N12<521930178 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXX. JAHRGANG

1955

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 XXX. Jahrganges 1955

Abhandlungen:

Tradition und Sakrament. Zum Gespräch um Oskar Cullmanns Schrift „Tradition". Von Heinrich Bacht S. J. 1

Ehescheidung bei Ehebruch. Die endgültige Fassung des 7. Kanons auf der 24. Sitzung des Trienter Konzils in ihren theologischen und geschichtlichen Hintergründen (August bis November 1563). Von Piet Fransen S. J. . . 33

Kleutgen und die Erkenntnistheorie Descartes'. Von Leonhard Gilen S. J. . . 50

Die Voraussetzungen menschlicher Bildung. Von Georg Siegmund 73

Friedrich Schlegel als Vorläufer christlicher Existenzphilosophie. Von Johannes Bapt. Siemens S. J. 161

Zur Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik: intelligentia oder principalis affectio. Von Endre von Ivánka . . 185

Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie. Von Johannes Beumer S. J. . . 195

Der ungedruckte christologische Teil einer Denkschrift Gerhohs von Reichenberg. Von Josef Günster M. S. F. 215

Die naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie. Von Anneliese Maier 321

Der metaphysische Satz der Kausalität. Von Helmut Ogiermann S. J. . . . 344

Cyprian und die „Taufe im Namen Jesu". Von Alois Stenzel S. J. 372

Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albert des Großen. Von Franz Pelster S. J. . . 388

Charakter, Signum und Signaculum. Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance. Von Nikolaus M. Häring S. A. C. 481

Für und gegen die Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft. Von Bernhard Brinkmann S. J. 513

Seelenvermögen und Schichten des beseelten Leibes. Über Ansätze zu einer Schichtenlehre in der Darstellung der Seelenvermögen bei Thomas von Aquin. Von Georg Trapp S. J. 535

Beiträge:

Zur Relationslehre des hl. Thomas. Von Caspar Nink S. J. 94

Die Auffassung von der Buße in Spanien und Gallien bis zur späten Merowingerzeit. Forschungsbericht. Von Heinrich Weisweiler S. J. 229

Natürliches Vorauswissen zukünftiger Ereignisse. Ein Überblick. Von Wolfgang Büchel S. J. 233

Aus Geist und Kultur des Frühmittelalters. Neuerschlossene Werke des 9. bis 12. Jahrhunderts. Von Heinrich Weisweiler S. J. 402

Wesen und Grenzen päpstlicher Gewalt im Mittelalter. Ein Forschungsbericht. Von Hans Wolter S. J. 415

Aporetik, Analogie und Religion. Zur Grundlegung der Religionsphilosophie von Hans Wagner. Von Walter Brugger S. J. 554

Gd 861

BIBLIOTHEK TU BERLIN

Erforschung und Entwicklung chalzedonischer Christologie heute. Von Alois Grillmeier S. J. 564

Besprechungen: 99 241 419 570

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnistheorie. Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 119 443

Geschichte der älteren und neueren Philosophie 129 452

Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 137 462

Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 152 473

Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Protestantische Theologie. Religionswissenschaft 270 594

Geschichte der Theologie 280 601

Theologie der Heiligen Schrift 291 610

Dogmatik und Dogmengeschichte 302 618

Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft, Aszetik und Mystik, Christlicher Kunst 313 626

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Abaelard 286
Abelé J. 574
Adam K. 302 519
Adalbold v. Utrecht 153
Adam K. 302
Adam v. Balsham 408
Aland K. 599
Albert d. Gr. 156 388
Albright W. F. 610
Alexander v. Hales 125 439
v. Allmen J. J. 111
Almagro Basch M. 611
Aelred v. Rievaulx 406
d'Alverny M. 473
Anselm v. Canterbury 153
Anthes R. 610
Antike u. Abendland 452
Arbesmann R. 606
Aristoteles 101 130 131 421 454 455
Aristoteles Latinus 477
Arnold Fr. 274 569
Arnold Fr. X. 569
Arnold K. 278
Ashley B. M. 464
L'attente du Messie 615
Auer A. 288
Augustinus 284 601 618 619
Averroes Cordubensis 101

Bacht H. 565 566
Bakhuizen van den Brink J. N. 403
Balič C. 591 594
v. Balthasar H. U. 569
Bañez D. 309
Baril H. 624
Barréro G. 625
Barrett C. K. 301
Bartholomaeus v. Bologna 158
Bartsch W. 450 513 516
Baumann R. 598
Bavaux B. 1
Becker O. 241
Beckmann J. 278
Beltrán de Heredia V. 309
Benedikt v. Nursia 320
Benoit P. 260 261
Bense M. 462
Bergenthal F. 458
Bernhart J. 530
Bernini G. 294
Bertholet A. 595
Bettoni E. 125
Beumer J. 287
Bibl.-theol. Handwörterbuch z. Lutherbibel 111
Bierbaum M. 279
Binder K. 597
Bischoff B. 473
Black M. 300
Bläcker F. 316
Blazovich A. 630
Blinzler J. 261
Bloch E. 459
Bloch W. 119
Bocheński I. M. 443 444
Bochnik 145
Boethius 153 409
Boehner Ph. 479
Boismard M. E. 261
Bollnow O. 137 452
Bonaventura 125 271 310 624
Bonifatius 285
Bonnefoy J. Fr. 263
de Boor H. 152
Borleffs J. G. Ph. 602
Boscovich R. J. 133
Botte B. 1
Bovini G. 281
Boyer C. 594
Brachfeld O. 472
Brady I. 156
Bratsiotis P. I. 301
Braun F. M. 262
Breton St. 124
Bridgman P. W. 140
Brillouin L. 466
de Broglie L. 466
Brommer F. 452
Brost E. 286
Browne M. 594
Brunet R. 594
Brunner E. 275
Bruno A. 292
Bultmann R. 301 451 517
Buri Fr. 526
Bushinski E. A. 480
Büttner H. 286

Buxbaum G. 272
Buytendijk F. J. J. 146

Cadier J. 599
Calvin J. 599
v. Campenhausen H. 275
Camps G. M. 595
Capreolus J. 588
Caesarius v. Arles 601
Cassirer E. 446
Cerfaux L. 261 615
Charles P. 279
Cheney C. R. 418
Cicero 456
Clark J. T. 445
Clark K. W. 300
Clavier H. 300
de Clercq V. C. 604
Cleve W. Th. 136
Clostermann G. 471
Cognet L. 307
Colker M. L. 405
Colombo G. C. M. 119
Congar Y. M. J. 308 569
Conrad-Martius H. 234
Considine J. 279
Constable G. 407
Contra quatuor labyr. Franciae 414
Contrib. to the Anal. and Synth. of Knowledge 119
Conzelmann H. 297
Coppens J. 615
Corcoran J. D. 464
Corpus Christ. 601
Corr G. M. 307
Costa de Beauregard O. 466
Courcelle P. 153 409
Courtney F. 402 475
Crauwford F. St. 101
Crombie J. M. 449
Cullmann O. 1 276
Curtius L. 452

Dahl N. A. 301
Daniélou J. 1 569
Davis H. F. 307
Dawson Chr. 605
Dekkers E. 602
Delhaye Ph. 403 411 473
Denis L. 279
Descamps A. 615
Dessauer F. 138 468
Destouches J. L. 466
Deussen A. 115
Deutinger M. 135
Dey J. 261
Diepen H. M. 567
Dillenschneider Cl. 263
Dingler H. 249
Dirks W. 319
Dodd C. H. 301
Dolch H. 127
Dold A. 626
Dominguez O. 279
Doms H. 315
Donatus G. 599
Dooyeweed H. 461
Doucet V. 476
Doeve J. W. 300
Dransfeld G. 126
Dugauquier J. A. 413
Du Manoir H. 306
Duns Scotus J. 125 158 479 588 591
Dupont J. 301
Düring I. 453
Durkin E. F. 619
Dürr K. 445

Eberhard W. 611
Eberhart H. 286
Eckhart 160 441 478 478
Ehrle Fr. 270
Eichrodt W. 611
v. Eickstedt E. 249 468
Einstein A. 466
Eliade M. 277
Elliger K. 107
Ench. bibl. 610
Endres J. 594
Engberding H. 566 568
Engelland H. 111
Ermecke G. 313

Falk H. 458
Farrer A. 450
Fechter A. 519
Feckes C. 307
Fejér J. 133
Fischer A. 135
Fischer B. 428
Fleischer P. 468
Fleischer Ul. 452
Florilegium mor. oxoniense 412
Flügge J. 134
Fogarasi B. 466
Forster K. 588
de Fraine J. 519 579
Franceschini A. 477
Frank K. B. 632
Frank Ph. 120
Fransen P. 519
Freitag A. 278
Frey H. 302 612
Fridrichsen A. 261
Friedländer P. 99
Friedrich G. 111
Friedrich-Freska H. 249 251
Friedrichs P. 127
Fries A. 158 388
Fries H. 273 519 569
v. Fritz K. 453
Froom L. E. 613
Fuldaer Geschichtsbl. 286
Fulko v. Beauvais 405
v. Fürer-Haimendorf Chr. 611
Furlani G. 610

Gagnebet R. 594
Gallus T. 621
Galtier P. 229 567
v. Gebsattel V. E. 148
Geiselmann J. R. 519 569
George A. 466
Geppert Th. 253
Gerdil G. S. 457
Gerhard v. Bologna 113
Geyser A. S. 300
Giambattista da Palma 440
Giblet J. 615
Gilbert Crispin 153
Gilbert Porreta 155 410
Gill J. 569
Giertz B. 584
Gloege G. 518 522
Glorieux P. 414 473
Gogarten Fr. 513
Gohlke P. 131 454
Goldbrunner J. 575
Gott oder ewige Materie? 127
Grégoire F. 459
Gregor v. Nyssa 283
Gregorius van Breda 280
Grillmeier A. 565
Groot J. C. 275
Grosche R. 156
Grosheide F. W. 300
Guerne A. 145
Guillet J. 594
Gutwenger E. 568

Haacke Rh. 566
Haas Jak. 296
Haecker Th. 145
Häfner S. 132
Hamann J. G. 457

Hamer J. 519
Haring N. M. 155 410
Hartmann N. 443
Hayen A. 157
Heberer G. 249 251
Hecht H. 467
Hedrick E. R. 446
Heer Fr. 264
Hegel 134 459 459
Heidegger M. 246 451
Heidenthaller M. 602
Heinen W. 315
Heinrichs M. 620
Heiss R. 144
Hellpach W. 147
Hendrikx E. 275
Henry A. M. 263
Heuss A. 453
Heuss E. 426
Heynck V. 310
Hilpisch St. 286
v. Hippel E. 320
v. Hirscher J. B. 316
Historia mundi 610
Hof H. 441
Hofinger J. 278
Hoffmann E. 123
Hoffmann W. 453
Hofmann F. 138 519 566
Holländer A. 137
Hollenbach J. M. 246
Honig R. 282
Horst F. 293
Houben J. 279
Hübner F. 434
Huby J. 614
Hughes Ph. 289
Hulsbosch A. 275
Hümpfner W. 607
Huonder Qu. 453
Huppertz J. M. 307
Hürth Fr. 594
Huygens R. B. 410

Innozenz III. 415 625

Jacques E. 444
Jaffé G. 141
Jaeger J. 454
Jaeger W. 129
Jaspers K. 450 457
Jeremias J. 261 300 616
Jetter W. 590
Johannes Bapt. da Palma 440
Johannes Capreolus 588
Ps.-Johannes Scottus 153
Jordanus v. Sachsen 606
Jouassard G. 307
Juhos B. 465
Jung C. G. 151
Jungmann J. A. 316

Kähler M. 520
Kane W. H. 464
Kant I. 133
Karisch R. 461
Karrer O. 275
Kedrov K. M. 123
Keindl J. 467
Keller-Hüschemenger M. 274
Kempf Fr. 417
Kerényi K. 149
Kerkhoff R. 618
Kerygma u. Mythos 450
Killy W. 453
Kinder E. 435 513
Kittel G. 111
Klaus G. 123
Klein F. 446
Klemmt A. 132
Klubertanz G. P. 144 419
Knauss G. 447
Köhler R. 127
Kollwitz J. 281
Koenker E. B. 626
Kolping A. 519
Konzil v. Chalkedon 565 565
Koren H. J. 140 143 480
Koršak Br. 388
Köster H. M. 620
Koester W. 170
Kraus H. J. 295
Kreling G. 275
Krempel A. 94 124
Krings H. 124
Krudewig M. 470
Krueger F. 426
Krüger J. 463
Kuhn H. 246
Kuß O. 301

Labourdette M. M. 597
Lakner F. 568
Lamparter H. 612
Landgraf A. M. 154 303
Lange Fr. 148
de Langhe R. 615
Lantrua A. 457
Laporte J. 287
Latte K. 452 453
Laurentin R. 262 263 306
Lebdurlier J. 309
Lebon J. 568
Leclercq J. 154
Leclerq J. 314
Lécuyer J. 262
Leeming B. 569
de Leeuw V. 615
Le Frois B. J. 432
Lehmann W. 249
Lentner L. 317
Léon-Defour X. 614
Leonhard K. 149
de Letter P. 625
Levie J. 257
Lewis C. S. 450
Lieben F. 141
Lionardo da Vinci 457
Llorca B. 280
Locke J. 132
Loffeld E. 278
Lohmeyer E. 298
Lohse B. 627
Lorenz K. 250
Lossky N. O. 123
Lottin O. 313 436
Lotz J. B. 527
de Lubac H. 272
Ludwig Prof. 127
Ludwig W. 252
Lüers H. 249 252
Lukács G. 128
Lukian 455
Luther M. 266 308 590 599 600

Madinier G. 121
Mägdefrau K. 251
Maier A. 480
Malmberg F. 275
Maltha A. 275
Malvaux P. 574
Malvez Fr. 528
Mangold J. 133
Manson T. W. 299 300
Marc A. 572 576
Marcel G. 102
Marcel P. 599
March A. 466
Marie et l'Église 262
Marlé R. 519
Marlet M. Fr. 461
Matern G. 288
Mausbach J. 313
Mehmel Fr. 453
Meier L. 152 158
Meinertz J. 143 150
Meinertz M. 261
Meissinger K. A. 266
Meller B. 270
Menne A. 122

Menoud Ph. H. 300
Merki H. 283
Metz R. 628
Metzger W. 470
Meyer Hans 244
Michaelis W. 261
Michl J. 301
Midgley G. 449
Miller A. 594
Minio-Paluello L. 408 477
Mitchell B. 449
Möbius H. 453
Mohr R. 279
Mohrmann C. 279
Molin G. 107
Moeller Ch. 568
Moortgat A. 610
Mori E. G. 585
Moreau L. J. 461
Mras K. 455
Mulders A. J. M. 278
Müller I. F. 477
Müller J. 473
Müller L. 458
Murdoch J. 450
Murphy F. X. 564
Muschg W. 128
Muses C. A. 611
Mußner F. 519
Myres J. L. 510

Narr K. J. 610
Nebel G. 631
Neuner J. 569
Newman J. H. 307
Nicolas F. M. 262 263
Nigg W. 319
Noble C. A. 446
Nogar R. J. 464
Nuttin J. 472

Ockham W. 479
O'Flaherty J. C. 457
Ohly E. F. 474
Ohm Th. 278
Olivi P. J. 621
Olšr J. 569
Ortiz de Urbina 567
Ossius v. Córdoba 604
Osterloh O. 111
Ott H. 524
Otto R. 596

Pacetti D. 621
Palmqvist A. 608
Pantin W. A. 607
v. Pastor L. 608
Pauli W. 466
Paventi S. 278
Pelster Fr. 270
Perego A. 568
Perels O. 435
Peter v. Ailly 270
Peter Cantor 413
Peter Venerabilis 407
Philippon M. 262
Plato 99 412 421
Platzeck E. W. 421
Plessner H. 121
Plutarch 132
Poschmann B. 310
Prenter R. 600
Preuß H. D. 308
Price H. H. 450
Problemi sc. di teol. contemp. 594
Protokoll d. ph. Konf. üb. Fragen d. Logik 123
Puglisi F. 134

Quell G. 256
Quint J. 160

Rabbow P. 602
Rade M. 276
Rahner K. 569 581
Rathje J. 276
Ratramnus v. Corbie 403
Ratzinger J. 284
de Reeper J. 280
Reichenbach H. 120 466
Reicke Bo 300
Reidemeister K. 451
Reidick G. 311
Reinbold v. Zierenberg 158
Remane A. 249 251
Rensch B. 250
Répert. des Médiév. d'Europe 473
de Riedmatten H. 566
Rigaux B. 615
de Rijk L. M. 130
Riquet M. 272
Rivas S. G. 229
Robinson Th. H. 293
Rochais H. 309
Roos H. 478
Rossi G. F. 117 158
Rostand J. 469
Roux H. 1
Rüger L. 251
Ruprecht G. 584
Russel B. 119

Sagner G. 133
Schäfer K. Th. 262
Schäfer Od. 479
Scheeben M. J. 302
Scheler Maria 104
Scheler Max 104
Scherer R. 157
Schieffer Th. 285
Schillebeeckx H. 623
Schmid J. 260
Schmitt E. 611
Schmoldt B. 478
Schnackenburg R. 261 519 569 616
Schneider A. M. 566
Schneider C. 603
Schneider E. 145
Schneider J. 261
Schnitzler Th. 566
Schönenberger P. 1
Schönmetzer H. 569
Schreiber G. 290
Schriften d. th. Konv. Augsburg. Bekenntn. 434
Schrödinger E. 466
Schultz J. H. 144 150
Schultze B. 569
Schultze-Niemann M. 150
Schurr V. 318
Schwaiger G. 290
Schwanitz Fr. 252
Schweitzer W. 291
Scientia Missionum ancilla 278
Seel O. 456
Sellers R. V. 564
Seidensticker Ph. 617
Selvaggi F. 463
Semmelroth O. 307
The Septuagint Bible 611
Sertillanges A. D. 156
Setschkareff W. 458
Seumois A. 279
Sevenster G. 301
Sevenster J. N. 300
v. Siebenthal W. 148
Siger v. Brabant 440
Silk E. T. 153
Silva-Tarouca A. 126
Siman B. 119
Simmel O. 519
Siwek P. 127
Smolitsch I. 629
Snell B. 452
The Socratic 449
Sokrates 421
Solowjew Wl. 458
Somenzi V. 140
Sommerlath E. 434 435
Southern R. W. 153
Stark R. 455
Stattler B. 133

Staverman M. 275
Steffes J. P. 278
Steinberg W. 144
Steinbüchel Th. 160
Stephan v. Autun 154
Stern V. 460
Strasser S. 145
Strathmann H. 320
Studia Paulina 300
Suarez Fr. 585
Suenens Msgr. 307
Swabey M. C. 446
Swabey W. C. 446
Synopt. Studien 257
Szylkarski Wl. 458

Tackenburg K. 611
Talbot C. H. 406 606
Tavard G. 1 271 625
Ternus J. 306 533 568 569
Tertullian 600
Th. Wörterbuch zum NT 111
Thieme K. 519
Thoen C. 279
Thomas v. Aquin 117 156 157 158 419 449 585 594
Thomas de Vio 480
Thomson S. H. 473
Tillmann H. 418
de Tollenaere M. 448
de Torquemada J. 597
Traub H. 518
Trimborn H. 611
Troisfontaines R. 102
St. Trudberter Hohelied 474
Tschaadajew P. J. 458
Tschernyschewskij N. G. 128
Tyskiewicz S. 307

Ueding L. 566
Ullmann W. 416
Ulrich H. 249 252
Urban H. 279
v. Uexküll Th. 106

Vaganay L. 257
Valgimigli E. 477
Valjavec F. 610
Van den Eynde D. 154
Van der Meer F. 272
Van der Meulen H. 449
Van Laer P. H. 140
Van Leeuwen B. 275
Van Melsen A. G. 139 143
Van Straaten A. 275
Van Unnik W. C. 300
v. Varga A. 443
Vermès G. 107
Vetus Latina 428
Viehweg Th. 132
Vocabulaire bibl. 111
Vogel C. 229
Vogels H. 262
Vögtle A. 262
Volk H. 569 619
de Voogt P. 113
de Vries J. 570

Wagner H. 554
Waldschmidt E. 611
Walkenbach A. P. 318
Walter E. J. 463
v. Wartenberg Fr. W. 290
Watanabe S. 466
Webb C. C. J. 153
Weber Chr. 286
Weigelt J. 251
Weise K. H. 446
Weisweiler H. 569
Welte B. 569 595
Wendland W. 632
Westhoff H. 136
Wetermann J. A. M. 275
Wicki N. 312
Wiesmann H. 110
Wikenhauser A. 257
Wils J. 279
de Wit J. 281
Witte J. 569
Wittgenstein L. 119
Wulf F. 320
Wurtz J. P. 145
Wust P. 136

Xiberta B. M. 305 569

Zapelena T. 594
Zeegers G. 279
Zeitler E. 622
Zeitschr. f. diagn. Psych. u. Persönlichkeitsforschung 144
Zimara C. 618
Zimmermann W. 250 424
Zinzen A. 142
Zullinger H. 144 145
Zürcher J. 314
de Zwaan J. 300 301

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
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
DownsRev = Downside Review
DVjschrLitWiss = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
EcclRev = Ecclesiastical Review
EphLit = Ephemerides Liturgicae
EphThLov = Ephemerides theologicae Lovanienses
EstudEcl = Estudios eclesiásticos
EtFranc = Études Franciscaines
EtHistLittDoctr = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII^{e} siècle
FranceFranc = La France Franciscaine
FranzStud = Franziskanische Studien
FreibZPhTh = Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GeistLeben = Geist und Leben
Greg = Gregorianum
HarvardThRev = Harvard Theological Review
HistJb = Historisches Jahrbuch
JPhStud = Journal of Philosophical Studies
JThStud = The Journal of Theological Studies
KerDogm = Kerygma und Dogma
LexThKirche = Lexikon für Theologie und Kirche
MiscFranc = Miscellanea Francescana
MissRelWiss = Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
MonNipp = Monumenta Nipponica
MünchThZ = Münchener Theologische Zeitschrift
NeueJb = Neue Jb. für Wissenschaft u. Jugendbildung
NewSchol = The New Scholasticism
NKirchlZ = Neue Kirchliche Zeitschrift
NouvRevApol = Nouvelle Revue Apologétique
NouvRevTh = Nouvelle Revue Théologique
OrChrPer = Orientalia christiana Periodica
Pens = Pensamiento
PerMorCanLit = Periodica de re morali, canonica liturgica
PhJb = Philosophisches Jahrbuch
PhRev = The Philosophical Review
PsychForsch = Psychologische Forschung
PsychRdsch = Psychologische Rundschau
RazFe = Razón y Fe
RechScRel = Recherches de Science religieuse
RechThAncMéd = Recherches de Théologie ancienne et médiévale
RevAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RevBén = Revue Bénédictine
RevBibl = Revue Biblique
RevEspT = Revista Española de Teología
RevÉtByz = Revue des Études Byzantines
RevFil = Revista de Filosofía
RevHistEccl = Revue d'Histoire ecclésiastique
RevHistPh = Revue d'Histoire de la Philosophie
RevHistPhRel = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses
RevMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RevPh = Revue de Philosophie
RevPhFrÉtr = Revue Philosophique de la France et de l'Étranger
RevPhLouv = Revue Philosophique de Louvain
RevPortugFil = Revista Portuguesa de Filosofia
RevScPhTh = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RevScRel = Revue des Sciences religieuses
RevThom = Revue Thomiste
RivFilNeoscol = Rivista di Filosofia Neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
Sap = Sapientia
ScEccl = Sciences Ecclésiastiques
Schol = Scholastik
Soph = Sophia
StimmZeit = Stimmen der Zeit
StudCath = Studia Catholica
StudMittGeschBenO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens
StudPh = Studia philosophica
SvenskTKsker = Svensk teologisk kvartalsskrift
Symp = Symposion
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitBl = Theologisches Literaturblatt
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThStud = Theological Studies
ThStudKrit = Theologische Studien und Kritiken
TPh = Tijdschrift voor Philosophie
Trad = Traditio
TrierThZ = Trierer Theologische Zeitschrift
Univ = Universitas
VigChrist = Vigiliae Christianae
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAngewPsych=Zeitschrift für angewandte Psychologie
ZAtWiss = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie
ZKirchGesch = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNtWiss = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZPhForsch = Zeitschrift für philosophische Forschung
ZPsych = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie, I. Zeitschrift für Psychologie
ZRechtsGesch = Zeitschrift für Rechtsgeschichte
ZSinnesphys = Zeitschrift für Psychologie und Physiologie, II. Zeitschrift für Sinnesphysiologie
ZSystTh = Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Tradition und Sakrament

Zum Gespräch um Oscar Cullmanns Schrift „Tradition"

Von Heinrich Bacht S. J.

Oscar Cullmann gehört zu jenen protestantischen Theologen, deren Veröffentlichungen das Gespräch zwischen den Konfessionen in Bewegung halten. Das ist an seinem mit Recht viel beachteten Petrusbuch deutlich geworden[1], aber es bewährt sich, wie uns scheinen will, auch an seiner Schrift über die „Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem"[2]. Die Frage nach Wesen und Recht der Tradition als Offenbarungsquelle ist, nicht zuletzt durch die Diskussion um das Neue Dogma, für alle Teile so unabweisbar geworden, daß jeder Beitrag zu ihrer Klärung erwünscht sein muß, um so mehr, wenn hinter ihm die Autorität und die Sachlichkeit eines Mannes wie Cullmann steht. Es ist übrigens nicht zufällig, daß er nach der Petrusfrage sich dem Problem der Tradition zuwendet. Beide Fragenkreise stehen in engster Verbindung, wie schon in der Diskussion um das Petrusbuch betont worden war[3]. „Die Abhandlung über Petrus stellt das Problem der Tradition, und die Abhandlung über die Tradition stellt das Petrusproblem."[4] Inzwischen hat *J. Daniélou S. J.* in zwei wichtigen Artikeln zu den Thesen Cullmanns über die Tradition Stellung genommen. Es schien uns der Mühe wert zu sein, These und Gegenthese herauszuarbeiten, um so unsern Lesern den heutigen Stand des Problems darzutun[5].

---

[1] O. Cullmann, Petrus. Jünger — Apostel — Märtyrer, Zürich 1952. Die umfangreiche Besprechungsliteratur siehe im Elenchus Bibliographicus Biblicus der Bibl 34 (1953) n. 1597; 35 (1954) n. 1820.

[2] O. Cullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954, Zwingli Verlag. — Das Buch ist eine von P. Schönenberger angefertigte Übersetzung der französischen Ausgabe: La Tradition. Problème exégétique, historique et théologique, Neuchâtel et Paris 1953, Delachaux et Niestlé. — Wir zitieren die deutsche Ausgabe mit Trad., die französische mit La Trad.

[3] Vgl. B. Botte in RechThAncMéd 21 (1954) 152; G. H. Tavard in DownsRev 72 (1954) 234.

[4] O. Cullmann, Tradition 5.

[5] Außer Daniélou haben bislang auch H. Roux (FoiVie 52 [1954] 206—212), G. H. Tavard (DownsRev 72 [1954] 232—244) und B. Bavaud (NovVet 28 [1953] 135—138) zu Cullmanns Traditionstheorie Stellung genommen. — Ein kurzer Hinweis auf die Chronologie der Publikationen von Cullmann und Daniélou erscheint angeraten. Cullmann veröffentlichte zunächst in RevHistPhRel 30 (1950) 12—30 eine Studie über „Paradosis et Kyrios. Le problème de la tradition dans le paulinisme", die mit einigen Ergänzungen das 1. Kap. seines Buches bildet. Dann folgte in Dieu Vivant Heft 23 (1953) 47—67 eine Studie über „Écriture et Tradition", zu der Daniélou in Dieu Vivant Heft 24 (1953) 107—116 Stellung nahm. Unter steter Rücksichtnahme auf die von Daniélou gemachten Einwände ist dieser Artikel als

I.

Cullmanns Thesen zur Tradition

Zum Verständnis der Position des Basler Theologen ist es notwendig, über den Rahmen der vorliegenden Schrift hinauszugehen und seinen Standpunkt in der Frage der Tradition als Glaubensnorm auf dem umfassenderen Hintergrund seiner theologischen Konzeptionen von Offenbarung und Christentum zu sehen, wie er sie vor allem in „Christus und die Zeit“[6] und in „Les sacrements dans l'Évangile johannique“[7] entwickelt hat. In seiner „Réponse à M. Cullmann“ macht Daniélou mit Recht die Feststellung: „Die Protestanten unserer Tage haben die Schau des Christentums als Heilsgeschichte wiederentdeckt“ (DV 24, 107). Man wird die Bedeutung dieser Tatsache nicht leicht überschätzen können. Aber man muß auch gleich die Einschränkung machen, daß für manche von ihnen — wohl unter dem Einfluß der Auffassung Kierkegaards von der „Gleichzeitigkeit“[8] — mit dem Kommen Christi die Heilszeit zum Stillstand kommt. Seit mit Christus der neue Äon begonnen hat, gibt es für die nachfolgenden Geschlechter nur noch eine Aufgabe: mit diesem einmaligen Heilsereignis im Glauben Kontakt zu gewinnen[9]. Alles Heil liegt in der apostolischen Zeit beschlossen. Dort ruht alle Wahrheit um der Schrift willen, und dort ruht auch alles Heil um der Erlösung in Christus willen. „Il n'y a place ni pour des sacrements, ni pour une tradition“ (Daniélou, DV 24, 107). Die katholische Lehre von der Kirche als dem Ort, wo der Mensch im Heute und Hier durch Tradition und Sakrament dem Heilshandeln Gottes in Christus begegnet, wird abgelehnt.

Zwischen diesen beiden Positionen nimmt Cullmann eine mittlere Stellung ein. Gegenüber der radikal protestantischen These betont er, „daß die Kirche das Werk Christi auf Erden fortsetzt“ und „daß *durch die Kirche*[10] die Heilsgeschichte auf Erden weiterläuft“ (Trad. 28). Das sei ein Grundgedanke, der das gesamte N. T. durchzieht und „für das Verständnis des Johannesevangeliums“ geradezu den Schlüssel

---

Kap. 2 u. 3 in das Buch aufgenommen worden. In Dieu Vivant Heft 26 (1954) 73 bis 78 hat sich Daniélou nochmals zu Cullmanns Thesen, vor allem zu Kap. 1 seines Buches, geäußert. — DV ist im Artikel Abkürzung für Dieu Vivant.

[6] O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon-Zürich, 1948.

[7] O. Cullmann, Les sacrements dans l'Évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive (ÉtHistPhRel 42), Paris 1951.

[8] Vgl. O. Cullmann, Christus und die Zeit 128.

[9] Ebd. 148.

[10] Kursivdruck in Zitaten ist, wenn nicht anders angegeben, von den Autoren selbst.

biete. Aber er behauptet das nur für die Sakramente der Kirche: Taufe und Abendmahl nehmen in ihr „die Stelle ein, die den von Jesus Christus in der Zeit der Inkarnation vollbrachten Wundern zukommt" (Trad. 28). Er ist sich dabei ausdrücklich bewußt, „in beachtliche Nähe zum ‚katholischen' Standpunkt" zu kommen. Anders gesagt: für die Wirksamkeit der Sakramente gibt es keinen Unterschied zwischen der Zeit der Inkarnation und der Zeit der Kirche. „Hier ist gegenüber einer zu engen protestantischen Stellungnahme, die es ablehnt, der Zeit der Kirche innerhalb der Heilsgeschichte einen Eigenwert beizumessen, und als einzige Möglichkeit des Christseins nur den Rückgang auf die vergangene Zeit des irdischen Jesus Christus und der Apostel anerkennt, ausdrücklich zu betonen, daß die Zeit der Kirche eine Zeit der Heilsgeschichte ist" (Trad. 30). Aber in der Frage der Wahrheitsübermittlung, der Tradition, setzt sich Cullmann entschieden von der katholischen Auffassung ab. Hier glaubt er zwischen der Zeit der Apostel und der Zeit der Kirche einen wesentlichen Unterschied feststellen zu müssen, und er wirft der katholischen Lehre vor, daß sie durch die Überordnung der Tradition bzw. des unfehlbaren Lehramtes über das Zeugnis der apostolischen Schriften die einzigartige Stellung der apostolischen Zeit entwerte.

Damit ist der Ort gezeigt, von wo aus, nach Cullmanns eigenen Worten, die Frage nach der theologischen Geltung der Tradition in der Kirche anzugehen ist[11].

1. „Die apostolische Tradition und der zur Rechten erhöhte Herr"

In seiner Analyse des neutestamentlichen, näherhin paulinischen Traditionsverständnisses geht Cullmann von der Beobachtung aus, daß sich im N. T. eine scheinbar widersprüchliche Bewertung der Paradosis findet. Während Jesus das gesamte jüdische Überlieferungswesen als Menschenzusatz ablehnt, läßt Paulus normative Gemeindeüberlieferungen zu. Damit drängt sich die Frage auf: Wie kann der Apostel die von Jesus selbst verworfene Überlieferung als Glaubensnorm gelten lassen? Cullmann findet die Antwort darin, daß es für Paulus eine Weise von Paradosis gibt, die nicht nur mit Jesu Verkündigung in Ursprungsbeziehung steht, sondern die mit Christus als dem erhöhten Herrn identisch ist. Weil der Kyrios „der wahre Träger der ganzen Überlieferung ist, die sich im Schoße der apostolischen Kirche entfaltet", darum besteht kein echter Widerspruch zwischen unmittelbarer Offenbarung und apostolischer Überlieferung (Trad. 10).

[11] O. Cullmann, Trad. 28 ff.; Christus und die Zeit 153.

Diese These wird von Cullmann in vier Schritten entfaltet bzw. begründet.

a) Der Nachweis, daß „für Paulus *Paradosis,* sofern sie sich auf das Glaubensbekenntnis, auf Jesu Wort und Werk bezieht, tatsächlich eine Gemeindetradition ist und mit der jüdischen Paradosis verglichen werden kann", ist angesichts des Textbefundes nicht schwer (Trad. 11 f.). Mit Recht weist Cullmann darauf hin, wie Paulus nicht nur Tradition als rechtmäßige Glaubensnorm gelten läßt[12], sondern sogar die ganze im Judentum ausgebildete Begrifflichkeit übernimmt, zumal jene Zuordnung von παραλαμβάνειν und παραδιδόναι, durch die in der jüdischen Literatur auf Halacha und Haggada hingewiesen wird. Daß insbesondere 1 Kor 11, 23 ff. (Eucharistiebericht) auf dem Wege der Gemeindetradition und nicht in Form unmittelbarer Offenbarung an Paulus gelangt ist, steht nach Cullmann aus der Gestalt des paulinischen Berichtes fest, die merklich über die der Synoptiker hinausgeht.

Inhaltlich umfaßt die Paradosis bei Paulus sittliche Anweisungen (vgl. 2 Thess 3, 6) wie auch geprägte Zusammenfassungen des christlichen Glaubens (vgl. 1 Kor 15, 3 ff.; 11, 23). Immer sind Überlieferungen gemeint, die Paulus von anderen Menschen empfangen hat und die er nun seinerseits weiterreicht. Gal 1, 18 zeigt, wie Paulus zu Kephas kommt, um Überlieferungen zu empfangen. Denn als rechtmäßiger Überlieferer kommt im Grunde nur der Apostel als bestellter Zeuge des Herrn in Frage. Auch hierin findet Cullmann eine Entsprechung zum jüdischen Überlieferungswesen: Wie der Rabbiner auf den Rabbiner, so ist der Apostel für den Überlieferungsempfang auf den Apostel angewiesen.

b) Wenn aber Paulus solchermaßen die Überlieferung als Glaubensnorm gelten läßt, dann kann das nur darin begründet sein, daß *Jesus als der Herr,* als die Erfüllung des Gesetzes, den Platz der jüdischen Überlieferung einnimmt. Vor allem 1 Kor 11, 23 zeigt, in welcher Weise für Paulus beide Größen (der Kyrios und die Überlieferung) identifiziert sind. Wenn Paulus bald betont, daß er sein Evangelium „nicht von Menschen" habe, und bald auf die Überlieferung als Quelle verweist, dann ist das deshalb kein Widerspruch, weil für ihn in der Überlieferung der Apostel der Herr selbst am Werk ist. Es ist darum gar nicht notwendig, die sowieso mißliche Unterscheidung neuerer Exegeten zwischen Tatsachen und theologischem Verständnis einzuführen, so als ob jene durch Überlieferung, diese aber auf dem Wege unmittelbarer Offenbarung an Paulus gelangt seien. Denn Paulus kennt nur *eine* Tradition, die beides umfaßt. Wenn er in 1 Kor 11, 23 betont, daß er sein Evangelium „vom Herrn" empfangen habe, meint

[12] Vgl. 2 Thess 2, 15; 1 Kor 11, 2; 15, 2.

er Jesus eben nicht als das historische Anfangslied einer Überlieferungskette, weil er gar nicht an den historischen Jesus denkt; vielmehr steht ihm der erhöhte Kyrios vor Augen — ohne daß er deshalb an eine unmittelbare Offenbarung dächte.

In der Überlieferung ist also der Herr selbst am Werk. Freilich nur in jener, deren Träger die Apostel sind, weil sie allein Augenzeugen des Kyrios sind. Näherhin ist jeder Apostel Träger einer Teiloffenbarung, so daß jeder von ihnen an die anderen gewiesen ist. „Nur das gemeinsame Zeugnis aller Apostel kann die christliche Paradosis bilden, in welcher der Kyrios selber handelt" (Trad. 19). Wie sehr Paulus dann aber diese tätige Gegenwart des Herrn im Überlieferungsvorgang ernst nimmt, zeigen nicht nur Stellen wie Röm 15, 19 u. ä., wo in der Redewendung vom „Evangelium Christi" Christus ebenso als Objekt wie als Subjekt zu verstehen ist, sondern vor allem 1 Kor 7, 10 mit seiner präsentischen Redeweise: Der erhöhte Herr verkündet den Korinthern *jetzt* durch das Medium der apostolischen Überlieferung, was er *einst* die Jünger gelehrt hatte.

c) Sucht man diese Gleichsetzung der Paradosis mit dem erhöhten Herrn in den Zusammenhang der paulinischen Theologie einzuordnen, dann hat man vor allem auf die Beziehung des Kyrios zum *Heiligen Geist* zu achten, wie sie sich etwa in 2 Kor 3, 4 bezeugt: „Der mit dem Kyrios gleichgesetzte Heilige Geist tritt . . . an die Stelle der Gesetzesparadosis" (Trad. 22). Das will besagen: „Der Christus ‚Kyrios' ersetzt die Paradosis des Gesetzes, indem er als Heiliger Geist sich im Zusammenhang mit diesem besonderen Amt mitteilt" und die „Weitergabe der apostolischen Tradition über seine Worte und Taten" bewirkt (Trad. 22f.). Dieser Zusammenhang zwischen dem erhöhten Christus, der Geistsendung und der apostolischen Überlieferung, der bei Paulus immerhin weniger stark hervortritt, wird in den Parakletreden des Johannes-Evangeliums ausdrücklich behandelt.

d) Bei alledem ist die Bindung der Überlieferung als Glaubensnorm an das *apostolische Amt* nicht aus dem Auge zu verlieren. Als die bevollmächtigten Augenzeugen des Auferstandenen haben sie eine unüberholbare Ausnahmestellung. Die einzigartige Würde des Apostolats besteht darin, daß seine Träger Empfänger unmittelbarer Offenbarung sind. Daher gilt jede von den Aposteln übermittelte Paradosis als direkte Offenbarung Christi. „In der durch die Apostel vollzogenen Überlieferung handelt nicht der Mensch, sondern Christus der Herr, der diese Offenbarung auf diesem Wege kundgibt" (Trad. 24). Wie oben bereits gesagt wurde, macht aber erst diejenige Paradosis, zu der jeder Apostel etwas beigetragen hat, *die* Überlieferung Christi aus. In einem weiteren Sinne erfüllt aber die ganze apostolische Gemeinde die Aufgabe des Überlieferns, jedoch so, daß letztlich „der theologische

Grund der Tradition auf dem Apostelamt ruht" (Trad. 25). Nicht umsonst taucht überall dort, wo im N. T. von der Paradosis Christi die Rede ist, auch das Apostelamt auf (vgl. Gal 1, 12; 1 Kor 15, 3 u. ö.). Weil der Apostolat im Heiligen Geist gründet, darum läßt sich die auf die Tradition gerichtete Tätigkeit der Apostel „auf das Amt des Kyrios, welches der Heilige Geist ist, zurückführen" (Trad. 26). Aus dem gleichen Grunde kann die oben angedeutete Analogie mit den Rabbinen nur äußerlich sein, da diese in ihrer „mechanischen Überlieferung" des Heiligen Geistes nicht bedurften.

Somit kann Cullmann diesen ersten Teil seiner Untersuchung in dem Ergebnis zusammenfassen: Das N. T. anerkennt wirklich eine normative Überlieferung, die durch Menschen geschieht und doch keine „Menschenüberlieferung" im Sinne des Verdiktes Jesu (Mark 7) ist. Aber es ist „nur *eine* rechtmäßige Tradition, nämlich die durch die Apostel übermittelte und mit dem Wort ‚Kyrios' bezeichnete Tradition" (Trad. 27).

2. *„Die Tradition und das einmalige Amt der Apostel"*

Alles steht nun auf der Frage: Geht diese eine apostolische Tradition in der Paradosis der Kirche weiter oder nicht? Wir sprachen oben davon, daß Cullmanns Sicht des Christentums auf der Unterscheidung der Zeit der Inkarnation und der Zeit der Kirche aufruht. Die Zeit der Inkarnation ist jene Mitte der gesamten Heilsgeschichte, welche die Jahre von Christi Geburt bis zum Tode des letzten Apostels umfaßt. Von da ab bis zur Vollendung der Zeiten ist die Zeit der Kirche, die zwar die Zeit der Mitte verlängert, aber nicht selbst diese Mitte ist. Denn die Kirche steht zwar auf dem Grund der Apostel, kann aber selbst keine Apostel hervorbringen, weil das Apostelamt seiner Natur nach einmalig und unübertragbar ist. Nur die Apostel übernehmen Aufgaben, die eigentlich Christus zukommen. Sie allein, nicht die Bischöfe, sind die Säulen der Kirche. Das unübertragbare Amt der Apostel und das übertragbare Amt der Bischöfe sind grundverschieden. Das besagt aber: das Apostelamt gehört nicht der Zeit der Kirche, sondern derjenigen der Inkarnation an. Hat doch auch Paulus (Gal 1, 1 12 ff.) klar zwischen der Verkündigung der Apostel und der Verkündigung derer unterschieden, welche von ihnen abhängen. Damit soll der nachapostolischen Überlieferung nicht jeder Wert abgesprochen werden, wie es protestantischerseits zeitweilig geschehen ist. Aber mag auch „das Wirken des Heiligen Geistes in ihr wirksam werden" (Trad. 32), sie bleibt letztlich doch menschliche Gegebenheit. Es gibt nur *eine normative* Tra-

dition, „die in Vielfalt als Einheit betrachtete apostolische" (Trad. 32). Hat doch auch das Johannesevangelium (z. B. 17, 20) deutlich genug zwischen der Fortführung des Werkes Christi durch die Apostel und derjenigen durch die nachapostolische Kirche unterschieden. Weil die katholische Dogmatik diese Einzigkeit des apostolischen Amtes nicht wirklich ernst nimmt, darum gelingt es ihr nach Cullmann nicht, die Zeit der Kirche von derjenigen der Apostel wesentlich abzuheben. Wenn die katholische Theologie von einer Vergegenwärtigung der apostolischen Paradosis durch die apostolische Sukzession und das unfehlbare Lehramt spricht, dann betont Cullmann demgegenüber: Der Apostel kann wesensgemäß keinen Nachfolger haben. *„Er selbst* muß sein Amt in der gegenwärtigen Kirche weiter ausüben: *in* der Kirche, *nicht durch* die Kirche, sondern *durch sein Wort* (Joh 17, 20), anders gesagt: *durch seine Schriften.*" Nur so besteht Gewähr, daß die S. 33 Botschaft der Apostel nicht durch menschliche Zutaten entstellt wird. Sobald man damit Ernst macht, werden wir durch das (schriftliche) Zeugnis der Apostel stets neu vor Christus gestellt.

Cullmann weiß um den Einwand katholischer Theologie, die vom toten Buchstaben spricht und darum bestreitet, daß Bücher die lebenspendende Verbindung mit Christus wirken können. Er antwortet darauf, daß der Christus-Kyrios in der Paradosis der Apostel und somit auch in deren schriftlicher Fixierung gegenwärtig ist. Wir haben Gottes Ratschluß zu respektieren, der uns durch die Bestellung der Apostel *unmittelbar*, unter Vermeidung entstellender Mittelglieder, die Offenbarung Christi zugänglich machen will. Aber deshalb will Cullmann, wie er immer wieder betont, nicht leugnen, daß die heutige Kirche wirklich der Ort des Heiligen Geistes ist. Denn damit geriete man in Widerspruch zum vierten Evangelium, das gerade das Gegenteil lehren will. Die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Sakramente zeigt, daß Gott in der Kirche noch immer am Werk ist. Aber was vom Sakrament gilt, darf nicht unbesehen auf die Tradition der Kirche übertragen werden. Hier ist der Wesensabstand zwischen der Zeit der Apostel und der der Kirche zu wahren. Irgendwie gebe das ja auch die katholische Theologie zu, wenn sie für die Zeit der Apostel mit neuen Offenbarungen rechnet, nicht aber für die nachapostolische Zeit. Aber dadurch daß sie der kirchlichen Tradition und den Entscheidungen des Lehramtes den gleichen normativen Charakter beilege wie der apostolischen Überlieferung, verwische sie diesen Unterschied wieder.

Die Tatsache, daß die katholische Kirche mit ihrer Überordnung der kirchlichen Tradition über die Schrift mit dem Gnostizismus und dem Schwärmertum zusammengeht, ist nach Cullmann eine Mahnung, sich am apostolischen Zeugnis als Norm genug sein zu lassen. Dieses Zeugnis hat seinerseits eine doppelte Aufgabe: Es veranlaßt die Geist-

eingebung und dient ihr zugleich als Prüfstein. Sache der Kirche ist es, das zu verkündigen, „was ihr im Lichte der apostolischen Norm als Wahrheit erscheint" (Trad. 38). Auf diese Weise entsteht kirchliche Tradition, deren Wert nach Cullmann der Protestantismus zu oft unterschätzt, die katholische Theologie aber noch mehr überschätzt, weil sie ihr normativen Charakter zuschreibt und so das apostolische Amt in seiner heilsgeschichtlichen Einmaligkeit und Besonderheit entwertet. Gewiß hat die Kirche die Pflicht, die apostolische Lehre auszulegen, aber sie darf ihrer Auslegung keinen Entscheidungscharakter für die kommenden Zeiten zuschreiben, sondern muß sie stets als etwas Vorläufiges und Retraktables ansehen. Im übrigen habe die katholische Kirche durch den Verzicht auf eine biblische Begründung des Assumpta-Dogmas bewiesen, daß es ihr um mehr geht als um bloße Auslegung des apostolischen Kerygmas. Wo man sich aber so statt an das Wort der Schrift an menschliche Überlieferung halte, verfalle man Jesu Verdikt (Mark 7, 8). Es sei ja auch nicht ohne Bedeutsamkeit, daß die Gründe, mit denen die katholische Theologie die Zuständigkeit der dogmatischen Tradition begründet, denen der Rabbinen für ihr Überlieferungswesen gleichen.

3. *„Die Tradition und die Festlegung des Kanons durch die Kirche des 2. Jahrhunderts"*

Hatte Cullmann bislang seine These aus dem Zeugnis des N. T. zu erweisen gesucht, so soll in diesem 3. Kapitel seiner Schrift gleichsam die Gegenprobe aus der Geschichte der alten Kirche geliefert werden. Die kirchliche Tradition soll über sich selbst aussagen. Sie wird, wie Cullmann meint, zeigen, daß die werdende Kirche selbst die apostolische und die kirchliche Tradition unterschieden wissen wollte, indem sie sich selbst der apostolischen Tradition als ihrer Norm unterordnete, keineswegs aber ihre eigene Überlieferung zur Norm der apostolischen Schriften machte[13].

Daß die mündliche *apostolische* Überlieferung vor der Schrift die zeitliche Priorität hat, weiß Cullmann sehr wohl. Doch habe die Kirche selbst durch die Aufstellung des Kanonprinzips einen Wesensunterschied zwischen der vor- und nachkanonischen Tradition und damit die Irrelevanz dieser Argumentation aus dem zeitlichen Vorrang anerkannt.

Das beweist einmal die Besinnung auf den Ursprung der apostolischen Schriften. Es kommt hier, nach Cullmann, alles darauf an, die Bedeutung der schriftlichen Festlegung des apostolischen Kerygmas

[13] Vgl. O. Cullmann, Christus und die Zeit 150 f.

zu beachten. Der Sinn dieses Geschehnisses sei „nur" der, „daß die mündliche Tradition der Apostel fest umgrenzt wurde, um in dieser Form zu einer endgültigen *Norm* für die Kirche zu werden" (Trad. 43). Wollte man daneben noch eine gleichwertige mündliche Überlieferung annehmen, die von den Aposteln der Kirche übergeben wurde, dann würde man die Abfassung der Heiligen Schrift völlig entwerten. „Die apostolischen Schriften werden in diesem Falle zu wohl nützlichen, aber keineswegs mehr unentbehrlichen Werkzeugen herabgewürdigt" (Trad. 43). Für Cullmann ist „die schriftliche Niederlegung der apostolischen Botschaft eine Grundtatsache der Inkarnation". Apostolische Paradosis und die Schriften des N. T. sind als eine Einheit zu sehen und als solche von der nachapostolischen Überlieferung abzugrenzen. Nicht das ist wesentlich für die apostolische Paradosis, ob sie mündlich oder schriftlich dargereicht wurde, sondern daß sie eben apostolisch war.

Zum gleichen Ergebnis führt nach Cullmann die Besinnung auf die Bedeutung des Kanons bzw. des Kanonprinzips, das die Kirche in der Mitte des 2. Jahrhunderts aufstellte. Diese Bedeutung ist darin zu sehen, daß die Kirche dadurch selbst „zwischen der apostolischen Gemeinde und der Kirche der Bischöfe, zwischen apostolischer und kirchlicher Tradition" eine Scheidelinie ziehen wollte (Trad. 44). Gerade Papias, der um 150 das Bestehen von mündlichen Überlieferungen bezeugt und der von der katholischen Theologie gern als Kronzeuge für die urkirchliche Höherschätzung der traditio oralis gegenüber dem geschriebenen Wort zitiert wird, sei ein Beleg dafür, welcher Art und von welch zweifelhaftem Wert solche Überlieferungen waren. Schon um 150 war man also zu weit von der apostolischen Zeit entfernt, „als daß die lebendige Tradition irgendwie Ursprünglichkeit gewährleisten konnte" (Trad. 44 f.). Von einem normativen Wert solcher Geschichten, wie sie Papias etwa über das Ende des Judas Iskariot erzählt, könne wirklich keine Rede sein. Ebenso zeigen die apokryphen Evangelien jener Zeit, „daß die Tradition in der Kirche die Wahrheit nicht mehr sichern konnte, auch wenn sie sich auf eine Überlieferungskette stützte". „Das kirchliche Lehramt an sich vermag die Reinheit des Evangeliums nicht zu wahren." Wenn die Kirche das Kanonprinzip einführte, dann hat sie damit „anerkannt, daß *von jetzt an* die Tradition kein Wahrheitskriterium war" (Trad. 45). Sie hat dadurch alle nachapostolische Tradition der apostolischen als ihrer Norm untergeordnet. Nicht als ob sie damit eine Fortentwicklung der Tradition habe unterbinden wollen. „Aber sozusagen *durch eine Tat der Demut* hat sie jede aus ihr hervorgegangene spätere Tradition dem Maßstab der in den Heiligen Schriften festgelegten apostolischen Tradition unterstellt." Sie hat damit eingestanden, daß sie „über die

Reinheit der Tradition ohne übergeordnete schriftliche Norm" nicht mehr wachen könne (Trad. 45 f.). Das besagt zugleich eine Begrenzung der „einzig als apostolisch geltenden Tradition". Die Kirche bekannte: „Wir verzichten von nun an darauf, die anderen, von den Aposteln nicht aufgeschriebenen Traditionen als Norm anzuerkennen", unbeschadet dessen, ob sie wirklich apostolisch sind oder nicht. „Die Forderung, die im Kanon eingeschlossenen Schriften als Norm zu betrachten, schloß die Erkenntnis in sich, daß sie genügen" (Trad. 46).

Durch diese Kanonforderung hat die Kirche des 2. Jahrhunderts *„einen die ganze Zukunft der Kirche verpflichtenden* Entscheid getroffen". Denn „sie hat nicht für die anderen, sondern *für sich selbst* eine Norm aufgestellt und hat die Kirche aller Zeiten dieser Norm unterworfen". Sie hat sich damit nicht ihres Lehramtes begeben, sondern hat dies nur klar umschrieben: „Wahres Lehramt wird es nur insofern sein, als es seinen Ausgangspunkt in einem Akt der Unterwerfung unter die kirchliche Norm des Kanons nimmt" (Trad. 47).

Cullmann spürt, daß damit der Kirche des 2. Jahrhunderts „eine ungewöhnliche Würde" zuerkannt wird. Aber das sei eben die einmalige Situation der Kirche jener Zeit gewesen, daß sie „einerseits noch nahe genug bei der Zeit der Apostel war, um mit Hilfe des Heiligen Geistes die mündlichen und schriftlichen Überlieferungen zu sichten", anderseits aber durch die Erfahrung der auswuchernden mündlichen Überlieferungen „für die Unterwerfung *aller* späteren Eingebung unter eine Norm reif gemacht worden" sei. „Durch die Schaffung einer Norm hat die Kirche verzichtet, ihre eigene Norm zu sein" (Trad. 47). „Hätte die Kirche den Kanon mit der stillschweigenden Voraussetzung geschaffen, daß ihm das Lehramt der Kirche, also die *späteren* Traditionen, als *normative Autoritäten gleichgeordnet* wären, dann hätte die Bildung des Kanons keinen eigentlichen Sinn gehabt." Denn dann wäre ja das Lehramt befugt gewesen, „als letzte Instanz stets aufs neue über die Übereinstimmung der Unterweisung ihrer Lehrer mit der apostolischen Tradition zu urteilen" (Trad. 48). Der Kanon hat nur dann einen Sinn, wenn die Kirche sich nun auch dieser übergeordneten Norm unterwirft. Nur in dem Maße, als die Kirche in Unterwerfung unter den Kanon den *Anspruch* auf Unfehlbarkeit aufgibt, nähert sie sich einer wirklichen Unfehlbarkeit.

Aus alldem folgert Cullmann: Die Abhebung der apostolischen von der nachapostolisch-kirchlichen Tradition besteht zu Recht, weil sie von der Kirche im entscheidenden Augenblick vollzogen wurde. Wenn die Kirchenschriftsteller, die *nach* 150 schrieben, den theologischen Gehalt der Christusbotschaft so viel tiefer und sicherer erfaßt haben als die, welche früher schrieben, dann liegt das für ihn nicht zuletzt daran, daß jene am Kanon und an der Glaubensregel eine

Norm des Glaubens hatten, die diesen noch fehlte. Mochten auch Polycarp und Papias noch mit apostolischen Persönlichkeiten Fühlung gehabt haben, so reichte dies doch nicht hin, ihnen eine reine Überlieferung der ursprünglichen Botschaft zu garantieren. Erst als die Kirche das Ungesunde an Überlieferungen ausgeschieden hatte, konnten die Gläubigen wieder das ursprüngliche Wort der Apostel hören und durch sie „die Gegenwart Christi erfahren" (Trad. 53).

Wir können abschließend versuchen, Cullmanns Standpunkt in *sieben Thesen* zusammenzufassen:

I. Der scheinbare Widerspruch im neutestamentlichen Kerygma in der Bewertung der Paradosis (hier Jesu radikales Verdikt über das gesamte Überlieferungswesen — dort Paulus mit seiner Anerkennung normativer Tradition) findet seine Lösung darin, daß für Paulus der erhöhte Herr durch den Heiligen Geist die Paradosis ist.

II. Weil die Apostel die bevollmächtigten Augenzeugen des Kyrios sind, darum handelt in der apostolischen Paradosis der Kyrios selbst; sie ist also nicht „Menschenwerk".

III. Weil es nur *eine* rechtmäßige Tradition gibt, nämlich die apostolische, darum kann die kirchliche Tradition an Autorität der apostolischen nicht gleichgestellt sein; sie hat also keinen Normcharakter.

IV. Darin wird offenbar, daß die Zeit der Kirche zwar Verlängerung der Zeit der Inkarnation ist, insofern als in ihr und durch sie die Heilszeit weiterläuft, aber nicht selbst die Zeit der Inkarnation ist. Die Bischöfe sind keine formellen Nachfolger der Apostel. Apostolische und nachapostolische Zeit der Kirche sind wesentlich voneinander zu scheiden.

V. Die „Aktualisierung" der apostolischen Paradosis geschieht also nicht durch das Lehramt der Kirche, sondern einzig durch die apostolischen Schriften. Ihnen ist die kirchliche Überlieferung — bei aller positiven Hochschätzung, die ihr gebührt — als ihrer Norm untergeordnet, keineswegs aber als selbständige Norm beigeordnet oder gar übergeordnet.

VI. Die schriftliche Festlegung der apostolischen Verkündigung wie auch die Aufstellung des Kanonprinzips würde ihren Sinn verlieren, wenn die kirchliche Tradition als Glaubensnorm betrachtet würde.

VII. Aus diesen Gründen ist die katholische Auffassung einer normativen kirchlichen Überlieferung abzulehnen.

II.

Daniélous Kritik an Cullmanns Thesen

Sosehr Daniélou um den Abstand der von O. Cullmann vorgetragenen Traditionsauffassung von der katholischen Konzeption weiß, so versäumt er nicht, zunächst den wichtigen positiven Ertrag seiner theologischen Arbeit hervorzuheben. Er sieht ihn vor allem in der nachdrücklichen Betonung der Zeit der Kirche als eines Momentes der Heilsgeschichte und in der darin einbeschlossenen Überwindung des extremprotestantischen Bildes von der Heilszeit. Daniélou geht sogar noch weiter. Er findet bei dem Basler Theologen wesentliche Elemente einer katholischerseits noch kaum entwickelten Geschichtstheologie der Kirche, die einer rein spekulativen Kirchenbetrachtung das Gleichgewicht zu halten hätte. „Cullmann nous aide à retrouver la notion de l'Église comme mouvement historique" (DV 24, 108). Auch bezüglich dessen, was Cullmann zum Problem der Tradition vorlegt, möchte Daniélou doch vor allem betonen, daß die bestehenden Meinungsverschiedenheiten keinesfalls isoliert werden dürfen. Sie dürfen die vielfachen Gemeinsamkeiten nicht vergessen lassen (DV 24, 116). Auf jeden Fall zwinge Cullmann durch die Strenge seiner Gedankenführung dazu, das Problem der Tradition neu durchzudenken. „La théologie de la tradition, si souvent négligée, devra ainsi beaucoup à son effort" (DV 26, 78).

Was die Grundthese Cullmanns betrifft, so möchte Daniélou auch hier noch insofern beipflichten, als er zu Recht einen wesentlichen Unterschied zwischen der Zeit der Kirche und der Zeit der Apostel aufstelle. Aber während Cullmann das Prinzip dieser Unterscheidung vor allem im formalen Element der Autorität und Vollmacht sieht, betont Daniélou, daß hinsichtlich der Vollmacht unfehlbarer Lehrvorlage das Lehramt der Kirche nicht hinter dem der Apostel zurückstehe. Vielmehr ist der Grund für die Abhebung der beiden Zeiten der Heilsgeschichte nach Daniélou im Inhaltlichen zu sehen: Die Zeit der Apostel ist die Zeit der Offenbarung, die ja auch nach katholischer Lehre mit dem Tode des letzten Apostels ihren Abschluß fand, die Zeit der Kirche hingegen die der Überlieferung (DV 24, 108).

In der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Autorität der Kirche zu derjenigen der Schrift findet Daniélou bei Cullmann ein deutliches Schwanken. Für den Anfang der Kirche statuiere er einen Primat der Kirche bzw. der mündlichen Überlieferung vor der Schrift, da Christus seine Lehre nicht Büchern, sondern lebendigen Menschen übermacht habe. Aber für die nachapostolische Zeit kehre er das Verhältnis um. Jetzt verfügt nicht mehr die lebendige Gemeinde über die

Autorität, sondern die geschriebenen Bücher. Wenn Cullmann behaupte, die Bücher fixierten eben einen bevorzugten Zeitpunkt der Tradition, dann hält ihm Daniélou entgegen, daß hier einige notwendige Unterscheidungen außer acht gelassen seien. Selbstverständlich bedeute die Festlegung des Kanons den Markierungspunkt, wo die Offenbarung aufhört. Aber es könne keine Rede davon sein, daß sie nun auch die Autorität von der lebendigen Kirche auf den geschriebenen Buchstaben übertrage. Der einzige Wechsel, der hier anzuerkennen sei, liege darin, daß die nachapostolische Kirche ein vorliegendes Depositum weiterreiche. Aber sie tue das wirklich mit höchster, vom Herrn ihr übergebener Vollmacht. Sie bleibe auch fürderhin Trägerin unfehlbarer Autorität, nur daß sie diese nicht mehr in der erstmaligen Promulgation der Heilsbotschaft, sondern in deren Weitergabe betätige (DV 24, 108 f.).

Cullmann ist auf diesen Einwand eingegangen. Auch er ist der Meinung, daß die Festlegung des Kanons keine Verlagerung der Autorität bedeuten könne — aber nur deshalb, weil „es vor der Kanonbildung noch keine eigentliche Lehrvollmacht gab" (Trad. 46). Das beweise das Wuchern apokrypher Traditionen im Schoße der Kirche. Wenn man katholischerseits dagegen einwende, daß doch in der Anerkennung und Auswahl der kanonischen Bücher eine Betätigung der kirchlichen Lehrvollmacht *vor* dem Kanon zu sehen sei, dann sei darauf zu erwidern, daß eine solche Auffassung dem tatsächlichen Geschehen nicht gerecht wird. Vielmehr sei zu sagen: „Unter den zahlreichen christlichen Schriften haben sich die den zukünftigen Kanon bildenden Bücher *der Kirche lediglich durch ihre innere apostolische Autorität aufgedrängt*, so wie sie sich noch heute uns aufdrängen, weil Christus, der Kyrios, in ihnen spricht" (Trad. 46). Wir werden im dritten Teil unseres Beitrages darauf zurückkommen.

Daniélou seinerseits gibt Cullmann gerne zu, daß das eigentliche Problem, um das es hier geht, dies ist, wie das Zeugnis, das die Apostel in der Mitte der Heilszeit gaben, heute aktualisiert werden kann. Auch darin stimmt er bei, daß dies nur so geschehen kann, daß die Apostel selbst fortfahren, ihren Dienst in der Kirche von heute zu verrichten. Aber er bestreitet, daß dies nur durch die Schriften der Apostel geschehen kann. Das reiche nicht hin. Denn wenn Cullmann die Aktualisierung der apostolischen Paradosis durch das Lehramt der Kirche ablehne, weil die Gefahr einer Veränderung des Inhaltes unvermeidlich sei, dann übersehe er, daß die Aktualisierung durch die Schrift eine ähnliche Gefahr mit sich bringe, nämlich die der Fehlauslegung. So oder so gebe es immer einen menschlichen Zwischenfaktor, der sich rein natürlich nicht beheben läßt.

Cullmanns Antwort auf dieses Bedenken ist, daß „weder die Not-

wendigkeit der Auslegung noch die Fehler individueller Auslegung (der Schrift) den Anspruch auf die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes" rechtfertige (Trad. 39). Wenn es wahr sei, daß in der apostolischen Tradition der Kyrios selbst gegenwärtig ist, dann gewinne das Axiom der Reformatoren: scriptura sui ipsius interpres, sein volles Gewicht. Desungeachtet habe auch im Protestantismus die Kirche die Pflicht, im Vertrauen auf den erflehten Geistesbeistand die Schrift auszulegen und zu den Auslegungen der Exegeten Stellung zu nehmen. Dabei habe sie aber stets zu wissen, daß sie keine Norm für die zukünftigen Zeiten aufstellen könne. Die Gefahr einer Fehlauslegung sei in Kauf zu nehmen, sie würde aber noch größer sein, wenn man zwischen Text und Leser die „Gesamtheit kirchlich-offizieller Auslegungen aus allen Zeiten als Norm" stelle (Trad. 40).

Man wird sich fragen dürfen, ob damit die von Daniélou gemachte Schwierigkeit behoben ist. Daniélou ist der Meinung, daß in Cullmanns Darstellung kein wirklich *theologisches* Prinzip gefunden ist, das die irrtumslose Aktualisierung der apostolischen Botschaft garantiert. Er möchte hinter der Position seines Gesprächspartners jene in sich durchaus berechtigte Vorliebe des Protestantismus für den unmittelbaren Kontakt mit der Schrift sehen. Gewiß sei es richtig, daß der Text der Bibel über alle Kommentare hinweg einen ganz anderen, befreienden Eindruck mache. Aber, so fragt er zur anderen Seite hinüber, liegt da die Frage, um die es hier geht (DV 24, 110)? Daniélou glaubt mit gutem Recht feststellen zu müssen, daß Cullmann hier unter Tradition etwas ganz anderes versteht, als es die katholische Theologie tut. Für Cullmann sei Tradition die Gesamtheit von Deutungsversuchen, mit denen vergangene Generationen sich um die Auslegung der Schrift bemüht haben, also eine rein menschliche Angelegenheit. Daß demgegenüber der Ruf „Zu den Quellen!" immer wieder berechtigt ist, gibt Daniélou zu. Aber man müsse dann auch einsehen, daß der katholische Begriff von Tradition damit keineswegs getroffen sei.

Auch dort, wo Cullmann selbst zwischen der apostolischen und der kirchlichen Tradition unterscheidet, hat nach Daniélou das Wort eine doppelte Bedeutung. *Apostolische* Tradition sei für Cullmann eine theologische Größe, die auf den göttlichen Beistand verweist, kraft dessen die Überlieferungsträger vor Irrtum bewahrt wurden. *Kirchliche* Überlieferung dagegen meine bei ihm nur die menschlichen Zusätze und Erklärungen zur Schrift. Wie sehr er in ihnen das bloß Menschliche anerkenne, zeige die Tatsache, daß er sie mit den Traditionen der Rabbinen und den Geheimüberlieferungen der Gnostiker auf eine Stufe stellt. Demgegenüber betont Daniélou, daß hier aber doch gerade die Frage liege, ob beim Übergang von der apostolischen

zur kirchlichen Tradition ein solcher Bedeutungswechsel geschehen sei (DV 24, 111). Auch die katholische Theologie anerkennt nach Daniélou einen Unterschied zwischen den beiden Phasen der Tradition: Die *apostolische* Überlieferung ist die Offenbarung selbst, die von Christus her entgegengenommen und durch die Apostel gepredigt wurde, ehe sie schriftlich fixiert wurde. Die *kirchliche* Tradition dagegen ist nur deren Erhaltung, Durchdringung, Weitergabe. Da die apostolische Tradition de facto mit den Schriften des N. T. zusammenfällt, ist die kirchliche Tradition nach Daniélou faktisch die Erhaltung und Auslegung dieser Schriften[14]. Bei diesem Werk besitzt aber die Kirche die gleiche göttliche, unfehlbare Autorität, wie sie die Apostel besaßen.

Cullmann seinerseits (Trad. 12 Anm. 13) findet die Sprechweise Daniélous zum mindesten ungenau, weil er den Terminus Tradition für die nachapostolische Überlieferung vorbehalte, die apostolische Überlieferung dagegen Offenbarung nenne. Vielmehr sei zwischen objektiver und subjektiver Offenbarung zu unterscheiden. Die objektive Offenbarung ist Christi Person und Werk. Die subjektive Offenbarung dagegen vollziehe sich „in einem menschlichen Überlieferungsprozeß sowohl zur Zeit der Apostel als auch zur Zeit der nachapostolischen Kirche". Beidemal handelt es sich nach Cullmann um Tradition und auch um Offenbarung (im subjektiven Sinn). Der Unterschied liege nur „in der Frage nach der normativen Autorität". Leider geht Daniélou in seiner neuesten Erwiderung (DV 26, 74) auf diese Argumentation Cullmanns nicht ausführlicher ein. Sicherlich ist es richtig, daß der von Cullmann hier vorgelegten Unterscheidung seine ganze Auffassung von der Zeit der Inkarnation und der Zeit der Kirche zugrunde liegt. Aber vielleicht läßt sich darüber hinaus noch einiges anmerken.

Auf jeden Fall sieht man, worin die beiderseitigen Ansichten auseinandergehen. Für Cullmann hat — nach Daniélou — nur die apostolische Tradition einen theologischen Sinn und beinhaltet eine unfehlbare Einflußnahme Gottes. Die kirchliche Tradition, weil menschlichen Ursprungs, entbehrt dieser unbedingten Verbindlichkeit. Für die katholische Theologie dagegen hat die kirchliche Tradition (im strengen Sinn verstanden) die gleiche Autorität wie die apostolische — soweit es die Unfehlbarkeit ihrer Vorlage angeht. Das besagt aber, daß für die katholische Theologie das Vorhandensein einer unfehlbaren Tradition kein Vorrecht der apostolischen Zeit ist. Sie gehört zum Wesensbestand der Kirche und offenbart ihre Göttlichkeit. Diese Unfehlbarkeit beruht auf der von Christus an Petrus gerichteten und für die ganze Dauer der Kirche gültigen Verheißungen des Herrn.

---

[14] Dazu vgl. unten Anm. 29.

Dort ist somit auch der eigentliche Beweis zu suchen. Darüber hinaus glaubt Daniélou noch einige andere Beweisgänge vorlegen zu können.

Der erste geht aus von der *Analogie zwischen dem Gottesvolk des Alten und des Neuen Bundes* (DV 24, 111). Der Bund Gottes mit Israel bedeutete für dieses den Besitz des Gesetzes, d. h. vor allem des Glaubens an Jahwe, und der Verheißungen. Sosehr dieser Glaube im Ablauf der israelitischen Geschichte auch bedroht war, so hat Gott selbst durch die Sendung von Propheten und Lehrern u. ä. dafür gesorgt, daß er nicht unterging. Es gab also in Israel eine lebendige Tradition, die der Abfassung der heiligen Bücher vorauslag. Die Kanonbildung ihrerseits steht in Verbindung mit den religiösen Autoritäten Israels, so schwierig es auch sein mag, diese Autoritäten im einzelnen zu bestimmen. Es gab also, so folgert Daniélou, im A. T. neben der Inspiration der Hagiographen und der heiligen Bücher einen allgemeineren göttlichen Beistand zur Sicherung der Offenbarung, dessen Sitz zwar schwer zu bestimmen, dessen Existenz aber nicht zu bezweifeln ist. Denn andernfalls ließe sich nicht begreifen, daß die wesentlichen „Glaubensartikel" der alttestamentlichen Offenbarung sich in diesem Volk durchgehalten haben. Natürlich läßt sich diese Tradition nicht schlechthin mit der Tradition innerhalb der Kirche vergleichen, schon deshalb nicht, weil hier ein Zuwachs an objektiver Offenbarung nicht mehr möglich ist, der im A. T. vorlag. Aber die grundsätzliche Ähnlichkeit ist doch gegeben.

Wenn aber, so folgert Daniélou, die Überlieferung der Kirche rein menschlicher Natur wäre, dann wäre das Gottesvolk des Neuen Bundes gegenüber dem des Alten Bundes im Nachteil. Jener göttliche Beistand, den Israel im Hinblick auf die einstige Ankunft des Erlösers besaß, wäre durch Christi Kommen aufgehoben worden. Entgegen dem eigentlichen Anliegen Cullmanns wäre also das Alte Testament doch vor der Zeit der Kirche privilegiert. Cullmann fiele somit in die radikal-protestantische These von der Einengung der Heilszeit auf die Zeit der Inkarnation zurück. Denn sosehr er auch beteure, daß das Volk des Neuen Bundes gegenüber dem des Alten Bundes im Vorteil sei, so gelinge es ihm nicht nachzuweisen, worin dieser Vorteil besteht.

Cullmann könnte gegen diese Argumentation geltend machen, daß die Unfehlbarkeit im A. T. deshalb gegeben war, weil damals die Zeit der Offenbarung war, und daß die Unfehlbarkeit mit dem Aufhören der Offenbarung hinfällig geworden sei, wie ja auch die Kirche selbst durch die Festlegung des Kanonprinzips auf die Unfehlbarkeit verzichtet habe. Demgegenüber betont Daniélou, daß die Kirche durch die Festlegung des Kanons zwar das Ende der Zeit der Offenbarung, nicht aber das Ende der Unfehlbarkeit proklamiert habe. Er findet in alldem immer nur das gleiche Problem gestellt, nämlich ob der Unter-

schied zwischen der Zeit der Apostel und der Zeit der Kirche in dem Unterschied zwischen Offenbarung und Tradition oder in dem zwischen Unfehlbarkeit und menschlicher Fehlbarkeit liegt (DV 24, 112). Seine These lautet demgemäß: „L'Église est aussi infallible en transmettant le dépôt que les Apôtres en le révélant." Wenn Cullmann dagegen die Autorität des alttestamentlichen Gottesvolkes als göttlich, die der Kirche dagegen als bloß menschlich hinstelle, könne er nicht glaubhaft machen, daß die Heilsgeschichte in der Kirche wirklich weitergeht.

Aber hier muß Daniélou mit einem gewichtigen Gegenargument rechnen. Nach Cullmann kann schon deshalb von einer Bevorzugung Israels vor der Kirche keine Rede sein, weil nur die Kirche im neuen Äon steht (Trad. 49), in welchem der Heilige Geist, der im Alten Bund sich nur einigen Gerechten kundgab, nun allen Gliedern der Kirche zuteil wird. Deswegen brauche aber die Zeit der Kirche nicht zur Norm erhoben zu werden. Zudem sei Daniélous Unterstellung, als habe es im Alten Bund ein unfehlbares Lehramt gegeben, irrig. „Man darf Autorität des Alten Testaments und unfehlbares Lehramt nicht verwechseln" (Trad. 49). Wenn die Bücher des A. T. der alten Kirche als Glaubensnorm galten, dann lag das nicht daran, weil diese durch das Lehramt in Israel als inspiriert anerkannt waren, sondern weil „die Autorität des Alten Testamentes ... sich (der Kirche) als ein Bestandteil der normativen Heilsgeschichte in Christus aufgedrängt hat", nicht anders als wie sich ihr auch „die Autorität der einzelnen neutestamentlichen Bücher aufgedrängt hat" (Trad. 49). Sie hatte dafür kein anderes Kriterium als die Erfahrung der Gegenwart des Heiligen Geistes in jenen Büchern.

Dazu bemerkt Daniélou (DV 26, 73), daß trotz allem die Existenz eines unfehlbaren Lehramtes in Israel nicht zu bestreiten sei. Denn das israelitische Volk hätte andernfalls nicht mit solcher Sicherheit die Bücher, welche echte göttliche Offenbarung enthielten, von den Apokryphen zu unterscheiden vermocht. Es sei zwar schwer, das „Instrument", durch das diese Unterscheidung getätigt wurde, exakt zu bestimmen. Aber seine Existenz bleibe gesichert. Demgemäß dürfe dann auch der Kirche ein solches Lehramt nicht abgesprochen werden. Wenn Daniélou hinzufügt, daß in dieser Frage noch vieles zu klären sei, scheint er das Gewicht dieses ganzen Argumentes oder wenigstens seine kontroverstheologische „Handlichkeit" abzuschwächen.

In DV 24, 114 hatte Daniélou noch ein anderes Argument gegen Cullmann vorgebracht, nämlich aus der *Analogie zwischen Tradition und Sakrament*. Er sieht in der ganzen Theorie Cullmanns eine Inkonsequenz. Während er für die kirchlichen Sakramente eine echte Fortsetzung der Heilszeit in der Kirche anerkenne, leugne er dies für das „Wort" in der Kirche. Wenn Cullmann für die Wirksamkeit

der Sakramente über die traditionelle protestantische These von deren rein repräsentativer Bedeutung hinausgehe, sehe man nicht ein, warum er für die kirchliche Lehrvorlage nicht ein gleiches gelten lasse. Allerdings setze das voraus, daß man sich von dem spezifisch protestantischen Verständnis von Tradition löse (Tradition als Summe von Glossen und Kommentaren zur Schrift) und den Traditionsbegriff im streng theologischen Sinn ernst nehme. Dieser besage nichts anderes als die autoritative Weitergabe der göttlichen Offenbarung. So wie die Sakramente (was auch Cullmann zugibt) nur die Aktualisierung der einen Heilstat Christi sind, so ist diese Tradition nichts anderes als die Aktualisierung der einen Offenbarungstat Christi (DV 24, 114).

Demgemäß kann Daniélou in Abrede stellen, daß die katholische Traditionsauffassung die Einzigkeit des Apostolates aufhebe (DV 24, 115). Auch für die katholische Theologie gibt es nur die *eine* Offenbarung, jene, die an die Apostel erging. Die Zeit der Offenbarung ist auch für sie eine fest umrissene geschichtliche Zeit, die allen anderen Zeiten gegenüber bevorzugt ist. Aber die einmalige Offenbarung wird unter dem Beistand des Heiligen Geistes in der Zeit der Kirche durch das kirchliche Lehramt irrtumsfrei gegenwärtig gesetzt. Natürlich bleibt zwischen diesen beiden Weisen der Aktualisierung (im Sakrament und in der Tradition) ein Unterschied bestehen. Die Unfehlbarkeit des Lehramts als Organs der theologischen Tradition ist stärker auf die Einheit und Einzigkeit der Kirche ausgerichtet als die Wirksamkeit der Sakramente, die auch „außerhalb" der wahren Kirche gültig gespendet werden können. Das unfehlbare Lehramt setzt voraus, daß es eine sichtbare Stelle in der Kirche gibt, der Gott diese Lehrvollmacht anvertraut hat. „Reconnaître l'existence d'une tradition au sens catholique entraînerait à reconnaître l'infaillibilité du successeur de Pierre" (DV 24, 115). Hier liegt also der Punkt, wo Cullmanns Traditionsauffassung mit der Grundthese seines Petrusbuches verknüpft ist[15].

Cullmann hat denn auch die Bedeutung dieses Einwandes begriffen. Seine Antwort ist, daß Daniélou zu Unrecht „Sakramente und unfehlbares Lehramt auf die gleiche Stufe setze". Denn „die Begriffe ‚Unfehlbarkeit' und ‚Irrtum' können nicht auf die Sakramente bezogen werden" (Trad. 36). Es sei zwar richtig, daß in den Sakramenten die Vergegenwärtigung[16] des Werkes Christi heute wie zur Zeit der Apostel in gleicher Weise geschehe. Hinsichtlich der Offenbarung gebe aber die katholische Theologie selbst einen wesentlichen Unterschied zwischen der apostolischen und nachapostolischen Zeit zu. Deshalb

[15] Vgl. G. H. Tavard in DownsRev 72 (1954) 234.

[16] Der französische Text hat „actualisation", das, wie Daniélou (DV 24,114) zeigt, gegen „représentation" abzuheben ist.

vermöge er den von Daniélou ihm vorgeworfenen Widerspruch nicht anzuerkennen. Hier steht also Behauptung gegen Behauptung, was auch Daniélou neuerdings unterstreicht (DV 26, 73), ohne einen neuen Gesichtspunkt in die Diskussion zu tragen.

Wir haben noch ein letztes Argument zu besprechen, das Daniélou gegen Cullmann geltend macht. Er glaubt in der Existenz der Glaubensregel einen Fall von *lehramtlicher Aktualisierung der apostolischen Botschaft durch die Kirche* feststellen zu können, welchem auch der Protestantismus Normcharakter zuschreibt (DV 24, 115). Wenn Cullmann sich weigert, in ihr eine von der Schrift verschiedene kirchliche Norm anzuerkennen, weil die Glaubensregel noch zur Zeit der Apostel gehört (Trad. 50 f.) und weil sie mit der Schrift als Einheit zu sehen ist, dann möchte Daniélou darin eine unbillige Vereinfachung der Dinge sehen. Denn Cullmann setze voraus, daß das Symbolum apostolicum (= Glaubensregel) apostolischen Ursprungs sei. Die neueste Arbeit von J. N. Kelly, Early Christian Creeds (1950) 25 f., habe aber zu ganz anderen Ergebnissen geführt, als sie Cullmann in seinem früheren Buch über „Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse" (1943) vorlege. Das Apostolicum stelle nach Kelly den Abschluß einer über das N. T. hinausführenden Entwicklung dar. Wenn Cullmann also an seinem normativen Charakter festhalte, es andererseits aber feststehe, daß es nachapostolischen Ursprungs sei, dann sei damit erwiesen, daß hier eine kirchliche Aktualisierung der Offenbarung vorliege, die keine bloß menschliche Zugabe zu dieser ist, sondern gleichsam ihr lebendiger Ausdruck. M. a. W. es sei damit ein Akt normativer Lehrvorlage der Kirche der nachapostolischen Zeit zugegeben. Die Zeit der Apostel und die Zeit der Kirche wären also doch hinsichtlich der Autorität nicht so radikal zu scheiden, wie es Cullmann wolle. Dann müsse man konsequenterweise zugeben, daß auch den späteren Symbolen und lehramtlichen Definitionen gleicher Normcharakter zukommen könne. Sie alle zusammen bildeten die eigentliche dogmatische Tradition als autoritative Auslegung der Schrift (DV 24, 116).

Die Stellungnahme Cullmanns zu dieser Argumentation ist wichtig. Er weist (Trad. 50 f.) zunächst darauf hin, daß zu beachten sei, wie *„zur gleichen Zeit*, nämlich gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts", der Glaubensregel wie dem Kanon normative Autorität zuerkannt wurde. Beide bilden keinen Gegensatz, etwa in dem Sinne, daß erstere die ununterbrochene Tradition der Kirche, letzterer dagegen die abgeschlossene Tradition, nämlich die apostolischen Schriften, darstellt. In Wirklichkeit ist es beidemal ein und dasselbe apostolische Zeugnis. „Beides bildet ein Ganzes als apostolische Tradition im Gegensatz zur nachapostolischen" (Trad. 50). Wenn die Väter des

2. Jahrhunderts von Tradition sprechen, meinen sie „die *apostolische* Glaubensregel". Unter diesem Gesichtspunkt sei vor allem Irenäus zu studieren. Nicht daß diese Glaubensregel mündlich weitergegeben wurde, hatte für die Urkirche Wichtigkeit, sondern „daß ihr Wortlaut wie derjenige der kanonischen, neutestamentlichen Schriften durch die Apostel *festgelegt* wurde" (Trad. 51). Darauf weise auch die Legende von der Weise hin, wie jeder einzelne Apostel seinen Beitrag zur Verfassung des Symbolums leistete. Der Sinn der Aufstellung dieser Glaubensregel war nach Cullmann, eine apostolische Auslegungsregel für die neutestamentlichen Schriften zu bieten. „Um Auslegungsnorm zu sein, mußte dieses Credo *apostolisch* sein" (Trad. 50). Daß es in der allmählichen Festlegung des Wortlautes Schwankungen gab, ist unwesentlich. Die prinzipielle Frage bleibt von der historischen ganz unberührt. Daß bestimmte Sätze erst nach und nach in das Symbolum gelangt sind, bedeutet für das vorliegende Problem ebensowenig, wie die allmähliche Rezeption bestimmter Bücher in den Kanon etwas gegen das Kanon*prinzip* und dessen Sinn besagt. Weil die Glaubensregel prinzipiell apostolischen Ursprungs und apostolischer Autorität ist, darum kann nach Cullmann die Gleichordnung des Apostolicums mit den späteren kirchlichen Bekenntnissen und konziliaren Entscheidungen, wie sie Daniélou fordert, nicht in Frage kommen.

Wir können abschließend versuchen, Daniélous Standpunkt ebenfalls in *sieben Thesen* zusammenzufassen:

I. Cullmann hat recht, wenn er sich um eine geschichtliche Schau der Kirche bemüht, ebenfalls darin, daß er die Zeit der Apostel von der Zeit der Kirche wesentlich abhebt.

II. Dagegen irrt Cullmann, wenn er den Unterschied, statt in der mit den Aposteln abgeschlossenen Offenbarung, in der verschiedenen Autorität der apostolischen und nachapostolischen Kirche sucht.

III. Cullmann ist inkonsequent, wenn er für die apostolische Zeit einen Primat des lebendigen Lehramtes vor der Schrift, für die nachapostolische Zeit dagegen einen Primat der Schrift vor dem Lehramt statuiert.

IV. Hinter Cullmanns Ansichten steht ein doppelter Traditionsbegriff: Während für ihn die apostolische Tradition eine theologische Größe ist, insofern als in ihr der erhöhte Kyrios am Werk ist, ist ihm die kirchliche Paradosis eine rein menschliche Größe.

V. Dadurch daß Cullmann das unfehlbare Lehramt der Kirche bestreitet, vermag er nicht mehr die Überlegenheit des Gottesvolkes des Neuen Bundes gegenüber dem des Alten Bundes aufrechtzuerhalten. Er hebt damit die Bedeutung der Kirche als Zeit der Heilsgeschichte auf.

VI. Wenn Cullmann für die kirchlichen Sakramente ein gegen-

wärtiges Heilshandeln Gottes zugibt, kann er, ohne inkonsequent zu werden, für die kirchliche Lehrverkündigung, d. i. für die Tradition der Kirche, ein Gleiches nicht abstreiten.

VII. Die Existenz der auch von Cullmann als Glaubensnorm betrachteten Regula fidei in der Kirche des 2. Jahrhunderts zwingt zu der Annahme einer normativen kirchlichen Tradition.

III.

Diskussion

Wir haben im Vorhergehenden den Standpunkt Cullmanns mit Absicht so ausführlich dargelegt, weil nur so zu hoffen ist, daß das Gespräch, in das wir nun mit ihm eintreten, nicht zu einem unfruchtbaren Aneinander-Vorbeireden wird. Das muß um der Sache selbst willen vermieden werden. Denn es geht hier wahrhaftig nicht um irgendwelche periphere Fragen unserer christlichen Existenz, sondern um die Grundlagen des christlichen Offenbarungsverständnisses. Fügen wir aber auch gleich bei, daß es sich um sehr schwierige Probleme handelt, die dazu in dem Maße an Schwierigkeit zunehmen, als Cullmann bestrebt ist, sich von extremen Lösungen in Richtung auf eine echte Vermittlung zwischen den beiden Konfessionen abzusetzen[17]. Hinzu kommt noch ein weiteres. Gemessen an anderen Fragen der Dogmatik ist die Problematik um den Traditionsbegriff für die katholische Theologie in gewissem Sinne noch ein wenig bearbeitetes Feld. Nach den Ansätzen in der frühen Väterzeit ist eigentlich erst mit der Reformation die Diskussion in Gang gekommen. Aber in der Abwehr der gegnerischen Positionen beschränkten sich die Theologen naturgemäß zu sehr auf jene Aspekte der Traditionstheologie, an denen der Gegensatz zwischen der überlieferten Lehre und den Neuerern besonders sichtbar war. Das Tridentinum hat zum erstenmal einige wenige Grundthesen über das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition definitorisch festgelegt. Aber die Konzilsakten zeigen auch, wie sehr man um die Schwierigkeiten der Aufgabe wußte, vor die man sich plötzlich gestellt sah. Bekanntlich hat das Tridentinum es vermieden, die Fragen nach dem Wesen der Tradition lehramtlich zu entscheiden, und sich damit begnügt, durch die Aufzählung der fünf Eigenschaften der göttlich-apostolischen Traditionen die katholische Lehre gegenüber derjenigen der Reformatoren abzugrenzen[18]. Aber

[17] Vgl. O. Cullmann, Trad. 55 f.

[18] Siehe A. Deneffe, Der Traditionsbegriff (Münster. Beitr. zur Theol., 18), Münster 1931, 62—73; neuestens J. Salaverri S. J., La Tradición valorada como fuente de la Revelación en el Concilio de Trento (EstudEcl 20 [1946] 33—61);

auch die intensiven Bemühungen um die Klärung des Traditionsproblems im 19. Jahrhundert — es sei nur an die Namen Möhler, Newman, Franzelin und Scheeben erinnert — haben noch viele Fragen offengelassen[19]. Das bekannte Bartmann-Zitat, mit dem A. Deneffe seine Monographie einleitet[20], gilt auch heute noch. Wir sind noch immer nicht so weit, daß wir — was die Détails des katholischen Verständnisses von Tradition und ihrem Verhältnis zur Schrift angeht, nicht was die lehramtlich festgelegten Markierungspunkte betrifft — von einem einheitlichen katholischen Traditionsbegriff reden könnten. Vor allem fehlt eine umfassende Aufarbeitung des biblischen Fundamentes. Kein Wunder also, wenn diese Situation nun auch in der Diskussion um Cullmanns Thesen sichtbar wird.

Im Vorwort seiner Schrift hebt Cullmann selbst hervor, daß für ihn das Problem der Tradition zunächst eine Frage der Exegese, näherhin der Paulusinterpretation gewesen ist und daß erst später die dogmatische Problematik von „Schrift und Tradition" in sein Blickfeld trat. Beide Themenkreise werden von ihm auch in gesonderten Kapiteln abgehandelt. Wir tun also gut, die Auseinandersetzung mit seinem Traditionsbegriff und mit seiner Kritik am katholischen Traditionsverständnis in der gleichen Abfolge aufzunehmen.

1) Tradition als *exegetisches* Problem: Es bedeutet gegenüber einer globalen Ablehnung von Tradition als Glaubensquelle sehr viel, wenn Cullmann auf die im N. T. selbst bezeugte Legitimität mündlicher Überlieferung hinweist (Trad. 7). Damit reduziert sich das Problem „Schrift und Tradition" auf die tieferliegende Frage nach dem Verhältnis der apostolischen zur nachapostolischen Tradition. Cullmann hat durchaus recht, wenn er betont, daß es für das N. T. nicht fraglich ist, ob überhaupt Tradition Glaubensnorm sein kann, sondern daß geklärt werden muß, ob über die apostolische Überlieferung hinaus auch diejenige der Kirche Normcharakter beanspruchen kann.

An die Lösung dieser Fragen geht Cullmann nun durch die Untersuchung der Stellung Jesu und Pauli zur Paradosis heran. Daß er dabei, anders als etwa neuestens wieder *G. Ebeling* in seiner Schrift „Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem"[21], nicht erst mit einer Phänomenologie des Traditionsbegriffes beginnt, ist durch die Besonderheit seines methodischen Ansatzes gegeben. Immerhin wäre doch notwendig gewesen, sich zu

E. Ortigues, Écritures et Traditions apostoliques au Concile de Trente (RechScRel 36 [1949] 271—299).

[19] Vgl. O. Müller, Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre (MünchThSt 4 [1953] 164—186).

[20] „Die Theologen bemühen sich, dem schwierigen Begriff näher zu kommen" — zitiert bei A. Deneffe, Der Traditionsbegriff 1.

[21] G. Ebeling, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem (Sammlung Gemeinverständl. Vortr., 207/8), Tübingen 1954, 31 ff.

vergewissern, ob in dem Verdikt Jesu über das ganze jüdische Traditionswesen (Mark 7 par) und in Pauli „Rehabilitierung" der Paradosis nicht schon rein formal ein ganz verschiedener Traditionsbegriff zugrunde liegt. Wenn Jesus an den von Cullmann zitierten Stellen unter Tradition die über den Offenbarungsgehalt hinausgehende, aus menschlichem Anspruch verbindliche Auslegung und Erklärung des Gotteswortes versteht, dann bleibt schon hier zu fragen, ob es so evident ist, daß Jesus „diese ganze" Überlieferung der Alten verwirft. Ist mit dem, was Cullmann aus den Synoptikern erhebt, wirklich schon die Frage entschieden, die von den Kontroverstheologen unter dem Titel behandelt wurde: „An in Veteri Testamento, praeter Scripturam fuerint etiam aliquae Traditiones" (nämlich als Glaubensnorm)[22]? Hier wäre also bereits eine schärfere Nuancierung notwendig gewesen. — Desgleichen hätte bei der Interpretation der Paulustexte die Frage nach dem, was hier jeweils unter Paradosis verstanden ist, nachdrücklicher gestellt werden müssen. Die formale Übereinstimmung oder richtiger Berührung des paulinischen Traditionsbegriffes mit dem des synoptischen Jesus liegt sicherlich darin, daß Paradosis auf die menschliche Vermittlung in der Weiterleitung der Offenbarung hinweist. Aber wenn sich Paulus so positiv zur Paradosis stellt, dann versteht er diesen menschlichen Faktor doch ganz anders, nämlich nicht als menschliche Auslegung und Erklärung, die zur Offenbarung hinzutritt. Wenn bei Paulus zwischen der menschlichen Form und dem göttlichen Gehalt der Paradosis unterschieden wird, dann nur in dem Sinn, wie immer und überall zwischen sprachlichem Ausdruck und intentionalem Gehalt zu scheiden ist. Auf jeden Fall verliert der Inhalt der Offenbarung dadurch, daß er auf dem Wege der Überlieferung an die Gläubigen herangebracht wird, für Paulus nicht an Autorität und Verbindlichkeit.

Die Quelle dieser Verbindlichkeit sieht Cullmann darin, daß für Paulus der erhöhte Kyrios sich mit der apostolischen Paradosis so identifiziert, daß Kyrios geradezu zur Bezeichnung für Überlieferung wird. Die Weise, wie sich der Basler Theologe diese Identifizierung denkt, ist nicht leicht zu durchschauen. Wie uns scheinen will, liegt hier eine gewisse Unschärfe der Gedankenführung vor. Ich übergehe seine Auslegung von Stellen wie 1 Thess 4, 15; 1 Kor 7, 10. 25; 9, 14, weil Cullmann selbst auf sie nicht ausführlicher eingeht. Entscheidend ist dagegen seine Auslegung von 1 Kor 11, 23 („Denn ich habe es vom Herrn her [ἀπὸ τοῦ κυρίου] so überkommen, wie ich es euch auch überliefert habe"), mit der er die beiden üblichen Deutungen der darin ausgesprochenen Rückführung des Eucharistieberichtes auf den Herrn (durch unmittelbare Offenbarung — durch Gemeindetradition über-

[22] Martinus Becanus, Analogia Veteris ac Novi Testamenti, Leodii 1718, 14—21.

mitteltes Wissen) „aufheben" möchte. Während die genannten älteren Auslegungen das „vom Herrn" auf den zeitlichen Ursprung der Offenbarung beziehen (= „vom Herrn an"), sieht Cullmann darin einen Hinweis auf eine Gemeindetradition, in der aber der Kyrios nicht „das erste Glied der Überlieferungskette" meint, sondern den erhöhten und als solchen gegenwärtigen Herrn, der „der wahre Träger" der ganzen, in der apostolischen Kirche sich entfaltenden Tradition ist (Trad. 11). Weil für Paulus der Herr selbst in der urgemeindlichen Paradosis seiner Worte und Taten am Werke ist, darum kann er sie mit dem Kyrios gleichsetzen.

Hier ist, wie uns scheinen will, eine wichtige Erkenntnis zur Deutung von 1 Kor 11, 23 gewonnen, durch die die scheinbare Aporie von unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung aufgehoben wird. Aber es bleibt zu fragen, ob die Weise, *wie* der erhöhte Herr selbst die Überlieferung bewirkt, in Cullmanns Worten hinreichend umschrieben ist. Der Kyrios ist nach Cullmann der „Urheber", „Träger" der Überlieferung, „hinter deren Weitergabe er steht", ist deren „Subjekt" wie Objekt. Immer handelt es sich also um ein Verhältnis zwischen dem Herrn und den apostolischen Mittlern seiner Paradosis, das beide zu einem einzigen Wirkprinzip verschmelzen läßt. Aber die Natur dieser Wirkeinheit hätte nun näher untersucht werden müssen. Denn grundsätzlich lassen sich dafür verschiedene Modi denken. Handelt es sich um eine „moralische" Beziehung: der Kyrios als der, welcher Auftrag, Vollmacht und Beistand verleiht? Oder ist es ein Verhältnis der ontischen Ordnung: der Kyrios, der seinshaft mit den Aposteln verschmilzt, so daß die apostolische Tradition (als Akt) nicht nur aus der Vollmacht des Herrn geschieht, sondern formell der Akt des Kyrios ist? Die Frage mag hier in eine dem neutestamentlichen Text fremde Begrifflichkeit gefaßt sein. Aber sie ist, wie uns scheinen will, doch keine spitzfindige Subtilität. Denn von ihrer Klärung hängt ab, ob Cullmann recht hat, wenn er die apostolische Tradition nicht nur insofern, als nur der Apostel Empfänger unmittelbarer Offenbarung ist, sondern auch um ihrer Autorität willen radikal und wesentlich gegen die kirchliche Paradosis absetzt. Wenn es zum Wesen der apostolischen Tradition gehört, daß ihre Legitimität mehr verlangt als Auftrag, Vollmacht und Beistand vom Kyrios her, nämlich jene ontische Einheit des Herrn mit den Aposteln, wie sie nur einmal verwirklicht war, dann ist schon hier eine Präsumption geschaffen, daß die Paradosis der Kirche etwas in jeder Hinsicht wesentlich anderes und Nachgeordnetes ist.

Tatsächlich will Cullmann auf diese These hinaus. Aber er vollzieht diesen Schritt erst im 4. Abschnitt des 1. Kapitels seines Buches, dort nämlich, wo er von der einzigartigen und unwiederholbaren und

darum auch nicht in einem formellen Nachfolger fortsetzbaren Amt der Apostel spricht. Hier fällt die eigentliche Entscheidung gegen die katholische Sicht von kirchlicher Tradition. Cullmann argumentiert aus dem Gedanken der Augenzeugenschaft, die wesentlich einmalig und unvertretbar und darum auch unübertragbar sei. Aber wenn ich ihn recht verstehe, dann meint er diese Augenzeugenschaft nicht im „profanen" Sinn. Denn diese schafft als solche keine unbedingte Gewähr dafür, daß der Zeuge nun auch das getreu wiedergibt, was er bezeugt. Vielmehr meint Cullmann eine Augenzeugenschaft, in der der Apostel irgendwie in ein instrumentales Verhältnis (wenn man diese zumal in der scholastischen Inspirationstheologie entwickelte Kategorie hier einführen darf) zu dem tritt, in dessen Namen und für den er Zeugnis gibt. Hier scheint uns aber ein doppelter Aspekt im apostolischen Dienst an der Offenbarung nicht hinreichend auseinandergehalten zu sein. Daß jener Dienst am Gotteswort, kraft dessen die Apostel (ähnlich wie die Hagiographen) als formelle Werkzeuge des inspirierenden Herrn zum Ort der Offenbarung werden, unvertretbar und unübertragbar ist, gibt auch die katholische Theologie zu. Hier haben sie ebensowenig Nachfolger wie die Evangelisten auch. Aber darüber hinaus gibt es noch jenen Aspekt am Dienst des Apostels, in welchem er kraft der Vollmacht und des Beistandes des Herrn die an ihn ergangene Offenbarung Christi kündet. Diese Vollmacht und dieser Beistand aber sind — den Willen Christi vorausgesetzt, daß die auf dem apostolischen Fundament aufgebaute Kirche fortdauern soll — übertragbar. Wenn dem aber so ist, dann ist die exegetische Grundlage, auf der Cullmann seine These von der wesentlichen Abgrenzung apostolischer und nachapostolischer Tradition, so wie er sie versteht, in Frage gestellt.

2) Das *dogmatische* Problem „Schrift und Tradition", über das Cullmann in den beiden anderen Kapiteln seiner Schrift handelt, stellt sich ihm unter dem doppelten Gesichtspunkt der Bedeutung des einmaligen apostolischen Amtes und der Bedeutung der Festlegung des Kanons durch die Kirche im 2. Jahrhundert. Anders gesagt: er visiert es einmal aus der Sicht der neutestamentlichen Schriften und sodann aus der Sicht der nachapostolischen Zeit. Zu beiden Fragen hat Daniélou eine Reihe wichtiger Ausstellungen gemacht. Aber vielleicht können wir hier und dort das Gespräch noch ein wenig weiterführen.

a) *Die Einmaligkeit des apostolischen Amtes:* Cullmann wirft der katholischen Theologie vor, daß sie die Zeit der Inkarnation über die Zeit der Apostel als der Augenzeugen Christi hinaus verlängert, indem sie die Bischöfe an die Stelle der Apostel treten lasse. Sosehr es gegen bestimmte Mißverständnisse innerhalb des Protestantismus festzuhalten

sei, daß in und durch die Kirche die Heilszeit weitergeht, so müsse ebenso nachdrücklich die Zeit der Kirche von der Zeit der Apostel abgehoben und dieser als ihrer Norm untergeordnet werden. Das entscheidende Argument, das Cullmann dafür ins Feld führt, ist der Gedanke, daß das Apostelamt seinem Wesen nach einmalig und unübertragbar ist.

Demgegenüber kann die katholische Theologie nur immer wieder betonen, daß sie keineswegs den Unterschied zwischen dem Amt des Bischofs und dem des Apostels verkennt. Sie weiß sehr wohl, daß nur die Apostel „Säulen" und „Fundamente" der Kirche sind. Sie betont nicht weniger nachdrücklich, daß es nur *eine* Offenbarung gibt, nämlich die durch die Apostel überkommene Christusoffenbarung. Sie hat allezeit die Apostolizität als entscheidendes Kriterium ihrer Wahrheit und Echtheit festgehalten. Die apostolische Sukzession[23] ist wesentlich der Sicherung des apostolischen Glaubensdepositums zugeordnet. Aber die katholische Theologie übersieht dabei nicht, wie Cullmann es tut, die verschiedenen Aspekte im Apostolat. Es liegt ihr fern, die Bischöfe schlechthin zu „anderen Aposteln" zu machen, weil sie darum weiß, daß die Bischöfe nur die von den Aposteln überkommene Offenbarung zu hüten und weiterzureichen haben. Aber nach katholischer Lehre tun sie dies nicht als rein menschliche Instanz, sondern in Kraft jenes Auftrages, den Christus den Aposteln und durch sie der Kirche aller Zeiten gegeben hat (vgl. Matth 28, 19 f.). Daß die Bischöfe den Aposteln und ihrem Kerygma untergeordnet bleiben, ist katholische Glaubenslehre. Aber die Gegenwart Christi in der Kirche wird dabei viel ernster genommen, als es in Cullmanns Thesen geschieht. Gegenüber allen Verdächtigungen, als ob das kirchliche Lehramt sich als richterliche Instanz „über" dem apostolischen Kerygma fühlte, sollte man die Worte des Vaticanums beherzigen, wonach „auch den Nachfolgern Petri der Heilige Geist nicht verheißen ist, daß sie auf seine Eingebung hin eine neue Lehre veröffentlichen sollten. Vielmehr sollen sie mit seinem Beistand die durch die Apostel überlieferte Offenbarung, d. h. das hinterlegte Glaubensgut, heilig bewahren und getreulich auslegen"[24].

Hier scheint der entscheidende Differenzpunkt zu Cullmann hin zu liegen. So wirkungsvoll er die Gegenwart Christi in den Aposteln herausarbeitet, so wenig vermag er die Kirche als Christi Leib und als Aktualisierung des Erlösungswerkes Christi glaubhaft zu machen.

[23] Die Frage nach der apostolischen Sukzession wird neuerdings auch innerhalb des deutschen Protestantismus wieder eindringlicher diskutiert; vgl. die interessante Studie von E. Benz, Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus, Stuttgart 1953.

[24] Vaticanum, sess. 4 cap. 4: Denz. 1836; deutsche Übersetzung aus Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1948², n. 385.

Zwar betont er immer wieder, daß die Kirche „der Ort ist, wo der Heilige Geist wirkt" (Trad. 36), und daß sie Recht und Pflicht hat, das apostolische Kerygma auszulegen und über die Auslegungen der Exegeten zu wachen. Aber zwei Dinge bleiben dabei ungeklärt: einmal die Frage, welche Instanz in der Kirche dieses Recht wahrzunehmen hat, m. a. W. die Frage nach dem Lehramt in der Kirche; sodann die andere, welche Verbindlichkeit durch diese authentische Auslegung des Lehramtes geschaffen wird. Was bedeutet die Einräumung, daß die kirchliche Auslegung zwar keine Norm für kommende Zeiten sei, wohl aber ihre Bedeutung für die jeweilige Zeit hat? Bleiben wir damit nicht doch in einem individualistischen Kirchenbegriff befangen, wie er dem „consensus" entspricht, von dessen Krise O. Linton vor zwei Jahrzehnten sprach?[25]

Cullmann gehört ohne Zweifel zur Gruppe jener evangelischen Theologen, die sich wirksam um eine Vertiefung des Kirchenverständnisses innerhalb des Protestantismus bemühen und die ihren bedeutsamen Anteil daran haben, daß das 20. Jahrhundert tatsächlich zum „Jahrhundert der Kirche" wird[26]. Aber man spürt anderseits auch die Hemmung, jene übernatürliche Sicht der Kirche zu Ende zu denken, zu der sich in seiner eigenen Theologie so verheißungsvolle Ansätze finden. Zu diesen Ansätzen gehört, wie bereits Daniélou betont hat, das Sakramentsverständnis des Basler Theologen. Wenn die Kirche im Worte Gottes und im Sakrament ihren Bestand hat, das Sakrament aber seinem Wesen nach nicht nur „bloße" Vergegenwärtigung des in Christus vermittelten Heiles, sondern Vermittlung des gegenwärtigen Heilshandelns Gottes ist, dann legt sich tatsächlich die Folgerung nahe, daß dieses gegenwärtige Handeln Gottes auch im Wort der Kirche geschieht. Cullmann hat sich dieser Konsequenz durch den Hinweis zu entziehen gesucht, daß Sakrament und unfehlbares Lehramt auf verschiedenen Stufen stehen; die Begriffe „Unfehlbarkeit" und „Irrtum" ließen sich nicht auf die Sakramente anwenden. Aber ist damit die von Daniélou aufgeworfene Frage wirklich beantwortet? Natürlich haben wir es beidemal mit einem sehr verschieden gearteten Handeln Gottes zu tun. Aber es geht nicht um diese Verschiedenheit des göttlichen Wirkens, sondern darum, daß Gott *überhaupt* wie im Sakrament, so auch im Lehrwort der Kirche wirksam ist. M. a. W. es geht um das volle Verständnis der Kirche, das auch sonst, mehr oder minder ausgesprochen,

[25] O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Uppsala 1932; vgl. auch F. M. Braun, Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung, Einsiedeln-Köln 1946.

[26] Der Ausdruck wurde erstmalig, soweit ich sehen kann, von O. Dibelius geprägt. Sein Buch „Das Jahrhundert der Kirche", Berlin 1916, mitten in den Wirren des ersten Weltkrieges erschienen, ist gleichsam der Auftakt zu der unübersehbar reichen ekklesiologischen Literatur der letzten 40 Jahre geworden.

hinter dieser ganzen Auseinandersetzung steht. Cullmann glaubt freilich aus der Tatsache, daß doch auch die katholische Theologie einen fundamentalen Unterschied zwischen der apostolischen und nachapostolischen Kirche hinsichtlich der Offenbarung statuiert, erweisen zu können, daß Daniélou kein Recht habe, die Analogie zwischen Tradition und Sakrament zu urgieren. Aber er übersieht dabei, daß Analogie nicht Identität ist. Entscheidend ist, ob ein Wesenselement die apostolische mit der nachapostolischen Kirche hinsichtlich der Tradition verbindet bzw. verbinden kann. Dies ist aber in dem von Christus der Kirche aller Zeiten zugesagten Beistand gegeben.

Für den katholischen Leser ist es überraschend, daß Cullmann für seine Auffassung sich gerade auf das Johannesevangelium beruft (Trad. 37). Ist er doch gewohnt, daß dem Vierten Evangelium bei der Diskussion des authentischen Verständnisses des neutestamentlichen Kerygmas durch protestantische Theologen eine sehr untergeordnete Rolle zugewiesen wird. Cullmann hat vor allem in seinem früher erwähnten Werk „Les sacrements dans l'Évangile johannique" sich mit großem Nachdruck für eine gerechte Würdigung des Johannesevangeliums eingesetzt. Es bedeutet eine wirkliche Bereicherung unseres Verständnisses dieses Evangeliums, wenn Cullmann die Idee von der Fortführung der Heilsgeschichte als dessen Schlüsselidee herausstellt (Trad. 36). Aber die Weise, wie er johanneische Texte nun heranzieht, um die Abgrenzung der beiden Zeiten der Kirche in seinem Sinne zu erweisen, fordert Kritik heraus. Sicherlich ist es richtig, daß Joh 17, 20 „deutlich die Apostel von denen abhebt, die ‚durch ihr Wort' glauben" (Trad. 37). Und ebenso ist es richtig, daß der Paraklet nicht verheißen wird, auf daß in der nachapostolischen Kirche neue Offenbarung geschehe. In diesem Sinne kann die Kirche nach dem Tode des letzten Apostels nicht mehr Norm und Richtschnur sein. Das behauptet die katholische Theologie auch. Aber ist damit bewiesen, daß die Kirche, der doch der Heilige Geist „in aeternum" (Joh 14, 16) zugesagt ist, in keinem Sinne Norm und Richtschnur sein kann, auch nicht in der Auslegung und unfehlbaren Weitergabe des apostolischen Depositums? Auch der katholische Theologe unterschreibt den Satz: „Gott spricht zur heutigen Kirche durch das Zeugnis der Apostel" (Trad. 37). Wenn er hinzufügt: „und durch die unfehlbare Lehrvorlage der Kirche", dann tut er es primär nicht um der Erkenntnis willen, daß „es ohne die kirchliche Unfehlbarkeit nicht geht" — das sind theologische Überlegungen sekundärer Art —, sondern weil er sich durch das Wort des Herrn von seinem immerwährenden Beistand (Matth 28, 19f.; 16, 18; Joh 14, 16) gebunden weiß.

Von hier aus ist auch Cullmanns These zu beurteilen, daß „weder die Notwendigkeit der Auslegung noch die Fehler individueller Aus-

legung den Anspruch auf Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes rechtfertigen" (Trad. 39). Wenn die katholische Theologie im spekulativen Beweisverfahren auf diese und ähnliche Gründe hinweist, ist sie sich durchaus bewußt, daß sie ohne den positiven Aufweis der Existenz eines unfehlbaren Lehramtes keine Sicherheit vermitteln. Aber unter der Voraussetzung dieses positiven Aufweises vermögen sie den Sinn und die Funktion des Lehramtes zu erschließen. Auf jeden Fall muß die in die entgegengesetzte Richtung weisende Argumentation Cullmanns überraschen, wonach eine Auslegung des apostolischen Zeugnisses, die den gleichen normativen, für alle Zeiten gültigen Wert beansprucht wie die apostolische Norm selbst, nur noch per modum fictionis Auslegung heißen könne. Der Grund soll darin liegen, daß es „zum Wesen wahrer Auslegung gehört, eben nicht den Entscheidungscharakter zu haben, der nur der Norm zukommt" (Trad. 38). Auslegungen, die man nicht wie „Firnis ... wegwischen" kann, seien keine Auslegungen. Woher nimmt Cullmann das Recht zu solchen Aufstellungen? Doch offenbar aus der philosophierenden Vernunft. Dann muß er sich auch die Gegenfrage gefallen lassen, ob hier nicht eine doppelte Unterstellung gemacht wird, die erst zu beweisen wäre: Wird hier nicht die Wahrheit und damit die Verbindlichkeit einer Aussage mit ihrer Adäquatheit gleichgesetzt? Daß keine Auslegung und keine kirchliche Definition je die Fülle des Gotteswortes ausschöpfen kann, ist zweifelsohne wahr. Aber daraus folgt nichts gegen die prinzipielle Wahrheitsmöglichkeit — es sei denn, man huldigte einem noëtischen Relativismus, der um der Inadäquatheit unserer Aussagen willen an der Möglichkeit absoluter Urteile verzweifelt[27]. Die andere Unterstellung ist die, daß im auslegenden Wort der Kirche nur „Menschliches" geschieht, statt die Verheißung des Herrn ernst zu nehmen, der bis zum Ende der Zeiten bei seiner Kirche sein will.

Diese gleiche Unterstellung ist gemacht, wenn Cullmann sich weigert, eine andere Möglichkeit der normativen Aktualisierung des apostolischen Zeugnisses in der heutigen Kirche anzuerkennen, als wie sie in den apostolischen Schriften gegeben ist. Denn er begründet diese These damit, daß, sobald man die Vermittlung der kirchlichen Tradition dazwischenschiebe, statt des apostolischen Kerygmas menschliche Gegebenheiten zu Wort kommen. Er sagt ausdrücklich: „Wenn wir ... zwischen die Schrift und uns die Gesamtheit kirchlich-offizieller Auslegungen aus allen Zeiten als Norm stellen, so wachsen an und für sich unbedeutende Irrtümer in einem Prozesse an, dem keine menschliche Tradition entgehen kann, sofern sie nicht Augenzeugen zu Trägern hat" (Trad. 40). Demgegenüber kann die katholische Theologie nur

[27] Vgl. K. Rahner S. J., Zur Frage der Dogmenentwicklung (WissenschWeltb 7 [1954] 1—14; 94—106), vor allem 3.

darauf hinweisen, daß es nicht um irgendwelche Auslegungen und somit um irgendwelche Traditionen geht, sondern um jene Betätigungen des kirchlichen Lehramtes, in denen sie den verheißenen Geistbeistand am Werke weiß. So wie nicht die bloße Augenzeugenschaft hinreicht, um dem Zeugnis der Apostel seine normative Gültigkeit zu verleihen, sondern der Geistbeistand gefordert ist, so ist angesichts der Zusagen des Herrn nicht prinzipiell in Frage zu stellen, daß der Heilige Geist die Kirche aller Zeiten vor Irrtum bewahren kann.

b) Die Bedeutung der *Festlegung des Kanons durch die Kirche des 2. Jahrhunderts* ist, wie wir sahen, das andere Argument, mit dem Cullmann seine Grundthese zu beweisen sucht. Dem von Daniélou erhobenen Einwand, daß die Abfassung der apostolischen Schriften bzw. die Festlegung des Kanons doch keine Verlagerung der Autorität der Kirche auf das geschriebene Wort bedeutet haben, begegnet Cullmann mit der Bestreitung einer „eigentlichen Lehrvollmacht in der vorkanonischen Zeit" (Trad. 46). Die Begründung ist nach Cullmann in dem Wuchern apokrypher Traditionen im Schoße der Urkirche zu sehen. Damit soll doch offenbar nicht gemeint sein, daß die Kirche der Frühzeit sich mit diesen Apokryphen identifiziert hat. Dann aber kann das Wuchern solcher Traditionen für das Bestehen einer wirklichen Lehrgewalt kein ärgeres Präjudiz sein als das Vorkommen von Rechtsdelikten gegen das Bestehen einer Rechtsinstanz. Vor allem aber ist zu sagen, was auch Daniélou wiederholt unterstreicht, daß Cullmann hier wie auch an vielen anderen Stellen einen vieldeutigen Traditionsbegriff verwendet. Diese Traditionen, von denen die Apokryphen voll sind, haben mit der dogmatischen Tradition, um die es im Gespräch zwischen den Konfessionen geht, nichts zu tun, weil jene — um es mit einem modernen Wort auszudrücken — kein „Engagement" der höchsten kirchlichen Lehrvollmacht bedeuten.

Daniélou hatte zum Erweis eines vorkanonischen kirchlichen Lehramtes auf die Auswahl und Anerkennung der kanonischen Bücher hingewiesen; darin zeige sich dieses Lehramt gerade am Werk, und ohne diese Intervention sei die Entstehung eines normativen Kanonprinzips nicht zu denken. Sosehr Cullmann bereit ist, zuzugeben, „daß die *Kirche selbst* im Prinzip den Kanon geschaffen hat" (Trad. 44), so weigert er sich doch, darin eine Betätigung ihres unfehlbaren Lehramtes zu erblicken. Die den künftigen Kanon bildenden Bücher haben sich „der Kirche lediglich durch ihre innere apostolische Autorität aufgedrängt". Hier ist einer der Punkte, an denen katholische und protestantische Theologie auseinanderklaffen, aber auch, wie uns scheinen will, tragisch aneinander vorbeireden, weil es so schwer ist, vom eigenen Boden her das Anliegen des anderen auch nur zu verstehen.

Ohne Zweifel ist es richtig, daß, wenn nicht Gottes Geist die Schrift der Kirche darreichte und „aufdrängte", es keinen Kanon gäbe. Es ist Gottes freie Gnade, die wir in der Wirklichkeit der Schrift wie auch in ihrem gläubigen Besitz entgegennehmen. Aber darüber darf die Frage nach dem Kriterium nicht übersehen werden, an welchem für die Gläubigen dieser göttliche Charakter der Schrift offenbar wird. Der Hinweis auf die „innere apostolische Autorität" kann, solange er nicht durch eine mit göttlicher Vollmacht erfüllte Instanz gedeckt wird, keine Glaubensgewißheit schaffen[28]. Wenn man protestantischerseits sich auf die Erfahrung beruft, daß der erhöhte Herr in diesen Schriften spricht, dann muß die katholische Theologie fragen, ob nicht ohne die Sicherung durch die vom Geiste Christi geführte Kirche hier die Einbruchstelle ist, an der sich seit je eben jenes Schwärmertum der Schrift bemächtigt, mit dem konform zu gehen Cullmann der katholischen Theologie vorhält.

Cullmann seinerseits legt großes Gewicht auf die Feststellung, daß durch die katholische Auffassung von Tradition und Schrift die Entstehung der apostolischen Schriften bzw. deren Sinn in Frage gestellt wird. Dieser Sinn der schriftlichen Festlegung der apostolischen Schriften durch die Apostel und ihre Wortführer könne „nur darin liegen, daß die mündliche Tradition der Apostel fest umgrenzt wurde, um in dieser Form zu einer endgültigen *Norm* für die Kirche zu werden" (Trad. 43). Wenn daneben auch die mündliche Tradition der Apostel als gleichwertige Glaubensnorm gelten dürfte, dann würde damit die Abfassung der heiligen Schriften „vollständig entwertet". „Die apostolischen Schriften werden (so) zu wohl nützlichen, aber keineswegs mehr unentbehrlichen Werkzeugen herabgewürdigt." Demgegenüber ist zu fragen, ob Cullmann den Sinn der Entstehung der neutestamentlichen Schriften wirklich sachgemäß bestimmt hat. Sieht er nicht in unzulässiger Weise von dem Fragmentarischen und Zufälligen ab, das diesen Schriften anhängt? Hätten die Apostel wirklich jene Intention gehabt, von der Cullmann spricht, dann ließe sich die Weise, wie sie die schriftliche Festlegung der Christusbotschaft betrieben haben, schlechterdings nicht verstehen. Vielmehr offenbart sie, daß die Apostel die Überzeugung hatten, daß der lebendigen Kirche und ihrem Verkündigungswort das ganze Kerygma übergeben sei, von dem sie einen Teil auch schriftlich niedergelegt hatten. Von einer vollständigen Entwertung der neutestamentlichen Schriften durch die Existenz einer normativen Tradition kann nur dann ge-

[28] Damit ist nichts über die Rolle des apostolischen Ursprungs als Kriterium der Kanonizität gesagt, wie sie L. M. Dewailly O. P., Canon du N. T. et Histoire des Dogmes (VivrePens 1 [1941] 78—93) diskutiert.

redet werden, wenn man vorgängig unterstellt, daß es nur die schriftliche Glaubensnorm in der Kirche geben sollte[29].

Zu dem, was Cullmann über die Bedeutung der Festlegung des Kanons sagt, hat Daniélou schon Wesentliches gesagt. Wir begnügen uns damit, darauf nochmals hinzuweisen (DV 24, 109 f.) — allerdings mit der Einschränkung, daß wir, wenn auch aus anderen Gründen als Cullmann (Trad. 49 f.), seiner Argumentation aus der analogen Einheit des Alten und Neuen Bundes nicht glauben beipflichten zu können. Uns scheint die Existenz eines unfehlbaren Lehramtes im A. T. nicht evident genug zu sein, um als wirksames Argument an dieser Stelle eingesetzt zu werden. Zum mindesten ist die Ansicht auch der katholischen Theologie über diese Frage nicht einheitlich[30].

Schlußwort. Wir haben im vorstehenden vielfache Bedenken und Ausstellungen an Cullmanns Darlegung des Traditionsproblems anmelden müssen. Wir haben uns bemüht, es in jenem Geiste vornehmer Sachlichkeit zu tun, der das Schrifttum des Basler Theologen auszeichnet. Wir sind uns bewußt, daß wir — außer wo wir „im Schutze" des Gotteswortes sprechen, dessen Sicherung und Auslegung der Kirche anvertraut ist — oftmals eher Fragen als Antworten bieten. Wir glaubten es tun zu müssen, weil die Diskussion um Wesen und Verpflichtung der Tradition als Glaubensnorm zur unabweisbaren Notwendigkeit geworden ist, für die Theologie wie für die christlichen Gemeinschaften. In dem abschließenden Bericht der ersten Sektion des Weltrates der Kirchen in Evanston, „der nach vielen Änderungen und wichtigen Streichungen noch in letzter Stunde am 31. August 1954" angenommen wurde, wird nicht umsonst unter den Programmpunkten einer „Aktion des Glaubens" an zweiter Stelle gesagt: man wolle auf die Schrift hören, aber auch „auf die Bedeutung der christlichen Tradition und unserer verschiedenen Traditionen" achten. Und wenn der Protest der griechisch-orthodoxen Delegation, in welchem auf die Verbindlichkeit von Schrift *und* Tradition hingewiesen wird, zur Krisis der ganzen Bemühungen von Evanston zu werden droht, dann wird daran nur erneut deutlich, an welch zentraler Stelle die Problematik der Tradition steht[31].

[29] Wenn Daniélou die apostolische Tradition „de facto" mit der Schrift zusammenfallen läßt und somit die Rolle der kirchlichen Tradition faktisch auf die Erhaltung und Auslegung der Schrift beschränkt, will das wohl im Sinne einer terminologischen Kurzführung verstanden sein, da ja die andere Rolle der Traditio, nämlich der Ergänzung des Schriftzeugnisses, auch zu beachten ist.

[30] Vgl. G. Wilmers, De Ecclesia Christi, Ratisbonae 1897, 74.

[31] Vgl. Herder-Korrespondenz 9 (1954) 92.

Ehescheidung bei Ehebruch

Die endgültige Fassung des 7. Kanons auf der 24. Sitzung des Trienter Konzils in ihren theologischen und geschichtlichen Hintergründen (August bis November 1563)

Von Piet Fransen S. J., Löwen

A. Die Fragestellung

Die Frage der Ehescheidung im Fall des Ehebruchs hat das Konzil mehrmals beschäftigt. Ein erstes Mal im Jahre 1547 zu Bologna, wo der Krieg eine endgültige Konzilsentscheidung unmöglich machte[1]. Zu Beginn des Jahres 1563, während das Konzil eine sehr gefährliche Krise durchmachte, beschloß der Papst, damit möglichst schnell zum Abschluß zu kommen. Während der neue Vorsitzende des Konzils, der Kardinal Morone, damit beschäftigt war, die Fürsten und Bischöfe für die Absichten des Papstes zu gewinnen, was ihm bei den Spaniern nicht gelang, nahm das Konzil sofort das einzige Sakrament in Angriff, das noch zu behandeln war, die Ehe. Im Februar fanden also die vorbereitenden Diskussionen der Konzilstheologen statt, und fast der ganze Monat Juli war ausgefüllt mit den allgemeinen Kongregationen der Bischöfe[2].

Was die schwierige Frage der Ehescheidung im Fall des Ehebruches betrifft, so hatten sich die Konzilstheologen im Februar besonders mit ziemlich abstrakten und schulmäßigen Lösungen der Schrifttexte (besonders Matth. 5, 31 und 19, 9) aufgehalten, wogegen die Bischöfe ihre Aufmerksamkeit auf die Tatsachen einer bestimmten entgegengesetzten Tradition bei den Kirchenvätern, besonders beim hl. Ambrosius (in Wirklichkeit Ambrosiaster), und im alten Kirchenrecht richteten[3]. Außerdem haben wir bereits im vorhergehenden Artikel gesehen, wie man gegen Ende Juli und Anfang August 1563, also vor der zweiten Durcharbeitung des Entwurfes der Kanones durch die allgemeinen Kongregationen, die am 10. August wieder begannen, bei der venezianischen Partei den klaren Willen erkennen konnte, jede Form einer Verurteilung mit Anathem zu vermeiden, die den religiösen und politischen Frieden auf den griechischen Inseln, die von Venedig und Genua besetzt waren, hätte in Gefahr bringen können. Sie wollte, daß die Ehescheidung im Fall des Ehebruches, die von den Griechen angewandt wurde, als ein

[1] Schol 27 (1952) 526—556. [2] Schol 29 (1954) 537—560.
[3] Bijdr 14 (1953) 363—387.

„ritus" (in dem ziemlich verschwommenen Sinn dieses Wortes zu jener Zeit) angenommen würde, den die Griechen von der alten orientalischen Kirche vor dem Schisma übernommen hatten und den übrigens die römische Kirche niemals, z. B. nicht zu Florenz, hatte verurteilen wollen[4].

Daraus zeichnen sich zwei wichtige Tatsachen klar ab, die wir bei den weiteren Untersuchungen nicht aus dem Auge verlieren dürfen. Erstens, die Zeit drängte. Der Papst und die Legaten drängten unaufhörlich zu einem schnellen Abschluß des Konzils und wollten hartnäckig alle Fragen, selbst im eigentlichen Sinn dogmatische, vermeiden, die Gelegenheit zu länger ausgedehnten Diskussionen geben konnten. Man wollte vor allem die Reformatoren in ihren Lehren, die sich am meisten von der allgemeinen und traditionellen Lehre der Kirche entfernten, unter Anathem verurteilen. Aus dieser ganz klaren Absicht des Konzils ergibt sich eine *Arbeitsweise*, die, wie wir später zu zeigen hoffen, allen Sitzungen über die Sakramente eigen ist: einen Kanon mit Anathem so zu formulieren, daß allein die Protestanten von der Exkommunikation getroffen wurden. Wir haben außerdem gezeigt, daß ein derartiger Kanon zu dieser Zeit „dogma fidei" oder „definitivus fidei" genannt werden konnte, selbst wenn der Gegenstand dieses Kanons nicht zum „depositum fidei" in unserem Sinn gehörte oder wenigstens nicht als dazugehörig betrachtet wurde, d. h. als eine direkt von Gott geoffenbarte Glaubenswahrheit; dies erklärt sich aus dem weiteren Sinn, den die Worte „fides", „dogma" und „haeresis" in jener Zeit hatten[5].

Die zweite Tatsache ist von ebenso großer Wichtigkeit und berührt unmittelbar den Gegenstand unserer Frage. Schon zu Bologna, aber mehr noch zu Trient im Juli 1563 hatte sich *eine Mehrheit der Konzilsväter* offen gegen die strenge Formulierung des Kanons über die Ehescheidung im Fall des Ehebruches erklärt, d. h. gegen die direkte und unbedingte Verurteilung dieser Form der Ehescheidung unter Anathem. Der Hauptgrund dafür war die entgegengesetzte Ansicht des hl. Ambrosius und anderer („Ambrosius et alii"), die unter die Exkommunikation in der unbedingten und direkten Formulierung eines solchen Kanons gefallen wären. Das Bestreben, nicht die Griechen mit den Protestanten zusammen zu verurteilen, war nur ein sekundärer Grund, weil er jeweils nur von einer besonderen Gruppe der Konzilsväter, vor allem den Venezianern, verteidigt wurde.

So haben wir zu Bologna 1547 wie zu Trient 1563 eine bestimmte Seite in der Arbeitsmethode des Konzils gefunden. Da man die Ver-

[4] Schol 29 (1954) 553—560 und Bijdr a. a. O. 385—386.

[5] Réflexions sur l'anathème: EphThLov 29 (1953) 657—672 und Schol 29 (1954) 537 Anm. 2 und 544—545.

urteilung der Ehescheidung wegen Ehebruchs nicht direkt und unbedingt formulieren konnte, *suchte man notwendigerweise eine Kompromißformel.* Es handelte sich in der Tat um einen Kompromiß, da man einerseits das Anathem und die Exkommunikation wahren wollte — der Gegenstand war ja zu wichtig — und andererseits die entgegengesetzte Behauptung der Reformatoren nur auf Umwegen verurteilen konnte, d. h. indem man ihren „häretischen" Widerspruch zur authentischen, legitimen und allgemeinen Autorität der Kirche in der Frage der Ehe verurteilte. Wir haben früher bewiesen, wie die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare" dieser Notwendigkeit und diesem Bestreben vollkommen entsprach[6]. Gehen wir jetzt über zu den Schlußverhandlungen über den 7. Kanon über die Ehescheidung im Fall des Ehebruches.

Nach Ablauf des Monats Juli fanden noch vier Allgemeine Kongregationen statt: die wichtigste vom 11. bis 23. August, während der manche den Beweisführungen aus der Tradition noch besondere Aufmerksamkeit widmeten, zwei kürzere vom 7. bis 10. September und vom 26. bis 27. Oktober, endlich eine letzte Vorbereitung auf die Feierliche Sitzung am 10. November. Die Feierliche Sitzung fand dann am 11. November 1563 statt.

Am 7. August schlug die Kommission einen verbesserten Kanon vor, der von nun an als 7. gezählt wurde. Diese offiziellen Änderungen berührten jedoch keineswegs die strengere Formulierung des Kanons, wie sie am 20. Juli ausgedrückt war. Hier deuten wir diese Verbesserungen kursiv an:

Si quis dixerit:
A) propter adulterium alterius coniugum posse matrimonium dissolvi,
B) et utrique coniugum, vel saltem innocenti, qui causam adulterio non dederit licere, *altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere* (am 20. Juli stand: „... non dederit, licere novare coniugium"),
C) neque moechari eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, neque eam, quae dimisso adultero alii nupserit: anathema sit[7].

Am 11. August traten die Venezianischen Gesandten vor die Bischöfe und brachten ihren Kanon in Vorschlag:

Si quis dixerit, *sacrosanctam Romanam catholicam et apostolicam ecclesiam, quae est aliarum omnium magistra, errasse vel errare,*
A) quando propter adulterium alterius coniugis *docuit et docet,* matrimonium non posse dissolvi,
B) et utrumque coniugum, vel saltem innocentem, qui causam adulterio non dederit, *non debere,* altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere,
C) et moechari eum, ... wie oben[8].

---

[6] Schol 25 (1950) 492—517 und 26 (1951) 191—221.

[7] Acta Concilii Tridentini: Concilium Tridentinum (Görres-Gesellschaft), t. IX, 682, 21 und 640, 11. — Wir zitieren diese Ausgabe der Kürze halber nur mit der Bandzahl IX, III usw.

[8] IX, 686, 28.

Am selben Tag schlug der Kardinal von Lothringen seine Verbesserungen vor; nach Marco Laureo in der Summa Sententiarum sind es die folgenden:

Si quis dixerit, ecclesiam catholicam errasse vel errare,
A) quando, propter adulterium alterius coniugum, docuit et docet, *idque per Scripturas sacras*, matrimonii *vinculum* non posse dissolvi,
B) et utrumque coniugum, vel *etiam* innocentem, qui causam adulterio non dederit, *non posse*, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere,
C) et moechari eum, qui ... wie oben[9].

So wurde vom Anfang an der Allgemeinen Kongregation von August 1563 die Frage nach der genauen Formulierung des 7. Kanons der Konzilsversammlung in sehr scharfer Form vorgelegt. Der Vorschlag der Kommission blieb wesentlich bei der strengeren Formulierung vom 20. Juli. Die Venezianische Partei hat an der „Materie" des Kanons nichts geändert. Nur die „Form" hatte sich geändert. Den Griechen und den Protestanten gegenüber wurde zuerst die allgemeine Jurisdiktionsgewalt und die supreme Lehrmacht der Römischen Kirche vorgehalten. Dabei wurde durch das Anathem feierlich bestätigt, daß die früheren Aussagen der Kirche (errasse — docuit) und das heutige Kirchenrecht (errare — docet) der Ausdruck dieser allgemeinen Jurisdiktionsgewalt waren; die Kirche habe hierin die Grenzen ihrer Befugnis nicht überschritten und sei also weder tyrannisch noch eigenmächtig aufgetreten[10]. Die Griechen — wenigstens jene, die unter der Herrschaft Venedigs und der Jurisdiktion der lateinischen Bischöfe lebten, da die übrigen weniger beachtet wurden — sollen so nicht durch Bannspruch berührt werden. Im venezianischen Reich lebten die Griechen ja, wie wir bereits früher bemerkt haben[11], in einer gewissen Einigung mit dem Heiligen Stuhl und unter seinem Gehorsam, wenn sie dabei auch eine große Freiheit für ihre eigenen „Riten" hatten. Nur im Satz B steht eine weniger glückliche Formulierung: „non debere aliud matrimonium contrahere", welche übrigens bald verbessert wurde in: „non posse contrahere".

Beim Kanon Lothringens ist der Zweck der kleineren Verbesserungen ganz deutlich: in Satz A ist „matrimonii vinculum" juridisch richtiger, und in Satz B sind „etiam" und „non posse" anstatt „non debere" auch treffender. Eine wichtigere Verbesserung ist natürlich das Hinzufügen von „idque per scripturas sacras", das später zu „iuxta evangelicam

[9] IX, 742, 44 und 687, 7—9. Also auch bei J. B. Ficlerus in: Le Plat J., Monumenta ad Historiam Concilii Tridentini,, Lovanii, 1787, VII, 2, 384.

[10] Daß sich dieses „errare" theologisch-technisch nicht auf die „infallibilitas doctrinalis Ecclesiae" bezieht, wie sie im Vaticanum bestimmt worden war, sondern im 16. Jahrhundert eine mehr allgemeine Bedeutung behielt, haben wir schon anderswo bewiesen: Schol 26 (1951) 217—221.

[11] Schol 29 (1954) 555—558.

et apostolicam doctrinam" wurde. *Um das Einfügen dieser Verbesserung drehte sich auch der ganze weitere Streit.*

Das Prinzip des Kompromisses war ja eigentlich von Anfang an angenommen worden. Worum es jetzt noch ging, war *die richtige Formulierung des Kanons.* Es gab zunächst die strengere Auffassung, welche im Kanon vom 20. Juli und 10. August ausgedrückt war. Ihr Verteidiger war vor allem Andrés Cuesta, Bischof von León. Ihr gegenüber stand die Formulierung der Venezianer. Zwischen diesen beiden extremen Haltungen stellte der Kardinal von Lothringen eine dritte, welche am Ende siegte. Es ließe sich aber noch eine vierte Richtung erkennen, die in Bologna und während des Monats Juli ihre Vertreter fand, aber im Oktober einen gewissen Erfolg hatte. Ihre Vertreter wollten das Anathem weglassen und den Inhalt des Kanons als Dekret aufnehmen[12].

In diesem Artikel wollen wir einfach einen Überblick der bedeutendsten Auseinandersetzungen geben und zeigen, wie das Konzil sich schließlich auf eine bestimmte Formulierung einigte.

B. Die Kämpfe im August 1563

Während der zweiten Allgemeinen Kongregation verlief alles verhältnismäßig ruhig. Unter Führung der beiden Kardinäle Charles de Guise und Ludovico Madruzzo machte sich eine kleine Bewegung fühlbar, die forderte, daß die von Foscarari im Juli vorgeschlagene und von der Kommission angenommene Einleitung zu den Kanones[13] einen mehr dogmatischen Inhalt bekomme, außer der allgemeinen Bestimmung, daß durch die Kanones ausschließlich für die Protestanten eine Verurteilung unter Anathem bezweckt war[14]; auch sollte sie „mit einigen Texten aus der Schrift erweitert werden"[15]. Daneben aber nahm der dogmatisch-theologische Streit um die Berechtigung des *Dekrets über die Geheimen Ehen* immer schärfere Formen an und forderte bald die ganze Aufmerksamkeit des Konzils.

---

[12] Schol 27 (1952) 540—545 und Schol 29 (1954) 545—546 und Anm. 39.

[13] Canonibus praeponatur titulus. ... Dixit, ponendum esse, quod improbentur principales haereses modernae (IX, 658, 45). Siehe hierüber Schol 29 (1954) 551—552 und Anm. 71. Die Deputation hatte dann auch diesen Vorschlag Foscararis am 7. August gutgeheißen: Sacrosancta oecumenica Tridentina synodus etc. post absolutam de sex ecclesiae sacramentis sigillatim atque in specie diffinitionem damnatasque plurimas 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 (682, 1—5).

[14] Über Lothringen schreibt Marco Laureo und Massarelli: Imus D. Card. Lotharingus dixit, quod circa praefationem dabit votum suum in scriptis secretario (687, 3 und Anm. a). Madrutius sagt: Praefatio non placet, quia nihil docet, sed ponatur doctrina (687, 19).

[15] Cauriensis: desiderat, praefationem ornari aliqua auctoritate Scripturae (712, 7).

Was den 7. Kanon betrifft, so kann der ganze Verlauf der Debatten am besten folgendermaßen geschildert werden: Jeder Konzilsvater ergriff Partei für einen der drei Kanones, die vorgeschlagen wurden. Dabei äußerten einige noch ihre Meinung zum Standpunkt, den das Konzil den Griechen gegenüber einnehmen sollte[16]. Die theologische Elite richtete ihre Aufmerksamkeit besonders auf die Beweisführung aus der Tradition und bereicherte die Diskussion mit Texten aus den Vätern oder aus dem Kirchenrecht, welche für die eine oder andere Formulierung des 7. Kanons angeführt werden könnte[17].

Wir müssen nur auf zwei wichtige Punkte hinweisen. Charles de Guise, Kardinal von Lothringen, erklärt, daß er im Prinzip mit dem Vorschlag der venezianischen Gesandten übereinstimme[18]. Daher ist sein Kanon also weiter nichts als eine Bestätigung des von den Venezianern vorgeschlagenen Kanons. So faßten auch verschiedene Bischöfe

[16] Die einen wiesen hin auf die Einheit der Griechen mit der Römischen Tradition: Ostunensis, 723, 40 — 724, 8, und Aliphanus, 734, 10; die andern bestritten gerade diese Einträchtigkeit: Legionensis: dixit multa contra Graecos (721, 2 und unten Anm. 21); so auch Soranus, 735, 11. Auch die venezianische Form der Kircheneinheit wurde entweder verteidigt: Calamonensis: dixit, Graecos credere auctoritatem Romani Pontificis (711, 36), oder auch bestritten: Ilerdensis: Moneat sancta synodus Dominos Venetos et alios, ut non permittant Graecos loqui contra Sedem Apostolicam (722, 32).

[17] Besonders Granatensis, 688, 50 — 689, 20; Segobiensis, 709, 1—5; Gerundensis, 718, 6—10; Legionensis, 721, 2—9; Ilerdensis, 722, 27—32; Ostunensis, 723, 41 bis 724, 8 und Aliphanus, 734, 9—11. Die Bischöfe verfügten sonst über keine unbeschränkte Sprechzeit mehr. Man wollte unbedingt fertig werden, und zwar so schnell wie möglich. Darum hat Kard. Stanislaus Hosius (Varmiensis), zweiter Präsident des Konzils während Morones Unpäßlichkeit, die Bischöfe am 12. August nochmals darauf hingewiesen: hortatus est patres, ut breviter eorum sententias dicerent neque repeterent ea, quae alias dicta fuerunt (697, 37).

[18] 7. sic aptetur . . ., ut dicitur in canone proposito ab oratoribus (687, 7). J. B. Ficlerus gibt uns mit dem genauen Text des Kanons Charles de Guises gleichzeitig einen Einblick in den französischen Standpunkt: Cardinalis Lotharingus hanc Venetorum mentem *praesenserat*, qui, ut ingenii est ad tollendas dissensiones altercationesque subvertendas, et ad omnes occasiones dissidii et turbas repellendas apti, cum adhibitis in consultatione eius hanc formam sequentem convenerat: si quis . . . (siehe oben S. 36). Er bleibt jedoch hier nicht stehen, sondern vergleicht diesen Kanon mit dem der Venezianer: Istae formae adeo similes inventae fuerunt, ut fere ab uno eodem auctore emanare viderentur. His actis, Patres sententias suas dicere coeperunt, qui a primo examine nihil vel parum discedentes, eadem fere omnia annotarunt (Le Plat a. a. O., 384—385). S. Merkle nennt ihn zwar „nostrum probum Ficlerum", fügt aber hinzu: Etiam Johannis Ficleri nostri diarium in alia forma scriptum est, quam quae legitur apud Le Plat VII, 2, 257—400; necesse est igitur in editione discernere, quae postea vel ex memoria, vel ex aliis fontibus addita sunt, cum haec non eadem ac quae scribebantur in ipso concilio fide sunt digni (I, S. XVIII, 9 und XXXV, 52). Es scheint uns wahrscheinlicher, daß die venezianische Partei Charles de Guise über ihren Vorschlag unterrichtet hatte und daß dieser dann mit seinen eigenen Theologen der Sorbonne den venezianischen Kanon besprochen und gemäß ihrer eigenen Auffassung ein wenig verbessert hat. J. B. Ficlerus oder Fickler war ein Humanist mit sehr verschiedenartigen Interessen, besaß jedoch eine Vorliebe für das Kirchenrecht. Seit 1558 war er Sekretär des Erzbischofs von Salzburg Michael von Kienburg, den er von 1562 bis 1564 in Trient vertreten sollte. Allgemeine Deutsche Biographie VI, 775—777, und LexThKirche III, 1032.

das Vorangehen auf[19]. Aber man fühlte zugleich deutlich, daß die Hinzufügung: „idque per scripturas sacras" doch als eine wichtige Änderung des Kanons der Venezianer vorgeschlagen und auch so begriffen wurde. Denn die Bischöfe gaben wiederholt ihr Einverständnis mit Lothringens Vorschlägen zu erkennen — in dieser Session gehörte ihm die Initiative fast auf der ganzen Linie —, ausgenommen gerade die Verbesserung „idque per scripturas sacras"[20].

Andrés Cuesta, Bischof von León, sprach als Führer der strengeren Partei mit einer solchen Entschlossenheit und theologischen Gewandtheit gegen jede Art von Kompromiß, daß verschiedene Zeitgenossen den Eindruck gewannen, er hätte die große Mehrzahl des Konzils für seine Auffassung gewinnen können, wenn er einer der ersten gewesen wäre, diese vorzutragen[21]. Uns scheint dies doch nicht so überzeugend, wenn wir gleichzeitig in Anrechnung bringen, was schon

[19] Zum Beispiel Panormitanus 699, 24, oder wie Aurelianensis und Hyprensis sagten: sequitur in 7. canone Lotharingum *propter* oratores Venetos, 714, 8 und 729, 25.

[20] Besonders Granatensis: et non addatur verbum secundum Scripturas! 689, 16. Siehe unten S. 40 und Anm. 24.

[21] Am 19. August schreibt Muzio Calini: Disse il suo voto l'altro hieri il Vescovo Legionense Spagnolo, et diffese con molti argomenti il settimo Canone contro la petitione de Sigg. Ambasciatori Vinetiani, dicendo che non si doveva dissimulare questa verità la quale particolarmente è impugnata da gli heretici de nostri tempi. Che i Greci si havessero mai a fare vera unione con la Chiesa Catholica, havrebbe bisognato che non solamente lasciassero l'errore, che hanno in questo Articolo, cioè che sia lecito lasciare le mogli per causa di fornicatione, et fare nuovo Matrimonio, ma insieme con molti altri, li quali ostinatamente mantengono. Che l'autorità di molti Dottori antichi e di Concilij che erano addotte da alcuni PP. in favore di questa opinione, non dicevano quello che essi intendevano di provare, siccome si sforzò di far chiaro, leggendo et essaminando i medesimi luoghi, di maniera io credo certo che se fusse stato de' primi a parlare, havrebbe fatto sostenere à molti PP. il giudizio circa la domanda de' sopradetti Sigg. Oratori: Vat. Arch. Cod. 69 S. 181[r] und Baluze-Mansi, Miscellanea, novo ordine digesta, Lucae, IV, 1764, S. 328. Ficlerus schreibt dasselbe in Le Plat a. a. O. 386. Bei dieser Gelegenheit finden wir eine Bestätigung des Urteils von S. Merkle oben in Anm. 18. Ficlerus gibt uns nur die Übersetzung dieses Briefes des Calini, wobei nur der letzte Satz klarer ausgedrückt wird: ... ut, si ipse inter primos exstitisset, multi procul dubio judicium suum de hoc sustinuissent, atque in eius sententiam facile descendissent: ex his enim, qui illum in ordine sequebantur, pauci admodum fuerunt, qui Venetorum postulationi faverent. Diese von Ficlerus hinzugefügte Anmerkung entspricht nicht ganz der Wahrheit, obwohl die Zahl der für den venezianischen Vorschlag abgegebenen Stimmen einigermaßen verringert war. Sicher darf Visconti am 16. August, also vor Cuestas Intervention, schreiben: Si tiene che'l VII Canone de Matrimonio si muterà in quella forma, che proposero gli Oratori Veneti, onde si verrà a salvare l'opinione di Santo Ambrogio e di molti altri Santi Dottori (Baluze-Mansi, Miscellanea III, 1762, S. 490 B). Nachher läßt die Vorliebe der Bischöfe für diese Formulierung der Venezianer wohl etwas nach, aber nicht in dem Verhältnis, wie Ficlerus es uns glauben machen will. Denn vor der Intervention des Andrés Cuesta zählen wir 102 Stimmen für den Kanon Lothringens oder der Venezianer und nur 11 für die strengere Form des Kanons. Nach seiner Intervention finden sich 27 Stimmen für die Venezianer, 8 für Lothringen und 15 für den Bischof von León. Auch nach dieser Intervention bleibt die Mehrzahl der strengeren Form des Kanons abgeneigt.

im Juli erreicht wurde. Doch läßt sich nicht leugnen, daß Cuesta sicher einen großen Eindruck auf die Väter machte. So hat er, wider seinen Willen natürlich, dazu beigesteuert, der Hinzufügung Lothringens: „idque per scripturas sacras" im September einen größeren Erfolg zu geben.

Wenn wir nun von den Meinungen der Bischöfe einen Überblick geben wollen, so finden wir einen solchen ausführlich wiedergegeben bei Marco Laureo in seiner „Summa sententiarum Patrum de sacramento matrimonii", die auch im Cod. 7 der Vatikanischen Archive bewahrt wurde[22].

Patres, qui petunt satisfieri oratoribus Venetis, sunt n. 97
Patres, qui recipiunt septimum Lotharingi, sunt n. 40
Patres, qui se remittunt maiori parti, sunt n. 23
Patres, qui petunt, stare canonem (7) cum anathemate, sunt n. 26
Patres, qui nihil dicunt super anathemate, sunt n. 11[23].

Es ist interessant, daß Marco Laureo gerade die Namen derer notiert, die das „idque per scripturas sacras" des Charles de Guise ausdrücklich ablehnten[24]. Eine vierte Auffassung hat er aber nicht in seine „Summa" aufgenommen. Es handelte sich nämlich um die Väter, welche beim allerersten Vorschlag bleiben, nach dem der 7. Kanon ohne Anathem aufgenommen würde, also unter Form eines Dekrets[25].

Als Schluß wird es nicht ohne Interesse sein, zu untersuchen, wie die Mitglieder der Kommission gestimmt haben. Die Spanier Bartolomé de los Mártyres, Pedro Guerrero und der Franzose Pierre du Val stimmten für die venezianische Formel[26], François de Beaucaire hielt zu Lothringen[27], Marcantonio Colonna zog die strengere Form vor, obwohl er, wenn nötig, Charles de Guises Kanon anzunehmen bereit war[28], Ugo Buoncompagni und Andrés Cuesta stellten sich entschieden auf die Seite der strengeren Richtung[29], während Pietro Emilio Verallo zugunsten eines Dekrets ohne Anathem sprach[30]. Die andern Kommissionsglieder hielten sich an die allgemeine Regel, in den Kongregationen keine persönliche Meinung auszusprechen. So erklärten die beiden Gesandten Georg Draskovics und Marcantonio

[22] 742, 44 — 743, 14. [23] 747, 12—19.

[24] Marco Laureo nennt: Aquilegiensis, Granatensis, Hydruntinus, Bracarensis, Genuensis und Messanensis (743, 1). Den Akten gemäß möchten wir auch die folgenden erwähnen: Sagiensis, 704, 47, Chironensis, 710, 33, und vielleicht auch noch Fesulanus, 712, 27.

[25] Verallus, 690, 13, Barensis, 701, 7, Guadiscensis, 732, 3, Aliphanus, 734, 11 und Generalis Eremitarum S. Augustini, 740, 9 und Anm. f.

[26] Bracarensis: canon Lotharingi ... excepto illo verbo 7. canonis secundum Scripturas (697, 15); Granatensis: fiat decretum quod proposuerunt oratores Veneti, et non addatur verbum secundum Scripturas, ut Lotharingus censet (689, 15), wie auch Sagiensis, 704, 47.

[27] Metensis, 717, 20.

[28] Tarentinus: 7. Maneat ut iacet, vel aptetur ut dixit card. Lotharingus, 698, 22.

[29] Vestanus: maneat ut iacet (724, 32), und Legionensis, 721, 8.

[30] Verallo: quoad 7. non procedatur per viam anathematis, sed sufficit de eo tractari in decreto (690, 13).

Bobba, daß sie sich der Stimmenmehrheit anschließen würden, während die andern sich zum 7. Kanon nicht aussprachen[31].

C. Die Gespräche vom 7. bis 10. September

Im September wurde der Zustand im Konzil wieder gespannt. Die Feierliche Sitzung, während der man zu einer feierlichen Definition bestimmter Punkte mit Bezug auf das Ehesakrament kommen mußte, war auf 16. September festgesetzt. Dies schien immer unmöglicher zu werden, da die Fronten wieder bei zwei heiklen Problemen steckengeblieben waren: bei der Frage des Ungültigerklärens der Geheimen Ehen und der „Capita Reformationis". Muzio Calini fürchtete sogar am 13. September, daß hieraus eine noch größere Verbitterung als früher entstehen könnte[32]. Eine private Besprechung über die Geheimen Ehen am 14. September während einer Versammlung im Hause Morones brachte keine Lösung, so daß die Feierliche Sitzung auf den 11. November verschoben werden mußte[33].

Am 5. September empfingen die Bischöfe die von der Kommission verbesserten Kanones[34]. Der „Titulus", den Foscarari im Juli vorgeschlagen hatte, blieb unverändert. Da verschiedene Väter auf einer „Doctrina introductoria" bestanden, stellte man die Bischöfe vor die Wahl zwischen dieser ersten Einleitung Foscararis und einer „Neuen Präfation" mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, der einem Zeitverlust vorbeugen sollte: „si patribus *absque disceptatione* placuerit"[35].

Um die vorherrschenden Diskussionen der Zeit um das Wesen des Ehesakramentes nicht aufzugreifen, ist die Formulierung dieser zweiten Einleitung ungemein vorsichtig und allgemein gehalten. Das Konzil bestätigt einfach und ganz allgemein die naturrechtliche Unauflöslichkeit und Einheit der Ehe und ebenso *ihre Heiligkeit*, ohne sich näher mit der Weise zu beschäftigen, auf welche die Ehe ein Sakrament ist. Schließlich wird auf die Tatsache hingewiesen, daß diese natürlichen Eigenschaften der Ehe von Christus einen stärkeren Nachdruck und eine erhabenere Heiligkeit empfingen[36].

---

[31] Quinqueecclesiensis, 721, 26 und Augustensis, 720, 15. Senogallensis, Mazarensis, Cremonensis wurden nicht verzeichnet. Trivicanus sagt nichts über den 7. Kanon (735, 4).

[32] I Sigg. Legati Varmiense (St. Hosius) e Simonetta sono principali difensori di questi clandestini, e l'autorità loro congiunta con quel poco numero de' PP. che ho detto, è causa che noi siamo imputati in questa difficoltà, la quale temo che partorirà negli animi de' PP. *maggior durezza* che non si è scoperta in alcuna altra materia che fin quì sia stata trattata (Baluze-Mansi, a. a. O. IV, 333 B).

[33] III, 719—720; Baluze-Mansi IV, 333—334, Braunsberger, Beati Petri Canisii Epistolae et Acta, Friburgi Brisgoviae 1905, IV, 326—327 und Epistolae P. Alphonsi Salmeronis (Monumenta Historica Societatis Jesu), Matriti, I, 685. Über die Prorogation der Feierlichen Session siehe IX, 819 und III, 720—722.

[34] IX, 760—761. [35] 761, 5—23.

[36] Besonders über die Heiligkeit der Ehe: Sanctitatem porro huic lege evangelica uberius infusam, naturalis illius caritatis perfectricem, docuit in haec verba Paulus ... et mox subdidit: Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico: In Christo et ecclesia, id sc. *innuens*, quod mutata viri et mulieris coniunctio non solum Christi et ecclesiae coniunctionem repraesentet, sed et *non otiosam* Christi ipsos coniuges iungentis referat gratiam, praesentemque testetur et sufficiat. Cum igitur matrimonii firmitas inviolabilis a Christo magis sit explicata, sanctitasque, veteri legi incognita, nova lege eidem accesserit: ... (716, 13—20).

Was uns am meisten interessiert, ist die Schlußfolgerung dieser neuen Einleitung zu den Kanones. Stärker und deutlicher als in Foscararis „Titulus", den die Kommission im August angenommen hatte, wird in dieser Präfation bekräftigt, *daß das Anathem als Exkommunikation gemeint war.* Das Anathem wird sogar ausdrücklich und ausschließlich gerichtet auf *Personen* und nicht mehr unmittelbar auf die „haereses et errores": merito insigniores schismaticorum haereses erroresque exterminare cupiens sancta synodus, *hos in ipsos haeresiarchas eorumque sectatores decrevit anathematismos*[37].

Was den 7. Kanon betrifft, so lassen wir zuerst den Text folgen, wie er von der Deputation verfaßt und den Bischöfen zur Besprechung vorgelegt wurde. Die Abweichungen von der offiziellen Formulierung vom 7. August werden in Kursivschrift gedruckt:

Si quis dixerit:

A) *ecclesiam errare, quod iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam* propter adulterium alterius coniugum matrimonium *non* posse dissolvi *docuit;*

B) et utrumque vel *etiam* innocentem, qui causam adulterio non dedit, *non posse,* altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere,

C) moecharique eum, qui dimissa adultera, aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero alii nupserit: anathema sit[38].

Praktisch hat die Formulierung des Kardinals von Lothringen gesiegt. Doch weicht das Ergebnis in zwei Punkten von seinem Vorschlag ab: nur „ecclesiam errare" und „docuit" blieben gegenüber „errasse et errare" und „docuit et docet" beibehalten; dabei wurde der genauere Ausdruck „matrimonii vinculum" in Satz A nicht aufgenommen und so nur „matrimonium non posse dissolvi" geschrieben. Der Kardinal von Lothringen bestand auf der Aufnahme dieses Ausdruckes, und mehrere Bischöfe folgten ihm[39].

Der Kanon bringt noch eine andere Verbesserung: das Hinzufügen des „iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam". Schon im August wurde das vorgeschlagen von Bernardo del Bene, Bischof von Nîmes, und Giovanni Battista Sighicelli, Bischof von Faenza[40]. Dies entsprach vollkommen der Absicht des Charles de Guise und der Theo-

[37] 761, 20—22. Im August und in der ersten Formulierung vom 5. September hatte man geschrieben: ... illos etiam praecipuos ac insigniores errores atque haereses exterminare intendens, ... haec definit et statuit (682,4—6 und 760, 4—6).

[38] 760, 21. Muzio Calini hatte in seinem Brief vom 23. August keine so großen Erwartungen ausgedrückt: Penso anchora che in quel settimo Canone per il quale si condannano quelli che tengono la dissolutione del vincolo matrimoniale per causa di fornicatione, si ‚haverà più' (Baluze-Mansi: averà qui) rispetto a stabilire la verità cattolica in un Dogma tanto ‚importante, che' (om. Baluze-Mansi) all'uso de Greci: benchè, potrà essere, che ci si metta un poco di temperamento per non fare il Canone così aspro (Arch. Vat. Cod. 69, 183[r], und Baluze-Mansi, a. a. O., 329 A).

[39] In 7 dicatur: matrimonii vinculum, et, docuit et docet (779, 23). In 7. canone placet ut veritas omnino aperiatur, et quod petitioni DD. Venetorum satisfactum videtur hoc canone, et omnino indiget anathemate (III, 708, 12).

[40] Nemausensis: In 7. addatur: patrum antiquorum traditione (IX, 725, 44), und Faventinus: 7. retineatur sub anathemate, et ostendatur, ecclesiam id docere ex Scripturis, ut dixit Lotharingus, aut dicatur: secundum evangelicam et apostolicam doctrinam (735, 20).

logen der Sorbonne, die aus Gallikanismus das ganze Kirchenrecht mehr auf die Schrift und die alten allgemeinen Konzilien als auf die späteren „decreta Pontificum" gründen wollten[41]. Diese Verbesserung war übrigens schon 1547 in Bologna von der Sorbonne vorgeschlagen worden und enthielt eine ausdrückliche Anspielung auf das Milevitanum, das man damals als ein ökumenisches Konzil ansah, und auf das Decretum Gratiani[42]. Im September wurde die genaue Tragweite dieses Ausdrucks besprochen, was wir jedoch für den folgenden Artikel vorbehalten.

Die Diskussion über den 7. Kanon im September bietet keine weitere Schwierigkeit. Die ganze Deputation scheint sich damit versöhnt zu haben, ausgenommen Pedro Guerrero, der noch immer die Formulierung der Venezianer vorzog[43], und Marcantonio Bobba und Andrés Cuesta, die beide die strengere Form lieber wählen wollten[44]. Was die Stimmen der andern Bischöfe angeht, so nahmen zwei Bischöfe den vorgeschlagenen Kanon an, „wenn er gleichfalls den venezianischen Gesandten gefällt"[45]; acht andere zogen unter Pedro Guerreros Führung die venezianische Formulierung vor, während zwei andere sich Martín Pérez de Ayala anschlossen, der gleichfalls die vorgeschlagene Formulierung zugunsten der Venezianer ablehnte[46]. Vier Bischöfe folgten

[41] H. Jedin: „... Rückkehr zum ‚alten Recht'. Damit hatte das Unions- und Reformprogramm der Gallikaner seine antikuriale Spitze erhalten" (Geschichte des Konzils von Trient I, 1949, 9; vgl. auch S. 8). Siehe auch A. Lang: „Der heftige Kampf der Antikurialisten gegen die Gleichwertung kirchlicher Entscheidungen mit dem Schriftinhalt hat zum Teil diese Vermischung von kirchlicher Rechtsordnung und dogmatischen Lehren zur Voraussetzung" (Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925, 162).

[42] Die Bemerkungen der „doctores parisienses" in Bologna lauteten: Quartus (canon) etiam placet, quamvis in unum coire posset cum quinto et sexto, seu cum illis coniungi, sicut in concilio Milevitano factus est canone 17. Qui canon renovari posset, mutata forma in formam huic concilio usitatam, nempe: Si quis contra Evangelicam et apostolicam doctrinam dixerit, etc. (Arch. Vat. Conc. 7, f. 192[r]). Der 17. Kanon des Concilium Milevitanum war formuliert: Placuit, ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam, ... (Mansi, IV, 325; auch in c. 5 C. 32 qu. 7; Corpus Iuris, ed. Friedberg, I, 1141). Siehe auch Gratiani dictum ad c. 18 C. 32 qu. 7; Illud Gregorii sacris canonibus, imo evangelicae et apostolicae doctrinae penitus invenitur adversum (Corpus Iuris a a. O. I, 1145). Hier spürt man auch die Opposition zwischen den „sacri canones" und der „evangelica et apostolica doctrina". Über die „ökumenische" Autorität des Milevitanum in dem 16. Jahrhundert siehe Bijdr 15 (1953) 373—374 und Anm. 59, sowie Schol 29 (1954) 538—539 und Anm. 7. Will man sehen, welchen Text die Konzilsväter vor Augen hatten, so ziehe man z. B. zu Rate: Conciliorum quatuor Generalium ..., quae Divus Gregorius Magnus tanquam quatuor Evangelia colit ac veneratur, t. I, Coloniae, 1530, f. LXXXVII[r] ff., und die Epistola Concilii Milevitani ad Innocentium Papam mit dem Rescriptum Innocentii Papae ad Milevitanum Concilium, ebd. f. CLXXIX—CLXXX.

[43] Granatensis: 7. canon non placet, non tantum propter Graecos, sed quia damnantur etiam plures sancti patres (780, 51).

[44] Augustensis, 789, 8, und Legionensis, 789, 26.

[45] Hierosolymitanus, 780, 9; Hydruntinus, 780, 26.

[46] Iustinopolitanus, 784, 43; Cenetensis, 785, 6; Niciensis, 785, 25; Chironensis, 783, 20; Auxerensis, 786, 25; Buduensis, 789, 41; Caprulanus, 791, 29 und Aliphanus,

Andrés Cuesta und zogen die erste strengere Form vor[47], während nur drei Bischöfe sich für den Kanon ohne Anathem entschieden[48]. Alle andern drückten ihr Einverständnis mit dem vorgeschlagenen Kanon aus oder äußerten sich einfach nicht mehr dazu.

D. Die letzten Auseinandersetzungen im Oktober und November

Am 13. Oktober wurde den Vätern zum 4. Mal ein von der Deputation verbesserter 7. Kanon vorgelegt.

Wie man es im September eindringlich gefordert hatte, wurde die *Einleitung* breiter ausgeführt, gleichzeitig war sie ausdrücklicher in der Beschreibung des Sakraments. Nachdem, ungefähr wie im September, die naturrechtliche Unauflöslichkeit und Einheit der menschlichen Ehe seit Adam ausgedrückt worden war, sprach man weiter nicht mehr über die Heiligkeit der Ehe, sondern über *die Gnade*, „quae (gratia) naturalem illum amorem perficeret, in indissolubilem unitatem confirmaret ipsosque coniuges sanctificaret". Diese Gnade wird gleichzeitig ausdrücklich mit Christus verbunden, „venerabilium sacramentorum institutor atque perfector", und so mit der allgemeinen Sakramentenlehre verknüpft[49]. Der letzte Paragraph kommt auch einem im September geäußerten Wunsch mehrerer Bischöfe entgegen. Man nahm nämlich den Vorschlag Foscararis in diese „Doctrina" auf durch einen ausdrücklichen Hinweis darauf, daß sie ausschließlich gegen die *modernen* Häresien verfaßt worden war. Schließlich erweiterte man teilweise wieder das Objekt des Anathems durch den Schluß: „hos in *ipsos errores* et haeresiarchas decernens anathematismos"[50].

Die neue Formulierung des *7. Kanons* hat Charles de Guises Vorschläge nun vollständig übernommen. Mit den Verbesserungen in Kursivdruck lautet er:

Si quis dixerit, ecclesiam errare,
A) quod iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam propter adulterium alterius coniugum *matrimonii vinculum* non posse dissolvi docuit *et docet*,

---

793, 31. Segobiensis sagte: 7. non placet, quia derogat orientali ecclesiae et patribus antiquis (785, 33), dem hierin Calamonensis (786, 39) und Uxentinus (790, 24) folgten.

[47] Augustensis, 789, 8; Almariensis, 789, 29; Columbriensis, 792, 19; Generalis Jesuitarum, 794, 34.

[48] Praesmiliensis, 793, 14 und vielleicht Mutinensis: 7 (?) canon non ponatur sub anathemate, vel ponatur, ut dixit Lotharingus (786, 33), und nach den Cod. 122 Massarellis auch Guadiscensis (792, 14 Anm. a).

[49] 888, 30—35.

[50] Adversus quam impii homines *huius saeculi* insanientes ... Quorum temeritati sancta et universalis synodus cupiens occurrere: insigniores *praefatorum schismaticorum* errores et haereses, ne plures ad se trahat perniciosa *eorum* contagio, exterminandos duxit, hos in ipsos errores et haeresiarchas decernens anathematismos (888, 38—889, 2). Also in September: Montisfalisci: Utraque praefatio placet; sed magis placeret, ut ex utraque fieret una. Dicatur in fine: *hos* errores exterminavit (788, 39), und Salmantinus, II, 695, 8 und IX, 794, 40. Lothringen scheint diese Verschmelzung des „Titulus" von Foscarari mit der mehr dogmatischen „Doctrina" vom 5. September vorgeschlagen zu haben: Aquinatensis: sed posset ex utrisque confici una cum annotatione Lotharingi (787, 29); Atrebatensis, 788, 18; Gerundensis, 788, 44; Arianensis, 789, 13, und Hyprensis, 791, 32.

B) et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere,
C) moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero alii nupserit: anathema sit[51].

Gegen alle Erwartung erhob sich in dieser vierten Allgemeinen Kongregation wieder ein plötzlicher Einspruch. Vielerlei Bemerkungen wurden gegen diesen Kanon vorgebracht, von denen sich auf den ersten Blick schwer sagen läßt, warum sie erst jetzt angeführt wurden.

Es ist schwierig, die eigentlichen Absichten der Bischöfe zu erkennen, da sie jetzt verpflichtet wurden, kurz mit einem „placet" oder „non placet" zu antworten. Sie faßten diese Verpflichtung übrigens ziemlich weit auf[52], worüber wir uns freuen können. Die Schwierigkeit einer richtigen Deutung jedes abgegebenen „votum" wird noch dadurch erhöht, daß, abgesehen von der den Bischöfen durch die Legaten auferlegten Kürze, auch Marco Laureo im offiziellen Protokoll der Akte sehr wortkarg ist und sich nur wenig über die angegebenen Gründe ausläßt.

Wir sahen uns also gezwungen, vor jedem einzelnen „votum" eines bestimmten Bischofs zu untersuchen, wie er in den vorangehenden Kongregationen (in den Anm. angedeutet unter Juli, August und September) dachte und abstimmte. Auch werden wir in den Anmerkungen jedesmal andeuten, welches der Sinn seines „votum" war: (o. A. = ohne Anathem; A. = mit Anathem; streng. = strengere Formulierung des Kanons; Loth. = Kanon, wie Lothringen ihn formuliert hat; Ven. = Kanon der venezianischen Gesandten; placet = placet canon a Deputatione propositus et reformatus).

Da sind zuerst die fünf Bischöfe, die mit dem Kommissionsglied Andrés Cuesta der strengeren Auffassung treu blieben und den von Lothringen verbesserten Kanon ablehnten[53]. Ihnen gegenüber stand Pedro Guerrero, ein anderes Kommissionsglied, mit 10 Bischöfen, welche das Anathem für den 7. Kanon nicht annahmen, „weil durch diesen Kanon die Auffassung vieler Heiligen verurteilt wird"[54]. Unter diesen zehn Bischöfen waren einige, die sich stets gegen das Anathem ausgesprochen hatten, aber auch mehrere, welche in den früheren Kongregationen den Kanon Lothringens oder sogar den der Venezianer gutgeheißen hatten[55]. Anscheinend war also ein neues Element in die

[51] IX, 889, 14—18. [52] IX, 899 Anm. 1; 902 Anm. 2 und III, 739 Anm. 3.

[53] Legionensis: 7. non placet, sed maneat primus canon prius propositus (903, 42). So auch: Gerundensis, 903, 24 (Jul.: streng?, 663, 12 und Aug.: streng., 718, 9); Almeriensis, 903, 44 (Aug.: streng., 721, 30); Pampilonensis, 905, 26 (Session: omnia placent excepto 7. canone, 977, 9) und Columbricensis, 905, 12 (Jul.: streng., 673, 12, und Aug.: streng., 732, 19). Zu diesen gehört Usellensis: septimus canon formavit alio modo, et sequitur Legionensem, 905, 2 (Jul. A.: 677, 34; Aug.: streng., 737, 21; Sept.: Loth., 794, 4). Jetzt scheint er mit Legionensis auch die Griechen verurteilen zu wollen, wenn er sagt: In fine doctrinae non solum anathematizentur haeresiarchae, sed et reliqui (906, 1).

[54] Granatensis: Non placet canon de adulterio, quia eo damnatur sententia multorum sanctorum (899, 15). Am 10. November: Est in primo voto suo! (959, 15), und endlich auf der Session: omnia placent (972, 28).

[55] Guadiscensis: Non placet, ut 7. canon ponatur sub anathemate, et sequitur Granatensem, 905, 9 (Jul.: o. A., 672, 5—12; Aug.: o. A., 732, 3 und Sept.: o. A., 792, 14, und Anm. a Massarellis); Aliphanus, 905, 32 (Jul.: non placet, 675, 15—24;

Diskussion gekommen. Dies wird noch aus anderen Tatsachen sichtbar.

Untersuchen wir dazu zuerst die Ansichten Georg Draskovics', Bischofs von Fünfkirchen, eines Kommissionsmitglieds. Im August und September war er seiner Aufgabe als Kommissionsglied treu geblieben, indem er sich nicht in die Streitigkeiten mischte. Im Oktober trat er plötzlich mit einem ablehnenden „votum" auf. Als Grund gab er an, daß ihm die Formulierung „si quis dixerit ecclesiam errare" unerwünscht sei[56]: erstens als Formulierungsweise eines Kanons, und zweitens, wie aus seinem „votum" bei der Feierlichen Sitzung ersichtlich ist, „weil der Kanon auch ohne diese Umschreibung — als in der von Andrés Cuesta verteidigten strengeren Form — unbedingt wahr und katholisch bleibt"[57]. In sich selbst gesehen, besonders im Hinblick auf sein „votum" im Juli, können wir dieses „votum" Draskovics' der Partei des Andrés Cuesta zuordnen. Aber ihm schlossen sich sieben Bischöfe an, von denen die meisten sich im August und September für den Kanon Lothringens oder der Venezianer geäußert hatten[58]. Was mag geschehen sein, das diese Bischöfe urteilen ließ, sie müßten noch im letzten Augenblick ihr früheres „votum" zurückziehen? Es wird noch schlimmer, wenn Kardinal Madruzzo, der in Abwesenheit Charles de Guises die Führung des Konzils zu übernehmen scheint, gleichfalls, und zwar als erster, am 26. Oktober den 7. Kanon ablehnte[59]. Auf

Aug.: o. A., 734, 8—10 und Sept.: Ven. 793, 31—34); Vicensis, 903, 7 (Jul.: placet cum A., 666, 24; Aug.: Ven., 723, 22 mit 706, 16); Calaguritanus, 904, 21 mit 899, 41 (Jul.: A., 668, 25; Aug.: Ven., 727, 15; Sept.: Loth., 791, 7); Callaritanus, 899, 31 (Sept.: 782, 13: nichts); Montismaranus, 902, 37 (Jul.: probat Segobiensem: 660, 34 und 657, 4—6; Aug.: Ven., 714, 37; Sept.: Loth., 787, 34) und Bobiensis 905, 44 (Jul.: sequitur Mutinensem et Auriensem: 676, 10 und 658, 47; 663, 18; Aug.: Ven., 734, 34; Sept.: Ven., 792, 35). Dazu kommen noch Oppidensis: 7. non ponatur sub anathemate, 905, 20 (Jul., Aug. und Sept.: nichts); Assaphaensis: non ponatur sub anathemate, 903, 17 (Jul.: o. A., 662, 14; Aug.: Loth., 716, 41; Sept.: Loth., 788, 25) und Praesmiliensis, 905, 5. Zur Gruppe von Legionensis, und nicht bei Granatensis gehören vielleicht zwei Belgier: Hyprensis: 7. (6.?) non placet ut ponatur sub anathemate; in 7 sequitur Gerundensem (siehe oben Anm. 53), 904, 38 (Jul.: streng., 669, 24; Aug.: Loth., 729, 25; Sept.: placet, 791, 32), und Namurcensis, 905, 1 (Jul.: nichts, 669, 40; Aug.: Loth., 730, 4; Sept.: Loth., 791, 42).

[56] In 7. non placet, ut dicatur: si quis dixerit ecclesiam errare. Marco Laureo hat später den folgenden Satz durchgestrichen: Non enim placent huiusmodi modi loquendi. 903, 39 und Anm. h (Aug.: pro maiori parte: 721, 26; Sept.: Loth., 790, 3).

[57] 7. canon non placet propter adiectam clausulam: ecclesiam errare, quia etiam absque eo canon verissimus est et catholicus; cetera placent (975, 26).

[58] Clusinus, 904, 7 (Aug.: Ven., si fieri potest, 725, 2; Sept.: Loth., 790, 19); Neocastrensis, 904, 25 (Jul., Aug. und Sept.: nichts); Pennensis, 905, 23 (Aug.: Ven., 733, 9); Monopolitanus, 905, 36 (Jul.: sequitur Hydruntinum et Mutinensem, 675, 38 und 644, 7; 658, 47; Aug.: Ven., 738, 48); Achadensis, 905, 47 (Jul.: A., 676, 13; Aug.: streng., 734, 39); Abbas Cassinensis primus, Stephanus, 906, 10 (Jul., Aug. und Sept.: nichts) und Abbas Cassinensis tertius, Eutitius, 906, 15 (Jul.: streng., 678, 17; Aug.: Ven. si id fieri potest absque occultatione veritatis evangelicae, 737, 41).

[59] IX, 898, 42.

den ersten Blick wird nicht klar, was er eigentlich erreichen wollte. Weder Marco Laureo noch Gabriele Paleotti sind hier sehr deutlich[60]. Doch darf man annehmen, wenn man verschiedene abgegebene Stimmen vergleicht, daß Madruzzo den 7. Kanon *ohne Anathem* definiert haben wollte[61]. Auf jeden Fall schlossen sich acht Bischöfe seinem Veränderungsvorschlag an[62], und neun äußerten ganz allgemein ihr Einverständnis mit seinen Änderungen zu allen Kanones[63]. Wie aus den Anmerkungen ersichtlich ist, haben beinahe alle 17 Bischöfe dieser Gruppe im August oder im September den Kanon Lothringens oder der Venezianer angenommen.

Warum haben also im Oktober 45 Bischöfe den 7. Kanon abgelehnt, da doch im September fast keine Einwürfe gemacht wurden? Es handelt sich nicht um spanische Hemmungspolitik; denn die Stimmen verteilen sich in bemerkenswerter Weise auf alle Nationen. Auch geht es nicht um einen unzweideutigen, wenn auch späten Sieg des Andrés Cuesta; denn nicht alle sprechen sich für die strengere Form des Kanons aus. Wir können keinen andern Grund finden, als daß die Formulierungsweise des Kanons und *der Einleitung zu den Kanones* das Mißfallen vieler Bischöfe erregte. Diese Vermutung wird dadurch bekräftigt, daß nun zum ersten Mal zwei Bischöfe auftraten, welche die

[60] Canon quartus non placet in secunda parte, nec canon sextus. De clandestino non placet, *et nunc multo minus canon propositus, quam alias* (III, 739, 20—21). Bezieht sich das Letztere auf den 7. Kanon? Dies wird nicht deutlich, denn früher hatte Madruzzo sich mit Lothringen einverstanden erklärt: Aug., IX, 687, 21 und Sept., 779, 37. Doch schreibt auch G. Paleotti weiter bei Senonensis: In *septimo* canone probat adnotationes Madrucii, III, 740, 23. So ist es wohl sehr wahrscheinlich, daß Paleotti über den 7. Kanon schrieb.

[61] Zuerst schreibt Marco Laureo: 7. canon non placet, sed dicatur, ecclesiam iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam docuisse (IX, 898, 42). Dies würde nur durch die folgende Hinzufügung verständlich: et ponatur hoc sine anathemate!, weil der 7. Kanon genau dieselbe Formulierung hat (siehe oben S. 44—45). Übrigens wird diese Deutung durch das „votum" des Atrebatensis bestätigt: in 7. sequitur Madrutium, *quo scilicet non ponatur sub anathemate* (903, 11).

[62] Rheginus, 899, 37 (Jul.: o. A., 651, 16; Aug.: Ven., 700, 15; Sept.: Loth., 783, 37); Pragensis, 899, 41 (Jul.: streng., 651, 30 und Anm. h; Aug.: Loth., 678, 27); Senonensis, 900, 12 (Jul.: o. A., 652, 32; Aug.: Ven., 699, 31; Sept.: Loth., 783, 5); Bellicensis, 900, 22 (Sept.: Loth., 783, 30); Pactensis, 901, 23 (Jul.: streng., 658, 7—9; Aug.: streng., 710, 3 und Sept.: placet, 785, 22); Atrebatensis, 898, 41 (Aug.: Loth., 715, 41); Caprulanus, 904, 36 (Sept.: Ven., 791, 29) und Rossensis, 905, 43 (Jul.: o. A., 676, 6; Aug.: Ven., 734, 30; Sept.: placet, 792, 36).

[63] Hierosolymitanus, 899, 1 (Aug.: Loth., 687, 45; Sept.: can. placent, excepto 7., nisi is placuerit oratoribus Venetis, 780, 8); Barensis, 900, 18 (Aug.: o. A., 701, 7; Sept.: Loth., 783, 13); Cavensis Commissarius Concilii, 900, 19 (Jul.: o. A., 652, 9 mit 644, 2 und 35; Aug.: Ven., 701, 20; Sept.: placet, 783, 16); Marcisensis, 900, 30 (Aug.: Ven., 711, 7 mit 688, 26; Sept.: si placet oratoribus Ven., 784, 12 mit 780, 26); Minerbinensis, 900, 30 (Aug.: Ven., 702, 52; Sept.: wie Marcisensis, 784, 14); Britonoriensis, 900, 31 (Jul.: o. A., 653, 43; Aug.: Ven., 703, 29; Sept.: placet, 784, 19); Colimbriensis, 900, 40 (Aug.: Loth., 705, 6); Interamnensis, 900, 44 (Jul.: streng., 655, 43); Lesinensis, 901, 45 (Aug.: Ven., 712, 43; Sept.: placet, 787, 7); und Rossanensis, 899, 20 und III, 740, 17 (Jul.: o. A., 646, 11—19; Aug.: Ven., 690, 21; Sept.: Loth., 781, 33).

Formulierung des 7. Kanons nicht klar und deutlich fanden[64]. Für diese veränderte Haltung können wir nur einen stichhaltigen Grund finden: die Änderung der Tragweite des Anathems. In der neuen Präfation vom September hatte die Kommission das Anathem gerichtet „in ipsos haeresiarchas eorumque sectatores", wodurch auf ganz unzweideutige Weise, und zwar ausschließlich die protestantischen Irrlehrer persönlich getroffen wurden. Im Oktober wird diese Absicht des Konzils durch die Aufnahme des „Titulus" Foscararis nochmals bestätigt[65], *aber die Formel, welche den Kanones unmittelbar vorangeht, bringt zweifellos eine gewisse Undeutlichkeit in die Einleitung und damit in die Kanones:* Nun wird gesagt: „hos *in ipsos errores* et haeresiarchas decernens anathematismos". Die Verurteilung der „errores" rechtfertigte wirklich die Vermutung, auch die Griechen und selbst die älteren Kirchenväter könnten durch das Anathem getroffen werden. Der verbesserte Kanon Lothringens verlor seine Bedeutung. Hier liegt auch der Grund dafür — und dies ist eine letzte Bestätigung —, daß bei der Feierlichen Sitzung die endgültige Formulierung der Einleitung zu den Kanones zur folgenden dritten Form umgeändert werden wird: „hos in *ipsos haereticos eorumque* errores decernens anathematismos". So werden wieder *nur die Protestanten* getroffen, und es wird ausdrücklich allein ihre abweichende Lehre verurteilt. Hieraus ergibt sich, wie wir schon wiederholt nachwiesen — und was die meisten Kommentatoren von Trient nicht genug berücksichtigten —, die große Bedeutung der Einleitungen zu den Kanones im Trienter Konzil für ihre richtige Deutung, ihren Sinn und ihre Tragweite. Man darf die Deutung keines Kanons unternehmen, ehe man genau untersucht hat, welches die Absicht des Konzils war, wie sie u. a. in der Einleitung zu den Kanones und zum Anathem ausgedrückt ist.

So sind dann nach Oktober die meisten Schwierigkeiten beseitigt. Der Widerstand gegen den 7. Kanon bleibt unbedeutend[66]. Wir bemerken nur noch eine feierliche Erklärung des Primas von Cypern, Filippo Mocenicos, Erzbischofs von Nicosia, auf dessen Seite sich seine Suffragane stellen, Girolamo Ragazzonus, Hilfsbischof von Famagusta, und Pietro Contarini, Bischof von Paphos[67]. Damit wird zum

[64] Panormitanus: 6 et 7 lucidiores fiant, 900, 7 (Jul.: o. A., 651, 48 mit 644, 35 und 45; Aug.: Ven. aut Loth., 699, 23; Sept.: Loth., 779, 36) und Civitatis Castelli: 7. clarius concipiatur, 904, 33 (Jul.: placet, 669, 3; Sept.: Loth., 791, 22).

[65] Siehe oben S. 37 und Anm. 13 und S. 44 Anm. 50.

[66] Quinqueecclesiensis, 975, 26; Praesmiliensis: anathema non placet, 976, 50; Pampilonensis, 977, 9.

[67] Peto tamen, ne de recta et orthodoxa Graecorum, quae in regno Cypri sunt, fide aliqua suspicio in hac sancta synodo, occasione eorum, quae circa septimum canonem adducta fuerunt, oriri possit: ut quae illi, qui in pluribus provincialibus conciliis, praesertim vero sub R. P. D. Helia quondam archiepiscopo Nicosiensi anno

letzten Male und in offizieller Weise — da diese Erklärung ausdrücklich in die Akten der Session aufgenommen wurde — vom Konzil gutgeheißen und bestätigt, daß die Griechen vom 7. Kanon nicht betroffen werden. Damit war, nach viel Streit und Schwierigkeiten, der 7. Kanon für die ganze Kirche bekräftigt und erlassen. Mit wenigen Abänderungen in der Wortfügung lautet er wie folgt:

Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam,

A) propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi,

B) et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterii non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere,

C) moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, qui dimisso adultero alii nupserit: anathema sit[68].

So bleibt uns nur mehr übrig, in einem folgenden Artikel die rechte Tragweite dieses 7. Kanons zu bestimmen, und zwar aus den Beratungen des Konzils selbst.

1340, quae itidem sequentibus temporibus atque in concilio, a me praesenti archiepiscopo celebrato, professi sunt, concilii huius actis appendantur, praesertim autem verba, quae continentur in fine concilii, quod sub praefato R. P. D. Helia celebratum est, ut ex libello constitutionum insulae Cypri in forma authentica constat ...: Memorati Graecorum, Maronitarum et Armenorum episcopi, et praemissarum aliarum nationum maiores pro se et subditis suis, intellectis omnibus ... humili professione confessi sunt, et devota confessione professi, illa omnia et singula in dicti libri serie comprehensa, vera esse, et quod illa omnia et singula firmiter credebant ... Petentes humiliter, *quod eis liceret, in suis ritibus, fidei non contrariis, permanere*, ac deprecantes dictum D. archiepiscopum, ut devotionem eorum intimare D. Summo Pontifici dignaretur. 972, 43 bis 973, 20. Also auch: Famagustanus, 977, 3 und Paphensis, 977, 32.

[68] 967, 31—35. Die Abänderungen sind jetzt rein formaler Art und bestehen im Platzwechsel einiger Wörter; sie wurden im Oktober beantragt von S. Severinae, 899, 22; Verdunensis, 901, 16, Niciensis, 901, 27, und Laguedonensis, 901, 46.

Kleutgen und die Erkenntnistheorie Descartes'

Von Leonhard Gilen S. J.

Kleutgen ist ursprünglich und von Hause aus Theologe, nicht Philosoph und nicht Erkenntnistheoretiker. Die theologische Situation, aus der heraus seine ersten großen Arbeiten erstanden sind, drängte ihn aber in philosophische und speziell erkenntnistheoretische Untersuchungen hinein. Den damals führenden Männern der theologischen Schulen in Bonn und Wien, Hermes und Günther, ging es weitgehend, Hermes sogar vorwiegend, um die philosophischen Grundlagen der katholischen Theologie[1]. Günther wollte „mit Hilfe der cartesianischen Philosophie und der Dialektik Hegels eine rationale Grundlegung und Durchdringung der Offenbarungslehre schaffen"[2]. Er stellte aber auch, ebenso wie Hermes, die Frage nach den Grundlagen der Philosophie selber. Und ein Hauptvorwurf, den Günther und Hermes gegen die patristische und besonders die scholastische Philosophie erhoben, betraf die erkenntnistheoretischen Fundamente der Philosophie und damit auch die Sicherheit und Standfestigkeit des theologischen Lehrgebäudes, das auf diesem Boden errichtet worden war. Die Philosophie der Vorzeit[3], wie sie von Kleutgen zusammenfassend genannt wird, „soll es versäumt haben, sich über die Bedingungen und Grenzen alles Wissens Rechenschaft zu geben, und darum nicht nur einer festen Grundlage entbehrt haben, sondern auch durch den Mangel derselben, ohne es zu gewahren, auf Irrwege geleitet worden sein" (16). Ähnliche Vorwürfe hat auch Descartes gegen die zu seiner Zeit allgemein herrschende aristotelisch-scholastische Philosophie gerichtet, besonders konzentriert in der Vorrede zu der von Abbé Picot besorgten französischen Übersetzung seiner Principia Philosophiae[4].

Kleutgen selber war nicht der Meinung, daß man in der Philosophie der Scholastik schon eine vollendete Theorie der Erkenntnis nachweisen könne, wie die moderne Zeit sie mit Recht fordert. Manche Fragen, wie sie im Bereiche erkenntniskritischer Untersuchungen zu stellen sind, hat die Scholastik nicht ausführlich genug behandelt,

[1] Vgl. G. Hermes, Einleitung in die christkatholische Theologie. 1. Teil: Philosophische Einleitung[2], Münster 1832. — A. Günther, Peregrins Gastmahl, Wien 1830; Janusköpfe für Philosophie und Theologie, ebd. 1833.

[2] M. Grabmann, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933, 217.

[3] Wir zitieren Kleutgen nach der 2. Aufl. seiner Philosophie der Vorzeit, Innsbruck 1878. Beim ersten Band geben wir nur die Seitenzahl an. Zur Bestimmung des Begriffes „Philosophie der Vorzeit" vgl. 1—16.

[4] Oeuvres (ed. Adam) 9 B, 1—20.

manche Zweifel der neuen Philosophie (des beginnenden 19. Jahrhunderts) kaum berührt (22). Und hier, „in diesem Mangel einer vollständigen Kritik des Erkenntnisvermögens", sieht er auch den Grund dafür, „daß gewisse Fragen der Spekulation keine befriedigende Lösung fanden" (22).

Die Forderungen, die Kleutgen an die Grundlagen der Philosophie stellt, sind sehr hoch. Sie decken sich sachlich mit den Gedanken, die Descartes in den vier Regeln des Discours und in den Meditationes niedergeschrieben hat. Auch die Formulierungen erinnern mehrfach an Descartes. Sie übertreffen ihn an Klarheit der Fassung und in der Konsequenz der Durchführung, erreichen aber weder die Originalität der Darstellung, die Descartes hatte und auch bewußt suchte, noch die Tiefe der verhaltenen Leidenschaft, die bei dem „Rationalisten" Descartes fast beständig spürbar wird. Das Programm einer Grundlegung der Philosophie, wie sie ihm vorschwebt, gibt Kleutgen am Beginn seiner Philosophie der Vorzeit:

„Wir gelangen nur dadurch zur bewußten Erkenntnis der Wahrheit, daß wir entweder von Sätzen, deren Gewißheit wir bereits erfaßt haben, ausgehend neue Erkenntnisse suchen, oder gegebene Sätze auf solche, an deren Wahrheit sich nicht zweifeln läßt, zurückführen. Sowohl dieses Prüfen als jenes Suchen wäre unmöglich, wenn es in uns keine Erkenntnisse gäbe, die keine andere, durch die sie erst gewiß würden, voraussetzen. Es sind dies die Anfänge aller Spekulation: sie bestimmen, ihre Untrüglichkeit dartun, und ihr Verhältnis zu jeglichem Erkennen nachweisen, heißt der Philosophie ihre Grundlage geben" (16).

Diese Forderungen sind in ihrer Klarheit sicher die Frucht eines jahrelangen Ringens mit den Problemen, das aber — ein weiterer bedeutender Unterschied gegenüber Descartes — zunächst von außen angestoßen worden ist. Sie sind das Ergebnis eines eingehenden Studiums der mittelalterlichen und neuzeitlichen Scholastik, der gründlichen Beschäftigung mit den Werken Descartes' und mit Kants Kritik der reinen Vernunft sowie der Selbstbesinnung und der scharfen Diskussionen, die durch Hermes und Günther im Raume katholischer Philosophie hervorgerufen und in kämpferischer Bewegung gehalten wurden. Diese Diskussionen und die durch sie bedingte Selbstbesinnung haben Kleutgen auf das Gebiet der Erkenntnistheorie geführt. Sie haben ihn genötigt, den Fragen nachzugehen, ob man in der scholastischen Philosophie sich genügend Gedanken gemacht hat über den Ausgangspunkt der philosophischen Spekulation, den Grund der Gewißheit und die Methode des Weiterschreitens, ob man einen Weg zu reflex gesicherter Erkenntnis gefunden oder ob man, um mit Descartes zu sprechen, sich „einer blinden Gefolgschaft des Aristoteles" überlassen hat[5]. Es sind, wenn wir von dem geschichtlichen Interesse

[5] Préface aux Principes de la philosophie. Oeuvres 9 B, 7.

Kleutgens absehen, sachlich die gleichen methodologischen Fragen, die auch Descartes gestellt hat, wenn sie auch nicht in so leidenschaftlicher und radikaler Weise vom methodischen Zweifel ausgehen wie bei Descartes, der seine Leser mahnt: „De iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus." [6]

1. Der methodische Zweifel

Descartes hat an den Anfang seines philosophischen Weges den Zweifel gestellt, nicht, worauf Jaspers nach Kierkegaard aufmerksam macht, die Verzweiflung. Er beginnt mit dem „methodischen Zweifel des Verstandes, nicht mit dem existentiellen Zweifel des Glaubens" [7]. Und auch darin hat Jaspers recht, daß in diesem cartesianischen Zweifel eine doppelte Voraussetzung beschlossen ist: der in diesem Sinne Zweifelnde *führt sein Leben der Tat und der Praxis weiter*, auch ohne daß der Zweifel geklärt und die zur Frage stehende rationale Gewißheit erreicht ist; er nimmt weiterhin eine *absolute Wahrheit* an — wir möchten einschränkend sagen: die Möglichkeit einer absoluten Wahrheit, die der Mensch im Erkennen auch greifen kann. Die erste dieser beiden Voraussetzungen ist für die vorliegende Untersuchung nicht von unmittelbarer Bedeutung, sie wird auch von Kleutgen nicht aufgegriffen. Descartes selber begründet sie im dritten Teil seines Discours de la méthode [8]. Bedeutsamer dagegen ist die zweite Voraussetzung [9]. Denn sie betrifft die theoretischen Grundlagen der Philosophie, die Descartes seinem Leser vorlegt, „afin qu'on puisse iuger si les fondemens que j'ay pris sont assez fermes" [10]. Es geht also, wenn wir mit Kleutgen sprechen wollen, um „Erkenntnisse, die keine andere, durch die sie erst gewiß würden, voraussetzen" (16). Man kann nun kaum behaupten, daß die Einsicht in die Existenz oder in die Möglichkeit einer absoluten Wahrheit keine anderen Erkennt-

[6] Principia I, 1. Oeuvres 8, 5.

[7] Descartes und die Philosophie², Berlin 1948, 16.

[8] Oeuvres 6, 22—31.

[9] Man hat gelegentlich Zweifel geäußert, ob Descartes diese Voraussetzung wirklich gemacht hat. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß schon der Discours laut Untertitel eine Methode an die Hand geben wollte, „pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences", und daß die *Möglichkeit* eines richtigen Denkens und absoluter Wahrheiten im Discours nicht weiter begründet wird. — In der zweiten Meditation (7, 14) wird als Ziel der Untersuchung angegeben: „pergam . . . donec aliquod certi, vel si nihil aliud, saltem hoc ipsum pro certo, nihil esse certi, cognoscam". Descartes supponiert also, ohne diesen Punkt einer weiteren kritischen Prüfung und Aufhellung zu unterziehen, daß seine Untersuchungen zu unbezweifelbaren und in diesem Sinne absolut wahren Erkenntnissen führen *können* und sicher, falls die Versuche zu anderen Erkenntnissen scheitern sollten, die eine Einsicht bringen, daß Sicherheit überhaupt unerreichbar ist.

[10] Discours de la méthode: Oeuvres 6, 31.

nisse voraussetze. Sie kann schon aus diesem Grunde nicht an den Anfang eines methodisch von den Ursprüngen aus sich aufbauenden philosophischen Denkens gestellt werden. Vielmehr müßte sie nach den Gedanken Descartes' entweder aus dem Selbstbewußtsein des Menschen oder aus der Wahrhaftigkeit Gottes aufgehellt und sichergestellt werden. Aber eine solche Aufhellung absoluter Wahrheit aus der Wahrhaftigkeit Gottes scheint die Existenz einer absoluten Wahrheit und Notwendigkeit einer solchen Wahrheit wiederum zu supponieren. So müßte also eine Begründung dieser Supposition aus dem Selbstbewußtsein gegeben werden, ein Versuch, den Descartes nicht macht und, da es sich hier um ein Essenzialurteil handelt, nach seinen eigenen Prinzipien auch kaum machen kann[11]. Denn alle Aussagen, die über den durch das ‚Je pense, donc je suis' umschriebenen Kreis unmittelbarer Bewußtseinspräsenz und die aus der Idee eines höchsten Wesens abzuleitende Existenz Gottes und seiner Eigenschaften hinausgreifen, können erkenntniskritisch nur gesichert werden durch die Wahrhaftigkeit Gottes[12].

Den methodischen Zweifel selber bejaht Kleutgen in aller Entschiedenheit. Dieser Zweifel darf nicht nur am Anfang philosophischer Selbstbesinnung stehen. Er muß die philosophische Untersuchung im Verlaufe ihrer ganzen Entwicklung begleiten, so wie wir in anderen Wissenschaften „unbedenklich diese Methode befolgen" (368). Er ist auch auf die Grundlagen der natürlichen Religion auszudehnen, und ein solches Vorgehen bedeutet nicht, wie der Traditionalist Ventura meinte, dasselbe wie „das Prinzip des Protestantismus von der Theologie in die Philosophie hinübertragen" (368). Die Klage Venturas, „daß auch die katholischen Theologen der neueren Zeit sich allmählich von dem Wege der Väter und Scholastiker in die Irrgänge des cartesianischen Zweifels haben verlocken lassen" (363), findet bei Kleutgen keinen Widerhall. Er weist vielmehr nach, daß auch die Väter, jedenfalls Augustinus, auf den die Traditionalisten sich vielfach beriefen (376—382), und die Scholastiker (382—396) die Rechte des methodischen Zweifels anerkannt und tatsächlich mit ihm gearbeitet haben.

Um die Theorie und die Praxis des methodischen Zweifels bei Augustinus aufzuweisen, geht Kleutgen nicht so sehr auf die bekannten Stellen aus De trinitate und Contra academicos ein. Er teilt vielmehr den ganzen Gedankengang des Werkes De libero arbitrio mit, soweit er für diese Frage aufschlußreich ist.

---

[11] Vgl. auch seine erkenntniskritische Stellung zu den Principia per se nota, weiter unten 64.

[12] Über die Ausdehnung des Zweifels auch auf die Mathematik und die höchsten Prinzipien des Seins und der Erkenntnis vgl. Principia philosophiae I, 5. Oeuvres 8, 6.

Die eigene Existenz ist für Augustinus, genau wie für Descartes, das manifestissimum exordium alles sicheren Philosophierens. Der Zweifel darf nach Augustinus ebenso wie nach Descartes auf alles ausgedehnt werden, was überhaupt zweifelhaft werden kann. An der eigenen Existenz findet der Zweifel aber seine Grenze. An ihr kann nicht gezweifelt werden. Daher die Frage des hl. Augustinus: „An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?"

Augustinus faßt diesen seinen Gedanken des sicheren Beginns allerdings nicht genau in die gleichen Worte wie Descartes. Es ist bei ihm nicht das ‚Cogito ergo sum', sondern das ‚Vivo ergo sum', das an den Anfang der Spekulation als völlig unbezweifelbarer Ausgangspunkt zu stellen ist. Damit ist aber unmittelbar das intelligere verbunden: „Intelligisne ista duo (vivere et esse) esse verissima? E. Prorsus intelligo. A. Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intelligere te."[13] Auf diese Augustinusstelle hatte auch Arnauld in seinen Responsiones zu den Meditationen von Descartes aufmerksam gemacht[14]. Aus den Briefen ist nicht zu ersehen, ob Descartes diese Kapitel bei Augustinus selber nachgelesen hat. In einem Brief vom November 1640 weist Descartes mit Recht auf die völlig verschiedene Auswertung dieser Gedanken bei ihm und bei Augustinus hin[15]. Wenn er dagegen weiter von der restlosen Selbstverständlichkeit und beinahe Plattheit dieser Gedanken spricht, so steht diese Bagatellisierung in einem bemerkenswerten und für die Psychologie Descartes' bezeichnenden Gegensatz zu den von verhaltener Begeisterung getragenen Ausführungen über das ‚Dubito' und ‚Cogito ergo sum', die wir aus dem Discours, den Meditationen und den Principia kennen.

Neben dem cartesianischen Zweifel, den Kleutgen in seiner vollen Ausdehnung bejaht, steht in seiner Philosophie der Vorzeit der Zweifel des Hermes, von ihm als „wirklicher und absoluter Zweifel" abgelehnt (341—357). Zwar meint eine neuere Arbeit zum Problem der theologischen Erkenntnis, „die Reduktion des Wissens auf das unmittelbare Bewußtsein vollziehe sich bei Hermes offensichtlich mit Hilfe des cartesianischen Zweifels". Aus einer Reihe von Stellen aus der Philosophischen Einleitung des Hermes, besonders aus dem langen Vorwort[16], studiert und analysiert, geht, wie uns scheint, mit aller Deutlichkeit hervor, daß der Zweifel des Hermes existentieller Art war und wesentlich verschieden ist von Descartes' Zweifel.

[13] De libero arbitrio II, 2.

[14] Oeuvres 7, 197 f.; vgl. auch den Brief Descartes' an Mersenne vom 21. 4. 1641. Oeuvres 3, 358.

[15] Oeuvres 3, 247.

[16] Einleitung in die christkatholische Theologie. 1. Teil: Philosophische Einleitung[2], Münster 1831, V X XV.

Hermes hat Descartes übrigens nicht studiert, obwohl manche seiner Formulierungen stark an ihn erinnern und auch die Beschreibung der eigenen Erlebnisse auf dem Wege seines Suchens und Forschens immer wieder den Gedanken an die Partien aus dem Discours und den Meditationes aufsteigen läßt, in denen Descartes von der Entwicklung seiner grundlegenden philosophischen Anschauungen spricht. So faßte Hermes den Entschluß, „von nun an selbst zu philosophieren, aber nichts als wirklich und wahr oder als nicht wirklich und nicht wahr anzunehmen, solange ich noch zweifeln könnte, und zu dem Ende Phantasie und Gefühl überall auszuschließen“ [17]. Die Stellung des Hermes unterscheidet sich von der Descartes' insofern, als dieser die Behauptungen, gegen die ihm ein Zweifel aufstieg, von vornherein als „absolument faux“ [18] ablehnt. Er will versuchen, ob er auf diesem Wege völliger Ablehnung jeder unsicheren Behauptung zu gänzlich unbezweifelbaren Einsichten kommen kann. Hermes dagegen läßt hier sein Urteil in der Schwebe. Er will, in diesem Punkte durchaus cartesianisch, „überall so lange als möglich zweifeln und da erst definitiv entscheiden, wo er eine absolute Nötigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte“ [19]. Überdies hatte er auch eingesehen, „daß es für den Menschen kein sicheres Kriterium der Wahrheit gebe außer der Notwendigkeit allein“ [20]. Diese deckt sich jedoch nicht mit der cognitio clara et distincta des Descartes, der wir unsere Zustimmung nicht versagen können und die von ihm als Kriterium der Wahrheit aufgestellt wird. Vielmehr gibt es nach Hermes „für den Menschen kein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht“ [21], eine These, die sich in keiner Weise mit der Erkenntnistheorie Descartes' vereinigen läßt. Daß Hermes keine nähere Kenntnis von Descartes hatte, ist zweifelsfrei aus seinen eigenen Berichten zu ersehen. Nach einigen Versuchen mit der alten Metaphysik begann er mit dem Studium der neuen Philosophie, und zwar mit Kant, den er als Urheber der neuen Philosophie bezeichnet, und mit den Systemen, die sich an Kant anschlossen [22].

2. Das Selbstbewußtsein

Mit dem ‚Cogito ergo sum' hat Descartes den festen und nicht mehr zu bezweifelnden Ausgangspunkt eines kritisch gesicherten philosophischen Denkens gewonnen. Im ‚cogito' und auch im ‚sum' ist das Ich des Menschen ihm selber unmittelbar präsent: das erkennende Subjekt ist gleichzeitig Objekt der Erkenntnis geworden, wenigstens soweit die wirkliche Existenz des Subjektes in Frage steht. Unter ständiger kritischer Sicherung seiner Gedanken will Descartes von hier aus weiterschreiten. Dabei kommt es zunächst noch nicht darauf an, über das Ich hinauszugehen. Aber das Ich selber, wie es im Bewußtsein, im Vollzuge des Denkens gegenwärtig ist, muß näher untersucht werden: „Nondum satis intelligo, quisnam sim ego ille qui iam neccessario sum.“ [23]

[17] A. a. O. VIII. [18] Discours. Oeuvres 6, 31.
[19] A. a. O. X. [20] A. a. O. XI. [21] A. a. O. 135.
[22] A. a. O. VII. — Vgl. aber auch seine Kritik am „Cogito ergo sum“, das er entgegen der ausdrücklichen Erklärung Descartes' als Versuch eines Beweises für die Wirklichkeit des Ich auffaßt (278—281).
[23] Oeuvres 7, 25.

Es geht also jetzt um die Beschaffenheit des Seins, das ich im ‚Cogito ergo sum' erfasse, um die Frage nach dem Sosein. Dabei gilt der erkenntnistheoretische Grundsatz: „Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum" [24]. Und was ist dieses ‚necessario verum'? „Ich bin, ich existiere, ich bin eine ‚res cogitans', und zwar nur eine ‚res cogitans'." Dann geht Descartes einen Schritt weiter und erklärt diese ‚res cogitans': „id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae". In dieser Erklärung des Soseins der ‚res cogitans' werden eine Reihe von Identitäten behauptet, und es ist keineswegs unmittelbar einsichtig, daß diese Behauptungen „notwendig wahr" seien und daß man gegen sie auch kein ‚minimum dubitationis' geltend machen könne. Ist das ‚sum', wie es im Selbstbewußtsein erfaßt wird, wirklich und einfachhin identisch mit der ‚res cogitans', oder müssen wir nicht, entsprechend der zweiten und dritten Regel, den zusammengesetzten Begriff der ‚res cogitans' in seine Bestandteile zerlegen und uns dann fragen, ob und inwieweit das ‚sum' mit der ‚res' und wie weit es mit dem ‚cogitare' identisch ist? Sicher decken sich die Begriffe ‚sum', ‚res' und ‚cogitare' nicht vollständig. Descartes macht ja auch selber einen dualistisch überspitzten Unterschied zwischen der ‚res cogitans' und der ‚res extensa'. Wenn aber das ‚sum' mit dem ‚cogitare' identisch ist, dann könnte es doch sein, ja es müßte eigentlich so sein, daß ich nur existiere, solange ich denke, eine Frage, die Descartes sich auch selber ausdrücklich stellt. Dann wäre ich außerhalb meines Denkens auch keine ‚res' mehr, es würde sich vielmehr, sobald das Denken aussetzt, eine Nichtung des Ich vollziehen: „Illico totus esse desinerem." Freilich würde auch durch diese Nichtung das ‚Cogito ergo sum' immer noch als absolut sichere Wahrheit bestehen bleiben, zeitlich auf die Dauer der Denkakte beschränkt. Aber eine weiterführende Untersuchung über das Sosein dieses Ich wäre unmöglich, weil diese Untersuchung eine den gegenwärtigen Denkakt transzendierende Dauer des Ich voraussetzt. Die Antwort auf diese Bedenken wird von Descartes nicht in voller Klarheit und sicher nicht in der Weise gegeben, daß man „keine Gelegenheit mehr habe, sie in Zweifel zu ziehen" [25]. Auch nach Descartes ist der Mensch im Sein nicht voll identisch mit dem Denken. Das Dasein und auch Sosein des Menschen, nach dem hier gefragt wird, kann nicht restlos in das Denken aufgelöst werden. Jenseits des Denkens in seinen verschiedenartigen Vollzügen („Zweifeln, Verstehen, Behaupten, Verneinen, Wollen, Nichtwollen, auch Imaginieren und sinnenhaft Erkennen" [26]) steht das Subjekt, die ‚res', die ihrer Existenz nach in allen diesen Prozessen gleichfalls der unmittelbaren Erkenntnis gegenwärtig ist. Wir müssen also die ‚res

[24] A. a. O. 27. [25] Discours de la Méthode. Oeuvres 6, 18.
[26] Oeuvres 7, 28.

cogitans', den Begriff der ‚res cogitans' noch um einen Grad näher bestimmen und sagen: Das Ich ist ein Seiendes, das denken *kann;* es ist nicht voll identisch mit dem Denken, aber es trägt in sich die Fähigkeit des Denkens. Aber mit dieser auch außerhalb des Vollzuges bestehenden Fähigkeit des Denkens, über deren ontologische Natur einstweilen noch nichts ausgemacht wird, ist das Ich gleichfalls nicht voll identisch. Gegen diese Meinung scheint zu sprechen, daß Descartes die ‚res cogitans' als „mens sive animus, sive intellectus, sive ratio" bezeichnet. Zwar können mens, intellectus und ratio unter den Begriff der Denkfähigkeit zusammengefaßt werden; beim Begriff des ‚animus' ist das kaum möglich. Aber Descartes selber gibt in seiner Beantwortung der Obiectiones tertiae eine Erklärung, die keinen Zweifel über den Sinn seiner Worte läßt. Mit diesen Ausdrücken wollte er nicht die Erkenntnisfähigkeit als solche, sondern das Subjekt bezeichnen, das mit diesen Fähigkeiten begabt ist. Er will keine Identität (d. h. keine totale Identität) von ‚res intelligens' und ‚intellectio', von ‚res intelligens' und intellektiver Erkenntnisfähigkeit behaupten. Gerade der im Selbstbewußtsein sich offenbarende Unterschied von Erkenntnisakt und Subjekt der Erkenntnis und der daraus erschlossene Unterschied von intellektiver Erkenntnisfähigkeit und dem Träger dieser Fähigkeit führt ihn zu der Aufstellung der ‚res sive substantia' cogitans[27].

Der Weg, auf dem Descartes zu der Gleichsetzung von ‚res' und ‚substantia' cogitans kommt, ist noch näher zu beleuchten. Hinweise darauf finden sich in den Secundae responsiones. Sie klären das Problem allerdings nicht restlos[28]. Er definiert dort die Substanz und geht dabei von der Idee der Substanz aus, die wir in uns selber, in unserem Denken unmittelbar vorfinden. Sie ist eine ‚res', in der als ihrem Subjekt die Eigentümlichkeiten, Qualitäten, Attribute existieren, deren Existenz wir perzipieren. Die Gedanken müssen aber als solche Attribute des Ich aufgefaßt werden, als Attribute und Qualitäten des Ich erscheinen sie „unmittelbar im Bewußtsein". Das Ich ist eine ‚res', in der die Gedanken als reale Attribute existieren, damit ist es Substanz. Dann fügt Descartes, immer noch auf der im Bewußtsein unmittelbar gegenwärtigen *Idee* der Substanz fußend, einen neuen und allgemeingeltenden Beweisgrund für die Realität der Sub-

[27] Oeuvres 7, 174. Zum Verständnis des cartesianischen Sprachgebrauches sei auf die Bemerkung hingewiesen, mit der er den wechselnden Sinn des Wortes ‚cogitatio' angibt: „Cogitatio interdum pro actione, interdum pro facultate, interdum pro re in qua est facultas sumi solet." — Vgl. auch 161: „Substantia, cui immediate inest cogitatio, vocatur Mens."

[28] Nach Heimsoeth liegt die uneingestandene Annahme einer doppelten Substanz von Anfang an den Untersuchungen über das „Cogito ergo sum" und die Existenz körperlicher Dinge zugrunde. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz, Gießen 1912—1914, 1, 137.

stanzen bei, der aber nicht mehr auf einem unmittelbar einsichtigen Existenzialurteil beruht. Er enthält vielmehr eine Wesensaussage, und Descartes beruft sich dabei auf den Erkenntniswert des lumen naturale, über dessen Existenz und erkenntnistheoretische Bedeutung der Verfasser der Meditationen aber weder hier noch später kritische Untersuchungen anstellt: „Naturali lumine notum est, nullum esse posse nihili reale attributum.“ [29] Das Wesensurteil über die Unmöglichkeit einer Bestimmung des Nichts durch reale Attribute untersteht an dieser Stelle der Untersuchung noch der Möglichkeit des Zweifels, müßte also, wiederum nach den Grundsätzen von Descartes, vorläufig als falsch abgelehnt werden. Der Weg zur Verifizierung wäre eine Untersuchung der im Bewußtsein unmittelbar gegebenen Idee des Nichts. Denn unser Wissen von den Dingen beruht, wie Descartes in einem Brief an Gibieuf darlegt, ausschließlich auf den Ideen, die wir von den Dingen haben. Nach diesen Ideen müssen wir über sie urteilen und „wir müssen sogar denken, daß alles, was diesen Ideen widerspricht, absolut unmöglich ist und Kontradiktion impliziert“ [30].

Kleutgen (2, 453—561) hat zwar in mannigfacher Hinsicht eine andere Auffassung von der natura mentis humanae als Descartes. Er huldigt nicht dem schroffen Dualismus des Descartes, nach dem eine innere und substantielle Vereinigung von ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘ unmöglich ist und darum auch das Wesen des Menschen in die Sphäre des Geistes verlagert werden muß. Die körperhaften Wesenheiten sind dem Erkennen unmittelbarer zugänglich, und die relativ spät in Analogie zu Körperhaftem gebildete Idee des Menschengeistes wird nicht in jedem Gedanken gleichzeitig mitgedacht. Aber auch nach Kleutgen offenbart das Wesen des Geistes sich im Selbstbewußtsein des Menschen. Nur im Selbstbewußtsein kann der Mensch sein Erkennen selber „zum Gegenstand seiner Betrachtung machen, über seine Beschaffenheit urteilen und so zur Gewißheit gelangen. Auf diese Weise ist das Selbstbewußtsein Grund aller und jeder Gewißheit“, eine Lehre, die, wie Kleutgen gegen Günther meint, auch von den Scholastikern in aller Eindeutigkeit vorgetragen worden ist (530).

Von der Frage nach dem Selbst*bewußtsein* unterscheidet Kleutgen die Frage nach der Selbst*erkenntnis*. Es ist eine Unterscheidung, die sachlich mit den um das Ich, seine Existenz und seine Natur kreisenden Fragen der ersten und zweiten Meditation Descartes' identisch ist: „an sim ego“ und „quisnam sim ego ille qui iam necessario sum“ [31]. Im Selbstbewußtsein erfaßt der Mensch die eigene Existenz, sie ist im Vollzuge seiner Tätigkeiten mitgegeben, das Ich ist in diesen Vollzügen als deren Prinzip dem Erkennen unmittelbar gegenwärtig. Bei der Selbsterkenntnis geht es aber darum, die Eigenart und das Wesen,

[29] Oeuvres 7, 161. [30] Oeuvres 3, 476. [31] Oeuvres 7, 25.

das Sosein dieses Ich in den Blick zu bekommen. Dabei kommt es noch gar nicht darauf an und ist vielleicht auch gar nicht möglich, dieses Sosein nach seiner ganzen Fülle zu umgreifen. Jedenfalls müssen einige konstituierende Züge oder Seiten dieses Soseins zugänglich werden. Sonst kann von einer wirklichen Selbsterkenntnis und einer Antwort auf die Frage: „quisnam sim ego ille", nicht gesprochen werden.

Auch diese Erkenntnisse ruhen unmittelbar auf den Phänomenen des ‚cogito', die im Selbstbewußtsein gegenwärtig sind. In der Reflexion wird die Natur, das ‚Quale' unseres Denkens als solchen, uns zugänglich und offenbar, „durch abstrahierende und vergleichende Betrachtung", wie Kleutgen sagt (172), allerdings ohne diese Gedanken in einer näheren und für unsere Zwecke eines Vergleiches mit der cartesianischen Erkenntnistheorie wünschenswerten Analyse eingehender zu verfolgen.

Kleutgen teilt zwar nicht die Auffassung Descartes', daß die Seele nichts sei „qu'une chose qui pense". Die Seele existiert auch außerhalb ihrer Gedankenprozesse und unabhängig von den sich vollziehenden Gedankenabläufen. Auch innerhalb der Gedanken ist uns nicht die Idee der Seele selber als einer ‚res cogitans' etwa in der Art eines dunkel bewußten Objekts gegeben, das in einer bloßen Heraushebung des adäquaten Gedankengehaltes erfaßt werden könnte. Aber auch nach Kleutgen offenbart sich im Selbstbewußtsein des Menschen „dem Geiste nicht nur sein Leiden und Tun, sondern durch dasselbe auch sein Wesen und Sein, weil es in demselben als das Leidende und Tuende gegenwärtig ist. Der Denkende, so hatte der hl. Thomas lange vor Cartesius gesagt[32], kann an seinem Sein nicht zweifeln, weil er durch sein Denken selbst zur Einsicht kommt, daß er ist" (578). Dann bleibt allerdings noch zu fragen, worin das Wesen des Geistes liegt und welcher Weg zur Kenntnis dieses Wesens führt, wie diese „Offenbarung" zu verstehen ist. Dieses Wesen und Sein der Seele kann nicht in bloßer Reflexion auf den Inhalt der Gedanken gefunden werden, weil es nicht ‚mit'-gedacht war. Aber in einer „Prüfung", wie Kleutgen sagt, in einer Reflexion nicht nur auf den Inhalt der Gedanken, sondern auch auf den Vollzug des Denkens und auf die ontologischen Bedingungen für die Möglichkeit dieses Vollzuges erfaßt der Geist sein Denken, „sein Leiden und Tun", seine Aktivität und seine Rezeptivität. Sein Denken sieht er als eine neu sich vollziehende Aktualität, das aus einem zeitlich und ontologisch vorgeordneten Stadium der Passivität herauswächst. In diesem Leiden und Tun ist der Geist selber als der Leidende und Tuende gegenwärtig und kann darum auch bei einer

[32] Kleutgen schwebt hier wohl ein Thomaszitat vor, das er vorher einmal anführt (178): „Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse." De ver. q. 10 a. 12 ad 7.

Reflexion auf dieses Leiden und Tun, auf diesen Übergang von Passivität zu Aktivität erkannt werden. „In seinem Selbstbewußtsein findet der Geist sich als ein Prinzip, dem es gegeben ist, aus der wirklichen Erscheinung das wirkliche Wesen, das Noumenon aus dem Phänomenon zu erfassen." (578)

Ist aber mit diesen Gedanken, die Kleutgen ebenso wie Descartes auf dem Selbstbewußtsein und dessen unbezweifelbarer Wirklichkeit aufbaut, das Wesen des Geistes anders und gültiger bestimmt als bei Descartes? Nach Descartes ist der Geist, die Menschenseele, eine auf Denken hin angelegte ‚res' oder auch ‚Substanz'[33]. Nach Kleutgen ist der Menschengeist ein auf Leiden und Tun (darunter fällt auch das Erkennen) angelegtes Prinzip; und diese seine Eigenart wird, anders als bei Descartes, „aus dem Gebiete der Erscheinungen, die angeschaut werden, ... wenn auch nicht geschaut, doch erkannt" (579). Außerdem erkennen wir im Selbstbewußtsein, in Reflexion auf das Selbstbewußtsein, nicht nur die dem Menschengeist wesenhafte Bezogenheit auf Erkennen — das meint auch Descartes —, wir erkennen darüber hinaus die Sonderartung des Menschengeistes, „aus wirklichen Erscheinungen das wirkliche Wesen zu erfassen". Dabei bewegen wir uns zunächst nur auf dem eng eingegrenzten Boden des Selbstbewußtseins. Auch die Wesenserkenntnis, um die es hier geht, ist weit davon entfernt, das Wesen des Geistes schon hier in seinen Tiefen zu ergreifen. Das ist nicht der Sinn der Behauptung, „daß wir aus unserem Denken unser Wesen erkennen". Der Satz besagt vielmehr „zunächst nichts anders, als daß wir in uns nicht bloß die Tätigkeit des Denkens, sondern auch den tätigen Grund desselben finden" (579). Der Weg, um tiefer in das Wesen des Geistes und des denkenden Ich überhaupt einzudringen, ist die Reflexion auf die mannigfaltige Artung jener Bewußtseinsphänomene, die als solche unmittelbar gegeben sind. Von hier aus „können wir auch über die Beschaffenheit des tätigen Grundes weitere Aufschlüsse erhalten" (579), weil dieser Grund nach den verschiedenen Seiten des ihm eigenen Seins und Wesens in den Erscheinungen sich offenbart.

In diesen Reflexionen über die Abhängigkeit der Phänomene des Selbstbewußtseins vom Geiste als deren Seinsgrund gewinnen wir aber auch die Begriffe des Seins und der Erscheinung, des Grundes und der Phänomene überhaupt. Aus *ihnen* erkennt der Geist, „daß *jede* Erscheinung ein Sein zum Prinzip und Substrat haben muß" (529). Mit diesen Begriffen erfaßt er „die Natur des Seins und des Erscheinens". Er erkennt, daß die Prinzipien nicht in dem besonderen Sein gegründet sind, das der Erfahrung (in unserem Stadium der Betrachtungen: dem

[33] Secundae Responsiones 7, 161.

Selbstbewußtsein) zugänglich ist. Sondern umgekehrt: Sie sind „die Gesetze, die allem, was wir von dem besonderen Sein erkennen, zu Grunde liegen" (530). Diese Erkenntnis der Prinzipien hat, in einem methodischen Aufbau philosophischer Erkenntnisse, das Selbstbewußtsein zur Voraussetzung. Die Urteile, mit denen wir diese Prinzipien aussprechen, sind aber trotzdem unmittelbar einsichtige Essenzialurteile. Die ihnen vorgängigen unmittelbar einsichtigen Existenzialurteile (die Urteile über die Existenz der Bewußtseinsphänomene) sind die Bedingung dafür, daß die genannten Essenzialurteile überhaupt möglich werden. Sie sind aber nicht das objektive Erkenntnismedium, in dem die Wahrheit dieser Urteile einsichtig wird. In diesem Sinne der Voraussetzung ist aber das Selbstbewußtsein allumfassende Bedingung für die Möglichkeit, „Grund aller und jeder Gewißheit", und diese These „haben auch die Scholastiker auf das bestimmteste gelehrt" (530). In dieser Weise beruht auch nach Kleutgen alle sichere Erkenntnis auf dem Cogito ergo sum.

3. Die philosophischen Prinzipien

Gegen Descartes ebenso wie gegen Günther hat Kleutgen das große Bedenken, daß sie zwar im Selbstbewußtsein einen festen und unbezweifelbaren Standort für den Beginn philosophischen Denkens gefunden haben[34], aber über diesen Standort nicht hinauskommen, weil sie keine hinreichenden Untersuchungen über die philosophischen Prinzipien angestellt haben. Es ist ihnen nicht möglich, „von diesem Punkte aus voranzuschreiten, und zu einem Wissen sowohl über die Beschaffenheit des eigenen Seins als auch über die Wirklichkeit und Beschaffenheit des fremden Seins zu gelangen" (530)[35].

Descartes hat zwar mehrere Prinzipien der Philosophie aufgestellt, und in allen seinen Versuchen, in den Fragen der Metaphysik, der Mathematik und der Naturwissenschaften zu kritisch gesicherter Klarheit zu kommen, arbeitet er mit diesen Prinzipien. Schon sein Wahrheitskriterium ist ein solches Prinzip: „Illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio."[36] Bei dieser Regula generalis bleibt aber noch die Schwierigkeit bestehen, richtig auszumachen, welche Erkenntnisse als „distinkt" zu bezeichnen sind[37]. Außerdem hat Descartes aber auch erfahren, zum mindesten in der Beobachtung anderer,

[34] In seinen Meditationen erinnert Descartes an den Archimedischen Punkt, Oeuvres 7, 24.

[35] Zur Lehre Günthers vgl. das Kapitel: Günther und die Scholastik über die tiefere Begründung der Prinzipien (486—501). — A. Günther und J. H. Pabst, Janusköpfe, Wien 1834, 319—329.

[36] Meditationes 7, 35; Discours 6, 33. [37] Discours a. a. O.

daß evidente Einsichten sich später als irrig erwiesen haben. Und dann ist ihm tief eingewurzelt die Überzeugung, daß ein allmächtiger Gott existiert, der ihn in seiner speziellen Erkenntnisstruktur geschaffen hat. Könnte es nicht sein, daß er infolgedessen zwar immer und mit gleicher Evidenz in Fragen der Arithmetik und Geometrie z. B. zu völlig gleichbleibenden Urteilen gelangt, aber doch immer einem Irrtum verhaftet ist?

Auf diesen Erwägungen beruht ein zweites philosophisches Prinzip Descartes': die Wahrhaftigkeit Gottes ist der Garant der Wahrheit: „Hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse."[38] Mit diesem Prinzip übersteigt Descartes allerdings notwendigerweise die bisher streng gewahrte Bewußtseinsimmanenz. Die Untersuchung der Ideen, wenn sie rein in sich selber, als Bewußtseinsinhalte genommen werden, mag noch im Rahmen des ‚Cogito ergo sum' liegen. Das gilt auch noch für die Frage der Verifizierung von Ideen wie „res, veritas, cogitatio", die Descartes als Beispiele anführt[39]. Selbst die Frage nach dem im reinen Bewußtsein sich manifestierenden Unterschied im Ursprung der Ideen, der für die Gottesbeweise Descartes' von fundamentaler Bedeutung ist, kann noch im Bereiche der Bewußtseinsimmanenz gestellt und, wenigstens für viele Ideen, in diesem Bereiche auch geklärt werden. Auch der Aufweis von Ideen, die sich auf ein Nicht-ich beziehen, „quae tamquam a rebus extra me existentibus desumptae ... non a mea voluntate ac proinde non a me ipso pendent"[40], kann in diesem engen Raum durchgeführt werden. Aber die bisher in methodischer Sauberkeit eingehaltene Grenze des Bewußtseins wird nicht mehr gewahrt, wenn man behauptet, daß diesen Ideen (Gott, Außendinge) eine extramentale Realität entspreche, die gar eine Ähnlichkeit mit dieser Idee haben und vielleicht sogar deren Ursache sein soll, wie Descartes es jedenfalls für die Idee Gottes behauptet.

Es ist zu fragen, ob und inwieweit Descartes in seinem kritisch sichernden Vorgehen diese Transzendenz zu Gott als dem Schöpfer und absolut Wahrhaftigen zu rechtfertigen weiß. Er nimmt für diesen zweifellos entscheidenden Fortschritt seiner Gedanken ein drittes philosophisches Prinzip in Anspruch, das Kausalitätsprinzip, wie wir heute sagen würden, die wesenhaften Abhängigkeitsverhältnisse, die zwischen Wirkung und Ursache bestehen: „Tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente & totali, quantum in eiusdem causae effectu."[41]

[38] Meditationes 7, 36. [39] A. a. O. 7, 38. [40] A. a. O.

[41] A. a. O. 7, 40. — Der sog. ontologische Beweis für die Existenz Gottes, den Descartes in den Meditationen an die dritte, in den Principia an die erste Stelle setzt, kann vielleicht auch ohne den Rückgriff auf die kausalen Verhältnisse geführt werden. Descartes selber schreibt allerdings: „Considerationem causae efficientis esse primum & praecipuum medium, ne dicam unicum, quod

Um aber diese Überlegungen über das Verhältnis von Wirkung und causa efficiens zu stützen und einsichtig zu machen, beruft Descartes sich auf das lumen naturale. Er nimmt ein bisher von ihm noch nicht erörtertes philosophisches Prinzip zu Hilfe, das gleichfalls jeden Zweifel ausschließen soll: „Quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur ... nullo modo dubia esse possunt." [42] Das ‚lumen naturale' darf nicht mit ‚der Natur' oder mit einem spontanen ‚impetus naturalis' verwechselt werden. Dieser „impetus naturalis" hat ihn schon häufig bei ethischen Konflikten in die Irre geführt, auch auf dem Gebiete der reinen Theorie kann man ihm nicht vertrauen. Anders bei den Offenbarungen des ‚lumen naturale'.

Wenn man vom Discours und der ersten Meditation Descartes' herkommt und sich von den dort aufgestellten Forderungen nach scharfer kritischer Sichtung und einer dubitatio universalis, soweit sie möglich ist, leiten läßt, dann verlangt man bei diesem neuen philosophischen Prinzip nach einer Begründung, die keinen Zweifel mehr gestattet. Die Begründung, die Descartes gibt, liegt darin, „daß es keine andere Fähigkeit geben kann, der ich in gleicher Weise vertraue wie diesem lumen, und die mich belehren könnte, jene Erkenntnisse (ut quod ex eo quod dubitem, sequatur me esse & similia) seien nicht wahr" [43]. Daß diese knappe Begründung keinerlei Zweifel mehr bestehen lasse über den erkenntnistheoretischen Wert dieses ‚lumen', über sein Verhältnis zu anderen Fähigkeiten, über den Bereich, auf den es sich ausdehnt, kann man wohl kaum behaupten [44]. Außerdem weist Descartes in den Responsiones secundae ausdrücklich darauf hin, daß dieses ‚lumen naturale', durch vorgefaßte Meinung unterdrückt werden kann [45].

Es ist nun zu fragen, ob wir in der Lage sind, den schon von Arnauld und Gassendi erhobenen Vorwurf [46] eines circulus vitiosus in der Wissenschaftsbegründung zurückzuweisen, besonders wenn wir uns die cartesianische Begründung des Kausalitätsprinzips vor Augen halten. Descartes selber beruft sich in seiner Antwort auch zu diesem Einwurf auf den Unterschied zwischen einer unmittelbar gegenwärtigen und einer nur erinnerten Evidenz [47]. Dieser Unterschied ist in der Sache identisch mit der verschiedenen Evidenz, die den nur erinnerten Konklusionen der Beweise zukommt und derjenigen, die bei der Beweisführung selber auf der Einsicht in die Gründe beruhte. Falls die Beweisgründe uns nicht gegenwärtig sind — und nur für diesen Fall — kann die in der Erinnerung heraufgeholte Konklusion bloß in der Voraussetzung der Existenz und der Wahrhaftigkeit Gottes als sicher gelten. Die Existenz Gottes selber aber, das Prinzip also, auf dem diese Sicherung ruht, wird auf einem anderen Wege aus dem Stadium der Bezweifelbarkeit herausgehoben: „quoniam ad rationes quae id probant attendimus" [48]. Es fragt sich aber, ob dieses *Denken* zu wirklicher Sicherheit führt, eine Frage, die auch Kleutgen aufwirft. Descartes hat

habeamus ad existentiam Dei probandam, puto omnibus esse manifestum." Quartae Resp. 7, 238.

[42] Oeuvres 7, 38. [43] A. a. O.

[44] Adam setzt das ‚lumen naturale' gleich mit Intuition. Index général.

[45] Oeuvres 7, 135.

[46] In den quartae bzw. quintae obiectiones. Oeuvres 7, 214 und 327 f. — Ähnlich auch Mersenne und seine Bekannten in den secundae obiectiones, a. a. O. 124 f.

[47] Oeuvres 7, 246; vgl. auch 140 f. [48] A. a. O.

auf diese Frage keine Antwort gegeben, er hat sie gar nicht gestellt. Er könnte sich zwar auch hier wohl auf das ‚lumen naturale' berufen, dem er aber keine genügende Untersuchung gewidmet hat.

Aus diesen Überlegungen heraus scheint es uns, daß man in diesem Punkte einer kritischen Untersuchung zwar nicht von einem eigentlichen circulus vitiosus sprechen kann. Sicher aber stehen wir hier vor einer ungeklärten Position, von der aus Descartes nach seinen eigenen Prinzipien nicht zur Existenz Gottes weiterschreiten konnte, da nicht alle vorgängigen Zweifel ausgeräumt waren. Descartes war also, streng genommen, nicht berechtigt, die Existenz und die Wahrhaftigkeit Gottes als das unerschütterliche Fundament der mittelbaren Sicherheiten und damit ganz allgemein der Wissenschaften aufzustellen.

Aber auch an dem fruchtbaren Gedanken der principia per se nota, deren Sicherheit nicht erst durch den Nachweis der Existenz und der Wahrhaftigkeit Gottes begründet werden muß, hat Descartes nicht durchaus festgehalten, selbst nicht im unmittelbaren Zusammenhang der Responsiones, in denen dieses Prinzip näher erörtert wird. Denn gerade dort stellt er die Behauptung auf, daß ein Atheist keine wirkliche Sicherheit über die Winkelsumme des Dreiecks haben könne. Er mag die klare Einsicht in diesen Lehrsatz (und offenbar auch in den ihm gegenwärtigen Beweisgang!) haben. Da er sich aber nicht darüber klar geworden ist, daß sein Erkenntnisvermögen ihm von Gott, dem Wahrhaftigen, geschenkt ist, ergibt sich die Konsequenz: „Non potest esse certus se non decipi in iis ipsis quae illi evidentissima videntur, ut satis ostensum est." [49] Hier scheint also Descartes doch für die Sicherheit nicht nur der Konklusionen, sondern auch der einzelnen Schritte des Beweisganges und damit auch für die sog. principia per se nota den Gottesbeweis und die Wahrhaftigkeit Gottes vorauszusetzen. Gerade auf solche Beispiele verweist Gassendi in seinen Schwierigkeiten zur fünften Meditation [50]. Leider hat Descartes es in seiner ziemlich erregten Antwort abgelehnt, auf diese Schwierigkeiten mit wirklichem Ernste einzugehen. (Oder muß man annehmen, daß diese Erregung das Zeichen einer dunkel gefühlten, aber mit Gewalt verdrängten Einsicht in die Schwäche seiner Position ist?)

Dieser Versuch der cartesianischen Wissenschaftsbegründung ist nach Kleutgen gänzlich „verunglückt". Descartes hat „alles, woraus man solche Wahrheiten (die Existenz und die Vollkommenheiten Gottes) beweisen könnte, zweifelhaft gemacht ... Er hat sich durch seine Methode in einen Kreis gebannt, aus dem er nicht mehr hinaus kann" (445, 452). Auch der sog. ontologische Gottesbeweis — nur diesen, nicht die beiden anderen Gottesbeweise untersucht Kleutgen in

[49] Oeuvres 7, 141. [50] A. a. O. 327 f. — Die Antwort 383 f.

seiner Kritik der cartesianischen Prinzipienlehre (444—454) — kann aus diesem circulus nicht hinausführen[51]. Selbst wenn dieser Beweis in sich schlüssig wäre — was Kleutgen im Anschluß an die auf Anselm folgenden Scholastiker bestreitet —, enthält er eine grundlegende Voraussetzung, die von Descartes nicht erhärtet ist: daß jenes *Denken*, auf dessen Fortschritt der Beweis ruht, uns nicht trüge (451). Die Sicherheit aber *dieses* Denkens, mit dem allein wir z. B. auch die geometrischen Beweise führen, kann nur in der Voraussetzung der Existenz und der Wahrhaftigkeit Gottes dargetan werden, wie Descartes ausdrücklich in den Secundae responsiones sagt[52].

Kleutgen macht hier weiterhin — und zwar mit Recht, wie uns scheint — die Bemerkung, „daß Cartesius, um die Gewißheit alles Denkens zu begründen, nicht bloß jenes Beweises vom Dasein Gottes, sondern auch mancher anderen, die gewiß nicht als bloße Erklärungen von Begriffen angesehen werden können, bedarf" (451). Wenn aus der Idee des höchsten Wesens notwendigerweise nicht nur die Existenz, sondern auch die absolute Wahrhaftigkeit dieses Wesens abgeleitet werden soll, dann muß gezeigt sein, daß die Wahrhaftigkeit eine wirkliche Vollkommenheit der sittlichen Wertordnung darstellt. Dieser Beweis supponiert aber eine Reihe von Erkenntnissen aus der Wertphilosophie und der Ethik. Sodann folgt aus der bloßen Idee des höchsten Wesens nicht ohne weiteres, daß dieses Wesen Schöpfer des Menschen und aller Dinge ist. Aber auch wenn diese totale Abhängigkeit des gesamten Seins und besonders unseres Erkenntnisvermögens von Gott als Schöpfer dargetan ist, bleibt noch ein Problem zu lösen, dem Descartes einen großen Teil der vierten Meditation gewidmet hat: das Problem des Irrtums und seine Antinomie zur Wahrhaftigkeit Gottes. Selbst wenn man mit Descartes annimmt, daß der Grund für diese Möglichkeit des Irrtums in der Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens liegt, so ist auch dieser Gedankengang nur durchführbar oder jedenfalls kritisch zu sichern nur in der Voraussetzung der göttlichen Wahrhaftigkeit. Aber sie gerade scheint durch die Tatsache und schon durch die Möglichkeit des Irrtums in Frage gestellt[53].

---

[51] Die Bemerkungen Descartes' über die principia und notiones per se notae werden von Kleutgen erwähnt (449), aber nicht weiter erörtert, vermutlich deswegen, weil sie im Ganzen der cartesianischen Philosophie bedauerlicherweise keine Bedeutung gewonnen haben.

[52] Vgl. oben S. 64. — Ebenso auch in einem Briefe an Regius vom 24. 5. 1640, auf den Kleutgen verweist. Oeuvres 3, 64. Kleutgen zitiert nach der Ausgabe von Clerselier.

[53] In diesem Zusammenhang deckt Kleutgen eine unerwartete innere Verwandtschaft des Traditionalismus zu der von de Bonald und Ventura so leidenschaftlich bekämpften cartesianischen Philosophie auf. Wir können diesen Gedanken hier jedoch nicht weiter nachgehen.

4. Die Lehre von den angeborenen Ideen

In seinen drei Gottesbeweisen geht Descartes von der Idee Gottes aus, die der Mensch in seinem Selbstbewußtsein vorfindet: „Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat est creatum." [54] Die Beweise, die Descartes auf dieser Gottesidee aufbaut, setzen zwar in der ontologischen Ordnung, nicht aber in der Erkenntnisordnung seine Lehre von den angeborenen Ideen voraus. Sie führen zu dem Ergebnis, daß diese Idee uns von Gott selber eingegeben und damit angeboren sein muß. Dem Menschengeiste sind aber, wie Descartes in einem Briefe an Mersenne vom 16. Juni 1641 ausführt, außerdem angeboren die Ideen des Geistes, des Körpers, des Dreieckes und ganz allgemein alle Ideen, die wahre, ewige, unveränderliche Wesenheiten repräsentieren [55], kurz alle Universalbegriffe, wie es in den Notae in programma aus dem Jahre 1648 heißt [56]. Nicht angeboren sind die Partikulärbegriffe, mit einer einzigen Ausnahme: die Idee des eigenen Ich, „de qua hic nulla difficultas esse potest" [57].

In den Notae in programma findet sich allerdings eine Äußerung, in der Descartes seiner gesamten Lehre von den eingeborenen Ideen eine völlig andere Wendung zu geben scheint. In diesem Programm stellt der anonyme Verfasser [58] gegen Descartes u. a. die These auf: „Mens non indiget ideis, vel notionibus, vel axiomatibus innatis: sed sola eius facultas cogitandi, ipsi, ad actiones suas peragendas, sufficit." [59] Von dieser These meint Descartes, daß sie sich von seiner Meinung nur dem Ausdrucke nach, nicht aber in der Sache unterscheide. Er behauptet sogar: „Non enim unquam scripsi vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi." [60] Die weiteren Erklärungen zeigen jedoch, daß Descartes an der Fassung der angeborenen Ideen festhält, wie er sie in den Meditationen dargelegt hatte. Er kommt auf seine frühere Unterscheidung der ideae innatae, adventitiae und factitiae zurück. Die angeborenen Ideen sind „Formen der Gedanken", wobei das Wort, wie es scheint, im aristotelischen und scholastischen Sinne als causa formalis genommen wird. Sie werden, im Gegensatz zu den ideae adventitiae und factitiae, „a sola facultate cogitandi" gebildet. (Man kann fragen, ob sie dann noch als „angeboren" bezeichnet werden können.) Jedenfalls sind sie dann, als Produkte des Denkens und der Denkfähigkeit, ontologisch „diversum aliquid ab hominis facultate cogitandi".

Daß Descartes nun in Wirklichkeit von seiner ursprünglichen Konzeption der angeborenen Ideen nicht abrückt, wird eindeutig klar aus der temperamentvollen Erwiderung, die er folgen läßt. Nicht nur die Fähigkeit des Denkens und die Ideen, insoweit sie „Formen unserer

[54] Oeuvres 7, 45. [55] Oeuvres 3, 383. [56] Oeuvres 8 B, 359.
[57] Meditatio tertia. Oeuvres 7, 42.
[58] Baillet weiß zu berichten, daß Descartes in ihm Regius erkannte. Oeuvres 8 B, 339 Anm. A.
[59] Oeuvres 8 B, 345. [60] A. a. O. 357.

Gedanken" sind, sondern auch die allgemeinen *Inhalte* der Ideen sind angeboren. Die durch Sinneserkenntnis vermittelte Erfahrung trägt nur etwas bei für die Applikation der Ideen, nicht aber zu deren innerer Gestaltung. Die Außendinge geben nur eine Gelegenheit („occasionem dant"! Anfänge des Okkasionalismus[61]), diese Ideen jetzt und nicht zu irgendeinem anderen Zeitpunkt zu *bilden*, wie Descartes hier überraschenderweise wieder sagt. Bei diesem „Bilden" der angeborenen Ideen müssen wir wohl an eine Aktualisierung der als species intelligibiles impressae dem Verstande eingeborenen Erkenntnisdispositionen denken, die ihrer intentionalen Seite nach von sich aus bestimmte Erkenntnisinhalte bieten[62]. Die in uns vorgegebenen Ideen werden auf bestimmte Außendinge bezogen aus Anlaß von Bewegungen, die diese Außendinge durch das Mittel der Sinnesorgane in die Nervenbahnen und durch diese in das Gehirn entsenden[63]. Zwischen diesen Bewegungen und der Idee, die durch sie geweckt wird, besteht aber keinerlei innere Relation. Es ist daher schon von dieser Seite her vollkommen ausgeschlossen, daß die Ideen aus der sinnenhaften Erfahrung stammen. Das gilt auch für die Begriffe der Bewegung und der Figur, die der substantia extensa eigen ist. Aus diesen notwendig und stets partikulären Bewegungen können allgemeine Begriffe nicht gewonnen werden: „Quid magis absurdum fingi potest, quam quod omnes communes notiones, qua menti nostrae insunt, ab istis motibus oriantur, & sine illis esse non possint?"[64]

Es ist nur konsequent, wenn Descartes dann weiter lehrt, daß die Sinneserkenntnis uns keine Aufschlüsse geben kann über die Frage: „Quid sit in rebus."[65] Das ‚An sich' der Außenwelt ist uns überhaupt unzugänglich, ein Gedanke, den der kantische Idealismus später weiter ausgebaut hat. Substantiale Formen etwa von Außendingen und ihre realen Qualitäten können von uns gar nicht erkannt werden. Nicht konsequent ist jedoch, wenn Descartes daran festhält, daß wir die Figuren, Größe und Bewegungen der Außenwelt durch unsere Sinne wirklich erkennen können[66]. Denn auch hier müßte der Grundsatz gelten, daß die Allgemeinbegriffe Figur, Größe und Bewegung keine Affinität und keine Relation zu den Bewegungen haben, die die Außendinge in unseren Sinnesorganen hervorrufen können. Sie können

[61] A. a. O. 359.

[62] Die Einzelheiten der Theorie von den species intelligibiles waren Descartes aus der Zeit seines Studiums in La Flèche, aus seiner Lektüre der Summa theologica, die er, wie es scheint, von Paris nach Holland mitgebracht, sicher aber dort zu seiner Verfügung hatte (Brief vom 25. 12. 1639 an Mersenne, Oeuvres 2, 630) und wahrscheinlich auch aus den Conimbricenses bekannt (Brief an Mersenne vom 30. 9. 1640, Oeuvres 3, 185).

[63] Dioptrique. Oeuvres 6, 109—114.

[64] Notae in programma. Oeuvres 8 B, 359.

[65] Principia philosophica II, 3, Oeuvres 8, 41. [66] A. a. O. IV, 198.

darum auch in ihrer Konkretisierung nicht wohl mit den Ideen von Bewegung usw. aufgefaßt werden. Für die kritische Sicherung der Erkenntnis von Figuren, Ausdehnung und Bewegung beruft Descartes sich wiederum auf die Wahrhaftigkeit Gottes, ebenso wie in der Frage nach der Existenz einer materiellen Welt überhaupt: „Si Deus immediate per seipsum istius materiae extensae ideam menti nostrae exhiberet, vel tantum si efficeret ut exhibeatur a re aliqua, in qua nihil esset extensionis, nec figurae nec motus: nulla ratio potest excogitari, cur non deceptor esset putandus." [67]

Wir haben uns nun, im Sinne der cartesianischen Philosophie, ihres Ausgangspunktes und ihrer Methode, den Begründungen zuzuwenden, die Descartes für seine Theorie der angeborenen Ideen vorlegt. Für die Idee Gottes ist diese Begründung eindeutig: Die Gottesidee enthält in sich selber objektiv soviel an Realität (z. B. die Unendlichkeit), daß sie von mir selber als endlichem Wesen gar nicht gebildet sein kann. Denn es gilt der Grundsatz, daß alle in der Idee (wenn auch nur objektiv) enthaltene Realität in der Ursache dieser Idee formaliter oder eminenter vorenthalten sein muß [68]. Diese Idee muß also von dem unendlichen Wesen selber mir eingegeben sein: die Idee Gottes ist angeboren. Die Reflexionen über die Gottesidee zeigen nicht nur die Existenz Gottes und führen so über den Solipsismus hinaus [69], sie offenbaren auch den Ursprung der Gottesidee.

So fragwürdig auch die hier von Descartes vollzogene Applikation des Kausalitätsprinzips ist, sicher kann auf diesem Wege keine allgemeine Begründung für das System der angeborenen Ideen geboten werden. Auch wenn unmittelbare Kausalitätsverhältnisse zwischen dem intentionalen Gehalt der Idee und deren realer Ursache angenommen werden müßten, könnte doch der Mensch die Idee seines eigenen Ich, die der anderen Menschen und Tiere usw. selber bilden, da in keinem dieser Fälle die objektive Realität einer höheren Seinsstufe angehört als der Mensch selber, die ‚res cogitans'. Der für Descartes wirklich entscheidende Grund ist vielmehr in dem von ihm postulierten scharfen ontologischen und gnoseologischen Dualismus zu sehen. Die Universalbegriffe, auf denen nach damaliger allgemeiner Auffassung auch der Gottesbegriff basiert, können gar nicht aus der konkreten sinnlichen Erfahrung stammen. Denn von den Außendingen kommen nur partikuläre Bewegungen in die Sinnesorgane. Weder diese Bewegungen noch die Sinnesorgane haben eine innere

[67] A. a. O. II, 1. Dort übrigens auch die Behauptung, daß die Außendinge die verschiedenen Sinneswahrnehmungen von Farbe, Geruch, Geschmack usw. *bewirken* („efficiunt").

[68] Meditatio III. Oeuvres 7, 40—45.

[69] „Si vero nulla talis in me idea reperiatur, nullum plane habebo argumentum quod me de alicuius rei a me diversae existentia certum reddat." A. a. O. 42.

Verbindung mit der res cogitans, in der die Ideen gebildet werden sollen. Die Ideen können also ihren Ursprung nicht in den Außendingen haben, sie können nicht, wie es die These von Regius behauptet, „ex rerum observatione, vel traditione" stammen. Sie müssen also angeboren sein.

Leider hat Descartes keine weiteren Untersuchungen über den Ursprung der Idee des eigenen Ich gemacht. Bei ihr fallen alle Bedenken fort, die er gegen die These erhebt, daß die Begriffe aus der Erfahrung stammen. Inhaltlich überschreitet sie nicht die Seinshöhe des Menschen, der ‚res cogitans'; sie könnte also in ihm den Grund auch ihrer objektiven, nicht nur ihrer subjektiven Realität haben. Sie braucht auch nicht aus der Sinnenwelt durch das Mittel der Nervenbewegungen herausgelöst zu werden. Dazu ist diese Idee nicht ein Universal-, sondern ein singulärer Begriff. Die Bemerkung Descartes', daß hier „keine Schwierigkeit" bestehe[70], zeigt zwar, wie sehr Descartes von seiner Theorie überzeugt war, kann aber nicht als Beweis angesehen werden. Interessant ist gerade in diesem Zusammenhang der Gedanke Descartes', daß aus der Idee des Ich auch die Ideen der Substanz, der Dauer, der Zahl „& si quae alia sint eiusmodi"[71] gewonnen werden können, also nicht angeboren zu sein brauchen. Aber auch alle anderen Elemente, die in den Begriff der Körperdinge eingehen, wie Ausdehnung, Figur, Lage und Bewegung, scheinen nach Descartes in der res cogitans wenigstens eminenter enthalten zu sein[72]. Auch für diese Ideen ist also kein Grund zu sehen, weshalb sie angeboren sein müssen. Jedenfalls stoßen wir in diesen Ausführungen Descartes' auf einige Punkte, die zu einer immanenten Kritik seiner Ideenlehre auffordern.

Der Lehre von den angeborenen Ideen stellt Kleutgen die von ihm nicht unwesentlich vertiefte These der Scholastik gegenüber, daß alle „intellektuelle Erkenntnis aus der sinnlichen entspringe" (67—102). Dabei vertritt Kleutgen eine von Descartes grundlegend verschiedene Auffassung von Wesen und Eigenart der Sinneserkenntnis. Nach Descartes ist die Sinneserkenntnis „modus quidam cogitandi"[73], vollzieht sich also rein in der ‚res cogitans', in der Seele oder im Geiste. Sie ist ein geistiger Lebensprozeß. Nach Kleutgen (und überhaupt nach der Scholastik) ist die Sinneserkenntnis kein rein geistiger Vollzug: die lebendigen Sinnesorgane sind ursächlich und auch innerlich konstituierend in diese Erkenntnisart mit hineingenommen. Dieser Anschauung liegt ein Menschenbild zugrunde, das sich von der ‚res cogitans' des Descartes wesentlich unterscheidet. Im Menschen sind Leib und Seele nicht nur äußerlich zusammengefügt, etwa im Gehirn

[70] A. a. O. 42. [71] A. a. O. 44. [72] A. a. O. 45.
[73] Principia philosophiae I, 32. Oeuvres 8, 17.

als ganzem oder in der Zirbeldrüse, sie bilden vielmehr eine innere substantielle Einheit. Damit fällt die dualistische Schwierigkeit, die bei Platon und auch bei Descartes einer inneren Verbindung von sinnenhafter, leibgebundener und geistiger Erkenntnis im Gesamtvollzug des vollmenschlichen Erkenntnisprozesses im Wege steht.

Die Scholastik sieht sich bei ihrer Lehre vom Ursprung der Ideen allerdings vor ein neues Problem gestellt, das von Descartes zwar gesehen, aber dann doch in seiner Theorie von den angeborenen Ideen beiseite geschoben worden ist. Es ist das Problem des Überstieges aus der Ebene der sinnlichen und partikulären Erkenntnisse, wie Descartes sagt, in den Bereich der geistigen, universalen und ewigen Ideen. Es geht hier freilich nicht darum, wie Descartes meint, aus bloßen Bewegungen der Nervenbahnen, die weder eine Ähnlichkeit mit den Ideen noch eine intentionale Beziehung zu den Außenobjekten haben, allgemeine Wesenheiten der Außendinge herauszulösen. Vielmehr ersteht schon im Vollzuge des sinnenhaften Erkenntnisprozesses ein partikuläres und konkretes „Bild" der Außendinge. Dieses Bild ist allerdings eingeengt auf die bloßen *Erscheinungen* der Außenobjekte. Das wirkliche *Sein* der Außenobjekte, ihr „Wesen", ist die ontologische, den Sinnen unzugängliche Bedingung für die Erscheinungen. Und der Geist dringt nach der ihm eigenen Erkenntniskraft weiter, über die Erscheinungen hinaus zu dem Erscheinenden selber vor und bildet so, auf dem Wege der Abstraktion aus dem Sinnenbilde, seine Ideen, die nach Kleutgen und der Scholastik, genau wie auch nach Descartes[74], Abbilder der Dinge sind, „imagines quaedam".

Kleutgen meint nun nicht, wie Descartes, daß dieser Bildcharakter der Ideen ‚lumine naturali' unmittelbar einsichtig sei. Aber die Theorie des Erkenntnisbildes ist für ihn so wesentlich, daß er als allgemeingültiges Prinzip scholastischer Erkenntnismetaphysik[75] den Grundsatz aufstellt: „Die Erkenntnis entsteht dadurch, daß vom Erkennenden und Erkannten in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten erzeugt wird" (23—31). Dieser Gedanke des Bildes muß dann aber noch einer weiteren Analyse unterzogen und näher begründet werden. Es geht hier um eine bestimmte Art von Ähnlichkeit, die aber nicht notwendig Gleichheit im Wesen voraussetzt. Für das Bild ist es aber entscheidend — unabhängig davon, ob die in Frage stehende Ähnlichkeit sich auf das Wesen oder auf akzidentelle Bestimmtheiten bezieht —, daß es auf Erkenntnis hin tendiert. „Diese Ähnlichkeit [oder auch Übereinstimmung] wird im Erkennenden gezeugt, um das Erkannte nachzuhmena (nachzuahmen) und dadurch

[74] Meditatio III. Oeuvres 7, 42.

[75] Vgl. auch Rahner, Geist in der Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck 1939.

gleichsam in seine Gewalt zu bringen" (25). Sie braucht also keine reale oder auch formale zu sein, wie sie uns aus dem optischen Bereiche besonders geläufig ist, und sie ist auch keine in diesem Sinne reale Ähnlichkeit. Vielmehr vollzieht sich im Erkenntnisprozeß eine „Verinnerung" der Objekte, wir werden der Objekte inne. Den Objekten wird eine „mentale Inexistenz" (Brentano) verliehen. Für die Außenobjekte und überhaupt für alles real Existierende hat innerhalb dieser Theorie der Satz Geltung: „Alle Dinge sind dadurch erkennbar, daß sie außer dem physischen Sein, welches sie in sich selbst besitzen, ein anderes intentionales — wir dürfen es wohl ideales nennen — in einem andern, dem Erkennenden nämlich, haben können; und wiederum, daß ein Prinzip dadurch ein erkennendes sei, daß es außer dem ihm eigenen Sein das Sein anderer in sich aufnehme" (26). Die mit dieser Inexistenz gegebene Übereinstimmung des Erkenntnissubjektes mit dem Objekt der Erkenntnis ist deshalb als eine intentionale, wesenhaft auf Erkenntnis angelegte und in diesem Sinne bildhafte Ähnlichkeit zu bezeichnen[76].

Zwar sind auch für Descartes die Ideen „veluti quaedam imagines rerum", aber es ist sehr leicht möglich, daß sie nicht das ganze Sein der Dinge enthalten[77]. Man muß sich allerdings fragen, wie eine solche Defizienz noch möglich ist, da die Ideen doch von dem wahrhaftigen Gott der Seele eingegeben und nicht aus der sinnenhaften Erkenntnis geschöpft sind, ein Problem, für das Descartes keine Lösung bietet. Ein anderes Problem dagegen, das in der cartesianischen Erkenntnislehre nicht aufkommt, bereitet der aristotelisch-scholastischen Philosophie seit den Tagen des Aristoteles und seiner ersten Kommentatoren manche Schwierigkeiten: „Wie findet die Vernunft *in dem Sinnlichen* selbst das *Übersinnliche*, durch den Begriff aus dem Zufälligen das Wesentliche erhebend und zum Sein aus den Erscheinungen vordringend?" (100). Dieses Problem kann wohl nur gelöst werden durch die Theorie des νοῦς ποιητικός, die Aristoteles erstmals in „De anima" aufgestellt hat, eine Theorie, die der Behauptung angeborener Ideen das Fundament entzieht.

Aber gegen die Lehre von den angeborenen Ideen ist entscheidend geltend zu machen, daß sie die dem Menschen wesentliche Einheit von Geist und Leib auseinanderreißt (97—100). Sodann wird sie der im bloßen Selbstbewußtsein zu verifizierenden Tatsache nicht gerecht, daß wir geistige Inhalte nur in analogen Begriffen zu erfassen vermögen, die durch einen Index auf die materielle Welt gekennzeichnet

---

[76] Darüber eingehend in einer demnächst erscheinenden Arbeit des Verf.: Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes.

[77] Meditatio III, a. a. O. Ähnliches gilt auch von den Erkenntnisformen der Scholastiker.

sind (58—66). Das rein Geistige kann der Mensch allerdings nach Kleutgen und der Scholastik nicht aus den sinnlichen Vorstellungen herauslösen, es ist in ihnen nicht enthalten. Aber die bloße Denkbarkeit des rein Geistigen „ist schon durch jene höchsten Begriffe, ohne die keine intellektuelle Auffassung des Sinnlichen möglich ist, gegeben" (100). Die Sicherheit darüber, daß rein geistiges Sein nicht bloß denkbar, sondern im Menschen selber Wirklichkeit ist, kann nur durch Reflexion auf das Selbstbewußtsein, auf die in ihm gegebenen Phänomene des Denkens und das in diesen sich offenbarende Wesen des existierenden Geistes gewonnen werden.

Wenn man an diese Gedanken Kleutgens und der Scholastik über den Ursprung der Ideen den Maßstab der vier Regeln aus dem Discours de la méthode anlegt, kann man zwar auch nicht behaupten, daß alle ihre Schritte im Lichte voller Evidenz stehen und als cognitiones clarae und distinctae bezeichnet werden können. Besonders gilt das von einer Reihe von Gedanken, die den intellectus agens, seine Existenz und seine Aufgabe betreffen. Die für das Menschenbild und die Erkenntnislehre grundlegenden Tatsachen einer substantiellen Einheit von Leib und Seele, des wesenhaften und nicht bloß modalen Unterschiedes zwischen sinnenhafter und geistiger Erkenntnis, der Analogie unserer Begriffe von geistigen Objekten kann jedoch mit Sicherheit dargetan werden, wenn man mit Descartes vom methodischen Zweifel und vom Selbstbewußtsein ausgeht.

Dieser Weg, um den Descartes mit der Leidenschaft des Wahrheitssuchers gerungen hat, führt auch über das Selbstbewußtsein hinaus zu metaphysischen Einsichten in das Sein selber und dessen höchste Prinzipien, wenn er konsequent durchgedacht wird. Leider hat Descartes aber die Prinzipienlehre nicht nur nicht genügend durchgearbeitet, sondern sie fast vollständig vernachlässigt. Und wesentlich an diesem Punkte muß, wie uns scheint, jede Kritik der cartesianischen Erkenntnislehre ansetzen. Wahrscheinlich wäre Descartes dem Vorwurf des circulus vitiosus, der sein System an einer lebenswichtigen Stelle trifft, ganz entgangen, „wenn er auch nur die ganz gewöhnliche Lehre der Scholastiker über die Prinzipien vor Augen gehabt hätte" (448). Auch aus diesem Grunde ist es zu bedauern, daß er ein Projekt nicht durchgeführt hat, von dem in seinen Briefen mehrfach die Rede ist: Vergleich seiner eigenen Philosophie mit der des Aristoteles und der Scholastik[78].

[78] Brief vom 14. 12. 1646 an P. Charlet S. J. Oeuvres 4, 587. Ebenso auch schon in einem Brief vom Dezember 1640, vermutlich an den gleichen Adressaten. Oeuvres 3, 269.

Die Voraussetzungen menschlicher Bildung

Von Georg Siegmund, Fulda

Oft kommt es uns schmerzlich zum Bewußtsein, daß des Menschen Wesen, wie wir es immer und überall antreffen, von Firnis und Tünche überzogen, von den vielfältigen Schichten der Gewohnheit und Gewandtheit, der Sitte und Unsitte, der Bildung und Unbildung, der Verstellung und Entartung überlagert ist, wodurch der erwartete Glanz seiner ursprünglichen Natur getrübt erscheint. Darum ist immer wieder der Versuch unternommen worden, durch die nachträglichen Überformungen hindurch auf die erste ursprüngliche Natur durchzustoßen. In unbekümmerter Vertrauensseligkeit sprach die Zeit der Aufklärung der menschlichen Vernunft die Fähigkeit zu, die empirisch nirgendwo faßbare reine Natur doch durch Besinnung auf ihre Idee zu ergreifen, besonders dadurch, daß von den zufälligen Besonderungen, die das menschliche Wesen durch Rasse, Klima, Geschichte u. ä. erfahren hat, abgesehen, „abstrahiert" und das alsdann übrigbleibende Allgemeine herausgehoben wird. Auf diese Weise glaubte der Aufklärer, die „Natur"-Rechte des Menschen, seinen „natürlichen" Urzustand, die Wahrheiten einer „Natur"-Religion wie die „natürliche" Gesellschaftsform bestimmen zu können. In ähnlicher Weise geht es in den Diskussionen der gegenwärtigen „Natur"-Heilkunde darum, herauszufinden, welche Ernährungsweise, welche Bekleidung, welche Schlafzeit und welche Heilweise als die „natürlichen" anzusprechen sind. Nach der gleichen Ur-Beschaffenheit des Menschen greift die wissenschaftliche Medizin in dem Begriff „Konstitution" aus, ist sie doch brennend interessiert an der Grund-Beschaffenheit und dem Bestand der Kräfte, um diese für die Heilung ansprechen und auswerten zu können. Sowenig man sich den Gebrauch des Konstitutions-Begriffes aus medizinischen Erörterungen wegdenken kann, sosehr erscheint er bei näherem Zugreifen zu zergehen, so daß die Kritik ihn heftig gescholten, ihn eine leere „Fiktion" genannt hat; seine Verwendung soll zu einer „Sprachverwirrung" geführt haben[1]. Auch widersprechen sich die Auskünfte, welche sowohl der Aufklärungsphilosoph wie der Naturheilkundige rasch und selbstsicher über das, was der rechten Natur gemäß ist, zu urteilen wissen, im einzelnen derart, daß es dem Skeptiker ein leichtes ist, den Glauben an die Natur-Norm als Naivität zu zerfetzen. An seine Stelle setzt sich ein „Positivismus",

[1] Vgl. hierzu E. Hanhart, Konstitutionsbiologische und konstitutionspathologische Grundlagen: Handbuch der Erbbiologie des Menschen 1. Bd. 1940, 461—484.

der jede inhaltliche Festlegung einer Natur-Norm abstreitet und nur das „positive" Bild jener Verfestigungen, wie sie uns vielfältig in der Erfahrung entgegentreten, anerkennt. Doch wird anderseits der Positivismus wieder als vorzeitig müder Verzicht empfunden, dem ein „gesunder" Glaube entschieden widerspricht.

Wenn der Natur-Idee nicht auf rationalistische Weise beizukommen ist, führt dann nicht vielleicht doch ein empirischer Weg zum Ziele? Beginnt nicht jeder Mensch — ähnlich wie es bei der ganzen Menschheit der Fall gewesen sein muß — seinen Lebensweg vom Ausgangspunkt einer anfänglich unverformten reinen Natur her? Läßt sich das Bild dieser Natur nicht vom Zustande des Menschen bei seinem Lebensstart ablesen? Aus diesen naheliegenden Fragen erwächst verständlicherweise das besondere Interesse an dem Zustand des menschlichen Wesens unmittelbar nach seiner Geburt. Was sich aber tatsächlich hier beobachten läßt, hat immer wieder enttäuscht. Der neugeborene Mensch ist ein Wesen von einer erbarmungswürdigen Hilflosigkeit. Die wenigen Äußerungen des neugeborenen Menschen verraten in keiner Weise ein „Arsenal" eindeutiger naturhafter Ausrichtungen. Wenn diese sich auch nicht unmittelbar beim Lebensstart fassen lassen, so nimmt man an, daß diese wenigstens dem Entwicklungsrhythmus und den Äußerungen der ersten Lebensjahre zugrunde liegen. Damit verschiebt sich das Interesse der Forschung auf die ersten Lebensjahre als das Fundament, auf dem die weitere Bildung zum Menschen aufruht.

Seit alters stehen sich zwei Theorien gegenüber, die auf die Frage nach den Faktoren der Entwicklung eine entgegengesetzte Antwort bieten. Die erste läßt alles Wesentliche der Entfaltung aus der angeborenen Beschaffenheit hervorgehen und heißt darum „Nativismus". Ihm widerspricht der „Empirismus", für den der Mensch und seine Seele ursprünglich tabula rasa sind, auf die von außen her alle besonderen Ausformungen aufgedrückt werden. Beide Standpunkte führen für die Richtigkeit ihrer Meinung gewichtige Argumente ins Feld. Für den Nativismus sprechen die Tatsachen der Vererbung selbst geistiger Fähigkeiten. Unverkennbar setzen sich solche angeborenen Fähigkeiten allen Hemmungen zum Trotz oft mit selbstverständlicher Eigenmächtigkeit durch. Jedes Kind muß in seinem Leben diejenigen Eigenschaften verwirklichen, deren Anlagen in der Erbmasse von den Vorfahren her auf ihre Entfaltung warten. Hingegen stützt sich der Empirismus auf die statistisch nachweisbaren Entwicklungsunterschiede, die zwischen Kindern verschiedener sozialer Schichten wie verschiedener Erziehungsformen bestehen. Die Umwelt mit ihrer eigentümlichen Zusammensetzung von Mitmenschen, objektivem Geist der Ansichten, Sitten, Gewohnheiten usw. ist es, die entscheidende Prägung auf das menschliche Wesen ausübt. Doch schießt der Empirismus weit über das Ziel hinaus, wenn er an den Anfang etwas völlig Unbestimmtes wie eine materia prima setzt, die zu jeder beliebigen Formung fähig wäre. Eine solche Annahme widerspricht nicht nur der täglichen Erfahrung, sondern enthält auch einen inneren Widerspruch. Sowenig es eine absolut unbestimmte erste Materie geben kann, die zu allen möglichen Bildungen fähig wäre, so ist es innerlich widersprüchlich,

an den Anfang des menschlichen Werdens eine in sich völlig unbestimmte Natur zu setzen, die jede beliebige Formung zuließe. Sie kann als Werdesubstrat in sich nur eine bestimmte, wenn auch für uns unausschöpfbare Fülle von Möglichkeiten der Verwirklichung bergen, deren Auswahl freilich dem Spiel der von außen her andrängenden Einflüsse, aber auch der langsam erstarkenden Selbstentscheidung überlassen bleibt. Vergeblich streiten sich Empiristen und Nativisten darum, den Gegner zu verdrängen und mit ihrer Theorie die menschliche Bildung als Allein-Domäne zu beherrschen. Ja glückte es ihnen, den Gegner wirklich zu verdrängen, würden sie damit ihre eigene Position aufheben. Denn selbst der extremste Empirist muß doch irgendwie eine in sich bestimmte bildsame Natur als Vorbedingung für das, was er zu erklären vorgibt, zulassen. Hingegen käme der extremste Nativist angesichts der unendlichen Vielfältigkeit tatsächlicher menschlicher Bildungen dazu, die Wirklichkeit einer allgemeinen Menschen-Natur leugnen zu müssen. Beide verteidigen indes richtig Gesehenes; doch lassen sich beide Standpunkte durchaus miteinander vereinbaren, was klarer heraustreten wird, wenn wir die in der *Biologie* gewonnenen Klärungen des Entwicklungsbegriffes miteinsetzen.

Wieweit äußere Faktoren für die Entwicklung des Lebewesens aus der befruchteten Eizelle von Bedeutung sind, hat der Streit, ob Entwicklung *Evolution* oder *Epigenese* ist, nach jahrhundertelangem Hin und Her zu klären vermocht. Es ging dabei darum, die grundsätzliche Frage zu entscheiden, ob für alle Organe und Eigentümlichkeiten des Lebewesens die Anlagen in der befruchteten Eizelle derart gegeben sind, daß jedes Organ, alle seine Teile und Besonderheiten durch je eine besondere Anlage unmittelbar in der Erbmasse vertreten sind, die sich direkt in die zugehörige Aussonderung, wenn auch unter modifizierendem Einfluß der jeweiligen Umwelt, umwandeln. Oder ist nur ein gewisser Rahmenbestand von Anlagen oder, besser gesagt, Entwicklungsfaktoren vorgegeben, die nicht unmittelbar den späteren Organen und Teilen entsprechen, sondern nur den Grund abgeben, mit deren Hilfe mittelbar die endgültigen Eigenschaften hervorgebracht werden? Im ersten Falle würde im Laufe der Entwicklung keine größere Mannigfaltigkeit der Gliederung gebildet werden, als schon von vornherein, wenn auch für uns unsichtbar, vorhanden war. Nur eine Umwandlung der von Anfang an bestehenden unsichtbaren Bildungen in die sichtbare Vergrößerung würde im Laufe der Entwicklung vollzogen werden. Im zweiten Falle hingegen gäbe es echte Neubildungen, die zwar im Rahmen des durch die Anlagen Ermöglichten verbleiben, aber als solche noch nicht unmittelbar vorgebildet wären. Die erste Erklärungsweise sieht auch in der Entwicklung ein im Grund maschinelles Geschehen, das freilich für unsere Augen zu fein ist, um als solches durchschaut zu werden. Nach der zweiten Auffassung ist Entwicklung jedoch etwas wirklich Lebendiges, ein Werden in einer Periode echter Jugend, in der sich etwas Neues gestalten will und kann.

Während die alten Formen der Evolutionstheorie vermeinten, die späteren Bildungen seien als solche bereits „präformiert", „vor-

gebildet", und brauchten nur zum Vollmaß heranzuwachsen, hat die sogenannte Keimplasmatheorie von August Weismann diese kindliche Auffassung, die durch die Enthüllungen des Mikroskopes zerstört worden war, dahin umgebildet, daß im Keime alle späteren Ausbildungen als Determinanten vorhanden sein müssen. Was den evolutionistischen Standpunkt auch bei Weismann kennzeichnet, ist die Anschauung, daß jedes Organ, überhaupt jedes Gebilde des fertigen Organismus unmittelbar durch eine vorbildende Anlage in der ererbten Entwicklungsgrundlage vertreten ist. Somit macht die Entwicklung das Lebewesen nicht mannigfaltiger, als es schon im Grunde seiner Gesamtanlage ist. Meist stellt man es sich so vor, daß die „Erbmasse" eine Art „Mosaik" bildet, Entwicklung also nach einem Ausdruck von Wilhelm Roux „Mosaikarbeit" wäre.

Während die evolutionistischen Auffassungen das Schwergewicht immer auf das Gleichbleiben der Mannigfaltigkeit legen, tritt die Theorie der Epigenesis für echtes Neuwerden ein. Frühere primitivere Formen dieser Theorie waren der Meinung, der Keim sei ein völlig unorganisierter Stoff, eine Meinung, die längst aufgegeben ist. Die neuzeitliche Epigenesistheorie verkennt nicht, daß schon im Keime ein verwickeltes Anlagengefüge vorhanden ist, doch steht sie auf dem Standpunkte, daß dieses Anlagengefüge nur einen Rahmen darstellt, innerhalb dessen echte Neubildung möglich ist. Als Weismann seine Keimplasmatheorie um das Ende des vorigen Jahrhunderts aufstellte, war er der Meinung, ein evolutionistischer Standpunkt allein könne den Anforderungen moderner Naturwissenschaft genügen. Hingegen haben die vielfältigen Experimente der Entwicklungsphysiologie eindeutig erwiesen, daß Entwicklung mehr ist als Evolution, daß in ihr wirklich echte Neubildung geschieht, die freilich im Rahmen des Ererbten bleibt, aber von daher nicht einfach festgelegt ist. Im Vorgange des Entwicklungsgeschehens kommt es freilich zu Festlegungen (Determinationen) des weiteren Geschehens, das dann in seiner Abfolge fast maschinenmäßigen Eindruck machen kann, aber im Grunde doch auf einer Selbst-Festlegung des Organismus beruht[2].

Wenn schon das Vital-Leben im allgemeinen eine echt lebendige Entwicklung mit Eigenbildungen besitzt, so gilt dies erst recht für das menschliche Leben, das auf einer höheren Stufe steht. Ja hier ist zu erwarten, daß die Eigenmächtigkeit zu wirklicher Neubildung — freilich immer im Rahmen der ererbten Möglichkeiten — noch größer ist als beim tierischen Leben, das doch die Experimente der Entwicklungsphysiologie zunächst untersucht haben.

[2] Zum Evolutionismus- und Epigenesis-Problem vgl. B. Dürken, Entwicklungsbiologie und Ganzheit, 1936.

Mit der epigenetischen Entwicklungsauffassung verbindet sich die Erkenntnis, daß die Entwicklung trotz der Mannigfaltigkeit der Einzelschritte im Grunde ganzheitlich geleitet ist, nicht aber Mosaikarbeit darstellt, wie Roux gemeint hatte. Legen wir die epigenetische Auffassung von der Entwicklung zugrunde, so käme es bei der Durchforschung der menschlichen Entwicklung darauf an, jenen „roten Faden" aufzuzeigen, der sich als gleichbleibender Entwicklungssinn durch die ganze Entwicklung hindurchzieht. Das, „was das Ganze im Innersten zusammenhält", müßte von einer Entwicklungslehre herausgestellt werden.

Tatsächlich sind wir hinsichtlich des Menschen von diesem Ziele noch weit entfernt. Der Grund dafür liegt darin, daß es bisher noch nicht gelungen ist, die menschliche Entwicklung überhaupt als ganze in Griff zu nehmen. Bislang ist sie noch in zwei Disziplinen aufgeteilt gewesen, in die Psychologie der frühen Kindheit und in die Physiologie des Wachstums. Freilich vermeinte die Psychologie selbst schon von sich aus die Lehre vom Kinde überhaupt entwerfen zu können. Von diesem Anspruch ist etwa William Sterns „Psychologie der frühen Kindheit" getragen. Im Geleitwort zur siebten Auflage sagt der Sohn des Autors, das Buch sei für alle, denen Kinder „wichtig" waren, für Eltern, Kindergärtner, Lehrer, Ärzte, Jugendrichter, zu einer Art Grundbuch über das Kind geworden. Zum ersten Male sei hier „das Kind als Wesen sui generis vorgestellt; und die ‚Welt' des Kindes mit ihren, von den Kategorien der Erwachsenen-Welt verschiedenen Kategorien dargestellt" [3].

Indes kann eine bloße Psychologie, selbst wenn sie sich gelegentliche Seitenblicke auf das Leibliche hin erlaubt, keine Grundlehre vom Kinde bieten, weil sie doch eben Wesentliches übersehen muß, vor allem daran vorbeisieht, daß der Mensch eine echte Ganzheit mit einem einheitlichen Entwicklungssinn ist. Nur an einem Beispiel sei dieses Ungenügen aufgezeigt. Von der grundlegenden Haupttendenz zur Selbsterhaltung, die in den physischen Vorgängen des Stoffwechsels, der Atmung usw., wie in den psychischen des Nahrungstriebes, des Verteidigungstriebes usw. wirkt, meint Stern, dieser Trieb funktioniere im Untergrund des Daseins „mit unbeirrbarer Treffsicherheit" (29). Indes behauptet das Stern apriorisch-dekretierend, ohne die tatsächliche Entfaltung des Nahrungstriebes und der Nahrungsaufnahme, worin sich die Tendenz zur Selbsterhaltung äußert, zu studieren. Die Darstellung dieser Entwicklung fehlt bei Stern fast ganz. Hätte er darauf seine Aufmerksamkeit gerichtet, so hätte er bemerkt, daß

[3] W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahr, mit Benutzung ungedruckter Tagebücher von C. Stern. 7., unveränderte Auflage, mit einem Geleitwort von G. Stern-Anders, 1952, IX.

gerade dieser Trieb keineswegs von vornherein „treffsicher" funktioniert; selbst das Saugen will erlernt sein. Gerade die Ernährungsweise des Säuglings, die sich bei der Geburt radikal ändert, stellt einen Hauptgefahrenpunkt des ersten Lebensalters dar. Hunger, Appetit, Art und Weise der Nahrungsaufnahme sind nicht von vornherein so eingespielt, daß sie „treffsicher" funktionierten. Statt dessen ist bei sehr vielen Todesfällen unter Säuglingen die Ungeübtheit und Ungekonntheit der Ernährungsfunktion an dem frühen Tode schuld; denn anatomische Befunde, die das Sterben verständlich machten, sind oft nicht zu finden.

Sofern die Forschung ihr Augenmerk allein auf das psychische Erwachen des Kleinkindes richtet, der Physiologie aber das leibliche Wachstum überläßt, erscheint die früheste Lebenszeit eigentümlich leer. Es ist kaum etwas davon zu vermelden. Obwohl William Stern in seiner „Psychologie der frühen Kindheit" sonst eine erstaunliche Fülle von Beobachtungsmaterial zusammengetragen hat, weiß er von den grundlegenden ersten Tagen sehr wenig zu berichten.

Es ist ein unbestreitbares Verdienst von Stern, die Elementenpsychologie, die sich das menschliche Seelenleben summenhaft aus seelischen Elementen, etwa Vorstellungen, zusammengesetzt dachte, durch seinen „Personalismus" überwunden zu haben. Zwar hat er damit noch keinen Vollbegriff von Person gewonnen. Doch im Gegensatz zur „Sache" ist ihm Person ein Ganzes, das immer und überall einheitlich ist. Eine bloße beliebige Summierung von Elementen, ein mechanistisches Aneinandergekettetsein von Elementen und Vorgängen ist immer noch Sache, keine Person, die nicht zu Unrecht auch „Individuum", d. h. „Unteilbares", heißt. Sowohl leibliche wie seelische Vorgänge gehören dieser Einheit an und unterstehen der gleichen Zielstrebigkeit. Eine isolierte Behandlung ist nur methodisch berechtigt. „Alle Trennungen innerhalb der Persönlichkeit sind nur relativ, nur Abstraktionen . . .; alle Teilentwicklungen einzelner Funktionen sind stets getragen von der persönlichen Gesamtentwicklung" (27).

Indes gelingt es Stern noch nicht, seine im Grunde auf das Ganze (= holistische) gerichtete Auffassung völlig durchzuführen, was einmal darin seinen Grund hat, daß er Psychologe bleibt. Doch Psyche und Leib sind keine gesonderten Tätigkeitsprinzipien, deren Entwicklung getrennt betrachtet werden könnte. Ist der Mensch eine echte primäre Ganzheit, dann muß er es eben als einheitlich-ganzes Aktionsprinzip sein. Bei der Erforschung der menschlichen Frühzeit müssen wir auch jeden versteckten „Merismus", jede nachträgliche Zusammensetzung aus Teilen, überwinden, nicht nur sagen, daß der Mensch eine Ganzheit ist, sondern auch damit ernst machen, daß schon der Neugeborene am ersten Lebenstage ganzer Mensch, wenn auch in seinen Anfängen,

ist. Dem Versuch, eine Grundlehre vom Menschen wie vom Kinde nur von der psychologischen Seite her zu erarbeiten, liegt noch immer ein meristisches Vorurteil zugrunde, das erst durch eine wirklich anthropologische Sicht des Problems überwunden wird. Sonst wird in der Entwicklung vieles als nebensächliche und unverständliche Beigabe außer Betracht gelassen, was doch, auf das Ganze hin besehen, wesentliche Bedeutung besitzt.

Auch deshalb vermag Stern seinen im Grunde holistischen Standpunkt nicht voll zu entfalten, weil er noch unter dem Einfluß der Drei-Stufen-Theorie von Karl Bühler steht. Nach Bühler hat die psychische Entwicklung beim Menschen mit der tierischen Entwicklung gemeinsam, daß sie drei Stufen durchläuft, und zwar Instinkt, Dressur und Intellekt. Unter Instinkt ist dabei das Erbgut gebrauchsfertiger, starrer und des Lernens nicht bedürftiger Verhaltensweisen gemeint, während Dressur Lernen vermittels des assoziativen Gedächtnisses meint. Dabei wird von dem Kapital instinktiver Verhaltensweisen einiges unterdrückt, anderes gefördert und neu kombiniert. Der Intellekt schließlich versteht es, sich selbst neuen Situationen dadurch anzupassen, daß er durch Einsicht und Überlegung Erfindungen macht. Er schafft sich Hilfsmittel, findet Umwege, erfindet Werkzeuge, so daß er Leistungen zu vollbringen vermag, die weder instinktiv vorgebildet noch assoziativ erlernt sind. Im Durchlaufen dieser drei Stufen, welche der Mensch zunächst mit dem Tiere, insbesondere mit dem Schimpansen, teilt, um dann darüber hinaus noch Eigenes zu entfalten, geschieht die „Menschwerdung des Kindes" (Bühler)[4]. In den letzten Monaten des ersten Lebensjahres gelingen dem Kinde primitive Intelligenzleistungen, die auf der geistigen Höhe des Schimpansen stehen. Während aber auch das am höchsten entwickelte Tier mit seinen Intelligenzleistungen stets an die unmittelbare Gegenwart, den anschaulichen Einzelfall und die rein praktische Verwendung gebunden bleibt, überschreitet der Mensch, „der an der Spitze aller Wirbeltiere marschiert", sehr bald diese Grenze und überwindet damit sein „Schimpansenalter". Vor allem führt die Fähigkeit der Sprachentwicklung das Kind über diese Grenze hinaus.

Selbst vom Philosophen Max Scheler wird diese Drei-Stufen-Theorie Bühlers übernommen; freilich nimmt er noch eine Tier und Mensch gemeinsame psychische Vorstufe an und modifiziert Einzelheiten der Theorie. Auch erfolgt nach ihm die „Menschwerdung" nicht durch Weiterentwicklung der schon beim Schimpansen vorhandenen Intelligenz, sondern durch Hinzutritt eines ganz neuen Prinzips, des „Geistes"[5]. Damit bleibt Scheler infolge seiner einseitigen Beachtung der

[4] K. Bühler, Abriß der geistigen Entwicklung des Kindes, 1952², 7.
[5] Vgl. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1947.

aufscheinenden Phänomene und des Unterlassens der eigentlich philosophischen Frage nach dem Grunde des Zusammenseins dieser Phänomene in der Einheit ein und desselben Menschen ebenfalls in einem Merismus stecken.

Daß die menschliche Frühentwicklung als gedrängte Rekapitulation der psychischen Stufen des Tieres mit abschließender Menschwerdung ihre Schwierigkeiten hat, geht deutlich aus den Darlegungen Bühlers selbst hervor. Den Abschnitt über „Instinkt" beginnt er mit den bezeichnenden Worten:

„Die geradezu erbarmungswürdige Hilflosigkeit des neugeborenen Menschen kommt von seiner Armut an ausgebauten Instinkten her ... Auch dem Menschen sind gewisse elementare Triebe, Spannkräfte, die das Leben in Gang halten, angeboren, auch bei ihm geht alles höhere Seelenleben aus dem dunklen Streben zum Dasein, nach Tätigkeit, Wohlbehagen und Glück hervor, auch ihm sind gewisse Grundlinien des Lebensplanes von Anfang an vorgezeichnet. Nur alles sehr unbestimmt, skizzenhaft, der Ergänzung durch Dressur und Intellekt in hohem Grade bedürftig. Verglichen mit dem festgeregelten Leben der Insekten erscheinen uns die Instinkte des Menschen wie verschwommen, aufgelöst, zerfasert, auch mit weitgehenden individuellen Unterschieden versehen, so daß man sich fragen könnte, ob dies hier und dort überhaupt dieselbe Naturerscheinung sei" (45 f.).

Man „könnte" sich nicht nur fragen, sondern man muß sich sogar fragen, weshalb trotz gewisser Ähnlichkeiten von vornherein so entscheidende Unterschiede bestehen. Der Grund dafür ist eben darin zu suchen, daß die menschlichen „Instinkte" eben keine „tierischen Instinkte" sind, sondern etwas zwar Analoges, aber doch schon Eigenes, von vornherein hingeordnet auf das spezifisch Menschliche, das im Kinde werden soll, wie ja auch bereits Bühler richtig bemerkt.

Das Wort „Natur" kommt von „nasci" = „Geborenwerden" und wird deshalb gern als das bestimmt, was der Mensch von „Geburt" aus besitzt, womit der ihm vorgegebene Urbestand gemeint ist, mit dem er den Start zu seiner persönlichen Lebensgeschichte beginnt. So hat man die Geburt als die Ansatzstelle angesehen, an die eine genetische Betrachtung des Menschen anzusetzen hat. Bei der Geburt, meint man, sei der junge Mensch noch in seinem „Urzustand" ohne jegliche Prägung[5a]. Jedoch lehrt genauere Betrachtung der Tatsachen, daß es ein Irrtum ist, anzunehmen, hier die reine Natur fassen zu können, hier jenen absoluten Nullpunkt vor sich zu haben, von dem die Kurve der menschlichen Entwicklung ausgeht. So wichtig der Augenblick der Geburt ist, ein so umstürzendes Ereignis sie im menschlichen Leben darstellt, bedeutet sie keineswegs den Beginn des menschlichen Lebens. Dieses hat längst vorher begonnen. Denn das vorgeburtliche Leben ist

[5a] Siehe z. B. G. Pfahler, Der Mensch und sein Lebenswerkzeug, 1954: „Leer, gänzlich leer an Inhalten beginnt die menschliche Seele im Augenblick der Geburt ihren Weg" (15).

nicht nur eine Art naturhaften Heranwachsens wie bei der Pflanze, wo allein die inneren Determinanten den Gang und die Art der Entwicklung bestimmen, so daß sich dann nach der Geburt jene tabula rasa den Einflüssen der Umwelt darbieten würde, auf die sich ihre Engramme einzuzeichnen vermöchten.

Suchen wir nach den ersten Anfängen menschlicher Bildung, auch menschlichen Seelenlebens, so verlieren sie sich im Dunkel des Mutterschoßes. Bereits *vor der Geburt* sind Kinder *beeindruckbar*, wenngleich sich das Ausmaß dieser Beeindruckbarkeit schwer feststellen läßt. Peiper gelang es, die Hörfähigkeit vor der Geburt dadurch nachzuweisen, daß er eine schwangere Frau vor den Röntgenschirm stellte und eine Autohupe ertönen ließ: das Kind zuckte daraufhin zusammen[6]. Nach dem Bericht des Luzerner Kinderarztes Stirnimann müssen gelegentlich werdende Mütter in den letzten Monaten ihrer Schwangerschaft den Besuch von Konzerten einstellen, weil sie während des Spieles zu starke Kindesbewegungen verspüren[7]. Wenn es im Lukasevangelium heißt (Lk 1, 41 44), daß bei Begrüßung durch Maria das noch ungeborene Kind der Base Elisabeth in ihrem Leibe „aufhüpfte", so können wir einen solchen Bericht nach unseren heutigen Kenntnissen nicht einfach als physiologische Unmöglichkeit abtun.

Während früher die neuzeitliche Medizin die Volksmeinung, vor allem heftig erschreckende Erlebnisse einer werdenden Mutter würden die Bildung des Kindes, selbst bis zur Bildung eigentümlicher körperlicher Merkmale, beeinflussen, als Aberglaube ablehnte, ist man heute im Urteil über das „Versehen der Schwangeren"[8] weit vorsichtiger. Nachdem sich so viele rationalistische Vorurteile als Irrtümer herausgestellt haben, müssen wir mit dieser Möglichkeit, an die das Volk seit der Antike geglaubt hat, rechnen. Wahrscheinlich steht hinter dem Volksglauben eine vielfache Erfahrung, wenn auch ihre wissenschaftliche Sicherstellung noch aussteht. Wie die heutige Psychosomatik annimmt, vermag der im Mutterleibe werdende Mensch in seiner Vitalstimmung irgendwie innezuwerden, ob sein Dasein erwünscht oder unerwünscht und verhaßt ist. Nicht erst der erste Eindruck, den das neugeborene Kind nach seiner Geburt empfängt, sondern bereits frühere Erwartungsgefühle sollen ihn treffen[9]. Darüber wird freilich schwer etwas Sicheres auszumachen sein.

Wenn auch keine Erinnerung mehr bis dahin zurückträgt, kann nicht abgestritten werden, daß bereits *zur Zeit der Geburt* ein gewisses

[6] Nach F. Stirnimann, Psychologie des neugeborenen Kindes, 1940, 51.
[7] Ebd. 53.
[8] Vgl. dazu: G. Siegmund, Das Versehen der Schwangeren: Glaube und Erkenntnis 1952, 9 ff.
[9] Vgl. H. Petri, Das Erbe, die Umwelt — und „Die dritte Unbekannte": Hippokrates 25 (1954) 370.

anfängliches Bewußtsein möglich ist. Der norwegische Psychologe Vold, der sich Jahrzehnte hindurch der experimentellen Erforschung des Traumlebens gewidmet hat, berichtet einen eigenartigen „Traum von der eigenen Geburt".

„Ganz von meiner ersten Kindheit an, so weit zurück, daß die Erinnerung an alles andere sich vollständig in eine dunkle Ferne zu verlieren scheint, hat sich merkwürdigerweise ein einzelnes Ding in meinem Gedächtnis befestigt — um so merkwürdiger, als es sich um eine Erinnerung nicht von der Welt der Wirklichkeit, sondern von derjenigen der Träume handelt.

Noch merkwürdiger ist es, daß sich dieser Traum oft, wenn auch mit abnehmender Häufigkeit, bis zur Gegenwart wiederholt.

Dies ist der Traum: Ich habe ein seltsames Gefühl davon, selbst relativ sehr groß, aber in der Tat sehr klein zu sein, und daß ich mit Gewalt durch eine enge Öffnung passieren muß. Es kommt mir zugleich vor, daß ich mich in vollständiger Finsternis befinde, ohne irgendwelche Einmischung von Vorstellungen aus der Außenwelt — was besonders beachtet zu werden verdient. Schon der Umstand, daß die Erinnerung an diesen Traum weiter zurückgreift als jede andere Erinnerung, scheint darauf zu deuten, daß der Traum schon damals auf mich einen Eindruck gemacht hat und mir seltsam vorgekommen ist und daß er eigenartiger Natur sein muß; dazu kommt noch, daß er sich wiederholt hat, bis ich erwachsen war ...

Ich glaube, daß der Traum geradezu eine unbewußte Reminiszenz von meiner Geburt ist, die, während alle äußeren Sinneseindrücke und Sinnesvorstellungen fern sind, im Schlafbewußtsein auftaucht und in der Form eines Traumes Oberhand gewinnt. Der Umstand, daß ich mich relativ groß und nichtsdestoweniger klein kenne, muß dann dadurch erklärt werden, daß ich im Verhältnis zur Öffnung, die ich passieren soll, groß erschien, ob ich schon in Wirklichkeit klein war. Die Passage durch die Öffnung ist immer in horizontaler Richtung, den Kopf nach vorne, geschehen. Ferner kann, wie oben gesagt, hervorgehoben werden, daß ich während des ganzen Prozesses keine anderen Vorstellungen von der Außenwelt, weder von Menschen noch von Tieren noch von Dingen, habe — die Finsternis herrscht, was ja meine Erklärung stützt, daß ich zur Zeit des ersten Auftretens des Traumes noch keine Sinneseindrücke von der Außenwelt erhalten hatte." [10]

Man könnte gegen diesen *Traum einwenden*, daß die in dem Traumbericht verwandten Vorstellungen und Begriffe dem Kinde während seiner Geburt noch fehlen mußten. Indes trifft dieser Einwand nicht, denn der Traumbericht ist ja die viel spätere Formulierung wie auch Deutung eines immer wieder im Traum aufgetauchten Urerlebnisses, das erst langsam greifbare Gestalt annahm.

Daß die Geburt dem Kinde ein „Erlebnis" ist, bei dem vor allem in der empfundenen Enge des Durchganges Angst erzeugt wird, bezeugt ein so erfahrener Kenner wie F. Stirnimann. „Jeder", sagt er, „der Neugeborene gleich nach der Geburt sieht, kann die Geburtsangst nicht in Abrede stellen" (a. a. O. 67). Bei schweren Geburtsverletzungen tritt Angst in so ausgeprägter Form auf, daß sie dem erfahrenen Kinderarzt aus Mimik, kläglichem Schreien und sonstigem

[10] Mourly J. Vold, Über den Traum, hrsg. v. O. Klemm, 2 Bde., 1910/1912 — Wiedergegeben nach I. Jezower, Das Buch der Träume, 1928, 352 f.

Verhalten unverkennbar ist. Offensichtlich übt schon jede normale Geburt eine Art Schock aus; erst Stunden nachher löst sich die Schockwirkung, womit der Neugeborene für Neueindrücke empfänglich wird. Fällt das Geburtserlebnis aus, wie etwa bei einer Entbindung durch Kaiserschnitt, so kann — auch dafür führt Stirnimann ein Beispiel an — die Angst in den ersten Lebensjahren ganz fehlen.

Wenn von Naturheilkundigen nach der „Natur"-Schlafzeit gefragt wird, so liegt dieser Frage als Voraussetzung die Annahme zugrunde, daß die menschliche Natur auf eine *bestimmte Stundenzeit* des Tages oder der Nacht als Optimum festgelegt ist derart, daß jede Abweichung von dieser Zeit eine Minderung der dadurch erzielten Erholung mit sich im Gefolge hat. Einmal sind sehr schwer Gründe dafür aufzuweisen, daß eine bestimmte Stundenzeit das gesuchte Optimum darstellen soll. In der Zeit, welche nach Stöckmann die „Natur"-Schlafzeit ist, zu schlafen, stellt nach anderen eine krasse „Denaturierung" (Kollath) dar. Ist überhaupt — so müssen wir uns fragen — die in der Frage nach der „Natur"-Schlafzeit gemachte Voraussetzung richtig? Hier gibt uns eine kleine Beobachtung der ersten Kindheit einen beachtlichen Hinweis. Schon der Schlafrhythmus des neugeborenen Kindes ist kein allgemein einheitlicher; schon hier zeigt sich keine feste Naturanordnung, die später verderbt werden könnte. Nachtschwestern können beobachten, daß Kinder von Wirtsfrauen oft bis Mitternacht wachliegen, ohne dabei zu schreien, während Kinder von Bäckersfrauen häufig schon zwischen zwei und drei Uhr wach werden (Stirnimann 79). Hier ist es offensichtlich schon zu einer ersten „Gewohnheitsbildung" gekommen. Solche Bildungen setzen also nicht erst nach der Geburt ein, sondern schon vorher, ein sehr bedeutsamer Hinweis darauf, daß die menschlichen Naturantriebe überaus plastisch sind und einer Überformung geradezu bedürfen. Mit Recht betont Bühler, daß die „Instinkte" beim Menschen eigentlich keine Instinkte mehr sind, keine naturhaft eindeutig festgelegten Antriebe. Sie sind wie „zerfasert", aufgelockert, aufgelöst. Sie sind darauf angelegt, im Sozialkontakt jene Formung anzunehmen, deren sie bedürfen. Damit ist nicht gesagt, daß gewisse Formungen ihnen nicht minder oder gar nicht entsprechen könnten. In diesem Falle steht eine Reaktion der mißhandelten Natur zu erwarten. Doch legt die Natur nicht von vornherein eine einzige Ausrichtung positiv fest, sondern läßt eine Fülle von Möglichkeiten offen. So hat sich im Streite um den Schicht-Schlaf herausgestellt, daß mit der Umkehr des „natürlichen" Tag-Nacht-Rhythmus bei Nachtarbeitern eine gesundheitliche Beeinträchtigung nicht verbunden sein muß. Statt instinktiver Festlegung eignet der menschlichen Natur schon in der Schicht des Vitalen eine eigenartige Offenheit, verbunden mit einer Hinwendung zum anderen

Mitmenschen, an erster Stelle zur Mutter. Von dieser „originalen, nur uns gegebenen Entwicklungsform" sagt Adolf Portmann, sie sei „der späteren Offenheit eines stets ungesicherten, stets unentschiedenen Daseins zugeordnet" [11]. Die menschliche Eigenart, sich selbst entscheiden, seine Lebensform wählen zu müssen, ist vorgebildet und grundgelegt in der Eigenart seiner biologischen Natur. Sie sucht nach Bindungen und tut es eben aus der ursprünglichen Möglichkeit zur Freiheit heraus. „Das Feld des Humanen ist nach allen Seiten weit offen, und es ist die erste Aufgabe der Erforschung unserer Daseinsart, diese Weite der Entscheidungsfreiheit zu sehen" (Portmann ebd.).

Als „berühmtestes Beispiel für die Instinkthandlungen der Menschen, zugleich dasjenige, das beim Neugeborenen am meisten in die Augen fällt", nennt W. Stern „das im Dienste des Nahrungstriebes stehende Saugen". Von der Fähigkeit zum Saugen meint er, sie sei schon am ersten Lebenstage „so gut wie vollkommen" [12]. Doch zerstört auch bei dem einzigen Paradebeispiel genauere Beobachtung den Eindruck des Instinktiven. Selbst das Saugen an der Mutterbrust muß erlernt werden, weshalb Stirnimann nicht von einem Sauginstinkt, sondern einer Saughandlung spricht. Sie beruht freilich auf der Auslösung des Saugtriebes durch Hunger. Doch kann dieser auch durch künstliche Ernährung mit der Flasche befriedigt werden. Ja hierbei ist sogar der merkwürdige Umstand festzustellen, „daß die künstliche Ernährung mit der Flasche im allgemeinen weniger Saugschwierigkeiten bereitet" (Stirnimann 82). „Anfängliche Pflegefehler sind schwer zu korrigieren; die ganze natürliche Ernährung kann Schiffbruch erleiden, wenn eine ungeschickte Pflegerin durch unsanftes Anfassen das Kind in Unluststimmung bringt, während eine andere ‚mit beseelter Hand' nur selten auf Schwierigkeiten stößt" (82). Läuft die Milch ohne Saugen heraus, so kann es geschehen, daß das Kind die Milch aufleckt. Dabei lernt das Kind nicht das Saugen, das eine ziemlich anstrengende Saugbewegung erfordert. Schon ein vorzeitiger Schluck vermag das ganze Stillen in Frage zu stellen. Treten keine Störungen von außen auf, helfen statt dessen die Handgriffe der Pflegerin geschickt nach, so „glückt" das erste Saugen. Ist das geschehen, so prägt sich dem Neugeborenen alles, was mit dem Saugen zusammenhängt, bereits in den ersten Tagen ein. Die ganze Reaktionskette des Saugens wird meist nach und nach automatisiert. Wie wenig eine fertige Reflexkette fixiert vorliegt, ergibt sich aus der Beobachtung, daß gelegentlich Neugeborene beim ersten Anlegen an die Brust statt zu saugen zu blasen beginnen und dieses eigentümliche Verhalten erst nach einigen Tagen verlieren.

„Gewinnt das Kind keine Milch, so erlahmt es nach und nach; immer schwieriger wird es, das Kind zum Saugen zu bringen. Versucht man dies, so reagiert das Kind mit Unlust. Es braucht oft eine große Diplomatie, die Reaktionskette wieder einzuschleifen" (84). Wird also die von der Natur gesetzte Zeit der Montierung einer Triebhandlung verpaßt oder diese — sei es durch Ungeschicklichkeiten oder Hemmungen von außen — versperrt, so kommt es zu Dauerhemmungen, die schwer zu brechen sind, um einer neuen Verfestigung in richtigen Bahnen den Weg zu ebnen. Selbst das Saugen des Säuglings ist mithin nicht mehr bloß „Natur", sondern die erste menschliche „Kunst", die erlernt sein will.

Bereits dem Saugen geht ein erstes Einüben voraus. Es geschieht im „Lutschen". „Es gibt Kinder, die wenige Minuten nach der Geburt so ausgebildet lutschen, mit

[11] A. Portmann, Das Menschenbild in der gegenwärtigen Biologie: Universitas 3 (1948) 828.

[12] W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit, 46.

einer solchen Sicherheit mit dem Daumen den Mund finden, daß man daraus schließen kann, daß sie schon vor der Geburt gelutscht haben. Solche Kinder saugen gewöhnlich sofort; es liegt nahe, anzunehmen, daß das Lutschen vor der Geburt eine Einübung darstellt. Bei der großen Bedeutung, die besonders Stern mit Recht dem einübenden Spiel für die seelische Entwicklung beimißt, würde es sich um die früheste Äußerung dieses Entwicklungsprinzipes handeln" (87).

Noch eindrucksvoller wird die Fraglichkeit der „Natürlichkeit" des Saugens, wenn wir das Erlernen einer „künstlichen" Ernährungsweise danebenhalten, die sich ebenso schnell im Gedächtnis des Säuglings einschleift wie die „natürliche".

Besteht nun überhaupt ein deutlicher Unterschied zwischen „natürlicher" und „künstlicher" Ernährungsweise? Der Entstehung nach gewiß nicht. Weder Saughandlung noch Löffelernährung ist von vornherein fertig da. Beides steht der Natur gleich nahe oder fern. Gewiß urteilen wir von unserer Einsicht des Erwachsenen her, daß die Brustnahrung die natürliche Ernährungsweise des Kindes ist. Aber die Natur drängt von sich aus eindeutig weder auf die eine noch auf die andere Weise. Vielmehr ist gerade die „natürliche Saughandlung" etwas für den Säugling Schwieriges, was erlernt sein muß, soll es „glücken". Weil sie schwierig ist, liegt das Abgleiten in eine leichtere Form nahe, die aber darum keineswegs „natürlicher" wird. Ist einmal eine Fixierung an das Leichtere erfolgt, so bleibt sie gern bestehen und ist nur schwer zugunsten des „normalen" Verhaltens zu revidieren.

Es liegt nahe, zu behaupten, für den Säugling stelle die Milch der eigenen Mutter die einzig naturangepaßte Nahrung dar. Zu erwarten steht, daß ihn ein „instinktiver" Appetit darauf hinordnet. Tatsächlich wird dies auch oft behauptet. Indes enttäuschen uns auch hier wieder die beobachteten Tatsachen. „Es kommt ebensooft vor", berichtet Stirnimann, „daß das Kind einer andern Frau abgepumpte Milch der Milch der eigenen Mutter vorzieht wie umgekehrt. Frühgeborene ziehen abgepumpte Frauenmilch mit Zuckerzusatz vor; ja sie verweigern oft solche ohne Zuckerzusatz; es scheint, wie wenn sie die kalorisch mehrwertige Mischung instinktiv vorzögen. Ich kannte aber auch reife Kinder, die an der Brust nicht tranken, auch die abgepumpte Milch verweigerten, sie aber nahmen, als man ihr Zucker zusetzte" (47). Danach kann man überhaupt nicht von einer festen Bindung an eine ganz bestimmte Nahrung sprechen. Auch hier ist von Anfang an eine große Variationsbreite vorhanden, auf die das Kind durch ein feines Wahlvermögen eingestellt ist; schmeckend wählt es die bessere Milch aus und zieht sie anderer vor. Hierbei kommt es sehr bald zu ersten Festlegungen in Gewohnheiten, die mit Recht „zweite Natur" heißen.

In diesen Anfängen bereits liegt die Abzweigungsstelle für die vielfältigen *Appetitformen*, durch die sich Völker, aber auch Individuen voneinander unterscheiden. Damit wird zugleich inhaltlich festgelegt, was die Natur als Nahrung im Appetit anfordert. Diese Anforderungen gehen selbst in die „Konstitution" des Menschen ein, die keineswegs nur durch die Erbmasse allein, sondern darüber hinaus durch eine Fülle nachträglicher Festlegungen bestimmt wird. Der nicht endenwollende Streit um die rechte Ernährungsart des Menschen,

ob tierische oder vegetarische Kost seiner eigentlichen Natur angemessen ist, wurzelt wiederum offensichtlich in dem Vorurteil, daß eine einzige Ausrichtung von vornherein vorgesehen sein muß. Immer wieder ist der Bau des menschlichen Ernährungstraktus auf die Frage hin studiert worden, auf welche Kost er naturhaft zugeschnitten sei, eine Frage, die auf Grund des Baues der Zähne und des weiteren Verdauungsapparates wohl nicht einstimmig entschieden werden kann. Ohne uns hier im einzelnen darauf einzulassen, in welchem Ausmaß eine sekundäre Festlegung des Nahrungsanspruches beim Menschen möglich ist, sei nur darauf hingewiesen, daß die ursprüngliche Plastizität des Ernährungstriebes beim Menschen sicherlich mehrfache Festlegungen zuläßt, die vollwertig nebeneinanderstehen.

Die Kinderheilkunde ist hinsichtlich mancher Kindheitserkrankungen in einer eigentümlichen Verlegenheit. Bei Erwachsenen ist normalerweise eine schwere Erkrankung mit einem eindeutig abnormen pathologischen Befund morphischer Art verbunden. Beim Kinde aber braucht dies nicht zu sein. „Für viele Erkrankungen des Kindesalters, insbesondere die der Säuglingszeit, konnte uns die pathologische Anatomie bisher keine klaren Vorstellungen vermitteln. Am eindrucksvollsten ist das immer bei denjenigen Säuglingen, die wir im Gefolge schwerster Ernährungsstörungen verlieren. Nach oft langem Krankenlager, unernährbar geworden und zum Extrem abgemagert, erlöschen diese Kinder, und trotzdem findet der Pathologe nichts oder derart Geringfügiges, daß es uns keine Erklärung für das Geschehene zu geben vermag.“ [13] Daraus zieht man den Schluß, daß das Kind überwiegend dynamisch, nicht wie der Erwachsene statisch zu betrachten ist. „Die Kinderheilkunde wird beherrscht von dem Gedanken der ‚werdenden Funktion‘. Im Grunde kennt sie keine festgelegte, sicherstehende Funktion“ (ebd. 558). Das heißt also, daß keine festgelegten Naturantriebe ausgeformt sind, selbst nicht einmal für die Nahrungsaufnahme. Durch Ungeschicklichkeit der Pflegerin kann es dahin kommen, daß das Kind nicht mehr saugen noch Nahrung aufnehmen will. Offensichtlich liegen Mißleitungen des ungeformten Nahrungsantriebes vor, wenn oft Kinder an Unterernährung sterben. Ernährungs- wie Atmungsfunktion stellen Hauptgefahrenpunkte der ersten Zeit dar. Der Grund dafür liegt darin, daß diese beiden Organe erst mit der Geburt ihre Betätigung beginnen. Hingegen ist das Herz zur Zeit der Geburt schon lange an der Arbeit; es ist „trainiert“. Deshalb stirbt auch ein Säugling kaum an seinem Herzen, wohl aber an Funktionsmißleitungen und Fehlern seiner Atmung und Ernährung.

[13] K. Hofmeier, Grundlagenforschung in der Kinderheilkunde: Universitas 3 (1948) 559 f.

Die Labilität dieser Funktionen beim menschlichen Neugeborenen ist überhaupt so groß, daß die *Säuglingssterblichkeit* beim Menschen ein spezifisch menschliches Problem darstellt, das wir nirgendwo beim frei lebenden Tiere haben. Wenn wir beim Menschen die meist überaus hoch liegende Sterblichkeit der Säuglinge auf einen kleinen Hundertsatz heruntergedrückt haben, so ist bezeichnenderweise dieser Erfolg der menschlichen Heil-„Kunst" zuzuschreiben. „Das Problem der künstlichen Ernährung des Säuglings, ursprünglich auf reiner Empirie fußend, ist durch mühevolle Arbeit, auf vielen Um- und Irrwegen, so gefördert worden, daß es heute nicht mehr als Problem erscheint. Der äußere Erfolg zeigt sich in einer früher kaum für möglich gehaltenen Senkung der Säuglingssterblichkeit von etwa 30 % aller Lebendgeborenen um die Jahrhundertwende auf etwa 6 % in der Gegenwart. (Anm. Das durch die zeitweilig zur Katastrophe gewordenen Nachkriegsverhältnisse erschütternde Ansteigen der Säuglingssterblichkeit auf teilweise über 80 % soll hier unberücksichtigt bleiben. Sie liegt aber trotzdem auch derzeit noch weit höher, als es bei dem Stande unserer Wissenschaft notwendig wäre.) Er wurde möglich durch die Betonung des prophylaktischen Denkens, das die gesamte Kinderheilkunde heute beherrscht, und verwirklicht durch die schließlich von dem Staat selbst durchgeführte Säuglingsfürsorge" (Hofmeier, ebd. 557).

Im Mittelalter war die Säuglingssterblichkeit eine erschreckend hohe. Selbst in fürstlichen Familien starb oft die Hälfte der Kinder. Wenn dem heute gesteuert wird, so ist dies nicht dem „natürlicheren" Leben des Gegenwartsmenschen zu verdanken, sondern der Auswirkung wissenschaftlicher Einsichten in der hygienischen Lebensführung. Auch bei Betrachtung der Völker finden wir nur dort, wo eine seit langem gepflegte und sorgfältig behütete Gesundheitspflege als Allgemeinverpflichtung wie als selbstverständlich angenommene zweite Natur herrscht, eine geringe Säuglingssterblichkeit.

Beim Kleinkinde liegt nicht nur eine Labilität der Funktionen vor, weshalb sie leicht abgleiten und sogar zum Untergange führen können. Es fehlt nicht nur eine feste naturhafte Ausrichtung auf das Wohl des Ganzen, beim Kleinkinde bestehen überdies eine Reihe von anlagemäßig bedingten *Krankheitsbereitschaften,* die das Bild der ersten Natur entstellen. Es kann also keine Rede davon sein, daß bei der Geburt eine erste reine unversehrte Natur vorliegt und es nur darum geht, sie sich richtig auswirken zu lassen. Vielmehr müssen wir mit angeborenen Verkehrungen rechnen. Hofmeier sagt hierzu:

„Eine bedeutsame Änderung in der Auffassung vom Wesen und von der Entstehung von Krankheiten brachte die Erkenntnis über das Vorhandensein anlagemäßig bedingter Krankheitsbereitschaften (Diathesen), die von der wissenschaftlichen Kinderheilkunde wohl erstmalig in ihrer Bedeutung erfaßt und zur Deutung bestimmter Krankheitszustände benutzt wurde. Sie beherrscht heute weitgehend unser ärztliches Denken und ist für immer an die Namen von Czerny und v. Pfaundler geknüpft, auf deren genialen und zunächst rein intuitiven Erkenntnissen spätere Untersucher und Beobachter fußen ...

Daß in der Kinderheilkunde nicht nur der prophylaktische Gedanke, sondern gerade auch die Diatheselehre solche Bedeutung gewinnen konnte, liegt nicht zuletzt in der Auffassung vom Wesen des Kindes überhaupt begründet. Das Kind — beson-

ders eindrucksvoll ist das natürlich in der Säuglingszeit — ist ein sich ständig veränderndes Wesen. Es ist ein werdendes, sich weiterentwickelndes Individuum und nicht, wie man es, mindestens stillschweigend, vom Erwachsenen voraussetzt, etwas Vollendetes. Das Kind ist überwiegend dynamisch, nicht überwiegend statisch wie der Erwachsene. Die Kinderheilkunde wird beherrscht von dem Gedanken der ‚werdenden Funktion', im Grunde kennt sie keine festgelegte, sicherstehende Funktion" (558).

Obwohl wir über den Bewußtseinszustand des Neugeborenen unmittelbar nichts aussagen können, ist an einer geringen Zahl von Kindern bereits zu beobachten, daß eine gewisse *Aufmerksamkeit* besteht und der Blick dem Gegenstand des Interesses zu folgen vermag; freilich tritt sehr rasch Ermüdung ein. Stirnimann beobachtete, wie ein 16 Stunden altes Neugeborenes deutlich Personen mit seinen Blicken verfolgte. Selbst ein erst 4 Stunden altes Neugeborenes ließ seine Augen über Personen wandern, die es betrachteten, und verfolgte mit seinem Blicke eine auffällig gekleidete Person (59).

Auch zu anfänglichen *Handlungen* sind Kinder am ersten Lebenstage fähig. Wird ihnen eine wärmespendende Röhre gereicht, so kann man erleben, daß sie mit der Hand zugreifen und diese an die Wange zu führen versuchen, während Kinder in übler Stimmung sie zurückstoßen.

In völliger Verkennung der Eigenart des Lebens hatte man früher gemeint, das Lebewesen als eine Art „Reflexmaschine" auffassen zu können. Alle Bewegungen des Lebewesens sollten sich als Reflex-Reaktionen auf Reize auffassen lassen. Schon bei Tieren trifft dies nicht zu. Genaue Beobachtung kann bei diesen nachweisen, daß die ersten Bewegungen des jungen Keimes keine Re-Aktionen, sondern spontane Aktionen sind. So ist auch dem menschlichen Neugeborenen von vornherein ein *Bewegungstrieb* eigen. Selbst im Schlafe ist es nicht vollkommen ruhig. Wahrscheinlich werden im Schlaf Bewegungen durch mangelnde lokale Blutzirkulation hervorgerufen, ähnlich wie auch der Erwachsene unangenehme und unbequeme Lagen im Schlafe korrigieren kann. Im Wachen sind die Bewegungsreihen viel mannigfaltiger. So ist zu beobachten, daß Kinder spontan die Finger spreizen und schließen und erste Greifversuche anstellen. Ebenso zeigen Füße und Zehen ein lebhaftes Spiel. Durch Winden vermag sich ein Kind aus hemmender Umgebung zu befreien.

Um die Bewegungsreihen Neugeborener zu studieren, fesselte Stirnimann ihre Hände durch Fausthandschuhe, wie sie gelegentlich gebraucht wurden, um Selbstverletzungen von Kindern zu vermeiden. Von 150 Neugeborenen, die er beobachtete, vermochten sich 23 Kinder, 16 Mädchen und 7 Knaben, aus den Fausthandschuhen, die man ihnen angebunden hatte, zu befreien. Durch reibende Bewegung lockerten sie das Bändchen, das um die Handwurzel geknotet war. Sobald hinreichende Lockerung erzielt war, wurde die Hand herausgezogen und der Handschuh weggeschleudert. Einige Kinder vermochten sich schon in der ersten halben Stunde nach

der Fesselung zu befreien; selbst unreife Kinder waren dazu fähig. War die Befreiung einer Hand gelungen, so vermochten sie die dabei gemachten Erfahrungen zur Befreiung der zweiten Hand zu verwerten. Am bestimmtesten sah das Stirnimann bei einem Neugeborenen, „dem es gelang, den gelockerten Handschuh zwischen Unterlage und Kopf zu fixieren, so daß es die Hand herausziehen konnte; kurze Zeit darauf versuchte es auch die andere Hand zu befreien, indem es den Handschuh auf die gleiche Art fixierte. Die Entfesselungsreaktion legt zwei Gedanken nahe: Die Verwertung der Erfahrung zeugt nicht nur von einem Gedächtnis, sondern setzt bereits eine primitive Intelligenz voraus... Doch darf man nicht vergessen, daß ein Verhalten, dem eine primitive Intelligenz zugrunde liegt, nur relativ selten zu beobachten ist" (91).

Wie sich bei Befreiungshandlungen eine *erste Intelligenz* äußert, so auch ein *anfänglicher Wille*. Freilich ermüdet das Kind noch rasch; aber das Ziel wird nicht aus den Augen gelassen; mit neuen Bewegungsreihen wird es immer wieder in Angriff genommen, bis seine Erreichung schließlich glückt.

Zur besonderen Eigenart der menschlichen Entwicklung gehört das Suchen nach *sozialem Kontakt*. Genauere Untersuchung erweist, daß das Greifen des Neugeborenen mehr ist als bloße Auslösung eines Reflexes. Bei seinem Zugreifen ist es in der Lage, erste Unterscheidungen zu machen. Wird Kindern ein dünnes Stäbchen oder eine Walze als Fingerattrappe gereicht, so gewinnt der Beobachter den Eindruck, daß sie zunächst meist zufassen wollen, dann aber loslassen, ja den Gegenstand manchmal wegstoßen. Hingegen greifen sie nach einem hingehaltenen menschlichen Finger. „Wir sehen daraus", folgert Stirnimann, „daß das Flektieren reflektorisch erfolgt, daß aber beim reifen Neugeborenen das psychische Moment der Unterscheidung eintritt und bei der Hälfte der Fälle das Fassen unterdrückt, wenn es sich um einen toten Gegenstand handelt ... Die große Zahl der Kinder, die auf den toten Gegenstand nicht reagierten, zeigt weiter, wie sehr die Hand des Neugeborenen auf den menschlichen Finger eingestellt ist" (27). Da der Hand eine geringe Temperaturempfindlichkeit eigen ist, orientiert sich die Säuglingshand wohl an der Weichheit des ergriffenen Fingers.

Die ersten *Gefühlsäußerungen* stellen einen naturhaften Anruf an die Mutter dar; vor allem weckt das Weinen und Wimmern des Kindes ihr persönlich anteilnehmendes Gefühl. Werden Gefühlsäußerungen von der Umgebung beantwortet, so bildet sich die Mimik weiter aus. Reaktionen, die biologisch paradox sind, wie Ausstoßen von Zucker, werden dann begreiflich, wenn man in ihnen nicht nur Reflexe sieht, sondern Gefühlsäußerungen, die auf die Mitmenschen hinzielen. Insbesondere ist das Schreien ein Ausdrucksmittel, das, verbunden mit dem jämmerlichen Anblick des Schreienden, auf die Mutter einen solchen Eindruck macht, daß sie darauf „fast reflexartig reagiert"

(Stirnimann 75 f.). „Jedes Neugeborene hat beim Schreien seine individuelle Ausdrucksweise, so daß eine geübte Schwester das einzelne Kind genau herauskennt" (76).

Im Laufe der ersten Jahre wird erst die spezifisch menschliche Bewegungsform, das *Aufrecht-Gehen,* wie die menschliche Ausdrucksweise, das *Sprechen,* erlernt. Hierbei handelt es sich um einen eigentümlich komplexen Prozeß, an dem Naturdrang und Umwelt bedeutsam beteiligt sind. Wohl liegt dem ganzen Vorgang ein inneres naturhaftes Reifen zugrunde, doch nicht so, daß es von sich aus einfach die Bewegungs- und Sprechformen hervorbrächte. Von der Naturseite her wirkt einmal ein allgemeiner Bewegungsdrang in der Sprechmuskulatur wie in der Bewegungsmuskulatur. Weiterhin ist ein Nachahmungstrieb am Werke, der das Kind veranlaßt, auf die Menschen seiner Umgebung zu achten und es ihnen nachzutun. Im Zuge des inneren Reifens erwacht der Drang, Laute zu bilden. Die Kinder haben ihre Freude daran, nicht nur diese Laute selbst zu bilden, sondern diese wiederum zu hören und sie immerfort zu wiederholen. Mit dem „Lallen" erlernen die Kinder die Bildung der Laute, das heißt sie bekommen die Bildung dieser Laute in persönlichen Griff, was als Voraussetzung für das eigentliche Sprechen-Lernen angesehen werden muß. Nur wenn die Fähigkeit zur Lautbildung vor-aktualisiert ist, liegt das Material bereit, aus dem dann die Wortbildung geformt werden kann. Es ist im einzelnen oft studiert worden, wie das Kind in Nachahmung vorgesprochener Worte, aber auch in eigenwilliger Weiterbildung sich langsam das Sprechen-Können erwirbt. Nicht um diese Einzelheiten geht es uns hier, sondern um das Prinzip der eigentümlich menschlichen Bildung, das hierbei deutlich wird. Im Hin und Her des sozialen Kontaktes, im Vorsprechen, Hinhören und Nachsprechen entsteht langsam die Kindersprache, die eine Überformung des nur allgemein ungeformten Willens zur Lautäußerung darstellt. Wieder und wieder kann das persönliche Bemühen um die In-Griff-Nahme eines Lautes oder Wortes erfolglos sein, bis es einmal „glückt". Selbst erfreut über dieses „Glücken", kann das Kind den Erwachsenen, der mitgeholfen hat, „anlächeln". Kein Jungtier hat je ein Elterntier „angelächelt". Dieses *Lächeln* ist wiederum etwas spezifisch Menschliches. Es stellt gewissermaßen die Bestätigung der persönlichen Kontaktgewinnung dar. Im allgemeinen erfolgt das erste Lächeln des Kindes erst nach einigen Monaten. Doch kann es auch hier sehr bedeutsame „Antizipationen" geben; Stirnimann sah ein 9 Tage altes Mädchen richtig lächeln (65). Im Lächeln kündigt sich eine persönliche Verbindung von Kind und Erwachsenem an, die zu dem lebenslang bestehenden Band von Kindes- und Elternliebe wird, während beim Tier mit dem Auswachsen der Jungen meist jede Bindung abfällt.

Wie das Sprechen wird das Sich-Aufrichten und Gehen in einem mühsamen Prozeß erlernt. Ein wenige Monate altes Kind kann sich stundenlang darum bemühen, einen festen Halt zu ergreifen, sich an diesem hochzuziehen, um damit das Aufsitzen zu erlernen. Auch hier muß dem Naturdrang die Mithilfe der Erwachsenen entgegenkommen. Erst im Laufe dieser langen Bemühungen nimmt das Rückgrat die endgültige Form der eigentümlichen S-Kurve an, deren Bedeutung darin besteht, Druck und Stoß abzufangen und einen federnden Gang zu ermöglichen. Beim neugeborenen Kinde ist das Rückgrat ohne jede Krümmung. An diesem Beispiel zeigt sich mithin, daß die menschliche Überformung des ursprünglich Gegebenen zur endgültigen Gestalt nicht nur das psychische Gehaben, sondern auch die körperliche Gestalt betrifft.

Um den Anteil des naturhaft Gegebenen vom sozialen Einfluß und von der Überformung durch Gewohnheit sondern zu können, wäre eine experimentelle Durchforschung des ganzen Gebietes von grundlegender Wichtigkeit. Doch können wir mit dem Menschen nur in sehr geringem Ausmaß Versuche anstellen. Wir können nicht — wie es ein Mongolenfürst getan haben soll — Kinder von stummen Wärterinnen erziehen lassen, um zu sehen, welches die „Natursprache" ist. Doch kommt uns in dieser Verlegenheit das Leben zu Hilfe, das gelegentlich mit Neugeborenen die seltsamsten Versuche angestellt hat. Immer wieder tauchen *Erzählungen* von ausgesetzten oder verlorenen Kindern auf, die fern von jeder menschlichen Gemeinschaft von Tieren aufgezogen worden sein sollen. Als erstes „Wolfs-Kinder-Paar" ist von der Sage her das Bruderpaar der Begründer von Rom bekannt. Im vorigen Jahrhundert sammelte A. Rauber alle erreichbaren Berichte von Fällen Verwilderter und untersuchte sie in einer Schrift mit Folgerungen, die dem Zeitgeist zunächst deszendenztheoretischer Art waren[14]. In seinem Werke „Der Mensch" hat dann Constantin Gutberlet die Fälle wie die Folgerungen einer eingehenden Kritik unterzogen[15].

Nachdem diese für eine Anthropologie sehr aufschlußreichen Fälle lange ganz vernachlässigt wurden, wohl weil sie historisch weit zurücklagen und in den Einzelheiten Zweifel aufkommen ließen, ist in der Gegenwart ein erneutes Interesse daran erwacht, seitdem eine Reihe bestätigender Fälle bekanntgeworden sind. Insbesondere haben die Tagebuchaufzeichnungen eines indischen Missionars, der vor mehr als 30 Jahren zwei indische Kinder unter der Obhut von Wölfen

[14] A. Rauber, Homo sapiens ferus, 1885.

[15] C. Gutberlet, Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung. Eine Kritik der mechanisch-monistischen Anthropologie, 2. Aufl., 1903.

auffand und sie zu sich nahm, berechtigtes Aufsehen erregt[16]. Sie stellen jedoch nicht den einzigen in jüngster Zeit bekanntgewordenen Fall dar. Wir haben in Kürze mit der Veröffentlichung eines zusammenfassenden deutschen Berichtes zu rechnen. Indes sind wir bereits jetzt in der Lage, einige bedeutsame Tatsachen vor allem dem Bericht von Singh zu entnehmen. Dieser protestantische Pfarrer stieß im Jahre 1920 bei einer Reise durch den bengalischen Dschungel auf einen Wolfsbau, in dem sich zwei Menschenkinder befanden. Es gelang ihm, der beiden Kinder habhaft zu werden. Er nahm sie in sein Waisenhaus zu sich und versuchte sie menschlich zu erziehen.

Beide Kinder waren Mädchen im Alter von etwa 2 und 8 Jahren. Für gewöhnlich hockten die Kinder am Boden. Stehen konnten sie überhaupt nicht. Ihre Gelenke waren mit harten Schwielen bedeckt, auf denen sie zu laufen pflegten. Während des Tages hatte es den Anschein, als ob sie sich nur mit Mühe wach halten konnten, des Nachts aber waren sie hellwach und vermochten sich besser zu orientieren als am Tage. Das leiseste Geräusch wurde von ihnen wahrgenommen. Beim geringsten Anlaß wurden sie ängstlich oder wütend. Vor Aufregung wechselten sie die Farbe und zitterten. Hände und Arme waren lang und reichten fast bis zu den Knien. Die ganze Körperbildung zeugte von Kraft und Beweglichkeit.

Der von Singh und seiner Frau unternommene Versuch zu menschlicher Erziehung stieß auf große Schwierigkeiten. An ein Nachtleben gewohnt, schliefen die Kinder bei Tage und weiter bis Mitternacht. Kleider rissen sie sich vom Leibe und versuchten wieder in die Wildnis zu entfliehen. Obwohl die beiden Kinder mit roher Milch und rohem Fleisch ernährt wurden, litten sie in menschlicher Gesellschaft an allen möglichen Leiden. Vorher, unter den Wölfen, waren sie offensichtlich robust und gesund gewesen. Vor allem bereitete es ihnen die größte Schwierigkeit, aufrecht gehen zu lernen. In gesunden Tagen liefen die Kinder wie Eichhörnchen auf allen vieren und waren schwer einzuholen. Während das kleinere Mädchen ein Jahr nach der Entdeckung starb, lernte das ältere Mädchen mühsam im Laufe von neun Jahren sich aufrechtzuhalten. Wollte sie jedoch schnell laufen, so tat sie es wie früher auf allen vieren.

Nach einer schweren Krise zeigte sich das ältere Mädchen menschlich weckbar. Anfänglich ließ sie nur des Nachts Geheul nach Wolfsart hören, in den Jahren der menschlichen Gemeinschaft konnte man sie dazu bringen, auch zu sprechen. Sie gewann Verständnis für menschliche Dinge, auch menschliche Bindung und zeigte gelegentlich ein freundliches Lächeln. Trotz bester Pflege gelang die Assimilierung an die menschliche Lebensform nicht. Sie siechte langsam dahin und starb 1929, neun Jahre also nach der Befreiung aus der Wolfshöhle.

Der gelegentlich geäußerte Einwand, bei ausgesetzten Kindern handle es sich um Idioten, beweist nur die Unfähigkeit, sich solche Erscheinungen verständlich zu machen. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß alle ausgesetzten Kinder, die in ähnlicher Weise wie die Kinder von Midnapore aufgegriffen wurden, idiotisch gewesen wären.

Ähnlich wie die anderen Fälle von Kindern, denen von Geburt an beide höhere Sinne, Gesicht und Gehör, fehlten, bei nachträglichem

[16] J. A. L. Singh und Zibert M. Zingg, Wolf Children and feral man, 1943 (Harper & Brothers, New York und London).

Versuch geistiger Erweckung nur zu einer sehr bescheidenen menschlichen Bildung gelangten, vermochten sich taub-blinde Kinder, um deren Weckung man sich zeitig bemühte, voll-menschlich zu entfalten.

Der kurze Hinweis auf die Bedeutsamkeit der Experimente, die Natur und Leben gelegentlich mit dem Menschen vornehmen, möge hier genügen. Ihre Auswertung ist noch eine Aufgabe.

Werden die von uns hier kurz angedeuteten Beobachtungen alle ineins gesehen, so ist es sehr wohl möglich, daraus die Grundlagen für eine Lehre menschlicher Bildung zu gewinnen. Zunächst ist die Theorie einer „postnatalen Psychogenesis" (Stirnimann) abzuweisen, wonach im Sinne eines psychogenetischen „Grundgesetzes" ein Durchlaufen tierischer Vorstufen mit einer „Menschwerdung" etwa am Ende des ersten Lebensjahres abschließt. Schon am ersten Tage ist der ganze Mensch mit allen seinen Anlagen da, selbst den Intellekt nicht ausgenommen. Hinter dem erbarmungswürdigen Wesen, das seine Zeit zumeist verschläft und scheinbar nur zu wenig Reaktionen fähig ist, steckt verborgen bereits der ganze Mensch mit allen seinen Anlagen. Von vornherein ist ein Bilde-Prinzip am Werke, das den menschlichen Leib einheitlich zum besonderen Instrument eines geistig geführten Lebens vorbildet und auf Ingriffnahme drängt. Es muß — worauf auch Stirnimann hindeutet — als die geistige Seele des Menschen bezeichnet werden.

Die Entwicklung hat epigenetischen, darüber hinaus spezifisch menschlichen Charakter. Dem Gesetz des inneren Reifens folgend, treten Naturantriebe auf, die sich aber nicht einfach naturhaft durchsetzen, sondern nur einen allgemeinen Rahmenantrieb darstellen, der unter Mithilfe der menschlichen Umgebung vom werdenden Menschen selbst zu überformen ist. Wie sich die menschliche Natur zunächst darbietet, eignet ihren Antrieben keine so feste Ausrichtung, daß sie zur Lebensführung genügten. Der Mensch braucht die Überformung zu einer zweiten Natur, die er selbst festzulegen hat. Dafür ist ihm von der Natur ein Spielraum gelassen, den es auszufüllen gilt; er bildet die Voraussetzung für ein echtes menschliches Leben, das immer ungesichert in menschlicher Entscheidung persönlich geführt werden muß. Wird der zu einer Zeit aufbrechende Naturantrieb nicht in menschlicher Weise ausgebildet, so ist es sehr schwer, zum Teil sogar unmöglich, ihn noch nachträglich formen zu wollen. Inzwischen ist gewöhnlich eine anderweitige Verfestigung eingetreten, deren Auflösung über den Menschen eine schwere Krise bringt. Die Überformung der Naturantriebe kennt die scholastische Wissenschaft unter dem Namen „habitus". Es gehört zu jedem Menschen, solche „habitus" auszubilden. Nur vermittels ihrer vermag er sein Leben menschlich zu führen.

Zur Relationslehre des hl. Thomas von Aquin

Von Caspar Nink S. J.

In jedem, auch im gegenwärtigen Denken hat der Begriff der Beziehung eine hohe Bedeutung: in Philosophie und Theologie, in Naturwissenschaft und Mathematik, in der Philosophie der Natur und in der Philosophie der Mathematik. Daß dabei die Lehre des hl. Thomas von außerordentlicher Wichtigkeit ist, bedarf keines Beweises. Aus dieser Überzeugung heraus ist ein umfangreiches und inhaltstiefes, selbständiges, klar und übersichtlich, historisch und systematisch durchgeführtes Werk entstanden[1]. Um es gleich zu sagen: Eine ungeheure, sorgfältige, gute Arbeit ist zusammengefaßt, Thomaskenntnis und -interpretation, Kenntnis der angesehenen Thomas-Kommentatoren und Durchdringung ihrer Leistung. Geleitet ist die Arbeit von dem Grundsatz: Thomas optimus sui interpres. Durch Parallelstellen wird der Sinn der Texte geklärt. Der Verf. ist nicht auf eine bestimmte thomistische Richtung festgelegt, sondern erfüllt von dem Bemühen, die Wahrheit der Sache herauszustellen, so wie Thomas sie sah oder — in bestimmten Fällen — wie er sie der Sache und seinen eigenen Grundgedanken zufolge hätte sehen müssen. Für lange Zeit dürfte dieses Buch wohl eine zuverlässige Führung durch die Thomistische Relationslehre bleiben. Dem Verf. gebührt Anerkennung und Dank; um so mehr, als er sein Buch zuerst deutsch geschrieben und dann unter Mitwirkung zweier französischer Autoren ins Französische übersetzt hat. Dem Verlag gebührt Dank, daß er in schwieriger Zeit ein Werk dieses Inhalts und Umfangs der Öffentlichkeit übergeben hat.

Im einzelnen den großen und tiefen Inhalt auch nur in seinen Hauptumrissen zu skizzieren, ist nicht möglich; wir müssen daher auf das Studium des Buches selbst verweisen, dessen innere Durchdringung großen Nutzen bringen kann, in geschichtlicher und systematischer Erkenntnis. Aus dem reichen Inhalt seien einige Hauptpunkte herausgehoben. Zunächst in *systematischer* Hinsicht. Die Relationslehre des hl. Thomas wird unter Heranziehung zahlreicher Texte in jeder Rücksicht vorgestellt, die in scholastischer Betrachtung üblich ist: in Definition, Begriff (ratio), Sein (esse), Substrat, Fundament, dem Unterschied zwischen Fundament (Grund) und Beziehung, dem Ziel der Beziehung. Behandelt werden die Klassen und Einteilungen der Relationen, wirkliche und logische, habituelle und aktuelle, notwendige und nichtnotwendige, zeitliche und ewige Relation, insbesondere die innertrinitarischen Relationen und die relatio Incarnationis. Trotz des relativen Charakters des traditionellen Materiebegriffs erkläre ihn Thomas nicht durch eine transzendentale Relation. Die drei von Thomas in jedem Körper unterschiedenen Elemente: Materie, Form und Akzidens, seien mehrdeutige Begriffe; der Hylemorphismus berge Schwierigkeiten in sich, was für die Art, wie er oft vorgetragen wird, gewiß zuzugeben ist und von vielen Scholastikern zugestanden wird[2]. Doch kennt

[1] *A. Krempel,* La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Exposé historique et systématique. gr. 8° (XVI und 718 S.) Paris 1952, Vrin. Fr. 2600.—.

[2] Vgl. die Auffassung des Referenten von Materie und Form: Ontologie, Freiburg 1952, 32—39, die in Sinn und Begründung sicher nicht ausdrücklich von Aristoteles-Thomas vorgetragen, wohl aber auch in ihrer Materie-Form-Lehre innerlich vorausgesetzt und enthalten ist.

der Verf. sehr wohl die relatio necessaria et naturalis und widmet ihr sogar ein eigenes Kapitel, Kap. 26. Ein Anhang am Schluß des Werkes ist beigegeben: „L'intrusion de la relation transcendentale réelle dans l'école thomiste." Vielleicht — scheint uns — bezeichnen die Worte relatio transcendentalis und relatio necessaria weniger einen sachlichen als einen terminologischen Unterschied.

In der Thomaserklärung werden vier Perioden unterschieden. 1) Die Vertreter der 1. Periode zeigen sich oft in der Relationsauffassung, aber auch sonst, recht unabhängig von Thomas selbst. 2) Die klassischen Kommentatoren dagegen: Capreolus, Cajetan und Silvester von Ferrara, bemühen sich, Thomas ganz treu zu sein. 3) Ihr Einfluß wirkt nachhaltig auf den späteren Thomismus des 17. Jahrhunderts, besonders auf der Iberischen Halbinsel, ein. Ihr bedeutendster Vertreter, Johannes a S. Thoma, entfernt sich beträchtlich von seinem Lehrer, dem er treu nachfolgen will. 4) In der Gegenwart, der Zeit des Quellenstudiums und der Ausgaben, wird die Thomistische Lehre in neuer Form verstanden.

Das Werk sei *warm empfohlen*. Es ist in hohem Maße wichtig für die Erkenntnis der Thomistischen Lehre und für die Philosophie selber. Seit Jahrhunderten hat man die Lehre des hl. Thomas interpretiert sowie systematisch zusammengefaßt und ausgewertet. Auch dies ist ein Beweis für ihre unvergängliche Bedeutung und Gültigkeit.

Thomas hat Aristoteles nicht bloß interpretiert, sondern auch weitergeführt und — außer vielen anderen— auch platonische Gedanken in seine eigene Lehre eingebaut. Philosophische Explikation und Interpretation, erst recht *systematische* Interpretation ist ja niemals nur philologische, historische und ideengeschichtliche Untersuchung, sondern wesenhaft und immer *innere, metaphysische Erschließung und Durchdringung* der im interpretierten Text gemeinten Sache und Sachverhalte, ihrer Einheitlichkeit, Sinnerfülltheit, Werthaftigkeit, Zielbestimmtheit und Aktivität. Thomas selbst hat das berühmte Wort geschrieben: „Studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum."[3] Wenn dieses Wort richtig ist — und es ist dies zweifelsohne, wiewohl die Frage seines Sinnes nicht vollkommen erklärt ist, ja von uns gar nicht vollkommen erklärt werden kann —, ist dann nicht an erster Stelle und ganz grundsätzlich zu fragen: Welches ist *der ursprüngliche Sinn des Relationsbegriffs?*[4] Wie verhält er sich zum ursprünglichen Sinn des Seinsbegriffs? Ist er in ihm enthalten? Wie kommen wir zum Seinsbegriff? Wie zum Relationsbegriff? Die Definition der Relation —

[3] In 1 De caelo et mundo lect. 22. Was ist in diesem Text — wenn zwar nicht explicite gesagt, wohl aber sachlich-gegenständlich — enthalten? Die res ist *Subjekt ihrer veritas*, steht also zu ihr in einer Beziehung. In welcher? Was heißt hier veritas? Wie unterscheidet sich die veritas von der res selbst? *Wie* ist die res Subjekt ihrer veritas? Ist *res als solche und res als Subjekt* genau dasselbe? Oder besteht ein Unterschied? Worin, wie, wodurch begründet? Ist also der Satz philosophisch erklärt? Gewiß nicht. Trotzdem verstehen wir ihn, sehen seinen Sinn, sehen die Wahrheit, aber auch die Grenze unseres Verstehens. Eine merkwürdige Sache! Wir begegnen ihr nicht allein hier, ja nicht nur gelegentlich, sondern notwendigerweise und unaufhörlich, in jedem Begriff und Urteil. Aus *dem* Grunde, weil der Begriff des Seienden und deshalb auch jeder andere Begriff uns immer zwar erhellt, aber auch verhüllt ist. Wir können von ihm sprechen, können ohne sein Verständnis gar nicht denken und verstehen ihn doch nicht vollkommen, auch dann nicht, wenn er philosophisch erklärt ist; vgl. Ontologie bes. 259—264, 380—386.

[4] Was heißt „ursprünglicher Sinn"? Im Unterschied wovon ist er „ursprünglich"? Warum stellen wir diese Fragen? Von welchem Vorverstehen und vorverstandenen Inhalt und Horizont her? Warum sollen und müssen wir diese Fragen stellen? Wer und was begründet dieses Sollen und Müssen? Welche Eigentümlichkeit auf seiten des erkennenden Subjekts und welche auf seiten der zu erkennenden Sache? Mit welchem Recht? Zu welchem Ziel?

bei Krempel 40f. sind zehn, nicht ganz gleichwertige Thomistische Formen aufgeführt — ist zweifellos *natura prius im Seinsbegriff* enthalten, und zwar sogar in verschiedener Hinsicht, mag das Seiende nun definiert werden als id, quod potest exsistere, oder als id, cui competit esse. Auf jeden Fall besteht im Seienden selber ordo, habitudo, respectus, ad aliquid, ad alterum, zwar nicht ordo, respectus, habitudo unius rei ad rem aliam, aber ganz gewiß ordo, respectus, habitudo unius ad aliud (alterum). Die Definition der Relation ist also erfüllt. Es besteht in der Einheit des Seienden nicht irgendwelche, sondern *innere, sinnvoll-finale Ordnung* eines konstitutiven Seinsgrundes zum anderen[5]. Es besteht in der Einheit des Seienden ein geordnetes Verhalten der inneren Gründe zueinander und zu ihrem Subjekt, dem Seienden, wie umgekehrt ein geordnetes Verhalten des Subjektes, des Seienden, zu seinen inneren konstitutiven Gründen und zu sich selbst. Wo immer die Scholastik von ens, essentia, singularitas, haecceitas und exsistentia spricht, meint sie eine dem Seienden innere, unabänderliche Ordnung, meint sie geordnete Beziehungen und Sachverhalte in der Einheit des Seienden selber. Wo immer sie von inneren Gründen, von innerer Konstitution des Seienden spricht, meint sie geordnete Relationen in der Einheit des Seienden, ja dem Seienden und seiner Einheit sogar ontologisch vorgeordnete Relationen. Relation hat also nicht bloß kategorialen, sondern natura prius überkategorialen, im Seienden selbst, und zwar in vielfacher Weise enthaltenen, ja sogar vorausgesetzten, aber auch folgenden, transzendentalen Sinn. Philosophische Exposition darf also den Relationsbegriff nicht auf gut Glück — „rhapsodistisch", Kant — aufgreifen; sie darf sich auch nicht einfach mit dem richtigen Satz begnügen: er wird durch Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen, sondern sie muß die Relation an ihrem ontologisch ursprünglichen Ort und in ihrem inneren Zusammenhang betrachten; in dem, was sie voraussetzt, was sie formaliter besagt und was sie in ihren Relaten und in sich selbst zur notwendigen Folge hat.

Das Eigentümliche bei dieser Überlegung ist: Die aristotelisch-thomistische Definition des Seienden und der Relation wird weder bestritten noch verlassen, sondern bei der ganzen Explikation als wahr und gültig festgehalten. Aber ihr Sinn vertieft sich und erschließt sich innerlicher, als es in der überlieferten Formel selbst ausgedrückt ist[6]. Seiendes und Relation selbst *sind* das, was Aristoteles-Thomas sagen. Aber sie sind innerlich *mehr*, als es in der überlieferten Form hervortritt. Wenn das aber schon vom Seienden als solchem gilt, dann gilt es ganz grundsätzlich und absolut ausnahmslos von jedem Seienden, Sinngehalt und Sachverhalt, von jeder Seinsfähigkeit und -vollkommenheit. Jeder Begriff ist innerlich tiefer zu erschließen. Das ganze Fundament der Thomistischen, aber auch jeder anderen Form der scholastischen Philosophie weist auf eine tiefere, in den traditionellen Formen selbst *richtig angezeigte Grundlage* zurück.

Wir müssen also die überlieferten, ja grundsätzlich alle Texte — nicht allein die Thomistischen, sondern *ausnahmslos alle*, die Formulierungen *jeder Philosophie* — von neuem lesen und innerlich intellektiv erschließen. Ist dies möglich? Wer kann eine solche Aufgabe bewältigen? *Antwort:* Anima quodammodo omnia.

[5] Ontologie 22—26, 40 f., 315—319. Ordo ist dem Seienden einerseits in seinen inneren Gründen vorgeordnet. Anderseits ergibt er sich aus ihm, ist ihm also nachgeordnet. Die Begriffe Ordnung, Vor-, Nach- und Nebenordnung schließen in jedem Sinn, den sie haben können, Beziehung ein. Dasselbe gilt vom Sachverhalt.

[6] Genau so wie bei der mathematischen Argumentation die Ausgangsdefinition weder bestritten noch verlassen, sondern innerlich erschlossen wird. Die Eigentümlichkeit der metaphysischen Erschließung der inneren Seinsgründe besteht darin, daß wir vom Seienden *zurückgehen* zu seinen inneren Gründen, während die mathematische Beweisführung *deduktiv* verfährt. In beiden Fällen aber folgt die Wissenschaft der Logizität des Seienden.

Obiectum formale intellectus est ens qua ens. Empirisch-induktiv kann kein Mensch alle philosophischen Texte und ihre besondere Form überblicken, überprüfen und erschließen. Insofern es aber in allen philosophischen Sätzen, sei es direkt, sei es indirekt, um das Seiende geht, kann aus der sachgemäßen Erschließung des Seienden, seiner inneren Ordnung, seiner Struktur und seiner wesensnotwendigen Vollkommenheiten der grundsätzliche Wert jeder Philosophie ermessen werden.

Schon im *Seinsbegriff unterscheiden sich* die scholastischen Richtungen. Man denke nur an die Lehre von essentia und exsistentia, wie sie im Thomismus, Skotismus und Suarezianismus behandelt wird. In jeder der drei Richtungen ist das Seiende richtig definiert und die Beziehung von essentia und exsistentia zueinander und zum Seienden selbst irgendwie richtig interpretiert. Essentia und exsistentia, verstanden als innere, konstitutive Gründe des Wirklichseienden, sind im ens contingens (von Gott sehen wir hier ab) *in sich selbst*, vorgängig zu unserem Erkennen, unterschieden; sie sind aber auch irgendwie identisch, sonst bestünde nicht die Einheit des Seienden. Daher lehrt der Skotismus: Das durch das Diesessein bestimmte ens contingens, dessen tiefster innerer Grund die Wesenheit ist, ist in seiner formalen Verschiedenheit von der Existenz real mit ihr identisch. Jede der drei großen Richtungen betont jeweils den gerade von ihr *besonders herausgestellten, in Wahrheit in der inneren Struktur des Seienden selber bestehenden Sachverhalt.* Dadurch werden in einer jeden der drei Richtungen ganz naturgemäß die anderen, dem Seienden ebenfalls wesentlichen Sachverhalte weniger sichtbar, wenngleich auch sie, und zwar ganz unvermeidlicherweise, irgendwie sichtbar, mithin nicht ganz in Dunkel gehüllt bleiben, ja sogar nicht ganz in Dunkel gehüllt bleiben können. In der *thomistischen* Lehre von essentia und exsistentia scheinen die skotistische und die suarezianische Auffassung durch; in der *skotistischen* Lehre die thomistische und die suarezianische Auffassung; in der *suarezianischen* Lehre die thomistische und die skotistische Auffassung. Die skotistische Auffassung kann mit Recht für sich beanspruchen, daß sie in dieser Hinsicht vollkommener und deutlicher die innere Konstitution des Seienden herausgestellt hat, als es im Thomismus und Suarezianismus der Fall ist.

Der Unterschied in den einzelnen Lehrmeinungen und ihre nunmehr schon seit Jahrhunderten bestehende Unversöhnlichkeit hat seinen Grund in gar keiner Weise in einem Mangel an Reinheit der Wahrheitsgesinnung, auch nicht in einseitiger Verstandes- oder Willenshartnäckigkeit — wiewohl der Einfluß der „Schule" selbstverständlich besteht, gerade er ist ja dem Schüler in besonderer Weise eindrucksvoll sichtbar geworden —, sondern der Unterschied dieser Lehrmeinungen hat in Wirklichkeit seinen Grund darin, daß diese angesehenen Lehrsysteme über die in ihrer eigenen wahren und richtigen Seins- und Relationsdefinition ausgedrückte wahre Seinsauffassung irgendwie zu den inneren Gründen des Seienden und damit auch zum ursprünglichen, dem Seienden selbst innerlichen Sinn der Relation vorgedrungen sind. Die philosophische Aufgabe besteht darum auch gar nicht darin, Thomismus, Skotismus und Suarezianismus, entweder alle drei Richtungen zusammen oder im gegenseitigen Kampfe zu widerlegen, was unmöglich ist; auch nicht darin, eine Richtung allein zum Siege zu führen, was ebenfalls unmöglich ist. Sondern die Aufgabe besteht darin, die in den drei Schulen enthaltene, unumstößliche Wahrheit anzuerkennen und von da aus diese Schulen auf ihr eigenes Fundament und den in ihr selbst sich anzeigenden inneren Seins- und Ordnungszusammenhang zurückzuführen. Diese Aufgabe ist also zugleich eine *ontologische und eine erkenntnistheoretische.* Eine *ontologische*, weil das Seiende selbst aus seinen inneren Gründen erklärt wird; eine *erkenntnistheoretische*, weil in notwendiger Folge hierzu die intellektuellen Erkenntnistätigkeiten — Begriff, Urteil und Schluß —, aber auch die Sinneserfahrung und das Verhältnis der Sinnes- und Erfahrungserkenntnis zur

intellektiven Erkenntnis, in ihrem ursprünglichen Sinn bestimmt werden. Wahres Erkennen ist in allen Formen und auf allen Stufen Erfassung des Seienden, des Seienden in seiner unmittelbar sich zeigenden Gestalt, in seiner inneren Struktur, seinem inneren und äußeren Ursprung, Sinn und Ziel. Von einem Parallelismus zwischen Denken und Sein kann man zutreffenderweise nur in dem Sinn reden, als das Denken am Seienden und seiner inneren Ordnung die finale Norm seiner Richtigkeit und Wahrheit hat.

Wenn die Relation ursprünglich dem Seienden innerlich ist, wenn erst nach der Weise und Ordnung, wie ein Seiendes innerlich konstituiert ist, eines zu einem anderen in Beziehung stehen kann, dann lassen sich Wesen und Sinn der Relation, ihre Wesenseigentümlichkeiten und ihre möglichen Formen nur dadurch in systematischer Ordnung bestimmen, daß das Seiende selbst systematisch erschlossen wird. *Systematische Seinslehre ist zugleich systematische Relationslehre,* die sich ihrerseits gar nicht von der systematischen Seinslehre trennen läßt[7].

Hieraus folgt aber: Nicht die Sammlung, Ausglättung und Harmonisierung der Thomastexte — und überhaupt der unvergänglichen scholastischen Schriften — ist die erste und wesentliche Aufgabe systematischer Philosophie (und im Grunde genommen auch philosophiegeschichtlicher Erforschung), sondern die *metaphysische Erschließung des inneren Sinnes der überlieferten Texte.* Die scholastische Philosophie steht auf einem wahren und echten Fundament. Dieses wird durch die Tieferlegung weder erschüttert noch weggerissen, sondern durchleuchtet, gefestigt und erweitert. Erst dadurch tritt seine übergeschichtliche, aber auch seine geschichtliche und besonders seine gegenwärtige Bedeutung deutlicher und eindrucksvoller hervor. Perscrutatis fundamentis stabilitur veritas.

[7] In unserer „Ontologie" haben wir eine systematische Seins- und Relationslehre zu begründen versucht. Nach erneuter Überprüfung — auch unter wichtiger Anregung des reichhaltigen Werkes von A. Krempel —, in dankbarer Berücksichtigung der von der Kritik hervorgehobenen Gedanken, glauben wir die Methode und die inhaltlichen Ergebnisse unseres Buches als im wesentlichen gesichert betrachten zu dürfen.

Besprechungen

Friedländer, P., *Platon. Band 1, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit.* Zweite und verbesserte Auflage. (390 S. und IX Tafeln) Berlin 1954, de Gruyter. DM 28.—.

Schopenhauer und Bergson, der in jeder großen Philosophie Intuition und konstruktive Elemente scheidet (225, 378), beeinflussen das von F. entworfene Platonportrait philosophisch. Philologisch-historisch wird es dagegen durch jenen Rückblick auf die zwischen dem 18. und 40. Lebensjahre liegende Zeit geistigen Werdens getragen, den der greise Platon im 7. Briefe (324 B — 326 B) mit dem Bekenntnis zu seinem Berufe als Politiker niederlegte, dessen Lebensgestaltung unter dem Eindruck der Zersetzung staatlichen Lebens wie der Begegnung mit Sokrates stand (5). Dieser Sokrates, Platons Ursprungsintuition, wird zur „zentralen Schicht in dem platonischen Weltbilde" (181; 133—144). Im Gegensatz zu den verbreiteten Vorstellungen (5) erwächst dieses Weltbild nicht aus früheren philosophischen Systemen (Parmenides, Heraklit, Pythagoras; vgl. auch W. Jaeger, Paideia II, 1944, 74), sondern Platon benutzt deren sprachliche und philosophische Elemente, um seine Intuition begrifflich zu binden (23). Wenn Platon auf dem Wege zum Staate inmitten der Auflösung aller Ordnung die Vision von der Seele als innerer Politeia und dem Staate als erweiterter Seele hat, beide von gleicher Struktur, weil sie beide auf die Idee des Guten ausgerichtet sind (32), dann verdankt er diese Schau der Begegnung mit Sokrates (3—33), in dem er die Grundelemente dieser Konzeption lebendig und anschaulich erlebt. Die sinnenhafte Gestalt des lebendig philosophierenden Sokrates ist für Platon nach der Auffassung von F. mehr als nur vordergründige Gegenwart, sondern Platon schaut in Sokrates eine metaphysische Hintergründigkeit, in der mannigfache philosophische Motive, die auf Deutung drängen, hineingeschmolzen sind. Gedeutet werden sie nun von dem philosophischen Genius Platon mit seinem bildnerischen Seelenauge (13—19) und seiner künstlerischen Gestaltungskraft, so daß die literarische Gestalt als Interpretation eines vielschichtigen historischen Daseins Züge dieser geschichtlichen Wirklichkeit widerspiegelt. Wenn menschliches Dasein und Überirdisches (41) durch den Eros verknüpft werden, eine jener geheimnisvollen Mächte, die selbst unvollkommen zum vollkommenen Sein hinführen, dann wird darin vernehmbar jene erlebnishafte Berührung mit dem dämonischen Bereiche in Sokrates (34—62). Eros trägt den suchend Liebenden zur Anschauung des höchsten Eidos empor, das „jenseits des Wesens" (81) Arrheton (63—89) ist, in gleicher Weise wie die sokratische Existenz unsagbar, an der das Eidos als Antwort Platons auf die sokratische Frage abgelesen ist. Sokratische Formkräfte wirken auch in der Akademie (90—113), jener „dialogisch" auf die Idee des Guten und auf den Staat gerichteten Gemeinschaft. Daß Platon nicht in eigener Person spricht (133—144), sondern Sokrates irgendwie in den Dialogen Mitte bleibt, ist Ausdruck der verwandelnden Macht des Sokrates, den er damit als „einzigen Führer zur Philosophie" (138) hinstellt. Platonische Ironie endlich (145—163) hat in sich den ganzen Zauber der sokratischen aufgenommen. Künstlerisch wie philosophisch weiter ausgestaltet, teilt sie mit ihr die gleiche metaphysische Spannung von Wissen und Nichtwissen, da sie sowohl das Sein täuschend verhüllt wie rückhaltlos kündet (152).

Aber auch im geschriebenen Werke (114—132), welches sich scheinbar von dem ganz aus dem Gespräche lebenden Sokrates entfernt, ist Platon Träger sokratischer Kraft (116), da es, gleich Sokrates im Dienste von Staat und Mensch stehend, „existentiell" (131) gelesen werden muß. Dem entspricht auch seine dialogische Form (164—181), da nach sokratisch-platonischem Grundsatz Philosophie „ein unendliches Gespräch ist, das sich aus der Frage immer erneuert" (119). Bei der Schaffung dieser neuen „philosophischen Dramatik" (183) dringt auch der Mythos (182—221) in die sokratische Welt ein und erweist sich durchaus nicht als Fremdkörper, weil er in der Natur des Seins und dessen Erkennbarkeit durch den Menschen gründet; enthüllend und verhüllend zugleich (220), ist er der Eironeia verwandt.

Dieser im 1. Teil des Werkes (3—221) vom Verf. begangene Weg, der Platons Denken aus seinem historisch-personalen Ursprung heraus zu verstehen sucht, stellt an den Forscher hohe (vgl. 232) und nicht immer befriedigend lösbare Anforderungen, da es für dieses „Urerlebnis" keine direkte geschichtliche Überlieferung gibt und es oft nur ahnend erfaßt werden kann (19, 20). Aber so wird doch der Weg zur schöpferisch-lebendigen Fülle platonischen Denkens geöffnet, da die Lehre nicht von der sie gestaltenden Person abgelöst wird und Phänomene, die sich einer begrifflich-schulmäßigen Erfassung entziehen, nicht als belangloses dichterisches Beiwerk abgetan werden (vgl. auch Jaeger a. a. O. 84). Vor allem wird die entscheidende Quelle der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung Platons sichtbar. Vielleicht hat so der Verf. auch der Forschung eine wertvolle Hilfe gegeben, das Verhältnis Platon-Aristoteles weiter zu erhellen (vgl. Schol. 29 [1954] 252). Endlich läßt auch dieser Versuch, Platons Philosophie von ihrer „zentralen Intuition" (225) her zu begreifen, ihre die Lebenswirklichkeit meisternde Kraft erkennen, indem sie ein neues Menschenbild von gewaltiger seelischer Perspektive formt, etwa im Gegensatz zu dem von Platon immer wieder bekämpften Homer (vgl. auch: Auerbach, Erich, Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, 1946).

Mit Einzelfragen setzt sich der 2. Teil (225—316), denen der Bezug zur Gegenwart gemeinsam ist, auseinander. Ein Stück Geschichte neuzeitlicher Platondeutung beschreibt Kap. 10 (225—232: Intuition und Konstruktion). Einen Beitrag zur Echtheitsfrage platonischer Briefe findet man in Kap. 13 (249—259). Die Ausführungen über den Geographen Platon (260—283) und den Physiker (284—299) vermitteln nicht nur Kenntnis über Platons Erdbild und „Atomphysik", sondern zeigen sowohl die Einheit von Natur- und Geisteswissenschaften im platonischen Weltbild wie die Unterordnung der Einzelwissenschaften unter das Gesetz des höchsten Eidos. Das Kap. 16 (300—305: Platon als Städteplaner) wirft u. a. die Frage nach dem Gemeinsamen der Renaissance-Architekten mit Platon (305) auf. Wie Platon in die römische Welt eindringt, erläutert Kap. 17 (306—316: Sokrates in Rom).

In den höchst gegenwartsnahen Auseinandersetzungen mit Heidegger (Kap. 11: Aletheia, 233—242) und Jaspers (Kap. 12: Dialog und Existenz, 243—248) wird letzterem ganz mit Recht vorgehalten, daß „der Platonische Dialog in einem radikaleren Sinne ‚existenziell' als Jaspers' so bewundernswerte Existenzerhellung" (248) ist. Wenn Heidegger von der platonischen Aletheia sagt, als „Unverborgenheit sei sie noch ein Grundzug des Seienden selbst, als Richtigkeit des ‚Blickens' aber werde sie zur Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zum Seienden" (Platons Lehre von der Wahrheit, 1947, 42), dann erwidert ihm F., daß die Deutung von Aletheia als „Unverborgenheit" (ἀλήθεια als ἀ-λήθεια) auf einer unsicheren Etymologie beruht und die darauf aufgebaute Konstruktion unzutreffend und irreführend ist (242).

Nun hätte der Verf. seiner eigenen Position gegenüber Heidegger mehr philosophisches Gewicht schenken können durch Rückgriff auf die für die inhaltliche Erfassung der platonischen Aletheia wichtige und entscheidende Funktion der erkennenden „Seele" in den bekannten erkenntnismetaphysischen Erörterungen des „Phaidon", wo die „Seele" gleichsam als innerweltlicher Berührungspunkt des transzendenten Ideenreiches erscheint. Ein Vergleich dieser transzendenten εἴδη mit den in der Seele existierenden „aprioristischen" Erinnerungsbildern, beide von wesensgleicher Seinsstufe, rechtfertigt die Beschreibung der platonischen These von der „Wesenserkenntnis durch Wesensteilhabe". Zwischen dem „ἐναργὲς ἐν τῇ ψυχῇ παράδειγμα (Staat 484 c 7/8) und dem „Ding an sich" außerhalb der Seele besteht keinerlei Diskrepanz. Aletheia ist „Eigenschaft" des „Ding an sich", und der „Gedanke" wird kraft der Wesensteilhabe auch gleichsam „Ding an sich", und die „Wahrheit" wird „Gegenstand" der Erkenntnis (vgl. auch: G. Söhngen, Sein und Gegenstand, 1930), und die Sache wird selber einsichtig. Unterstützt wird diese Deutung noch, wenn Platon Phaid. 65 b 9 sagt: „ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἅπτεται" (vgl. auch Phaid. 79 c—d; Parm. 149 a: Def.). In diesem Erkenntnisakt wird die ratio discursiva, welche auf der von Platon abgelehnten geistig-körperlichen Beziehung ruht, ausgeschlossen.

In diesen erkenntnismetaphysischen Zusammenhang muß die Interpretation des Höhlengleichnisses eingebettet werden, da in ihm nach Platons eigener Aussage das Wesen der Bildung zunächst veranschaulicht werden soll (vgl. Heidegger a. a. O. 25). Deshalb kann Platon in dem Gleichnis auf eine Analyse des „Erkenntnisaktes" verzichten. Was Platon im Höhlengleichnis und im „Staate" über Paideia sagt (dialektische Bildung, Charakterschulung usf.; vgl. W. Jaeger, Paideia, III, 1947), macht nicht Form und Wesen platonischer Aletheia aus, sondern nennt nur den Weg zur Seinserkenntnis, die gleich Wahrheitserkenntnis ist. Für die Fehlinterpretation Heideggers ist zunächst das unzureichende historisch-philologische Bemühen verantwortlich. Wenn auch dieses nicht letztes Anliegen für Heidegger ist, dann muß es doch gepflegt werden, denn: „Damit wir das Ungesagte eines Denkers ... wissen können, müssen wir sein Gesagtes bedenken" (Heidegger a. a. O. 5). Das Ziel und die Art und Weise, „Gesagtes zu bedenken", machen die eigentliche Fehlerquelle der Interpretation sichtbar (vgl. Heidegger a. a. O. 5; 53—119: Über den Humanismus. A. Brunner, Die Rückkehr ins Sein: StimmZeit 79 [1953/54] 401—414; dort auch weitere Belege). Die Ausdrucksmittel des neuen Sprechens und Denkens (Heidegger a. a. O. 54), das zur namenlosen ungeschiedenen Fülle des Seins vor aller Wissenschaft und Philosophie (Heidegger a. a. O. 119 u. a.) und hinter dem Gegensatz Subjekt—Objekt liegend (vgl. Brunner a. a. O. 410) vorstoßen will, stellt Heidegger in den Dienst der Platoninterpretation. In dieser Zielsetzung liegt der Grund für die schwerverständliche, bildhafte, ungewöhnliche und mehrdeutige Ausdrucksweise und rechtfertigt den Tadel des Verf. an der Interpretation (vgl. 238: „orakelhaft"; irreführend; Übersehen wichtiger Züge; Übersetzung hat manches, was nicht nur seltsam, sondern falsch ist: 353 Anm. 8).

Das soeben kurz Angedeutete hätte der Verf. in seiner Auseinandersetzung mit Rücksicht auf die große Bedeutung Heideggers beachten können. Gleichzeitig wäre er dann zu der entscheidenden Diskussion über die Grundlagen der Heideggerschen Interpretation, die doch anders sind als die des Verf. und anders als die des Ref., gekommen. Vielleicht bietet Platon selbst dafür zwei Ansatzpunkte: der eine das in Parm. 137 c — 142 a beschriebene „ἕν" (vgl. Proclos, Stoicheiosis theologike; Plotin, Enn.), dem im „Staat", 509 b—c, das „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας" entspricht; der andere: die in der Seele latenten „aprioristischen" Erinnerungsbilder. K. Ennen S. J.

Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros* recensuit F. St. Crawford (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem Versionum Latinarum, VI, 1). gr. 8° (XXIV u. 592 S.) Cambridge, Massachusetts 1953. The Mediaeval Academy of America. Doll. 10.—.

Vorstehender Band, der 2. bis jetzt erschienene des großen von der Mediaeval Academy of America in Angriff genommenen Ausgabenunternehmens der Werke des Averroes — vgl. hierüber Schol 27 (1952) 89 —, bringt die lateinische Übersetzung des großen Kommentars des andalusischen Philosophen zu Aristoteles, De anima. Von den 57 erhaltenen Handschriften wurden fünf, die die ältesten und am wenigsten miteinander verwandt zu sein schienen, zur Gestaltung des Textes herangezogen. Die Einleitung bietet die nötigen Belehrungen über die Überlieferungsverhältnisse. Ganz kurz wird in ihr auch die Übersetzerfrage berührt; der bekannte Michael Scottus wird als Übersetzer genannt in cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 14385. Drei Indices bilden den Schluß des Buches: 1. Index Graeco-Latinus vocum Aristotelis cum vocibus Latinis quibus redditae sunt. 2. Index Latino-Graecus in indicem Graeco-Latinum. 3. Index nominum et rerum in Averrois Commentarium.

Zur Herstellung des Textes konnte die arabische Vorlage nicht benutzt werden; sie ist nämlich, wie der Herausgeber in der Einleitung mitteilt, verschollen. Diese Behauptung bedarf indes heute einer gewissen Einschränkung. Wie bei den griechischen Aristoteleserklärern, wie sodann bei Alfarabi und im großen Metaphysikkommentar des Averroes selber, so lassen sich auch im gegenwärtigen Falle klar zwei Teile im Werke unterscheiden: die Ausführungen des Erklärers und die diesen jeweils vorangestellten Abschnitte des Aristotelestextes. Nun hat man neuerdings in einer Stambuler Handschrift eine arabische Übersetzung von Aristoteles, De anima, gefunden, wie mir P. Anawati O. P., Kairo, mitteilt. Auf andere Texte hatte schon

M. Steinschneider aufmerksam gemacht. Dazu kommt noch Ms 1009 du fonds Hébreux Bibl. Nat. Paris, fol. 102 ss. mit einem anscheinend dem Averroes gehörenden talḫīṣ zu De anima. Darin kommen ziemlich häufige Anführungen der Worte des Aristoteles vor, die uns die Möglichkeit bieten, die Arbeit des lateinischen Übersetzers zu prüfen. So findet dessen etwas großzügige Übersetzung von 402 a 1 im Arabischen keine Stütze, das alle griechischen Worte wiedergegeben hat, ähnlich wie die beiden Übertragungen bei Thomas, Comment. De anima. Die von den Griechen her schon bekannte Erscheinung des öfteren Abweichens der Anführungen des Aristotelestextes im Laufe der Erklärung vom Wortlaute der Lemmata tritt auch im vorliegenden Falle auf. Dies muß um so mehr Verwunderung erregen, wenn wir den gleichen Übersetzer für beide Teile annehmen. Mit der Möglichkeit wechselseitiger Beeinflussung verschiedener Übersetzungen muß man wohl rechnen, wie das bei Cod. Vatic. Ottob. lat. 2215 mit seinen drei nebeneinanderstehenden Texten nahegelegt wird.

Überdies scheint auch die arabische Überlieferung nicht einheitlich gewesen zu sein. Zwei Beispiele, wo uns durch einen guten Zufall ein Vergleich möglich ist — von den arabischen Texten ist bislang noch keiner veröffentlicht —, mögen dies erläutern. 408 b 18: ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα καὶ οὐ φθείρεσθαι, gibt der Averroesübersetzer wieder: Intellectus autem videtur esse substantia aliqua que fit in re (l. v. in ente) et non corrumpitur. Nach dem eben erwähnten Pariser Ms, dessen Abschrift uns Dr. Georr, Beirut, freundlichst zur Verfügung stellte, müßte man so übersetzen: Intellectus autem ex partibus animae videtur esse res aliqua quae fit in anima, neque corrumpi (o. quae fit in anima neque corrumpitur). Ms 5323 der Bibl. Fàtih, Stambul, fol. 120 bietet den Satz in etwas anderer Fassung, die, übersetzt, also lautet: Intellectus autem videtur esse substantia aliqua quae fit in homine, neque corrumpi (o. corrumpitur). Die Ergänzung zu *fieri in* (ἐγγίνεσθαι) wechselt also, je nach dem Übersetzer: *in re, ente, anima, homine*. Die Übersetzungen bei Thomas zur Stelle bringen keine Ergänzung entsprechend dem Griechischen. Der 2. Satz 408 b 29: ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν, lautet im Comment. Magnum p. 89, 8 also: Intellectus autem dignius (dignius l. v. ADG, p. 91, 57 dignus nur G) est ut sit aliquod divinum et aliquod impassibile. Das Pariser Ms liest so: Intellectus autem dignus est ut sit una ex rebus quae in nobis sunt, ut sit res divina et res impassibilis. Dagegen Fàtih-Handschrift: Dignius est eo (intellectu) ut sit res proxima a divino et impassibilis. Man ersieht hieraus, daß dignus und dignius vom Arabischen her möglich sind, eine Entscheidung im Falle strittiger Lesarten auch mit dessen Hilfe nicht immer getroffen werden kann.

Mit einer Anregung, die uns die Erörterung der hier beigebrachten Stellen nahelegt, möchten wir schließen. Grundlage und Ausgangspunkt der Erklärertätigkeit bilden die Schriften des Aristoteles; sie sind der gemeinsame Boden, auf dem sich die Forscher der verschiedenen Teilgebiete begegnen, wir denken hier an das Corpus des Averroes, den arabischen und lateinischen Aristoteles. Sollte es sich nicht ermöglichen lassen, daß die einander entsprechenden Schriften, soweit sie auf den verschiedenen Gebieten vorhanden sind, gleichzeitig in Angriff genommen werden? Es könnte so durch gegenseitige Beratung und Hilfe die Arbeit sicher gefördert und wohl nicht selten auch erleichtert werden! W. Kutsch S. J.

Troisfontaines, R., S. J., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel.* Lettre-préface de G. Marcel. 8° t. I (415 S.), t. II (425 S.) Louvain 1953, Nauwelaerts. Fr. belg. 260.— (beide Bde.).

In der Vorrede gesteht Marcel, das vorliegende Werk sei das Buch, das er hätte schreiben mögen, und rühmt die außergewöhnliche Klarheit und Zuverlässigkeit der Darstellung. Der Verf. selbst teilt mit, Marcel habe nach eingehender Kenntnisnahme des Manuskriptes nur eine einzige Ergänzung innerhalb des Textes gewünscht. Das Werk als ganzes scheint also die unbedingte Zustimmung desjenigen gefunden zu haben, dessen Philosophie es in ihrer inneren Organisation zur Anschauung zu bringen unternimmt. Wenn der Verf. an das Urteil des Lesers appelliert, ob die Synthese (nicht Entwurf eines „Systems") gelungen sei, so wird man nachgerade schwerlich anders antworten dürfen, als daß jeder Versuch, die Aufgabe besser zu

lösen, eine solch intime Kenntnis des Werkes und der Person Marcels voraussetzen würde, wie sie wohl niemand auf der Welt für sich zu beanspruchen den Mut haben dürfte.

Auf S. 44f. führt T. in die Grundstruktur des Aufbaus ein. Das die innere Ordnung des Philosophierens Marcels bestimmende und artikulierende Prinzip ist die Frage nach der „communion ontologique", der Teilhabe am Sein. Diese entfaltet sich in dreifacher Dialektik: Zunächst befindet sich der Mensch in der vorreflexen, unmittelbaren Teilnahme an der Wirklichkeit — Stadium der „Existenz". Eine erste Reflexion löst und hebt diese anfängliche Unmittelbarkeit auf und objektiviert deren Einzelmomente in einer Begrifflichkeit, die sich in den Einzelwissenschaften zu höchster Vollkommenheit steigert. Eine solche Analyse bedroht aber den innersten Sinn der Teilhabe an der Wirklichkeit, insofern sie Subjekt und Objekt entgegensetzt. Die „zweite Reflexion" stellt die Wahrheit wieder her, indem sie den Menschen in die vierfache Einung rückbindet, in die mit der Welt, mit sich selbst, mit dem Du, mit Gott, nun aber auf dem Grunde vollbewußter, freier Hingabe, in der das Subjekt sich als Person konstituiert und behauptet (I 45) und erst eigentlich „Sein" sich vollzieht — Stadium des „Seins", der Teilhabe an der Fülle von Wirklichkeit selbst. Der Übergang von der so verstandenen Existenz zum Sein ist das Thema und die ordnende Mitte der Darstellung. Jene dreifache Dialektik in ihrem Sinn, den Übergang von Existenz zum Sein zu vermitteln, spielt innerhalb jeder der vier Wirklichkeitsbezüge und gliedert das Gesamtwerk in seine 4 Hauptteile, deren wesentliche Leitgedanken darum freilich auch oft ineinander verfließen und zu manchen Wiederholungen nötigen (z. B. was die Bedeutung und Funktion von „Objekt", „Objektivierung" usf. betrifft). Der Verf. läßt weitaus Marcels Texte selbst sprechen, und wo nicht durchlaufend zitiert wird, hält er sich doch genau an die Terminologie und Sprechweise seines Meisters (ohne aber, wie er eigens hervorhebt, Marcels häufige und auffällige Wendungen zu übernehmen, die abschwächen, einschränken, oft auch nur übervorsichtig und sogar allzu skeptisch formulieren wollen), so daß ein bewunderungswürdiges Mosaik der Marcelschen Ideenwelt vor unserem geistigen Auge entsteht. Wer das schriftstellerische Werk Marcels einigermaßen zu kennen meinte, wird wohl erstaunt sein, wie reich und verzweigt es in Wirklichkeit ist, und zugeben müssen, daß es schon in seiner Vielfalt und Beziehungsfülle zu zeitgenössischen Publikationen (ob Philosophie oder Belletristik oder Kunst), noch abgesehen von den Bühnendichtungen, rein für sich genommen ein Phänomen bedeutet (vgl. die Bibliographie II 381—425). Aus einer gewissen Vertrautheit mit den Hauptwerken heraus zu urteilen, ist es ohne weiteres zu bestätigen, daß wohl kaum irgendein Gedankenzug, der bei Marcel von auch nur untergeordneter Bedeutsamkeit ist, übergangen sein dürfte. Durch die kunstvoll ineinander verschränkten und sich gegenseitig erhellenden Texte aus allen Zeitabschnitten Marcelschen Schaffens werden seine Grundideen und methodischen Prinzipien dem geduldigen Leser so deutlich und geläufig, daß ihr Sinn kaum mehr verfehlt, höchstens, falls es einem gelingt, durch den Blick auf die Sache selbst in neuer Ursprünglichkeit umgestimmt und von innen her weiterentwickelt werden könnte.

Das genaue und sehr eingehend gegliederte Inhaltsverzeichnis der Bände, ein Meisterwerk feinfühliger Interpretation, stellt zugleich einen Sachindex dar, wie er für Marcels Philosophie besser nicht zu wünschen ist. Selbst wenn sie sich zukünftig noch in einer neuen Dimension ausbreiten sollte, etwa in größerer Nähe zu thomistischem oder augustinischem Seinsdenken, die vorliegende Gesamtschau wird bleibenden Wert erhalten. Sie überholt alle früheren Versuche in dieser Richtung, auch die geistvolle Zusammenfassung in „Existentialisme chrétien: G. Marcel" (1947), wo übrigens der Verf. seine jetzt vorliegende Arbeit bereits angekündigt hatte (263). Man könnte freilich denken, aus einer echt gegenseitigen Verständigung zwischen der überlieferten christlichen Philosophie und den Intentionen Marcels würde stärker und zugleich tröstlicher, als der Verf. es hat tun und Marcel selbst es würde wahr haben wollen, in die Erscheinung treten, wo und wie manche der Aussagen Marcels trotz allem dem neuen scholastischen Philosophieren innerlich begegnen (z. B. in der Frage der Gotteserkenntnis oder auch der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf). Dies ergäbe dann nicht so sehr eine Verlagerung der Akzente innerhalb der Synthese, wie der Verf. sie im Geiste seines Lehrers und

Freundes geleistet hat, als vielmehr nur (und darüber hinaus: sogar) eine Umordnung der Ideen und Stoffgruppen im Hinblick auf den rein objektiven, allein von den inneren Forderungen ontologischen Suchens und Findens her bestimmten Stellenwert. So ist etwa jede echte Thomasinterpretation als Zusammendenken zugleich ein Umdenken dessen, was Thomas gesagt hat. Hier liegt eine Aufgabe beschlossen, von der wir nur wünschen können, daß der Verf. sie auf die eine oder andere Weise einmal selbst in Angriff nimmt.

Ansätze zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Marcel bietet der Verf. in dem, allerdings sehr knappen, Schlußkapitel. Was sich dem Leser immer wieder aufdrängt, wird hier ohne Umschweife ausgesprochen: daß nämlich entscheidende Sinngehalte, wie vor allem „Objekt", „Wesen", „Begriff" u. a., bei Marcel an einer Einseitigkeit zu kranken scheinen, die überwunden werden müßte. Der Verf. betont mit Recht, sie komme z. T. daher, daß Marcel keine vollständige Philosophie geben wolle, sondern, in starker Reaktion auf die positivistische, empiristische und auch idealistische Denkweise seiner Zeit, den Weg weisen wolle, wie der reflektierende Mensch den Durchbruch zur Fülle eigentlichen Seins verwirklichen könne. Was weniger überzeugt, ist die Bemühung, Marcel von allem Fideismus freizusprechen. Wenn man allerdings Fideismus nur dort sieht, wo der Glaube keine Vorstufe intellektueller Vorbereitung kennt (II 235f.), dann handelt es sich bei Marcel selbstverständlich nicht um dergleichen. Aber das, was er „foi" nennt, überspringt faktisch doch jeden *inneren* Bezug zu rationaler Vorarbeit. „Raison" und „foi" stehen zwar in irgendeinem Zusammenhang, aber bei „radicale hétérogénéité" (II 253), und dies, nicht zu vergessen, noch im Bereiche des „Natürlichen" (nicht erst des Übernatürlichen). Ebenso ist nach ihm „die einzige Weise, den Glauben recht zu denken, die: zu glauben" (II 254), was diesem „philosophischen" Glauben doch wohl den philosophischen Atem nimmt. Wenn mit solchen und ähnlichen Formulierungen weiter nichts gesagt sein soll, als daß der lebendige Akt etwa der Hingabe an Gott von der Reflexion nie völlig eingeholt zu werden vermag, dann wird jeder zustimmen; man wird aber schwerlich zugeben, die Frage des Zueinander von Erfahrung und Reflexion sei bei Marcel geklärt — Ausdrücke wie „intuition réflexive" u. a., bei denen Marcel selbst ein gewisses Unbehagen verspürt, belegen das. Andererseits verstieße es offenkundig gegen das philosophische Gewissen, die Erfahrung in ihrer Tiefenstruktur auch nur irgendwie nicht ausschöpfen und zugleich, im Gegensatz zu Marcel, sich nicht dazu verstehen zu wollen, daß Reflexion nur Vermittlung, nur Medium ist. Selbst obiges Wort von der radikalen Andersartigkeit des „Glaubens" ließe sich recht auffassen, wofern man die Analogie mit ihrer „maior dissimilitudo in tanta similitudine" anruft. Leider aber scheint die echt ontologische und metaphysische Analogie in Marcels Denken auszufallen oder wenigstens nicht reflex genug in ihrer unvergleichlichen rationalen und intellektualen Bedeutung gesichtet zu sein. Auch wenn er von „Existenz", von „Kausalität" oder gar von „Begriff" und „Beweis" redet, läßt er es bei strenger Univozität bewenden. Damit verstellt er sich den Zugang zu tiefsten Einsichten christlicher Philosophie.

Zweifellos könnte ihrerseits ontologische Analogie nur gewinnen, wenn sie sich vom Geist seiner Methode konkreter Dialektik berühren ließe. Kein Zweifel auch, daß der heutige Mensch auf solche Methode innerlich anspricht.

H. Ogiermann S. J.

Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.* 4., durchgesehene Aufl., hrsg. mit einem neuen Sachregister von Maria Scheler. gr. 8° (676 S.) Bern 1954, Francke. Geb. DM 28.—.

Dieses Buch, das zuerst in 2 Teilen im „Jahrb. f. Philos. u. phänomen. Forschung" 1 (1913) und 2 (1916) erschien, ist — ebenso wie die 2. u. 3. Aufl. — gegenüber der 1. unverändert. Das Buch ist bekannt. Wir haben Abstand gewonnen. Ziel, Methode, Recht, Bedeutung und Grenze des Werkes treten deutlicher hervor. Das Hauptziel ist eine streng wissenschaftliche und positive Grundlegung der philosophischen Ethik bezüglich aller wesentlichen für sie in Frage kommenden Grundprobleme. Das Buch will *Grundlegung* sein, nicht Ausbau in die Breite des kon-

kreten Lebens. Die Kritik an den ethischen Lehren Kants ist dem Verf. nur Nebenziel. Er ist der Auffassung: Keine der nachkantischen Richtungen materialer Ethik hat die Kantische Lehre widerlegt. „Alle Ethik, die von der Frage: Was ist das höchste Gut? oder: Was ist der Endzweck aller Willensbestrebungen?, ausgeht, halte ich durch Kant ein für allemal als widerlegt" (29). Sch. selbst will eine materiale Wertethik auf der breiten Basis phänomenologischer Erfahrung (Wesensschau) entwickeln. Dies aus dem Grunde, weil Ethik nicht empirisch-induktiv, sondern nur a priori aufgebaut werden kann. Das Apriori, sagt Sch., ist aber weiter als das Kantische „formale"; es gibt auch ein materiales Apriori. Im Vorwort zur 3. Aufl. (1926) bekennt Sch., er halte zwar an der „Metaphysik des einen und absoluten Seins" nach wie vor fest; seinen Standpunkt in gewissen obersten Fragen der Metaphysik und der Religionsphilosophie aber habe er seit dem Erscheinen der 2. Aufl. (1921) so tiefgehend geändert, daß er sich als einen Theisten im herkömmlichen Wortsinne nicht mehr bezeichnen könne. Durch diese Umbildung der metaphysischen Grundansicht seien aber die im vorliegenden Werke niedergelegten Gedanken nicht nur nicht mitbetroffen worden, vielmehr stellten diese ihrerseits einige der Gründe und geistigen Motive dar, die diese Umbildung erst herbeigeführt haben. An eine Begründung der Ethik auf irgendeine Art Voraussetzung über Wesen und Dasein, Idee und Willen Gottes habe er auch in diesem Werke nie einen Augenblick gedacht. Die Ethik erscheine ihm heute wie damals wichtig auch für jede Metaphysik des absoluten Seins, nicht aber die Metaphysik für die Begründung der Ethik (17). *Person* wird von Sch. definiert als „die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich (nicht also πρὸς ἡμᾶς) allen wesenhaften Aktdifferenzen, insbesondere auch der Differenz äußerer und innerer Wahrnehmung, äußerem und innerem Wollen, äußerem und innerem Fühlen und Lieben, Hassen usw., vorhergeht. Das Sein der Person ‚fundiert' alle wesenhaft verschiedenen Akte." Sie selbst ist nie Gegenstand (393 f., 397).

Was sagt christliche Philosophie *grundsätzlich* zu Sch.s Ethik? (Von der *theologischen* Beurteilung sehen wir hier ab.) Es geht letztlich — ebenso wie bei Husserl und Kant — um den Sinn des *Apriori*. Apriorische Sätze können nicht empirisch-induktiv erkannt werden. Darin hat Sch. (mit Husserl und Kant) recht. Was aber ist das Apriori? Ursprünglich ist es ein *ontologisch* Früheres, nämlich jedes von der Sache, ihrem Sein, Vollkommen- und Fähigsein, ihrem Sollen, Verhalten und Handeln innerlich (absolut) notwendig vorausgesetzte Prinzip der Möglichkeit und Wirklichkeit; vgl. vom Ref.: Ontologie; Freiburg 1952, 273—278, 284—287 u. a. Nur jene Philosophie, nach welcher Sinnerfülltheit, Gutheit, Zielbestimmtheit und Sollen ursprünglich im Seienden, speziell im Menschen selber gründen, kann eine Metaphysik des Seins und — in Abhängigkeit von ihr — eine Metaphysik des sittlichen Seins, Sollens und Verhaltens aufbauen. Metaphysik des Seins, des Erkennens und des Verhaltens bilden eine innere Einheit. In Sch.s Ethik besteht eine grundsätzliche Zwiespältigkeit. Sie macht den Kantischen Ansatz in der Interpretation des Apriori insofern mit, als sie es von den Dingen trennt; mindestens insofern, als sie niemals klar herausstellt, was Seinslogizität, Werthaftigkeit, Finalität, überhaupt innere Ordnung, absolute Notwendigkeit und absolut notwendige Sachverhalte in den Dingen selbst sind, wie sie von allen Seienden innerlich begründet werden, wie insbesondere der Mensch absolut notwendigerweise ein ihm entsprechendes, humanes, seiner Stellung und Aufgabe im Kosmos gemäßes (angemessenes) Sollen begründet. Anderseits sieht Sch. richtig, daß das Apriori weiter zu fassen ist, als es bei Kant geschieht. Gerade deshalb will er ja eine materiale Wertethik ausbauen. Wenn aber nicht ersichtlich ist, wie alle Seienden selbst, kraft eigener innerer Begründung, absolut notwendige Sachverhalte und Beziehungen, Gesetzes- und Maßverhältnisse haben, wie insbesondere der Mensch einem unmittelbar innerlich von ihm selbst, zutiefst von seiner geistigen, gottebenbildlichen Natur begründeten und darum ihm angemessenen Sollen untersteht, so ist weder Metaphysik des Seins und des Erkennens noch des Gutseins und des Gutsein-Sollens möglich. Insofern kann Sch. mit Recht sagen, daß ihn gewisse Sätze seiner Ethik dazu geführt hätten, seine Stellung zur Philosophischen Gotteslehre wesentlich zu ändern.

Scholastische Philosophie enthält schon in ihrer *Definition* den Begriff des Apriori.

Sie ist systematische Erkenntnis aller Dinge aus ihren inneren und äußeren Gründen. Hier hat Apriori einen eindeutigen, unveränderlichen objektiven Sinn, der sich von der Erkenntnis jedes Seienden, deshalb auch von jedem Begriff und Urteil aus bestimmen läßt. Ontologischer Grund besagt eine ontologische Priorität gegenüber seinem ontologischen Begründen und dem von ihm ontologisch Begründeten.

C. Nink S. J.

v. Uexküll, Th., *Der Mensch und die Natur. Grundzüge einer Naturphilosophie* (Sammlung Dalp 13). 8° (270 S.) München 1953, Leinen 7.80 DM.

Das in einem gepflegten Stil abgefaßte Werk sucht das Verhältnis von Mensch und Natur in neuer Weise zu fassen und als Fundament für eine moderne Naturphilosophie auszuwerten. Im Vorwort kennzeichnet der Verf. kurz den geschichtlichen Gang der Frage nach dem Menschen und der Natur. Das aus dieser geschichtlichen Erwägung erwachsende Anliegen ist folgendes: „Wir haben ja jahrhundertelang die Natur nur im Hinblick auf unsere Maßstäbe befragt, sie mit unseren Maßen gemessen und gewogen. Was herauskam, war eine Natur, mit der wir umgehen und die wir nach unseren Wünschen verändern können. Das ist eine Tat, die niemand verkleinern soll. Aber — wir sind über unserem Erfolg einer Verwechslung zum Opfer gefallen: Die Natur, mit der wir auf diese Weise umgehen, ist nicht die Natur selbst ... Diese Natur wieder für sich selbst sprechen zu lassen und ihrem Gespräch zu lauschen, in dem die Stimme des Menschen nur eine Stimme ist — dies ist die Aufgabe, vor der wir stehen" (8 f.). In neun Kapiteln wird dieses Anliegen sodann ausführlich entwickelt, wobei die ersten vier Kapitel mehr die naturphilosophischen Voraussetzungen darbieten (1. Erste Annäherung an unser Thema; 2. Die Grenzen zwischen Physik und Biologie und das Problem ihrer Einheit; 3. Mensch und Welt in der heutigen Medizin; 4. Kritik der naturphilosophischen Voraussetzungen unserer Zeit und unserer Einstellung zum Teleologieproblem), während die folgenden Kapitel das Lebensproblem (5. Das Prinzip des Lebens und die unbelebte Natur; 6. Die Abgrenzung von anderen Vorstellungen) und die Stufen des Lebendigen vom Vegetativen bis zum Menschen (7.—9. Kap.) behandeln.

Der Verf. unternimmt es einleitend, ein neues „Wirklichkeitsbild" (12) vom Blickpunkt der Biologie aus zu entwerfen. Die Eigenständigkeit der biologischen Wirklichkeit wird scharf betont. Der Verf. argumentiert ganz vom Gesichtswinkel der Umweltlehre her, deren naturphilosophische Hintergründe er zu erschließen sucht. Leider hat er dabei die naheliegende Gefahr des Pragmatismus bei der Erörterung des Erkenntnisproblems nicht vermieden und meint, daß „allein das Sichbewähren der Begriffe für unser Können die Wahrheit und Realität unserer Gegenstände beweist" (41). Mit überzeugenden Worten wird besonders für die Medizin, die auf der Suche nach einem neuen Menschenbild ist, die Notwendigkeit einer philosophischen Besinnung gefordert. Einen guten Ansatz zur Überwindung des einseitig naturwissenschaftlich geprägten Menschen- und Wirklichkeitsbildes sieht der Verf. in V. v. Weizsäckers „Gestaltkreis", J. v. Uexkülls „Funktionskreis" und besonders in der Hervorhebung des „Leistungscharakters" der Lebensvorgänge durch die moderne Physiologie (bes. W. R. Hess). Da der Begriff der Leistung den des Zieles voraussetzt, setzt sich der Verf. ausdrücklich mit dem Finalitätsproblem auseinander. Er deckt die philosophischen Hintergründe auf (extremer Dualismus Materie—Geist), die in unserer Zeit zu den üblichen Ablehnungen und Mißverständnissen (z. B. Verwechslung von Zweck und Vorsatz, Zweck und Mittel) geführt haben.

Bedauerlich ist, daß der kenntnisreiche Verf., dessen Ausführungen sich an vielen Stellen mit scholastischem Gedankengut berühren, die Aussagen der scholastischen Philosophie über das Teleologieproblem weniger kennt. Trotz voller Anerkennung der Teleologie in der organischen Natur sucht der Verf. einen Standort jenseits von Vitalismus und Mechanismus zu beziehen und kritisiert, daß der Vitalismus vom Leben „nur in negativen Begriffen" (154) spricht. Man muß demgegenüber fragen, ob nicht der Grundbegriff des Vitalismus, nämlich die Entelechie, doch ein durchaus positiver Begriff ist. Bei der Untersuchung der verschiedenen Lebensstufen wird in tiefsinnigen Ausführungen die Zeit als Dimension des vegetativen Lebens festgestellt. Man fragt sich freilich, ob z. B. die Erscheinungen der Symmetrie, ferner die Orientierungsbewegungen der Schlingpflanzen zur Erlangung einer Stütze u. a.

nicht auch einen Raumbezug voraussetzen, der ganz anderer Art ist als im Sensitiven. Vom Menschen schließlich entwirft der Verf. ein „tragisches" Bild; denn es zeigt sich, „daß der eigentliche Zustand des Menschen weder die Geborgenheit in einer Umwelt noch das Teilhaben an ‚der' Welt ist, sondern die ‚Weltlosigkeit', die er ständig durch neue Welt-Entwürfe zudecken muß, welche aber wie Kartenhäuser immer wieder von neuem zusammenfallen" (246). In einer Naturphilosophie vom Standpunkt des Biologen und Mediziners hätte man gern einiges über die Abstammungsproblematik gelesen.

Trotz einiger schwer verständlicher sachlicher und terminologischer Eigenheiten gibt das Buch so viel Anregungen, daß es von jedem an einer philosophischen Durchdringung der Naturwissenschaften Interessierten beachtet werden muß.

A. Haas S. J.

Elliger, K., *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer.* Mit 1 Beilage: *Der Hebräische Text des Habakuk-Kommentars vom Toten Meer in Umschrift* (Beitr. z. hist. Theol., 15). gr. 8° (XIII, 302 u. 16 S.) Tübingen 1953, Mohr. DM 39.60.

Vermès, G., *Les Manuscrits du Désert de Juda.* 8° (216 S.) Tournai 1953, Desclée. Belg. fr. 70.—.

Molin, G., *Die Söhne des Lichtes. Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer.* gr. 8° (245 S.) Wien-München 1954, Herold. DM 14.80.

In der ununterbrochenen Flut kleinerer Publikationen zu den Handschriften vom Toten Meer, die sich entweder in Detailfragen erschöpfen oder großzügige Kombinationen versuchen, empfindet man es als eine besondere Wohltat, in Elligers Bearbeitung des Habakuk-Kommentars (HK) ein Werk in die Hand zu bekommen, das mit aller wissenschaftlichen Technik und Sauberkeit die Grundlagen für eine richtige Deutung einer der neuen Handschriften schafft. Dafür stellt sich als erstes Problem die weitmöglichste Wiederherstellung des beschädigten Textes, der die beiden ersten Kapitel (6—47) gewidmet sind. Der wichtigste Teil dieser Arbeit ist die Rekonstruktion der Kolumne II, die in der Mitte einen von oben bis unten gehenden Riß von fünf und mehr Buchstabenbreiten aufweist. Sie ist in sorgfältiger Beachtung der Rißbreite, der noch vorhandenen Buchstabenreste und des Stils des Kommentators zu einem Ergebnis geführt, das im wesentlichen als endgültig betrachtet werden darf.

Ursprünglicher Anlaß zur Beschäftigung mit dem HK war für E. die Neubearbeitung seines Kommentars zu den Kleinen Propheten im Göttinger ATD. Darum war sein erstes Anliegen, den Ertrag des hier überlieferten Prophetentextes für die Textkritik des atl Buches Hab festzustellen (48—58). „Aufs Ganze gesehen ist der Ertrag für die Herstellung des Habakuktextes dürftig. Die der Auslegung zugrundeliegende Textform unterscheidet sich im wesentlichen ... nicht von der, die die Masoreten bieten.... Im allgemeinen ist die Hab-Rolle nur ein Zeichen dafür, wie alt und auch wie relativ zuverlässig die von M gebotene Überlieferung ist und daß die Verderbnis des Bibeltextes noch weiter zurückreicht" (58).

Nachdem Kap. 4 einige Studien zur „Schreibung und Aussprache des Hebräischen" im HK gebracht hat (59—77), die neben ihrem sprachgeschichtlichen Interesse auch nicht ohne Belang für die richtige Auslegung der Rolle sind, schafft E. in den zwei folgenden Kapiteln (Zu Sprache und Stil der Auslegung, 78—118; Zur Methode der Auslegung, 118—164) die eigentlichen Grundlagen für seine Übersetzung und Interpretation des HK. Diese beiden ausführlichen und peinlich sorgfältigen Untersuchungen bilden das Kernstück der ganzen Arbeit, in dem E. als erfahrener Exeget die Methodik und Tendenz seines um zweitausend Jahre älteren Vorgängers analysiert. Aus der Fülle der feinen Beobachtungen können hier nur einige Ergebnisse grob umrissen werden. Der Wortschatz des Verfassers des HK entspricht fast ganz dem des AT. Besondere Anlehnung an ein bestimmtes atl Buch ist nicht festzustellen. Seine Sprache ist voll biblischer Wendungen, doch beherrscht er sie so, daß sie die Selbständigkeit des Stils nicht behindern. Er schreibt einen normalen Prosastil mit recht einfacher Syntax und leicht überschaubaren Satzbildungen, liebt Doppelausdrücke und verfügt über einen reichen Wechsel des Ausdrucks, der seine Sprachgewandtheit offenbart. Für die Auslegung teilt der Kommentator den Text

in kurze Stichen, die gegen Ende des HK durchwegs länger werden, sei es daß der Verfasser zum Schluß eilt, oder daß er sich in gewisser Hinsicht verausgabt hat. Der Auslegung ist das grundsätzliche Bemühen nicht abzusprechen, wirklich dem Textsinn gerecht zu werden, doch achtet sie nur auf die gerade vorliegenden Textworte, ohne den weiteren Kontext in Betracht zu ziehen. Es kommt zu Abweichungen vom Wortsinn durch Allegorese (ziemlich selten), durch Akzentverschiebungen und ähnliches, so daß zu erkennen ist, daß nicht eigentlich der Prophetentext die Führung in der Kommentierung hat, sondern ein vorgefaßtes Verständnis von dem, was in ihm enthalten sein soll, nämlich eine prophetische Voraussage dessen, was sich in der Gegenwart des Verfassers als der „letzten Zeit" ereignet hat und ereignet in der Geschichte der Völker (Vordringen der Kittim) wie der Sekte (Gegensatz zwischen dem Lehrer der Gerechtigkeit und dem Frevelpriester). Es ist höchst aktuelle, eschatologische Auslegung, nicht eigentlich des Verfassers selbst, sondern des Lehrers der Gerechtigkeit, „des Priesters, den Gott gegeben hat..., daß er auslege alle Worte seiner Knechte der Propheten" (HK II, 8—9).

Nach diesen umfangreichen Vorarbeiten kann E. dann eine Übersetzung samt textkritischem und inhaltlichem Kommentar des HK vorlegen (165—225), die wirklich fundiert sind und Anerkennung finden werden. Genug Einzelheiten bleiben auch so noch strittig. Während die vorausgehenden Abschnitte bewußt ohne Literatur gearbeitet waren, werden nunmehr auch die einschlägigen Veröffentlichungen bis 1952 ausgiebig herangezogen und diskutiert (aus 1953 sind nur noch geringe Korrekturzusätze eingefügt).

Die weiteren Ausführungen E.s über den zeitgeschichtlichen Hintergrund (226 bis 274; besonders beachtlich die Diskussion der verschiedenen Datierungsversuche: 226—264) und die Theologie des HK (275—287) greifen in Fragen über, die in den Arbeiten von Vermès und Molin auf breiterer Basis erörtert werden. Diese beiden Werke wollen eine Gesamtorientierung über die nichtbiblischen Handschriftenfunde geben, soweit sie bisher zugänglich sind, und enthalten deshalb den Text des Sektenkanons (SK), des HK, der Hymnen, der Kriegsrolle und auch der Damaskusschrift (Dam) in Übersetzung (Vermès 123—201; Molin 11—59). Dabei ist die Zielsetzung beider Autoren sehr verschieden. Bei Vermès stehen die historischen Fragen im Vordergrund (auf die sehr schönen Bildbeilagen über Khirbet Qumran und die reichhaltige Bibliographie des Buches sei besonders hingewiesen), bei Molin die Theologie und die ideengeschichtlichen Zusammenhänge.

Vermès gibt einleitend eine gute Übersicht über die Funde und Grabungen bis 1953 mit einer sechsseitigen Liste aller bisher namhaft gemachten, aber zumeist noch nicht veröffentlichten Texte aus der Gegend von Qumran, Murabba'at und Mird. Dann stellt er sofort die Frage, welche Gemeinschaft hinter den Schriftrollen von Qumran stehe (39—66). Er analysiert dafür getrennt SK, Dam und die antiken Nachrichten über die Essener, um die jeweils in diesen Quellen gezeichnete Gemeinschaft nach ihrem Zweck, ihrer Organisation und Verwaltung, ihrem Lebensstil und ihren Forderungen an die Proselyten zu erfassen und dann ihre Verwandtschaft untereinander zu prüfen. Er kommt dabei zu diesem Ergebnis: Alle drei gehören zu ein und derselben Bewegung, deren Ursprung in der sadoqidischen Priesterschaft liegt, die sich von dem makkabäischen Hohepriestertum distanzierte. Sie bilden drei Phasen einer linearen Entwicklung, deren älteste Dam wiedergibt, die das Echo eines noch frischen Bruches innerhalb der jüdischen Priesterschaft sein soll; dann folgt die Periode des SK mit seiner schärferen sektenmäßigen Ausprägung, und die jüngste, wenig veränderte Phase ist der Essenismus des ersten nachchristlichen Jahrhunderts (66). In der Identifizierung der Qumransekte mit den Essenern stimmt Molin mit Vermès überein, Elliger behandelt die Frage nicht.

Für die Einordnung der Texte und der Sektengeschichte in die allgemeine jüdische Geschichte (Vermès 67—108) geben nur HK und Dam Anhaltspunkte durch ihre Erwähnungen des Frevelpriesters, des Lügenmannes und der „letzten Priester" als Gegner der Sekte und speziell des Lehrers der Gerechtigkeit, HK außerdem noch durch die Schilderung der Kittim. Die Kittim werden in allen drei vorliegenden Werken mit den Römern gleichgesetzt, jedoch mit dem Unterschied, daß diese nach Vermès und Molin Judäa noch nicht erreicht haben, nach Elliger aber es schon beherrschen (womit von selbst eine Datierung des HK vor bzw. nach 63 v. Chr. gegeben

ist). Der Frevelpriester wird von Vermès mit Jonathan (160—143 v. Chr.) gleichgesetzt, und die „letzten Priester" sollen seine Nachfolger von Joh. Hyrkan bis Aristobul II. sein. Der HK ist nach Vermès um 65—63 v. Chr. in Damaskus verfaßt. Freilich erweckt dieser nicht eigentlich den Eindruck, daß die Kontroverse zwischen dem Frevelpriester und dem Lehrer der Gerechtigkeit bei seiner Abfassung schon so weit zurückgelegen habe. Darum rücken Elliger und Molin beides in die gleiche Generation. Nach Elliger ist der Frevelpriester Hyrkan II. (63—40 v. Chr.) und der HK etwa um 40 v. Chr. geschrieben; Molin entscheidet sich für Alexander Jannai (103—76 v. Chr.), zu dessen Zeit auch der HK entstanden sei, und zwar bevor die Gruppe nach Damaskus abwanderte. Auf das vielschichtige Für und Wider dieser verschiedenen Datierungen kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur noch erwähnt, daß auch die absolute und relative Chronologie von SK und Dam bei den Autoren nicht weniger divergiert. SK ist nach Vermès nach der Rückkehr aus Damaskus entstanden, die bald nach 63 v. Chr. erfolgt sei, auch nach Elliger ist er erheblich jünger als HK, während Molin ihn gerade in die Frühzeit der Sekte, noch vor das Auftreten des Lehrers der Gerechtigkeit und also auch vor den HK, verlegt. Dam ist nach Elliger und Molin jünger als HK und SK, Vermès dagegen hält sie für das älteste der drei Werke (um 110—100 v. Chr. geschrieben).

Über die Theologie und die theologische Ausstrahlung der Sekte bietet die Studie von Molin die umfangreichsten Ausführungen. Nachdem er in den ersten sieben Kapiteln nur recht allgemeine Angaben über die Fundgeschichte, das Alter der Handschriften und über Inhalt, Bedeutung und einige Besonderheiten der Rollen aus Höhle I und der Dam gemacht hat, die kaum Bemerkenswertes enthalten (das Werk wurde bereits 1952 fertiggestellt), verbreitet er sich in einem langen Kapitel über „die Theologie der 'En-Feścha-Texte und die Herkunft ihrer Gedanken" (118—157). Er bespricht nacheinander die Gotteslehre, Kosmologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Soteriologie und Eschatologie. Der größere Teil dieser zunächst eindrucksvollen Abhandlung ist allerdings gefüllt mit der Darstellung der jeweiligen theologischen Auffassungen des AT und des Spätjudentums überhaupt, die als Quellen für die Sektentheologie in Frage kommen und von denen sich die Sekte in der Glaubenslehre nicht so sehr abhebt. Hinzu kommt, daß Molin keinerlei Zitate oder Stellenverweise bringt, so daß man selten erfährt, ob und wie eine theologische Aussage wirklich in den neuen Texten belegt ist. Daher ist die ganze Studie für die Theologie der Sektenschriften nicht sehr aufschlußreich, und man kann aus den knappen Skizzen von Elliger (nur über HK) und Vermès (109—122) exaktere Informationen erhalten. Als religiöse Charakteristika dürften sich schließlich folgende besonders herausheben: eine betonte Prädestinationslehre, ein exklusives Erwählungsbewußtsein, für das die ganze Welt einschließlich der Juden in der Herrschaft des Bösen steht und nur die Mitglieder der Sekte Heilsempfänger und der Neue Bund sind, eine verschärfte Gesetzesbeobachtung mit ausgeprägtem Armutsideal und endlich eine aktuelle Eschatologie, der die Jetztzeit die letzte ist und das Kommen Gottes unmittelbar bevorsteht.

Konkreter und wertvoller ist die weitere Untersuchung Molins über „die Ausstrahlungen der Sekte von 'En-Feścha" (167—186) auf Judentum, Ebioniten, Täufergemeinde, Islam und die Großkirche des NT. Hier wird Johannes der Täufer in besonders enge Beziehung zur Sekte gestellt, zu der er in seinem Wüstenleben sehr leicht Verbindung gewinnen konnte. Die Organisation der Urkirche zeigt nach der Apostelgeschichte manche ausgeprägte Parallelen zur Lebensform der Sekte. Verwandtschaft mit Stil und Gedankengut der Sektenschriften ist im NT besonders zu finden bei den eschatologischen Reden Jesu, in der Apostelgeschichte, im Epheser- und ersten Petrusbrief sowie in allen johanneischen Schriften. Gewiß ist nicht leicht auszumachen, wie weit es sich hier um direkten Einfluß oder um gemeinsamen Mutterboden handelt, und die konkreten Vermutungen Molins, die so weit gehen, daß die um den See Tiberias beheimateten Apostel zu einer Außengruppe der Qumranzentrale gehört haben könnten, bleiben vorerst ebenso ein Tasten im Dunkeln wie sein Bemühen, in Silas einen aus dem Milieu der Sekte stammenden Autor für Eph und 1 Petr zu finden. Zweifellos aber ist, daß die neuen Texte manches Licht auf das NT werfen und seinen geistesgeschichtlichen Hintergrund wertvoll aufzuhellen vermögen.

J. Haspecker S. J.

Wiesmann, H., S. J., *Die Klagelieder, übersetzt und erklärt.* gr. 8° (XIV und 245 S.) Frankfurt/M. 1954. Philosophisch-theologische Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstraße 224. 25.— DM.

H. W., der Verfasser dieses wertvollen Buches, ist 1948 gestorben, bevor er dessen Druck besorgen konnte. Sein Mitbruder und Kollege, *W. Koester, S. J.*, hat diese Arbeit in freundlicher Weise auf sich genommen. Die Handschrift war schon druckfertig, und K. hat nichts daran geändert, ausgenommen gewisse offenbare Fehler, wie sie sich in jedem umfangreichen Werk finden. Der Kommentar war für J. Nikels Exegetisches Handbuch zum A. T. bestimmt, und es ist zu bedauern, daß die jetzige finanzielle Lage es nicht erlaubt hat, das Buch zu drucken. So liegt es in Schreibmaschinenschrift, auf gutem Papier vervielfältigt, vor. Aber auch so ist es gut lesbar, und in seinem Einband in Halbleinen kann man es ein schönes Buch nennen.

W. war den Fachleuten gut bekannt durch seine Übersetzung des Mönchvaters Schenute aus dem Koptischen (Corp. Script. Christ. Orient.) und seine Erklärung des Buches der Sprüche in Bonner A. T. Für solche Unternehmungen war er gut vorbereitet durch die langen Jahre, die er mit Studium der Orientalia in Beirut, Wien, Berlin, Göttingen und Bonn zugebracht hat. Im besonderen für diesen Kommentar war er gründlich geeignet durch seine Vorarbeiten, deren Ergebnisse er schon seit 1928 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hat.

Die Probleme der Klagelieder sind hier erschöpfend behandelt. Die Einleitung (1—101), in 8 Kapitel und 23 Abteilungen zerlegt, ist sehr inhaltreich. Einige Titel seien genannt: Gliederung, innere und äußere Zwecke, künstlerische Form, Einheit, literarische Gattung, einheitlicher Ursprung, Jeremianischer Ursprung, religiös-theologischer Lehrgehalt. Die Übersetzung und die Erklärung nehmen für sich S. 102—275 ein. Die Gedankenabschnitte jedes Liedes sind zuerst einzeln behandelt, und zwar in der Ordnung: textkritische und sprachliche Bemerkungen, Übersetzung, Gedankengang, Erklärung. Dann folgt die Gesamtübersicht des ganzen Liedes. Diese zerfällt in mehrere Teile: Inhalt, Anordnung und Gliederung, Übersicht; Aufbau, literarische Anlage, literarische Art, Darstellung, künstlerische Darstellung; Zweck, Charakteristik, Würdigung; theologischer Lehrgehalt, geschichtlicher Hintergrund, Quellen und Vorlagen. So sieht man, mit welcher Sorgfalt jeder Gesichtspunkt betrachtet wird. Es kann schon gesagt werden, daß nichts übersehen worden ist. Nur vermißt man eine eingehende Untersuchung des Hinkverses. Damit hängt vielleicht die ziemlich häufige Abkürzung oder Verlängerung einer Zeile durch die Streichung oder die Hinzufügung eines Wortes zusammen. In 1, 8a streicht W., wohl mit Budde und Sievers, *'al-ken*, obwohl es gedanklich notwendig ist. Hier und auch sonst erscheint das unzulässig, weil einerseits der Text im allgemeinen nicht so verderbt ist und anderseits der Hinkvers strengen Regeln nicht folgt. Innerhalb gewisser Grenzen dürfte nur ausschlaggebend gewesen sein, ob ein gewisser Wortlaut den Ohren gefällt oder nicht.

Wenn der Besprecher ein Urteil darüber geben darf, ist die Übersetzung als gut gelungen zu bezeichnen. Die Verse im allgemeinen klingen gut. Manchmal aber fragt man sich, ob die deutsche Übersetzung nicht mehr dichterisch sei als der hebräische Text. Gewiß soll eine Übersetzung die Bedeutung treu wiedergeben. Soll sie nicht auch, was einfach geschrieben ist, auch in einfachen Worten wiederholen? Sonst wird die Gemütsart etwas verschieden. Die Urteile darüber werden wahrscheinlich nicht einstimmig sein. Ein paar Beispiele seien angeführt. „Dein Ohr hatte acht auf" (3, 56), wo im Hebräischen nur steht: „Du hörtest", und 3, 61 „Du vernimmst", wo man dasselbe liest; 5, 1 „was uns widerfahren" für „was uns geschehen"; 5, 2 „Haus und Hof" für „unsere Häuser".

Das Büchlein der Klagelieder bietet wichtige Fragen, die viel umstritten werden. W. behandelt diese Probleme gründlich. Er glaubt bewiesen zu haben, daß die fünf Lieder eine beabsichtigte Einheit bilden und daß Jeremias selbst ihr Verfasser war. Seine Beweisführung ist zweifellos beachtenswert, aber man kann bezweifeln, ob er allgemeine Zustimmung gewinnen wird. Wenn die Lieder als einander folgend geplant wurden, ist es merkwürdig, daß das letzte Lied das gegenwärtige Ende hat. Das vom vierten Lied würde besser passen. Eine andere Frage betrifft den Wechsel der Sprecher. In dem dritten Lied, wo W. Jeremias selbst als den Hauptsprecher annimmt, glaubt er, daß 34—38, 42—47 dem Volk und 48—51,

59—66 der Tochter Sion zugeschrieben werden sollen. M. E. sind solche Erklärungen sehr zweifelhaft, wenn sie sich nicht klar aus dem Text ergeben. Es ist unwahrscheinlich, daß der Verfasser einen neuen Sprecher in solcher Weise einführt, daß der Wechsel nur mit Nachdenken festgestellt werden kann. Es kommt dazu, daß die Verse 42—47, wo eine Mehrheit spricht, leicht, sogar natürlich, so verstanden werden können, daß der einzige Sprecher sich als Teil des Volkes fühlt und in dessen Namen sich äußert. Was 52—66 betrifft, gibt W. zu, daß „der Abschnitt anscheinend ganz von *einer* Person gesprochen wird". Aber, so schreibt er, es ist „psychologisch ganz unwahrscheinlich und dichterisch unmöglich, daß der Mann, der in 25—33 stille Ergebung in gottgesandtes Leiden predigt, hier in rachgierigen Äußerungen sich ergehen soll" (206). Aber würden diese Beweisgründe nicht auch zeigen, daß er diese Äußerungen nicht in den Mund der Tochter Sion legen könnte? Wenn es so ist und anscheinend nur eine Person spricht, ist nicht anzunehmen, daß kein Sprecherwechsel vorliegt? Ferner haben wir hier nicht rachgierige Äußerungen, sondern eine Bitte, daß Gott seine Gerechtigkeit gegen die Frevler ausübe. Die Schwierigkeit, daß diese Bitte der Zeile 58 folgt, wo gesagt wird, daß die Bitte des Sprechers schon beantwortet worden ist, kann vielleicht durch die Annahme, daß ursprünglich 59—66 auf 56 folgten, beseitigt werden.

Die handgeschriebenen hebräischen Wörter sind nicht so scharf und gleichmäßig wie die Schreibmaschinenschrift, doch groß und lesbar, nur sind sie nicht ohne Fehler. Sonst sind Druckfehler nicht zahlreich. S. 4, 16 lies Trient i. J. 1546; 182, 32 abiecit (nicht abierit); 186, 5 contereret (nicht conteret); 195, 19 furorem (nicht furorum); 196, 2 scutum (nicht sentum); 83, 49 Ez 22 : 28 (nicht 18 : 22); 111, 17 G—K 90g (nicht 909); 264, 6 S. R. Driver (nicht S. B. Driver). Hier hat W. die Worte Drivers mißverstanden. Siehe das hebräische Wörterbuch von Brown-Driver-Briggs, S. 475 (c), wo Driver seine Ansicht eindeutig ausspricht.

E. F. Sutcliffe S. J.

Theologisches Wörterbuch zum NT, begründet von *G. Kittel*, hrsg. von *G. Friedrich*. Bd. 5. Lex. 8° (VIII und 1032 S.) Stuttgart 1954, Kohlhammer. Subskr. 71.60 DM.

Biblisch-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und zu anderen Übersetzungen, hrsg. von *O. Osterloh* und *H. Engelland*. Lex. 8° (732 S.) Göttingen 1954, Vandenhoeck & Ruprecht. 49.50 DM.

Vocabulaire biblique, publié sous la direction de *J. J. von Allmen*. 4° (314 S.) Neuchatel-Paris 1954, Delachaux & Niestlé. sfr. 17.—; geb. sfr. 21.—.

Nur langsam schreitet die Herausgabe des *„Theologischen Wörterbuches zum NT"* voran. Soeben ist der schon 1944 begonnene 5. Band abgeschlossen, dessen 5 erste Lieferungen an dieser Stelle (vgl. Schol 25 [1950] 600) schon angezeigt wurden. Er umfaßt die Stichworte ξένος—σκληρύνω. Die einzelnen Beiträge bilden — fast noch mehr als in den ersten Bänden — z. T. umfangreiche Abhandlungen, z. B. zu ὁράω (315—381), ὀργή (382—448), οὐρανός (496—543), πατήρ (946—1016) u. a. Die Fülle des bereitgestellten Materials — und darin liegt der große Vorteil des Werkes — gestattet dem Leser, sich im einzelnen ein selbständiges Urteil zu bilden, das, wie nicht anders zu erwarten ist, nicht immer mit dem der Verfasser übereinstimmen wird. Erfreulicherweise kann man auch in diesem Bande feststellen, daß die Beiträge sich im allgemeinen von den extremen Auffassungen einer liberalen Theologie fernhalten. So wird z. B. viel Schönes und Treffendes über Gott als „Vater" gesagt und die biblische Auffassung in ihrer Einzigartigkeit von der religionsgeschichtlichen gut abgehoben. An der jungfräulichen Empfängnis Jesu wird festgehalten, allerdings wegen des Schweigens des Johannes und Paulus nicht ohne alle Bedenken (834). Aber das hindert nicht, daß doch an anderen Stellen manche Vorbehalte zu machen sind. Daß παρουσία im NT „niemals die Bedeutung Wiederkunft" annehme (863), läßt sich schwerlich halten. Gelingt es wirklich nicht, bei Johannes den Widerstreit zwischen der Eschatologie bzw. dem Parusiegedanken und seiner sonstigen Auffassung in Einklang zu bringen (867)? Unter πάσχω vermißt man eine Berücksichtigung von Kol 1, 24, wo doch offenbar von einem Mitleiden des Christen mit Christus im „soteriologischen Sinne" die Rede ist, das natürlich

mit der protestantischen Auffassung vom Verdienst nicht im Einklang steht. Daß nicht nur Hebr, sondern auch die Pastoralbriefe „deuteropaulinisch" sein sollen (866), wird nicht bewiesen. So könnte man noch manche Fragezeichen machen. Diese wenigen Beispiele mögen zeigen, daß eine kritische Einstellung bei der Benutzung dieses sonst so reichhaltigen und wertvollen Werkes unerläßlich ist.

Nunmehr liegt nach 4 Jahren auch das *Biblisch-Theologische Handwörterbuch zur Lutherbibel* abgeschlossen vor. Über seine Zielsetzung und die ersten 3 Lieferungen vgl. Schol 27 (1952) 290 f. Wenn die Herausgeber betonen, daß das Wörterbuch „in vielfachem Sinne Stückwerk" ist, so ist das mit der Eigenart eines Handwörterbuches notwendig gegeben. Aber noch aus einem anderen Grunde mußte das Werk notwendig Stückwerk bleiben, denn die mehr als 40 Mitarbeiter gehen, wie es im protestantischen Raum nicht anders zu erwarten war, in ihren Auffassungen vielfach auseinander, wenn sie sich auch im allgemeinen auf einer besonnenen Mittellinie halten. In manchen Punkten kommen sie der katholischen Auffassung nahe, ohne sie zu teilen, z. B. wenn es heißt, daß mit der Formel „in Christus" ein „zweites Sein zum Ausdruck" kommt, „das von unserem räumlich-lokalen Sein unabhängig ist" (274 b), aber der Verf. versteht es nicht im Sinne der katholischen Rechtfertigungslehre als eine seinshafte Wirklichkeit, sondern nur als ein intentionales Bezogensein, wie ein Kriegsgefangener mit seinem Herzen bei Frau und Kindern ist (ebd.). In dem Artikel „Sohn Gottes" bekennt sich Witte erfreulicherweise zu der Ansicht, daß die wesenhafte Gottessohnschaft Christi nicht nur von Paulus und Johannes vertreten wird, sondern auch von den Synoptikern (547a). Der Logosbegriff bei Johannes wird gut herausgearbeitet und in seiner Eigenständigkeit gegenüber der heidnischen Umwelt dargetan. Natürlich werden die Wunder als Kriterien der Offenbarung abgelehnt und dem Wagnis des Glaubens das Wort geredet. Da die „analogia fidei" praktisch unberücksichtigt bleibt, sehen sich die Verfasser immer wieder gezwungen, für unser menschliches Denken unlösbare Widersprüche, wie zwischen der Schrift als Gottes Wort, das doch als solches irrtumslos sein muß, und ihrer Teilnahme an Irrtümern des menschlichen Geistes (276 b) oder zwischen der absoluten göttlichen Vorherbestimmung und der freien menschlichen Verantwortung, unausgeglichen nebeneinander stehen zu lassen. Mit der Zielsetzung des Werkes war es gegeben, auf die entsprechenden katholischen Auffassungen im allgemeinen nicht einzugehen. Aber man hätte doch wenigstens erwartet, daß sie dort, wo sie berührt werden, nicht völlig entstellt wiedergegeben würden, wie es z. B. der Fall ist, wenn es heißt, die Marienverehrung sei eine Vermischung mit heidnischen Vorstellungen von Fruchtbarkeitsgöttinnen, durch die Maria praktisch zum Range einer weiblichen Gottheit erhoben worden sei (396), oder wenn die katholische Werkheiligkeit in Gegensatz zur Gnade gesetzt wird, als wenn nach katholischer Auffassung der Mensch irgend etwas ohne die Gnade tun könnte, das vor Gott Wert hätte, während sie doch in Wirklichkeit sogar den Anfang des Glaubens das Werk der Gnade sein läßt. Wenn von der Spannung im Glaubensbegriff bei Paulus gesagt wird, daß der Glaube „Gottes Gabe und zugleich doch die Entscheidung der Menschen" ist, „weil Gott den Menschen als Person achtet und ihn mit der Gnade nicht wie mit einer Naturgewalt überfährt" (444 b—445 a), so unterscheidet sich das von der katholischen Auffassung nur dadurch, daß diese mit der von Gott geforderten freien Mitwirkung mit der Gnade wirklich Ernst macht. Dabei schreibt sie auch dieses Mitwirken nicht den menschlichen Kräften allein zu, sondern der wirksamen Gnade. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Werk zu einem klärenden Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen Gelegenheit bietet.

Gleichzeitig ist auch für das französische Sprachgebiet ein neues biblisches Nachschlagewerk erschienen. Das *„Vocabulaire biblique"* will in etwa 140 Schlüsselworten, zu denen noch ungefähr ebenso viele Verweise kommen, die wissenschaftlichen Ergebnisse der Orientalisten, Philologen und Exegeten wie auch der Geschichtschreiber des israelitischen Volkes, des Judentums und der Urkirche weiteren Kreisen zugänglich machen. Mit Rücksicht auf den Leserkreis haben die Verfasser theologische Fachausdrücke möglichst vermieden und von Literaturangaben fast vollständig abgesehen. Im Vorwort wird betont, daß man vor allem das „Theol. Wörterbuch zum NT" von Kittel und die bedeutenderen Werke zur Theologie des

AT und NT zugrunde gelegt hat. Unter den 37 Mitarbeitern finden sich außer dem Herausgeber Namen wie P. Bonnard, O. Cullmann, J. Héring, Ch. Masson, Ph. H. Menoud u. a. Da man nicht nur mit protestantischen Lesern rechnet, sondern unter anderen auch an Katholiken denkt, und zwar, wie eigens betont wird, ohne jeden Hintergedanken von Proselytenmacherei, hat man sich bemüht, alle Einseitigkeiten möglichst zu vermeiden. Dies Bemühen ist sicher anzuerkennen, aber dabei konnte es doch nicht ausbleiben, daß die persönliche protestantische Auffassung der Mitarbeiter sich in der theologischen Deutung immer wieder geltend macht. So wird das Brotbrechen und die Darreichung des Kelches beim Abendmahl *nur* als eine *Deutung* des Kreuzesopfers aufgefaßt (13). Mt 16, 18 ff. wird mit O. Cullmann zwar richtig von Petrus persönlich als dem Fundament der Kirche verstanden (83), aber es wird nicht die Folgerung einer hierarchischen Ordnung der Kirche daraus gezogen. Einerseits wird gesagt, daß sowohl die Synoptiker wie auch Johannes und Paulus die Gegenwart Christi im Sakrament ganz realistisch auffassen, aber dann wird gleich hinzugefügt, man dürfe dem Worte „ist" nicht die Bedeutung von „identisch sein" beilegen. Es könne sich hier ebensowenig um eine Identität handeln, wie wenn Jesus Joh 10, 7 von sich sagt: „Ich bin die Tür." Brot und Wein seien weder identisch mit dem Leibe und Blute Christi, noch seien sie nur Symbole oder gar Zeichen des Leibes und Blutes, sondern sie seien durch die Kraft des Heiligen Geistes Teilnahme am Leibe und Blute Christi, d. h. Mittel, durch die im Gläubigen und in der Kirche die im Tode, in der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi erfüllte Heilsgeschichte verwirklicht wird (97). Die Verfasser haben vom protestantischen Standpunkt aus eine Art volkstümlicher biblischer Theologie in alphabetischer Ordnung geschaffen, wie der Herausgeber das Werk selbst bezeichnet.

B. Brinkmann S. J.

De Voogt, P., *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e avec le texte intégral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317).* gr. 8° (495 S.) Bruges 1954, Desclée de Brouwer. Fr. belg. 250.—.

Es ist ohne Zweifel zu begrüßen, daß jetzt der belgische Benediktiner V. die zwölf ersten Quästionen der Summa des Karmeliten Gerhard von Bologna (Gerardus Bononiensis) der Öffentlichkeit zugänglich macht. Denn nur durch neue Editionen wird ein Überblick über die Ansichten ermöglicht, die gerade in der theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre zu Beginn der Spätscholastik stark auseinandergingen.

Wir möchten also auf die Textedition den größten Wert legen, obschon sie in dem Werk des Verf. bloß als Anhang erscheint (269—483). Ihr liegen die beiden Handschriften Oxford Merton 149 und Vatikan cod. lat. Borghese 27 zugrunde; es scheinen die einzigen uns erhaltenen zu sein, weil Stegmüller und Xiberta auch keine anderen angeben. Aus dem Vergleich der beiden Handschriften ist nach einwandfreien kritischen Prinzipien der relativ beste Text hergestellt, während die hiervon abweichende Lesart in den Apparat verwiesen wird. Bei der Feststellung der Zitate hat sich V. auf die direkten (ausnahmslos Schrift, Väter und Philosophen) beschränkt und die Bestimmung der zahlreichen Anspielungen auf die Meinungen der zeitgenössischen Scholastiker, die Gerhard nur mit „aliqui" einführt, dem Leser oder Bearbeiter überlassen. Man könnte das Prinzip bedauern, anderseits geht es aber auch Willkürlichkeiten und Fehlern aus dem Wege.

Nicht so günstig vermögen wir über die vorausgehende Darstellung zu urteilen. Es sind die in 9 Kapitel gegliederten Ausführungen (Die Frage nach den Quellen im 14. Jahrhundert, Die Methodenlehre des Gerhard von Bologna, Die thomistische Tradition im 14. Jahrhundert, Ägidius von Rom und seine Schüler, Die scotistische Tradition im 14. Jahrhundert, Vereinzelte Zeugnisse, Die „doctrina communis" über die Quellen gegen Mitte des 14. Jahrhunderts, Die Quellen der Lehre gegen Ende des 14. Jahrhunderts, Dasselbe im Anfang des 15. Jahrhunderts), denen noch ein 10. Kapitel mit Ergebnissen beigefügt ist. Unsere Ausstellungen beziehen sich sowohl auf die Auswahl der Texte und ihre Gruppierung als auch auf den aus ihnen erarbeiteten Gedankeninhalt.

Was das erstere angeht, darf man es dem Verf. nicht verargen, daß er unvollständig geblieben ist. Aber einige Namen sind schwerlich zu missen, besonders aus der älteren Franziskanerschule und aus den Anfängen der Thomistenschule. Diese ist aus dem 14. Jahrhundert nur mit 4 Vertretern (Herväus Natalis, Durandus, Petrus de Palude, Johannes Baconthorp) angeführt, von denen aber nur 2 als Thomisten gelten können; denn Durandus ist alles andere als ein Thomist, und Johannes Baconthorp wird als ein Eklektiker bezeichnet, der in der theologischen Erkenntnislehre unter dem Einfluß Heinrichs von Gent steht. Freilich ist eine Klassifikation der Scholastiker immer eine schwierige Angelegenheit. Aber das 6. Kapitel mit den „témoignages isolés" hätte noch manch einen der Fälle aufnehmen können, die in einer Schule nicht unterzubringen waren. Es besteht doch, um ein weiteres Beispiel anzuführen, ein ausgesprochener Gegensatz zwischen Ägidius von Rom und Gregor von Rimini; der eine ist, zumal in der Prinzipienlehre, entschiedener Thomist, der zweite mehr oder weniger dem Nominalismus verfallen, und trotzdem finden sie sich friedlich im vierten Kapitel „Gilles de Rome et ses disciples" vereint. Petrus Aureoli endlich wird zur Scotistenschule gezählt und „disciple fidèle de Duns Scot" genannt (114); es führen zwar von ihm Linien zu Scotus, aber schlechthin zur Scotistenschule gehört er sicher nicht. Wir müssen es auch bedauern, daß der Verf. die Quodlibeta vollständig außer acht gelassen hat, die ihm in der Ausgabe von J. Leclercq (La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique: RechThAncMéd 11 [1939] 351—374) zur Verfügung standen. Überhaupt hätte sicherlich eine häufigere und eingehendere Bezugnahme auf schon vorliegende Darstellungen große Vorteile gebracht; so vermissen wir nur ungern bei den Ausführungen zu Abälard einen Hinweis auf die ausgezeichnete Arbeit von J. Cottiaux (La conception de la théologie chez Abélard: RevHistEccl 28 [1932] 274—295, 533—551, 788—828), und die Methodenlehre bei Duns Scotus erscheint ohne jede Angabe von Literatur. Manches hätte doch daraus entnommen, anderes kritisiert oder weitergeführt werden können.

Noch ernstere Bedenken haben wir gegen die Darstellung der Ergebnisse. Es soll dem Verf. hier kein Vorwurf daraus gemacht werden, daß er alles unter der einen Rücksicht der Quelle für die christliche Lehre gesehen hat, obgleich der von ihm edierte Text viele andere Gesichtspunkte enthält und er sich so einige wertvolle Gedanken entgehen läßt (z. B. die Betonung der Lehrvorlage durch die Kirche ähnlich wie bei Scotus). Er hatte selbst das Recht, sein Thema zu wählen und durchzuführen. Es ist aber schade, daß Gerhard von Bologna mit seiner Auffassung von der Theologie auf diese Weise nicht recht zur Geltung kommt. Darüber hinaus leidet auch das eigentliche Ergebnis an einer gewissen Einseitigkeit. Wir vernehmen in der Zusammenfassung: „Fidèles à la tradition scolastique des XII^{e} et XIII^{e} siècles, les théologiens du XIV^{e}, sans exception, ont considéré l'Écriture comme la source de la doctrine chrétienne" (254), was vorher für die Scholastik in der Mitte des 14. Jahrhunderts noch verstärkt ist: „Nous n'y trouvons jamais que l'indication d'une seule source originelle: la sainte Écriture" (148). Allerdings fügt der Verf. zum Abschluß hinzu: „La scriptura sola me semble ainsi une notion abstraite et exclusive qui ne cadre pas avec l'ambiance de la pensée scolastique" (255). Diesem letzteren Satze können wir nur zustimmen, nur scheint er uns nicht genügend aus den Texten selber erarbeitet zu sein. Schon bei ihrer Vorlage und Deutung hätte von vorneherein klarer darauf verwiesen werden müssen, daß die Scholastiker immer die Schrift in lebendige Verbindung mit der Kirche stellten und zudem wiederholt auch Wahrheiten außerhalb der Schrift als verbindlich anerkannten. Im großen und ganzen ist zwar das Material gut zusammengetragen. Nur hie und da fehlt eine aufschlußreiche Stelle oder wird nicht genug hervorgehoben; so könnte z. B. bei Anselm von Canterbury folgender Text hinzugefügt werden: „Non tantum suscipere cum certitudine debemus, quae in sacra Scriptura leguntur, sed etiam ea, quae ex his, nulla alia contradicente ratione, rationabili necessitate sequuntur" (De processione sancti Spiritus 20, PL 158, 315); oder die Aussage Gerhards von Bologna hätte unterstrichen werden müssen: „Inconvenienter distinguitur de auctoritate ecclesie et scripture in hoc casu, quia una est et non diversa" (357 f.). Wir vermissen ferner eine Erwähnung der bereits in der Frühscholastik vorliegenden Ansätze zu einer Theorie der Dogmenentwicklung (namentlich bei

Anselm von Havelberg). Der hauptsächliche Grund indes, warum V. kaum zu einem abgewogenen Urteil über die scholastische Lehre von der Bedeutung der Heiligen Schrift als theologischer Quelle gelangt, ist u. E. darin zu erblicken, daß er allzu eng auf die prinzipiellen Aussagen in der Einleitung eingestellt ist, sie zu wenig mit den im Verlauf der dogmatischen Erörterung auftretenden Erweiterungen verbindet und sie deswegen auch nicht hinreichend aus dem Geist einer wesentlich noch unvollendeten Theologie interpretiert. Ohne Zweifel stand für die Scholastik die Heilige Schrift im Mittelpunkt der Theologie, es muß ferner zugegeben werden, daß die Auffassung von einer selbständigen Tradition noch in den Anfängen steckte, aber alles das hätte in einer größeren Zusammenschau gesagt werden müssen.

Diese Ausstellungen schienen uns im Interesse einer objektiven Forschung notwendig zu sein. Es soll aber darüber nicht vergessen werden, wie sich der Verf. durch die Herausgabe der Summa des Gerhard von Bologna verdient gemacht hat. Dankbar sei noch erwähnt: an einzelnen Stellen seines Werkes sind noch andere unedierte oder schwer zugängliche Texte veröffentlicht, so eine quaestio aus dem Sentenzenkommentar des im Anfang des 15. Jahrhunderts lebenden Karmeliten Arnold von Sehnsen (250—253). J. Beumer S. J.

Deussen, A., SS. CC., *Das Geheimnis der Liebe im Weltplan Gottes.* 8° (407 S.) Innsbruck 1954, Tyrolia-Verlag. 15.— DM.

Es bedeutet einen außerordentlichen Reiz, eine vielgestaltige Wirklichkeit von einem das Ganze gestaltenden Prinzip her aufzurollen. D. macht in diesem Buch den — im ganzen sehr wohl gelungenen — Versuch, die ganze natürliche und übernatürliche Schöpfung vom Prinzip der Polarität und der beide Pole jeweils zueinanderführenden Liebeskraft her zu deuten. In dieses Grundgesetz des göttlichen Weltplanes weiß er dann auch die Rolle Mariens als der bräutlichen Partnerin Christi einzuordnen. Es ist kein Zweifel, daß von da her das Mariengeheimnis seine eigentliche Begründung und die Marienverehrung ihre Kraft bekommt.

Ein kürzerer erster Teil erweist das Geheimnis der Liebe schon in der Schöpfung, wie sie kraft der Natur gebaut ist, als das eigentliche, alles gestaltende und beherrschende Geheimnis. Ausgehend von dem Erweis, daß die Schöpfung Symbol und Offenbarung Gottes ist, der sie aus Liebe sich gegenübergestellt hat, wird gezeigt, daß auch innerhalb der Schöpfung selbst diese Liebeskraft herrschen und die alles durchwaltende Polarität begründen muß. Hier wundert man sich eigentlich darüber, daß D. den Ansatz nicht noch eine Stufe tiefer nimmt. Ist die innergeschöpfliche Polarität letztlich nur darin begründet, daß der schaffende Gott die Schöpfung als Ganzes sich polar gegenübergestellt hat, oder ist nicht vielmehr auch dies ein Abbild jener Urpolarität, die Gottes Wesen selbst kennzeichnet: die Begegnung von Vater und Sohn in der Einheit des Heiligen Geistes? Weil der schaffende Gott selbst liebende Polarität ist, waltet in seiner Schöpfung analog das gleiche Grundgesetz. Hätte D. da angesetzt, wäre vielleicht auch seine Zuordnung menschlicher Polarität zu den trinitarischen Personen, die wir in seinem zweiten Teil finden, ein wenig anders ausgefallen.

Der zweite Teil des Buches zeigt, wie dieses die ganze Schöpfung durchwaltende Grundgesetz in der Menschenwelt seine vollendete Verwirklichung hat. Ist ja der Mensch in besonderem Sinne Bild Gottes. Zunächst wird der (natürliche) Mensch in seiner Symbolik geschildert. Hier erscheint das Gegenüber des ersten Menschenpaares auch in einer Zuordnung zum Geheimnis der Trinität. Ob aber diese Zuordnung ganz geglückt ist? Der Mann wird dem innergöttlichen Logos zugeordnet, die Frau dem Heiligen Geist. Die Zweiheit Mann—Frau entspreche der innergöttlichen Zweiheit der Ausgänge. Hier aber liegt eine Fehlerquelle: Ist es richtig, die menschlichen Personen den innergöttlichen „Geschehnissen" zuzuordnen, oder müßte man nicht annehmen, daß menschliche Personen den göttlichen Personen zugeordnet sind? Dann ergäbe sich eine sehr sinnvolle Begründung menschlicher Polarität im dreifaltigen Gott: Warum kann nicht der

Mann (nach D. ja doch das mehr aktive Element) dem Vater zugeordnet sein, dem ja doch die Erkenntnis, kraft deren der Sohn hervorgeht, zugehört, die Frau aber (nach D. das mehr rezeptiv-passive Element) dem Logos, der innergöttlichen Weisheit? Der Heilige Geist hätte dann in der Mann-Frau-Polarität kein personales Abbild, was aus seinem Wesen, wie es im NT geschildert wird, durchaus verständlich ist. Er ist immer das einigende Band: Zwischen Vater und Sohn; zwischen dem Schöpfergott und der Welt; zwischen dem sendenden Vater und der empfangenden Maria; zwischen Christus dem Haupt und seiner Braut der Kirche. Seine personale Entsprechung erhält er in der menschlichen Polarität da, wo aus der gegenseitigen Hingabe von Mann und Frau das Kind hervorgeht.

Das Symbol Mann—Frau verweist dann auf die höhere Wirklichkeit und ihre Polarität Christus—Maria (Christus—Kirche). In drei Teilen wird das abgewandelt, nach den drei Abschnitten des Heilsgeschehens: Menschwerdung, Kreuzesopfer, Zuwendung des Heils. Und da wird gut herausgearbeitet, wie Maria in liebender Polarität Christus gegenübersteht. Sehr bemerkenswert ist, wie D. die Menschwerdung selbst als wesentliches Moment im Heilsgeschehen heraushebt. Ob es dann glücklich ist, den Begriff „Erlösung" nur dem Kreuzesopfer zu reservieren? Stehen nicht beide wie Wort und Antwort zueinander, und geschieht nicht Erlösung eigentlich in diesem gott-menschlichen Dialog, dessen beide wesentliche Phasen Menschwerdung und Kreuz sind? Legt man wie D. den Dialog ganz nur ins Kreuzesopfer, so kommt man fast mit Notwendigkeit zu Formulierungen, die bedenklich klingen: Gottes Gnadengabe erscheint dann als Gegenleistung zu einer menschlichen (wenn auch gott-menschlichen) Leistung (253), wo doch in Wirklichkeit das Opfer Christi, des Gott-*Menschen*, Antwort ist auf das Kommen des *Gott*-Menschen. Einen besonderen Hinweis verdienen die Ausführungen über die Interzession Mariens im Jenseits (299 ff.).

Zum Schluß seien, ohne die Grundkonzeption des Buches in Frage zu stellen, ein paar Fragen im engern mariologischen Bereich des Buches angemeldet: Die Polarität zwischen Christus und Maria wird u. a. in Zusammenhang gestellt mit einer doppelten Gottesoffenbarung, der einen, in der sich der Logos in der Menschwerdung offenbart, der anderen, in der sich analog der Heilige Geist in Maria offenbart. Gewiß wird letzteres nicht der hypostatischen Union der Menschheit Christi mit dem Logos gleich-, aber doch, wie uns scheint, bedenklich nahegesetzt. Wie überhaupt die Stellung Mariens in einer Weise gedeutet wird, die sie u. E. zu sehr aus der Gemeinschaft der übrigen Menschen herauszunehmen und neben Christus als das eine Mittlerprinzip zu stellen scheint. Ist die Zugehörigkeit zur hypostatischen Ordnung so sehr einzigartiges Privileg Mariens? Gehört nicht in wahrem Sinn jeder begnadete Mensch kraft der Gnade zur hypostatischen Ordnung? (Gnade übrigens wird, vor allem was den Unterschied zwischen habitueller und aktueller Gnade angeht, von D. in etwas sonderbarer Art erklärt und voneinander abgehoben: 293.) Ob es genügt, immer wieder zu versichern, Mariens Mittlerschaft sei der Christi untergeordnet, wenn anderseits doch immer wieder der Eindruck entsteht, Maria gehöre nicht so recht zur Gemeinschaft der Erlösten, wenn das sogar fast ausdrücklich gesagt zu sein scheint („beide — Christus und Maria — handeln zugleich repräsentativ-mittlerisch zwischen Gott und der Schöpfung, näherhin zwischen Gott und der heilsbedürftigen, nicht der hypostatischen Ordnung angehörenden Menschheit": 251)? Zwischen Gott einerseits und den Menschen anderseits gibt es nur einen Mittler (1 Tim 2, 5), während Maria ganz zur Menschengemeinschaft gehört, die Christus zu Gott hin mittelt. Nur weil Maria diese Menschengemeinschaft repräsentativ zusammenfaßt und das Jawort für sie alle gibt, kann man ihrem Empfangen eine Mittlerfunktion zu den einzelnen hin zuschreiben; nicht aber, indem man Maria mit Christus zu einem Mittlerprinzip (228) verbindet. Denn Christus steht in einem wahren Sinn außerhalb der zu erlösenden Menschheit und ist deshalb Mittler zwischen Gott und den Menschen. — Auch die Gottesmutterschaft darf man nicht gar zu sehr als Maria aus der Menschengemeinschaft herauslösendes Prinzip ansehen; denn sieht man sie als reines Faktum, so ist sie heilsmäßig noch nicht sehr bedeutend; sieht man sie aber als Gottesmutterschafts-*Gnade*, so dürfte sie wesentlich nichts anderes

sein als die heiligende Gnade, die eben bei Maria die konkrete Gestalt der Gottesmutterschaft hat, wodurch sie aber nicht aus dem Verband der durch Gnade geheiligten Menschen herausgenommen wird. — Schließlich sei noch ein gewisses Erstaunen geäußert zu der getroffenen Auswahl in der Literatur. Wennschon einige Werke als „allgemein benützte" herausgestellt werden, vermißt man eine Reihe von theologisch sehr bedeutsamen Publikationen der letzten Jahre, von denen etwa H. M. Köster S. A. C. gerade auch das Prinzip der Polarität in theologischer Profundität zur Deutung des Mariengeheimnisses herangezogen hat.

Trotz all dieser Ausstellungen, die nur zeigen, daß es selbst dann, wenn ein Prinzip sehr konsequent verfolgt werden kann, doch nicht leicht ist, es in all seinen Verästelungen aufzufinden, zollen wir dem Buch aufrichtige Anerkennung und halten es für eine bedeutsame Begründung des Mariengeheimnisses.

O. Semmelroth S. J.

Rossi, G. F., *Gli Opusculi di San Tommaso d'Aquino. Criteri per conoscere l'Autenticità:* DivThom(Pi) 30 (1953) 220—236; 362—390.

Während an der Echtheit der größeren Werke des hl. Thomas und an jener mancher Opuscula kein Zweifel besteht, noch bestehen kann — so gut ist ihre äußere und innere Bezeugung —, herrscht seit Jahrzehnten eine bisher nicht zur Ruhe gekommene Kontroverse betreffs der Echtheit verschiedener kleinerer Schriften. Es sind vorzüglich folgende 7: De instantibus, De verbo quid sit (De natura verbi intellectus), De principio individuationis, De natura generis, De natura accidentis, De natura materiae, De 4 oppositis. Hinzu kommen noch etwa: De propositionibus modalibus, De demonstratione, De fallaciis, De verbo. Wie allbekannt ist, verwirft Mandonnet, gestützt auf den Katalog des Bartholomäus von Capua, die ersten 7 Opuscula; ihm folgt P. Synave, der aber als Urheber nicht Rainald von Piperno, wie M. will, sondern einen Pariser Dominikaner einführt. Auf der anderen Seite steht M. Grabmann, der auf handschriftliche Zeugnisse hin die Echtheit all dieser Opuscula verteidigt. Die These von Mandonnet hat bewirkt, daß diese 7 Opuscula bei vielen ‚propter auctoritatem magistri', bei anderen wegen noch ungelöster Schwierigkeiten als nur zweifelhaft echt gelten und wenig benutzt werden. Der durch längere Beschäftigung mit den Opuscula bestens bekannte R. gibt zunächst eine Übersicht über die Geschichte der Kontroverse — einzelne nicht unwichtige, aber schon weiter zurückliegende Artikel und Besprechungen sind ihm allerdings begreiflicherweise entgangen. Er gibt alsdann eine Kritik der Aufstellungen Mandonnets und Synaves, eine Wertung der Kataloge des Bartholomäus von Capua, Tholomeus von Lucca und Bernard Gui (Guidonis). Endlich folgt eine umfangreiche Darlegung des Zeugnisses von 29 Hss, die alle für die Echtheit der fraglichen Hss oder eines Teiles derselben Zeugnis ablegen. Auch methodische Bemerkungen über den großen Wert der äußeren Zeugnisse und den nur beschränkten Wert der inneren sind eingeflochten. Die Folgerung ist: „Gli argomenti di critica esterna portano alla certezza dell'autenticità degli opuscoli. Su questo dato di fatto sicuro si dovrà prima accertare la genuinità del testo dei vari opuscoli; poi si potrà procedere all'esame della posizione dottrinale di S. Tommaso."

Niemand wird das Gewicht der angeführten Zeugnisse bestreiten. Und ich bin sehr geneigt, die Echtheit anzunehmen. Gleichwohl möchte ich bei der Wichtigkeit der Frage einige Zweifel an der absoluten Durchschlagskraft der äußeren Zeugnisse vorbringen, die sich mir aus jahrzehntelanger Beschäftigung mit dieser Kontroverse ergaben und die ich auch schon geäußert habe.

Zugleich sind wohl einige Einzelkorrekturen anzubringen. Was die These von Mandonnet-Synave über die notwendige Exklusivität des Kataloges des Logotheten angeht, so dürfte heute in Fachkreisen wohl niemand mehr sie verteidigen. Ich glaube ihren Mangel an Beweiskraft schon 1917 gezeigt zu haben (Der Katalog des Bartholomäus von Capua und die Echtheitsfrage bei den Schriften des hl. Thomas von Aquin: ZKathTh 41 [1917] 820—832). Etwas anderes ist es mit der späteren Behauptung Mandonnets, die 7 fraglichen Opuscula seien ein späterer Einschub (Opuscula omnia, Paris 1927, Introduction). Hierin muß man Mandonnet durchaus beistimmen. Sie fehlen in der wohl ältesten Gruppe der Kataloge,

die auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, aber nicht unmittelbar voneinander abhängen: Ambrosianus, Logotheta, Nikolaus Trivet (vgl. Katalog 829—831). Sie fehlen vollständig in einer der ältesten Opusculahss Cod. Metz 1158 (heute infolge des Krieges verloren). Ich habe mir bei der Einsicht notiert: „alles 13. Jahrhundert, höchstens Anfang des 14." Die Hs stammt aus der belgischen Prämonstratenserabtei Parc und deshalb sicherlich direkt oder indirekt aus Paris. Die Opuscula stehen für sich allein in Cod. 251 Avignon (saec. 14 in.). Sie bilden bis Tholomeus und in der ihm vorliegenden Hs eine eigene, scharf geschiedene Gruppe, ähnlich auch bei Guidonis und gerade in alten Hss wie Bordeaux 131, Brügge 491, Paris, Ste-Geneviève 238, Ottoboni 198, Vat. 807. Es gilt daher hier das Prinzip ‚Testimonia valent non ex multiplicitate sed ex ponderatione'. Es ist in unserem Fall mehr als wahrscheinlich, daß die 7 Opuscula auf *eine* Hs zurückgehen, in der sie Thomas zugeteilt wurden; so fanden sie leicht ihren Weg in das Corpus. — Aber das Zeugnis der Kataloge? Bartholomäus und seine Gruppe haben nichts von ihnen. Tholomeus beruft sich allein auf das Zeugnis des ihm vorliegenden Codex. Ob er persönliche Kenntnis hat, wird von ihm nicht verraten. In der ihm vorliegenden Hs fand er auch die sicher Albert gehörende Quaestio de fato. Er nimmt sie auf ohne einen Zweifel zu äußern. Was Guidonis angeht, so ist bei ihm kaum eigene Kenntnis zu vermuten. Denn seine ganze Vita Thomae und ebenso seine Cronica brevis sind nichts anderes als eine stilistisch geschickte Überarbeitung der Vita des Tocco und der Prozeßakten ohne eigenen Quellenwert. (Vgl. Die älteren Biographien des hl. Thomas von Aquin: ZKathTh 44 [1920] 251—274.) Ebenso ist es mit seinem Katalog. Er beruht auf Wilhelm von Tocco, Tholomeus und einer Hs, deren Inhalt er mehr sachgemäß geordnet hat. Auch er hat das unechte ‚De fato'. Ein besonderer Eigenwert kommt also seinem Zeugnis nicht zu. Als Ergebnis erhalten wir, so scheint es mir wenigstens: die 7 Opuscula mitsamt De fato stammen letztlich aus einer oder vielleicht auch mehreren Hss, in denen sie Thomas zugeschrieben wurden. Ist diese Zuteilung richtig? Da sie recht alt ist, so spricht vieles für ihre Berechtigung. Da sie aber später ist als die erste Sammlung der Opuscula, so bleibt die Frage: Hat man sie wegen ihrer thomistischen Lehranschauungen dem Heiligen zugeschrieben, wie dies ja mit De fato sicher geschah. Diese letzte Frage läßt sich nur durch Untersuchung des Stiles und der Lehre entscheiden. Sie darf nicht der vorausgesetzten Echtheit nachfolgen, sondern muß einen wesentlichen Teil der Untersuchung bilden.

Zwei weniger wichtige Bemerkungen. Der Beweis, daß der Logothet Verfasser seines Katalogs sei, erinnert stark an die von R. scharf getadelte Methode Mandonnets, in der Möglichkeit auf Möglichkeit zu einer schlüssigen Folgerung getürmt wird. Er stößt sich aber daran, daß 2 ältere oder wenigstens gleichaltrige Kataloge gleichen Charakters, aber von Tholomeus unabhängig, noch vorhanden sind. Der wahrscheinlich älteste Ambrosianus weist durch seinen Anfang ‚quorum exemplaria sunt Parisius' auf Paris als Entstehungsort hin. Daß die von Guidonis benutzte Vorlage Cod. Vat. 807 sei, ist vielleicht möglich, mehr kann ich nicht sehen.

Durch die Neuaufnahme der Frage, durch das zahlreiche, angesammelte Material und die Beweisführung hat R. jedenfalls ein starkes Präjudiz für die Echtheit geschaffen und zu weiterer Forschung angeregt. Ein im nächsten Heft des Greg erscheinender Artikel sucht die Frage im positiven Sinn zu klären. Fr. Pelster S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Russell, B., Das menschliche Wissen. Umfang und Grenzen. Übers. v. W. Bloch. gr. 8° (500 S.) Darmstadt o. J., Holle. 30.— DM. — Wittgenstein, L., Tractatus logico-philosophicus. Testo originale, versione italiana a fronte, introduzione critica e note a cura di G. C. M. Colombo S. J. gr. 8° (331 S.) Mailand 1954, Bocca. L. 3000.—. — Contributions to the Analysis and Synthesis of Knowledge. Published in cooperation with the Institute for the Unity of Science (Proc. of the Amer. Acad. of Arts and Sciences 80, 1). gr. 8° (112 S.) Committee on Publication, 28 Newbury Street, Boston. Doll. 2.—. — Siman, B., Der logische Positivismus und das Existenzproblem der höheren Ideen. 8° (160 S.) Tel-Aviv (1952), Antikommunistische Liga. — Der logische Positivismus, der in Deutschland seit der Emigration der führenden Männer des „Wiener Kreises" wenig Bedeutung hat — auch auf dem Stuttgarter Philosophenkongreß im Sept. 1954 kam er kaum zu Wort —, ist in den angelsächsischen Ländern noch eine sehr starke Bewegung. Vielfach tritt er als „Analytische Philosophie" oder „Sprachanalyse" auf. Nach den Vertretern dieser Richtung hat die Philosophie nur die Aufgabe, die Aussagen des Alltags oder auch der Wissenschaft zu analysieren und so ihre wirkliche Bedeutung festzustellen. Dabei gelten nur solche Sätze als sinnvoll, deren Bedeutung sich an den Gegebenheiten der Erfahrung verifizieren läßt oder die rein analytische (tautologische) Verhältnisse zum Ausdruck bringen. Zwei grundlegende Werke des logischen Positivismus liegen uns in Übersetzungen vor: Russells „Human Knowledge" (1948) und Wittgensteins „Tractatus logico-philosophicus" (1921 bzw. 1922); bei letzterem ist der italienischen Übersetzung der deutsche Urtext beigegeben. Die 6 Teile von Russells Werk behandeln die Themen: Die Welt der Wissenschaft; Die Sprache; Wissenschaft und Wahrnehmung; Wissenschaftliche Begriffe; Wahrscheinlichkeit; Postulate des wissenschaftlichen Schließens. Bemerkenswert ist vor allem der letzte Teil, in dem R. selbst zum scharfsinnigen Kritiker des Positivismus wird. Alle Versuche, die Induktion, auf der die empirische Wissenschaft beruht, durch rein analytische Sätze, z. B. der mathematischen Wahrscheinlichkeitslehre, zu begründen, werden als verfehlt abgelehnt. Den Versuch Carnaps in den Logical Foundations of Probability (1950; vgl. Schol 27 [1952] 456f.) konnte R. freilich noch nicht berücksichtigen; aber die grundsätzlichen Einwände R.s behalten auch ihm gegenüber ihr Recht. Die Induktion setzt einen allgemeinen Grundsatz voraus, der sich nicht logisch aus Erfahrungstatsachen ableiten läßt (491). „Daher wissen wir entweder irgend etwas unabhängig von aller Erfahrung, oder die Wissenschaft ist ein Hirngespinst" (492). Auch den Beweis der Metaphysiker aus dem inneren Widerspruch des Positivismus gibt R. zu: Wenn die Lehre, daß alle Erkenntnis auf Erfahrung beruht, wahr ist, dann kann sie „nicht erkannt werden, da sie ja einen universellen Satz gerade der Art darstellt, den die Erfahrung allein nicht begründen kann" (493). Freilich wagt R. die synthetisch-apriorischen Sätze, die er als Voraussetzungen der Induktion aufstellt, nur als „Postulate" anzunehmen und tröstet sich zu guter Letzt damit, daß, wenn auch der Empirismus versagt, er doch weniger versagt als jede andere Form der Erkenntnistheorie (494). — Zuversichtlicher äußert sich in dieser Hinsicht R.s Schüler Wittgenstein in seinem 26 Jahre vor R.s Erkenntnistheorie mit einer englisch geschriebenen Einleitung R.s herausgegebenen „Tractatus"; ihm gelten die allgemeinen Sätze als „Wahrheitsfunktionen" von Einzelaussagen, d. h. als Sätze, die durch logische Relationen aus Einzelaussagen gebildet werden können. Colombo hat zu dem „Tractatus" außer der italienischen Übersetzung eine ausführliche kritische Einleitung geschrieben

(13—131), in der er über dessen Entstehungsgeschichte berichtet, seine ontologischen und logischen Fundamente klarlegt und seinem Weiterwirken im logischen Positivismus namentlich des „Wiener Kreises" nachgeht. Darauf unterzieht er die Fundamente der Lehre W.s einer Kritik und weist die Widersprüche nach, die sich in ihr finden und die W. zum Teil selbst zugegeben hat. Ein Satz kann nach W. die logische Form selbst nicht ausdrücken, und doch handeln fast alle seine Sätze über diese Form; ebenso ist nach W.s Theorie eine Aussage über die Welt als Ganzes unmöglich, und trotzdem macht er solche Aussagen; vielleicht sollen solche der Theorie nach unsinnigen Sätze nach W. auf etwas hinweisen, was man nicht sinnvoll aussagen kann. Weiter zeigt C., daß die Theorien W.s folgerichtig zum Solipsismus und zur Zerstörung auch der empirischen Wissenschaften führen; die Methode der „Verifikation" kann eben die Induktion nicht rechtfertigen. Dennoch will C. nicht mit der Sprachtheorie W.s zugleich alle Sprachanalyse als Methode der Philosophie ablehnen; im Gegenteil, gerade die Sprachanalyse kann ein Weg zur Metaphysik sein; die Sprache von aller Metaphysik zu „reinigen", ist nicht nur, wie der Positivismus meint, ein „titanisches", sondern ein völlig unmögliches Unterfangen (129 f.). — Die „Contributions to the Analysis and Synthesis of Knowledge" enthalten Beiträge, die einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der Erörterungen im amerikanischen Positivismus geben. Es handelt sich um den Bericht einer Tagung des Institute for the Unity of Science im April 1950; nicht alle Teilnehmer waren ausgesprochene Positivisten. Das grundlegende Referat über „Die logischen und soziologischen Aspekte der Wissenschaft" hielt Ph. Frank; es zeigt, wie mit den Gedanken des logischen Positivismus pragmatistische Züge verbunden werden. Die Logik fragt nur, ob die Sätze der Wissenschaft wahr sind, und das heißt nach Fr., ob sie durch Beobachtung und logische Folgerung bestätigt sind (17). Es kann aber vorkommen, daß mehrere Theorien die Tatsachen erklären können. Dann kann die Wahl zwischen diesen Theorien nach Rücksichten der Nützlichkeit erfolgen oder auch autoritativ vorgeschrieben werden. Beispiele sind etwa das geozentrische und das heliozentrische System, die mechanistische und die vitalistische Erklärung des Lebens, die Deutung des quantenmechanischen Indeterminismus durch Freiheit oder ohne Freiheit, ja die Annahme oder Ablehnung der Willensfreiheit, die Erklärung der Welt durch Zufall oder Finalität. Solche Fragen kann die Wissenschaft nicht lösen; wenn sie aber durch die Autorität, sei es des Staates oder der Kirche, entschieden werden, so geben solche Entscheidungen keine Erkenntnis, sondern nur Werkzeuge der Propaganda (28). In dieser Beziehung stellt Fr. die Lehren der Kirche mit der offiziellen Weltanschauung autoritärer Staaten auf die gleiche Stufe. Bemerkenswert ist auch das Referat von H. Reichenbach über die Theorie der Verifizierung. Die frühere Auffassung, nach der nur die Verifizierung durch Beobachtung einem Wort oder Satz Bedeutung gibt, ist aufgegeben. Es gibt auch eine indirekte Rechtfertigung der Bedeutung. R. scheint hier vor allem an die Induktion zu denken. Diese bedarf freilich selbst der Rechtfertigung, kann aber nur gerechtfertigt werden, wenn zu den beobachteten Tatsachen konventionelle Erweiterungsregeln (extension rules: 56) hinzugenommen werden, die letztlich auf das Kausalgesetz hinauslaufen. In der Quantenphysik müssen sogar Sätze als sinnvoll angenommen werden, die auch so nicht gerechtfertigt werden können; hier muß eine dreiwertige Logik (wahr, falsch, unbestimmbar) zugrunde gelegt werden. — Das Buch von Siman ist eine Gegenschrift gegen den logischen Positivismus vorzüglich in der Form, wie dieser von A. J. Ayer (Oxford) vorgetragen wird. Da Ayer daran festhält, daß ein Satz nur dann eine Bedeutung hat, wenn er sich durch sinnliche Wahrnehmungen verifizieren läßt, richtet sich die Kritik S.s zunächst gegen diese Behauptung. Treffend weist er darauf hin, daß nicht einmal ein Satz wie ‚Dies ist ein Tisch' sich sinnlich verifizieren läßt, da, was ein ‚Tisch' und überhaupt ein Kulturding ist, sich ohne den sinnlich nicht wahrnehmbaren Zweck nicht bestimmen läßt. Von der „Zivilisation" aus will S. dann auch den Weg zu Gott finden, der von der Natur aus nicht zu finden sei; so will er den zweiten Hauptsatz des logischen Positivismus, nach dem alle metaphysischen und theologischen Aussagen sinnlos sind, widerlegen. Ähnlich will er auch zeigen, daß der dritte Hauptsatz Ayers, ethische und ästhetische Sätze seien nur Widerspiegelungen der Gemütszustände des Sprechers, unhaltbar sei. Die Sprache S.s ist sehr lebendig, aber wenig gepflegt. de Vries

Plessner, H., Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge. gr. 8° (334 S.) Bern 1953, Francke (Auslieferung: München, Lehnen), geb. 22.50 DM. — Dieser Sammelband vereinigt eine Reihe von Aufsätzen, die mit Ausnahme des letzten „Über das gegenwärtige Verhältnis zwischen Krieg und Frieden" bereits früher zu verschiedenen Zeiten erschienen, dem deutschen Leser seit langem aber kaum oder gar nicht mehr zugänglich waren. Die Arbeiten befassen sich mit zeitnahen Fragen der Philosophie in ihrer Verknüpfung mit der menschlichen Gesellschaft und deren heutiger Problematik. E. Husserl und N. Hartmann werden in besonderen Essays gewürdigt. Andere Untersuchungen dringen vor ins Gebiet der Anthropologie und Psychologie. Sie versuchen Deutungen des menschlichen Seins und Verhaltens. So die Abhandlungen: „Die Deutung des mimischen Ausdrucks"; „Zur Anthropologie des Schauspielers"; „Das Lächeln"; „Macht und menschliche Natur". — Uns interessiert hier vor allem die Auffassung vom *Sinn der Philosophie.* Ihr gilt die Abhandlung: „Die Frage nach dem Wesen der Philosophie" (79—98). „Philosophie hat mit Dingen nichts zu tun, jedenfalls nicht direkt, wie der Experimentator. Sie probiert nicht, sie handelt nicht, sie beschwört nicht; sie betrachtet", heißt es in der Abhandlung: „Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls" (49). *Was* betrachtet Philosophie? *Was* hat sie zum *Gegenstand?* Der Verf. antwortet: „Ihr Gegenstand ist nicht vorweisbar." Er ist unzugänglich. Die Frage nach dem Wesen der Philosophie ist unentscheidbar. Dies bedeute jedoch keinen skeptischen Verzicht, „sondern den Grundsatz, die Frage in Absicht auf eine unerschöpfliche Vieldeutigkeit der philosophischen Überlieferung offen zu halten. Annahme oder Ablehnung des Grundsatzes ist ausdrücklich freigestellt. Er kann also keiner Beurteilung im Sinne von wahr oder falsch, zweckmäßig oder unzweckmäßig unterzogen werden." Die Frage nach dem Wesen der Philosophie „muß mit der eigenen Nichtigkeit und Bodenlosigkeit rechnen in dem Bewußtsein, daß nur in dem Maße, in dem sie sich selbst in die Unsicherheit bringt, ihr das zuteil wird, wonach Philosophie streben sollte: Freiheit — auch von sich selbst, Souveränität — auch noch über sich selbst zu erlangen" (vgl. bes. 80—84, 98). — Soll es wahr sein, daß Philosophie nicht weiß, was ihr Wesen und Gegenstand ist? Wir wollen nicht auf Konsequenzen hinweisen. Der Philosoph weiß, was Gegenstand seines Fragens ist. Er weiß es gleich am Anfang seines Fragens; er weiß es im Fortgang; in beiden Fällen auf verschiedene Weise. Ohne dieses Vorwissen könnte er gar nicht fragen. Jede Frage erfolgt aus einem Vorverständnis, freilich auch aus einem Nichtwissen heraus. — Eines ist gewiß: Wenn es wahr wäre, daß Philosophie sich nicht mit dem Seienden befaßte und seinem Wesen, mit den Dingen und ihren Sachverhalten, dann wäre es nicht möglich, Wesen und Gegenstand der Philosophie gültig zu bestimmen. Das Seiende wird aber nicht allein empirisch-induktiv, sondern auch — und zwar ursprünglich schon vorgängig zu jeder empirisch-induktiven Erforschung — abstraktiv-intellektiv erkannt. Dies ist vor allem in seiner inneren Möglichkeit zu ergründen. Es ist ein Hauptanliegen jeder echten Philosophie, auch beim Problem der Frage und dem Umfang ihrer Möglichkeit; auch beim Problem des Vorwissens, das schon seit Sokrates-Platon behandelt wird, das seit Descartes sich oft zuspitzt zu der Form: Wie weit kann und soll Philosophie fragen, fragen auch nach ihrer eigenen Möglichkeit? Nink

Madinier, G., Conscience et signification. Essai sur la réflexion (Bibl. de Philos. Contemp., Morales et Valeurs, Sect. dir. par R. Le Senne). 8° (137 S.) Paris 1953, Presses Universitaires. Fr. 500.—. — Das menschliche Bewußtsein bedeutet für den Verf. eine Befreiung aus der „Natur", schöpferische Freiheit gegenüber der Faktizität oder Kontingenz, die ein wesentliches ontologisches Kennzeichen des Menschen ist. Darum heißt „existieren", vom Menschen ausgesagt, „wirken", aber ein Wirken, das dem, worauf es sich bezieht, „Bedeutung" (signification) gibt, „Sinn" verleiht. Daher wird all sein Tun „Zeichen" (signe) des Geistes, der aus einer „dunklen Eingebung" und Richtungnahme lebt (4). Solch ein Existieren ist nur in „Reflexion" möglich, d. h. in Rückwendung vom Objekt, von der Welt, zum Akt selbst und seinen inneren Strukturen. Eine Philosophie der „Sinngebung" wird damit zu einer solchen der Reflexion. Das 1. Kap. beschreibt also die menschliche Existenz als Fähigkeit zur Reflexion. In ihr erhebt sich ein neues, eben geistiges „Bedürfnis",

das nach Wahrheit und Geltung (19). Darum ist die Reflexion neben ihrer personalen und „symbolischen" Eigenart (letzteres wegen der Notwendigkeit ihrer Entfaltung im Medium des Raumzeitlichen und der Sprache) vor allem „normativ", was im Urteil zum Ausdruck kommt. Der normative Charakter bedingt eine unaufhebbare Spannung zwischen Akt und Objekt, so daß dieses nur aus der Dynamik des Subjekts, als Terminus oder Phase seiner inneren Forderungen „Bedeutung" und Sinn empfängt. Das 2. Kap. befaßt sich mit Schwierigkeiten und Kontroversen in bezug auf die These von der Reflexivität des Bewußtseins und bringt, bes. für den deutschen Leser interessante, kritische Bemerkungen zu Aufstellungen von Lavelle, Merleau-Ponty, Lachièze-Rey, Sartre. Kap. 3 untersucht, ebenfalls immer wieder in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen, hauptsächlich französischen Philosophen, die Implikationen des reflexiven Bewußtseins, das In-der-Welt-Sein, die „Aktivität" des geistigen Subjekts, seine „Freiheit", die es dem Geiste ermöglicht, nicht nur Gegenstände und Welt, sondern sich selbst zu transzendieren und dabei auch sich selbst zu „verlieren" oder erst eigentlich zurückzugewinnen, sich zu „übernehmen" (50 f.), ferner die Gegenwart des „Du", was den Verf. zu tiefen Betrachtungen über die „réciprocité des consciences" anregt (55 f.). Er steht damit in der Linie derer, die gegenüber Descartes kraft ontologischer Phänomenologie im „cogito" selbst Welt und Du eingeschlossen finden. Letztlich aber impliziert Reflexion einen Bezug aufs Absolute (59 f.); die Negativität, das Grenzbewußtsein des geistigen Aktes transzendiert zu der „Fülle" der ursprünglichen Einheit des Seins, und diese konstitutive Bezogenheit auf „das" Sein verleiht, wie schon angedeutet, den Gegenständen des menschlichen Bewußtseins ihren Sinn, ihre dynamische „Bedeutung". Hier erinnert alles an die klassischen Gedankengänge des „argumentum ex tendentia in beatitudinem" in seinen verschiedenen Formen, und es ist eindrucksvoll, daß diese Problematik sich auch in neuen Philosophien nicht verdrängen läßt. Die Ausführungen über Abstraktion und Reflexion im 4. Kap. begegnen sich mit G. Marcels Begriffspaar „problème—mystère", „avoir—être". Das 5. Kap. spricht über die Weisen geistiger Erfahrung, wie sie in der Reflexion selbst gegeben sind, Erfahrungen des Transzendierens, in denen das Subjekt sich innerlich bereichert, wandelt, vergeistigt; phänomenologische Beschreibungen ethischer und auch ästhetischer Formen solcher Erfahrung öffnen den Blick für ihre Eigentlichkeit, in dieser aber ist sie nur auf der Ebene der Philosophie gegeben, die, bei strenger Wahrung der rationalen Methode, eben zum reflexen Bewußtsein der transzendierenden Teilnahme am Absoluten, am Sein selbst, führt, freilich über jede Möglichkeit „gegenständlichen" Habens hinaus. Der Zusammenhang zwischen Erfahrung und Reflexion erscheint allerdings nicht in ausreichender Klarheit. Im Schlußkapitel wird auf dem Hintergrunde der reichen Analysen, die vorausgehen, dem Verhältnis von Reflexion und Wahrheit nachgespürt. Wenn hier, wie auch selbstverständlich durch das ganze Buch hindurch, manches in Ansatz, Methode und Ergebnis sich mit der thomistisch inspirierten christlichen Philosophie nicht oder nur teilweise deckt, so darf man sich doch P. André Marc anschließen, der geurteilt hat, christliches Denken könne aus diesem Buch nur Nutzen ziehen. Ogiermann

Menne, A., Logik und Existenz. Eine logistische Analyse der kategorischen Syllogismusfunktoren und das Problem der Nullklasse. gr. 8° (153 S.) Meisenheim 1954, Westkultur. 16.50 DM. — Der Verf. versucht in dieser Arbeit eine Brücke zwischen der klassischen Logik und der Logistik zu schlagen. Er behandelt das Kernstück der klassischen Logik, die Lehre von den kategorischen Urteilen und Schlüssen, und bringt wohl die erste exakte Axiomatisierung dieser Lehre. So findet dieses Problem nach den zahlreichen Veröffentlichungen der letzten Jahre hier endlich seine exakte Lösung. — Die klassische Logik macht für ihre Urteilsarten A, E, I, O bestimmte Existenzvoraussetzungen. Diese drückt der Verf. logistisch an Hand des Klassenkalküls aus. In dieser Darstellung läßt sich dann leicht beweisen, daß die vier klassischen Urteilsarten keine einheitlichen Gebilde sind, sondern eine Disjunktion mehrerer elementaren Klassenverhältnisse enthalten. Die klassische Syllogistik erweist sich so als Teil des Klassenkalküls. Weiter ermöglicht diese Darstellung, manche Probleme, wie die Bedeutung der Quantifizierung des Prädikates, der Inversion usw., endgültig zu lösen. Läßt man die klassischen Existenz-

voraussetzungen fallen, wie das bisher sehr häufig bei logistischer Behandlung der Syllogistik geschah, so öffnen sich der Logik neue Bereiche, im Grenzfall der einer Nullklasse. Schließlich ergibt sich, daß der Gebrauch von Klassenaussagen stets an die Existenz einer Mindestzahl von Individuen gebunden ist. Der Verf. sieht darin einen Hinweis, daß die Geltung der Logik durch gewisse ontologische Voraussetzungen bedingt ist und daß Logik und Ontologie letztlich metaphysische Grundlagen haben. Uns scheint dies nicht einwandfrei erwiesen zu sein, denn der Schlüssel zur metaphysischen Begründung der Logik liegt kaum im inhaltlichen Element des Urteils, in dem sich der Verf. ausschließlich bewegt, sondern in der Reflexion auf das formale Element (die Kopula) und seine Möglichkeitsbedingungen. — Obwohl der Verf. keine besonderen Kenntnisse der Logistik voraussetzt, muß der Leser eine gewisse Gewandtheit in der Symbolik und Verständnis für das mathematische Denken mitbringen. Denn diese Probleme sind im wesentlichen eine Algebra des Klassenkalküls. Das Buch verdient wegen der exakten und vollständigen Behandlung des Problems die Beachtung aller, denen die Fragen der klassischen und modernen Logik ein Anliegen sind. Richter

Protokoll der philosophischen Konferenz über Fragen der Logik am 17. und 18. November 1951 in Jena (1. Beiheft z. Dt. Zeitschr. f. Phil.). gr. 8° (130 S.) Berlin 1953, Deutscher Verlag der Wissenschaften. 5.— DM. — Die philosophische Konferenz über die Fragen der Logik in Jena, deren stenographisches Protokoll die vorliegende Schrift enthält, wurde durch die Stalinsche Schrift „Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft" und durch die sowjetische Logik-Diskussion angeregt. Das erste Referat von *G. Klaus* ist dem Thema „Der dialektische Materialismus und die mathematische Logik" gewidmet. Dem Referenten geht es „um eine Säuberung der mathematischen Logik von den idealistischen Vorurteilen" und um das Aufzeigen, daß die grundlegenden Ergebnisse dieser Logik bereits in der Philosophie von Marx und Engels enthalten sind (23 f.). Das zweite Referat, von *E. Hoffmann*, ist nur eine freie Wiedergabe des Beitrags von *K. M. Kedrov* zur sowjetischen Logik-Diskussion; es behandelt den Gegenstand der formalen Logik. Die Referenten und viele Teilnehmer der Diskussion bekennen sich offen zum dialektischen Materialismus, und ihre Ausführungen münden oft in die üblichen politischen Darlegungen. Doch ist ein aufrichtiger Wille zu bemerken, nicht nur die klassische, sondern auch die mathematische Logik in die Dialektik einzugliedern. Richter

Lossky, N. O., Analytic and Synthetic Propositions and Mathematical Logic. 8° (16 S.) New York 1953, International Universities Press. Doll. 0.75. — Der bekannte russische Philosoph, Verfechter eines „Intuitionismus", verteidigt in dieser Schrift gegen den logischen Positivismus, der alle notwendigen Sätze für Tautologien hält, das Bestehen synthetischer Sätze a priori; in diesen ist das Subjekt der Grund, aus dem das Prädikat notwendig folgt; ja das „S ist P" bedeutet nach L. überhaupt nichts anderes als „S ist Grund, P ist Folge". Rein analytischen Verhältnissen spricht er darum den Charakter von „Sätzen" ab. Sogar die Definition ist nicht analytisch, sondern synthetisch. Auch im Schluß folgt aus den beiden Prämissen der Schlußsatz nicht analytisch, sondern auf Grund des synthetischen Prinzips: Der Grund des Grundes ist Grund der Folge. Die Logistiker suchen das Grund-Folge-Verhältnis dadurch zu umgehen, daß sie statt seiner die „materiale Implikation" einführen; diese ist aber tatsächlich etwas wesentlich anderes. — Das letztere ist zweifellos richtig und wird auch von besonnenen Logistikern, wie I. M. Bocheński, anerkannt. L. betont auch mit Recht die entscheidende Bedeutung der Einsicht in das Grund-Folge-Verhältnis, das sich im synthetischen Urteil a priori ausspricht. Es geht aber zu weit, wenn er diese Struktur allen Sätzen zuschreibt. Abgesehen von analytischen Sätzen, deren Bestehen nicht geleugnet werden kann, gibt es auch Sätze, in denen das Prädikat nicht auf Grund des Subjektes, sondern allein auf Grund der Erfahrung hinzugefügt wird: synthetische Sätze a posteriori. Und auch im synthetischen Satz a priori ist das Grund-Folge-Verhältnis nur das *Fundament* der Identität, die selbst im Satz ausgedrückt wird. Darum ist zur Begründnug des Syllogismus das von L. bezeichnete Prinzip nicht erforderlich.
de Vries

Bretan, St., C. P., L'„Esse in" et l'„Esse ad" dans la Métaphysique de la Relation. 8° (182 S.) Rom 1951, SS. Giovanni e Paolo 13. Franz. Fr. 500.—. — Diese Dissertation des Angelicum gibt im 1. Teil die scholastische Lehre von der Beziehung (esse ad) und ihrer Fundierung im An-sich-Seienden (esse in) wieder, wie sie sich bei Thomas, Cajetanus und Suarez findet, und stellt ihr die idealistische Auffassung Hamelins gegenüber, nach der die Beziehung (rapport) die erste und grundlegende Kategorie ist. In der richtigen Überzeugung, daß eine Theorie der Beziehung, wenn sie nicht von vornherein zu eng sein soll, von der Mannigfaltigkeit der gegebenen Beziehungen ausgehen muß, bringt der Verf. dann im 2. Teil eine „Topologie" und eine „Typologie" der Beziehungen. Beziehungen finden wir nicht nur im Bereich der Realität, sondern auch im Bereich des „idealen Seins" (der Wesenheiten), der Erkenntnis und des logischen Seins. Als Haupttypen unterscheidet B. die Strukturbeziehungen, d. h. die Beziehungen der Teile bzw. Seinsprinzipien des endlichen Seienden untereinander, die intentionalen Beziehungen, die eine Bewegung, ein Wirken, Streben, Erkennen auf ihr Ziel bzw. ihr Objekt hinordnen, und die „konsekutiven" Beziehungen, die ein in seinem Sein bereits voll konstituiertes Seiendes zu einem anderen in ein Verhältnis setzen; die letzteren entsprechen den kategorialen Beziehungen der üblichen Einteilung, während die beiden ersten Gruppen transzendentale Beziehungen sind (96); im Gegensatz zu *A. Krempel* (La doctrine de la relation chez S. Thomas, Paris 1952) hält B. also an den transzendentalen Beziehungen fest, und das mit Recht. Der 3. Teil versucht eine Theorie der Beziehung. Mit Entschiedenheit wendet sich B. gegen jene modernen Theorien, die alles in bloße Beziehungen auflösen und jedes „esse in" leugnen; das sei „Selbstmord der Vernunft" (143). Freilich gibt es rein gedankliche Beziehungen, denen ein An-sich-Sein fehlt; ja B. betont mit Cajetanus, daß die Beziehung im Gegensatz zu den andern Kategorien aus sich zu realem und bloß gedanklichem Sein indifferent ist; es dürfte aber doch zu weit gehen, den realen und nur gedanklichen Beziehungen mit Cajetanus einen univoken Begriff der Beziehung zuzuordnen (125). Allzu unbesehen übernimmt B. auch aus der Tradition, daß in jeder Beziehung außer dem Subjekt und dem Terminus ein „Fundament" zu unterscheiden sei. Wenn es allerdings kurz danach (146) heißt, in den Strukturbeziehungen und den intentionalen Beziehungen fielen „Elemente" (es soll wohl heißen: Subjekt), Beziehung selbst und Fundament (ratio ordinationis) real zusammen, so bedeutet das eine Korrektur an dieser Lehre, die in ihrer Allgemeinheit vielleicht schon nach der andern Seite zu weit geht. — Trotz dieser und anderer Bedenken wird man dem Verf. Dank wissen, daß er die lange in ihrem unvollendeten Zustand verfestigte scholastische Relationstheorie wieder in Fluß gebracht hat. Eine gefälligere Form der Darstellung und eine straffere Gedankenführung hätte die Untersuchung noch wertvoller gemacht; das Ringen mit dem spröden Stoff hat vielleicht zu sehr alle Energie in Anspruch genommen. de Vries

Krings, H., Fragen und Aufgaben der Ontologie. 8° (VIII und 256 S.) Tübingen 1954, Niemeyer. 22.— DM. — Das Buch ist ein neuer Versuch, ontologisches Denken zu begründen. Ontologie wird sowohl von Phänomenologie wie von Metaphysik abgehoben; von letzterer scheint der Verf. auch die Meinung Heideggers mit gelten zu lassen, sie bezeichne eine bestimmte Auslegung des Sinnes von Sein, und zwar eine solche, die die Seinsfrage in ihrer Ursprünglichkeit verdecke (3). Ontologie handelt nach ihm nicht vom Sein selbst, sondern vom Seienden und seinen inneren Gründen, obwohl ständig im Hinblick und Vorblick auf jenes (bes. 16). Weil aber deren Wahrheit nicht nur festgestellt, sondern in eigentümlicher Dialektik auch „hervorgebracht" werde, deshalb hat Ontologie auch eine „kathartische" Aufgabe, nämlich die, dem Seienden in seinem Seiendsein zur „Lauterkeit" zu verhelfen, die Ordnung zu integrieren, die das Seiende in seinem Grunde birgt (15). Diese Ordnung betrifft die Seinsgründe Wesen und Existenz. Von ihnen handeln Kap. 1 und 2, von ihrer Bezogenheit Kap. 3. Das 4. sucht die kathartische Aufgabe des Subjekts dem Wesen-Daseins-Bezug gegenüber, zu der seine Freiheit es ermächtigt, näherhin zu deuten, das 5. den Sinn von „Lauterkeit" als der „Entsprechung von Wesen und Existenz", insoweit sie eben auch unter die Freiheit fällt. Im Schlußkap. geht es um „Verlust und Wiederherstellung der

Lauterkeit", bes. um die Phänomene des Dämonischen, denen noch ein eigener, längerer Exkurs gewidmet ist (186—253). Jedes dieser Kap. wirft eine Fülle von Fragen auf, auch philosophiegeschichtlicher Art. So finden wir interessante Untersuchungen über οὐσία bei den Vorsokratikern, Plato und Aristoteles, ferner über das Materieproblem, wobei die Auseinandersetzung mit Ideen von H. Conrad-Martius die enorme Schwierigkeit heutiger kosmologischer Problematik erkennen läßt. Im 3. Kap. verdienen die Exkurse über die Gottesbeweise Aufmerksamkeit. So sucht der Verf. z. B. dem Anliegen des ontologischen Beweises bei Anselm gerecht zu werden; seiner Auslegung wird man aber wohl entgegenhalten müssen, daß Anselm das „credo" nicht eigentlich voraussetzt und nur rational zu artikulieren sich bemüht, sondern den „insipiens", der die Voraussetzung des Glaubens gerade nicht mitbringt, überzeugen möchte. Und die aposteriorischen Gottesbeweise, die als logisch korrekt angesehen werden, machen sich doch kaum einer Metabasis schuldig, wenn sie das ens a se etc. mit dem Gott, an den der Christ glaubt, identifizieren; der thomasische Relativsatz „quod omnes dicunt Deum" enthält zwar eine vorschnelle, aber keine unbegründbare Gleichsetzung. Für die Gesamtkonzeption des Buches sind entscheidend die Ausführungen über das dialektische Verhältnis von Wesen und Existenz (72 f.), über die Weise des Grundseins und Gründens der Seinsgründe, in welchem Punkt eine deutliche Nähe zu M. Müllers Theorie (in „Sein und Geist") zu spüren ist. Hier zeigt sich ganz allgemein, daß die Frage nach den inneren Seinsgründen in vorderster Linie heutiger ontologischer Forschung steht. Es zeigt sich aber auch, so scheint es, wie schwierig es ist, schon einmal die Notwendigkeit der Annahme real unterschiedener Constitutiva aufzuweisen. Für den Verf. läßt sich alles so an, daß ihm eine (in Gott zu behauptende) Identität von Essenz und Existenz undenkbar vorkommt oder wenigstens als über den Horizont möglicher Ontologie hinausliegend (75 f., 90). — Seine Analysen der Freiheit und „Lauterkeit" halten sich auf der Ebene des Menschen, verlassen also die allgemeine Ontologie. Sie verraten lebendigen Kontakt mit existenzialem Denken, wenden sich aber, wie gegen eine Verabsolutierung von „Essenz" im Idealismus, gegen eine solche von „Existenz". Wie es aufzufassen sei, daß die Freiheit des Menschen auf das ontologische Grundgefüge des Menschen Einfluß haben könne, zum Guten oder Üblen, bleibt dunkel. Werden da nicht substantielle und akzidentelle Ebene (actus primus und actus secundus) ineinander aufgehoben? Oder vielmehr überhaupt nicht mehr recht in ihrer ontologisch so bedeutsamen Unterschiedenheit gesehen? Die ontologische Spannung von Wesen und Dasein wird wohl auch im akzidentellen Bereich, zumal in dem der freien Akte, relevant werden; hat es jedoch Sinn, zu sagen, ein freier Akt könne den substantiellen Grund in sich, den Bezug der inneren Seinsgründe selbst, stören oder „wiederherstellen"?

Ogiermann

Bettoni, E., Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola Francescana (Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scotus) (Il Pensiero Medioevale, I 1) gr. 8° (411 S.) Padua 1950, CEDAM. L 1800.—. — Das Werk des Verf. setzt sich aus drei Studien zusammen. Die erste befaßt sich, weitgehend im Anschluß an Gorlani, mit *Alexander von Hales*, wobei der Verf. der Quellenlage entsprechend auch auf Johannes von Rupella zurückgreift. Die neue Glossa Alexandri stand ihm noch nicht zur Verfügung. Gegen Masnovo betont der Verf. die Bedeutung Alexanders, der in seiner Erkenntnispsychologie Züge der augustinischen und aristotelischen Schule zu einer selbständigen Synthese verbindet. Die menschliche Erkenntnis hat zwei Quellen: eine von oben, von Gott her, der dem Verstand die notiones entis primi, veri primi und boni primi eindrückt, nicht als fertige Ideen, sondern als habitus naturales, in deren Licht wir Gott und alles übrige zu erkennen vermögen; die andere Quelle sind die aus den Sinnendingen abstrahierten Begriffe, die es uns ermöglichen, unsere embryonale Gotteserkenntnis genauer zu bestimmen. In einem Anhang veröffentlicht der Verf. bis dahin unveröffentlichte Texte Alexanders. Der eine ist inzwischen auch in der Glossa Alexandri veröffentlicht worden. Beim andern handelt es sich um einen Teil einer Quaestio disputata über die Gotteserkenntnis in patria (Toulouse 737, fol. 163 a—166 d). — In einer zweiten, sehr sorgfältigen und gründlichen Studie umreißt der Verf. die Lehre *Bonaventuras* über die menschliche Erkenntnis und die Gotteserkenntnis. Am Anfang steht eine gewisse notitia Dei,

die dem Geist durch die Erschaffung eingedrückt wird, sofern er ein Bild Gottes ist. Diese geistige Gottähnlichkeit konstituiert den Verstand. Sie ist nur eine keimhafte, anfängliche Erkenntnis, mehr ein Fühlen und Hingezogensein zu Gott als ein fertiger Gottesbegriff. Dieser hingegen wird erst möglich durch Gegenüberstellung der notitia impressa mit dem Gegebenen der Erfahrung. Es zeigt sich dann, daß dieses jener notitia niemals entspricht, Gott also jenseits der Erfahrungsdinge ist. — In Fortsetzung früherer Studien wendet sich der Verf. dann *Duns Scotus* zu: seiner Kritik der Illuminationstheorie, seiner Lehre vom eigentlichen Gegenstand des menschlichen Verstandes und endlich seiner Auffassung der Gotteserkenntnis. Den Ausführungen des Verf.s liegt noch die Waddingsche Ausgabe zugrunde. Doch bietet der Text der neuen, kritischen Ausgabe, soweit ich sehen konnte, keinen Grund, das Bild, das der Verf. sich von der Gotteserkenntnis bei Scotus erarbeitet hat, zu ändern. In einem Punkt jedoch muß ich dem Verf. widersprechen: wenn er nämlich der Darstellung und Kritik, die Duns Scotus bez. der Lehre des hl. Thomas vom Verstandesobjekt gibt (312—317), vorbehaltlos zustimmt. Bei Scotus geht es um das adäquate Objekt des Verstandes (311; quod adaequat potentiam taliter, ut in nihil extra illud tendere possit, wie Cavello sagt), um das Verstandesobjekt unabhängig von den Zuständen, in denen sich der Verstand befindet (310). Dieses ist für Scotus das ens inquantum ens (325). Seine Kritik aber richtet sich gegen Thomas, sofern nach diesem das obiectum proprium des Verstandes die quidditas rei materialis sei, wofür mehrere Stellen zitiert werden. An der ersten (S. th. I q. 12 a. 4) spricht jedoch Thomas vom obiectum connaturale, womit er das dem Menschen im Gegensatz zum Engel und zu Gott eigentümliche Objekt versteht, das natürlich enger als das adäquate Objekt ist. An den anderen Stellen aber (I q. 85 a. 1; q. 87 a. 3) ist ausdrücklich von der Erkenntnisweise der Seele im Zustand der Leibgebundenheit die Rede. In der Einleitung zu I q. 84 a. 1 macht Thomas eine diesbezügliche Bemerkung, die für die folgenden qq. 84—88 gilt. Das obiectum adaequatum intellectus ist auch für Thomas das ens inquantum ens, wie klar aus I q. 78 a. 1 (ens universale) und I q. 79 a. 7 (secundum communem rationem entis) hervorgeht. Die Kritik des Scotus verfehlt demnach den Fragepunkt.

Brugger

Silva-Tarouca, A., Praxis und Theorie des Gottbeweisens. 8° (210 S.) Wien 1950, Herder. 8.— DM. — Dransfeld, G., Die Schöpfung. Ein Versuch über Immanenz und Transzendenz (Beihefte z. ZPhForsch 6). 8° (51 S.) Meisenheim 1952, Westkultur. 4.30 DM. — Silva-Tarouca stellt an die „gottbestimmten Philosophen" die Gewissensfrage nach der relativen Unwirksamkeit der Botschaft vom Dasein Gottes. Demgemäß fordert er eine existentiell radikale, menschlich lebenswahre und modern verständliche Philosophie. Ablehnung des Rationalismus bedeutet ihm aber nicht Irrationalismus. Im Gegenteil, der wirkliche Gott kann nur durch das Organ der Wirklichkeit, d. i. die Vernunft, erkannt werden. Die Verstehbarkeit, ja sogar in einem gewissen Sinn die Menschartigkeit, und die in jeder Gegensatz-Einheit sich kündende Ordnung des Seins sind die Motive des Gottbeweisens. Damit hat S.-T. sozusagen das Klima des Gottbeweisens umschrieben. Dieses vollzieht sich in folgenden Stufen: der Wirklichkeitserfahrung als dem Anruf des Seins, der Analyse dieser Erfahrung in der Feststellung der Veränderlichkeit des Seins, in der Erkenntnis der Ursachbedürftigkeit des veränderlichen Seins und endlich im Aufstieg zur göttlichen Wirkursache selbst. Damit offenbart sich die Wirklichkeit in ihrem Sein selbst als gottbeweisend. — Dransfeld beschäftigt sich in seiner Studie mit dem Problem der Über- und Innerweltlichkeit Gottes, das er durch alle Bereiche der Philosophie und Theologie durchführt. Sein Grundgedanke ist, daß die Welt und insbesondere der Mensch als imago Dei Gottes Wesen abbildhaft, aber ganz besitzen und widerspiegeln muß, also auch sein innerstes und eigentlichstes Wesen, das esse increatum schlechthin: die Aseität (17). Er spricht von einem ens a se ab alio und versteigt sich infolge davon zu noch vielen anderen, teils gewagten, teils schiefen Behauptungen, die, auch im Zusammenhang genommen, nicht gerechtfertigt werden können. Er scheint dabei die unbedingte Seinsnotwendigkeit und das incausatum esse, denn das versteht man unter esse a se, mit der Eigenständigkeit der Substanz und des Suppositums zu verwechseln. Kaum ein-

deutiger sind die Aussagen über die Immanenz Gottes, die manchmal wie eine Zueignung des identischen esse increatum an die Kreatur erscheint. Brugger

Gott oder ewige Materie? Referate und Diskussionsbeiträge der Arbeitsgemeinschaft I des 75. Deutschen Katholikentages zu Berlin. kl. 8° (95 S.), Berlin 1953, Morus. 2.— DM. — Die Schrift vermittelt ein lebendiges Bild des geistigen Ringens zwischen christlicher Philosophie und dialektischem Materialismus. Die alten Themen jeder weltanschaulich inspirierten Philosophie kommen zur Verhandlung: Materie, Leben, Geist, Gott, Wahrheit. Von Wichtigkeit für den Fachphilosophen dürfte es sein, wie *Prof. Ludwig* (Freie Universität Berlin) die Unmöglichkeit nachweist, aus der Vielfalt der Denkmodelle in der heutigen Mikrophysik auf eine dialektische Struktur der Materie selbst zu schließen (21 f.). Ferner die Tatsache, daß der dialektische Materialist seinen sog. „philosophischen Begriff" der Materie (gleich „bewußtseinsunabhängige Wirklichkeit") unversehens doch, sobald er auf das Problem der Wirklichkeitsstufen eingeht, mit dem gängigen Begriff von Materie (Schicht des rein Stofflichen) gleichsetzt (29). Die Bemerkung *(P. Friedrichs, Berlin)*, selbst die unendliche Dauer der Materie wäre kein Einwand gegen die Existenz eines Gottes, bringt Klarheit in die Fragestellung „Gott *oder* ewige Materie", scheint aber auch anzuzeigen, wie schwierig die Auseinandersetzung mit den Materialisten, zumal den philosophiegeschichtlich geschulten, etwa an Kants Antinomien anknüpfenden, zu werden vermag, und wie wenig diese Dinge einer rein populären Darstellung fähig sind. Die Referate über die Eigenständigkeit des Lebendigen (38 f.) sowie über die Entstehung des Lebens nach dem russischen Forscher Oparin (56 f.) bringen eine Fülle von eindrucksvollen Hinweisen. Die abschließenden Ausführungen über „die eine Wahrheit und die vielen wissenschaftlichen Deutungen (80 f., Referent *H. Dolch, Paderborn)* gehen sehr ins Wissenschaftskritische (Problem der wissenschaftlichen Aussage als solcher) und beleuchten dabei vor allem die möglichen subjektiven, weltanschaulich bestimmten Quellen in Hypothesen- und Theorienbildung. Daß aber aus dem immanenten Prinzip wissenschaftlicher Forschung und Aussage ein Korrektiv dafür erwächst, kommt nicht mit gleicher Klarheit zum Ausdruck. — Für die Behandlung des dialektischen Materialismus, über den innerhalb des Rahmens der philosophischen Studien oft doch wohl allzu unbekümmert hinweggegangen wird, bietet die Schrift eine wertvolle erste Hilfe. Ogiermann

Siwek, P., The Philosophy of Evil. 8° (226 S.) New York (1951), Ronald. Doll. 3.50. — Köhler, R., Der Sinn im Widersinn des Schicksals. gr. 8° (96 S.) Kiel 1953, Hirt. 9.80 DM; geb 11.— DM. — Die Philosophie des Übels, die Siwek hier veröffentlicht, ist aus Vorlesungen an der Gregorianischen Universität in Rom hervorgewachsen. Schon früher in französischer und spanischer Sprache erschienen, liegt der Band nun in erweiterter Form auch in englischer Sprache vor. Er wendet sich nicht nur an Philosophiestudenten, sondern auch, unter Vermeidung der strengen Fachsprache, an weitere Kreise. Methodische Bemerkungen mit einem geschichtlichen Überblick leiten den Band ein; der 1. Teil behandelt das Übel, der 2. Teil seine Finalität, der 3. Teil den Pessimismus und Optimismus. Das Buch ist reich dokumentiert. Der 2. Teil enthält viele treffende Bemerkungen. In Einzelheiten wird man vielleicht manchmal anderer Meinung sein. So z. B., wenn S. die dem Guten wesentliche Beziehung zum Willen (Gottes) nur für ein ens rationis hält (25, Anm.); oder wenn er bei den Organismen Übel nur in den akzidentellen Eigenschaften für gegeben hält. Müßte man hier nicht zwischen der physischen (materiell verwirklichten) und der metaphysischen (von der konkreten Verwirklichung abstrahierenden) Wesenheit unterscheiden? Das Tierbewußtsein vergleicht S. mit dem Bewußtsein des Tiefschlafs oder eines stark Betrunkenen. Das scheint mit den Äußerungen eines bis zum äußersten gespannten Jagdtieres schwer vereinbar. Der Unterschied zum menschlichen Bewußtsein liegt doch wohl in der absoluten Objektgebundenheit, die dann auch den Schmerz weniger wahrnehmen läßt. — Auch die Schrift von Köhler beschäftigt sich mit dem Problem des Übels. In dialektisch-transzendentaler Methode faßt K. das Ich als Schnittpunkt des Kategorialen und Transzendentalen, der Natur und des Geistes auf. Mit dem Kategorialen meint er

die dem Verstand allein zugängliche Außenschicht, die bruchstückhafte, endliche, sinnlose Erscheinung der Umwelt, des Schicksals und des Menschseins, mit dem Transzendentalen die der Vernunft zugängliche Tiefenschicht, das ganzheitliche, unendliche und sinnmächtige Wesen der Welt, der Seele und des Geistes. Die Lösung des Problems findet K. darin, daß Sinnmächtigkeit und Sinnwidrigkeit eins seien, sofern nämlich die Sinnwidrigkeit des Kategorialen die Erscheinung der Sinnmächtigkeit des Wesens ist. Gott aber ist die Koinzidenz aller Polarität (94), die Indifferenz und Gleichseitigkeit von Verstand und Vernunft (88). Darum ist in allem Geschehen Deus contra Deum in Deo (94). K. hebt seine Lehre ab von Jakob Böhme und Schelling. Das Dämonische ist ihm nicht die Tiefe des Göttlichen, sondern das Göttliche die Tiefe des Dämonischen (55). Natur und Geist lassen Gott als ihren gemeinsamen Urheber erscheinen. Obwohl sich K. zu einer am Glauben orientierten Philosophie, ja zur Gottheit Christi des Gekreuzigten bekennt, wird man das Unbehagen nicht los, daß die volle Transzendenz Gottes nicht gewahrt bleibt. Bei der sonst reichen Belesenheit K.s fällt die fast vollständige Abwesenheit Augustins auf, der doch zu diesem Thema wirklich Wesentliches zu sagen hat. Zwar unterscheidet K. scharf zwischen dem Bösen, das erlitten, und dem Bösen, das getan wird. Die Auseinandersetzung mit dem letzteren fehlt jedoch. Für die Begründung seiner Lösung bringt K. wenig bei. Leider verliert es noch dadurch an Beweiskraft, daß K. die transzendentale Schau auf eine abendländisch orientierte, perspektivische Wahl (35) zurückführt und den kategorialen Verstand ganz vom Biologischen her determiniert sein läßt. Brugger

Tschernyschewskij, N. G., Die ästhetischen Beziehungen der Kunst zur Wirklichkeit. gr. 8° (271 S.) Berlin (Ostsektor) 1954, Aufbau-Verlag. 9.— DM. — Die Dissertation des jungen Tschernyschewskij, eines der Führer der Bauernbewegung um die Mitte des 19. Jahrh., wird einigermaßen verständlich, wenn man sie als Reaktion gegen den Hegelkult der russischen Gebildeten, als Lesefrucht aus L. Büchner und auf dem Hintergrund des künstlerischen Naturalismus sieht. Nur so konnte sich ein Mensch als Ziel setzen „die Apologie der Wirklichkeit im Vergleich mit der Phantasie, das Bestreben, zu beweisen, daß die Werke der Kunst entschieden keinen Vergleich mit der Wirklichkeit aushalten" (220). Es ist die Bestimmung der Kunst, bis zu einem gewissen Grad ein Ersatz für die fehlende Wirklichkeit und für den Menschen ein Handbuch des Lebens zu sein (221). Kunst ist Reproduktion des Lebens, Erklärung des Lebens, Urteil über die Erscheinungen des Lebens. „Das Schöne ist das Leben", lautet T.s neue, sehr vage Definition.

T. hat sehr wenig Gefühl für die spezifischen Werte des Kunstschönen. Er weiß nicht, daß die Kunst eine eigene Art von Wirklichkeit ist, die sich nicht auf anderes zurückführen läßt, auf Wissenschaft, Religion oder Sozialismus. Er weiß nicht, daß Kunst die Sphäre ist, in der sich Geistiges und Sinnliches berühren, in der Sichtbares zum Symbol des Unsichtbaren gestaltet wird. Dieser Mangel an grundlegendem Verständnis ist so groß, daß G. Lukács ihn in seinem einführenden Essay an manchen Stellen offen zugibt: „Tschernyschewskij benützt gerade auf dem Gebiet der Ästhetik oft die Kategorie des ‚Bildes'..., trotzdem gelangt er jedoch nicht so weit, um die Besonderheit der ästhetischen Widerspiegelung, die künstlerische Form in ihrer wirklichen Bedeutung aufzuzeigen und zu entfalten" (60). Nur weil Lenin diesen frühen Revolutionsmann schätzte, hat man sein Buch wieder ans Licht gezogen und möchte ihn zum „ideologischen Motor für Gegenwart und Zukunft" machen (98). Man kann nur hoffen, daß diese Neuausgabe durch W. Düwel mit der devoten Einleitung keinen Einfluß auf die heutige Kulturphilosophie haben wird. Syndicus

Muschg, W., Tragische Literaturgeschichte. 2., umgearbeitete und erweiterte Auflage. gr. 8° (747 S.) Bern 1953, Francke. 29.— DM; geb. 34.— DM. — Unter Literaturgeschichte versteht M. hier nicht eine Darstellung des geschichtlichen, stofflich möglichst vollständigen Ablaufs der nationalen oder Weltdichtung. Er will die Lebensgesetze der Dichtung aufdecken und eine Lehre von der Dichtung auf historisch vergleichender Grundlage geben. Den Historismus lehnt er ab, ebenfalls den Ästhetizismus, da das Wort etwas aussagen will und etwas bedeutet.

Tragisch heißt menschlich, kritisch, heißt Ablehnung des Optimismus und des existentialistischen Pessimismus, dagegen die Erkenntnis, daß wir die Welt durch den Schmerz begreifen. M. findet drei Typen von Dichtern: den Magier, der sich mit der Welt eins weiß und sie wie Orpheus verwandelt; den Seher, der sich als Stimme Gottes erkennt, und den Sänger, der die Schönheit und Größe der Welt feiert. Diesen Typen entsprechen drei entweihte Dichterformen, die des Gauklers, des Priesters, des Poeten, die alle unechte, bewußte Form- und Gehaltskunst pflegen. Im 2. Teil wird der Einfluß der Armut, des Leidens, der Entsagung (des persönlichen Liebesglücks) und schließlich der Schuld auf das Werk des Dichters betrachtet. Das Buch schließt mit der Darstellung der Kraft der Phantasie, der Stellung des Dichters zum Wort, seines Urteils über das vollendete Werk und die Rolle des Ruhms. Immer werden in diesen Kapiteln die drei Dichtertypen unterschieden, so daß ein sehr reiches und mannigfaltiges Ergebnis gewonnen wird. Diese Art von Literaturbetrachtung hat den Nachteil, daß der einzelne Dichter (zumal Goethe) in ihrer Einheit nicht zur Geltung kommt und immer wieder Gegensätzliches von demselben ausgesagt werden muß. Dieser Verlust wird aber aufgewogen durch eine größere Vertiefung der dichterischen Erkenntnis. M. macht sich frei von den Legenden und herkömmlichen Urteilen, gewinnt fruchtbare Ansatzpunkte der Wertung und philosophische Maßstäbe für die Einordnung der Dichter und ihrer Werke. Die geistige Kraft des Verf. weiß den Leser in Bann zu halten, auch wenn seine Eigenwilligkeit ihn zuweilen zu allzu harten Urteilen verleitet. Es ist der Preis, den er dafür zahlen muß, daß er Legenden beseitigt und Modeurteile bekämpft. — Das Werk scheint jedoch einen grundsätzlichen Irrtum zu enthalten, der im einzelnen manche Unklarheiten verursacht und wesentliche Entstellungen herbeiführt. Offenbar ist M. der Ansicht, daß der Mensch am Beginn seiner Geschichte religionslos war, allmählich ein magisches Weltbild entwickelte und schließlich den Begriff göttlicher Mächte bildete und zum Glauben und zur Religion kam. Der erste Dichter war nach M. ein Magier. Nun hat die Ethnologie doch wohl den Nachweis geführt, daß der Eingottglaube am Anfang der Menschheitsgeschichte stand. Dieser geschichtliche Tatbestand erhärtet das, was Philosophie und Theologie lehren. Der erste Dichter wäre demnach der Seher. Die magische Weltdeutung ist schon ein Abfall. Dementsprechend ändern sich auch Stellung und Verhältnis der entsprechenden Dichtertypen. Es läßt sich ebenfalls beweisen, daß die Dichtung nicht mit der Reflexion auf das Ich beginnt, das sich als Teil der Welt fühlt, sondern mit der Anrede an das Du und der Antwort auf eine Mitteilung. Dies gibt eine grundlegende Umordnung der dichterischen Typen und der gegenseitigen Beziehungen. Da die von M. richtig gesehenen Formen nie ganz rein vorkommen, wie er selbst sagt, folgt daraus auch eine zum mindesten teilweise wesentliche andere Würdigung der Werke. Der Versuch von M. müßte auf Grund dieser Einsichten wiederholt werden. Das hindert jedoch nicht, das vorliegende Werk als eine der bedeutendsten Erscheinungen der Literaturbetrachtung anzuerkennen, das sich dem Positivismus, Historismus, Ästhetizismus, Existentialismus der letzten Jahrzehnte entgegenstellt. Becher

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Jaeger, W., Die Theologie der frühen griechischen Denker. gr. 8° (303 S.) Stuttgart 1953, Kohlhammer. 16.80 DM. — J. nennt die Philosophie der vorsokratischen Denker „modus deum cognoscendi et colendi" (199). Daß für sie Erkenntnis und Verehrung des Göttlichen eins sind, zeigt die hymnische Form der Aussagen (198; 296 Anm. 8). Das „deum cognoscendi" dieser archaischen Denker, deren Bemühen keine Differenzierung der theologischen, physikalischen und ontologischen Elemente kennt (15, 16), darf nicht als Begründung des Göttlichen verstanden werden, sondern unter Voraussetzung der Realität suchen sie dessen Gestalt zu erfassen. Solange der Mythos Ausgangspunkt ist und die Erkenntnismittel bestimmt, bleibt es bei einer Vielheit der Gottesvorstellung (Homer). Zu einer Synthese kommt es schon bei Hesiod (9—27), dessen gedankliche Durchdringung

der Göttermythen die Sukzession der Zeugung zu dem alle Götter verbindenden Prinzip macht und so kausales Denken mythisch umkleidet. Der für Hesiods Denken charakteristische Eros, der Allzusammenfüger, läßt das für die Folgezeit bedeutende Problem von der Einheit in der Vielheit hervortreten. Aber die Frage nach dem Wesen des Göttlichen, welche bei Hesiod fehlt, wird von den milesischen Naturphilosophen (28—49) gestellt, die den Prozeß der Neuformung einleiten, weil der Mythos vom Logos abgelöst und die von der eigenen Erfahrung vorgefundene Wirklichkeit als unmittelbare Erkenntnisquelle Ausgangspunkt wird. Von dieser Voraussetzung aus entwickelt Anaximander sein θεῖον spekulativ aus dem Begriff des absoluten Anfangs (62), das „als Träger der höchsten Macht und Herrschaft" (43) den Anforderungen religiösen Denkens an die Gottheit entspricht. Quelle der Theologie des Xenophanes (50—68) wird „das religiöse Motiv der strengen Erhabenheit" (62). Das Kriterium des πρέπον taucht zum erstenmal hier auf, und diese Grundkategorie griechischen Geistes hat auf die Nachwelt einen unermeßlichen Einfluß ausgeübt (vgl. Kirchenväter 63, 249 Anm. 49). Für den Gottesbegriff der Folgezeit ist die Verbindung von Ruhe und Allmacht bahnbrechend geworden (58). Die der Zeusidee zugrundeliegende Anschauung des Allgöttlichen und die den Kultgöttern zugesprochenen „Vollkommenheiten" (197) helfen bei der Neuerfassung der göttlichen Gestalt. — Einen Wendepunkt in der Geschichte der Entstehung des philosophischen Gottesgedankens bringt die Entdeckung des „seelischen Seins" (vgl. 69—87, 88—106), da dieser Durchbruch zu einer neuen Seinswelt die philosophische Diskussion durch die Frage von Natur und Geist, welche den Weg zum geistigen Gottesbegriff weist, bereichert und die Realität des göttlichen Erlebnisses in der innerseelischen Erfahrung betont. Bei Parmenides (107—126) ist die Erkenntnis des im Gegensatz zur Scheinwelt der Sinne stehenden „entwelteten wahren Seins" nicht Frucht der Eigenleistung, sondern göttlicher Offenbarung durch eine „individuelle innere Erfahrung des Göttlichen" (114). Heraklit (127—146), der in der Einheit der Gegensätze das göttliche Innere der Werdewelt aufdeckt (134, 136, 148), ist Prophet einer vom Geiste erkannten Wahrheit mit dem Ziel, das Leben der Menschen zu erneuern (132). Durch die Verbindung des sich auf die Realität der Sinnenwelt stützenden rationalen Geistes und des religiösen mit seinem seelischen Erlebnis des Göttlichen und seiner Entwertung des leiblich-irdischen Lebens stellt Empedokles (147—176) einen neuen Typ philosophischer Persönlichkeit dar. Die Naturphilosophie der teleologischen Denker Anaxagoras und Diogenes (177—195), welche ihr keine religiösen Motive beimischen, stößt durch die Realität des Geistes bewußt an die Grenze physikalischen Denkens. Die Sophisten, welche nicht von der Realität des Göttlichen ausgehen, sondern von der religiösen Natur des Menschen, bringen die Krisis (196—216). Ihre Erklärungen für den Ursprung der Gottesidee umfassen „alle Schattierungen der religionsphilosophischen Theorie, von der positiven Verteidigung der Religion als weiser und staatserhaltender Naturanlage des Menschen bis zur Auflösung ihrer ganzen Vorstellungswelt in subjektive Impressionen oder gar betrügerische Fiktion" (214). Die Frage nach Sinn und Ziel des Menschen (Sokrates, Platon) überwindet diese Krisis (216). — Diese meisterhafte Neuinterpretation der Vorsokratiker, die Frucht lebenslanger Beschäftigung mit dem Problem der natürlichen Theologie (5), stellt diese Denker wieder in den großen Zusammenhang der Religionsgeschichte hinein (16, 17), aus dem eine einseitige Betrachtung sie herausriß. Wenn schon vorliegende Untersuchung, unterstützt durch die vielen wissenschaftlichen Anmerkungen (217—303), die Fruchtbarkeit dieser Seite griechischer Geisteswelt erkennen läßt, wird man mit noch größerer Erwartung der angekündigten Fortsetzung (5) entgegensehen, die der Begegnung der theologischen Tradition griechischer Philosophie mit dem Christentum gewidmet sein soll. Diese Untersuchung endlich, geschrieben von einem bedeutenden Philologen und Humanisten, erfreut sich heute noch einer besonderen Aktualität in der Auseinandersetzung mit Heidegger, der mit anderem Ziele und von anderer Voraussetzung aus sich um die Vorsokratiker müht. Ennen

De Rijk, L. M., The place of the categories of being in Aristotle's philosophy. gr. 8° (96 S.) Utrecht 1952, Gorcum. — Diese methodisch klar aufgebaute und

kritische Aristotelesinterpretation der Utrechter Doktorarbeit, welche der scholastischen Philosophie vertraute Fragen behandelt, darf man als einen anregenden Beitrag zum Problem des Verhältnisses von Erkentnnis- und Seinsordnung ansehen. Beginnend mit der aristotelischen Lehre von der Wahrheit (8—30), wie sie sich als Erkenntnis- und Seinswahrheit darstellt, folgen die sich daraus ergebenden Analysen jener Texte, welche über das „ens per se" und „ens per accidens" (31—43) wie über das „accidens logicum seu praedicabile" und „accidens ontologicum seu metaphysicum seu praedicamentale" (44—52) handeln. Kap. 4 (The nature of the categories in the metaphysics, 53—66) wie der Vergleich zwischen Metaphysik und Organon in Kap. 5 (The doctrine of the categories in the first treatise of the Organon, 67—75) machen den logischen und ontologischen Aspekt der Kategorien, wie er sich bei Aristoteles zeigt, sichtbar. Kap. 6 spricht endlich von der Aufgabe der Kategorien als „classification (1) of reality, (2) of the propositional terms in general, (3) of the senses of copulative being" (76—88). — Die Interpretation des Aristoteles, welche in sich schon schwierig ist und an den Interpreten hohe Anforderungen stellt, wird durch die heutige Aristotelesforschung mit umstrittenen Fragen mannigfacher Art belastet. Aus dieser Lage heraus darf z. B. dieses kurz kritisch gesagt werden: Der Philologe kann manche Bedenken gegen die Behandlungsart von Met. Θ 10 (Kap. 1, 8—30) erheben. Dieses Kapitel verlangt wohl auch eine eingehende philologische Interpretation, welche auch den entwicklungsgeschichtlichen Fragen Rechnung trägt (vgl. P. Wilpert, Die Lage der Aristotelesforschung: ZPhForsch 1 [1946] 123—140). Nun hat auch Heidegger an diesem Schlußkapitel des 9. Buches der Metaphysik seine Interpretationsart veranschaulicht und diese in den Dienst seines gewaltigen Anliegens „der Rückkehr ins Sein" gestellt. Einige kurze Fußnoten führen nicht zu einer entscheidenden Auseinandersetzung. Das sei zur Fortführung des Buches gesagt, dessen Erarbeitung ja vor der wesentlichen Diskussion liegt. Ennen

Aristoteles, Topik (Die Lehrschriften, hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert v. P. Gohlke, II 4). 8° (365 S.) Paderborn 1952, Schöningh. 12.— DM. — Mit der „Topik" des Aristoteles liegt ein weiterer Band des großen Übersetzungswerkes vor. Die Einleitung des Bandes enthält nicht die üblichen Angaben, die anderswo leicht nachgelesen werden können, sondern geht nur auf die Entstehung der Schrift ein: Buch III—VI nehmen eine Sonderstellung ein, da sie bei Aristoteles nie zitiert werden und die Namen, unter denen die „Topik" sonst zitiert wird (Topik, Dialektik im Sinne von Gesprächsführung und Methodenlehre), auf sie nicht passen. Diese Bücher enthalten vielmehr eine Dialektik, wie Platon sie verstand, als Aufstieg von der Erfahrung zu den Ideen und Abstieg von diesen zu den einzelnen Erscheinungen. Die eigentlich aristotelische Dialektik ging demnach unvermerkt aus der platonischen hervor. Zeuge dafür ist, daß die „Topik" keinen klaren Gegensatz zur Ideenlehre kennt; ferner ihre Lehre von den drei Seelenteilen und endlich ihre Tugenddefinition, die noch nicht den Grundsatz der rechten Mitte verwertet und darin mit der (sonst für unecht gehaltenen) Schrift über die Tugenden und Laster übereinkommt. In der „Topik" kommen keine Schlußfiguren und Modi vor; denn diese gab es damals noch nicht. Für das Verhältnis der Topik zur Analytik gilt, was früher für das Verhältnis der Rhetorik zur Dialektik gegolten hat. Nach dem Verzeichnis des Diogenes bestanden fast alle Bücher der „Topik" schon zuvor als selbständige Schriften. Als zweite Stufe ist eine Sammlung der ersten sechs Bücher anzusehen. Auf einer dritten Stufe wurden Buch VII, auf einer vierten Stufe Buch VIII und IX (Die sophistischen Widerlegungen) und schließlich noch Nachträge hinzugefügt. Der Text ist gut überliefert, d. h. durch keine willkürlichen Korrekturen der verschriebenen oder ausgelassenen Worte verändert worden. — Über zweihundert Erläuterungen zu einzelnen Textstellen unterbauen G.s Auffassung von der Textentstehung. Die Übersetzung liest sich flüssig. Wichtig scheint mir, daß G. ἔνδοξος statt des üblichen „wahrscheinlich" mit „anerkannt" oder „Annahme" übersetzt, wodurch die „Topik" in ihrer Zielsetzung erst recht erkennbar wird. Weniger gut ist die Übersetzung „Begriff" für ὅρος (I 4); „Wesensbegriff" oder „Begriffsbestimmung", wie G. manchmal selber sagt, wäre besser. συνβεβηκός ist mit „Aussage" wiedergegeben. Merkmal, Begriffsbestimmung und

dergl. sind aber auch aussagbar; es müßte also näher bestimmt werden, etwa: zufällige Aussage. Die Übersetzung „begrifflich ausgesagt" für ἐν τῷ τί ἐστι bei der Gattung (102a) ist unverständlich und auf Begriff = ὅρος bezogen sogar falsch. Wenn der alte Zeller ζῷον in 102a mit „Tier" übersetzt hat, wo es den Gattungsbegriff für Mensch und Rind angeben soll, so war das gewiß falsch; aber „Geschöpf" ist sicher als nächste Gattung zu unbestimmt. Warum nicht „Sinnenwesen"?

Brugger

Viehweg, Th., Topik und Jurisprudenz. 8° (75 S.) München 1953, Beck. — Gian Battista Vico hat darauf hingewiesen, daß die Geistigkeit der Jurisprudenz von ihrer antiken Herkunft her der Topik, nicht der strengen Axiomatik entspricht. Diesem Hinweis folgend, erfragt die vorliegende Arbeit zuerst bei Aristoteles und dann bei Cicero, der die Topik für die Zwecke der Jurisprudenz hergerichtet hat, was Topik ist. Das Resultat dieser Untersuchung wird dann mit dem juristischen Denken des ius civile und des mos italicus verglichen. Leibniz hat in seiner ars combinatoria eine mathematische Topik der Jurisprudenz angestrebt. Eine strenge Axiomatik der Jurisprudenz muß aber in Anbetracht ihrer Aufgabe scheitern. Die Topik als eine Technе des Problemdenkens, das von immer neuen Gesichtspunkten ausgeht, um das in jedem Fall Gerechte zu finden, ist in der Jurisprudenz nicht zu umgehen. — Die Darlegung V.s ist im ganzen überzeugend und für alle Wissenschaftstheoretiker und Juristen, die sich von der Struktur der Jurisprudenz Rechenschaft geben wollen, beachtenswert. Allerdings wäre zu erwägen, ob nicht eine begrenzte Anwendung der deduktiv-systematischen Methode (etwa auf der Basis naturrechtlicher Kernsätze), die jedoch grundsätzlich für eine weitere topisch-konkrete Bestimmung offenbleibt, möglich und nützlich ist. Brugger

Plutarch, Tiberius und Gaius Gracchus. Herausgegeben und erklärt von S. Häfner. gr. 8° (40 u. 68 S.) Bamberg 1953, Buchner. 2.— DM. — Der 38 S. umfassende Text der Gracchenbiographie stützt sich auf die führende Ausgabe: Lindskog-Ziegler, Plutarchi vitae parallelae, Bd. III, Fasc. 1, Leipzig 1915 (vgl. Erläuterungen 3). Beigefügt sind u. a. 55 S. Wort- und Sacherklärungen und Fragmente aus Briefen der Cornelia an ihren Sohn Gaius Gracchus (56—57) wie Inschriften auf den Grenzsteinen der Ackerkommission (58). Daß auf diese Weise die Geschichte dieser beiden „Sozialrevolutionäre" und „Sozialreformer" weiten Kreisen in der Ursprache zugänglich gemacht wird, muß begrüßt werden, da die Kenntnis der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Strömungen des römischen Revolutionszeitalters, welches den nach außen hin gewaltig dastehenden Bau des Imperiums innerlich erschütterte, auch für unsere Zeit lehrreich ist und an Gesetze erinnert, die keine Gesellschaftsform ohne Gefährdung der Eigenexistenz mißachten darf. Die Biographie der Gracchenbrüder zeigt ein Bild vom Zusammenbruch des italischen Bauerntums und vom Entstehen der Wirtschaftsform des sog. „agrarischen Kapitalismus", da der „ager publicus" zum größten Teil in die Hände weniger gelangte. Gleichzeitig führte diese Störung des wirtschaftlichen Gleichgewichtes zu einem Strukturwandel der Bevölkerung: Entstehung des Proletariates mit dem Massenelend, Rückgang der Bevölkerung und Entvölkerung des Landes durch die auf Kapital und billiger Sklavenarbeit beruhenden Weidegüter und Plantagen. Dieser inneren Not des Staates, die frühzeitig durch eine planmäßige Siedlungspolitik hätte vermieden werden können, suchten die Gracchen durch Wiedergesundung des Bauerntums zu begegnen, indem Siedlerstellen geschaffen und durch Gesetz der Maximalerwerb des „ager publicus" geregelt werden sollten. Ennen

Klemmt, A., John Locke. Theoretische Philosophie. gr. 8° (XVIII u. 331 S.) Meisenheim 1952, Westkultur. 24.— DM; geb. 26.80 DM. — Die vorliegende Untersuchung der theoretischen Philosophie Lockes beruht auf gründlichstem Studium der Texte und tief eindringendem eigenem Nachsinnen über die Grundlagen dieser Philosophie. Der Verf. gesteht selbst, er habe mit Locke wie mit einem Denker der lebendigen Gegenwart unter stärkster persönlicher Anteilnahme gerungen (324), und das, weil die Gedanken dieses „Begründers der liberalen Weltanschauung" (331) bis in die Gegenwart immer noch mächtig nachwirken. Dabei

zieht K. auch die Kritik an Lockes Philosophie, wie sie zu dessen Lebzeiten von Bischof Stillingfleet, später von Leibniz, Berkeley und Kant geübt wurde, ferner die neueren Würdigungen Lockes, wie die von V. Cousin, v. Hertling, Fraser, Gibson, Aaron, mit in den Kreis seiner Untersuchungen. So ist ein Werk entstanden, an dem niemand wird vorübergehen können, der sich mit Locke auseinandersetzen will. Nach der Einleitung, die den Geist des Philosophierens Lockes kennzeichnet, behandelt der 1. Teil die „methodischen Grundlagen", d. h. die Grundzüge der Erkenntnistheorie, der 2. Teil die „Naturauffassung", insbesondere: primäre und sekundäre Qualitäten; Raum, Zeit, Unendlichkeit; das principium individuationis; den Substanzbegriff. Für die Erkenntnistheorie ist entscheidend die Unterscheidung von „Denken" und „Erkenntnis". Das „Denken" erfaßt die einzelnen „Ideen", d. h. Bewußtseinsinhalte; die „Erkenntnis" setzt die Ideen in Beziehung zueinander und führt so zu Urteilen. Alle „Ideen" sind zunächst partikulär, die durch Weglassen der Umstände von Zeit und Ort („Abstraktion") gebildeten Gattungs- und Artbegriffe mit den ihnen angehefteten Namen sind ohne Realgeltung. Dieser Nominalismus bleibt auch in der „intuitiven Erkenntnis" der Prinzipien der Mathematik und Morallehre unberührt; es ist darum nicht berechtigt, mit v. Hertling in der Annahme dieser Erkenntnis eine Beeinflussung Lockes durch die Platoniker der Schule von Cambridge zu sehen (146—151). Wahr ist allerdings, daß Locke mit dieser Lehre den empiristischen Boden verläßt; „aber Locke ist Empirist ... nur mit Bezug auf die Wirklichkeitserkenntnis, Apriorist dagegen mit Bezug auf die wirklichkeitsfreie Erkenntnis, wie sie nach ihm vor allem in der Mathematik und Morallehre vorliegt" (151). Im übrigen versucht K. keineswegs, die Lehren Lockes in allem zu harmonisieren. Im Gegenteil, immer wieder weist er auf die zahlreichen sprachlichen und sachlichen Ungenauigkeiten und verwirrenden Inkonsequenzen hin; „kaum ein erkenntnistheoretischer Grundbegriff ist bei Locke eindeutig" (166). Insbesondere stecken im Begriff der „Idee" nicht weniger als drei Verwechslungen; Locke unterscheidet weder Wahrnehmung und Denken noch Inhalt und Gegenstand noch Inhalt und Akt; alles ist ununterschieden „Idee". K. weist mit Recht darauf hin, daß die verhängnisvolle Verwechslung von Bewußtseinsinhalt und Objekt folgerichtig zu Berkeleys Akosmismus führt (55). Locke verbaut sich dadurch auch die Möglichkeit, die Erkenntnis der Existenz zu erklären; denn diese fordert einen Vergleich nicht zwischen bloßen „Ideen", sondern zwischen „Idee" und Ding. Ebensowenig kann Locke die Bildung des Begriffs der Substanz folgerichtig erklären; dieser Begriff ist nach ihm ein Relationsbegriff, der zu den regelmäßig miteinander verbundenen „Ideen" der Ausdehnung, Gestalt, Bewegung usw. einen gemeinsamen Träger hinzudenkt; da dieser Träger aber weder durch Sensation noch durch Reflexion erfaßbar ist, kann die Relation wegen Fehlens des einen Terminus nach den Voraussetzungen Lockes nicht erkannt werden. Zu leicht nimmt K. dagegen u. E. die Vermengung von Denkakt und Denkinhalt, die er Locke — man kann wohl fragen, ob ganz mit Recht — zuschreibt. Gut ist die Kritik K.s an Lockes Nominalismus bzw. Konzeptualismus; namentlich die Ausführungen S. 99 und S. 304 kommen dem gemäßigten Realismus der Scholastik, den K. offenbar nicht kennt (vgl. 112), sehr nahe. de Vries

Fejér, J., S. J., Theoriae corpusculares typicae in universitatibus Societatis Jesu saec. XVIII et monadologia Kantiana. Doctrina J. Mangold, G. Sagner, R. J. Boscovich, B. Stattler. gr. 8° (69 S.) Rom 1951, Officium Libri Catholici. — Der gemeinsame Gesichtspunkt, unter dem die in der philosophiegeschichtlichen Forschung noch recht wenig bearbeiteten Systeme der vier genannten Autoren betrachtet werden, ist das Problem der 2. Antinomie Kants: Wie ist ein „atomistischer" Aufbau der Materie aus unteilbaren Letztelementen vereinbar mit der kontinuierlichen Ausdehnung, die jedenfalls begrifflich unbegrenzte Teilbarkeit beinhaltet? In der Auseinandersetzung mit der (in gewissem Sinn) idealistischen Leibnizschen Lösung dieses Problems versuchen die betrachteten Autoren, in verschiedener Form die Annahme „einfacher" Letztelemente mit der Realität der räumlichen Ausdehnung des Großkörpers zu verbinden. Daß diesen Versuchen ein befriedigender Erfolg versagt blieb, war durch die Sache bedingt; mutatis mutandis ist das gleiche Problem der heutigen Naturphilosophie in der Komplementarität des (kontinuier-

lichen) Wellen- und (diskreten) Teilchen-Bildes der Materie aufgegeben (bzw. „aufgehoben"). Der Verf. will die Lösung in der von P. Hoenen gegebenen Weiterentwicklung der scholastischen Kontinuums-Theorie sehen; die hier zugrunde gelegte Annahme einer formellen kontinuierlichen Ausdehnung auch der Mikrokörper dürfte jedoch dem modernen Problemstand nicht mehr entsprechen. Von der logischen Konsequenz der betrachteten Autoren zeugt es, daß sie zum Teil nicht nur die räumliche Ausdehnung, sondern auch die zeitliche Dauer „quanteln" — in dieser Parallelisierung ganz der modernen Problemstellung gemäß. — Philosophiegeschichtlich interessant ist der Beleg, daß — im Gegensatz zu der Auffassung Biehls — der Primat für die Aufstellung einer „dynamischen Atomistik" nicht Kant, sondern Boscovich gebührt. Büchel

Flügge, J., Die sittlichen Grundlagen des Denkens. Hegels existentielle Denkgesinnung. 8° (147 S.) Hamburg 1953, Meiner. 12.— DM. — F. führt das Denken Hegels in einer sonst ungewohnten Perspektive vor. Doch wird nicht etwa, wie der Untertitel vielleicht vermuten läßt, versucht, Anliegen heutigen Denkens in Hegels Philosophie zurückzuprojizieren, vielmehr werden in eingehender und kenntnisreicher Interpretation die letzten „existentiellen", sittlich-religiösen Verhaltungen und Entscheidungen aufgedeckt, die nach Hegels Überzeugung unerläßliche Vorbedingungen wahrhaft metaphysischen Denkens sind. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht der Hegelsche Übergang vom Verstand zur Vernunft bzw. die Überwindung der Erkenntnisgrenzen durch deren denkendes Begreifen und das Erwachen des unendlichen Denkens. Dieser Vorgang ist jedoch nicht eine anmaßende Selbstübersteigerung des Endlichen ins Unendliche, sondern eine Selbstaufopferung des Endlichen an das Unendliche. „Hegels Denken in seiner Reinheit ist geopfertes Denken"; erst daraus „wird Hegels Dialektik verständlich als ein Aufopfern der endlichen Denkinhalte, seine Metaphysik als ein Gewährenlassen des Unendlichen im endlichen Denken, seine unbegrenzte Erkenntniszuversicht als Gewißheit, daß das Unendliche von seiner Seite uns nicht hindert, uns ihm hinzugeben" (74). Diesen Grundakt des Denkens, der das Endliche dem Unendlichen opfert, deutet F. in engster Beziehung zum christlichen Opfergedanken. „Ja, man kann sagen, Hegel habe die Logik für die christliche Gesinnung des Sichopferns gewonnen, indem er das Opfer seiner selbst als Urakt jeder sinnerfüllten Logik begriff" (ebd.). So ist das reine Denken für Hegel ein geistiger Kultus, in dem durch das Opfer eine „unio mystica" mit Gott vermittelt wird (118). Zwar äußert der Verf. ein Bedenken, ob Hegel „den Sinngehalt dessen, was christlicher Gottesdienst ist, erschöpfend verstanden habe" (ebd.), im übrigen bleibt aber seine Untersuchung rein darlegend und auslegend, ohne kritisch über Hegel hinauszuführen. Doch trägt der Aspekt, den sie gründlich und überzeugend herausarbeitet, Wesentliches bei zur Kenntnis der tiefsten Anliegen und Gesinnungen, die dem Denken Hegels zugrunde liegen, wie sie auch den Gesamtzug dieses Denkens in dankenswerter Weise aufzuhellen versteht. Coreth

Puglisi, F., L'Estetica di Hegel e i suoi presupposti teoretici (Il pensiero moderno. Coll. di storia della filos. II/1). 8° (189 S.) Padua 1953, Cedam. L. 1800.—. — Der Verf., von dem schon mehrere Studien zur Ästhetik stammen, untersucht hier eingehend die Ästhetik Hegels, die keimhaft in der Phänomenologie des Geistes, weiterentfaltet in der Enzyklopädie und schließlich vor allem in den Ästhetikvorlesungen enthalten ist. Mit der sachlich klaren Darlegung der Lehre Hegels verbindet sich Schritt für Schritt deren kritische Erörterung. Erst wird die Entwicklung des Begriffs des Schönen in der Abfolge der Werke Hegels und anschließend die Stellung dieses Begriffs im systematischen Ganzen seines Denkens aufgezeigt. Wenn für ihn das Schöne ein Moment der Selbstentfaltung und -offenbarung der Idee ist, so stellt sich damit die Frage nach den letzten Grundlagen seiner Metaphysik; so greift denn auch die Diskussion auf die Fundamentalthesen des Hegelschen Systems aus — das freilich nur recht summarisch, der Enzyklopädie folgend, skizziert wird — und beschäftigt sich besonders in scharfer Kritik mit der Dialektik des reinen Seins (Sein-Nichts-Werden), die ja für Hegels Lehre vom Werden, d. h. von der Selbstentfaltung des Absoluten, grundlegend ist. Wohl am wichtigsten ist das Kap., in

dem der Begriff des Schönen selbst analysiert wird: Es ist für Hegel die Einheit des Göttlichen und des Menschlichen, des Geistes und der Materie, des Allgemeinen und des Besonderen, des Inhalts und der Form, und wird nur in innigster Einheit von geistiger und sinnlicher Erkenntnis erfaßt. Die folgenden Kap. behandeln die Dialektik des Schönen und die Dialektik der Künste, wobei immer wieder in anregender Weise Hegels Lehre in Beziehung zur ganzen Geschichte der philosophischen Ästhetik gesetzt wird und in reichem Maß illustrative Hinweise auf die Geschichte der Kunst gemacht werden. Die Untersuchung führt zu dem Urteil, das der Verf. abschließend ausspricht, daß zwar Hegels Ästhetik eine geniale Leistung darstellt, die an Ernst und Tiefe, womit sie das Problem der Kunst zu bewältigen sucht, alles Frühere seit Aristoteles übertrifft, daß sie aber konsequent in ein sehr anfechtbares Gesamtsystem eingebaut ist. Die wahrhaft wertvollen Elemente, die darin enthalten sind, können, so meint P., nur unter der Bedingung fruchtbar gemacht werden, daß sie aus dem Zusammenhang des idealistischen Systems Hegels herausgeschält werden; denn in diesem System bleibt nicht nur kein Raum für die Vielfalt der Künste, es bleibt auch kein Raum für Kunst überhaupt, da sie folgerichtig in der Einheit der Idee aufgeht und untergeht. Coreth

Fischer, A., Metaphysik der Person. Die philosophische Anthropologie Martin Deutingers. 4° (473 S.) Freiburg 1951, Selbstverlag. 15. —DM. — Diese umfangreiche Dissertation handelt von der „Idee der Person" bei Deutinger, ein zweiter, im Manuskript bereits abgeschlossener Teil soll die „Phänomenologie der Person" zur Darstellung bringen. Deutinger drängte in seinem gesamten Denken auf Synthese, besonders auf Synthese zwischen Philosophie und Theologie. Deshalb kann sein philosophisches System oder wenigstens die beherrschende Tendenz seiner philosophischen Gedanken durch das Wort der Einheit charakterisiert werden: Einheit in Christus; Einheit in seinem Abbild, der menschlichen Persönlichkeit; Einheit in dem von der Persönlichkeit als Prinzip ausgehenden Weltbild (124). Dieser Gedanke Deutingers hat auch den Aufbau der vorliegenden Arbeit bestimmt. In dem einleitenden Kap. untersucht der Verf. die Stellung Deutingers in der damaligen Geistesgeschichte (1—58). Sodann behandelt er die Prinzipien von Deutingers Positiver Philosophie (59—146), die Stellung des Menschen als Person zwischen Gott und Natur (147—257) sowie die Entwicklung des Menschen in der Geschichte (258—297). Im letzten Kap. (298—340) über die Selbstwerdung der Persönlichkeit im Vollzug des personalen Lebens legt F. u. a. die sprachphilosophischen Gedanken Deutingers vor. Dabei bestätigt sich die öfter behauptete Verwandtschaft Deutingers mit einem gemäßigten Traditionalismus (330, 340). Auch die hohe formale und inhaltliche Bedeutung, die die ‚Ternare' bei Deutinger gewinnen, kommt in der Arbeit F.s deutlich zum Vorschein. Der Mensch ist nach der Analogie der Trinität zu sehen (166 ff.). Ontologisch ist er aus Leib, Seele und Geist zusammengesetzt. Die Lehre von der Seele ist allerdings „das dunkelste Stück" in der Anthropologie Deutingers (215). Die Grundformen des personalen Lebens sind Denken, Können und Tun (309). In diesen Formen soll der Mensch, von den Ideen angerufen (298 bis 309), sein gottähnliches Leben gestalten. Daß auch die Ideenlehre Deutingers nicht geklärt ist, wird z. B. sehr deutlich, wenn wir hören, daß die Ideen der Freiheit und nicht der Vernunft entspringen (300). Für Deutinger ist das Selbstbewußtsein Ausgangspunkt der Philosophie (149 ff.). Man denkt unwillkürlich an Descartes. In Wirklichkeit lehnt aber Deutinger den Cartesianismus ab, da er zum Pantheismus führe (19). Von dieser Ablehnung hat auch F. sich bestimmen lassen und zwei Thesen aufgestellt, die aus Descartes selber nicht zu belegen sind: „Mit dem Prinzip des ‚Cogito ergo sum' waren das Mögliche und das Wirkliche eins geworden ... Die Natur wird zur notwendigen Emanation Gottes, und Gott ist nur noch das Bewußtsein der Natur" (80). — Zur Kenntnis Deutingers trägt diese Arbeit Beachtliches bei. Man muß bedauern, daß sie nicht im Druck erschienen, sondern auf dem Wege der Schablonenvervielfältigung abgezogen worden ist. Beim Druck könnten verschiedene Abschnitte, z. B. der geschichtliche Exkurs über das Problem von Glauben und Wissen im 19. Jahrhundert (102—121), ohne Schaden für das eigentliche Anliegen der Arbeit gekürzt werden. Gilen

Cleve, W. Th., Denken und Erkennen. Ein Weg in die Philosophie nach Peter Wust. gr. 8° (XII und 246 S.) Emsdetten 1952, Lechte. 9.— DM; geb. 11.— DM. — Wust, P., Im Sinnkreis des Ewigen. Hrsg. v. H. Westhoff. 8° (342 S.) Graz 1954, Styria. 11.80 DM. — Cleve, ein Schüler Wusts, will im Geist seines verehrten Lehrers in das philosophische Denken einführen. In der Einleitung gibt er ein anziehendes Bild des Lebens und der Persönlichkeit Wusts. Der 1. Teil behandelt das „Erkennen des Menschen oder die materiale Logik" (17—203), der 2. Teil bietet einen Abriß der scholastischen formalen Logik (204—238). Der 1. Teil gliedert sich in die Abschnitte: Phänomenologie der Erkenntnis, Wahrheit und Gewißheit, Ursprungsproblem der Erkenntnis, Transzendenzproblem, Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Der besondere Wert dieser Erkenntnislehre liegt nicht so sehr in der Einzelausführung der erkenntnistheoretischen Probleme als vielmehr in den Darlegungen über die geistige und sittliche Haltung, die den grundlegenden Fragen der Erkenntnistheorie und der Philosophie überhaupt entspricht; in ihnen ist zugleich eine ganz bestimmte Auffassung der ersten Grundlagen einbeschlossen. Eine pietätlose, aufklärerische Haltung lehnt Wust ab; sie führt zur Selbstzerstörung der Vernunft. Dem Seienden gegenüber ziemen dem Philosophen Ehrfurcht, Vertrauen, Hingabe (devotio). Damit will Wust nicht einem blinden Vertrauen, das zum Irrationalismus und Vernunftpessimismus führt, das Wort reden. Durch die Reflexion auf die Gründe der spontanen Gewißheit muß der Philosoph vielmehr um geistige Klarheit ringen. Dieses Ringen führt in der Philosophie aber nie zu jener unanfechtbaren Gewißheit, wie sie der Mathematik eigen ist; die philosophische Gewißheit bleibt immer durch die „insecuritas" gekennzeichnet, d. h. durch eine gewisse Ungeborgenheit und Anfechtbarkeit, die Wust im Titel seines bekannten Werkes „Ungewißheit und Wagnis" durch ein „Versehen" als „Ungewißheit" bezeichnete (93 Anm. 2). Wegen des wesentlichen Unterschiedes zwischen philosophischer und mathematischer Gewißheit lehnt Cl. auch die Mathematisierung der Philosophie, wie sie von der Logistik erstrebt wird, ab (116). Namentlich die ersten Prinzipien bleiben trotz ihrer Evidenz immer von der Möglichkeit innerer Anfechtung überschattet. Das gilt vor allem für das Prinzip, das Cl. für das Urprinzip schlechthin hält, das Prinzip der Rationalität des Seins (Omne ens est intelligibile). Dieser Satz, meint Cl., ist für uns nur durch eine Erleuchtung von seiten Gottes, der Veritas prima, erkennbar (169). Aber auch die Gotteserkenntnis scheint ihm ohne die augustinische Illuminationstheorie nicht geklärt werden zu können. — Hier drängt sich die Frage auf, ob diese Erleuchtung im Sinne Cl.s Erkenntnisinhalte bietet, die uns ausschließlich durch göttliche Einwirkung bekannt werden, und welche Inhalte das ursprünglich sind, oder ob es sich um Inhalte handelt, bei deren Erfassung auch das Wirken und die Evidenz von Zweitursachen beteiligt ist; im letzteren Fall wäre weiter zu fragen, wodurch sich dann die behauptete Erleuchtung von der bei allem geschöpflichen Wirken anzunehmenden göttlichen Mitwirkung unterscheide. Ein anderes Bedenken: Die „Rationalität des Seins" ist gewiß seinshaft Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis; aber ist sie darum erste logische Voraussetzung? — In der Logik wird gesagt, bei subkonträren Sätzen folge aus der Wahrheit des einen notwendig die Wahrheit des anderen (217); das ist richtig, wenn sie besagen: „*Nur* ein Teil der S ist P" bzw. „ist nicht P"; das sind aber nicht die kontradiktatorischen Gegensätze zu „Kein S ist P" bzw. „Alle S sind P"; die kontradiktorischen Sätze besagen vielmehr „*Wenigstens* ein Teil der S ist P" bzw. „ist nicht P"; von diesen Sätzen gilt aber nicht, daß die Wahrheit des einen auch die des andern notwendig mit sich bringt. Doch solche Kleinigkeiten sollen uns die Freude an den vielen wertvollen Einsichten, die das Buch vermittelt, nicht rauben. — In der Sprache und der ganz persönlichen Art Wusts selber sehen wir diese und andere Gedanken über das Wesen des Menschen und seine Geschichtlichkeit, über die Geistesart des modernen Menschen, Wissen und Glauben, Weisheit und Heiligkeit usw. in der von H. Westhoff herausgegebenen Auswahl aus den Aufsätzen Wusts sich allmählich entfalten. Man muß dem Herausgeber wie auch K. Pfleger, der das Geleitwort schrieb, dankbar sein, daß sie diese in den verschiedensten Zeitschriften und Zeitungen zerstreuten wertvollen Aufsätze der Vergessenheit entrissen haben. Die einzelnen Stücke runden sich in der Ordnung, die ihnen der

Herausgeber gegeben hat, vortrefflich zu einem Ganzen und vermitteln einen tiefen Einblick in die Gedankenwelt Wusts. de Vries

Bollnow, O. Fr., Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuer Dichter. Acht Essais. 8° (260 S.) Stuttgart 1953, Kohlhammer. — Unter diesen, dem Existentialismus entnommenen Stichworten untersucht B. die Dichtungen von Hugo von Hofmannsthal, Hermann Hesse, Josef Weinheber, Friedrich Georg Jünger, Werner Bergengruen, Novalis, E. T. A. Hoffmann und Eichendorff. Er erweist sich dabei als feinsinniger Deuter eines dichterischen Kunstwerkes. Wo er beginnt, die Dichter als Zeugen philosophischen Denkens zu befragen, die nach seiner Meinung schon früher erahnen, was in der Zeit liegt, bevor es vom zünftigen Philosophen genau formuliert wird, entgeht er nicht der Gefahr dieses Unternehmens. Der philosophische Gehalt kann erst dann ganz ermittelt werden, wenn zuerst die dichterische Aussage vollkommen erkannt ist. Es genügt nicht oder ist zu unsicher, wenn man aus einzelnen Worten, mögen sie auch eine noch so zentrale Bedeutung haben, philosophische Folgerungen zieht. So ist z. B. auch der junge v. Hofmannsthal nicht nur Zeuge der Lebensleere, sondern auch ihrer Überwindung. Joseph Weinheber soll zu einer neuen Humanität führen. Wer die Echtheit seiner Aussagen prüft, wird zum mindesten zweifeln, ob seine idyllische Haltung und sein Wort von der Mitte dichterisch erlebt oder nur gedacht sind. Der wesenhafte Unterschied zwischen dem spielenden Naturkind F. G. Jünger und dem in christlicher Tiefe stehenden Bergengruen ist nicht genügend herausgearbeitet. Gleichwohl wird der Leser manche Anregungen auch für die Erkenntnis der philosophischen Haltung unserer Zeit finden, auch wenn die behandelten Dichter nicht jene Stufe der Schellingschen Ordnung erstiegen haben, auf der konkrete und allgemeingültige Aussage sich einen. Becher

3. Naturphilosophie

Holländer, A., Vom Schein zur Wirklichkeit. Eine Grundlegung der Metaphysik von der Physik her. kl. 8° (259 S.) Wien-Meisenheim 1953, Sexl. 9.60 DM. — H. will aufzeigen, „daß die physikalische Wissenschaft, um als Wissenschaft überhaupt bestehen zu können, Voraussetzungen metaphysischer Natur macht" (244). So führen die jeder Längen- und Zeitmessung zugrunde liegenden Voraussetzungen auf den metaphysischen, physikalisch grundsätzlich nicht beweisbaren Satz, daß unter gleichen Bedingungen immer das gleiche geschieht (55). Die Begriffsbildungen der Physik sind zwar weitgehend Setzungen des menschlichen Verstandes, ja auch die Axiome der Newtonschen Mechanik sind „willkürliche Setzungen, die durch keinerlei Versuch verifiziert werden können" (62), aber die Naturkonstanten, wie sie in den eigentlichen Naturgesetzen auftreten und durch eine Änderung der Begriffsbildung höchstens an eine andere Stelle des Systems verschoben werden können, sind in ihrer Unableitbarkeit aus dem Begriffssystem ein Beweis für die Existenz einer subjekt-unabhängigen Realität hinter den physikalischen Phänomenen; da die Naturkonstanten ebensogut andere Werte haben könnten, deuten sie auf die Kontingenz der erschlossenen Realitäten hin. Der in den Naturgesetzen ausgesprochene Funktionalzusammenhang der physikalischen Phänomene weist auf eine metaphysische Kausalität zurück. Letzter Träger der physikalischen Phänomene ist eine metaphysische Substanz — nicht mit der „physikalischen Substanz" zu verwechseln, deren Permanenz in den Erhaltungssätzen zum Ausdruck kommt. Bei der Lösung der durch die Quantenphysik aufgeworfenen Probleme ist davon auszugehen, daß die physikalische Begriffsbildung ganz allgemein — auch schon in der klassischen Physik — nur Modelle der Wirklichkeit, nicht die Wirklichkeit selbst bietet. Die Verwandlung der Elementarteilchen ineinander wird als Wesensverwandlung aufgefaßt und führt so zu einer metaphysischen Zusammensetzung der materiellen Substanz im Sinn des Hylemorphismus. — Aufs Ganze gesehen, wird man der von H. gegebenen Darstellung des Verhältnisses von Physik und Metaphysik gerne zustimmen, wenn man wohl auch nicht gut von einer „Grundlegung" der

Metaphysik im eigentlichen Sinn sprechen kann. Einige der Einzelheiten, über die man diskutieren müßte: Wenn H. die Verwandlung der Elementarteilchen als substanzielle Umwandlung auffaßt, so ist zu bedenken, daß diese reellen Erzeugungs- und Vernichtungsprozesse hinsichtlich ihrer Wesensart wohl von den entsprechenden „virtuellen" Prozessen nicht verschieden sind; auch diese letzteren müßten also als „inchoative" substanzielle Umwandlung aufgefaßt werden. Da nun die moderne Physik alle physikalische Wechselwirkung auf solche virtuelle Feldquantenemission zurückführt (sie ist der quantenphysikalische Aspekt des klassischen „Kraftfeldes"), gäbe es keine Wechselwirkung mehr ohne gleichzeitige inchoative substanzielle Umwandlung — eine Auffassung, die sich jedenfalls mit der üblichen hylemorphistischen nicht ganz decken dürfte. Den Satz von der Erhaltung der Energie will H. als physikalisch nicht beweisbares, metaphysisches (!?) Prinzip auffassen, weil in ihm keine Naturkonstanten auftreten, wie sie für die „eigentlichen" Naturgesetze charakteristisch seien (88 ff.). Sind aber nicht gerade die Umrechnungsfaktoren der verschiedenen Energiearten solche Naturkonstanten? S. 103 heißt es: „Wo wir in der Natur ‚Wirkungen' messen, müssen wir als Maßzahlen immer ganzzahlige Vielfache des elementaren Wirkungsquantums h erhalten", und kurz darauf wird als Folge dieser „Atomisierung" der Wirkung die Unschärfebeziehung angeführt. Bei dieser ist aber das Produkt aus Orts- und Impuls-Unschärfe, welches die Dimension einer Wirkung besitzt, im allgemeinen Fall durchaus kein *ganz*zahliges Vielfaches des Wirkungsquantums, sondern es hat nur in der Größenordnung des Wirkungsquantums eine untere Grenze. Allgemein würde man schließlich wünschen, daß die Art des „Hinweises" der physikalischen Phänomene auf metaphysische Voraussetzungen vielleicht noch genauer analysiert würde. Setzt z. B. die Möglichkeit der Längen- und Zeitmessung voraus, daß unter gleichen Umständen absolut genau oder nur sehr angenähert das gleiche geschieht? Woher wissen wir, daß die Naturkonstanten auch andere Werte haben könnten, solange die Kontingenz der Materie noch nicht anderweitig bewiesen ist? Auf das vom gleichen Verf. herausgegebene Lehr- und Handbuch *„Die katholische Weltanschauung. Grundlegung und Darlegung"* (Tyrolia, Innsbruck-Wien 1954, 247 S., 5.80 DM) kann hier nur hingewiesen werden. Büchel

Dessauer, F., Begegnung zwischen Naturwissenschaft und Theologie. kl. 8° (59 S.) Frankfurt 1952, Knecht. 3.20 DM. — Den hier abgedruckten Vortrag hielt D., als ihm 1952 die Universität Würzburg den theologischen Ehrendoktor verlieh. Die Ansprache des Dekans der Theol. Fakultät F. Hofmann ist dem Buche vorangestellt. H. will die Verleihung des Ehrendoktors als Würdigung der persönlichen Bemühungen D.s um die Annäherung von Naturwissenschaft und Theologie aufgefaßt wissen, wie auch als symbolisches Bekenntnis für die Überzeugung, daß sich beide Wissensgebiete nicht feindlich gegenüberstehen. Kerngedanke des Vortrages D.s ist die Hervorhebung der experimentellen, induktiven modernen Forschungsmethode, die, im Gegensatz zu der deduktiven, apriorischen Methode der vorgalileischen, aristotelischen Kosmologie, in ihrer Selbstbegrenzung auf das empirisch Zugängliche der Endlichkeit unseres Geistes angepaßt sei, im Warten auf die Antwort des Experimentes den Forscher „existentiell auf Offenbarung stelle" (49) und zur Haltung unbedingter Exaktheit erziehe. Es wäre zu fragen, ob fachliche Exaktheit bereits gesamtmenschliche „Exaktheit" bedeutet, da — wie D. selbst zugibt (55) — auch Naturforscher naturwissenschaftliche Ergebnisse oft über ihre Grenzen hinaus unberechtigterweise philosophisch-weltanschaulich generalisierten. Weiterhin könnte man fragen, wie D. etwa seinen erkenntnistheoretischen Realismus ohne Rückgriff auf die von ihm mit Skepsis betrachtete Metaphysik z. B. gegenüber dem Positivismus verteidigen wollte. Bezüglich des Begriffs der „Offenbarung" ist zu beachten, daß er sich bei D. auf die „Offenbarung" der näheren Ursachen und Zusammenhänge der Natur bezieht, im theologischen Vollsinn dagegen auf die freie Selbsterschließung der Letztursache, Gottes. Unbedingt zustimmen muß man der auch heute noch gültigen Warnung an den Theologen vor übereilten und unsachgemäßen theologischen Konklusionen in naturwissenschaftliches Gebiet hinein. Büchel

Van Melsen, A. G., The Philosophy of Nature (Duquesne Studies, Philos. Series 2). gr. 8° (XII u. 253 S.) Pittsburgh 1953, Duquesne University Press. Doll. 3.25; geb. Doll. 4.50. — In dem vorliegenden Niederschlag einer Vorlesungsreihe über thomistische Naturphilosophie versucht der Verf. von der modernen Physik und ihren Voraussetzungen her das thomistische Ideengut zu erschließen. Darum wird als sicherer und unangreifbarer Ausgangspunkt nicht die mutatio substantialis gewählt, auch nicht die beim Thomismus sonst so beliebte Verwandlung lebloser in belebte Materie; denn dies würde den Beweis für das Vorliegen eines Wesensunterschiedes schon voraussetzen. Vielmehr schließt M. von der Tatsache der numerischen Vielheit gleichartiger Individuen auf eine grundlegende Zweiheit von Prinzipien im Wesensaufbau des materiellen Seins. Ob es dann allerdings wirklich „not difficult" ist, in dem so verstandenen Begriff der Individualität den Charakter der reinen Potenz aufzuzeigen, möchte man bezweifeln; es dürfte jedenfalls nicht so ganz leicht einsichtig sein, daß die „haecceitas" keinerlei Determination, sondern nur die Fähigkeit zur Übernahme von Determinationen bedeute (118). Den Einwand, das Paulische Ausschluß-Prinzip der Quantenphysik zeige die Unmöglichkeit zweier Individuen mit genau gleichen Determinationen, kehrt M. um: Insofern das Ausschluß-Prinzip ein *allgemeines* Prinzip ist, das z. B. eine Aussage über die Elektronen-Verteilung in *allen* Sauerstoff-Atomen macht, setzt es selbst eine Vielheit gleichartiger, d. h. gleiche Elektronen-Anordnung aufweisender Atome voraus (115). Wie wäre es aber bei entarteten Gasen, bei denen das Ausschluß-Prinzip auf die Atome selbst anzuwenden ist und demgemäß auch keine zwei Atome (bzw. Moleküle) genau gleiche Determinationen haben könnten? Die Frage erscheint wesentlich; denn nach physikalischer Auffassung besteht zwischen entarteten und gewöhnlichen Gasen nur ein gradueller Unterschied. — Auf die Frage, welche Naturkomplexe nun konkret als individuelle Substanzen anzusprechen seien, muß der Verf. antworten, daß im materiellen Bereich zwischen sog. Aggregaten und sog. Natureinheiten kein Wesensunterschied, sondern ein gradueller Übergang bestehe und daß darum dem Begriff der individuellen Substanz und demgemäß auch dem der forma substantialis durch analoge (im Gegensatz zur bisherigen univoken) Interpretation eine ausreichende Breite gegeben werden müsse, um diesen ganzen Bereich zu umspannen. Letzten Endes sei es der Einfluß der materia prima, der eine reine und unvermischte Aktualisierung substanzieller Formen im materiellen Bereich verhindere (139 ff.). — Vom Formalismus der Relativitätstheorie glaubt M., daß er einschlußweise die Annahme einer absoluten Gleichzeitigkeit voraussetze; denn die Umrechnung der Ortskoordinaten zweier zueinander bewegter Systeme ineinander, wie sie die Relativitätstheorie lehrt, setze voraus, daß *in demselben Augenblick*, in dem der Ort X_1 des einen Systems mit dem Ort X'_1 des anderen Systems zusammenfalle, auch der Ort X_2 des einen Systems mit dem Ort X'_2 des anderen Systems zusammenfalle (182). Ref. muß gestehen, den Sinn dieser Argumentation nicht recht erkennen zu können — es sei denn, daß die Objektivität räumlicher Ausdehnungsbeziehungen (länger, kürzer usw.) schon als gesichert vorausgesetzt werde; aber diese wird ja durch die Relativitätstheorie ebenso in Frage gestellt wie die Objektivität und Gleichzeitigkeit. — Der seinsmäßige Determinismus des Naturgeschehens als Voraussetzung der indeterministischen Quantenphysik soll so abgeleitet werden: Die Unmöglichkeit einer eindeutigen Vorausberechnung rühre nach der Quantenphysik daher, daß das Beobachtungsmittel *notwendig* in eine physikalische Wechselwirkung mit dem Beobachtungsobjekt eintritt und daß der Betrag der so bedingten Störung des Objekts *notwendig* nicht immer den gleichen, sondern nacheinander alle möglichen Werte annimmt; die hier ausgesprochene Notwendigkeit sei aber gleichbedeutend mit Determinismus im philosophischen Sinn (229). Würde aber Determinismus im philosophischen Sinn nicht bedeuten, daß auch der Betrag der *einzelnen* Störung durch die Umstände mit Notwendigkeit festgelegt sei? — Auf die schönen Kapitel über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Naturphilosophie, auf die sorgfältige Analyse und Abgrenzung der Tragweite physikalischer und philosophischer Erkenntnisse (Lehre von den drei Abstraktionsstufen) kann hier nicht mehr eingegangen werden. Insgesamt stellt die Arbeit wohl die zur Zeit beste systematische Behandlung der Naturphilosophie vom thomistischen Standpunkt aus dar. Büchel

Van Laer, P. H., Philosophico-Scientific Problems, translated by H. J. Koren (Duquesne Studies, Phil. Series 3). gr. 8° (XI u. 168 S.) Pittsburgh 1953, Duquesne University Press. Doll. 2.50; geb. Doll. 3.25. — Das Buch enthält 7 Einzeluntersuchungen, vom thomistischen Standpunkt aus geschrieben und erstmalig zumeist in holländischer oder französischer Sprache veröffentlicht: „The Value of Thomistic Philosophy in the Study of Physical Science", „Extension as an Criterion of Matter", „The Principle of Verification", „The Possibility of Action at a Distance", „Causality, Determinisme, Previsibility and Modern Science", „Causality and Finality with Respect to Physical Science", „On the Difference between Mathematics and Science". Aus der Fülle des Gebotenen einige Punkte, die zu weiterer Diskussion anregen: Im Kap. über die räumliche Ausdehnung als Grundeigenschaft des materiellen Seins wird erklärt, Protonen, Neutronen und Elektronen seien „not point charges or point masses, but corpuscles with real dimensions and a spatial structure" (23). Daß sie keine Punktladungen sind, sei gerne zugegeben; aber kann man daraus schon auf kontinuierlich ausgedehnte Korpuskeln schließen, ohne die quantenphysikalische Komplementarität des Wellen- und Teilchenbildes wenigstens zu berücksichtigen? Vgl. Schol 29 (1954) 235. — Für die Unmöglichkeit der actio in distans führt L. nach einer gründlichen Untersuchung der verschiedenen Sentenzen im wesentlichen den folgenden Gedanken als — wenn auch nicht unbedingt zwingendes — Argument an: Als Vorbedingung jeden Wirkens müssen „agent and recipient form one system. This system must belong to the order in which the two bodies are agent and recipient; hence they must form one system in the material order, one corporeal system, one quantitative whole. But in the order of extension agent and recipient cannot form one quantitative whole unless they are locally related to one another. Now such a local relation can be obtained only by means of local contact, whether this contact be immediate or mediate, i. e. through intermediary matter which is in immediate contact with both agent and recipient" (90 f.). Wird aber dann dieses „one quantitative whole" nicht ein unum substantiale? Können zwei Körper (oder ein Körper und ein umgebendes Medium) in nicht nur äußerlichem, sondern, wie ausdrücklich erklärt wird, auch innerlichem Kontakt miteinander stehen, ohne daß (schon aus dem Begriff der „Berührung" heraus) ihre Grenzen zusammenfielen und sie eine einzige Substanz würden? Diesen Einwand *Schwertschlagers* führt L. selbst vorher (73) an, ohne weiter darauf einzugehen. (Das holländische Buch L.s „Actio in distans en Aether", aus dem dieses Kap. entnommen ist, war dem Ref. leider nicht zugänglich.) Es wäre daher wohl zu wünschen gewesen, daß die anschließende Betrachtung der physikalischen Gegegebenheiten auch auf die quantenphysikalische Auffassung der Wechselwirkung ausgedehnt worden wäre, die die Wechselwirkung zwischen zwei Teilchen als durch virtuellen Feldquantenaustausch vermittelt ansieht; von hier aus dürfte sowohl einiges Licht auf die Natur des verbindenden „Mediums", eben der virtuellen Feldquanten, fallen wie auch zu erkennen sein, daß tatsächlich mit jeder Wechselwirkung eine Individualitätsauflockerung verbunden ist. — Bei den Betrachtungen über Kausalität und Finalität erscheint es gefährlich, im Zusammenhang der Zielstrebigkeit der Naturdinge von einem „Streben" nach der größtmöglichen Entropie zu sprechen (140); denn die statistische Deutung des Entropiesatzes läuft doch schließlich darauf hinaus, die Zunahme der Entropie als ein „Streben" nach der größten *Un*ordnung zu erweisen. Und wenn es auch richtig ist, daß die Zielursächlichkeit des Naturstrebens zu der Wirkursächlichkeit nicht „von außen" hinzutritt, sondern ihr immanent ist, so mutet doch der folgende Satz bei einem thomistischen Autor merkwürdig an: „Thus all vital processes in a plant or an animal will of necessity flow from the efficient causes or causal structures which exist in the living body and are coordinated by its very nature, without there being a question of an unknown principle, such as the ‚entelechy' of *Driesch*, which would have to interfere and direct the physico-chemical processes into a certain direction" (145 f.). Muß nicht auch das Lebensprinzip der Scholastik die physiko-chemischen Prozesse „lenken", um die „kausalen Strukturen" des Organismus überhaupt erst einmal aufzubauen? Büchel

Bridgman, P. W., La logica della fisica moderna (Bibl. di cultura scientif., 33). Trad. di V. Somenzi. 8° (204 S.). Torino 1952, Einaudi. Lire 375. — Der

Verlag Einaudi fand es angebracht, das Werk des amerikanischen Physikers B. 25 Jahre nach seinem ersten Erscheinen in italienischer Übersetzung (eine deutsche Ausgabe erschien 1932) neu herauszugeben. Obwohl gerade physikalische Bücher heute rasch veralten können, so haben die Ausführungen B.s doch kaum an Gegenwartsnähe verloren. Der Durchstoß zur neuen Physik war ja 1927 im wesentlichen schon vollzogen; und dann geht es hier nicht so sehr um physikalische Einzelergebnisse, sondern um grundsätzliche und daher überzeitliche Fragen. Der Verf. ist zwar Experimentalphysiker und wurde als solcher 1946 mit dem Nobelpreis ausgezeichnet. Was er aber hier in vier großen Kapiteln über den operativen Charakter der physikalischen Begriffe, über den Wert der physikalischen Erkenntnis als Annäherung an die Wirklichkeit durch Erklärung, Modelle, mathematische Formulierung, über einzelne Begriffe (Raum und Zeit, Kausalität und Identität, Geschwindigkeit, Kraft, Masse und Energie, Grundbegriffe der Wärme- und Elektrizitätslehre, Licht, relativistische und Quantenbegriffe) und schließlich über allgemeine Haltungen in der Naturauffassung (Einfachheit, Determinismus, Möglichkeit einer vollständigen Beschreibung) ausführt, berührt echt philosophische Probleme und ist weitgehend originell und darum so anregend. Die kritische Arbeit, die er leistet, ist gründlich, scharf und im ganzen korrekt, wenn sie auch da und dort an positivistische Verzeichnung grenzt; so wenn er als Grundhaltung des Physikers einen reinen Empirismus verlangt, mit Ausschluß jedes apriorischen Prinzips (23), wenn er dementsprechend die Begriffe als gleichbedeutend mit einer zugehörigen Gruppe von Tätigkeiten erklärt (die von ihm vertretene „operative Auffassung" der Begriffe: 25), oder bei der Behandlung der Frage, wie weit die Mathematik für die Natur gilt (68 ff.).

Pohl

Lieben, F., Vorstellungen vom Aufbau der Materie im Wandel der Zeiten. gr. 8° (XII u. 384 S.) Wien 1953, Deutike. 30.— DM. — L. dozierte vor dem zweiten Weltkrieg physiologische Chemie an der Wiener Universität und lebt jetzt in Amerika. Sein Buch entstand zunächst aus dem Wunsche, dem Chemiker einen Einblick in die Fülle von Auffassungen über die Materie zu geben, mit der er täglich experimentiert. Die Darstellung reicht von der ionischen Naturphilosophie bis herauf ins 19. Jahrhundert. Für die alte Zeit und das Mittelalter mußte L. naturgemäß über sein engeres Fachgebiet hinausgreifen und sich bei den Philosophen Auskunft holen. Er wählte mit Geschick aus den großen Werken von Baeumker, Gomperz, Zeller, Laßwitz, aus der „Kultur der Gegenwart" u. a. das einschlägige Material aus und fügte es zu einer ansprechenden Überschau zusammen. Die 30 Seiten, die dem Mittelalter zugeteilt sind, bringen einen interessanten Abschnitt über Alchemie. Je näher es der Gegenwart geht, desto mehr kann sich der Verf. auf seinem eigenen Gebiet bewegen. In der ersten Hälfte der Neuzeit treten zwar noch große Philosophen in den Vordergrund: von Nikolaus von Cues angefangen, über Descartes und Leibniz bis herauf zu Kant; doch immer mehr übernimmt die Chemie als selbständige Wissenschaft (und in neuester Zeit die Atomphysik) die Aufgabe, die Materie zu erforschen und ihr Wesen zu beschreiben. Das letzte Kapitel ist darum fast nur mehr eine Geschichte der Chemie. Ein Epilog und ein Anhang berichten kurz über die neueste Entwicklung der Materieauffassung, über die Auffüllung der Lücken im periodischen System und seine Ausweitung bis Element 98. Bei aller Vorliebe für die Chemie verliert L. die philosophische Problematik nicht aus dem Auge. Wenn die gefällige und leicht lesbare Darbietung dem Buch gewiß Freunde auch in weiteren Kreisen der Gebildeten gewinnen wird, wie es der Verf. wünscht, so leistet darüber hinaus sein Werk dem Philosophen wertvolle Dienste; denn L. hat hier viel interessantes und oft schwer erreichbares Material in handlicher Form zusammengefaßt.

Pohl

Jaffé, G., Drei Dialoge über Raum, Zeit und Kausalität. kl. 8° (211 S.) Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, Springer. 9.60 DM. — Im Anschluß an Berkeleys „Three Dialogues between Hylas and Philonous" führt Hylas, der Physiker, Philonous, den Philosophen, in die Problemwelt der Relativitäts- und Quantentheorie ein — in einer sehr feinen Art, die Grenzüberschreitungen vom Physikalischen ins Philosophische sorgfältig vermeidet, gleicherweise aber auch vor-

eilige und unberechtigte Einwände des Philonous zurückweist. Die Lösung der philosophischen Probleme der Relativitätstheorie sieht Philonous vom idealistischen Standpunkt aus schließlich darin, daß Raum und Zeit zwar Formen der menschlichen Anschauung sind, daß jedoch keine bestimmten Formen von Raum und Zeit a priori gegeben sind (209). Das Postulat des Determinismus, das für Philonous nach wie vor die Möglichkeitsbedingung jeder Naturwissenschaft bedeutet, ist auch in der Quantenphysik erfüllt, insofern diese zwar nicht für die Einzelereignisse, wohl aber für die relative Häufigkeit vieler gleichartiger Ereignisse eindeutige Voraussagen gestattet (207). Ob hinter der quantenphysikalischen Unmöglichkeit der Vorausberechnung des Einzelereignisses eine seinsmäßige Unbestimmtheit des Naturgeschehens steht, wird entsprechend dem idealistischen Ausgangspunkt des Philonous nicht erörtert. Bezüglich des Problems Kontinuität—Diskontinuität erscheint die „komplementäre" Auffassung dieser beiden Begriffe (189) empfehlenswerter als die einseitige Betonung der Diskontinuität (184—186); man bedenke z. B., wie *Landé* (Naturwissenschaften 41 [1954] 125) die Grundannahmen des quantentheoretischen Formalismus gerade aus der Forderung des Kontinuitätsprinzips (für die relativen Häufigkeiten) ableitet. Bei der Darstellung des Zusammenhangs der Irreversibilität des Naturgeschehens mit der statistischen Betrachtungsweise (153—161) hätte man vielleicht ein Eingehen auf die Problematik der Umkehrbarkeit des H-Theorems (Zunahme der Entropie beim Zurückrechnen in die Vergangenheit) erwartet, einer Problematik, die sich durch die Quantenphysik eher vertieft hat und bei der philosophischen Frage nach der Einsinnigkeit des Zeitablaufes nicht außer acht gelassen werden dürfte; vgl. etwa die Arbeiten von *Watanabe* und *Beauregar*, z. B. in: Louis de Broglie, Physicien et Penseur, Paris 1953, 385, 401. — Insgesamt ein Buch, das man auch dem Nicht-Physiker für das Eindringen in die philosophischen Probleme der modernen Physik nur empfehlen kann. Büchel

Zinzen, A., Praktische Naturphilosophie. Eine ontologische Betrachtung über die Grundbegriffe der Physik (Beihefte z. Philosophia Naturalis 1). gr. 8° (53 S.) Meisenheim 1953, Westkultur. 6.— DM. — Z. sieht das wichtigste Ergebnis seiner ontologischen Betrachtung der physikalischen Grundkategorien in dem Ansatz zu einer ontologisch befriedigenden Deutung der Relativitätstheorie und zu einer Lösung des Äther- wie des Wellen-Korpuskel-Problems. Bezüglich der Relativitäts-Theorie nimmt er an, daß die gesamte „Wirkfähigkeit" einer elektrischen Ladung konstant sei und daß darum die elektrische (Wechsel-)Wirkfähigkeit einer Ladung um so mehr vermindert werde, je größere magnetische Wirkungen die gleiche Ladung hervorruft. Eine rasch bewegte Ladung, die ein starkes Magnetfeld erzeugt, wird also mit einem elektrischen Feld in weniger starke Wechselwirkung treten; m. a. W.: Das elektrische Feld wird auf eine bewegte Ladung eine geringere Kraft ausüben als auf die gleiche Ladung im Ruhezustand. Die Verminderung der vom Feld ausgeübten Kraft und damit auch der Beschleunigung ergibt sich als proportional zu $\sqrt{1-v^2/c^2}$, wenn v die Geschwindigkeit der Ladung bedeutet. Damit glaubt Z. das Beschleunigungsgesetz der Relativitäts-Theorie abgeleitet zu haben. Man muß aber wohl einwenden, daß die so erhaltene Gleichung 76 in der Relativitäts-Theorie nur für die Beschleunigung senkrecht zur Richtung der momentanen Bewegung gilt, während für die Beschleunigung parallel zur Bewegungsrichtung der Nenner der rechten Seite in die 3. Potenz zu erheben wäre. Die Existenz eines „Äthers" leitet Z. aus der gewiß richtigen Forderung nach einem substanziellen Träger der Erscheinungen des physikalischen „Feldes", z. B. der Lichtwellen und der Fernwirkung zwischen Ladungen (41), ab und schlägt vor, diesen „Äther" hypothetisch in einem auch den „materiefreien" Raum erfüllenden Gas korpuskularer Elektronen zu erblicken. Da Z. aber selbst zugibt, daß diese Hypothese für die Erklärung der Übermittlung der Fernwirkung nichts leiste (43), und da im Gegensatz zu den Voraussetzungen Z.s (42, 47) eine Änderung der Temperatur und damit des Energieinhaltes eines solchen Elektronengases sehr wohl denkbar ist — man vergleiche die Theorie des metallischen Elektronengases —, wird man kaum geneigt sein, dem Vorschlag Z.s zu folgen. Wie die anschließend versuchte Deutung der Welleneigenschaften der Elementarteilchen das Grundproblem der Interferenzerscheinungen verständlich machen soll, ist nicht recht ersichtlich. Büchel

Van Melsen, A. G., From Atomos to Atom. The History of the Concept Atom. Translated by H. J. Koren. (Duquesne Studies, Philos. Series 1) gr. 8° (XII u. 240 S.) Pittsburgh 1952, Duquesne University Press. Doll. 3.50. — Der Verf. zeichnet die geschichtliche Entwicklung des philosophischen und des physikalischen Atombegriffs bis hin zu den Elementarteilchen als den eigentlichen „Atomen" der modernen Physik. Besonders interessant ist der Nachweis, daß der Gedanke der unteilbaren kleinsten Teilchen sich nicht nur bei dem von Demokrit ausgehenden Mechanizismus findet, sondern andeutungsweise auch bei Aristoteles selbst, deutlicher als Lehre von den ἐλάχιστα bei den griechischen Aristoteles-Kommentatoren; von dort wurde er vor allem durch den Averroismus übernommen und fand anschließend als Lehre von den „minima naturalia" in verschiedener Form bei scholastischen Denkern Aufnahme, immer verbunden mit der aristotelischen Materie-Form-Lehre. Es ist daher historisch irrig, wenn z. B. Laßwitz in seiner Geschichte der Atomistik die für die weitere naturwissenschaftliche Entwicklung so bedeutsame Idee des kleinsten, unteilbaren Bausteins erst mit der Erneuerung des demokritischen Mechanizismus im 17. Jahrh. wieder auftauchen läßt; außerdem kann man wohl mit Recht sagen, daß die qualitativ verschiedenen und wandelbaren minima naturalia der Scholastik mehr Ähnlichkeit mit den Elementarteilchen der modernen Physik haben als die unwandelbaren und nur gestaltlich verschiedenen Atome Demokrits. — Bei der Darstellung der Entwicklung des physikalischen Atombegriffs wird sehr schön der jeweilige philosophische Hintergrund herausgearbeitet, auf den der Physiker spontan und unreflex seine physikalischen Erkenntnisse projiziert; dabei macht M. die für die heutige Situation sehr treffende Bemerkung: „It is due merely to the fact that the mechanistic conception of the universe was incorrectly thought to be supported by nineteenth century physics that the change within the frame of physical science may seem to have consequences outside this frame" (188). Die vielfach vertretene Ansicht, daß der Positivismus in dem beschriebenen Sinn philosophischer Hintergrund der heutigen Physik sei, lehnt M. ab mit der Begründung, daß es sich beim Positivismus um reflex-philosophische Interpretation, nicht aber um unbewußt-spontane Projektion des physikalischen Wissens handele; außerdem sei der Positivismus viel zu kompliziert, um jemals für die Mehrzahl der Wissenschaftler philosophischer Hintergrund im angegebenen Sinn zu werden (192). In einem letzten Kap. wird für den von den Naturwissenschaften herkommenden Leser die Berechtigung von Philosophie und insbesondere Naturphilosophie als eigenständiger Wissenschaft neben den Naturwissenschaften kurz und treffend aufgewiesen und schließlich eine Bibliographie weiterführender Werke angeben. Büchel

4. Psychologie und Anthropologie

Meinertz, J., Existenz, Psychologie, Ontologie. Versuch einer Ordnung existenzphilosophischer Probleme (Beihefte z. ZPhForsch. 5). 8° (40 S.) Meisenheim 1952, Westkultur. 3.60 DM. — In Erwiderung auf die bisweilen schroffe existenzphilosophische Ablehnung jeder psychologischen Fragestellung versucht der Verf., die Begegnungsmöglichkeiten zwischen Existenzphilosophie, Fundamentalontologie und Psychologie aufzuzeigen. Gegebener Ansatzpunkt scheint dem Verf. der Begriff der „Transzendenz" zu sein: er ist „allen Richtungen (der Existenzphilosophie) gemeinsam" (4). Die Transzendenz (Tr.) aber „wurzelt ... in der spezifischen Art seelischen Seins und ist deshalb ein wesentliches Problem der Psychologie" (16). Neben der Tatsache des „Seinkönnens", der „Möglichkeit", erscheint Tr. vor allem in der Ich-Du-Bezogenheit der menschlichen Existenz. Das existenzphilosophische „Mitsein" und die psychotherapeutisch betonte „Wirbildung" werden vom Verf. auf das gleiche Anliegen bezogen (16). Gerade im Bereich einer in diesem Sinne existenzphilosophisch gemeinten Existenz „befruchten einander ... die ontologische und die psychologische Haltung" (20). Als „Ausdruck für die Möglichkeit und Notwendigkeit der gegenseitigen Durchdringung aller Aspekte" ließe sich eine „philosophische Anthropologie" einführen, die aber nicht „ein neues, abgrenzbares wissenschaftstheoretisches Gebiet" sein könne (30). Auch im Bereich der Werte und der

Wertforderung könne eine Begegnung zwischen Existenzphilosophie und Psychologie erfolgen. Jedoch gingen hier, meint der Verf., schon rein methodisch die Wege auch wieder auseinander: Werte erscheinen psychologisch oft als „illusorische Selbsttäuschungen" im Sinne einer „metaphysischen Tröstung" (S. 37); auch habe die Psychologie als Wissenschaft nicht zu werten (38). — Die begrifflich geschliffenen und geistvollen Darlegungen werden leider dadurch spürbar beeinträchtigt, daß es dem Verf. nicht möglich erscheint, eine echte Geistmetaphysik zu begreifen. „Metaphysische Bezirke" werden offen oder einschlußweise als „allgemeingültig nicht lösbare Fragen" (13, 33, 37 u. a. m.) bezeichnet. Damit hängt wohl auch zusammen, daß der Verf. zwar der „theologischen Besinnung" — im Einzelfall und „wenn sie echt ist" — den Respekt nicht versagen will, jedoch der Meinung ist, daß „für die Wissenschaft, die *allgemein* gültige Gesetze aufzustellen versucht, ... diese Haltung nicht brauchbar" (17) sei. Trapp

Steinberg, W., Grundfragen des menschlichen Seins. Eine Einführung in die philosophische Anthropologie. 8° (116 S.) München 1953, Reinhardt. 5.— DM; geb. 6.50 DM. — Im 1. Teil: „Der Mensch in der Philosophie der Gegenwart", stellt der Verf. die Hauptrichtungen der philosophischen Anthropologie der Gegenwart dar. Nietzsche, Simmel und Scheler, Klages, N. Hartmann, Fichte und Kierkegaard, Heidegger, Jaspers kommen in kurzen Überblicken zu Wort. Der 2. Teil: „Die menschliche Seele", spricht von der Selbstwahrnehmung der Seele, von der Freiheit, dem Problem der Schichten, dem Verhältnis von Geist und Seele und dem Unbewußten. — Die Entfaltung des anthropologischen Grundrisses der einzelnen Autoren ist treffend. Im 2. Teil würde man — bei einer philosophischen Anthropologie — doch einiges mehr über das Leib-Seele-Problem erwarten. Wie der Verf. ferner versteht, daß geistige Gefühle „erkennende Haltungen" (104) seien und das Wollen „eine vom Geist geleitete, aber nicht selbst eine geistige Haltung" (105), müßte geklärt werden. Diese kritischen Bemerkungen sollen jedoch nicht davon ablenken, daß es dem Verf. gelungen ist, wesentliche Fragen der philosophischen Anthropologie historisch wie systematisch bündig und klar zu umreißen.
Trapp

Klubertanz, G. P., The Philosophy of Human Nature. 4° (VIII und 193 S.) Saint Louis 1951, The Modern Schoolman. Doll. 3.—. — Dieser Abriß der philosophischen Psychologie ist als Textbuch für amerikanische Colleges gedacht. Die üblichen Probleme: Sinneserkenntnis, Denken, Streben und Wollen, Fühlen, Seele als Lebensprinzip und als geistiges Sein, werden „klar und so einfach als es die Sache zuläßt" behandelt. Das besondere Anliegen des Verf. ist es, thomistisches Denken und neuzeitliche Fragestellungen zur Begegnung zu bringen. Die Beziehungen zwischen philosophischer und einzelwissenschaftlicher Psychologie werden geschickt aufgewiesen. Was die Schrift als Textbuch auszeichnet, muß natürlich hier und dort dem als Nachteil erscheinen, der es etwa unabhängig von den dazu gehörigen Vorlesungen benützen möchte: die Prägnanz wird bisweilen auf Kosten der Problemtiefe erreicht. Man darf eben nicht vergessen, daß man ein Lehrbuch, besser: ein Lernbuch vor sich hat. Im übrigen ist der Verf. dieser Schwierigkeit durch geschickte Auswahl der Literaturangaben als Wegweisung zur Vertiefung bestmöglich begegnet. Trapp

Zeitschrift für diagnostische Psychologie und Persönlichkeitsforschung. Herausg. von R. Heiss, J. H. Schultz, H. Zulliger. Bern und Stuttgart, Huber. 1. Heft (84 S.) Jahresabonnement 25.— DM. — Das 1. Heft dieser neuen Zeitschrift bringt Originalarbeiten, Kurzberichte, Falldarstellungen und einige Buchbesprechungen. Auf den 1. Artikel dieses Heftes sei besonders verwiesen. Es ist der Abdruck eines Vortrages, den R. Heiss 1953 auf dem Kongreß deutscher Psychiater und Neurologen gehalten hat über das Thema: „Diagnostik der Persönlichkeit und Persönlichkeitstheorie". Bemerkenswert sind die Grenzen, die nach H. den projektiven Tests gezogen sind. Mit einem hohen Grad von Treffsicherheit kann man auf diesem Wege das charakterologische Wesen einer Persönlichkeit bestimmen. Gegenüber seelischer Abartigkeit dagegen erlauben diese

Tests selbst in der Hand eines erfahrenen Psychiaters nur selten eine sichere Diagnose (4). — Bochnik untersucht die Anwendung von Tests unter Alkoholbelastung sowie den Wert des Wartegg-Zeichentests für psychiatrische Belange (33—35), H. Zullinger gibt einen Kurzbericht über „Angst in der Spiegelung des Tafeln-Z-Tests". Mit diesen Beiträgen ist auch die Aufgabe deutlich, die die Herausgeber der Zeitschrift sich gestellt haben. Sie wollen in zuverlässiger Weise über die modernen psychodiagnostischen Methoden, ihre Anwendung und ihre Fortschritte orientieren. Gilen

Strasser, S., Le Problème de l'Âme. Traduit par J. P. Wurtz. 8° (257 S.) Löwen-Paris 1953, Desclée. bfr. 180.—. — In diesem Buche legt der aus der Husserl-Edition bekannte Verf. sieben philosophische, vorwiegend phänomenologische und epistemologische Studien vor, die alle irgendwie um das Problem der Seele kreisen. Die Intention des Buches wird aus seinem Untertitel deutlich: Études sur l'objet respective de la Psychologie métaphysique et de la Psychologie empirique. Im 1. Teil seines Buches bietet S. drei kritische Untersuchungen: über den empirischen Begriff der Seele und die Philosophie; über den Begriff des geistigen Ich in der modernen Philosophie (Descartes, Kant, Rickert, Scheler, Husserl); über den Begriff der Seele in objektivistischer Betrachtungsweise (bes. G. Marcel). Dabei wird dem Leser deutlich, wie schwer es im Grunde ist, „den" empirischen Begriff der Seele anzugeben. Auch die Kritik am Seelenbegriff Geysers (12—20) führt hier noch nicht zu voller Klarheit. Der Verf. meint, daß die Psychologie „von heute" im Gegensatz zu der Psychologie vergangener Jahrzehnte nichts mehr wissen wolle vom Bewußtsein, psychischen Tatsachen u. ä. (7). Er denkt dabei wohl an die ausgeprägten Formen des Behaviorismus und der Psycho-Reflexologie, die aber nicht als eine Psychologie der „Introspektion" bezeichnet werden können (vgl. 20 und 75) und auch nicht die gesamte moderne empirische Psychologie repräsentieren. — Der 2. Teil des Buches (79—239) enthält philosophische Studien über die Beziehungen von Seele und belebtem Körper. Den ganzheitlich orientierten Psychologen werden besonders die Untersuchungen über die Phänomenologie des Ich als ‚Täter' seiner Akte (79—109) und das Schlußkapitel über den Begriff der Seele in der metaphysischen und empirischen Psychologie (198—239) interessieren. Bei diesen Kapiteln (und auch bei manchen anderen Abschnitten des Buches) spürt man, daß ein an Husserl geschulter Phänomenologe methodisch und inhaltlich Wertvolles beitragen kann auch für eine Psychologie, die sich bemüht, auf der Erfahrung aufzubauen und die in ihr gebotenen Phänomene richtig zu schauen. Aber auch einer solchen Psychologie kommt es nicht nur auf die im Bewußtsein vorliegenden Tatsachen an, sondern auch auf die transphänomenalen Strukturen, zu denen letztlich auch die geistige Seele gehört (vgl. 198 f.). Auch die rein geistigen Akte der Seele, ihr Denken und Wollen, müssen doch wohl als psychische Realitäten angesehen werden, die ursprünglich im Bewußtsein des Menschen aufgefunden werden. Erst die Analyse dieser Akte führt zu den Erkenntnissen über die geistige Seele und das geistige Ich. Auch aus diesem Grunde scheint es uns wenig glücklich, wenn S. die These aufstellt, „das Psychische gehöre, wenn wir metaphysisch sprechen wollen, ... in die Region der animalischen Realität" (217). — Wenn wir so einige kritische Bemerkungen zu dem Buche machen mußten, so bleibt sein philosophischer Wert doch voll bestehen. Auch eine auf Selbstkritik bedachte Psychologie wird dem Verf. für viele seiner Hinweise und Ausführungen dankbar sein. Gilen

Haecker, Th., Métaphysique du Sentiment. Texte français de A. Guerne. kl. 8° (73 S.) Paris 1953, Desclée. — Das Buch bietet die französische Übersetzung der nachgelassenen Schrift Haeckers: „Metaphysik des Fühlens", die in Schol 27 (1952) 464 f. besprochen wurde. Die Übersetzung erscheint uns treffend. Trapp

Schneider, E., Psychologie der Jugendzeit. Seelische Entwicklung der Kinder und Jugendlichen. Charakterzüge und Fehler (Sammlg. Dalp, 51). 2., erg. Aufl. kl. 8° (376 S.) München 1952, Leinen 11.40 DM. — Nach einführenden Darlegungen über das Werden des Lebens im Mutterschoß spricht der Verf. von der Lebensentfaltung des Säuglings, vom Leben des Spielkindes, des Schulkindes und des Jugendlichen.

In „Charakterbildern", denen ein Kap. über „Wachstumsformen" vorausgeht, werden dann in einem 2. Teil Erscheinungstypen von Kindern und Jugendlichen gezeichnet: Die nach außen und die nach innen Eingepaßten. Gestimmte und Verstimmte. Der Struwelpeter. Gepflegte und Ungepflegte. Erniedrigte und Beleidigte. Der Bettnässer. Der Stotterer. Der Lügner. Der Feigling. Der Angsthase. Ein Kap. über Schulschwierigkeiten und einige Mitteilungen über psychologische Beratungen bilden den Abschluß. Rein äußerlich fällt auf, daß in einer Psychologie der Jugendzeit „Die Jugendlichen" nur ganze 39 Seiten der insgesamt 272 des allgemeinen Teils zugewiesen bekommen. Das Hauptinteresse des Verf. gilt der Kindheit, und dabei vor allem dem kindlichen Spiel. Die Grundauffassung des Verf., „daß das Spiel des Kindes aus dem bewußt gewordenen Ohnmacht-Allmacht-Konflikt herauswächst und dessen Lösung bedeutet" (171 f.), wird in 8 Einzelpunkten näher erläutert, wobei der Verf. durch die Aufgliederung in einzelne Themenkreise des Spielens wertvolle Gesichtspunkte vermittelt. Wenn man freilich von dem absieht, was von Freud inspiriert sein mag, ist die Spieltheorie des Verf. grundsätzlich doch nicht so neu. Daß der Verf. überhaupt das vorliegende Werk als „Neubearbeitung dieses Gebietes" betrachtet, weil „erstmals die Ergebnisse der von Siegmund Freud eingeleiteten tiefenpsychologischen Forschung berücksichtigt" werden, damit dürfte doch zuviel behauptet sein. Darüber hinaus aber kann man leider nicht sagen, daß die hier vollzogene Begegnung mit Freud eine besonders glückliche sei. Freuds „Geburtstrauma" erfährt im „Leidvollen" der ersten Lebenszeit und in der „Erschütterung" des heranwachsenden Kleinkindes durch den Verf. eine Amplifikation, die in der dargestellten Allgemeinheit durch Tatsachen in keiner Weise belegt werden kann. Die Interpretation des kindlichen Schreiens (das oa-oa der Knaben und das oe-oe der Mädchen!) als o Adam! o Eva! könnte man als Witz gelten lassen, sollte aber dann in einem ernstgemeinten Buch über Psychologie nicht zitiert werden; hier aber (29) ist es als Witz nicht einmal genügend gekennzeichnet. Freud würde sich auch gegen die Onanie-Theorie des Verf. entschieden verwahren, wenn dieser meint, die Aufgabe der Selbstbefriedigung liege in einer natürlichen Ausrichtung, „damit die Geschlechtsorgane eine besondere Betonung und Bevorzugung erhalten und sie dann bei der Zeugung in den Mittelpunkt des Liebesverlangens rücken können" (264). Eine Vorzugsstellung in der Deutung kindlichen Erlebens nimmt beim Verf., jetzt ganz nach Freud, der Ödipuskomplex ein (133 ff.). Da die Ödipussage als solche vom Verf. erzählt wird, darf man hoffen, daß wenigstens der eine oder andere Leser zu der Erkenntnis kommt, daß bei dieser Sage von nichts weniger die Rede ist als gerade von einem Inzestwunsch. Der Verf. aber bleibt bei Freud. Mehr nebenher wird auch erwähnt, daß das „Trotzalter" eine Folge fehlerhafter Behandlung durch die Erzieher sei (176) und daß im Schulalter, auch in der späten Schulzeit, beim Jugendlichen noch wenig Zuneigung und Eigenbeziehung zum eigentlich Religiösen festzustellen sei (228). — Solche und ähnliche Verzeichnungen lassen befürchten, daß dieses Lesebuch der Kinderpsychologie (eine eigentliche Jugendpsychologie ist es nicht) gerade beim Nichtfachmann, für den es gemeint ist, viele falsche Vorstellungen wecken wird, deren Schaden auch durch andere, glänzende Beobachtungen, die der Verf. vermittelt, nicht ausgeglichen wird. Trapp

Buytendijk, F. J. J., Die Frau. Natur. Erscheinung. Dasein. 8° (309 S.) Köln 1953, Bachem. 18.— DM. — In dieser existential-psychologischen Studie stellt der Verf. eine These auf, die öfter mißverstanden worden ist: „Die Frau ist ihrer Anlage, ihrer ‚Natur' nach körperlich verschieden vom Mann" (14). Es geht dabei allerdings nicht nur, wie einschränkend und ergänzend bemerkt werden muß, um die anatomische und physiologische Verschiedenheit, sondern um die der Frau eigene „beseelte Leiblichkeit" (23). Mit diesem so aufgefaßten Unterschied sind auch ursprünglich andere Verhaltensarten der Frau und andere dynamische Strukturen gegeben. Der Frau und schon dem Mädchen eignet eine adaptive Dynamik gegenüber einer Welt von Qualitäten, die sie vorfindet oder in die hinein sie sich entwirft; der Knabe zeigt eine vorwiegend expansiv-aggressive Dynamik gegenüber einer Welt von Widerständen. Aber die hier gezeichnete Andersartigkeit betrifft nicht mehr eigentlich das Wesen, sondern die Eigenart, das Typische der Frau. Die innerste Problematik des weiblichen Seins ist nicht vom Manne her zu verstehen,

wie B. im Gegensatz zu der französischen Existenzialistin Simone de Beauvoir in ihrem bekannten Buche „Le deuxième sexe" ausführt. Man muß sich vielmehr fragen, ob das eigentliche Problem nicht in dem oben genannten spezifisch weiblichen Verhalten zur Welt liegt, und ob nicht „in diesem Verhalten ein großer Teil — vielleicht der wichtigste — unserer Kultur seinen Ursprung hat" (49). Es ist eigentlich diese Frage, der B. in den drei Teilen seines Buches nachgeht: die Natur der Frau (71—159), die Erscheinung der Frau (161—220), die weibliche Daseinsform (223—290). Vielleicht wäre es gut, wenn der Zusammenhang mit dieser Frage auch im Laufe der Untersuchungen, etwa in dem Kapitel über das Geheimnis der Immanenz (202—220) und die Mütterlichkeit (278—290), deutlicher zum Ausdruck käme, oder wenn das Ergebnis am Ende des Buches noch klarer dargelegt würde. Jedenfalls führt eine phänomenologische Betrachtung des pflanzlichen und tierischen Seins zu der Erkenntnis, daß die Scheidung der Geschlechter nicht aus der *Tatsache* der Fortpflanzung erklärt werden kann. Aus der *Idee* der Fortpflanzung folgt allerdings mit Notwendigkeit, daß selbst in der Tierwelt das Prinzip der Sorge „als ein echtes Sorgen für die folgende Generation erscheinen *kann*" (81). Existenzialpsychologische Untersuchungen (nicht die zahlreichen empirischen Arbeiten der Psychologie und der Psychoanalyse) geben entscheidenden Einblick in die grundlegende seelische Struktur der Frau. Der typische Unterschied zwischen Mann und Frau, auch schon zwischen Knabe und Mädchen ist darin zu sehen, daß die beiden Geschlechter in einer anderen Welt leben. Die Welt der Frau ist die Welt des Sorgens, ihr Dasein ist das Sorgend-in-der-Welt-Sein (248—267), während die Welt des Mannes als die Welt der Arbeit charakterisiert werden kann. Dabei sind im Konkreten naturgemäß mancherlei Übergänge und auch Entgleisungen möglich. — Diesem gedankenreichen Buch des holländischen Psychologen und Philosophen möchte man auch für den deutschen Raum manche Leser wünschen. Man kann aus ihm eine vertiefte Sicht nicht nur für die Eigenart des fraulichen Seins, sondern für das Menschsein überhaupt gewinnen. Gilen

Hellpach, W., Mensch und Volk der Großstadt. 8° (153 S.) Stuttgart 1952, Enke. 7.40 DM. — Die Probleme, denen H. in diesem Buche nachgeht, sind zu einem großen Teil psychologischer Art. Es kommt einmal darauf an, zu ergründen, was Menschen vom Lande in die Großstadt treibt und was in der Großstadt aus dem Menschen wird (4). Über diese psychologischen Fragestellungen hinaus möchte H. aber auch zu einer umfassenderen Erforschung der Großstadt überhaupt aufrufen, auch ihrer soziologischen, biologischen, erdphysikalischen Situation. Im 1. Teil (6—34) behandelt der Verf. die Typik der Großstadtbevölkerung. Er zielt dabei mehr auf die körperlichen Merkmale als auf die typischen seelischen Unterschiede und Eigenschaften des Großstadtmenschen ab. Der Großstädter zeichnet sich bei den meisten europäischen Völkern gegenüber der Landbevölkerung durch eine größere Körperlänge und längeren Schädel aus. Dabei hat das Land mit der städtischen Oberschicht die hellere Farbigkeit gemeinsam. Eine befriedigende Erklärung dieser widerspruchsvollen Tatsache kann jedoch nicht gegeben werden: es fehlt an Einzeluntersuchungen, die sich über genügend lange Zeiträume erstrecken (28). Für den Großstädter ist weiterhin typisch ein gesteigerter Bewegungsdrang und auch ein erhöhtes Bewegungstempo (30). Die motorische Unruhe scheint mit der Größe der Stadt zu wachsen. — Der 2. Teil des Buches: Psychophysik des Großstadtlebens (35—66) ist der interessanten Frage gewidmet, ob die Großstadt einen neuen und lebensfähigen Volksschlag formt. Zwar kann man bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung auch hier noch keine sicheren Aussagen machen. Es scheint aber, daß städtisches Klima sowie Licht- und Bodenverhältnisse im negativen Sinne wirksam werden. Auch die chronische Blauviolett-Trübe und Ultraviolett-Nacht des Großstadtdaseins dürften in die gleiche Richtung weisen. Sie sind vielleicht als eine Parallele zum Lichtentzug bei Grünpflanzen aufzufassen (55). Die so bedingte Wachstumsbeschleunigung des Großstädters muß wohl als eine Entartungserscheinung der sonst allgemein beobachteten und arteigenen Entwicklungstendenzen angesehen werden. Auf die auch bevölkerungspolitisch wichtige Frage nach einem eventuellen ursächlichen Zusammenhang der mangelnden Fortpflanzung mit den genannten physikalischen Einwirkungen der Großstadt kann heute noch keine wissenschaftlich

begründete Antwort gegeben werden. — In dem Kapitel über Sozialpsychologie und Charakterologie des Großstädters (67—112) weist H. besonders auf die erhöhte Reizbarkeit hin, eine Folge der sozialphysischen Zwangslage, in der der Großstädter leben muß. — Zwar kann man innerhalb des Rahmens, den das Buch sich gesetzt hat, keine erschöpfende Darstellung der psychologischen, soziologischen und auch organisatorischen Probleme erwarten, die das moderne Großstadtleben aufwirft. Der Verf. zeigt aber mit aller Eindringlichkeit, daß eine gründliche Durchforschung dieser Fragenkomplexe eine für Theorie und Praxis unabweisbare Notwendigkeit darstellt. Gilen

Lange, Fr., Die Sprache des menschlichen Antlitzes. Eine wissenschaftliche Physiognomik und ihre praktische Verwertung im Leben und in der Kunst. 4., völlig neubearbeitete Aufl. gr. 8° (237 S., 297 Abb.) München 1952, Lehmann. 18.— DM; geb. 20.— DM. — Der achtundachtzigjährige Verf. legt ein reifes Lebenswerk vor, in dem er wissenschaftliche Exaktheit mit der Liebe zur Kunst und echter Weisheit des Lebens verbindet. „Physiognomik" wird im eingeschränkten Sinn einer Lehre vom Ausdruck des Gesichtes gebraucht und soll helfen, „das geistige Wesen einer Persönlichkeit zu enträtseln" (17). „Erbmasse" einerseits, „Erlebnisse und Umwelt" andererseits prägen das Antlitz. Bezüglich der Konstitutionsforschung und der Charakterkunde meint der Verf., daß „beim heutigen Stand unserer Kenntnisse eine praktische Verwertung dieser Forschung in der physiognomischen Arbeit zur Zeit noch unmöglich" sei (18). Im Ganzen einer Ausdruckskunde könne zwar die Stellung des Kopfes, Haltung und Gang des Menschen, die Art seiner Sprache vieles offenbaren; und auch „die Handschrift erschließt oft Eigenheiten des Menschen" (25); der Verf. wolle jedoch seine Untersuchungen auf das menschliche Antlitz beschränken. Hier sei das eigentliche Gebiet einer heute möglichen exakten Ausdrucksforschung. Ausgehend von der Untersuchung, bei welchen seelischen Regungen sich die einzelnen Gesichtsmuskeln betätigen und welche bleibenden Formen sie dem Antlitz einprägen (160), erschließt er typische Ausdrucksformen des Gesichtes, die durch entsprechende Muskeltätigkeit gebildet wurden und so auf die auslösenden Seelenhaltungen schließen lassen. Vor allem die Augen- und Mundgegend findet der Verf. physiognostisch bedeutsam. Die einzelnen Aussagen werden jeweils durch eingehende anatomische und physiologische Daten belegt und anhand von Photographien aus dem Leben und von Meisterbildern der Kunst kommentiert. — Man würde natürlich heute die Physiognomik nicht so eng beschränken und auch der Konstitutionskunde wie der Charakterologie und Graphologie einiges mehr zutrauen. Auch müßte die neuere Psychologie manche Begriffe genauer fassen, als dies von seiten des Verf. geschieht. Das kann aber die wirkliche Leistung in dem vom Verf. untersuchten Bereich nicht schmälern. Trapp

v. Siebenthal, W., Die Wissenschaft vom Traum. Ergebnisse und Probleme. Eine Einführung in die allgemeinen Grundlagen. Mit einem Vorwort von V. E. Frh. v. Gebsattel. gr. 8° (XVI und 523 S.; 3 Abb.) Berlin-Göttingen-Heidelberg 1953, Springer. 39.60 DM. — „Die Wissenschaft vom Traum (Tr.) erhebt alle nur vorkommenden Phänomene des Tr. zu ihrem Forschungsgegenstand" (53). Der Verf. erstrebt eine „möglichst umfassende Erkenntnis des Tr." sowohl „um ihrer selbst willen" als auch, „um ein möglichst geordnetes Wissen verfügbar zu machen, das auch auf die therapeutische Praxis ausgerichtet ist" (54). „Voraussetzung einer tragfähigen Traumlehre" ist eine haltbare Theorie des Unbewußten (UB) (137). Bei der eingehenden Untersuchung des UB in seinem Wesen und in den Abwandlungen seines Begriffes referiert der Verf. kritisch über: das automatische UB (z. B. bei einer gewohnten Handlung, die nunmehr ohne Aufmerksamkeitszuwendung vollzogen wird); das ungewollt Getane; das persönliche (ontogenetische) UB; das Vorbewußte; das kollektiv UB; das schöpferisch UB (momentan und der Willkür nicht verfügbare Inhalte der Tiefe, die zum Material künstlerischer Werke werden können); das geistige UB (als hypothetischer Ursprungsort des Geistes); das metaphysische UB (pantheistisch gefärbter Seinsgrund, aus dem das Gewordene als Schöpfung hervorquillt). — Verständnis und Deutung des Traumes können letztlich nur auf dem Hintergrund eines gültigen Menschenbildes erfolgreich sein. Der

Mensch steht in verantwortlicher Freiheit vor dem transzendenten Gott; er hat den Auftrag der Selbstverwirklichung, die immer auch Weltverwirklichung ist (51 ff.). — Für die Wissenschaft vom Tr. als solchem gesteht der Verf. dem Experiment nur eine eingeschränkte Bedeutung zu; es kann die physiologischen Zusammenhänge erschließen (143). Hauptmethode aber ist die „Phänomenologie", unter der die exakte Beschreibung des „Vorfindbaren" verstanden wird (147). Wichtiger als die Kausalfrage im naturwissenschaftlichen Sinn ist die Frage nach dem Motivzusammenhang („genetisches Verstehen"). — In vorzüglicher Weise untersucht der Verf. dann Herkunft, Bedeutung und Struktur der Traumelemente: Bild, Sprache, Tr. — Ich, Tr. und Tagerleben, Wille, Assoziation und Affektivität im Tr. — Die theoretische Wesenserfassung des Tr. wird in Form einer kritischen Darstellung der Systeme von Freud, Stekel, Adler, Bjerre, Jung und Schultz-Hencke sowie der daseinsanalytischen Schule entwickelt. — Ein letztes Kapitel untersucht die Verwendbarkeit der Träume und der Tr.-Analyse für die Psychotherapie. — Das Werk ist in der Darstellung aller bisher erarbeiteten Ergebnisse und in der kritischen Auseinandersetzung mit den sich stellenden Problemen einzigartig. Wo der Verf. metaphysische Fragen stellt, wird spürbar, daß die Ontologie von N. Hartmann (der Hauptgewährsmann des Verf. ist) letzte Antworten nicht zu geben vermag. So glaubt der Verf. bezüglich der Transzendenz: „Das Andere selbst kann nicht mehr erkannt, sondern nur noch im Widerfahrnis erlebt werden" (47). Trapp

Leonhard, K., Gesetze und Sinn des Träumens. Zugleich eine Kritik der Traumdeutung und ein Einblick in das Wirken des Unterbewußtseins. 2., erw. Aufl. 8° (146 S.) Stuttgart 1951, Thieme. 11.70 DM. — Die vorliegende 2. Aufl. bezeichnet gegenüber der 1. schon im Buchtitel neben der Untersuchung der Gesetze des Träumens auch die Frage nach ihrem Sinn. Der Verf. wollte damit offensichtlich der Kritik an seiner ersten Darstellung begegnen. Die Gesetze des Träumens werden in der dem Verf. eigenen unbestechlichen Sachlichkeit auf Grund ausgedehnter Beobachtungen glänzend aufgezeigt: die Traumelemente und deren Abhängigkeit vom Wacherleben; zentrale und periphere Traumbilder; die affektive Auswahl aus dem Tageserleben; der zeitliche Abstand zwischen Tageserleben und Traum; die Bedeutung der Traumsituation für die Bildfolge; das Beharren der Grundthematik des Traumes inmitten der Bildverwandlungen u. a. m. — Ob die Angstträume wirklich in so weitgehendem Maße rein körperlich bedingt sind (62; 142), könnte in Frage gestellt werden. — Nicht gleich ausgezeichnet wie die nach den Gesetzen scheint die Frage nach dem Sinn des Träumens beantwortet. Obwohl die Feststellung des Verf., daß im Traum die „bildhafte Belebung dessen, was im Wachdenken vernachlässigt wurde" (128), vollzogen wird und „daß im Unterbewußtsein eine ständige Arbeit stattfindet, durch welche die Seele nach eigenartigen Gesetzen in Unruhe gehalten wird" (138), einen ausgezeichneten Ansatzpunkt für die Frage der eigentlichen Sinndeutung abgeben könnte, lassen gerade hier die Ausführungen des Verf. wesentliche Fragen unberührt. Auch die vom Verf. herausgestellte Erscheinung des „Vorbeiträumens" sagt nichts aus über ihr *Warum*. Ob man nicht übrigens mehr von einem „Hinträumen zu" sprechen müßte, zu den Tatbeständen hin, an denen das Bewußtsein eben „vorbeisehen" will? Bei aller theoretischen Wertschätzung der Psychotherapie (143 f.) kann der Verf. der Bedeutung einer echten und gekonnten Traumanalyse doch nicht voll gerecht werden: „suggestive Einflüsse", die „therapeutisch angestrebt werden" (4), würden gerade im Gebiet der Traumdeutung mehr als ein verantwortungsbewußter ärztlicher Psychotherapeut ablehnen. Auch die Interpretation von C. G. Jung muß im Ganzen dieser sonst so vorzüglichen Schrift enttäuschen. Die Archetypen können doch wirklich nicht als „etwas wie eine zweite Seele" (142) aufgefaßt werden. Trapp

Kerényi, K., Töchter der Sonne. Betrachtungen über griechische Gottheiten. kl. 8° (189 S.) Zürich, Rascher. 7.80 DM. — Die vorliegende Schrift bringt Vorträge, die der Verf. auf einer Eranostagung (1943) und im Zürcher Psychologischen Club gehalten hat. Das 1. Kap. „Der Vater und König" zeichnet die Gestalt des Helios; das 2. Kap. „Die Suche nach der Königin" gilt den vier Frauengestalten Kirke (Die Zauberin), Medeia (Die Mörderin), Hera (Die Hälfte), Aphrodite (Die Güldene). Ein

abschließendes Kap. „Finis initium" handelt von Pasiphae (Die kretische Sonnentochter). — Das Anliegen des Verf. ist, die Kunst zu üben, die Mythologie „wie eine verständliche Sprache zu hören" (67), hier durch Herausnahme der Götter- und Heroengestalten aus der Statik des Nur-historischen und Sagenhaften zu einer Interpretation der Existenz des Menschen im Kosmos beizutragen. „Mythologische Vorgänge sind außerzeitlich, sie sind grundlegend und vorbildlich für das ganze menschliche Dasein, unabhängig von seiner jeweiligen zeitlichen Bedingtheit" (173). Die geistvollen Essays in ihrem vom Verf. gewollten „frei suchenden und untersuchenden, erzählenden und nicht systematisierenden Charakter" (180) sind nicht in allen Stücken sachlich überzeugend, immer aber voll wertvoller Anregungen.

Trapp

Meinertz, J., Psychotherapie als Wissenschaft. Untersuchungen über die Wissenschaftsstruktur der Grundlage seelischer Krankenbehandlung. 2., neu ergänzte und verbesserte Aufl. 8° (232 S.) Stuttgart 1952, Klett. 11.50 DM. — Die Psychotherapie (Ps.Th.) kann weder Natur- noch Geisteswissenschaft sein (103). Die „existenzielle" Haltung allein gewährleistet „für die Zusammenhänge, die hier in Frage stehen, eine angemessene Erfassung" (151). Anstelle „rationaler Gegenstandsbewältigung" müsse in der Ps.Th. der Mensch in seinem ganzen In-der-Welt-Sein als „das Apriori der angemessenen Erfahrung seelischer Abläufe" treten (12). Heidegger habe der Psychologie einen „unschätzbaren Dienst erwiesen", weil er das Gewicht der „Urteilswahrheit" eingeschränkt habe (54). Der Ausgangspunkt für alle Erfassung von Sein ist nach dem Verf. die „stimmungsmäßige Befindlichkeit inmitten dieses innerweltlichen Zuhandenen" im Sinne Heideggers (55). Eine letztlich irrationale Haltung ist nach dem Verf. der tragende Grund des Denkens. „Die Wissenschaft ... sollte sich ... nicht schämen, zu den lebendigen Urgründen hinabzusteigen und die Kräfte aus der Tiefe herauf zu hören, die auch den Mechanismus der rationalen Urteilsbildung in Gang setzen ... Daß die ‚Unterwelt' nun einen Platz im hellen Wissenschaftsraum fordert, das scheint alte, anerkannte Vorrechte zu gefährden" (43). Für die Ps.Th. stellt sich die vom Verf. gemeinte „Existenzerhellung" so dar, daß die „angemessene Erfassung nur auf Grund der Struktur der psychotherapeutischen Gemeinschaft Arzt-Kranker erfolgt" (79). „Aus der erlebten Gemeinschaft erhält das Wort, mit dem wir den jeweiligen seelischen Vorgang bezeichnen, jenen Klang, der die Strukturen aller Aspekte anruft" (184). Ps.Th. kann nur „pragmatische Wissenschaft" (192) sein. „Wir wollen in der Ps.Th. auf jeden Fall die Tat, und das ist die kognitive wie die heilende Tat ... Erfassende und heilende Synthese sind organisch verflochten in der lebendigen Gemeinschaft, die aus den seelischen Abläufen beider Partner gewoben ist. Das ist der *spezifische* Charakter des ‚Seinsentwurfs' der Psychotherapie. Es ist der *angemessene* Seinsentwurf, und somit als *wissenschaftlich* anzuerkennen" (195). — Das vorliegende Werk breitet eine umfassende Kenntnis der einschlägigen Literatur aus, die in oft geistvoller Schau der Zusammenhänge interpretiert wird. Es ist jedoch enttäuschend, wie wenig der Verf. von einer echten Geistmetaphysik weiß und wie sehr er an den erkenntnistheoretischen Problemstellungen der Philosophia perennis vorbeisieht. „Metaphysisch" und „spekulativ" sind dem Verf. gleichbedeutend mit „unergiebig" (38), „unverbindlich" (40), „für eine allgemeine Verständigung unlösbar" (191). Zu den „unlösbaren" (weil „metaphysischen") Problemen wird auch die Frage, „ob es wirklich Strukturgleichheiten zwischen Inhalten des Bewußtseins und solchen der gegenständlichen Welt gibt" (190), gerechnet.

Trapp

Schultze-Niemann, M., Schöpferische Gestaltung aus dem Unbewußten. Ein analytisches Bilderbuch. Mit einem Geleitwort von J. H. Schultz. 8° (45 S., 32 Bilder) München 1953, Lehmann. 12.— DM. — Die Verfasserin hat eine Neurosenbehandlung in der Weise durchgeführt, daß sie die Patienten anhielt, aus ihrem Erleben heraus produktiv zu zeichnen. Innerhalb von zwei Jahren entstanden so 300 Bilder (Kohlezeichnungen und farbige Pastelle). Die 32 bedeutsamsten sind hier veröffentlicht und kommentiert. — Richtungweisend für diese Art der Therapie war die Voraussetzung, daß „im unbefangenen, vom Gegenständlichen losgelösten zuständlichen Zeichnen ... unbewußte, der Triebsphäre entstammende Erlebnisinhalte

am ersten eine Durchschlüpfmöglichkeit, einen Weg, sich überhaupt erst einmal bemerkbar und schließlich auch verständlich zu machen", finden (10). Bei der Auswertung der Bilder sollte das Dinghafte zunächst im Hintergrund bleiben; „wie war der Zeichnerin zumute?" (17) war die Leitidee der Interpretation. Es war jeweils „in rein kontemplativer Gesamtaufnahme der zustandsgefühlhafte Eindruck zu erfassen, den das Bild macht, unabhängig davon, ob Dinghaftes erkannt wird oder nicht" (17). So konnte die Konfliktlösung durch eine „Erlebnisanalyse" angebahnt werden; die Patientin wurde dazu geführt, auf dem Wege über die Bilddeutung eine Möglichkeit zu finden, ihr innerlich verschlossenes Erleben adäquat auszudrücken und zu bewältigen. — Die Schrift gibt sehr wertvolle Aufschlüsse über die neurotische Komplexstruktur und ihre analytische Verarbeitung. Die Gesamtdarstellung verliert aber dadurch an Wert, daß zur Verteidigung der an sich mit Recht betonten leib-seelischen Personeinheit des Menschen die üblichen Attacken gegen die Substanzialität der Seele geritten werden, die einen Seelenbegriff meinen, der allenfalls platonisch oder kartesianisch ist, jedoch ganz und gar nichts zu tun hat mit der substantia incompleta der klassischen aristotelisch-thomistischen Philosophie. Trapp

Jung, C. G., Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. 4., umgearb. Aufl. von „Wandlungen und Symbole der Libido". 8° (XVIII u. 821 S., 300 Illustrationen nach Auswahl von J. Jacobi) Zürich 1952, Rascher. 38.— DM. — Als Kommentar zu dem in den „Archives de Psychologie" 1906 veröffentlichten dichterischen Phantasien einer Amerikanerin mit dem Pseudonym Frank Miller, bei der später eine schizophrene Störung ausgebrochen war, hatte der Verf. 1912 die 1. Aufl. des vorliegenden Buches veröffentlicht. Dieses Buch, in seiner 1. Aufl. der „Markstein" zwischen Freud und dem Verf., soll nun in seiner 4. Aufl. dahin überarbeitet werden, daß die „Jugendsünden" (VII) gutgemacht werden. Das formelle Anliegen des Buches ist in dem Nachweis gelegen, daß die Medizin der Geisteswissenschaften nicht entraten kann. Sachlich soll nachgewiesen werden, daß der Libido-Begriff (gegen Freud) nicht auf das Sexuelle beschränkt werden kann, sondern als allgemeine psychische Grundenergie gesehen werden muß; ferner, daß die Psyche des Menschen nicht nur individuell und „personalistisch" verstanden werden kann, sondern in vielfältigen „kollektiven" Bezogenheiten steht. Es gilt dem Verf., „ein individuelles Phantasiesystem auf die Zusammenhänge mit seinen Quellen zu untersuchen" (768). Der Schöpfungsmythos (59 ff.) und die Archetypen des Heros (284 ff.), der Mutter (346 ff.) und des Opfers (529 ff.) sind die Hauptthemen der Untersuchung, die von einem umfassenden Wissen archäologischer, religions- und kulturgeschichtlicher Gegebenheiten zeugt. Man kann aber dem Verf. nur beistimmen, wenn er meint: „trotz erheblicher Veränderungen kann man nicht behaupten, daß es (das Buch in seiner 4. Aufl.) ein anderes Buch geworden sei" (XI). Es ist gleich geistvoll geblieben, aber auch gleich enttäuschend in seinem heillosen Relativismus und der Unkenntnis des eigentlichen Wesens christlichen Glaubens, trotz der anerkennenswerten Bemühung, gerade dem Christentum alle nur mögliche Bewunderung zu zollen. „Die Libido schafft sich das Gottesbild" (140). Die „legendäre Figur des Judas" (47) ist Symbol des uralten Mythos, daß der Opferer (hier im Verrat) zugleich auch sich selber opfert (hier im Selbstmord)! Eine Stelle aus Eusebius v. Al. (περὶ ἀστρονόμων) wird dahin gedeutet, daß „sich auch die Christen an der bis ins 5. Jahrhundert andauernden Verehrung der aufgehenden Sonne" beteiligten, obwohl der Verf. ausführlich die Stelle zitiert, an der gerade *solchen* Christen, die am Sonnenkult teilnehmen, vorgeworfen wird, daß sie „ihren Glauben vergessen" (177 f. und Anm. 61). Der übliche Strahlenschein um das Haupt Christi, wie ihn alte Bilder zeigen, sei ein letztes Überbleibsel des Sonnenkultes (179). Eine gleichfalls gänzlich verfehlte Interpretation wird der Augustinusstelle (Serm. supp. 120, 8) „procedit Christus quasi sponsus..." zuteil: „copulavit sibi perpetuo iure *matronam*" wird nicht von der Kirche als *Braut* verstanden, sondern als „Hierogamos mit der *Mutter*" (kursiv v. Ref.), „ähnlich der Adonisfeier, wo Venus und Adonis aufs Brautlager gelegt wurden" (750). Trapp

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Meier, L., Über den Zeugniswert ‚Reportatio' in der Scholastik: Arch. für Kulturgesch. 36 (1954) 1—8. — M. bringt eine Anzahl interessanter Einzelnotizen über die mittelalterlichen Reportationen von Vorlesungen und ihren Wert, so bei Hugolinus von Orvieto, und die Anzweiflung ihres Zeugniswertes durch Johann von Basel — hier ist allerdings zu beachten, daß mittelalterliche Autoren ihnen unbequeme Sentenzen gern dadurch beseitigen, daß sie den Sinn umdeuten —, bei Petrus von Aquila. Der Reportator kann unter Umständen Eigenes einschieben. Auch bei einer Ordinatio, gewöhnlich nach dem Tode des Verfassers, können fremde Elemente oder Auszüge aus anderen Schriften sich einschleichen. Das alles ist richtig. Weniger einverstanden bin ich mit der allzu kritischen Schlußfolgerung von M. Sie scheint mir viel zu skeptisch. Wenn es sich um die präzise Fassung einer Sentenz handelt, ist Vorsicht am Platze, man muß sich womöglich ein Bild von der Tätigkeit des Reportators bilden. Aber in den allermeisten Fällen, so glaube ich, hat sich auch in den Reportata, zumal dann, wenn sie verbreitet und vom Publikum oder gar vom Verfasser angenommen wurden, die Substanz der Lehre erhalten. Der Fall der Ordinatio nach dem Tode, wie bei Scotus, ist ebenfalls recht selten. Hat man übrigens bei Scotus oder Aureoli bisher *einen* Fall nachgewiesen, in dem die Ansichten in den verschiedenen Reportata oder der Ordinatio sich einfachhin widersprechen? ‚Sapere ad sobrietatem' scheint mir auch hier geboten. Pelster

De Boor, H., Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang (1170—1250) (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, 2). gr. 8° (VIII u. 435 S.) München 1953, Beck. 18.50 DM. — Dem Verf. gelang es im 1. Band, ein Gesamtbild des Gehaltes der Dichtung von 770—1170 zu entwerfen (vgl. Schol 28 [1953] 601 f.). Die Aufgabe dieses 2. Bandes war insofern leichter, als der Stoff, die Epik, Lyrik, religiöse und lehrhafte Dichtung, viel mehr gesichtet ist. Anderseits galt es, die Mitte zu finden zwischen einer mehr formalen, stofflichen, motivgeschichtlichen oder religiös-philosophischen Betrachtung. Der Verf. kann durch sorgfältig ausgewählte Verzeichnung besonders der jüngsten Literatur (die etwa an Ehrismann anknüpft) zeigen, wie fruchtbar die Forschung der drei letzten Jahrzehnte war. Er legt weniger Gewicht auf die äußere Vollständigkeit und vermeidet es auch, allzuviel Theologie, Philosophie, Weltanschauung zu bringen. Das von Ehrismann behauptete, von E. R. Curtius bestrittene „ritterliche Tugendsystem" lehnt auch er — allzu unbekümmert — ab. Die Dichtung des staufischen Zeitalters ist nicht systematisch und nicht etwa dem Gradualismus verpflichtet. Selbstverständlich bestehen eine feste Rangordnung der Güter (summum bonum, honestum, utile) und die Verwurzelung im christlichen Geist. Aber im ganzen ist die höfische Bildung der Zeit nach B. eine ästhetische Bildung mit dem Humanen-Ritterlichen als Mittelpunkt. Die Tatsachen, daß die Epik mit Gottfried von Straßburg und dem Recht des Menschen, d. h. der Entfaltung seiner Liebe schließt, Neidhart die Lyrik Walthers ablöst, die religiöse Dichtung ins Moralische mündet und die lehrhafte Poesie eine so große Ausdehnung gewinnt, sprechen zweifellos für diese Auffassung und lassen den Zerfall des ritterlichen Standesideals erkennen. Anderseits scheint uns jedoch B. die Tiefe Wolframs nicht genügend zu ergründen, auch wenn wir W. J. Schröders Deutungsversuch nur mit starken Einschränkungen annehmen können (vgl. Schol 29 [1954] 151). Ähnliche Ergänzungen könnten auch anderswo, z. B. beim Nibelungenlied, angebracht werden. Vor allem aber müßte die Lyrik Walthers mehr ausgeschöpft werden. Der Verf. beschränkt sich hier allzusehr auf die Minneanschauung und die vordergründige politische und ethische Deutung. Dagegen hat B. recht, wenn er die Spannung von Gott und Welt, die im gegebenen Fall bis zu einem gewissen Dualismus, sicher zu einem tragischen Lebensgefühl führt, betont und einen durchgehenden Optimismus bei den meisten Werken jener Zeit zurückweist. So bahnt sich schon eine gewisse Säkularisierung des Denkens und Fühlens an, wenn auch die christliche Grundlage sozusagen unerschüttert ist. Die Dichter des Mittelalters sind keine Theologen gewesen. Ein Dante war nicht unter ihnen. Doch wird gewiß die Einzelforschung noch darauf aufmerksam machen, wie weitgehend und tief das religiöse Allgemeinwissen der Zeit war und die geistigen Bewegungen in der Theologie verankert waren. Der Unter-

schied von caritas und amor wird vom Verfasser klargestellt, und er wehrt sich, u. E. mit Recht, gegen eine bewußte Übertragung der unio mystica auf die Geschlechterliebe, etwa bei Gottfried. — Erwähnt sei noch, daß B. die Symbolträchtigkeit der Zeit herausarbeitet. In seiner Darstellung drückt er die religiösen Gegebenheiten sach- und formgerecht aus; nur das „introvertierte Gefühlsleben des Nonnenklosters" (385) ist eine kleine Entgleisung. Im ganzen liegt eine ausgewogene Darstellung vor, wie der heutige Stand der Forschung sie ermöglicht. Becher

Silk, E. T., Pseudo-Johannes Scottus, Adalbold of Utrecht and the early Commentaries of Boethius: Mediaeval and Renaissance Studies (ed. by R. Hunt and R. Klibansky) 3 (1954), The Warburg Institute. University of London. — S. untersucht hier — in Auseinandersetzung mit der grundlegenden Studie von P. Courcelle, Étude critique sur les Commentaires de la Consolation de Boèce (IX^{e}—XV^{e} siècles), in: ArchHistDoctrLittMA 1939 — vor allem die Autorschaft und Verfassungszeit des von ihm früher Joh. Scottus zugeschriebenen Boethius-Kommentars. Diese Zuteilung scheint ihm nun aus stilistischen Gründen nicht mehr richtig. Gegenüber Courcelle, der ihn dem 12. Jahrh. zuschreibt, möchte er aber doch für eine frühere Abfassungszeit eintreten. Entscheidend dafür ist ihm die Abhängigkeit Adalbods von Lüttich († 1026) von Ps.-Johannes. In genauer Einzelanalyse entwickelt S., daß die hochkünstlerische Reimprosa Adalbolds gerade an den Stellen einem einfacheren Stil weicht, an denen Parallelen zu Ps.-Johannes feststellbar sind. Der Leser kann das selber an Hand der beiden im Anhang gebotenen Texte nachprüfen. Eine ausführliche Einleitung dazu macht auf die wesentlichen Stellen aufmerksam. Gewiß gibt S. die Möglichkeit einer gemeinsamen Quelle in der immer noch dunklen Entwicklungslinie der frühen Kommentare zur Consolatio zu. Aber vorläufig dürfen wir wohl in Ps.-Johannes einen Kommentar der karolingischen Epoche sehen. Damit ist die weitere Frage nach der Beziehung zum Kommentar des Remigius aufgeworfen († 908). Wenn beide Kommentare sich auch vielfach unterscheiden, so gibt es doch eine Reihe gleicher Stellen. Solang eine kritische Ausgabe und Untersuchung des Kommentars des Remigius uns fehlt, wird ein sicheres Urteil nicht möglich sein. Denn es können in Remigius später Stellen eingeschoben sein. — S. verspricht uns noch eine weitere Untersuchung, in die er auch einen neuen, Joh. Scottus zugeschriebenen Kommentar einarbeiten und die Echtheitsgründe näher untersuchen will. Vgl. darüber M. Silvestre, Le Commentaire inédit de Jean Scot Erigène au mètre IX du livre III du ‚De consolatione Philosophiae' de Boèce: RevHistEccl 47 (1952) 44—122. Weisweiler

Webb, C. C. J., Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: Dispute of a Christian with a Heathen touching the Faith of Christ: Mediaeval and Renaissance Studies 3 (1954) 55—77. — Southern, R. W., St. Anselm and Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: ebd. 78—115. — Webb bietet uns die erste Ausgabe der Auseinandersetzung eines Christen mit einem Heiden aus der Feder Gilbert Crispins nach der einzigen bisher bekannten Hs im Brit. Mus. Add. MS 8166. Leider gibt die Hs nicht den ganzen Traktat, sondern nur einen unvollständigen Text. Der Traktat ist eine gute Ergänzung zu der im Mittelalter so beliebten Disputatio Judaei cum Christiano Gilberts (PL 159). Das zeigt die ausgezeichnete Einführung, die uns Southern gleich anschließend in seinem weitgespannten Artikel über Anselm und Gilbert schenkt. Der enge Freund Anselms von Canterbury hat offenbar nach Anselms Ankunft in England eine starke innere Entwicklung im Sinn Anselms durchgemacht. Während z. B. noch die Disputatio Judaei cum Christiano sehr exegetisch orientiert ist und die anderen frühen Abhandlungen, wie die über das monastische Leben, das Asketische in den Vordergrund stellen, ist die Auseinandersetzung mit dem Heiden viel mehr begrifflich und setzt z. B. den Einfluß von De incarnatione Verbi Anselms voraus. Der neue Traktat ist eigentlich gar keine Diskussion mit einem „Heiden", da sein Gott der des Alten Bundes ist. Seine Einwürfe gegen das Christentum sind zum großen Teil daher auch die gleichen wie die des Juden in der Disputatio Judaei. Aber die Art der Disputation ist nun anders — mehr anselmianisch. Der Streit geht um die Unveränderlichkeit Gottes, wobei den Christen vorgeworfen wird, daß sie dagegen fehlen, weil sie eine Änderung des Alten Bundes in den Neuen lehren. Aus demselben

Grund wird auch die Menschwerdung Gottes abgelehnt. Die Dreifaltigkeit leugnet nach dem „Heiden" die Einheit und Einfachheit Gottes. S. sieht so in Gilbert einen der literarischen Hauptfreunde Anselms, wobei freilich das „Angelernte" seiner Dialektik nicht zu übersehen ist. Auch bei diesem Artikel bringen die Anhänge wertvolle Textausgaben aus Crispin: den Tractatus de monastica vita, den während der Drucklegung auch Dom J. Leclercq in den Studia Anselmiana 31 (1953) veröffentlichte, eine Abhandlung über die drei Marien in den Evangelien und eine recht interessante Predigt auf den Palmsonntag über die Menschwerdung, wiederum ganz in der Art Anselms. — Beide Artikel sind also für die Kenntnis des Einflusses Anselms sehr wesentlich. Weisweiler

Landgraf, A. M., Der Verfasser der Sentenzenabbreviation des Cod. lat. 65 der Bibliothèque nationale in Luxemburg: CollFranc 23 (1953) 5—16. — P. Glorieux hat in seinem Artikel „Les Quaestiones in epistolas Pauli" du Ps.-Hugues de Saint Victor (RechThAncMéd 19 [1952] 48—59) darauf hingewiesen, daß die frühe und wichtige Abbreviation der Sentenzenbücher des Lombarden in der genannten Luxemburger Hs Ähnlichkeiten mit den ps.-hugonischen Quästionen zu den Paulusbriefen aufweist. Das war vorher bereits O. Lottin aufgefallen (RechThAncMéd 12 [1940] 256f.). Außerdem hat Glorieux festgestellt, daß die Abbreviation Ähnlichkeiten mit der Apologia de verbo incarnato Ps.-Hugos aufweist. Er glaubte, daß die drei Werke vom gleichen Verfasser herrühren. L. geht nun dieser Frage ins einzelne nach. Er kann an einer Reihe von Beispielen zeigen, daß die Ähnlichkeiten tatsächlich bestehen. Auf der anderen Seite aber unterscheiden sich die drei Werke in den Lehren auch sehr untereinander. So gibt die Abbreviation zwar die gleiche Erklärung über die Verehrung Christi wie die Apologia; diese ist aber verschieden von der in den Paulinenquästionen. In der Frage, ob Christus als Mensch eine Person ist, bringt die Abbreviation zwar wieder mit der Apologia dieselbe Lösung; auch diesmal ist sie von der in den Quästionen verschieden. Es sind ferner nur zwei größere Fragestellungen, in denen sich Ähnlichkeiten zwischen der Abbreviation und der Apologia zeigen. L. kommt so zu dem wohl berechtigten Schluß, daß drei verschiedene Verfasser anzunehmen sind. — Im gleichen Heft der CollFranc bringt L. noch einen anderen grundlegenden Artikel: Der Einfluß des mündlichen Unterrichts auf theologische Werke der Frühscholastik (285—290). Er kann zeigen, daß die Ähnlichkeit der Quästionen in verschiedenen Werken wohl nicht nur auf spätere Bearbeitungen, sondern auch auf verschiedene Abschriften der gleichen Vorlesung zurückgehen können. Das ist sicher in der Erforschung des 12. Jahrh. noch nicht genügend berücksichtigt worden. Auch aus dem Kreis Hugos von St. Viktor, von dem ein Reportatum uns ausdrücklich erhalten ist, läßt sich das m. E. gut zeigen. Ja wir müssen hier noch weiter gehen und mit der Möglichkeit von Mitschriften derselben oder einer späteren, ähnlichen Vorlesung rechnen, die auch dann noch bearbeitet wurde, wenn der Verfasser die Vorlesung selbst später veröffentlichte, wie es Hugo in De sacramentis tat. Es scheint hier der Fall zu sein, daß nicht nur das spätere Eigenwerk De sacramentis, sondern auch die vorhergehende Vorlesung noch später benutzt wurde. Die Abhängigkeitsverhältnisse werden so zwar schwieriger, aber die Ideenentwicklung wird interessanter. Weisweiler

Van den Eynde, D., O.F.M., Le Tractatus de sacramento altaris faussement attribué à Etienne de Baugé: RechThAncMéd 19 (1952) 225—243. — E. hatte bereits in den FranzStud 10 (1950) 33—55 (vgl. Schol 27 [1952] 157 f.) gezeigt, daß in dem Eucharistietraktat, der Stephan zugeschrieben wurde (PL 172), Teile der Werke Hugos von St. Viktor und auch der Summa sententiarum benutzt sind. Dadurch wurde es schon sehr unwahrscheinlich, daß Stephan der Verfasser war, da dieser bereits 1139 oder 1140 starb. Im vorliegenden Artikel führt E. seine Forschung weiter und vergleicht das Speculum ecclesiae Ps.-Hugos von St. Viktor und die Historia ecclesiastica des Petrus Comestor mit dem Traktat. Das Ergebnis ist besonders im 1. Teil der Untersuchung eindeutig. Der Traktat benutzt das Speculum. Dieses ist, wie bereits H. Franz und der Referent festgestellt haben (vgl. Zur Einflußsphäre der ‚Vorlesung' Hugos von St. Viktor: Mélanges J. de Ghellinck, Gembloux 1951, 548), in seiner Meßerklärung eine Prosabearbeitung des De mysterio missae von Hildebert von Lavardin. Der Vergleich, den E. nun durchführt, zeigt, daß der

Eucharistietraktat eine deutliche Weiterbearbeitung des Speculum ist, wenn er teilweise die Prosaformulierung des Speculum übernimmt, sie aber weiterführt und so von Hildeberts Gedicht noch weiter entfernt. Im 2. Teil wird von E. der Vergleich mit der Historia scholastica Comestors herausgearbeitet. Auch hier finden sich deutliche Anzeichen einer Abhängigkeit des Traktates. Vor allem scheint eine Stelle für die Benutzung der Historia durch den Traktat beweiskräftig zu sein. Der 1. Teil des betreffenden Satzes stammt aus der Meßerklärung Odos von Cambrai, der 2. wörtlich aus der Historia. Daher ist der Traktat wohl nach deren Abfassung (1169—1176) anzusetzen. Gut zeigt E., daß man wegen der im Traktat noch stark vertretenen älteren Ansichten nicht zu sehr an die Jahrhundertwende gehen darf. E. vermutet Stephan II. von Autun (1170—1189) als Verfasser. Denn der Autor muß wohl Bischof gewesen sein, da er die Priester ‚coadiutores nostri' nennt und nach Mabillon der Traktat einem Stephanus augustodunensis oder aeduensis handschriftlich zugeschrieben sei. — Dogmengeschichtlich ist die Untersuchung deshalb so wichtig, weil dadurch definitiv der Traktat zu einer späteren Schrift wird und die Folgerungen, die man aus ihm für die Lehre der Frühscholastik als Frühwerk (vor 1140) zog, hinfällig werden: Erstanwendung des Wortes ‚Transsubstantiatio' (vgl. noch J. de Ghellinck: DictThCath V 1289), Frühgebrauch des Begriffes ‚materia sacramenti', der eucharistischen Trilogie (sacramentum tantum, sacramentum et res, res tantum) und mancher liturgischer Gebräuche. Weisweiler

Haring, N. M., S.A.C., A Latin Dialogus on the Doctrine of Gilbert of Poitiers: Mediaeval Studies 15 (1953) 243—289. — Dom J. Leclercq hatte in der Stadtbibl. von Cambrai, Cod. 259 (saec. 13), eine Unterhaltung des Mönches Everardus und des „Atheners" Ratius mit zwei Briefen über Gilberts Lehren gefunden (vgl. Schol 28 [1953] 474 f.). Mit einer kurzen Einführung gibt sie H. hier ganz heraus und verspricht eine eingehendere Darlegung ihres Inhaltes. Die Edition bestätigt die Wichtigkeit des Dialogs für die Erkenntnis der immer noch so dunklen Lehre Gilberts. Er stammt aus den Jahren 1191—1198, da Cölestin III. als regierender Papst genannt wird. Wir haben also eine Deutung Gilbertschen Denkens noch aus dem 12. Jahrh., und zwar offenbar von einem Gilbertschüler oder doch von einem frühen Gilbertanhänger. Der Athener Ratius ist sicher eine fiktive Person für den von ihm vertretenen griechischen Kritizismus; aber vielleicht ist auch der Mönch Everardus, den H. für einen Zisterzienser hält, als Vertreter bernardischen Denkens eine erfundene Persönlichkeit. Denn es bedarf noch weiterer Untersuchung, ob ein Zisterzienser Gilbert „doctorem nostrum" einfachhin nennen konnte. Bernard wird von ihm zwar genannt: beatus, cuius laus ubique praeconatur de summa theologia (275). Aber H. hat wohl recht, wenn er meint, daß der ganze Dialog auf eine Verteidigung Gilberts hinauslaufe: He (Everardus) does raise vigorous objections to some points of doctrine but only to end up by acknowledging his defeat (244). Aber das ist eine Nebenfrage gegenüber der tatsächlichen Einführung in Gilberts Lehre. Der Verfasser kennt übrigens die Logica vetus des Aristoteles und die Sophistici elenchi der nova. Er zitiert Aristoteles öfter. Von Plato nennt er nur den Timäus. Porphyrius ist einmal erwähnt. — Im gleichen Bd. bringt H. noch eine Studie zum Gilbertgegner Clarenbaldus: A hitherto unknown Commentary on Boethius' de Hebdomadibus written by Clarenbaldus of Arras (212—221). In Cod. 142 der Bibl. von St. Omer findet sich eine von Jansen übersehene Überlieferung des Kommentars des Clarenbaldus zu Boethius' De Trinitate mit einem Prolog, den H. auch hier veröffentlicht (212 f.). Aus ihm ergibt sich, daß der Traktat zwischen 1160 und 1170 verfaßt wurde. Anschließend steht ein Kommentar zu De hebdomadibus, vom gleichen Schreiber und auch vom selben Verfasser, wie die Bezugnahmen auf den vorhergehenden Traktat, dieselbe Art der Erklärungsmethode und die Anführung derselben Auctoritates belegen. Es fehlen nur die kämpferischen Hinweise auf Gilbert. Das ist wohl aus dem Thema des zweiten Kommentars zu erklären, dessen Inhalt ja ein nicht umkämpfter ist. Am Schluß hat H. noch die Varianten der Hs aus St. Omer zum Trinitätskommentar der Edition von Jansen beigefügt — also ein wertvoller Beitrag. — Mit der Überlieferung des Trinitätskommentars von St. Omer beschäftigt sich auch *H. Vaupel*, Clarenbaldus von Arras und Walter von Mortagne: ZKirchGesch 65 (1953/54) 129—138. V. veröffentlicht ebenfalls den bisher noch

nicht edierten Prolog und zieht daraus für die Abfassungszeit ähnliche Folgerungen wie H. (c. 1160, vielleicht noch etwas später). Beide halten den Bischof von Laon, der Clarenbaldus berief, für Walter von Mortagne (1155—1173). Während aber H. in dem „geliebten Freund Odo", dem der Kommentar zugesandt wurde, sicher Odo von Ourscamp sieht, hält V. das zwar für möglich; aber ein fester Beweis fehle noch. In Frage komme auch Odo von Diola, ein Mag. Odo in einem Brief des Johann von Salisbury oder der Pariser Kanzler Odo von 1164—1168. Am Schluß bringt auch V. eine wenn auch kürzere Liste der von der Edition Jansens verschiedenen Lesarten in St. Omer, die sich auf die wesentlichen Unterschiede beschränkt.

Weisweiler

Brady, I., O.F.M., Two Sources of the Summa de homine of Saint Albert the Great: RechThAncMéd 20 (1953) 222—271. — Es gibt wenigstens 3 Abhandlungen des 13. Jahrhunderts De potentiis animae. Eine in Cod. Vat. Ottob. 1814 f. 10r—20r und anderen Hss: Sicut dicit Damascenus impossibile est ex parte aliqua, Expl. tractatus de potenciis anime secundum fratrem Albertum. Vgl. über sie Neue philosophische Schriften Alberts des Großen: PhJb 36 (1922) 161—168. Eine zweite ist unter den Thomasschriften gedruckt: Ut adiutorium homini collatum. Vgl. Zur Forschung nach den echten Schriften des hl. Thomas von Aquin: PhJb 36 (1923) 42 bis 45. Trotz dem Einspruch von Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, 3. Aufl., 403, der sich auf das Fehlen in den alten Katalogen beruft, halte ich die Schrift für wahrscheinlich echt. Der Aufsatz von V. I. Bourke, The Pseudo-Thomistic De potentiis animae: St. Louis Univ. Studies 1 (1945) 39—52 ist mir nicht zugänglich. Ein oder besser zwei zusammengehörige Traktate De sensu communi et De quinque potentiis animae werden hier von B. nach 5 Hss zum erstenmal herausgegeben und untersucht, eine sehr dankenswerte Arbeit. Wie die Titel schon besagen, sind der allgemeine Sinn, Einbildungskraft, Phantasie, Schätzungsvermögen, Gedächtnis und Rückerinnerung Gegenstand des Traktates. Die Form ist jene einer Abhandlung, aber mit Anklängen an die Form der Quaestiones. B. will nachweisen, daß die Abhandlung Albert gehört und daß sie von ihm in der Summa de homine vielfach benutzt wurde. Hier wären ausführliche Parallelstellen am Platz gewesen, die jedenfalls wichtiger sind als die Zitationen bei dem späten Vorillon. Ebenso hätte man für die Priorität zu De homine, die wohl richtig ist, gern mehr Beweise durch Textvergleichung gesehen. Darin ist die Arbeit noch ergänzungsbedürftig. Zu begrüßen ist der ausgiebige Apparat der Varianten; er ist ein gutes Hilfsmittel zur Beurteilung der einzelnen Hss. Was die Chronologie der Schriften Alberts angeht, ist noch manches reichlich konjekturiert. Der Beginn der Pariser Lehrzeit 1240 ist unmöglich, schon deshalb, weil Thomas 1244 zu Albert nach *Köln* geschickt wurde. Albert hat von 1233 bis 1244 in verschiedenen deutschen Konventen gelehrt. Damals wohl ist der Traktat entstanden. Die Summa de creaturis, wie sie später genannt wurde, muß zur Zeit des Pariser Aufenthalts 1244/45—1248 verfaßt sein. Meine frühere Meinung, sie sei aus Quaestiones disputatae entstanden, möchte ich heute bedeutend einschränken. Es werden wohl einige solcher Quästionen in die Summen hineingearbeitet sein. Ob Albert die Sentenzen als Baccalarius oder Magister erklärt hat, wissen wir nicht. Die Unterscheidung zwischen Vorlesung und endgültiger Redaktion, die auch Doucet macht, ist berechtigt. Allzuweit dürften sie bei der Arbeitskraft Alberts nicht auseinander liegen. Wie weit sie ging, ist unbekannt. Unterdessen können wir uns freuen, daß durch die Ausgabe von B. ein Werk vielleicht aus der Frühzeit zugänglich gemacht ist. Möge es zur besseren Erkenntnis Alberts beitragen.

Pelster

Sertillanges, A. D., Der hl. Thomas von Aquin. Übersetzung und Nachwort von R. Grosche. 2. Aufl. kl. 8° (720 S.) Köln 1954, Hegner. 28.— DM. — Das grundlegende Werk des hochangesehenen, tief und universal denkenden französischen Dominikaners A. D. S. (1863—1948) ist auch in Deutschland sehr geschätzt, bei den Fachgelehrten, bei Theologen und sehr vielen, die Interesse haben an Philosophie und thomistischer Philosophie. Der Verf. kennt die Gedankenwelt des hl. Thomas und hat sein Weltbild systematisch, zuverlässig und ansprechend dargestellt. Das geistvolle Buch bedarf keiner Empfehlung. Seine beste Empfehlung ist die

große Wirkung, die es seit seinem erstmaligen Erscheinen in deutscher Sprache (1928) ausgeübt, und die hohe Verehrung, die es gefunden hat. Die deutsche Übersetzung bleibt an Präzision und Schönheit der Sprache nicht hinter der französischen Urausgabe zurück. Dem Verlag gebührt Dank dafür, daß er dieses wichtige Werk uns wiederum zugänglich gemacht hat. — S. kennzeichnet in seiner „Zusammenfassung — Die Zukunft des Thomismus" den vorwärts strebenden Geist des hl. Thomas und die Forderung der Gegenwart: „Der Thomas der *Sentenzen* ist nicht der Thomas der *Summa theologica.* Gewiß geht der eine aus dem andern hervor, aber sie sind nicht identisch. Und da sollte Thomas, wenn er sieben Jahrhunderte gelebt hätte — mit seiner Fruchtbarkeit des Geistes — heute nur immer wieder sich selbst wiederholen? Er, der so viel von Aristoteles und Plato, von Averroës, von Avicenna, von Albert dem Großen, von allen andern übernommen hat — das Denken ist immer eine Zusammenarbeit vieler —, er sollte an Descartes, an Leibniz, an Kant, an Spinoza und an zwanzig andern vorübergehen, ohne von ihnen etwas zu übernehmen? Wer das annehmen wollte, der täte Thomas selbst bitter unrecht" (650). S. weist auf das Wort der Päpste hin, die sagen, daß die thomistische „Zusammenschau" „durch die ihr eigene Anverwandlungskraft, durch die Festigkeit ihrer Grundlagen und durch die Fühler, die sie nach allen Richtungen hin ausstreckt", die Geister zu sammeln vermöge (655). Die thomistische Philosophie ist *lebendige* Philosophie. Ihre Anverwandlungskraft muß, zumal seit Kant und Hegel, vor allem in die *Tiefe, rückwärts* gehen. Sie wird in ihrem eigenen Fundament — in dem, was davon schon offen liegt —, zuinnerst in ihrem letzten Begriff, dem des Seienden, tiefere Gründe und innere Zusammenhänge sehen, zumal wenn sie es nicht verschmäht, auch die Wege zu studieren, die von Joh. Duns Skotus bereits angebahnt sind, die dann später bei Kant in seiner Lehre von der Gegenstandskonstitution und in Hegels Dialektik eine wesentlich andere Richtung genommen haben. „Wir müssen zum Thomismus *eine neue Dimension hinzugewinnen, nicht bloß seine eigene Dimension verlängern.* Wir müssen ihn ganz wieder aufnehmen und — *in seiner eigenen Wesenheit, aber auf unsere Kosten neu herstellen*" (654). Wir sind Mitarbeiter an einer allgemeinen Lehre, die keinen „einzelnen Geist, sondern nur die *Wahrheit* widerspiegelt, insofern sie dem Menschen erreichbar ist" (648). Nink

Hayen, A., S. J., Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église. kl. 8° (105 S.) Löwen 1952, Publications Universitaires. Fr. 48.—. — Deutsche Übersetzung von R. Scherer unter dem Titel: Thomas von Aquin gestern und heute. 8° (144 S.) Frankfurt/Main 1953, Knecht. 4.80 DM. — H. will die Philosophie des hl. Thomas in den Lebensstrom des christlichen Denkens hineinstellen, weil sie nur aus ihm ganz zu verstehen ist. Er geht von der Lehre des hl. Bernhard von den vier Stufen der Liebe aus; der dritten Stufe — Gott um seiner selbst willen lieben — entspricht der Neu-Augustinismus des 13. Jahrh., der vierten Stufe — auch sich selbst nur um Gottes willen lieben — der Thomismus. Scherer formuliert darum in einem Zusatz zum Text H.s: „Um ein besserer Theologe der Liebe Gottes zu werden, ... hat sich der hl. Thomas für Aristoteles entschieden" (72), eben weil die Theologie zu ihrer Vollendung einer Philosophie der geschaffenen Natur bedarf, die nicht im Anschluß an Platon bzw. Plotin, sondern nur im Anschluß an Aristoteles aufgebaut werden konnte. Genau genommen, hat also Thomas „nicht zwischen Plato und Aristoteles gewählt, sondern zwischen zwei Auffassungen von Theologie, wobei die eine mit Hilfe Platos *mein* Suchen nach Gott erzählt, während die andere mit Hilfe des Aristoteles aus der Schrift lernt, was der Mensch von *der* Wahrheit ... verstehen kann" (60 bzw. 59). Dadurch hat Thomas auch Augustinus mehr die Treue bewahrt als selbst die eifrigsten Verfechter des Augustinismus; er hat zu seiner Zeit „das sagen können, was Augustinus sagen wollte, aber selbst nicht sagen konnte" (69 bzw. 68), indem er der „intentio auctoris profundius scrutanda" nachging (De spir. creat. a. 10 ad 8). Ebenso freilich, bemerkt H. treffend, „hat Thomas das nicht sagen können, was er selbst hatte sagen wollen" und „wovon er will, daß wir es heute sagen". Darum ist es unmöglich, „Thomas wirklich treu zu sein, wenn man beim Buchstaben seiner Schriften stehenbleibt" (ebd.). — Der deutschen Ausgabe sind zwei Artikel von E. Gilson, auf die sich H. beruft, in Übersetzung beigegeben. Der erste handelt über Maimonides und die Philosophie des Exodus und zeigt die Bedeutung des

Maimonides für das Werden der Metaphysik des Seins bei Thomas, der andere enthält sehr beachtenswerte Reflexionen über die historisch-kritische Erforschung und die Zukunft der Scholastik; er zeigt, wie gerade der Dienst an der Theologie die scholastische Philosophie befruchtet hat; darum werden auch „die wahren scholastischen Philosophen immer Theologen sein" (119). de Vries

Rossi, G. F., Discordanza o Concordanza Tomista? Articuli in quibus frater Thomas melius dixit in Summa quam in Scriptis: DivThom(Pi) 30 (1953) 410 bis 418. — R. bringt einige Ergänzungen und Korrekturen zu der hier (Schol 28 [1953] 478 f.) besprochenen Ausgabe Gauthiers der Articuli, in quibus frater Thomas melius in Summa quam in scriptis. Sein Hauptanliegen ist, daß in den meisten Hss und besonders in dem von ihm bevorzugten guten Cod. P 14546 der Pariser Nationalbibl. die Konkordanz ‚Pertransibunt plurimi' aufs engste mit den Articuli verbunden ist, in P ohne jede Unterscheidung. Er insistiert auch darauf, daß die Hss P, K (Klosterneuburg 322) und M (Paris Mazarine 830) noch aus dem 13. Jahrhundert stammen; sonst würde das Zeugnis für melius statt aliter in Cod. Brugge 491 (C 1312) stark erschüttert. — Nur die eine oder andere Bemerkung. Der Verf. neigt sehr dazu, die Konkordanz ‚Pertransibunt plurimi' als echtes Werk von Thomas anzusehen. Das ist erfreulich; seit fast 30 Jahren trete ich allein als Rufer auf weiter Flur für die Echtheit ein. Wenn er aber annehmen sollte, wie es scheint, ‚Pertransibunt' und die Articuli hätten den gleichen Verfasser, so wäre dies ein Irrtum. Die Artikel sind in England entstanden. Ein untrügliches Zeichen dafür ist das immer wiederkehrende ‚in pede' für ‚in solutione' oder ‚in positione', das sich nur in englischen oder aus England stammenden Werken findet. Ferner hat der m. E. zu wenig beachtete Cod. B. I 11 der Kathedrale Durham (saec. 13/14), der einen sehr guten Text bietet, ebenso wie Cod. 303 (517) des Caius College Cambridge nur die Artikel ohne ‚Pertransibunt'. Höchst wahrscheinlich stammt die Hs Durham aus Oxford, wo die Benediktiner der Kathedrale Durham schon vor 1289 studierten und bald auch ein Kolleg errichteten. Der Oxforder Ursprung wird auch durch die Tatsache empfohlen, daß Thomas von Sutton die Artikel in seiner Konkordanz ‚Veritatis et sobrietatis' ausgiebig benutzte. Die Verbindung beider Schriften in verschiedenen festländischen Hss erklärt sich völlig ungezwungen aus dem verwandten Inhalt. Wenn P beide Stücke als ein Werk behandelt, so ist dies nicht gerade ein Zeichen besonderer Sorgfalt. R. ist zuzustimmen, wenn er die Variante ‚melius scripsit' statt ‚aliter dixit', die auch D hat, vorzieht. Ob der Verfasser Dominikaner ist oder nicht, läßt sich vermuten, aber mehr wohl nicht. Pelster

Fries, A., Eine Marienpredigt des Bartholomaeus von Bologna OFM.: FranzStud 35 (1953) 385—400. — Nach C. F. Rossi, der die handschriftliche Überlieferung der Expositio super salutatione angelica des hl. Thomas untersucht hat, steht in 3 Hss als Einschub eine weitere Marienpredigt. Mandonnet, Destrez, Synave sahen dieselbe als echt an, während zumal Rossi auf Grund innerer Kriterien sie als unecht verwarf. F. nimmt in dieser sehr sorgfältigen und gründlichen Untersuchung die Frage wieder auf. Er zeigt, daß die für die Echtheit angeführten Gründe wenig stichhaltig sind, daß anderseits manche Ausdrücke, wie ‚domina nostra', und die Formgebung gegen Thomas sprechen. Er geht weiter: In Inhalt, Wortwahl und Formgebung besteht eine solche Ähnlichkeit mit den Predigten des Bartholomaeus von Bologna, daß man sie ihm mit größter Wahrscheinlichkeit zuschreiben muß. Ich halte diese Zuteilung für durchaus berechtigt. Da die Predigt in Paris gehalten wurde — so sagt das Vorkommen innerhalb von Pariser Predigten —, vermutet F., daß auch die handschriftlich mit ihm verbundene Expositio des Ave Maria von Thomas in die Zeit um 1270 falle. — Die Predigt ist von Rossi herausgegeben in DivThom(Pi) 34 (1931) 476—479. Pelster

Meier, L., Die Skotusausgabe des Johannes Reinbold von Zierenberg: Scriptorium 7 (1953) 89—114. — In den Bibliotheken des Balliol- und Merton-College in Oxford findet sich eine fast vollständige Sammlung der Hss von Duns Scotus, geschrieben von der Hand des Johannes Reynboldus de Monte Ornato. Allein diese Tatsache ist schon der Beachtung wert und lädt zu näherem Studium ein. M., der

durch seine Arbeiten über deutsche Spätscholastik bestens bekannt ist, hat diese Aufgabe unternommen. Er gibt zuerst eine genaue Beschreibung der 17 Hss, davon 15 mit Werken des Scotus, die alle die Signatur Reynbolds tragen — eine, Cod. 882 der Vaticana, ist nach Rom verschlagen. Daß auch sie in Oxford geschrieben wurde, ergab sich mir aus einer Randnotiz in englischer Hand l. 1 d. 7 q. 2 f. 29va Thynkon: Possit eciam poni extra de toto quiditativo. Leider ist ein diebischer Initialenliebhaber durch die Oxforder Bibliotheken gegangen und hat manche Initiale ausgeschnitten. M. geht alsdann den Lebensschicksalen dieses braven hessischen Schreibers nach, der nach Oxford übersiedelte. A. Pelzer hat nachgewiesen, daß der Mons Ornatus das Städtchen Zierenberg in Hessen ist. M. fand, daß Reynbold 1430 in Erfurt immatrikuliert wurde und nach den eigenen Datierungen in Oxford wenigstens von 1451 bis 1465 Feder und Geist dem sorgfältigen Abschreiben der Werke des Scotus widmete. M stellt auch die Frage nach den Auftraggebern und Gebern der Hss an die Kollegien. 7 Bände wurden Balliol College durch den bekannten Bischof und Bücherliebhaber Wilhelm Gray, Bischof von Ely (1454—1478), geschenkt. Als Auftraggeber von 3 Mertonbänden wird Richard Scardeburgh (Scarborough) und als Schenker derselben an Merton College Thomas Bloxham genannt. M. konnte über Scarborough nichts Näheres erfahren. F. M. Powicke, The Medieval Books of Merton College, Oxford 1931, 253, hat eine Reihe von Notizen über diesen etwas unruhigen Mann, der in London, Lombardstreet geboren, 1452 Fellow von Merton College wurde und 1466 Doktor der Theologie; er starb wahrscheinlich 1487. Der Arzt Thomas Bloxham († 1473) schenkte dem Merton College die Codices 980—991 der Liste Powickes, a. a. O. 210—212. — Die wichtigste Frage, die M. stellt, ist jene nach der Bedeutung der Hss für die so schwierige Textgestaltung bei den Werken des Scotus. Auch junge Hss können auf einen sehr alten Text zurückgehen. Bei der von Reinbold angewandten Sorgfalt ist es durchaus möglich, daß er einen guten Text als Grundlage suchte, was zumal in Oxford möglich war. M. möchte, daß Cod. Vat. 882 dem Cod. New College 113 und 114 entnommen sei oder wenigstens daß beide aus der gleichen Vorlage stammen; denn Vat. 882 hat für l. 1 ebenso wie New College 113 das Explicit primum scriptum super librorum Sententiarum editum a (doctissimo) Fratre Joanne Duns O. F. M. Es ist dies wohl zweifelhaft; da nach meinen Notizen aus N. C. verschiedene Varianten sich finden. — Viel wichtiger ist eine andere Frage, mit der sich die Herausgeber des l. 1 der Ordinatio wohl auseinandersetzen werden. M. macht darauf aufmerksam, daß Vat. 882 — nur das erste Buch hat die Randbemerkungen — in den Noten Vacat, Extra in libro Duns, non in libro Duns mehrfach nicht mit dem der Ausgabe zugrunde gelegten Cod. Assisi 137 übereinstimmt und hie und da ein Plus hat. Auch eine andere Bemerkung dürfte Eindruck machen. A hat im ersten Buch stets Duns oder Scotus, im dritten Buch oft Joannes. Woher dieser Wechsel bei gleichem Redaktor? Vat. 882 hat nun auch im ersten Buch abweichend von A: de manu Joannis. Hier steigt die Vermutung auf, daß Skotus, der in englischen Franziskanerkreisen ursprünglich frater Joannes war, später zum Unterschied von anderen Johannes, Duns oder Douus und auf dem Festland Scotus genannt wurde; daß also mehrere Redaktoren tätig waren. Videant experti. — Zur Liste der Codices mit dem ersten Buch des Oxoniense wäre Cod. lat. 18332 der Münchener Staatsbibl. (Tegernsee) (membr. ff. 105,33 × 24,5 cm [2 col.] saec. 14 in.) hinzuzufügen, den die Herausgeber anscheinend übersehen haben. Er hat viele extra, vacat, additio, alia littera, magna littera und auch verschiedene Autoren, wie Guarra, Henricus Gand., Egidius, Godefredus, Thomas. Er stammt vermutlich aus Frankreich, ebenso wie Cod. 26309 der gleichen Bibliothek mit dem Quodlibet, das 1311 in Paris geschrieben wurde. — Zum Schluß eine Korrektur meinerseits. Ich hatte für Cod. Fol. 69 der Kathedrale Worcester mit der wichtigen Datierung der Pariser Reportata — anzunehmen, daß diese Hs die unmittelbar in der Schule geschriebenen Reportata enthielte, daran habe ich nie gedacht — als spätestes Datum 1310 angesetzt. Das läßt sich vielleicht nicht aufrechterhalten. Wie A. Maier nachgewiesen hat, ist der Cancellarius in den Notabilia Cancellarii Franciscus Caraccioli, der 1309 bis 1316 Pariser Kanzler war. Ferner wäre nach A. G. Little, Oxford Theology and Theologians 306 der Nachtrag in Cod. Quarto 99 der Bibliothek Worcester ff. 54^{r}—56^{r} zu l. 4 der Reportata in Cod. Fol. 69 Worcester von anderer Hand. Die Expliciunt questiones

4^{or} fratris Johannis, sunt de residuo 4^{i} libri, quarum prima est: Utrum beati videant penas dampnatorum weist deutlich auf Fol. 69 hin, wo diese Fragen fehlen. Die Hand sei freilich dieselbe wie jene des Inhaltsverzeichnisses. Ich hatte mir notiert: Dieselbe Hand wie im Quatern des Karmeliters in Cod. Quarto 99 Worcester, aber andere Tinte, verblichen. Von einem viel späteren Einschub, wie M. möchte, kann daher nicht die Rede sein. Inhaltlich gehört Q 99 notwendig in die Zeit sehr bald nach 1303/4, wie Little gezeigt hat. Falls die Notabilia in Fol. 69 zu gleicher Zeit wie die Reportata geschrieben sind — leider fehlt eine Untersuchung der Hände —, so müssen wir die Datierung etwas über 1310 hinaufrücken. Für eine Datierung in das späte 14. Jahrhundert, wie M. möchte, fehlt jedes Anzeichen. Die Zeugniskraft der Hs für die Datierung der Reportata bleibt unerschüttert. Pelster

Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen (Liber „Benedictus"). Neu herausg. v. J. Quint (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 55). 8° (XX und 143 S.) Berlin 1952, de Gruyter. — Die Neuausgabe des Buches der göttlichen Tröstung mit der Predigt von dem edlen Menschen in Lietzmanns Kleinen Texten bereitet auf die bevorstehende kritische Ausgabe in den Deutschen Werken Meister Eckharts vor und tritt an die Stelle der bisherigen Ausgaben Pfeiffers und Strauchs, die damit ihren Wert verlieren ebenso wie die darauf beruhenden Übersetzungen. In den Vorbemerkungen (IX bis XX) berichtet der Herausgeber über die Grundsätze der textkritischen Edition auf Grund der neuen Handschriftenfunde, über Echtheits- und Datierungsfragen und die Grundsätze der Textkonstituierung. Der Text des ‚Liber Benedictus' (3—63) wird in normalisiertem Mittelhochdeutsch geboten, wie es sich auch für die große Ausgabe der deutschen Predigten Eckharts als einzig möglichen Weg erwiesen hat. Die Bibelzitate werden jeweils unter dem Text nach der Vulgata angeführt, dort finden sich auch in Auswahl die Varianten. Besonders hervorzuheben ist der gebotene Kommentar (83—124); hier finden sich zahlreiche Parallelstellen aus den übrigen Werken Eckharts, gelegentliche Interpretationen, vor allem aber die entsprechenden Artikel aus der ‚Rechtfertigungsschrift' nach Théry, Auszüge aus der ‚Consolatio theologiae' des Johannes von Dambach und die verifizierten ‚Meisterzitate'. In gleicher Weise ist die Predigt ‚von dem edelen Menschen' ediert (Text: 67—80, Kommentar: 125—142), ein Text, der sich in den Handschriften unmittelbar anschließt und auf den eine Verweisung im Buch der göttlichen Tröstung 44, 17 ff. Bezug nimmt. Der theologische Gehalt der beiden ganz sicher echten Eckhartischen Schriften kann nicht unterschätzt werden; die zahlreichen (15) Artikel der Rechtfertigungsschrift weisen zur Genüge auf die Schwierigkeit der Gedankengänge hin, deren zuverlässiger Text hier zum erstenmal geboten wird. Fischer

Steinbüchel, Th., Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik. 8° (255 S.) Düsseldorf 1952, Patmos. 13.80 DM. — Die 17 Vorlesungen, die aus dem Nachlaß herausgegeben wurden, bieten eine klare, in lebendiger Sprache verfaßte Darstellung der Lehre von der Frömmigkeit im Zusammenhang der theologischen Gedankenwelt Meister Eckharts. Dies geschieht in einem dialektischen Verfahren, das von den Einzelheiten zum Verständnis des einheitlichen Ganzen fortschreitet. Charakteristische Stellen aus den lateinischen und deutschen Werken werden in feinsinniger Weise entfaltet. Baaders Bericht und Hegels Urteil (48 ff.) geben Anlaß zu einer Gegenüberstellung von Eckhart und Hegel, wobei die Berührungspunkte, das Gemeinsame und die wesentlichen Unterschiede der beiden Welten, der scholastisch-mystischen und der des deutschen Idealismus, herausgestellt werden. Damit eröffnet sich zugleich ein Blick über das Weiterleben dieser Gedanken zur Seinsproblematik bis in die gegenwärtige Situation (107 ff.). Entscheidend bleibt dabei die Wertung der analogia entis (114 ff.). Grundlage der Darlegungen bildet die neue Ausgabe der lateinischen und deutschen Werke Meister Eckharts. Die Interpretation und Wertung kann sich auf die ‚Rechtfertigungsschrift' berufen. Zu viel Bedeutung wird einigen ‚Traktaten' der Pfeifferschen Ausgabe beigemessen (210 ff.). Nicht völlig befriedigend wirken wegen ihrer Kürze die Ausführungen über die Gnade und Sünde (223 ff., 250 ff.). Auf Belege und Einzelnachweise ist dem posthumen Charakter der Ausgabe entsprechend verzichtet.
Fischer

Friedrich Schlegel als Vorläufer christlicher Existenzphilosophie

Von Johannes Bapt. Siemes S. J., Tokio

Friedrich Schlegel (1772—1829) lebt in der Literaturgeschichte als einer der Begründer der Romantik, als Verfasser der geistsprühenden „Fragmente" und der berüchtigten „Lucinde" und als bahnbrechender Literaturkritiker fort. Die Philosophiegeschichte schweigt zumeist von ihm, höchstens daß sie seine ästhetischen Ansichten und seine „Philosophie der Geschichte" mit ein paar Worten erwähnt. Während der junge Schlegel hoch gefeiert wird, hat man für den älteren Schlegel, den Schlegel nach seiner Konversion zur katholischen Kirche (1808), vielfach nur ein Wort mitleidigen Bedauerns. Über den jungen Schlegel urteilt man: „Was war er nicht alles, Denker und Dichter, Philosoph und Naturforscher, Historiker und Theologe, seinem Willen und seiner Sehnsucht nach auch noch Schöpfer eines neuen Mythos und Stifter einer neuen Religion!" Über den älteren Schlegel aber: „Lesen wir die letzten Schriften Schlegels und denken dabei an seine genialen Jugendfragmente, so beschleicht uns eine trostlose Trauer. Was war er uns und was ist er geworden! Der junge Schlegel: ein weißes Segel über dem unendlichen Meer, der alte: ein müdes Wellengekräusel über einem versunkenen Schiff."[1] E. R. Curtius aber nennt Schlegel „den glänzendsten und geistreichsten Romantiker, der zugleich der verkannteste ist, den genialsten, für den erst heute die Stunde geschichtlicher Würdigung gekommen scheint. Keiner der großen deutschen Geister jener Blütezeit ist so mißverstanden, ja so böswillig verleumdet worden, schon zu seinen Lebzeiten, aber merkwürdigerweise lange darüber hinaus, ja eigentlich bis auf die unmittelbare Gegenwart."[2] Der liberale Zeitgeist, der in der Neuzeit nur den gradlinigen Fortschritt vom Kirchenglauben zur Denkfreiheit gelten lassen wollte, mußte sich an der Umkehr dieser Linie bei Schlegel stoßen. „Also zerschnitt man Schlegels Leben und Werk in zwei Hälften, pflegte und pries die eine, die jugendliche, und verachtete und mied die andere, die katholische" (J. Körner). Die zweite Hälfte seines Lebens aber ist vorherrschend der Philosophie gewidmet.

Zwar hat Schlegel die Philosophie stets als Hauptberuf seines Lebens betrachtet. „Die Metaphysik", heißt es in einem Brief an

[1] F. Steppuhn, Fr. Schlegel als Beitrag zu einer Philosophie des Lebens: Logos 1 (1910) 261.
[2] Zeitschrift f. den franz. und engl. Unterricht 31 (1932) 5.

F. H. Jacobi von 1812, „ist von langen Zeiten, ja von meiner Jugend her, die Hauptbeschäftigung meines Lebens gewesen. Aber nur des inneren, nicht des äußern. Ich schob den Zeitpunkt, wo ich reden wollte, immer wieder hinaus ... Ich schrieb kritisch und literarisch über Kunst, Geschichte und Literatur."[3] Erst in der zweiten Periode seines Lebens konzentriert sich seine Arbeit darauf, im Gegensatz zur herrschenden Philosophie des Idealismus eine neue Philosophie zu entwickeln.

Aber was von dieser Philosophie an die Öffentlichkeit drang, beeindruckte nicht als ein großes geschlossenes Werk, das man den Leistungen seiner großen philosophischen Zeitgenossen an die Seite stellen konnte. Es war Schlegel nicht vergönnt, seine Philosophie in systematischem Zusammenhang darzustellen und zur Vollendung zu bringen. In dem Bewußtsein, den letzten Abschluß seiner Gedanken noch nicht erreicht zu haben, verschob er immer wieder die Veröffentlichung der Früchte seines philosophischen Bemühens. Nur in einigen Zeitschriftenaufsätzen legte er Ausschnitte seiner Philosophie vor. Und als er endlich gegen Schluß seines Lebens begann, ausführlicher seine philosophischen Ideen mitzuteilen, geschah es in Vorträgen für ein breiteres, nicht spezifisch philosophisches Publikum, in denen die systematische Strenge, die scharfe Umgrenzung der Begriffe und die kritische Begründung seiner Ansichten zurücktreten mußten. Für das aber, was er in dieser philosophisch unzulänglichen Form zu sagen hatte, fehlte der Philosophie seiner Zeit und überhaupt der Philosophie des 19. Jahrhunderts das Verständnis. Denn es schlägt dem, was man seit Descartes gewohnt war, Philosophie zu nennen, bewußt ins Gesicht; es ist eine direkte Verneinung der Philosophie als selbständiger Vernunftwissenschaft. Solange man Philosophie als ein Geschäft der abstrakten spekulativen Vernunft betrachtete, konnte Schlegel nicht als Philosoph anerkannt werden. Denn er will eine ganz andere Art von Philosophie, eine Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, welche die Erfahrungen des Herzens an die Stelle eines Systems der Vernunft stellt. Vom Standpunkt der reinen Vernunftphilosophie aus mußte sein Unternehmen als Verzicht auf eigentliches Philosophieren, als philosophischer Dilettantismus erscheinen, und in diesem Sinne haben sich Hegel und Schelling und, ihnen folgend, Haym und Dilthey über Schlegel ausgesprochen[4]. Es erging ihm wie dem andern großen Kritiker des Vernunft-Idealismus, der auch tief in der Romantik wur-

[3] Zitiert nach J. Körner, Fr. Schlegel, Neue philos. Schriften, 1935.

[4] Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809 (Ausgabe Meiner 1925, siehe Index unter Fr. Schlegel). Schelling setzt sich hier in gereizter Stimmung mit Schlegels Angriff auf den Pantheismus in „Über die Sprache und Weisheit der Inder" (1807) auseinander, ein Angriff, durch den sich Schelling persönlich getroffen fühlte. Im selben Geiste Schelling an Schubert 28. 4. 1809 (Plitt, Aus Schellings Le-

zelt, Kierkegaard: Die Zeit, die an den Primat der Vernunft glaubte, war für ihre Gedanken nicht reif, sie wurden vergessen.

Erst heute, da der Philosophie der vollständige Zusammenbruch des Rationalismus und Idealismus zum Bewußtsein gekommen ist und sich aus dem Erleben der Ohnmacht der reinen Vernunft in der Lebens- und Existenzphilosophie eine neue Art des Philosophierens gebildet hat, scheint die Zeit gekommen, daß Schlegels „Philosophie des Lebens" ein tieferes Verständnis erwarten darf. Denn diese Philosophie nimmt in Wahrheit die Fragen der späteren Lebensphilosophie und der Existenzphilosophie voraus und gibt ihnen eine Antwort, die wegweisend sein kann.

Wir glauben, daß die größte Leistung Schlegels und seine unvergängliche Bedeutung nicht in den jugendlichen Aphorismen und Aufsatzbruchstücken liegt, sondern in den großartigen Entwürfen seiner Mannesjahre und in den reifen philosophischen Werken seiner Endjahre, die bis heute fast unbekannt geblieben sind, und schließen uns dem Urteil des besten Schlegelkenners, J. Körner, an, daß „diese Werke verdienen, in nicht zu weitem Abstand neben den größten Leistungen der idealistischen Philosophie genannt zu werden"[5].

1. Kritik des Idealismus

Schlegels „Philosophie des Lebens"[6] erwächst aus einer tiefgehenden Kritik des Idealismus. Er war zwar selbst ein Vorkämpfer des Idealismus gewesen, ja seine Anregungen hatten den Aufbruch des Idealismus

ben in Briefen, II, 1890, 153 f.). — Hegels Urteil aus dem Jahre 1828 in SW Ausgabe Glockner, Bd. 20, 161 f. — R. Haym, Die romantische Schule, Berlin 1920, 246. — W. Dilthey, Leben Schleiermachers, Berlin 1922, 263. — Es ist zu beachten, daß Schellings und Hegels Urteile vor der Veröffentlichung der wichtigsten philosophischen Werke des älteren Schlegel liegen, die erst 1828 und 1837 erschienen; vgl. Anm. 6. Schelling schreibt in dem Brief an Schubert auch: „Glauben Sie nicht, daß ich nicht die größte Hochachtung für Friedrich Schlegel habe. Ich schätze ihn weit höher als Novalis und alle die andern. Aber ich halte sein jetziges Wollen keineswegs für rein und sein Beginnen in philosophischer Hinsicht für ungenügend." Tatsächlich nähert sich der ältere Schelling in seiner Hinwendung zur Geschichte, zur Mythologie und Mystik, zum Theismus und zur Offenbarung in vielem den Ideen des späteren Schlegel.

[5] Körner 7. — Derselbe: „So scheint auch für Fr. Schlegel endlich die Zeit vollen Verständnisses und ungeteilter Anerkennung herannahen zu wollen, die Zeit, wo dieser genialische Mensch nicht mehr als Bildhintergrund des Idealismus eine halb lächerliche Figur machen, sondern mit Fichte, Schelling und Hegel sehr ehrwürdig im Vordergrund prangen wird": Literaturblatt f. germanische und romanische Philologie 49 (1928) 105 f.

[6] Wir beschränken uns auf die Spätphilosophie Schlegels, wie sie etwa seit 1818 Gestalt gewinnt. Dafür kommen aus seinen Schriften besonders in Betracht: Philosophie des Lebens, 1827 (Sämtliche Werke, 2. Originalausgabe, Wien 1846, Bd. 12) — Philosophie der Geschichte, 1828 (SW 12—14) — Philosophische Vorlesungen ins-

entscheidend beeinflußt. Mit dem Freunde Fichte hatte er Ideen getauscht, und so manches, was Schelling und Hegel glanzvoll entfalteten, war in den Grundgedanken Jahre zuvor seinem Kopf entsprungen. Aber in das laute Ja, mit dem er in den Chor der idealistischen Vernunft einstimmte, mischte sich, anfangs leise, dann lauter, das Nein. Immer mehr empfand er das Ungenügen der idealistischen Systembauten, bis er ihren Anspruch, die Darstellung der eigentlichen Wirklichkeit zu sein, als „eine metaphysische Lüge" durchschaute.

Schlegel entdeckt in diesen großartigen Systembauten eine ungeheure Leere: Es fehlt ihnen die lebendige Wirklichkeit und insbesondere die Urwirklichkeit, der lebendige Gott. Der Idealismus „bewegt sich im leeren Raum des absoluten Denkens"[7]. Er will das Sein aus einer Vernunftidee ableiten; aber dieses Denken bleibt leer, weil sich die Wirklichkeit nicht ableiten läßt. Für Schlegel ist besonders Fichte der typische Repräsentant dieses leeren Vernunftdenkens. Fichte hat den Idealismus am konsequentesten durchgeführt, bis zu einem „reinen System der Ichheit". „Er nimmt den Stoff zu seinem Denken ganz aus sich selbst"[8], aus dem sich selbst denkenden Ich konstruiert er die gesamte Wirklichkeit. Das sich selbst denkende Ich wird zum Absoluten und zum Mutterschoß der Wirklichkeit. Doch das auf dem Prinzip der Ichheit beruhende Vernunftdenken „kommt über das ewige sich selbst wiederholende ‚Ich bin Ich' nicht hinaus"[9]. Aber auch bei Schelling und Hegel ist die vergöttlichte Vernunft das Grundprinzip des Seins, und darum entgeht auch ihr Denken nicht „der transzendenten Leerheit jener ideellen Vernunft"[10]. Das reine Denken kann nur „selbst erdachte oder willkürlich erdichtete Begriffe unter einem anscheinenden Gesetz notwendiger Verknüpfung in endlosen Reihen aneinanderknüpfen"[11], die Wirklichkeit bleibt außerhalb dieser Konstruktionen. Das Wirkliche kann man nur als „Gegebenes" hinnehmen und anerkennen. Der Idealismus wird zu einem leeren Gedankenspiel, weil er „den festen Boden des Wirklichen verläßt, das sich der menschlichen

---

besondere über Philosophie der Sprache und des Wortes, 1828/29 (SW 15). Zitationen aus der 2. Originalausgabe sind bezeichnet nach der Nummer der Bände: I, II usw. — Von der Seele, 1823 (hrsg. von G. Müller, Augsburg 1927), zitiert: Seele — Zwei Aufsätze über F. H. Jacobi (in: Neue philosophische Vorlesungen, hrsg. von J. Körner, Frankfurt a. M. 1935), zitiert: Jac I, Jac II — Schlegels Philosophische Vorlesungen von 1804—1806 nebst philosophisch-theologischen Fragmenten (hrsg. von C. Windischmann, 2 Bde., Bonn 1836/37) sind nur herangezogen, soweit sie Ideen enthalten, die mit seiner Spätphilosophie übereinstimmen, d. h. hauptsächlich die Fragmente aus den Jahren 1812—1818, zitiert: Wind — Über Schlegels philosophische Entwicklung siehe die Einleitung bei Körner, Neue philosophische Schriften, sowie F. Imle, Fr. von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus, Paderborn 1927, und L. Wirz, Friedrich Schlegels philosophische Entwicklung, Bonn 1939.

[7] XII 21. [8] II (Geschichte der alten und neuen Literatur, 1822) 238.
[9] Jac I 272. [10] XII 20f. [11] XV 114.

Erkenntnis erschließt im dreifach, von innen, von oben und von außen Gegebenen — in der innern, höheren und äußeren, geschichtlich-vernünftigen und naturwissenschaftlichen Erfahrung“ [12].

Vor allem verkennt der Idealismus die Wirklichkeit Gottes. Das Absolute, das sein Denken konstruiert, ist nur „der fixierte Widerschein des eignen Selbst“ [13], nicht der „lebendige Gott“, der in Freiheit die Welt aus dem Nichts erschafft und den Menschen in unbegreiflicher Liebe zur persönlichen Gemeinschaft mit sich beruft. Das idealistische Denken „setzt darum eine metaphysische Lüge an die Stelle der göttlichen Wirklichkeit“ [14]. Sehr scharf ist Schlegels Urteil über Hegels dialektisches Absolute:

„In der letzten Zeit ist die deutsche Philosophie teilweise wieder ganz zurückgekehrt in den leeren Raum des absoluten Denkens. Obgleich hier nun dieses und der darin erfaßte absolute Vernunft-Abgott nicht mehr bloß innerlich verstanden, sondern objektiv genommen und als Grundprinzip alles Seins aufgestellt wird, so scheint doch dabei, wenn wir erwägen, wie das Wesen des Geistes ausdrücklich in die Verneinung gesetzt wird und wie auch der Geist der Verneinung in dem ganzen System der herrschende ist, fast eine noch ärgere Verwechslung stattzufinden, indem anstatt des lebendigen Gottes dieser ihm entgegengesetzte Geist der Verneinung in abstrakter Verirrung aufgestellt und vergöttert wird.“ [15]

„Zur Erkenntnis Gottes gelangen wir nur durch das Leben und die eigene Erfahrung, hauptsächlich und auf der höchsten Stufe durch das Gebet.“ „Wo diese Erfahrung fehlt, wird die nie zureichende Idee Gottes auch zugleich eine irrige, entweder Pantheismus, welcher in einem wissenschaftlichen Zeitalter, dynamisch gestaltet, als Naturphilosophie erscheint, oder auch in dem seltenen Fall der Naturleugnung aus Ichheit des Idealismus“ [16] — also Schellingsche oder Fichtesche Philosophie.

„Die Vernunft an und für sich bringt es nicht weiter als bis zu einem leblosen Es oder dem ewig sich selbst wiederholenden Ich-bin-Ich. Kein wahrhaftes Du kann sie ohne andere Hülfe jemals zustande bringen. Man dürfte sagen, daß jedes wahrhafte Du eine Liebe voraussetzt, die mehr ist und etwas anderes als die Vernunft. Wieviel mehr denn jenes höchste Du (der persönliche Gott). Nur in diesem Du aber wird das tote Es, das notwendige Wesen der Vernunft, zu jenem Er, dem lebendigen Gott. Und nur dadurch wird das ewig in sich selbst kreisende und schwindelnde Ich aus sich selbst herausgerissen und mit diesem furchtbaren Er im liebevollen Du verbunden.“ [17]

Die Vernunft des Idealismus ist „die eingebildete Ichheit, welche die Liebe vergessen hat, falsche Einbildung der Ichheit als eines Ganzen“ [18]. In Wahrheit ist das Ich kein „in sich konzentriertes Selbstdenken“, sondern es ist in seinem Grunde über sich selbst hinausgerichtet zur Hingabe an ein Anderes, an das „Du“, letztlich zur Hingabe an das „ursprüngliche Du“, den transzendenten persönlichen Gott.

[12] XV 211 f. [13] XII 138. [14] XII 121. [15] XII 21 f.
[16] Wind II 520. [17] Jac I 272. [18] Wind II 433 (1805).

„Ist das Ich einmal durch die Vernunft von seinem ursprünglichen Du abgerissen, so wird entweder die Vernunft sich im ewigen leeren Einerlei ihres eigenen Widerstreits herumdrehen" — die Anspielung auf Hegels Dialektik ist deutlich — „oder es bleibt, um dem Widerstreit ein Ende zu machen, nichts übrig als das eigene Ich an die Stelle der göttlichen Persönlichkeit zu setzen, wie es in der neueren Philosophie geschieht." [19]

Der Idealismus vernichtet den persönlichen Gott, zu dem man in Ehrfurcht und Liebe Du sagt, weil er vom Ich die persönliche Liebe ausschließt. Diese Liebe wiederum erfüllt sich nur in der persönlichen Begegnung mit Gott, und ohne diese Liebe bleibt die menschliche Existenz leer und nichtig. Die Erkenntnis, daß die Liebe das wahre Leben des Ich ist und daß diese Liebe an den persönlichen Gott gebunden ist, daß der Idealismus aber gerade für die persönliche Liebe und den persönlichen Gott keinen Raum läßt, ist die eigentliche Wurzel von Schlegels Idealismus-Kritik. Seine „Philosophie des Lebens", die er dem Idealismus entgegensetzt, ist die Analyse des Ich, das in der Liebe und letztlich in der Gottesliebe seine Ganzheit und Erfüllung findet.

Die Wurzel der Irrtümer des Idealismus liegt nach Schlegel darin, daß er von einem falschen Ansatz im Bewußtsein ausgeht. Die verschiedenen Formen der neueren Philosophie beruhen je auf einer Theorie des Bewußtseins, die der wirklichen Erfahrung des innern Lebens nicht entspricht. Sie sprechen je einer bestimmten, aus dem Ganzen des innern Lebens isolierten Grundkraft des Bewußtseins den Primat zu und machen diese zum alleinigen Grundprinzip der Philosophie. Das ist bei den „vier Systemhäuptern der neueren deutschen Philosophie" deutlich sichtbar. Kants System beruht auf dem Primat des auf die Sinneserkenntnis beschränkten Verstandes, Jacobis System auf dem Primat des Willens als moralischen Gefühls, in Fichtes System herrscht die spekulative Vernunft, in Schellings Denken die spekulative Einbildungskraft. Jedes dieser Systeme setzt also eine der vier Grundkräfte des Bewußtseins, die Schlegel unterscheidet, absolut. Damit aber erweist sich der Ausgangspunkt und die Methode dieser Philosophien als verfehlt. Ein neuer Ausgangspunkt, der die Zersplitterung und Isolierung der Bewußtseinskräfte überwindet, zeigt sich als geboten [20].

Mit dieser Kritik ist der Idealismus in der Wurzel getroffen. Schlegel tadelt die moderne Philosophie nicht deswegen, weil sie „die Wende zum Subjekt" vollzog. Auch seine Philosophie will „eine Theorie des Bewußtseins" sein [21]. Er tadelt die moderne Philosophie nur deswegen, weil sie die Subjektivität nicht voll erfaßt hat, weil sie an Stelle des konkreten lebendigen Bewußtseins ein abstraktes, künstlich isoliertes Bewußtsein gesetzt hat. Das ist ein Angriff auf den Grund-

[19] Wind II 462. Schon in der „Lucinde" heißt es: „Nur in der Antwort eines Du kann jedes Ich seine unendliche Einheit ganz fühlen."
[20] Vgl. Jac II 285—287. [21] XV 220.

ansatz der modernen Philosophie, auf Descartes' Cogito und alle, die in seinem Bann die Philosophie auf ein formal-abstraktes Idealbewußtsein stellten. Schlegel durchschaut diese Methode als eine künstliche, das echte Leben vergewaltigende Konstruktion. Er will das ganze Leben in den Ansatz der Philosophie hineingenommen haben. Das konkrete lebendige Bewußtsein in all seiner Komplexheit und all seinen Gegensätzen ist das ursprüngliche und eigentliche Bewußtsein. Wo man dieses lebendige Bewußtsein ausschaltet und eine isolierte Bewußtseinskraft als das eigentliche Bewußtsein ansieht und in ihm die Quelle für die Erschließung des Seins zu haben glaubt, verfällt man einer Fiktion und schließt sich von der Fülle der Wirklichkeit aus. Schlegel spricht hier klar aus, was in der heutigen Lebens- und Existenzphilosophie zum Angelpunkt der Kritik der von Descartes bestimmten Philosophie geworden ist: man muß hinter das abstrakte, isolierte Bewußtsein zurückgehen auf das konkrete ursprüngliche Bewußtsein.

2. Begriff der Philosophie des Lebens

Die Philosophie, die über das isolierte Bewußtsein hinaus auf die Fülle der innern Erfahrung zurückgreift, ist die „Philosophie des Lebens", die Schlegel dem Idealismus entgegenstellt. „Ganz im Gegensatz zu den selbst erdachten Vernunftsystemen der sonst herrschenden Zeit-Philosophie ist die Philosophie des Lebens eine innere geistige Erfahrungswissenschaft, die nur von Tatsachen ausgeht und überall auf Tatsachen beruht, wenngleich es in manchen Fällen allerdings Tatsachen einer höheren Ordnung sind." [22] Das Leben, das Ausgangspunkt und Gegenstand der Philosophie des Lebens ist, ist in erster Linie das Leben, das in der inneren Erfahrung unmittelbar erlebt wird und in der Selbstbesinnung ausdrücklich zu Bewußtsein kommt. Diese innere Welt aber hat ihren Mittelpunkt nicht im denkenden Subjekt, sondern im innerlich gefühlten und erfahrenen Leben. Die Philosophie des Lebens „geht aus vom Leben und vom Gefühl des Lebens, und zwar von einem möglichst vollständigen Gefühle und Bewußtsein" [23]. „Der Gegenstand der Philosophie ist das innere geistige Leben, und zwar in seiner ganzen Fülle, nicht bloß diese oder jene einzelne Kraft desselben, in irgendeiner einseitigen Richtung." [24]

Wir finden hier eine Bestimmung der Philosophie, die sich mit dem deckt, was man auch heute als Lebensphilosophie bezeichnet. Es ist jene Art von Philosophie, die von Schopenhauer, Bergson, Dilthey und

[22] XV 57; vgl. XII 71. — Zur Lebensphilosophie Schlegels vgl. R. Feifel, Die Lebensphilosophie Friedrich Schlegels und ihr verborgener Sinn, Bonn 1938.
[23] XV 23. [24] XII 9.

Nietzsche vertreten wird und in der Existenzphilosophie ihre Weiterführung gefunden hat. Man kann Schlegel mit Recht an den Anfang dieser Reihe setzen. Wie weit die Späteren von Schlegel beeinflußt sind, läßt sich schwer entscheiden. Jedenfalls erzählt der Schopenhauer-Forscher Gwinner, wie dankbar Schopenhauer sich philosophischer Anregungen Schlegels erinnerte[25]. Dilthey hat Schlegels Schriften gut gekannt[26], und wenn er auch das Ungenügen seiner philosophischen Leistung hervorhebt und auf die Philosophie des älteren Schlegel überhaupt nicht eingeht, so zeigt er doch in den Grundmotiven seines Denkens eine erstaunliche Ähnlichkeit mit Schlegel, und zwar auch mit dem älteren Schlegel.

Er äußert sich ganz in dessen Sinne, wenn er sagt: „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, das wollend fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe (wie Außenwelt, Zeit, Substanz, Ursache) zugrunde zu legen." [27]

Wenn man den Gegensatz der Lebensphilosophie zur klassischen Philosophie auf eine zugespitzte Formel bringen will, kann man sagen: Die Lebensphilosophie setzt das Leben an die Stelle, wo in der philosophischen Tradition seit Parmenides das im Begriff erfaßte Seiende, das „ὄν", steht. Die Richtung der philosophischen Intention auf das im abstrakten Begriff sich Darstellende wird als Verengung empfunden. Das in der inneren Erfahrung sich kundtuende Leben ist reicher als das begriffliche Denken, und dieses Leben gilt es zur Darstellung zu bringen. Diese Tendenz kommt in Schlegels Philosophie des Lebens bereits klar zum Ausdruck.

Auf einen Unterschied der Schlegelschen Lebensphilosophie gegenüber manchen modernen Formen der Lebensphilosophie sei aber schon jetzt hingewiesen. Wir werden im weitern Verlauf unserer Darstellung sehen, daß das, was Schlegel mit „Leben" meint, nichts zu tun hat mit dem bloß vitalen Leben der Triebe und daß es auch nicht, im landläufigen Sinne des Wortes, etwas Irrationales ist. Das Leben ist bei Schlegel in seinem Grunde eine über das abstrakte Erkennen hinausragende ursprünglichere Dimension des *Geistes*. Worauf es ihm mit

[25] Vgl. H. Finke, Über Friedrich und Dorothea Schlegel, Köln 1918, 21; K. Joel, Schopenhauer und die Romantik, in: Nietzsche und die Romantik, Jena 1905.

[26] W. Dilthey, Leben Schleiermachers, Bd. 1, Berlin 1922, 240 ff. Was Dilthey Schlegel verdankt, wird mit genügender Deutlichkeit sichtbar, wo er die geistesgeschichtliche Genesis seines Denkens darstellt. Der junge Dilthey geriet beim Studium Schleiermachers mitten in die Gedankenwelt Schlegels; diese enthält fast alle Grundmotive des Diltheyschen Denkens. Im einzelnen bedürfte die Abhängigkeit Diltheys von Schlegel einer genaueren Untersuchung.

[27] Einleitung in die Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften I) XVIII.

seiner Betonung der Fülle des Lebens ankommt, ist, daß es über die isolierten Seiten des Bewußtseins hinaus eine umfassendere Ganzheit, eine Mitte und einen tragenden Untergrund des geistigen Bewußtseins, eine Tiefenschicht der Person gibt, in der die einzelnen Bewußtseinskräfte wurzeln und bedingt sind. Das ist es, was er den „lebendigen Mittelpunkt des Lebens“ [28] nennt. Und hierin ist er Vorläufer der späteren Lebensphilosophie und der Existenzphilosophie. Der tragende Untergrund des Bewußtseins, wie immer er im einzelnen bestimmt werden mag, ist ja auch ihr Anliegen. Schlegel hat dieses Anliegen zuerst formuliert. Die Späteren, die bewußt oder unbewußt in seinen Fußstapfen wandeln, sind in dieser Richtung weitergeschritten, allerdings meist mit einer Abbiegung in den Irrationalismus.

3. Das zerrissene Bewußtsein

Was ist es nun, was sich im ursprünglichen und lebendigen Bewußtsein kundtut? Die erste Grundtatsache unseres Bewußtseins ist die innere Zerrissenheit unseres Ich. Nicht das Descartessche oder Fichtesche „Ich denke“, sondern die Erfahrung dieses Zwiespalts muß der Ausgangspunkt der Philosophie sein.

„Man hat oft von Tatsachen des Bewußtseins geredet. Mehrenteils aber wird bei den Philosophen das bloße Gedanken-Denken in diesem ewig leeren Wiederdenken darunter verstanden, jener Selbstgedanke des denkenden Ichs, vermöge dessen dasselbe gleichsam auf der Tat ertappt werden soll, um dann als der Anfangspunkt und der eingebildete Schöpfer oder Demiurg dieser ideellen Welt, wie ein angenagelter Schmetterling an die Spitze des ganzen Systems gestellt zu werden. Die einzige Tatsache des Bewußtseins dagegen, welche wirklich so zu heißen verdiente, wäre dieser nicht bloß im Denken zwischen dem Ich und Nicht-Ich sich vorfindende, sondern durch alle Zweige oder Teile und Formen, Arten und Sphären des Bewußtseins, in Geist und Seele, Vernunft und Fantasie, und durch das Ganze hindurchgehende und überall sich kundgebende Zwiespalt des gesamten Menschenbewußtseins und des inneren Lebens, von welchem die tausendfache materielle Zwietracht des äußeren Lebens nur der Reflex und Widerschein, eine natürliche Folge und weitere Entwicklung desselben ist.

Von dieser Tatsache des so mannigfachen und vielgestaltigen Zwiespalts des menschlichen Bewußtseins könnte eine Darstellung der Philosophie auch recht gut ausgehen, um von diesem Punkte aus die Lösung ihrer Aufgabe und den Weg zu diesem Ziele zu suchen, welche Aufgabe, von dieser Seite erfaßt, dann in der Wiederherstellung des ursprünglichen, natürlichen rechten, mit sich einigen und harmonischen Bewußtseins bestehen würde.“

„Es ist der Zwiespalt des menschlichen Bewußtseins im wahren Sinne des Wortes eine Tatsache, die einzige, die gewiß jeder bestätigen muß, und von der er aus eigener Erfahrung ein unmittelbares aus der Quelle geschöpftes und eigentümliches Zeugnis ablegen könnte.“ [29]

[28] XV 169.

[29] XII 110f. Über den Zwiespalt des Bewußtseins nach Schlegel: Wirz (vgl. Anm. 6) 90—94; Feifel (Anm. 22) 96—100.

Hier werden zum erstenmal in der neueren Philosophie die Motive des Existentialismus angeschlagen. Die Philosophie, die vom Denken der reinen Ichheit ausgeht, verfehlt die „wahre Natur unseres inneren Daseins", die Existenz, wie wir heute sagen würden. Das in der lebendigen inneren Erfahrung gegebene Ich ist das zerrissene Ich, das in sich keine Erfüllung und keinen Sinn finden kann, das sich nicht als reine ideale Ichheit denken kann, ohne sich über seine Verstricktheit in mannigfachen Zwiespalt zu betrügen. Das „unglückliche Bewußtsein"[30] ist das Primäre unseres inneren Daseins.

Hegel wirft in der „Phänomenologie des Geistes" den Romantikern vor, daß sie beim „unglücklichen", mit sich entzweiten Bewußtsein stehenbleiben und seinen notwendigen Übergang in das mit sich geeinte Bewußtsein des absoluten Geistes nicht sehen[31]. Für Schlegel ist diese „Aufhebung" des unglücklichen Bewußtseins die Auflösung der eigentlichen Realität des Bewußtseins. Das in sich zerrissene Bewußtsein muß jedes idealistische System, das ein reines oder ideales Bewußtsein zum Subjekt der Philosophie und zur Stätte der Offenbarung des Seins oder gar das reine Selbstdenken zum Prinzip des Seins macht, sprengen.

Verfolgt man die Reihe der Denker, die gegen den Idealismus aufstanden, bis heute, wo die Idealismuskritik in der nihilistischen Bewußtseinsanalyse Sartres einen Höhepunkt erreicht hat, dann ist es immer in irgendeiner Form „das unglückliche Bewußtsein", die Tatsache, daß das Bewußtsein sich selbst entfremdet ist und in sich keinen Boden, keine harmonische Erfüllung findet, die man dem idealen Bewußtsein des Idealismus entgegenhält. Schlegel ist der erste, der das unglückliche Bewußtsein als eine existentielle Urrealität angesetzt hat, und er hat es unter dem Gesichtspunkt der Zerrissenheit mit außerordentlichem Tiefblick analysiert. Er hat diese Zerrissenheit aus dem Erlebnis seiner eigenen geistigen Entwicklung in seinen Spätwerken immer wieder höchst eindrucksvoll geschildert, und es dürfte in der gesamten philosophischen Literatur nur wenige Zeugnisse geben, die tiefer in das Mysterium unserer vom Zwiespalt gekennzeichneten Existenz hineinleuchten und die Bedeutung dieses Zwiespalts für die Erhellung der menschlichen Existenz klarer erfassen.

Der Zwiespalt besteht nach Schlegel im Grund darin, daß die vier Grundkräfte des Bewußtseins nicht in der rechten Ordnung zueinander stehen, sondern, sich verselbständigend, einander widerstreiten. „Verstand und Wille, Vernunft und Einbildungskraft, das sind die vier entgegengesetzten Enden unseres mannigfaltigen Zwiespalts, die vier Grundvermögen unserer gesamten denkenden und wollenden Kraft, die Elemente unseres Wesens in ihrem gegenwärtigen zerstückten Zu-

[30] Vgl. Seele 33.

[31] Ausgabe Glockner Bd. 2, 166—181, vgl. auch 16. Über Hegels Auseinandersetzung mit Schlegel in dem Abschnitt „Moralität" der Phänomenologie siehe E. Hirsch, Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie: DVjschrLitWiss 2 (1924) 510ff.

stand, oder auch die vier Seiten und Weltgegenden der inneren Menschenwelt."[32] Schlegel leitet aus den Erfahrungen des Bewußtseins ein Schema der Einteilung der psychischen Vermögen und im Zusammenhang damit eine Theorie vom Wesensaufbau des Menschen ab[33]. Der Mensch besteht aus Geist, Seele und Leib. Für die Philosophie des Lebens als „Wissenschaft vom Bewußtsein" kommt der Leib nur indirekt in Betracht. Er spielt in das innere Leben hinein durch die Sinnlichkeit, und diese ist als drittes Element des inneren Lebens neben Seele und Geist anzusetzen[34]. Der Geist ist ein aktives Vermögen, und er umfaßt Verstand und Wille. Die Seele ist im Unterschied zum Geist „ein mehr passives Vermögen der inneren Fruchtbarkeit und Veränderung und des innern Fortwachsens"[35], ein mehr empfangendes, „weibliches" Vermögen, das danach strebt, in der Liebe erfüllt zu werden[36]. Zu ihr gehören Vernunft und Einbildungskraft. Während der dem Geist zugehörende Verstand „ein Durchdringen des Gegenstandes ist, wovon die höchste Stufe das klare Durchschauen ist"[37], ist die Vernunft das rationale Denken im engeren Sinne, das Verknüpfen der Begriffe nach logischer Notwendigkeit und das Zergliedern der Begriffe in ihre logischen Elemente[38]. Die Einbildungskraft ist das „bildliche Denken", das in scheinbar regellosem Spiel dem Gefühl folgt[39]. Die andern dem Menschen zukommenden psychischen Vermögen sind aus jenen vier Grundvermögen abgeleitete oder „gemischte Nebenvermögen zweiter Ordnung"[40]. So sind der Vernunft Gedächtnis und Gewissen *„beigeordnet"*, und Triebe und Sinne sind der Einbildungskraft *„untergeordnet"*[41].

In diesem Aufriß der Vermögen des Bewußtseins ist viel romantische Psychologie eingeflossen. Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten dieses Schemas einzugehen, z. B. auf den Unterschied zwischen Seele und Geist, Verstand und Vernunft[42] oder auf Schlegels interessante Begründung, warum die Vernunft nicht dem Geist, sondern der Seele zuzuweisen ist. Schlegel gibt ein reich differenziertes Schema der seelischen Tätigkeiten und viele feine psychologische Beobachtungen in lebendiger Formulierung. Es handelt sich in dieser beschreibenden Psychologie um die Klärung des Selbstbewußtseins und seiner Gegebenheiten mit einem nachdenkend betrachtenden Blick, nicht um eine psychologische Untersuchung im heutigen Sinne des Wortes. Es kommt Schlegel vor allem darauf an, die Gesamtheit des Bewußtseins zu umschreiben oder, wie er sagt, „den vollständigen Begriff des Bewußtseins" zu gewinnen[43].

Zwischen Verstand und Willen einerseits, Vernunft und Einbildungskraft anderseits besteht nun der Grundzwiespalt des Bewußtseins. Aus ihm gehen die andern mannigfachen Widersprüche, die das äußere und innere Leben des Menschen erfüllen, und die Zerrüttung

[32] Seele 14; vgl. XII 28. [33] Seele 8 ff.; XII 23 ff.
[34] XV 36; XII 27/28. [35] XII 26. [36] Seele 14. [37] XII 63.
[38] Seele 17. [39] Seele 11/12. [40] XV 123; XII 28; XV 76 f. 99 f.
[41] XV 187. [42] Seele 16 f. [43] XV 112.

seiner Kräfte hervor[44]. Aus diesem Zwiespalt gehen auch alle Irrtümer hervor. Das Denken des zerrissenen Bewußtseins verfällt notwendig dem Irrtum, weil es einseitig von einer Grundkraft des Bewußtseins beherrscht ist[45].

„In dem kalten, abstrakten und toten *Verstande,* in dem leidenschaftlich blinden und absoluten *Willen,* in einer dialektisch streitenden oder dynamisch spielenden und auf diesem Wege nie ihr Ziel erreichenden *Vernunft,* in einer nach Bildern sehnsüchtig jagenden, in Bildern träumend lebenden und ganz darin versunkenen und berauschten *Phantasie:* in diesen fehlerhaften Formen des durch die Sünde und den Abfall von Gott zerrütteten Bewußtseins ... liegt die erste Quelle des mannigfachen Irrtums, Unglaubens und aller zerstörenden und verderblichen Gedanken.

Die Seele ist in der Mitte dieser vierfachen Quelle des falschen Denkens und Wollens vielfach geteilt und zerrissen, gebunden und wie gelähmt und erstorben. Aber doch bleibt sie die ewig unsterbliche, und von hier aus muß auch die neue Lebenserweckung beginnen und die Wiederherstellung geschehen." [46]

4. Der Prozeß der Wiederherstellung des Bewußtseins

Die Erfahrung der Zerrissenheit des Bewußtseins ist die erste unmittelbare Grunderfahrung des innern Lebens, aber sie ist nicht das letzte Wort der existentiellen Bewußtseinsanalyse. Unmittelbar mit der Erfahrung der Zerrissenheit ist auch die Erfahrung gegeben, daß dieser Zustand nicht der ursprüngliche Zustand des menschlichen Bewußtseins ist, das Bewußtsein vielmehr in seinem gegenwärtigen Zustand ein verderbtes, von seiner ursprünglichen Harmonie und Einheit abgefallenes Bewußtsein ist. Das unglückliche Bewußtsein selbst ist eine schmerzhafte Erinnerung an eine verlorene ursprüngliche Einheit und Lebensfülle des Bewußtseins[47]. Die letzte Erklärung der Zerrissenheit des Bewußtseins sieht Schlegel in der christlichen Erbsündelehre. „Als Ursache des Zwiespalts muß diejenige Begebenheit angesehen werden, welche die Offenbarung uns mitteilt, wovon aber auch Jeder in seinem Innern die Spuren findet und erkennt: jene Verfinsterung der Seele nämlich, welche dem jetzigen Zustand vorausging und ihn begründete, und welche dadurch veranlaßt wurde, daß ein fremdes feindliches Wesen zwischen ihr und die sie erleuchtende Sonne eingetreten ist." [48] Schlegel zieht aber in seiner Philosophie des Lebens nicht unmittelbar diese theologische Erklärung heran, sondern bleibt zunächst im Bereich der Erfahrung und zeigt, daß es im Bewußtsein selbst eine Tendenz zur Wiederherstellung des ursprünglichen harmonischen Bewußtseins gibt. Die Aufgabe der Philosophie des Lebens ist gerade, den Weg aus

[44] Seele 9—14. [45] XII 119ff. [46] XII 380.
[47] Seele 8 33. [48] XII 111.

der Zerrissenheit in die Einheit, die stufenweise Entwicklung des innern Lebens zur Ganzheit und Fülle, den innern Prozeß „der Wiederherstellung des verdorbenen Bewußtseins in den gesunden Zustand, in seine ursprüngliche Einheit und volle Lebenskraft“ [49] darzustellen. Eine vom Gottes- und Offenbarungsglauben absehende Erörterung der Frage, ob eine Wiederherstellung des Bewußtseins überhaupt möglich ist, hält Schlegel für sinnlos. Diese Frage „kann am besten durch die Tat selbst, wenn der Versuch nämlich gelungen ist, entschieden werden“ [50]. Der Versuch der Wiederherstellung der Einheit des Bewußtseins aber hat im Bewußtsein selbst immer schon begonnen. Denn auch im zerrissenen Bewußtsein gibt es noch einen Rest der Einheit, und dieser Rest ist zugleich der „Anfangspunkt der Rückkehr zu einem neuen Leben“ [51]. Dieser Anfangspunkt ist das Gefühl.

„Das Gefühl steht zwischen den vier Grundkräften ebenso in der Mitte wie zwischen den vier mittleren Vermögen der zweiten Ordnung (Gedächtnis, Gewissen, Trieb, Sinn). Es ist eben die scheinbar indifferente, eigentlich aber die fruchtbare volle Mitte des Bewußtseins, wo die einzelnen Regungen aller andern isolierten Kräfte sich begegnen, zusammentreffen, durchkreuzen und sich gegenseitig neutralisieren und harmonisch vereinigen. Es ist dasselbe auch der verschiedensten Stufen der Kraft und Entwicklung fähig, von dem einfachen, fast gleichgültig ruhigen Gefühle des reinen Daseins, bis zu der höchsten sich selbst aufopfernden Begeisterung, die keinen Tod achtet und über alles Leben hinausgeht, oder bis zu dem Zustand des höchsten Entzückens, der sich bis an die Grenzen des Bewußtseins verliert. ‚Gefühl ist alles‘ könnte man in dieser Hinsicht mit dem Dichter sagen, die Mitte des Lebens und das Herz des Ganzen, jede vereinzelte und isolierte Kraft aber, dagegengehalten ‚nur Rauch und Schall, umnebelnd Himmelsglut‘.“

„Jedoch ist dieser Mittelpunkt des Bewußtseins nicht ein solcher, der in aktiver Kraft das Ganze und alle sonst isolierten Fähigkeiten und Bestandteile des menschlichen Daseins und Wirkens aus sich selbst beherrschend zusammenhalten und organisch ordnen könnte, in dieser Hinsicht ist es mehr ein passiver Zustand.“

„Und genau genommen ist das Gefühl auch nicht sowohl ein eignes abgesondertes Vermögen, als bloß der ganz unbestimmt formlose, aber lebendig bewegte und fruchtbar erregte Zustand des Bewußtseins, welcher die Übergangsstufe oder den Durchgangspunkt bildet aus dem vierfach geteilten in das lebendig vollständige und dreieinig zusammenwirkende Bewußtsein.“ [52]

In dieser Hervorhebung der zentralen Stellung des Gefühls spricht nicht nur der Romantiker, sondern der Philosoph, dem es um die Aufdeckung des innersten Wesens des Bewußtseins und seines tragenden Untergrundes geht. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein ist nicht das sich selbst denkende Ich, sondern das unbestimmte Selbstgefühl, das alle Einzeltätigkeiten des Bewußtseins begleitet und durchdringt. Und dieses Selbstgefühl in seinen mannigfachen Regungen und Abwandlungen ist die ursprüngliche Quelle für die Erhellung der Existenz. „Gefühl als die volle Mitte des innern Lebens ist der Punkt, von dem die Philosophie ausgeht und zu dem sie immer wieder zurückkehrt.“ [53]

[49] XII 112. [50] XII 112. [51] XII 124 f. [52] XV 126.
[53] XV 171. — Hier legt sich ein Vergleich zwischen Schlegels „Gefühl“ und

Die reinen Entfaltungen des Gefühls sind nach Schlegel die „höheren Gefühle". Zu ihnen gehören das Natur- und Kunstgefühl und vor allem die Sehnsucht und das sittliche Gefühl[54]. In ihnen regt sich das Ewige im Menschen, und sie sind die Brükken zum höheren, harmonischen und befriedeten Bewußtsein. Die Sehnsucht ist die innere Triebkraft, welche die gesamte Entwicklung des Bewußtseins vorantreibt. Von den ersten Regungen des kindlichen Bewußtseins an „fortwährend, bleibt sie ununterbrochen bis ans Ende die erste, stärkste und reinste Triebfeder des inneren Menschen, und ihre nie erlöschende Flamme . . . leuchtet ihm den Weg zu einem höheren Dasein voran"[55]. „Das reine Gefühl der unendlichen Sehnsucht ist ein unbestimmtes Gefühl des tiefsten Verlangens, welches durch keinen einzelnen, wirklich irdischen Gegenstand oder auch Ideale ausgefüllt wird, sondern nur auf das Ewige und Göttliche überhaupt gerichtet ist . . . Es geht unmittelbar hervor aus der reinen Quelle der von Gott erschaffenen, unsterblichen Seele und aus dem ewigen Gefühl der liebenden Seele."[56]

Verknüpft mit der Sehnsucht sind „Ahndung" und „Wehmut". Wehmut ist der Schmerz über die verlorene Seligkeit, Ahndung die freudige Ahnung des Unendlichen, wo immer es sich innerlich oder äußerlich offenbart, „das freudige Vorgefühl und die Hoffnung der wieder herannahenden Seligkeit"[57]. „Das sittliche Gefühl, als die natürliche Äußerungsform jener inneren Gewissensstimme im gesellschaftlichen Leben, ist die erste Grundbedingung und der sichere Stützpunkt für alle jene andern höhern Gefühle."[58]

Die höheren Ausdrucksformen des „intelligenten Gefühls" oder „einer auf das Gute und Göttliche gerichteten Gesinnung" sind Glaube, Hoffnung und Liebe[59]. Schlegel nimmt sie zunächst nicht in einem religiösen Sinne, sondern als „die bewegenden Motive und herrschenden Potenzen im wirklichen, äußern gewöhnlichen Leben"[60].

Je mehr aber die Seele dem Zug der reinen Sehnsucht folgt, erheben sich Glaube, Hoffnung und Liebe zu ihrer reinen Gestalt. Sie werden „Ahndungsorgane des Göttlichen"[61] und schwingen sich auf zur reinen „Begeisterung"[62]. Alles Edle und Schöne im menschlichen Leben beruht auf diesen dem Ewigen und Göttlichen entgegenstrebenden Grundgefühlen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Sie können die erotische Liebe zu einem Abglanz der göttlichen Liebe verklären[63] und erheben die Kunst und Poesie zu einer Offenbarung ewiger Herrlichkeit[64]. Tiefsinnig hat der Ästhetiker Schlegel die Kunst aus diesen „Grundgefühlen des Ewigen" im Menschen erklärt, und diese Äußerungen über die Kunst sind selbst von einer wundervollen Poesie durchzogen. „Die Kunst ist nichts anderes als die sinnvolle Hieroglyphe und der rührend erhabene Gesang jener ewigen Hoffnung."[65]

Die höheren Gefühle sind im Grunde Regungen der liebenden Seele, jenes Tiefsten im Menschen, das aus dem Dunkel zum Licht, zur reinen und vollkommenen Liebe hinstrebt. Darum kann man auch die liebende Seele als den eigentlichen einigenden Mittelpunkt des Bewußtseins ansehen[66]. Wo immer diese liebende Seele sich regt — und Schlegel nimmt diese Regungen in allen Erscheinungen des höheren

---

Heideggers „Befindlichkeit" nahe. Bei Heidegger ist die Befindlichkeit der das menschliche Verhalten bestimmende Grundmodus des Bewußtseins, und sie erschließt ursprünglicher als das theoretische Erkennen die innere Seinsverfassung des Menschen. Sie ist eigentlich Angst und offenbart als solche den Lastcharakter des Daseins; auch Schlegels Gefühl hat eine erschließende Funktion. Aber in seinem Grunde ist es nicht die Angst des „Seins zum Tode", sondern Sehnsucht und Hoffnung, welche die Erfüllung der Seele durch Gott vorausahnen.

[54] XV 102 113 125 137. [55] XV 104. [56] XII 41. [57] Seele 32 f.
[58] XV 125. [59] XV 173 f. [60] XV 175. [61] XV 145.
[62] XV 178. [63] XV 104. [64] XV 105.
[65] XV 155; vgl. XV 151 f. [66] Seele passim; XII Kap. 1 u. 2.

menschlichen Lebens wahr, wir konnten nur einiges davon andeuten —, da ist das Bewußtsein schon unterwegs zu seiner eigentlichen Gestalt in voller Einheit und Lebendigkeit. „Wenn Vernunft und Fantasie nicht mehr getrennt und geteilt sind, sondern im lebendigen Gefühl wieder Eins geworden und zur denkenden, liebenden Seele in einander verschmolzen sind, dann ist dies der erste Anfang und die allgemeine Grundlage zu dieser Wiederherstellung des harmonisch vollen Bewußtseins. Wenn der große Verstand nicht mehr kalt und isoliert für sich dasteht, und der starke Wille nicht mehr blind und starrsinnig beschränkt ist, sondern beide zu einer wirksamen Macht des lebendig erleuchteten Geistes zusammengewachsen sind, wo jeder Gedanke zugleich eine Tat und jedes Wort eine Kraft, was auch nur in jenem Mittelpunkt einer höheren Liebe möglich ist, dann bildet dieses die zweite Stufe auf jenem Weg zur Rückkehr zum ursprünglich vollen Bewußtsein." [67]

„Das Gefühl ... ist der volle Mittelpunkt des Bewußtseins ... Aber der letzte Schlußstein desselben ist es noch nicht." Der letzte Schlußstein des gesamten menschlichen Bewußtseins ist Gott. „Das dreifache Leben des innern Menschen besteht aus Geist, Seele und Gott, als dem Dritten, worin jene beiden vereinigt sind oder doch ihre Vereinigung suchen." [68]

5. Die Vollendung des Bewußtseins durch die Idee Gottes

Die volle Einheit und Fülle des innern Lebens gewinnen wir nur in der vollen Entfaltung der Liebe der Seele. Und diese volle Entfaltung der Liebe kann nur dadurch geschehen, daß die Seele in Liebe mit Gott, der Quelle aller Liebe, vereinigt wird.

Das ausdrückliche Bewußtsein Gottes nennt Schlegel „die Idee Gottes" [69]. Sie ist nicht ein abstrakter Begriff Gottes, sondern das lebendige Ergriffensein des gesamten Bewußtseins von Gott, vor allem das Ergriffensein des Gefühls in der Liebe. Sie ist nicht ein Produkt unserer Vernunft oder eine Objektivation unserer Sehnsucht. In ihrer vollen Kraft und Klarheit kann sie dem Bewußtsein nur durch eine „höhere Erfahrung" gegeben, mitgeteilt, „offenbart" sein. „Alle höheren Elemente des Göttlichen im Menschen", jene Regungen des Göttlichen im höheren Gefühl, sind nur „ein erstes kindliches Anfangslallen jener einen göttlichen Idee, wovon das Ganze selbst in der vollen Kraft und Klarheit desselben, nur gegeben, mitgeteilt und offenbart sein kann; und was so in der Erfahrung gegeben und selbst erfahren wird, kann nur im Glauben und durch die Liebe erfaßt, erkannt und festgehalten werden." [70]

Die Offenbarung, in der dem Menschen die lebendige Idee Gottes in ihrer ganzen Kraft und Klarheit mitgeteilt wird, ist für Schlegel die christliche Offenbarung. In dieser Offenbarung erschließt sich Gott als der Gott der Liebe, und indem sich die Seele in Glaube, Hoffnung und

[67] XV 127. [68] XV 132 f. [69] XV 136. [70] XV 136.

Liebe an diese göttliche Liebe hingibt, wird sie selbst in diese Liebe hineingezogen und findet in ihr das volle Leben. Hier zeigt sich am deutlichsten Schlegels Absage an alle „Vernunftphilosophie". Die Vollendung des Menschen wird nicht auf die Vernunft gestellt, die sich in eigener Kraft zum Absoluten erhebt. Das Letzte des Menschen ist auf Glaube und Gnade gestellt. Die volle Wiederherstellung des Bewußtseins ist Geschenk Gottes.

Es ist für Schlegel selbstverständlich, daß die Philosophie, und besonders die Philosophie des inneren Bewußtseins, nicht vom Glauben an die Offenbarung abstrahieren kann. Denn dieser Glaube ist nicht nur eine Möglichkeit des Bewußtseins, sondern im christlichen Bewußtsein eine Tatsache. Und zwar eine solche, die sich organisch als Schlußstein in die Entfaltung des innern Lebens einfügt. Der Glaube ist kein Sprung in eine der Seele fremde Welt, sondern die Erfüllung ihrer innersten Aspirationen. Er ist auch für den Verstand des Menschen kein Sprung, weil es bereits im natürlichen Verstande Vorstufen und Voraussetzungen des Glaubens gibt.

So entschieden Schlegel betont, daß die volle Gottesidee nur durch die Selbstmitteilung Gottes in der christlichen Offenbarung dem Menschen mitgeteilt werden kann, so ist es doch nicht seine Auffassung, daß es ohne die christliche Offenbarung keinerlei Erkenntnis Gottes gibt und daß das ganze Verhältnis des Menschen zu Gott auf blindem Glauben beruht. Er tadelt ausdrücklich den Fideismus De Lammenais', weil er „das Gesetz des Glaubens auf die Vernichtung aller Wissenschaft gründen wolle"[71]. Er hält nur die isolierte Vernunft, die nicht von dem „Gegebenen" der Erfahrung, besonders der inneren Erfahrung, ausgeht, für unzulänglich, zum wahren Gott zu kommen. Es gibt natürliche Erfahrungen des menschlichen Geistes, die eine „Offenbarung" Gottes sind. Die historische Offenbarung in Christus ist die Vollendung der Gottesoffenbarung. Es gibt aber außer ihr andere, vorbereitende Gottesoffenbarungen, zu denen der menschliche Geist seiner Natur nach Zugang hat und aus denen er vor dem übernatürlichen Glauben ein, wenn auch unvollkommenes Wissen von Gott schöpft. Dieses Wissen von Gott ist die Erkenntnis Gottes aus seiner „metaphysischen Offenbarung" in der Natur und seiner „moralischen Offenbarung" im Gewissen[72], und auch diese Offenbarungen gehören in einem weitern Sinne zum Christentum[73].

Unter den „Quellen der höheren Wahrheit" kommt dem Gewissen eine besondere Bedeutung zu. Während die Betrachtung der Natur für sich allein leicht zur Naturvergötterung und zum Pantheismus führt,

[71] II (Geschichte der alten und neuen Literatur, 1822) 219 f.
[72] Jac I 265 f.; vgl. Jac I 277; XII 72 76; XV 207 f.
[73] Vgl. Jac II 287 f.

offenbart uns das Gewissen den transzendenten Gott, der unser Herr und Richter ist[74]. Die Vernunft soll das moralische Gefühl klären, indem sie in ihm die Beziehung zum transzendenten Gott entdeckt. Das Gewissen „ist wie einer, der warnt und dagegen spricht, in uns, in unserem Ich. Es ist also nicht unser eigenes Ich, sondern ein anderes ist es, ein anderes nach dem Gefühl viel höheres, fremdes Ich in uns“[75].

Die Erkenntnis Gottes aus der Natur und dem Gewissen nennt Schlegel eine „Erfahrung“ und ein „Wahrnehmen“ Gottes[76]. Das ist im platonischen Sinne zu verstehen: die geistige Anschauung erfaßt das Gute im Empirischen und Irdischen unmittelbar als ein Abbild des Ewigen und Göttlichen[77]. Mit dem kausalen kosmologischen Gottesbeweis dagegen hat sich Schlegel nie befreunden können. Er bekennt sich zur Gotteserkenntnis des „christlichen Platonismus des Mittelalters“, wie er besonders von Bonaventura repräsentiert wird: die quasi-intuitive, von der Liebe getragene Erfassung des Göttlichen in seiner Abbildung im Irdischen[78].

Für Schlegel ist die Gotteserkenntnis ein organisches Glied im Ganzen der Entfaltung der liebenden Seele. Sie ist das Sichklarwerden der Liebe über ihren letzten und eigentlichen Gegenstand[79]. Darum spielen bei ihm auch die Gefühle der liebenden Seele, wie wir sie vorher geschildert haben, bei der Gotteserkenntnis eine entscheidende Rolle. Die ganze Entwicklung unserer Gotteserkenntnis ist subjektiv bedingt von Erinnerung, Vorahnung und Sehnsucht Gottes[80]. Diese sind der Seele auch in ihrem zerrütteten Zustand unverlierbar eigen. Die Seele, aus der Liebe Gottes als sein Ebenbild geschaffen, trägt aus diesem Ursprung eine dunkle „Erinnerung der ewigen Liebe“[81] in sich. Diese äußert sich als „Sinn für das Göttliche“. Die Seele erkennt das Göttliche wieder, wo immer es ihr entgegentritt, als ein schon Bekanntes. Vorahnend streckt sich die Seele der Begegnung mit Gott entgegen, auf jeder Stufe der Annäherung an Gott bereits die volle Gemeinschaft mit Gott erwartend. Die Sehnsucht der Seele aber beseelt alle Bewegungen des Bewußtseins, selbst die gottfernsten, und treibt es ständig vorwärts, bis die Seele in Gott ruht.

Auf Grund der inneren Liebesrichtung der Seele vollzieht sich auch der Übergang von der natürlichen Gotteserkenntnis zur übernatürlichen durch die christliche Offenbarung organisch: Der Glaube an die christliche Offenbarung wird als der Abschluß, der organische Schlußstein des Prozesses der Entfaltung und Klärung der Liebe empfunden. Alle Erkenntnis Gottes durch die Natur und das Gewissen bleibt unvollkommen. „Sowohl jene metaphysische Offenbarung als die innere des (moralischen) Gefühls gewinnen erst durch die dritte positive Offenbarung und den Glauben an sie Haltung, Festigkeit und Zusam-

[74] Jac I 296; vgl. Seele 19.
[75] XII 59; vgl. Wind II 462 (1810-1812). [76] XII 74 f.
[77] Vgl. XII 267: die Erkenntnis Gottes in der Urzeit, das unmittelbare Anschauen Gottes in der Natur und das unmittelbare Vernehmen Gottes im Gewissen.
[78] Wind I 410; über Schlegels Stellung zu den Gottesbeweisen vgl. L. Wirz (Anm. 6) 123—126.
[79] XII 76 f. [80] XV 101 f. [81] XV 80 83 97 ff.; Wind II 502 (1818).

menhang."[82] Nur durch die christliche Offenbarung kommen wir zur Erkenntnis „der liebevollen Herablassung und Barmherzigkeit Gottes", die das eigentliche Kennzeichen der persönlichen Liebe Gottes zum Menschen ist[83], nur durch sie findet die Seele den Gegenstand der Liebe, den sie im tiefsten sucht, das göttliche „Du", durch das das menschliche Ich seine Einheit und Ganzheit wiedergewinnt. Und indem die innerste Sehnsucht und Ahnung der Seele in der Liebe, im Leben nach dem Glauben sich mehr und mehr erfüllt, empfängt dieser Glaube seine letzte Bestätigung und Rechtfertigung, wird zur „Erfahrung" der Gemeinschaft mit Gott und geht in ein Wissen über[84].

Die Erfahrung, wie die liebende Seele sich in der fortschreitenden Annäherung an Gott immer tiefer und reicher erfüllt, nennt Schlegel „die Offenbarung der ewigen Liebe im Menschen, im Gefühl und dem innern oder erhöhten Bewußtsein desselben"[85]. Im Zug der Entfaltung der Liebe und der mit ihr verbundenen inneren Erfahrungen baut sich ein höheres, „freies und persönliches Wissen" von Gott auf, in dem persönlicher Glaube und objektives Wissen in lebendiger Einheit verschmolzen sind.

Neben dem logisch-notwendigen Wissen, das mit Glauben nichts zu tun hat, gibt es ein „anderes und höheres Wissen, das freie und persönliche, welches mit dem Glauben keineswegs im Streit befangen, sondern auf das innerste verwebt ist, und überall den Glauben als seine erste Grundlage und als sein letztes Ziel voraussetzt. So wie im Gegenteil der Glaube nicht beginnen kann, ohne daß wir zuvor, wenigstens einigermaßen, wenn auch nicht vollständig, zur Erkenntnis gelangt sind, und wie mit der Klarheit des Verständnisses zugleich auch der Glaube wächst und immer inniger und lebendiger wird. Der Glaube ist in dieser Beziehung der erste Grund und Anfang sowie auch die vollendende Ergänzung des freien und lebendigen Wissens, so wie dieses hinwieder die erzeugende Ursache und die letzte Frucht des göttlichen Glaubens ist. Dieses freie Wissen aber ist eben der Gegenstand und der Inhalt der Philosophie. Es ist die lebendige Erkenntnis des Lebens, welches, wie das Leben selbst, frei ist und daher keineswegs in die Form jener absoluten Notwendigkeit geschlagen werden darf, welche in dem mathematischen Wissen und dem bloß logischen Denken herrscht"[86].

Dieses freie und persönliche Wissen von Gott, in dem Glaube und Wissen auf Grund der Liebe vereint sind, ist es, das Schlegel dem idealistischen Vernunftbegriff des Absoluten entgegenstellt. Dies aber ist eine Theorie der existentiellen Gotteserkenntnis, die für heutige Versuche wegweisend sein kann.

Die Versöhnung von Glauben und Wissen war ein Hauptanliegen Schlegels, seitdem er selbst den Glauben gefunden und erkannt hatte, daß der Idealismus nur zu einem leeren Wissen führt, weil er den Glauben zerstört. Um das lebendige Wissen zu retten, fordert er den Glauben. Die eigentliche Leistung Schlegels aber ist, daß er durch eine tiefdringende Analyse des Bewußtseins die Rolle der Liebe für die lebensvolle Vereinigung von Wissen und Glauben entdeckte. Die Liebe

[82] Jac I 266. [83] Jac II 280. [84] XII 245 f.
[85] XV 210; XII 75 f.; vgl. XV 209 f. [86] Jac II 282 f.

führt die anfängliche Erkenntnis des Göttlichen zum Glauben und vollendet den Glauben zum höheren Wissen, zur Gewißheit der göttlichen Liebe.

6. Wissenschaftslehre und Weltanschauungskritik

Das Bewußtsein erreicht seine volle Entfaltung, wenn seine Grundkraft, die Liebe, zur vollen Klarheit und Gewißheit ihrer selbst gelangt. Es ist bezeichnend für Schlegel, daß er nicht beim Erlebnis der Liebe stehenbleibt, sondern daß das Letzte für ihn die zum vollen Verständnis und zur Gewißheit aufgegangene Liebe ist. Der „Gipfel des Bewußtsein" ist der über Wahrheit und Wert der Erfahrungen sich Rechenschaft gebende „urteilende Geist". „Wie die liebende Seele der Mittelpunkt des Bewußtseins ist, so ist der urteilende Geist der höchste Akt in dem Ganzen desselben."[87] Die Darstellung der Vollendung des Bewußtseins durch die Gewißheit und das vollkommene Wissen, welche die letzten Kapitel seines letzten Werkes, der „Vorlesungen über Philosophie der Sprache und des Wortes", ausmachen, ist die Krone seiner Philosophie des Lebens. Seine Lebens- und Liebesphilosophie wird auf ihrer Spitze zu einer „Wissenschaftslehre", die ein eigentümliches Gegenstück zu der Fichtes, Hegels und Schellings bildet. Das Eigentümliche dieser Wissenschaftslehre ist, daß sie die ganze Entwicklung des Denkens bis zur Erreichung der vollkommenen Wahrheit an die innere Erfahrung der Liebe knüpft. „Auf dem lebendigen Standpunkt der Erfahrung berühren sich sehr oft die ersten und noch ganz schuldlosen Anfänge des Gefühls mit dem höchsten Gipfel der klarsten und zum unendlichen Urquell erweiterten und erhobenen Erkenntnis."[88]

Nur einige Gedanken aus dieser reichen und zu einem vollen System ausgebauten Wissenschaftslehre seien hier kurz berührt. Alle echte Erkenntnis wurzelt „in dem Mittelpunkt der Liebe", dem auf Gott hinstrebenden oder mit Gott vereinten Bewußtsein. „Den Mittelpunkt der rechten und richtigen Erkenntnis bildet die innere Gefühlsquelle der ewigen Liebe."[89]. Das heißt, alle wahre Erkenntnis muß orientiert sein nach den Erfahrungen der auf Gott zustrebenden Liebe, und sie wächst in der Wahrheit, je mehr sie sich orientiert nach „der vollen, inneren und höheren Erfahrung", je mehr sie eingebettet ist in „das durch die Liebe wiederhergestellte und in Gott harmonisch geeinte Bewußtsein"[90].

Es ist die Aufgabe der Wissenschaftslehre, „diesen lebendigen Mittelpunkt aller höhern Wahrheit und Wissenschaft gegen die Angriffe des absoluten Zweifels zu retten und zu sichern"[91] und die in diesem Mittelpunkt sich offenbarende Wahrheit zur reflexiven Gewißheit zu erheben. Die Erkenntnis erhebt sich zur inneren Gewißheit, wenn die Wahrheit und der ihr entgegenstehende Irrtum als solche erkannt werden. Das ist aber nur möglich, wenn das Bewußtsein Gott gefunden hat. Der Irrtum kann erkannt werden, „sobald nur ein sicherer Standort, gleichsam ein

[87] XII 188; vgl. XV 179. [88] XV 205. [89] XV 241 f.
[90] XV 190. [91] XV 241.

fester Punkt des Archimedes, außer uns, wenn man so sagen darf, außer unserem gewöhnlichen Bewußtsein und Zustand, für uns gefunden ist. Dieser aber ist in der gegebenen höheren Wahrheit wirklich gefunden und schon zugleich mit ihr gegeben." Auf dem höheren Standpunkt des mit Gott harmonisch vereinten Bewußtseins läßt sich der im zersplitterten Bewußtsein einer jeden Grundkraft eigentümlich anhängende wissenschaftliche Irrtum oder wenigstens der in ihr tief wurzelnde Hang dazu vollständig nachweisen." [92] Es läßt sich zeigen, wie die typischen philosophischen Irrtümer daraus hervorgehen, daß je eine Grundkraft des Bewußtseins einseitig zum Prinzip der Erkenntnis gemacht wird. Wir haben dies bereits in Schlegels Kritik des Idealismus betrachtet.

In der „Philosophie der Sprache und des Wortes" baut Schlegel ein „System der Hauptirrtümer" [93] der Philosophie auf. Es ist ein Aufriß der Grundtypen der philosophischen Weltanschauungen, die auf einer einseitigen Interpretation der Gegebenheiten des Bewußtseins beruhen, und zugleich ein Aufriß der Philosophie des philosophischen Irrtums. Dilthey zeigt in seiner bekannten Typologie der Weltanschauungen nicht wenig Anklänge an Schlegel [94], und die Vermutung liegt nahe, daß er von ihm angeregt ist. Neuerdings hat A. Dempf im bewußten Anschluß an Schlegel die Typologie der Weltanschauungen weiterzuführen versucht [95]. Während aber bei Dilthey die Typologie zu relativistischen Konsequenzen führt, hat sie bei Schlegel als Erklärung des philosophischen Irrtums eine positive Bedeutung für die Erkenntnis der Wahrheit. Indem wir die Irrtümer als Produkt des zerteilten Bewußtseins in ihrem Wesen und ihrer Gesetzmäßigkeit durchschauen, erhebt sich die im vollständigen, von der Liebe getragenen Bewußtsein sich offenbarende Wahrheit zur vollen inneren Gewißheit. So wird „das innere Gefühl der Wahrheit in jenem Mittelpunkt der Liebe zum intelligenten Gefühl oder festen Urteil der inneren Gewißheit oder der unmittelbaren Wahrnehmung derselben erhoben und gesichert, welches unmittelbare Urteil der inneren Gewißheit zum Übergang von dem zuerst entwickelten Begriff des Bewußtseins zur Idee der Wissenschaft dienen und das Mittelglied zwischen beiden bilden sollte" [96].

Das Ideal des Wissens vollendet sich in der „Anschauung der Wahrheit". Diese Anschauung ist „ein Herausfühlen der latenten Allgegenwart Gottes aus den Gegenständen, wodurch zugleich das innere wahre Wesen derselben ergriffen wird". So bildet „für diese Philosophie des innern und höhern Lebens, welche das rechte und richtige Verständnis desselben aufschließen und enthüllen soll, nach der ersten Stufe, welche den vollständigen Begriff des Bewußtseins zugrunde legt, und nach der zweiten Stufe, in welcher die Idee der Wissenschaft entwickelt wird, diese Anschauung der Wahrheit nun die dritte Stufe und zugleich das Ziel oder den Schluß und die

[92] XV 190. [93] XV 240.
[94] Die Typen der Weltanschauung (Ges. Schriften VIII).
[95] Selbstkritik der Philosophie, Wien 1947. — Zur Weltanschauungskritik Schlegels vgl. R. Feifel (Anm. 22) 36-45.
[96] XV 242.

Vollendung des Ganzen. Um aber zu begreifen, wie eine solche anschauende Erkenntnis möglich ist, dürfen wir uns nur daran erinnern, wie nicht wir es sind, die sich zu der göttlichen Idee erheben, sondern daß vielmehr diese es ist, welche uns ergreift und mitgeteilt wird und in uns wirkt“ [97].

Das letzte Wort über die Vollendung des menschlichen Wissens hat Schlegel nicht mehr niederschreiben können. Wo er sich anschickt, den Übergang der menschlichen Erkenntnis in das göttliche Licht zu schildern, da bricht die Niederschrift ab mit den Worten: „Das ganze und vollkommene Verstehen selbst aber . . .“ Der Engel des Todes entriß dem Schreibenden die Feder. Wie sein Biograph und der Herausgeber seiner Schriften, E. Frh. von Feuchtersleben, sagt: „Bevor er jenes Verstehen in Worte fassen konnte, war er der Anschauung dessen entgegengeführt, was er so stark und innig gefühlt und geahnt und welches er dem begeisterten Bewußtsein und der glaubenden Hoffnung näher zu bringen so redlich bemüht war.“ [98]

7. Existenzphilosophie der Hoffnung

Schlegels Philosophie des Lebens ist eine Phänomenologie des existentiellen christlichen Bewußtseins, und sie ist ohne Zweifel ausdrücklich als Gegenstück zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ entworfen. Wie Hegels Phänomenologie schildert sie „den Gang des Bewußtseins“, die Abfolge der Gestalten, in denen das Bewußtsein stufenweise zu sich selbst kommt. Während aber bei Hegel der Gang des Bewußtseins der Weg zum absoluten Wissen, zum Sicheinswissen mit dem absoluten Geiste ist, ist er bei Schlegel die fortschreitende „Offenbarung der Liebe Gottes“. Die Offenbarung der Liebe Gottes aber ist das Offenbarwerden der Liebe Gottes zum Menschen und der Liebe des Menschen zu Gott in gegenseitiger „dialektischer“ Durchdringung: Der Fortschritt der Liebe des Menschen zu Gott ist die immer vertiefte existentielle Antwort auf das fortschreitende Bewußtwerden der Liebe Gottes zum Menschen.

Es ist aufschlußreich, Schlegel mit Kierkegaard, der ein letzter christlicher Nachfahr der Romantik war, zu vergleichen. Für Kierkegaard vernichtet der Idealismus „den Einzelnen vor Gott“, das Innerste des Menschen, der in freier Entscheidung seine einmalige personale Berufung zum transzendenten Gott zu verwirklichen hat. Für Schlegel vernichtet der Idealismus das wahre Ich, das nur in der Liebe des göttlichen Du seine Erfüllung finden kann. Bei Kierkegaard ist das Wesen der Existenz die Freiheit. Sie ist die Entscheidung, in der der Mensch seine Nichtigkeit vor Gott bejaht und sich selbst in absoluter Unterwerfung unter den unbegreiflichen Gott aufgibt. Das Eigentümliche dieser Entscheidung ist, daß sie „aus dem Nichts entspringt“. Sie ist ein „Sprung“, der die Kontinuität organisch-notwendiger Entwicklung abbricht, ein Sprung in das Paradoxe des „ganz Anderen“, der für die Vernunft völlig unbegründet ist. Verbunden mit dieser Entscheidung ist die Erfah-

[97] XV 243. [98] XV 253.

rung der eigenen Nichtigkeit und der Angst vor dem Wagnis des Sprunges. Diese Freiheit stellt Kierkegaard dem entgegen, was Hegel „Freiheit" nennt, was aber in Wahrheit die Vernichtung aller Freiheit ist: daß das Ich sich in seinem Denken begreift als ein notwendiges Moment in dem Prozeß des Zu-sich-selbst-Kommens des absoluten Geistes. Kierkegaard glaubt die christliche Existenz vor Gott nur dadurch vor der Auflösung in das Absolute der Vernunft retten zu können, daß er das Absurde und Paradoxe zu einem Wesensmerkmal des Verhältnisses des Menschen zu Gott macht. So ist er der radikale Exponent der protestantischen Erbsündelehre. In ihm erhebt sich das protestantische Existenzbewußtsein, das im Erlebnis der absoluten Distanz von Gott und Mensch wurzelt, gegen die idealistische Vergötterung des Menschen.

Schlegel hat die Vernichtung der inneren, religiösen Existenz im Idealismus mit der gleichen Schärfe gesehen wie Kierkegaard. Aber seine Verteidigung der religiösen Existenz ist eine ganz andere. Bei ihm stellt das katholische Existenzbewußtsein seinen Glauben, seine Hoffnung und seine Liebe der Hohlheit der idealistischen Vernunft entgegen. Schlegel steht in der katholischen Tradition der „analogia entis", deren Zeichen die unauslöschliche Liebestendenz des Menschen zu Gott ist. Bei ihm erfährt der Mensch in seiner Zerrissenheit die Ohnmacht und Leere der auf sich selbst gestellten Vernunft, aber er findet sich zugleich in seinem Innersten über alle Vernunft hinweg in „die Offenbarung der göttlichen Liebe"[99] hineingestellt. Die göttliche Liebe hat uns immer schon ergriffen, sie zieht uns schon in den ersten und dunklen Strebungen und Ahnungen des Gefühls, und sie geht einladend unserer Entscheidung zu Gott voraus. Der Mensch muß die göttliche Liebe, die ihn ergriffen hat, bewußt bejahen, er muß sich frei zur bewußten Liebe des Göttlichen entscheiden. Aber diese Entscheidung ist kein Sprung ins Paradoxe. Sie folgt dem Zug der Sehnsucht des Herzens. Der Mensch ist nie so Gott entfremdet, daß er nicht schon in einer Rückkehr zu ihm begriffen wäre, daß er nicht anfänglich und stufenweise sich ihm wieder annähern könnte und daß er diesen Weg zu Gott nicht als die Erfüllung seines innersten Wesens empfände. Es ist kennzeichnend für den Unterschied von Kierkegaard und Schlegel, daß ersterer keinen Übergang von der im Eros wurzelnden „ästhetischen Existenz" zur „religiösen Existenz" kennt — Kierkegaard hat übrigens den Typus der ästhetischen Existenz in Schlegels „Lucinde" gefunden[100] —, während Schlegel die erotische Liebe und die Kunst bewußt in den Aufstieg zu Gott hineinnimmt[101].

Die Entscheidung für Gott ist bei Schlegel ein organisches Moment in dem Ganzen des in Sehnsucht, Ahnung, Glaube, Hoffnung und Seligkeit der Erfüllung sich vollziehenden Prozesses der uns ergreifenden, verwandelnden und zur Vollendung führenden göttlichen Liebe. In diesem Prozeß kann die Angst nicht die entscheidende Rolle spielen wie bei Kierkegaard. Weil wir auf jeder Stufe des Bewußtseins schon von der Einladung der göttlichen Liebe berührt sind, darum ist der Aufstieg des Bewußtseins bis zu seiner Vollendung in Gott von

[99] XV 210.

[100] Siehe das Kap. über Schlegels „Lucinde" in: Über den Begriff der Ironie, 1841 (Samlede Skrifter, Bd. 13, Kopenhagen 1930) 367 f. — Über Kierkegaards Stellung zur Romantik vgl. J. Wahl, Études Kierkegaardiennes, Paris 1949, Kap. 3: Le stade esthétique. La lutte contre le romantisme. E. Hirsch, Kierkegaard-Studien, Gütersloh 1931, 33 ff.: „Man darf die These wagen, daß die literarische Form von ‚Entweder-Oder' im ersten Teil eine überbietende Nachahmung von Lucinde, im zweiten Teil eine solche von Schleiermachers Briefen über Lucinde ist."

[101] XV 97-108.

der Hoffnung getragen. Die Hoffnung ist bei Schlegel das Kennzeichen der menschlichen Existenz, die nach Entfaltung und Vollendung der Liebe strebt. Solange die Liebe noch nicht vollkommen mit dem Geliebten vereint ist, schwingt sie sich in Hoffnung ihrer Vollendung entgegen. Die Hoffnung ist darum die eigentliche Erscheinungsform der Liebe in diesem irdischen Leben[102]. Der Unterschied zwischen Kierkegaard und Schlegel läßt sich also auf die Formel bringen: Bei jenem kennzeichnet die Angst, bei diesem die Hoffnung die existentielle Position des Menschen. Es ist der Unterschied zwischen protestantischem und katholischem Existentialismus. Es war verhängnisvoll, daß Kierkegaard in seiner Existenzanalyse die Angst an die Stelle der Hoffnung gesetzt hat. Seine Existenzanalyse trägt die Keime der nihilistischen Verzweiflung in sich. Die heutige nihilistische Existenzphilosophie hat diese Keime zur Entwicklung gebracht. Sie kennt nur das Absurde der menschlichen Existenz. Der Bezug zu Gott ist weggefallen.

Wo immer aber in der heutigen Philosophie das katholische Existenzbewußtsein zu Worte kommt, da findet sich auch eine unleugbare Verwandtschaft zu Schlegels Philosophie des Lebens. Nur drei Denker seien genannt, deren Gedanken Schlegel in wesentlichen Stücken vorausgenommen hat: M. Scheler, M. Blondel und G. Marcel. Schelers Philosophie der Liebe in seiner katholischen Periode, besonders in „Vom Ewigen im Menschen", erscheint als eine direkte Weiterführung Schlegelscher Gedanken: Der Kern der menschlichen Person ist die Liebe, die sich in der Begegnung mit der höchsten Liebesperson, Gott, voll realisiert. Blondels „action", das unstillbare Vorwärtsdrängen, in dem der Mensch über jedes endliche Ziel hinweg auf den unendlichen Gott zustrebt, ist genau das, was Schlegel die „innerste Triebfeder des Menschen" nennt, die unendliche Sehnsucht, die über jede gegebene Liebe hinaus und jeden bestimmten Glauben hinaus ein göttlicher *Überschuß* (Blondels surcrois!) in der menschlichen Seele ist. Auch der Zusammenhang von action und pensée bei Blondel entspricht der Schlegelschen Auffassung, daß die Erkenntnis die Klärung der Liebe ist[103]. Bei Marcel endlich, der die menschliche Existenz in die „Intersubjektivität" des Ich-Du-Verhältnisses hineinstellt, spielen Glaube, Hoffnung und Liebe für die Konstitution des existentiellen Bewußtseins eine ähnliche Rolle wie bei Schlegel[104]. Wir wollen nicht behaupten, daß diese Denker direkt von Schlegel beeinflußt sind. (Ein unterirdischer Einfluß Schlegels auf die, welche sie als ihre Ahnen bezeichnen, läßt sich jedenfalls annehmen[105].) Gewiß aber zeigt es die säkulare

[102] Vgl. XV 104f. [103] La pensée, 2 Bde., 1934/35; L'action, n. A. 1950.

[104] Homo viator, 1944 (deutsch: Philosophie der Hoffnung, 1950) — Le Mystère de l'être, 2 Bde., 1951.

[105] Auch H. Knittermeyer, Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart, Wien-Stuttgart 1952, 88 rechnet Schlegel zu den Vorläufern der heutigen Existenzphilosophie.

Größe Schlegels, daß man heute dort, wo aus christlichem Bewußtsein eine Überwindung des rationalistischen und idealistischen Menschenbildes erstrebt wird, auf die gleichen Grundgedanken stößt, die Schlegel vor 130 Jahren, unverstanden von seiner Zeit, bereits aussprach. Und läßt sich nicht gerade seine Bedeutung für unsere Zeit daraus ermessen, daß die Philosophie überall dort, wo sie die Elemente der göttlichen Hoffnung, die er in der menschlichen Existenz aufzeigt, übersieht, in Pessimismus und Nihilismus versinkt?

Diese Hoffnung, der innerste Lebensatem der Philosophie Schlegels, ist die letzte Vollendung der romantischen Sehnsucht. In den „Vorlesungen über die Philosophie der Sprache und des Wortes", die er wenige Tage vor seinem Tode niederschrieb, zitiert Schlegel den Ausspruch eines „ihm nahe befreundeten Dichters" (Novalis): „Die Zeit hat Glaube nicht noch Liebe, wo wäre dann die Hoffnung, die ihr bliebe?" [106], und legt demgegenüber im Bewußtsein, daß die richtige Philosophie der Liebe der Hoffnung eine feste Grundlage gibt, ein Bekenntnis zur Hoffnung ab. Den Sinn seines ganzen Lebens und philosophischen Bemühens deutend, bekennt er seinen Beruf als Künder der ewigen heiligen Hoffnung: „Ich kann dem Schluß nicht beistimmen, welcher unserer Zeit die Hoffnung ganz abschneidet. Wenn auch die unserer Zeit noch immer und von neuem drohenden Gefahren manchem erfahrenen Weltbeobachter ... noch furchtbarer und schrecklicher scheinen sollten als all die früheren, so dürfen wir dieses alles dennoch, im wirklich eintretenden schlimmsten Falle, für nichts anderes halten als eine heilsame Krise des Übergangs zu eben dieser höheren göttlichen Hoffnung, die gerade unserer Zeit ganz gewiß vorbehalten bleibt." „Alles, was ich jemals in dem vergangenen Leben, wenn auch noch so unvollkommen und schwach, auszudrücken versucht habe, so wie alles, was ich gegenwärtig mitzuteilen wünsche, und was ich noch ferner in der Welt zu sagen habe, hat gar keinen andern Zweck und Gegenstand, als diese ewige heilige Hoffnung einer wahrhaft und nicht bloß irdischen, sondern auch innerlich neuen Zeit und eines geistigen Lebens in ihr, und zur vollen Herrlichkeit hinüber, andeutend zu verkünden, immer fester zu begründen und, soweit meine Kräfte reichen, selbst mitzuvollenden und in wirkliche Ausführung zu bringen." [107]

Künder der ewigen heiligen Hoffnung zu sein — ist das nicht auch der Beruf Schlegels für die in Pessimismus und Nihilismus versinkende Philosophie unserer Tage? Wir glauben, daß Schlegel dieser Hoffnung in seiner Analyse der menschlichen Existenz einen festen Grund gegeben hat und daß er uns damit ein Vermächtnis hinterlassen hat, das bestimmt ist, der heutigen Philosophie Richtung zu weisen.

[106] XV 152. [107] XV 154.

Zur Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik: intelligentia oder principalis affectio

Von Endre von Iványka (Graz)

Thomas Gallus (gest. 1246), Abt von S. Andrea in Vercelli und vorher Kanonikus von St. Viktor in Paris, wird erst jetzt in seiner Bedeutung für das mittelalterliche Geistesleben genügend gewürdigt[1]. Seine Kommentare zu den Schriften des Dionysius Areopagita, insbesondere zur „mystica theologia", sind durch den Einfluß, den sie auf Bonaventuras „Itinerarium mentis in Deum" und auf den (dem Karthäuser Hugo de Balma zugeschriebenen) Traktat „Viae Sion lugent" ausgeübt haben, maßgebend geworden für die betont antiintellektualistische und affektive Haltung in den Fragen der Mystik, die im Spätmittelalter Gemeingut wird. Die Angriffe der Karthäuser des 15. Jahrhunderts, z. B. des Vincenz von Aggsbach, auf den ihrem Empfinden nach zu intellektualistischen Cusaner berufen sich ausdrücklich auf den „Vercellensis"[2], und sie haben über die Karthäuserliteratur des 15. Jahrhunderts, die in Spanien viel gelesen wurde, bis auf die großen spanischen Mystiker des 16. Jahrhunderts entscheidend eingewirkt. Unter diesen Umständen ist die Frage nach der Herkunft der Gedankenmotive, die in ihnen zur Geltung kommen, nicht ohne Bedeutung für die gesamte Geistesgeschichte des Mittelalters.

Indem erwähnten Kommentar zur mystica theologia knüpft Thomas Gallus zunächst, getreu seinen viktorinischen Traditionen, an die Stufenordnung von sechs Graden der Kontemplation an, die Richard von St. Viktor aufgestellt hat. Nach den drei unteren Stufen, die noch

---

[1] Das geschah vor allem durch die Aufsatzreihe, die G. Théry O.P. ihm in der „Vie Spirituelle" (1932, 1933 und 1936) gewidmet hat. Seine wichtigste Schrift, der Kommentar zur mystica theologia des Dionysius Areopagita, wurde herausgegeben von P. Théry: Thomas Gallus, Grand Commentaire sur la Théologie Mystique, Paris 1934. Dank der Güte des Herausgebers besitze ich das — meines Wissens einzige in Österreich greifbare Exemplar der Ausgabe (auch die Pariser Bibl. Nat. besitzt keines). In meiner Studie „Hugo de Balma und die Geschichte der Theorie der Mystik vom 12. bis zum 16. Jahrhundert" (ung.) (Theologia 6 [1939] 58 ff., 112 ff.) habe ich den Kommentar nach der Handschrift Cod. lat. in 8° N° 16 der ungarischen Akademie der Wissenschaften zitiert, der aus dem oberungarischen Karthäuserkloster Lechnitz stammt und sicherlich nur eine Abschrift eines der von Théry zu seiner Ausgabe verwendeten österreichischen Codices ist. Die Wiener Nationalbibl. besitzt den Text zweimal, im cod. lat. 4525 und 695. In den „tabulæ codicum" erscheint der Name Thomas Gallus nicht, sondern nur die Bezeichnung: „commentator Vercellensis".

[2] E. Vansteenberghe, Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XV. siècle (BeitrGPhThMA XIV 2-4), Münster 1915.

der sinnlichen und imaginativen Erkenntnissphäre angehören, folgt bei Richard das quartum genus contemplationis, quod in ratione et secundum rationem formatur, das quintum, quod est supra rationem, non tamen praeter rationem, und das sextum, quod in his versatur, quae sunt supra rationem et videntur esse praeter seu etiam supra rationem (PL 196, 71B—72B). Bei Thomas Gallus heißt es dementsprechend: Quartus (gradus) remoto imaginationis officio illis solis intendit, ... qualia ... per communem intelligentiam comprehendimus; et iste gradus exercetur potissime in natura rationali. Quintus assurgit in divina et aeterna spectacula, tantum intellectu apprehensibilia et humanae rationi consona. Sextum philosophia humana ignorat[3]. Für Richard bedeutet diese Einteilung keineswegs, daß die obersten Stufen den Bereich des Erkenntnismäßigen verlassen. Wie das Morgenlicht, sagt er, wenn es Tag wird, zwar nicht aufhört, Licht, wohl aber Morgenlicht zu sein, weil es nur um so helleres Licht wird, so ist es mit der intelligentia humana bei der Erhebung zur obersten Stufe der Kontemplation: Accipit, ut ipsa iam non sit ipsa, *non quidem ut non sit intelligentia,* sed ut iam non sit *humana* (PL 196, 178D).

Demgegenüber schiebt sich hier bei Thomas Gallus unmerklich ein anderes Schema an die Stelle des von Richard aufgestellten, und zwar unter dem Anschein einer Erklärung des vorigen. Mit „Igitur" anknüpfend, stellt Thomas fest, daß alle Wissenschaft und Weisheit, die „ex praeexistente visibilium cognitione ingignitur aut intellectu apprehenditur"[4], der ersten und allgemeinen Art der Gotteserkenntnis zugehört. Von dieser handeln die meisten Werke nicht nur der heidnischen Philosophen, sondern auch der katholischen Lehrer, ja selbst der heiligen Väter, und auch die meisten Schriften des Dionysius Areopagita. Nur in der mystica theologia und einigen Briefen, sagt Thomas Gallus, habe Dionysius eine tiefere Art der Gotteserkenntnis vorgetragen: profundiorem modum cognoscendi Deum id est superintellectualem et supersubstantialem, quem ideo philosophus gentilis non apprehendit, quia non quaesivit nec esse putavit nec vim, secundum quam fundatur in anima, deprehendit. Putavit enim summam vim cognitivam esse intellectum, cum sit alia quae non minus excedit intellectum, quam intellectus rationem, vel ratio imaginationem, scilicet *principalis affectio,* et ipsa est scintilla synderisis quae sola unibilis est spiritui divino[5]. Auf dieser radikalen Gegenüberstellung des mystischen Vermögens gegen *alle* anderen Erkenntnisvermögen zusammengenommen und auf der entschiedenen Betonung des „affektiven" Charakters der

[3] G. Théry, Grand Commentaire 11f.; Cod. Vindob. lat. 4525 fol. 129^{v}.
[4] G. Théry a.a.O. 12. [5] G. Théry a.a.O. 14.

mystischen Erkenntnis[6] beruht die ganze Deutung der mystischen Theologie, die im weiteren Verlauf des Kommentars gegeben wird, sehr im Gegensatz zu dem kontinuierlichen Aufstiegsschema bei Richard von St. Viktor und dem ungebrochenen Übergang von der Morgenröte zu dem vollen Lichte des Tages, mit dem Richard diesen Aufstieg veranschaulicht[7].

Auch das Schema, das hier vorgetragen wird, weicht von dem Richards von St. Viktor ab. Über sensus und imaginatio stehen nun *drei* Vermögen: ratio, intellectus und — als das eigentlich mystische Vermögen — principalis affectio vel scintilla synderisis. Es ist oben schon erwähnt worden, daß dieses Schema im „Itinerarium mentis in Deum" des hl. Bonaventura weiterlebt in der Form: sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderisis scintilla. Die principalis affectio — der Wechselbegriff der synderisis scintilla — ist hier durch die intelligentia et apex mentis ersetzt worden[8]. Aber das geschieht ganz im Sinne des Thomas Gallus. In seinem Commentar zum Canticum schreibt dieser: Ignorare non debet fidelis anima, suam *intelligentiam* ad deiformitatem tantae virtutis existere, ut etiam potens sit ad interiora et secretiora divini velaminis subintrare. Habet enim duplicem virtutem, unam per quam apta redditur ad contemplandum, quae dicitur theoricus intellectus, reliquam vero per quam videlicet habilis fit ad uniendum, quae *principalis affectus* nominatur[9]. „Intelligentia" ist also mit affectio principalis und scintilla synderisis gleichbedeutend, wenn es ein eigenes, über dem intellectus stehendes, auf das Göttliche gerichtetes Seelenvermögen bezeichnet, und nicht auf das Erkennen im allgemeinen bezogen wird, wie in der oben angeführten Stelle aus Richard von St. Viktor. Dort wird von der ratiocinatio, die „ex invisibilibus per experientiam notis alia et alia colligit, quae per experientiam non novit", gesagt: In hac contemplatione humanus animus *pura intelligentia* utitur (PL 196, 71 D); in diesem Sinne hat auch Thomas Gallus, den Gedanken Richards zusammenfassend, von der „*communis* intelligentia" im Gegensatz zu der darüber hinausgehenden mystischen intelligentia gesprochen.

Fragen wir uns nach dem zeitgenössischen Vorkommen und der Herkunft des Fünferschemas: sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia (in dem soeben erörterten Sinne eines überintellektualen, auf das Göttliche gerichteten mystischen Vermögens), so kön-

[6] G. Théry a.a.O. 17 f., bes. 19: Intentio (huius libri, nämlich des kommentierten Werkes) est destruere falsi nominis sapientiam philosophorum gentilium et adstruere veram sapientiam christianorum.

[7] Zu dem ganzen Gedankenkreis eines eigenen „mystischen Vermögens" vgl.: Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus: ZKathTh 72 (1950) 129 ff.

[8] Itinerarium mentis cap. 1-6.

[9] B. Pez, Thesaurus Anecdotorum II. I. 517.

nen wir zunächst feststellen, daß Alfredus Anglicus, der um ein weniges ältere Zeitgenosse des Thomas Gallus, das Schema auch kennt — freilich in ganz anderer Verwendung. Bei ihm heißt es: Die „norma venerabilis exempli", deren Gott sich bedient, wenn er, um mit Boethius zu sprechen, „cuncta superno ducit ab exemplo" (Cons. phil. III m. 9) ist, in Gott, zunächst Er selbst: effluens *intelligentiam* format, derivata *intellectus* fit forma, relate *rationi* imprimitur, ... generata motui ministrat et naturae[10]. Das Schema ist hier als Seinsstufenschema verwendet, in das sich der neuplatonisch gedachte νοῦς, als Inbegriff der Ideen, der subjektive νοῦς des Menschen, als Vermögen, Ideen intellektuell zu erfassen, die menschliche ratio, als Erfahrungsdenken, und die materielle Welt, als die Sphäre der imaginatio und des sensus, ontisch einordnen — nicht als Schema des geistlichen Aufstiegs von einem Vermögen zum anderen, bis zur mystischen Anschauung Gottes im überbegrifflichen Erleben.

Ganz in dem Sinne hingegen, in dem das Schema bei Thomas Gallus verwendet wird, finden wir es bei Alanus de Insulis, gleichfalls mit dem Namen „intelligentia" für die oberste Stufe, „quae sola contemplatur divina" (PL 210, 673 D)[11]. Sie wird auch „apotheosis vel deificatio" genannt (ebd.), was Baumgartner auf Johannes Scotus (z. B. PL 122, 142B) zurückführt. Sollte dies ein Hinweis auf die Herkunft des Schemas sein? Alanus selbst führt als Gewährsmann für sein Schema „Augustinus in Perisischen (d. h. περὶ ψυχήν, statt περὶ ψυχῆς) i. e. de anima" an[12]. Damit ist die dem hl. Augustinus zugeschriebene, in Wirklichkeit von Alcher von Clairvaux stammende, im Mittelalter viel gelesene Schrift „De spiritu et anima" gemeint, in der sich tatsächlich unser Schema mehrmals findet[13]. Alchers Schrift geht nachweislich auf die „epistula de anima" des Isaac de Stella (gest. 1165) zurück[14]. Hier wird das Schema in aller Ausführlichkeit entwickelt[15]. Dabei wird der ratio das abstrahierende Erfassen der durch Sinneserkenntnis und Vorstellungsvermögen vermittelten Gegenstandserkenntnis zugeschrieben (ratio ... ea vis animae est, quae rerum corporearum incorporeas percipit formas: 1885A), dem intel-

[10] Alfredus Anglicus oder Alfredus de Sareshel, De motu cordis cap. 15 (hrsg. von M. Baeumker in BeitrGPhThMA XXIII 3, 75 f.).

[11] Die hierhergehörigen Stellen sind behandelt bei M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis (BeitrGPhThMA II 4, Münster 1896, 92 f.) und bei W. Jansen: Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' De Trinitate (= Breslauer Studien zur histor. Theologie 8) Breslau 1926, 64.

[12] M. Baumgartner a.a.O. 92.

[13] Zum Beispiel cap. 4 und cap. 7; PL 40, 782 und 787.

[14] Vgl. Pl. Bliemetzrieder, Isaac de Stella, sa spéculation théologique: RechThAncMéd 4 (1932) 134 ff. Die Abhandlung von Meuser, Die Erkenntnislehre des Isaac de Stella, Bottrop (Westf.) 1934, blieb mir leider unzugänglich.

[15] PL 194, 1884C-1885B und vorher schon 1880A/B; ähnlich auch in Sermo 4; PL 194, 1701C-1702C.

lectus die Erkenntnis rein geistig erfaßbarer Denkinhalte, der Ideen (intellectus ... ea vis animae est, quae rerum vere incorporearum percipit formas: 1885B) und der intelligentia die Erkenntnis des Absolutums (quod nec ... forma eget, ut aliquid sit, nec aliquo genere subiecti, in quo subsistat, vel cui assistat, vel insistat, sed ... quod sibi omnimodis sufficiens est, quod seipso est, et ad ipsum est: 1885B/C). Wie sehr diese oberste Erkenntnis, die das Vermögen der Gotteserkenntnis ist (Intelligentia ... ea vis animae est, quae immediate supponitur Deo: 1888B), ein Übersteigen aller Denkformen voraussetzt, betont Isaac ausdrücklich im Sermo 19, wo er von Gott als der supersubstantia spricht (1755B), auf die die Kategorie der Substanz denkerisch nicht mehr anwendbar ist. Das geschieht auch im Sermo 22 (1766C). Dort wird im Gegensatz zur „rationabilis theologia", die Gott diese oder jene Eigenschaft zuschreibt oder ihn dies oder jenes nennt, die „divina Theologia" als die beschrieben, die einsieht, daß wir „proprius de illo omnia negamus quam omnium aliquid affirmamus". Der scharfe Einschnitt, der zwischen intellectus und intelligentia liegt, kommt auch in dem kosmologischen Vergleich zum Ausdruck, wonach (an allen drei Stellen, an denen das Schema vorgetragen wird) den Sinnen die Erde, dem Vorstellungsvermögen das Wasser, der ratio die Luft, dem Intellekt der Äther oder das Firmament, der intelligentia das Empyreum entspricht[16]. Denn der Schritt vom sichtbaren Firmament zu dem jenseits des Firmamentes liegenden Empyreum ist, nach der mittelalterlichen Symbolik, eindeutig der Eintritt in die eigentlich göttliche, übernatürliche Sphäre[17].

Woher aber stammt das Schema bei Isaac? Man hat auf Boethius, Cons. phil. V pr. 4 hingewiesen[18]. Das ist falsch. Gerade der entscheidende Punkt, der überrationale, ja überintellektuale Charakter der intelligentia, die alles, auch das rein begriffliche Denken, übersteigt, fehlt hier. Es ist nur die übliche Unterscheidung von Sinneserkenntnis, Begriffserkenntnis (durch Abstraktion) und Ideenerkenntnis (durch intellektuale Schau der Ideen), was bei Boethius vorgetragen wird. Die erkenntnistheoretische Übersicht, die er am Anfang seines Kommentars zur Isagoge des Porphyrius gibt (PL 64, 71), faßt sogar gegenüber dem „vitalen" und dem „sensualen" Bereich als drittes das Gebiet der ratio und des intellectus in eins zusammen und gebraucht mens, ratio und intelligentia gleichbedeutend. Dasselbe gilt von den Autoren des 12. Jahrhunderts, die W. Jansen in dem Anm. 11 zitierten Buche bei dem Kapitel über die Erkenntnislehre (43—68) behandelt. Hier

[16] In 1702B wird noch mehr gesagt: in intelligentiae igneum candorem ascendat, *tamquam in montem Thabor.*

[17] Man vergleiche auch 1886B, wonach die Seele ähnlich ist: hominibus per rationem, angelis per intellectum, Deo per intelligentiam.

[18] Ueberweg-Geyer 1928, 259.

wird zwar oft intellectus und intelligentia terminologisch unterschieden, aber der intellectus wird mit der ratio gleichgesetzt. So z. B. wenn es einerseits heißt: Intellectus est mentis vis, incorporea circa corpora comprehendens. Intelligentia *ab intellectu procedens* est verum et certum de incorporeis iudicium[19], aber dann im selben Zusammenhang gesagt wird: intelligentia *ex ratione nascitur*[20]; oder wenn Richard von St. Viktor zwar von der intelligentia als dem höchsten, auf Gott gerichteten Erkenntnisvermögen spricht, aber doch vom sechsten Grad der Kontemplation nur sagt: In sexto intelligentia *rationem* transcendit[21], weil er allein die Gliederung imaginatio, ratio, intelligentia[22] kennt. Wie man sieht, ist auch bei Richard von St. Viktor, der doch genügend das überrationale Element des raptus und excessus auf dieser höchsten Stufe betont, die klare Scheidung zwischen intellectus und intelligentia noch nicht vorhanden, die unser Schema charakterisiert. Die gedankliche Grundlage seiner mystischen Stufenleiter bleibt das boethianische Schema der sensibilia, intelligibilia und intellectibilia, anders gesagt: der sinnlichen, der abstrahierend-begrifflichen und der rein begrifflichen, d. h. der Ideenerkenntnis[23]. Wir müssen anderswo Umschau halten, um die letzte Quelle des Schemas aufzufinden, das für uns zum erstenmal bei Isaac de Stella greifbar wird. Dort aber finden wir die *genaueste* Entsprechung: nämlich bei Proklos.

Zufälligerweise ist uns die eingehendste Darstellung der Erkenntnislehre des Proklos — in seiner Schrift „de fato" — nur in der lateinischen Übersetzung erhalten, die Wilhelm von Moerbeke (aber *nach* allen bisher aufgeführten Schriftstellern) uns geschenkt hat. Es heißt dort in einem Exkurs über die Frage: „Qui sunt et quales modi cognitionum"[24], die nach der Lehre des „divinus Plato" behandelt werden soll: Num igitur aliam quidem intelligimus cognitionem ex ab Aristotele divulgatis[25] (d. h. eine andere als diejenigen, die von Aristoteles behandelt werden)? Nach der sinnlichen Erkenntnis, dem Vorstellungsvermögen, der abstrahierenden Begriffserkenntnis (scientia) und der reinen Begriffserkenntnis (intellectus), die auch Aristoteles als νόησις τῶν ἀδιαιρέτων dem λογισμός gegenüberstellt[26], folgt als fünfte Stufe die „intelligentia". Wenigstens übersetzt Moerbeke den entsprechenden griechischen Ausdruck mit demselben Wort,

[19] W. Jansen a.a.O. 61. [20] Ebd. 62. [21] Ebd. 59. [22] Ebd. 58.

[23] Vgl. J. A. Robilliard, Les six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicienne: RevScPhTh 28 (1939) 229ff. Deshalb hat auch Hugo de Balma behauptet, Richard habe überhaupt mit seiner „sechsten Stufe" noch nicht von der obersten Sphäre der mystischen Beschauung gesprochen, wo jede Erkenntnis aufhört, sondern nur von der vorletzten, vorbereitenden, in der Gott immer noch per speculum creaturarum betrachtet werde (in der venezianischen Ausgabe der Werke des hl. Bonaventura von 1751-1755 in Bd. 11, 388aA).

[24] Ed. Cousin Paris 1864 col. 168. [25] Ebd. col. 169. [26] Ebd. col. 171 oben.

das auch schon Isaac de Stella für diese fünfte Stufe angewendet hat (im Griechischen mag etwa ὑπερνόησις gestanden haben): Quintam etiam post has omnes cognitiones *intelligentiam* volo te accipere, qui credidisti Aristoteli quidem usque ad intellectualem operationem sursum ducenti, ultra hanc autem nihil insinuanti; assequentem autem Platoni et ante Platonem theologis (das „assequentem" gehört noch zu: volo te accipere . . .), qui consueverunt nobis laudare *cognitionem supra intellectum et* μανίαν, ut vere hanc divinam divulgant[27]. Zusammenfassend heißt es dann: Omnia simili cognoscuntur, sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, Unum (d. h. Gott, das Absolutum) uniali[28] (τὸ ἓν τῆς ψυχῆς. τὸ ἑνοειδές, τὸ ἑνιαῖον ist der eigentliche und übliche Name dieses obersten Vermögens).

Wie schon E. Zeller festgestellt hat[29], handelt es sich hier um eine charakteristische Eigenlehre des Proklos. Aber wie ist sie, lange vor der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke, schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts bekannt geworden? Die nächstliegende Möglichkeit, wenn es sich um die Übertragung proklischen Gedankengutes handelt, nämlich die Vermittlung durch die areopagitischen Schriften, muß hier außer Betracht bleiben. Die Reihe wirkt zwar offenbar auch in zwei gelegentlichen Erwähnungen bei Dionysius nach: In de div. nom. IV 10[30] heißt es: πᾶσα ἕξις, πᾶσα αἴσθησις, πᾶς λόγος, πᾶσα νόησις, πᾶσα ἐπαφή, πᾶσα ἐπιστήμη, πᾶσα ἕνωσις ist aus Gott und durch Gott, der das Gute selbst ist. In der mystica theologia V[31] wird gesagt, daß Gott οὔτε ψυχή ἐστιν, οὔτε νοῦς, οὔτε φαντασίαν, οὔτε δόξαν ἢ λόγον ἔχει, οὔτε λόγος ἐστὶν οὔτε νόησις, οὐδὲ λέγεται, οὐδὲ νοεῖται. Aber die Reihenfolge ist hier so durcheinandergeworfen und durch Einschübe entstellt[32], daß niemand aus dieser Aufzählung die ursprüngliche proklische Reihenfolge so rein hätte wieder herausheben können, wie sie bei Isaac de Stella und bei Thomas Gallus vorliegt. Es hat ja bei Dionysius Areopagita dieses Aufstiegschema auch überhaupt keine gedankliche Bedeutung. Der mystische Aufstieg zu Gott ist ihm ein Aufschwung der *Liebe* zu Gott, nicht über die Stufen des Erkennens empor, sondern an allem Vorstellbaren und Denkbaren vorbei, mit Ausschluß *alles* Erkennens (ἀγνώστως ἀνατάθητι)[33]. Eben-

[27] Ebd. col. 171 Mitte. [28] Ebd. col. 171 unten.

[29] Philosophie der Griechen III, 2[6], 816. Dort findet man auch die Parallelstellen.

[30] PG 3, 705 C/D. [31] PG 3, 1045 A.

[32] In der ersten Aufzählung fehlt φαντασία. Die ἐπαφή, für Proklos eine Vorstufe der ἕνωσις (vgl. In Tim. ed. Diels I 221), steht *nach* ἐπιστήμη, die selbst der νόησις vorhergehen, nicht ihr folgen sollte; λόγος und ἐπιστήμη bezeichnen doppelt dieselbe Erkenntnisstufe. In der zweiten Aufzählung fehlt die überintellektuelle Spitze, δόξα stört die Stufenfolge (die platonische Gegenüberstellung δόξα—νοῦς vermischt sich mit der Stufenfolge: φαντασία—λογισμός); aus dem streng konstruierten Schema ist eine bloß anhäufende Aufzählung geworden. [33] PG 3, 997 B.

sowenig spielt das Schema in den Kommentaren des Maximus Confessor zum Corpus Dionysiacum eine Rolle. Auch Scotus Erigena, an den man noch als Vermittler denken könnte, macht nur die Unterscheidung zwischen intellectus und ratio[34], aber keine zwischen intellectus und einem ihm übergeordneten Vermögen[35]. Man wird an einen anderen Weg der Übertragung denken müssen, etwa an arabische Vermittlung. Der Liber de causis kommt aber nicht in Betracht. Denn in der στοιχείωσις θεολογική wird dieses Erkenntnisschema nicht vorgetragen[36]. Vielleicht vermögen bessere Kenner der mittelalterlichen Literatur, als ich es bin, den Weg nachzuweisen, der bis zu Proklos zurückführt.

Was aber die Quellenfrage noch komplizierter macht, ist der Umstand, daß sich einem bei genauer Vergleichung der angeführten Proklosstelle mit der anfangs zitierten Stelle bei Thomas Gallus die Beobachtung aufdrängt, daß es keineswegs genügt, anzunehmen, das Schema des Proklos sei einmal, durch Vermittlung einer uns unbekannten Quelle, von Isaac de Stella übernommen worden und habe dann seinen Weg durch das 12. Jahrhundert gemacht. Offenbar muß Thomas Gallus *unmittelbar*, und nicht nur über Isaac de Stellas Verwendung des proklischen Gedankens, Zugang zum ursprünglichen Gedankengang des Proklos gehabt haben. Anders wäre eine so in die Augen springende Analogie gar nicht zu begreifen: Proklos sagt, bis zum intellectus sei Aristoteles gelangt, von dem, was darüberliegt, wisse nur Platon und die platonische Schule sowie die vorplatonischen Dichterphilosophen, die chaldäischen Orakel und die orphischen Gedichte. Ganz ähnlich ist die Feststellung des Thomas Gallus, bis zum intellectus reiche die Lehre der heidnischen Philosophen und der philosophia mundana[37]; was darüberliege, sei nur dem zugänglich, der innerlich vom Heiligen Geist belehrt werde[38]. Es handelt sich bei Thomas ganz offenkundig um die Verchristlichung des proklischen Motivs, das sich aber, so deutlich ausgedrückt, bei Isaac de Stella nicht findet.

[34] Zum Beispiel PL 122, 783B/C.

[35] Damit verliert der oben erwähnte Hinweis Baumgartners auf Scotus Erigena seine Bedeutung für unsere Frage.

[36] Wie anders dort das Prinzip durchgeführt wird, daß die Seele wurzelhaft alle Seinssphären in sich hat, und in Seinsgemeinschaft mit allen steht (dieses Prinzip führt eben zur Ansetzung eines ἑνοειδὲς τῆς ψυχῆς, als Korrelat des Ἕν; man vgl. auch Isaac de Stella [PL 1886B]: anima est similis ... hominibus per rationem, angelis per intellectum, Deo per intelligentiam) ersieht man etwa aus Elem. Theol. cap. 201.

[37] G. Théry, Grand Commentaire 12.

[38] Man denkt an Origenes, bei dem in ähnlicher Weise das Wissen um die Existenz des Heiligen Geistes den Christen vorbehalten ist, während um den Logos auch die heidnischen Weisen wissen können. Vgl. De princ. I 3: De substantia vero Spiritus Sancti ne suspicionem quidem ullam habere quis potuit praeter eos, qui in lege et prophetis versati sunt, vel eos, qui se Christo credere profitentur.

Gerade hier liegt aber die Bedeutung der ganzen im vorigen behandelten Quellenfrage. Die Herübernahme des Motivs, daß diese oberste Stufe der Erkenntnis nur den Eingeweihten zugänglich ist, während die „profane Philosophie" nur bis zur nächstvorhergehenden Stufe gelangt sei[39], betont noch stärker den Einschnitt zwischen intellectus und intelligentia, als es schon bei Isaac de Stella der Fall war. Sie leitet zu der völligen Verlegung des Mystischen in das Affektive über, wie ja auch die Ersetzung des Ausdrucks „intelligentia" durch die „principalis affectio" deutlich anzeigt. Freilich hätte die Anregung, die von Proklos ausgegangen ist, für sich allein noch nicht hingereicht, um diese — für die ganze weitere Entwicklung der abendländischen Mystik so charakteristische — Verlegung des Akzents auf das Affektive zu bewirken — sie beherrscht von da an die Selbstdeutung der Mystik im Abendlande, im Gegensatz zu der vom Neuplatonismus ererbten Auffassung, die in der Mystik ein besonderes Erkenntnisvermögen wirksam sieht, das, als höchster Gipfel des Geistes, die oberste, geistigste Stufe einer Reihe von aufsteigend einander übergeordneten Denk- und Erkenntnisvermögen darstellt. Im Gedankengang des Proklos sind die Ansätze zu beidem enthalten: die „intelligentia ist, als das Unbegriffliche, Überintellektuale, so stark von allen anderen Formen des Denkens und Erkennens abgesetzt, daß eine Umdeutung ins Affektive hier leicht ansetzen kann; aber sie ist doch noch die oberste Spitze des geistigen Aufbaus, der höchste Gipfel unseres Seins[40], der *flos intellectus*[41]. Damit aus dem apex *mentis* der apex *affectus* oder, wie Thomas Gallus sagt, die principalis *affectio*[42] werde, war wohl auch erst der Einfluß Wilhelms von St. Thierry notwendig, für dessen dreitaktiges Aufstiegsschema (animale — rationale — spirituale) beim Übergang von der zweiten zur dritten Stufe das Prinzip gültig ist: Intellectus cogitantis efficitur contemplatio amantis[43]. Die — augustinische — Verbindung: Heiliger Geist — Liebe, mag das Ihrige dazu beigetragen haben, auf der Stufe des „spirituale" das affektive Moment besonders zu betonen[44]. Aber die Möglichkeit, diesen affektiven

[39] Es ist etwas anderes, wenn im 12. Jahrhundert oft (aus Chalcidius, ed. Wrobel 66) der Ausspruch des Platon im Timaios 51E zitiert wird: Quid quod rectae opinionis (die vorher erwähnte ἀληθὴς δόξα wird hier von Chalcidius ergänzt; Platon sagt nur: τοῦ δὲ) omnis vir particeps, intellectus vero Dei proprius et paucorum admodum lectorum hominum? Denn hier liegt der Gegensatz darin, daß wenige Menschen sich aus der Sphäre der Wahrnehmung, der Erfahrung, der Überredung, des bloß Tatsächlichen auf die Höhe des reinen Denkens, der abstrakten Begrifflichkeit, der Einsicht in den notwendigen Seinszusammenhang erheben können. Vgl. W. Jansen a.a.O. 53-61.

[40] Man vgl. z. B. In I. Alcibiadem ed. Cousin col. 519: τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα. Siehe überhaupt die ganze Stelle, die sehr deutlich das Motiv des „geistigen Aufstiegs" ausdrückt.

[41] Ebd. col. 172. [42] G. Théry, Grand Commentaire 14.

[43] PL 184, 347A. [44] Siehe Apex mentis (vgl. in Anm. 7) 167.

Aspekt in das traditionelle Schema des geistigen „ascensus" so einzubauen, daß der Aufstieg zur obersten Stufe zugleich ein Übergang aus der denkerischen Sphäre in das Affektive wurde, und damit zugleich dieses ganze Schema zu sprengen und in seinem Wesen umzudeuten, war in dem Schema des Proklos schon gegeben. Diese Umdeutung hat Thomas Gallus — über Isaac de Stella auf *die* Gedankenmotive bei Proklos zurückgreifend, die diesen Aspekt besonders hervorheben — im wesentlichen vollzogen. Die scharfe Betonung des „sine praevia cognitione" bei Hugo de Balma[45] ist dann nur die letzte Konsequenz aus dieser schon bei Thomas Gallus eingenommenen Haltung. Aber ist es nicht merkwürdig, daß die Überwindung der vom Neuplatonismus ererbten, intellektualistisch-hierarchisierenden Vorstellung von der Mystik zugunsten einer Auffassung, die die Mystik, dem Intellekt gegenüber, vor allem als das „Ganz-andere" begreift und der Sphäre der Liebe zuweist, gerade mit Hilfe eines Gedankenschemas geschehen ist, das der Neuplatoniker Proklos geliefert hat? Daß man bei dieser Umdeutung freilich den denkerischen Intentionen der größten Neuplatoniker entsprochen hat — Plotin auf der hellenischen, Dionysius Areopagita auf der christlichen Seite —, darauf wollen wir in anderem Zusammenhange zurückkommen.

[45] Vgl. ebd. 170f.

Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie

Von Johannes Beumer S. J.

Den Höhepunkt der theologischen Wissenschaftslehre bildet in der Darstellung des hl. Thomas ohne Zweifel die „scientia subalternata", die erst eine folgerichtige Anwendung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes auf die Theologie ermöglicht hat. Wenn diese nämlich dem Wissen „Gottes und der Seligen" untergeordnet wird, kann das eine erreicht werden, daß die Glaubenswissenschaft die durch ihren Namen und ihr Wesen gegebene und darum unbedingt notwendige Abhängigkeit von dem uneinsichtigen übernatürlichen Glauben beibehält und doch ausgerichtet ist auf ein evidentes Wissen derselben Wahrheiten, wie es Aristoteles in ähnlicher Weise für manche natürliche Wissenschaften behauptet hat. Vor Thomas ist, wenigstens soweit man das heute festzustellen vermag, dieser Weg noch nicht in der theologischen Erkenntnislehre eingeschlagen worden, auch nicht vom hl. Bonaventura, dessen Lehre von der „subalternatio" etwas ganz anderes besagt[1]. Gewiß nennt die Frühscholastik nach dem Vorgang des hl. Augustinus die Theologie des öfteren „scientia"[2], aber dieser Begriff ist dann in einem allgemeineren Sinne gebraucht und ist keineswegs identisch mit dem des Aristoteles. Wilhelm von Auxerre und besonders Alexander von Hales oder vielmehr dessen Schule haben sich dann zu Beginn der Hochscholastik um eine terminologische und philosophische Klärung der aristotelischen „scientia" und um ihre Durchführung auf theologischem Gebiet bemüht[3], ohne indes die Vorstellung der „subalternatio" zu Hilfe zu nehmen. Thomas von Aquin baut nun auf dieser Grundhaltung der zeitgenössischen Wissenschaftslehre auf, durch seine persönliche Vertrautheit mit dem Schrifttum des Aristoteles dazu in eigener Weise befähigt und angeregt, und wagt noch den letzten Schritt auf dem schon beschrittenen Wege. Allmählich reift bei ihm nämlich

[1] Dort ist nur die Rede von der Unterordnung (subalternatio) der Theologie unter die Heilige Schrift (In 1. sent. prooem. q. 2. ad 4., ed. Quaracchi 11 a b). — Zu dem Begriff der subalternatio bei Bonaventura siehe auch: G. H. Tavard, Transiency and permanence, The nature of theology according to St. Bonaventure (Franciscan Institute Publications, Theology Series 4), New York - Louvain - Paderborn 1954, 135—140.

[2] Augustinus: Huic scientiae tribuens . . . quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur, qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum: De trinitate 14, 1 PL 42, 1037. Von der Verwendung dieses Augustinuswortes in der Scholastik zeugt Petrus Lombardus, Sententiae lib. 3. dist. 35. cap. 1.

[3] Siehe: B. Pergamo, De Quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Guilelmi de Melitona et Codicis Vat. lat. 782 circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam theologicam Fr. Alexandri Halensis: ArchFrancHist 29 [1936] 3—54 308—364.

der Gedanke, die „subalternatio" für die Darstellung der Theologie als Wissenschaft nutzbar zu machen, und das Ergebnis wird dann von seiner Schule ziemlich rasch allgemein übernommen. Während seine Lehre von der Theologie als „scientia stricte oder proprie dicta" sich in der ältesten Thomistenschule erst langsam durchsetzen kann[4], findet die Anschauung von der „subalternatio", die doch eigentlich einen wesentlichen Bestandteil seiner Wissenschaftstheorie darstellt, selbst im Anfang nur ganz vereinzelte Gegner im Dominikanerorden[5]. Allerdings wird auch kein anderer Punkt der theologischen Erkenntnislehre des hl. Thomas außerhalb der Thomistenschule so oft und so stark kritisiert und bekämpft wie gerade dieser; gegen Ende des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts sind es vor allem Heinrich von Gent, Duns Scotus und Petrus Aureoli, die sich hierin hervortun[6].

Thomas von Aquin hat also die Theologie durch die „subalternatio" um einen neuen Gedanken bereichert, und es ist von vorneherein begreiflich, wenn dessen Entwicklung und Durchführung eine geraume Zeitspanne beanspruchte. Wir möchten hier nun die einzelnen Phasen bei Thomas selber verfolgen, um so das Ergebnis besser würdigen zu können. Selbstverständlich muß dabei die chronologische Ordnung der Thomasschriften zugrunde gelegt werden. In Frage kommen der Sentenzenkommentar, die Quaestiones disputatae de veritate, der Kommentar zu Boethius' De trinitate und die Summa Theologica. Die philosophischen Kommentare zu Aristoteles sind für unsere Zwecke weniger maßgebend, da sie den Begriff der „subalternatio" nur im Rahmen des Textes darstellen und seine Anwendung auf die Theologie

[4] Eine gute Übersicht hierüber bietet: A. Magrini, Joannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura (Studia Antoniana 5), Rom 1952, 22—25. — Vielleicht reißt Magrini die verschiedenen Erklärungen der theologischen Wissenschaftslehre bei den älteren Thomisten allzusehr auseinander, aber jedenfalls herrscht noch nicht die Einheitlichkeit, wie sie mindestens seit Capreolus anzutreffen ist. Vgl. auch: A. Lang, Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik: DivTh [Fr] 22 [1944] 273.

[5] Sicher gehört Hervaeus Natalis O. P. zu ihnen, wie E. Krebs (Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, BeitrGPhThMA 11, 3—4, Münster 1912) und A. Bielmeier (Die Stellung des Hervaeus Natalis O. P. in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie: DivTh [Fr] 3 [1925] 399—414) gezeigt haben. A. Lang meint sogar: „Auch die Dominikanertheologen erkennen der Theologie nicht den Charakter einer scientia propria, ja meist auch nicht den einer scientia subalternata zu" (a. a. O. 273, Anm. 5). Eines dürfte gewiß sein, daß weniger die scientia subalternata als die scientia stricte oder proprie dicta geleugnet oder angezweifelt wurde. Robert Kilwardby O. P. lehnt am schroffesten den Begriff der subalternatio als Kennzeichnung für das Verhältnis der Theologie zu den anderen Wissenschaften ab: Non est hic continentia subalternationis. Sed continentia principalitatis et famulatus est hic (Quaestio de natura theologiae 6, ed. Stegmüller, Münster 1935, 46).

[6] Über Duns Scotus siehe: A. Magrini a. a. O. 33-38; über Petrus Aureoli: J. Beumer, Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli: FranzSt 36 [1954] 137—171; die Texte des Heinrich von Gent finden sich in dessen Summa I. a. 7. q. 5. (ed. Ferrara 1646, 134a—135a).

gar nicht berücksichtigen; außerdem setzen diese Kommentare, weil in der Spätzeit verfaßt, die Lehrentwicklung bei Thomas als abgeschlossen voraus[7]. Die Chronologie der obengenannten Schriften ist durch die neueren Forschungen ziemlich sicher bestimmt[8]; auch die Zweifel über die Abfassungszeit des Boethiuskommentars scheinen jetzt behoben[9], so daß er nicht mehr nach der Summa Theologica angesetzt wird und die von uns vorgelegte Reihenfolge beibehalten werden kann.

Es sind nicht eben viele Thomastexte, mit denen wir uns in dieser Untersuchung zu befassen haben, und die wenigen sind meistenteils auch nicht sehr ausführlich. Das bringt einerseits den Vorteil mit sich, daß der Befund leicht überschaubar ist, anderseits birgt sich darin eine Gefahr. Die Interpretation muß nämlich äußerst vorsichtig zu Werke gehen, wenn sie der Gedankenwelt des hl. Thomas wirklich gerecht werden will, und darf nicht den Wert einer einzelnen Bemerkung, die vielleicht nur nebenbei gemacht ist, übersteigern. Die spätere Thomasdeutung, die in anderen Lehrstücken nutzbringend herangezogen wird, kann in unserer Frage nicht die gleiche Bedeutung haben, weil sie der Einheitlichkeit entbehrt. Wir bleiben also in der Hauptsache auf die Thomastexte selber angewiesen, dürfen aber von ihrer Zusammenstellung und Erklärung einen tieferen Einblick in die theologische Wissenschaftslehre des hl. Thomas erhoffen und zugleich damit eine Einführung in die schwierigen und aktuellen Probleme des Wesens und der Methode der Theologie[10].

Allerdings beschränken wir uns bewußt bei der Darstellung der Ansicht des hl. Thomas auf seine *grundsätzliche und theoretische Stellungnahme*. Andernfalls wäre nämlich das Arbeitsgebiet zu umfangreich

[7] Die wichtigsten Stellen bringt Thomas zu den Analytica posteriora: „Sed intelligendum est unam scientiam esse sub altera dupliciter. Uno modo, quando subiectum unius scientiae est species subiecti superioris scientiae . . . Alio modo, quando subiectum inferioris scientiae . . . comparatur ad subiectum superioris sicut materiale ad formale" (1, 25, 2; ed. Leonina 237a). „Ad unam pertinet quia et ad alteram pertinet propter quid. Sicut patet de medicina et geometria" (1, 25, 6; ed. cit. 238b-239a).

[8] M. Grabmann (Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Münster 1949[3]) hat folgende Daten: Sentenzenkommentar 1254-1256, Quaestiones disputatae de veritate 1256-1259, In Boethium de trinitate 1255-1259, Summa Theologica 1266.

[9] M. D. Chenu und P. Wyser (Die wissenschaftstheoretischen Quaestionen V und VI in Boethium de Trinitate des hl. Thomas von Aquin: DivTh [Fr] 25 [1947] 437-456) geben die Zahlen, die von Grabmann in der 3. Auflage seines Werkes übernommen sind (siehe vorige Anm.).

[10] Aus der neueren Literatur vgl. bes.: M. Grabmann, Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate" (Thomistische Studien 4), Freiburg/Schw. 1948. Dort auch weitere Angaben. Außerdem: A. Hayen, Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église. Paris-Louvain 1952; deutsch unter dem Titel: Thomas von Aquin, gestern und heute, Frankfurt 1953. — B. Lonergan, Theology and Understanding: Greg 35 (1954) 630—648. — J. Beumer, Theologie als Glaubensverständnis, Würzburg 1953.

und würde doch die Berücksichtigung des Prinzipiellen und sogar dessen Hervorhebung verlangen. Freilich bleibt bei unserem Vorangehen die Frage noch offen, ob Thomas in der praktischen Durchführung seinen Grundsätzen auch treu geblieben ist oder etwa in glücklicher Inkonsequenz ihre Einseitigkeit überwunden hat. Anderseits ist es aber keineswegs angebracht, eine klar vorgetragene Prinzipienlehre, sofern sie sich uns darbieten sollte, allein nach einer davon abweichenden Praxis umzudeuten.

1. Im Sentenzenkommentar

Die Einleitungsfragen dieses ersten größeren theologischen Werkes geben dem hl. Thomas Veranlassung, auf die Kennzeichnung der Theologie als Wissenschaft einzugehen. Schon von der ersten quaestio an nennt er sie unbefangen „scientia“ [11], verwendet aber damit wohl nur einen Ausdruck, der in der Scholastik seiner Zeit geläufig war und kaum ein Urteil über das innere Wesen der Theologie in sich schloß. Die zweite Unterfrage des dritten Artikels der ersten quaestio widmet sich dann ausdrücklich dem Thema: „Utrum sit scientia“, und die Antwort lautet ohne weitere Begründung: „Ista doctrina scientia est.“ [12] Vergebens suchen wir hier nach einer Begriffsbestimmung dieser scientia. Allem Anschein nach ist das Wort auch jetzt noch in einem ziemlich allgemein gehaltenen Sinne gebraucht, der von selber verstanden wird. Nur das, was Thomas auf die erhobenen Einwände antwortet, läßt einigermaßen erkennen, daß der Begriff schon im Sentenzenkommentar eine gewisse aristotelische Färbung aufweist; so schließen wir aus der Entgegnung auf die erste Schwierigkeit, eine „Wissenschaft“ müsse an und für sich von universellen Gegenständen handeln [13], und die zweite Erwiderung sagt noch klarer: „Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei ... Ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia; nec habet viam ad ea probanda, sed solum ad defendendum a contradictoribus.“ [14] In der dritten Antwort erhalten wir eine Bestätigung in ungefähr demselben Sinne: „Non acquiritur habitus fidei ... sed ... habitus eorum, quae ex eis deducuntur et quae ad eorum defensionem valent.“ [15] Daraus

[11] Zum Beispiel: Ista scientia imperat omnibus aliis scientiis ... utitur in obsequium sui ... quasi vasallis: Q. 1. a. 1. (ed. Parmensis 5b).

[12] Ibd. Q. 1. a. 3. sol. 2. (ebd. cit. 7b).

[13] Est de particularibus ... inquantum sunt exempla operandorum: Ibd. ad 1. (ed. cit. 7b).

[14] Ibd. ad 2. (ed. cit. 7b). — Das ist die Antwort auf die vorher erhobene Schwierigkeit: Omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae cuilibet sunt manifesta. Haec autem scientia procedit ex credibilibus, quae non ab omnibus conceduntur: Ibd. a. 3. qcl. 2. obi. 2. (ed. cit. 7a).

[15] Ibd. q. 1. a. 3. ad 3. (ed. cit. 7b).

läßt sich eine Definition der scientia entnehmen, wonach diese ein Wissen um die Schlußfolgerungen ist, die aus den Prinzipien, bei der Theologie aus den Glaubensartikeln, gezogen werden; sie ist soviel wie die scientia conclusionum nach Aristoteles. Die Schwierigkeit, ob nicht die Uneinsichtigkeit der Glaubensartikel der Durchführung des Begriffes in der Glaubenswissenschaft hinderlich sei, wird noch nicht ausdrücklich festgestellt. Vor allem aber ist zu beachten: Thomas erwähnt mit keiner Silbe die subalternatio. Die reflexe Darstellung des Sentenzenkommentars ist also in der Frage nach dem Wesen der Theologie und nach ihrem Wissenschaftscharakter noch wenig ausgebildet und unterscheidet sich kaum wesentlich von den entsprechenden Theorien der anderen Scholastiker der damaligen Zeit[16].

Die weiteren Ausführungen bieten wenig Gelegenheit für Thomas, auf die theologische Wissenschaftslehre zurückzukommen. Im allgemeinen bleiben das erste, zweite und dritte Buch des Sentenzenkommentars bei derselben Grundhaltung gegenüber den Begriffen „Theologie" und „Wissenschaft". Eine gewisse Angleichung der beiden findet statt, aber daß damit noch keine Ineinssetzung gemeint sein kann, ersehen wir aus einer Bemerkung im dritten Buch, wonach die Theologie nur im analogen Sinne Wissenschaft sein kann, da sie sich nicht auf natürlich erkannte (und deshalb wohl mit Evidenz erkannte) Prinzipien zurückführen lasse[17]. Nicht zu übersehen ist hier die vorsichtige Form des Ausdrucks; Thomas spricht nur von der Möglichkeit, nicht aber von der Tatsächlichkeit einer auf uneinsichtigen Prinzipien beruhenden Wissenschaft.

Überraschenderweise enthält doch das dritte Buch des Sentenzenkommentars eine Stelle über die scientia subalternata. Der hl. Thomas erklärt:

„Ratio humana praecedit auctoritatem humanam, et ratio divina praecedit auctoritatem divinam, cui fides innititur; unde fides nostra ita se habet ad rationem divinam, qua Deus cognoscit, sicut se habet fides illius, qui supponit principia *subal-*

[16] Ebenso hat der aristotelische Begriff der scientia noch nicht den augustinischen Begriff des intellectus fidei verdrängt. Siehe hierüber: Theologie als Glaubensverständnis 82 f.

[17] Si autem esset aliqua scientia, quae non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset eiusdem speciei cum aliis scientiis nec univoce scientia diceretur: In: 3. sent. d. 33. q. 1. a. 2. sol. 4. (ed. cit. 353b). — Bei der Besprechung der dona im dritten Buch des Sentenzenkommentars zeigt sich ein Theologiebegriff, der wesentlich von dem bei Thomas gewohnten abzuweichen scheint, aber er bezieht sich nicht auf die einfache theologische Erkenntnis, sondern auf die mystisch erhobene: Ita se habet sapientia, quae est donum, ad quandam deiformem contemplationem et quodammodo explicitam articulorum, quos fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum: In 3. sent. d. 35. q. 2. a. 1. sol. 1. ad 1. (ed. cit. 408). Si supernaturali lumine mens intantum elevetur, ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducatur, hoc supra humanum modum est: et hoc facit intellectus donum, quod de auditis mentem illustrat, ut ad modum primorum principiorum statim audita probentur: In 3. sent. d. 35. q. 2. a. 2. sol. 1. (ed. cit. 409).

ternatae scientiae ad scientiam subalternantem, quae per propriam rationem illa probavit. Unde Apostolus non monet humanam rationem inducere ad probandam fidem, sed divinam, ut ostendatur, quod Deus dixit; humanam autem ad defendendam, ut per eam ostendatur, quod ea, quae fides praesupponit, non sunt impossibilia; non autem, quod sufficienter per rationem humanam ea, quae fidei sunt, probari possint. Et ideo verbum Richardi intelligendem est de probatione non sufficienti, sed aliquo modo persuadenti." [18]

Mehreres verdient in dem angeführten Text unsere Aufmerksamkeit. Es ist das erste Mal, das Thomas von Aquin den terminus „scientia subalternata" verwendet, und zwar ohne daß er bereits in den Worten der obiectio aufgetreten wäre und auch ohne daß der Inhalt der Aussage unbedingt gerade diese Formulierung verlangt hätte. Denn der hl. Thomas gibt hier eine Antwort auf den Einwand, das Wissen sei mit dem Glauben vereinbar, weil gemäß der Autorität von Schrift und Vätern Beweise für den Glauben beigebracht werden müßten [19]. Auf der anderen Seite ist wohl zu beachten, daß noch nicht die formelle These vorliegt: Die Theologie stimmt überein mit der scientia subalternata. Vielmehr will Thomas von Aquin dem ganzen Zusammenhang nach lediglich das Verhältnis von menschlichem Glauben und göttlichem Wissen durch einen Vergleich veranschaulichen. Man ist vielleicht geneigt, aus seiner Darstellung die Folgerung zu ziehen, daß die Glaubenswissenschaft eine dem Wissen Gottes untergeordnete Wissenschaft sei, aber Thomas selber hat diese Folgerung nicht gezogen oder noch nicht gezogen. Er kennt ohne Zweifel die aristotelische Terminologie und sieht oder ahnt in ihr auch eine Möglichkeit, sie auf das Gebiet des Glaubens anzuwenden. Wir können hier mit Recht die ersten Spuren einer ansetzenden Entwicklung feststellen, aber auch nicht mehr als das. Die eben angeführte Stelle aus dem Sentenzenkommentar darf keinesfalls übergangen werden, wenn die Lehre des hl. Thomas über die Theologie und ihr Wesen als scientia subalternata vollständig wiedergegeben werden soll, sie darf indes nicht den Beweis für eine schon im Anfang fertige Meinung bilden.

2. In den Quaestiones disputatae de veritate

Im Vergleich zum Sentenzenkommentar ist nun die Aussicht größer geworden, daß wir über die Frage nach der Theologie als scientia subalternata eine eingehende Antwort erhalten. Die Quaestiones disputatae de veritate folgen nämlich nicht nur in Abstand dem ersten Werk des hl. Thomas, was allein schon eine mehr durchgebildete Dar-

[18] In 3. sent. d. 24. q. 1. a. 2. sol. 2. ad 3. (ed. cit. 163a).

[19] Omne illud, ad quod habetur ratio probans, est scitum. Sed ad ea, quae sunt fidei, potest haberi ratio probans ... Ergo fides est de scitis: In 3. sent. d. 24. q. 1. a. 2. qcl. 2. obi. 3. (ed. cit. 262a).

stellung der Wissenschaftslehre erwarten läßt, sondern sind auch, und darauf kommt es in erster Linie an, durch ihre Form und wegen des breiteren Rahmens eher dazu geeignet als ein Sentenzenkommentar über dieses Problem Aufschluß zu geben. Allerdings bleibt zu berücksichtigen, daß das Thema in den Quaestiones disputatae nicht lautet „De theologia" oder „De scientia theologica", sondern „De veritate", und daß wir nur innerhalb der Darlegung des Glaubens einiges über Theologie und Glaubenswissenschaft erfahren.

Der Begriff der scientia im allgemeinen wird jetzt noch mehr an die aristotelische Wissenschaftslehre angeschlossen[20]. Auffallen muß dabei besonders, daß die „scientia proprie accepta" in dieser Sicht auf eine Wissenschaft eingeschränkt ist, die in ersten einsichtigen Prinzipien gründet. Was den Glauben angeht, so betont Thomas dessen übernatürlichen Charakter und seine Auswirkung auf die beseligende Schau des Jenseits[21]. Letzteres heben wir hervor, weil es sicher nicht ohne Auswirkung auf die Vorstellung von der Theologie als „scientia subalternata" geblieben ist. Einmal wird uns genauer die Genesis der wissenschaftlichen Erkenntnis beschrieben, die zunächst im Glauben das vorauszusetzen habe, was erst nachher zum Gegenstand des Wissens werde[22]. Alles das stellt zwar für die Prinzipienlehre des hl. Tho-

[20] Mediate vero (determinatur intellectus), quando cognitis definitionibus terminorum intellectus ad alteram partem contradictionis virtute primorum principiorum, et ita est dispositio scientis: Quaestiones disputatae de veritate q. 14. a. 1. (ed. Paris 1883, 519). Perfecta enim cognitio conclusionum duo exigit, scilicet principiorum intellectum et rationem deducentem principium in conclusiones Ibd. a. 6. (ed. cit. 542). Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur: Ibd. a. 9. (ed. cit. 552).

[21] Fides ... est in nobis inchoatio quaedam vitae aeternae: Ibd. a. 2. (ed. cit. 525). Fides est quaedam praelibatio brevis cognitionis, quam in futuro habebimus: Ibd. a. 2. ad 9. (ed. cit. 528). De omni, quod oportet credi, si non sit per se notum, habetur ratio non solum probabilis, sed etiam necessaria, quamvis eam nostram praesentiam contingat latere ... Unde rationes credibilium sunt ignotae nobis, sed Deo notae et beatis, qui de his non fidem, sed visionem habent: Ibd. a. 9. ad 1. (ed. cit. 552-553). Propter imperfectam participationem eius (luminis divinitus infusi) contingit, quod non ducimur per illud in visionem horum, ad quorum cognitionem datur; sed hoc erit in patria, quando perfecte illud lumen participabimus: Ibd. a. 9. ad 2. (ed. cit. 553). — Vgl. auch: Dona perficiunt virtutes elevando eas supra modum humanum, sicut donum intellectus virtutem fidei: Quaestiones disputatae de caritate a. 2. ad 17. (ed. Parmensis 585).

[22] In principio enim homo imperfectus est in cognitione ... (Instruens) tradit ei quaedam, quorum rationes tunc, cum primo instruitur discipulus, nescit; sciet autem postea perfectus in scientia. Et ideo dicitur, quod oportet addiscentem credere, et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi scilicet supponeret ea, quae sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. Ultima autem perfectio, ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione, ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectae autem cognitionis statim homo in sui principio capax non est: De veritate q. 14. a. 10. (ed. cit. 556).

mas nichts absolut Neues dar, wohl aber wird es in den Quaestiones disputatae de fide ausführlicher und eingehender als vorher auseinandergesetzt.

In diesem Zusammenhang begegnet uns auch eine Aussage des hl. Thomas, die sich auf das Verhältnis der Theologie zur „scientia subalternata" bezieht. Der Text lautet:

„Ille, qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi inquantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius, qui habet scientiam subalternantem; nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his, quae supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur; et sic fidelis potest dici habere scientiam de his, quae concluduntur ex articulis fidei." [23]

Es ist die Antwort auf den Einwand, es gebe ein Wissen um die Glaubenswahrheiten, ähnlich wie bei den scientiae subalternatae, und aus diesem Grunde könnten Glauben und Wissen zusammengehen[24]. Der Artikel, in dem die angeführten Texte stehen, behandelt nämlich die bekannte Streitfrage: „Utrum fides possit esse de rebus scitis". Die vorgelegte Schwierigkeit bringt also aus sich die Rede auf die scientia subalternata, um so die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen darzutun. Thomas entscheidet sich, wie das corpus articuli zeigt, klarer als im Sentenzenkommentar im negativen Sinne[25] und beantwortet dementsprechend den Einwand. Seine Absicht ist also nicht, die Wissenschaftstheorie um ihrer selbst willen vorzutragen oder gar ihre Anwendung auf die Theologie zu verteidigen, sondern er will nur erklären, wie das Wissen in der scientia subalternata die aus dem Glauben sich ergebenden Schlußfolgerungen und keineswegs die Glaubenswahrheiten selber betrifft.

Die Thomasexegese steht hier vor einem recht schwierigen Problem. Haben wir es lediglich mit einer argumentatio ad hominem zu tun, oder teilt der Aquinate wirklich den Standpunkt des Gegners, daß

[23] Ibd. a. 9. ad 3. (ed. cit. 553). — E. Krebs übersetzt den Text folgendermaßen: „Jener, welcher ein subalternes Wissen hat, reicht nicht ganz heran an den vollen Begriff des Wissens, außer sofern seine Erkenntnis sich in kontinuierlichen Zusammenhang stellt mit der Erkenntnis dessen, der die höhere Wissenschaft hat..." Er fügt dann hinzu: „Diese Stelle in den Quaestiones über die Wahrheit stellt die präziseste Fassung des Gedankens bei Thomas dar. In der Summa läßt er die einschränkende Bemerkung, daß das Subalternwissen ‚nicht heranreiche an den vollen Begriff des Wissens', wieder weg" (a.a.O. 42). Das ist wohl nicht ganz richtig. Denn die „continuatio" ist nicht als ein bewußtes „in den Zusammenhang hineinstellen" gemeint, sondern als etwas, was objektiv der scientia subalternata eignet. Auch der Unterschied zwischen den Quaestiones disputatae de veritate und der Summa Theologica ist zu stark herausgestellt.

[24] De eis, quae procedunt ex suppositione dicti alicuius scientis, contingit habere scientiam, ut patet in scientiis subalternatis... Ergo multo fortius de his, quae sunt fidei, habetur scientia: Ibd. obi. 3. (ed. cit. 550-551).

[25] Siehe die Texte bei: M. Grabmann, De quaestione „utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum" inter scholas Augustinismi et Aristotelico-Thomismi agitata: Acta Hebdomadae augustino-thomisticae (Turin 1931, 110 ff.).

die Theologie eine scientia subalternata sei? Wir möchten das letztere annehmen, einmal schon deswegen, weil der Text positive und allem Anschein nach auch absolute Aussagen enthält, und dann vor allem deshalb, weil nur so die einheitliche Entwicklungslinie in dem gesamten Schrifttum des hl. Thomas gewahrt bleibt. Wie wir gesehen haben, bietet der Sentenzenkommentar schon einen gewissen Ansatz, und bald nach den Quaestiones disputatae de veritate oder beinahe gleichzeitig mit ihnen treten die Aussprüche im Boethiuskommentar auf, die eine klarere Sprache führen, wie noch zu zeigen ist.

Aber wenn wir die zitierte Stelle aus den Questiones disputatae de veritate als eigentliche Meinung des hl. Thomas gelten lassen, ist ihr genauer Inhalt nicht leicht zu bestimmen. Die knappe Fassung erschwert das Verständnis, zumal da außerdem die vorherrschende Intention des Autors eine andere Richtung geht. Dazu kommt noch, daß die Worte, abgesehen vom Schlußsatz („et sic fidelis potest dici habere scientiam de his, quae concluduntur ex articulis fidei"), allgemein gehalten sind, zwar im Hinblick auf die Anwendung im Bereich der Theologie, aber doch zunächst als Aussagen über die scientia subalternata als solche. Endlich ist auch die vorsichtige Formulierung („potest dici") zu beachten.

Von der scientia subalternata wird gesagt, sie sei nur durch die „continuatio" vollkommene Wissenschaft (non-nisi muß in der Übersetzung wohl zusammengenommen werden) und auch so keine Wissenschaft der supponierten Prinzipien, sondern bloß der Schlußfolgerungen. Wenn wir das nun auf die Theologie übertragen (von Thomas geschieht das nicht, aber der Schlußsatz berechtigt uns dazu, die Parallele auszuführen), so ergibt das: Die Glaubenswissenschaft ist vollkommene Wissenschaft, insofern sie mit dem übergeordneten Wissen, das wir ohne Zweifel bei Gott und den Seligen finden, Verbindung hat, und den Gegenstand dieser Wissenschaft bilden die Schlußfolgerungen aus den Glaubensartikeln, nicht die Glaubensartikel selbst.

Mehr können wir dem Text nicht entnehmen. Ob die Theologie noch eine andere Aufgabe als die genannte hat, etwa auch gegenüber den Artikeln des Glaubens, wird nicht gesagt. Jedenfalls kann es kein „Wissen" sein, da dieses wegen des Begriffes der scientia subalternata sich auf die Schlußfolgerungen beschränken muß und noch dazu nach der Meinung des hl. Thomas nicht mit dem Glauben zusammengehen kann, der die Artikel erfaßt. Die Schlußfolgerungen (conclusiones) sind sicher im Gegensatz zu den Glaubensartikeln genommen und zugleich als Erkenntnisse, die über diese (nicht notwendig über den Glauben) hinausführen. Daß damit im letzten Grunde die Glaubenserkenntnis gefördert wird, leugnet Thomas nicht, hebt es aber auch nicht eigens hervor.

3. Im Kommentar zu Boethius' De trinitate

Ausdrücklich ist nunmehr bei Thomas Gegenstand der Untersuchung die Erkenntnis des Göttlichen durch den Menschen. Da aber der Boethiuskommentar leider unvollendet blieb, erhalten noch nicht alle die theologische Wissenschaft betreffenden Fragen eine ausreichende Antwort. Des öfteren kommt jedoch die Rede auf die scientia als solche und auf den Glauben und bei Gelegenheit auch auf die Glaubenswissenschaft. Wir begnügen uns hier mit der Wiedergabe und Erläuterung dessen, was Thomas von Aquin im zweiten Artikel der zweiten quaestio ausführt; denn dort erscheint direkt das Problem, dessen Lösung wir anstreben, unter der Frage: „Utrum de divinis, quae fidei subsunt, possit esse scientia"[26]. Was aus den anderen Artikeln und quaestiones diesem Thema noch dienlich sein kann, soll in die Darstellung des genannten Artikels einbezogen werden.

Das corpus articuli beginnt mit einer Definition der Wissenschaft: „Cum scientiae ratio consistat in hoc, quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscantur, hoc autem in divinis contingat, constat, quod de divinis potest esse scientia."[27] Auffallenderweise ist es nicht die in der scholastischen Erörterung immer wieder angeführte Begriffsbestimmung des Aristoteles[28]. Da diese auch Thomas bekannt war[29], so möchte man vermuten, daß er sich absichtlich mit einer allgemeineren Umschreibung der scientia zufriedengegeben hat, um auf diese Weise die Schwierigkeiten zu vermeiden, die sich aus der Uneinsichtigkeit der Prinzipien einer Glaubenswissenschaft ergeben mußten, wenn die aristotelische Definition zugrunde gelegt wurde.

Darauf macht Thomas eine Unterscheidung im Wissen des Göttlichen. Das eine ist die philosophische Gotteslehre[30], mit der wir uns aber hier nicht zu befassen haben. Das andere, die Glaubenserkenntnis und die darauf aufbauende theologische Erkenntnis, wird folgendermaßen beschrieben:

„Alio modo ex natura ipsorum; et sic ipsa (divina) sunt ex seipsis cognoscibilia; et quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur et nobis (?) a beatis secundum modum suum . . . Ut ipsa divina secundum seipsa capiantur; quae (scientia) quidem perfecte nobis in statu viae est

[26] In librum Boethii de trinitate, q. 2. a. 2. (ed. Parmensis 359b-361a).
[27] Ibd. (ed. cit. 360a).
[28] Analytica Posteriora I, 1 (ed. Berolinensis 71a).
[29] Vgl. die schon angeführten Texte in Anm. 20. Außerdem die 5. und 6. quaestio im Boethiuskommentar (ed. cit. 379b-396b; ed. P. Wyser; DivThom [Fr] 25 [1947] 457-485 und 26 [1948] 74-98).
[30] Uno modo ex parte nostra; et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi ex creaturis, quarum notitiam a sensu accipimus . . . Una secundum modum nostrum, quae (scientia) sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, philosophiam primam divinam scientiam dicentes: In librum Boethii de trinitate q. 2. a. 2. (ed. cit. 360a).

impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, inquantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso, quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, id est simplici intuitu, non discurrendo, ita nos ex his, quae fide capimus, primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde primo ipsa, quae fide tenemus, sunt nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones. Ex quo patet, quod haec scientia est altior illa divina, quam philosophi tradiderunt, cum ex altioribus principiis procedat." [31]

Sachlich könnte man die Ausführungen gut in dem einen Satz zusammenfassen: Die Theologie ist scientia subalternata. Aber der hl. Thomas gebraucht den terminus dafür nicht. Die Bezeichnung des Glaubens als einer Teilnahme an der göttlichen Erkenntnis ist uns schon früher bei ihm begegnet und erscheint auch sonst im Boethiuskommentar[32]; ausdrücklich ist jetzt auf die Teilnahme nach unserer Weise hingewiesen. Wenn als Prinzipien nicht die Glaubensartikel genannt sind, sondern eine allgemeinere Sprechweise gewählt ist („quae fide capimus"), so liegt darin wohl kein Gegensatz zu den anderen, häufiger auftretenden Aussagen. Der Unterschied hingegen zwischen den Prinzipien und den conclusiones wird an der besprochenen Stelle wieder streng durchgeführt, wie wir es auch weiterhin in den Texten des Boethiuskommentars vorfinden[33].

Die Antworten auf die Einwände erweitern das Bild von der Anschauung des hl. Thomas nicht unwesentlich, besonders auch nach der terminologischen Seite hin. Die Antwort auf die vierte Schwierigkeit bestätigt uns von neuem die Gegenüberstellung von Prinzipien (jetzt: Glaubensartikel) und Schlußfolgerungen und erwähnt auch die Aufgabe der Glaubenswissenschaft, die Prinzipien zu verteidigen und zu erläutern[34]; letzteres wird an einer anderen Stelle des Kommentars noch eingehender besprochen[35]. Die Antwort auf die fünfte obiectio ist besonders aufschlußreich:

[31] Ibd. (ed. cit. 360ab).

[32] Lumen autem fidei, quod est quasi sigillatio quaedam primae veritatis in mente, non potest fallere: In librum Boethii de trinitate q. 3. a. 1. ad 4. (ed. cit. 367b).

[33] Zum Beispiel: Apparentia scientiae procedit ex apparentia principiorum. Unde scientia non facit apparere principia, sed ex hoc, quod apparent principia, facit apparere conclusiones; et per hunc modum scientia, de qua nunc loquimur, non facit apparere ea, de quibus est fides, sed ex eis facit apparere alia per modum, quo de primis certitudo habetur: Q. 2. a. 2. ad 6. (ed. cit. 361a).

[34] In qualibet scientia sunt aliqua quasi principia et aliqua quasi conclusiones. Ratio ergo, quae inducitur in scientiis, praecedit assensum conclusionis, sed sequitur assensum principiorum, cum ex eis procedat. Articuli autem fidei in hac scientia non sunt quasi conclusiones, sed quasi principia, quae etiam defenduntur ab impugnantibus . . . et manifestantur per aliquas similitudines contra principia naturaliter nota per inductionem, non autem ratione demonstrativa probantur: Ibd. ad 4. (ed. cit. 360b).

[35] Sic igitur in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea, quae sunt praeambula fidei . . . Secundo ad notificandum per

„Etiam in scientiis humanitus traditis sunt quaedam principia in quibusdam earum, quae non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis, sicut in scientiis subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a superioribus scientiis subalternantibus; et huiusmodi non sunt per se nota nisi superioribus scientiis. Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia huius scientiae, ad cognitionem divinam, quia ea, quae sunt per se nota in scientia, quam Deus habet de seipso, supponuntur in scientia nostra; et creditur ei nobis hoc indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit physico quatuor esse elementa." [36]

Der Vergleich der Theologie mit der scientia subalternata wird also durchgeführt, wobei allerdings die Frage noch offen bleibt, ob es nur ein Vergleich sein soll, der auch Unähnlichkeiten aufweisen kann, oder eine strenge Ineinssetzung. Ohne Zweifel anerkennt der hl. Thomas die Sonderart der Theologie, die auf geglaubten Prinzipien aufbaut, aber anderseits spricht er dasselbe einer natürlichen scientia subalternata zu („sicut medicus credit physico"). In der Entgegnung auf die siebte Schwierigkeit hören wir noch eine weitere Erklärung:

„Cuiuslibet scientiae principium est intellectus, semper quidem primum, sed non semper proximum; immo aliquando fides est proximum principium scientiae, sicut patet in scientiis subalternatis, quia earum conclusiones sicut ex proximo principio procedunt ex fide eorum, quae supponuntur a superiori scientia, sed sicut a principio primo ab intellectu superioris scientis, qui de his per intellectum habet certitudinem. Et similiter huius scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus; sed fides est in nobis, ut perveniamus ad intelligendum, quae credimus; sicut si inferior sciens addiscat superioris scientiam, tunc fiunt ei intellecta et scita, quae prius erant tantummodo credita." [37]

Der erste Teil dieser Ausführungen macht uns deutlich, wie der Begriff der scientia subalternata auf die Theologie angewandt werden kann; freilich ist die Verbindung hergestellt durch ein „similiter", wodurch wieder der Gedanke an einen Vergleich nahegelegt wird. Aus dem letzten Teil ist bemerkenswert, daß die scientia conclusionum noch zusammengeht mit dem intellectus, wie wir es auch sonst im Boethiuskommentar beobachten [38]; eigentlich besagt das eine zum min-

aliquas similitudines ea, quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio ad resistendum his, quae contra fidem dicuntur . . .: Q. 2. a. 3. (ebd. cit. 362a). Siehe auch: Q. 6. a. 2. Utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda (ed. cit. 392b-394a; ed. Wyser 83-87).

[36] Q. 2. a. 2. ad 5. (ed. cit. 360b-361a).

[37] Ibd. ad 7. (ed. cit. 361a).

[38] Cum perfectio hominis consistat in coniunctione ad Deum, oportet, quod homo ex omnibus, quae in ipso sunt, quantum potest ad divina innitatur et adducatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni divinorum vacet . . . Tripliciter tamen potest homo in hoc peccare . . . Secundo ex hoc, quod in his, quae sunt fidei, ratio praecedit fidem, non fides rationem; dum scilicet aliquis hoc solum vult credere, quod ratione potest invenire, cum debeat esse e converso: Q. 2. a. 1. (ed. cit. 359a). Ratio autem persuasoria sumpta ex aliquibis similitudinibus ad ea, quae sunt fidei, inducta non evacuat fidei rationem: Ibd. ad 5. (ed. cit. 359b). Cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim ea rationis investigatione accipimus, sed simplici acceptione intellectus tenemus. Dicimur autem ea non

desten in der Terminologie liegende Inkonsequenz, da die aristotelische Prägung nur ein einsichtiges Erkennen der Prinzipien gelten läßt, was für den Glauben nicht zutrifft.

Es geht sicher nicht an, einen Gegensatz zwischen dem corpus articuli und den Antworten auf die Einwände zu konstruieren; beide gehören zusammen. Aber vielleicht darf man doch sagen, daß der hl. Thomas im Kommentar zu Boethius größeren Wert auf den Sachverhalt legt, daß die Theologie dem Wissen Gottes untergeordnet und mit ihm so verbunden ist, als auf eine Anpassung an die aristotelische Terminologie, was dementsprechend nur in den Antworten auf die Schwierigkeiten zum Ausdruck kommt. Auf jeden Fall bleibt noch unentschieden, ob die scientia subalternata als eine mehr oder weniger passende Analogie oder als vollständige Übereinstimmung herangezogen ist. Der Fortschritt gegenüber den bis dahin erfolgten Andeutungen zeigt sich mit aller Klarheit, obschon der Gedanke der „continuatio" in der Beschreibung der Unterordnung nicht mehr so formell ausgesprochen wird wie in den Quaestiones disputatae de veritate. Jedoch bedingt der letzte Punkt allein noch keinen sachlichen Unterschied; das verhindert schon der Mangel eines größeren zeitlichen Abstandes zwischen den beiden Thomasschriften, noch mehr aber die im wesentlichen durchaus übereinstimmende Darstellung.

4. In der Summa Theologica

Gleich der zweite Artikel der ersten quaestio im ersten Teil der Summa bespricht die für uns maßgebende Frage: „Utrum sacra doctrina sit scientia" [39]. Das corpus articuli gibt die eindeutige Bestimmung des hl. Thomas:

„Respondeo dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et huiusmodi; quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo."[40]

Zwar erscheint auch hier nicht der Ausdruck „scientia subalternata", wohl aber ist die Parallele zwischen den untergeordneten Wissenschaften und der Theologie so vollkommen durchgeführt, daß ein Zweifel

intelligere, inquantum intellectus plenariam cognitionem non habet, quod quidem nobis in praemium repromittitur: Q. 6. a. 1. ad tertiam quaestionem, ad 4. (ed. cit. 392 b; ed. Wyser 83).

[39] I. q. 1. a. 2. (ed. Leonina 8). [40] Ibd. (ed. cit. 9).

an der Meinung des hl. Thomas kaum aufkommen kann. Die kategorische Sprache ist auffallend, außerdem haben sich die Beispiele der profanen Wissenschaften, die als untergeordnete bezeichnet werden, vermehrt.

Im Sinne des corpus articuli beantwortet der hl. Thomas die Einwände, die in den Fragen der Einleitung erhoben werden. So in dem gleichen Artikel: „Principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae; et talia sunt principia sacrae doctrinae, ut dictum est in corpore articuli."[41] Der Unterschied gegenüber der Entgegnung auf eine ähnliche Schwierigkeit im Sentenzenkommentar ist nicht zu übersehen[42], und dieser Unterschied gründet auf der nunmehr vorgetragenen Auffassung von der Theologie als scientia subalternata. Eine längere Antwort auf einen Einwand, der gegen die Würde der heiligen Wissenschaft erhoben wird, bestätigt noch einmal dieselbe Lehre der Summa[43]. Der terminus selber, „scientia subalternata", ist immer, vielleicht mit Absicht, vermieden, aber die Sache liegt fest, wie es auch die Antwort auf einen Einwand gegen die Theologie als Weisheit dartut[44]. Endlich ist die Ausführung zum achten Artikel der ersten quaestio „utrum haec doctrina sit argumentativa" nur verständlich, wenn dabei die Anschauung von der subalternatio der Glaubenswissenschaft vorausgesetzt werden kann[45].

---

[41] Videtur, quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur . . .: Ibd. obi. 1. (ed. cit. 8).

[42] Vgl. Text zu Anm. 14.

[43] Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis . . . Et hoc ipsum, quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri; qui ex his, quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea, quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur: Q. 1. a. 5. ad 2. (ed. cit. 16).

[44] Sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina, a qua, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur: Q. 1. a. 6. ad 1. (ed. cit. 18).

[45] Sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda . . . ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum . . . Considerandum est in philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae; suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia . . .; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum, quae per divinam revelationem habentur . . . Si vero adversarius nihil credat eorum, quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit, contra fidem . . .: Q. 1. a. 8. (ed. cit. 21-22).

Vielleicht darf man auch noch die Bemerkung des hl. Thomas hinzunehmen aus dem dritten Artikel der ersten quaestio, wo er die sacra doctrina bezeichnet „velut impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium“ [46].

Die weitere Darstellung der Summa Theologica kommt ausdrücklich nicht mehr auf die subalternatio zurück. Einmal wird zwar noch auf den betreffenden Artikel verwiesen, aber keine Erklärung beigefügt [47]. An einer anderen Stelle erhält der „intellectus principiorum“ den Vorrang vor der „scientia conclusionum“ [48], indes ohne nähere Beziehung auf die Theologie. Noch eine Bemerkung ist für die allgemeine Wissenschaftslehre zu berücksichtigen: „Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari absque hoc, quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia pertinet ad scientiam, quae considerat etiam conclusiones; sed considerare principia secundum seipsa pertinet ad intellectum.“ [49] Wenn wir das, ohne die Grundgedanken des hl. Thomas zu entstellen, auf die Theologie übertragen dürfen, dann wird diese, obschon scientia conclusionum, gerade wegen ihrer Eigenschaft als scientia subalternata zu einer Wissenschaft, die wenigstens indirekt der Erkenntnis der Glaubensprinzipien dient.

Die Lehre der Summa Theologica über die Theologie als scientia subalternata ist kurz und bündig, wie es der Charakter eines Schul-

---

[46] Ad 2. (ed. cit. 12).

[47] Ex his autem principiis (fidei) ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est: 2 IIae q. 1. a. 5. ad 2. (ed. cit. 17).

[48] Intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum: 1 IIae q. 51. a. 2. ad 3. (ed. cit. 328).

[49] 1 IIae q. 57. a. 2. ad 2. (ed. cit. 365). — In dem gleichen Sinne sprechen die Stellen aus der Summa Theologica, an denen Thomas das Verhältnis von intellectus und ratio bestimmt. So z. B.: „Discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum; ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus, ut intelligamus id, quod prius erat ignotum ... Donum autem gratiae non procedit ex lumine naturae, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus, quia ita se habet lumen superadditum ad ea, quae nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet naturale ad ea, quae primordialiter cognoscimus“ (2 IIae q. 8. a. 1. ad 2., ed. cit. 66b-67b). — In dem gleichen Sinne sprechen die Stellen aus der Summa Theologica, an denen Thomas das Verhältnis von intellectus und ratio bestimmt. So 2 IIae q. 8. a. 1. ad 2. (ed. cit. 66b-67b): Discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum; ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus, ut intelligamus id, quod prius erat ignotum ... Donum autem gratiae non procedit ex lumine naturae, sed superadditur ei, quasi perficiens ipsum. Et ideo ista superadditio non dicitur ratio, sed magis intellectus, quia ita se habet lumen superadditum ad ea, quae nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet naturale ad ea, quae primordialiter cognoscimus.

buches mit sich bringt, das für die „incipientes" geschrieben ist[50]. Zugleich entsteht aber auch der Eindruck, daß nunmehr die Entwicklung in der theologischen Erkenntnislehre bei Thomas zum Abschluß gekommen ist. Selbst gegenüber der ausführlicheren Behandlung im Boethiuskommentar ist ein Fortschritt zu verzeichnen, insofern die Summa Theologica eine entschiedenere Sprache führt und die Parallele zwischen den profanen Wissenschaften und der Theologie unter der Rücksicht der subalternatio so stark behauptet, daß eine Einschränkung ausgeschlossen zu sein scheint. Folgerichtig wird weiter die augustinische Linie des Glaubensverständnisses („intellectus" und „intelligentia" finden keine Verwendung mehr) zurückgedrängt und die unmittelbare Aufgabe der Theologie gegenüber den Glaubensprinzipien auf deren Verteidigung und auf den Nachweis ihrer Widerspruchsfreiheit verlegt[51]. Beibehalten ist indes die Betonung der Nichteinsichtigkeit der theologischen Voraussetzungen, von denen die scientia subalternata ausgehen muß, und ebenso die Blickrichtung auf die in einem sauberen methodischen Verfahren zu gewinnenden Schlußfolgerungen, wie es sich für eine Wissenschaft, die trotz ihres wurzelhaft übernatürlichen Eigenwesens mit den natürlichen Wissenschaften zusammengeht, von selber versteht.

*

Es war vielleicht nicht ohne Wert, die Entwicklungsphasen der „scientia subalternata" bei Thomas von Aquin auseinanderzulegen. Noch wichtiger wird es indes sein, das Ergebnis auch kritisch zu betrachten, wie wir es jetzt versuchen wollen. Selbstverständlich muß das Urteil objektiv bleiben und darf weder die über allen Zweifel erhabene Größe der theologischen Leistung des hl. Thomas verkennen noch etwa vorhandene Zeitbedingtheiten und Einseitigkeiten in seiner Lehranschauung übersehen.

Wie es aus unserer Darstellung hervorgeht, ist die Theologie als scientia subalternata ganz auf den übernatürlichen Glauben gegründet, dessen Uneinsichtigkeit in keiner Weise aufgehoben oder auch nur ge-

[50] Quia catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire ... propositum nostrae intentionis in hoc opere est ea, quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium ... Consideravimus namque huius doctrinae novitios eis, quae a diversis scripta sunt, plurimum impediri ... Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes tentabimus cum confidentia divini auxilii ea, quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur: I. prologus (ed. cit. 5).

[51] Theologie als Glaubensverständnis 84-93. — Anders als Thomas in seiner Summa versucht Walter von Brügge trotz der Verwendung des vom Aquinaten übernommenen Begriffes der scientia subalternata die augustinische Konzeption einer intelligentia fidei beizubehalten, wie Grabmann (Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre 284-294) nachgewiesen hat.

schmälert wird. Das tiefere Anliegen des hl. Thomas auf dem von ihm beschrittenen neuen Weg in der theologischen Erkenntnislehre bestand gerade darin, den Belangen des Offenbarungsglaubens auch in der Wissenschaft der Theologie vollauf gerecht zu werden. Wenn die Erleuchtungstheorie eines hl. Augustinus oder eines Heinrich von Gent mindestens der Gefahr ausgesetzt war, durch eine unmittelbare Erfassung oder Intuition der übernatürlichen Wahrheiten deren Dunkelheit und den Menschenverstand wesentlich übersteigende Erhabenheit zu vernachlässigen, so hatte der hl. Thomas das überhaupt nicht zu befürchten. Denn seine scientia subalternata beschäftigt sich lediglich mit den Schlußfolgerungen aus dem Glauben und läßt die Prinzipien unberührt, da sie als Glaubenssätze vorausgesetzt werden.

Ohne Zweifel kommt aber bei Thomas noch das Bestreben hinzu, die Theologie gemäß der aristotelischen Begriffssprache zu kennzeichnen und ihr damit einen Platz an der Seite der natürlichen Wissenschaften zu sichern. Man kann das aus der geistigen Lage des 13. Jahrhunderts durchaus verstehen, weil damals das Studium der Aristotelesschriften einen Aufschwung genommen hatte und schon auf manchen Teilgebieten der Theologie sich die Verwendung der neuen termini als fruchtbar erwies. Besonders mußte noch der bald einsetzende Kampf mit dem Averroismus einen Vorteil darin erblicken, daß klar umrissene Begriffe zur Verfügung standen[52]. Anderseits ist nicht zu leugnen, daß die scientia subalternata im Sinne des Aristoteles ursprünglich nicht das geringste zu tun hat mit der Wissenschaft des gleichen Namens bei Thomas von Aquin und daß die Übertragung auf das ihr wesensfremde Gebiet des Glaubens nur mit großen Schwierigkeiten möglich war. Und tatsächlich hat die scholastische Kritik diesen einen Punkt scharf herausgestellt und sich beinahe darauf beschränkt, die mangelnde Übereinstimmung klarzulegen, wobei die theologische Grundhaltung des hl. Thomas in dieser Frage kaum Berücksichtigung finden konnte. Der modernen Theologie ist es leichter begreiflich, warum der Aquinate an der Autorität des „Philosophen" unbedingt festhalten wollte, und man wird heute nicht mehr soviel Aufhebens davon machen, daß ein aristotelischer Begriff durch Thomas eine gewisse Umbiegung und Anpassung erfahren hat. Allerdings könnten wir sein Vorgehen noch eher billigen, wenn die scientia subalternata deutlicher als bloßer Vergleich aufträte und sowohl das Gemeinsame als auch das Abweichende im theologischen Gebrauch gegenüber der aristotelischen Terminologie hervorgehoben wäre.

Die Verwendung der scientia subalternata in der Glaubenserkennt-

[52] Siehe hierüber vor allem: M. Grabmann, Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken (Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 36-62) 60 f.

nis lenkt die Aufmerksamkeit naturnotwendig auf die logische Abfolge der zu erschließenden Wahrheiten. Damit ist zunächst unverkennbar der Vorzug gegeben, daß der Theologie eine saubere Methode angewiesen wird, die sich auch parallel zu den übrigen Geisteswissenschaften praktisch durchführen läßt. Die Geschichte der theologischen Erkenntnis wird diese Folge des Übergangs vom Augustinismus zum Aristotelismus als einen Fortschritt begrüßen und würdigen können, der sich im Laufe der Zeit voll auswirken sollte. Aber dabei darf eine Gefahr nicht verschwiegen werden, daß so die theologischen Schlußfolgerungen über Gebühr das Interesse beanspruchen mußten.

Die Tatsache selbst ergibt sich schon aus dem aristotelischen Begriff der scientia subalternata, dann aber auch aus ihrer Verwendung in der thomistischen Theologie. In der Prinzipienlehre — von ihr allein soll und kann hier die Rede sein, nicht von der praktischen Durchführung der Grundsätze — bedeutet die untergeordnete Wissenschaft nichts anderes als die scientia conclusionum, wobei die Voraussetzungen unberührt unter dem höheren Wissen, bei den natürlichen Wissenschaften dem intellectus principiorum und bei der Glaubenswissenschaft dem Glauben, überlassen bleiben. Thomas hat ja gerade aus dem Grunde, wie wir gesehen haben, die aristotelische Theorie auf die Theologie angewandt, um so die Glaubenswahrheiten vor einem Wissen zu bewahren, das ihrer Uneinsichtigkeit abträglich sein könnte. Spätestens in der Summa Theologica ist das mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck gekommen. Wenn etwas an diesem Ergebnis zur Erörterung gestellt werden soll, ist es nur das eine, ob Thomas selber schon den offensichtlichen Nachteil der scientia subalternata für die Theologie abgeschwächt hat und wie dementsprechend oder mindestens in weiterer Konsequenz die Theorie gemildert und ausgebaut werden kann.

A. Stolz ist, wenn wir ihn recht verstehen, der Meinung, die Glaubensprinzipien sollten nach Thomas der positiven Theologie zugewiesen werden[53]. Abgesehen davon, daß der Aquinate diesen Zweig der Glaubenswissenschaft noch nicht durchgebildet und vollendet hat, wäre auch prinzipiell der Schaden nicht behoben. Denn einmal besagte die Feststellung und Klarlegung der Prinzipien in thomistischer Sicht noch keine Wissenschaft, d. i. keine Wissenschaft überhaupt, weil es sich ja nicht um Schlußfolgerungen handelte, die allein Gegenstand einer aristotelischen Wissenschaft sind, und erst recht nicht *die* theologische Wissenschaft, weil diese schon ihren ganz bestimmten Aufgabenbereich hat. Zum anderen Male hätten wir dann den schwerwiegenden Nachteil, daß die spekulative Theologie nach wie vor auf die conclusiones beschränkt bliebe und die Glaubensprinzipien in keiner Weise speku-

[53] A. Stolz, Introductio in sacram theologiam (Manuale theologiae dogmaticae I), Freiburg 1941, 52 f.

lativ erfaßt werden könnten. Ohne Zweifel ist die spekulative Theologie der vornehmlichste Teil der Glaubenswissenschaft, und sicherlich bilden die Glaubenswahrheiten als solche (oder die Glaubensartikel) den Kern aller theologischen Fragen.

Man könnte aber einen anderen Ausweg versuchen. Die Schlußfolgerungen sind vielleicht als das Mittel anzusehen, wodurch die Glaubenswahrheiten selber zugänglich werden, die ja von uns nur analog erkannt werden und darum nur durch schlußfolgerndes Denken und nicht durch eine Art von Intuition erfaßbar sind. Bei dieser Lösung ist zweierlei auseinanderzuhalten: die Frage in sich und die Frage der Thomasexegese. Was die erste angeht, so kann die Antwort unbedenklich zustimmend sein. Auf die angegebene Weise kommt eine Synthese von Augustinismus und aristotelischem Thomismus zustande, wie sie von uns an anderer Stelle dargelegt wurde[54]. Beide Komponenten erhalten ihr Recht, die augustinische in der Zuteilung der Glaubenswahrheiten und die thomistische in der Anwendung der Schlußfolgerungen. Das Ziel der Glaubenswissenschaft wird unübersehbar in den Blickpunkt gestellt, und zugleich wird die Methode keineswegs vernachlässigt. Man kann dann auch ohne Zögern den Schlußfolgerungen zu der vornehmlichsten Aufgabe, das Glaubensgut zu erhellen, noch eine andere, zweitrangige zuweisen, über die Offenbarungswahrheiten oder die Artikel hinaus neue Erkenntnisse zu erwerben.

Größere Vorsicht ist angebracht, wenn diese Lösung Thomas selber zugeschrieben werden soll. Das gesicherte Resultat aus der Zusammenstellung der einschlägigen Texte macht deutlich, daß der Aquinate für gewöhnlich Prinzipien und Schlußfolgerungen scharf trennt und nur gelegentlich andeutet, wie ein Wissen um die conclusio indirekt und mittelbar eine Erfassung ihres Prinzips besagt[55]. Jede andere Deutung legt in die Thomasstellen mehr hinein, als in ihnen enthalten ist. Auf alle Fälle bleibt bestehen, daß sie den Nachdruck auf die Schlußfolgerungen setzen, die in ihrer logischen Abfolge und als Mittel zu neuen Erkenntnissen (über die Glaubensartikel hinaus) betrachtet werden. Zumal die Lehre der Summa Theologica läßt hierüber keinen Zweifel aufkommen. Wir müssen das psychologisch aus der Neuheit des eingeschlagenen Weges verstehen, dürfen dann aber auch eine gewisse Korrektur anbringen, die zudem der theologischen Grundhaltung des hl. Thomas wenigstens nicht widerstreitet.

[54] Theologie als Glaubensverständnis 237-243. — Die übertriebene Kritik von L. Charlier O.P., der die conclusiones ganz aus der Theologie beseitigen wollte, soll deshalb in keiner Weise gebilligt sein (Essai sur le problème théologique, Thuillies 1938).

[55] Mehr beweisen auch die Thomastexte nicht, die Lonergan (a.a.O. 633-638) in seinen durchaus beachtlichen Ausführungen beibringt. Es bleibt bestehen, daß Thomas dort, wo er prinzipiell die Theologie charakterisieren will, sie als scientia conclusionum bezeichnet.

Endlich ist noch die Frage zu beantworten, ob nicht die Kennzeichnung der Theologie als scientia subalternata eine Verkümmerung der religiösen Momente zur Folge hat. Der übernatürliche Glaube selber bildet nach Thomas die notwendige Voraussetzung für die Wissenschaft des Glaubens, wie es seine Auffassung mit aller Entschiedenheit hervorhebt. Was über die reflexe Hinwendung der Theologie zu den Offenbarungswahrheiten zu sagen ist, wurde oben schon auseinandergesetzt. Die anderen religiösen Momente, wie etwa die Abhängigkeit der theologischen Erkenntnis von der ethischen Disposition des Subjektes und der Einfluß der Geistesgaben auf ihre Entfaltung, treten bei Thomas nicht mehr so stark hervor, wie es in der patristischen und altscholastischen Anschauung vom Wesen der Theologie der Fall war. Das ist wohl aus einem Überwiegen der Blickrichtung auf die logische Methode zu erklären, ließe sich aber prinzipiell ohne Schwierigkeit ausgleichen. Wenn A. Stolz der thomistischen Ansicht noch zur Last legt, sie habe die Abzweigung der Mystik aus einer bis dahin bestehenden einheitlichen Gesamttheologie verursacht[56], so stimmt das nur teilweise, da offensichtlich die größere Schuld dem mehr und mehr anwachsenden Streben nach Differenzierung der einzelnen Wissenschaftsgebiete zufällt.

Was bedeutet also die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Theologie als scientia subalternata? Licht- und Schattenseiten sind daran einigermaßen gleich verteilt. Die Konzeption ist groß, die Leistung selber, die langsam heranreifte und schließlich feste Gestalt annahm, bewundernswert in ihrer Einfachheit und Geschlossenheit. Die Mängel kann man alle darauf zurückführen, daß Thomas allzusehr die neue Idee in einer allerdings psychologisch verständlichen Einseitigkeit vorantrieb. Bei einer stärkeren Einbeziehung der Glaubensartikel selbst, die durchaus möglich ist, würde diese aufgehoben[57].

[56] A.a.O. 53.

[57] Die von den Scholastikern geübte Kritik hat sich meistens auf eine negative Haltung beschränkt. So erklärt Duns Scotus: „Sanctus Thomas dicit, quod fides et scientia de eodem non sunt simul. Sed si theologia . . . sit vere scientia, . . .tunc scientia sub propria ratione subalternatae stat cum fide in viatore et de eisdem, scilicet de creditis" (Ordinatio in 3. sent. dist. 24. q. nr. 4.; ed. Vivès 15, 38a). In demselben Sinne spricht ein Text zum Prolog des Sentenzenkommentars des Scotus, allerdings wird er jetzt als textus interpolatus angesehen: „Haec de theologia in se. Sed quid de theologia viae? Essetne subalternata, si talis notitia daretur alicui vel si esset data? Ad hoc respondent quidam, quod est subalternata . . . Contra hoc arguitur primo sic: Isti alibi dicunt, quod scientia non potest stare cum fide, sed, ut dicunt, quia est subalternata, stat cum fide; igitur stat secundum eos et non stat, igitur contradicunt sibi . . ." (Ordinatio, prologus p. 4. q. 1—2; ed. Vaticana I 148-149; ed. Vivés I 192). Capreolus antwortet auf diese Einwürfe: „Ad primum Scoti dictum est in probatione tertiae conclusionis. Ibi enim allegatur sanctus Thomas in De veritate, ponens, quod fidelis viator non habet scientiam etiam subalternatam de articulis, quos credit. Et ideo argumentum non procedit contra nos" (Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis, I. q. 1. prol. a. 2. § 3. III. sol.; ed. Turonibus 1900, I 17a).

Der ungedruckte christologische Teil einer Denkschrift Gerhohs von Reichersberg

Von Josef Günster M.S.F., Ravengiersburg

Codex Nr. 434 der Stiftsbibliothek von Admont[1] enthält eine in der Minuskel des ausgehenden 12. Jahrhunderts geschriebene Denkschrift des Gerhoh von Reichersberg, das Opusculum oder die Epistola ad cardinales de schismate. Die Schrift ist schon zweimal herausgegeben: erstmals von E. Mühlbacher in: Archiv für Österreichische Geschichte 47 (1871) 355—382; das andere Mal von E. Sackur in: Monumenta Germaniae historica, Libelli de lite, 3, Hannover 1897, 400—411. Aber beide Herausgeber lassen ein Stück aus, weil es ihnen um die Erschließung kirchenpolitischer Quellenschriften geht, dieses Stück aber christologischen Inhaltes ist[2]. Dieser noch ungedruckte Ausschnitt umfaßt die Folia 213^{v}, Zeile 5, bis 216^{r}, Zeile 8. Der dem ungedruckten Ausschnitt unmittelbar voraufgehende schon gedruckte Satz lautet: Quorum utique condempnatio iusta est, quod etiam ex naturalibus euidenter probari potest[3]; der dem ungedruckten Ausschnitt unmittelbar folgende wieder gedruckte Satz beginnt: Nolo autem sic estimari hoc scriptum meum uel cetera scripta mea quasi tube clangorem . . .[4]

Es ist für ein rechtes Verständnis dieses christologischen Ausschnittes dienlich, seine Abfassungszeit zu kennen. Die Denkschrift, von der er ein Teil ist, und auch der Teil selber enthalten Angaben und Andeutungen, die eine ziemlich genaue Datierung ermöglichen. Gerhoh sagt darin, er vertrete im augenblicklichen Schisma die Rechtmäßigkeit des Papsttums Alexanders (III.) gegen die Erhebung des Guido (= des kaiserlichen Gegenpapstes Paschalis III.)[5]; Guido aber wurde am 22. April 1164 zum Gegenpapst erhoben[6]. Damit ist eine unterste Zeitgrenze für die Abfassung bezeichnet. Aber Gerhoh klagt ferner in der Schrift, daß so viele Bischöfe dem Kaiser (Friedrich I.) zu Willen gewesen wären und dem Gegenpapst Paschalis Obedienz gelobt hätten[7]; das aber war am 23. Mai, Pfingsten, 1165 auf dem Reichstage zu

[1] Im Herbst 1938 war die Hs auf staatliche Verfügung hin mit den übrigen Bibliothekswerten von Admont in die Steiermärkische Landesbibliothek zu Graz verbracht worden. Seit 1945 befindet sie sich wieder in Admont.

[2] E. Sackur merkt zur Auslassung kurz an: „fusius disserit de christologicis rebus, quae Mühlbacherum secutus omitto“ (MG, Lib. de lite, 3, 411. nota a).

[3] Ed. Mühlbacher, 381; ed. Sackur, 411.

[4] Ed. Mühlbacher, 381; ed. Sackur, 411.

[5] Ed. Mühlbacher, 364; ed. Sackur, 401, Z. 15. — Cf. Sackur, 406, Z. 41 f.

[6] Jaffé-Wattenbach, Regesta Pontificum Romanorum, II^{2}, Lipsiae 1888, p. 426 s.

[7] Ed. Mühlbacher, 367; ed. Sackur, 403, Z. 17-19.

Würzburg geschehen[8]. Die untere Grenze ist also bis dahin heraufzurücken. In diese Zeit weist auch Gerhohs bedauernde Frage im vorliegenden Ausschnitt, wie lange er wohl in den gegenwärtigen theologischen Auseinandersetzungen Schweigen beobachten müsse[9]. Dieses Schweigen war ihm wie seinen Gegnern durch zwei Briefe Alexanders III. auferlegt worden; der eine Brief[10] war an Erzbischof Eberhard von Salzburg gerichtet und beauftragte diesen, die beiden Parteien zur Einstellung des Streites zu veranlassen; der andere[11] war in wohlwollendem Tone an Gerhoh persönlich geschrieben. Beide Briefe tragen als Datum den 23. März 1164. Das „quamdiu" in der Frage Gerhohs deutet dem Zusammenhang nach an, daß seit diesem Datum schon eine geduldbedrängende Spanne vorliegt; und so dürfte diese Stelle auch mindestens auf 1165 weisen. Aber eine weitere Bemerkung setzt die untere Grenze noch mehr herauf. Gerhoh spricht von der Verfolgung, die von seiten des Kaisers und der Kaiserlichen über die zum rechten Papst sich bekennende Salzburger Kirche heraufbeschworen worden sei und unter der sie jetzt litten[12]. Heraufbeschworen aber wurde sie durch den Gewaltspruch des Kaisers vom 29. März 1166 auf dem Hoftage zu Laufen[13]. Weil es aber von da noch einiger Zeit bedurfte, bis die Verfolgung richtig im Gange war, kann die Schrift also frühestens in der zweiten Hälfte des Jahres 1166 verfaßt sein.

Als spätester Termin kommt mit hoher Wahrscheinlichkeit das erste Viertel des Jahres 1167 in Betracht; denn am 5. April 1167 wurde „maior ecclesia sancti Rudperti in Salzburch et omnis civitas" eingeäschert[14]. Gerhoh erwähnt diesen Höhepunkt aber noch nicht; im Gegenteil scheinen seine Worte „sicut in Salzburgensi ecclesia ex parte accidit"[15] darauf hinzuweisen, daß die volle Brandschatzung noch nicht erfolgt war. Auch von der Einnahme und Plünderung der Propstei Gerhohs durch die Horden Heinrichs von Paumgarten im April und Mai 1167 und der dadurch veranlaßten Flucht Gerhohs und seiner Chorherren sagt unsere Schrift noch nichts, während die kurz darauf von Gerhoh verfaßte Schrift De quarta vigilia noctis mit tiefem

[8] Annales Reicherspergenses: Monumenta Germaniae historica, scriptores (= MGSS), 17, Hannover 1861, 471. — Gesta archiepiscoporum Salisburgensium: MGSS, 11, Hannover 1854, 46. — Cf. MG Legum 2, Hannover 1837, 135-138. — Vgl. F. X. Seppelt - K. Löffler, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, Neuauflage, München 1940, 126.

[9] Siehe Text, fol. 214r.

[10] PL 200, 288 D. — Vgl. Jaffé-Wattenbach, II², n 11011 (7369).

[11] PL 200, 289 B-D. — Vgl. Jaffé-Wattenbach, II², n 11012 (7370).

[12] Ed. Mühlbacher, 378; ed. Sackur, 409, Z. 39-41. — Annales Reicherspergenses ad a. 1166: MGSS, 17, 473.

[13] Gesta archiep. Salisb.: MGSS, 11, 46. — Annales Reicherspergenses: MGSS, 17, 473.

[14] Gesta archiep. Salisb.: MGSS, 11, 46. — Annales Reich. MGSS, 17, 475.

[15] Ed. Mühlbacher, 367; ed. Sackur, 403, Z. 20.

Schmerz davon spricht[16]. So bestimmt sich als Abfassungszeit unseres christologischen Stückes die zweite Hälfte des Jahres 1166 oder das erste Viertel des Jahres 1167[17].

Inhaltlich ist der ganze Abschnitt eine Verteidigung der Lehre, daß in Christus der Mensch essentialiter Gott und Gott essentialiter Mensch ist; und diese Verteidigung erfolgt in Auseinandersetzung mit der entgegengesetzten Lehre.

Eine Inhaltsangabe ergäbe etwa folgende Übersicht:

A. Ausgangspunkt: Gerücht über eine kürzlich erfolgte päpstliche Zensurierung der gegnerischen Aussagen;

B. Abhandlung: Verteidigung der eigenen Lehre gegenüber der gegnerischen:

I. Die eigene Auffassung:
1. In Christus ist Gott Mensch und der Mensch Gott essentialiter vel substantive;
2. Versuch einer rechtfertigenden Erläuterung durch die Analogie vom sensibile et rationale im Menschen;
3. Stütze durch ein Augustinuszitat;
4. Wunsch, genanntes Gerücht möge wahr sein, damit er das Schweigen brechen und für die Überwindung des Irrtums wieder offen eintreten könne;
5. entscheidende Bedeutung des essentialiter, vergleichbar der des homousios im arianischen Streit;

II. Die gegnerische Auffassung:
1. verneint, daß in Christus der Mensch essentialiter Gott und Gott essentialiter Mensch sei und genannt werden könne;
2. behauptet, Gott sei Mensch und der Mensch Gott nur secundum habitum, eo quod homo deum et deus hominem in se habeat, non quod vel deus homo vel homo deus essentialiter existat . . .
3. trennt also den Menschen von Gott und Gott vom Menschen sicut habitum habenti accidentalem, v. g. purpuram a rege, poderem a pontifice;
4. glaubt, sich berufen zu können auf Phil 2, 7: habitu inventus ut homo;

III. Gerhohs Entgegnung:
1. legt als Glaubensauffassung der Kirche dar: sic hominem assumptum in deo haberi et deum in eo, ut et deus homo et homo deus existat essentialiter;
2. bringt als Zeugnisse dafür:
a) aus der Schrift: Jo 1, 14: Et verbum caro factum,
b) aus den Vätern zwei Augustinustexte;
3. führt in einer Art Ratio theologica aus, daß die Gegner letztlich Neu-Nestorianer sind:
a) Darlegung der Lehre des Nestorius und Aufweis der Ähnlichkeit mit der von Gerhoh bekämpften;
b) Hinweis auf die Verurteilung des Nestorius durch das Ephesinum, durch Augustinus, durch Hilarius;

[16] Ed. Scheibelberger: Österreichische Vierteljahrschrift für kath. Theologie 10 (1871) 570. — Vgl. PL 194, 484 C.

[17] Vgl. Lefflad, Gerhoh: Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, V², 390. — Mühlbacher a.a.O. 360f.

c) Schriftstellen, an denen der Nestorianismus scheitert: Mt 1, 23; Is 7, 14; Jo 17, 1 5.

C. Schluß: Verweis auf die ausführlichere Behandlung dieser Frage in anderen seiner Werke, vor allem im letzten Werk, das mit hinreichend Autoritäten überzeugend dartue:

a) die natürliche Gottessohnschaft des Menschen Christus,
b) seine Anbetungswürdigkeit,
c) seine Gleichheit mit dem Vater in der Herrlichkeit und Macht.

Damit stellt sich dieser Abschnitt klar als eine knappgefaßte Auseinandersetzung mit der sogenannten christologischen Habituslehre des 12. Jahrhunderts dar, die Petrus Lombardus in seinem Sentenzenwerk als dritte zeitgenössische Auffassung der hypostatischen Union darlegt[18]. Die Habitusansicht meinte ja, Gott habe in der Menschwerdung nicht ein aus Leib und Seele zusammengesetztes vollendetes Menschenwesen angenommen; denn dann hätte er, wo doch das Ergebnis der Annahme nicht eine menschliche Person neben der göttlichen Person sein durfte, eine wesenhafte Veränderung erfahren, was mit seiner göttlichen Unveränderlichkeit unvereinbar sei. Vielmehr habe er sich Leib und Seele als untereinander getrennte Teile angeeint; er habe sie sich angetan wie ein Kleid oder Gewand (vestis, indumentum, habitus), das ja den Träger nicht in seinem Wesen verändere, sondern ihm äußerlich akzidentell verbunden bleibe, ihn aber den Sinnen zugänglich mache. Die menschliche Natur oder Wesenheit sei also nicht Natur oder Wesenheit des Verbum geworden. Und also sei er nicht im eigentlichen Sinne Mensch, sei er nicht „wesenhaft oder substanziell" Mensch, sondern „habe" nur einen Menschen oder sei lediglich „habens hominem". Umgekehrt sei auch der Mensch Christus nicht „wesenhaft" Gott.

Gerhoh verrät darum nicht nur eine gute Kenntnis der Habitustheorie überhaupt, sondern zugleich eine tiefe Einsicht in einen hier obwaltenden engen Zusammenhang, wenn er gerade dieses „essentialiter seu substantive" als einen diakritischen Punkt herausstellt. Dieses „essentialiter seu substantive" ist dem „secundum habitum" direkt entgegengesetzt, bzw. das „secundum habitum" bedingt unmittelbar das „non essentialiter".

Diesen Zusammenhang und auch die von Gerhoh hier gebrauchte Formulierung finden wir tatsächlich bei Petrus Lombardus, wo er die Habituslehre referiert[19]. Auch in einem Brief, den ein in Frankreich

[18] Sent. lib. 3 d. 6 c. 4-6 (n. 42-45), ed. Quaracchi 1916, II, 578-582. — Ibid. d. 7 c. 2 (n. 56) 587. — Zur Habituslehre vgl. B. Barth, Ein neues Dokument zur Geschichte der frühscholastischen Christologie: ThQschr 100 (1919) 417 421 bis 423; — A. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik, 2. Teil, Bd. 1, Regensburg 1953, 116-137; — A. Michel, Hypostatique: DThC, VII, 1, Paris 1922, 513—515; — E. Portalié, Adoptianisme: DThC, I, 1, Paris 1903, 414.

[19] Sent. lib. 3 d. 6 c. 4 (n. 42) 579: Sic illa duo, scil. animam et carnem, Verbi personae vel naturae unita esse aiunt, ut non ex illis duobus ... aliqua substantia

studierender Theologe vielleicht um die Zeit unseres Gerhohischen Briefes an seinen Magister schreibt, findet sich diese Formulierung bei der Darlegung der von ihm abgelehnten Habitustheorie[20]. Ferner begegnen wir der Formulierung bei Anhängern der Habitustheorie wie Bandinus und Petrus von Poitiers. Bei Bandinus ist es interessant, zu bemerken, wie er einerseits das „secundum habitum" nicht preisgeben will, anderseits aber doch das „essentialiter" retten möchte, und wie er so in einer Kompromißformel beides kombiniert; freilich zeigt schon der beigefügte Vergleich (non ita essentialiter ut tu), daß in der Kombination „essentialiter secundum habitum" das essentialiter eine Sinnveränderung erfahren hat[21]. Petrus von Poitiers sagt, während das Gottsein von Christus „substantive" ausgesagt werde, könne das Menschsein gleichsam nur „adjective" von ihm ausgesagt werden[22]. Für denselben Sachverhalt bringt er kurz vorher die Gegenüberstellung der Aussagen über ein „quid" oder ein „quale". Statt zu sagen, das Menschsein werde nicht substantive oder essentialiter, sondern nur adjective vom menschgewordenen Gott ausgesagt, sagt er an dieser Stelle, mit der Aussage des Menschseins vom menschgewordenen Gott werde nicht ein „quid", d. h. ein substanziell verbundenes Wesen, sondern ein „quale", d. h. eine beschaffenheitlich verbundene Ausstattung ausgesagt[23].

---

vel persona fieret ..., sed illis duobus velut indumento Verbum dei vestiretur ... Qui secundum habitum Deum hominem factum dicunt ... Nam si essentialiter Deus esse homo vel homo esse Deus intelligeretur, tunc si Deus hominem assumsisset in sexu muliebri, et mulier essentialiter Deus esset et e converso. — Ferner: ibid. d. 7 c. 2 (n. 56) 587: Deus factus homo, quia hominem accepit; et sic dicitur esse homo, quia hominem habet, vel quia est habens hominem; et homo factus Deus, quia assumtus est a Deo; et homo esse Deus, quia habens hominem est Deus. Cum ergo dicitur: Deus est homo, vel habitus praedicatur, vel persona, sed humanata. — Ferner: Collectanea in epist. Pauli ad Phil. (PL 192, 235 B-D): Et habitu inventus ut homo, id est habendo hominem ... habitu factus est, cum indutus est hominem ... Non ergo oportet intelligi Verbum mutatum esse susceptione hominis, sicut nec membra veste induta mutantur ... Habitus ergo est susceptio hominis, quasi vestis, quae non mutat, quod vestitur ...

[20] Herausgegeben von B. Barth: ThQschr 100 (1919) 409-426; 101 (1920) 235 bis 262. — Siehe dort 100 (1919) 412, Z. 80 f.: Christum non essentialiter esse hominem, sed habitu. — Zur Datierung des Briefes siehe Barth a.a.O. 101 (1920) 262 und 100 (1919) 418 f. — Nochmals wurde der Brief ediert von D. G. Morin: RechThAncMéd 6 (1934) 412-416.

[21] Bandinus, Sent. lib. 3 d. 8 (PL 192, 1075 C): Sic igitur anima et caro adhibita sunt filio Dei velut indumentum membris. Est enim filius Dei factus homo, non ita essentialiter et vere factus homo ut tu, qui es ipsa composita essentia animae tuae et corporis, sed essentialiter et vere factus est homo secundum habitum.

[22] Petrus von Poitiers, Sent. lib. 4 c. 10 (PL 211, 1180 A): Christus est Deus homo, id est humanatus Deus, ut teneatur hoc nomen homo adjective; non ita: Christus est Deus et homo, cum unum nomen (scil. Deus) substantive, alterum (scil. homo) quasi adjective ponatur.

[23] Ibid. (PL 211, 1179 D): Non enim ad: Quid est Christus, vere respondeo homo. — Ferner ibid. (PL 211, 1175 C): Deus factus est homo, id est Deus humanatus, ut quasi quid quale notet.

Gegen dieses so eingeführte Begriffspaar wendet sich Gerhoh zu Beginn der vorliegenden Auseinandersetzung[24]. Es ergibt sich dabei für die Aussagen die klare Gleichung: essentialiter seu substantive = in quid; secundum habitum seu accidentaliter seu adjective = in quale. Zugleich wird hier deutlich, wie der sogenannte christologische Nihilianismus, wonach Christus als Mensch nicht ein „aliquid" sei, faktisch aus dieser Habituslehre erwuchs[25]. Weitere Vergleiche ergeben, daß auch die im Habituskreis gebräuchlichen Wendungen, nur „figurativa seu translata locutione" oder „tropice" oder „improprie" werde der Mensch Christus Gott oder Gott Mensch genannt, mit dem „secundum habitum" gegeben sind und daß darum die Gegner, wie etwa Gerhoh, demgegenüber das „proprie" und „vere" dieser Aussagen betonen und die „figurativae locutiones" verwerfen, ganz entsprechend ihrem „essentialiter seu substantive" oder „in quid"[26]. Völlig im Sinne Gerhohs wird sowohl seine hier verfochtene Formulierung mit dem mehrschichtigen Zusammenhang als auch sein Drängen auf kirchliche Verurteilung der Gegenansicht schließlich laut im Eulogium des Johannes von Cornwall an Papst Alexander III.[27] Die Übereinstimmung zwischen Gerhoh und Johannes von Cornwall ist auffallend groß. Es ist, als habe Johannes das Anliegen Gerhohs aufgenommen und mit geballter Wucht erneut vorgetragen.

Eine Frage bleibt noch zu beantworten. Der nähere Anstoß zu dem vorliegenden christologischen Exkurs war ein Gerücht, der Papst habe jüngst (nuper) ein Verwerfungsurteil gegen die von Gerhoh hier bekämpfte zeitgenössische Auffassung ausgesprochen. Welcher Verwerfungsspruch könnte — wenn überhaupt einer — diesem Gerücht zugrunde liegen? Bekannt ist, daß Alexander III. durch Schreiben vom 18. Februar 1177 dem Reimser Erzbischof Wilhelm aufge-

[24] Siehe Text, fol. 213^{v}.

[25] Über Nihilianismus siehe I. Backes, Nihilianismus: LThK VII, 565-566; — A. Landgraf, Dogmengeschichte, 2. Teil, Bd. 1, 119-137; dort vor allem die Beziehungen des Nihilianismus zur Habitustheorie; — A. Michel, Hypostatique: DThC VII, 1, 515; — E. Portalié, Adoptianisme: DThC I, 414f.

[26] Näheres darüber: J. Günster, Die Christologie des Gerhoh von Reichersberg, Köln 1940, 18-20 22f. 26. — Vgl. auch E. Portalié a.a.O. 413.

[27] PL 199, 1062 BC: Si Christus solo habitu est homo, id est quod habet hominem ut indumentum ... non sunt haec vera: Deus est homo, et homo Deus est; Deus factus est homo, et homo factus est Deus. Si enim Deus habet tantummodo hominem, et non est aliquid quod sit homo, Deus non est homo. Et si tantummodo habens hominem est Deus, et non aliquid quod essentialiter sit homo, est Deus, homo non est Deus. — Ibid. 1063 B: Si Christus essentialiter est homo, cum omnis homo, qui vere et proprie dicitur homo, sit substantialiter homo, et Christus substantialiter est homo, aut non vere et proprie dicitur homo. Sed, ut dicunt, Christus non vere et proprie dicitur homo; solo enim habitu et non essentia dicitur homo. — Ibid. 1066D: Asserendum est, quod Christus essentialiter et substantialiter est homo, sicut essentialiter et substantialiter est Deus. — Schon vorher, nach Anführung der Texte Abälards, ibid. 1052 C: Videtur hoc sentire velle, quod filius Dei non dicitur proprie seu essentialiter homo, sed solo habitu ...

tragen hat, unter Anathem den sogenannten Nihilianismus zu untersagen[28]. Ja schon aus dem Frühjahr 1170 liegen zwei Schreiben des Papstes vor, die strenge Maßregeln gegen diese irrige Richtung verfügen: das eine vom 28. Mai ist an Wilhelm, Erzbischof von Sens[29], das andere vom 2. Juni ist an die Erzbischöfe von Bourges, Reims, Tours und Rouen[30] gerichtet. Was den Inhalt der durch diese drei Schreiben gemaßregelten Lehre angeht, so könnte Gerhoh diese Maßregelung mit Recht zu seinen Gunsten und gegen seine Gegner anführen; denn es handelt sich, wenn auch nicht formell, so doch virtuell um dasselbe Anliegen[31]. Aber diese Verwerfungsmaßnahmen liegen zeitlich alle nach Gerhohs Schrieb, ja nach Gerhohs Tod[32].

Und doch gibt uns das eine dieser Verwerfungsschreiben einen Anhaltspunkt, der zusammen mit dem Abfassungstermin unserer Denkschrift eine positive Antwort ermöglicht. Im Schreiben nämlich vom 28. Mai 1170 erinnert der Papst den Erzbischof von Sens daran, daß er ihn „olim" bei ihrem persönlichen Zusammensein mündlich beauftragt habe, er solle (als Metropolit von Paris) seine Suffraganbischöfe versammeln und entschieden auf die Ausrottung jener „prava doctrina magistri Petri (Lombardi) hinarbeiten"[33]. Das „olim", verbunden mit dem „Zusammensein", verlegt diesen mündlichen Auftrag um mehrere Jahre zurück. Man könnte an das Konzil von Tours im Mai 1163 denken, wo Alexander III. persönlich zugegen war und wo über die Verwerfung der fraglichen Lehren wenigstens verhandelt wurde[34]. Aber das würde dem Sinnzusammenhang unserer Denkschrift nicht gerecht; es kommt Gerhoh ja darauf an, sich auf eine Maßregel zu berufen, die zeitlich nach dem verhängten Schweigegebot getroffen wurde, durch die also dieses für ihn wenigstens sachlich zurückgenommen würde; das Konzil von Tours aber liegt vor dem hier erwähnten Schweigegebot. Eher schon kommt hier die Maßnahme in Betracht, die Alexander III. auf einer großen Gelehrtenversammlung

[28] Corpus Iuris Canonici, Decr. Greg. IX, lib. V tit. 7 cap. 7 (ed. Friedberg, II, Lipsiae 1881, 779; ed. Richter, II, Lipsiae 1839, 751); — Jaffé-Wattenbach, Regesta Pontificum Romanorum, tom. II² n. 12785 (8467) pag. 303; — J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, XXI, 1081 C s. — Denzinger-Rahner, Enchiridion Symbolorum, ed. 28, Freiburg i. Br. 1952, n. 393.

[29] PL 200, 685 BC. — Jaffé-Wattenbach a.a.O. n. 11806 (7894) pag. 236. Mansi, XXII, 119 239.

[30] PL 200, 684 CD. 685 A. — Jaffé-Wattenbach a.a.O. n. 11809 (7893) pag. 237. — Hefele-Knöpfler, Konziliengeschichte, V², Freiburg i. Br. 1886, 618. — Vgl. auch Barth a.a.O. 100 (1919) 418f. und 101 (1920) 247-249.

[31] Siehe oben Anm. 25 und 26. [32] 27. Juni 1169.

[33] PL 200, 685 BC. — Mansi, XXII, 119 239. — Vgl. Jaffé-Wattenbach a.a.O. n. 11806 (7894) pag. 236.

[34] Vgl. Johannes von Cornwallis, Eulogium, prooem. (PL 199, 1043 A); — Walter von St. Viktor, Contra quatuor labyrinthos Franciae, lib. 2, cap. 3, ed. Geyer, Sententiae Divinitatis, Anhang I, 182; — Annales Reich.: MGSS, 17, 470; — Mansi, XXII, 119 und XXI, 1167; — Hefele-Knöpfler a.a.O. 616-619.

am 24. Dezember 1164 zu Sens traf. Der Papst untersagte dort „omnes tropos et indisciplinatas quaestiones in theologia" und befahl im Gehorsam die Durchführung dieser Maßnahme in ganz Frankreich[35]. Das war eine Zensurierung der Gegner Gerhohs. Wenn man überdies bedenkt, daß Alexander III. noch bis Mitte April 1165 zu Sens residierte, so legt sich zwanglos als eine weitere Annahme nahe, daß er etwa noch kurz vor seinem Abschied, also im Frühjahr 1165, dem Erzbischof von Sens mündlich ein solches Verwerfungsurteil über die Habituslehre aussprach und entsprechende Unterdrückungsweisungen gab. Beide Fälle, der berichtete vom Dezember 1164 und auch der annehmbare vom Frühjahr 1165, werden den im Papstbrief vom 28. Mai 1170 erwähnten zeitlichen und sachlichen Umständen gerecht und liegen zugleich zeitlich zwischen dem Schweigebeginn Gerhohs und dem Abfassungstermin seiner Denkschrift; sie lassen auch bis zur Abfassung der Denkschrift genügend Zeit, daß die päpstlichen Äußerungen von Frankreich zu Gerhoh ins Salzburger Land dringen konnten. So darf man annehmen, daß diesem Gerücht wirklich eine päpstliche Stellungnahme zugrunde lag; und es wirft nur ein vorteilhaftes Licht auf Gerhohs kirchliche und theologische Gewissenhaftigkeit, wenn er sich über die Haltbarkeit des Gerüchts vergewissern will, bevor er es zugunsten seines Standpunktes auswertet.

Gerhoh bemerkt zum Schluß des Stückes, daß er das hier dargelegte christologische Thema schon in mehreren Werken behandelt habe und daß diese Werke den Kardinälen vorlägen. Im besonderen verweist er auf sein neuestes Werk, das ihnen übersandt worden sei, als sie in Frankreich geweilt hätten. Mit diesem neuesten Werk hat er offensichtlich De gloria et honore filii hominis gemeint[36]. Das Werk wurde 1162 begonnen und wohl 1163 vollendet[37]. Eine Übersendung an die Kardinäle nach Frankreich stimmt völlig zu der Tatsache, daß der Papst mit seinen Kardinälen damals in Frankreich residierte[38]. Und schließlich trifft die etwas entfaltete Inhaltsangabe genauestens dieses verhältnismäßig sorgfältig ausgearbeitete Werk. Zwar könnte

---

[35] Annales Reich.: MGSS, 17, 471. Vgl. Hefele-Knöpfler a.a.O. 618; — J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII[e] siècle, 2[e] éd., Bruxelles-Paris 1948, 251 s.; — L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 34, Münster 1937, 100. — Der Zweifel, den Mühlbacher, a.a.O. 363, Anm. 3, und mit ihm Lefflad, a.a.O. 388 unten, gegen die Glaubwürdigkeit des Berichtes der Annales Reicherspergenses erheben wollten, ist aufgegeben.

[36] PL 194, 1075 C - 1160 C.

[37] J. Bach, Propst Gerhoh I. von Reichersberg: Österr. Vjschr. f. kath. Theol. 4 (1865) 110. — Lefflad a.a.O. 387 unten. — Vgl. Epist. Gerhohi ad Henricum cardinalem (PL 193, 571 CD) et epist. Gerhohi ad Hartmannum episc. Brixiensem (PL 194, 1073 A. 1074 A) et Praefatio ad Eberhardum Salisburgensem archiepiscopum (PL 194, 1078 B).

[38] Siehe dazu Seppelt-Löffler, Papstgeschichte a.a.O 125 f.

dem Inhalte nach auch das Werk De novitatibus huius temporis[39] in Frage kommen; aber das war damals nicht mehr sein neuestes Werk; es wurde bereits im Mai 1156 Papst Hadrian gewidmet[40]. Bei der zusammenfassenden Erwähnung der übrigen Werke ist fast die Mehrzahl seiner Schriften gemeint; denn die meisten kreisen um das christologische Thema, und von vielen wird namentlich oder einschlußweise erwähnt, und wiederholt erwähnt, daß sie der päpstlichen Kurie zugestellt wurden[41].

Die Schlußbemerkung Gerhohs macht noch deutlich, daß es für ihn letztlich immer dasselbe Thema bedeutet, ob er nun die Frage nach der natürlichen Gottessohnschaft oder nach der Herrlichkeitsgleichheit mit dem Vater oder nach der göttlichen Verehrungswürdigkeit des angenommenen Menschen behandelt, oder ob es — wie hier — vorwiegend um das Grundverhältnis von Gott und Mensch in Christus geht. Für gewöhnlich drängen sich ihm mit der einen Teilfrage denn auch die anderen unter die Feder. Aber die dialektische Konzentration der ganzen Frage auf das „essentialiter seu substantive" findet sich nirgends so betont wie in dieser Denkschrift; wohl hat er diese Formel auch in anderen Werken gebraucht[42].

Immer aber schreibt der Theologe Gerhoh — und das macht unsere Denkschrift auch wieder besonders deutlich — als glühender Anwalt des wahren Glaubens. Gerhoh sieht durch die Habitustheorie und die ihr zugrundeliegende abälardianische Christologie den Christusglauben der Kirche bedroht, ja schon angetastet; er sieht in jenen Richtungen die Irrlehren eines Paul von Samosata, Photinus, Bonosus, Nestorius wiederaufleben[43]. Heiliges Verantwortungsbewußtsein ruft

[39] Ed. O. J. Thatcher: The decennial publications of the University of Chicago, first series, vol. 4, Chicago 1903, 36-88.

[40] Epist. ad Henricum cardinalem (PL 193, 571 C). — Siehe Lefflad a.a.O. 385; — Thatcher a.a.O. Vorwort, 34-36.

[41] Siehe: De novitatibus huius temporis c. 3 (ed. Thatcher, 39); — ibid. c. 29 (ed. Thatcher, 73); — Epist. ad Alexandrum papam (PL 193, 574 AB und 577 D); — Epist. ad Henricum cardinalem (PL 193, 571 D); — Epist. ad A. magistrum (PL 193, 489 A. B. C); — Epist. ad Ottonem Frising. (PL 193, 588 D); — Epist. ad Eberhardum Bambergensem (ed. H. Weisweiler: Schol 13 [1938] 48, lin. 3-6); — Commentar. in psalm. 133 (PL 194, 896 AB). — Fast am Ende seines Lebens schreibt Gerhoh noch einmal zusammenfassend: „De cuius (=Christi) gemina substantia et una indivisa potentia quoniam alias ad Romanos Pontifices Innocentium, Eugenium, Adrianum et novissime ad papam Alexandrum scribendo, prout Deo donante potui, disserui, nunc supersedendum est." De quarta vigilia noctis 7 (ed. Scheibelberger in: ÖVjschr f. k. Theol. 10 [1871] 572f.).

[42] In: De novitatibus huius temporis c. 4 (ed. Thatcher, 49); — De investigatione antichristi c. 33 (ed. F. Scheibelberger: Gerhohi opera hactenus inedita, Linz 1857, 260); — Commentar. in psalm. (PL 193, 816 D); — De gloria et honore Filii hominis c. 22 (PL 194, 1159 A. B. C); — Epist. ad Eberhardum Babenbergensem (PL 193, 551 CD).

[43] Siehe: Epist. ad Hyacinthum card. (PL 193, 573 C); — Epist. ad collegium cardinalium (PL 193, 578 D); — Commentar. in psalm. (PL 193, 909 A. 1719 D ss.); — De gloria et honore Filii hominis (PL 194, 1080 A-D, 1135 AB, 1136 D,

ihn da auf den Kampfplan[44]. Seine theologische Arbeit will nicht bloß einem persönlichen, sondern einem allgemein kirchlichen Anliegen dienen. Es geht ihm um die Reinerhaltung des Glaubens. Darum kämpft er so hingegeben und heiß[45]. Darum begnügt er sich nicht mit seiner persönlichen theologischen Kampfarbeit; darum trägt er die Sache vor das kirchliche Lehramt, und er drängt mit immer neuen Schriften auf eine kirchliche Entscheidung. Wenn er das in der vorliegenden Denkschrift noch einmal mit geraffter Dringlichkeit tut und das Thema dabei auf die entscheidende Formel „essentialiter seu substantive" gegen das „secundum habitum" einengt, so hat auch die Entwicklung der nächsten Zukunft das gerechtfertigt. Etwa ein Jahrzehnt nach der vorliegenden Denkschrift Gerhohs meldet Johannes von Cornwall im oben angeführten Eulogium ad Alexandrum papam: „. . . innumerabiles negant Christum essentialiter sive substantialiter esse hominem"[46]. Und in seinen Aufstellungen bringt er auch die inhaltliche Verwandtschaft dieser Verneinung mit der Habituslehre und der nihilianistischen Aussage zum Ausdruck[47]. Wie Gerhoh legt er diese Ansichten dem Papste zur Verurteilung vor. Kurz darauf, am 18. Februar 1177, erfolgt der päpstliche Urteilsspruch gegen den Nihilianismus und trifft die ganze Habitustheorie tödlich. Hätte Gerhoh seine Denkschrift nur bis zu diesem Ereignis überlebt, er hätte sein großes christologisches Glaubensanliegen erfüllt gesehen und mit froher Genugtuung festgestellt, daß auch er durch sein theologisches Bemühen, und nicht zuletzt durch die vorliegende Denkschrift, diese Entscheidung mit vorbereitet habe.

1137 A, 1139 BC, 1141 A, 1145 A, 1148 C, 1154 B, 1155 CD); — Adversus haereses, prooem. (PL 194, 1163 A); — De ordine donorum Spiritus sancti (ed. E. Sackur: MG Lib. de lite 3, 275); — De novitatibus huius temporis c. 18 (ed. Thatcher a.a.O. 64); — De quarta vigilia noctis 7 (ed. Scheibelberger: ÖVjschr f. k. Theol. 10 [1871] 572 f.); — De investigatione antichristi cc. 30 31 33 (ed. Scheibelberger: Gerhohi opera hactenus inedita, 251-260); — Libellus: Utrum Christus homo sit naturalis filius Dei (Cod. Salisb. a VI 33 fol. 60^{v} 61^{v} 64^{r}); — De fide (Clm 16012, fol. 28^{v}).

[44] In: De investigatione antichristi c. 30 (ed. Scheibelberger a.a.O. 251) sagt Gerhoh: „Unde pene cottidianum nobis contra nostri temporis Photinianos bellum est." — Eine spätere Zeit, die über die Unfertigkeit der frühscholastischen Begriffswelt hinausgewachsen ist, könnte freilich von ihrem Standpunkt darauf hinweisen, daß Gerhohs christologische Konzeption (Assumptustheorie) selber Ansätze zu monophysitischen, ja auch zu nestorianischen Folgerungen enthalte. Das ändert aber nichts an dem hier dargelegten Befund. Vgl. J. Günster a. a. O. (vgl. Anm. 26) 111 f.

[45] Papst Eugen III. hatte ihm schon persönlich das bewundernde und ermunternde Wort (Ps. 118, 140) geschrieben: „Ignitum eloquium tuum vehementer." — Siehe bei Gerhoh: PL 193, 567 B—D, 577 C—D, 1378 AB; ferner: PL 194, 1077 C; ferner: De novitatibus huius temporis, 4 (ed. Thatcher, 42 f.).

[46] PL 199, 1062 B.

[47] Siehe Text in Anm. 27. — Dazu etwa seine ersten fünf Gegenthesen: Christus ist aliquis homo; ist als Mensch ein aliquid; ist nicht nur indumentaliter, sondern essentialiter et substantialiter homo; ist anima et corpus; ist aliquid totum (ibid. cc. 8—11; PL 199, 1062 B — 1071 C).

Text

(fol. 213^{v}) ... Nam sicut sensibilitas non est racionalitas neque racionalitas est sensibilitas, et tamen hoc sensibile quod ego sum est hoc racionale quod item ego sum essentialiter et substantiue, ita in Christo licet humanitas non sit diuinitas, nec diuinitas humanitas, tamen homo deus et deus homo est essentialiter et substantiue. Deficit tamen hec similitudo a naturalibus ad supernaturalia sumpta. Nam in hoc animali quod ego sum, sensibile de racionali et econuerso predicatur in quale, non in quid. Sed in Christo deus homo et homo deus dicitur non in quale, sed in quid, predicatione racionabili facta. Si enim queras: quid est filius dei deus quod non est pater, catholice respondebis: filius dei est homo, quod non est pater eius. Item si queras: quid est filius hominis quod non sunt homines ceteri filii hominum, catholice respondebis: homo assumptus in deum dictus filius hominis, deus est omnipotens, quod homines ceteri non sunt, quia et deus homo et homo deus est manente humanitatis et diuinitatis inconfusa natura in una persona, quomodo racionalitas et sensibilitas non confunduntur in una hominis persona, que licet non inde racionalis unde sensibilis, tamen ipsa est utrumque. Ita et Christus licet non inde deus unde homo nec inde homo unde deus, tamen ipse unus est utrumque. Unde Augustinus in libro de Trinitate: *Utrumque deus propter accipientem, utrumque homo propter acceptum.* Si ergo, ut fama refert, apostolica censura condempnatus est error negantium deum hominem vel hominem deum essentialiter, laudandum hoc videtur iudicium. (fol. 214^{r}) Quod quia innotuit mihi ex sola fama incerta et ambigua, certius agnoscere cupio, quid inde sit actum, vel adhuc agendum, et quamdiu inter hec mihi silendum sit, qui antehac minime silui, confortantibus me romanis pontificibus contra hereticos et scismaticos non silendo, sed loquendo expugnandos. Propter hoc enim *necesse est hereses esse, ut qui probati sunt, manifesti fiant.* Qui etiamsi latere ac silere uelint, non sinuntur quiescere in lectulo sibi ad quietem electo, sed coguntur surgere atque oris pessulo remoto silentium sibi optatum rumpere, ne *arescentibus hominibus pre confusione sonitus maris et fluctuum* nusquam audiatur sonus apostolorum. *Equidem in omnem terram exiuit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum,* que non poterunt opprimi sonitu maris et fluctuum, quia etsi *mirabiles* sunt *elationes maris, mirabilis* tamen *in altis dominus* preualebit illis, habens in promptu si non prophetam, certe vel asinam,

1—3 Cfr. epist. Gerhohi ad Eberhardum Babenbergensem (PL 193, 550 D); — eiusdem: De investigatione antichristi, c. 37 (ed. F. Scheibelberger: Gerhohi opera hactenus inedita, Linz 1857, 271 s.); — Arnonis Reichersberg. Apologeticus contra Folmarum, ed. C. Weichert, Leipzig 1888, 40 44 74 75 142. 17—18 Augustinus, De trinitate, lib. 1 c. 7 n. 14 (PL 42, 829). 19 „Negantes" isti sunt ii, de quibus Petrus Lombardus in Sent. lib. 3 d. 6 c. 4 (n. 42) 579. — Vide supra dissertationem praeviam cum nota 19. Condemnatio erroris hic memorata illa ab Alexandro papa III in conventu scholasticorum et litteratorum in vigilia nativitatis Domini anni 1164 habito prolata esse videtur, de qua Annales Reicherspergenses: MGSS 17, 471. — Vide ea, quae supra in dissertatione praevia de hac re sunt exposita. 22 De silentio observando vide epistolas duas Alexandri Papae III: PL 200. 288D et 289B—D; Jaffé-Wattenbach, Regesta Pontificum Romanorum, II^{2}, n. 11011 et 11012 (7369 et 7370). 22—23 De confortatione a Romanis Pontificibus accepta cfr. Gerhohi epist. ad Alexandrum papam (PL 193, 567B—D); — Epist. ad collegium cardinalium (PL 193, 576C. 576D—577A. 577BC. 577D. 578A—C. 578C—D); — Epist. ad Eberhardum Bambergensem (ed. H. Weisweiler: Schol 13 [1938] 46, lin. 29 s.); — Commentar. in psalm. (PL 193, 1105Cs et 1378AB); — De gloria et honore Filii hominis (PL 194, 1077B—D); — Tractatus adv. Simoniacos (PL 194, 1372AB); — De novitatibus huius temporis, c. 4 (ed. O. J. Thatcher: The decennial publications of the University of Chicago, I series, vol. 4, Chicago 1903, 42). 24—25 1 Cor 11, 19. 27—28 Luc 21, 25.

si non phylosofantes, certe vel infantes, quorum *ex ore* perficiat *laudem suam propter inimicos* suos hereticos et scismaticos, *ut destruat inimicum* et defensorem, contra quos etiam *lapides clamabunt*, si homines tacebunt. Quid ergo mirum si lapidibus clamantibus, asinabus loquentibus, infantibus canentibus et ego pusillus aliqua dicendo et scribendo confutaui non hereses novas, sed iam olim condempnatas Pauli samosateni, Fotini, ac Nestorii, quorum pestifera doctrina per unum aduerbium sic potest cassari, sicut arriana pestis per unum nomen, quod est omousios, confutata legitur in concilio Nyceno. Si ergo, ut fama uulgante audiui, approbata est illa sententia (fol. 214^{v}) qua deus homo et homo deus asseritur essentialiter, hoc unum adverbium, quod est essentialiter, quasi gladius acutus percutit iam nominatos hereticos pari dementia negantes hominem deum, vel deum hominem esse, nisi, ut dicunt, secundum habitum, eo quod homo deum, et deus hominem in se habeat, non quod vel deus homo vel homo deus essentialiter existat, quomodo putant sensisse apostolum, ubi dicit: *habitu inventus ut homo*. Sed neque apostolus ita sensit neque sic ecclesia credit, que non cum predictis hereticis ita separat hominem a deo, vel deum ab homine sicut habitum habenti accidentalem, uerbi gratia purpuram a rege, poderem a pontifice, sed ita ueneratur deum in hominis habitu, et hominem in dei habitu, ut quomodo in trinitate quod deus habet hoc est, qui sic habet eternitatem, bonitatem, ut sit ipse ipsa eternitas, ipsa bonitas, et que sunt in deo, non sunt aliud quam deus, ita propemodum in sacramento dominice Incarnationis *credat corde ad iusticiam et ore confiteatur ad salutem* sic hominem assumptum in deo haberi et deum in eo, ut et deus homo et homo deus existat essentialiter. Qui nimirum sensus cum sit catholicus, recte in sede apostolica ratus habetur, sicut fertur in francia definitum. Cuius rei certitudinem rogo mihi notificari hoc indubitanter credenti et tenenti quod *verbum caro factum est et habitauit in nobis*. Cuius dicti sensum beatus Augustinus exponens in libro primo de Trinitate ait: *Assumptus est homo, in qua forma ipsius dei uerbi persona presentaretur, non ut haberet uerbum dei sicut alii sapientes, sed pre participibus suis; non utique quod amplius haberet uerbum, ut esset quam ceteri sapientia excellentiore, sed quod ipsum uerbum erat. Aliud est enim uerbum in carne, aliud uerbum caro, id est aliud est uerbum in homine,* (fol. 215^{r}) *aliud uerbum homo. Caro enim pro homine posita est, in eo quod ait uerbum [caro] factum est.* Idem in libro quarto exponens illud: *emitte, domine, sapientiam de sede magnitudinis tue: Aliter,* ait, *mittitur, ut sit in homine, aliter missa est, ut ipsa sit homo. In animas enim sanctas se transfert atque amicos dei et prophetas constituit sicut etiam [implet] angelos et omnia talibus [ministeriis] congrua per eos operatur. Cum autem uenit plenitudo temporis missa est, non ut impleret angelos neque ut esset angelus, nisi in quantum consilium patris annuntiauit, quod et ipsius erat, nec ut esset cum hominibus, aut in hominibus, [hoc enim] et antea in patribus et prophetis, sed ut*

28—29 Ps 18, 5. 30—31 Ps 92, 4. 32—33 Ps 8, 3. 34 Luc 19, 40. 38—39 J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio II, 665A 666A 668A 639B; — P. J. Harduini Conciliorum collectio regia maxima I, 311A 312A; — Hilarii lib. de synodis seu de fide orientalium (PL 10, 536AC); insuper ibid. (PL 10, 530C—546B), ubi „homousios" passim evincitur; — Denzinger-Rahner, Enchiridion Symbolorum, n. 54. 42—44 Cfr. Petr. Lomb., Sent. lib. 3 d. 6 c. 4 (n. 42) 579; — ibid. d. 7 c. 2 (n. 56) 587. — Textum habes supra in prolegomenis, nota 19. 45 Phil 2, 7. 52 Rom 10, 10. 56—57 Jo 1, 14. 59 Hebr 1, 9. 58—63 Augustinus, De trinitate, lib. 2 c. 6 n. 11 (PL 42, 851); — cfr. Apologia de Verbo incarnato (PL 177, 314B). 63 In cod. omissum est: caro. 64—71 Augustinus, De trinitate, lib. 4 c. 20 n. 29 (PL 42, 907). 64 Sap 9, 10. 65—66 Sap 7, 27. 66 Cod. omittit: implet. 67 Cod. erronee ponit: ministris, loco: ministeriis. 67—68 Gal 4, 4. 70 Cod. falso habet: sed etiam, loco: hoc enim. 71—76 Nestorii

ipsum uerbum caro fieret. Non sic impius docuit nestorius dicens: *Propter indutum indumentum colo, propter occultum adoro uisibilem. Non per se deus est quod plasmatum est in uulua, quod creatum est de spiritu, quod sepultum est in sepulchro. sic enim essemus hominis cultores, et mortui cultores manifesti; sed quoniam in assumpto deus ex assumente assumptus habet, ut assumenti copulatus coappelletur deus.* Item: *Inconfusam,* inquit, *naturarum custodimus coniunctionem, confitemur in homine deum, ueneramur diuine coniunctioni omnipotenti deo coadorandum hominem.* Sic ille blasphemus docuit non hominem assumptum per se adorandum, sed deo assumenti coadorandum, et ob hanc eius pestiferam doctrinam in synodo effesina recitatam proscriptus et dampnatus est, orthodoxis patribus hoc precipue cum eius doctrina detestantibus, quod nimis diuidens hominem assumptum ab assumente deo, negauit ei cultum diuinitatis exhibendum tanquam deo, quia non hominem deum, sed dei asseruit uestimentum et templum solummodo adoptione atque coniunctione sortitum nomen dei, atque filii dei, dicens non oportere dici deum qui propter nos factus est homo. Disputans etiam, sicut in gestis concilii legitur, *aduersus reuerentissimos episcopos presumpsit dicere: Ego bimenstrem* (fol. 215^{v}) *et trimenstrem deum non dico.* Cui pestifere doctrine penitus est contraria beati Augustini assertio premissa dicentis: *Aliud est uerbum in carne, aliud uerbum caro, i. e. aliud est uerbum in homine, aliud uerbum homo,* etc. ut supra usque ut ipsum uerbum caro fieret. Hilarius quoque in libro decimo de sancta Trinitate dicit inter cetera: *Cum in hominem deus natus est, non idcirco natus est, ne non deus maneret, sed ut manente deo, homo in deum natus sit.* Nam et *Emmanuel nomen eius* est, *quod est nobiscum deus,* ut non defectio dei ad hominem sit, sed hominis prouectus in deum, vel cum glorificari se rogat, non utique nature dei, sed assumptioni humilitatis hoc proficit. Nam hanc gloriam postulat quam ante constitutionem mundi apud deum habuit. Sufficiant hec ad presens, quoniam sunt apud uos opuscula nostra de questione hac plenius agentia, quorum nouissimum, quod in francia uobis manentibus missum est, continet auctoritates ut arbitramur sufficientes, quibus euidenter monstratur homo in deum natus ex ipsa natiuitatis natura naturalis dei filius, ac proinde uerus deus eque ut pater et

sermo, ed. E. Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum (ACOe) II, Concilium Ephesenum, vol. 5, pars prior, Collectio Palatina, pag. 35, lin. 16—22; cfr. ibid. pag. 30, lin. 20—30; — Sermo VII (PL 48, 798AB); cfr. Excerpta, ibid. (PL 48, 900C); cfr. Sermo I (PL 48, 762AB); — cfr. Epistola III synodica Cyrilli (PL 48, 836BC; ACOe I, vol. 3, Coll. Cas. pars I, pag. 30, n. 6; et ibid. vol. 5, pars II, pag. 239, n. 6); — Gesta Ephesena (ACOe I, vol. 3, Coll. Cas. pars I, pag. 78, n. 108); — cfr. etiam Harduin I, 1287CD. 76—78 Gesta Ephesena (ACOe I, vol. 3, Coll. Cas. pars I, pag. 77, n. 103; ibid. vol. 5, Coll. Palat. pars I, pag. 107, n. 67); — tem: PL 48, 889 B; — item: Mansi IV, 1202D. 86—87 Relatio ad Imperatores (ACOe I, vol. 3, Coll. Cas. pars I, pag. 86, lin. 26—27, n. 6); — Gesta Ephesena (ACOe I, vol. 2, Coll. Veron. pag. 52, lin. 34—35, n. 22); — Epistula Synodi ad Caelestinum (ACOe I, vol. 2, Coll. Veron. pag. 86, lin. 24—25); — Epistula Cyrilli ad episcopos et Archimandrit. (ACOe I, vol. 3, pag. 87, lin. 31, n. 2); — Epistula S. Synodi (ACOe I, vol. 3, pag. 94, lin. 25, n. 36); — cfr. Mansi IV, 1182C; Harduin I, 1398D. 88—89 Augustinus, De trinitate, lib. 2 c. 6 n. 11 (PL 42, 851). 91—93 Hilarius, De trinitate, lib. 10 n. 7 (PL 10, 348A). 93 Cfr. Is 7, 14; Mt 1, 23. 94 Cfr. Jo 17, 1 5. 97 De opusculis Gerhohi curiae Romanae transmissis, cfr. De novitatibus huius temporis, c. 3 (ed. Thatcher, 39); — ibid. c. 29 (ed. Thatcher, 73); — Epist. ad Alexandrum papam (PL 193, 574AB et 577 D); — Epist. ad Henricum card. (PL 193, 571D); — Epist. ad A. magistrum (PL 193, 489 ABC); — Epist. ad Ottonem Frising. (PL 193, 588D); — Commentar. in psalm. 133 (PL 194, 896AB); — De quarta vigilia noctis, 7 (ed. F. Scheibelberger: ÖVjschr f. k. Theol. 10 [1871] 572f.) 98 Opere nouissimo designatur: De gloria et honore Filii hominis (PL 194, 1075C bis

adorandus et omni cultu diuinitatis uenerandus, qui licet minor sit patre quantum ad humanitatis naturam, tamen eidem coequatus est in gloria et omnipotentia sibi per diuinam uirginis conceptionem et sancti spiritus operationem innata et in nomine, *quod est super omne nomen,* sibi dato ac per gloriosam resurrectionem et admirabilem ascensionem sanctique spiritus missionem clarificato et manifestato, ita ut recte iam *omnis lingua confiteatur, quia dominus iesus christus in gloria est dei patris,* non solum secundum substantiam deitatis eternaliter altissimam, sed etiam secundum substantiam humanam in ipso temporaliter exaltatam non ad mensuram, quia ut Leo papa dicit, *assumpti prouectio est, non assumentis, quod deus illum exaltauit* (fol. 216[r]) *et donauit illi nomen, quod est super omne nomen.* Idem in sermone ad populum: *Prudenter aduertite, quod cui nature in adam dictum est: terra es et in terram ibis, eidem in christo dicitur: sede a dextris meis.* Idem: *Infirmitas erat prouehenda, non uirtus, ut cum suo creatori creatura esset unita, nichil assumpto diuinum nichil assumenti deesset humanum.* Augustinus: *Talis fuit,* inquit, *illa susceptio, que hominem deum faceret et deum hominem.*

1160C). 104 Phil 2, 9. 106—107 Phil 2, 11. 109—111 Epistola Leonis ad Julianum episcopum (ACOe II, Concilium Chalcedonense, vol. 4, Coll. Griman. pag. 7, lin. 26—28); — item (PL 54, 807B). — Affert hunc locum Gerhohus etiam in: De gloria et honore Filii hominis, c. 15 (PL 194, 1126 D). 111 bis 113 Sermo VIII Leonis in nativitate Domini, c. 6 (PL 54, 225B). Citat hunc locum Gerhohus etiam in: De novitatibus huius temporis, c. 10 (ed. Thatcher, 53) et in libello: Utrum Christus homo sit naturalis filius dei (Cod. Salisburg. a VI 33, fol. 61[r]) et in: De gloria et honore Filii hominis, c. 15 (PL 194, 1127B.) 112 Gen 3, 19. 112—113 Ps 109, 1. 113—114 Sermo LXIII Leonis de passione Domini (PL 54, 354A). — Citat hunc locum Gerhohus etiam in: De gloria et honore Filii hominis, c. 15 (PL 194, 1127C) et in libello: Utrum Christus homo sit naturalis filius dei (Cod. Salisburg. a VI 33, fol. 58[r]). 115—116 Augustinus, De trinitate, lib. 1 c. 13 n. 28 (PL 42, 840). — Affert hunc locum Gerhohus etiam in: De gloria et honore Filii hominis, c. 12 (PL 194, 1114D).

Die Auffassung von der Buße in Spanien und Gallien bis zur späten Merowingerzeit

Forschungsbericht

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Nach den großen zusammenfassenden Darstellungen der frühen Bußlehre durch P. Galtier[1], B. Poschmann[2] und E. Amann[3] sind in den letzten Jahren drei wertvolle Veröffentlichungen zur Buße in einzelnen Ländern erschienen, welche die bisherigen Ergebnisse ergänzen und weiterführen. S. G. Rivas S. J. behandelte die Buße in der ersten Kirche Spaniens bis zum 8. Jahrhundert, also bis zur Zeit des Einflusses der Bußbücher[4]. Bis zum gleichen Jahrhundert geht die Untersuchung von C. Vogel für die gallische Kirche[5]. Als wichtige Ergänzung dieser beiden Bücher muß dann der Doppelartikel von P. Galtier S. J. gelten, in dem u. a. der Frage nachgegangen wird, wie es möglich war, daß die keltische Bußform auf dem Festland ohne Widerstand die öffentliche Buße so weitgehend ersetzen konnte[6]. Der vorliegende Forschungsbericht möchte die dabei zutage tretenden Auffassungen und Länderunterschiede weniger von der historischen Frage der bloßen Bußform aus sehen, sondern mehr die innere Bußauffassung selbst herausstellen und die Form nur so weit berücksichtigen, als sie Grundlage für die herrschenden Bußideen der immer noch so undurchsichtigen vorkarolingischen Zeit ist.

Für die frühe spanische Kirche bleibt fester Ausgangspunkt das Konzil von Elvira. Es ist dabei sehr interessant, festzustellen, daß sein Rigorismus sich selbst noch in den frühen spanischen Bußbüchern von Albelda, Silo, Rundel (?) und Córdoba teilweise findet. Von den Kanones des Bußbuches von Silo sind nicht weniger als sechs von Elvira beeinflußt. Freilich hat Rivas recht, wenn er betont, daß es sich in diesem Bußbuch offenbar nur um eine Privatarbeit handelt, die — sei es um die Mitte des 8. Jahrhunderts (Le Bras) oder schon ein Jahrhundert früher (Otaza, Villada) — nationale und ausländische Quellen zusammenstellte, aber nie von der Kirche als offizielle Sammlung anerkannt wurde (150). Die Entwicklung seit Elvira (um 300) war im allgemeinen in Spanien, nach Ausweis der Quellen, längst einen milderen Weg gegangen, der von diesem Rigorismus immer mehr abrückte und die Möglichkeit auch der kirchlichen Buße allen Sündern öffnete. Rivas glaubt, daß der Rigorismus afrikanischen Ursprungs ist (51), und nimmt an, daß er, wenigstens teilweise, doch noch bis zum Ende des 4. Jahrh. geherrscht hat (51).

Die Interpretation dieser Canones über die lebenslängliche Buße, mit der teilweise deutlichen Formulierung: Nec in finem danda est communio, neben der weniger eindeutigen: Abiciatur penitus ab ecclesia (vgl. 47), wirft sofort eines der Grundprobleme nicht nur der Bußform, sondern auch der Bußidee auf. Rivas hält es für

---

1 L'Église et la rémission des péchés aus premiers siècles, Paris 1932.

2 Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums, 1938; ders., Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter, Breslau 1930; ders., Buße und Ölung, Freiburg 1952.

3 Art. Pénitence: DictThCath t. XII, 1 col. 845 ff.

4 La penitencia en la primitiva Iglesia española. Estudio histórico, dogmático y canónico de la penitencia en la Iglesia española desde sus orígenes hasta los primeros tiempos da la invasión musulmana, Salamanca (1950).

5 La discipline pénitentielle en Gaule dès origines à la fin du VII[e] siècle, Paris 1952, Letouzey et Ané.

6 Les origines de la Pénitence irlandaise: RechScRel 42 (1954) 58—85 204—225.

möglich, daß trotz dieser Formeln die Möglichkeit der privaten sakramentalen Absolution am Ende des Lebens bestanden habe, sei es als bloßer Sündennachlaß, sei es zudem auch als Aussöhnung mit der Kirche (53). Zeugnis dafür ist ihm vor allem Pacian, der erste spanische Schriftsteller, der nach dem Konzil über Bußfragen schrieb. Keine Spur von Rigorismus finde ich bei ihm.

Um hier deutlicher zu sehen, wird es notwendig sein, auf den grundlegenden Unterschied zwischen Exkommunikation und Buße hinzuweisen. Rivas tut das bereits kurz bei der Behandlung des Konzils von Elvira (44). Bei der Behandlung des spanischen Bußbuches von Silo arbeitet er den Unterschied noch deutlicher heraus (146 ff.). Hier kann Vogel durch die etwas bessere Quellenlage im frühen Gallien noch eine klarere Vorstellung geben. Exkommunikation ist, wie Vogel an einer Reihe von Beispielen zeigt, kirchlich-gerichtliche Strafe, um den Büßer zur Bußannahme oder Änderung seines Lebens zu zwingen (z. B. 62 ff., 102 ff., 175 ff.). Er beschreibt sehr gut den Unterschied: Les pénitents, écartés de la communion sacramentelle, continuent cependant d'assister à la synaxe; ils n'ont pas le droit d'offrir les oblations. Exceptionellement ils sont revoyés avant la missa fidelium avec les catéchumènes. Nulle part on ne voit qu'ils soient tenus à l'écart des autres chrétiens dans la vie quotidienne. Dans le cas de l'excommunication totale, la situation est tout autre; les délinquants sont retranchés de la société des fidèles, mis au ban de la communauté chrétienne: segregari a coetu catholicorum (Riez 439), a communione ecclesiae vel a convivio fidelium extraneus haberi (Tours 461), non solum a communione sacramentorum sed etiam a conviviis fidelium submoveri (Vannes 465) (65). Wenn also der Exkommunizierte auch von der Kommunion ausgeschlossen ist, so ist er deshalb noch kein „Büßer", sondern der Eucharistieempfang ist ihm verboten, weil er von der Gemeinde voll getrennt ist. Zu dieser aber gehört der „Büßer", auch wenn er die Eucharistie nicht empfangen kann. Das Aufheben der Exkommunikation ist daher auch ein anderer Akt als die Aussöhnung in der Buße und geht dem Eintritt in den Ordo poenitentium voraus. Deshalb kann nach dem Konzil von Orange von 441 ähnlich wie nach der Anordnung des Konzils von Nicaea vom Jahr 325 nur der Bischof, der die Exkommunikation verhängte, sie wieder aufheben. Zudem gibt es eine Art von Exkommunikation, die mit der Buße als solcher nichts unmittelbar zu tun hat. So gilt etwa die Exkommunikation für die Schauspieler, solange als sie ihren Beruf ausüben (quamdiu agebant). Die volle Verschiedenheit wird auch dadurch deutlich, daß nach Pomerius, De vita contemplativa II, VII, 2 die Exkommunikation z. B. zu verhängen ist, wenn andere Mittel zu der Besserung versagen. Sie ist also Koerzitionsmittel.

Die Auffassung über den Büßerstand ist aber eine ganz andere. Hier gilt noch das urchristliche Prinzip der *Wohltat*, daß man im Bußstand büßen *darf*. Erst in der Spätzeit, besonders im 7. Jahrhundert, wo die Bußform mit der Einschließung aufkommt, tritt diese Auffassung zurück: die Buße wird Strafeinrichtung, wenn auch oft noch freiwillig übernommen. Von der alten Idee aus ist die weiter bestehende Praxis der nur einmaligen Spendung dieser *Wohltat* zu verstehen, wodurch übrigens der Weg in die Seligkeit für die Rückfälligen nicht versperrt wird. Er bleibt, wenn auch auf dem schwereren Weg persönlicher Buße wie bei Augustinus, offen. Von hier aus wird dann auch die Strenge von Elvira verständlich. Man versagte den schwersten Sündern diese *Wohltat*, um sie streng zu bestrafen, ohne ihnen dadurch den Weg persönlicher Buße und Bekehrung zu verschließen. So braucht man nicht zu Erweichungen der Praxis seine Zuflucht zu nehmen, wie Rivas es durch die Möglichkeit einer kirchlichen Privatbuße mit sakramentaler Absolution versucht. Denn es erscheint ein nicht vollziehbarer Gedanke, daß ohne Wiedervereinigung mit der Kirche, wie sie ausdrücklich verboten ist, ein Sakrament, und sei es auch nur eine „Privatabsolution", gegeben werden kann.

Wie stark das Bewußtsein vom Heilscharakter der öffentlichen Buße in dieser frühen Zeit war, geht besonders wieder aus den Untersuchungen von Vogel über die gallische Kirche hervor. Die bis zur Spätzeit festgehaltenen Folgen der Bußübernahme (später keine zweite Buße mehr, auch nicht auf dem Sterbebett; Enthaltung von der Ehe auf Lebenszeit...) haben zwar dahin geführt, daß immer mehr die Buße „in extremis" der normale Fall wurde. Auch die Kirche trug das Ihrige dazu bei. So bestimmte das Konzil von Agde 506: Juvenibus poenitentia non facile committenda est propter aetatis fragilitatem (117). Man hatte hier offenbar schlechte Erfahrungen mit der gebotenen Enthaltsamkeit und dem Verbot des Eheschlusses auch nach der Absolution gemacht. Das Konzil von Orléans fügt kurz nachher im Jahr 538 noch bei: Coniugatis nisi ex consensu partium et aetate iam plena eam (benedictionem poenitentiae) dare non audeat (117). Hier wird wohl der gleiche Grund der geforderten Enthaltsamkeit bestimmend gewesen sein, die Zustimmung der Ehegatten und darüber hinaus auch das schon fortgeschrittene Alter zu fordern. Dennoch blieb das Verlangen nach der Buße wenigstens am Lebensende lebendig. Caesarius von Arles berichtet darüber: Omnes homines poenitentiam volunt in finem vitae suae accipere (118). Freilich beklagt er sich darüber, daß man nur wenige finde, die so lebten, diese Buße am Ende des Lebens zu verdienen (ebd.). So dürfte zwar neben der Strenge der Kirche im Festhalten an den alten Folgerungen aus der Bußübernahme auch das Nachlassen des religiösen Lebens selber an der Verschiebung ans Lebensende die Schuld mittragen. Es bleibt aber doch sehr bezeichnend, daß Männer von solchem Einfluß wie Caesarius von Arles, zu dem die Menschen zahlreich strömten, die echte Lebensvorbereitung so fordern. Dadurch wird die Gleichheit des früheren Denkens über die Unsicherheit der Buße „in extremis" mit der neuen Praxis deutlich. Man fordert wie früher eine echte innere Einstellung. Es ist sehr lehrreich, bei Vogel nachzulesen, welche Mühen sich die großen Bußprediger der Zeit gaben, solche Bußgesinnung zu künden. Man kann Galtier nur zustimmen, wenn er hierin eine der Gleichheiten mit der keltisch-irischen Bußauffassung sieht und darauf hinweist, daß St. Patrick selber aus seinem Aufenthalt in Gallien dieses echte Bußleben als Erbstück mit nach Irland nahm, so daß Galliens Streben mit Ursache des irischen Bußaufschwunges war (63 ff.). Vogel faßt diesen Ernst etwa für des hl. Caesarius Denken gut zusammen: Tous les fidèles, sans exception, sont capables de faire pénitence — *agere* poenitentiam, en se mortifiant et en faisant l'aumône, même s'ils se trouvent dans une situation telle qu'ils ne peuvent se faire pénitents — *accipere* poenitentiam; les sacrifices qu'ils s'imposent durant leur vie les mettent dans les dispositions voulues pour que la pénitence in extremis porte tous ses fruits (121). Rivas kann eine ähnliche seelsorgerliche Mühe um wahre Bußgesinnung in Spanien feststellen, so z. B. bei Pacian (73 ff.), Bachiarius, Ildefons von Sevilla (125), Ildefons von Toledo (128) und anderen. Es ist ein Zeichen echt kirchlichen Lebens in der sonst so wilden Zeit, daß in Gallien die Bußprediger so stark aufgesucht wurden. So weist z. B. Galtier auf die Ausführungen in der Vita S. Ansberti, des Bischofs von Rouen (684—685), hin: Confluebant ad eum passim plurimi salvationis suae expetentes salubria consilia (207; vgl. auch Vogel 74 ff. 116 ff.). Das macht das trübe Gesamtbild heller und religiöser.

Auch ein anderer weiterer Zug des Bußlebens der Zeit ist geeignet, das zu belegen. Auf ihn weist erneut Galtier, vor allem aber und ausführlich Vogel hin: die Konversionsbuße. Grundlegend für ihre Kenntnis bleibt auch heute noch der Artikel von Galtier „Pénitents et convertis" in RevHistEccl 33 (1937) 277—305. Vogel hat sie für die Zeit des Caesarius von Arles in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts (128—138) und ihre Weiterentwicklung bis zum Ende des 7. Jahrhunderts (167—169) näher untersucht. Galtier weist in seinem neuesten hier zu besprechenden

Artikel gegen Amann (Art. Pénitence: DictThCath 821 u. 878) und Poschmann (Abendländische Kirchenbuße 77 u. 130; Buße und Ölung 59) darauf hin, daß es sich nicht um eine Professio religiosa als Gelübde handelt, sondern um ein regeres religiöses Leben in Einfachheit und Buße (211). Das wird durch die Untersuchung von Vogel bestätigt. Es ist schon sprachlich bemerkenswert, daß der Ausdruck der „Professio" für die öffentliche Buße angewandt wird. Erklärlich ist das nach Vogel daraus, daß bestimmte Pflichten des öffentlichen Büßers, wie die Enthaltsamkeit, den Bußstand dem Ordensleben anglichen (129). Der „conversus" aber empfängt die „benedictio poenitentiae", von der z. B. das Konzil von Épanon sagt, daß sie an die Stelle der Witwen- und Diakonissinnenweihe treten soll: Viduarum consecrationem, quas diaconas vocitant, ab omni regione nostra penitus abrogamus, sola iis poenitentiae benedictione, si converti ambiunt, imponenda (131). Vogel bringt eine Reihe von Zeugnissen solcher conversi in der Welt. Gennadius spricht hier wohl deshalb von einer *„secreta* satisfactio", weil die conversio im Gegensatz zur poenitentia *publica* keine Einreihung in den ordo poenitentium kennt, sondern nur die einfachere Kleidung und das religiöse Streben. Von letzterem sagt Gennadius zwar: professo (confesso) religionis studio. Galtier zeigt aber sehr gut aus dem Sprachgebrauch der Zeit, daß das Wort religio hier nur den Sinn des religiösen Eifers hat, der die conversi erfassen soll (211 ff.). Soweit freilich die conversio in einem Kloster geschieht, ist man an dieses gebunden (Vogel 168). Aber auch die conversio in der Welt bedeutet ewige Bindung, wie es etwa das Konzil von Paris vom Jahr 614 hervorhebt, selbst dann, wenn die Eltern sie vorgenommen haben: De viduabus et puellis, quae sibi vestes in habitu religionis in domibus propriis tam a parentibus quam per se ipsas mutaverint et se postea ... coniugio crediderint copulandas, tamdiu utrique habeantur a communione suspensi (168).

Über den Umfang dieser Konversionsbuße sind wir leider nicht genauer unterrichtet. Malnory glaubt in seinem Leben des hl. Caesarius von Arles, daß es sich vielleicht um einen Gebrauch der Buße für die gallo-römische Aristokratie gehandelt habe. Aber Galtier nimmt auf Grund der Zeugnisse des Pomerius und Salvian, zusammengesehen mit den öfteren Äußerungen der Konzilien, wohl richtiger an, daß die Zahl der conversi und conversae nicht zu klein gewesen sein muß. Die ganze Einrichtung erscheint damit als Zeichen eines inneren religiösen Lebens, wenn es auch Fälle gegeben haben mag, in denen die Furcht vor der öffentlichen Buße zu dieser „secreta satisfactio", die doch leichter als der öffentliche Bußstand war, hinführte. Für die conversi wird übrigens eine sonntägliche Kommunion bis zum Lebensende vorgeschrieben. Das zeigt erneut deutlich den sündentilgenden Charakter der conversio mit ihrer benedictio poenitentiae im Anfang. Galtier hat daher recht, wenn er das kirchliche Element auch bei der Konversionsbuße herausarbeitet. Sie war keine rein private Angelegenheit. So kann er in ihr einen weiteren Übergang zur irischen Buße finden, die ja in ähnlicher Weise ohne Einreihung in die Büßerordnung und ohne die Feierlichkeit der *bischöflichen* Absolution vom Priester auferlegt wurde.

Gewiß sind so die inneren Bußauffassungen der verschiedenen Länder mit ihrer eigenen Praxis einander nähergebracht. Die immer größer werdende Schwierigkeit der öffentlichen Buße hatte bereits zu anderen Formen neben ihr geführt, wie sie wohl bereits Augustinus in seiner Art durch die „correptio secreta" ausübte. Besonders in Gallien werden diese nun konkreter in der allgemeinen Buße auf dem Sterbebett wie in der conversio faßbar. Der irische und angelsächsische Mönch mußte zwar, wenn er von seiner mehr und öfter geübten Tarifbuße auf das Festland kam, diesen Zustand als Verfall der Übung der kirchlichen Buße auffassen. Und es ist auch zweifelsohne so, daß die Einführung der irischen Buße

mit ihrer einfachen Priesterabsolution und ohne Einreihung in den Bußstand, womit auch die rechtlich so schweren Folgen wegfielen, eine Vertiefung des Bußlebens brachte. Die Bußauffassung aber änderte das nicht, ebensowenig wie die Verbindung der Buße mit der Kirche, die in beiden Bußarten gefordert wird. Die gleiche innere Bußidee ist vielmehr Voraussetzung für die große neue Wirksamkeit. So konnte die neue Praxis ohne Gegenwirkung durchgeführt werden. Dadurch ist auch verständlich, daß z. B. in den spanischen Bußbüchern, wie es die Editionen von Rivas belegen, das Alte und Neue zusammen sich findet. Die kirchliche Bußidee und die kirchliche Sündenvergebung waren in beiden Fällen dieselbe. Was sich unterschied, war allein die äußere Handhabung.

Natürliches Vorauswissen zukünftiger Ereignisse

Ein Überblick

Von Wolfgang Büchel S. J.

Unter den parapsychologischen Erscheinungen besitzt das zeitliche Hellsehen, das natürliche Vorauswissen zukünftiger Ereignisse, eine besondere Bedeutung für Naturphilosophie, Psychologie und Fundamentaltheologie[1]. Dem Fundamentaltheologen geht es um die Abhebung gottgewirkter, als Wunder zu wertender Weissagungen von natürlichem Hellsehen; für den Psychologen und Naturphilosophen stellt sich außer der Frage nach der Natur der beteiligten Seelenkräfte, wie sie bei allen parapsychologischen Phänomenen auftritt, die besondere Frage nach der Vereinbarkeit mit der menschlichen Willensfreiheit bzw. nach der Möglichkeit, den zeitlichen Abstand in die Zukunft hinein erkenntnismäßig zu „überspringen".

Um zunächst auf die letzte Frage einzugehen, so wird verschiedentlich die Auffassung vorgeschlagen, die vorausgesehenen Ereignisse seien im Augenblick des Vorgesichtes schon kausal determiniert gewesen und die eigentliche Leistung des Hellsehers bestehe in einem unbewußten Erfassen und Auswerten dieser kausalen Determination. Einer Ausdehnung dieser Deutung auf die Gesamtheit aller Hellsehfälle steht jedoch wohl vor allem die oftmals verblüffende Übereinstimmung gerade in konkreten Kleinigkeiten und durchaus nebensächlichen Einzelheiten des vorausgesehenen Ereignisses gegenüber. Einmal weist diese Übereinstimmung gerade in Kleinigkeiten mehr auf eine intuitive Schau als auf ein abstraktes Vorausberechnen hin; sodann hängt die Festlegung dieser Einzelheiten doch oft von so vielen willkürlichen Entscheidungen verschiedenster Menschen ab, daß man wohl kaum eine vollständige kausale Determiniertheit annehmen kann.

Zur Vermeidung der letzten Schwierigkeit wird oft ein nur vermutungsweises Vorausschätzen auf Grund der bekannten Gewohnheiten und Verhaltensweisen der

[1] Zur Tatsachenfrage vgl. an neuerer Literatur u. a. *F. Moser*, Der Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen. Bd. I, München 1935; *Rhine-Tischner*, Die Reichweite des menschlichen Geistes. Parapsychologische Experimente, Stuttgart 1950; *C. G. Jung*, Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge, in *Jung-Pauli*, Naturerklärung und Psyche, Zürich 1952. Jung geht zwar auf das eigentliche Hellsehen weniger ein — vielleicht, weil beim Hellsehen der archetypische Sinnzusammenhang, an dem Jung besonders interessiert ist, am wenigsten oder überhaupt nicht zu erkennen ist; vgl. die Bemerkung zu dem Gesicht Svedenborgs auf S. 66 —; er bietet jedoch gute Beobachtungen zur psychologischen Bedingtheit und Auslösung der einschlägigen Phänomene.

handelnden Personen angenommen. Es fragt sich jedoch, wie groß die Wahrscheinlichkeit für die Bestätigung einer solchen Vermutung ist. Müssen etwa die Entscheidungen von fünf Personen berücksichtigt werden, deren jede zwischen je vier gleichwertigen Möglichkeiten zu wählen hat, so beträgt die (mathematische) Wahrscheinlichkeit, daß alle fünf Personen sich in der vermuteten Weise entscheiden, 0,1 % — eine immerhin sehr kleine Zahl.

Conrad-Martius modifiziert die Hypothese des vermutungsweisen Vorausschätzens, indem sie die überzeitlichen „Wesenspotenzen", „Wirkmächte", „Weltübergründe", die zusammen mit den in die Zeit eingebetteten willkürlichen Geschehnissen den Ablauf des Weltgeschehens gestalten, einen bis in die Einzelheiten hinein konkretisierten Vorentwurf des zukünftigen Geschehens in sich tragen läßt[2]. Dieser Vorentwurf setzt hypothetisch den wahrscheinlichsten Ausfall der willkürlichen und freien Geschehnisse an; geschieht tatsächlich etwas anderes als das Vermutete, so wird sofort der Vorentwurf bis in die fernste Zukunft hinein entsprechend korrigiert. — Wenn man von der Problematik der „Weltübergründe" absieht, so wird auf diese Weise dem intuitiven Charakter der Vorgesichte Rechnung getragen: Die Seele schaut den ganz konkreten Vorentwurf der „Wirkmächte". Bezüglich der Trefferwahrscheinlichkeit weist Conrad-Martius darauf hin, daß das zukünftige Geschehen zwar oft in den kleinsten Einzelheiten, oft aber auch nur in großen Zügen vorausgesehen wird; es wäre aber noch zu prüfen, ob sich nicht auch für eine nur generelle Übereinstimmung zu kleine Wahrscheinlichkeiten ergäben.

Ist vielleicht von der *Relativitätstheorie*, die ja das Problem der Zeit neu aufgeworfen hat, eine Erhellung unserer Frage zu erhoffen? Nach der Relativitätstheorie ist es unter bestimmten Voraussetzungen möglich, daß ein Ereignis A für einen bestimmten Beobachter zeitlich vor und für einen anderen Beobachter zeitlich hinter einem zweiten Ereignis B liegt. Diese Umkehr der zeitlichen Reihenfolge kann jedoch zur Erklärung des Hellsehens nicht herangezogen werden, da sie nach der Relativitätstheorie nur möglich ist, wenn ein physikalischer Kausalzusammenhang zwischen den beiden Ereignissen prinzipiell ausgeschlossen ist; zwischen dem Schauen eines Vorgesichtes und seiner Erfüllung wäre jedoch prinzipiell, d. h. bei bloßer Berücksichtigung der physikalischen Gegebenheiten, ein physikalischer Kausalzusammenhang durchaus möglich.

Nun hat aber die vierdimensionale Zusammenfassung von Raum und Zeit in der Relativitätstheorie die erkenntnistheoretische Frage nach der Realität des zeitlichen „Flusses" des Geschehens neu aufgeworfen mit dem Erfolg, daß vielfach das Ergebnis des zeitlichen Geschehensablaufes als „subjektiver Schein" angesehen und die eigentliche, objektive Wirklichkeit in der eleatisch-zeitlosen vierdimensionalen Zusammenfassung aller „früheren" und „späteren" Weltzustände gesucht wird. Von diesem Standpunkt aus ist natürlich „zeitliches" Hellsehen leicht verständlich. *Bavink* hat auch einen gewiß sehr geistvollen Vorschlag gemacht, die Freiheit des Willens mit der Zeitlosigkeit dieser eleatischen Welt in Einklang zu bringen: „Handeln wäre, zeitlos angesehen, nichts anderes als ein einfaches ‚Setzen', und die ‚Freiheit' bedeutet nichts weiter, als daß zwischen diesen Setzungen kein solcher logischer Zusammenhang besteht, daß mit zweien alle anderen gegeben wären" — eine Auffassung, die Bavink vielleicht nicht zu Unrecht mit der kantischen Lehre vom ‚empirisch unfreien', aber ‚intelligibel freien' Charakter vergleicht[3].

Wird auf diese Weise die Freiheit des Willens auch irgendwie gewahrt, so erscheint eine solche Auffassung doch unvereinbar mit der Unmittelbarkeit des Erlebens des zeitlichen Nacheinander unserer Bewußtseinsinhalte und -akte; wenn dieses unmittelbarste Erleben, das uns überhaupt gegeben ist, zu subjektivem

[2] *H. Conrad-Martius*, Die Zeit, München 1954, 300 ff.
[3] *B. Bavink*, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, [6]1940, 602.

Schein degradiert wird, so bemerkt mit Recht *Wenzl*[4], ist nicht einzusehen, was überhaupt noch als objektiv anerkannt werden sollte[5].

Eine Art Synthese von echtem zeitlichem Werden und überzeitlicher Prä- und Postexistenz aller Dinge und Geschehnisse schlägt *Moock* vor[6]. Moock nimmt an, daß das gesamte Weltgeschehen seit dem Augenblick der Schöpfung präexistiere, aber mit verschwindend kleiner ‚Aktualität', d. h. Intensität des Real-Seins. Hebe ich etwa meine Hand von unten nach oben, so war nach Moock sowohl die unten liegende wie auch die erhobene Hand seit der Schöpfung der Welt präexistent, jedoch mit so schwacher Aktualität, daß sie nicht ausreichte, um normalerweise das Erkenntnisvermögen irgendeines erkennenden Wesens zu beeinflussen; sie lag gewissermaßen unter der Reizschwelle für eine erkennende Wahrnehmung. Zur gegebenen Zeit steigt dann die Aktualität zunächst der unten liegenden Hand sehr plötzlich derart stark an, daß die unten liegende Hand über die Reizschwelle für eine Wahrnehmung emportritt. Dann fällt die Aktualität und Wahrnehmbarkeit der unten liegenden Hand ebenso rasch wieder ab; dafür wird die in der Mitte schwebende Hand stark aktuell und wahrnehmbar. Aber auch ihre Aktualität und Wahrnehmbarkeit schwindet sofort wieder, um der Aktualität und Wahrnehmbarkeit der ganz hoch erhobenen Hand Platz zu machen, usw. Während also die Bewegung der Hand nach der üblichen Auffassung eine zeitliche Aufeinanderfolge mehrerer Zustände der Hand bedeutet, folgen diese Zustände nach Moock nicht zeitlich nacheinander, sondern sind alle miteinander koexistent; nur das Aktualitäts-Maximum und damit die Wahrnehmbarkeit für erkennende Subjekte wandert von den „früheren" zu den „späteren" Zuständen. — Bei dem Vorauserkennen „zukünftiger" Ereignisse brauchte dann lediglich die subjektive Reizschwelle des Hellsehers so weit herabgesetzt zu werden, daß er auch Weltzustände mit sehr geringem Aktualitätsgrad noch wahrnehmen kann.

Die eigentliche Schwierigkeit dieser Konzeption dürfte in der Erklärung der Willensfreiheit liegen, auf die Moock merkwürdigerweise gar nicht eingeht. Konsequenterweise müßte man annehmen, daß auch die freien Willensakte seit Beginn der Welt präexistieren, wenn auch mit minimalem Aktualitätsgrad. Ihre Freiheit könnte also wohl nur dadurch gewahrt werden, daß man die eigentliche freie Entscheidung in den Augenblick der Schöpfung vorverlegt und in diesem Augenblick

---

[4] *A. Wenzl,* Materie und Leben als Probleme der Naturphilosophie, Stuttgart 1949, 31.

[5] Es ist jedoch zu beachten, daß sich diese Unmittelbarkeit des Erlebens nur auf die *Zeitlichkeit* (d. h. das „Werden" und „Vergehen") und auf die zeitliche *Reihenfolge* der ineinander übergehenden Bewußtseinsgegebenheiten, nicht dagegen auf die *Größe* des zeitlichen Intervalls zwischen zwei Bewußtseinsgegebenheiten und auf ihre *Gleichzeitigkeit* mit anderen, räumlich entfernten Ereignissen bezieht. Infolgedessen ist erkenntnistheoretisch zunächst nur die Objektivität der Zeitlichkeit und der zeitlichen Reihenfolge der Bewußtseinsgegebenheiten und der damit verbundenen nervösen Prozesse gesichert (die zeitliche Reihenfolge dieser — materiellen — nervösen Prozesse kann auch gemäß der Relativitätstheorie nicht durch Übergang zu einem anderen Bezugssystem umgekehrt werden); damit ist noch nicht ohne weiteres gesagt, daß auch die Größe der zeitlichen Intervalle und die Gleichzeitigkeit mit anderen, räumlich entfernten Ereignissen absoluten, objektiven Charakter besitzen müsse, und gerade darum geht es bei der Interpretation der Relativitätstheorie. Diese für die Erkenntnistheorie wichtige Unterscheidung führt jedoch beim Problem des Hellsehens nicht weiter; denn es läßt sich wenigstens prinzipiell immer eine ununterbrochene Kette von Bewußtseinserlebnissen und entsprechenden körperlichen Prozessen so legen, daß ihr Anfang und Ende mit der Vorausschau bzw. Erfüllung eines Vorgesichts räumlich und zeitlich koinzidiert, und damit ist die Objektivität der zeitlichen Priorität der Vorausschau vor der Erfüllung gesichert.

[6] *W. Moock,* Natur und Gottesgeist, Frankfurt 1947, 210 ff.

alle erst in späterer Zeit „erlebten" Willensentschlüsse vorweggenommen sein läßt — mit einem Minimum an Aktualität, also unbewußt, während doch im allgemeinen jede Minderung und Einengung des Bewußtseins auch als Minderung der Freiheit angesehen wird!

Moock führt als eine gewisse Bestätigung seiner Theorie die Atomphysik an, in der der Satz, daß die Ursache der Wirkung zeitlich vorangehe, verschiedentlich umgekehrt zu sein scheine, was unter Voraussetzung der Moockschen Theorie leicht verständlich sei[7]. Dazu kann hier ohne Begründung nur folgendes bemerkt werden[8]: Ähnlich wie der Begriff der kontinuierlichen räumlichen Ausdehnung läßt sich auch der des sukzessiven zeitlichen Geschehensablaufs auf das mikrophysikalische Einzelding und -geschehen wohl nicht in univokem, sondern nur in analogem Sinn anwenden. Genauer: Das mikrophysikalische Einzelgeschehen verläuft einerseits nicht in einem eigentlichen sukzessiven Nacheinander; anderseits muß aber auch das Einzelgeschehen eine solche Art von (uneigentlicher) „Zeitlichkeit" besitzen, daß sich auf die kollektive Verflechtung vieler Einzelgeschehnisse, wie sie jeder makrophysikalische Prozeßablauf darstellt, der Begriff des sukzessiven zeitlichen Nacheinander im eigentlichen Sinn anwenden läßt[9]. Wenn man einen Vergleich für das Verhältnis der Zeitlichkeit des makrophysikalischen Prozesses zu der uneigentlichen „Zeitlichkeit" des mikrophysikalischen Einzelgeschehnisses will, kann man etwa an den Temperaturbegriff denken, der bei einem Makrokörper durchaus sinnvoll ist, auf ein Elementarteilchen dagegen höchstens in übertragenem Sinn angewandt werden kann. Eine genauere positive Charakterisierung der „Zeitlichkeit" des Einzelgeschehens läßt sich wohl kaum geben[10]; jedenfalls führt auch die Konzeption Moocks hier nicht weiter. Für das Hellseh-Problem wäre damit auch kaum etwas gewonnen, da es sich beim Hellsehen immer um makrophysikalische, also im eigentlichen Sinn zeitliche Geschehensabläufe handelt. —

Führt die Annahme einer Präexistenz des hellgesehenen Geschehens auf Schwierigkeiten, so liegt es nahe, mit der „Auflockerung" des Zeitbegriffs an der entgegengesetzten Stelle anzusetzen und das Geschehen im materiellen Bereich — um solches handelt es sich bei den vorausgesehenen Ereignissen ja immer — als im eigentlichen Sinn zeitlich ablaufend anzusehen, der übermateriellen Seele aber eine Art *Überzeitlichkeit* zuzuschreiben, die irgendwie in der Mitte zwischen der eigentlichen Zeitlichkeit des materiellen (makrophysikalischen) Geschehens und der absoluten Zeitlosigkeit der göttlichen Ewigkeit läge. Kraft dieser Überzeitlichkeit stände die übermaterielle Seele zu dem im eigentlichen Sinn zeitlich ablaufenden materiellen Geschehen in einem analog-ähnlichen Koexistenz-Verhältnis, wie es nach der üblichen Auffassung zwischen der göttlichen Ewigkeit und der Gesamtheit der geschaffenen Dinge und Ereignisse besteht. Ein bestimmter „Augenblick" der über-

---

[7] A. a. O. 219. [8] Vgl. zum Folgenden Schol 28 (1953) 161; 29 (1954) 235.

[9] Die physiologischen Prozesse, die das psychische Zeiterleben bedingen, sind in diesem Sinn als makrophysikalische Prozesse aufzufassen; denn wenn auch zur Auslösung etwa einer Sinnesempfindung unter Umständen einige wenige atomare Einzelereignisse genügen, so dürfte doch die Sinnesempfindung das psychische Korrelat nicht dieses auslösenden Geschehens selbst, sondern des davon ausgelösten nervösen Prozesses, der immer eine Vielheit von atomaren Einzelgeschehnissen umfaßt, darstellen.

[10] Die populäre Darstellung, das Mikrogeschehen verlaufe sprunghaft-momentan, berücksichtigt nur das „korpuskulare" Bild des Geschehensablaufes; denn diese zeitliche Punktualität des Geschehens ist das genaue Gegenstück zu der räumlichen Punktualität des Korpuskels. Dem „korpuskularen" Bild steht aber wie ganz allgemein, so auch hinsichtlich des Geschehensablaufes das „wellenhafte" Bild des sukzessiv-kontinuierlichen Geschehensflusses gleichwertig gegenüber, was bedeutet, daß keines dieser Bilder die Wirklichkeit adäquat wiedergibt.

zeitlichen Existenz der Seele wäre also in ähnlicher Weise „gleichzeitig" zu einem ganzen Abschnitt des zeitlichen materiellen Geschehens, wie das Nunc der göttlichen Ewigkeit „gleichzeitig" ist zu der Gesamtheit alles Geschehens im geschaffenen Bereich; und in dieser Überbrückung des Nacheinander des materiellen Geschehens wäre der Ermöglichungsgrund für die Vorauserkenntnis zukünftiger materieller Ereignisse zu sehen.

Zur näheren Umschreibung dieser Überzeitlichkeit könnte man vielleicht so sagen: Die Zeitlichkeit der materiellen Dinge bedeutet eine Aufspaltung ihrer Existenz in die Vielheit der aufeinanderfolgenden Existenzmomente. Irgendeine derartige Aufspaltung muß bei allem geschaffenen Sein vorliegen; denn ihr völliges Fehlen würde absolute Unveränderlichkeit bedeuten, die nur Gott zugeschrieben werden kann. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, daß es nicht möglicherweise verschiedene Arten oder Grade dieser Aufspaltung geben kann; die Unmöglichkeit, sich eine andere als die uns erfahrungsmäßig gegebene Art der sukzessiv-zeitlichen Existenz vorzustellen oder positiv auszudenken, besagt noch nichts über die seinshafte Unmöglichkeit. (Die Quantenphysik zwingt ja dazu, schon für das materielle mikrophysikalische Einzelgeschehen eine andere Form der „Zeitlichkeit" anzunehmen.) Man kann also wenigstens hypothetisch annehmen, daß die Existenz-Aufspaltung bei dem übermateriellen Sein irgendwie geringer ist als bei dem materiellen Sein, und das wäre eben die gesuchte Überzeitlichkeit.

Man darf sicher sagen, daß der scholastische Begriff der *„aeviternitas"*, der Existenzweise des reinen Geistes, in die hier angedeutete Richtung zielt, insofern er eine Existenzweise ausdrücken will, die einerseits noch Veränderungen zuläßt, anderseits aber keine sukzessiv-stetigen Veränderungen, wie sie für das materielle Sein charakteristisch sind. Es genügt jedoch nicht, lediglich die sukzessiv-stetigen Veränderungen durch momentan-unstetige zu ersetzen; denn der zeitliche „Augenblick" ist als ens rationis noch ebenso wesenhaft auf die sukzessive zeitliche Dauer zurückbezogen wie der „Punkt" auf die kontinuierliche räumliche Ausdehnung. Man wird vielmehr wie auch sonst bei der Überschreitung der grundsätzlichen Grenzen der anschaulichen Erfahrung den Unterschied zu den Erfahrungsgegebenheiten nicht mehr positiv, sondern nur mehr negativ ausdrücken können; darum sprachen wir oben von einer Existenz-Aufspaltung, die aber geringer ist als bei dem materiellen Sein und die darum zwar noch Veränderungen, aber keine sukzessiv-stetigen Veränderungen mehr zuläßt[11]. — Der Unterschied der Überzeitlichkeit des übermateriellen Seins zu der analogen „Zeitlichkeit" des mikrophysikalischen materiellen Einzelgeschehens wäre darin zu sehen, daß die kollektive Verknüpfung und Verflechtung vieler überzeitlicher Veränderungsakte auch als Kollektiv nicht einen formell-zeitlichen Geschehensablauf darstellt, während ein makrophysikalischer materieller Prozeß als Kollektiv vieler miteinander verflochtener mikrophysikalischer Einzelgeschehnisse formell-zeitlichen Charakter besitzt.

Mit der beschriebenen Auffassung dürfte es ohne weiteres vereinbar sein, daß nach der Dogmatik auch die reinen Geister „in der Zeit" geschaffen sind. Denn der Sinn des Dogmas ist doch offenbar der: Die Existenzweise der reinen Geister ist verschieden von der Ewigkeit Gottes, d. h., sie zeigt die erwähnte innere Existenz-Aufspaltung, und in der aus dieser Aufspaltung resultierenden Reihe der voneinander verschiedenen Existenzmomente gibt es ein erstes Glied, die Reihe geht nicht bis ins Unendliche zurück. Ob aber diese Aufspaltung bei dem übermateriellen Sein von der gleichen Art ist wie bei der Materie, darüber dürfte aus dem Dogma nichts abzuleiten sein.

[11] Das im Begriff der Veränderung enthaltene „Vorher" und „Nachher" darf eben nicht mehr im formell-zeitlichen, sondern nur mehr im allgemeinen Sinn einer Existenz-Aufspaltung und daraus folgenden Ordnung der einzelnen Existenzmomente verstanden werden.

Daß der Mensch im Normalzustand nichts von dieser Überzeitlichkeit erlebt, kann man darin begründet sehen, daß die Seele durch die Verbindung mit dem Leib in die Zeitlichkeit der materiellen physiologischen Prozesse hineingezogen wird — in gleicher Weise, wie die an sich unräumliche Seele durch die Verbindung mit dem Leib an seiner Räumlichkeit teilnimmt. Zur Erklärung des zeitlichen Hellsehens wäre dann nur anzunehmen, daß sich die Bindung des seelischen Erlebnisvermögens an die materiellen Nervenprozesse unter Umständen so weit lockern kann, daß die Seele einen Rest ihrer Überzeitlichkeit wiedergewinnt. Etwas Entsprechendes muß man ohnehin für die räumliche Lokalisation der Seele annehmen, um die Tatsache des räumlichen Hellsehens zu erklären; denn eine Erklärung des räumlichen Hellsehens durch irgendeine materielle Strahlung dürfte praktisch ausgeschlossen sein auf Grund der neuerdings von *Rhine* angestellten Experimente[12], die eine völlige Unabhängigkeit der raumüberbrückenden ‚außersinnlichen Wahrnehmung' von allen für materielle und elektromagnetische Strahlung gültigen Gesetzlichkeiten nachweisen.

Mit diesen Voraussetzungen wäre der Vorgang des Hellsehens so zu verstehen (soweit beim Operieren mit einem analogen, d. h. in wesentlichen Teilen nur negativ bestimmten Begriff ein „Verstehen" möglich ist): Die Veränderung der Seele als eines überzeitlichen Seienden, d. h. insofern die Bindung der Seele an die zeitlichen physiologischen Prozesse gelockert ist, besteht darin, daß aus einem „früheren" überzeitlichen Existenzmoment ein „späterer", andersgearteter Existenzmoment hervorgeht. (Zu der Bedeutung von „früherer" und „späterer" vgl. Anm. 11; auch das „Hervorgehen" muß im Sinn eines überzeitlichen Ursprungsverhältnisses verstanden werden, worin mit Rücksicht auf die absolut zeitlosen innertrinitarischen „Hervorgänge" kein Widerspruch gesehen werden kann.) Dieser spätere Existenzmoment ist schon in seinem Hervorgehen aus dem früheren Existenzmoment koexistent mit einer ganzen Reihe von im eigentlichen Sinn zeitlich hintereinanderliegenden Ereignissen im materiellen Bereich; denn wenn und soweit der neue Existenzmoment überhaupt real ist, ist er in seiner ganzen „Koexistenzbreite" real. Vgl. dazu und zum Begriff der Koexistenz die nächsten Abschnitte. Von den erwähnten materiellen Ereignissen liege etwa das Ereignis A vor dem Ereignis Z. Da der neue Existenzmoment der Seele schon in seinem Hervorgehen aus dem früheren mit Z koexistent ist, kann Z (wenigstens prinzipiell) auf das Hervorgehen, auf die Entstehung des neuen Existenzmoments so einwirken, daß die Seele in diesem neuen Existenzmoment ein irgendwie geartetes Bild von Z in sich trägt. Der neue Existenzmoment der Seele ist aber auch koexistent mit dem materiellen Ereignis oder Zustand A, der zeitlich vor Z liegt. Wenn A nun den jetzigen physiologischen Zustand meines Gehirns und mein damit verbundenes jetziges Bewußtseinserleben bedeutet, so kann die Seele (insoweit und insofern sie überzeitlich, d. h. die Bindung an die zeitlichen physiologischen Prozesse gelockert ist) in dem gleichen überzeitlichen Existenzmoment, in dem sie das Bild von Z in sich trägt, kraft der Koexistenz dieses Existenzmoments mit A (und kraft der ja nicht völlig gelösten, sondern nur gelockerten Verbindung der Seele mit dem Leib) auf den jetzigen Zustand meines Gehirns so einwirken, daß in meinem Bewußtsein das Bild von Z auftaucht; das ist es aber gerade, was der Hellseher erlebt.

Will man den hier verwendeten Begriff der „Koexistenz" noch genauer umschreiben, so muß man wohl sagen: Die „Koexistenz" des Nunc der göttlichen Ewigkeit mit allen Stadien des Geschehens in der geschaffenen Welt besteht darin, daß jedes dieser voneinander verschiedenen Stadien der geschaffenen Welt mit dem identisch-gleichen göttlichen Sein, d. h. mit dem einen und einzigen Existenzmoment, den das göttliche Sein als absolut zeitloses Sein nur hat, in realem, seinsmäßi-

[12] Siehe Anm. 1.

gem Zusammenhang steht (kraft des göttlichen Einflusses, der die geschaffene Welt im Dasein erhält). Entsprechend bedeutet die Koexistenz eines überzeitlichen Existenzmoments der (nur mehr in lockerer Weise an die zeitlichen physiologischen Prozesse gebundenen) Seele mit den zeitlich auseinanderliegenden materiellen Geschehnissen A und Z, daß die Seele in diesem ihrem einen überzeitlichen Existenzmoment in einem realen, seinsmäßigen Zusammenhang mit den A und Z entsprechenden Zuständen der materiellen Welt zugleich steht. Dieser reale, seinsmäßige Zusammenhang muß im weitesten Sinn aufgefaßt werden, braucht keineswegs eine unio substantialis zu sein; fehlte jedoch ein solcher Realzusammenhang völlig, so bestände auch überhaupt keine Zuordnung mehr zwischen den verschiedenen, aufeinander folgenden überzeitlichen Existenzmomenten der Seele und der zeitlichen Abfolge des Geschehens in der materiellen Welt, ebensowenig wie beim völligen Fehlen eines solchen Realzusammenhangs noch eine Zuordnung bestände zwischen der unräumlichen Seele und der räumlichen Ausdehnung und Lokalisation der materiellen Welt.

Bei dieser Auffassung der Koexistenz ist es natürlich möglich und sogar naheliegend, daß ein und dasselbe materielle Geschehen koexistent, d. h. seinsmäßig zusammenhängend ist mit mehreren aufeinander folgenden überzeitlichen Existenzmomenten — weil eben die Ordnung und Aufeinanderfolge der überzeitlichen Existenzmomente sich in einer anderen „Dimension" erstreckt als die zeitliche Aufeinanderfolge der materiellen Geschehnisse. Darum könnte man bei der oben gegebenen Darstellung des Hellseh-Prozesses auch annehmen, daß nicht nur der dort erwähnte spätere, sondern auch schon der frühere Existenzmoment mit dem Ereignis Z koexistent sei, ohne daß jedoch in dem früheren Existenzmoment der Seele schon ein Bild von Z eingeprägt gewesen sei; auf diese Weise läßt es sich vielleicht leichter verstehen, wie bei dem Übergang von dem früheren zu dem späteren Existenzmoment der Seele das Bild von Z eingeprägt wird.

Eine Stütze dürfte die Annahme einer Überzeitlichkeit der Seele unseres Erachtens in den experimentell gesicherten Tatbeständen der speziellen Relativitätstheorie finden. Wie man diese im einzelnen auch philosophisch erklären mag — sie scheinen immer einen engeren Zusammenhang von räumlicher Ausdehnung und zeitlichem Nacheinander zu ergeben, als es der üblichen Auffassung entspricht. Man kommt im Hinblick auf diese Tatbestände wohl kaum an der Folgerung vorbei, daß ein nicht räumlich ausgedehntes Seiendes auch nicht diejenige Form der sukzessiven zeitlichen Dauer besitzen kann, die den räumlich ausgedehnten Dingen zu eigen ist. Da nun die Seele aus sich heraus keinerlei Raumbezogenheit oder räumliche Ausdehnung besitzt, muß man wohl schließen, daß auch die „zeitliche" Existenzweise der (leibfreien) Seele nicht die der räumlich ausgedehnten Dinge ist.

Die beschriebene Auffassung würde auch die Möglichkeit eines zeitlichen Hellsehens *bei Tieren* erklären, welches in manchen Berichten erwähnt wird. Denn auch das tierische Lebensprinzip kann mit Rücksicht auf die Sinneserkenntnis des Tieres kaum als von sich aus räumlich ausgedehnt aufgefaßt werden; daraus ergibt sich dann nach demselben Grundsatz auch eine gewisse Überzeitlichkeit.—

Zur Ergänzung unseres Überblicks ist noch der Begriff der *Synchronizität* zu erwähnen, dem *C. G. Jung* das Phänomen des Hellsehens unterordnet[13]. Unter Synchronizität versteht Jung „die zeitliche Koinzidenz zweier oder mehrerer nicht kausal aufeinander bezogener Ereignisse, welche von gleichem Sinngehalt sind"[14]. Das Hellsehen ist ein Sonderfall von Synchronizität, insofern es interpretiert wird als eine Beeinflussung des Bewußtseins durch im Unbewußten ruhende Bilder, die „in analoger oder äquivalenter, d. h. sinngemäßer Beziehung" stehen „zu objektiven Ereignissen, die mit ihnen keine erkennbare, ja nicht einmal eine denkbare

[13] Siehe Anm. 1. [14] A. a. O. 26.

kausale Beziehung haben“ [15]. Die Synchronizität soll als Erkenntnisprinzip der Kausalität parallel gestellt werden, was letzten Endes auf etwas Ähnliches wie eine prästabilierte Harmonie hinausläuft. Jung entschließt sich zu einer solchen Auffassung, weil man sonst zur Erklärung der von ihm angeführten Fälle von Synchronizität gezwungen wäre, „auf eine magische Kausalität zu regredieren und der Psyche eine deren empirischen Bereich weit überschreitende Macht zu vindizieren“, d. h. anzunehmen, daß das objektive Ereignis die entsprechenden Bilder im Gehirn des Hellsehers anrege bzw. daß ein psychischer Einfluß auf den Ablauf materieller Vorgänge möglich sei. Jung zieht die Synchronizitätshypothese vor, weil sie nicht wie die Hypothese der ‚magischen Kausalität‘ „mit dem empirischen Kausalitätsbegriff in Konflikt gerät, sondern als ein Prinzip sui generis gelten kann“ [16].

Zu dieser Begründung ist zu bemerken, daß Jungs Begriff der „empirischen Kausalität“ ganz auf die räumlich-zeitlich-materielle Kausalität eingeschränkt ist [17] und infolgedessen eine überräumliche und überzeitliche Kausalität eo ipso als ‚magische‘ Kausalität erscheinen muß. Läßt man diese Einschränkung des Kausalitätsbegriffs fallen, dann erscheint eine kausale Wechselwirkung zwischen Psyche und materieller Welt wohl weniger befremdlich als die Aufstellung der Synchronizität als eines Erkenntnisprinzips sui generis. —

Abschließend wäre noch nach den *Kriterien* zu fragen, durch welche die echte *Prophetie*, d. h. die auf göttlicher Offenbarung beruhende Voraussage der Zukunft, von dem natürlichen Hellsehen abgegrenzt würde. Eine allseitig befriedigende Antwort läßt sich auf diese Frage wohl noch nicht geben. Eine gleichsam phänomenologische Gegenüberstellung von Prophetie und Hellsehen läßt im allgemeinen folgende Unterschiede erkennen, die jedoch nicht in jedem Einzelfall zutreffen [18]:

Der *Inhalt* der Voraussage: Die echte Prophetie bietet große, umfassende und als solche abstrakte heilsgeschichtliche *Sinnzusammenhänge;* im natürlichen Hellsehen dagegen treten meist herausgerissene, oft belanglose und unzusammenhängende konkrete *Einzelheiten* vor das innere Auge des Sehers.

Damit zusammenhängend die *Art* der Offenbarung: Bei den göttlichen Offenbarungen, entsprechend ihrem abstrakten Inhalt, oft *Wort*offenbarung („Der Herr sprach zu mir ...“) oder Schau eines Symbols, das durch eine Stimme *gedeutet* wird; bei dem natürlichen Hellsehen meist *ungedeutete Schau* oder ein dumpfes *Fühlen* und *Drängen*.

Die *Gewißheit* des Propheten, daß sein Gesicht göttlichen Ursprungs ist (wobei allerdings noch zu untersuchen wäre, woraus der Prophet diese Gewißheit schöpft), und die daraus entspringende Gewißheit der Erfüllung; immerhin muß auch bei dem natürlichen Hellsehen zumindest mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die wiederholte Bestätigung der Vorgesichte etwa eines „Spökenkiekers“ zu einer empirischen Gewißheit der Erfüllung führt.

Auch die *Größe der überbrückten Zeitspanne* könnte vielleicht ein Hinweis auf echte Prophetie sein, insofern man wohl annehmen darf, daß das natürliche Hellsehen nur endliche Zeitspannen überbrücken kann; immerhin müßte dann die Größe dieser Zeitspanne durch Sichtung des empirischen Materials zunächst einmal abgeschätzt werden.

---

[15] A. a. O. 33. [16] A. a. O. 68 f.

[17] „Kausalität setzt die Existenz von Raum und Zeit voraus, indem aller Beobachtung letzten Endes bewegte Körper zugrunde liegen.“ — „Es ist ... unmöglich, die sinngemäße Koinzidenz als ein energetisches Phänomen zu erklären. Damit scheidet auch die kausale Erklärung aus, denn ‚Wirkung‘ ist anders als ein energetisches Phänomen nicht zu verstehen“: a. a. O. 17 ff.

[18] Die hier aufgeführte Gegenüberstellung wurde auf einer Zusammenkunft des Beuroner Hochschulrings im WS 1952/53 erarbeitet.

Besprechungen

Becker, O., *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung* (Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen). gr. 8° (422 S. mit 62 Zeichnungen im Text) Freiburg-München 1954, Alber. 26.— DM.

B., Professor der Philosophie an der Bonner Universität, veröffentlicht eine Auswahl von Quellentexten mit dem Ziel, „ein Bild der geschichtlichen Entwicklung der Grundlagenproblematik der Mathematik von ihren Anfängen bis heute zu entwerfen" und „die prinzipiellen Gedankenwendungen der mathematischen Grundlagenforschung, oft in Verbindung mit der zeitgenössischen Philosophie, zu skizzieren, ohne auf die technischen Einzelheiten einzugehen" (V). Folgende drei Epochen machen die Grundlagenproblematik besonders deutlich: 1. Die klassische Antike vom 5. bis 3. Jahrh. v. Chr., die Zeit des Aufbruches und der Blüte griechischer Mathematik; 2. Das 17. Jahrh., die Zeit der Entstehung der neueren abendländischen Mathematik; 3. Das 19. und 20. Jahrh. mit „seiner sich ständig steigernden Grundlagenforschung" (1). Die Anordnung der Texte folgt nicht allein der Chronologie, sondern muß auch öfters der Systematik weichen. Kurze erläuternde Zwischenbemerkungen des Verf. verknüpfen die einzelnen Dokumente.

An Stelle einer ins einzelne gehenden Inhaltsangabe möge durch ein Beispiel zum Problem „Darstellung und Wesensart der mathematischen Logoi" gezeigt werden, wie etwa der Leser von diesem wertvollen und anregenden Quellenwerk angesprochen werden kann.

Zur Frage nach der Begründung der Irrationalzahlen findet man in der Sammlung Verfahren, die in ihrer rechnerischen Handhabung leicht unterscheidbar sind, weniger dagegen in der logischen Ortsbestimmung. Es sind u. a. das Anthyphairetische und Eudoxische (78—87, 109—116), das Dedekindsche (224—245) und das Cantorsche Verfahren (245—251). Zur Beurteilung dieser Verfahren muß folgenden Fragen Beachtung geschenkt werden: 1. Wie versuchen die einzelnen Verfahren, das Verhältnis zweier vorgegebener Größen darzustellen? 2. Wie spiegeln die einzelnen Verfahren die algorithmischen Beziehungen zwischen den Logoi wider? 3. Sollen alle Verhältnisse irgendeiner wohldefinierten Menge erfaßt werden, und welche Kontrollmittel der Vollständigkeit stehen zur Verfügung?

Zur Begründung der Irrationalzahlen geht das *Anthyphairetische Verfahren* (A-Verfahren) von zwei gleichartigen und vergleichbaren Größen P und Q, die im Logos λ stehen, aus. Durch die Gleichungen

$$P = x_0 Q + R \qquad x_0 \text{ positiv ganz, } R < Q,$$
$$Q = x_1 R + S \qquad x_1 \text{ positiv ganz, } S < R,$$

bestimmt es eine Folge von positiven ganzen Zahlen $(x_0, x_1, \ldots)$, welche man die „A-Zeiger" von λ nennen kann. Unter welchen Bedingungen nun dieses Verfahren möglich ist und die „Zeigerfolge" eindeutig bestimmt ist, ist nicht leicht einsichtig. Neben den vom Verf. (Eudoxos-Studien II 378—382) aus der Antike erörterten Beispielen gibt es noch andere, wo das Versagen ganz andere Gründe hat. Das hängt einmal von der Eindeutigkeit der Primteilerzerlegung ab und ob alle Ideale Hauptideale sind. Existiert anderseits eine „A-Zeigerfolge", dann ist diese wenigstens eindeutig. Umgekehrt kann man fragen, ob die Menge aller „A-Zeigerfolgen" und aller reellen Verhältnisse sich abpaaren lassen. Die obengenannte zweite Frage besagt in diesem Verfahren die schwache Seite. Während in der Antike die Aufstellung einzelner Logoi und die Beweise für die Logosgleichheit und Logosungleichheit fast vollständig ausgearbeitet wurde, wurden die algorithmischen Beziehungen der Logoi kaum beachtet. Man müßte, wenn $\xi \to [x_0, \ldots]$, $\eta \to [y_0, \ldots]$, $\xi\,\eta \to [p_0, \ldots]$, $\xi + \eta \to [s_0, \ldots]$, die „Zeiger" p_i und s_i allein, durch die „Zeiger" x_i und x_i ausdrücken können. Man muß wissen, daß dieses Verfahren nicht selbständig auftrat, sondern es war nur ein Mittel zum Beweis der Logosgleichheit (Top. 158 b 33—35). Zum Verständnis dieses Verfahrens sei noch darauf hingewiesen, daß die „Zeigerfolge" sowohl als Zahlenmenge wie auch als Zahlenfolge eindeutig bestimmt ist. An jedem Platz soll eine bestimmte Zahl stehen. Die Feststellung allerdings, welche

Zahl an welchem Platz steht, kann auch in einer anderen als natürlichen Reihenfolge geschehen, wie es bei den Kettenbrüchen möglich ist.

Das Verfahren des *Eudoxos* dagegen geht von einer vorliegenden Menge von mindestens zwei Paaren gleichartiger und vergleichbarer Größen aus. Diese Paarmenge, welche zunächst unbestimmt bleiben soll, wird in Klassen eingeteilt, von denen jede zu einer höheren Einheit zusammengefaßt als Logos bezeichnet wird. Zwei Paare stehen dann in derselben Klasse (ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ), wenn Eukl. V, Def. 5 (vgl. Verf. 84) gilt. Nach Eukl. V, Def. 7 wird zwischen den Klassen eine künstliche größenartige Beziehung konstruiert. Verschiedene Sätze im 5. Buche sollen den Größencharakter dieser Beziehungen sichern, wobei leider die algorithmische Verknüpfung der Klassen untereinander fehlt. Nicht ganz dasselbe bedeutet die in Satz 1 vorkommende und als assoziativ nachgewiesene Verknüpfung. Näher liegen die zusammengesetzten Logoi von Eukl. VI, Def. 5 und Satz 23, die wir Produkte nennen. Auf die dritte der obigen allgemeinen Fragen antwortet dieses Verfahren, daß es ebenso viele Größenpaare gibt, als man Paare von Größen nehmen kann. Aber wie viele sind das? Wann ist für die Griechen eine Größe, vor allem eine geometrische Größe „gegeben"? Damit kehrt die alte Frage, ob die Konstruktion als Existenzsicherung galt, zurück. Hierin besteht zwischen beiden Verfahren ein gewaltiger Unterschied. Wenn die betreffenden Einzelgrößen vorhanden sind, dann kommt das Eudoxische Verfahren in den Gang, das Anthyphairetische dagegen greift zu einer „Darstellung" im obigen Sinne und kann die umgekehrte Frage leichter stellen, da die Existenz der verschiedenen möglichen „Zeigerfolgen" mit der Existenz der Zahlen selbst mitgesichert ist und von der Existenz der Größen gar nicht abhängt. Der Sinn der Frage also, ob „alle" Logoi erfaßt sind, ist in beiden Verfahren nicht derselbe.

Von diesen beiden Verfahren unterscheidet sich jenes, welches als *Dedekindscher Schnitt* bekannt ist und voraussetzt, daß die Menge aller rationalen Zahlen als Betätigungsfeld vorliegt (vgl. O. Perron, Algebra I, 1932; II, 1933; Irrationalzahlen, 1921). Es werden Zweiteilungen, die Schnitte heißen und drei Bedingungen zu erfüllen haben, vorgenommen. Eine logische Aussage definiert jeden Schnitt. Auf diese Weise entstehen die rationalen und die irrationalen Schnitte. Hier muß man unterscheiden die ältere und die neuere, algebraisierte Gestalt der Dedekindschen Theorie. Während man früher sagte, daß „jedes irrationale Verhältnis einen bestimmten Platz unter den rationalen zugewiesen bekommt", müssen die logischen Schritte jetzt feiner zerlegt werden, da es nicht möglich ist, daß eine Irrationalzahl als Schnitt und eine Rationalzahl als Einzelzahl in einer Größenbeziehung zueinander stehen. Zuerst kommen die rationalen Einzelzahlen, dann die rationalen Schnitte, endlich die irrationalen Schnitte. Sowohl bei den algorithmischen Beziehungen wie bei den größenartigen Beziehungen geht man zuerst von den rationalen Einzelzahlen zu den rationalen Schnitten auf dem Wege des *Isomorphismus* und dann erst von den rationalen Schnitten zu den irrationalen Schnitten auf dem Wege der *Gleichartigkeit*. Ferner werden zweierlei Schnitte in zwei verschiedenen Augenblicken zu zwei verschiedenen Zwecken vorgenommen. Zuerst teilt man die Menge der rationalen Einzelzahlen in Unterklassen und Oberklassen, sowohl um die irrationalen wie die rationalen Schnitte zu erhalten. Nachdem eine S-Funktion und eine P-Funktion festgelegt ist, prüft man, ob die Ring- und Körpereigenschaften verifiziert sind. Am Schluß wird eine zweite Reihe von Zweiteilungen vorgenommen, indem die neue Menge aller rationalen und irrationalen Schnitte in Oberklassen und Unterklassen geteilt wird, wobei sich herausstellt, daß bei dieser zweiten Menge von Teilungen keine Unter- und Oberklasse offenbleiben. Die neue Schnittbildung erweist sich somit als überflüssig, das Verfahren ist im wesentlichen unwiederholbar, und die Menge aller Schnitte unter den rationalen Einzelzahlen bildet ein Kontinuum. Der Ausdruck „Menge aller rationalen Einzelzahlen" (s. o.) birgt logische Schwierigkeiten; noch größere aber und bis heute teilweise noch unerledigte Schwierigkeiten liegen in dem Begriff „Menge aller Schnitte". Von den drei Fragen, die an den Anfang dieser Einzelausführung gestellt wurden, zeigt die dritte den schwachen Punkt dieses Verfahrens an, die zweite dagegen weist auf seinen Glanzpunkt hin. Mit dem Anthyphairetischen Verfahren und seiner zwangsläufigen

Reihenfolge der Glieder hat diese Ordnungsfähigkeit aller Schnitte nichts zu tun (vgl. auch Verf. 237).

Man kann nun auch — darauf sei ganz kurz hingewiesen — die Problematik des Dedekindschen Verfahrens weiter verfolgen, wenn man es in Verbindung bringt mit der Typentheorie. Diese kommt zwar bei der Aufstellung einzelner bestimmter Dedekindscher Schnitte nicht in Frage, wohl aber beim Gebrauch der Dedekindschen Konstruktion zu Beweiszwecken, worauf H. Weyl (Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis, 1918, § 6) aufmerksam macht (vgl. auch Verf. 336—351). Der Satz von der oberen Grenze ist dafür das einfachste Beispiel. Nach Weyl hängt die Definition des neuen Schnittes von der Formel „Es gibt einen Schnitt" ab, wodurch nach Weyl die Typenhierarchie durchbrochen werde (a.a.O. 23). Aus dem Einwand Weyls ging die Brouwer-Weylsche Entwicklungsstufe des „Intuitionismus" hervor (vgl. A. Heyting, Mathematische Grundlagenforschung, Intuitionismus, Beweistheorie, 1934).

Das interessanteste Verfahren ist das von *Cantor*, welches sich am leichtesten algebraisieren und in Beziehung bringen läßt mit der Theorie der Ideale und der durch diese hervorgerufenen Klassenringe. Ferner wird man sowohl das Verfahren von Weierstraß hinzunehmen wie das von Bachmann, der mit Intervallenschachtelungen, deren sämtliche Endpunktepaare rational sind, arbeitet. Die angegebenen Vergleiche sind zur Erforschung der antiken Logikgeschichte notwendig.

Dieses knappe Beispiel von Textinterpretationen an Hand des gebotenen Quellenmaterials macht es deutlich, wie sehr im Geist der Griechen neben der Philosophie die Mathematik seine arteigene Leistung ist, die ja u. a. auch für die Auslegung Platons und Aristoteles' von Wichtigkeit ist (vgl. auch Ref. in Scholastik XXIX [1954] 97—99). Das Quellenwerk wird aber auch anregen können zu Untersuchungen, die zwar über dessen Rahmen hinausgehen, aber doch sehr eng mit ihm verbunden sind. Als Beispiel sei folgendes erwähnt: In dem vom Verf. oft zitierten Buch VII der Elemente des Euklid gibt es Ausführungen zur eindeutigen Zerlegbarkeit in Primfaktoren: (1) Die Möglichkeit der Zerlegung: B. VII, Satz 32; (2) Die Vorbereitung auf den Eindeutigkeitsbeweis: B. VII, Satz 4; Satz 2 mit Korollar; Satz 1 und 2, Def. 13; Satz 29, Satz 30; (3) Eindeutigkeitssatz: B. IX, Satz 13, falls $f = p^n$; B. IX, Satz 14, falls $f = p$, $q_2 = p_r$. Diese antike Leistung wird man besonders würdigen können, wenn man die entsprechenden Ausführungen von H. Hasse, Höhere Algebra, Bd. II (Göschen 932), Berlin 1927, zum Vergleich hinzunimmt. Durch solche Untersuchungen wird man das wissenschaftliche Antlitz der griechischen Mathematik herausarbeiten können, deren Eigenart kurz folgende Worte umschreiben: Problemtiefe, strenge Deduktion; weniger Abstraktion als logischer Konstruktivismus; Vorherrschaft der Zahlentheorie, der Algebra und der Analysis über die bloße Geometrie; vollständige Aufzählung von Lösungen mit Diorismos usf. Vor allem wird man erkennen, in welchem Maße die Geburt der modernen Mathematik der griechischen verpflichtet ist.

Den Philosophen belehrt diese Dokumentensammlung u. a. auch darüber, daß die Berührung von Philosophie und Mathematik in der Antike nicht auf dem engen Gebiet von Schulmathematik stattfand und daß deren Kenntnis Voraussetzung ist *vor* der Spekulation über sie. Ein solch fruchtbares und vorausgesetztes Wissen betrifft wichtige Begriffe und Theorien, wie z. B. Gruppe, Ring, Körper, Transformation, Axiomatik, Isomorphismus, Meromorphismus, Äquivalenzbeziehungen, Klasseneinteilung usf.

Diese Sammlung von Originaldokumenten dürfte wohl auch den scholastischen Philosophen anregen zur Frage nach dem Verhältnis seiner Philosophie zur Mathematik. Den Anfang wird wohl eine tiefere *geschichtliche Besinnung* machen (vgl. schon O. Becker und Jos. E. Hofmann, Geschichte der Mathematik, Bonn 1951, 149 bis 153; C. H. Haskins, Studies in the History of Mediaeval Science, Cambridge 1924; G. Sarton, Introduction to the History of Science, Bd. II, 12. und 13. Jahrh., in Sammlung: Carnegie Institute of Washington). Falls z. B. den Aufgabensammlungen des Mittelalters, wie den „Propositiones ad acuendos iuvenes", Lösungen beigegeben sind, vermißt man das Bedürfnis, die Gesamtheit der Lösungen aufzudecken und ihre Struktur zu untersuchen. Man wird ferner beachten müssen, daß z. B. Wilhelm von Moerbeke Proklosübersetzungen anfertigte und fast den ganzen Archimedes

übersetzte (vgl. M. Grabmann, Die Proklosübersetzungen des W. v. Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters: Byzantinische Zeitschrift 30 [1929—1930] 78—88; jetzt auch in: Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 413—424). Die bekannte Abhandlung „De totius logicae Aristotelis summa", welche früher als Opusculum 48 des Thomas von Aquino abgedruckt wurde, enthält u. a. die halbe Oresmesche Theorie der latitudines formarum. Endlich sei erinnert an die mehr als 380 mathematischen Kundgebungen in den Werken des Aquinaten, welche alle noch gesammelt, sachlich geordnet, kritisch und synthetisch überarbeitet werden müssen, nach dem ausgezeichneten Vorbild etwa der Altertumswissenschaft. Dann wird man wohl erst fruchtbar z. B. über die Mathematik des Thomas von Aquino „spekulieren" können. Zu den hierbei erforderlichen Zusätzen wird ein ähnlicher Überblick auf die Mathematik des Stagiriten nötig sein. Unvollständig sind noch: Heiberg, Mathematisches zu Aristoteles, Leipzig 1904; Görland, Aristoteles und die Mathematik, Marburg 1899; Blancanus, Aristotelis loca mathematica, Bologna 1615. Von den hier erhobenen Forderungen aus gesehen, wird man wohl schwerlich Arbeiten zustimmen können, wie sie etwa vertreten werden von *E. Bodewig*, Die Stellung des hl. Thomas von Aquino zur Mathematik, in: Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 41, 401—434. K. Ennen S. J.

Meyer, Hans, *Systematische Philosophie. Band 1: Allgemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnislehre.* gr. 8° (VIII u. 445 S.) Paderborn 1955, Schöningh. 22.— DM; Subskription 20.— DM.

Hans Meyer, der uns als Frucht einer nunmehr 45jährigen Lehrtätigkeit die von einer erstaunlichen Beherrschung des Stoffes zeugende fünfbändige „Geschichte der abendländischen Weltanschauung" geschenkt hat, will jetzt auch die systematische Philosophie in einem großen, vierbändigen Werk zusammenfassen. Der vorliegende 1. Bd. behandelt die Erkenntnis- und Wissenschaftslehre, der 2. Bd. soll der Metaphysik, der 3. der Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie gewidmet sein, der 4. Bd. soll eine „vergleichende Psychologie" aus der Feder von M.s Schüler *V. Rüfner* enthalten.

Der 1. Abschnitt der Erkenntnislehre enthält „allgemeine Erörterungen zur Wissenschaftslehre" (5—66), der 2., umfangreichste Abschnitt behandelt die „allgemeine Erkenntnislehre" bzw. „die Grundprobleme der Logik" (67—273), der 3. Abschnitt erörtert „spezielle Erkenntnisprobleme" (274—436); es folgen Personen- und Sachverzeichnis. Der *1. Abschnitt* bringt zunächst Betrachtungen über die Struktur und Wesensart der Wissenschaft. Bemerkenswert sind hier vor allem die Ausführungen über die Notwendigkeit des Systems, aber eines offenen Systems (10f.), über die vorwärtstreibende Kraft des Irrtums (11), die Notwendigkeit einer Weiterarbeit auf dem Fundament der Alten (12), über die Unmöglichkeit der Voraussetzungslosigkeit (16), die falsche Deutung der „Einheit der Wissenschaft" im Positivismus; bei der Frage der Voraussetzungslosigkeit wünschte man eine klarere Unterscheidung von logischen Voraussetzungen und ontischen Vorbedingungen. Es folgt ein Kap. über die Einteilung der Wissenschaften; in Auseinandersetzung mit Rickert werden die Natur- und Geisteswissenschaften nach ihrem Objekt, nicht in erster Linie nach ihrer verschiedenen Methode gegeneinander abgegrenzt. Das folgende Kap. über die Philosophie gibt eine kleine Einleitung in die Philosophie, indem es in historischer Abfolge die verschiedenen Auffassungen über Wesen und Sinn der Philosophie kritisch erörtert. Den Abschluß des 1. Teiles bildet ein kurzes Kap. über Wissenschaft und Weltanschauung.

Der *2. Abschnitt* umgrenzt zunächst den Aufgabenbereich der Logik. Logik ist für M. die Wissenschaft, welche die Voraussetzungen, Bedingungen und Regeln feststellt, die für ein Denken gelten, das die Wahrheit erreichen will (67). „Nur eine erkenntnistheoretische Logik wird den Problemen gerecht" (69). „Die Logik faßt die Urteile nicht rein für sich ins Auge, ohne sie an den Gegenständen und ihren Sachverhalten zu messen" (69). Dieser Logik-Begriff wird andern Auffassungen von Logik, namentlich der logistischen Auffassung, gegenübergestellt. Es folgen dann zwei Kap., in denen die Logik gegen Psychologie und Grammatik (nicht aber gegen Erkenntnistheorie) abgegrenzt und in ihrer geschichtlichen Entwicklung

dargestellt wird; der geschichtliche Überblick beschränkt sich auf die eigentliche Logik, ohne die erkenntnistheoretischen Probleme zu berücksichtigen.

Der Hauptteil des 2. Abschnittes behandelt „die Formen der wissenschaftlichen Forschung und Darstellung": Urteil, Begriff, Schluß und Beweis und zuletzt die logischen Prinzipien als den „logischen Halt unserer Erkenntnis". Das Urteil wird vor dem Begriff behandelt, weil beim Begriff vorzüglich an den zusammengesetzten Begriff gedacht wird, der „die Summe der Urteile . . . enthält, die zu seiner Bildung hingeführt haben" (159). In der Urteilslehre wird vor allem die Wesensstruktur des Urteils und die Begründung seiner Wahrheit durch die Evidenz erörtert, dann die Urteilsarten. Bemerkenswert sind die Ausführungen über die vorprädikative Wahrheit (114f.) und über die recht zu verstehende Geschichtlichkeit der Wahrheit (131f.). Irrig ist es, wenn Suarez die Auffassung zugeschrieben wird, die stellungnehmende Behauptung sei kein theoretisches, sondern ein praktisches Verhalten (107); gerade im Gegenteil setzt Suarez die Stellungnahme mit der Einsicht gleich (De anima 3 c. 6 n. 4—5). — Überaus reichhaltig, namentlich an philosophiegeschichtlichen Hinweisen, ist das Kap. über den Begriff; vielerlei Themen kommen hier zur Sprache, die in den üblichen Handbüchern fehlen, wie z. B. projektive Begriffsbildung (165), Funktionsbegriffe (181), Grenzbegriffe (190f.), Typenbegriffe (185); ausführlich wird das Kategorienproblem behandelt (202—216). Freilich wünschte man hier nicht selten genauere Erklärungen der Begriffe, auch z. B., was die scholastischen Begriffe der prädikamentalen und transzendentalen Relation oder der Formalabstraktion angeht. — Das Kap. über Schluß und Beweis hält sich in den überlieferten Bahnen. Das letzte Kap. über die logischen Prinzipien erörtert den Identitätssatz, wobei Identität mit Einheit gleichgesetzt wird (257f.), den Satz vom Widerspruch und den vom ausgeschlossenen Dritten, schließlich den logischen Satz vom zureichenden Grund.

Der *3. Abschnitt* erörtert Probleme der speziellen Erkenntnislehre, zu denen der Verf. rechnet: „Möglichkeit und Tragweite der menschlichen Erkenntnis, ihre Grundlagen und die für die verschiedenen Gegenstände zuständigen Erkenntnisarten" (278). Hier werden die verschiedenen erkenntnistheoretischen Systeme mit großer Sachkenntnis historisch dargelegt und kritisch besprochen: Skeptizismus, Relativismus, Empirismus, Positivismus, Rationalismus, transzendentaler Idealismus (280—234). Seine eigene Auffassung bezeichnet der Verf. als „erkenntnistheoretischen Ideal-Realismus" (325). Ausführlich kommt die Frage der Außenweltserkenntnis zur Sprache. Wenn man hier zunächst den Eindruck hat, daß in einem urwüchsigen Vertrauen auf die Sinne die transsubjektive Realität der Sinnesdata zu problemlos hingenommen wird, so überzeugt man sich im Weiterlesen bald davon, daß dieser erste Eindruck nicht richtig war. Das Sinnenbild ist ein Bewußtseinsinhalt, der durch die Einwirkung des äußeren Objektes und die Funktionen der inneren Sinne zustande kommt. Erst in ihm werden die Sinnesqualitäten vollendet; in den Dingen selbst sind sie nur virtuell (343). „Die sensible Species ist eine im Medium der Sinnlichkeit erzeugte Wirklichkeit der Sache selbst" (343), freilich so, daß die nachträgliche Reflexion uns von der Verschiedenheit der Species und des Dinges selbst überzeugt (348). Der unmittelbar aus der Wahrnehmung abstrahierte Begriff gibt nicht das substantielle Wesen, sondern höchstens „essentielle Merkmale" (366). In diesem Zusammenhang wird auch die Wesensschau Husserls einer treffenden Kritik unterzogen (370—379). Weitere Kap. behandeln die Erkenntnis des Einzelnen und der Prinzipien sowie die Selbsterkenntnis. Dann folgt ein Kap. über Kausalprinzip und Kausalgesetz; mit Recht wird hier betont, daß die aus der Quantenphysik stammenden Schwierigkeiten das metaphysische Kausalprinzip nicht berühren (414). Den Abschluß des ganzen Werkes bildet ein sehr reichhaltiges und abgewogenes Kap. über das Verstehen als geistesgeschichtliche Methode.

Was das Werk M.s vor allen ähnlichen Werken auszeichnet, ist die erstaunliche Fülle problemgeschichtlichen Wissens, die es dem Leser in kurzer Zusammenfassung zugänglich macht. In kritischer Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Lösungsversuchen will der Verf. „das Haltbare des Alten und das Vorwärtstreibende des Neuen in Zusammenklang" bringen, „um so die Grundlage für den weiteren Fortschritt zu geben" (VII). Diesen Plan führt er mit Umsicht, weiser Mäßigung und sicherem Urteil für das überzeitlich Gültige durch. Neue Theorien aufzustellen, ist

nicht sein Ehrgeiz. Allzu subtile Untersuchungen und Unterscheidungen liebt er nicht. Die Entscheidungen werden ohne lange Erörterungen der Gründe und Gegengründe mit Bestimmtheit gegeben. Im allgemeinen scheinen sie uns auch das Rechte zu treffen. Doch werden wohl einige Leser der Meinung sein, eingehendere Begründungen und feinere Unterscheidungen könnten keineswegs schon als nutzlose Spitzfindigkeiten abgetan werden. Hier liegen die Grenzen des Werkes; in der Fülle des klar dargebotenen problemgeschichtlichen Materials liegt sein größter Vorzug; jahrzehntelange mühsame Arbeit mußte vorangehen, bis ein solches Werk geschrieben werden konnte; wir wollen dem Verf. dankbar sein, daß er diese Mühe auf sich genommen hat.

J. de Vries S.J.

Hollenbach, J. M., S. J., *Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie.* gr. 8° (373 S.) Baden-Baden 1954, Grimm. 25.50 DM.

Die Frage nicht nur nach den psychologischen und anthropologischen, sondern auch nach den „ontologischen Wurzeln" des Gewissensphänomens ist nicht neu; sie wird in all jenen Überlegungen, die den Weg zu Gott aus der Erfahrung des Gewissens suchen, immer wieder gestellt, und zwar in eben der Weise, daß die Gewissensregung als eigentümlicher Gegebenheitsmodus personalen Seins herausgearbeitet wird, der mehr oder weniger unmittelbar einen Seinsbezug zur absoluten Person enthüllt oder jedenfalls als Zeichen von Kontingenz erscheint und damit als Ansatzpunkt eines Gottesbeweises aus der Kontingenz, in Parallele zu den anderen, die aus gewissen Anzeichen von metaphysischer Kontingenz schließen. Vorliegende Studie stellt die Frage aber in höherer methodischer Bewußtheit, angeregt durch M. Heidegger, dem wir ja manchen Anstoß zu schärferer Reflektiertheit in ontologischen Fragen verdanken — so auch in bezug auf das Grundthema der Ontologie überhaupt, d. h. das Problem des Seins selbst. Gerade dieses Grundthema unterfängt nun auch die Analyse und Interpretation des Gewissensphänomens so sehr, daß es mit ein Hauptanliegen des Buches ist, die Frage nach dem Sinn von Sein ernst zu nehmen (20). Wenn das Gewissen wesentlich „den letzten Sinn des eigenen Daseins hütet" (12), so steht man vor der Aufgabe, „zunächst die metaphysischen Voraussetzungen Heideggers mit denen der aristotelisch-thomistischen Tradition zu vergleichen" (ebd.).

In breiter Ausführlichkeit werden diesem Grundanliegen mehr als drei Viertel der Studie gewidmet. Es soll zu einer echten, fruchtbaren Begegnung zwischen Heidegger und Thomas kommen, so daß beider Positionen in möglichst letzter Deutlichkeit hervortreten und sich miteinander messen. Eine eigentliche Begegnung ist es freilich kaum geworden; hierin bereitet das Werk eine gewisse Enttäuschung, denn Begegnung sollte im Vollsinne des Wortes schließlich doch gegenseitiges Fühlungnehmen besagen, Austausch und Zueinanderfinden. Damit aber ist es nichts. Thomas und Heidegger kehren sich auch diesmal unversöhnlich den Rücken. Dasselbe erleben wir ja auch in der neuen Veröffentlichung von *H. Kuhn*, Begegnung mit dem Sein (Tübingen 1954), die auffallenderweise ebenfalls eine „Ontologie des Gewissens" zum Gegenstand hat. Auch er konstatiert den radikalen Gegensatz zwischen Heidegger und der christlichen philosophischen Tradition (vgl. 98).

Wie Heidegger zu seiner rein immanentistischen Auslegung des Gewissensphänomens gelangt, entwickelt H. bis in alle Winkelzüge der Analyse hinein aus den Hauptthesen von „Sein und Zeit" und von „Kant und das Problem der Metaphysik". Das erfordert eine weitläufige Auseinandersetzung mit Kant selbst und dann vor allem mit Heideggers Kantinterpretation. Es ergibt sich, daß Heidegger die kantische Begrenzung der theoretischen Vernunft auf die Erfahrung entscheidend mitmacht, ja darüber hinaus die bei Kant noch „übersinnlich" gebliebene Transzendenz des Geistes, kraft deren für ihn Postulate der praktischen Vernunft theoretisch möglich werden, in eine rein „sinnliche umbiegt, nämlich durch die angebliche Verwurzelung der reinen Apperzeption sowie der Verstandeskategorien in der „transzendentalen Einbildungskraft" (158 261). Diese These Heideggers dürfte, nicht zuletzt wegen ihrer „ungewöhnlichen Originalität" (diese Charakteristik gibt de Waelhens dem Kantbuch Heideggers), dem Kenner der heutigen Philosophie geläufig sein. Der Verf. hat sich mit ihrer Darstellung viel Mühe gemacht, eher zuviel

Mühe, wie wohl auch sonst die allzu eingehenden Ausführungen zu Heidegger und Kant die Mühe nicht immer recht lohnen wollen. Was das Kantbuch betrifft, so weiß der Verf. sehr gut, daß Heidegger selbst vom „Fehlenden und Verfehlten" dieses seines Versuches spricht. Aber das sei in bezug aufs Thema unerheblich, denn Heidegger habe es nie zurückgenommen, daß „Anschauung stets nur sinnlich sein kann und so jegliche Anschauung ihren letzten Grund in der inneren Anschauungsform der Zeit hat" (159). Ob man auch den späteren Heidegger mit dieser Interpretation trifft? Darüber nachher ein Wort.

Der Aufbau des Buches zeigt dessen Vielschichtigkeit und zugleich die Eindringlichkeit des Fragens, aus der echte philosophische Energie spricht. Es ist folgender: Die Frage nach dem Zusammenhang von Sein und Gewissen (1. Kap.) fordert (2. Kap.) die Prüfung des Sinnes von Sein und Person in „traditioneller" Sicht, von wo aus (3. Kap.) die Bedingung der Möglichkeit des Vorverstehens von Sein im Wissen um das eigene Dasein deutlich wird; die Kritik der Thesen Kants und Heideggers von der sinnlichen Anschauung und transzendentalen Apperzeption (4. Kap.) führt noch tiefer hinein in die Wahrheit, daß Sein im Wissen ums eigene Dasein erschlossen ist, also in jener geistigen „Ein-sicht" (5. Kap.), aus der, nach Ablehnung einer dialektischen Wesensidee von Wahrheit (6. Kap.), der Aufstieg zum Sein des Schöpfers erfolgt (7. Kap.); so läßt sich nun sagen, welches der Sinn von Sein und Seinserfüllung ist (8. Kap.); gegenüber dem „Sein-zum-Ende" Heideggers zeigt sich als echte ontologische Wurzel der Gewissensregung die „Vorliebe für Gott"; abschließend kann der Zusammenhang zwischen „Sinnerfüllung von Sein" und „Gewissen" näher bestimmt werden (9. Kap.), und zwar aus einer genauen Interpretation dessen, was bei Thomas „Synteresis" und ihr Akt (als nächster Möglichkeitsgrund der Gewissensregung) ist. Hierbei entscheidet die Sache selbst über Heideggers Gewissensdeutung als „Ruf zum eigensten Seinskönnen" hinaus, hin zur „Hingabe an die Übermacht des verfügenden Schöpfers" (347). Zu einzelnem noch einige Hinweise.

Im 1. Kap. kommt bereits zur Sprache, was im 2. weiter entfaltet wird: daß der Sinn von Sein in der christlichen Philosophie nicht von der Kategorie der „Vorhandenheit" her zu entwerfen ist. Überzeugend wird nachgewiesen, wie von der „Person" auszugehen sei, zumal auch beim Begriff der „Substanz". Von Interesse für das Thema des Buches sind diese Vorüberlegungen, weil Heidegger der Tradition vorwirft, sie habe „Schuld" als „Mangel" verstanden, damit aber den Blick vom „Vorhandenen", Dinglichen, leiten lassen, denn „Fehlen besagt... Nichtvorhandensein" (18). Daß Mangel und Fehl tiefer zu nehmen seien, setzt radikalen Ausgang des Seinsverständnisses vom Personalen voraus. Dieses ist es, das den ursprünglichen, „reinen" Sinn aller ontologischen Begriffe und Gehalte bestimmt, mit Hilfe der methodisch richtig gehandhabten, d. h. alles Apersonale abkünftig bestimmenden Analogie (vgl. bes. 99). Wie der Verf. das Eigentümliche des Personalen sieht, ist äußerst interessant zu lesen (50 ff.), obwohl nicht alle ihm überallhin folgen werden. Er läßt „Wissen und Bejahen des Selbst . . . nicht Ergänzungen der seienden Substanz, nicht also akzidentelle Fähigkeiten einer statisch aufgefaßten Substanz" sein, sondern „im Sichwissen und Sichbejahen wird das In-sich-selbst-Sein der endlichen Geistsubstanz konstituiert" (51). Auch die noch sich anschließenden Formulierungen (bes. 57 73 93) vermeiden nicht Anklänge an einen gewissen Aktualismus, sind aber nicht so gemeint, prägen vielmehr nur in zunächst befremdlicher Schärfe aus, daß der Sinn von Sein primär im Daseinsvollzug, von Sein in „Eigentlichkeit" daher in der Vollendung des Daseinsvollzugs, im Tätigsein, bei der endlichen Geistsubstanz in der „reditio completa" zu suchen sei (vgl. 93). Daß Sein als solches immer auch metaphysisches „Vorhandensein" mitsagt, betont der Verf. mit Recht an mehreren Stellen. Ob Heidegger übrigens zugeben würde, daß *seine* Frage nach dem Sinn von Sein, das doch, zumal nach den letzten Verlautbarungen, radikal monistisch und univok aufgefaßt werden muß, mit all dem getroffen sei, dürfte zweifelhaft bleiben. Aber dann läge das gewiß eben an seinem Seinsmonismus, der sich auf eine „Erfahrung" des Seins-selbst beruft, für die es an den Seienden keinen Anhalt gebe (vgl. dazu 139 ff.).

Die energische These des Verf. in Kap. 3, 5 u. ö. vom Wissen ums eigene Dasein als Möglichkeitsgrund des Verstehens von Sein und von Zuerkennung von Sein (im

Urteil) leuchtet ein. Sie scheint gegenüber allen Versuchen, vor jeder konkreten Erkenntnis eines Seienden einen „Vorgriff" auf Sein-überhaupt als notwendig zu erweisen, die größere Einfachheit und Durchsichtigkeit für sich zu haben. Der Verf. scheint allerdings einmal zu behaupten, Vorverstehen von Sein sei ganz allgemein die Voraussetzung für Erkenntnis von Seiendem (170). Dann aber gälte das auch für das Verstehen des Seienden, das wir je selber sind: und das „ontologische", vorontische „Verständnis" des Sinnes von Sein, nach Heidegger der „Seinsverfassung" (169), wäre das Verstehen des eigenen Selbst in seinem Dasein vorgeordnet. Jedoch darf man daran festhalten: was Sein ist, erkenne und verstehe ich aus meiner Eigenwirklichkeit und alles, was sonst auch sein mag, in Abhängigkeit davon. Nur sollte man näherhin angeben, *wie* Selbstverständnis zu *Seins*verständnis wird. Es wird m. E. hinreichen, wenn man auf die Erfahrung der beginnenden und aufhörenden bewußten Akte zurückgreift, aus welcher der Begriff des Nicht und Nichts gebildet werden kann (vgl. de Vries, Denken und Sein, 1937, 94 Anm. 14); auf diesem Hintergrunde vermag das, was in der eigentümlichen „Positivität" des „Da" und „Etwas" aufleuchtet, obwohl es nicht in sich den Gegensatz zum Nichts besagt, sich jedenfalls als „Sein" reflex vorzustellen.

Nebenbei sei angemerkt, daß die These von der unmittelbaren Einsicht in das eigene Wirklichsein als Basis gegen Kants Transzendentalphilosophie natürlich nicht genügt, ganz abgesehen von der quälenden Frage nach Sinn und Recht der synthetischen Urteile a priori. Denn sowenig Kant die Außenwelt leugnet, bestreitet er, daß das menschliche Erkenntnissubjekt „ist" und sich in seinem Sein auf ungegenständliche Weise weiß; was er verneint, bezieht sich auf die Möglichkeit, Verstandeskategorien, wie die der „Substanz", auf dieses Seiende anzuwenden.

Der „Schluß" vom Eigendasein auf Gottes Existenz, wie er hauptsächlich im 7. Kap. entfaltet wird, gilt als Voraussetzung für die Bestimmung des Erfüllungssinnes von Sein, so daß der Gewissensruf, sofern er den vollendeten Sinn von Sein hütet, im Falle der Gültigkeit jenes Schlusses zu Gott und vor Gott ruft und in seinem Wesen die „Urleidenschaft des Geschöpfes" ausdrückt, „von Gott anerkannt und gewollt zu sein" (374). Der Verf. sieht den Überschritt zu Gottes Dasein ermöglicht aus der Einsicht in die Begrenztheit der menschlichen Freiheit. Der Mensch erfahre seine wirkende Freiheit zugleich als „Wirkung", als „verfügtes Eigensein" (265), weil in vielfacher Abhängigkeit stehend. „Da ich aber um mein Dasein faktisch weiß, ohne über das notwendig vorauszusetzende eigene Dasein selbst verfügt zu haben, so muß ein Anderer da sein, der ursprünglich über Dasein im Ganzen verfügt" (266). Wieweit dieser Gedankenschritt einsichtig ist, dafür fehlt eine durchgearbeitete Begründung. Es wird ja seit langem mit wechselndem Glück verhandelt, inwiefern Begrenzung, „limitatio", und auch Abhängigkeit im Wirken Zeichen von Kontingenz seien. Zur Frage aber nach dem Wesen und auch nach den Grenzen rationaler Gotteserkenntnis weiß der Verf. Erwägungen von hohem Interesse beizusteuern (vor allem 281 ff. 326 f.); der Wille, den Ausgang vom Personalen zu nehmen, d. h. aus der Erfahrung der menschlichen Freiheit und ihrer Bedingtheit, ist auch hier am Werk und bezeugt eine Grundforderung heutigen Philosophierens.

Der Verf. nimmt die Gewissensregung indes nicht unmittelbar als Ausgangspunkt für einen Gottesbeweis, wie es viele für denkbar halten und er selbst nach den Worten der Einleitung vorzuhaben schien: der unerbittlich fordernde Charakter der Gewissensregung deute auf einen Ursprung, „der mit dem Handelnden kaum identisch sein kann und dennoch eine personale Macht sein muß" (12). Gottes Dasein wird zur Interpretation des Gewissensrufes nur vorausgesetzt, nicht aus ihm selbst als dessen Voraussetzung interpretiert. Es ist interessant, zu sehen, wie *H. Kuhn* im oben erwähnten Werk letzteren Weg einschlägt, obschon er Gott nur gleichsam als Postulat verstanden wissen will (vgl. a.a.O. 171 ff.), da er die Wirklichkeit Gottes von vornherein nicht dem theoretischen philosophischen Erkennen zuzuordnen vermag (vgl. a.a.O. 77 f.). Auf jeden Fall erscheint das Gewissensphänomen, wofern man es überhaupt in seinem „unerbittlich fordernden Charakter" gelten läßt, auch in sich selbst ein Zeichen von Kontingenz und somit als Ausgangspunkt für einen eigenen Gottesbeweis geeignet zu sein. *Daß* ihm aber jener Charakter nicht abgesprochen werden dürfe, das bestätigen alle modernen Phänomenanalysen, soweit sie

ontologische Relevanz besitzen, neben der von Heidegger auch die von Jaspers und Nicolai Hartmann; die Analysen aller drei weisen ja in wesentlichen Zügen eine frappierende Gemeinsamkeit auf.

Wenn man damit rechnen darf, daß der Gewissensruf von noch tieferer ontologischer Ergiebigkeit ist, als der Verf. durchblicken läßt, dann ist die Frage berechtigt, ob die Deutung des Standpunktes Heideggers nicht etwa doch hinter dem zurückbleibt, was aus dessen neueren Äußerungen herausgelesen werden kann. Vielleicht wird das Neue in seinem Philosophieren, die Kehre von „Sein und Zeit" zu „Zeit und Sein" (vgl. den Humanismusbrief), nicht ernst genug genommen. Da es nach ihm nun das Sein-selbst ist, das den Menschen „entwirft" und „wirft" und auf das hin der Mensch ek-sistiert, ohne daß es einfachhin mit Sein des Menschen oder der Seienden im ganzen zusammenfiele (es west „in eigener Wahrheit"), so hat man wohl auch die Ontologie des Gewissensrufes in diese Dimension weiter vorzutreiben; nun ist er wohl nicht mehr nur der Ruf der „in-sich-hineingekrümmten Kreatur" (347 u. ö.), sondern jener Ruf des Seins-selbst, der den Menschen zum „Hirten", aber auch zum „Hörer" des Seins beruft. Ohne hier auf dieser Interpretation insistieren zu wollen, mag doch hervortreten, wie u. U. eine positivere Begegnung mit Heidegger sich abzeichnen könnte — freilich ohne allzu große Hoffnung, das Sein-selbst Heideggers werde sich einmal als Schleier des Deus absconditus herausstellen, wie sich einst das Heiderggersche „Nichts" als „Schleier des Seins" enthüllt hatte.

Auf die ganze Fülle der Anregungen, die vom vorliegenden Werk ausgehen, noch weiter im einzelnen zu reagieren, verbietet sich hier selbstverständlich. Starke Beachtung verdienen z. B. die Ausführungen über die Definition des Menschen als animal rationale, die zugleich als Grundriß eines Entwurfs einer Ontologie von Leib und Welt anzusprechen sind (71 ff.), ferner die Ausführungen über Freiheit, zumal auch jene Freiheit, die „ontologisch" genannt wird (110 ff.), über den Personbegriff (105 ff.) und überhaupt die immer selbständigen und reichhaltigen Stellungnahmen zu metaphysischen und erkenntnistheoretischen Problemen, von deren Vielfalt das beigefügte Sachverzeichnis einen Eindruck vermittelt. Eine besondere Fundgrube ist das Werk — dies sei eigens hervorgehoben — für Kantleser, aber auch für solche, die heutiges an Thomas orientiertes Philosophieren kennenlernen möchten. Zu begrüßen ist in diesem Zusammenhang z. B. der mehrmalige Rückgriff auf E. Przywaras leider sonst so oft (geflissentlich oder nicht) übersehene „Analogia entis". Wer die geistige Geduld aufbringt, die eine Lesung wie die von „Sein und Gewissen" zwar verlangt, aber auch einzuüben vermag, der wird sie überaus belohnt finden.

H. Ogiermann S. J.

Heberer, G. (Herausgeber), *Die Evolution der Organismen. Ergebnisse und Probleme der Abstammungslehre.* 2., erweiterte Aufl., 1.—3. Lieferung. gr. 8° (712 S., zahlr. Abb.) Stuttgart 1954, Fischer. 1. Lief. 12.10 DM; 2. Lief. 17.70 DM; 3. Lief. 20.20 DM.

Das in 2. Aufl. erscheinende Sammelwerk, dessen erste 3 Lieferungen hier besprochen werden, ist wohl die derzeitig umfassendste Abhandlung über die Evolution der Organismen. Die neue Aufl. ist in vielen Punkten wesentlich bereichert worden, wobei aber die grundsätzlich neodarwinistische Einstellung und damit auch der naturphilosophische Hintergrund des Werkes keine wesentliche Änderung erfahren hat. An die Stelle einiger Autoren der 1. Aufl. (H. Bauer, V. Franz, N. W. Timofeeff-Resovsky, H. Weinert, W. Zündorf) sind neue Sachbearbeiter getreten *(E. v. Eickstedt, H. Friedrich-Freska, W. Lehmann, H. Lüers, A. Remane* und *H. Ulrich).* So ist die 2. Aufl. wieder zu einem Werk geworden, das jeder studieren muß, der sich über das moderne Wissen der Evolution der Organismen eingehender orientieren will.

Die *1. Lieferung* berichtet über *Grundlagen und Methoden. H. Dingler* versucht in seinem Beitrag eine philosophische Begründung der Deszendenztheorie. Er untersucht ihre „allgemeine wissenschaftstheoretische Struktur" (3), d. h. die Frage, „ob eine Theorie dieser Art überhaupt gebildet werden kann oder nicht und welche Realgeltung ihr zukommt" (4). Die Deszendenztheorie ist Geschichtsforschung, die mit Hilfe der Kausalität sichere Aussagen über etwas in der Gegenwart nicht direkt Gegebenes zu machen sucht. Die Kausalketten gehen ohne Grenze in die Vergangen-

heit (23). Jede Annahme einer Zielgebundenheit des Lebens wird als unnötig und als methodisch falsch erachtet. Eine prinzipielle, eindeutig abgrenzende Definition des Lebenden vom Nichtlebenden ist unmöglich, darum ist auch eine prinzipielle Sondergesetzlichkeit des Lebenden ausgeschlossen (15 f.). Der Anfang des Organischen auf der Erde muß durch kontinuierlichen Übergang aus dem Anorganischen entstanden sein, und alle größeren Lebewesen müssen in endlicher Zeit aus solchen kleinster Art unter lückenloser Fortpflanzung sich entwickelt haben (18). Der Verf. glaubt damit „das logische Grundgerüst der Entwicklungslehre über jeden Zweifel gesichert" zu haben. Es folgt dann nur noch eine methodische Detaillierung der Frage.

Im 2. Beitrag behandelt *W. Zimmermann* die Methoden der Phylogenetik. In sehr gedrängter Form wird zuerst die Geschichte der phylogenetischen Methoden besprochen (Vorstufen, Vorphylogenetisches Gruppieren von Organismen und Organen, bewußte wissenschaftliche Phylogenetik seit 1859). In diesem geschichtlichen Abriß setzt sich der Verf. vor allem mit der idealistischen Morphologie auseinander. Nach einer Behandlung der Grundmethoden der Phylogenetik (erkenntniskritische Basis), in der nur diejenigen Phänomene als „richtig" anerkannt werden, die sich widerspruchslos in unser Weltbild einfügen (49), wird der phylogenetische Beweis selbst untersucht (Glieder der Beweiskette, Scheinbeweise und -einwände). In einer „alternativen Beweisführung" soll gezeigt werden, daß eine Ablehnung der phylogenetischen Deutung (oder auch schon eine Anerkennung der Unsicherheit der Beweisführung) sofort die Annahme „plötzlicher Schöpfungen" (53) oder grobe Irreführung durch die fossile Überlieferung einschließt. Im letzten Abschnitt seines Beitrages behandelt der Verf. die speziellen phylogenetischen Forschungsmethoden (Methoden der historischen und gruppierenden Phylogenetik, Methoden der Ursachenforschung). Er gibt zu, daß die „Anpassungsauslese keine Zaubereinrichtung" (89) ist, welche die ganze Evolution beherrscht. Mit einer Darstellung der phylogenetischen Ergebnisse (Artproblem, Umfang der Taxa, Stammbäume usw.) beschließt der Verf. seinen umfangreichen Beitrag.

Der 3. Beitrag von *B. Rensch* behandelt die phylogenetische Abwandlung der Ontogenese. In der 1. Aufl. hatte der Verf. an dieser Stelle „Biologische Beweismittel der Abstammungslehre" erläutert. Da dieses Thema aber in ganz ausführlicher Weise in seinem in 2. Aufl. erschienenen Buch „Neuere Probleme der Abstammungslehre" dargelegt wird, so bietet er statt dessen eine spezielle Abhandlung über stammesgeschichtliche Auswirkungen in der Ontogenese. Für die Kausalanalyse der Evolutionsvorgänge sind die „Verschiebungen der ontogenetischen Abläufe" (103) das eigentliche Problem. Für die Paläontologie gibt es verhältnismäßig wenig Fälle (z. B. Schalenskulptur der Ammonoideen), in denen ein Teil der Ontogenese verfolgt werden kann. Ontogenetische Studien an rezenten Arten sind deshalb unerläßlich für eine weitere Klärung. Auf die Gefahr falscher Schlüsse (da Ahnenreihen durch anatomische Modell-Reihen ersetzt sind) weist der Verf. ausdrücklich hin. Es werden folgende Fragen behandelt: Die Abwandlungen auf verschiedenen ontogenetischen Stadien (Archallaxis, Anabolie, Deviation, Kaenogenese), Veränderungen des ontogenetischen Tempos, Verschiebung der phylogenetischen Abwandlungen über andere Ontogenesestadien (Palingenese, Proterogenese und Neotenie), Generationswechsel. Das bunte Bild wird noch wesentlich komplizierter durch mannigfache intermediäre Typen und durch die Möglichkeit, daß die einzelnen Organe nach verschiedenem Modus abwandeln können. R. sieht darin eine Bestätigung seiner auch in seinem größeren Werk dargelegten Grundanschauung, „daß die Evolution der primären Richtungslosigkeit der Mutation entsprechend weitgehend richtungslos erfolgte und daß alle gangbaren Wege auch tatsächlich von den Stammesreihen eingeschlagen wurden" (126).

Der gegenüber der 1. Aufl. fast auf das Doppelte angewachsene Beitrag von *K. Lorenz* behandelt das schwierige Problem „Psychologie und Stammesgeschichte". Die vergleichende Verhaltensforschung versucht unter z. T. heftigem Protest der Fachpsychologen eine Synthese von Stammesgeschichte und Psychologie, d. h. eine phylogenetische Deutung angeborenen Verhaltens. Diese schon von Wundt geforderte Synthese ist heute allerdings zum großen Teil erst Programm. Wie die vergleichende Morphologie entsprechende Organe homologisiert, so lassen sich auch

entsprechende Verhaltensformen homologisieren, wofür schon einige gut analysierte Beispiele vorliegen. Die Entdeckung der endogenen Reizerzeugung, eine vom Reflexvorgang völlig unabhängige Elementarleistung des Zentralnervensystems, sieht der Verf. als das wichtigste bisherige Ergebnis der vergleichenden Verhaltensforschung an. Es folgt eine kurze Geschichte dieser Entdeckung, in der in außerordentlicher Prägnanz die wichtigsten Probleme, Analysen und Ergebnisse aufgewiesen werden. In einem eigenen Abschnitt widmet sich der Verf. der speziellen Phylogenetik der Ausdrucksbewegungen (Instinktbewegungen mit Auslösefunktion, Intentionsbewegungen, Symbolbewegungen, Übersprunghandlungen usw.). Der Schlußabschnitt handelt von den Voraussetzungen der Menschwerdung und behandelt von der Verhaltensforschung her die Frage Herders: „Was fehlt dem menschenähnlichsten Tier (dem Affen), daß er kein Mensch ward?" Folgende Gesichtspunkte werden in der Antwort berücksichtigt: die zentrale Repräsentanz des Raumes und die Greifhand, die Spezialisation auf Nicht-spezialisiert-Sein und die Neugier, die Domestikation und die Weltoffenheit. Um dem Verf. gerecht zu werden, muß man berücksichtigen, daß er das Problem „Mensch" immer vom biologischen Standpunkt her sieht; was er von diesem Blickpunkt her zu sagen hat, ist sicherlich bedeutungsvoll.

Die sehr umfangreiche *2. Lieferung* (175—340) behandelt das Thema: *„Die Geschichte der Organismen"*. Einleitend spricht *L. Rüger* in seinem stark umgearbeiteten Artikel über die absolute Chronologie der geologischen Geschichte als zeitlichem Rahmen der Phylogenie. Er orientiert über Methoden der Altersbestimmung und über Verwertung absoluter Altersbestimmungen für Evolutionsfragen (mit 4 Tabellen über die erdgeschichtliche Verteilung der wichtigsten Tiergruppen).

Ein weiterer Beitrag „Paläontologie als stammesgeschichtliche Urkundenforschung" von dem 1948 verstorbenen Forscher *J. Weigelt* (überarbeitet von *G. Heberer*) erörtert die historische Aufgabe der Paläontologie, Entwicklungsmechanik und Urkundenforschung, stammesgeschichtliche Urkunden, gefolgert aus der Zusammensetzung der heutigen Fauna, die Evolution der Biotope, Heterochronisierung der Fundräume u. a. mehr. Besonders wertvoll ist der Abschnitt „Die alttertiären Säugetierfaunen der mitteldeutschen Hauptscholle als Beispiel paläontologischer Urkundenforschung", da hier der Verf. seine klassischen Arbeiten über die bedeutungsvollen Geiseltalfunde heranziehen kann. In den grundsätzlichen Fragen stimmt er den Auffassungen von Rensch und Simpson bei.

„Die stammesgeschichtliche Stellung der Virusarten und das Problem der Urzeugung" erörtert *H. Friedrich-Freska*. Nach einer kurzen Schilderung der Entwicklung der Virusforschung, der Mutation, Rekombination und Selektion bei Virusarten versucht er die Aufstellung eines natürlichen Systems und die Klärung von Hypothesen über die Phylogenie der Virusarten. Er glaubt, daß die Ansicht über die Entstehung der Viren aus Wirtszellen mehr und mehr an Boden verliert und die Argumente für ihre Herkunft aus autonomen Formen, die sekundär zum Zellparasitismus übergingen, an Gewicht gewinnt (289). Wenigstens die DNS-haltigen Virusarten (die meisten tierischen Virusarten und die Bakteriophagen im Gegensatz zu den RNS-haltigen Pflanzenviren) scheinen von Lebewesen abzuleiten zu sein. Der letzte Abschnitt dieses sehr interessanten Beitrages erörtert die Frage der Urzeugung. Der Verf. ist skeptisch, „ob die Frage nach der Lebensentstehung naturwissenschaftlich beantwortbar gestellt werden kann" (295). Da die Viren wahrscheinlich nicht als die Vorfahren der Lebewesen angesehen werden können (296), betrachtet sie der Verf. als „Modelle für Vorstufen des Lebens".

Eine im Vergleich zur 1. Aufl. im wesentlichen unverändert gebliebene Geschichte der Pflanzen gibt *K. Mägdefrau*. Er bespricht vor allem diejenigen Klassen, von denen uns ein reiches Fossilmaterial zur Verfügung steht. Die Geschichte der Tiere schildert *A. Remane*. Sie unterscheidet sich von der der Pflanzen in zwei Punkten: 1. Der Übergang von Protozoen zu Metazoen scheint nur einmal stattgefunden zu haben, im Pflanzenreich dagegen in zahlreichen Linien. 2. Im Pflanzenreich steigt nur ein Stamm (die Angiospermen) zu höherer Organisation auf, während im Tierreich drei hochorganisierte Gruppen vorhanden sind (Wirbeltiere, Insecta, Cephalopoda). Eine besondere Schwierigkeit, die Geschichte der Tiere zu rekonstruieren, liegt darin, daß die Hauptstämme bis zu den Kreisen (Phyla) sich bereits bis zum

Kambrium aufgespalten hatten, also in einer Zeit, aus der keine fossile Überlieferung bekannt ist. Zwischen den großen Stämmen bestehen also Lücken, die der Verf. durch Erforschung der Homologien rezenter Arten zu überbrücken sucht. Erst innerhalb der einzelnen Kreise, wie z. B. der Wirbeltiere und Mollusca, geben zahlreiche Fossilfunde eine Handhabe zur Rekonstruktion der Phylogenese. Nach einer kurzen Geschichte der Protozoa stellt der Verf. die Baupläne der vier Hauptstämme der Metazoa unter dem Gesichtspunkt der Haeckelschen Gastraeatheorie dar.

Die *3.Lieferung* behandelt die *Kausalität der Phylogenie,* und zwar *Fr. Schwanitz* die Genetik und Evolutionsforschung bei Pflanzen, während das gleiche Thema bei Tieren von *H. Lüers* und *H. Ulrich* bearbeitet wird. Da die Genetik uns eine Möglichkeit der Veränderung des Organismus aufzeigt, ist sie heute zu einer der Grundvoraussetzungen für die Beurteilung der Kausalität der Phylogenie geworden. Fr. Schwanitz bespricht zuerst die Ursachen der Formenmannigfaltigkeit (Mutabilität der Gene, wobei besonders die Fälle von „Großmutation" interessieren, erbliche Veränderung des Plasmas) und anschließend die Ursachen der Formenbeschränkung (Auslese, Isolierung). Eine Schlußbetrachtung über Genetik und Artbegriff, über die größeren systematischen Einheiten und Genetik und Irreversibilitätsgesetz runden den Beitrag ab, der noch durch das sehr umfassende Schrifttumsverzeichnis den Wert einer Monographie über dieses vieldiskutierte Thema hat. In ähnlicher Weise behandeln Lüers und Ulrich das Thema bei Tieren.

Der Beitrag von *W. Ludwig* über die Selektionstheorie beschließt die 3. Lieferung. Nach einem kurzen geschichtlichen Hinweis auf die wesentlichen Aussagen und die Bedeutung Darwins erörtert der Verf. die ideale erbkonstante Bevölkerung, d. h., „in konstanter Umwelt bleibt bei Panmixie und bei Fehlen von Mutation und Selektion die genotypische Zusammensetzung einer hinreichend großen Bevölkerung konstant" (667). Sodann werden die Wirkungen der fünf Evolutionsfaktoren besprochen: Mutabilität, Selektion, Einnischung (Annidation), Zufallswirkung infolge Endlichkeit der Bevölkerungszahl, Isolation. Dann folgt eine genauere Darstellung des „schematischen Selektionsmechanismus", der sich als unzureichend erweist und erst unter Heranziehung der anderen Mechanismen (Annidation, Zufall, Isolation) an evolutionistischer Bedeutung gewinnt. Instruktiv sind die Ableitungen des Verf. über den Zufall („Zusammenwirken vieler im Einzelfall nicht überblickbarer Ursachen" 684). In den beiden Schlußkapiteln bespricht er den Erklärungswert und die Einwände gegen die Selektionslehre.

Das großangelegte Werk über die Evolution der Organismen darf wohl — neben dem Buch von Rensch über das gleiche Problem (vgl. Schol 29 [1954] 413—417) — als die gründlichste Behandlung des Themas im deutschen Sprachraum gelten. Das Werk hat trotz der ungeheueren Stoffülle und der Vielfalt der Autoren eine konsequent neodarwinistisch-positivistische Ausrichtung. In den wesentlichen Punkten gibt schon der erste Beitrag von Dingler die naturphilosophische Grundlinie an: Ablehnung von finalen Gesichtspunkten, von Ganzheitsbetrachtung bei der wissenschaftlichen Behandlung des Organischen, Ablehnung der Sondergesetzlichkeit des Lebendigen gegenüber dem Anorganischen, Anerkennung der causa efficiens als einziger Kausalität, die allein wissenschaftliche Erkenntnis (in der sog. Kausalanalyse) begründen kann, wobei außerdem „nur die Elementarbegriffe der Mechanik den durchgehenden kausalen Aufbau ermöglichen" (12) und ähnliches mehr. Daß sich in diesem Zusammenhang der sonst ernst zu nehmende Naturphilosoph zu dem nachfolgend zitierten Satz versteigt, kann man angesichts der reichen Geschichte des Lebensproblems innerhalb der Geschichte der Philosophie nur bedauern: „Nachdem nun keine strenge Definition des Lebenden möglich ist, zeigt sich, daß so gut wie alles, was über das Leben (im biologischen Sinn) im allgemeinen geschrieben und philosophiert wurde (und das sind Bibliotheken), begrifflich und logisch völlig in der Luft schwebt und keinen Anspruch auf den Charakter der Wissenschaftlichkeit erheben kann" (16). Die naturphilosophische Linie Dinglers wird im Beitrag von Zimmermann gleichsinnig weitergeführt, wofür nur einige wahllos herausgegriffene Gesichtspunkte angeführt seien: Verweis jeglicher göttlicher Schöpfertätigkeit in den Bereich des Mythischen, Leugnung einer typischen oder wesentlichen Grenze zwischen Organischem und Anorganischem (Z. meint,

die Annahme dieser Grenze sei eine Übertragung von gedanklich geformten Begriffsgrenzen in die Natur, 42), Ablehnung des „auf den naiven Realismus sich gründenden aristotelischen Verifikationsprinzips" (48), wobei die Scholastik als „Begriffsrealismus" aufgefaßt wird (92). Daß man dann nach „Einebnung" aller Wesensgrenzen die ganze Lebewelt als ein „Kontinuum der Formen" (92) vor sich hat und sich verhältnismäßig leicht tut mit phylogenetischen Ableitungen, ist leicht einzusehen. Daß aber trotz dieser Einebnungen noch sehr schwierige Punkte für die phylogenetische Erklärung existieren, geben die Verf. an verschiedenen Stellen des Werkes zu (z. B. Frage der Spezialisationskreuzungen, 57 f.). Auch das Grenzgebiet zwischen anorganischem und organischem Bereich, das sonst mit vielen gewagten Hypothesen über eine mögliche Urzeugung leichtfertig beschritten wird, ist in dem Beitrag von Friedrich-Freska mit taktvoller Vorsicht behandelt: „Unsere Unwissenheit ist so groß, daß sogar der metaphysische Standpunkt von Troll (1951) nicht widerlegt werden kann . . ." (295).

Bei der Behandlung der Kausalität der Phylogenie muß es befremden, daß man sich den ganzen Organismus als Resultat von zufälligen Mutationsschritten und Selektion vorstellt. Wenn auch z. B. Schwanitz in seinem wertvollen Beitrag bezüglich der Entstehung komplizierter Blütenmechanismen zugibt, „daß eine so junge Wissenschaft wie die Genetik noch nicht in der Lage ist, ein so schwieriges Problem endgültig zu beantworten" (442), so ist man doch weithin in dem Optimismus befangen, daß man den Gesamtorganismus als Summenwirkung der Evolutionsmechanismen begreiflich machen könne. Wenn man sich aber z. B. die raffiniert durchkonstruierten Bestäubungsmechanismen der Blüten oder die Verbreitungseinrichtungen der Samen oder ähnliches einmal durch die Evolutionsmechanismen entstanden denken will, so muß man doch notwendigerweise den Gesamtvorgang der Entstehung dieses komplizierten Apparates als gerichtet und geplant bezeichnen; denn er führt ja im Endresultat zu einem hohen technischen Plangebilde. Leugnet man das, so würde man sich der Annahme einer Disproportion zwischen Ursache und Wirkung schuldig machen. Außerdem setzt jede Mutation und Selektion einen Organismus voraus, an dem sich diese Evolutionsmechanismen ereignen. Diese Reaktionsbasis selbst auch wieder mit den gleichen Mechanismen entstanden zu denken, hieße der evolutionistischen Erklärung jeden Boden entziehen. Auch W. Ludwig mahnt in seinem Beitrag über das Selektionsprinzip zur Vorsicht und meint, daß der übertriebene Optimismus mancher Selektionisten „stellenweise doch etwas voreilig" sei (692). Ad. Haas S. J.

Geppert, Th. (S. J.), *Teleologie der menschlichen Gemeinschaft. Grundlegung der Sozialphilosophie und Sozialtheologie* (Schriften des Instituts für christl. Sozialwissenschaften an der Universität Münster, Bd. I). gr. 8° (151 S.) Münster (1955), Aschendorff. 9.50 DM; geb. 11.50 DM.

Wenn Verf. in dieser Arbeit es unternimmt, eine Grundlegung von Sozialphilosophie *und* Sozialtheologie zu geben, so nicht deswegen, weil er, die Schwierigkeit der Aufgabe, auch nur eine dieser beiden Disziplinen grundzulegen, unterschätzend, gleich die Doppelaufgabe hätte in Angriff nehmen wollen. Der Grund liegt viel tiefer. Weil es nur die *eine* Ordnung und namentlich nur die *eine* gottgewollte Zielordnung gibt, die Natur und Gnade zur Einheit zusammenfaßt, die *rein* natürliche Ordnung also keine Vollwirklichkeit, sondern nur ein im Wege abstraktiven Denkens aus der Vollwirklichkeit herausgelöstes Element ist, darum sind die Erkenntnisse einer bloßen Sozialphilosophie im Grunde immer nur Teilwahrheiten, und es besteht die Gefahr, über der Beschäftigung mit diesen Teilwahrheiten die Vollwirklichkeit aus den Augen zu verlieren und dadurch Wesentliches zu übersehen, den Teilwahrheiten einen falschen Platz und Rang anzuweisen. Aus der Qual der Wahl zwischen der heute meist bevorzugten Methodenreinheit und Methodenstrenge, die zur säuberlichsten Scheidung der philosophischen und der theologischen Behandlungsweise führt, und der bei den größten Autoren der Vergangenheit üblichen „ganzheitlichen" Behandlungsweise, die dazu nötigt, ständig die Verfahrensmittel sowohl der philosophischen als auch der theologischen Behandlungsweise in Bereitschaft zu halten und nach Bedarf anzuwenden, die allerdings auch leicht dazu verleitet, gleitend und oft unbewußt von der einen zur andern überzugehen, findet

Verf. den Ausweg, daß er die Aufgabe ganzheitlich stellt, nichtsdestoweniger aber die philosophische und die theologische Behandlungsweise *nach*einander zur Anwendung bringt.

Entgegen einer heute verbreiteten Abneigung gegen die causa finalis — man denke daran, wie leidenschaftlich Othmar Spann die Teleologie bekämpft hat und alles durch Analyse der causa formalis gewinnen wollte, oder wie man auf evangelischer Seite davon spricht, Thomas und die auf ihm aufbauende katholische Soziallehre hätten die Teleologie „überfordert" — hält Verf. an der Überzeugung fest, daß das Verständnis der Dinge sich uns nur aus ihrer Sinn- und Zielordnung erschließt.

Verf. unterscheidet eine „wesensmäßige" Teleologie, z. B. *des* Menschen, *der* Familie, *des* Staates usw., und die „einmalige" Sinn- und Zielordnung dieser Welt im ganzen und jedes einzelnen in dieser Welt. Erstere läßt sich aus dem gattungsmäßigen Wesen der Dinge erschließen. Letztere dagegen hat zum Inhalt, was dem Universum „von einem über ihm Stehenden eingegeben und vorgezeichnet" ist, unterstellt also eine Schöpfung, der ihr „Schöpfer in einmaligem Wollen eine immanente *und* transzendente Zielordnung" gab (11). Ob diese transzendente Zielordnung sich im Bereich dessen hält, was dem natürlichen Erkenntnisvermögen des Menschen zugänglich ist, oder diese Grenze überschreitet, kann nicht die Philosophie entscheiden; darüber kann nur die Offenbarung bzw. die Offenbarungswissenschaft, d. i. die Theologie, Aufschluß erteilen. Da tatsächlich das letztere zutrifft, ist für die letzten Aussagen über die Sinn- und Zielordnung menschlicher Gemeinschaft nicht die Sozialphilosophie, sondern die Sozialtheologie zuständig. Zur Grundlegung *beider* Disziplinen liefert Verf. beachtliche Beiträge. Von selbst ergibt sich die Stoffgliederung, daß im ersten Teil die natürliche, wesensbegründete, im zweiten Teil die übernatürliche, historisch-einmalige Teleologie der Gemeinschaft behandelt wird.

Bei ersterer unterscheidet Verf. Ziel*haftigkeit* und Ziel*ordnung*. Unter dem Stichwort „Zielhaftigkeit" wird die erkenntnistheoretische und metaphysische Begründung dafür geboten, daß die Dinge — hier die Gemeinschaft — auf Ziele oder auf ein Ziel angelegt sind. Diese der metaphysica generalis angehörenden Ausführungen greifen weit über den Bereich der speziellen Sozialmetaphysik hinaus. Nachdem diese Grundlage gelegt ist, folgt unter „Zielordnung" die Begrenzung auf den Bereich der Gemeinschaft. Hier beanspruchen besonderes Interesse die Ausführungen über die beiden „Ordnungsgesetze der Gemeinschaft", das Ganzheitsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip.

Keine Frage verursacht so viel Kopfzerbrechen wie diese, in welchem Sinne ein Sozialgebilde eine Einheit, ein Ganzes bildet und wie das Verhältnis von Ganzem und Teil zu verstehen sei. Vom extremen Individualismus bis zum ebenso extremen Kollektivismus oder Totalitarismus werden alle nur erdenklichen Lösungen verfochten. Es ist bekannt, daß bei Thomas sich Stellen finden, die uns geradezu erschreckend kollektivistisch-totalitaristisch zu klingen scheinen und die, von faschistischer bzw. nationalsozialistischer Seite (die Bolschewisten als Anhänger des dialektischen Materialismus sind an Metaphysik — wie sie wenigstens selbst glauben oder was sie sich unter „Metaphysik" vorstellen — uninteressiert) uns entgegengehalten, gelegentlich rechte Verlegenheit bereitet haben. Ja da einzelne Thomastexte einander zu widersprechen scheinen — Verf. führt als Beispiele an S. th. I/II, 21, 4 ad 3 und II/II, 65, 1 —, ist es vorgekommen, daß man die unbequemen Texte einfach abgeleugnet, ja sogar hervorragende Thomaskenner der Textfälschung bezichtigt hat. Es besteht also schon ein sehr ernsthaftes Interesse an Klärung.

Mit Thomas bekennt Verf. sich eindeutig und rückhaltlos zum „Ganzheitsgesetz", d. i. zur ausnahmslosen und unbedingten Überlegenheit des Ganzen über die Teile, zur Überordnung des Gemeinwohls über das Einzelwohl. Scharf formuliert er die beiden klarstellenden Voraussetzungen, daß jeweils beides (Ganzes und Teil, Gemeinwohl und Einzelwohl) erstens *nur* selbstbezogen („reduplicative, non specificative") und zweitens *nur* im gleichen Wesens- und Sinnbereich („utrumque in eodem genere") verstanden werde. Diese beiden scholastischen termini reichen in der Tat aus, um die ganze Verwirrung zu beheben. In einer guten Zusammenfassung seiner Ergebnisse (53) unterstreicht Verf. mit gutem Grund die Unzulässigkeit, das Ganzheitsgesetz „*vor* oder gar *für*" den Nachweis des (über-

einstimmenden) Wesens- und Sinnbereichs zu benutzen; vielmehr muß umgekehrt zuerst der übereinstimmende Wesens- und Sinnbereich (genus et identitas generis) nachgewiesen sein; erst dann und nur in dem Umfang, in dem dieser Nachweis geführt ist, kann das Ganzheitsgesetz angewandt, die Überlegenheit des Ganzen über die Teile, die Überordnung des Gemeinwohls über das Einzelwohl gefolgert werden. So ist der Staat *vor* dem Staatsbürger; insofern dieser Staatsbürger, aber nicht insofern er Mensch ist, ist um des staatlichen Gemeinwohls willen die Aufopferung des Einzelwohls des Staatsbürgers geboten, insofern es sich um sein Wohlergehen im staatsbürgerlichen Lebensbereich und um seine staatsbürgerliche Existenz, nicht aber etwa um die Verwirklichung und Erfüllung seiner Personhaftigkeit, um die Erreichung seines letzten persönlichen Zieles handelt.

Eine sehr überzeugende Bewährungsprobe und Bestätigung seiner Inhaltsbestimmung des Ganzheitsgesetzes bietet Verf., wo er die häufig gestellte Frage nach dem zulässigen *Maß* der Belastung der Gemeinschaftsglieder für das Gemeinschaftsganze untersucht. Wie hoch darf — um hier ein anderes als das vom Verf. gebrauchte Beispiel zu benutzen — die steuerliche Belastung sein? Offenbar kann hier nicht die Rede von einem Umschlag der Quantität in die Qualität sein, beispielsweise 50 vH Einkommensteuer zulässig, 60 vH unzulässig. Solche quantitative Begrenzungen werden zwar immer wieder versucht, sind aber offenbar vollkommen willkürlich. Als die Steuerbelastung 10 vH ausmachte, erklärte man das zulässige Maß für eindeutig überschritten; heute würde man sich glücklich schätzen, wenn die Belastung „nur" 20 vH betrüge, und würde dies als unzweifelhaft noch zulässiges Maß anerkennen. Bei *qualitativer* Betrachtung stellt die Frage sich so: Ist für das Wohl des Ganzen, an dem die Glieder *als* Glieder teilzuhaben berufen und auf dessen Teilhabe sie für ihr Wohlsein *als* Glieder angewiesen sind, eine solche Belastung erforderlich, oder führt umgekehrt diese Belastung durch Schwächung der Glieder auch zu einer Schwächung des Ganzen? Für die Beantwortung dieser Frage ist das Größenmaß selbstverständlich nicht belanglos; eben darum ergibt die Beantwortung dieser Frage auch die Antwort auf das zulässige Größenmaß der Belastung.

Wesentlich kürzer als das Ganzheitsprinzip behandelt Verf. das Subsidiaritätsprinzip, das er sozusagen als die Kehrseite, die negative Formulierung des Ganzheitsprinzips darstellt: beansprucht das Ganzheitsprinzip den *ganzen* Menschen für die Gemeinschaft, so klärt das Subsidiaritätsprinzip, daß es ihn *nicht gänzlich* beschlagnahmt (totus homo, sed non totaliter).

Diesen beiden sozialphilosophischen Grundgesetzen der Ganzheit und der Subsidiarität fügt Verf. ein drittes, sozial*theologisches* Grundgesetz hinzu: „Der in der Gemeinschaft der Gläubigen (d. i. in der Kirche) fortlebende Christus ist das gottgegebene, übernatürliche Lebensprinzip der menschlichen Gemeinschaft" (106). Wenn dieser zweite Teil der Arbeit an Umfang nicht ganz die Hälfte des ersten Teils erreicht, so ist das angesichts des weitaus zurückgebliebenen Entwicklungsstandes der Sozialtheologie gut verständlich. In der Sozialphilosophie werden zahlreiche Fragen laufend kontrovertiert, zu denen Verf. Stellung zu nehmen hatte; hier im Bereich der Sozialtheologie mußte er sich die Probleme in der Hauptsache erst selbst stellen. Eine Soziologie der Kirche besteht ja nur in allerersten Anfängen. Es ist bezeichnend, daß Verf. im Schrifttum bis auf Scheeben und Pilgram zurückgreifen muß; ebenso, daß die Enzykliken Leos XIII. mehr oder jedenfalls keine geringere Ausbeute ergeben als diejenigen der späteren Päpste. Stark ausgewertet sind selbstverständlich die Ausführungen von G. Gundlach, von dem ja wohl auch die Wortprägung von der Kirche als „Lebensprinzip" stammt, die Pius XII. in seine Allokution vom 20. 2. 1946 übernommen und nach *einer* Richtung erläutert hat, während er zwei andere und wohl noch interessantere Richtungen nur andeutete, woraus man glaubte die Hoffnung schöpfen zu dürfen, er werde auf sie bei gegebener Gelegenheit zurückkommen, welche Hoffnung sich jedoch bis heute nicht erfüllt hat.

Verf. betont den Gemeinschaftscharakter der Kirche, der sehr zu Unrecht vielfach allzusehr hinter ihrem Anstaltscharakter verschwindet, wobei sie dann unvermeidlich als Anstalt zur Rettung der als bloßes *Ob*jekt ihrer seelsorglichen Maßnahmen verstandenen *Einzelseele* erscheint. Die Ausführungen des Verf. machen

klar, wie völlig unzureichend man dem Erlösungswerk Jesu Christi und dem ganzen Christentum gerecht wird, wenn man es — mit Berufung auf das „Rette deine Seele" — als individualistische Angelegenheit interpretiert. Verf. zeigt, wie in der Gemeinschaft, deren Haupt Christus ist, das Ganzheitsgesetz in unvergleichlich höherem Grade verwirklicht ist als in jeder anderen Gemeinschaft, weil der Ziel- und Sinnbereich dieser Gemeinschaft umfassender ist und den Menschen tiefer bis in den innersten Personkern ergreift, als dies in jeder denkbaren anderen Gemeinschaft der Fall sein könnte, und wie ebenso das Subsidiaritätsprinzip gilt, indem auch das Glied am geheimnisvollen Leibe Christi nicht *nur* Glied ist und darum in seiner Personhaftigkeit durch das Subsidiaritätsprinzip geschützt ist. Das Glied am geheimnisvollen Leibe Christi findet aber gerade in seiner Hinordnung auf und Verbundenheit mit dieser Gemeinschaft und ihrem Haupt seine persönliche Vollendung in der Herrlichkeit Gottes.

Die mit ebensoviel innerer Wärme als Geistesschärfe geschriebenen Ausführungen dieses Teils sind ein verheißungsvoller Anfang. Bei diesem Anfang darf es aber nicht bleiben. Um ihn weiterzuführen, sollten Dogmatiker und Sozialwissenschaftler sich zusammentun; ein solches team-work von dogmatischen Theologen und Sozialwissenschaftlern könnte auch die Brücke schlagen zur Herstellung eines Kontaktes zwischen Pastoraltheologie und empirischer Sozialforschung, die beiden Teilen überaus fruchtbare und dringend wünschenswerte Anregungen vermitteln könnte.

Mit dieser Arbeit von Th. Geppert hat das Institut für christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster (Leiter: Prof. Höffner) seine geplante Schriftenreihe sehr glücklich und verheißungsvoll eröffnet.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Quell, G., *Wahre und falsche Propheten. Versuch einer Interpretation* (Beitr. z. Förd. christl. Theol., 46, 1). gr. 8° (218 S.) Gütersloh 1952, Bertelsmann. 17.— DM.

Das Kernproblem der Prophetie ist erfaßt, wenn die Frage gestellt wird: „Was ist ein wahrer, was ist ein falscher Prophet?" (9) Seine Schwierigkeit liegt jedoch nicht so sehr in der Formulierung einer handlichen theoretischen Begriffsbestimmung beider Typen, sondern im Aufzeigen eines zuverlässigen Kriteriums, nach dem sie im konkreten Fall beurteilt und unterschieden werden können. Und doch muß diese Entscheidung immer gefällt werden, wenn Menschen mit dem Anspruch direkter Gottesoffenbarung auftreten und Glauben fordern. Wo immer Gotteswort in seiner Gültigkeit ehrlich in Frage gestellt wird, konzentriert sich die Kritik und der Zweifel auf die Person des menschlichen Vermittlers, ob er wirklich in der Wahrheit und Autorität Gottes spreche oder nicht. Wie soll er sich ausweisen? Q. behandelt, nach einer scharf bohrenden systematischen Einführung („Das Problem", 9—43), diese Frage nach dem Kriterium, bei dem aber auch die Frage nach dem Wesen sich immer wieder von selbst ergibt, nur für den Bereich der atl Prophetie.

In eindringlicher, oft recht scharfer und manchmal überspitzter exegetischer Analyse untersucht er in zehn Kapiteln außer einigen lehrhaften Anweisungen des Dt vor allem jene Prophetengeschichten und Prophetensprüche, aus denen sich ein Beitrag zur positiven Lösung der Frage erhoffen läßt. Am markantesten sind jene Episoden, in denen entweder Propheten rivalisierend gegeneinander aufstehen und dramatisch Gotteswort gegen Gotteswort gestellt wird, wie bei Jeremias und Hananias (Jer 28), bei Michäas ben Jimla und den vierhundert Baalspropheten (1 Kön 22) und in mehr privatem Rahmen bei dem jüdischen Gottesmann und dem alten Propheten von Bethel in 1 Kön 13, oder wo die kanonisch anerkannten Propheten einseitig gegen ihre Berufskollegen polemisieren oder auf Skepsis bei ihren Hörern stoßen. In diesen und ähnlichen Texten erscheint das Problem in seiner ganzen Aktualität und Vielschichtigkeit; aber es bietet sich nirgends ein rationales Kriterium an, das so bis zum Kern der Sache vorstoßen würde, daß es allgemeingültig als Maßstab für Wahr oder Falsch an jeden Menschen gelegt werden könnte, der prophetische Autorität für sich in Anspruch nimmt. Gewiß, es gibt grobe Fälle, in denen die Entscheidung relativ leicht und sicher geht. Wo ein Prophet zum Abfall von Jahwe rät (Dt 13) oder in seiner persönlichen Haltung jeden sittlichen Ernst vermissen läßt (vgl. etwa Mich 3), ist er damit als falscher ge-

stempelt. Der bewußte Schwindler und Scharlatan gehört überhaupt nur ins Vorfeld des Problems. Denn er besitzt kaum jene stoßkräftige Dynamik des „Geistes", die unmittelbar Glauben erzeugt. Diese kann erst entstehen bei subjektivem, ehrlichem Überzeugtsein von der eigenen Sendung. Darum ist das Problem nicht: wahrer Prophet oder Heuchler, sondern es ist die Frage nach der Unterscheidung der „Geister". Denn pneumatische Kraft kommt nicht bloß aus dem Geiste Jahwes, und sie kann auch bei falschen Propheten so stark sein, daß selbst ein wahrer Prophet, geschweige denn ein laienhafter Hörer, sich ihr nicht zu entziehen vermag, wie Jeremias von Hananias nicht bloß vor den Hörern glatt aus dem Felde geschlagen, sondern offensichtlich auch selbst so beeindruckt wird, daß er erst durch einen neuen, ausdrücklichen Gottesspruch Klarheit erhält, daß sein Gegner nicht von Gott gesandt ist. Darum kann auch dieses „Wehen des Geistes", dieses starke, irrationale Fluidum, das gefangennimmt, kein zuverlässiges Kriterium sein. Und wenn 1 Kön 22 es gar so deutet, daß auch bei den falschen Propheten die mitreißende Geistesmacht von Jahwe kommt (wenn es auch nicht direkt „sein" Geist ist) und von ihm ausdrücklich gesandt wurde, zu verführen und zu verderben, während anderseits auch wahre Propheten gesandt werden können, das Volk zu verstocken (Js 6) und in den Untergang zu bringen, dann wird die Aporie des AT bei der Diakrise des prophetischen Geistes vollends sichtbar. Da hilft es auch wenig, wenn das Dt nüchtern empfiehlt, die Erfüllung als Kriterium der Wahrheit abzuwarten. Denn das ist bei all den Prophetensprüchen nicht möglich, die aktuelle Gottesweisungen enthalten (und diese sind die Regel), und selbst die eigentlichen Voraussagen wollen ja schon vorgängig zur Erfüllung Heilsglauben wecken oder Umkehr bewirken und verfehlen ihren aktuellen Zweck, wenn sie auf kritisches Zuwarten stoßen. Der eigentliche Bereich des Problems: wahrer oder falscher Prophet, ist ja nicht die Stellungnahme der Nachgeborenen, sondern die notwendige Jetzt-Entscheidung des Zeitgenossen bei der aktuellen Begegnung mit dem sprechenden Propheten.

Diese wenigen und vereinfachten Aspekte zeigen schon, daß es nicht nur für den Exegeten, sondern ebenso für den systematischen Theologen ein wichtiges und erregendes Problem ist, dessen atl Material hier mit einem starken Bemühen um Objektivität, aber doch auch mit einer deutlichen Färbung durch protestantische Glaubenstheologie diskutiert wird. Q. ist offenbar nicht der Überzeugung, es klar gelöst zu haben. Seine „abschließenden Erwägungen" des letzten Kapitels (206 ff.) beginnt er mit dem Satz: „In aller Form ein Fazit zu ziehen, getraue ich mich nicht." Ich auch nicht. Es bleibt noch zu sagen, daß Q. nirgends auf das Wunder im technischen Sinn als diakritisches Zeichen eingeht, wie es dem Moses in Ex 3 ff. als ausdrückliche Legitimation gegeben und von Isaias dem Achaz (Is 7) angeboten wird.

J. Haspecker S. J.

Vaganay, L., *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail* (Bibl. de Théol., Série III, vol. 1). gr. 8° (XXIII u. 474 S.) Tournai 1954, Desclée. 200.— Fr. bel.

Levie, J., S. J., *L'évangile araméen de S. Matthieu est-il la source de l'évangile de S. Marc?* (Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique XI = NouvRevTh 76 [1954] 689—715 812—843). gr. 8° (64 S.) Tournai-Paris 1954, Castermann.

Synoptische Studien. *A. Wikenhauser zum 70. Geburtstag dargebracht.* gr. 8° (293 S.) München 1953, Zink. 24.— DM.

1. Vaganay, Professor an der Theol. Fakultät des Institut Catholique in Lyon, hat schon in seinem Artikel „L'absence du sermon sur la montagne chez Marc" (RevBibl 58 [1951] 5—46) und in seinem Vortrag an der Universität Löwen „La question synoptique" (EphThLov 28 [1952] 238—256) einen neuen Versuch zur Lösung der synoptischen Frage vorgelegt. Jetzt gibt er in einem umfangreichen Bande die eingehende Begründung seiner Ansicht, die er bescheiden als Arbeitshypothese bezeichnet und die er im einzelnen durchaus noch für verbesserungsfähig hält. In der Einleitung findet der Leser eine umfassende Bibliographie und einen guten Überblick über die verschiedenen Lösungsversuche der synoptischen Frage bis zu der neuesten von L. Cerfaux in mehreren Artikeln vertretenen Hypothese (vgl. EphThLov 12 [1935] 5—27; 15 [1938] 330—337; 27 [1951] 369—389; 28 [1952] 629—647; NouvRevTh 76 [1954] 494—505). Mit ihm stimmt der Verf. bezüglich der Priorität des Ur-Matthäus vor Mk überein. Im Gegensatz zu den

katholischen Vertretern der Zweiquellen-Hypothese, die zwar, wie J. Sickenberger, A. Wikenhauser, J. Schmid, J. Levie S. J. u. a., in der Logienquelle Q das Werk des Apostels Matthäus sehen, aber daneben unabhängig von Q Mk als Quelle des kanonischen Mt und Lk annehmen, sind nach V. alle drei Synoptiker, auch Mk, wesentlich abhängig von dem ins Griechische übersetzten (Mg) aramäischen Matthäus (M). Doch unterscheidet V. sich von Cerfaux dadurch, daß er zur Erklärung der sogenannten zweifachen Tradition, d. h. der Abschnitte, in denen Mt und Lk gegen Mk negativ und positiv sachlich übereinstimmen, aber doch gleichzeitig sich auch unterscheiden, eine ebenfalls aramäisch abgefaßte (S) und schon ins Griechische übersetzte zweite Quelle (Sg) in verschiedenen Rezensionen annimmt. Cerfaux erklärt diese zweifache Tradition durch die Abhängigkeit des Mt und Lk von dem griechischen Proto-Matthäus, der zwar im wesentlichen eine Übersetzung des aramäischen Mt gewesen, aber doch durch verschiedene Zusätze aus der mündlichen Überlieferung und den schon schriftlich festgelegten Essays erweitert worden sei und in Teilübersetzungen vorgelegen habe. V. leugnet nicht die Abhängigkeit des kanonischen Mt von Mk, unterscheidet sich aber von den Vertretern der Zweiquellen-Hypothese dadurch, daß er auch Mk von dem Ur-Matthäus in griechischer Übersetzung (Mg) abhängig sein läßt und für Mt und Lk eine zweite Quelle S bzw. Sg annimmt, die nach Inhalt, Ursprung und Wert von der Logienquelle Q der Zweiquellen-Hypothese wesentlich verschieden ist.

Den Hauptgrund für die Vorzeitigkeit des aramäischen (M) und vorkanonischen griechischen Matthäus (Mg) vor Mk sieht der Verf. in der Tatsache, daß alle drei Synoptiker eine gemeinsame Gliederung des öffentlichen Lebens Jesu in fünf Büchlein aufweisen, die am reinsten bei Mt erhalten sei. Jedes Büchlein enthalte einen erzählenden und einen belehrenden Teil, der aus Worten und Reden Jesu bestehe. So ergebe sich bei Mt die Gliederung: I = Mt 3—4 erzählend und 5—7 belehrend; II = Mt 8—9 erzählend und 10 belehrend; III = Mt 11—12 erzählend und 13, 1—52 belehrend; IV = Mt 13, 53 bis 17, 27 erzählend und 18 belehrend; V = Mt 19—23 erzählend und 24—25 belehrend. Markus müsse diese Gliederung von Mg übernommen haben, denn sie finde sich auch bei ihm, aber so, daß er im ersten Büchlein den belehrenden Teil, d. h. die Bergpredigt, zwar ausgelassen, doch die Einleitung dazu beibehalten habe. Ebenso habe er die zwei Episoden, mit denen bei Mt der erzählende Teil des zweiten Büchleins beginne, nicht übernommen. Markus habe also die Bergpredigt auch gekannt, und darum gehöre sie zur dreifachen Tradition.

Demnach ergeben sich nach V. für die Entstehung der drei synoptischen Evangelien folgende Etappen: Die erste Etappe bildet die mündliche Predigt der Apostel (O), die allmählich in Jerusalem unter dem Einfluß des Petrus eine feste Gestalt angenommen hat. Bald wurden Einzelheiten aus dieser Überlieferung in Einzeldarstellungen nach Art von Essays (E) schriftlich festgelegt (2. Etappe). Diese Predigt des Petrus, bereichert durch schriftliche Essays, hat der Apostel Matthäus als erster in aramäischer Sprache systematisch in den fünf obengenannten Büchlein (M) niedergeschrieben, und dieses Werk wurde dann, vielleicht von Matthäus selbst, unter Verwertung weiterer Essays ins Griechische übersetzt (Mg) (3. Etappe). Daneben wurden bald, ebenfalls in aramäischer Sprache, weitere Jesusworte ohne chronologische oder systematische Ordnung, vielleicht von demselben Matthäus, gesammelt (S), die dann, auch ins Griechische übersetzt (Sg), in verschiedenen Rezensionen weitergegeben wurden (4. Etappe). Diese Sammlung bildet in verschiedenen Rezensionen die zweite Quelle für Mt und Lk, der sie die Stücke zweifacher Tradition entnommen haben, darunter vor allem die Dubletten und das Büchlein außerhalb der Reihe (Lk 9, 51 bis 18, 14). Markus, der den Mg kannte und mit der römischen Predigt des Petrus (Pi) vertraut war, die mit dem aramäischen Matthäus (M) im wesentlichen übereinstimmte, schrieb aus der Erinnerung an beide sein Evangelium (5. Etappe). Der kanonische Matthäus (Mt) ist vor allem von Mg abhängig, dessen Gliederung er am besten, wenn auch nicht vollständig, bewahrt hat, daneben aber in den Stücken zweifacher Tradition von einer Rezension von Sg und schließlich von weiteren mündlichen (O) und schriftlichen (E) Sonderquellen (6. Etappe). Lukas, der nach V. den Mt, vor allem mit Rücksicht auf die Kindheitsgeschichte und Leidensgeschichte, nicht gekannt haben kann, hat neben münd-

lichen (O) und schriftlichen (E) Sonderquellen vor allem Mk und Mg und daneben eine andere Rezension von Sg als Mt benutzt.

Für die Abhängigkeit des Mk und Lk von Mg und letztlich von M sprechen nach V. außer der systematischen Ordnung in fünf Büchlein, die am besten bei Mt erhalten ist, die Archaismen, der systematische Charakter des Inhalts und das semitische Substrat der Redaktion (56). Dabei versteht V. unter Archaismen im Inhalt der Synoptiker jede Gegebenheit der ursprünglichen Überlieferung, die im Laufe der Zeit außerhalb der ursprünglichen Situation weniger leicht verständlich war (61).

In sechs Exkursen sucht der Verf. durch eine eingehende Textanalyse an Beispielen die einzelnen Etappen seiner Hypothese zu beweisen. Im 1. Exkurs befaßt er sich mit der Literarkritik der Synoptiker und betont, daß zur dreifachen Überlieferung auch solche Stücke gehören, die sich nur bei zwei oder gar nur bei einem der Synoptiker finden, wofern sich ihre Auslassung aus dem Zusammenhang erklären läßt. In einem 2. Exkurs bringt er indirekte Zeugnisse für die Existenz von Mg und Sg aus der altchristlichen Literatur, nämlich aus 1 Clem 13, 1b—2 für M und Mg, aus dem Rainer-Papyrus für M und aus dem Oxyrhynchus-Papyrus 1 für Sg. Der 3. Exkurs befaßt sich mit den redaktionellen Zügen des Mk in der ersten synoptischen Perikope, dem Auftreten des Täufers; der 4. Exkurs mit der Rede des Herrn von der Gemeinde, die das 4. Büchlein des Mg beschließt und von dem Teile erhalten sind: Mt 18, 1—35; Mk 9, 33—50; Lk 9, 46—50. Im 5. Exkurs behandelt der Verf. als Beispiel für eine negative Übereinstimmung, d. h. für eine gemeinsame Auslassung von Mt und Lk gegenüber Mk, die Perikope von dem mondsüchtigen Knaben (Mt 17, 14—21 u. Parallelen), und im 6. Exkurs bringt er als Beispiel für eine Dublette das Gleichnis von dem Licht unter dem Scheffel bei Mk 4, 21 und Lk 8, 16 einerseits und Lk 11, 33 und Mt 5, 15 anderseits.

Der Verf. hat durch seine eingehende Untersuchung die Schwächen der Zweiquellen-Hypothese aufgedeckt und für die Lösung der synoptischen Frage einen Weg gezeigt, der den Gegebenheiten der Tradition und dem Befund der synoptischen Evangelien besser gerecht werden dürfte als die Zweiquellen-Hypothese. Aber auch er gibt keine befriedigende Erklärung, daß unser kanonischer Mt wirklich wesentlich als identisch gelten kann mit M und Mg, wie es doch offenbar nach der Tradition der Fall ist, ganz abgesehen davon, daß den von ihm angeführten Gründen auch manche Gegengründe entgegenstehen, die er zum Teil schon selbst erwähnt hat. Auch die Gründe, die er für die Unabhängigkeit des Lk von Mt vorbringt, dürften nicht durchschlagend sein, obgleich er sich hier mit den Vertretern der Zweiquellen-Hypothese trifft. Ein argumentum ex silentio ist nur dann beweiskräftig, wenn das „silentium" keine andere Erklärung zuläßt. Nichts beweist aber, daß Lukas die Kindheitsgeschichte des Mt hätte berücksichtigen müssen, wenn er sie gekannt hätte, wofern man nur annimmt, daß er eine geschlossene Kindheitsgeschichte vorfand, in deren Mittelpunkt Maria stand, während die Kindheitsgeschichte bei Mt sich um Joseph gruppiert. Er konnte die letztere als durch Mt bekannt voraussetzen, wie Joh die Synoptiker voraussetzt. Etwas ganz Entsprechendes dürfte von den beiden Stammbäumen Jesu gelten. Das Verhältnis der Synoptiker zueinander ist durch Literar- und Textkritik allein nicht zu lösen. Sicher setzen die Synoptiker ein gemeinsames mündliches Ur-Evangelium voraus, das schon in den ersten Jahren in Jerusalem seine feste Form erhalten hatte, dann aber auch von Barnabas in Antiochien, der Heimat des Lukas, und von Petrus in Rom in einer den Verhältnissen angepaßten Form der christlichen Verkündigung zugrunde gelegt wurde; aber ebenso sicher läßt sich die synoptische Frage ohne gemeinsame schriftliche Quellen nicht lösen, von denen ja der Prolog des Lukasevangeliums (Lk 1, 1—4) zu berichten weiß. Da Lukas nach dem Prolog allem von den Anfängen an sorgfältig nachgegangen ist, liegt es nahe, daß er seine Vorlagen nicht vollständig übernommen oder einfach ausgeschrieben hat, sondern manches auf Grund des Vergleiches der verschiedenen Vorlagen und Quellen anders geordnet hat. Man vergleiche z. B. das Büchlein außer der Reihe (Lk 9, 51 bis 18, 14), dessen Inhalt sich zum Teil auch bei Mt und Mk, aber in anderem Zusammenhang findet. Wer nicht bloß als Sammler, sondern als selbständiger Schriftsteller arbeitet, ist in der Auswahl und Auswertung der Quellen frei. Ebenso wäre es durchaus verständlich, daß Markus den kanonischen Mt gekannt und sich im Aufbau seines Evangeliums im wesent-

lichen an ihn gehalten hat, während er inhaltlich vor allem von der mündlichen Katechese des Petrus abhängig ist, wie die Tradition (Papias, Klemens v. Alex.) bezeugt. Dann würden die vielen Archaismen bei Mk gegenüber Mt und Lk, die auch V. zugibt, hinreichend erklärt, ganz abgesehen davon, daß auch heute einer, der eine Quelle dem Inhalt nach frei wiedergibt, sie oft in einem primitiveren Stil bringt. Sicher bleiben auch bei dieser Auffassung offene Fragen, auf die wir bei der Quellenlage keine allseitig sichere Antwort geben können, aber sie hat nicht nur die Tradition für sich, sondern wird auch dem Textbefund durchaus gerecht.

2. Das Werk von Vaganay hat unter den Fachleuten schon bald eine starke Reaktion hervorgerufen. J. Levie S. J. nimmt in seinem Beitrag ausführlich dagegen Stellung. Nachdem er die Ansicht Vaganays in ihren Grundzügen dargelegt hat, stellt er ihr die Zweiquellen-Hypothese, wie sie auch von manchen katholischen Forschern gehalten wird, die in der Logienquelle Q den aramäischen Matthäus sehen, mit der schon oft gegebenen Begründung gegenüber, um dann die von beiden Seiten vorgebrachten Gründe gegeneinander abzuwägen. Schon die grundlegende Voraussetzung Vaganays, daß die Einteilung des Mt in fünf Büchlein einen bewußten Plan des Verfassers verrate, scheint ihm nicht bewiesen zu sein (708). Aber es dürfte ihm nicht gelungen sein, das Gegenteil zu beweisen. Es ist richtig, daß in der Auffassung Vaganays die Identität des kanonischen Mt mit M und Mg, wie sie die Tradition voraussetzt, nicht recht gewahrt ist. Aber dasselbe gilt von der Zweiquellen-Hypothese, wie L. sie auffaßt. Die redaktionelle Arbeit des Markus, wie Vaganay sie annimmt, wäre nach L. psychologisch unmöglich gewesen; denn Markus habe nicht so getreu den geschriebenen Text des Mg wiedergeben können, ohne ihn vor sich zu haben, und noch weniger habe er in den schematischen Text des Mg die lebendigen Züge seines Evangeliums aus der Petruspredigt so natürlich einflechten können; wohl aber sei es verständlich, daß Mt und Lk diese konkreten Züge ausgelassen hätten. Aber Vaganay nimmt ja wohl mit Recht an, daß die Predigt des Petrus, die Markus unter gleichzeitiger Berücksichtigung des Mg niedergeschrieben hat, im wesentlichen mit diesem übereinstimmt, so daß Mk sich in der Gliederung und teilweise auch im Ausdruck an Mg anlehnt, aber nicht sklavisch. Weil Markus vor allem nach der Predigt des Petrus geschrieben hat, ist es auch leicht verständlich, daß er die ursprüngliche Eigenart der Berichte besser bewahrt hat als Mt. Man braucht dafür nicht mit L. anzunehmen, daß Mt von Mk abhängig ist, allerdings auch nicht, daß Mk das alles von Mg habe.

L. sucht dann nachzuweisen, daß die Gründe, die Vaganay für einen Mg als Quelle für Mt, Mk und Lk vorbringt, nämlich die negativen und positiven Übereinstimmungen, die Archaismen und biblischen Zitate, nicht durchschlagend sind und daß er vor allem die grundlegende Annahme Vaganays von den 5 Büchlein des Mg nicht bewiesen sei. Seiner Ansicht nach läßt sich diese Einteilung nicht einmal in unserem Mt streng nachweisen, und selbst wenn sie dort vorhanden wäre, würde noch nicht ohne weiteres folgen, daß schon Mg sie gehabt habe. Man wird unparteilich sagen müssen, daß auch hier Behauptung gegen Behauptung steht. Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, auf die Einzelheiten der beiderseitigen Beweisführung näher einzugehen. Beide Seiten haben höchstens gezeigt, wie die drei synoptischen Evangelien theoretisch entstanden sein *könnten*, aber nicht, wie sie wirklich entstanden *sind*. Die Hauptschwierigkeiten würden schwinden, wenn man mit B. C. *Buttler*, Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Documents Hypothesis, Cambridge 1951, und in: A Commentary in Holy Scripture, London 1953, Nr. 614 d, eine direkte Abhängigkeit nicht nur des Mk, sondern auch des Lk von Mt annehmen könnte. Nach dem oben Gesagten dürfte diese Möglichkeit nicht so von der Hand zu weisen sein, wie es heute gewöhnlich geschieht. Dann wäre sowohl die nur hypothetisch rekonstruierte Logienquelle Q der Zweiquellen-Hypothese wie auch die von Vaganay vorausgesetzte Hilfsquelle S überflüssig.

3. In der Festschrift zum 70. Geburtstag von A. Wikenhauser „Synoptische Studien" nimmt *J. Schmid* in seinem Beitrag: Markus und der aramäische Matthäus (148—193) gegen *P. Benoit* O. P. (L'Évangile selon Saint Matthieu, Paris 1950, 13—16) und *Vaganay* ähnlich wie Levie im Sinne der Zweiquellen-Hypothese Stellung. Er konnte allerdings nur auf die beiden obenerwähnten Artikel von Vaganay Bezug nehmen, weil dessen umfassendes Werk noch nicht erschienen war. Da die

gegen Benoit und Vaganay vorgebrachten Gründe sich im wesentlichen mit denen decken, die der Verf. in seinem Buch: Matthäus und Lukas, Freiburg 1930, vorgelegt hat und die zum größten Teil mit denen übereinstimmen, die Levie gegen Vaganay vorgebracht hat, erübrigt es sich, hier nochmals darauf einzugehen. Wenn Sch. aus dem Eindruck einer strafferen und besseren Ordnung des Mt gegenüber dem Mk folgern möchte, daß Matthäus hier den Mk verbessert habe, würde das nur dann folgen, wenn die beiden in ihrer literarischen Eigenart nur miteinander verglichen werden, nicht aber, wenn als weitere Tatsache die Abhängigkeit des Mk von der Predigt des Petrus dazukommt.

In derselben Festschrift behandelt *R. Schnackenburg* Mk 9, 33—50 (184—206) als ein Teilproblem der synoptischen Frage. Wenn der Verf. meint, die Priorität des Mt gegenüber Mk müsse bei dieser Perikope auf der ganzen Linie zurückgewiesen werden (205), fügt er doch bei, daß die merkwürdige Komposition, für die sich die Stichwort- und Assoziationsverbindungen führend zeigten, uns vor einer zu mechanischen Auffassung warnen und uns einen ahnenden Blick in die frühe Traditionsgeschichte tun lassen (206).

Auch der Beitrag von *J. Blinzler:* Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (20—52) betrifft die synoptische Frage. Der Verf. erwähnt zunächst vier verschiedene Auffassungen von diesem Reisebericht (Lk 9, 51 bis 18, 14). Nach der ersten ist der ganze Abschnitt ein fortlaufender Bericht über Jesu letzte Reise nach Jerusalem (22); nach anderen erzählt Lukas in diesem Abschnitt von 2 oder 3 verschiedenen Jerusalemreisen (23). Eine dritte Gruppe sieht in diesen 9 Kapiteln die Schilderung einer Predigtreise Jesu durch das Gebiet zwischen Galiläa und Judäa (23), während neuerdings *L. Girard* darin einen selbständigen, zusammenhängenden und mit den synoptischen Galiläa-Abschnitten parallel laufenden Bericht über die öffentliche Wirksamkeit Jesu, ein förmliches „Evangelium der Wanderungen Jesu", sieht (25). Als fünfte Ansicht hätte der Verf. die obenerwähnte Hypothese von Vaganay hinzufügen können, wonach dieser Abschnitt aus der Quelle S bzw. Sg stammt, die weder eine chronologische noch eine systematische Ordnung kennt. Sachlich stimmt B. damit insofern überein, als er — abgesehen von der Samariterperikope (Lk 9, 51 bis 56) — in ihm keinen Bericht, d. h. keine chronologisch-geographische Erzählung sieht (33). Die Perikopeneinleitungen in diesem Abschnitt sind nach ihm nicht Bestandteile eines geschlossenen Berichts, sondern literarischer Rahmen, ein schriftstellerisches Mittel des dritten Evangelisten, um die ihm von seinen Quellen (Q und Sonderquelle) meist situationslos dargebotenen Stoffe ohne Schädigung des Gesamtcharakters seines Werkes, das sonst im allgemeinen als fortlaufender Bericht gehalten ist, in dieses aufnehmen zu können (34). Lukas nimmt die Notiz von der Jerusalemreise (Lk 9, 51) zum Anlaß, den reichen Stoff aus Q und der Sonderquelle, den er, um den Mk-Rahmen nicht zu stören, im Galiläa-Abschnitt nicht hat bringen wollen, jetzt nachzutragen (35). Im folgenden geht der Verf. im einzelnen auf die von Girard gegen diese Auffassung gemachten Einwände ein. Er rechnet damit, daß der Text des großen Reiseberichts nachträgliche Angleichungen an das Reiseschema enthält, ohne daß sich diese Änderungen durch das Zeugnis der Handschriften verraten. Solche Änderungen sieht er vor allem in Lk 13, 32 f. und 17, 11.

Dasselbe Thema des lukanischen Reiseberichts oder des Büchleins außerhalb der Reihe, wie Vaganay es nennt, behandelt auch *J. Schneider* in seinem Beitrag: Zur Analyse des lukanischen Reiseberichts (207 bis 229). Er enthält nach ihm drei Schichten von Vorlagen: Stücke aus Mk und Q und Sondergut des Lk. Es ist nicht möglich, hier im einzelnen näher darauf einzugehen.

Da die übrigen Beiträge der Festschrift sich nicht mit der synoptischen Frage befassen, seien sie hier nur erwähnt: *P. Benoit O. P.*, La mort de Judas (1 bis 19); *M. E. Boismard O. P.*, Rapprochements littéraires entre l'évangile de Luc et l'Apocalypse (53 bis 63); *L. Cerfaux*, La section des pains: Mc 6, 31 bis 8, 26; Mt 14, 13 bis 16, 12 (64 bis 77); *J. Dey*, Beobachtungen an den Bedingungssätzen synoptischer Parallelen (78 bis 82); *A. Fridrichsen*, Eine unbeachtete Parallele zum Heilandsruf. Zu Mt 11, 28 ff. (83 bis 85); *Joach. Jeremias*, Kennzeichen der ipsissima vox Jesu (86 bis 95); *M. Meinertz*, Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen (94 bis 106); *W. Michaelis*, Kennen die Synoptiker eine Verzöge-

rung der Parusie? (107 bis 123); *K. Th. Schäfer*, „. . . und dann werden sie fasten, an jenem Tage": Mk 2,20 und Parallelen (124 bis 147); *A. Vögtle*, Der Spruch vom Jonaszeichen (230 bis 277); *H. Vogels*, Der Einfluß Marcions und Tatians auf Text und Kanon des NT (278 bis 289). B. Brinkmann S. J.

Marie et l'Église, II et III (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, 10 et 11). gr. 8° (128 u. 172 S.) Paris 1952 u. 1953, Lethielleux. 800 u. 1200 Fr.

Diese beiden neuen Berichte der französischen Marianischen Gesellschaft bringen die Vorträge der Kongresse von Puy 1952 und Lille 1953. Sie bilden den Abschluß der auf dem Kongreß von 1951 begonnenen Aussprache zum Thema „Maria und Kirche" (vgl. Schol 29 [1954] 112 bis 116). Schon aus dem Bericht über den 1. Kongreß, der die Frage nach der historischen Seite in Patristik, früher Liturgie und der Scholastik bis Albert den Großen behandelte, ging hervor, daß das Thema in der kirchlichen Tradition bisher nur wenig durchdacht war. Das hebt *F. M. Nicolas* O. P. auch in seinem Schlußbericht zur Gesamttagung (III 160) hervor. So war es die Aufgabe der beiden weiteren Zusammenkünfte, aufbauend auf diesen „bescheidenen" geschichtlichen Ergebnissen (159) die Frage spekulativ zu fördern. Dazu regt ja das ekklesiologische Interesse der Jetztzeit besonders an.

Der 2. Kongreß brachte aber zunächst noch einen grundlegenden Vortrag aus der biblischen Theologie von *F. M. Braun* O. P.: Maria et l'Église d'après l'Écriture (II 7 bis 21). Unter öfterem Hinweis auf sein wertvolles Buch „La mère des fidèles. Essai de théologie johannique" (vgl. Schol 28 [1953] 614 f.) arbeitete er vor allem die *Mutterschaft* Mariens als überragendes Grundmotiv des NT über Maria in der Verkündigung, auf Kalvaria und in der Geheimen Offenbarung heraus. Demgegenüber tritt für Maria — nicht für die Kirche oder die Einzelseele — der Brautgedanke zurück: Nulle part dans l'Écriture, nous ne lisons que Marie est l'épouse de l'Agneau: sponsa Verbi. Pour saint Jean, elle est uniquement sa mère (15). Diese ausgezeichnete Darlegung hat auf den ganzen Kongreßverlauf in Puy, aber auch noch in Lille zweifellos großen Einfluß gehabt, wenn man nach den schriftlichen Berichten urteilen darf. In den meisten Vorträgen tritt daher die geistige Mutterschaft Mariens als die einzigartige Quelle ihrer Stellung zur und in der Kirche hervor. So etwa im Bericht von *J. Lécuyer C. S. Sp.*: Marie et l'Église comme Mère et Épouse du Christ (II 23 bis 41). Er schließt: Marie est d'abord mère du Christ et à cause de cela est aussi le prototype de l'Église épouse du Christ (35). Die Kirche erhält also den Titel der Braut in erster Linie. Eine eingehende Untersuchung über den Sinn dieser geistigen Mutterschaft legt *M. Philippon* O. P. vor (II 63 bis 83). Konstitutive Elemente dieser Mutterschaft sind 1. die Empfängnis der Kirche im Fiat, das in vollem Bewußtsein (!) ausdrücklich, unmittelbar und formell die Annahme der Mutterschaft Christi und damit zugleich seines mystischen Leibes aussprach; 2. die „Geburt" der Kirche unter dem Kreuz durch ihr neues Fiat als ‚Miterlöserin'; 3. die Geburt jedes einzelnen ihrer Glieder durch ihre Mutterschaft droben im Himmel, wo sie nun in der Gottesschau sich in ihrer mütterlichen Sorge allen auch einzeln zuwenden kann in Fürbitte, aber auch in persönlicher werkzeuglicher Hilfe. Die Kirche selbst übt daher ihre Mutterschaft nur in voller Abhängigkeit vom Beten und der Mittlertätigkeit ihrer geistlichen Mutter aus.

Schon hier stellte sich die Frage, ob auch das *hierarchische und sakramentale Wirken* der Kirche unter diese Mittlertätigkeit Mariens fällt. Ph. bejaht das und spricht dabei von einer supra-hierarchischen und supra-sakramentalen Tätigkeit Mariens als der mit dem Herrn Verbundenen. Es ergibt sich also folgende Linie: Trinitarische Handlung — Mittlertätigkeit der Menschheit Christi — voll untergeordnete Tat Mariens — von Christus und Maria abhängiger Dienst der Kirche. Diese Lösung blieb aber nicht ohne Widerspruch. *R. Laurentin* machte in seinem Vortrag: Rôle de Marie et de l'Église dans l'oeuvre salvifique du Christ (II 43 bis 62) einen grundlegenden Unterschied zwischen der hierarchischen Kirche und der Gemeinschaft der Gläubigen: Marie est le prototype de l'Église, non selon ses fonctions hiérarchiques, mais selon sa communion au Christ (55). Christus ist auf Kalvaria der einzige Hohepriester; Maria hat dabei nur eine analoge Rolle wie die Hörer der Messe. Von ihr als Priesterin zu sprechen ist nur möglich im Sinn des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, die Maria freilich unter dem Kreuz vertritt.

Dabei überragt sie aber doch die Kirche, weil die Mutter im Gegensatz zur Kirche teilhat an dem umfassenden Verdienst ihres Kindes: Elle est intégrée au fondement même du salut, à l'oeuvre initiale de Réconciliation, alors que l'activité de l'Église ne s'exercera que dans l'ordre de l'application (ebd.). So hat Maria auch alle sakramentalen Gnaden auf Kalvaria „mitverdient", und ihre Fürsprache verband sich damals mit allen virtualiter und unbewußt (57), vom Himmel aus auch bewußt (58). Hier hat *M. J. Nicolas O. P.* in seinem Schlußwort der Gesamttagung (III 167) einen Einwand erhoben, wenn er betonte, daß man die Kirche doch als Gesamtheit nehmen müsse. Man sieht deutlich, daß dieses alte Problem der geistlichen Mittlerschaft der Gnaden tief hineingreift in die Erklärung des Umfangs der geistlichen Mutterschaft Mariens, aber von hier aus auch einer Lösung nähergeführt werden kann. Denn vom mütterlichen Helfen gesehen, bleibt doch das opus operatum als Gesamtgabe unversehrt, so daß kein Grund ist, es aus dem mütterlichen Sorgen auszuschließen. Dasselbe dürfte für die Sorge des hierarchischen Amtes gelten.

Zwei Artikel suchen dann noch weiter den Inhalt der Mutterschaft Mariens in der Kirche herauszustellen. *R. Laurentin* zeigt aus der *Heiligkeit* der Gottesmutter ihre überragende Stellung in der Kirche. In ihrer unbefleckten Empfängnis ist sie der Heiligkeit der Kirche vorausgegangen; durch die Stärke des Glaubens hat sie sie überflügelt, und im sichtbaren Triumph der Heiligkeit in der Aufnahme in den Himmel erfüllt sie jetzt schon das Ziel, das der streitenden Kirche in der Vollendung erst winkt (III 1 bis 17). Der Artikel von *A. M. Henry O. P.* sieht die *jungfräuliche* Mutterschaft als Urtyp der jungfräulichen Menschen in der Kirche (III 29 bis 49).

Mehr ins Grundsätzliche gehen erneut die folgenden zwei Artikel. Der erste von *J. Fr. Bonnefoy O. F. M.:* Marie dans l'Église ou la Primauté de la Sainte Vierge (III 51 bis 73) sucht bewußt einer Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, die bei der dürftigen Quellenlage aus der Tradition in der zu weiten Ausdehnung der Analogien und Metaphern liegt. Er rät daher, mehr die „metaphysischen Prinzipien" heranzuziehen, und erarbeitet so vor allem spekulativ die *Vorrangstellung* der Vorauserwählung Mariens vor allen Gliedern des mystischen Leibes und der Schöpfung überhaupt, selbstverständlich in Unterordnung unter Christus. „Uno eodemque decreto" ist Maria mit Christus vor aller Kreatur prädestiniert. Sie ist die zweite in der causa finalis, entsprechend dem thomasischen Prinzip: Quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis; sie ist die causa exemplaris passiva, wieder nach dem thomasischen Prinzip: Semper id quod est perfectissimum, est exemplar eius, quod est minus perfectum (III 65); sie ist auch die zweite causa efficiens nach Bonaventuras Grundsatz: Quia primum ideo principium, oder dem des hl. Thomas: Illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium, quae sunt post (III 69). Man wird sich sicherlich fragen, ob hier nicht die gleichen Gefahren liegen wie bei der Deutung der Analogien und Metaphern, da es sich doch schließlich um eine *frei* von Gott erwählte Stellung Mariens handelt. Daher wird immer eine Kontrolle an Hand der theologischen Quellen und der anderen theologischen Wahrheiten notwendig sein, die allein zeigen können, wie weit es möglich ist, diese Prinzipien anzuwenden. Das versucht B. denn auch, wenn er die bekannten Texte für die skotistische Ansicht auf Maria im untergeordneten Sinn anwendet. Aber gerade hier bleibt für einzelne Folgerungen das Fragezeichen, ob man so weit gehen kann. Mehr gefallen dürfte die Art der Lösung des Problems durch *M. J. Nicolas O. P.:* Maria et l'Église dans le plan divin (III 159 bis 169). Er entwickelt die Vorrangstellung des Primats Mariens aus dem göttlichen Plan der möglichst umfassenden Mitteilung und Verbindung des Verbum mit der Menschheit. Deshalb wollte das Verbum nicht als Mensch geschaffen, sondern aus einer Mutter geboren werden, so daß die Mutterschaft aufs engste mit dem Urplan der Erlösung und des Erlösungswerkes zusammenhängt. Aus dem gleichen Grund wollte Gott auch die Kirche als sichtbare Gemeinschaft der mit ihm mitwirkenden Gläubigen. Auch in ihnen wollte er nicht von außen, sondern vom Innern der Seele aus wirken. Damit ist Maria als geistliche Mutter der Kirche und der Seelen auf neue einzigartige Weise in den göttlichen Urplan aufgenommen: nicht nur im Sein des Herrn, sondern auch in seinem mystischen Handeln und Wachsen in Kirche und Einzelseele.

Den andern noch grundsätzlichen Artikel verfaßte *Cl. Dillenschneider S. SS. R.*

zum Thema: Toute l'Église en Marie (III 75—132). Er sieht die Kirche unter dreifacher Rücksicht: als Volk Gottes, als mystischen Leib Christi und als seine Braut. Für alle drei Unterscheidungen zeigt er, daß die *Kirche in Maria* war und ist: 1. Das Volk Gottes des Alten Bundes war leiblich in ihr als der Vollenderin der messianischen Mutterschaft Israels, geistig als die Personifikation der Kirche vor Christus, in der sich erfüllte, was Gott vor der Ankunft seines Sohnes wünschte. 2. Die Kirche als mystischer Leib ist in Maria. Zum Beweis dafür zieht D. vor allem die Rekapitulationsidee heran: Marie étant Mère du Christ qui nous englobe tous, c'est en elle que se trouve comprise toute l'humanité récapitulée dans son Chef et donc toute l'Église (100). Den Ausdruck „in sinu Mariae" im Vergleich zum paulinischen „in Christo Jesu" glaubt D. aber mit Recht nur unter der Bedingung annehmen zu können, wenn man die mystische Einheit, die der paulinische Ausdruck für Christus besagt, nicht in die mariologische Formel hineindeute. 3. Die Kirche als Braut Christi ist in Maria, da sie in allen drei Phasen der mystischen Brautverbindung Christi mit der Kirche in Maria ist: im Augenblick der Menschwerdung, wo sie im Mutterleib Mariens dem Herrn vermählt wurde; am Kreuz, wo sie sich in der Person Mariens mit Christus verband; endlich in der mystischen Vereinigung der Glorie, die in Mariens Aufnahme in den Himmel bereits Tat geworden ist.

Wenn wir diesen reichen Inhalt der beiden neuen Bände zusammen mit der geschichtlichen Untersuchung der Tradition im 1., schon früher erschienenen Band überblicken, so ergibt sich ein gutes Bild der großen Arbeit, die in diesen drei Kongressen geleistet wurde. Die Theologie ist ein gutes Stück in der Kenntnis der Beziehung Mariens zur Kirche weitergekommen, sowohl negativ wie positiv. Vor allem erscheint die Stellung der Mutterschaft Mariens als einzigartiger Zentralpunkt ihres Lebens mit dem Herrn und damit auch ihrer geistlichen Mutterschaft, hinter der die Brautschaftsidee zurücktritt. Diese hat in der Mutterschaft ihre tiefste und der Einzigartigkeit Mariens allein entsprechende Wurzel. Das scheint uns auch der genannte Artikel von Dillenschneider gut zu belegen. Er bringt ja eine eigene Untersuchung über das Verhältnis von Maria zur Kirche als Braut Christi. In allen drei Stadien der mystischen Vermählung ist es Maria gerade als Mutter, in der die Kirche ihre Vermählung vollzieht und erfährt: in der Empfängnis, am Kreuz, in der Glorie. So sei das Studium dieser Tagungen allen Mariologen und darüber hinaus allen Theologen recht empfohlen. Sie werden reiche Früchte gerade auch aus der Mannigfaltigkeit der Probleme und der Lösungen mitnehmen. Jedenfalls wird die weitere Forschung über das Thema „Maria und die Kirche" nicht mehr ohne diese Vorträge möglich sein. H. Weisweiler S. J.

Heer, Fr., *Europäische Geistesgeschichte*. gr. 8° (727 S.) Stuttgart 1953, Kohlhammer. 24.— DM.

H. nennt sein Buch selbst einen Versuch zwischen gestern und morgen. Bei der überwältigenden Fülle angestoßener Probleme ist dieser ‚Essay' zu einem dickleibigen Wälzer geworden. Dabei beschränkt er sich bewußt auf Westeuropa zwischen Konstantin d. Gr. und Hitler, verzichtet auf den osteuropäischen Raum und den „mächtigen eurafrikanischen Unterbau" (6). In atemloser Eile werden Zeiten und Räume durchschritten, eine fiebrige Unruhe liegt über jeder Seite. In unerhörter Dichte sieht Verf. das sich entfaltende Geistesleben des Kontinents, sieht seine Peripetien, seine Abstürze. Immer neue Gestalten tauchen auf, die häufig eine gedrängte, immer nach vorn und rückwärts weisende Charakterisierung erhalten. Dabei erweist sich H. begabt mit einem scharfen Blick für das Wesen von Mensch und Institution, von Gesamtgesittung und Einzelphänomen. Mit anscheinend virtuoser Leichtigkeit erhebt er aus bester Literatur die Quintessenz, fügt Lesefrucht und eigene Einsicht zu einem manchmal spielerisch, manchmal quälend anmutenden Gedankengebilde zusammen, das sich dem kritischen Beobachter nicht immer als haltbar erweist.

H. ist ein Meister in der Kunst, Vielfältigstes — in Raum und Zeit Zerstreutes — mittels relativ weniger Kategorien zusammenzufassen, zu ordnen, auseinander hervorgehen zu lassen, voneinander abzuleiten, aufeinander zu beziehen. Ein Beispiel: „Die folgenreichste Aktion und Bewegung der neueuropäischen Geschichte, die gregorianische Reform . . . Aus ihrem Schoß entwickeln sich: das kuriale Papsttum und

die Nationalstaaten; Reformadel, Kreuzzugsbewegung, stadtbürgerliche Humanität; Scholastik und neueuropäische Mystik; Spiritualismus, philosophischer Rationalismus und philosophischer Materialismus unserer neueren Jahrhunderte; Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie Europas; die ‚Reformationen' und Revolutionen des 13. bis 19. Jahrhunderts" (80). Mehr kann man eigentlich nicht verlangen. Aber es drängt sich einem doch der Gedanke auf, ob man das alles unterschreiben kann. Natürlich bricht mit der gregorianischen Reform die alte Einheit von Reich und Kirche in einem gewissen Sinn auseinander, natürlich besinnt sich die Kirche auf ihr geistliches Eigensein und kämpft um ihre Freiheit, entläßt sie das Reich in den ihm eigenen Raum und entbindet säkularisierende Kraft. Aber nun den Auseinanderfall in Übernatur und Natur, Geist und Welt usw. schlicht und bündig der gregorianischen Reform als Schuld gleichsam aufzubürden, erscheint eine zu stark abgekürzte, zu simplifizierende Lösung.

Viele geistige Genealogien des Verf., die er so liebt (z. B. Einheit der intellektuellen Führerschicht, die Augustin und Petrarca, Erasmus und Melanchthon, Leibniz und Bossuet, Voltaire und den Barberini-Papst Clemens VII. [sic!, es darf daran erinnert werden, daß der Barberini-Papst Urban VIII. hieß], Ranke und die römischen Kurienprälaten des 19. Jahrhunderts, Harnack und Pius XII. verbindet [57]), lesen sich hinreißend, schon um der zeitraffenden Eile willen, die sie manifestieren. Aber ist damit immer das Richtige, und ist es richtig gesagt? Diese prächtig aufgezäumte Kavalkade durch die geistigen Jahrhunderte Europas wirkt atemberaubend und manchmal betäubend. Der aufmerksame Leser wird sich ungemein gebildet vorkommen, wenn er ans Ende gelangt und sich sagen kann, er habe alle Thesen einigermaßen mitvollziehen können.

Besonderes Interesse wendet der Verf. dem tiefen, untergründigen Strom nichtorthodoxer Geistigkeit und Gläubigkeit zu, von dem er anschaulich sagt, daß er „Europa von der Spätantike her, in vielen Bezügen von noch weit älteren Zeiten her, wie ein schmales Schiff auf seinen Wellen trägt, bis zum 19. Jahrhundert" (5). Die von H. beklagte ungenügende Forschungsbasis gerade dieser Bewegungen ist inzwischen erheblich breiter geworden durch das vierbändige Werk des Amerikaners *Le Roy Edwin Froom:* The prophetic faith of our Fathers. The historical developement of prophetic interpretation. Washington 1950/54. Neben vielen Einzeleinsichten scheint diese erkannte und dargestellte Grundlinie der geistigen Entwicklung Europas am besten getroffen zu sein.

Für die Tatsache, daß nichts isoliert ist, sondern alles zu allem gehört, gerade in der Welt des Geistes, ist dieses unerhört reiche Buch ein überzeugender Beweis. Im Rahmen dieser Besprechung ist es unmöglich, auf Einzelheiten einzugehen; in endlos vielen Punkten könnte die Diskussion ansetzen, könnten Ungenauigkeiten berichtigt werden von der zu populären Auffassung vom ‚ius primae noctis' (69) bis zu den Widersprüchen, in die sich Verf. verwirrt, wenn er einmal die Welt des Bauern bis zur Französischen Revolution in das Sklavenelend der Laub- und Erdhütten zusammen mit dem Vieh absinken läßt, zum anderen aber die Waffen-, Fest-, Kult-, Alters- und Dorfgemeinschaften dieser Bauern feiert, die ihren eigenen Kulturschönheiten dienen (72). Aber das will ja doch wohl H., daß man sein Buch aufmerksam lese. Er will keinen Katalog von Namen und Werken bieten, sondern es geht ihm „um Forschung und Bericht über das Zusammenwirken von Geist (Hl. Geist) und Geist, von spiritueller Dimension und menschlicher, weltimmanenter Geistdimension" (5).

Neben dem angedeuteten Grundmotiv des Buches, herauszuarbeiten nämlich die untergründige Geistesbewegung der freien Prophetie, des ketzerischen Nonkonformismus, tritt nun das verwirrende Spiel zwischen der schon in der Antike grundgelegten Spannung zwischen einer in Burg, Tempel und Berg sich einhegenden Adelspolis und dem Volk der Handwerker, Künstler, Sänger und des Gelehrtenproletariats. Dahinein wirkt die Kirche, umfassend, als Hierarchie und Christenheit beide Grundpositionen (Adel und Volk) übernehmend und in sich auswirkend. Die Kirche wächst, indem sie ständig ‚alte' und ‚neue' Häresien aus sich entläßt, Versuche einer radikalen Teillösung aller geistigen und religiösen Schwierigkeiten aus dem Angst- und Gesichtswinkel einer spezifischen historischen Situation heraus, Experimente mit außerchristlichen Ideen und Geisteshymnen, Prüfung auf ihre

Tragfähigkeit im christlichen Raum (12). Die Dialektik von Kirche und Häresie bestimmt weitgehend das geistige Gesicht der europäischen Jahrhunderte. Darum ist uns das Buch auch hier von besonderem Wert, weil in ihm das Werden der Scholastik, das Aufblühen der Mystik, die letzten Ursprünge der kirchlichen Reformen in geistvoller Intuition erfaßt werden.

In lapidaren Sätzen faßt Verf. jeweils das Ergebnis seiner Untersuchungen zusammen. Nach der Darstellung der christologischen Kämpfe in den frühen christlichen Jahrhunderten z. B. heißt es: „Für den Osten hat der historische Christus keine Beweiskraft, für den Westen wird die geschichtliche Tat zum Gottesbeweis" (23). Über Augustinus weiß er (im Gefolge E. Przywaras) zu sagen: „Seine Katholizität prägte sein Denken und das des nachaugustinischen Europa bis zu Bossuet und Voltaire" (27), wobei freilich nicht einzusehen ist, warum die Wirkung des hl. Augustinus gerade bei Voltaire enden sollte. Augustinus zum Begründer des abendländischen Mönchtums zu machen, erscheint uns damit eine gewagte Behauptung. Natürlich hat sein Brief 211 weitreichende Wirkung gehabt, aber ihn zum (doch wohl entscheidenden) Vater der westeuropäischen monastischen Spiritualität zu erheben, halten wir für einen Hyperbolismus.

Die einzelnen Kapitel des Buches durchzugehen, sie auf ihr Gewicht zu prüfen, steht dem Rezensenten nicht an. Wenn schon die Abfassung einer solchen Geistesgeschichte eigentlich nur noch ein team-work sein kann, so ist auch ihre Wertung nicht die Sache eines einzelnen. Wir können nur empfehlen, sich aufmerksam mit den Positionen dieses ‚Essay' zu befassen. Mit der Klarsichtigkeit eines wohlwollenden Beobachters und zugleich mit der eingeengten Sicht eines leidenschaftlichen Kämpfers verbindet H. eine erstaunliche Kraft der Synthese. Wer immer sich mit anderen einmal an die Darstellung einer Geistesgeschichte des Abendlandes begeben wollte, müßte diesem ersten Entwurf für die Universalität seiner Schau, für die eindringende Schärfe seiner Einzelurteile dankbar sein. Dem 19. Jahrhundert widmet H. nur ein Kapitel (591—660); er verspricht aber die Ausführung aller angedeuteten Probleme in einem eigenen Buch. H. Wolter S. J.

Meissinger, K. A. *Der katholische Luther.* gr. 8° (320 S.) München 1952, Lehnen. 15.80 DM, geb. 19.80 DM.

Meissinger, K. A. *Luther. Die deutsche Tragödie 1521.* kl. 8° (192 S.) München 1953, Lehnen. 6.80 DM.

Das *erste* Buch, das nach dem Tode des Verf. erschien, ist nur ein Bruchstück des großen Lutherwerkes, das M. schreiben wollte. Aber es gibt sich auch so schon als Novum in der protestantischen Lutherforschung, ähnlich wie es das Werk von Lortz in der katholischen Forschung war. Denn Forschung will M.s Werk sein trotz seines durch Stil, Lebendigkeit und Gegenwartsnähe gelegentlich stark populären Charakters, wie es ja auch für weitere Kreise bestimmt sein soll. Man durfte wohl von M. ein bedeutendes Lutherwerk erwarten. Jahrzehntelang hat er sich mit den Schriften und der Persönlichkeit des jungen Luther wissenschaftlich beschäftigt (vgl. S. 282 Anm. 66), er kannte die gesamten Quellen und die Literatur und hat sie, soweit möglich, verarbeitet. M. wollte — und es ist wichtig, das vorauszuschicken — unbeschadet seiner protestantischen Einstellung der Wahrheit und dem Frieden unter den Konfessionen dienen. Daß M. als Schriftsteller von Namen den schwierigen Stoff gestalten und in spannender Gliederung vorlegen würde, war ebenfalls zu erwarten. Aber man darf bei der Beurteilung nicht vergessen: Das Buch ist als Diskussions-, oder einfacher gesagt, als Gesprächsgrundlage gedacht. Es ist als solches vor allem durch die Lebendigkeit der Darstellung und die innere Anteilnahme des Verfassers interessant; immer wieder ist man bereit, das Gespräch zu beginnen, zu dem M. anregt und fast zwingt.

Man müßte vieles über dieses Buch sagen, wollte man ihm ganz gerecht werden. Es hat seine Vorzüge, aber auch seine Mängel. Es ist reich an neuen Aspekten, stellt ein ehrliches Bemühen um die Wahrheit dar, zeugt von eindringlichem Studium des Katholizismus zur Zeit Luthers und seiner Fortentwicklung bis heute. Daraus ergibt sich ein ungewöhnlich starkes Bemühen um Objektivität. Ein paar Hinweise mögen das belegen. Man lese etwa die Glossen über die Mängel der Weimarer Lutherausgabe (253—258), die Kritik des früher „an Fetischismus"

erinnernden Lutherkultes (21), das Eingeständnis von Luthers gelegentlich sophistischer Spiegelfechterei bis zur Fälschung (29, 234 f.) und der Unsicherheit seiner Selbstzeugnisse und Behauptungen, besonders bei der klassischen Stelle über die Entdeckung der Heiligen Schrift (291 f.), und seiner Widersprüche (206). Ferner das Urteil über das „Ärgernis der Ehe Luthers" (98), die Charakterisierung des Verhältnisses Luthers zur Scholastik (109) und seiner Irrtümer bezüglich Scholastik und Mystik (126). Auch das Urteil über Mathesius gehört hierher (Exkurs). Andererseits das Bemühen um das Verständnis der katholischen Ablaßauffassung (137 ff.), die Zurückweisung des Irrtums, daß die Bibel in der Alten Kirche „unter der Bank gelegen habe" (43, 81), die Hervorhebung der wirklichen Reformbestrebungen auch schon vor Luther (48).

Aber bei allem Streben nach Objektivität zeigt das Buch doch im allgemeinen Festigkeit, Unverschwommenheit des eigenen Standpunktes des Verf., ja nicht selten apologetisches Temperament in Vertretung des eigenen religiösen Bekenntnisses, das bis zu scharfen Angriffen gegen wirkliches oder vermeintliches Unrecht durchbricht. Man vergleiche etwa die sachlichen, aber scharfen Angriffe gegen das „Lutherzerrbild" Denifles (92 ff.) und die vielfach rauhe Auseinandersetzung mit Grisar (übrigens erfreulich, daß sie überhaupt einmal kommt), dem gegenüber M. aber doch gerecht bleibt (134). Daß Cochläus eine geradezu feindliche Behandlung erfährt, ist nach dem Buch von Herte über ihn zu verstehen, wobei ich dennoch bezweifle, ob das Urteil gegen ihn überall gerecht ist.

Die Hauptfrage ist für M.: War der vorreformatorische Luther von vornherein so unkatholisch, daß er notwendig mit der Kirche zerfallen mußte? Darauf antwortet er mit Nein „gegen Denifle und viele neuere Katholiken, die nur von dem häßlichen Ton seiner Polemik abgerückt sind, nicht aber von der Substanz seiner Meinung" (!). Die nächste Frage ist: „Wie kam es dann, daß Luther dennoch mit der Alten Kirche zerfiel? Wie weit war dies höheres Verhängnis, wie weit ... Schuld ..., wie verteilt sich die Schuld an diesem tragischen Hergang? Hier werden sich Antworten ergeben, die bald für die eine, bald für die andere Partei vielleicht hart zu hören sind."

Gelegentlich scheint mir M.s Versuch, schwierige Vorgänge im Leben Luthers neu zu erklären, überraschend geglückt, während man in anderen Punkten seine Vorbehalte anmelden oder auch völlig anderer Meinung sein muß. Wertvolle Anregungen liegen wohl u. a. vor allem in folgenden Punkten: Bezüglich der Kinderjahre Luthers wird statt der psychologischen Studien eine Reihe von Einzelheiten über die Familie geboten. Zu erwähnen sind hier auch die Einschränkungen des Einflusses der Devotio moderna auf Luther, die Korrekturen zu Scheels eingehenden Studien über den Schulbetrieb zur Zeit Luthers und Luthers eigene Studien, die Anregungen zur Weiterforschung über Luthers wissenschaftliche Ausbildung, das klare Eintreten für Luthers Klosterberuf trotz seiner späteren Behauptung, und dabei die grundsätzliche Anerkennung des Mönchtums als Lebensform (32), die wertvollen Ausführungen über die Bedeutung Melanchthons für die Reformation. M. leugnet alles Krankhafte in Luther (das immerhin doch beachtliche Werk des Psychiaters P. Reiter, der die These Grisars vom ärztlichen Standpunkt zu beweisen sucht, scheint er nicht zu kennen, sonst hätte er sich damit auseinandersetzen müssen). Er nennt Luther aber doch „empfindsamer als normale Kinder" und spricht von „ungewöhnlicher Sensibilität".

In manchem wird man anders denken müssen als M. So ist es doch wohl kaum möglich, die bekannte Szene der Unsicherheit Luthers bei der ersten Messe auf die Tage der Vorbereitung zurückzuverlegen und das Ganze als Mißverständnis des Berichterstatters zu nehmen. Das Urteil über die „logische Erschleichung" in der Widerlegung Luthers durch Prierias und dessen „Hochmut und Leichtsinn" will mir auch zu scharf erscheinen. Daß Luther wirklich an keiner Stelle unter dem Antichrist die apokalyptische Einzelperson, also praktisch den Papst verstanden habe, sondern nur eine Art von bösem Prinzip, ohne daß das näher bestimmt würde, läßt sich durch Luthers eigene Worte widerlegen. Das sind freilich nur ein paar herausgegriffene Einzelheiten von den mancherlei angreifbaren Behauptungen.

Bedenklicher ist, daß wichtige Tatsachen und vor allem Lehrunterschiede stark verharmlost werden, z. T. in dem Bestreben, über heute nicht mehr interessierende

Kontroverslehren zur Einheit zu kommen. So etwa, wenn gefolgert wird, *weil* uns heute nicht mehr die Fragestellung interessiert, in der Luther und Cajetan bezüglich des Thesaurus Ecclesiae auseinandergingen, sei es unwichtig, zu erforschen, ob Luthers Unterscheidung nur sophistisch war. Es geht doch, historisch gesehen, hier um den Bruch mit der Kirche, der als Leichtsinn Luthers auszulegen wäre, wenn er auf sophistisches Denken zurückginge.

Da es unmöglich ist, das ganze Lutherbild M.s nachzuzeichnen und dazu Stellung zu nehmen, greifen wir einige für uns wichtige Einzelheiten heraus, die Luther als Exegeten und Theologen betreffen (65—127, 223—229). M. will stärker als bisher einen humanistischen Einfluß für die Exegese Luthers herausstellen. Er weist auf den Rückgriff Luthers auf die „reinen Quellen des kirchlichen Altertums" hin, auf die Benützung des Faber Stapulensis und des Textes des Erasmus. In Luthers Arbeitsweise in den frühen Vorlesungen habe sich „der Übergang aus dem Mittelalter in die Neuzeit vollzogen". Seine spätere Grundthese von der Eindeutigkeit der Heiligen Schrift habe „viel Wahres". Die Einseitigkeit seines Biblizismus, woraus folgerichtig die Alleinwichtigkeit der Predigt im Gottesdienste entstand, sei so gut wie unvermeidlich gewesen, nachdem „Luther der Messe das Herzstück ausbrach", was bei seiner Abendmahlslehre nicht einmal nötig war. Er sei dann gegen das biblische Gewissen der Alten Kirche ungerecht geworden, als man ihn als Ketzer angriff. Freilich hätten seine ersten Richter kein Gefühl dafür gehabt, wen sie aus der Kirche trieben. Es bestehe bei ihm kein Unterschied zwischen Theologie und religiösem Anliegen, er sei von Natur kein Gelehrter, sondern ein Praktiker mit ansehnlicher wissenschaftlicher Ausbildung gewesen. Bedenklich scheint es, wenn M. dann sagt, bei dem Verlangen Luthers nach handgreiflicher Anschaulichkeit sei ihm mancher Irrtum mit unterlaufen, aber darauf komme es weniger an als auf die Tatsache des Verlangens selbst. Als besondere Leistung wird hingestellt, daß Luther die allegorische Schriftauslegung schon bald beseitigt habe.

Die wichtigsten Ausführungen sind die über die vorreformatorische Theologie Luthers, vor allem über den Römerbrief-Kommentar. Man kann da manches nicht ohne große Bedenken lesen. Soll bei der Verurteilung von Luthers Lehre von der Konkupiszenz (223) wirklich das völkerpädagogische Moment ausschlaggebend gewesen sein, daß man nämlich bei der lutherischen Auffassung nichts mehr leisten würde für Gott, während man bei der katholischen Lehre pädagogisch dazu angehalten würde? Und daß das im wesentlichen Weitergabe der Auffassung des Aristoteles von dem sittlich-ästhetischen Ideal der „Mesotes" gewesen sei? Das Tridentinum hat doch auf theologische Gründe zurückgegriffen, und es ist hier wieder eine Verharmlosung der theologischen Frage der „sola fides", wenn die theologische Begründung der guten Werke als letztlich nicht wesentlich bezeichnet wird, weil die Predigt Luthers ja positiv gewesen sei bezüglich der guten Werke und in voller Übereinstimmung mit der Dogmatik des Tridentinums (!).

Ein anderes Beispiel ist die Behandlung des Problems Occamismus. Verf. weiß darüber manches Wertvolle zu sagen, aber auch manches Erstaunliche. Der Occamismus wurde, wie M. richtig sagt, auf dem Tridentinum nicht verboten, sondern als für die Auseinandersetzung mit den Neugläubigen weniger vorteilhaft zurückgestellt. Daher erhofft M. eine fruchtbare Erneuerung der Gedankenauseinandersetzung Thomismus-Occamismus! Der Occamismus sei der Geist der Neuzeit, den man nicht einfach als Verfall bezeichnen könne. Es würde hier jedoch zu weit führen, auf so manche Einseitigkeit und Verharmlosung in der Darstellung der theologischen Problematik eingehen zu wollen.

Auch der Versuch M.s, nachzuweisen, die beiden Hauptlehren Luthers: Prädestination und Konkupiszenz (bleibende Sündhaftigkeit) im Menschen, seien nicht so unkatholisch gewesen, daß er deswegen mit der kirchlichen Autorität hätte in Konflikt kommen müssen, ist nicht als gelungen zu bezeichnen. Paulus vertrete (Röm 9, 11), da er nicht von den Juden, sondern allgemein rede, eben Luthers Lehre. Hier überwuchern (113 f.) menschliche Erwägungen das Theologische, und M. ist sich wohl bewußt, daß seine Auffassung von katholischer Seite Widerspruch finden wird. Bezüglich der Lehre von der bleibenden Sündhaftigkeit der Konkupiszenz wird man freilich heute nicht mehr sagen, diese Lehre sei lediglich ein Freipaß für Luthers eigene sittliche Verkommenheit gewesen; aber man wird

eben doch nicht leugnen können, daß diese Lehre eine radikale Lösung für Schwierigkeiten darstellt, mit denen *Luther* nicht fertig wurde. Es ist zwar mit M.s Auffassung eine große Vereinfachung der Lehre gewonnen, aber auf falscher Grundlage. Es handelt sich hier nicht mehr um Schulmeinungen (wie es M. immer wieder vereinfachend sieht), es handelt sich um den Verstoß gegen eine von der Kirche klar vorgelegte Lehre; Luthers Abweichung traf deren Substanz.

M. macht Luther dann irgendwie den Vorwurf, daß die Lehre von der Kirche bei ihm fehle. Daß er nur deswegen nicht von ihr rede, weil sie sich von selbst verstehe, kann man wohl nur für die allererste Zeit wahrhaben. Gewiß sagt Luther, die Kirche habe ihn ausgeschlossen, aber es ist eine Kirche, die er ablehnt.

In einer minutiösen Untersuchung zeigt M., daß die Römerbrief-Vorlesung Luthers den Anfang seines Bruches mit der Scholastik bedeutet, der 1517 bis zum letzten vollzogen sei. Die Mystik habe Luther in erster Linie als Bestätigung für seine neue Ansicht gegen die Scholastik ausspielen wollen. Den katholischen Kritikern sei zuzugeben, daß ein Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik im Sinne Luthers nicht bestehe. Luthers Begegnung mit der Mystik dürfe man nicht überschätzen, er habe nur einen sehr schmalen Ausschnitt der Mystik kennengelernt, aber ihre Sprache habe ihn „angesprochen".

Zum Buche M.s müßte man eigentlich fast von Seite zu Seite Stellung nehmen. Wenn wir zum Schluß unser Urteil zusammenfassen, so wird es lauten müssen: So mancherlei wertvolle Anregung das mit persönlicher Anteilnahme, aus dem Willen zum Frieden und aus reicher Sachkenntnis geschriebene Buch auch gibt, so umstritten wird es in wesentlichen Punkten für beide Konfessionen bleiben. Es ist schade, daß es dem Verfasser nicht mehr vergönnt ist, das Gespräch nunmehr mit seinen Kritikern weiterzuführen.

Das Büchlein „*Luther. Die deutsche Tragödie 1521*" lag schon 1940 im Manuskript bereit, ist aber noch vom Verf. überarbeitet worden. M. will hier die großen historischen Linien bis zum Schicksalsjahr 1521 ziehen, Luther soll sozusagen als Abschluß einer langen Entwicklung gesehen werden und zugleich in der Tragik seines Versagens — so muß man es im Sinne M.s doch nennen — nach dem Wormser Reichstag. M. holt weit aus, wenn er von Augustinus über Karl den Gr., Cluny und die Normannen bis zu ausführlicheren Schilderungen der Welt des 15. Jahrhunderts voranschreitet. Das muß auf so kurzem Raum stark skizzenhaft wirken, und man kann daher den Eindruck einer zu großen Vereinfachung nicht immer abschütteln. Der Stil ist lebendig, eine Mischung von wissenschaftlicher Darstellung, Plauderei und Bekenntnis. Es finden sich manche wertvolle und anregende Partien, z. B. über die Vorlesungen Luthers (48 ff., 140 ff.), über das Rationale in der Bibelauslegung (134 ff.), über Notwendigkeit der Tradition (136) und manches andere. Vieles reizt aber doch auch zum Widerspruch, und zwar sind es vor allem die mehr theologischen Partien, z. B. über Heilsgewißheit und Werkgerechtigkeit (68 ff.), über allgemeines Priestertum (122 ff.). Vor allem aber: Nach der These des Buches bedeutet 1521 die deutsche Tragödie. Vom Kaiser her gesehen, habe mehr Politik als religiöse Überzeugung mitgewirkt. „Das Wormser Edikt war der Preis, für den ein Schutz- und Trutzbündnis mit dem Papst gegen Frankreich zu haben war. Welche Folgen man dem Edikt geben würde, war eine spätere Sorge. Der Kaiser hatte schon begriffen, daß Deutschland das Land war, wo alles auf die lange Bank geschoben wurde." Hier „wurde die deutsche Nation um ihren großen Frühling betrogen." Man wird das nicht so sehen können, wenn man die ernste, schriftlich niedergelegte Reaktion des Kaisers auf Luthers Auftreten liest. — Von *Luther* her gesehen, sei 1521 die deutsche Tragödie, weil er seine Stunde nicht begriffen habe, weil er „in Wahrheit in Worms kein Programm hatte", weil er sich dann verbergen ließ, anstatt sich an die Spitze der Nation zu stellen und „alles neu werden zu lassen". M. spricht hier von einem „ersten und mächtigsten Unterhaus der europäischen Geschichte", das man hätte schaffen können, wenn Luther, anstatt sich zu verbergen, die Reichsstände aufgerufen hätte. Das ist doch eine Verkennung der „Möglichkeiten" Luthers, dem das religiöse Anliegen völlig im Vordergrund stand, und zudem eine Verkennung der Möglichkeiten, die die Situation nach Worms im politischen Raum bot. Auch dieses Büchlein wird, so ehrlich und anregend es in manchem sein mag, umstritten bleiben.

L. Ueding S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen, Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Religionswissenschaft

Ehrle, Fr., Kard., Zur Enzyklika „Aeterni Patris": Text und Kommentar. Zum 75jährigen Jubiläum der Enzyklika neu hrsg. von *Fr. Pelster* S. J. (Sussidi eruditi, 6). gr. 8° (203 S.) Roma 1954, Edizioni di Storia e Letteratura. — Zum Gedächtnis des vor 75 Jahren veröffentlichten Rundschreibens „Aeterni Patris" und zugleich zur dankbaren Erinnerung an Kard. Ehrle gibt P. in diesem Band außer dem Text der Enzyklika vor allem den Kommentar neu heraus, den E. 1880 als einer der ersten in den „Stimmen aus Maria-Laach" zu dieser Enzyklika geschrieben hat (35—113). Beigegeben sind zwei weitere wichtige Artikel E.s: „Über das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik", zuerst erschienen in ZKathTh 1883 (115—166), und „Nuove proposte per lo studio dei manoscritti della Scolastica medioevale" aus Greg 1922 (167—187). Der hier neu herausgegebene Kommentar ist die erste größere Arbeit des damals 35jährigen E. und beweist bereits seine erstaunlich reiche Kenntnis der Quellen, namentlich bezüglich der geschichtlichen Entwicklung der Aufnahme der Philosophie des hl. Thomas; nur an wenigen Stellen muß P. in Anmerkungen die Angaben E.s auf Grund neuerer Forschungen verbessern oder ergänzen. Ebenso sind auch die beiden andern neu gedruckten Arbeiten heute noch wertvoll; sie zeigen den Weg, „wie man zu einer historischen Erforschung und Erkenntnis der von den Päpsten so sehr empfohlenen Scholastik gelangen kann, einen Weg, den viele nach Ehrle beschritten haben und der noch heute den gleichen Gegenwartswert, wie damals in der ersten Zeit der Restauration besitzt" (11). Als Abschluß des Bandes schenkt uns P. selbst eine ebenso pietätvolle wie geschichtlich getreue Würdigung des Lebenswerkes E.s, der ihn leitenden Gesichtspunkte und Motive sowie der Methoden seiner Forschung (189—202). So gibt der ganze Band überaus wertvolle Einblicke in das geschichtliche Werden und die Methoden der Scholastikforschung seit dem Rundschreiben Leos XIII.; der Name des Verf., der selbst im Gefolge E.s an dieser Forschung hervorragenden Anteil hatte, bürgt für die Zuverlässigkeit aller Angaben.

de Vries

Meller, B., Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly. Anhang: Aillys Traktat „De materia concilii generalis" (Freiburger Theol. Studien, 67). gr. 8° (XXXII u. 346 S.) Freiburg 1954, Herder. 18.— DM. — Die vorliegende Untersuchung behandelt die Hauptprobleme der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre des Peter von Ailly, der als Kanzler der Pariser Universität und als Kardinal von Cambrai großen Einfluß auf die Kirchenpolitik und auch auf die Theologie seiner Zeit hatte. In gründlicher und klar aufbauender Arbeit werden die psychologischen Grundlagen und die erkenntnistheoretische Geltung des philosophischen Systems bei Peter von Ailly dargestellt mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zum Evidenzproblem, zum Kausalgesetz und zur Gotteserkenntnis. Darauf folgt die Erörterung seiner Lehre über den Begriff und die Prinzipien des theologischen Glaubens und, recht eingehend, die Behandlung seiner Anschauung von dem Verhältnis des Glaubens zum Wissen. Der letzte Teil bespricht die Stellung, die Peter von Ailly zur Theorie von der doppelten Wahrheit und zur Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie genommen hat. Als Anhang erscheint der nur handschriftlich erhaltene Traktat „De materia concilii generalis", der in erster Linie den Kirchenhistoriker interessieren dürfte, weil in ihm deutlich die Auffassung von einer Übergeordnetheit des Konzils über den Papst zum Ausdruck kommt; die Edition ist sorgfältig nach den erhaltenen Handschriften (die vatikanische bildet die Grundlage, die drei aus Paris sind verglichen) und unter genauer Angabe der Zitate hergestellt. Von den vielen Ergebnissen sei hier nur das wichtigste hervorgehoben: Peter von Ailly sucht einen gewissen Ausgleich zwischen

Thomismus und Nominalismus herbeizuführen, wobei freilich gelegentlich doch das eine vor dem anderen Moment betont wird. So unterzieht er mit seinem Lehrer Ockham das Kausalprinzip einer scharfen Kritik und leugnet die Grundlagen der aposteriorischen Beweise für das Dasein und die Einzigkeit Gottes. Was M. meistens „thomistische" Einflüsse nennt, ist wohl besser auf einen bei Thomisten und Scotisten in gleicher Weise wirksamen Realismus zurückzuführen. Das Bild der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre des Peter von Ailly wird durch die Forschungsarbeit des Verf., die eine Fülle von bislang unerschlossenem Material heranzieht, übersichtlich erfaßt, wenn es auch nicht ganz einheitlich werden kann. Weil aber die Arbeit viele Jahre auf eine Drucklegung warten mußte, sind in den Zusammenfassungen zur Geschichte der Theologie, vor allem in dem Abschnitt über Theologie als Wissenschaft, nicht immer die neuesten Textausgaben verwertet, und auch die Literaturangaben entsprechen einige Male nicht dem Stand der letzten Jahre. Die Folge davon ist, daß in untergeordneten Einzelheiten hie und da eine Aussage korrigiert werden müßte. Einige Beispiele sollen das erläutern. Ein von M. zitierter Scotustext hat nach der editio Vaticana als Interpolation zu gelten (252 f.); Petrus Aureoli kann nicht unter jeder Rücksicht ein Gegner Heinrichs von Gent und des von ihm vertretenen „lumen theologicum" genannt werden (251; vgl. vom Referenten: Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli: FranzSt 34 [1954] 137—171, bes. 155—161); die Erleuchtungstheorie Heinrichs von Gent ist nicht erst von Vitalis Zuccolius (dieser von M. nicht näher charakterisierte Theologe lebte im 17. Jahrh.!) verteidigt worden (251 Anm. 35), sondern hatte bereits in der Spätscholastik entschiedene Anhänger (zu nennen wären wenigstens Johannes Baconthorp und Hugolin von Orvieto); wenn Petrus Aureoli und Johannes Baconthorp in einem Kapitel über „Spätscholastische Vertreter der Lehre von der doppelten Wahrheit" erscheinen und ihnen eine „mildere Form des Averroismus" beigelegt wird, so wären beweisende Texte nicht unangebracht, und für Baconthorp würde man eine Auseinandersetzung mit B. M. Xiberta (De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum, Louvain 1931, 167—240, bes. 213—227) wünschen. Jedoch berühren diese kleinen Mängel weder das Hauptthema des Verf. noch die wesentlichen Ergebnisse der verdienstvollen Arbeit. Beumer

Tavard, G. H., Transiency and permanence. The nature of theology according to St. Bonaventure (Franc. Inst. publ., theol. ser., 4). 8° (VIII u. 263 S.), New York, Louvain (Nauwelaerts), Paderborn (Schöningh) 1954, The Franciscan Institute St. Bonaventure. — Die zahlreichen bisher erschienenen Einzelarbeiten zum Wesen der Theologie in der Sicht des hl. Bonaventura werden durch diese neue Untersuchung zusammengefaßt und abgerundet. Der Titel des Werkes könnte dem Leser vielleicht zunächst unklar bleiben; erst am Schluß des Ganzen ahnt er, daß damit die Theologie Bonaventuras und auch die Theologie überhaupt charakterisiert werden soll: „From assent, via analogy, to anagogy: in the last analysis, this is the formula for theology" (258). Der Untertitel zeigt jedenfalls in nüchterner Sprechweise den Inhalt des Buches an. Ein einleitendes Kapitel gibt einen Überblick über das theologische Problem seit Augustinus bis zur Franziskanerschule; die entscheidenden Stadien der Entwicklung, die in Bonaventura gipfelt, sind gut hervorgehoben, nur vermissen wir einen Hinweis auf Wilhelm von Auxerre, der doch ohne Zweifel zu den Wegbereitern Alexanders von Hales gehört. Der Hauptteil der Arbeit gliedert sich in drei Teile: 1. Die drei Bücher (Das Buch der Schrift, Das Buch der Natur, Das Buch der Seele); 2. Die intellektuelle Seite (Vernunft in der Theologie, Philosophie und Theologie, Theologie als Wissenschaft); 3. Weisheit (Theologische Weisheit, Beweisführung in der Weisheit, Die Hilfe des Geistes, Die Anagoge). Ein letztes Kapitel faßt zusammen, bringt, wenn auch kurz, die Rede auf das Fortwirken Bonaventuras in der Folgezeit und schließt mit erneuter Bezugnahme auf das sachliche Problem „Was ist Theologie?". Der Verf. hat sich unverkennbar ganz in den Geist des hl. Bonaventura versenkt und versteht es ausgezeichnet, seine Sicht der Theologie wieder lebendig werden zu lassen. Wenn auch die „mystische" Seite bei Bonaventura hervortritt, so vernachlässigt er doch die rationale Aufgabe der Theologie keineswegs. T. betont sehr das

Wort des Seraphischen Lehrers: Credibile, prout tamen transit in rationem intelligibilis, et hoc per additionem rationis (In 1 Sent. pr. q. 1.). Die Literaturangaben sind knapp gehalten, bieten aber das Wesentliche. In der Stellungnahme gegen abweichende Auffassungen, wie sie u. a. von Bonnefoy, Chenu, Gilson angeführt werden, vereinigt der Verf. überzeugende Kraft mit vornehmer Bescheidenheit; es möchte uns sogar scheinen, daß er ruhig den Wert der Sicht Bonaventuras gegenüber einer einseitigen „Konklusionstheologie" noch mehr hätte herausstellen können. Die Lektüre oder vielmehr das Studium des Werkes würde sehr erleichtert, wenn bei den Zitaten aus Bonaventura durchweg der lateinische Originaltext, wenigstens in den Fußnoten, gegeben und der Fundort nach der Quaracchi-Ausgabe beigefügt wäre. Die theologische Erkenntnislehre kann ja den Vertreter der Hochscholastik nicht übersehen, der noch uneingeschränkt in der augustinischen Tradition steht und doch schon den Blick für die neue Situation seiner Zeit geschärft hat, und wird sich dankbar der Führung des Verf. anvertrauen.

Beumer

Van der Meer, F., Katechese. Eine Unterweisung im Glauben der Kirche. 8° (343 S.) Köln 1954, Bachem. 18.— DM. — Der Verf. ist neuestens auch im deutschen Sprachraum durch sein überall anerkanntes Augustinusbuch gut eingeführt. Darum darf sein bereits 1941 in Holland erschienener „Catechismus, dat is onderrichting in het waare geloof" auf eine freudige Aufnahme rechnen. Die deutsche Übertragung (von *Auguste Schorn*) ist in jeder Weise geglückt. Schon die Änderung des Titels empfiehlt sich, weil so der Inhalt, der einer Laiendogmatik entspricht, klarer angegeben ist. Vor allem kann aber die Kürzung des ursprünglichen Textes um ein Viertel als eine wirkliche Verbesserung angesehen werden; denn damit ist das, was mehr zur katechetischen Didaktik und zur Fachtheologie als zur Verkündigung gehört, weggefallen. Man vermißt höchstens Hinweise auf weiterführende Literatur und außerdem ein alphabetisch geordnetes Sachregister. Im übrigen wäre unsere Besprechung des holländischen Originalwerkes zu vergleichen (Schol 27 [1942] 298 f.).

Beumer

Riquet, M., S. J., Das Wort Gottes. kl. 8° (147 S.) Frankfurt a. Main 1954, Knecht. 4.80 DM. — Es geht in dieser mehr essayartigen als systematischen Untersuchung darum, wie der Mensch bei der Begegnung mit dem Wort Gottes zur Glaubenssicherheit gelange. An erster Stelle wird dafür genannt das Gnadenwirken des Heiligen Geistes, das der Mensch, sofern er in Bereitschaft das Wort aufnehme, in sich erfahre. Der Natur des Menschen entspreche es jedoch, wenn ihm das Wort Gottes, das ja von außen — durch die Vermittlung von Menschen bzw. durch die Kirche — an ihn herantrete, auch auf äußere Weise als solches verbürgt werde. Von den äußeren Kriterien wird besonders die Kirche in ihrer Gesamterscheinung, vor allem ihrer Heiligkeit, herausgestellt, ferner die Treue ihrer Überlieferung, die durch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung vielfältig bestätigt worden sei. Man vermißt Hinweise auf so wichtige Faktoren der Glaubensgewißheit, wie es die Persönlichkeit Jesu, seine Wunder, seine Auferstehung sind. Die Bedeutung des AT für den Glauben des Christen und die innere Einheit von AT und NT wird nachdrücklich betont. Doch kann man nicht ohne weiteres sagen: „Ein und dasselbe göttliche Wort" (von dem im AT so oft die Rede ist) sei „in Jesus Christus Fleisch geworden" (82). — Einige Einzelheiten: Da Elohim nicht wie Jahwe Eigenname ist, sollte man nicht vom „Geist Elohims" usw. sprechen, sondern das Wort übersetzen. Auf S. 42 muß es Kult- (nicht Kultur-) Veranstaltungen heißen. Die Züge des Knechtes Jahwes bei Isaias sind geheimnisvoll, nicht „wunderlich" (110). Sonst ist die Übertragung recht lesbar.

Bulst

de Lubac, H., Betrachtung über die Kirche. Nach der 2. französischen Originalausgabe übers. von *G. Buxbaum*. 8° (435 S.) Graz-Wien-Köln 1954, Styria. 14.70 DM. — Wie zu erwarten stand, ist das Kirchenbuch des bekannten französischen Theologen zu einem Bucherfolg geworden. Liegt doch bereits die 3. Auflage vor, die gegenüber der Erstauflage um gut 40 Seiten vermehrt ist. Was wir seinerzeit zum Erscheinen des Werkes geschrieben haben, können wir hier nur wiederholen: „Man wird unter den vielen Werken über die Kirche, die vor allem in den

letzten dreißig Jahren erschienen sind, lange suchen müssen, ehe man eines findet, das an theologischer Tiefe und Klarheit wie an Schönheit der Darstellung diesem Werke gleichkommt" (Schol 29 [1954] 279). Der Wunsch, den wir damals beifügten, daß das Buch doch bald den deutschen Lesern zugänglich gemacht werden möchte, ist inzwischen in Erfüllung gegangen. Der Styria-Verlag hat sich dankenswerterweise dieser Aufgabe angenommen. Allerdings können wir nicht verschweigen, daß die Übersetzung manche Mängel aufweist. Es sei aber gleich hinzugefügt, daß die dem Übersetzer gestellte Aufgabe außergewöhnlich schwierig war. Man muß sich selbst an der Eindeutschung dieses Buches versucht haben, um dessen innezuwerden. Die sorgfältigst nuancierte Sprache des Originals mit ihren vielen Partikeln und logischen Verstrebungen, der komplizierte Satzbau und die Unzahl von Zitaten und Anspielungen, vor allem aus lateinischen Autoren, die ihre Prägnanz bei der Verdeutschung sehr oft verlieren, bedeuten ein fast unübersteigbares Hindernis. Auf jeden Fall dürfte sich niemand an diese Aufgabe heranwagen, der nicht mit einer vollkommenen Beherrschung der beiden Sprachen eine ebenso vollkommene Kenntnis der theologischen Problematik verbindet. Wenn man neben die vorliegende Übersetzung etwa die meisterliche Leistung von H. Urs von Balthasar in der Übertragung von de Lubacs „Catholicisme" hält, wird einem der Abstand deutlich. Gerade um des hohen Wertes des Buches willen hätten wir ihm eine zuverlässigere und anziehendere Übersetzung gewünscht. Hoffentlich gelingt es, in einer Neuauflage diese Mängel zu beheben. Bacht

Fries, H., Die Kirche als Anwalt des Menschen. Ein Beitrag zum Thema Die Kirche und der Mensch der Gegenwart. 8° (72 S.) Stuttgart 1954. Schwabenverlag. 6.— DM. — Eine Darstellung der Kirche steht vor der Aufgabe, die Kirche als das sichtbare Heilswirken Gottes in der Welt zu erweisen. So muß die Kirche gerade für die Rettung des Menschenbildes bedeutsam sein. Das ist das Thema dieses Buches. Es gehört nicht zu jenem Teil der Apologetik, der die katholische Kirche als die einzig legitime unter den vielen christlichen Gemeinschaften erweist. Vielmehr wird die Frage nach der Kirche in einem noch davor liegenden Bereich gestellt, wo es sich darum handelt, daß der Mensch überhaupt mit einer Kirche rechnen muß. In einem einleitenden Abschnitt wird die Fragestellung begründet: Eine Apologetik der Kirche gegenüber dem Antagonismus des philosophischen, naturwissenschaftlichen und historischen Wissens gegen den Glauben wird als Fragestellung von gestern bezeichnet. Man könnte vielleicht fragen, ob F. nicht die doch wohl immer noch wirksame Aktualität dieser Frage zu leicht nimmt. Richtig ist natürlich, daß die Situation von heute viel mehr von der Fragwürdigkeit und Bedrohtheit des ganzen Menschen her bestimmt ist. Wie nun die Kirche der Rettung des Menschenbildes dient, zeigen die beiden Hauptteile des Buches. Der 1. Teil stellt den Menschen der Gegenwart mit seiner immer schon gegebenen, heute aber besonders gestalteten Gefährdung dar. Hier weiß F. einfach und klar eine gute Charakterisierung des heutigen Menschen zu geben. Auf diesem Grund wird dann im 2. Teil die Kirche als wirksame Helferin dargestellt. Durch ihr *Sein* ist die Kirche Anwalt des Menschen, weil in ihr die Inkarnation weiterlebt, die das endgültige Ja Gottes zum Menschen ist (im Gegensatz zum vorläufigen in der Schöpfung). Daß die Kirche durch ihr *Wirken* Anwalt des Menschen ist, beweist F. nach dem Schema des dreifachen Amtes der Kirche: Ihre *Verkündigung* gibt dem Menschen die rechte Erkenntnis seines Wertes und seines Verhältnisses von Einzelnem und Gemeinschaft. In diesem Abschnitt erscheinen die wichtigen Darlegungen über die Freiheit des Menschen einigermaßen schwierig. Könnte man nicht deutlicher den Unterschied von physischem Muß und moralischem Soll heranziehen? Kann man die Aussage, die Möglichkeit zur Sünde gehöre zur rechten Darstellung der Freiheit, wirklich ausschließen durch den Hinweis, daß ja auch der Irrtum nicht zur echten Verwirklichung der Erkenntnis gehöre? Das *sakramental-liturgische Wirken* der Kirche vermag Bereiche des Menschen zu retten, die dem heutigen Menschen verlorengegangen sind. Vom erzieherischen Wirken, das aus dem *Hirtenamt* kommt, wäre vielleicht günstiger im Zusammenhang mit der Lehrverkündigung gesprochen worden, mit der es eng zusammengehört. — Das Buch erfreut durch die Klarheit seiner Gliederung und die einfache Verständlichkeit der

Sprache. Eine große Fülle von Stoff wird übersichtlich eingefangen, woraus allerdings bisweilen die Schwierigkeit einer allzu knappen Darstellung entsteht.
Semmelroth

Arnold, Fr., Kirche und Laientum (Universität Tübingen, 43). gr. 8° (45 S.) Tübingen 1954, Mohr. 2.50 DM. — Zu seiner Antrittsrede zu Beginn seines Rektorates an der Tübinger Universität hat A. bewußt ein Thema gewählt, das im innerkirchlichen Bereich aller großen Konfessionen eine Aktualität hat, die gewiß nicht nur theologisch, sondern auch soziologisch begründet ist. Sie ist jedenfalls da, und es ist notwendig, sie theologisch zu klären. In den ersten beiden Teilen gibt A. einen gedrängten Überblick über die Stellung des Laientums in der kirchlichen Frühzeit und die historische Entwicklung aus der Frontstellung des „Laientums" gegenüber der heidnischen Welt zu der gegenüber dem Klerus in der Kirche. Eine historische Darstellung der Fakten läßt gerade dann, wenn sie „objektiv" ist, ihr rechtes Gewicht nicht immer deutlich werden. Dazu braucht es eigentlich eine zugleich geschichtstheologische Wertung. So kann auch bei dieser — angesichts des engen Raumes notwendig gedrängten — Darstellung der geschichtlichen Entwicklung leicht ein vereinfachender Eindruck entstehen. — Bedeutsam sind die im 3. Teil skizzierten Aufträge, die sich aus dem Geschichtlichen ergeben: Theologische Besinnung auf die Stellung, die der Welt des Profanen im göttlichen Plan zukommt; Anerkennung einer echten und eigenständigen Laienfrömmigkeit; Rückkehr zur ganzheitlichen Schau der Kirche in Theologie und Seelsorge. So drängend das erste und zweite Anliegen ist, so scheint uns das dritte am dringendsten. Es schließt ja auch vieles vom ersten und zweiten mit ein. Mutig und verdienstvoll ruft A. zur rechten Wertung eines aktiven Laientums in der Kirche und Welt auf. Daß das Problem nicht nur ein theoretisches, auch nicht nur ein Produkt des Historisch-Gewordenen, sondern ein sehr praktisches ist, nämlich das auch der Soziologie bekannte Unvermögen eines „Volkes" und „Laientums" als Menge (oder auch Masse), jene Aktivität zu entfalten, die man sich idealisierend wünschen möchte, klingt in einem Satz gegen Ende des Vortrages an. Es wäre gut gewesen, wenn es noch realistischer aufgegriffen worden wäre. Infolge der historischen Sicht tritt die dogmatische Begründung der der Kirche wesentlichen Polarität von Amt und Laientum zurück. Sie wird man etwa von der sakramentalen Sichtbarmachung der erlösenden Begegnung Christi (den das Amt repräsentiert) mit den zu erlösenden Menschen herleiten. Wenn A. sagt, daß „in gemeinsamer und doch je selbständiger Verantwortung Hierarchie und Volk sowohl das Sakralamt wie das Weltamt der Kirche zu tragen haben" (40), so wäre zu bedenken, daß im Sakralamt das Laientum sicherlich nicht in der Unmittelbarkeit der Hierarchie und im Weltamt die Hierarchie nicht in der Unmittelbarkeit des Laientums steht. Semmelroth

Keller-Hüschemenger, M., Die Kirche und das Leiden (Beiträge zur evang. Theol., 20.) gr. 8° (156 S.) München 1954, Kaiser. 8.50 DM. — In den Darlegungen dieses Buches schwingt sehr viel persönliches Erleben mit. Die Fragestellung wurde dem Verf. nicht nur im abstrakt-wissenschaftlichen Raum aufgegeben, sondern vom Leben aufgezwungen. Das bewirkt eine sympathische Wärme und lebendige Kraft der Darstellung. Zunächst wird vom Leid als Tatsache nicht nur grundsätzlich gesprochen, sondern es wird im christlichen Bekenntnis bejaht im bewußten Gegensatz zu psychologischen und philosophischen Umdeutungsversuchen. Dabei scheint uns der Verf. allerdings dem philosophischen Versuch, das Leid als Privation zu deuten, nicht ganz gerecht zu werden. Die Leidenstatsache wird dann als die die Kirche bestimmende Wirklichkeit dargestellt: Das Leid ist ihr als Verheißung gegeben und erfährt dadurch gegenüber allen rein menschlichen Einschätzungen eine wesentliche Umdeutung. Das Leid zeigt sich dann als die Not der Kirche — weil Gericht Gottes — und als ihre Herrlichkeit, wenn es theo- und christozentrisch verstanden wird. Für die Kirche ist das Leid sodann eine Kraft, weil es Mitleiden mit Christus ist. Schließlich erweist sich das Leid als der Kirche so wesentlich, daß es zu einem ihrer Merkmale wird. Hier scheint uns der Verf. dieses Merkmal zu sehr den traditionellen ‚notae', an denen man die wahre Kirche Christi erkennt, gleichzusetzen. Ist das möglich bei einer Eigentümlichkeit, die der Kirche zwar positiv wesentlich, aber doch nicht exklusiv eigen ist? Im letzten Kap.

wird das Leid noch als Einheitsband der Kirche erwiesen. — Das Buch ist eine wertvolle Führung in die christliche Sicht eines die Menschheit bedrängenden Problems. Es zeigt in deutlicher Sprache, wie an der Stellung zum Leid sich die Geister scheiden: Wie der Mensch zum Leiden steht, wird zur Unterscheidung des Christlichen. — Wir können nicht sagen, daß der Verf. Einseitigkeiten und Voreingenommenheiten vermeidet, wo er auf Kontroversfragen zur katholischen Theologie (z. B. Verdienst und Gnade [104 f.] oder Sakramentsbegriff [107 f.]) und überhaupt auf die Bedeutung des Bekenntnisses (z. B. 136 ff.) zu sprechen kommt.

Semmelroth

Van Straaten, A., Hendrikx, E., Staverman, M.: Genade en Kerk, Studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie. 8° (378 S.) Utrecht-Antwerpen 1953, Het Spectrum. — Eine wertvolle Sammlung von Arbeiten niederländischer katholischer Theologen über das Thema „Gnade und Kirche", soweit dieses im Gespräch zwischen den beiden Konfessionen, Katholizismus und Protestantismus (unter letzterem ist entsprechend der religiösen Lage in Holland das reformierte Bekenntnis gemeint), aufgegriffen wird. Wir nennen die einzelnen Beiträge: *G. Kreling*, Das Gespräch; *A. Hulsbosch*, Die Gnade im Neuen Testament; *E. Hendrikx*, Die Lehre von der Vergöttlichung in dem altchristlichen Glaubensbewußtsein; *A. Maltha*, Die Lehre von der göttlichen Gnade bei den katholischen Theologen; Die Kirche im Neuen Testament, mit zwei Unterteilen: *A. Hulsbosch*, Kirche und Sakrament; *J. A. M. Weterman*, Kirche und Amt; *F. Malmberg*, Die Kirche des Herrn; *J. C. Groot*, Der Heilige Geist und die Sakramente; *B. van Leeuwen*, Regula credendi. Ohne Zweifel sind damit die wesentlichen Punkte getroffen, die in einer Auseinandersetzung mit dem Protestantismus unter dem angegebenen Thema von Bedeutung sind. Im großen und ganzen ist auch die formale Rücksicht des Gespräches gewahrt, obschon nicht mit der gleichen Deutlichkeit bei allen Beiträgen. In der Arbeit von Maltha könnte man ein Eingehen auf die gratia increata vermissen, die doch in ihrer Rolle für das übernatürliche Leben am besten den Vorwurf der „Dinglichkeit" der Gnade nach katholischem Verständnis widerlegt. Bei der Studie von Weterman dürfte die schwierige Problematik der Frage, unter Heranziehung der neuesten protestantischen Literatur, klarer hervortreten. Wichtiger als diese Einzelheiten wäre vielleicht noch, daß die Zusammenordnung der verschiedenen Beiträge zu einem einheitlichen Ganzen zu wünschen übrigläßt. Auch die Einleitung (Das Gespräch) tut in dieser Hinsicht zu wenig. Sollte nicht das Thema „Gnade und Kirche" die Gnade als Gnade durch die Kirche und die Kirche als Gnade dartun? So, wie das Werk nun einmal abgefaßt ist, liegen die Bausteine zwar da, aber es fügt sich aus ihnen noch nicht der Bau des Ganzen zusammen, wie es dem Ideal entspräche. Es ist indes begreiflich, daß eine Gemeinschaftsarbeit von mehreren Theologen gerade von dieser Seite her ihre Schwierigkeiten hat. Das Buch wird auch so wegen seiner objektiven, unpolemischen Haltung und wegen der reichen Fülle des Gebotenen seinem Zwecke dienen können. Mögen ihm in der neuen Reihe „Tolle lege — Bijdragen tot de eenheid der kerk" noch weitere folgen!

Beumer

Karrer, O., Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann, H. v. Campenhausen. kl. 8° (228 S.) Frankfurt a. Main 1953, Knecht. 8.80 DM. — Einleitend stellt K. erneut die Dringlichkeit der Einheitsbemühungen der Christenheit heraus, ihre moralischen und menschlichen (vor allem Demut und Liebe) wie ihre theologischen Voraussetzungen: die reale, wenn auch abgestufte Zugehörigkeit aller Getauften zur Kirche Christi. Er setzt sich dann mit drei Werken von evangelischer Seite auseinander, in denen die entscheidendste und schwierigste Kontroversfrage des ökumenischen Gesprächs verhandelt wird: das kirchliche Amt, im besondern der Primat. Überzeugend widerlegt K. die einseitig charismatische Kirchenidee *E. Brunners* (Mißverständnis der Kirche, 1951), der folgerichtig ein „Mißverständnis der Kirche" schon im NT selber annehmen muß: fatal für eine Theologie, die von der „Schrift allein" ausging. Wesentlich maßvoller hatte *H. v. Campenhausen* (Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, 1953) aus der paulinischen Kirchenordnung beweisen wollen, daß Geist und damit Kirche nicht an bestimmte Formen wie die bischöf-

liche Ordnung gebunden seien. K. zeigt, daß v. Campenhausen einseitig und zu Unrecht aus 1 u. 2 Kor argumentiert. Auch für Korinth sind wie für die andern paulinischen Gemeinden Ämter anzunehmen. Wenn davon in 1 u. 2 Kor nicht deutlicher die Rede ist, so hätte K. noch darauf hinweisen können, daß dieses Schweigen wohl dadurch verständlicher wird, daß sich die Leiter der Gemeinde der schwierigen Situation offenbar nicht gewachsen gezeigt hatten und Paulus sie nicht bloßstellen wollte. Schon die Tatsache, daß in Korinth offenbar „alles drunter und drüber ging" (so v. Campenhausen selbst: 69), hätte davor warnen müssen, hier eine oder gar *die* paulinische Form der Kirche zu sehen. Ausführlich und gründlich wird O. *Cullmanns* vielbesprochenes Petrusbuch behandelt, besonders das Problem der Nachfolge. Treffend weist K. auf den anerkannten Leitgedanken der formgeschichtlichen Schule hin: Worte wie Mt 16, 18f. (Lk 22, 31f.; Joh 21, 15ff.) konnten danach in das Evangelium nur eingehen, sofern sie noch Lebensbedeutung für die Kirche hatten (128). Dagegen ist die „entscheidende Klärung" des eschatologischen Problems — das Kommen des Menschensohnes auf den Wolken sei gemäß Dan 7 auf das Kommen seines Reiches zu deuten (146) — gar zu einfach. Es ist doch keine Frage, daß sich Jesus selber als den Menschensohn bezeichnet hat. Ungewohnt freimütig sind die Schlußworte, wobei allerdings Petrus, Paulus und Johannes nur sehr bedingt als symbolische Gestalten der getrennten Kirchen gelten können.

Bulst

Rathje, J., Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte, dargestellt an Leben und Werk von *M. Rade*. gr. 8° (539 S.) Stuttgart (1952), Klotz. 32.60 DM; geb. 36.60 DM. — Der Titel dieses Lebensbildes sollte ursprünglich lauten: W. Rade und die „Christliche Welt". Es ist gut, daß der Verf. den weitergehenden gewählt hat. Zwar stellen das Werk Rades und seine Zeitschrift „Christliche Welt" einen Zentralpunkt des Buches dar, aus dem auch die meisten Belege seines Denkens genommen sind; doch ist es vermöge der Stellung Rades im Mittelpunkt seiner so bewegten Zeit, wie es die Jahre 1845 bis 1940 waren, zu einer Geschichte des Protestantismus dieser Jahrzehnte geworden. Die Gründung der „Christlichen Welt" fällt gleich in die Frühzeit des noch jungen Pfarrers in Schönbach 1887, wo er sich mit seinen Freunden aus der Leipziger Studienzeit, Bornemann, Loofs und Drews, dazu zusammenfand. Schon diese Namen zeigen die Vielfalt der Grundrichtungen, die zur Sprache kommen sollten. Damals war es schon die „Welt des freien Protestantismus", wie R. sein Buch so recht überschreibt. Als Leser waren für die neue Zeitschrift „die Gebildeten in unserer evangelischen Gemeinde" gedacht, nicht „die Theologen". Man wollte zwei Dinge vereinen: ein gebildeter Mensch zu sein und ein Christ. Hier zeigen sich bereits die Grundzüge besonders des Denkens Rades. Das Religiöse ist das Maßgebende, neben dem der akademische Lehrer etwas zurücktritt. Auffallend ist schon in den Probenummern der damals stark antikatholische Zug (42). Dahin gehört auch, daß sich Rade 1886 den Mitbegründern des Evangelischen Bundes anschloß — ein Verhältnis, das im Laufe der Jahre nicht ungetrübt bleiben sollte. Das Soziale, dem Rade und sein Schwager Naumann sich später noch stärker zuwandten, ist ein weiterer Charakterzug seines Wesens. Durch die verschiedenen Strömungen der Zeit ist der Schriftleiter bald gezwungen worden, zu ihnen Stellung zu nehmen. Fragen wie Harnacks „Wesen des Christentums", G. Frenssens „Hilligenlei", der Fall Jatho, der Schulkampf in seinen verschiedenen Phasen, die jüdisch-theologische Fakultät zu Frankfurt a. M., K. Barth und die dialektische Theologie, der religiöse Sozialismus, Christliche Politik, Parität, Ökumene: das sind nur einige Kapitel, unter die R. das Lebensbild Rades stellt. Interessant und zugleich kennzeichnend für dessen Entwicklung ist z. B. die verschiedenartige Stellung zum Katholizismus. Gegenüber der oben beschriebenen Frühansicht der neunziger Jahre ist eine ruhigere und innerlich freiere Beurteilung getreten. Der erste Weltkrieg hatte die Fronten gelockert. Bereits 1916 schrieb Rade von der „tiefsten Möglichkeit eines innerlich gesunden Gemeinschaftsverhältnisses" (254). Er sieht es aber noch auf dem „staatlich-nationalen" Boden aufwachsen. Doch schon im folgenden Jahr schaut er die Zusammenarbeit religiös-kirchlich: „Nichts Gemachtes, nichts Erzwungenes darf unsere Annäherung sein" (255). Richtig bemerkt dazu R. über Rade hinaus:

„Welche Wandlung innerhalb der dreißig Jahre, die unser Freund mit der ‚Christlichen Welt' durchschritten hat!" (Ebd.) Typisch für Rades religiöse Haltung ist auch die Stellung zur dialektischen Theologie: „Für mich ist das Schlichte, einzig Notwendige göttliche Wahrheit; für Barth ist es Gegenstand einer Dialektik, bei der ich nicht mitkann." So schrieb er in der ‚Christlichen Welt' 1931. Es ergibt sich ein Lebensbild eines führenden Protestanten der letzten Jahrzehnte mit einer freien und weltoffenen Frömmigkeit, der sich an den Glauben seiner Väter zwar gebunden fühlt, aber dennoch seiner Zeit entsprechend ungebundener ist als die neue Generation von heute. Denn der Weltoptimismus, der seine Zeit beherrschte, hat doch einer ruhigeren Beurteilung Platz gemacht. Notwendig ist dadurch auch die Wortoffenbarung stärker in den Vordergrund getreten. Stellt doch Rade selbst 1935 mit Bedauern fest: „Die ‚Christliche Welt' hat sich ... kaum je systematisch mit der Bibel beschäftigt." Wenn dabei wohl auch das Wort „systematisch" zu unterstreichen ist, so bleiben doch Gradunterschiede von damals und heute nicht zu verkennen. Solche Worte aber sind für die Beurteilung des *ehrlichen* religiösen Strebens der Vergangenheit aus *ihrer* Sicht heraus von überzeugender Bedeutung, und man möchte darin einen der Werte des interessanten Buches sehen. Weisweiler

Eliade, M., Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. gr. 8° (600 S.) Salzburg 1954, Müller. 15.70 DM. — Die Religionsgeschichte ist allmählich so angewachsen, daß ein einzelner sie kaum noch übersehen kann. Jedoch zeichnen sich in der Masse des Stoffes Phänomene und Gruppen von Phänomenen ab, die sich in den verschiedenen Religionen auf ähnliche Weise wiederholen und hinter denen die gleichen religiösen Erfahrungen und Motive stehen. Der Gedanke liegt nahe, diese Phänomene zusammenzustellen, um so Ordnung in die Stoffmassen zu bringen. Anfangs ging man dabei allzusehr nach bloß äußeren Ähnlichkeiten vor, ohne viel darauf zu achten, ob auch der Sinn, die Bedeutung innerhalb eines Ganzen, der doch bei menschlichen Dingen ausschlaggebend ist, die Zusammenstellung rechtfertigte; man betrachtete die einzelnen Phänomene beinahe wie die Naturwissenschaft ihre letzten sinnfreien Elemente. Im Lauf der Zeit hat sich aber immer stärker gezeigt, wie wenig angemessen eine solche Methode ihrem Gegenstand ist. Schon van der Leeuw ging in seiner „Phänomenologie der Religion" vor allem auf die Bedeutung ein. Aber der Zusammenhang innerhalb der Gruppen bleibt bei ihm noch sehr lose. In dem vorliegenden Werk hingegen spielen die großen, übergreifenden Motive und Weisen der Erfahrung des Heiligen die Hauptrolle; sie bringen Ordnung in die Vielheit der Einzelheiten. Das zeigen schon die Kapitelüberschriften: Der Himmel: Uranische Götter, Himmels-Symbole und -Riten; Sonnen und Sonnenkulte; Mond und Mondmystik; Wasser und Wassersymbole; Heilige Steine als Epiphanien, Zeichen und Formen; Die Erde, die Frau und die Fruchtbarkeit; Die Vegetation, Symbole und Riten der Erneuerung; Ackerbau und Fruchtbarkeitskulte; Der heilige Raum: Tempel, Palast, ‚Mitte der Welt'; Die heilige Zeit und der Mythos der ewigen Wiederkehr; Morphologie und Funktion der Mythen; Struktur der Symbole. Jedoch verfällt E. nicht wie so manche andere dem Irrtum, aus diesen Gruppen nun jeweils selbständige Religionen zu machen. Er betont, daß jede wirkliche Religion ein komplexes Gebilde ist, in das viele Motive eingehen. Man findet darum auch nichts über Machtglauben, Animismus, Totemismus und ähnliches als Stufen einer religiösen Entwicklung, wie überhaupt die Lehre von einer notwendigen Entwicklung vom Einfacheren und Roheren zum Reicheren und Feineren abgelehnt und öfter an Beispielen gezeigt wird, wie sich gewisse Motive von den ältesten Zeiten an lebendig halten und in immer neuen religiösen Phänomenen Gestalt gewinnen. So steht auch der Hochgottglaube mit einem an Tatsachen reichen Kapitel an der Spitze; auch die übrigen Kapitel enthalten eine Fülle von Einzelheiten. Ausgezeichnet versteht es der Verf., die religiöse Bedeutung der Begehungen als „Hierophanien", als Erfahrungen des Heiligen verständlich zu machen. Jedem Kapitel sind reiche Literaturangaben beigefügt, die auch über ausländische Werke berichten. So ist das Werk zu einer guten Einführung in das Gebiet der Religionswissenschaft geworden. Die Übersetzung aus dem Französischen ist im allgemeinen gut, sie müßte sich jedoch in einer Neuauflage in der Wiedergabe besonders klassischer Eigennamen der im Deutschen

gewohnten Form bedienen (Älian statt Elien, 194) und an einzelnen Stellen genauer sein (der Schluß der Anm. S. 124 ist nicht zu verstehen und wohl auch von den Übersetzern im Französischen nicht verstanden worden). Brunner

Ohm, Th., O. S. B., Die Religionen in Asien (Arbeitsgem. f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 28). gr. 8° (37 S. u. 4 Karten) Köln u. Opladen 1954, Westdeutscher Verlag. 7.— DM. — Seit dem Jahre 1950 besteht in Nordrhein-Westfalen eine Arbeitsgemeinschaft für Forschung auf dem Gebiet der Naturwissenschaft und Technik, der seit 1952 eine ähnliche Arbeitsgemeinschaft für den Bereich der Geisteswissenschaften zur Seite getreten ist. Wenn in der Begrüßungsansprache des Herrn Ministerpräsidenten *K. Arnold* zur Jahresfeier 1954 von dem wertvollen Beitrag die Rede ist, den diese Gremien zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung geleistet haben, so sind das keine leeren Worte. Davon zeugt die stattliche Reihe von Veröffentlichungen, deren Titel im Anhang dieses Heftes beigegeben sind. Die großzügige Hilfe von Staat und Wirtschaft trägt somit ihre verdiente Frucht. — Der bei der gleichen Gelegenheit gehaltene Vortrag des bekannten münsterischen Missiologen O. greift ein Thema auf, dessen Aktualität nie so deutlich war wie heute. Man braucht nur die beigegebenen Karten über die Entstehungsräume und Ausstrahlungsbereiche der in Asien miteinander ringenden Religionen zu studieren, um sich davon zu überzeugen. Diese Karten enthalten in der einprägsamen Sprache moderner Graphik das, was der Vortrag im einzelnen ausführt und belegt. Es ist gut, daß wir daran erinnert werden, daß tiefer noch als alle politischen Spannungen die religiösen Konflikte reichen, die die asiatische Welt erschüttern. Denn Asien ist, das spüren wir alle, das Schicksal der Welt. Das Christentum hat um die Seele Asiens gerungen. Es hat auch seine Erfolge gehabt. O. hat sogar den Mut, zu sagen, daß man „auch in bezug auf Asien von einem Wunder der Kirche unter den Völkern sprechen darf" (25). Aber er muß auch gleich hinzufügen: „Kein Erdteil ist so wenig christianisiert wie Asien, und in keinem macht die Mission so geringe Fortschritte wie in diesem Erdteil" (ebd.). Er weiß um die ungeheure Gefahr des Säkularismus und Atheismus, die sich in unseren Tagen erhebt. Dieser hat den Konfuzianismus Chinas „liquidiert" (15), er bedroht den Islam (22), aber auch das Christentum (28 f.) Aber es bleibt doch noch Grund zur Hoffnung. „Die Natur ist auf die Dauer stärker als die Unnatur" (30). Doch es bedarf dazu des Einsatzes aller. Alle Isolierung ist tödlich. Wache Aufgeschlossenheit für die Probleme des Ostens ist die Forderung, welche die Stunde an alle Geisteswissenschaften stellt, an die Theologie vor allem. Bacht

Scientia Missionum ancilla. Clarissimo Doctori *Alphonso Ioanni Mariae Mulders* . . . occasione sexagesimi eius anniversarii. gr. 8° (XXVII u. 299 S.) Nijmegen-Utrecht 1953, Dekker van de Vegt. — Es ist unmöglich, die ganze Fülle dieser Festschrift auch nur anzudeuten. Wir müssen uns mit zusammenfassenden Hinweisen begnügen. Mehrere Aufsätze sind der Bedeutung der Missionswissenschaft (Missiologie) gewidmet. So *S. Paventi:* L'influsso degli studi missionologici nel governo delle missioni; *E. Loffeld* C. S. Sp.: La raison d'être de la missiologie. Loffeld handelt ausführlich von der theologischen Bestimmung ihres Objektes und Zieles, ihren Hilfswissenschaften und ihrer Ausstrahlung in andere Disziplinen und begegnet dem Vorwurf, daß bei dieser stark natürlichen Sicht in der Vorbereitung der Missionare das Übernatürliche zu kurz komme und der Missionar zu sehr mit „fertigen Ideen" ins Missionsfeld gehe. *A. Freitag* S. V. D.: Katholische Missionskunde, gibt einen Aufriß der Prinzipien und der historischen Methode speziell der Missionskunde. — Eine zweite Reihe von Aufsätzen zeigt, dem Titel entsprechend, wie sehr Wissenschaften der verschiedensten Art der Mission dienstbar sein können, daher vom Missionar in seiner Ausbildung und Praxis beachtet werden müssen, und umgekehrt, wie die Mission der Wissenschaft dienen kann. *J. Hofinger* S. J.: Katechetik und Pädagogik im Dienste der Mission, hebt die Besonderheiten der Missionskatechetik hervor. *J. Beckmann* S. M. B.: Die Bedeutung der Missionsgeschichte für die praktische Missionsarbeit, weist auf den Reichtum von Anregungen für die missionarische Haltung in den Vorbildern der Vergangenheit und für die Methodik hin. *J. P. Steffes:* Die

Religionswissenschaft im Dienste der Mission, zeigt, wie diese Wissenschaft Zugang gibt zur Wesenstiefe und Wesensmitte der Menschen, die man missionieren will (Religionspsychologie, -soziologie, -geschichte, -philosophie). *R. Mohr:* Die gegenwärtige Ethnologie in missionarischer Sicht, hebt besonders die Zusammenarbeit von Mission und ethnologischer Forschung hervor und verlangt daher eine ethnologische Vorbildung des Missionars über Probleme wie Verständnis des Ahnenkultes, der Art der Völker (mystisch-überweltliche oder magisch-innerweltliche Richtung). Ein zeitgemäßes Thema behandeln *G. Zeegers* und *C. Thoen:* Soziographische Forschung in der Missionierung (Mission und Bevölkerungsfragen, nationalpolitische und rassenpolitische Entwicklung, Soziologie und Soziographie im Dienst der Mission). Auf ein anderes wichtiges Gebiet weist *J. Wils* hin: The mission and linguistics. Bedeutsam für die Mission ist auch *H. Urban:* Psychiatrie, Tiefenpsychologie und Mission, ein Bericht über seine Eindrücke in Ostasien als Nervenarzt (Fehlen einer einheitlichen Irrenpflege, Aufgabe der Mission, einzugreifen und mitzuarbeiten in Fragen der psychischen Hygiene, Hinweis auf die Bedeutung der Tiefenpsychologie). Als besonderer Beitrag dieser Art sei hervorgehoben *C. Mohrmann:* Le problème du vocabulaire chrétien. Expériences d'évangélisation paléochrétiennes et modernes, wo die wichtige Frage der Schaffung einer christlichen Terminologie in der Mission am Beispiel der altchristlichen Mission erläutert wird (Einführung von Fremdwörtern, Bedeutungswandel bestehender Begriffe, neue Wortformen, Benützung von heidnisch-religiös „geladenen" Worten). Abschließend ein Aufsatz von *M. Bierbaum:* Das Verhältnis der Mission und Missiologie zu den Profanwissenschaften. — Eine dritte Gruppe (von Aufsätzen) befaßt sich mit Fragen aus dem Missionsgebiet selbst. *L. Denis* S. J.: Un tournant dans l'oeuvre missionnaire en Afrique noire, weist hin auf die steigende Kultur Afrikas, die Tendenzen zur Unabhängigkeit und den wachsenden Materialismus. Sehr aufschlußreich ist auch der Aufsatz von *J. Houben* S. J.: The need for Islamic studies. Die Stärke des religiösen Despotismus in der islamischen Welt wird in der fanatischen Arbeit der orthodoxen Schule gesehen (Betonung der Transzendenz Gottes, dessen Herrschermacht die menschliche Freiheit aufhebt — Gottes „Schatten" sind auf Erden die Monarchen oder Autoritäten; daher theokratisches Regiment, Kampf gegen das Christentum, um die eigenen religiösen Ideen rein zu erhalten). Seit fünfzig Jahren ist aber eine Reaktion zu spüren gegen die Isolierung durch fanatische religiöse Unterweisung. Demokratische und wissenschaftlich-philosophische Tendenzen sind am Werk, freilich vor allem rationalistischer und humanitärer Einfluß. Die Stunde der Mission sei seit Jahrhunderten nicht so günstig gewesen, wenn sie dieses Ringen verstehe. — Die zeitgemäße Bedeutung des Aufsatzes von *J. Considine* wird aus dem Titel kenntlich: Education to world christianity. Ein historisches Thema behandelt *P. Charles* S. J.: Les sources du „De procuranda salute omnium gentium" des Karmeliten Thomas von Jesus. Die ersten Eindrücke der Zuverlässigkeit dieser Anthologie seien „assez inquiétantes". — Eine vierte Gruppe behandelt eigentliche theologische Fragen. Da ist einmal der sehr gute historische Überblick von *A. Seumois* O. M. I.: L'évolution de la théologie missionnaire au XX^e siècle. Erst das 20. Jahrhundert hat diese Theologie im eigentlichen Sinn gebracht. Den Grund legte die noch sehr einseitige und gegen Warneck stark polemische „Missionslehre" von Schmidlin. Die Weiterentwicklung brachten Arbeiten zur patristischen Missiologie und über die großen Theologen Thomas, Suarez, Johannes vom Kreuz sowie über Erasmus, denen sich Studien über die Schriften der Missionstheoretiker des 16./17. Jahrhunderts anschlossen. Als völlig neues Gebiet entsteht schließlich eine systematische Missiologie (Begriff der Mission, Missionspflicht usw.). Der theologisch wertvollste Aufsatz ist der von *O. Dominguez* O. M. I.: Theologia adaptationis et praxis missionaria. Der 1. Abschnitt beantwortet die Frage, was, theologisch gesehen, adaptatio ist (der Verf. nennt sie adaptatio incorporativa im Gegensatz zur paedagogica): munus assumendi et elevandi, also Information aller vorgefundenen menschlichen Werte durch das Christentum. Nach einem Überblick über die philosophischen „Praesupposita" folgt der 2. Abschnitt: Diese Adaptatio ist die „conditio" einer wirklichen Catholicitas der Kirche, die ja nur so ihre Aufgabe, die Erlösung allen Menschen zugänglich zu machen, erfüllen kann. Die Kirche darf sich also auch vom Theologischen her gesehen nicht an eine

Kulturform binden, sie steht „supra omnes differentias hominum". In der Catholicitas findet sich eine doppelte „Virtus": v. expansiva und v. adaptiva. Der dritte Teil handelt von der Adaptatio als der „exigentia vitalis corporis Christi". Die Kirche nimmt den „influxus Christi", den Gnadenstrom für die Menschen, entgegen, gibt ihn weiter; aber sie ist auch das „complementum Christi redemptoris", indem sie alles seinem „influxus" unterwirft. Dadurch daß die Kirche die „plenitudo Christi" ausgießt, transformiert sie die Welt, erhebt die Güter der Natur und heiligt sie zur Verherrlichung Christi und zu seinem mystischen „complementum". Adaptatio ist also nicht nur Methode, Seeleneifer; sie ist theologisch begründet. In seinem Aufsatz: Missionsmethodische Richtlinien nach den Schriften des hl. Paulus, behandelt *Gregorius van Breda* O. F. M. Cap. die Anpassung des Heiligen an die hellenistische Umwelt, seine steigende Rücksichtnahme auf hellenistisches Gedankengut im eigentlichen Glaubensunterricht. Schließlich sei als theologischer Aufsatz genannt *J. de Reeper* M. H. F.: The Importance of Mission Pastoral Theology, der ein eigenes Handbuch der Moral und Pastoral für Missionare fordert, das die einschlägigen Sonderbestimmungen und Fakultäten vor allem der Propaganda enthält. Dem sehr wertvollen und reichhaltigen Band ist eine Übersicht über die Veröffentlichungen des Jubilars beigegeben. Ueding

2. Geschichte der Theologie

Llorca, B., S. J., Manuel de historia eclesiástica. 8° (XXIII u. 810 S.) 3. Aufl., Barcelona 1951, Editorial Labor. 110.— Pes. — Ders., Atlas y cuadros sincrónicos de historia eclesiástica. 4° (112 S.) Barcelona 1950, ebd. 70.— Pes. — Es gibt, wenn man von den kurzen Schulbüchern absieht, kaum ein Handbuch der Kirchengeschichte, das in einem Band alles Wesentliche in Zusammenfassung der neuesten Forschung bietet. Das vorliegende Handbuch, das schon in 3. Aufl. erschienen ist, hat seine bedeutenden Qualitäten: Es ist bei aller Knappheit doch ausführlich genug, ist klar und übersichtlich, zudem mit ungewöhnlich reichen Literaturangaben versehen. Es finden sich auch manche Kapitel, die sonst seltener behandelt werden (so über neuzeitliche Missionen). Das Urteil ist besonnen, objektiv. Die Auswahl — eine solche stellt ein Handbuch immer dar — ist gut gelungen. Am schwierigsten ist dabei das Literaturverzeichnis zu gestalten, und da bleiben noch Wünsche offen. Es könnte ruhig noch einige ältere Literatur ausgeschaltet und dafür neuere eingesetzt werden, z. B. zu Konstantin d. Gr., zu Chlodwig und Karl d. Gr., die z. T. in der Forschung wesentlich weitergeführt hat. Die Darstellung der Kaiserkrönung Karls d. Gr. ist zu sehr vereinfacht. Aber wir wollen uns mit diesen wenigen Hinweisen begnügen und die gebotene Fülle dankbar anerkennen. — Die beiden im zweiten angezeigten Buch vereinigten Werke, ein Atlas und synchronistische Tabellen der Kirchengeschichte, stellen nach dem Verfasser einen neuen, in mancher Hinsicht ersten Versuch dar, dem man seine Anerkennung nicht versagen wird, wenn man die großen Schwierigkeiten gerade dieser Art von Werken bedenkt. Für den Atlas ist eine Fülle von einschlägiger Literatur verarbeitet, die für jede Karte sorgfältig angemerkt ist. (Der genannte ‚Putzgers' heißt übrigens Putzger; von Heussi-Mulert ist 1937 die 3. Auflage erschienen.) Eine Reihe von Karten sind in dieser Form neu und deshalb sehr zu begrüßen. Daß die spanische Kirchengeschichte besonders berücksichtigt wird, ist zu verstehen. Ein paar Anregungen für eine Neuauflage werden vielleicht von Nutzen sein: Manche Karten sind nicht übersichtlich genug, weil sie stark verkleinert sind, zuviel enthalten oder zu gleichmäßig in der Farbe sind (z. B. 24: Reiserouten nur rot; 33: Kreuzzüge; vor allem 42: Italien; man hätte Italien auf eine Karte für sich nehmen sollen, wenn man schon all diese Angaben machen will). Die Flüsse sind manchmal durch zu willkürliche Schlangenlinien angedeutet, die geographischen Bezeichnungen sind nicht immer einheitlich (Treviri und Treviris, Parisius und Parisii usw.); es sind auch nicht immer die gebräuchlichen (Arelato statt Arelate). Als Ganzes ist dieser Versuch des Atlas durchaus zu begrüßen. Die synchronistischen Tabellen stellen ebenfalls eine neue Leistung dar, weil auch ein gutes Stück

Profangeschichte mit hineingearbeitet ist. Hier liegt die Schwierigkeit in der notwendigen Verknappung und damit Vereinfachung der Formulierungen. Eine Auswahl ist trotz der Bemühung, das Wichtigste zu bringen, immer subjektiv. Man hätte in diesen Tabellen manches etwas ausführlicher und damit klarer gewünscht. Um nur ein paar Beispiele zu nennen: Die Angaben über Konstantin sind sehr knapp, die über Luther ebenfalls; 1631 Galicanismo (?); 1648 Paz de Westfalia; und so könnte man noch manches anmerken. Man kann den Wunsch verstehen, das Werk, das allgemeinere Verbreitung haben soll, billig zu halten, aber zu kurze Angaben geben eben doch auch ein zu vereinfachtes oder nicht verständliches Bild. Damit soll der Wert dieser mit soviel Überlegung und Mühe entworfenen Tabellen nicht geleugnet werden. Ueding

Kollwitz, J., Das Christusbild des 3. Jahrhunderts (Orbis antiquus, Schriften der Altertumswiss. Ges. an der Univ. Münster, 9). 8° (48 S. u. 15 Taf.) Münster 1953, Aschendorff. 3.75 DM. — Einer Arbeit wie der vorliegenden wird sicherlich derjenige mit Unrecht begegnen, der ihren wissenschaftlichen Wert deswegen leugnet, weil sie eine Konstruktion, oder besser Induktion, aus z. T. unsicheren Einzelelementen unternimmt. Bezüglich der altchristlichen „Kunst" besteht die dreifache Schwierigkeit nach wie vor, und solche liegt in der Interpretation sowohl der einzelnen Objekte wie auch der Kompositionszusammenhänge und nicht zuletzt in der möglichst genauen Datierung. (Diese dritte Schwierigkeit wurde auch durch entsprechende Theorien der letzten Jahrzehnte nicht weggeräumt, etwa durch *G. Bovini*, I sarcofaghi paleocristiani, 1949; *J. De Wit*, Spätrömische Bildnismalerei, 1938, u. a.) Es hieße offene Türen einrennen, wollte man auf Grund vorliegender Arbeit mit dem Autor diskutieren, ob diese oder jene gemalte Figur Christus darstelle oder ob eine bestimmte Mahlszene unbedingt eucharistisch-sakramental zu deuten sei. Wenn überhaupt eine Möglichkeit bestehen soll, das altchristliche Bildmaterial theologisch auszuwerten, muß und kann dies in einer gewissen Unabhängigkeit von der sicheren Fixierung dieses oder jenes Einzelobjektes geschehen. Das hat noch nichts zu tun mit der hinreichend geübten, aber zu eigenwilligen Interpretation des altchristlichen Bildgutes, die der geschichtlichen Wahrheit nicht näherbrachte. K. entwickelt eine Theorie, die weniger archäologische Gegebenheiten in sich als deren Verhältnis zu den literarischen Niederschlägen der christlichen Theologie berührt. Die aus dem 3. Jahrhundert stammende theologische Literatur zeigt — wesentlich geprägt aus der alexandrinischen Denkrichtung — ein Christusbild, in welchem die Züge der Erlösertätigkeit die Annahme des Materiellen durch den Logos betonen. „Aber ebenso deutlich ist, daß für die Väter der Frühzeit die Sakramente nicht im Mittelpunkt ihrer Erlösungstheologie stehen" (22). Wie bei den Vätern der Frühzeit „die Erinnerung an den Kreuzestod Christi in einer auffallenden Weise zurücktritt" (ebd.), so läßt sich bei Irenäus und noch mehr bei den Alexandrinern eine Unterbewertung der Sakramente als Erlösungstätigkeit Christi, genauer gesagt: der Realität der Sakramente, herauslesen. Eine ganz andere Stellung des Christus Soter weisen die bildhaften Darstellungen der Malerei und Plastik auf. „Was bei den Vätern zwar vielfach bezeugt, aber theologisch noch nicht eingebaut war, das erweist sich hier allein durch die relative Häufigkeit der Darstellungen als ein ganz zentrales Stück im Glauben und in der Frömmigkeit des 3. Jahrhunderts" (26). Zunächst wird die Christusdarstellung unter dem Symbol des Hirten behandelt — dem Symbol also, dessen rechte Ausdeutung am wenigsten in Frage steht und dessen Verwendung sich am meisten empfahl, weil es sich um coemeteriale Kunst handelte: „Der volkstümliche Jenseitsglaube weiß in der Gestalt des Hirten seinen Retter aus den Gefahren, die ihn ängstigen, zu erkennen" (11). Das Christusbild im Hypogäum am Viale Manzoni vereinigt die vorher erwähnte Christusdarstellung mit einem anderen Typ, nämlich des Lehrers und Philosophen. Auch hier konnte bezüglich der Deutung den um einen Verstorbenen Trauernden die erlösende Tätigkeit Christi tröstlich bewußt werden, wenn sie diesen als Überbringer der neuen Heilslehre sahen. Von hier aus setzt K. zur formellen archäologischen Induktion an: Die Bilder des Lehrers Christus resp. der heilbringenden Lehre und wohl auch die anderen symbolischen Darstellungen Christi stehen fast immer in einem *Kompositionszusammenhang mit Tauf- und Mahlbildern* (vgl. 22). Vor

allem wird dafür das reichhaltige Material der sog. Sakramentskapellen in der Calixt-Katakombe herangezogen (26 ff.). Diese erhielten schließlich in der Überlieferung solchen Namen, weil eine ungewohnt große Anzahl von Darstellungen es nahelegt, an *sakramentale* Interpretation zu denken. Hier erscheint Christus auch in einem dritten personellen Symbol: dem des Fischers, genauer dem des Anglers (von diesem ist das auf Sarkophagen nachweisbare Bild des Netzfischers Christus zu unterscheiden: 30). Noch mehr als die baptismalen Symbole treten die eucharistischen in die Komposition um Christus ein: die Mahlszenen, deren Darstellungsform in allen wesentlichen Zügen die gleiche ist, wurden von der christlichen Überlieferung immer als Bild des „Mahles gesehen, das der Herr mit seinen Jüngern feierte und das sich in der sonntäglichen Eucharistie der Gemeinde immer wieder erneuert" (31). Zum Abschluß betont K. die eigentümliche Form des Christusbildes des 3. Jahrh. erneut als einheitliche feste Form, und zwar im scharfen Kontrast zum christlichen Bildgut des 4. Jahrh., dem „die besondere Erlebnisform der christlichen Botschaft als einer wahren und heilbringenden Philosophie" fernliegt und dessen vorzüglichste Form bereits den Weg weist zur späteren betont repräsentativen Haltung Christi (38 f.). — Im Sinne des zu Anfang Gesagten wäre es nicht angebracht, eventuelle Kritik anzusetzen bei der vom Verf. vertretenen Deutung der Einzelbilder und Kompositionszusammenhänge. Die Fachleute können und werden da verschiedener Meinung sein. Hier sei nur die Frage gestellt, ob es nicht als Grundlage einer solchen Untersuchung dienlich wäre, wenn das vorhandene Material zahlenmäßig und schematisch geordnet vorgelegt würde. Man könnte sich leichter von solcher bestechender Theorie überzeugen lassen, wenn man nicht nur wüßte, daß Christusdarstellung und sakramentales Symbol gelegentlich einen engen Kompositionszusammenhang eingehen. Zur Ergänzung müßten allenfalls auch die symbolischen Christusdarstellungen erwähnt und gezählt werden, die von eindeutig unsakramentalen Bildmotiven umgeben sind. Röttges

Honig, R., Beiträge zur Entwicklung des Kirchenrechts (Göttinger rechtswissenschaftliche Studien, 12). gr. 8° (62 S.) Göttingen 1954, Schwartz. 5,60 DM. — Die Erwähnung und Empfehlung vorliegender Studie an dieser Stelle ist gerechtfertigt, weil sie unter verschiedener Rücksicht auch den Theologen angeht. Über das Interesse des Kirchengeschichtlers hinaus wird dasjenige des Apologeten und Fundamentaltheologen angesprochen, kurz gesagt: jedes, das sich auf die historische Entwicklung der frühen Kirche bezieht. Im Vordergrund wird das Verhältnis zwischen Staat und Kirche beleuchtet, und zwar für jene Epoche, in welcher die Auseinandersetzung zum erstenmal beispielhaft sich bis in die ureigensten Lebensbereiche der christlichen Kirche erstreckte. Der erste Beitrag „Das Nicaenum und die Gesetzgebung der Kaiser des vierten Jahrhunderts" (10—29) bespricht in klarer, nüchterner Sicht der historischen Gegebenheiten die Begriffe, die zwar an der Peripherie des Kirchenbegriffes liegen, die aber keineswegs durch die Frage nach theologischer Wertung überfordert werden: Rechtspersönlichkeit der Kirche — Sicherung des Dogmas durch den Staat — Toleranz — Staatsreligion — Staatskirche. Für das geschichtliche Verstehen erweist sich folgende Feststellung als bedeutsam: „. . . Vielmehr folgte die Gesetzgebung des 4. Jahrhunderts der römischen Überlieferung, derzufolge die aus besonderen Anlässen erlassenen Gesetze sich auf die Regelung der jeweils in Betracht kommenden Fragen beschränkten" (11). Der zweite Beitrag behandelt „Das sogenannte Vikariat von Illyricum" (30—45). Mit dem hinreichend diskutierten 28. Kanon des Chalcedonense ist der Ausgangspunkt für eine Entwicklung gegeben, die nicht nur von der demokratischen Struktur des frühen Christentums wegzuführen scheint, sondern auch die jurisdiktionellen Ansprüche der römischen Kurie einer starken Belastung unterwirft. Der Briefwechsel zwischen den Kaisern Honorius und Theodosius II. kann nicht als Beweis dafür angesehen werden, daß Theodosius 422 das von ihm selbst ein Jahr vorher gegen die Ansprüche der Päpste gerichtete Gesetz aufgehoben hätte (38). Schließlich hat Papst Innozenz I. bei mehrfacher Gelegenheit (Angelegenheit des Bischofs Bonosus und der Bischöfe Bubalius und Taurianus) sich so verhalten, wie er es in einem Brief „Magna me gratulatio" (414, PL 20, 526 ff.) ausgedrückt hat. „Denn die illyrischen Bischöfe, so heißt es, seien nicht verpflichtet, Befehle von Rom entgegenzunehmen,

wenngleich sie in der Regel den römischen Standpunkt als Richtschnur betrachten" (44). — Der dritte Beitrag hat den Titel „Leos I. Einfluß auf die kirchenrechtlichen Novellen Valentinians III." Die kurzgefaßte Darlegung beleuchtet, indem sie Entstehungsumstände und Inhalt der Novellen XVII und XVIII aus dem Jahre 445 umreißen, sowohl den Konflikt zwischen päpstlicher Kurie und östlicher Hauptstadt wie die Ansprüche des großen Papstes auf die allgemeine Jurisdiktion. Novelle XVII gilt der durch Bischof Hilarius von Arles heraufbeschworenen Streitigkeit um den Vorrang in der gallischen Kirche, und in dieser gesetzlichen Äußerung „ordnet die kaiserliche Regierung sich so eindeutig den Ansprüchen und Wünschen Leos unter, daß wiederholt die Vermutung ausgesprochen ist, die Novelle sei von Leo selbst diktiert worden" (50). Der Gegenstand der Novelle XVIII ist „kein anderer als der der 17 Konstitutionen des Codex Theodosianus gegen die Manichäer, die zwischen den Jahren 372 und 428 erlassen waren" (58). Auch hier weist Verf. dem Papst die eigentliche Urheberschaft zu, schließt aber eindeutig mit dem Hinweis, daß der Kaiser in ihr den wichtigsten Grundsatz römischer Rechtspflege preisgegeben habe. — Eine Stellungnahme zur gesamten Schrift ist erschwert, weil auf engstem Raum eine möglichst große Anzahl positiver Daten und Fakten zusammengetragen wird und eine geschichtliche bzw. theologische Auswertung nicht in der Absicht des Verfassers lag. An mancher Stelle könnte eine Kritik angesetzt werden, z. B. da, wo H. die Echtheit der Collectio Thessalonicensis in Frage zu ziehen scheint oder wo die Haltung der Päpste Siricius und Innozenz I. gegenüber der illyrischen Selbständigkeit behandelt wird (43 ff.). Grundsätzlich kann die Kommentarisierung des Jacobus Gothofredus (1587—1652), die von H. in reichem Maße zugrunde gelegt wird, angesichts des heutigen Forschungsstandes nur noch recht beschränkte Geltung beanspruchen. — In der Zitierung stören manchmal unvollständige oder ungenaue Angaben (z. B. Migne-Spalte 532? auf S. 44; „Moeller von Schubert" usw.). Dennoch sei der Wert dieser Arbeit für den Theologen unbestritten, weil sie ihn für die Deutung der frühen Kirchengeschichte zu einer unerläßlichen Kenntnisnahme der rechtlichen und geschichtlichen Gegebenheiten führt.

Röttges

Merki, H., O.S.B., 'Ομοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Paradosis, 7). gr. 8° (XX u. 188 S.) Freiburg/Schw. 1952, Paulusverlag. — In den beiden letzten Jahrzehnten sind erstaunlich viele Monographien über Gregor v. N. erschienen; 12 führt das Literaturverzeichnis an: deutsche, englische, französische (XV—XIX). Liegt der Grund dafür in dem neu erwachten Interesse an der Vätertheologie überhaupt oder auch in der Hoffnung, mit Hilfe des „größten griechischen Philosophen der christlichen Zeit" (U. v. Balthasar) die heutige erstarrte theologische Spekulation beleben zu können? Die vorliegende Arbeit will nichts anderes sein als „eine motiv-geschichtliche-philologische Studie". Mit philologischer Akribie wird im 1. Teil das Homoiosis- und Eikonmotiv in der griechischen Literatur von Platon bis Clemens v. Alex., im 2. Teil dasselbe bei Gregor v. N. verfolgt. Ein Anhang beschäftigt sich mit der seit langem bestrittenen, seit 1936 aber wieder behaupteten (Ivánka) Echtheit zweier Gregor zugeschriebener Homilien (vgl. die Schol 27 [1952] 614 f. besprochene Arbeit von R. Leys). Sucht Leys die Gründe Ivánkas *für* die Echtheit noch zu verstärken, so glaubt M. auf Grund seiner Studie, die Echtheitsfrage, trotz der z. T. scharfsinnigen Überlegungen Ivánkas und Leys (wohl mit Recht) verneinen zu können. Es bleibe als feste *Tatsache* bestehen, daß der echte Gregor, wenn er von Gen 1, 26 ausgeht, die beiden Formen κατ' εἰκόνα und καθ' ὁμοίωσιν immer *absolut synonym* verwende und sie in keiner einzigen Stelle trenne oder inhaltlich differenziere; dies gelte auch in den Predigten an das Volk. Wenn Gregor die Homoiosis (von der Eikon getrennt) als *dynamisches* Motiv gebraucht, gehe er niemals von Gen 1, 26 aus, sondern habe das Motiv aus der *Philosophie*. Während Leys als Theologe die Einwirkung der platonisch-plotinischen Philosophie auf Gregors Spekulation wohl unterschätzt (er betrachtet Gregors Lehre wie „eine von der Wurzel abgeschnittene Blume"), wird M. als Philologe den theologischen Erwägungen Leys kaum ganz gerecht. (Die Arbeit von Leys kam ihm erst in die Hand, als seine Studie schon druckfertig vorlag.) Aber gerade weil M. die Beeinflussung der Homoiosis- und

Eikonlehre Gregors durch platonisch-plotinisch-philonische Gedanken in vielen Einzelheiten nachspürt, hat doppeltes Gewicht, was er u. a. als Ergebnis seiner Studie gewinnt: „Trotz der verschiedenen Beeinflussung bleibt Gregor ein tiefer, selbständiger Denker . . .; denn er hat wohl Gedanken anderer übernommen, sie aber so sich anzueignen gewußt, daß sie sich nahtlos und harmonisch seinem eigenen Denken einfügen, und er hat den an sich fremden, nicht christlichen Motiven . . . unvermerkt einen Geist einzuhauchen verstanden, daß wir sie ganz als Geist von seinem Geist empfinden, d. h. als tief christlich" (138). Vgl. dazu auch Schol 29 [1954] 304f. Schoemann

Ratzinger, J., Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Münchener Theol. Stud., II. System. Abt., 7). gr. 8° (XXIV u. 331 S.) München 1954, Zink. 24.— DM. — R. gelangt zu einem Ergebnis, das — vom Titel her gesehen — in einem Teil wesentlich negativ ist: Der bei Augustinus nachweisbare Gebrauch der *„Haus-Gottes"*-Idee läßt sich nicht in scharfen Umrissen abgrenzen. Die entsprechende theologische Interpretation geht nicht aus vom gottesdienstlichen Raum als solchem; es wird vielmehr dieses Motiv jeweils recht bald umgedeutet in das andere des im Raum versammelten Volkes (322). Selbst die theologische Ausdeutung des alttestamentlichen Tempels weitet sich aus auf die kultische Gottesverehrung und die Einwohnung Gottes, so daß mit guten Gründen geschlossen wird: „Haus Gottes bezeichnet selbst kein eigenes Gedankenzentrum . . ., sondern ist Verdeutlichungsmittel, das letztlich nicht hinauskommt über den Rang eines beliebten, vielleicht des beliebtesten Bildwortes für die Sache, die uns in anderen Begriffen greifbarer wird" (324). — Der andere Begriff, *„Volk Gottes"*, wird also schon von daher als der für die theologische Interpretation mehr dienliche und konkretere empfohlen; seine Bedeutung wächst im reichlich vorhandenen Material über populus, gens, corpus und vor allen Dingen bei Verwertung des Civitasbegriffes. Die zur Verfügung stehende Vielfalt garantiert und erlaubt keineswegs eine einheitliche Deutung. R. entgeht erfreulicherweise der Gefahr literarischer Vergewaltigung und begnügt sich auch für den Begriff „Volk Gottes" mit dem Fazit: Gleichfalls mehrere Ansatzpunkte fanden sich für die Lehre vom Volke Gottes (324). Auf der vorletzten Seite bringt R. eine Zusammenfassung der von ihm in gründlichen Einzeluntersuchungen gestalteten Ergebnisse. Solche kann kaum den Anspruch erheben, eine Definition des Begriffes „Kirche Christi" in der Sicht und aus dem Munde des Kirchenlehrers zu sein; denn die halb theologischen, halb juristischen Fragen nach den Grenzen dieser Kirche werden nicht berührt. — Erwähnte Zusammenfassung ist am aufschlußreichsten in den beiden ersten Gliedern: „Die Kirche ist der Staat des Volkes Gottes, vorgebildet im Staat des hebräischen Volkes . . ." Wenn man aus dieser knappen Formulierung und aus den ihr zugrunde liegenden eingehenden Untersuchungen (255-295) die Gewißheit gewinnen kann, daß der Schlüssel zu Augustins Kirchenbegriff tatsächlich im Begriff „Civitas Dei" liegt und daß infolgedessen von der Klarstellung des letzteren die endgültige Antwort auf die Frage nach Augustins Auffassung der Kirche abhängt, dann hat man ein dankenswertes relatives Ergebnis. Nachdem F. Hofmann (Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung, München 1933) die These aufgestellt hatte, daß für Augustinus wesentliche Identität zwischen Gottesstaat und Kirche bestehe (a. a. O. 515), hätte man eine Vereinfachung des weiteren Forschens erwarten können. R. widerspricht solcher Erwartung — soweit man sehen kann — durch Vertiefung des religiösen Populus-Begriffes im Sinne paulinischer Theologie: „Das Eigentümliche des Gottesvolkes besteht nun darin, daß es selbst durch sein Opfer res Dei ist, so daß mit anderen Worten in dieser der populus die res ist jenes Gottes, dem sie nicht rituelle Opfer darbringt, dessen Brandopfer sie vielmehr selber ist" (294). Und gleich der nächste Satz scheint das von ihm gesehene Verhältnis zwischen Kirche und Gottesstaat neu zu umschreiben: „Wie die civitas Dei, so ist der populus Dei als die Gemeinschaft, in der diese civitas besteht, identisch mit der Kirche, soweit es sich um den populus peregrinans handelt, d. h. um jenen Teil der Heiligen Gottes, der aus den Menschen berufen wird." — Was R. in vorliegender Untersuchung als Beitrag zur Civitasforschung bringt, ergänzt er in einer neueren Untersuchung (*Herkunft und Sinn der Civitas-*

lehre Augustins, in: Augustinus Magister, Congrès international Augustinien, Paris 1954, 965 ff.). Hier versucht er eine neue Deutung der civitas Dei, die er „pneumatisch-ekklesiologisch" nennt. Vermutlich hat auch er noch nicht das letzte Wort darüber gesprochen, ganz abgesehen davon, daß der Grund für solche Vermutung doch zu einem guten Teil in der Eigenart der augustinischen Schriften zu suchen ist. — Das zweite oben zitierte Element der Zusammenfassung, betreffend die Vorbildung der Kirche im Staat des hebräischen Volkes, ist kaum weniger entscheidend, besonders für die Frage nach dem Woher der ekklesiologischen Eigenart Augustins (zumal von hier aus die Frage angeschnitten wird nach dem Anteil der Kirche an der civitas terrena). In der Unterscheidung der beiden Testamente als „zeitlose Wesensordnungen" und „zeitgebundene Heilsordnungen" (296-305) wird einerseits festgestellt, daß für Augustin der atl Staat nichts anderes als „portio impiae civitatis" ist (301 ff.), während sich aus dessen Theologie des AT — getreu der intellektualistischen Grundkonzeption des frühen Augustin — die Zugehörigkeit zur Heilskirche „im Innesein eines bestimmten intellectus" nachweisen läßt (298 f). — Die weiteren Elemente der Zusammenfassung (327) behalten zwar ihre Gültigkeit, sprechen aber recht wenig über dasjenige, was der augustinischen Ekklesiologie eigentümlich ist und dessen Herausschälen doch eigentlich den Sinn einer solchen Untersuchung ausmacht. Für die vorliegende Arbeit als solche ist hervorzuheben, daß der Verfasser sich sehr gewissenhaft um sorgsames Abwägen der einzelnen Äußerungen des Kirchenlehrers entsprechend ihrem historischen Gewicht bemüht. Sowohl der Werdegang im Kirchenverständnis Augustins (13-43) wie die Entwicklung der Ekklesiologie im nordafrikanischen Raum — Tertullian, Cyprian, Optatus — werden mit breiter Gründlichkeit dargestellt. M. E. sieht R. in der donatistischen Bewegung noch zu sehr eine Auseinandersetzung, die in erster Linie um doktrinärer Streitpunkte willen geführt wurde. Das polemische Element sowohl bei Optatus wie bei Augustinus in den antidonatistischen Äußerungen ist wohl stärker als es die sachliche Auswertung in vorliegender Untersuchung gelten lassen kann.

Röttges

Schieffer, Th., Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. gr. 8° (XII u. 326 S.) Freiburg 1954, Herder. 15.80 DM. — Das Andenken an den großen angelsächsischen Missionar im frühkarolingischen Frankenreich ist im Jubiläumsjahr 1954 mit ungezählten Feiern, Reden und Publikationen verschiedensten Gewichtes beinahe strapaziert worden. Zu den wenigen wirklich bedeutsamen literarischen Kundgebungen gehört das vorliegende Buch, das der Mainzer, jetzt Kölner Mediävist aus der Schule Wilhelm Levisons der säkularen Gestalt des Bonifatius gewidmet hat. Verf. stellt Leben und Werk des Heiligen in den großen Rahmen einer „christlichen Grundlegung Europas" und gewinnt damit auch die Möglichkeit, weit ausholend staatliche und kirchliche Ausgangsstellungen der Situation um 700 einleitend darzustellen (1-80). Ebenso wichtig für ein tieferes Verständnis der missionarischen Leistung des hl. Bonifatius gibt sich auch ein Überblick über die vorbonifatianische Germanenmission im Frankenreich (81-102); es wird deutlich, daß eine Vielzahl von Kräften am Werk war, um einer nach Osten vorrückenden fränkischen Herrschaft religiös-kirchliche Expansion folgen zu lassen. Nun erst beginnt das Jugendkapitel (103-119) mit dem Bericht über die ersten Missionsjahre. Meisterlich interpretiert Verf. die Quellen, und wo diese versagen, weiß er durch kluge Erwägungen des Gesamtzusammenhangs verständlich zu machen, was in der Erzählung etwa des Biographen Willibald fragwürdig bleibt. Erinnert sei z. B. an die einleuchtende Erörterung der Trennung des Bonifatius von Willibrord (118 f.). Nach bekannter Teilung des Bonifatiuswerkes in Mission (unter Karl Martell) und Reform (unter Karlmann und Pippin dem Jüngeren) sind die beiden abschließenden Kapitel des Buches dieser Doppelaufgabe gewidmet. Die Mission bei Friesen, Alamannen und Bayern, vor allem bei Hessen und Thüringern wird untersucht und auch die Anfänge kirchlicher Organisation in diesen Gebieten noch gestreift (120 bis 185). Kirchengeschichtlich besonders bedeutend war natürlich die Reform der fränkischen Kirche (186-255), der denn auch die umfangreichste Untersuchung gewidmet ist. Hier konnte sich Verf. auf seine viel gerühmte Vorarbeit stützen (Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8. Jahrh. [Abh. d.

Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Mainz 1950, Nr. 20]). Verf. hat sein Versprechen, durch Aufarbeitung des Forschungsstandes eine fachwissenschaftlich weiterführende Arbeit zu liefern, voll erfüllt. Wir kennen keine Darstellung des hl. Bonifatius, die so gründlich vorangeht, bei allem Verständnis für die menschlichen Grenzen des Heiligen die weltgeschichtliche Größe seiner Leistung überzeugender herausstellt als dieses Buch. Wir persönlich können uns allerdings nicht befreunden mit der Auffassung, daß die berühmten Fragebriefe des hl. Bonifatius nach Rom Beweis und Ausdruck von Unselbständigkeit, Unsicherheit und Ängstlichkeit sein sollen (153 u. ö.). Vielmehr erscheinen sie als ein konsequenter Ertrag seiner monastischen Grundhaltung. Der Mönch fragt den Vorgesetzten um des Gehorsams willen auch in kleinen Dingen, die an sich leicht auch ohne das Urteil eines anderen geregelt werden könnten. Die Fragebriefe sind — ganz abgesehen von der klugen Absicht, sich mit den Antworten die Rückendeckung einer unbestrittenen Autorität zu verschaffen — ein offensichtlicher Beweis für die Neigung des hl. Bonifatius, im römischen Papst wirklich seinen Herrn und Vater (abbas) zu sehen und den einmal gelobten Gehorsam nun auch wirklich bis ins Detail zu vollziehen. Unselbständigkeit, Unsicherheit und Ängstlichkeit sind im gesamten Leben des Heiligen nicht zu entdecken, eher das Gegenteil. Es wäre sonderbar, wenn man bei der Interpretation der Briefe nach Rom nach solchen psychologischen Notausgängen eilen müßte. Für den mit der Bonifatius-Forschung vertrauten Leser ist das Buch ein Genuß, über diesen begrenzten Kreis hinaus stellt es hohe Anforderungen, die zu erfüllen sich aber in jedem Fall lohnen wird. — In diesem Zusammenhang möchten wir auch hinweisen auf das Wiedererscheinen der *„Fuldaer Geschichtsblätter"*, der nunmehr im 30. Jahrgang herausgegebenen Zeitschrift des Fuldaer Geschichtsvereins. Das zweite Doppelheft (Nr. 3-6) ist dem Gedenken des hl. Bonifatius gewidmet und bringt Beiträge von *St. Hilpisch* (Wynfreth-Bonifatius), *Chr. Weber*, dem Herausgeber der Zeitschrift (Die Namen des hl. Bonifatius), *H. Büttner* (Bonifatius und das Kloster Fulda), *H. Eberhart* (Ein ungedruckter Hymnus zu Ehren des hl. Bonifatius), *Chr. Weber* (Bonifatius-Biographie nebst einem Verzeichnis der neuesten Bonifatius-Literatur). Die Namen der Verfasser garantieren einen hochwertigen Ertrag.

Wolter

Abaelard, Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. Übertragen und herausgegeben von *E. Brost*. 2., erw. Aufl. kl. 8° (550 S.) Heidelberg 1954, Schneider. 13.60 DM. — Zu den sorgfältig übertragenen acht Briefen der klassischen Korrespondenz Abälard-Heloisa fügt Hrsg. noch weitere Stücke der Überlieferung bei: einen wirklichen Brief der Äbtissin von Paraklet, einige Briefe Abälards an Heloisa, mehrere seiner Hymnen, schließlich den eindrucksvollen Briefwechsel zwischen Petrus Venerabilis von Cluny und Heloisa über Abälards Tod. Der Anhang bringt ein Kapitel des Hrsg. über die zeitliche und überzeitliche Bedeutung von Abälard und Heloisa (474-494), ein Nachwort (495-499), Zeittafeln (500-511) und ein wertvolles Namen- und Sachverzeichnis. In der Echtheitsfrage bezüglich des Briefwechsels stimmt B. gegen B. Schmeidler mit É. Gilson überein. — Über acht Jahrhunderte hinweg bleibt das Interesse der Welt wach an dem Schicksal Abälards, den Friedrich Heer eine Weltmacht seiner Zeit genannt hat (Aufgang Europas, Wien 1949, 263). Jedes dieser Jahrhunderte hat sich ein eigenes Bild von dem verschlungenen Schicksal dieser beiden genial begabten Menschen gemacht, in dem Weltfreude und Askese, Hingabe und Verzicht, Ratio und Glaube einander begegnen und ablösen. Das letztgültige Urteil hat nicht Bernhard von Clairvaux über Abälard gesprochen, sondern Petrus Venerabilis, der Freund des Zisterzienserabtes. Als er Heloisa den Tod Abälards mitteilt, nennt er Abälard einen Mann, „der immerdar mit Ehren genannt werden darf, einen Knecht Christi und Diener der wahren Weisheit . . .; er war ein Muster der Bescheidenheit . . .; sein Geist dachte allzeit dem göttlichen Geheimnis nach . . .; sein Wandel bei uns war beispielhaft. Wach und bereit fand ihn Christus, als er kam, ihn heimzuholen. Also hat Magister Petrus seinen Lauf vollendet: der durch sein überragendes Wissen und durch sein hinreißendes Lehren der ganzen Welt bekannt war. In Christi Schule ist er still und demütig zum Herrn selbst eingegangen" (465 f.).

Wolter

Beumer, J., S. J., Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik: ZKathTh 76 (1954) 411-439. — Für die Dogmengeschichte der Mariologie bringt Verf. einen anregenden Beitrag aus dem Bereich der Frühscholastik, dem er sich, wie bekannt, seit längerer Zeit mit ertragreichem Interesse zugewandt hat. Die Aufmerksamkeit des Verf. wendet sich der im 12. Jahrh. besonders reichen exegetischen und spirituellen Literatur zum Hohen Lied zu, weil er hier über bisher Erforschtes und Gesagtes hinaus Neues zu bringen hofft. Tatsächlich gelingt es ihm, von der Liturgie her den Ursprung der marianischen Deutung des Hohen Liedes in seiner Gesamtheit verständlich zu machen. Natürlich ist ihm bewußt, daß bereits Ambrosius Maria in der Braut des Hohen Liedes gesehen hatte und Ambrosius in der patristischen Linie der mittelalterlichen Tradition kein Fremdling war. Aber die auffallende Tatsache, daß seit der Mitte des 11. Jahrh. ein ganz neues Leben die Deutung des Hohen Liedes erfüllt und ein durchgehend marianischer Charakter, wenigstens bei einer Reihe von Autoren, auftaucht, sucht nach einer Erklärung. Für die Lektionen der Marienfeste wählte man damals gern Texte aus dem Hohen Lied. Dadurch angeregt, so meint B., hätten die Kommentatoren sich für eine marianische Deutung des Canticum canticorum entschlossen. Eine bestrickende Theorie, doch läßt sie manche Fragen offen, z. B. warum vor allem die Prämonstratenser und Augustinerchorherren, nicht aber die Zisterzienser die mariologische Deutung des Hohen Liedes bevorzugen. War Cîteaux auch weniger liturgisch interessiert, seine Marienverehrung steht doch außer Zweifel. Verf. wendet sich im 2. Teil seiner Arbeit einigen Kommentaren zu und erhebt aus ihnen mariologisch wichtige Auslassungen (Rupert von Deutz, Honorius von Autun, die noch traditionell gebunden sind; Alanus von Lille und Philipp von Harvengt führen weiter, wobei Alanus die Stellung Marias in der Kirche besonders hervorhebt). Neben den eigentlichen Kommentaren untersucht Verf. auch die Marienpredigten, in denen vielfach Stellen aus dem Hohen Lied marianisch gedeutet werden. Abschließend wird der theologische Ertrag der marianischen Deutung des Hohen Liedes als Ergebnis mitgeteilt. Eine Klärung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis kam nicht zustande, über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel liegen gleichfalls eindeutige Zeugnisse nicht vor. Fortschritt wurde erzielt dadurch, daß Maria klarer als Braut Christi erkannt und ihre Stellung als Mittlerin eindringlicher gewürdigt wird. — Es wäre zu hoffen, daß die Hinweise des Verf. auf das Abhängigkeitsverhältnis der marianischen Deutung des Hohen Liedes von der Liturgie aufgegriffen, weitergeführt, als mögliches methodisches Prinzip auch an anderen Problemkreisen erhärtet und gesichert würden. Zunächst erscheint hier eine Möglichkeit, ein geistreicher, noch nicht zwingend belegter und gesicherter Einfall. Doch sind wir überzeugt, daß Verf. selbst die einmal aufgegriffene Spur hartnäckig weiterverfolgen wird. Wolter

Laporte, J., Annales de l'Abbaye Saint-Pierre de Jumièges. Chronique universelle des origines au XIII[e] siècle. Introduction, texte et traduction. 8° (128 S.) Rouen 1954, Lecerf. — Zur 1300-Jahr-Feier der berühmten Benediktinerabtei Jumièges (Normandie) im Jahre 1954 legt Verf. die wertvolle Edition der Klosterannalen vor. Für die historiographisch so ertragreiche Epoche des normannischen 11. und 12. Jahrh. sind sie ein bemerkenswertes Zeugnis. L. stellt den anonymen Verfasser aus dem späten 12. Jahrh. ohne Bedenken neben die besten Fortsetzer des Sigebert von Gembloux. Für die Kirchengeschichte der Normandie sowohl wie für die allgemeine Zeit-, Kultur- und Landesgeschichte enthalten die Annalen neue und gute Nachrichten. In der Einleitung der Edition (1-25) bringt L. zunächst einige Hinweise auf den inneren Zusammenhang der Annalenliteratur, untersucht Verfasser und Quellen der Annalen von Jumièges, macht auf die Bedeutung ihres sachlichen Gehaltes aufmerksam und wendet sich dann den Handschriften zu, die er sorgfältig beschreibt und klassifiziert. Abschließend kann er auf die Tatsache hinweisen, daß die Annalen weitgehend von späteren Geschichtschreibern benutzt worden sind, vor allem natürlich im normannischen Raum. Der Text selbst wird mit einer ausgezeichneten Übersetzung vorgelegt (26-122), ein kleiner kritischer Apparat und die notwendigsten Anmerkungen folgen. Man hätte hier gern größere Ausführlichkeit gewünscht, zumal Verf. selbst andeutet, daß die Chronologie nicht zu den stärksten Seiten der alten Annalisten gehörte. Für die Bereicherung text-

kritisch gesicherten Quellenmaterials für den historisch so ungemein bewegten und richtunggebenden normannischen Raum des hohen Mittelalters sind wir L. zu großem Dank verpflichtet. Wolter

Auer, A., O. S. B., Leidenstheologie im Spätmittelalter (Kirchengeschichtl. Quellen u. Studien, 2). gr. 8° (X. u. 142 S.) St. Ottilien 1952, Eosverlag. 12.50 DM. — Die schon 1941 abgeschlossene Arbeit behandelt ein zugleich literargeschichtliches und theologisches Problem, das Schrifttum der Leidensauffassung oder Leidenstheologie des Spätmittelalters. Sie wird aus einer Gruppe von drei „einander beeinflussenden Traktaten", die dafür wesentlich sind, herausgehoben: De duodecim utilitatibus tribulationum; Die Zwölfmeisterlehre; Novem Puncta. In minutiöser Forschung wird im 1. Teil eine Beschreibung und Geschichte der Handschriften und des Textes von *De duodecim utilitatibus tribulationum* geboten (Text selbst nur mit Druckfehlerberichtigung der bisherigen Ausgaben) und nach Datierung, Urheberschaft und Bearbeitung (Übersetzungen) ausgewertet, wobei Zusammenhänge mit anderen Traktaten angemerkt sind. Die Ergebnisse sind nicht nur für die eben genannten Fragen wichtig, interessant ist vor allem der geistesgeschichtliche Zusammenhang zwischen dem Festland (Frankreich) und England und die Selbständigkeit der angelsächsischen Bearbeitungen. A. beweist auf eine neue Art, daß der einflußreiche Traktat nicht von Petrus von Blois stammen kann, daß es vielmehr „naheliegend" sei, ihn Gerhard von Liège zuzuweisen, und daß Johannes Dambach für seine verbreitete Consolatio theologiae aus dem Traktat geschöpft habe. — Die 2. Untersuchung über die *„Zwölfmeisterlehre"* betritt das Gebiet der Mystik. In ähnlich philologisch-literargeschichtlicher Arbeit werden die Grundfragen (Entstehung und Entwicklung dieses Schrifttums) soweit möglich geklärt. Am wichtigsten ist der 3. Abschnitt, der zunächst wieder Urheberschaft usw. des Traktates der *„Neun Punkte"* und seine Einordnung erforscht (Beziehung zur Mystik Eckehartscher Richtung). A. führt dann in den Inhalt dieser Leidenstheologie ein und wertet sie geistesgeschichtlich. Das Ergebnis ist besonders ertragreich. In der Betonung der „lauteren Gesinnung gegenüber der herrschenden Vorliebe für die äußeren Werke" zeigt sich eine „vorreformatorische Strömung", ohne daß das ein gewollter Gegensatz zur Kirche wäre. In der „kindlich-frommen Lebensbetrachtung" der Novem virtutes sind wichtige theologisch-asketische Probleme verborgen (A. weist hin auf die Frage der Mittlerschaft der Kirche, die Fürbitte für die Toten, den Wert der guten Werke, Sinn und Wert der Askese, wesentliche Bedeutung der Gottesliebe und Wichtigkeit der Nächstenliebe). Literarisch ist in dieser Art Literatur auch eine neue Form gewonnen: die „antithetische oder dialektische Redeweise". Der Nominalismus deutet sich hier an in seiner typischen „Feindseligkeit der natürlichen und übernatürlichen Ordnung gegeneinander". Trotzdem sollen diese Sätze der Mystik dienen. (A. bringt in diesem Zusammenhang Hinweise auf die Dialektik Eckeharts und Taulers.) Das wegen seiner minutiösen Forschung nicht eben leicht lesbare wertvolle Buch hätte noch gewonnen, wenn am Schluß die Ergebnisse, die man vor allem im 1. und 2. Teil etwas mühsam aufspüren muß, in einer knappen Übersicht zusammengefaßt wären. Ueding

Matern, G., Die kirchlichen Verhältnisse im Ermland während des späten Mittelalters. gr. 8° (303 S.), Paderborn 1953, Schöningh. 24.— DM. — Das Buch ist ein sehr wertvoller Beitrag zu dem Kapitel Deutschland vor der Reformation. Will man nicht in allgemeinen Urteilen befangen bleiben, dann sind solche Sonderuntersuchungen für die einzelnen Diözesen gar nicht zu umgehen. Das erfordert nicht nur die Kenntnis aller einschlägigen gedruckten und ungedruckten Quellen und der Literatur, sondern vor allem das Eindringen in die Vielfalt der Gründe, aus denen sich die Tatsachen ergeben, und ein gutes Stück Kombinationsgabe, um die Lücken der Quellen durch Schlüsse aus den Gegebenheiten möglichst weitgehend zu ergänzen. Der Verf. hat das mit viel Vorsicht, Klugheit und Offenheit geleistet. Neben einer Fülle von statistischen Angaben, die aus Tatsachen und Rückschlüssen aufgebaut sind, wird immer wieder versucht, die Grundlagen und treibenden Kräfte der Entwicklung zu enthüllen und so eine Gesamtwertung zu erreichen. — Die Besonderheit der Verhältnisse in Ermland ergibt auch eine Besonderheit der

Lage vor der Reformation. Sie ist so ungewöhnlich wegen der Lage der Diözese an der Ostgrenze Deutschlands und der eigenen Entwicklung im Mittelalter. Wertvoll ist, daß dieses Bild der Diözese immer wieder in Vergleich gesetzt wird zu den andern Diözesen Deutschlands. Im ganzen ergibt sich ein günstigeres Bild der geistigen, wirtschaftlichen, moralischen Situation des Klerus, der vor allem in dem Buch „beleuchtet" wird. — Aus den vielen interessanten Einzelheiten seien hervorgehoben: der hohe Bildungsstand vor allem der Bischöfe und Domkapitulare, die kaum aus altem Adel, sondern aus „wissenschaftlichem" Adel oder bürgerlichen Patrizierfamilien stammten und sich durch ihre Studien und ihre politische Begabung auszeichneten. Auch der Pfarrklerus rekrutiert sich zum guten Teil aus städtischen Kreisen. Die Klöster haben demgegenüber nur geringe Bedeutung (wenig Städte, Einschränkung durch den Deutschen Orden). Die *Zahl* der Geistlichen hält sich in mäßigen Grenzen. Interessant ist, was über die Bildung des Pfarrklerus und des Domkapitels im einzelnen gesagt wird (Universitätsstudien, vor allem Recht oder auch Medizin, weniger Theologie; Orte: Bologna, Paris, Prag, Wien, Leipzig). Das ausführlichste Kapitel handelt über die Stellenbesetzung, wobei nicht nur der Nachweis der viel geringeren Bedeutung der päpstlichen Provisionen in Ermland, sondern auch die besonderen Gründe dafür interessieren. Das Kapitel über das „Einkommen des Klerus" hat nicht nur den Wert einer Statistik, es bringt auch besonders anschauliches Vergleichsmaterial mit andern Diözesen und die in solchen Arbeiten gewöhnlich nicht gebotene Umrechnung in heutigen Geldwert. Ausführungen über sittliche Zustände (Verfall im 16. Jahrh. auch hier, aber in „maßvollen Grenzen", anderseits viel Caritas), also das „Problem der Gegensätze" mit den für Ermland besonders geltenden Begründungen, schließen die sehr verdienstvolle Arbeit ab. Es liegt in der Natur der Sache, daß gelegentliche Hinweise (z. B. über Eigenkirchenwesen), sosehr man sie begrüßt, etwas kurz und summarisch ausgefallen sind. Ueding

Hughes, Ph., The Reformation in England. III. Band: „True Religion now established". gr. 8° (XXX u. 457 S.) London 1954, Hollis u. Carter. 42.— Sh. — Überraschend schnell kann Verf. mit dem abschließenden 3. Band sein im Rahmen der katholischen Forschung und darüber hinaus richtunggebendes Werk über die Reformation in England vollenden. Wir haben die Vorzüge dieser in mancher Beziehung bahnbrechenden Arbeit bereits bei der Besprechung des 2. Bandes hervorgehoben (Schol. 29 [1954] 605 f.). Sie kommen in diesem krönenden Abschluß nochmals voll zur Geltung. Die Gestalt der großen englischen Königin Elisabeth, einer geborenen Herrscherin und talentvollen Regentin, wird zu Eingang mit ruhiger Objektivität gewürdigt (1-15). Viel konsequenter als ihr Vater, Heinrich VIII., hat sie, deren Religion auf ein Minimum durch das Feuer einer vom konfessionellen Streit arg bedrängten Jugend zusammengeschmolzen war, einzig und allein staatspolitisches Interesse ausschlaggebend sein lassen bei der Durchführung und Sicherung des englischen Staatskirchentums. Weder katholischer noch nonkonformistischer Widerstand wurde geduldet. Was sie durch Parlament und Regierung dem englischen Volk als verbindlichen Glauben und unumstößliche Verfassung vorlegte, wurde mit allen Mitteln der strafrechtlichen Vollzugsgewalt zu verwirklichen gesucht. 183 Katholiken, Priester und Laien, wurden allein zwischen 1577 und 1583 hingerichtet, schwerster wirtschaftlicher und sozialer Druck ausgeübt und alle Bemühungen gegenreformatorischer Kräfte im Keim erstickt. Das Ende ihrer Regierung war auch das Ende des englischen Katholizismus, dessen mehr als kümmerliche Reste dann durch die kommenden Jahrhunderte fast unbemerkt weitervegetierten. Das Drama dieser Errichtung elisabethanischer Suprematie beginnt mit der grundlegenden Entscheidung des Jahres 1559 (16-47). Ihre theologische Bedeutung wird eingehend analysiert (48-95) und die Übermittlung an das Volk behandelt (96-132). Ein dauernder Widerstand von innen (133-238), durch einen schlecht unterrichteten Klerus einerseits, gewisse Reserven der kalvinistischen und zwinglianischen Reformkreise anderseits, in der Person des Thomas Cartwright besonders deutlich hervortretend, und schließlich von seiten der Katholiken wird meisterlich dargestellt. Dem Widerstand der Katholiken wird das ganze 2. Buch gewidmet unter dem charakteristischen Titel „Delenda" (239-397). Zunächst schildert Verf. die

Unentschiedenheit im katholischen Lager, welche auch durch zumeist unpsychologische Maßnahmen vom Kontinent her nicht überwunden werden konnte (Bemühungen um Maria Stuart, Exkommunikation der Königin durch Pius V.). Seit 1570 aber machen sich spürbar Gegenkräfte geltend. Es meldet sich ein gewisses Führertum an, das den Seminargründungen auf dem Kontinent (Douai durch William Allan etwa) zu danken ist. Vor allem wird der Einsatz der beiden Jesuiten Edmund Campion und Robert Persons rühmend hervorgehoben, wobei die Legenden um Persons gründlich beseitigt werden. Die Gefahr wird von der Regierung schnell erkannt, und man begegnet ihr mit dem Gesetz von 1585, das die katholische Mission in allen Phasen zerstören soll. Der Erfolg ist nur zu offensichtlich, die letzte Hoffnung der Katholiken erlischt. Als Elisabeth am 24. März 1603 stirbt, ist das Programm von 1559 durchgeführt. Eine kalvinisch denkende episkopale Staatskirche hat triumphiert. — Es kann hier nur nochmals darauf hingewiesen werden, mit welchem Reichtum an Dokumentation Verf. seine Ausführungen unterbaut und rechtfertigt. Bei dem langsamen und nach allen Seiten sich sorgfältig sichernden Gang der Untersuchungen kann es nicht ausbleiben, daß die Grundmotive häufiger anklingen, als man es manchmal wünschen möchte. Aber die Kunst der Wiederholung wird doch maßvoll geübt und nicht ohne Entschuldigung. Die führenden Persönlichkeiten dieser Epoche, zumal diejenigen des englischen Raumes, wie begreiflich ist, werden ausgezeichnet profiliert und sprechen ständig in der eigenen Sprache. Wertvolle Bilder unterstützen die innere Anschauung. Kartenskizzen und Statistiken vervollständigen und erläutern die Thesen. Bibliographie und Index schließen den Band ab. Wir sind überzeugt, daß die Erforschung des Problemkreises der englischen Reformation mit dem monumentalen Werk des Verf. wenn auch nicht abgeschlossen ist, so doch eine bedeutend erweiterte und solid fundierte Basis erhalten hat. Wolter

Schwaiger, G., Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (1649-1661) (Münchener Theol. Studien, Hist. Abt., 6). gr. 8° (XVIII u. 329 S.) München 1954, Zink. 18.— DM. — Die vorliegende theologische Dissertation (München) beschäftigt sich eingehend nach umfangreichen ungedruckten Quellen und unter Beiziehung der wesentlichen Literatur mit der Gestalt eines großen deutschen Bischofs aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Wenn auch das Hauptinteresse des Verf. dem seelsorglichen und administrativen Wirken des Bischofs von Regensburg gilt, entwirft er doch mit dem einleitenden Abschnitt über das Leben des Grafen von Wartenberg (23-94) ein interessantes Bild der kirchenpolitisch so überaus bewegten Zeit des frühen 17. Jahrh. Die frischen Kräfte der katholischen Reform, welche ihren Quellbezirk, für Deutschland zumal, im Collegium Germanicum besaßen, setzten mit unerhörter Energie den Wiederaufbau fort, dessen Grundlinien das 16. Jahrh. bereits gezogen hatte. In einem mit Arbeit, Erfolg und Rückschlägen überreich gefüllten Leben hat dieser Prälat aus dem bayrischen Fürstenhaus in zäher Leistungsfreude sowohl in Osnabrück als auch in Regensburg die katholische Reform vorangetrieben. „Wäre sein Wirken nicht in die wilde Zeit der Religionskriege gefallen, vielleicht hätte Deutschland an dem Bischof Wartenberg einen zweiten Karl Borromäus erhalten", so urteilte später Kardinal Andreas Steinhuber über ihn. Für die Durchführung der Trienter Dekrete in Deutschland hat Wartenberg vorbildlich gewirkt. Diözesansynoden, Visitationsreisen, Errichtung von Kleinen und Großen Seminaren, Reform und Förderung des Ordenswesens sind wesentliche Mittel seiner Tätigkeit gewesen. Der 2. Abschnitt geht dem Wirken Wartenbergs in Regensburg bis ins Detail nach und vermag dadurch eine sehr anschauliche Vorstellung von dem unablässigen Bemühen des Bischofs zu geben (95-296). Wir halten die monographische Aufarbeitung des historischen Materials gerade des 17. Jahrh. für eine sehr schätzenswerte Vorarbeit für eine Gesamtdarstellung dieser Epoche, die noch nicht vorliegt. Die der Arbeit beigegebenen Anlagen lassen eine unmittelbare Einsicht in Pläne und Grundprogramme des Bischofs Wartenberg tun; dabei scheint uns die „Instruction vor die schuelen" (1658) von besonderem Interesse zu sein. Wolter

Schreiber, G., Deutsche Wissenschaftspolitik von Bismarck bis zum Atomwissenschaftler Otto Hahn (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nord-

rhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 6). 8° (89 S.) Köln und Opladen 1954, Westdeutscher Verlag. 6.25 DM. — Die überaus anregende Studie verarbeitet einen Vortrag des Verf. in der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen (17. 9. 52), Diskussionsbeiträge auf dem 1. Kongreß für internationale Wissenschaftsgeschichte zu Bremen (23.-26. 4. 51), auf den Meinberger Hochschulwochen, Veröffentlichungen der Max-Planck-Gesellschaft und Ansprachen vor der Verwaltungs- und Wirtschaftsakademie in Essen. Als These macht Verf. sich ein Wort des preußischen Finanzministers Johannes Popitz (gest. 1945) zu eigen: „Die Gebiete der Kulturpflege können vom Staat niemals unmittelbar getragen, sie können von ihm nur gefördert werden" (11). So verstanden, ist die Schrift eine eindringliche Warnung vor der Gefahr staatlicher Monopolisierung der Gelehrsamkeit. Ein kurzer Abriß der Geschichte der Wissenschaftspflege vom Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert (15-25) leitet ein, natürlich nur in Stichworten, doch diese sind, wie alles, was Verf. entwirft, sehr fruchtbar an Hinweisen. Stärker ins Detail führen die folgenden Abschnitte über das Zeitalter Bismarcks (25-30), in dem das Interesse für gemeindeutsche Unternehmungen geweckt wird und die Wissenschaftspflege in hochpolitische Zusammenhänge eingreift, des weiteren die Auslandskulturpolitik Förderung erfährt. In der Wilhelminischen Ära (30-45) scheint die Anregung zu neuen Forschungsgemeinschaften von konstruktiven Wissenschaftspersönlichkeiten ausgegangen zu sein, neben vielerlei staatlichen Bemühungen. Die Anfänge der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (Fr. Althoff, Fr. Schmidt-Ott, Ad. v. Harnack) werden genauer untersucht. Neu ist der Hinweis auf die Planung W. Rathenaus (41 bis 43). Zur Leistung der Weimarer Zeit, mit ihren Reichsanstalten, Reichskommissionen, Notgemeinschaften, weiß Verf. aus reicher Erfahrung vieles Neue beizutragen. Das gleiche gilt erst recht für die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg. Neben den Staat trat vielfach die Wirtschaft als Trägerin der Wissenschaftspflege. — Die Schrift ist eine kleine Enzyklopädie der Wissenschaftsbewegung im Deutschland des letzten Jahrhunderts, vielfach natürlich mit Reihen von Namen, von Instituten und Planungen sich begnügend. Sie will ja auch vor allem den Wissenschaftsgeschichtler zur Forschung anregen, dabei aber auch Staat und Wirtschaft aufrufen zur Ehrfurcht vor der Wissenschaft, welche beide nicht beherrschen, sondern fördern sollen.

Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Schweitzer, W., Schrift und Dogma in der Ökumene. Einige Typen des heutigen Schriftgebrauchs, dargestellt als Beitrag zur Diskussion über das Problem der biblischen Hermeneutik. gr. 8° (320 S.) Gütersloh 1953, Bertelsmann. 28.— DM. — Mit der vorliegenden Arbeit hat sich der Verf. 1951 an der Evang.-Theol. Fakultät in Heidelberg habilitiert. Sie behandelt die Autorität der Schrift in den verschiedenen christlichen Konfessionen, ein Anliegen, das dem Verf. während seiner fast sechsjährigen Tätigkeit in der Studienabteilung des Ökumenischen Rates in Genf schmerzlich zum Bewußtsein gekommen ist. Er betont mit Recht, daß der reformatorische Grundsatz von der „sola Scriptura" nur dann sinnvoll ist, wenn neben ihrer „auctoritas" auch ihre „sufficientia" und ihre „perspicuitas" (= facultas se ipsam interpretandi) behauptet werden kann; denn nur dann kann sie als „sicheres und ausreichendes Fundament für die Dogmatik gelten" (15). Während Flacius Illyricus die Autorität der Schrift noch auf ihre innere Einheit begründet sein lasse, sei seit 170 Jahren durch ihre historische Betrachtung diese innere Einheit erschüttert. Infolgedessen sei die Dogmatik schrittweise zum Rückzug gezwungen worden und so, losgelöst von der Autorität der Schrift, schließlich zur Religionsphilosophie geworden (16f.). Der Verf. unterscheidet nach ihrer Einstellung zur Schrift drei Hauptgruppen: die Vertreter der konservativ-fundamentalistischen Grundeinstellung (Katholiken, Orthodoxe, der ältere Protestantismus — ohne allerdings zu beachten, daß die Katholiken die mechanische Verbalinspiration der älteren Protestanten ablehnen), den extremen liberalen Flügel, für den die Dogmatik zur Religionsphilosophie geworden ist, weil er eine schriftgemäße Dogmatik nicht mehr

für möglich hält, und diejenigen, die in ernster Auseinandersetzung mit den neuen Fragen in der einen oder anderen Art doch noch an einer schriftgemäßen Dogmatik festhalten wollen. Zu dieser dritten Gruppe gehören nach Sch. heute die meisten. Aber hier sei die entscheidende Frage, wo die richtige Mittellinie zwischen (historischer) Mannigfaltigkeit und (dogmatischer) Einheit der Schrift liege (18 ff.). Zu dieser objektiven Seite der Hermeneutik kommt nach Sch. noch die subjektive des rechten Verstehens eines Dokumentes, das den Anspruch erhebt, das Wort Gottes zu vermitteln. Das rechte Verstehen der Schrift hänge aber jedesmal von dem Vorverständnis ab, mit dem einer an die Schrift herantrete und das auch hier zu einem entscheidenden Faktor der Hermeneutik werde (20). Sch. betont: „In jedem dieser Fälle entsteht ein hermeneutischer Zirkel, indem unser Vorverständnis unser Verstehen bedingt." Darum könne keine Rede davon sein, nachweisen zu wollen, welches Verständnis „richtig" und welches „falsch" sei (22). Damit ist im Grunde die Notwendigkeit einer außerbiblischen Instanz für die „richtige" Deutung der Schrift zugegeben, wie sie die katholische Kirche in ihrem authentischen und unfehlbaren Lehramt sieht. Bei der Darstellung des Schriftverständnisses der verschiedenen Konfessionen beginnt der Verf. mit der katholischen Kirche. Man wird gerne zugeben, daß er sich ehrlich Mühe gegeben hat, das katholische Verständnis von Schrift und Dogma, vor allem an Hand des Schrifttums von Schmaus und Söhngen, objektiv darzulegen, aber dabei ist er der Gefahr mehrfacher Mißverständnisse nicht entgangen. Er hat z. B. nicht beachtet, daß die Kirche ihre Einheit nicht aus der *Einheit* der Schrift, sondern aus der Schrift als *historischer* Quelle beweist und dann die *Einheit* der Schrift und ihren dogmatischen Charakter kraft ihres unfehlbaren Lehramtes erklärt (24 f.). Ferner ist ihm der wesentliche Unterschied zwischen historischer und dogmatischer Tradition nicht zum Bewußtsein gekommen. Es mag sein, „daß Theologie und Frömmigkeit sich gegen die Offenbarung auch durch Übertreibung versündigen können" (45), aber dann handelt es sich nicht um eine *dogmatische* Tradition, d. h. um eine von der ganzen Kirche sicher als geoffenbarte Wahrheit anerkannte Gegebenheit. Im Folgenden geht der Verf. dann ein auf das Schriftverständnis der orthodoxen und anglikanischen Kirche, ferner auf die Repristinationstheologie im reformatorischen Lager und auf das evolutionistische und ethizistische Schriftverständnis der Erfahrungstheologie, um im 2. Teil die Ansätze einer Offenbarungstheologie unter gleichzeitiger Überwindung des Gegensatzes zwischen „liberal" und „orthodox" bei C. H. Dodd, R. Niebuhr, K. Barth, G. Aulén, A. Nygren und E. Brunner aufzuzeigen. Im Schlußteil gibt er einen zusammenfassenden Überblick über die gegenwärtige ökumenische Gesprächslage in unserer Frage, die er gekennzeichnet sieht in einer „Rückkehr zur Bibel", einer „Wiederentdeckung der Kirche", einem Ernstnehmen der dogmatischen Aufgabe und vor allem in dem rechten Verständnis des Verhältnisses von Offenbarung und Geschichte. Hier stellt sich das Problem des Verstehens der Schrift in ihrer geschichtlichen Mannigfaltigkeit und in ihrer dogmatischen Einheit, das durch die formgeschichtliche Betrachtungsweise noch brennender geworden sei. Der Verf. selbst sieht den Ausweg in einer heilsgeschichtlich-eschatologischen Schriftauslegung und Dogmatik. Seine Ansicht faßt er abschließend in vier Thesen zusammen. Hier nimmt er auch verschiedentlich Stellung gegen Bultmann, vor allem in der Frage des „objektiven" Wirklichkeitscharakters der Offenbarung (241), meint aber, daß unser Schriftverständnis jeweils bestimmt sei von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfessionskirche (243 f.). Damit ist aber einem relativistischen Schriftverständnis das Wort geredet und der Weg zum einzigen objektiv richtigen Schriftverständnis von vornherein grundsätzlich verbaut. Brinkmann

Bruno, A., Jesaja. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. gr. 8° (354 S.). — Ders., Die Bücher Genesis — Exodus. Eine rhythmische Untersuchung. gr. 8° (327 S.) Stockholm 1953, Almquist u. Wiksell. — Unter den Versuchen, die rhythmische Struktur des Masoretentextes nach ihren inneren Gesetzen zu verstehen, dürfte die Arbeit B.s, wie sie nun nach fast 25jährigem Läuterungsprozeß vorliegt (die ersten Studien über Ps 1—72 und über Sam-Kö erschienen 1930 bzw. 1935), um so leichter Interesse finden, je mehr sich alle Versuche totgelaufen haben, die, mehr oder weniger von unserem abendländischen rhythmischen Empfinden bestimmt,

die Masoretenrhythmik in metrische Systeme einzufangen suchten. Anderseits bleibt man auch den Verfechtern eines reinen „Mischmetrums" gegenüber unbefriedigt, so berechtigt diese Reaktion gegen den starren Systematismus von Sievers auch sein mag. Die elastischere Methode von B. könnte wertvolle Hinweise geben, beide Extreme zu vermeiden und der hebräischen Synthese von natürlichem Sinn- und formalem Kunstrhythmus mehr gerecht zu werden, selbst wenn man den Optimismus des Autors über seinen Lösungsversuch nicht teilt. Das Besondere der Methode B.s besteht darin, daß er das Metrum nicht auf den einzelnen Tonlängen aufbaut, wie sie im Wechsel von kurzen und langen Vokalen, von offener und geschlossener Silbe dem Wort einen eigentümlichen Rhythmus geben, sondern auf größeren und komplexeren Toneinheiten. Nicht die Silbe, sondern das betonte Wort ist für ihn das rhythmische Element, nicht Versfüße, sondern nur Hebungen bauen das Metrum auf. Präpositionale, konjunktionale und meist auch Status-constructus-Verbindungen schmelzen zu einer Toneinheit zusammen. So einen sich in der gestaltenden Dynamik des Gedankens oft mehrere Worte zu einem massierten Ausdruck (etwa w^{e}ʿal dabbešeth gʿmallím, Is 30, 6), der zwar in sich wieder eine Spannungseinheit von Nebentönen gegen den Hauptton darstellt, aber gerade und nur als Einheit bedeutsam wird für die Gestalt des Metrums. Diese rhythmischen Elemente ordnen sich zu Zeilen, Zeilengruppen und Strophen. Das Überraschende ist nun, daß von B. das Metrum als feste formgebende Gesetzmäßigkeit noch nicht so sehr auf die Zeilen oder Zeilengruppen angewandt wird, so daß für sie eine gleiche oder regelmäßig wachsende Zahl von Hebungen erfordert würde, sondern erst auf die Strophen. Die Strophe, die etwa 11—38 Hebungen enthalten kann, ist für ihn die rhythmische Einheit, und „das Hauptproblem der Untersuchung ist, ob sämtliche Strophen eines Gedichtes (oder Abschnittes) in der Art gleichgebaut sind, daß sie gleich viel rhythmische Elemente, also betonte Wörter oder Hebungen enthalten". B. führt diese Untersuchung praktisch vor, indem er den ganzen Text der behandelten Bücher in deutscher Übersetzung in rhythmischen Zeilen, Zeilengruppen und Strophen übersichtlich abdruckt. Die Zahl der Hebungen in Zeile und Zeilengruppe ist jeweils am Rande vermerkt, die Strophen sind durch Nummern markiert. Die Ergebnisse der Analyse sind in einem theoretischen Teil zum System verarbeitet und wenigstens die meisten Textveränderungen in Anmerkungen erörtert. So ist eine Nachprüfung an Hand des Textes leicht möglich. Das Ergebnis ist nicht sonderlich erfreulich. Einmal sind der Abweichungen und der erforderlichen Texteingriffe doch zu viele. Sodann verbessern letztere den Text inhaltlich und stilistisch keineswegs, sondern verschlechtern ihn oft genug. Philologie und sprachliches Feingefühl kommen oft allzu wenig zu ihrem Recht. Und schließlich ist die Abgrenzung auch jener Strophen, deren Text von Korrekturen und Umstellungen verschont blieb, keineswegs immer überzeugend. Die echten Zäsuren des Textes liegen oft ganz woanders, und das metrische Gleichmaß der Strophen erscheint auf Kosten der Sinngliederung erzwungen. So dürfte das System B.s als allgemeine rhythmische Therorie, die sogar auf Gen und Ex ebenso passen soll wie bei Is, nicht in Frage kommen. Doch es bleibt trotz allem ein ansehnlicher positiver Rest von Texten, bei denen seine Zählmethode sich überraschend bewährt. Und diesen Ertrag der Arbeit darf man bei allen Vorbehalten nicht übersehen. Denn er ist aufschlußreich dafür, daß eine natürliche Rhythmik und Symmetrie des Gedankens und des sprachlichen Ausdrucks dem Hebräer auch über größere sprachliche Einheiten hin nicht fremd war. Ob wir es mit einer bewußten Stilkunst zu tun haben, bleibt auch für diese Texte sehr fraglich. Haspecker

Robinson, Th. H., und Horst, F., Die zwölf kleinen Propheten. Hosea bis Micha von Th. H. Robinson; Nahum bis Maleachi von F. Horst (Handbuch zum AT, hrsg. von Eissfeldt, I, 14). 2. Aufl. gr. 8° (X u. 275 S.) Tübingen 1954, Mohr. 19.80 DM. — Dies ist nun bereits der 4. Band des geschätzten Handbuches, das seit 1952 in Neuauflage erscheint (zu Josua, Hiob, Daniel vgl. Schol 29 [1954] 295—296). Er bringt zunächst durchgehends eine sorgfältige Einarbeitung der Ergebnisse der philologischen Forschung der seit dem Erscheinen der 1. Auflage verflossenen siebzehn Jahre. Sie sind gerade für das Dodekapropheton besonders beachtlich. In der von *Robinson* bearbeiteten Hälfte scheint sich die Überarbeitung im wesent-

lichen hierauf zu beschränken. Die Literatur ist zwar bis 1953 nachgetragen, hat aber, soweit ich sehe, keine tieferen Spuren hinterlassen. So sind z. B. auch alle Pauschalbehauptungen, die eine grundsätzliche Feindschaft der vorexilischen Propheten gegen den Kult vertreten, unverändert stehengeblieben. Zu Amos ist dem Bearbeiter die Studie von V. Maag: Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos (Leiden 1952), anscheinend ganz entgangen. Dagegen hat *Horst* seinen Teil einer sehr gründlichen Überarbeitung unterzogen. Sie ist vor allem aus dem Verzicht auf metrische Theorien als Mittel der Textbeurteilung und aus einer konstruktiven Auseinandersetzung mit neueren, besonders skandinavischen Arbeiten erwachsen. Die Interpretation hat zweifellos dadurch gewonnen. Man braucht nur Stücke wie Nah 1, Zeph 1 oder verschiedene Partien von Sach in beiden Auflagen nebeneinander zu lesen, um den erreichten großen Fortschritt im Textverständnis zu erkennen, der sich u. a. auch in der Zurücknahme vieler Konjekturen, Streichungen und Umstellungen äußert. Gerade durch diese Änderungen und exegetischen Vertiefungen im 2. Teil ist diese Neuauflage entscheidend mehr als ein Neudruck. Haspecker

Bernini, G., S. J., Le Preghiere Penitenziali del Salterio. Contributo alla Teologia dell'A. T. (Analecta Gregoriana, 62). gr. 8° (XXIII u. 321 S.) Romae 1953, Universitas Gregoriana. — Siebzehn Psalmen faßt B. unter diesem Titel zusammen, die er in drei Gruppen aufteilt: elf individuelle Bußpsalmen (Ps 19, 25, 32, 38, 39, 40, 41, 51, 69, 130, 143), die entweder Sündenbekenntnis oder Bitte um Verzeihung enthalten, drei kollektive Bußgebete (Ps 79, 90, 106), die im Namen des Volkes oder auch der ganzen Menschheit gesprochen werden, und drei Hymnen (Ps 65, 83, 103), die sich u. a. auch auf die Vergebung der Sünden beziehen. Von den kirchlichen „septem psalmi poenitentiales" bleiben also zwei (Ps 6 u. 102) ganz außer Betracht, da sie sich gar nicht zum Thema Sünde äußern. — Im 1. Teil der Arbeit (1—138), die als Dissertation beim Päpstlichen Bibelinstitut in Rom vorgelegt wurde, werden die einzelnen Psalmen exegetisch analysiert, wobei B. textkritischen und philologischen Fragen nur ganz geringe Aufmerksamkeit schenkt und sich wesentlich auf die für die Lehre von Sünde, Strafe und Vergebung aufschlußreichen Stellen konzentriert. Diese werden allerdings sehr gründlich und oft weit ausholend, unter Berücksichtigung aller bisherigen Sentenzen, gedeutet. — Das Schwergewicht der Studie liegt jedoch auf der nachfolgenden synthetischen Behandlung des Themas, die im wesentlichen in zwei Teilen entfaltet wird. Der 2. Teil (139—246) erörtert „die theologischen Voraussetzungen der Bußgebete des Psalters". Nach einer ganz kurzen Skizze über Bund, Gesetz und Kult als Grundlagen der Frömmigkeit der Psalmisten findet man als Kernstück dieses Teiles (und vielleicht der ganzen Arbeit) eine sehr gründliche und ergiebige Untersuchung über die Sündenlehre der Psalmen (Wesen der Sünde, Universalität, Sündenbewußtsein, Wirkungen der Sünde), deren hohes religiöses Niveau, das sich freilich nicht in allen Psalmen gleichmäßig zeigt, kräftig und überzeugend herausgestellt wird. Sünde ist freiwilliger Ungehorsam gegen Gott, Beleidigung Gottes, bringt den Menschen in einen Dauerzustand von Schuld und Gottesfeindschaft, dem die Psalmisten sich wegen ihrer tiefen Überzeugung von der allgemeinen Sündigkeit des Menschen auch dann unterworfen fühlen, wenn sie sich keiner bestimmten aktuellen Schuld bewußt sind. Da ein solches echt religiöses Sündenverständnis direkt an Gott orientiert ist, werden in einem weiteren Abschnitt die Aussagen der Psalmen über jene Eigenschaften Gottes zusammengestellt, die eine besondere Beziehung zur Sündenlehre haben: Heiligkeit, Gerechtigkeit, Allwissenheit, Barmherzigkeit. Damit wird neben einer Begründung und Vertiefung der Sündenlehre zugleich auch eine gewisse Kontrolle gegeben, daß die Aussagen der Psalmen über die Sünde nicht theologisch überdeutet wurden. — Die andere Hälfte der synthetischen Darlegung (3. Teil, 247—281) zeichnet sodann den Weg, den die Psalmisten zur Befreiung von der Sünde beschreiten (Hinwendung zu Gott, Bekenntnis, Reue, Vorsatz), sowie Wesen und Wirkung der göttlichen Vergebung, wie die Psalmisten sie sehen. — Ein kurzer, epilogartiger 4. Teil über den theologischen und aszetischen Wert dieser Bußpsalmen und ein ausgiebiger Schriftindex von 21 Seiten beschließen das Werk. — Die Studie bietet eine umfassende und sorgfältige Samm-

lung und Auswertung des biblischen Materials und eine klare Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur. Von allen unsicheren Konstruktionen hält sie sich fern. Es ist ein besonderer Vorzug der Arbeit, daß der Verf. nie die Bußpsalmen isoliert betrachtet, sondern immer das Gesamt der Religiosität des Psalters vor Augen hat. Eine solche Einbeziehung des Ganzen birgt zwar die Gefahr in sich, den einzelnen Psalm in seiner Besonderheit nicht voll zu würdigen und eine falsche religiöse Uniformität des Psalters zu konstruieren, doch hat B. diese Gefahr klar gesehen und vermieden. Voll bewußt ist er sich auch der Grenzen einer synthetischen Darstellung der Theologie der Psalmen, die aus verschiedenen Gründen keine echte organische Entwicklung der Ideen innerhalb des Psalteriums aufzeigen kann, wie in der Einleitung (XVIII—XIX) sogleich klargestellt wird. Haspecker

Kraus, H. J., Gottesdienst in Israel. Studie zur Geschichte des Laubhüttenfestes (Beiträge z. evangel. Theologie, 19). 8° (132 S.) München 1954, Kaiser. 8.25 DM. — Seit Wellhausen ist keine Gesamtschau der geschichtlichen Entwicklung des Kultes in Israel mehr versucht worden, stellt K. einführend fest. Das allein berechtigt schon den vorliegenden Versuch, wenigstens für das Laubhüttenfest das erreichbare Material zu sammeln und zu sichten. Schon die atl. Festkalender in Ex 23, Ex 34, Dt 16, Lev 23 und die Festordnung in Num 29 lassen in ihrer Verschiedenheit eine reiche Entfaltung des Herbstfestkultes ahnen, bedürfen aber der Ergänzung durch andere Texte, um die darin enthaltenen Kultmotive zu erfassen. So wird das „Fest der Lese" von Ex 23, 16 durch Ri 9 und Ri 21 als ein Naturfest des Kulturlandes anschaulich, das zunächst bei den Kanaanäern heimisch war, während es in Lev 23 eine heilsgeschichtliche Deutung erhält, die in den nomadischen Bereich weist (die „Hütten" in Lev 23 sind nur eine vom Kulturland bedingte Substitution für „Zelte"). Die Sinngebung in Lev 23 ist nach K. nicht spätere Historisierung eines ursprünglichen Naturfestes, sondern Niederschlag eines alten „Zeltfestes" der Amphiktyonie, das als Vergegenwärtigung der Wüstenwanderung von Anfang an im Herbst gefeiert wurde und dann später das kanaanäische Fest der Lese in sich aufnahm. Die Verschmelzung fand spätestens in Silo (Ri 21) statt, wo anscheinend auch das nomadische Zeltheiligtum einem Kulturland-Tempel weichen mußte (vgl. 1 Sam 2, 22 mit 1 Sam 3, 3!). Unter David tritt der Zeltkult noch einmal in den Vordergrund, bis er dann endgültig mit dem Jerusalemer Tempelkult zusammenfließt (Is 33, 20). In den Rahmen dieses Zeltfestes gehört dann nach Lev 16 offensichtlich auch der Versöhnungstag. Traditionsgeschichtlich wird es als lebendiger Haftpunkt für die ausgebreitete Überlieferung vom „Zelt der Begegnung" und der Lagerordnung Israels postuliert. — Neben diesem Zeltfestmotiv läßt sich in Altisrael ein zweiter Überlieferungskomplex herausstellen, der in das Herbstfest gehört: das Fest der Bundeserneuerung, das nach Dt 31, 9—13 alle sieben Jahre gefeiert wurde. Der Ablauf des Festes soll in großen Linien an der Struktur von Ex 19—24 und des ganzen Dt abzulesen sein. Zu seinen typischen Akten gehörte die Reinigung von fremden Göttern, in seiner regelmäßigen Gesetzesverkündigung hat das apodiktische Recht seinen „Sitz im Leben". Die zentrale Person des Festes war der Bundesmittler, dessen Rolle in alter Zeit wohl vom Richter Israels wahrgenommen wurde. Er sollte nach Dt 18 Amtsträger und Charismatiker zugleich sein, wie etwa Moses und Samuel, ein Idealfall, der sich wohl selten verwirklichte und in der Königszeit sich grundsätzlich auflöste, da Amt und Charisma sich trennen und auf den König bzw. den Propheten übergehen. — Der dritte und letzte Gedankenkreis, der zum Herbstfest gehört, stammt vom Jerusalemer Königstempel. Sein Herbstfest war zunächst Feier der Erwählung Sions und der Daviddynastie, die darin ihre Erneuerung erlebte (*H. J. Kraus*, Die Königsherrschaft Gottes im AT; vgl. Schol 27 [1952] 609 f.). Dadurch erscheint hier an sich das alte Fest der Erneuerung des Sinaibundes etwas in den Hintergrund gerückt, zeigt aber doch seine fortdauernde Lebenskraft als Grundlage eines recht realisierten Davidbundes in den Bundeserneuerungen der Reformkönige, die nach K. zum Herbstfest stattfanden (die Reform unter Asa wird allerdings vom Chronisten ausdrücklich in den dritten Monat verlegt!). Im getrennten Nordreich scheint das Herbstfest fast ganz in den naturalistischen Kult der Kanaanäer abgesunken zu sein. Bei den abschließenden Ausführungen über das Neujahrsfest, die hauptsächlich

eine Wiederholung der früheren Auseinandersetzung von K. mit Mowinkel bringen, vermißt man sehr ein Eingehen auf die Untersuchungen, die *Sverre Aalen* in seiner sorgfältigen Studie: Die Begriffe Licht und Finsternis im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus (Oslo 1951; vgl. Schol 29 [1954] 101—103), zur Frage des Neujahrsfestes vorgelegt hat. Als Frucht dieser Untersuchungen zum Herbstfest fügt K. am Schluß des Buches zwei allgemeinere Kapitel bei über „Kultus und Prophetie" und die „Eigenart des alttestamentlichen Gottesdienstes". Letztere wird als „Erneuerung vom heilsgeschichtlichen Ursprung her — und zwar in Gestalt dramatischer Vergegenwärtigung" — umschrieben. — Wer diese Studien kritisch liest, wird den zahlreichen Fragezeichen, die K. selbst setzt, wohl noch manche hinzufügen, aber im ganzen überwiegt doch der Gewinn an neuen Einsichten und fruchtbaren Anregungen. Haspecker

Haas, Jakob, Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien (Studia Friburgensia, N. F. 7). gr. 8° (XXV u. 254 S.) Freiburg (Schw.) 1953, Universitätsverlag. 15.60 Fr.; 15.— DM. — In diesem Teildruck seiner Freiburger Dissertation hat sich der Verf. das Ziel gesetzt, eine biblische Theologie der Sünde nach den vier Evangelien zu bieten, indem er die Stellung Jesu zur Sünde und zum Sünder aufzeigt. Der 1. Abschnitt behandelt die Sünde als solche in den Evangelien, d. h. ihr Vokabular, ihr Wesen und ihre Natur, ihre Arten, ihre Ursachen und ihre Freiwilligkeit, ihre Allgemeinheit und schließlich in einem Anhang die Erbsünde. Der 2. Abschnitt befaßt sich mit den Folgen der Sünde, den unmittelbaren, d. h. dem Makel oder der Unreinheit der Seele und dem dadurch veranlaßten Mißfallen Gottes, und den entfernteren, der Knechtschaft der Sünde und den zeitlichen und ewigen Strafen der Sünde. Im 3. Abschnitt kommt die Vergebung und Überwindung der Sünde zur Sprache. Hier ist die Rede von der Tatsache der Sündenvergebung durch Jesus, von der Natur der Sündenvergebung, von der Voraussetzung der Sündenvergebung, d. h. der Sünderliebe Jesu, und von der Übertragung der Vergebungsvollmacht an die Apostel. Ein Anhang über die evangelischen Räte als radikale Überwindung der Sünde bildet den Abschluß. — Der Verf. weist mit Recht darauf hin, daß sich in den Evangelien im Gegensatz zu den Paulusbriefen nur weniges findet, was man als „Lehre über die Sünde" bezeichnen könnte (227). Man ist darum weithin auf gelegentliche Andeutungen und Folgerungen aus den Worten und dem Verhalten Jesu angewiesen. So kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß Jesus nach den Evangelien in der Sünde überall „ein schuldhaftes, strafwürdiges Verhalten wider Gott und sein Gesetz", d. h. irgendwie immer eine „Übertretung eines göttlichen Gebotes", sieht (36). Er habe zwar nirgends zwischen schweren und läßlichen Sünden unterschieden, kenne aber offenbar den Unterschied. Zu den schweren Sündern rechne er vor allem vier Klassen: die Pharisiäer mit ihrer ganz verkehrten Geisteshaltung (53), die auf der linken Seite, die dem Nächsten nicht Barmherzigkeit erwiesen haben (54), die zornigen, unversöhnlichen und lieblosen Menschen, vor denen die Zöllner und Buhlerinnen ins Reich Gottes kommen, und endlich die unentschlossenen, halben und faulen Menschen, die die Hand an den Pflug legen, aber zurückschauen, die nichts leisten, sondern ihr Talent vergraben (54 f.). Hier wäre aber doch wohl eine nähere Unterscheidung notwendig gewesen. Daß es nach Jesus auch läßliche Sünden gibt, sieht der Verf. u. a. angedeutet durch das Wort des Herrn Jo 13, 10 und Mt 5, 22, ferner durch die sechste Bitte des Vaterunsers bei Mt 6, 12 (59 f.). An die Erbsünde sei wohl einschlußweise gedacht bei den Worten: „Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt" (Jo 1, 29 36), bei der absoluten Notwendigkeit der Wiedergeburt (Jo 3, 3 5) und beim uneingeschränkten Taufbefehl (Mt 28, 20; Mk 16, 15) (93—96). Bei der Frage nach der Natur der Vergebung der Sünden (184—193) kommen weniger die Evangelien als das Tridentinum und die Theologen, wie Thomas, Guardini und Kleutgen, zu Wort. — Das Verdienst der Arbeit liegt nicht darin, im einzelnen neue Einsichten in die Lehre Jesu von der Sünde gebracht zu haben, sondern darin, die über die vier Evangelien verstreuten Anhaltspunkte systematisch zusammengestellt zu haben. Das hat zweifellos für die Theologie seinen Wert. Dabei ist der Verf. wohl nicht immer der Versuchung entgangen, die heutige entwickelte kirchliche Lehre von der Sünde schon in allen Einzelheiten, wenn auch nur einschlußweise, in den Evangelien vorfinden zu wollen.

Seine Fragestellung war offenbar nicht so sehr: Was sagen die Evangelien in sich betrachtet über die Sünde und ihre Folgen?, sondern: Wie ist die heutige kirchliche Lehre von der Sünde in den Evangelien enthalten? Mit anderen Worten: Es handelt sich nicht so sehr um eine biblische Theologie der Sünde, wie es der Verf. angekündigt hatte, sondern um einen umfassenden Schriftbeweis aus den vier Evangelien für die verschiedenen Seiten der Lehre von der Sünde. Brinkmann

Conzelmann, H., Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (Beiträge zur historischen Theologie, 17). gr. 8° (VIII u. 210 S.) Tübingen 1954, Mohr. 20.60 DM. — In dieser Heidelberger Habilitationsschrift sucht der Verf. die Frage zu beantworten, inwiefern im „Glauben" ein formbildender Faktor gegeben ist und wie sich dieses Formprinzip zum *Rahmen* des Lukasevangeliums verhält. Da bei der Abfassung der Evangelien die *Glaubensformulierungen* schon vorgegeben seien, sei bereits „kanonisch" bestimmt, was zum Inhalt eines Evangeliums gehören könne. Das sei auch Lukas nach Lk 1, 1—4 bewußt gewesen (2f.). Bei ihm sei aber das Kerygma nicht einfach übernommen worden, wie bei Markus und der hypothetischen Logienquelle (Q), sondern von der Erzählung als historischer Begründung abgehoben und schon zum Gegenstand der Reflexion geworden (5). Die Formgeschichte habe gezeigt, in welchem Umfang die Gemeinde ihre eigenen Probleme und Antworten in die Berichte aus dem Leben Jesu projiziert habe, aber erst bei Lukas werde diese Grenze, werde der *Unterschied* von Jesuszeit und Zeit der Kirche in vollem Umfang bewußt. Das Bild der Geschichte sei für Lukas durch zwei Faktoren bestimmt: 1. Jesuszeit und Zeit der Kirche seien als zwei verschiedene, aber planmäßig aufeinander bezogene Epochen dargestellt, d. h. Lukas stelle sich der Lage, in welche die Kirche durch das Ausbleiben der Parusie und die Entstehung einer innerweltlichen Geschichte gekommen sei, und suche sie zu bewältigen durch das Faktum seiner Geschichtschreibung (in Lk und Apg). 2. Beim Rückblick auf die Vergangenheit ergebe sich auch innerhalb der jetzigen, letzten Epoche der Heilsgeschichte wieder eine Differenzierung zwischen der Gegenwart des Autors und der „arché", der begründenden Zeit der Apostel, der Augenzeugen (vgl. Lk 1, 1—4). — Wie Lukas über die bewußte Distanzierung von der ersteren hinweg den positiven Bezug der damaligen zur heutigen Gemeinde wahre, will der Verf. im Verlauf seines Werkes zeigen (5f.). Den beiden Abschnitten des Wirkens Jesu, seines Wirkens auf Erden und nach seiner Erhöhung, entsprechen nach ihm zwei genau beschriebene Situationen der Gläubigen. Als Jesus noch lebte, war Heilszeit; der Satan war fern, die Zeit war ohne Versuchung (vgl. Lk 4, 13 mit 22, 3 und 22, 35). Seit der Passion aber ist der Satan wieder da, und die Anhänger Jesu stehen wieder in der Versuchung (vgl. Lk 22, 36) (8). Das Wirken Jesu, das von Lukas in einen großen Rahmen eingebaut, also als historisches Phänomen verstanden werde, entfaltet sich nach dem Verf. in drei Stufen, die er exegetisch aufweisen will: 1. Zeit der Sammlung der „Zeugen" in Galiläa, eröffnet durch die Proklamation Jesu zum Sohne Gottes; 2. Zug der Galiläer in den Tempel, eröffnet durch den Erzählungskomplex von der Leidensenthüllung/Verklärung; 3. Zeit der Lehre im Tempel und des Leidens in Jerusalem, eröffnet durch die Enthüllung des Königtums beim Einzug. Den Abschluß finde dieser Zeitraum durch den Anbruch der neuen Heilsepoche mit der Auferstehung/Erhöhung (9). Die Formel εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ist nach C. die typisch lukanische, enteschatologisierende Formel der Reichsverkündigung, Ersatz der Urform ἤγγικεν (30). Die lukanische Christologie ist dargestellt durch die Entfaltung der Stellung Christi in der Mitte der Heilsgeschichte (146). — Wir können hier nicht im einzelnen auf die Ausführungen des Verfassers eingehen. Seine Beobachtungen am Text des Lukasevangeliums sind jedenfalls sehr aufschlußreich, mögen sie auch nicht in allem überzeugen. Aber keineswegs folgt daraus, daß Lukas eine neue Sicht vom „Glauben" her im Sinne der Formgeschichte in die christliche Verkündigung hineingetragen hat, die ursprünglich nicht einmal einschlußweise darin enthalten war — wie man seine Worte, die „Gemeinde habe ihre eigenen Probleme und Antworten in die Berichte aus dem Leben Jesu zurückprojiziert" (5), doch wohl verstehen muß —, sondern nur, daß er diese Sicht mehr hervorgehoben hat als die beiden anderen Synoptiker. Brinkmann

Lohmeyer, E., Gottesknecht und Davidssohn (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT, Neue Folge, 43). gr. 8° (160 S.) 2. Aufl., Göttingen 1953, Vandenhoeck u. Ruprecht. 7,80 DM. — In dieser gehaltvollen Studie, die bereits 1945 in einer ganz kleinen 1. Auflage im Ausland (Uppsala) erschienen ist, will L. auf folgende Fragen Antwort geben: Welche christologische Anschauung steht hinter der im NT nur noch selten begegnenden Bezeichnung Jesu als des „Gottesknechtes" (παῖς θεοῦ)? Wie verhält sich die Gottesknechtsanschauung zu anderen christologischen Würdenamen (Davidssohn, Christus, Herr, Menschensohn)? Und wer ist der Träger dieser Anschauung? — Die Arbeit beginnt mit einer Untersuchung des profanen und religiösen Gebrauchs von παῖς und δοῦλος. Dann werden die Stellen besprochen, in denen der Name παῖς θεοῦ auf Jesus bezogen ist (Mt 12, 18—21 = Is 42, 1—4; Apg 3, 13 26; 4, 25 30; ferner Did 9 10; 1 Clem 59, 2—4). Aus diesen Belegstellen ergibt sich dem Verf. ein „reichgegliedertes und beziehungsvolles Bild der urchristlichen Anschauung vom Gottesknecht", als dessen Hauptzüge hier genannt seien: Der παῖς θεοῦ wird durch *Gottes Geist* berufen und begnadet; sein Leben verläuft im Schatten des *Geheimnisses* und der *Verborgenheit;* nur wenigen wird er *kundgetan,* dereinst aber wird er in *eschatologischer Herrlichkeit* allen Völkern sichtbar werden; sein Wirken steht im Dienste des *notleidenden Volkes,* um vor allem die tiefste Not, die *Sünde,* abzuwenden, aber der Gottesknecht hat auch eine *rettende* und *richtende* Aufgabe für *alle Völker;* sein geschichtlicher *Name Jesu* wird zum Inbegriff eschatologischer Hoffnung und Vollendung; über seinem ganzen Dasein steht das große *„Damit erfüllt werde"* eines göttlichen, im AT vorverkündeten Heilsplanes. — Im 2. Teil („Die Tradition") zeigt der Verf., daß die Gottesknechtsanschauung durchaus nicht auf die wenigen genannten Stellen beschränkt ist, sondern entscheidenden Anteil an der formalen und inhaltlichen Gestaltung der Evangelien genommen hat. Am treuesten habe Matthäus „Geist und Gehalt der Knechtsanschauung" bewahrt (46). Mit bewunderungswürdigem Scharfsinn geht L. den Spuren der παῖς-Tradition nach und findet sie besonders in der Kindheitsgeschichte, der Perikope Mt 9, 1—8, in der Wortüberlieferung und der Leidensgeschichte. Dabei wird deutlich, daß eine scharfe Abgrenzung zu anderen Formen urgemeindlicher Christologie nicht möglich ist. Die Titel „Gottesknecht", „Menschensohn" und „Davidssohn" gehören eng zusammen. Eine sorgfältige Analyse der zuletzt genannten Bezeichnung bringt der 3. Hauptteil. Auffällig ist das fast ausschließliche Vorkommen des Namens in Heilungsgeschichten (Mt 9, 27; 15, 22; 20, 30 31). Der Grund scheint in der Verbindung des Namens mit der kultischen ‚Eleison'-Formel zu liegen. Die mannigfachen Beziehungen der Gottesknechtsanschauung zur Messias-Christus-Deutung und zur Menschensohnchristologie behandelt der letzte und vierte Abschnitt, der zugleich ein Bild vom Ursprung und der Geschichte dieser urtümlichen Tradition zeichnen möchte. Danach stamme der Name „Gottesknecht" für Jesus aus dem Kreise galiläischer Frömmigkeit. L. meint sogar, daß dieser Kreis die Bezeichnung „Nazoräer" getragen habe (137) und die nasiräische Lebensweise pflegte. Der Herrenbruder Jakobus gehöre einer späten Sonderart jenes Kreises an. Die Apostelgeschichte berichte uns nur von den jerusalemischen Kreisen des παῖς-Glaubens, dessen eigentliche Heimat Galiläa sei. Doch handle es sich nicht um einen bestimmten, von anderen abgesonderten Kreis der Urchristenheit (140), eine Feststellung, die den Eindruck mildert, als wolle L. die Gottesknechtsanschauung einer christlichen Sondergruppe zuweisen. — Unsere kurze Inhaltsangabe vermittelt kaum eine genügende Vorstellung von der Fülle theologischer Erkenntnisse, mit der diese kleine Schrift die Synoptikerexegese bereichern kann. Allerdings enträt L. auch hier nicht ganz der ihm eigentümlichen Versuchung, die Texte zu überfordern und gedankliche Unterschiede gleichsam zu hypostasieren. Man gewinnt leicht den Eindruck, als lösten sich für L. die Evangelien in eine Reihe von theologischen Ideen auf, die aus sich heraus das Leben und Wirken Jesu hervorgebracht hätten, während die Tatsachen eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Doch dürfte man mit einer solch idealistischen Auffassung der Evangelien sicher auch L. Unrecht tun. Am problematischsten bleibt seine bekannte Hypothese von der galiläischen und der jerusalemischen Richtung der Urgemeinde. Aber davon werden die richtigen Einsichten in den reichen Schatz frühester Christologie nicht berührt. Schierse

Manson, T. W., The Servant-Messiah. A Study of the Public Ministry of Jesus. kl. 8° (104 S.). Cambridge 1953, University Press. 10 s. 6 d. — Das 1. Kap. (1-35) schildert die messianische Hoffnung, wie sie sich nach dem Exil im Judentum entwickelte: Den Juden war durch Gottes häufiges Eingreifen in die Geschichte und durch die Thora, die das gesamte religiöse und Alltags-Leben regelte, Religion und Nation fast unlösbar verbunden. So empfanden die 93% Durchschnittsjuden, aber auch die patriotischen Pharisäer, ausgenommen nur die abseits lebenden Essener und die wenigen Sadduzäer, die Opportunitätspolitiker nach dem common sense und theologisch verknöchert waren. Ihren Namen leitet M. nicht von Ṣadoḳ ab, sondern von σύνδικοι, „Pharisäer" von „Perser": Ihre Gegner deuteten damit die persische Beeinflussung ihrer Lehren über Eschata, Engel und Dämonen an. — Das Volk erwartete unter dem Druck der heidnischen Fremdherrschaften und in Erinnerung an die Freiheitskämpfe der Makkabäer eine baldige Befreiung; die Psalmen Salomos (8, 27-30; 11; bes. 17), Philo (Praem. et poen. 15; Execr. 9) und Lk 1, 51 f. 71 ff. sind Zeugnisse der Zeit, weniger die dem Volk fremden Apokalypsen. So versteht man die Bewegung zum Täufer (Kap. 2, S. 36-49), der freilich dieser Hoffnung den ersten Schlag versetzte durch seinen Bußruf auch an die Abrahamskinder, die sich wie unreine Proselyten erst noch taufen lassen müssen. [Zu S. 47: Auch das Leiden des Messias konnte Johannes prophetisch ahnen; das Wort vom „Lamm Gottes" ist im Zusammenhang mit der ersten Jüngerberufung doch wohl historisch zu nehmen.] — Schärfer noch ist der Gegensatz zwischen der Volkserwartung und Jesu Grundsätzen (Kap. 3, S. 50-64). Als Quelle benutzt M. vor allem Mk, der hauptsächlich Passionsgeschichte ist, und die Mt und Lk gemeinsamen Redestücke, eine Art Konvertitenkatechismus der Urkirche; beide geben auf alle Fälle ausreichend historisches Material. In der Versuchung, die Jesus als geistliche Erfahrung in Parabelform seinen Jüngern zur Belehrung erzählte, weist er die wirtschaftliche, die politisch-militärische und die Propaganda-Methode zur Aufrichtung des Gottesreiches zurück, er will nur dienen (Is II. Teil); anders der Kaiserkult; später wurden daher die „vergöttlichten" Menschen, die Kaiser, die stärksten Feinde des Gottmenschen. In seiner Predigt verlangt Jesus über die „Gerechtigkeit" hinaus grenzenlose Güte, wie der Vater sie übt, und sendet auch seine Apostel zur Hilfe für die Hilflosen aus, wird aber abgewiesen und ist politisch und theologisch verdächtig. Und doch bringt er wirklich Gottes „letztes" Wort und Angebot erbarmender Liebe. Dies zeigt sich in jeder seiner Taten, in jedem Worte (Kap. 4, S. 65-79), so in der Einladung der Zöllner und Sünder (Mk 2, 17) — jetzt ist Hochzeit, nicht Fastenzeit —, in der Austreibung der Dämonen — die Menschen sind oft nur die Opfer böser Mächte. Aber vor der Begeisterung des Volkes zieht er sich zurück, sagt klar sein Leiden voraus und fordert eindringlich Nachfolge. Denn wie der semitische König die Gesamtpersönlichkeit seines Volkes, so verkörpert der Messias das israelitische Ideal: als „Menschensohn" (nur nach Dn 7, 13 f. 27), d. h. als Erfüllung der Reichsverheißung, und zugleich als sich opfernder „Knecht Gottes" (Is 40-55). „Das Reich Gottes ist die geschichtliche Verwirklichung der göttlichen Macht und Weisheit als des Geheimnisses aller wahren menschlichen Wohlfahrt, und dieses Reich kommt in Jesus" (74). — Das Kreuz ist kein mißglücktes Spiel, sondern die Folge der Spannung zwischen dem Messias-Ideal Jesu und dem der Juden. Kap. 5 (80-88) schildert kurz die Passion. Selbst die Zwölf verstanden die Leidensweissagungen nicht, vielleicht weil sie „Menschensohn" kollektiv faßten: manche vom „Volk der Heiligen" (Dn 7, 27) würden im Kampf mit Rom verwundet, getötet, aber erweckt — der Sieg war sicher (M. begründet das in der Festschrift für R. H. Lightfoot). Aber statt die Heiden zu vertreiben, reinigt Jesus den Vorhof für die Heiden vom jüdischen Markt; M. setzt die Tempelreinigung auf das Laubhüttenfest, ein halbes Jahr vor Ostern (BullJRylandsLibr 33 [1951] 271-282). Jesu Verhaftung in der Nacht war Gestapo-Methode, Judas' Verrat vielleicht z. T. verständlicher als bittere Enttäuschung eines fanatischen Patrioten. Jesu Messiasbekenntnis gab dem Hohen Rat Handhabe zur Anklage vor dem Statthalter. — Aber Jesus führt seine Tätigkeit fort (Kap. 6; S. 89-99). „Auferstehung" galt, wie Erwachen vom Schlaf, als wirkliche Rückkehr ins Leben (Dn 12, 2 u. ö.). Wer die Berichte vom leeren Grab und den Erscheinungen abweist, „ist befreit von allen Problemen außer einem — irgendeine Erklärung zu finden

for the most gigantic and successfull swindle in human history" (91). Auch Paulus begründet das Wichtigste, seine apostolische Aufgabe, mit der Erscheinung des Auferstandenen, über die er etwa fünf Jahre nach dem Ereignis mit Petrus in Jerusalem sprach (1 Kor 15, 1-11; Gal 1, 18). Wie früher unterweist Jesus seine Jünger, gibt ihnen Auftrag und setzt sein Werk fort durch die Kirche, die eher „working body" als mystical zu nennen wäre und als Organismus treu den Impulsen von Christi Geist, Herz und Wille entsprechen soll. Noch immer empfindet er Mitleid mit den Scharen, ist Freund der Sünder, will dienen und das Verlorene retten. Das ist höchste Aufgabe und Ehre in der Welt, und es so tun wie Christus ist Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. — Das Buch entstand aus Vorlesungen an der Yale-Universität 1939 und in Cambridge 1951. Man spürt darin noch die gedrängte Kraft, Anschaulichkeit und Wärme, vor allem die dramatische Spannung des öffentlichen Lebens Jesu, die uns bei der Aufteilung in Gleichnis- und Wunder-Perikopen leicht verlorengeht. Zugleich zeigt es den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen jeder Art von weltlichem Messianismus und irdischer Reichgotteshoffnung, auch von Christen, und Jesu Person und Werk. So ist es, obwohl ganz biblisch-historisch, doch aktuell. M. hat über Jesu Leben und Lehre (z. B. Teaching, 1949) viel geforscht und geschrieben. Zahlreich sind die feinen Einzelbeobachtungen. Vor allem wird die besonnen-kritische und doch positive Studie der Fundamentaltheologie wertvolle Dienste leisten. Koester

Studia Paulina. In honorem Johannis *De Zwaan* Septuagenarii. 8° (VIII u. 245 S.) Haarlem 1953, Bohn. 9.50 fl. — Fachgenossen aus aller Welt haben dem verdienten Leidener Neutestamentler eine Festschrift gewidmet, die gegenüber anderen Veranstaltungen dieser Art den Vorzug einer gewissen Einheitlichkeit besitzt. Außer dem Beitrag von *M. Black* (Edinburgh), der die herrschende Ansicht vom fixen Charakter des syrischen Evangelientextes zurückweist, beschäftigen sich alle Aufsätze mit Problemen der Paulus-Forschung. Den Gesundheitszustand des Apostels untersucht *H. Clavier* (Straßburg) und meint, einen Großteil der körperlichen Beschwerden Pauli als „contre-coup" seines intensiven mystischen Lebens erklären zu können. Dagegen deutet *Ph. H. Menoud* (Neuchâtel-Montpellier) den „Stachel im Fleische" und die „Faustschläge des Satansengels" wieder auf die seelischen Leiden des Apostels wegen des Unglaubens seiner Volksgenossen und ihrer ständigen Versuche, sein Missionswerk zu stören. — An einigen textkritisch unsicheren Stellen (Röm 8, 28; 1 Kor 2, 1; 6, 20; 7, 5; 10, 19; 11, 29; 13, 3; 14, 38; 15, 51) erläutert *K. W. Clark* (Duke University, Durham) die Wichtigkeit der Textkritik für die Feststellung des Lehrgehaltes. — Historische Fragen werden in zwei Beiträgen behandelt: *A. S. Geyser* (Pretoria) glaubt der Schwierigkeit, daß Paulus sich gegenüber den „Starken" in Korinth (1 Kor 8, 1 bis 10, 33) nicht auf das Aposteldekret (15, 23-29) beruft, durch die Annahme entgehen zu können, daß diese Bestimmungen ursprünglich nur für Syrien und Cilicien gedacht waren, wo das judenchristliche Element in den Gemeinden vorherrschend war. *Bo Reicke* (Uppsala) erklärt den Wechsel in der Haltung der Jerusalemer Urgemeinde gegenüber der Heidenmission (Apostelkonzil und Antiochia-Episode) aus der veränderten historischen Situation. Zur Zeit des Apostelkonzils war die politische Lage in Palästina verhältnismäßig ruhig, und wegen der schweren Hungersnot war die Urgemeinde auf die Hilfe der Heidenchristen angewiesen. In den fünfziger Jahren dagegen drohte die Gefahr einer zelotischen Verfolgung, so daß man allen Anschein der Gesetzesfeindlichkeit vermeiden mußte. — Zu der religionsgeschichtlichen Auslegung von 2 Kor 5, 3 nimmt *J. N. Sevenster* (Amsterdam) Stellung und zeigt, wie sich — trotz Ähnlichkeit im Ausdruck — der paulinische Gedanke völlig von den platonischen Vorstellungen unterscheidet. — Einer mehr formgeschichtlichen Betrachtungsweise entspricht der Aufsatz von *F. W. Grosheide* (Amsterdam): The Pauline Epistles as Kerygma. — Vorwiegend exegetischer Natur sind folgende Beiträge: „Some Notes with reference to Τὰ λόγια τοῦ θεοῦ in Romans III, 2" von *J. W. Doeve* (Holwierde); „Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen" von *J. Jeremias* (Göttingen); „2 Kor 2, 14 bis 17: Suggestions towards an Exegesis" von *T. W. Manson* (Manchester); „Reisepläne und Amen-Sagen, Zusammenhang und Gedankenfolge in 2 Kor 1, 15 bis 24" von *W. C. van Unnik* (Utrecht). — Sehr er-

freulich ist die relativ große Zahl von bibeltheologisch orientierten Untersuchungen. *C. K. Barrett* (Durham) bringt die „Pillar"- (Säulen-) Apostel (Gal 2, 9) mit der eschatologischen Vorstellung vom Tempel der Heilszeit in Verbindung. *P. I. Bratsiotis* (Athen) gibt eine mehr systematische Zusammenfassung der paulinischen Aussagen über die Einheit der Kirche, wobei Eph und Past stark zu Wort kommen. *R. Bultmann* (Marburg) fragt nach dem Verständnis der christlichen Existenz bei Ignatius von Antiochien und vergleicht dieses mit dem paulinischen. Nach B. ist Ignatius der einzige christliche Autor (außer Johannes) gewesen, der wie Paulus den christlichen Glauben als eine existentielle Haltung verstanden hat: in seinem Zwischen-Charakter zwischen Vergangenheit und Zukunft, in seinem Zugleich von „noch nicht" und „doch schon", in seiner Einheit von Indikativ und Imperativ. *N. A. Dahl* (Oslo) schreibt über die „Messianität Jesu bei Paulus". Er zeigt, wie der Inhalt des Messiasgedankens durch die griechisch-christliche Interpretation in vielfacher Hinsicht verändert wurde. *C. H. Dodd* (Cambridge) untersucht, was der schwierige Ausdruck „Gesetz Christi" bei Paulus besagt. Es sei damit nicht die historische Verkündigung Jesu gemeint, sondern das herrschaftliche Verhältnis des erhöhten Christus zu seiner Gemeinde. *G. Sevenster* (Leiden) setzt sich mit dem Problem der „Bischofs"- bzw. „Priester-Weihe" von Paulus und Barnabas (Apg 13, 1-3) auseinander. Gegenüber der älteren katholischen Auslegung betont S. (ähnlich wie Wikenhauser), daß der Text keine sichere Handhabe biete, um daraus eine sakramentale Übertragung von Amtsgewalt und Amtsgnade entnehmen zu können. — Das gehaltvolle Sammelwerk wird mit einem kurzen „Curriculum vitae" und einer zehn Seiten langen Bibliographie der theologischen Veröffentlichungen Prof. *De Zwaans* abgeschlossen. Schierse

Dupont, J., La Réconciliation dans la théologie de Saint Paul (Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. II, fasc. 32). gr. 8° (52 S.) Bruges-Paris 1953, Desclée de Brouwer. 40.— bfr. — Diese Untersuchung erschien zuerst in den Estudios Biblicos 11 (Madrid 1952) 255-302. Im 1. Teil (6-19) behandelt D. zunächst den Wortsinn von ἀλλάσσω („ändern"). Er besagt Gottes Initiative: Gott ändert von sich aus, aber nicht etwa seine Stimmung, sondern er schafft neue Beziehungen zwischen sich und der Welt: durch Christi Tod macht er Frieden statt der Feindschaft; so Röm 5, 10; Kol 1, 20. Etwas anders ist die Wortbedeutung mehrfach in 2 Makk und bei Josephus: Gott versöhnt sich aus Erbarmen auf Bitten hin. Der Mensch muß dann diese Versöhnung in sich wirksam werden lassen; so 2 Kor 5, 20. Im 2. Teil (19-29) zeigt D., wie Paulus „Versöhnung" und die im Zusammenhang verwendeten Wörter „Feinschaft", „Friede" usw. dem hellenistischen sozialen Leben entnahm, jedoch, namentlich „Zorn" (-gericht), mit jüdisch-eschatologischem Sinn erfüllte: davor rettet uns die Versöhnung. Die „Rechtfertigung" (3. Teil, S. 29-39), nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch Glauben, wie Paulus gegen die Judaisten erklärt (Gal 2; Röm 4), und die „Heiligung", die besonders notwendig ist für die „unreinen" Heiden (Eph 2, 1; 1 Kor 6, 10), sind Vorbedingungen für die Versöhnung. Im 4. Teil (39-52) weist D. auf die Ursache der Versöhnung hin, auf Christi Opfertod, das Opfer des NT für die Vielen; es reinigt durch das Blut (Röm 3, 25; Hebr 9, 22; Lev) und einigt zugleich: die Juden, indem Christus, das Gesetz erfüllend, es aufhebt, mit den Heiden, indem er sie nahebringt und heiligt (Eph. 2, 16; 3, 6). In der Todeshingabe offenbart sich Gottes Agape, freie, schöpferische Liebe (so mit A. Nygren, Eros und Agape, doch gegen N.s Behauptung in „Die Versöhnung" [1932]: wir seien zugleich versöhnt und doch noch Feinde). — Wie in früheren Untersuchungen arbeitet D. auch hier unter kritischer Verwertung reicher Literatur den Wortsinn und seine Nuancen sorgfältig heraus und deckt so auch die theologischen Bedeutungen und Zusammenhänge auf. Koester

Kuß, O., Michl, J., Der Brief an die Hebräer und die Katholischen Briefe (Regensburger Neues Testament, 8). gr. 8° (319 S.) Regensburg 1953, Pustet. 10.50 DM; geb. 12.50 DM. — Mit dem vorliegenden Band ist das Regensburger NT bis auf den Registerband abgeschlossen. Die Übersetzung und Erklärung des Hebr hat *Kuß* besorgt, während *Michl* die Katholischen Briefe bearbeitet hat. Sehr zu begrüßen ist, daß die theologische Exegese im Sinne der Enzyklika „Divino

afflante Spiritu" entsprechend zur Geltung kommt. Vor allem der Hebr als eine Art Abriß der Christologie bot dafür besondere Gelegenheit. In den Einleitungen zu den hier behandelten Briefen sind manche Fragen auch unter den Katholiken umstritten, vor allem bezüglich der Verfasser und des Leserkreises. Die Gründe für die verschiedenen Ansichten werden dargelegt und ruhig abgewogen. Nach *Kuß* hat ein unbekannter Christ der zweiten Generation, wohl von jüdischer Herkunft, der mit dem persönlichen Kreis des Apostels Paulus in Verbindung stand, den Hebr an eine ihm aus früherer Wirksamkeit bekannte, von den Gefahren nachlassender Glaubenskraft und von falschen, vielleicht jüdisch-synkretistischen Neigungen bedrohte Gemeinde, wahrscheinlich in Rom, aber möglicherweise auch in Jerusalem, geschrieben (19f.). *Michl* sieht in dem Herrnbruder Jakobus, der nicht mit dem Apostel Jakobus dem Jüngeren identisch sei, den Verf. des Jak und in einem anderen Herrenbruder Judas, ebenfalls von dem Apostel Judas Thaddäus verschieden, den Verf. des Jud. 2 Petr, mit dessen Unechtheit u. a. schon Vogels, Chaine, Th. Schäfer und Wikenhauser gerechnet haben, ohne sich jedoch schlechthin dafür zu entscheiden, betrachtet M. als „fiktiven" Petrusbrief (235). Sicher sprechen eine Reihe von Gründen gegen seine Echtheit; aber haben sie wirklich gegenüber den entgegenstehenden Gründen für die Echtheit das Übergewicht? Das dürfte jedenfalls einstweilen nicht bewiesen sein. Zu begrüßen sind die eingestreuten Exkurse, in denen vor allem biblisch-theologische Fragen behandelt werden. Hierher gehören die Exkurse: Zuversicht (45), Melchisedech (58-61), der Alte und der Neue Bund (71ff.), der Glaube (96ff.), die Bußlehre im Hebr (114ff.), die Rechtfertigung nach Jak und Paulus (156-159), Gebet und Ölsalbung zur Krankenheilung (171-175), die Wiedergeburt des Menschen aus Gott (204ff.), der Abstieg Christi in die Unterwelt (224ff.), die Lehre vom kommenden Weltbrand (254ff.), die Irrlehren im 2 Petr (256f.), Gemeinschaft mit Gott und ewiges Leben nach 1 Jo (267f.), Licht und Finsternis (271f.), der Antichrist (279ff.), die Bruderliebe (278-290), die in 1 Jo bekämpfte Irrlehre (303ff.). Brinkmann

Frey, H., Das Ziel aller Dinge. Das letzte Wort des Erhöhten an seine angefochtene Gemeinde. Auslegung der Offenbarung Johannis nach Bibelstunden. gr. 8° (256 S.) Stuttgart 1951, Calwer. 11.80 DM. — Unter den zahlreichen, nicht immer glücklichen Versuchen, das letzte Buch der Heiligen Schrift für die Gegenwart auszudeuten, dürfte vorliegenden Bibelstunden bleibender Wert zukommen. Was sie vor anderen Erklärungen dieser Art auszeichnet, ist nicht so sehr die Treffsicherheit der Einzelexegese — da wird die Textgemäßheit aktueller Anwendungen immer umstritten sein — als vielmehr die hohe pneumatische Begabung des Verfassers. Hier legt ein evangelischer Christ die Schrift aus, der in den apokalyptischen Geschehnissen unserer Zeit — Kirchenkampf, Krieg und Gefangenschaft — die Tröstung durch Gottes Wort an sich und anderen erfahren hat. Für das wissenschaftliche Verständnis der Offenbarung Johannis kann und will F. naturgemäß keinen Beitrag leisten. Aber der Fachexeget mag an dieser unmittelbar religiös ansprechenden Interpretation lernen, wie wenig er von der Schrift versteht, wenn er sie *nur* vom Standpunkt der historisch-kritischen Methode aus betrachtet. Ist doch gerade bei der Apokalypse die Versuchung groß, sich mit der religions- und zeitgeschichtlichen Ableitung der einzelnen Motive zu begnügen. Schierse

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Adam, K., Der Christus des Glaubens. Vorlesungen über die kirchliche Christologie. gr. 8° (384 S.) Düsseldorf 1954, Patmosverlag. 16.— DM. — Nicht nur seine alten Hörer werden es dem Verf. danken, daß er seine christologischen Vorlesungen, die reife Frucht jahrzehntelanger Lehrtätigkeit in Tübingen, der Öffentlichkeit übergibt. Hier findet man die Glaubenslehre der Kirche über Christus, zugleich die verschiedenen Nuancen, die der Ausdruck dieses Glaubens in den verschiedenen Quellen zeigt, die Verdeutlichung und Entfaltung, die er in kämpferischer Auseinandersetzung mit den Irrtümern der verschiedenen Zeiten gewann, in sehr ge-

schickter Gesamtdarstellung vereinigt. Und das in außerordentlich gefälliger Sprache, die den Stoff in geradezu fesselnder Weise darbietet. Ein einleitendes Kapitel weist die lebendige Kirche als *die* Quelle des Christusglaubens aus. Immer weiter zurückschreitend, wird dann das Wachsen dieses Glaubens durch die christologischen Kämpfe der Frühzeit in Abgrenzung gegen das Christusbild der nichtkatholischen Theologie zurückverfolgt über die kanonischen Evangelien zum Christusbild der Urgemeinde. Dem schließt sich eine Untersuchung über den religions-psychologischen Weg zu Christus an, deren Ergebnis mit Recht ein mehr negatives, deshalb aber doch bedeutsames ist: „Wäre die Christusgestalt keine echte Erscheinung des Heiligen, so würde der numinose Sinn der Menschen längst an ihr müde geworden sein" (109). Die folgenden Kapitel schildern das messianische Selbstbewußtsein des Christus sowie sein Menschensohn- und Sohnesbewußtsein, wie es in der Darstellung der Evangelien vorgefunden wird. Dessen Deutung durch Paulus, Johannes über die Väter und Scholastiker zur späteren Theologie schließt sich an. Der Vorteil dieser Art der Einteilung und Darstellung ist ohne Zweifel der Blick in die dynamische Lebendigkeit, mit der der Glaube in der geschichtlichen Kirche lebt und vom Geiste Gottes wie menschlichen Bedürfnissen gemeinsam vorangetrieben wird. Es stellt sich natürlich die Frage, ob in einer Darstellung dessen, was hier und jetzt der Mensch in der Kirche über Christus zu glauben hat — in der Beantwortung also der Frage: Was ist die offenbarungsmäßige Wahrheit über Christus? —, mehr systematische Einteilungs- und Darstellungsprinzipien nicht ihre Vorteile hätten (wobei natürlich das offenbarungsgeschichtliche Moment nicht zu kurz kommen dürfte). — Sechs weitere Kapitel dienen der spekulativen Erschließung des Gottmenschentums Christi mit den verschiedenen, der Theologie geläufigen Fragestellungen. — Diesem recht umfangreichen 1. Teil, der über die Person des Christus spricht, schließt sich ein verhältnismäßig recht kurz ausgefallener und dadurch leicht die Perspektive der Wichtigkeit ein wenig gefährdender 2. Teil über das Werk Christi an. Man darf wohl die Frage stellen, ob diese der dogmatischen Christologie zur Gewohnheit gewordene Einteilung nicht die Gefahr in sich birgt, die Inkarnation selbst allzusehr aus dem Zusammenhang des Erlösungs*werkes* zu lösen, wo sie doch — wie A. auch zu Beginn seines 2. Teiles betont — selbst schon wesentliches Element des Erlösungsgeschehens mit dem Kreuzesopfer zusammen ist. — Ein besonderer Hinweis sei auf die Darlegungen über Wissen bzw. Nichtwissen Christi gegeben (282 ff.). Die Ausführungen zur Aporie von Freiheit und Unsündlichkeit Christi wird das molinistische Verständnis der Freiheit dem Verf. nicht ohne weiteres abzunehmen bereit sein, so etwa die Ablehnung einer libertas contrarietatis in Christus (235) oder die Aussage, daß Christi „Wille nur in Richtung auf das objektiv Wertige wahrhaft frei war". — Gerade in der eingängigen Art, wie A. sowohl die Probleme selbst als auch die Lösungsversuche der Gegner des kirchlichen Christusglaubens darzustellen versteht, hätte man recht gern auch eine Darstellung und Auseinandersetzung mit den Thesen Bultmanns zur Gottheit Christi und seiner existentiellen Interpretation des Auferstehungsglaubens gewünscht. — Solche Wünsche heben nicht auf, daß man diese Christologie mit hohem Genuß studiert.

Semmelroth

Landgraf, A. M., Dogmengeschichte der Frühscholastik. 2. Teil: Die Lehre von Christus. Bd. 2. gr. 8° (391 S.) Regensburg 1954, Pustet. — 3. Teil: Die Lehre von den Sakramenten. Bd. 1. gr. 8° (359 S.) Ebd. 1954. Je 25.50 DM; geb. 29.50 DM; in Subskr. 22.50 DM bzw. 25.50 DM. — Der 2. Teilband der frühscholastischen Christologie bringt nach den grundlegenden Fragen über die hypostatische Vereinigung im ersten Teilband (vgl. Schol 29 [1954] 307 f.) eine Reihe weiterer Probleme über Christus, denen das besondere Interesse des 12. Jahrh. galt. Der *Adoptianismus* (7-43; vgl. früher DivThom [Fr] 1935/36) kam damals zu erneuter Behandlung durch zwei entgegengesetzte patristische Textreihen. Auf der einen Seite schien Augustinus zu stehen, auf der anderen Ambrosius (Ambrosiaster) und Hilarius. Der Versuch, beide Reihen zu vereinen, führte bei Abälard zur Lehre von der „gnadenhaften Sohnschaft": Christus ist durch die Gnade Gottes Sohn. Damit ist jedoch keine Adoption gemeint — non puto concedendum, sagt er ausdrücklich (13) —, da ein Adoptivsohn zunächst eine andere Vaterschaft gehabt haben müßte.

Er erklärt auch positiv den Sinn dieses etwas verfänglichen Ausdrucks: per gratiam secundum *humanitatem* filius nominatur (ebd.). Noch deutlicher hat seine Schule eine natürliche Gottessohnschaft als Mensch abgelehnt, da der homo assumptus nicht von Gott gezeugt sei. Robert von Melun weist diese Lösung mindestens terminologisch zurück. Denn Christus müsse doch irgendeines Vaters natürlicher Sohn sein. Ähnlich wie Abälard ist auch Gilbert Porreta fälschlich zu einem Vertreter des Adoptianismus bis in die Neuzeit gemacht worden (z. B. bei Junglas). Der Apostel, so sagt er aber im Römerbrief-Kommentar, fügt „in virtute" eigens zum „praedestinatus est Filius Dei" hinzu, um zu zeigen, daß er die gleiche Macht hat wie der Vater und mit ihm eine Substanz ist. Dadurch unterscheide er sich von einem bloßen Adoptivsohn (18). Durch diese noch deutlichere Stellung gelang es seiner Schule, die „gnadenhafte Sohnschaft" näher abzugrenzen und auf die gnadenhafte Personeneinheit zurückzuführen. Das Ergebnis der ganzen Auseinandersetzung war somit eine Vertiefung des Geheimnisses als Gnadentat Gottes. — Neu ist die eingehende Abhandlung über das akute Problem des *Wissens Christi* (44-131). Auch hier kommt die Frage bereits aus der Väterzeit, wie die Zusammenstellung der Texte etwa in Abälards Sic et Non belegt: Beda, Fulgentius von Ruspe, Alkuin sind gegen jeden Zuwachs, andere, wie Ambrosius, sollen ihn lehren. Bei den verschiedenen Lösungen standen natürlich Bibelstellen wie Lk 2, 52 (proficiebat sapientia) gegen andere, wie Kol 2, 9 (in ipso inhabitat omnis plenitudo). Den Beginn der spekulativen Erörterung macht bereits die Schule Anselms von Laon. Nach ihr war es unmöglich, daß die Weisheit Gottes mit einem unwissenden Menschen sich vereinte. Tiefer ging die Schule Abälards schon in der Fragestellung, ob das Wissen der Seele Christi das gleiche sei wie das Wissen Gottes. Man lehnte das ab mit dem Hinweis auf die Geschöpflichkeit der Seele. Hugo von St. Viktor aber und sein Kreis beriefen sich für die gegenteilige Ansicht auf Ambrosius (Quicquid habet Filius Dei per naturam, habet Filius hominis per gratiam). Es scheint neben diesem Text der Patristik eine falsche Auffassung von der Idiomenkommunikation mitgespielt zu haben, da Hugo seine Ansicht auch auf die Macht, Tugend und Güte der Menschheit Christi ausdehnte (64). Der Bereich Gilberts suchte weiter noch spekulativ vorzudringen durch den Hinweis, daß das Wissen der Seele jedenfalls innerlich anders konstituiert ist: Gottes Wissen ist mit ihm identisch, nicht aber das Wissen der Seele Christi. Das formulierten die späteren Gilbertiner etwa so, daß Gott alles durch seine Natur weiß, die Seele Christi aber nur durch die Gnade. Nachher wird auch unterschieden zwischen der Tiefe und der durchdringenden Kraft der beiden gleich umfassenden Wissenssphären Gottes und der Seele. Wilhelm von Auxerre begründet diesen Gegensatz durch den Hinweis, daß das Wissen der Seele nicht aus der Natur erwachse und so ihm etwas anderes beigegeben werden könne (104). Doch das leugnet Hugo von St. Cher, da die Seele „in Verbo sive in speculo aeterno" alles sehe, wenn auch nicht auf die gleiche Weise wie Gott (109). — Das 3. Kap. ist der *Verehrung* der menschlichen Natur gewidmet (132-169; vgl. früher Schol 1937). Es ist verständlich, daß in einer solch schwierigen Frage die Meinungen zwischen einer bloßen Verehrung oder einer Anbetung der Menschheit Christi auseinandergingen. Zunächst freilich schien die Anbetung kein eigentlich umstrittenes Problem zu sein. Doch hatte sich der Lombarde im Psalmenkommentar für eine bloße Dulia ausgesprochen. Wenn er sich auch in den Sentenzenbüchern einer Stellung enthielt, so scheint er doch an der weiten Verbreitung dieser Ansicht nicht unschuldig zu sein. Wilhelm von Auxerre sucht im Beginn des 13. Jahrh. einen Ausgleich: der Menschheit steht per se die Dulia, per accidens wegen ihrer Vereinigung die Anbetung zu. Philipp der Kanzler geht in der Begründung weiter, wenn er die letztere aus der Idiomenkommunikation fordert, bis dann die Summa Alexandrina von *einer* Anbetung der Person spricht, aber für die Menschheit immer noch die Dulia zuläßt. Das verwirft Bonaventura: also ein langer Weg bis zur spekulativen Klarheit. — Die 4. Abhandlung, über das *Verdienst* Christi (170-253), ist in CollFranc 1951 zuerst erschienen. Zwei Phasen der Entwicklung sind zu unterscheiden: erstens die Lösung der Frage, ob Christus überhaupt für sich verdienen konnte, da er bereits die Fülle der Gaben und der Caritas hatte. Für Abälard war immer die Unsündbarkeit eine Schwierigkeit für die Lehre vom Verdienen Christi; aber sie führte ihn nicht zu deren Leugnung. Das andere Extrem vertrat die Gilbertschule (nicht er selbst).

Nach ihr hat Christus allein verdient, da nur er die Bedingungen dafür erfüllte. Man gab später freilich zu, daß die Menschen auf Grund ihrer Verbindung mit ihm auch Verdienste sammeln könnten. Auf dem Konzil von Reims aber wurde diese Lehre als eine zu große Schwächung der menschlichen Natur beanstandet (196). Dann ging der Streit mehr um die zweite Frage, nach dem Umfang des Verdienstes Jesu. — Eine weitere, wieder sehr umfangreiche neue Untersuchung schließt sich über das Thema der *Notwendigkeit der Menschwerdung* an. Hier wurden die Ergebnisse von J. Rivière durch neue handschriftliche Texte erweitert. Grundlage war ein Augustinustext aus De Trin l. 13, c. 10, n. 13, nach dem Gottes Allmacht zwar ein anderer Weg möglich war, nicht aber ein geeigneterer. Die Anselmschule begründet das dann spekulativ mit Hinweis darauf, daß die Gerechtigkeit dem Teufel gegenüber sonst nicht erfüllt worden wäre. Abälard und sein Kreis bringen mehr psychologische Gesichtspunkte, wie die Wirkung der Liebe, die rechte Lehre in Predigt, in Wort und Werk, die am besten Gott selbst gebracht habe. Später werden beide Motive verbunden. Besonders seit Petrus Cantor und den nachfolgenden Porretanern wird der innere Grund erweitert durch den Hinweis, daß Gegensätzliches am besten durch Gegensätzliches geheilt werde: die größte Überhebung durch die tiefste Verdemütigung. — Damit ist das 6. Kap. vorbereitet: über die *Mittlerschaft* Christi (288-328; vgl. Greg 1950/51). Ist Christus in seiner Menschheit (Anselm von Laon) oder der Gottmensch (Gilbert) Mittler? Aus dieser Doppellösung entstand die neue, beide vereinigende: Christus als Gott Mittler auctoritate oder substantiell, als Mensch ministerio oder akzidentell. Einen Fortschritt bedeutete Stephan Langton, der die auctoritas dem Vater, das ministerium dem Erlöser zuschrieb. Zugleich entwickelte er stärker den Begriff der moralischen Mittlerschaft: Christus ist Mittler als Wiederhersteller des Friedens mit dem Vater. Besondere Erwähnung verdient Hugo von St. Viktor, der Christus als Haupt seines mystischen Leibes Mittler zwischen dem Vater und seinen Gliedern sein ließ (324 ff.). — Endlich kommt in der 7. Abhandlung noch die Frage zur Darstellung, warum so viele Menschen des Erlösungswerkes nicht teilhaftig werden, also die Untersuchung der Unterscheidung von *Hinreichen und Zuwenden der Gnade* (329-358; vgl. Schol 1934). Die spekulative Vertiefung führte hier vor allem zur näheren Umschreibung der Mitarbeit des Menschen, von der ja die Zuwendung abhängig ist, und ihrer inneren Verbindung mit der Erlösung. Des Menschen Liebe sollte durch die Menschwerdung angeregt werden. So vor allem Abälard mit seiner psychologischen Erlösungslehre; aber auch noch bei Rupert von Deutz findet man dafür Anklänge, womit freilich nicht gesagt ist, daß man die objektive Gnadenhilfe des Kreuzes ausschloß. Diese wurde stärker spekulativ in die weitere Lösung für das Verhältnis von Erlösung und Mitarbeit in ihren Gedankengang aufgenommen: in die Nachahmung des Leidens und so auch in die Teilnahme an den Früchten des Kreuzes. Vielleicht hat aber auch hier Hugo von St. Viktor die feinste Deutung gefunden: Wir müssen, um der Erlösung teilhaftig zu werden, mit Christus eins sein (356). — Das Schlußkapitel druckt aus ZKathTh 1947 unveröffentlichte Texte zur *Himmelfahrt Mariens* ab. Dazu sei ergänzend bemerkt, daß die Stelle aus den Tropi loquendi des Petrus Cantor bereits eine Überarbeitung des Traktates De assumptione des Ps.-Augustinus voraussetzt. — So bringt der Teilband wieder eine Fülle von Erkenntnissen zum Zentralgeheimnis des Christentums, das offensichtlich in diesem Jahrhundert spekulativ weitergeführt und so auch tiefer erfaßt worden ist. Vielleicht ist es eine Überfülle an Texten. So ist dieser Band wieder mehr ein Buch für den Forscher als ein Lesebuch. Ein zusammenfassendes Schlußwort, das man sich ausführlicher wünschte, bringt aber auch dem Nichtfachmann der Frühscholastik die große Arbeit der Zeit zum Bewußtsein und auch die Leistung des Verf. — Der eben erschienene 1. Teilband der *Sakramentenlehre* bringt zunächst grundlegende Fragen über die Gnadenökonomie des Alten Bundes, die Wirkungen der Beschneidung, über die Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre (opus operatum, Materie und Form, intentio, substantia sacramenti), über das sacramentum in voto, die Unwiederholbarkeit von Sakramenten und den Glauben bei der Kindertaufe. Wir werden darauf näher zurückkommen. Weisweiler

Xiberta, B. M., O. Carm., El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos Cristologías. 8° (172 S.) Barcelona 1954, Herder. 38.— Pes. — Das Buch bringt im

1. Teil einen guten Überblick über die neuen Lösungsversuche, wie das „Ich" des Herrn zu verstehen und zu erklären sei. Vor allem kamen natürlich die Ansichten von Th. de Basly und L. Seiller, P. Galtier, P. Parente mit H. Diepen und E. Masure zur Darstellung. Daraus entwickelt X. im 2. Teil kritisch seine eigene Stellung: Es gibt nur ein einziges Ich im menschlichen Bewußtsein des Herrn. Er erkennt es als göttliches in der Gottesschau, die mindestens eine natürliche Begleiterscheinung der hypostatischen Vereinigung ist. Daneben aber ist die Vereinigung selbst so tief und von so unzählbaren Wirkungen in der menschlichen Natur seitens des Ewigen Wortes begleitet, daß auch die Experimentalkenntnis zum Erfassen des göttlichen Ich beiträgt. Die Gottschau bleibt freilich notwendig, um die vielen Einzelheiten zum Gesamtbild zusammenzufassen und vor allem um die Gottesschau selbst darin einzuschließen. Das Anliegen des Buches ist besonders das Herausheben dieser engsten Verbindung des Wortes und seiner menschlichen Natur, die nur noch durch die Einigung in der Dreifaltigkeit überragt werde. Daher lehnt X. alle Lösungsversuche durch eine Relation zwischen Verbum und seiner Menschheit ab, da sie bloß abstrakt metaphysisch, statisch und daher der menschlichen Seele in sich unerfaßbar bleibe. Ihnen stellt er eine andere Christologie gegenüber, die er mehr mit der Patristik übereinstimmend findet, mit einem echten inneren Einfluß des Verbum auf seine Natur. Dazu lockert er auch das theologische Prinzip von der Einheit der göttlichen Handlungen nach außen, um dem Verbum einen größeren Einfluß auf seine Natur möglich zu machen. Es ist eigentlich schade, daß in dieser Zweiteilung der Christologie so verschiedene Ansichten wie die von Basly-Seiller mit wesentlich anderen wie der von Galtier zusammengefaßt werden und — was schwieriger ist — auch in der Widerlegung manchmal eine Einheit zu bilden scheinen. So wird es X. leicht, extreme Formulierungen abzulehnen, was dann aber andere, gemäßigte Deutungen dieser Art der Christologie nicht trifft. Denn auch die Relationserklärung nimmt doch — wiederum von Extremen abgesehen — eine echte Beziehung zwischen dem göttlichen Wort und seiner Natur an, welche die engste ist, die man sich nach der Trinität denken kann. X. sieht hier die abstrakte Personalitas der Scholastik zu stark in ihrer metaphysischen Abstraktheit, während sie konkret die realste und größte ist, eben die des Verbum. Aus dem gleichen Grund ist daher auch die Deutung dieser Art der Christologie als „statisch" zu einseitig. Denn die Gaben an die menschliche Natur sind doch auch in dieser Erklärung aufs innigste persönliche Geschenke an sie. Es ist freilich wahr, daß manchmal von Vertretern dieser Christologie das Abstrakte bevorzugt behandelt wird, um sie von anderen Erklärungsversuchen deutlich abzuheben (vgl. meine grundsätzlichen Bemerkungen bei Gelegenheit der Besprechung des Buches von P. Galtier in Schol 15 [1940] 579-582). Daher ist die Reaktion von X. in dieser Hinsicht sehr wertvoll, wenn sie auch nun ins Gegenteil zu gehen scheint. Denn er spricht doch auch von Gaben des Verbum als „Effekten" (efectos en la naturaleza humana, z. B. 154). Sie können gewiß das menschliche Bewußtsein, wenn sie alle in sich genommen sind, spüren lassen, daß es aufs engste mit Gott vereint ist, aber nicht als solche die hypostatische Vereinigung mit dem göttlichen Wort unmittelbar in sich zeigen — auch nicht als „minúsculas partecillas" (155). Denn sie liegen so auf einer *essentiell* tieferen Ebene. Zu ihr kann also nur die Gottschau die Seele führen, ohne daß deshalb geleugnet zu werden braucht, daß auch die Gaben an die Menschheit ihren Einfluß auf die *konkrete Gesamtheit* des *einheitlichen* gottmenschlichen Lebens im Ich des Herrn haben. Man vgl. jetzt zu dieser Frage die ausführlichen und grundlegenden Darlegungen von *J. Ternus S. J.*, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu, in: Grillmeier-Bacht, Das Konzil von Chalkedon, Bd. 3, Würzburg 1954, 81-237, bes. 208-237. Weisweiler

Du Manoir, H., S. J. (Herausg.), Maria. Études sur la sainte Vierge, Tome III. gr. 8° (821 S.) Paris 1954, Beauchesne. — Der 3. Bd. des bekannten französischen Marienwerkes bringt den Abschluß des 6. Buches: Études d'histoire du culte et de la spiritualité mariale de l'école Bérullienne à la définition dogmatique de l'Assomption. Im ganzen sind es nicht weniger als 31 Aufsätze, die hier vereinigt sind; dazu kommen noch Einleitung und Schlußwort, beide von *R. Laurentin*, und einige Dokumente des kirchlichen Lehramtes in Übersetzung. Man ist überrascht

und vielleicht auch ein wenig verwirrt von der reichen Fülle des Gebotenen. Die Einleitung versucht darum, den Stoff etwas zu ordnen und so dem Leser die Übersicht zu erleichtern. Es ist natürlich, daß auch die besondere Interessensphäre des Landes bei der Auswahl mitgesprochen hat; so bei dem Aufsatz von *L. Cognet*, „La dévotion mariale à Port-Royal". Die Ergebnisse bringen die hartnäckige Fabel von einer feindlichen Einstellung der Jansenisten gegen die Muttergottesverehrung zum Schweigen. Größeres Allgemeininteresse werden die Arbeiten von *J. M. Hupperts*, „Saint Louis-Marie de Montfort et sa spiritualité mariale", und von *Msgr. Suenens*, „Spiritualité et rayonnement de la Légion de Marie", erwecken. Erfreulicherweise haben die bedeutendsten Vertreter der Mariologie im 19. Jahrh., Newman und Scheeben, eine eigene Darstellung gefunden: *H. F. Davis*, La mariologie de Newman, und *C. Feckes*, M. J. Scheeben, Théologien de la mariologie moderne. Auch der Beitrag von *G. Jouassard*, „La Société française d'Études mariales", verdient allgemeine Beachtung. Die Literaturangaben und ergänzenden Hinweise sind in diesem Band besonders umfangreich und bedeutungsvoll und ermöglichen leicht eine weitere Orientierung. Die beiden letzten Aufsätze (*S. Tyskiewicz*, La dévotion des saints russes à Marie, und *G. M. Corr*, La doctrine mariale et la pensée anglicaine contemporaine) unterrichten vortrefflich in den vorgelegten Themen. Man wird von dem hoffentlich bald erscheinenden Schlußband erwarten dürfen, daß er durch eingehende Register den Inhalt des 3. Bandes erschließen hilft. Ein Rückblick auf den 1. Bd. des Gesamtwerkes wird noch feststellen können: Die marianischen Dogmen selber sind gegenüber der geschichtlichen Darstellung der Marienverehrung weniger ins einzelne gegliedert und mehr summarisch gehalten. Aber schließlich und letztlich soll bei dieser und ähnlicher in sich berechtigter Kritik nicht vergessen werden, welche Riesenarbeit der Herausgeber geleistet hat und wie die Schwierigkeiten im Stoff selber begründet sind. Beumer

Semmelroth, O., S. J., Maria oder Christus? Christus als Ziel der Marienverehrung. Meditationen. kl. 8° (159 S.) Frankfurt a. M. 1954, Knecht. 5.80 DM. — Das Werk des bekannten Mariologen — die einzelnen Kapitel erschienen zuerst in der Zeitschrift „Der große Entschluß" — möchte die psychologische Schwierigkeit, wie bei einer eifrigen Marienverehrung Christus der Mittelpunkt des Frömmigkeitslebens bleiben kann, vom Theologischen her beleuchten und den Weg zur theoretischen und praktischen Lösung aufzeigen. Entscheidend ist nach dem Verf. die Einordnung aller Mariengeheimnisse nicht nur in die Christologie, sondern auch in die gesamte Heilstheologie überhaupt. Mariens Gnadenvorzüge sind hier nicht allein als persönliche Privilegien im Hinblick auf ihr einmaliges Verhältnis zu Christus verliehen. Wie die Unbefleckte Empfängnis, so haben auch die Gottesmutterschaft, die Jungfräulichkeit, die „Miterlöserschaft", die Gnadenmittlerschaft, die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel die Bedeutung heilsökonomischer Zeichen. Recht verstanden, sind die Aussagen über Maria auch Aussagen über Christus und über uns. Maria ist die Repräsentantin aller Menschen, sofern sie nach dem Willen Gottes in der Kirche zur eschatologischen Gemeinschaft mit Christus gelangen. Das eigentlich Marianische an der Kirche ist also ihre Hingabe an Christus, ihr Einstimmen in das Ja Mariens zum Erlösungswerk des Herrn, die Magdlichkeit, mit der sie alles nach seinem Worte an sich geschehen läßt. So weit der 1. Teil (23-112). Im 2. Teil wird sodann gezeigt, wie sich aus dieser marianischen Grundhaltung die Christusbezogenheit aller Marienfrömmigkeit ergibt. Sie besteht darin, daß sich der Beter nach dem Beispiel Mariens mit seinem Gebet dem heilsmittlerischen Gebet Christi anschließt, ohne daß dies notwendig in der Art des Betens immer reflex zum Ausdruck kommt (115-159). — Der Verf. bemerkt im Vorwort, daß er keine theologische Wissenschaft bringt, sondern Erwägungen, die wissenschaftlich-theologische Arbeit schon hinter sich gelassen haben und sich aus ihr nähren (8). Es ist also nicht seine Absicht, seine Darlegungen erst noch theologisch zu begründen. Er setzt vielmehr diese Begründung bereits voraus. Was er bringt, sind nach seinem Willen freie Meditationen über eine theologisch äußerst wichtige Tatsache (7), die hiermit allen, die darüber nachdenken oder Predigten oder Vorträge halten wollen, empfohlen seien. Loosen

Congar, Y. M. J., Marie et l'Église dans la pensée patristique: RevScPhTh 38 (1954) 3-38. — Für die Mariologie von heute, ihre Ergebnisse und ihre tieferen Strömungen ist diese Studie des bekannten französischen Ekklesiologen aus dem Dominikanerorden sehr aufschlußreich. Zugrunde gelegt wird das mit Recht allgemein anerkannte Werk von A. Müller: Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche (Paradosis 5), Freiburg (Schweiz) 1951. C. ergänzt es durch einige patristische Texte und durch eine Reihe von Hinweisen auf die moderne Literatur (auch aus dem deutschen Sprachraum). Jedoch das allein stellt nicht das Verdienst seiner Arbeit dar, sondern die kritische Sicht, in der sich nun die Stellungen Müllers noch klarer abheben. Der Stoff ist in drei Kapitel gegliedert: 1. Marie, première réalisation de la maternité virginale, et „type" de l'Église; 2. Marie, récapitulation d'Ève; 3. Continuité entre Marie et l'Église comme entre Christ et les membres de son Corps. Als Ergebnisse hebt C. heraus: Die Väter bringen Maria und die Kirche nicht direkt miteinander in Verbindung, etwa durch eine Ausdehnung der Mutterschaft Mariens auf die mystischen Glieder ihres Sohnes, sondern nur indirekt auf dem Weg über das Mysterium, das Gott in Maria und in der Kirche enthüllt und verwirklicht; auch der Rekapitulationsgedanke ist lediglich ein Teil des göttlichen Heilsplanes, der sich auf die Kirche bezieht, die allerdings in Maria typisch vorgebildet ist; das Geheimnis „Maria" darf dementsprechend mit dem Geheimnis „Kirche" ineins gesetzt werden. C. will so die Vätertheologie vor allen Mißverständnissen bewahren, die vielleicht eine moderne Sicht der Mariologie an sie herantragen möchte. Darin wird man ihm nur zustimmen können, während die Frage noch offenbleibt, wie eine vorsichtige Weiterführung der patristischen Gedanken heute vor sich gehen darf (C. verspricht darüber einen 2. Teil seiner Untersuchung). Besonders beachtenswert ist seine Kritik an der Vorstellung des Typus (13-22) und sein Urteil über die Abhängigkeit der deutschen Mariologie der neuesten Zeit, auch bei der Deutung patristischer Texte, von Scheeben (9, 31). Beumer

Preuß, H. D., Maria bei Luther (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 172, Jahrg. 61, Heft 1). gr. 8° (34 S.) Gütersloh 1954, Bertelsmann. 4.50 DM. — Man wußte selbstverständlich schon, daß bei Luther der antimarianische Affekt keineswegs so eindeutig und scharf war wie bei manchen Protestanten späterer Zeit. Es ist aber reizvoll, Luthers Gedanken zu Maria einmal gesammelt und systematisch dargestellt zu finden wie in der vorliegenden kleinen Schrift. Es zeigt sich dabei deutlich, wie vielgestaltig und auch wechselnd die Aussagen Luthers über Maria (wie ja auch über viele andere Glaubenslehren) sind. Zunächst stellt P. dar, „wie Luther den Deutschen das Leben Marias erzählt hat". Hier sammelt P. aus allen Werken der verschiedenen Lebenszeiten Luthers, was der Reformator zur Schilderung des Lebensganges Mariens beigetragen hat. Dabei begibt sich P. der Möglichkeit einer Berücksichtigung der lebensgeschichtlichen Entwicklung Luthers, da die Chronologie nicht am Leben Luthers, sondern an dem Mariens genommen wird. Das aber ist bei einem Menschen wie Luther eine Methode, die notwendig unsachlich ist, weil sie den lebendigen Luther wie ein stets sich gleichbleibendes statisches Lehrsystem nimmt. In diesem Kapitel ist theologisch bemerkenswert, daß auch Luther sein ganzes Leben hindurch die Jungfräulichkeit Mariens sowohl ante partum wie in partu und auch post partum festgehalten hat; ferner, daß Luther, obwohl er gewisse Punkte im Leben Mariens als Sünde Mariens deutete, doch festhielt, daß Maria ohne Sünde war, allerdings nicht in dem Sinne, daß Maria keine Sünde getan hätte, sondern daß Gott sie ihr nicht angerechnet habe (16). An der Methode Luthers fällt auf, daß auch er in der Auswahl dessen, was er beibehielt und was er ablehnte, keineswegs nur nach der Heiligen Schrift voranging, sondern vieles festhielt, was einzig aus der Überlieferung, und oft recht legendenhafter Art, hervorging. Das theologische Selbstbewußtsein und der Voluntarismus Luthers mag sich auch darin zeigen, daß er sich in einer manchmal nur schwer erträglichen Weise zum lehramtlichen Richter über festzuhaltende oder abzulehnende Punkte macht. — Das 2. Kapitel, „Die Bedeutung Marias für Luther", zählt zunächst die von Luther angezogenen Bibeltexte auf, die zum großen Teil noch solche sind, die auch katholischerseits heute nicht mehr als marianisch im sensus litteralis angesehen werden.

Maria wird dann gezeigt als Beispiel für uns — Exempel der Demut und Exempel des Glaubens — und als Trost für uns. Es zeigt sich, daß Luther „an dem Beispiel der Maria seine Rechtfertigungslehre und sein Verständnis der Gnade entfaltet" (23). Ein 3. Kapitel spricht von Luthers Stellung zur Marienverehrung. Bei der Darstellung der Entwicklung Luthers in diesem Punkt glaubt P. an einem Text (WA I 60f. 77) dartun zu können, daß Luthers Bruch mit der Marien- und Heiligenverehrung nicht erst 1522, sondern schon 1516 begann. Der von ihm angeführte Text kann aber nicht überzeugen, da er durchaus katholische Gedanken (auch der damaligen Zeit) enthält. Es erweist sich dann, wie sehr Luther Maria für verehrungswürdig hielt. Was P. hier darstellt, zeigt, wie man allen, die sich für eine negative Stellung gegenüber der Marienverehrung auf Aussagen Luthers berufen, ebenso viele positive Aussagen desselben Luther entgegenhalten kann. Die Marienfeste hat Luther zum Teil zunächst beibehalten wollen. Das Fest der Himmelfahrt Mariens hat er von vornherein als nichtbiblisch abgelehnt. Die Marienbilder sind von Luther keinesfalls alle abgelehnt worden, sondern nur dort, wo sie der Priorität Christi zu nahe traten, so etwa die Bilder, die das Christuskind an den Brüsten Mariens darstellten, weil dort Maria und nicht Christus selbst als die Gebende erscheine. Semmelroth

Bañez, D., O. P., Comentarios inéditos a la tercera parte de Santo Tomás. T. 1: De verbo incarnato (qq. 1-42); T. 2, 1: De sacramentis (qq. 60-90, Addit. 1—24). Edición preparada por V. Beltrán de Heredia O. P. gr. 8° (916 und 498 S.) Madrid 1951 u. 1953, Consejo sup. de Investigaciones cient. Tom. 2, 1. 125.— Pes. — Der unermüdliche Eifer Beltrán de Heredias hat nun auch den ersten Teil des 2. Bandes der bisher unedierten Kommentare zum 3. Teil der Summa theol. des hl. Thomas von D. Bañez herausgebracht. Der erste Band von 1951 enthält die ersten 42 Quästionen *De verbo incarnato*. Bei einer Beschreibung der vier noch vorhandenen Hss zeigt sich, daß ein doppelter Lehrkurs vorliegt. Der erste wurde noch in St. Stephan 1571—1572 gehalten und umfaßt alle 42 Quästionen. Der zweite ist 1589—1591 an der Universität zu Salamanca gelehrt worden. Von ihm sind die ersten 19 Quästionen erhalten. Der Herausgeber zeigt in genauer Einzeluntersuchung den Anteil, der Alonso de Luna zusteht, der Bañez während der Schuljahre 1589—1590 (Januar—Februar) und 1590—1591 (Dezember—Juni) vertrat. So konnte das Eigengut von Bañez gut herausgeschält werden. Der 1. Teil der Edition bringt den früheren Kommentar, der 2. den von Salamanca. — Der zweite Band der Ausgabe liegt erst im 1. Teilband vor. Der Gesamtband soll die *Sakramentenlehre* enthalten. Vorausgeschickt wird im 1. Teilband eine gute Übersicht über die Dominikaner, die im 16. Jahrh. in Salamanca über die Sakramente lehrten. Die Untersuchung der Hss konnte auch hier eine mehrfache, sogar dreifache Lehrtätigkeit von Bañez über die Sakramente feststellen: 1572—1573, 1579 bis 1580 und 1591—1594. Es sind leider nur Bruchstücke der einzelnen Kurse enthalten, bei denen übrigens der Herausgeber wie beim 1. Bd. über die Inkarnationslehre die Substituten, die Bañez während seiner Abwesenheit vertraten, festgestellt hat. Die Ausgabe ist so hergestellt, daß bei Überlieferung mehrerer Kurse nur die letzte gedruckt wurde, um so das jeweilige Endbild der Entwicklung zu zeigen. Das ist gewiß zu bedauern, war aber wohl aus Kostengründen nicht anders möglich. Es ist aber immer genau angegeben, aus welcher Zeit der betreffende Abschnitt stammt. Die Herausgabe der früheren Stücke bleibt ein dringender Wunsch, damit die Entwicklungslinie deutlicher sichtbar wird. Der vorliegende 1. Teilband enthält die allgemeine Sakramentenlehre, die zum Großteil in der Frühzeit noch in St. Stephan (1572—1573) gelehrt wurde (q. 60 bis q. 62 a. 1). Ihr Schlußteil (q. 62 a. 2 bis q. 68 a. 3) ist wie die folgende Eucharistielehre (q. 74 bis q. 83) in der Spätzeit zu Salamanca 1591—1593 vorgetragen worden. Der 2. Teilband wird noch die weiteren Sakramente bis q. 8 des Supplementum und Quästionen De potestate clavium, De censuris in communi und De excommunicatione enthalten. Es ist schon eine dogmengeschichtlich wichtige Edition für die Kenntnis der Sakramentenlehre so kurz nach dem Trienter Konzil. Weisweiler

Lebdurlier, J., O. S. B., Un témoin dans l'élaboration de la liste des sacrements: RechThAncMéd 21 (1954) 130-137. — *H. Rochais* hatte in der Revue Ma-

billon 43 (1953) 41-47 einen interessanten Text des 12. Jahrh. aus der Feder eines Boso über das Sakrament der Letzten Ölung veröffentlicht. L. gibt nun hier eine nähere Textinterpretation. Der kurze Brief behandelt die *Sakramentalität* der Ölung. Boso unterscheidet vier „sacramenta generalia": Taufe, Firmung, Buße und Eucharistie. Die Anfrage, auf die der Brief seine Antwort gibt, hatte das allgemeine Prinzip aufgestellt, daß Sakramente nicht wiederholt werden dürften und die Ölung, da sie öfter gespendet werden könne, kein Sakrament sei. Boso sagt darauf, daß zwei dieser vier Sakramente, die Buße und die Eucharistie, öfter gespendet würden. Also könne das kein Grund sein, die Ölung nicht unter sie zu zählen. Immerhin gehöre sie nicht zu den „sacramenta principalia sine quibus salus non habetur". L. kann eine frühe Grundgruppe ähnlicher Aufzählungen der vier Sakramente bringen, wie es Boso für die „sacramenta generalia" tut. So nennt Magister Simon, der ja als erster die Siebenzahl kennt, diese Vierergruppe und die Ölung bei den „sacramenta communia quae omnibus generaliter congruunt". Ähnlich tut es die Summa sententiarum, während z. B. Hugo von St. Viktor bei den „sacramenta ad salutem" noch die alte Dreizahl, wie sie z. B. Isidor von Sevilla bringt (Taufe, Firmung, Eucharistie), behandelt. In der Abälardschule ist die Dreizahl ebenfalls noch die Grundlage, zu der sich erst in zweiter Linie Ehe und Ölung gesellen. Die Vierzahl bringen die Sententiae divinitatis. Auch Roland Bandinelli dürfte sie zur Grundlage genommen haben. Zu ihr tritt dann bei ihm die Ölung erst am Ende — nach der zwischenliegenden Tugend- und Lasterlehre — hinzu. Wir scheinen also vor einem Übergang der Aufzählung der Sakramente zu stehen. L. bringt auch interessante Einzelheiten, wie sehr das Prinzip der *Unwiederholbarkeit* der echten Sakramente, das ja auch in der Anfrage an Boso eine entscheidende Rolle spielt, die Erkenntnis der formalen Siebenzahl der Sakramente gehindert hat. Konnte doch auch Magister Simon nur zu dieser Vollzahl gelangen, indem er die feierliche Buße, die unwiederholbar war, zur alleinigen sakramentalen Buße machte und die Ölung nicht wiederholbar sein ließ. So gab es bis zur Erkenntnis der Siebenzahl viele Hindernisse zu überwinden, bis das heilschenkende Element des Sakramentes sich als entscheidendes Unterscheidungsmal ganz durchsetzen konnte und die Siebenzahl definitiv machte. Rochais schreibt den Traktat Boso dem Weisen zu, der 1136 in Bec als Abt starb. Weisweiler

Heynck, V., O. F. M., Zur Bußlehre des hl. Bonaventura: FranzStud 36 (1954) 1-81. — Auf breiter dogmengeschichtlicher Grundlage untersucht H. die Frage nach der Art sakramentalen Wirkens der Buße bei Bonaventura. *B. Poschmann* hatte in seinem Artikel: Zur Bußlehre Bonaventuras (MünchThZ 4 [1953] 65-78) den Kirchenlehrer im wesentlichen noch in die Linie der Deklarationstheorie des Lombarden eingeordnet. H. geht nun von der weitergehenden Frage nach der Sündenvergebungsgewalt überhaupt bei Bonaventura aus und stellt fest, daß nach ihm Gott allein die Sündenschuld nachlassen kann. Die Mitwirkung eines Geschöpfes als Wirkursache ist unmöglich, weil sie dem Schaffen der Gnade gleichkommt. Selbst Christus als Mensch hat hier keine Sondermacht. Es ist nur ein Einfluß im weiteren Sinn der Dispositionsursächlichkeit möglich: per meritum disponentis, praeparantis, impetrantis. Anders verhält es sich beim Nachlaß der Sündenstrafen. Hier kommt Christus als Mensch bereits eine einzigartige Bedeutung zu, da er über diesen Nachlaß auf Grund seiner Genugtuung volle Macht hat, ähnlich wie Gott über die Schuld. Der Mensch kann nun in Christi Auftrag auch Sündenstrafen in seinem Namen nachlassen. Inwiefern ist hierbei die Ursächlichkeit des Sakramentes beteiligt? Bonaventura hat sich darüber eingehende Gedanken gemacht. Denn Henquinet hat im Autograph vier Formen hierüber vorgefunden. Ganz allgemein wird wieder eine Wirkursächlichkeit auf die Gnade abgelehnt und nur eine dispositive Ursächlichkeit des Sakramentes gelehrt, sei es die einer virtus creata, sei es die einer ordinatio efficax, die Bonaventura offenbar vorzieht. Dem dreifachen Hindernis des Eintritts in den Himmel entspricht ein dreifacher Schlüssel im Bußsakrament: dem debitum aeterni supplicii der clavis auctoritatis Gottes allein; dem debitum solutionis pretii der clavis excellentiae Christi, der allein diese Zahlung in seiner Genugtuung vollziehen konnte; dem debitum peccati dimissi, also der zeitlichen Strafe nach dem Sündennachlaß, der clavis ministerii des Priesters.

Dennoch verteidigt nach H. Bonaventura eine echte Gnadenursächlichkeit der Schlüsselgewalt, freilich nicht per modum impertientis, sondern per modum deprecantis et impetrantis. Poschmann denkt sich letzteres als Tat des opus operantis. Aber H. scheint doch recht zu haben, wenn er hier eine sakramentale Wirkung sieht. Besonders der Vergleich mit der Lehre Bonaventuras bei der deprekativen Form der Letzten Ölung, wo es sich doch sicher um ein sakramentales Geschehen handelt, ist eindrucksvoll. Ebenso ist wichtig, daß Bonaventura Taufe und Buße als „sacramenta gratiam impetrantia" bezeichnet. Bonaventura war auch nicht der erste, der die Doppelform der Absolution so erklärte, daß sich die indikative Form auf den Nachlaß der Strafen, die sakramentale, deprekative auf den Sündennachlaß beziehe. H. kann bereits auf Odo von Ourscamp im 12. Jahrh. verweisen (52). Der deprekative Teil wirkt auf den Sündennachlaß vor allem in den Fällen, wo nur eine Attrition vorhanden ist, und macht sie so durch Gottes Eingreifen zur Kontrition. Es ist auffallend, wie stark Bonaventura das Vorhandensein einer bloßen Attrition bei gutem Willen des Sünders für möglich hält. Auch hier steht er also im Übergang zweier Zeitalter. Wenn er freilich hinzufügt, daß „meist" diese Wirkung eintritt, so zeigt er noch deutlich die Unklarheit der Übergangszeit, die sich nicht über den notwendigen Grad der Kontrition klar war und daher auch nicht wußte, ob er immer erreicht wurde. Der indikative Teil bringt neben dem Nachlaß der Strafen auch die Versöhnung mit der Kirche. Da die Schlüsselgewalt in sich autoritativ urteilt, ist es nicht zu verwundern, daß Bonaventura diesen indikativen Teil besonders hervorhebt und einfachhin sagt, die Schlüsselgewalt beziehe sich nicht auf die Sünde. Dies letztere hat Poschmann sehr gut herausgearbeitet. Bonaventura steht somit auf der Schwelle der bloßen deklaratorischen Wirkung zur eigentlichen Sündenvergebung, wenn er auch noch zu stark die beiden Teile der Absolution trennt. Thomas und Scotus sind hier weitergegangen: Thomas, wenn er die causalitas instrumentalis heranzieht und so die Wirkung der Absolution in jedem Fall auf die *Kontrition* lehrt; Scotus, wenn er *unmittelbar* Absolution und Sündennachlaß in Verbindung bringt. Die vorliegende Untersuchung gibt also nicht nur einen Beitrag über Bonaventuras Ansicht, sondern stellt seine Ansicht auch in das zeitgenössische Suchen (etwa des Guido von Orchelles, des Wilhelm von Auxerre, des Alexander von Hales, des Wilhelm von Melitona) nach einer neuen Lösung.

Weisweiler

Reidick, G., Die hierarchische Struktur der Ehe (Münchener Theol. Studien, Kan. Abt., 3). gr. 8° (204 S.) München 1953, Zink. 12.— DM. — Am Ende dieser ausgezeichneten Arbeit stellt R. fest, daß das kirchliche Rechtsbuch relativ wenig Direktes zum Thema des Buches ergibt. „Überschauen wir die Stellen, an denen der CIC die hierarchische Stufung des Gattenverhältnisses bezeugt, so fällt auf, daß sich keine grundsätzliche Feststellung unter ihnen befindet, daß der Mann das Haupt und die Frau ihm gegenüber zur Unterordnung verpflichtet ist" (193). R. führt das darauf zurück, daß im CIC als Kern des Ehevertrages die Übertragung des Ius in corpus stehe; in diesem aber gibt es keine hierarchische Ordnung. Eine solche gilt nur für die aus dem Ehevertrag resultierende Lebensgemeinschaft. Die Tatsache, daß die Kanonisten sich eindeutiger als das Rechtsbuch der Kirche zur hierarchischen Struktur der Ehe bekennen, sieht R. darin begründet, daß der Kanonist nicht nur positiv-kirchliches, sondern auch natürliches und positives göttliches Recht erklärt. Von da aus ist es verständlich und berechtigt, daß die vorliegende kirchenrechtliche Arbeit in exegetischen und dogmatischen Untersuchungen die Grundlagen dieses Rechtes zu finden sucht. Und hier ist gründliche und sehr gute Arbeit geleistet worden. Der 1. Teil untersucht die Zuordnung, in der Mann und Frau auf Grund der Schöpfungsordnung stehen. Es wird zunächst in einer gewissenhaften Exegese der biblischen Schöpfungsgeschichte und der paulinischen Lehre gezeigt, daß die Frau in Ursprungsabhängigkeit vom Mann steht, aus der dann keine geringere Menschlichkeit, auch keine schwächere Gottbildlichkeit der Frau, sondern ihre wesentliche Rechtsgleichheit vor Gott und den gemeinsamen Weltaufgaben resultiert, zugleich aber eine hierarchische Unterordnung in der Verwirklichung der ehelichen Einheit. Die Geschlechtertypologie wird herangezogen, um das Verhältnis von Mann und Frau nicht im Sinn eigentlicher Polarität (= Gegensätzlichkeit), son-

dern spezifischer Prävalenztendenzen zu deuten. Den „archimedischen Punkt" der Geschlechtertypologie findet R. darin, daß „es den Mann direkt auch zu den Sachen, die Frau unmittelbar aber nur zu den Personen treibt; das ist die fundamentale und für alle anderen seelischen Sexualdifferenzen grundlegende Verschiedenheit von Mann und Frau" (74). Darin wirkt sich die biblische Aussage von der Herkunft von Mann und Frau aus: „Der Mann wurde zuerst erschaffen, unmittelbar nach dem Bilde Gottes, nicht etwa auf die Frau hin entworfen, doch so gebildet, daß er nicht sich selbst genügen konnte . . . Das Weib aber wurde nach ihm geschaffen . . ., auf ihn hin entworfen . . ." (90). Im 2. Teil wird gezeigt, daß der eigentliche Sinn der hierarchischen Zuordnung der Geschlechter die sakramentale Einheit der Ehe ist. Um dieser Einheit willen wurde die Ehe hierarchisch strukturiert. Das gilt für die Ehe als Schöpfungsinstitution, die schon auf Christus—Kirche hin entworfen ist, erst recht und vollwirksam aber für die eigentlich sakramentale Ehe im Neuen Testament, deren hierarchische Struktur R. noch eigens durch dogmatische Überlegungen, liturgische Hinweise und gewisse Ansätze auch im CIC dartut. Dieser letzte Abschnitt klingt in die Frage an die Rechtswissenschaftler aus, ob und wieso auch nach dem CIC das Ius in corpus als Gegenstand des Ehevertrages Teilaspekt des umfassenderen Rechtes auf gegenseitige Lebensgemeinschaft ist. — In den Auseinandersetzungen im öffentlichen Leben unserer Tage besitzt dieses Buch eine große Aktualität und bringt manche Klärung in verworrene Auffassungen.

Semmelroth

Wicki, N., Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, 9). gr. 8° (XVI u. 334 S.) Freiburg/Schw. 1954, Universitätsverlag. 14.40 DM; 15.— Fr. — Die sehr gründliche Arbeit bietet nach einem Überblick über die Quellen (1—56) in *systematischer* Einteilung Untersuchungen über die Terminologie und die Wesensbestimmung der Seligkeit (51—94), die Anschauung Gottes (95—174), den Anteil des Willens (175—194), das konstitutionelle Element der Seligkeit: Intellektualismus oder Voluntarismus (195—201), die dotes animae (202—237), die Ungleichheit (238—255), die Tugenden, Gaben und das irdische Wissen in patria (256—279), die Verherrlichung des Leibes und ihr Einfluß auf die Seligkeit (280 bis 297), endlich über das Wesen und die Arten der aureolae (298—318). Die angegebenen Seitenzahlen zeigen zugleich in ihrer Verschiedenheit die wechselnde Bedeutung der Einzelfragen in der damaligen Theologie. Das auffallendste Merkmal der Lehrentwicklung bis Thomas (ausschließlich!) ist vor allem der starke *Aktcharakter* der Seligkeitsauffassung. In der Frühscholastik war das zu erwarten, da die augustinische Illuminationstheorie auch für die Gottesschau Grundlage war: Gott selbst ist in der Seele gegenwärtig und gibt ihr dadurch teil an seiner Seligkeit in beseligender Schau und liebender engster Umfangung. Gerade aus letzterem Grund ist wohl der Ausdruck „eudämonistischer Standpunkt", den W. für diese Frühansicht gebraucht (318), weniger treffend. Der Aristotelismus der beginnenden Hochscholastik — besonders die frühe Franzikanerschule und die Dominikaner, vor allem Albert d. Gr. — hat diesen Aktcharakter durchaus beibehalten. Man sucht zwar in der Wesenserfassung ontisch tiefer zu gehen und auch den menschlichen Beitrag der Gottschau in der Habitus- und Potenzlehre mehr zu erfassen; aber es bleibt bei der Aktbetonung schon im Ausdruck der habitus *operativi*. Die Potenzen der Seele werden durch die „dotes" als Brautgeschenke des Bräutigams Christus an seine Braut, die Seele, in ihrer aktiven Betätigungsmöglichkeit übernatürlich erhöht in visio, dilectio, comprehensio, welch letztere auch durch laus (Guiard von Laon) oder reverentia (Hugo von St. Cher) ersetzt wird. So kann denn die Seele Gottes *Leben* droben leben in engster Verbindung mit ihm, der die vita aeterna per essentiam ist und sie den Seligen per participationem (so z. B. Albert, 78) mitteilt. Daher konnte die augustinische Grundauffassung beibehalten werden; aber es wurden die Seelenkräfte mehr als übernatürlich erhobene und damit für die Anteilnahme geeignetere angesehen. Im Gegensatz zur Frühscholastik, die zu stark die natürlichen Möglichkeiten heranzog, wurde damit die Gesamtauffassung zweifellos vertieft. Die Beatitudo-Lehre der Nikomachischen Ethik mag zum Festhalten an dem Aktcharakter viel beigetragen haben, um die Gefahren eines zu statischen Aristotelismus

zu hemmen. Von hier aus entwickeln sich leicht die Unterschiede in den einzelnen behandelten Lehren im Laufe dieser Jahrzehnte. Die entsprechenden, z. T. ungedruckten Belegtexte sind in den Anmerkungen ausführlich wiedergegeben, so daß das Buch zugleich eine gute Quelle scholastischer Äußerungen gibt. Wir begrüßen daher seine Veröffentlichung sehr. Weisweiler

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie, Aszetik und Mystik

Mausbach, J., Katholische Moraltheologie. 1. Bd.: Die allgemeine Moral. 8., neubearb. Aufl. von *G. Ermecke*. gr. 8° (XXXII u. 444 S.) Münster 1954, Aschendorff. 23.— DM. — *Ders.*, 2. Bd.: Die spezielle Moral. 1. Teil: Der religiöse Pflichtenkreis. 10., neubearb. Aufl. von *G. Ermecke*. gr. 8° (XXXII u. 396 S.) Münster 1954, Aschendorff. 21.— DM. — In kurzer Zeit hat der Herausgeber es fertiggebracht, den ganzen Mausbach (zu Bd. 3 vgl. Schol 28 [1953] 583) in einer gründlich überarbeiteten Form erscheinen zu lassen. Er ist ein überaus reichhaltiger, auch neuesten Fragestellungen nicht ausweichender, zuverlässiger Führer durch die Moraltheologie geworden. Schon das eingehende Inhaltsverzeichnis als kurzer Grundriß des Ganzen und das reiche Stichwortverzeichnis als ein moraltheologisches Lexikon (vgl. Bd. 1, Vorwort) geben davon Kunde. Überdies hat E. durch die Untertitel und gelegentliche Hinweise im Text versucht, den *christologischen* Sinn der Moral herauszustellen: die allgemeine Moral versteht er als „die Lehre von den allgemeinen sittlichen Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt", während er dem 1. Teil des 2. Bd. (religiöser Pflichtenkreis) den Untertitel gibt „Die Lehre von den sittlichen Pflichten zur Entfaltung der in Christus geschenkten Lebensgemeinschaft mit Gott und zur Teilnahme an seiner Verherrlichung durch Christus im Kult seiner Kirche". Es ist klar, daß in einer von Grund auf neu verfaßten Moraltheologie diese positive Sinngebung (eine der vielen möglichen) als Grundidee noch stärker zum Ausdruck kommen würde; E. macht uns Hoffnung auf ein solches Werk. Der Herausgeber ist bemüht, die Moraltheologie *Normenlehre* sein zu lassen; allerdings faßt er diesen Begriff sehr weit, so daß zu ihm auch die Hinführung zum Wert, zur Schönheit des Sittlichen usw. gehört. Er lehnt darum die Tendenz ab, an Stelle der allgemeinen Moral eine Lehre von der christlichen Existenz zu setzen. Aus diesem Grunde schlägt er vor, der eigentlichen Moral als Normenlehre eine *Fundamentalmoral* (obwohl dieser Name vielfach für die allgemeine Moral steht) voranzustellen, die Moralontologie, Psychologie, Soziologie und Aszetik umfassen soll. Dem 1. Bd. schickt er selbst auf 18 Seiten den Grundriß einer Moralontologie als Lehre des zur sittlichen Entfaltung drängenden geschöpflichen und christlichen Seins voraus. Die Opportunität dieses Vorschlages dürfte sich weitgehend an praktischen Rücksichten entscheiden. Dagegen scheint die Parallele Fundamentaltheologie — Dogmatik und Fundamentalmoral — Moraltheologie theoretisch nicht möglich zu sein; denn wenn Moraltheologie wirklich Theologie ist, dann verhält sie sich zur Fundamentaltheologie notwendig in der gleichen Weise wie die Dogmatik. — Die Theologiestudenten vor allem werden mit Recht freudig nach dem „neuen" Mausbach greifen. Fuchs

Lottin, O., Morale fondamentale (Bibl. de Théol., Sér. II, Théol. Morale, vol. I) gr. 8° (VII u. 546 S.) Tournai 1954, Desclée. 220 Fr. — Was wir zur Empfehlung von L.s Werk „Principes de Morale" schon früher ausführten, Schol 27 [1952] 625 f.), müßte zu diesem neuen Werk des gelehrten Verf. wiederholt werden. Denn im Grunde ist diese Fundamentalmoral ein Neudruck der „Principes" unter Hinzufügung einiger lehrhafter und geschichtlicher Abschnitte. Die lehrhaften und geschichtlichen „Compléments" erscheinen nicht mehr als 2. Bd., sondern sind organisch auf das Ganze verteilt. Allerdings will die „Morale fondamentale" bewußt Theologie sein, während die „Principes" sich als philosophische Moral gaben. Statt auf die vielen und doch nicht genügenden biblischen und patristischen Studien

zu einer theologischen Moral zurückzugreifen, zieht L. es vor, durch Einfügung der kirchlichen Lehre von der heiligmachenden Gnade und den theologischen Tugenden den theologischen Charakter der Moral zu begründen (Vorwort). Es sind im wesentlichen die Ausführungen auf S. 41-44 (Methode), 151-157 (Heiligmachende Gnade, Glaube und Gewissen), 382-434 (Theologische Tugenden, eingegossene moralische Tugenden — die L. ablehnt — und Gaben des Heiligen Geistes) und 512 bis 518 (Übernatürliches Verdienst), die die übernatürliche Seite der christlichen Sittlichkeit zur Darstellung bringen. Was hier dargelegt wird, zeigt sehr gut, wie die übernatürliche Wirklichkeit persönliches sittliches Leben wird. J. Leclercqs Wünsche in „L'enseignement de la Morale chrétienne" glaubt L. also nicht erfüllen zu können; sein überaus wertvoller Beitrag zu einer tüchtigen Moraltheologie liegt, wie wir in der Besprechung der „Principes" schon betonten, auf anderem Gebiet.

Fuchs

Leclerq, J., Christliche Moral in der Krise der Zeit. Probleme des christlichen Moralunterrichtes. gr. 8° (306 S.). Einsiedeln (1954), Benziger. 14.80 DM. — *J. Zürcher* S. M. B. hat L.s vielbeachtetes Buch „L'enseignement de la Morale chrétienne", Paris 1950, ins Deutsche übersetzt und in einem neuen Titel das Anliegen des Verf. noch stärker angedeutet als dieser selbst. Denn L. ist zwar von der großartigen Leistung der Moraltheologie überzeugt, hält sie aber in der jetzigen Form für ungenügend. Sein Buch „will dem Priester als Leitfaden für die Verkündigung dienen" (305); es geht ihm also um die *Wirksamkeit* des heutigen Moralunterrichtes. Das setzt die berechtigte Überzeugung des Verf. voraus, daß jeder Moralunterricht, auch der des Theologieprofessors, Verkündigung der Botschaft Christi ist und daß von der Art und Weise dieser Verkündigung sehr viel für das Gottesreich abhängt. Es kommt nach ihm nicht nur darauf an, daß der Moralunterricht richtig und tiefgründig und eine gute Hilfe für die Verwaltung des Bußsakramentes ist, sondern daß er christliches Leben schätzen und lieben lehrt. Er solle vor allem auf dem Fundament der natürlichen Moral das Besondere der Botschaft Christi sichtbar werden lassen, solle demnach nicht nur zur Beurteilung von sittlichen Akten, sondern zu sittlichem Denken und Handeln erziehen, und zwar nicht nur zum Vollzug des Guten, sondern zum Streben nach der Vollkommenheit Christi. — L. spricht aus, was viele mit Recht empfinden, wenn er auch tendenziös pointiert. Die Moraltheologie muß echte Wissenschaft und brauchbare Kasuistik sein und doch gleichzeitig daran denken, daß sie, ob sie will oder nicht, so oder so Verkündigung ist. Das Problem liegt darin, wie man beides so *vereinigen* kann, daß die tatsächlich stattfindende Verkündigung im Moralunterricht Liebe und Leben wecke. Dazu scheint es aber weder nötig noch richtig zu sein, die Moral, wie der Verf. möchte (7; vgl. 21), so zu lehren, wie Christus sie gelehrt hat. Wenn überdies immer wieder gefordert wird, daß das spezifisch Christliche im Moralunterricht betont werden muß, so ist der Sinn der Forderung nicht immer eindeutig klar. Soll der Unterschied zur menschlichen Natur im metaphysischen Sinne oder der Unterschied zu tatsächlichem geschichtlichem Ethos des Menschen ohne Christus herausgestellt werden? An vielen Stellen ist offensichtlich an ein metaphysisches Naturrecht gedacht; dann aber müßte man — genau gesprochen — die dem *gottmenschlichen* Charakter Christi und des Christen entsprechende Moral als spezifisch christlich (species!) bezeichnen, die *Einheit* also von Naturgesetz und christlicher Durchdringung und Überformung desselben darstellen: es ist von großer Bedeutung, daß Christus nicht nur Gott, sondern auch wahrer Mensch ist. In der Herausstellung der *differentia* specifica des Christlichen gegenüber dem Natürlichen aber wäre darauf zu achten, daß nicht als solche ausgegeben wird, was durchaus schon zur Natur des Menschen (im metaphysischen, nicht geschichtlichen Sinne) gehört. Das gilt auch von der Selbstlosigkeit der Liebe, wenn sie auch von Christus neu geoffenbart, motiviert, vertieft und gekräftigt wird. Es sei hier darauf verzichtet, zu weiteren Einzelfragen Stellung zu nehmen, um nicht das Wertvolle und Aufrüttelnde an L.s Buch in den Hintergrund treten zu lassen. — Der Herausgeber hat nicht nur eine gute Übersetzung geboten, sondern überdies eine übersichtliche Einteilung geschaffen und wertvolle Literaturübersichten, zumal für den deutschen Raum, beigefügt. Es sei noch auf sein Urteil hingewiesen, daß die Wünsche des Verf. in seinem Kapitel

„Moraltheologie und Sündenmoral" (189-243) „in den deutschen Handbüchern der Moraltheologie weitgehend erfüllt" sind (243). Interessant dürfte sein, daß Mausbach, der neben anderen zitiert wird, im Vorwort zur 2. Aufl. seines 1. Bd. (1922) ausdrücklich bemerkt, der Hörer bedürfe neben seiner (Mausbachs) Moral noch eines praktischeren Werkes der traditionellen Moral (VII); Ermecke hat inzwischen in der Neuausgabe Mausbach durch Behandlung vieler Einzelfragen bereichern zu müssen geglaubt. Fuchs

Heinen, W., Fehlformen des Liebesstrebens in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung. gr. 8° ((XVI u. 526 S.) Freiburg 1954, Herder. 24.— DM. — Als Schüler Münkers, des Verf. der „Psychologischen Grundlegung der christlichen Sittenlehre" im Handbuch von F. Tillmann, schenkt H. der Moral- und Pastoraltheologie eine neue und bedeutende Hilfe zum Verständnis des Menschen und seines sittlichen Verhaltens. Der Moraltheologe, der unter *sittlicher* Rücksicht das menschliche Versagen als einen Mangel echter Liebe versteht, greift mit besonderem Interesse zu diesem Werk, da es in *psychologischer* Rücksicht alles Versagen als eine Fehlform des Liebesstrebens, der Grundkraft menschlichen Lebens, begreift. — H. unterscheidet die begehrliche Liebe, die mehr geistige Liebe und den ambivalenten Eros und vermag von daher die Fülle fehlerhaften sittlichen Verhaltens zu erklären: fehlerhaftes Streben nach Besitz, Geltung (und Macht) und Genuß; fehlerhaftes Streben im Bereich von Erkenntnis und Glauben, von Demut und Hoffnung und im Bereich der Agape; fehlerhaftes Streben im Bereich intuierenden Schauens, verehrenden Wertens und erfüllender Vereinigung. — Eine gute Beobachtungsgabe und souveräne Beherrschung der Literatur ermöglichen es dem Verf., ebenso eine phänomenologische Beschreibung der einzelnen Erscheinungen wie ihre psychologische Deutung zu bieten. Darüber hinaus sucht er immer wieder eine moraltheologische Beurteilung, wenigstens eine Konfrontierung mit den Aussagen der Heiligen Schrift, beizufügen; auf diese Weise entgeht er nicht nur selbst dem möglichen Verdacht einer Psychologisierung des Sittlichen, sondern bewahrt auch unsichere Leser vor einer entsprechenden Gefahr. — Ein kurzes Schlußkapitel gibt grundlegende Winke zur „Verhütung und Heilung von Fehlentwicklungen der Liebe". Fuchs

Doms, H., Vom Sinn des Zölibats. Historische und systematische Erwägungen. 8° (68 S.) Münster 1954, Regensberg. 2.80 DM. — Einen Neudruck dieses Beitrages von D. im Sammelwerk „Sacramentum ordinis", hrsg. von E. Puzik und O. Kuß, Breslau 1942, wurde schon lange von vielen erwartet; er gehört mit zum Besten, was über den Sinn des Zölibates geschrieben wurde. Verf. nimmt Ansätze aus einem ersten, geschichtlichen Teil auf, um sie im zweiten, systematischen Teil auszuwerten und den Zölibat aus der Idee der Repräsentation Christi als des Mittlers im besonderen Priestertum verständlich zu machen. Der Zölibat ist *Zeichen* der Berufung zu übernatürlicher Zeugung (Priesteramt), der seelsorglichen Hingabe an die Gemeinde als Braut (Hirtenamt) und der Glaubwürdigkeit der dargebotenen Lehre (Lehramt). Das gilt vor allem von Christus, dann aber auch von denen, die an seinem Priestertum teilhaben. D. hebt sehr richtig hervor, daß gerade der Zölibat (nicht in gleicher Weise Armut oder Gehorsam) das Mittlertum Christi und des Priesters zum Ausdruck bringt; ein Gedanke, der für den Priester sehr wichtig ist und ihn dazu führen kann, den Zölibat nicht nur aus Liebe zum Priestertum als kirchliche Forderung, als Weg priesterlicher Vollkommenheit o. dgl. auf sich zu nehmen, sondern ihn als eine im Wesen des christlichen Priestertums begründete Haltung zu bejahen. Es ist auch richtig und bemerkenswert, daß der priesterliche Zölibat anders begründet ist als die christliche Jungfräulichkeit, wenngleich der zur Vollkommenheit berufene Priester auch dieser nahesteht. Im Verhältnis Christus—Kirche stellt der priesterliche Zölibat den priesterlichen Bräutigam Christus, die christliche Jungfräulichkeit aber die jungfräuliche Kirche dar. — Ob es nicht besser gewesen wäre, die Jungfräulichkeit *Mariens* zu letzterer zu rechnen (vgl. O. *Semmelroth* S. J., Der Sinn des priesterlichen Zölibates: Lebendiges Zeugnis, Mai 1952)? Fuchs

Jungmann, J. A., Katechetik. Aufgabe und Methodik der religiösen Unterweisung. gr. 8° (314 S.) Freiburg 1952, Herder. 10.— DM, geb. 14.— DM. — Mit Jungmanns Katechetik wird zum erstenmal seit dem Kriege wieder der Versuch gemacht, das Gesamtgebiet der religiösen Jugendunterweisung systematisch zu durchdringen. Damit reiht sich das Buch an die vor dem Kriege erschienenen, jetzt aber nicht mehr käuflichen Handbücher (Gatterer, Mayer, Pfliegler, Bopp, Göttler) an. Sein primärer Sinn ist nicht, eine Handreichung für die katechetische Praxis zu sein. Es will vielmehr in der Reflexion über das unterweisende Tun zum Verstehen allgemeiner Strukturen gelangen. Da das nur mit stetem Hinblicken auf den tatsächlich sich vollziehenden Religionsunterricht möglich ist, wird auch der praktische katechetische Lehrer viel Bereicherung erfahren. J. beginnt mit einer historischen Besinnung über die Entwicklung der religiösen Unterweisung seit der Urkirche. Wie sehr uns eine umfassende Geschichte der Katechetik fehlt, wird in diesem 1. Teil deutlich, der mit seinen 33 Seiten die Probleme und ihren Wandel nur knapp herausstellen kann. War die religiöse Unterweisung bis zum Beginn der Neuzeit in die gesamte Weise des katholischen Lebens eingebettet, so wurde diese geschlossene Welt mit der Reformation gesprengt. Mit Luthers Katechismus und den katholischen Gegenkatechismen wurde der Unterricht entscheidend vom Buch und vom theologisch scharf präzisierten Wissen her bestimmt. Diese geschichtlich notwendig gewordene und in religiös geschlossenen Räumen durchaus tragbare Entwicklung ist in der gegenwärtigen Missionssituation problematisch geworden. Aber nicht allein von der veränderten Zeitlage her, sondern auch aus der vertieften Kenntnis des kindlichen Seelenlebens heraus (Teil III) bedarf die Methode (VI und VII) einer je neuen Besinnung, damit im Kinde das erreicht werden kann, was J. als Zielpunkt einer jeden einzelnen Katechese ansieht: „nicht ein Lehrsatz, ein Wissen ..., sondern ein religiöses oder sittliches Verhalten" (57). Damit muß auch dem Katecheten anheimgegeben werden, innerhalb des konkreten Lehrplans seinen eigenen Weg zu gehen (119); ja solche Lehrpläne müssen selbst den jeweiligen Verhältnissen angepaßt werden (104), mag es in ihrer Anlage auch grundsätzliche Linien geben (V). Ein VIII. Teil behandelt die sich in den verschiedenen Stufen der kindlichen Entwicklung ergebenden Sonderunterweisungen. Sehr gute Literaturhinweise ermöglichen ein vertiefendes Studium. Erlinghagen

Bläcker, F., Johann Baptist von Hirscher und seine Katechismen in zeit- und geistesgeschichtlichem Zusammenhang. gr. 8° (264 S.) Freiburg 1953, Herder. 15.— DM. — Geschichtliche Besinnung auf die Grundlagen unserer geistigen Welt bewahrt einerseits davor, sich allzusehr dem Überkommenen zu verhaften, anderseits beim Suchen nach Neuorientierung Wege zu begehen, die sich bereits als ungangbar erwiesen haben. B.s Untersuchung will dem gegenwärtigen Ringen der wissenschaftlichen und praktischen Katecheten um einen neuen deutschen Katechismus in beiden erwähnten Richtungen dienen. F. X. Arnold ist es zu danken, daß er geholfen hat, durch seine „Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge" (in der B.s Monographie der 6. Bd. ist) die Lücken der historischen Forschung einigermaßen zu schließen. — Zum Buch selbst: Die Literatur wurde bis zum Ende des Krieges aufgearbeitet. Seitdem lag das Werk druckfertig beim Verlag, konnte aber wegen widriger Umstände nicht erscheinen. Die bis dahin erschienene Literatur ist gründlich benutzt und in den Anmerkungen mit minutiöser Akribie bibliographiert. Darüberhinaus wurde eine Fülle ungedruckter, schwer erreichbarer Archivquellen erschlossen. Zu einem geringen Teil sind sie im Anhang zum erstenmal veröffentlicht. — Zur Form: B. bittet im Vorwort um Verständnis für die Breite seiner Darlegung, die eben nicht nur dem Wissenschaftler, sondern auch dem Praktiker dienen will. Allerdings umfaßt auch der wissenschaftliche Apparat etwa fünfzig Druckseiten in mustergültiger, sehr übersichtlicher Anordnung. — Zum Inhalt: B. entwickelt im 1. Teil (Die katechetische Not der Erzdiözese Freiburg) die geistige Aushöhlung der protestantischen und katholischen Katechismen durch die Ideen der Aufklärung von Rousseau her über die Philanthropinisten bis in das 19. Jahrhundert. Die den „Canisius" ablösenden Katechismen versuchen, die pädagogisch wertvollen Erkenntnisse der Aufklärung zu nutzen. Dabei erlagen sie aber fast alle mehr oder weniger der Gefahr, mit dem wertvollen Didaktischen auch die auf-

klärerische Auffassung von Religion und Christentum zu übernehmen. Dieser Gefahr zu begegnen und zu einem für die neu errichtete Freiburger Erzdiözese einheitlichen Katechismus zu kommen, war die Aufgabe langer Bemühungen von Bischof und Klerus des neuen Sprengels. Übereinstimmend war man der Meinung, vor der endgültigen Festlegung auf ein bestimmtes Unterweisungsbuch noch Hirschers neue Katechismen, deren Vorbereitung angekündigt war, abzuwarten. Im 2. Teil bringt B. den Lösungsversuch Hirschers. Als Theoretiker und wissenschaftlicher Lehrer hatte Hirscher seine Ideen bereits in einer viermal aufgelegten Katechetik (1831—1840) ausgebreitet. Sie ging mit den alten Katechismen der Aufklärung mitsamt den vor ihm bereits gemachten Verbesserungsversuchen (unter anderem auch von Christoph v. Schmid) ins Gericht. Selbst der (damals allerdings nicht mehr ursprüngliche) „Canisius" muß sich manchen Vorwurf gefallen lassen. Nur Overbergs Arbeit findet einigermaßen Gnade. Hirscher verlangt einen antischolastischen, biblischen, organischen Katechismus. Der Reich-Gottes-Gedanke sollte der zentrierende Punkt des Ganzen sein. Theologische Werke nach Zentralgedanken aufzubauen, war damals weithin als notwendig empfunden und auch versucht worden. Hirscher gab zunächst einen „Großen Katechismus" für die höheren Elementarklassen, die Bürgerschule und die untere Gymnasialstufe heraus (1842). Er ist in sechs Hauptstücke gegliedert (Gott Vater, Gott Sohn und Heiliger Geist, Erlösung, Christenleben in der Erlösung, die Fortdauer der Erlösung = Kirche, die jenseitige Vollendung der Erlösung) und ist im Glaubensbekenntnis zusammengefaßt. Berechtigte und unberechtigte Ausstellungen der Kritik richteten sich gegen ungefähr alle Punkte von Form und Inhalt. Sie weisen aus, daß eine allzu große Entfernung von der geschmähten Scholastik die begriffliche Klarheit gefährde. Der Versuch jugendgemäßer Lebendigkeit im Anschluß an die Schrift lasse Tradition und Lehramt zu kurz kommen. Das nach Rom eingesandte Exemplar wurde nicht abgelehnt, obwohl die nach dort geleiteten Informationen ungenau und für Hirscher ungünstig waren. Alban Stolz schrieb einen von vielen Geistlichen gewünschten Kommentar. 1845 erschien Hirschers „Kleiner Katechismus". Er trug den Klagen der Katecheten über den großen Rechnung: daß nämlich der große für den Gebrauch in den unteren Klassen zu breit und zu schwer sei. Wiederum enthielt er sechs Hauptstücke: Gott Vater (I), Gott Sohn und Heiliger Geist (II), Kirche (III), Rechtfertigung (IV), Leben der Kinder Gottes (V), Letzte Dinge (VI). Fast alle Beanstandungen sind berücksichtigt. Die Reaktion der Kritiker war entsprechend wohlwollend. Aber schon 1851 wurde im Seminar St. Peter ein anderer Katechismus benutzt, und nach Hirschers Tod wurde, neuen Bedürfnissen entsprechend, die Einführung eines neuen Katechismus eingeleitet: des Deharbeschen. Das bleibende Verdienst Hirschers faßt B. in einem 3. Teil zusammen: Es liegt im organischen Aufbau, in der Herausarbeitung der wesentlichen Grundwahrheiten des Glaubens, in der lebendigen Darbietung. Darin ist er auch auf spätere Arbeiten nicht ohne Einfluß geblieben. B.s Arbeit hätte noch gewinnen können, wenn er in den darstellenden Teilen auf alle wertenden Bemerkungen verzichtet und statt dessen eine kritische Zusammenfassung an geeigneter Stelle gegeben hätte. Erlinghagen

Lentner, Leopold, Religionsunterricht zwischen Methode und freier Gestaltung. Die elementare religiöse Unterweisung in Frankreich. kl. 8° (232 S.) Innsbruck-Wien-München 1953. Tyrolia. 7.80 DM. — Lentners Arbeit ermöglicht einen Überblick über Werden und Bestand der französischen Katechetik im Sinne des praktischen Tuns und der daran anschließenden Reflexion. So berichtet das vorliegende Buch über die religiöse Unterweisung an den Elementarschulen selbst und weist auf die jeweilige Problematik hin. Diese wird aus einer umfangreichen Kenntnis der französischen katechetischen Literatur dargelegt. Gerade die Vielfalt der herausgestellten Methoden, Lehrbücher, Alters- und Ortsverhältnisse kann auch dem deutschen Praktiker sehr wertvolle Anregungen geben zu „freier Gestaltung", mögen manche Ausführungen auf den ersten Blick auch ein wenig zu registrierend wirken. Aber auch dem Theoretiker der Katechese ist ein großer Dienst erwiesen: er findet hier einen ersten Kontakt mit der Wirklichkeit und Problemstellung des französischen Religionsunterrichts. Hier hat L. allerdings die nicht geringe Aufgabe grundsätzlicher Erwägungen noch offen gelassen. Ihr erster, sich unmittelbar bieten-

der Ertrag wird die Erkenntnis sein, daß, wie in Frankreich, so auch in Deutschland und den deutschsprechenden Ländern die Glaubensunterweisung weitgehend in eine missionarische Situation hineingestellt ist. Die Mischung von Kindern tiefgläubiger Eltern und solchen ohne jegliche religiöse Substanz in der gleichen unterrichtlichen Gemeinschaft ist ein kaum zu lösendes Problem. Das trifft vor allem dann zu, wenn der Religionsunterricht, wie es ja sein muß, tiefer begriffen wird denn als reine Wissensvermittlung. Kein einziges Unterrichtsfach im gesamten Lehrplan der Grund- und Höheren Schulen leidet an einer ähnlichen inneren Schwierigkeit. Der seelsorgerlichen Verantwortung und dem klugen Ermessen des Katecheten muß es daher weitgehend überlassen bleiben, gangbare Wege zu beschreiten, auch wenn herkömmliche Methoden und verpflichtender Lehrplan einmal außer acht gelassen werden müßten. Ähnliche Gedanken legt der Verf. in seinem Nachwort dar. Erlinghagen

Schurr, V., C.SS.R., Wie heute predigen? Zum Problem der Verkündigung des Christlichen. kl. 8° (214 S.) Stuttgart, Schwabenverlag. 6.— DM. — Wer das vorliegende Büchlein zu lesen beginnt, wird überrascht sein. Er findet nicht die üblichen „formalen Fingerzeige der Homiletik und Rhetorik", deren Ungenügen für die Erfüllung seiner Aufgabe der Verf. in der Einleitung betont. Er findet fast so etwas wie eine Zeitphilosophie. Sch. zeigt sich als ein guter Kenner der heutigen Geistesströmungen und Geisteshaltungen. Mutig setzt er sich im 1. Teil mit allen diesen Dingen auseinander und zieht aus den Erkenntnissen seine Schlüsse für die zeitgemäße Verkündigung des Wortes Gottes. Dabei berührt besonders angenehm, daß die Forderung bescheiden vorgetragen wird und jedesmal auch die Grenzen, ja oft genug die Gefahren der neuen Haltung aufgewiesen werden. Im zweiten, räumlich bedeutend kürzeren Teil folgt die formale Seite der heutigen Predigt, ausgehend von dem Problem: „Mysterienpredigt für das Volk?" Der praktische Seelsorger könnte vielleicht nach den ersten Seiten der Lektüre dem Einwand erliegen: Was wissen schon meine armen, ungebildeten Hörer von diesen Geistesströmungen in der neuen Philosophie? Was verstehe ich schließlich selbst von Existenzialismus oder Soziologismus? Demgegenüber sei aber betont: Es kommt zwar dem einfachen Manne aus dem Volke das alles nicht direkt zum Bewußtsein. Aber auch er lebt in unserer Welt und erfährt täglich durch tausendfältige feine Kanäle ihren Einfluß. Wenn wir unserer Zeit etwas sagen wollen, müssen wir uns schon die Mühe machen, unsere Zeit zu verstehen. — Von dem bekannten Homiletischen Handbuch von *A. Koch* ist 1. Abt.: Homiletisches Quellenwerk, Bd. 1, 1.Teil: Die Lehre von Gott, und 2. Teil: Die Lehre vom Gottmenschen Jesus Christus, in unveränderter 4. Aufl. erschienen (Freiburg 1952, Herder, XIV u. 492 S. 25.— DM; in Subskription 22.— DM). Bicheroux

Walkenbach, A. P., Der Unendliche Gott und das „Nichts und Sünde". Die Spiritualität Vinzenz Pallottis nach seinen Tagebuchaufzeichnungen. gr. 8° (303 S.) Limburg 1953, Lahn-Verlag. — Am 22. Januar 1950, seinem 100. Todestag, wurde Vinzenz Pallotti seliggesprochen. Der Heiligsprechungsprozeß begann 1953. Im vorliegenden Werk unternimmt W. den ersten Versuch einer Darstellung der Spiritualität des Seligen, „das Leben Vinzenz Pallottis theologisch-psychologisch aufzuschließen und zu deuten" (19). Ein ganz besonders ausgeprägtes Sehnen und Streben nach dem Je-Vollkommeneren beseelte Pallotti von Anfang an so stark, daß es oft alle Grenzen des menschlichen Vermögens und des sprachlichen Ausdrucks sprengen möchte. Dennoch ist dieser „Infinitismus" nichts Vages und Unstetes, sondern er findet in einem klaren und straffen Lebensplan seinen das ganze Leben zielsicher und energisch formenden Ausdruck. Aus der Sicht dieser Magnanimitas-Haltung wird „Pallottis Lebensgeschichte . . . in immer neuen Vertikalen vor uns aufgeschlagen" (176) und aufgewiesen, wie sie sich in ihr auswirkt und entfaltet: im Kampf gegen die Sünde — und im Mühen um die Tugend; in der Verachtung der eigenen Kleinheit und Sündhaftigkeit — und in der vorbehaltlosen Hingabe an den unendlichen Gott und seine Verherrlichung; in der Hinopferung der Welt durch Armut, Keuschheit und Gehorsam — und in der Gestaltung der Welt durch ein allumfassendes Apostolat; endlich in der innigen Nachfolge des Gottmenschen und der mystischen Umgestaltung in den Dreifaltigen

Gott. Die Größe, die Geschlossenheit und die Dynamik im religiösen Leben des Seligen treten somit für den Leser imponierend hervor. Durch die theologischen und psychologischen Reflexionen des Verf. wird außerdem im Leben und im Tagebuch Pallottis vieles, was auf den ersten Blick hin unverständlich, übertrieben oder gar für den „modernen" Menschen abstoßend wirken könnte, durchsichtig und in seiner inneren Größe und Einheit verständlich. — Für jede Darstellung der Spiritualität eines heiligen Menschen ist ein Tagebuch natürlich eine Quelle von unschätzbarer und entscheidender Bedeutung. Diese ganz persönlichen Aufzeichnungen („Vorsätze und Anmutungen" aus den Exerzitien und Betrachtungen des Seligen vom Jahre 1816 ab, dem Jahre seiner Subdiakonatsweihe) lassen uns die Tiefe und Glut seines Innenlebens unmittelbar erkennen und offenbaren uns zweifellos am ehesten, welches der Mittelpunkt und die Quelle seines religiösen Lebens ist. Aber W. gesteht in der Einleitung zu seinem Buch selber, daß „die Einschränkung auf das Tagebuch ... vielleicht als Einengung empfunden werden" mag (7). Gerade wegen der Unmittelbarkeit und Intimität der Aufzeichnungen enthalten sie wohl zu wenig „Reflexion", um aus ihnen allein eine adäquate Darstellung der Spiritualität Pallottis zu entwickeln. So scheint der Verf. häufig gezwungen zu sein, in längeren Ausführungen das Tagebuch vom Standpunkt einer allgemeinen Aszetik und Mystik her zu erklären und zu ergänzen, ohne für seine Thesen klare oder genügende Belege aus dem Tagebuch anführen zu können. Wahrscheinlich hätte die Zeichnung der geistigen Gestalt Pallottis an Profil und Lebendigkeit noch viel gewinnen können, wenn die zahlreichen anderen noch vorhandenen Quellen, insbesondere seine Briefe, ausgiebiger herangezogen worden wären. Jedoch ist mit der sehr gründlichen Arbeit ein grundlegender Anfang gemacht, der bei allen zukünftigen Arbeiten über die Spiritualität Pallottis nicht übersehen werden darf. Schaefer

Nigg, W., Vom Geheimnis der Mönche. gr. 8° (421 S.) Zürich und Stuttgart 1953, Artemis-Verlag. 24.80 DM. — Das vorliegende Werk des bekannten Schweizer Theologen hat mit Recht große Beachtung gefunden. Es ist in Wahrheit ein ungewöhnliches Buch, schon wegen der Fülle des bewältigten Stoffes, mehr aber noch wegen der erstaunlichen Einfühlungsgabe, mit der sich N. in diese für ihn als evangelischen Theologen doch so ferne Welt des katholischen Mönchtums hineingelebt hat. Mit unvergleichlicher Meisterschaft werden die einzelnen Gestalten gezeichnet: Antonius, Pachomius und Basilius, die Väter des christlichen Mönchtums überhaupt und des östlichen im besonderen; sodann Augustinus und Benedikt, Bruno und Bernhard, Franziskus und Dominikus, Teresa und Ignatius. Jede neue Form des mönchischen Ideals wird mit solcher Hingebung dargestellt und mit solchem Enthusiasmus gefeiert, daß der Leser den Eindruck empfängt, nun sei darüber hinaus nichts mehr zu erwarten, während er dann voller Überraschung im nächsten Kapitel wieder ganz neue Variationen des einen Grundmotivs findet. Dabei offenbart Verf. eine überzeugende Vertrautheit mit den klassischen Dokumenten des Mönchtums, wiewohl es keineswegs in seiner Absicht liegt, eine geschichtswissenschaftliche Originalstudie vorzulegen. An solchen fehlte es bislang bekanntlich nicht, wohl aber an einem Buch, welches das Mönchtum aus seiner historischen Ferne mitten in unsere so ganz anders geartete Welt holt. Getragen von der Überzeugung, daß das Mönchtum — entgegen den kritiklos weitergereichten Schlagworten, mit denen man es in weiten Kreisen seit Jahrhunderten abtun zu können glaubte — eine zutiefst christliche Realität ist, spürt N. seinem, für den oberflächlichen Blick freilich verborgenen Geheimnis nach. Ohne es zu wissen und zu wollen, bietet er so eine wertvolle Ergänzung zu dem, was *W. Dirks* in seinem vieldiskutierten Buch „Die Antwort der Mönche" vorlegt. Daß N. dabei hier und dort eine Nuance verzeichnet (vgl. etwa seine Beurteilung der „Provinciales" Pascals, über die wohl Hermann Bahr in seiner „Summula" [Leipzig 1921, 112—135] richtiger geurteilt hat; oder wenn N. die hl. Theresia d. Gr. „zur Ehre einer Kirchenlehrerin" erhoben werden läßt [342]), wird man ihm gerne nachsehen. Es ist in diesem vorzüglich ausgestatteten Buch so viel Gutes und Begeisterndes geschrieben, daß man ihm nur eine große Leserschaft wünschen kann. — Wichtig scheint mir aber vor allem dies zu sein: Im Hinblick auf die heutige Situation des ökumenischen Gesprächs ist schon die Tatsache,

daß ein evangelischer Theologe ein solches Buch über das Mönchtum schreibt, hochbedeutsam. Daß man sich innerhalb der evangelischen Theologie seit längerem um ein neues Verständnis von Askese und Mönchtum innerhalb der katholischen Kirche bemüht, ist bekannt. Schon vor Jahren hat *H. Strathmann* (TheolBlätt 21 [1942] 33) in dem wachsenden Verständnis des Asketischen (wie des Liturgischen) bei den Protestanten ein Symptom der Annäherung zwischen den Konfessionen begrüßt; auf andere Tatsachen hat unlängst *F. Wulf* S. J., der Herausgeber von „Geist und Leben" (27 [1954] 21—34), hingewiesen. Aber bei N. geschieht doch noch mehr. Wie sehr er sich bewußt ist, aus dem jahrhundertealten Consensus herauszutreten, offenbart das Eingangskapitel seines Buches. Sätze wie dieser: „Vor allem ist das Mönchtum eine legitime Ausprägung des Christentums" (15), wären vor zwanzig oder dreißig Jahren, außer bei einem hoffnungslosen Außenseiter, noch kaum möglich gewesen. Freilich ist nicht zu übersehen, daß inzwischen auch die Praxis und das Leben (ich denke an die verschiedenen Versuche, aus protestantischem Geist heraus mönchische Lebensformen zu verwirklichen) beachtliche Fortschritte gezeitigt haben. Wenn es wahr ist, daß das Mönchtum ein so wesentliches Element innerhalb der katholischen Kirche darstellt und daß sich an ihm bzw. an seiner radikalen Ablehnung zu einem guten Teil die Reformation entzündet hat, dann kann es nur ein hoffnungsreiches Zeichen für die trotz allem erreichte Annäherung zwischen den beiden christlichen Konfessionen sein, daß ein solches Buch geschrieben werden konnte. Alle, denen die Una Sancta ein wirkliches Anliegen ist, werden dem Verf. darum aufrichtigen Dank wissen. Bacht

v. Hippel, E., Die Krieger Gottes. Die Regel Benedikts als Ausdruck frühchristlicher Gemeinschaftsbildung. 8° (102 S.) Paderborn 1953, Schöningh. 6.30 DM. — An dieser neu aufgelegten Schrift des Kölner Rechtsgelehrten ist die „Geschichte" fast ebenso interessant wie ihr Inhalt. Als die 1. Aufl. im Jahre 1936 erschien, war sie als Kritik gegenüber einer Zeit gedacht, die „durch äußere Macht und bindenden Befehl glaubte Gemeinschaft bilden zu können". Ihr gegenüber wollte der Verf. am Beispiel der Benediktsregel zeigen, daß echte Gemeinschaft „aus Religiosität und Moralität", also von innen her, wächst. Damals stand H. der Katholischen Kirche noch fern. Die Benediktsregel war ihm nur eine *„juristische* Neuentdeckung". Aber wie für manche andere wurde ihm die aufgeschlossene Beschäftigung mit den authentischen Dokumenten des alten Mönchtums zum Weg zur Kirche. Gerade als Dokument seines aufrichtigen Suchens und Ringens hat daher die Schrift ihre bleibende Bedeutung und kann darum manch einem, der aus einer ähnlichen Situation heraus der katholischen Glaubenswelt begegnet, Führerdienste leisten. Insofern hat Verf. recht, wenn er den Text trotz mancher Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten im Theologischen, wie sie sich aus der Situation seines Entstehens erklären, unverändert läßt. Darauf weist er im Vorwort ausdrücklich hin. Auf der anderen Seite macht die Änderung des Standpunktes, von dem aus die Problematik ursprünglich angegangen wurde, die heutige Stellungnahme sehr schwierig, da immer erst geklärt werden müßte, in welchem Maße sich diese oder jene Aussage noch mit der heutigen Einstellung des Verf. deckt. Immerhin weist H. ausdrücklich auch auf einige Punkte hin, in denen er sich von seinen früheren Positionen distanziert. Während er sich früher — überraschenderweise — gegen die Zeitgemäßheit des Mönchtums ausgesprochen hatte, betont er nunmehr, daß er inzwischen zu einer ganz anderen Einsicht gelangt sei. Hatte er doch Gelegenheit gehabt, zu erfahren, welche Segenskräfte noch heute von den Klöstern ausstrahlen. Ebenso warnt er eindringlich davor, seine Ausführungen über den Glaubensbegriff so zu verstehen, als wollten sie eine „Kritik an kirchlichen Lehren" bieten. Aus alldem wird deutlich, wie wichtig zum Verständnis dieser Schrift die Kenntnis ihrer Geschichte ist. Diese Kenntnis aber vorausgesetzt, bedeutet die Lektüre einen reichen Gewinn, weil hier die Probleme des monastischen Lebens unter einem so gar nicht alltäglichen Aspekt gesehen werden. — Ein paar sinnstörende Druckfehler seien angemerkt: S. 50 Z. 15: lies „rationalen" statt „nationalen"; S. 52 Anm. 5: „rebellis" statt „rebellio"; S. 54 Z. 24: „wer" statt „war"; S. 97 Anm. 1: „carnem" statt „carmen". Bacht

Die naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie

Von Anneliese Maier, Rom

Über die eigentliche naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie bestehen noch immer Meinungsverschiedenheiten bei denen, die die einschlägigen Texte wirklich kennen, und mit Vorurteilen vermischte Mißverständnisse bei den Fernerstehenden. Ein Punkt vor allem ist es, der immer wieder zur Diskussion gestellt wird und der auch in weiteren Kreisen ein ungewöhnlich großes Interesse gefunden hat: die Frage, ob und inwieweit jene spätscholastische Erklärung der Inertialbewegung, die im Anschluß an die Terminologie Buridans als Impetustheorie bezeichnet zu werden pflegt, die klassische Mechanik des Trägheitsprinzips nicht nur vorbereitet, sondern geradezu vorweggenommen hat. Daß sie sie *vorbereitet* hat, steht außer Zweifel: die Impetustheorie hat ihren gesicherten und wichtigen Platz in der Geschichte des naturphilosophischen und des physikalischen Denkens als eine selbständige Zwischenstufe zwischen Aristotelismus und klassischer Mechanik, und zwar als die Zwischenstufe, die für die großen Begründer der modernen Naturwissenschaft der tatsächliche Ausgangspunkt ihrer neuen Lehren wurde. Aber man will in dieser spätscholastischen Theorie vielfach noch mehr sehen: nämlich eine eigentliche *Vorwegnahme* der Mechanik des Trägheitsprinzips[1].

Die strittige Frage ist diese: Haben die Naturphilosophen des 14. Jahrhunderts in irgendeiner expliziten oder impliziten Form eine These ausgesprochen, die in ihrer Sprache und im Rahmen ihrer kosmologischen Vorstellungen ein Analogon zum Trägheitsprinzip der klassischen Physik darstellt, eine These also, die irgendwie besagt oder aus der sich folgern läßt, daß eine gleichförmige, d. h. eine geradlinige, mit konstanter Geschwindigkeit erfolgende Bewegung in alle Ewigkeit weiterdauern würde, wenn keine Widerstände vorhanden wären? Es ist aber von Anfang an zu unterstreichen, daß es sich nur um ein *Analogon* zum Trägheitsprinzip handeln kann, nicht um eine genaue Parallele. Eine solche kommt nicht in Frage. Denn während die moderne

[1] Diese Ansicht wurde seinerzeit von P. Duhem vertreten, der ja als erster auf die scholastische Impetustheorie aufmerksam gemacht hat (in seinen *Études sur Léonard de Vinci*, Bd. I—III, Paris 1906, 1909, 1913), und sie ist seitdem immer wieder diskutiert worden.

Mechanik annimmt, daß eine gleichförmige Bewegung zu ihrer Weiterdauer keine Kraft erfordert, sondern sich durch die Trägheit der Massen von selbst erhält, nimmt die Spätscholastik an, daß sie durch eine besonders geartete vis motrix, eben den Impetus, verursacht wird. Und während die klassische Physik ohne weiteres mit einem ebenen unendlichen Raum rechnet, in dem eine ins Unendliche gehende geradlinige Bewegung denkbar ist, kennt die Scholastik nur ein geschlossenes Universum von endlicher Ausdehnung; an die Stelle der geradlinigen Bewegung müßte also notwendig die kreisförmige treten. Es bleibt als tertium comparationis die regelmäßige, d. h. die mit konstanter Geschwindigkeit erfolgende Bewegung, die unbegrenzte Zeit weiterdauert, ohne daß sich in den gegebenen Bedingungen etwas ändert; und die Frage ist die, ob die scholastische Impetustheorie die Möglichkeit einer solchen Situation annimmt oder nicht.

Es gibt gewisse Äußerungen Buridans, die in diesem Sinn ausgelegt werden können, wenn man sie isoliert betrachtet, ohne den Zusammenhang zu berücksichtigen, in dem sie sich finden, und ohne nach den Voraussetzungen zu fragen, aus denen heraus sie zu verstehen sind. In Betracht kommt vor allem eine Stelle aus seinem Kommentar zur Metaphysik; in ihr scheint tatsächlich so etwas wie ein scholastisches Trägheitsprinzip ausgesprochen zu sein. Wir werden sehen, wie es sich im einzelnen damit verhält. Doch sei zunächst noch eine grundsätzliche Bemerkung vorausgeschickt. Bei den Erörterungen über die Impetustheorie besteht eine prinzipielle Schwierigkeit, die sich bei allen Versuchen, ihrem Verständnis näherzukommen, bemerkbar macht: wir haben nicht die erforderlichen Begriffe und termini, um die Vorstellungen der spätscholastischen Denker in exakter Form wiederzugeben. Der Impetus ist weder eine Kraft noch eine Energie, noch ein Impuls im modernen Sinn; er hat von allen diesen Momenten etwas, aber er ist mit keinem von ihnen identisch. Andererseits fehlen uns die Mittel, um das, was der Begriff tatsächlich meint, genau zu beschreiben. Alle in Betracht kommenden Ausdrücke haben ihren bestimmten technischen Sinn in der Terminologie der heutigen Physik; und eine eigene allgemein verständliche Sprache der modernen Naturphilosophie gibt es ja leider noch nicht. Wir möchten darum von Anfang an betonen, daß wir im folgenden Begriffe wie Kraft, Energie, Trägheitswiderstand usw. nur in approximativem Sinn gebrauchen wollen, daß sie also immer cum grano salis zu verstehen sind.

Das Problem des *motus separatus*, das im 14. Jahrhundert zur Aufstellung der Impetustheorie führt, entsteht für die scholastische Philosophie aus dem allgemein anerkannten und nie in Zweifel gestellten aristotelischen Prinzip „omne quod movetur, ab aliquo movetur“: jede Bewegung setzt eine bewegende Kraft, eine virtus oder vis motrix, als

Ursache voraus; sie dauert nur so lange, wie diese dauert, und erlischt im selben Moment, in dem die Bewegungsursache aufhört zu wirken. Bewegung ohne vis motrix gibt es nicht; ebensowenig ist aber eine actio in distans eines räumlich entfernten Bewegers möglich. Aber was ist dann die Ursache, die die Bewegung eines fliegenden Pfeils oder eines geschleuderten Steins bewirkt?

Im Lauf der Geschichte der Philosophie sind manche Antworten auf diese Frage gegeben worden. Schon Aristoteles referiert einige und lehnt sie ab, darunter die Theorie der sogenannten Antiperistasis, die durch eine Art von Wirbelbewegung in der Luft den Vorgang erklären will. Er selbst gibt folgende Entscheidung: Der ursprüngliche Beweger — der proiciens — überträgt dem Medium einen Teil seiner eigenen vis motrix, und zwar in schichtweise abnehmender Stärke, derart daß die Luft in der Wurfrichtung bis zu einer gewissen Entfernung sozusagen mit einer progressiv abnehmenden Kraft geladen wird. Soweit dieses (quasi-lineare) Kraftfeld reicht, bewegt sich dann das proiectum nach der Trennung vom proiciens weiter, und zwar mit abnehmender Geschwindigkeit, die der abnehmenden Stärke der vires motrices in den einzelnen Luftschichten entspricht. Denn ein anderes Grundprinzip der aristotelisch-scholastischen Mechanik besagt, daß die Größe der Geschwindigkeit abhängt einerseits von der Größe der bewegenden Kraft, andererseits, in umgekehrtem Sinn, von der Größe des Widerstands, den die vis motrix zu überwinden hat. „Omnis motus provenit ex virtutis moventis victoria super mobile, et cum illa virtus movet, oportet potentiam passivam eius, quod movetur, sibi esse proportionalem": so formuliert etwa Albertus Magnus dieses Prinzip[2]. Die Geschwindigkeit ist eine Funktion des Quotienten aus Kraft und Widerstand[3]; und wo, wie in unserem Beispiel, der Widerstand unverändert bleibt, hängt sie ausschließlich ab von der Größe der bewegenden Kraft. Und noch ein weiterer Grundsatz der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie kommt in dieser Erklärung der Wurfbewegung zum Ausdruck: der vom ursprünglichen Beweger getrennte Körper wird durch das Kraftfeld nach Maßgabe der ständig abnehmenden vis motrix bewegt, derart daß er in jedem Punkt die gesamte dort vorhandene Kraft verbraucht — denn nach seinem Durchgang ist natürlich keine Kraft mehr vorhanden —, oder anders gesagt: derart daß die dem Medium mitgeteilte vis motrix sich in die Bewegung des corpus proiectum *umsetzt*. Das ist der springende Punkt. Wir sehen schon

[2] Phys. VII tract. II cap. 6.

[3] Aristoteles hatte eine einfache Proportionalität angenommen, während das 14. Jahrhundert statt dessen eine sehr viel kompliziertere Funktion setzt. Aber die Grundvoraussetzung, d. h. die Abhängigkeit der *velocitas* von dem Quotienten aus *vis motrix* und *resistentia*, bleibt.

hier, daß die aristotelische vis motrix ein gegenständliches Moment meint, das von dem modernen Ausdruck „Kraft" nur sehr ungefähr wiedergegeben wird; sie ist viel eher eine Art von Energie, die sich in Bewegung verwandelt und sich bei diesem Prozeß verbraucht. Auch das ist eine Vorstellung, die für das richtige Verständnis der Impetustheorie von Bedeutung ist.

Daß die aristotelische Erklärung des motus separatus ihre Schwächen hat, wurde schon bald erkannt. Jedenfalls findet sich bereits im späten Altertum — bei Johannes Philoponus oder Johannes Grammaticus — ein Versuch, Aristoteles zu korrigieren, und zwar schon ganz im Sinn der späteren Impetustheorie. Derselbe Gedanke begegnet dann bei den arabischen Aristotelikern wieder, besonders bei Avicenna, und es scheint, daß von diesem eine ganze Richtung ausgegangen ist, die sich bis ins 17. Jahrhundert verfolgen läßt und die der abendländischen Entwicklung der Impetustheorie parallel liegt, ohne daß jedoch Abhängigkeitsbeziehungen oder Einflüsse anzunehmen sind. Wir können hier auf diese Dinge nicht eingehen, sondern wollen uns gleich der scholastischen Impetuslehre des 14. Jahrhunderts zuwenden[4].

Der erste, der die Impetushypothese in ausführlicher, bis ins einzelne durchdachter Form ausgesprochen hat, ist der italienische Franziskaner und Scotist Franciscus de Marchia, und zwar geschah dies im Studienjahr 1319/20, im Lauf seiner Pariser Sentenzenvorlesung, die uns in Reportationen in einigen Handschriften erhalten ist. Der Hauptvertreter der Lehre wird dann Johannes Buridan, der etwa ein Jahrzehnt nach Marchia das Problem in seinem Physikkommentar ex professo behandelt und die Impetushypothese zu einer eigentlichen Theorie ausbildet. Seine Kritik an der aristotelischen Lösung ist nicht mehr wie die Marchias überwiegend spekulativer Natur, sondern sie geht aus von Erfahrungstatsachen — die zum Teil schon fast den Charakter von Experimenten haben — und von ausgesprochen naturphilosophisch-physikalischen Erwägungen. Aber in ihrem Ergebnis ist die Theorie bei beiden dem wesentlichen Gehalt nach dieselbe: Im Moment der Trennung teilt der Werfende nicht dem Medium, sondern dem proiectum selbst eine abgeleitete vis motrix mit — Marchia bezeichnet sie als *vis derelicta,* Buridan als *vis impressa* oder *impetus* —, und dieser Kraft-Überrest ist es dann, der die weitere Bewegung des proiec-

[4] Zur Geschichte der Impetustheorie siehe unsere Darstellung in *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie* (2. Aufl., Rom 1951) 113 ff.; zu einigen Spezialproblemen außerdem *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* (Rom 1949) 132 ff.; *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft* (2. Aufl., Rom 1952) 199 ff.; *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie* (Rom 1955) 264 ff. u. 362 ff. Auf diese Veröffentlichungen sei hiermit ein für allemal verwiesen, ohne daß wir uns im folgenden zu den einzelnen Punkten immer wieder auf sie beziehen.

tum separatum bewirkt. Die analoge Erklärung gilt für die ohne äußere Krafteinwirkung weiterdauernde Rotationsbewegung eines Mühl- oder Schleifrads oder eines Kreisels: auch sie wird von einem Impetus verursacht, nur daß es sich in diesem Fall nicht um einen geradlinig, sondern um einen kreisförmig bewegenden Impetus handelt. Unsere Philosophen sehen hier — im Gegensatz zu der späteren Mechanik — keinen wesentlichen Unterschied; der Impetus ist eine vis motiva, die in derselben Weise bewegt wie das ursprüngliche movens: sive sursum, sive deorsum, sive lateraliter vel circulariter.

Mit Buridan ist die volle Entwicklung der Theorie und ihr eigentlicher Höhepunkt erreicht. Einige interessante Präzisierungen kommen dann noch mit Nicolaus von Oresme, seinem großen Schüler, der allerdings — wir werden noch davon sprechen — den Impetusbegriff in grundsätzlich anderer Weise deutet als Buridan. Doch hat seine Auffassung kaum einen Anhänger gefunden. Die Naturphilosophen aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, unter denen Albert von Sachsen, der nachmalige Gründer der Universität Wien, und Marsilius von Inghen, der spätere erste Rektor von Heidelberg, die bedeutendsten sind, schließen sich durchweg Buridan an; aber sie begnügen sich im allgemeinen damit, dessen Lehre in klare und übersichtliche Form zu bringen und den einen oder andern Begriff zu vertiefen, ohne wirklich Neues zu geben. Ihr Verdienst auf diesem Gebiet besteht vor allem darin, daß sie die Theorie den folgenden Jahrhunderten übermittelten, in denen die Schriften Alberts und Marsilius' sehr viel mehr gelesen wurden als die Buridans und Oresmes.

Aber was ist nun eigentlich dieser Impetus, mit dem die Philosophen des 14. Jahrhunderts die Inertialbewegung erklären wollten? Quae res est ille impetus? So fragt schon Buridan, und das bleibt das zentrale Problem, das immer wieder aufgeworfen und nie in ganz eindeutiger Weise entschieden worden ist.

Um hier einigermaßen klar zu sehen, müssen wir noch einen ziemlichen Schritt hinter Buridan zurück tun. Eine eigenartige Vorform der Impetustheorie begegnet nämlich schon im 13. Jahrhundert, bei dem großen Franziskanerphilosophen Petrus Johannis Olivi. Sie findet sich in den Quästionen zum zweiten Buch der Sentenzen, die B. Jansen ediert hat[5]. Olivi berichtet hier von einer Ansicht, die einige — *quidam* — vertreten und nach der die Projektionsbewegung bewirkt wird von einer *inclinatio* oder *species* oder *similitudo,* die der Beweger dem

[5] Qu. 23—31, vor allem qu. 29 (Bd. I der Edition B. Jansens, Quaracchi 1922). Jansen hatte schon vorher in einem Aufsatz im PhJb 23 (1920) 137 ff. auf diese Theorie aufmerksam gemacht. Wir selbst glaubten dann (und glauben), sie in etwas anderer Weise interpretieren zu müssen als Jansen, der in Olivi geradezu einen ersten Vertreter der eigentlichen Impetustheorie sehen wollte.

bewegten Körper mitteilt und die dann in absentia motoris die weitere Bewegung verursacht. Aber diese inclinatio ist nicht eigentlich eine vis motrix: sie ist eben nur die species oder similitudo einer solchen, die nicht die volle Wesenheit der ursprünglichen bewegenden Kraft hat. Ob Olivi selbst wirklich dieser Theorie zustimmen wollte oder ob sie von andern vertreten wurde und er selbst sie nur referiert, wollen wir jetzt nicht fragen. Für unsern Zusammenhang kommt es nur darauf an, daß auch diese Erklärung der Projektionsbewegung gegeben worden ist: der Bewegungsvorgang soll im proiectum ausgelöst werden durch eine species, die grundsätzlich derselben Art ist wie die species sensibiles, die den Wahrnehmungsvorgang im Sinnesorgan auslösen. Dieser Vorläufer des Impetus ist also jedenfalls ein Moment, dem kein Begriff der späteren Physik in auch nur ungefährer Weise entspricht.

Olivi hat dann an einer andern Stelle diese selbe Theorie energisch zurückgewiesen und widerlegt[6], mit einem Ergebnis, mit dem er — wie auf manchen andern Gebieten — zu einem Vorläufer Ockhams wird[7]: er zeigt, daß eine lokale Bewegung unmöglich durch eine derartige species oder similitudo erzeugt werden kann, und schließt daraus — denn eine andere Form der Wirkkausalität kommt für ihn nicht in Frage —, daß die Bewegung, da sie keine Ursache hat, kein „absolutes", eigentlich reales Moment sein kann; sie ist lediglich ein *modus se habendi* des mobile, oder, modern ausgedrückt: sie ist ein *Zustand* des bewegten Körpers. Das ist einer der Punkte, an dem die Scholastik, und zwar schon sehr früh, nahe an die Entdeckung des Trägheitsprinzips herangekommen ist, freilich von einer ganz andern Seite her als von der Impetustheorie. Denn im Grunde ist ja genau das die Definition der Bewegung, die im Beharrungsprinzip zum Ausdruck kommt: sie ist ein Zustand, ein eigentlicher Seinsmodus des mobile, der zu seinem Bestehen keiner besonderen Ursache bedarf. Die Annahme freilich, daß ein solcher Modus unbegrenzte Zeit weiterdauern könnte, ist für Olivi aus andern Gründen — die mit seiner Auffassung des Zeitbegriffs zusammenhängen — ausgeschlossen. So wurde der letzte Schritt, der tatsächlich zur Aufstellung des Trägheitsprinzips im eigentlichsten Sinn geführt hätte, nicht getan.

Ob und wieweit die Quaestio, in der Olivi diese Ansichten aus-

[6] In einer Quaestio, die sich im vatikanischen Codex Borgh. 322 findet (fol. 127^{v} bis 129^{v}). Sie lautet: utrum motus localis dicat aliquid absolutum supra mobile ipsum quod movetur localiter. Wir haben sie in unserem Katalog der Borghese-Handschriften (Studi e Testi, Bd. 170, Città del Vaticano 1952) nur mit einem Fragezeichen Olivi zugeschrieben, sind aber der Überzeugung, daß sie ihm, wenn auch vielleicht nicht in der Form, in der sie uns überliefert ist, so doch jedenfalls inhaltlich mit Sicherheit angehört (vgl. *Metaphysische Hintergründe . . .*, 355 ff.).

[7] Zu den Beziehungen zwischen Olivi und Ockham siehe unsern Aufsatz *Zu einigen Problemen der Ockhamforschung*, ArchFrancHist 46 (1953) 177 ff., und *Metaphysische Hintergründe . . .*, Kap. III, 1 (und öfter).

spricht, beachtet worden ist und gewirkt hat, ist nicht auszumachen. Immerhin möchte man sich fragen, ob Wilhelm Ockham sie gekannt hat. Er selbst hat für den motus separatus zwei verschiedene Erklärungen gegeben, von denen die zweite eine deutliche Korrektur der ersten darstellt und zweifellos als seine „eigentliche" Meinung anzusehen ist. Ursprünglich will er die Bewegung des proiectum separatum ganz einfach aus einer *simultas virtualis* zwischen proiciens und proiectum erklären, d. h. aus einer Fernwirkung, die vom eigentlichen Beweger ausgeht. Wenn man bedenkt, daß Ockham ja überhaupt ganz allgemein die durch species vermittelte Kausalwirkung — insbesondere beim Wahrnehmungsvorgang — ablehnt, so kann man durchaus sagen: er vertritt der Projektionsbewegung gegenüber grundsätzlich denselben Standpunkt wie Olivi im Sentenzenkommentar, nur daß er wie bei andern, analog erklärten Vorgängen die vermittelnde species ausschaltet und durch eine direkte, *in distans* wirkende Kausalbeziehung ersetzt. In einer zweiten Phase lehnt er dann, genau wie Olivi in jener andern Quaestio, eine besondere Verursachung des motus separatus überhaupt ab, aber mit der umgekehrten Überlegung: die Bewegung ist nichts Absolutes, nichts an sich Reales, nichts, was verschieden wäre vom mobile und von den termini motus, folglich braucht für sie im Spezialfall des motus proiectus keine besondere Ursache aufgezeigt zu werden. Aber Ockham ist nicht wie Olivi von hier aus zu einer Auffassung der Bewegung gekommen, die als Annäherung an die dem Trägheitsprinzip zugrunde liegenden Vorstellungen angesehen werden könnte[8]. Er bleibt zu sehr bei der bloßen Ausschaltung der Bewegung als eines formal-gegenständlichen Moments stehen, ohne eine andere positive ontologische Deutung zu geben. Erst in der Reaktion gegen die occamistischen Ansichten, die sich bei Buridan findet, kommt es wieder zu einem Ansatz, im motus localis eine Art von Zustand des bewegten Körpers zu sehen, der nun freilich ganz anders aufgefaßt ist als bei Olivi: nicht als ein Seinsmodus des mobile, sondern als ein qualitätsartiges Moment, das ihm inhäriert[9]. Auch von hier aus hätte sich ein

[8] H. Lange (*Geschichte der Grundlagen der Physik*, Bd. I, Freiburg/München 1954, 159) zitiert (in deutscher Sprache) eine Stelle, die er Ockham in den Mund legt und in der das Beharrungsprinzip allerdings in eindeutigster Weise formuliert ist. Die Stelle steht in Anführungszeichen, aber es ist nicht angegeben, wo der Verfasser sie gefunden hat. Auf jeden Fall stammt sie aus keinem Ockhamschen Originaltext; Ockham hat niemals eine derartige Äußerung getan (und konnte sie nicht tun). Ob andererseits Ockhams Auffassung der Bewegung schon in einem transzendental-logischen Sinn aufgefaßt werden kann, der Kantsche Vorstellungen vorwegnimmt — wie Lange (ebd.) im Anschluß an G. Martin annehmen will —, scheint uns mehr als zweifelhaft. Die uns erhaltenen Texte berechtigen nicht zu einer solchen Interpretation, und gerade bei scholastischen Autoren soll man lieber nicht zuviel „zwischen den Zeilen" lesen wollen.

[9] Vgl. zu Buridans Bewegungsbegriff und seinem Gegensatz zu dem Ockhams *Vorläufer Galileis* . . ., 19 ff. und *Metaphysische Hintergründe* . . ., 350 ff.

Analogon zum Trägheitsprinzip ergeben können, denn die Folgerung daß ein solches Moment ohne äußere Ursachen von sich aus weiterbestehen kann wie jede andere Qualität auch, lag nahe. Aber statt den entscheidenden Schritt in dieser Richtung zu tun, hat Buridan das Problem der Inertialbewegung von anderer Seite her angefaßt und mit seiner Impetustheorie gelöst. Wie die sich zum Trägheitsprinzip verhält, werden wir sehen.

Zunächst noch ein Wort über den Impetusbegriff des Franciscus de Marchia, der, wie gesagt, der erste eigentliche Vertreter dieser Lehre ist. Für ihn ergibt sich die Wesensbestimmung der *vis derelicta*, die das proiectum bewegt, aus der Überzeugung, daß Aristoteles im Grunde mit seiner Lösung ganz recht hatte und daß er nur in einem einzigen Punkt zu korrigieren ist: die Ursache der Projektionsbewegung ist in der Tat in einer abgeleiteten Kraft zu suchen — und nicht in Wirbelbewegungen der Luft, in ihrer gravitas oder levitas, in der *forma caeli* usw. Aristoteles hat sich nur über das *subiectum* getäuscht, dem diese Kraft vom proiciens übertragen wird: nicht das Medium ist der Träger der vis derelicta, sondern das proiectum selbst. Aber im übrigen ist die Wesensbestimmung dieser Kraft, die Marchia gibt, ganz an den aristotelischen Vorstellungen orientiert. Der Philosoph hatte angenommen, daß es sich um eine von Luftschicht zu Luftschicht schwächer werdende virtus handelt: Marchia postuliert dementsprechend, daß die dem proiectum mitgeteilte vis motrix allmählich — allerdings nun in zeitlichem, nicht in räumlichem Sinn — abnimmt und nach einer Weile von selbst erlischt. Sie ist darum eine *forma quasi media* zwischen der forma simpliciter successiva, wie es die Bewegung ist, und einer eigentlichen bleibenden Qualität, einer forma simpliciter permanens; sie ist etwas, was per modicum tempus dauert und dann vergeht, ganz abgesehen von äußeren Kräften, die sie zerstören können. Denn eine solche Kraft kann *propter imperfectionem suae entitatis* nicht von langer Dauer sein, ähnlich wie etwa die Nachbilder im Auge, die von einem leuchtenden Objekt verursacht sind, kein bleibendes Sein haben, sondern eine Weile dauern und dann von selbst erlöschen.

In diesem Punkt nun ist Buridan grundsätzlich anderer Ansicht. Für ihn lautet die Antwort auf die Frage „quae res est ille impetus?": er ist eine *res naturae permanentis*. In drei Thesen formuliert er seine Antwort: Zunächst — und das geht zweifellos gegen Ockhams zweite Lösung — ist der Impetus nicht identisch mit dem motus localis als solchem, sondern er ist seine Ursache; und nichts kann die Ursache seiner selbst sein. Er ist aber auch nicht, allgemeiner gesprochen, eine res pure successiva, d. h. ein bloßer fluxus, denn dann wäre er — sicut dictum est alias, fügt Buridan hinzu — doch wieder eine Bewegung, und dieselben Schwierigkeiten würden sich erheben wie gegen die erste

Lösung. Buridan hat an anderer Stelle in der Tat gezeigt, daß die lokale Bewegung nicht nur ein sukzessiver *Vorgang* ist, sondern eine eigentliche *res successiva*, ein fluxus, der dem mobile gewissermaßen als Akzidens inhäriert, das heißt, wie wir schon sagten, eine Art von *Zustand*. Der Impetus, das will er nun sagen, ist nicht nur verschieden von der Bewegung im ockhamistischen Sinn, in dem sie ein bloßer Prozeß ist[10], sondern auch von der Bewegung als Zustand, wie er selbst sie faßt. Hier ist der Punkt, an dem Buridan von seinem Bewegungsbegriff aus zur Aufstellung des Trägheitsprinzips hätte gelangen können, statt dessen aber einen andern Weg eingeschlagen hat.

Der Impetus, so lautet die dritte These, ist vielmehr eine res naturae permanentis distincta a motu locali, quo illud proiectum movetur. Und wahrscheinlich, so fügt Buridan hinzu, ist er eine Qualität, deren Wesen darin besteht, daß sie den Körper bewegt, dem sie inhäriert. Es ist ferner wahrscheinlich, daß diese Qualität von derselben *resistentia* oder *inclinatio contraria* gehindert, vermindert und zerstört wird wie die Bewegung selbst.

Für Buridan ist also die Ursache des motus separatus ein eigentliches reales Akzidens des proiectum, wahrscheinlich eine qualitas motiva so wie die gravitas oder die Kraft des Magneten, d. h. eine Qualität, die lokale Bewegungen verursacht. Sie ist nicht nur eine forma quasi media von beschränkter Existenzdauer, wie für Franciscus de Marchia, und noch viel weniger eine bloße species oder similitudo der ursprünglichen vis motrix, wie für Olivi, sondern sie ist wie diese ursprüngliche Kraft selbst eine eigentliche Qualität, die die volle physische Wirklichkeit[11] und ein permanentes Sein hat. Freilich ist damit nicht gesagt, daß sie unvergänglich, *incorruptibilis*, ist: sie ist vielmehr, wie alle realen Akzidentien, zerstörbar *a contrario agente*. Und da es sich wahrscheinlich um eine qualitas motiva im eigentlichen Sinn handelt, sind die zerstörenden Faktoren dementsprechend zu denken: es dürften dieselben sein, die der lokalen Bewegung als solcher entgegenwirken, nämlich äußere Widerstände und innere Tendenzen, mit denen das mobile selbst seinem motor widerstrebt *(resistentia* und *inclinatio contraria)*.

Bei Nicolaus von Oresme nimmt der Impetus dann eine etwas andere Gestalt an. Er glaubt Buridans Theorie korrigieren zu müssen auf Grund einer vermeintlichen Erfahrungstatsache, von der im Anschluß

[10] Für Ockham ist der Begriff *motus* ja lediglich ein Nomen, ein Substantiv, das an die Stelle der Verbalaussage tritt: *aliquid movetur*.

[11] Der Impetus Buridans ist durchaus keine „nichtmaterielle Kraft", wie H. Lange (a.a.O. 160) annimmt, sondern eine materielle, körperliche. Übrigens würde der Ausdruck „vis immateriata", den Lange in diesem Zusammenhang gebraucht — in der Terminologie des 14. Jahrhunderts begegnet er nicht —, ja auch genau das meinen: eine in die Materie eingegangene, materielle, aber nicht eine immaterielle Kraft.

an ein falsch verstandenes Aristoteleswort viele scholastische Denker überzeugt waren: es ist das Scheinphänomen der anfänglichen Wurfbeschleunigung. Ein geschleuderter Körper soll erst nach einiger Zeit die Akme seiner Geschwindigkeit erreichen, statt vom ersten Moment an eine Retardierung zu erfahren. Buridan hatte erklärt, er habe diese Beobachtung nicht gemacht und wisse nicht, ob sie stimme; jedenfalls trägt er ihr in seiner Impetustheorie keine Rechnung. Oresme dagegen baut die seine völlig auf diesem Scheinphänomen auf und kommt aus diesem Grund dazu, im Impetus nicht die Ursache einer konstanten Geschwindigkeit, sondern einer Beschleunigung zu sehen. Es ist dies ein Kraftbegriff, der dem Newtonschen schon sehr verwandt ist. Aber es ist bei einem Ansatz geblieben, der nicht frei ist von Unklarheiten und Unstimmigkeiten, so daß diese Modifikation der Impetustheorie kaum Beachtung gefunden hat. Noch in einem andern Punkt weicht Oresme von Buridan ab: er gibt den Gedanken wieder auf, daß der Impetus permanenter Natur sei, und nimmt wie Franciscus de Marchia an, daß er unabhängig vom Vorhandensein zerstörender Kräfte nach einiger Zeit von selbst erlischt. In dieser Beziehung wurde seine Ansicht in der Folgezeit von den meisten Vertretern der Impetustheorie geteilt[12]: nur ganz wenige, unter ihnen vor allem Albert von Sachsen, sind mit Buridan von der Permanenz des Impetus überzeugt.

Einer derartigen Wesensbestimmung des Impetus gegenüber kann natürlich nicht einmal die Vermutung auftauchen, daß sie die Entdeckung des Trägheitsprinzips in irgendeiner Form einschließt. Das ist nur bei Buridans Fassung des Begriffs möglich. Und in der Tat haben wir, wie gesagt, bei ihm eine Stelle, die eine solche Interpretation möglich erscheinen läßt. Sie findet sich in seinem Metaphysikkommentar[13] anläßlich der Frage: „utrum quot sunt motus caelestes, tot sint intelligentiae", und lautet:

Vos scitis quod multi ponunt, quod proiectum post exitum a proiciente movetur ab impetu dato a proiciente et movetur quamdiu durat impetus fortior quam resistentia; et in infinitum duraret impetus, nisi diminueretur et corrumperetur a resistente contrario vel ab inclinante ad contrarium motum.

Dieser Satz scheint wirklich im Rahmen der Impetustheorie ein Analogon zum Prinzip der Erhaltung der Bewegung darzustellen. Buridan sagt zwar nicht, daß die Bewegung des proiectum separatum, wenn

[12] Ohne daß jedoch eine eigentliche Abhängigkeit von Oresme angenommen werden müßte oder auch nur könnte: dazu hat seine Impetustheorie eine viel zu geringe Wirkung gehabt. Die Vorstellung eines von selbst vergehenden Impetus wurde einfach von fast allen Anhängern der Theorie für näherliegend, natürlicher, evidenter gehalten als die Annahme einer permanenten qualitas motiva.

[13] Metaph. XII qu. 9. Derselbe Gedanke ist, in weniger prägnanter Form, auch im Physikkommentar bei der Darlegung der Impetushypothese ausgesprochen (Phys. VIII qu. 12).

keine Widerstände da wären, in alle Ewigkeit weiterdauern würde, aber er sagt, daß die Kraft, die diese Bewegung verursacht, unter den angenommenen Bedingungen in alle Ewigkeit weiterdauern würde: und das scheint offensichtlich dasselbe zu sein. Aber ist es tatsächlich dasselbe?

Zunächst ist zu beachten, daß die Schlüsse, die Buridan aus dieser Bemerkung ziehen will und um derentwillen er sie macht, sich nicht auf die irdischen Bewegungen, sondern auf die Himmelsbewegungen beziehen. Die Stelle geht nämlich so weiter:

Et in motibus caelestibus nullum est resistens contrarium, ideo cum in creatione mundi Deus quamlibet sphaeram movit qua velocitate voluit, ipse cessavit a movendo, et per impetum illis sphaeris impressum semper postea duraverunt illi motus.

Es wäre also möglich, das will Buridan sagen, die Himmelsbewegungen ohne die Annahme von Intelligenzen, rein aus mechanischen Kräften heraus zu erklären. Dieser Gedanke stellt eine ziemlich gewagte Hypothese dar, nicht nur vom Standpunkt der *domini theologi* aus, denen er vorsichtig die letzte Entscheidung überläßt, sondern auch unter physikalischem Gesichtspunkt. Wir werden es noch sehen. Zunächst genügt uns die Feststellung, daß Buridan bei der Formulierung seines „Trägheitsprinzips" an die himmlischen und nicht an die irdischen Bewegungsvorgänge gedacht hat.

Aber könnte es nicht doch für die irdische Mechanik gelten, auch wenn das nicht ausdrücklich gesagt ist? Um hier eine Antwort zu finden, müssen wir zunächst fragen, welches denn die Widerstände sind, die einem Impetus entgegenwirken, und in welcher Weise von ihnen abgesehen werden kann. Die scholastischen Denker pflegen zu unterscheiden zwischen den äußeren Widerständen, die bei einer Bewegung auf das mobile hemmend einwirken, und den inneren, die das mobile selbst seinem Beweger entgegensetzt. Praktisch kommt für den Impetus als äußere resistentia nur der Reibungswiderstand des Mediums in Frage, von dem leicht zu abstrahieren ist; der der etwaigen festen Unterlage wird im allgemeinen sowieso nicht in Rechnung gezogen. Also die „äußeren" Hindernisse bieten keine Schwierigkeit. Die „inneren" bestehen aus den natürlichen Tendenzen, die ein materieller Körper hat und die jeder gewaltsam aufgezwungenen Bewegung einen Widerstand, eine inclinatio contraria, entgegensetzen. Zu ihnen gehört in erster Linie die gravitas, die Schwerkraft: die aristotelisch-scholastische Philosophie erklärt ja den freien Fall eines schweren Körpers nicht aus der Wirkung einer wie auch immer gearteten äußeren Kraft, sondern aus einer inneren Tendenz, einem Hinstreben auf den „natürlichen Ort", d. h. nach dem Weltmittelpunkt, der mit dem Erdzentrum zusammenfällt. Theoretisch kann man also eigentlich von dieser Ten-

denz, die zum Wesen und zur Natur des schweren Körpers gehört, nicht abstrahieren, aber in gewissen Fällen ist sie praktisch als Widerstand ausgeschaltet: wenn nämlich die Bewegung auf einer ebenen Unterlage erfolgt oder, genauer, auf der Erdoberfläche mit konstantem Abstand vom Erdmittelpunkt. Eine rollende Kugel, ein Wagen, der angestoßen worden ist und sich noch weiterbewegt, sind Beispiele für einen motus separatus, bei dem der Gravitationswiderstand tatsächlich ausgeschaltet ist.

Aber es bleibt noch ein anderer innerer Widerstand, der dem Impetus entgegenwirkt und ihn zu zerstören bestrebt ist. Ein ruhender Körper setzt jeder vis motrix, die ihn in Bewegung setzen will, einen Widerstand entgegen: in diesem Punkt sind sich die scholastische und die klassische Mechanik einig. Aber wenn es sich um den in Bewegung befindlichen Körper handelt, gehen die Ansichten auseinander. Betrachten wir zunächst nicht den motus separatus eines fliegenden Pfeils oder einer rollenden Kugel, sondern den motus coniunctus, in dem movens und motum verbunden (und beide in Bewegung) sind: etwa einen von Pferden oder von *Sortes* gezogenen oder gestoßenen Wagen. Für die klassische Mechanik setzt ein derartiges mobile im Zustand der gleichförmigen Bewegung seinem Beweger keinen Widerstand entgegen, wohl aber für die Auffassung der Scholastik, und zwar genau denselben wie der ruhende Körper. Das ist die Grundvoraussetzung der ganzen aristotelisch-scholastischen Mechanik. Omne quod movetur, ab aliquo movetur: die Bewegung ist in jedem Moment etwas, das von einem fremden agens erzeugt wird; an sich und den Gesetzen seiner eigenen Natur nach ruht der materielle Körper. Er ist darum virtuell auch immer in Ruhe, wenn er gewaltsam bewegt wird, und in jedem Moment muß das movens den Trägheitswiderstand des Körpers überwinden, der immer derselbe bleibt, ob der Körper sich im Zustand der Ruhe oder im Zustand der Bewegung befindet. Andererseits ist es den scholastischen Naturphilosophen des 14. Jahrhunderts, die anfingen, auf Erfahrungstatsachen zu achten, nicht entgangen, daß „scheinbar" weniger Kraft erforderlich ist, um einen schon in Bewegung befindlichen Wagen weiterzubewegen, als um einen ruhenden in Bewegung zu versetzen. Aber diese experientia wurde entweder als eine Täuschung nachgewiesen[14] oder in anderer Weise erklärt, etwa so, daß die vis motrix, die auf ein ruhendes mobile zu wirken beginnt, noch nicht sofort auf alle seine Teile einwirkt, sondern daß die *applicatio* der Kraft erst allmählich erfolgt, womit dann sowohl die anfängliche Beschleunigung wie der „scheinbar" größere Kraftverbrauch erklärt ist.

[14] Ein sehr anschauliches Beispiel dafür haben wir in *Vorläufer Galileis*, 152, mitgeteilt.

Auf jeden Fall setzt, nach Ansicht unserer Philosophen, der gezogene oder gestoßene Wagen dem Sortes einen Widerstand entgegen, der seinem Wesen nach ein Streben ist, in jedem Moment den gewaltsam gestörten Ruhezustand wiederherzustellen (während er nach dem Trägheitsprinzip der klassischen Mechanik die Tendenz hat, den Zustand der gleichförmigen Bewegung beizubehalten). Und was für den motus coniunctus gilt, das gilt natürlich auch für den motus separatus, d. h. für den Widerstand, den ein geschleuderter Körper oder eine rollende Kugel dem Impetus entgegensetzt.

Die Naturphilosophen des späteren 14. Jahrhunderts haben diesen Trägheitswiderstand des bewegten Körpers als *inclinatio ad quietem* bezeichnet[15]. Der erste Autor, bei dem dieser Begriff in voller Klarheit begegnet, ist Nicolaus von Oresme. Buridan hat ihn noch nicht in expliziter Form. Leider ist ja Oresmes Kommentar zur aristotelischen Physik verloren, in dem er sich ex professo über die Impetustheorie und wohl auch über diesen Punkt geäußert hat. Aber wir haben auch in den uns erhaltenen Werken genügend Stellen, die uns Aufschluß geben. Schon in seinen wahrscheinlich sehr frühen Quästionen zu der Sphaera des Johannes de Sacrobosco finden wir eine interessante Äußerung; sie lautet: omne mobile quod resistit alicui motori, inclinatur ad quietem vel ad motum oppositum[16]. Und in seinen lateinischen Quästionen zu De caelo et mundo, die gleichfalls ein relativ frühes Werk sind, begegnet dieselbe Vorstellung[17]. Oresme will zeigen, daß die Himmelsbewegung sich ohne Widerstand vollzieht, und es geschieht mit folgender Überlegung: ... caelum non resistit (motori), quod statim patet, quia tunc caelum inclinaretur ad quietem vel motum contrarium, et si ita esset, tunc moveretur violente. Und noch einmal, im selben Zusammenhang: Etiam non est resistentia extrinseca, quia (caelum) non movetur dividendo medium sicut grave, nec intrinseca, quia non habet inclinationem ad motum oppositum aut quietem[18]. Damit ist indirekt gesagt, welches die Widerstände bei einer irdischen gewaltsamen Bewegung sind: die resistentia extrinseca des Mediums

[15] Diese *inclinatio ad quietem*, auf die wir als erste aufmerksam gemacht haben, hat vielfach Erstaunen und Skepsis ausgelöst. Man hat uns sogar einmal vorgeworfen, wir hätten diesen Trägheitswiderstand mehr oder weniger erfunden. Darum seien hier eine Reihe von Stellen zitiert, die diese Bedenken und Einwände beheben dürften (vgl. übrigens auch *Metaphysische Hintergründe*, 363 ff.).

[16] Ista patet, so fügt Oresme hinzu, quia si bene consideres, resistentia non videtur esse aliquid aliud. Eine Handschrift dieser Quästionen findet sich im Codex Vat. lat. 2185, fol. 71^{r}—77^{v} (die zitierte Stelle steht in qu. 9, fol. 75^{r}).

[17] Auch diese Quästionen sind nur handschriftlich erhalten. Wir benützen (in Mikrofilm) das Erfurter Ms. Ampl. Qu. 299; die zitierten Stellen finden sich in der Quaestio „utrum caelum moveatur sine fatigatione", fol. 27^{r-v}.

[18] Eine analoge Äußerung aus Oresmes spätem französischem Kommentar zu De caelo et mundo werden wir weiter unten noch in einem andern Zusammenhang zitieren.

und der innere Widerstand, der aus zwei Komponenten besteht: einer entgegengesetzten Bewegungstendenz — der gravitas — und der inclinatio ad quietem, d. h. dem Trägheitswiderstand.

Auf diese Stelle in Oresmes lateinischem De-caelo-Kommentar bezieht sich ganz deutlich der Buridan- und Oresme-Schüler Dominicus de Clavasio in seinen Quästionen zu De caelo et mundo[19]. Auch er will zeigen, daß bei der Himmelsbewegung das mobile seinem motor keinen Widerstand leistet: . . . patet, nam si (intelligentia moveret cum resistentia) hoc esset vel quia (caelum) inclinaretur ad quietem vel ad motum oppositum, quod neutrum potest dari. Auch Albert von Sachsen dürfte sich an dieselbe Oresme-Stelle anlehnen, wenn er schreibt[20]: caelum non resistit motori . . . nam si resisteret motori, tunc inclinaretur ad quietem vel ad motum contrarium, et si ita esset, tunc caelum moveretur violente. Bei ihm haben wir auch eine Stelle, in der die inclinatio ad quietam ausdrücklich als ein den Impetus zerstörendes Moment eingeführt wird: talis impetus corrumpitur per . . . inclinationem ipsius mobilis ad quietem[21].

Wenn diese „inclinatio ad quietem" bei den Früheren noch nicht begegnet — auch für Buridan besteht der innere Widerstand des mobile gegen den Impetus einfach in einer „inclinatio contraria" o. ä., die nicht näher analysiert wird —, so ist damit nicht gesagt, daß Oresme mit ihr ein neues Moment eingeführt hat. Er ist vielmehr, wie in manchen sonstigen Fällen, lediglich in der Analyse der Begriffe weiter gegangen als andere und hat eine Komponente in expliziter Form herausgestellt, die die Früheren in der *resistentia qua mobile resistit motori* implicite mitgedacht haben, und zwar ganz allgemein, nicht nur im Spezialfall der vom Impetus verursachten Bewegung. Betrachten wir, um uns davon zu überzeugen, noch einmal den gewöhnlichen Fall des motus coniunctus, mit dem sich etwa das von Sortes gezogene oder geschobene mobile bewegt. Wodurch wird nach Ansicht der scholastischen Philosophen der Widerstand, den dieses mobile (auf ebener Bahn) seinem Beweger entgegensetzt, gemessen? Auf diese Frage gibt es nur eine Antwort, die für alle gilt, die sich mit derartigen Problemen beschäftigt haben: durch das Gewicht, das pondus. Wenn bei der Kommentierung der Regeln, die Aristoteles im siebten Buch der Physik

[19] Lib. II qu. 1: utrum caelum moveatur cum fatigatione et pena. Eine Handschrift dieser Quästionen haben wir im Vat. lat. 2185, fol. 1^{r}—20^{v} (die zitierte Stelle fol. 13^{v}).

[20] In seinem Kommentar zu De caelo et mundo (der mehrfach ediert ist, u. a. Venedig 1492), lib. II qu. 9, wo auch er fragt: „utrum caelum moveatur cum pena et fatigatione".

[21] Ib., qu. 14. Wir haben diese Stelle und den (nicht ganz klaren) Zusammenhang, in dem sie steht, schon früher wiedergegeben (*Zwei Grundprobleme*, 269 f.). Hier interessiert uns nur die ausdrückliche Einführung der *inclinatio ad quietem* als eines den Impetus zerstörenden Widerstands.

über die Beziehungen von Kraft, Widerstand und Geschwindigkeit aufgestellt hat, von Verdoppelung oder Halbierung des Widerstands die Rede ist, so ist das ganz selbstverständliche Maß dieser Unterschiede das Gewicht der bewegten Körper, obwohl es sich immer um horizontale Bewegungen handelt, bei denen lediglich die Trägheit, aber nicht die Schwere in Betracht kommt. Ähnlich liegt der Fall bei den Diskussionen über maxima und minima: gibt es ein größtes Gewicht, das Sortes gerade noch, oder ein kleinstes, das er gerade nicht mehr bewegen kann? Wieder ist in den meisten Fällen eine Bewegung des Schiebens oder Ziehens und nicht ein Hochheben gemeint. Kurz gesagt: die scholastischen Philosophen haben noch nicht zwischen träger und schwerer Masse unterschieden; mindestens nicht in terminologischer Beziehung. Das kommt erst mit Oresme, der andererseits auch klar gesehen hat, daß die beiden inneren Tendenzen des gewaltsam bewegten Körpers, die er unterscheidet, im herkömmlichen Begriff der Schwere mitgedacht sind. Er sagt es in seinem französischen Kommentar zu De caelo et mundo, der als Traité du ciel et du monde bekannt ist, bei Erörterung der Textstelle: „Et le ciel est meu sanz labour ou travail“ [22]. Hier heißt es: Car la cause pourquoy telles choses comme sont hommes et bestes, ont labour et travail ou poine en mouvant elles meismes ou autres choses pesantes, est pour ce que *pesanteur les encline a reposer ou a estre meues d'autre mouvement aucunement contraire* . . . Und dann noch einmal: Mais le ciel n'a ne en soy ne dehors pesanteur ne quelcunque autre chose qui l'encline a repos ou a autre mouvement que le sien . . .

Zu der inclinatio contraria des bewegten Körpers, die der Impetus bei der Bewegung zu überwinden hat, gehört also jedenfalls auch schon für Buridan — ohne daß er es ausdrücklich sagt — die Tendenz, in die Ruhelage zurückzukehren. Das ist natürlich ein Widerstand, von dem in keiner Weise, weder theoretisch noch praktisch, abgesehen werden kann. Die Bedingung für eine unendliche Dauer des Impetus, die Buridan in jener Stelle seines Metaphysikkommentars formuliert, ist also jedenfalls bei irdischen Bewegungen unerfüllbar.

Aber fragen wir trotzdem weiter: Was würde geschehen, wenn sie erfüllbar wäre? Wenn ein irdischer Impetus unter Absehung von allen Widerständen wirken könnte, würde sich dann wirklich ein Analogon zum Trägheitsprinzip ergeben? Auch diese Frage ist zu verneinen: in einem solchen Fall würde nach der Auffassung der Scholastik überhaupt keine Bewegung, kein *motus* im eigentlichen Sinn zustande kommen, sondern eine *mutatio,* d. h. kein sukzessiver, *in tempore* sich vollziehender Prozeß, sondern eine *in instanti* erfolgende Ortsveränderung.

[22] Livre II chap. 3. Der Traité ist ediert von A. D. Menut und A. J. Denomy in: Mediaeval Studies, Bd. III—V (1941—43; die zitierte Stelle Bd. IV, 174).

Was ein Impetus bewirken würde, wenn — per impossibile — alle Widerstände ausgeschaltet werden könnten, wäre also nicht eine Bewegung von unendlicher Dauer, sondern von unendlicher Geschwindigkeit. Die Grundregel der ganzen scholastischen Mechanik besagt ja, daß die Geschwindigkeit abhängt vom Quotienten aus Kraft und Widerstand. Je kleiner bei gegebener vis motrix die resistentia ist, desto größer ist die resultierende Geschwindigkeit, und sie wird notwendig unendlich, wenn die Größe des Widerstands gegen Null geht. Das gilt ganz allgemein für alle natürlichen Kräfte, die ein räumlich ausgedehntes, physisches *subiectum* haben oder, wie der aristotelische Ausdruck lautet, die *in magnitudine* sind und wirken. Nur die *motores separati*, die die Himmel bewegen, sind diesem Gesetz nicht unterworfen. Denn die Intelligenzen sind keine physischen, sondern spirituelle Kräfte, die *intellectu et voluntate* bewegen, und nicht *de necessitate naturae;* für sie — und nur für sie — besteht darum die Möglichkeit, eine Bewegung zu bewirken, die ohne Widerstände und doch mit endlicher Geschwindigkeit erfolgt.

Das ist der Grund, warum Buridans Versuch, die Intelligenzen durch Impetus zu ersetzen, auch vom Standpunkt des Naturphilosophen aus etwas gewagt erscheint. Denn ein Impetus, auch ein himmlischer, ist kein motor separatus mehr, für den die erwähnte Ausnahmeregel gilt, sondern eine gewöhnliche mechanische Kraft, die den allgemeinen Gesetzen folgt. Buridan selbst berührt diese Schwierigkeit nicht. Aber Nicolaus von Oresme hat sie gesehen und hat auch in dieser Beziehung Buridan korrigieren wollen. Interessant für diese Frage ist eine seiner frühen Quästionen zu De sphaera, und zwar dieselbe, aus der wir schon eine Äußerung zitiert haben. Sie lautet: „utrum illa conditionalis sit vera: si motor caeli esset in magnitudine, moveret in instanti." Oresmes Entscheidung, die, wie wir annehmen möchten, gegen Buridans These gerichtet ist, ist in fünf *conclusiones* zusammengefaßt[23]:

Prima conclusio, quod in ipso caelo non est aliqua resistentia per quam resistat motori. — Secunda conclusio, quod omnis virtus naturalis, quae est sicut qualitas, potest movere cum aliqua resistentia. — Tertia conclusio, quod si aliqua virtus naturalis applicetur passo non habente resistentiam, ipsa moveret illud in instanti. — Quarta conclusio, quod omnis virtus, quae est in magnitudine inhaerente, est virtus naturalis et non voluntaria. — Ultima conclusio, quod si virtus movens caelum esset in magnitudine, tunc moveret caelum in instanti. Probatur: quia si esset in magnitudine, esset virtus non voluntaria, sed naturalis per quartam conclusionem; et si ita esset, tunc posset movere caelum sine resistentia in instanti per tertiam conclusionem, quia caelum nullam habet resistentiam per primam conclusionem.

[23] Vat. lat. 2185, fol. 75^{r-v}. Wir geben nur die Thesen wieder, ohne die Beweise (mit Ausnahme des letzten).

Später ändert Oresme dann seine Ansicht. In dem späten — 1377 entstandenen — „Traité du ciel et du monde" nimmt auch er wie Buridan an, daß die Himmel durch mechanische Kräfte bewegt werden, die er allerdings nicht den irdischen Impetus parallel setzt, sondern in allgemeinerer Form als inhärierende qualitates motivae faßt. Unter dieser Voraussetzung sind dann auch bei den motus caelestes Widerstände anzunehmen. Der Versuch einer näheren Bestimmung führt zu der Hypothese, daß die resistentia, die die Himmel den sie bewegenden Kräften entgegensetzen, in der Tendenz besteht, die eigene Geschwindigkeit beizubehalten: car la resistance qui est au ciel ne l'encline pas à autre mouvement ne a repos, mais seulement a ce que il ne soit meu plus ysnellement[24]. Mit dieser Annahme hat Oresme nun in der Tat das spätere Trägheitsprinzip in seinem wesentlichen Gehalt ausgesprochen: ein gleichförmig bewegtes mobile hat das Bestreben, seine Geschwindigkeit beizubehalten — es hat keine Tendenz weder zu einer andern Bewegung noch zum Ruhezustand —, und es setzt jedem Versuch einer Beschleunigung einen Widerstand entgegen. Aber dieses Prinzip gilt wieder nur für die Himmelsmechanik und nicht für die irdischen Verhältnisse. Andererseits hat Oresme seinen Impetus, wie wir wissen, ganz in Analogie zur späteren Newtonschen Kraft aufgefaßt: als Ursache einer Beschleunigung, nicht als Ursache einer konstanten Geschwindigkeit. Doch diese Annahme gilt umgekehrt nur für die irdische Mechanik und nicht für die der Himmelsbewegungen. Hätte Oresme die beiden Hypothesen, die ja eigentlich nur zwei Komponenten desselben Gedankens darstellen, vereinigt, so könnten wir mit vollem Recht in ihm den ersten Entdecker des Trägheitsprinzips sehen. Aber er hat es eben nicht getan. Und da seine Auffassung des Impetus, wie wir schon sagten, kaum Beachtung und jedenfalls keine Weiterentwicklung gefunden hat, ist sein Gedanke auch nicht von anderer Seite zu Ende gedacht worden.

Buridan selbst geht, wie gesagt, auf die Frage nicht ein, ob auch ein Impetus die Himmel ohne Widerstand bewegen würde wie ein motor separatus oder ob gewisse besonders geartete Widerstände anzunehmen sind, die dem Impetus Gleichgewicht halten, ohne ihn zu zerstören. Das Ganze ist ja nur eine kaum skizzierte Hypothese und keine ausgearbeitete Theorie. So hat Buridan hier auch noch einen weiteren Punkt vernachlässigt, über den er sich jedoch in einem andern Zusammenhang in ganz eindeutiger Weise äußert. Es ist nämlich gar nicht selbstverständlich, daß das Fehlen von Widerständen schon eine hinreichende Bedingung für die unendliche Dauer der Himmelsbewegungen ist.

[24] Livre II chap. 3 (a.a.O.).

Damit kommen wir zu einer letzten Frage, von der aus noch einmal — von einer ganz andern Seite her — ein gewisses Licht auf das Wesen des scholastischen Impetus fällt. Wenn ein ohne Widerstände wirkender Impetus im Bereich des irdischen Geschehens eine Bewegung von endlicher Geschwindigkeit erzeugen könnte, würde eine solche Bewegung dann in alle Ewigkeit weiterdauern? Diese Frage wurde von den scholastischen Philosophen zwar nicht ausdrücklich gestellt, aber tatsächlich beantwortet. Das Problem der Bewegungsdauer und ihrer Ursache — d. h. die Frage, wovon *ceteris paribus* die mehr oder weniger lange Dauer einer Bewegung abhängt — ist nämlich ein Kapitel für sich, das unabhängig ist einerseits von den Bewegungsregeln, die die Beziehungen zwischen Kraft, Widerstand und Geschwindigkeit zum Gegenstand haben, und andererseits von der Theorie des motus proiectus. Der Zusammenhang, in dem es erörtert zu werden pflegt, ist die viel diskutierte Frage — die zu Beginn des achten Buchs der Physik ihre Stelle hat, aber auch das Thema zahlreicher Einzelquästionen bildet —, ob aus der unendlichen Dauer der Himmelsbewegungen[25] auf die intensive Unendlichkeit des ersten Bewegers geschlossen werden kann bzw. ob Aristoteles diesen Schluß ziehen wollte oder nicht. Das Problem ist, anders gesagt, dieses: Setzt eine gleichförmige, unendlich dauernde, widerstandslose Bewegung eine unendlich große Kraft voraus, oder würde eine endliche genügen? Es ist die Umkehrung der Frage, die wir gestellt haben: Würde ein (endlicher) Impetus unter den — per impossibile — angenommenen Bedingungen in alle Ewigkeit weiterwirken?

Das Problem wurde, wie gesagt, viel diskutiert und hat verschiedenartige Lösungen gefunden. Nur über einen Punkt, von dem die Erörterung ihren Ausgang zu nehmen pflegte, war man sich durchweg einig, und zwar in dem Maß, daß überhaupt niemals die Möglichkeit einer andern Auffassung in Betracht gezogen wurde. Es ist die Regel, daß normalerweise, nach den Gesetzen des irdischen Naturgeschehens, für eine länger dauernde Bewegung ceteris paribus „mehr" virtus oder „mehr" potentia erforderlich ist als für eine kürzere: movere per duos dies est maioris virtutis quam movere per unum tantum. Daraus folgt dann natürlich, daß für eine unendlich dauernde Bewegung unendlich viel virtus erforderlich ist; und das Problem ist letzten Endes das, in welcher Weise die hier gemeinte Unendlichkeit der virtus oder potentia zu verstehen ist. Aber bleiben wir zunächst bei der Regel, die den Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen bildet. Mit ihr ist unsere Frage im Grunde schon beantwortet. Denn die Bewegung, auf die sie sich

[25] Die für Aristoteles tatsächlich, für die christlichen Philosophen möglich ist (mindestens ex parte post).

bezieht, ist ja die Himmelsbewegung, d. h. eine widerstandslos, mit konstanter Geschwindigkeit sich vollziehende Bewegung: kurz, das scholastische Analogon zur Inertialbewegung. Für eine solche Bewegung also gilt, daß eine größere virtus oder potentia erforderlich ist, um dasselbe mobile unter denselben Bedingungen mit derselben Geschwindigkeit zwei Tage lang, als um es einen einzigen Tag zu bewegen. Es liegt auf der Hand, daß das „Größer" und „Kleiner", das sich in dieser Weise auswirkt, ein anderes Moment in der Bewegungsursache betreffen muß als die Unterschiede, die sich bei gleichbleibenden Widerständen in der Intensität der Geschwindigkeit manifestieren. Um es kurz zu sagen — wir haben an anderer Stelle das alles ausführlicher dargelegt[26] —: die potentia oder virtus, von der ceteris paribus die Dauer der Bewegung abhängt, ist für die Naturphilosophen des 14. Jahrhunderts in letzter Analyse nichts anderes als eine Art von Energievorrat, der sich in Bewegung umsetzt und der natürlich um so länger dauert, je „größer" er ist. Jede Bewegung verbraucht in diesem Sinn Energie — wir dürfen daran erinnern, daß diese Begriffe immer cum grano salis zu verstehen sind —, auch die Himmelsbewegungen; und die ewige Dauer dieser letzteren ist in der Tat zu erklären aus einer gewissen Unendlichkeit, nur daß es sich nicht um eine unendliche Intensität handelt, sondern um eine Unerschöpflichkeit oder infatigabilitas, die einer unendlichen Energiemenge entspricht[27].

Es gibt also in der Tat Bewegungskräfte, die sogenannten vires infatigabiles oder intransmutabiles, die anders als die gewöhnlichen irdischen Kräfte beliebig lange Zeit bewegen können, ohne sich zu verbrauchen. Für sie, und nur für sie, gilt jene Regel nicht, daß die länger dauernde Bewegung „mehr" Kraft erfordert als die kürzere: quia — so formuliert etwa Walter Burley[28] — non maior virtus requiritur in motore infatigabili ad movendum per duos dies quam per unum diem, nec requiritur maior virtus ad movendum per octo dies quam per unum diem et sic multiplicando in infinitum; oder, wie Buridan sich ausdrückt[29]: quia sufficit ad movendum perpetuo tempore virtus quan-

[26] *Das Lehrstück von den „vires infatigabiles" in der scholastischen Naturphilosophie* (Archives internationales d'histoire des sciences 1952, 6 ff.); und *Metaphysische Hintergründe*, Kap. IV.

[27] Es sei noch ein Wort zur Terminologie gesagt, um eventuelle Mißverständnisse auszuschließen: die *infatigabilitas*, von der in den Kommentaren zu Phys. VIII (und in den verwandten Quästionen) die Rede ist, steht in keinem direkten Gegensatz zu der fatigatio, die in den oben (Anm. 17—20) erwähnten Quästionen zu De caelo betrachtet wird. Bei der letzteren handelt es sich — wie die Philosophen des 14. Jahrhunderts zu unterscheiden pflegen — um eine *fatigatio in operando* (oder *in ordine ad effectum*), bei der ersteren um eine *infatigabilitas* (oder *perpetuitas*) *in essendo*, die nicht nur wie die andere durch das Fehlen von Widerständen garantiert ist, sondern ein besonderes ontologisches Moment darstellt.

[28] Phys. VIII tract. 4 (edd. Venedig 1482 und 1491).

[29] Phys. VIII qu. 9. In ähnlicher Weise äußert er sich auch in Metaph. XII qu. 6.

tumcumque parva, dum tamen ipsa sit intransmutabilis, quia talis qua ratione potest movere per unam horam, et eadem ratione per omne tempus. Die Kräfte, die diese Besonderheit haben, sind außer dem Primum movens selbst alle diejenigen, und nur sie, die gewissermaßen *ut organa et ut instrumenta* des ersten Bewegers bewegen und unmittelbar aus der unendlichen Energiequelle heraus, die dieser darstellt: nämlich die die Himmel bewegenden potentiae, ob sie nun in traditioneller Weise als Intelligenzen, d. h. als motores separati, gedacht werden, oder, wie Buridan wollte, als Impetus, die von Gott selbst im Moment der Schöpfung den Sphären mitgeteilt wurden. Denn auch in diesem letzteren Fall besteht die Beziehung auf den ersten Beweger, die die infatigabilitas garantiert.

Umgekehrt könnte ein irdischer Impetus eine unbegrenzt dauernde Bewegung nur dann hervorbringen, wenn er gleichfalls eine vis infatigabilis wäre, d. h. wenn er entweder selbst eine unendliche Energiequelle wäre oder auf eine solche als „Organ und Instrument" bezogen werden könnte. Aber das ist natürlich nicht der Fall. Ein von einem Menschen verursachter Impetus ist genauso endlich und beschränkt wie die vis motrix selbst, deren Ableger er ist. Für ihn gilt darum die Regel, die für alle veränderlichen und zerstörbaren Kräfte gilt: je länger die Bewegung dauert, desto größer — im Sinn der Energiemenge — muß die vis motrix sein; und andererseits: die Bewegung dauert so lange, bis der vorhandene Energievorrat, d. h. aber: bis der dem proiectum mitgeteilte Impetus, verbraucht ist.

Mit diesem Moment in der Wesensbestimmung des Impetus ist vielleicht der eigentliche Schlüssel zu seinem Verständnis gegeben. Der Impetus ist nicht sowohl eine „Kraft", für die es in der klassischen Mechanik kein Analogon gibt, als vielmehr eine besondere Art von Energie, für die in der modernen Physik auch jede Parallele fehlt und deren Wesen darin besteht, daß sie sich in Bewegung umsetzt[30]. Und

[30] Das 17. Jahrhundert hat noch sehr wohl eine derartige Energie gekannt. Gassendi und die sich ihm anschlossen — und zu ihnen gehören in dieser Beziehung nicht nur die eigentlichen Atomisten, sondern auch ein Leibniz und Newton (d. h. alle, die nicht mit Descartes auf die Annahme ursprünglicher Kräfte verzichten wollten) — nehmen ja bekanntlich gewisse den letzten Körperteilchen anerschaffene vires motrices an, aus denen die Korpuskularbewegungen folgen sollen, die ihrerseits als Grundlage alles irdischen Geschehens betrachtet werden. Diese letzte Atomkraft, oder richtiger Atomenergie, ist für Gassendi nichts anderes „quam naturalis internaque facultas sive vis, qua se per seipsam ciere movereque potest atomus, sive mavis quam ingenita, innata, nativa inamissibilisque ad motum propensio et ab intrinseco propulsio atque *impetus*". Und der Grund, warum nach seiner Ansicht Epikur, über Demokrit hinausgehend, eine die Atombewegung verursachende *vis* eingeführt und sich nicht mit der Annahme von ursprünglichen Bewegungen begnügt hat, ist dieser: absurdum censuit vim specialem ipsis non attribuere qua talis motus cieretur; huiusmodi autem est gravitas sive pondus impulsiove ac *impetus*, qua agi quidquid movetur constat (vgl. zu dieser Auffassung und zu diesen Zitaten unsere Veröffentlichung

diese Energie wird *immer* verbraucht, auch im Fall der gleichförmigen Bewegung. Wir haben also auch von dieser Seite her eine grundsätzlich andere Einstellung als die, die im Trägheitsprinzip zum Ausdruck kommt.

Alles in allem müssen wir also doch wohl sagen, daß die Erklärung, die die spätscholastische Impetustheorie für die Bewegung eines proiectum separatum gibt, unter vielen Gesichtspunkten verschieden ist von der Auffassung, die die klassische Mechanik von demselben Vorgang hat[31]. Und trotzdem kann man in einem gewissen Sinn sagen, daß die Impetustheorie die Entdeckung des Trägheitsprinzips vorweggenom-

---

Die Mechanisierung des Weltbildes im 17. Jahrhundert, Leipzig 1938, 19f.). Diese den Atomen anerschaffene vis motrix ist ihrem Wesen nach offensichtlich nichts anderes als ein scholastischer Impetus, und zwar ein impetus infatigabilis, wie Buridan ihn zur Erklärung der Himmelsbewegungen einführen wollte (nur daß die Impetus Gassendis geradlinig bewegen, die Buridans kreisförmig): d. h. eine zwischen Kraft und Energie liegende Potenz, die ohne Widerstände bewegt und in sich selbst unzerstörbar und unerschöpflich ist und deren Wesen darin besteht, daß sie sich in unendlicher Dauer in gleichförmige Bewegung umsetzt. Vom Standpunkt der klassischen Physik aus ist die Annahme einer derartigen Bewegungsursache natürlich völlig überflüssig. Trotzdem haben die großen Begründer der neuen Physik mit wenigen Ausnahmen *als Philosophen*, in der Deutung der Vorgänge im Mikrokosmos (wenn wir so sagen dürfen), an ihr festgehalten und haben den Geltungsbereich des Trägheitsprinzips auf die Mechanik des Makrokosmos beschränkt.

[31] Wir glauben auch nicht, daß in dieser Verschiedenheit nur ein Unterschied zwischen philosophischer Erklärung auf der einen Seite und physikalischer Beschreibung auf der andern zu sehen ist (F. Van Steenberghen hat diesen Gedanken ausgesprochen anläßlich einer Besprechung, die er unsern Arbeiten widmet, RevPhLouv 1954, 306). Das Trägheitsprinzip der klassischen Mechanik ist ja nicht nur eine physikalische Theorie, sondern ein naturphilosophisch-metaphysisches Postulat, das in ausgesprochenem Gegensatz steht zu den aristotelischen Postulaten, die die Grundlage der Impetustheorie bilden. Eine Annäherung der spätscholastischen Vorstellungen an die im Inertialprinzip zum Ausdruck kommenden haben wir lediglich in den Versuchen, die Himmelsbewegungen zu erklären, wo eben jene aristotelischen Postulate in Wegfall kommen — und andererseits in gewissen Bemühungen um die Wesensbestimmung der Bewegung als solcher (bei Olivi und Buridan vor allem). Wir haben darauf hingewiesen. — Die aristotelische Definition „motus est actus entis in potentia secundum quod in potentia" allerdings hat mit dieser ganzen problemgeschichtlichen Entwicklungslinie nichts zu tun. Das sei noch ausdrücklich gesagt; es ist uns einmal vorgeworfen worden, daß wir die Interpretation der scholastischen Impetustheorie und die Periodisierung ihrer Geschichte nicht an der Analyse dieser aristotelischen Definition orientiert hätten (von A. Koyré, in der Rezension einer unserer Arbeiten, Archives internationales d'histoire des sciences 1951, 769ff.). Tatsächlich hat die Deutung der Bewegung als „actus entis in potentia" in der scholastischen Naturphilosophie im allgemeinen eine sehr geringe Rolle, und in der Impetustheorie im besonderen gar keine gespielt. Darum ist die zweifellos richtige Feststellung Koyrés, daß von dieser Definition aus kein Weg zu einer dem Trägheitsprinzip verwandten Auffassung der Inertialbewegung führen konnte, ohne Beziehung auf die ideengeschichtliche Situation des 14. Jahrhunderts. Die Bedeutung der spätscholastischen Naturphilosophie liegt ja gerade darin, daß sie auf vielen Gebieten ein gutes Stück über Aristoteles hinausgekommen ist, und zu diesen Gebieten gehört nicht nur die ontologische Deutung der Bewegung, sondern auch die Impetustheorie, die gewiß nicht, wie Koyré will, auf „vor-aristotelischem Niveau" steht, wenn sie auch andererseits das der klassischen Mechanik noch nicht ganz erreicht hat.

men hat. Allerdings nicht mit ihrer Erklärung der irdischen Inertialbewegung, wohl aber in ihrer Mechanik der motus caelestes: in Buridans Hypothese von den unvergänglichen Impetus, die die Himmel in ewig gleichförmiger widerstandsloser Bewegung bewegen, ist tatsächlich das Modell vorweggenommen, das Galilei in einer ersten Phase der Entdeckung des Trägheitsprinzips auf die irdischen Bewegungsvorgänge anwendet. In seinem *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* betrachtet er eine auf einer glatten Unterlage rollende Kugel; aber diese Kugel bewegt sich nicht — das wird ausdrücklich gesagt — auf einer Ebene, sondern auf einer Kugelfläche, einer kreisförmigen Bahn, deren Zentrum der Erdmittelpunkt ist[32]. Der Widerstand der Schwere fällt bei dieser Anordnung des Experiments weg, der Reibungswiderstand der festen Unterlage ist praktisch ausgeschaltet, und der der Luft ist zu vernachlässigen. Nachdem die Kugel angestoßen ist und frei rollt, wird sie für Galilei genauso wie für die Philosophen des 14. Jahrhunderts von einem Impetus weiterbewegt; und zwar handelt es sich in diesem Fall — auch das ist für Galilei ohne Diskussion selbstverständlich — um einen kreisförmig bewegenden Impetus, nicht um einen geradlinigen. Es ist also dieselbe Spezies des Impetus wie die, die nach Buridans Hypothese die Himmel bewegen soll. Dem Impetus in Galileis Experiment wirkt wie dem in Buridans Himmelsbewegungen kein zerstörender Widerstand entgegen, denn — und in dieser Annahme besteht eben die implizite Entdeckung des Trägheitsprinzips — das mobile selbst setzt ihm nicht mehr das Bestreben entgegen, in den Ruhezustand zurückzukehren, während andererseits das Fehlen jeglichen Widerstands keine unendliche Geschwindigkeit zur Folge hat. Die Kugel bewegt sich vielmehr mit endlicher konstanter Geschwindigkeit. Und sie würde sich in alle Ewigkeit so weiterbewegen, wenn sie auf keine äußeren Hindernisse treffen würde; mit andern Worten: der sie bewegende Impetus ist eine vis infatigabilis genauso wie die Impetus in Buridans Hypothese. Wir finden also in der Tat in dem Gedankenexperiment, mit dem Galilei die irdische Inertialbewegung beschreiben und erklären will, Punkt für Punkt die Vorstellungen wieder, mit denen Buridan sein Modell der motus caelestes konstruiert hat. Von hier aus gesehen, besteht die neue Erkenntnis Galileis, mit der er als erster, wenn auch noch in impliziter Form, das Trägheitsprinzip ausgesprochen hat, lediglich in der Übertragung der spät-scholastischen Himmelsmechanik auf die irdischen Verhältnisse.

[32] Opere (ed. Nazionale) VII, 172. — Später, in den *Discorsi intorno a due nuove scienze*, tritt an die Stelle der Kugelfläche eine horizontale Ebene und damit an die Stelle der kreisförmigen eine geradlinige Bewegung, aber der Impetus als Bewegungsursache wird auch dann noch beibehalten (Opere VIII, 268). Im Werk Galileis kann man wirklich Schritt für Schritt verfolgen, wie die neue Mechanik aus der scholastischen Impetustheorie herausgewachsen ist.

Mit dieser Feststellung soll natürlich in keiner Weise eine Vermutung über die tatsächlichen historischen Zusammenhänge und insbesondere über einen direkten Einfluß Buridans auf Galilei zum Ausdruck gebracht werden. Darauf kommt es uns im Moment gar nicht an. Was wir konstatieren wollen, ist lediglich die Tatsache, daß die spätscholastische Impetushypothese, wenn auch nicht als mechanische Theorie im allgemeinen, so doch in einer speziellen Anwendung, die Entdeckung des Trägheitsprinzips im eigentlichsten Sinn vorweggenommen hat.

Der metaphysische Satz der Kausalität

Von Helmut Ogiermann S. J.

Das Kantjahr 1954 war dazu angetan, die Besinnung auf die Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori wachzuhalten oder, wo sie von ihrer Energie verloren hätte, wieder wachzurufen. Es gehört ja zu den allgemein anerkannten Ergebnissen der Auseinandersetzung mit Kant, daß Realontologie, realistische Metaphysik, in ihrer Möglichkeit von der synthetischer Urteile a priori abhänge, auch wenn man letzteren terminus technicus wegen der Vorbelastung durch Kants Antwort auf die darin gestellte Frage vermeiden möchte[1]. Realistische Metaphysik, die sich selbst in ihren inneren Ansprüchen versteht, kann solche Urteile nicht umgehen; sie treten immer dort auf, wo vom Sein des Seienden als solchen allgemeine und notwendige Aussagen getroffen werden, da ich den Nexus zwischen dem Sein des Seienden und etwa den „Transzendentalien" nicht in seiner Notwendigkeit und darum Allgemeingültigkeit behaupten kann, wofern ich nicht eben damit alle mögliche Erfahrung übersteige oder, wird man in unserem Zusammenhange besser sagen, vor alle Erfahrung zurückgehe. Will ich nicht, ebenso a priori zu aller Erfahrung, das Axiom einführen, Sein von Seiendem sei als solches nur in der Weise raumzeitlich erfahrbaren Seins möglich, dann muß ich offen lassen — und es ist allein sinnvoll, dies offen zu lassen —, daß Sein möglicherweise den Welterfahrungsbereich überschreitet. Dann aber vermag ich vom Sein des Seienden als solchen keine allgemeingültigen, notwendigen Prädikate auszusagen, falls ich nicht Begriffe, die ich innerhalb des Erfahrungsbereiches am Seienden gewonnen habe, so verknüpfe, daß sie unabhängig von aller Erfahrung und der Verifikation durch mögliche Erfahrung in dieser ihrer Verknüpfung vom Sein von Seiendem überhaupt gelten[2].

Leider scheint das Kantjahr im Hinblick auf dieses Problem weder bei scholastischen noch bei nichtscholastischen Philosophen neue Früchte gezeitigt zu haben. Und vielleicht darf man feststellen, das letzte Jahrzehnt weise geradezu Ermüdungserscheinungen auf gegenüber einer

[1] Vgl. J. de Vries S. J., Denken und Sein (1937) 103. Der Vorschlag, dafür „apriorisches Erweiterungsurteil" zu sagen, orientiert sich immer noch an Kant (Kritik d. r. V. B 10/11). Von demselben Verf., Critica (²1954) n. 86: Hier verlautet von einem diesbezüglichen Bedenken nichts mehr. (Dieses Werk wird im folgenden immer nach der 2. Aufl. zitiert.)

[2] J. de Vries, Critica n. 84 sqq.

Aufgabe, an deren Lösung sich das Schicksal der christlichen Philosophie mitentscheidet[3]. Die letzte ausführliche Monographie über die Lehre von den Seins- und Denkprinzipien ist vor einem Vierteljahrhundert erschienen[4]. Studien über das Kausalitätsprinzip besitzen wir aus späterer Zeit mehrere[5], von den Diskussionen über Sinn und Geltung des Kausalgesetzes in der Mikrophysik ganz zu schweigen. Innerhalb von Gesamtdarstellungen der Erkenntnistheorie oder Ontologie seien wegen ihrer Bedeutsamkeit für die folgenden Erörterungen besonders erwähnt die Thesen von *J. de Vries*, der entschlossen den Weg der Anerkennung „unmittelbarer Einsicht" des Kausalitätsprinzips betritt, und von *C. Nink*, der im Laufe der letzten Jahrzehnte seine Theorie der inneren Seinsgründe und auf ihrer Basis zugleich die der ersten Prinzipien des Seins und Denkens weiter ausgebaut hat[6]. Von sonstigen Versuchen, im Rahmen scholastischer Philosophie die Seinsprinzipien neu zu fassen, scheint der von *A. Marc*[7] deshalb von Interesse, weil da bei aller Nähe zur Methode und geistigen Eigenart J. Maréchals die Reflexion auf den Kausalsatz nicht den Umweg über das Naturstreben des Verstandes zum Unendlichen nimmt[8], dafür aber wiederum eine durch den Satz vom zureichenden Grunde vermittelte Rückführung auf das Widerspruchs- und Identitätsprinzip vorgeschlagen wird. Einzelabhandlungen zu diesem Thema lassen sich einige verzeichnen, von denen die *A. Pechhackers* unsere besondere Aufmerksamkeit fesselt[9]; sie bezieht sich auf die Untersuchungen J. Geysers und L. Fuetschers, deren Ansätze sie fortzuentwickeln unternimmt. Dabei zeigt es sich, daß die immer wieder aufgegriffene Bemühung um das Kausalprinzip dem Willen entspringt, über die bloße Behauptung einer unmittelbaren Einsicht hinauszukommen. Jedenfalls soll die

[3] Zum Problem des Apriori überhaupt vgl. z. B. J. B. Lotz S. J.: Mélanges Joseph Maréchal (1950) II 62 ff., ferner C. Nink S. J., Ontologie (1952) 273 ff., und auch G. Siewerth: Symposion 1 (1949) 89 ff. (von demselben Verf. schon vorher: Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin [1933] passim).

[4] L. Fuetscher S. J., Die ersten Seins- und Denkprinzipien (1930). Die logische und ontologische Bedeutung des Apriori überhaupt im System der Metaphysik wird jedoch nicht dargestellt.

[5] J. Geyser, Das Gesetz der Ursache (1933); vom selben Verf. schon vorher: Das Prinzip vom zureichenden Grunde (1929). Erwähnt seien noch: J. van der Kooij, Het oorsakelijkheidsbeginsel (1950); G. Scheltens, Het probleem van der metaphysische causaliteit in de neo-scholastische philosophie: TPh 14 (1952), vgl. Schol 28 (1953) 438; J. Owens C. SS. R., The Causal Proposition — Principle or Conclusion?: The Modern Schoolman 32 (1955) 159 sqq., 257 sqq. — H. Dolch, Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik (1954), beschränkt sich auf geistes- und begriffsgeschichtliche Grundlegung.

[6] Besonders in Sein und Erkennen ([2]1952) 42 ff., Ontologie 289 ff.

[7] Dialectique de l'affirmation. Essai de Métaphysique Réflexive (1952) 205 sqq., dazu 431 sqq.

[8] So geht voran z. B. A. Grégoire S. J., Immanence et Transcendance. Questions de Théodicée (1939) 80 sqq.

[9] Schol 25 (1950) 518 ff.

Analyse bis zu einem Punkt vorgetrieben werden, über den hinaus nur noch an eine Einsicht zu appellieren sei, die sich durch möglichst hohe Einfachheit und Schlichtheit auszeichnet, so daß der Appell an sie nichts Ungewöhnliches und Überforderndes an sich hat. Im folgenden wird zunächst auf diese Abhandlung eingegangen. Es ist uns also nur um das Kausalitätsprinzip zu tun, nicht um die Prinzipienlehre im ganzen, und auch zur allgemeinen Frage des ontologischen und logischen Apriori, die eingangs berührt wurde, soll hier nichts Positives beigebracht werden.

I

Pechhackers Absicht richtet sich auf eine direkte Erhellung des Satzes von der Kausalität. Eigens wird betont, von unmittelbarer Evidenz eines allgemeinen Prinzips vom zureichenden Grund könne keine Rede sein, weil der Begriff Grund allzu Verschiedenartiges umfasse, besonders den „inneren" und „äußeren" Grund; mit dem Widerspruchsprinzip gegeben sei die Gültigkeit des Satzes vom zureichenden inneren Seinsgrund (dem Formalgrund), nicht aber ohne weiteres vom äußeren Grund, der im strengeren Sinn „Ursache" heißt, zumal von der Wirkursache (von der Zweckursache wollen wir ganz absehen). Für jeden „Grund"-Satz im je verschiedenen Sinn sei eine eigene Rechtfertigung zu suchen (a.a.O. 519). Das allgemeine Prinzip vom zureichenden Grunde wäre eine Zusammenfassung der so aufgewiesenen einzelnen Prinzipien. Ähnlich hatte ja auch J. de Vries verlangt, die unterschiedlichen Bedeutungen von „Grund" müßten zunächst sauber auseinandergehalten werden, ebenso entsprechend die Bedeutungen von „Folge" und „Erfolgen"; wenn Grund das sei, „wodurch" etwas ist oder ein Sachverhalt besteht, dann könne das zweierlei meinen: das Haben eines Sachverhaltes „durch sich selbst, durch sein Wesen", wie im Falle des logischen und ontologischen „proprium", wo ein Sachverhalt im Wesen eines (real oder ideal) gegebenen Seienden gründet — so hat ein ebenes Dreieck die Winkelsumme 2R „durch" sich selbst, durch sein Wesen; in anderen Fällen bezeichne „durch" die reale Beziehung der Wirkung zur Ursache[10]. Es ist unbedingt zuzugeben, daß vor allem das Prinzip vom zureichenden Formalgrund und das von der Wirkursächlichkeit voneinander abgehoben werden müssen. Ersteres erschließt sich gleichursprünglich mit dem Widerspruchsatz, insofern der Grund für das notwendige Nicht-Nichtsein eines Seienden, soweit es ist, eben das Sein ist, das Sein gleichsam als die Form, durch die es ist, was es ist, und durch die es wirklich ist, die ihm gleichsam das innere Maß gibt, wieweit es dem Nichtsein absolut entgegengesetzt ist[11]. Der Satz von der Wirkursächlichkeit liegt auf einer ganz anderen Ebene, wie nicht erst des näheren aufgezeigt zu werden braucht. Aber es steht zu fragen, ob das Prinzip vom zureichenden Grund nicht noch einen anderen, volleren Sinn habe, kraft dessen es sich dem Kausalitätsprinzip annähern würde; in diesem volleren Sinn würde es dem Kausalitätsprinzip auch noch voraufgehen, es würde ihm gegenüber

[10] J. de Vries, Denken und Sein 115. Vgl. auch C. Nink, Ontologie 298 Anm. 87.

[11] Darum kann C. Nink sogar schreiben, das Prinzip vom Grunde sei an sich logisch früher gegenüber dem Widerspruchssatz, wenn auch nicht notwendig für unser Erkennen (Sein und Erkennen 51 Anm. 1). Hierbei versteht sich zureichender Grund natürlich nur als *Formal*grund. — In vorliegender Studie ist in diesen Zusammenhängen immer einfach von „Formalgrund" die Rede, in einem allgemeinsten Sinn, auch wenn innerhalb von Formalgründen noch die Unterscheidung zwischen „Form" im strengen Sinn und „Materie" (Materialgrund) getroffen werden müßte.

als der speziellere Satz zu gelten haben, was auf die Weise der möglichen Evidenz des Kausalitätsprinzips nicht ohne Einfluß bleiben kann.

Welches ist nun der eigentliche, volle Sinn des Prinzips vom zureichenden Grund, derjenige, auf den es ontologisch am meisten ankommt?

Zureichender Grund wird nicht nur dafür gefordert, daß etwas in bestimmter Hinsicht nicht zugleich auch nicht sei; dieser Formalgrund, durch den etwas in bestimmter Hinsicht das ist, was es in sich und an sich selbst ist, etwa das „Dasein" eines Daseienden, macht kein Problem, solange man nicht weiter angeben möchte, wie er sich als „principium" zu seinem „principiatum" verhalte, d. h. wie diese (nach Heideggers Ausdruck) „ontologische Differenz" — im Kontingenten — zu deuten sei. Doch die dringlichste Frage setzt dort an, wo der Formalgrund selbst befragt wird: Wohl ist Dasein innerer, konstitutiver Grund von Daseiendem — aber warum „hat" dieses überhaupt Dasein, wenn es nicht gar Dasein „ist"? Für das Nicht-nicht-sein-Können eines Daseienden, soweit und solang es Dasein besitzt, ist das Dasein der zureichende innere Grund; jedoch warum *ist* dieser Grund, warum *ist* überhaupt das Gründen eines solchen Grundes, warum ist Seiendes überhaupt in seinem Sein (so daß es, im Maße es ist, die notwendige Folge nach sich zieht, in gleichem Ausmaße nicht zugleich auch nicht sein zu können)?[12]

Jedes Seiende bedarf all dessen, wodurch es nach Dasein und Wesen dieses Seiende ist, und bedarf auch äußerer Bedingungen und Ursachen, *wenn* sein inneres Wesen und Dasein möglich und wirklich nur ist auf Grund solcher Bedingungen und Ursachen — aber wie kommt es, daß es mit all dem, was zu seiner Möglichkeit und Wirklichkeit gehören mag, überhaupt ist, *anstatt* nicht zu sein? Diese Formulierung kann doch nicht zu der Annahme verleiten, das volle Prinzip vom zureichenden Grunde, das wir nach dem Vorgang von Geyser und Fuetscher das Prinzip vom zureichenden „dynamischen" Grund nennen wollen, reiche über das vom Widerspruch und vom (statischen) Formalgrund nicht hinaus. („Dynamisch" darf natürlich nicht gleich an Ver-Wirklichung, Verursachung erinnern!) Um zu sein und daher nicht nicht zu sein, dazu bedarf es freilich des Seins. Indes fragt es sich, ob ein Seien-

[12] „Principium rationis sufficientis, sicut communiter intelligitur et sicut unice iuvat ad fundandum principium causalitatis, non tantum dicit omne ens pro qualibet sua proprietate habere rationem formalem . . ., sed dicit ipsam rationem formalem explicandam esse sive eo quod rei ex essentia sua convenit sive eo quod reducitur ad causam" (J. de Vries, Critica n. 106). Vgl. L. Fuetscher a.a.O. 129 ff., bes. 196. Bei Geyser a.a.O. 31, noch nicht klar genug formuliert, aber durchgehends vorausgesetzt. — Trotz aller Mühe um Begriffsunterscheidungen scheint die Arbeit von J. Röösli, Das Prinzip der Ursache und des Grundes bei Joseph Geyser (1940), wieder in die alten Fehler zurückzufallen (bes. 182 ff., 190).

des samt seinem Formalgrund und der aus ihm erfließenden ontologischen Folge einfach hinzunehmen sei oder nicht gerade durch sein Sein die „Skepsis" auferlege, woher es denn komme, *daß* es ist. Die Leibnizsche Formel „Cur potius sit quam non sit" enthält den Hintergedanken an eine wie auch immer umschriebene *Notwendigkeit* des Erfolgens aus einem Grunde[13], muß das aber nicht; das „potius quam" ist äquivalent mit „esse *prae* non esse", mit „sein anstatt nicht zu sein", und bezeichnet somit eine logische und ontologische Struktur, die bei der Analyse der Seinsprinzipien nachgerade wie etwas Selbstverständliches im Blick stehen sollte. Erst unter dieser Voraussetzung hat die Überprüfung der Position Pechhackers Wert.

Wesentlich bleibt, was er zur Begründung des Kausalitätsprinzips durch unmittelbare Einsicht anmerkt. Es genüge nicht, auf die Theorie der „propria" und ihres „consequi" zu verweisen; wenn man sich dabei beruhigt, an die Möglichkeit unmittelbaren Erfassens von Wesenseigentümlichkeiten, in unserem Fall des „causatum esse" als logisch-ontologischer Wesenseigentümlichkeit des „contingens", zu denken[14], so übersehe man, daß solche wesenhaften Merkmale und Wesensfolgen sich anderswo oft genug nur mittelbar einsichtig machen lassen, etwa in der Mathematik (a.a.O. 250), so daß Berufung auf ein „proprium" nicht gleich dazu berechtigt, unmittelbare Evidenz zu behaupten[15]. Das bloße „Vergleichen" von Begriffen (hier von „kontingent" und „verursacht"), die wir ihrerseits aus der Erfahrung gewonnen haben, „führt nicht zum Ziele; dadurch würde hier nur der formale Unterschied, die Bedeutungsverschiedenheit zwischen kontingentem Sein und Abhängigkeit von einer Ursache aufgedeckt werden, nicht aber die ontologische Abhängigkeit des Kontingenten als solchen von einer Ursache" (a.a.O. 521). Es läßt sich tatsächlich nicht glaubhaft machen, daß aus einem Vergleich von Begriffen die gewünschte Einsicht in den notwendigen Zusammenhang der Begriffsinhalte, soweit diese sich nicht analytisch implizieren, herausspringen könne[16]; durch Vergleich werden z. B. Umfangsverhältnisse,

[13] J. de Vries, Critica n. 105, hält die Leibnizsche Formel für verfänglich, sie braucht es aber nicht zu sein. Daß Leibniz selbst rationalistisch und darum tatsächlich die Freiheit gefährdend gedacht hat, muß uns nicht irremachen.

[14] Man verweist gern auf die genialen, vieles vorwegnehmenden Aussagen des hl. Thomas: „... dicendum, quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione" (S. Th. I q. 44 a. 1 ad 1), verbunden mit ebd. q. 5 a. 2 ad 2: „Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum." Vgl. J. de Vries, Denken und Sein 105 f., Critica n. 85.

[15] C. Nink vertritt diesen Standpunkt mit noch größerer Bestimmtheit, vgl. Sein und Erkennen 50. Es scheint vergeblich, sich der Forderung Kants entziehen zu wollen (siehe Kritik d. r. V. B 667, 811—812 usw.), und jede Auseinandersetzung mit ihm, die hier nicht Klarheit schafft, bleibt auf halbem Wege stecken. Wenigstens wäre in Fällen der Annahme unmittelbarer Evidenz deren Objektivität (gegenüber subjektiver Evidenz) deutlicher zu machen. Zur Problematik der Evidenz als Kriteriums vgl. z. B. A. Brunner, La personne incarnée (1947) 35 sqq., Erkenntnistheorie (1948) 75 ff.

[16] Zu J. de Vries, Denken und Sein 114 f., 118. — Die Quelle dieser Auffassung in ihrer methodischen Reflektiertheit und begrifflichen Schärfe scheint Suarez zu sein, der die hier aufklaffenden Schwierigkeiten erstaunlich gut vorausfühlt. Vgl. J. de Vries, Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien (Schol 6 [1931] 215 ff.). Die Ausdrücke „cognitis terminis" u. ä. finden sich bekanntlich schon bei Thomas.

Gegensätze oder Korrelationen festgestellt, so etwa die Korrelation von „relativ" und „absolut", ohne daß jedoch einsichtig würde, einfach durch den unmittelbaren Begriffsvergleich selbst, alles Relative fordere als solches ein Absolutes. So vermag auch kein menschlicher Verstand, außer es handle sich um antizipierende geniale Intuition, die aber auch dann kein Letztes ist, mit Sicherheit „intuslegendo" zu erschauen, daß „ebenes Dreieck" und „Winkelsumme 2R" in der innerlich notwendigen Beziehung von Wesen und Wesensfolge stehen, ohne diese Wesensfolge sich (z. B. mittels Hilfskonstruktion) zu „vermitteln". Und gelänge es ihm in einem ähnlichen Falle, ohne Vermittlung, in jedem komplizierteren Falle, wo es sich grundsätzlich ebenso um den Nexus zwischen Wesen und Wesenseigentümlichkeit handelt (etwa zwichen „Geist" und „Freiheit" oder im mathematischen Bereich bei den ersten Deduktionen aus den Axiomen), wäre der eigenen Einsicht, wenn sie sich als unmittelbare gäbe, sicherlich nicht zu trauen.

Pechhacker hält nun doch auch seinerseits an der Möglichkeit unmittelbarer Einsichtigkeit des Kausalitätsprinzips fest, möchte aber in genauerer Reflexion aufhellen, *wie* der Verstand bei dieser Einsicht „von der sachlichen Gegenstandswelt bestimmt ist" (a. a. O. 528 f.). Zuvor setzt er sich mit dem Aufweis auseinander, den Geyser vorgelegt hat. Die Hauptschwierigkeit erblickt er darin, daß Geyser aus dem Begriff der „Relation" im allgemeinen argumentiert: Wo eine Relation zwischen zwei Beziehungsträgern mit der eindeutigen Kenntnis des Beziehungsfundamentes ausgemacht sei, dort sei diese Relation notwendig und allgemeingültig; aus der inneren Kausalerfahrung (der Erfahrung des Vollzugs freier Akte durch das Ich als Subjekt) erhebe ich den Bezug von Ursache und Wirkung, und zwar dergestalt, daß er als auf dem Fundament des (neuen, anfangenden) *Daseins* der gemeinten Akte aufruhend eingesehen wird; ich begreife also, daß Beziehung auf Ursache streng insofern zukommt, als das Moment des Entstehens, letztlich der Kontingenz, zukommt — das heißt aber, die Kausalrelation gelte notwendig überall dort, wo Kontingenz vorliegt. Es wird die Einrede abgewiesen, bei den Kausalerfahrungen, von denen ich ausgehe, könne die Beziehung auf Ursache nur eine tatsächliche gewesen sein; nur tatsächlich könne keine Beziehung sein, die sich wesenhaft ans Moment der Kontingenz knüpft; es stehe ja fest, das beobachtete Entstehen eines Wirklichen sei bedingt und verursacht, wäre Bedingt- und Verursachtsein aber rein faktisch, dann hätten wir einen von Bedingt- und Verursachtsein an sich freien Vorgang vor uns, ein solcher aber *könne* gar keine Verursachung erleiden. Also sei die Verursachung nicht bloß eine tatsächliche, sondern notwendige, wesensnotwendige, und zwar für das Kontingente als solches. Daß die Kausalrelation aber etwa damit gegeben sei, daß ein *bestimmtes* Seiendes entsteht, vielleicht damit, daß es ein Willensakt ist, der zum Sein kommt, das scheidet nach Geyser letztlich deshalb aus, weil dann ja nicht einfach die Kontingenz das Beziehungsfundament wäre, sondern die Washeit des Kontingenten — also, nach Geyser, ein zeitloses, „ideelles" Moment, und

nicht ein realzeitliches, um das es doch gerade gehe (a. a. O. 522 f.). Daß diese Auskunft nicht verfängt, zeigt Pechhacker ausdrücklich. Er selbst gibt eine andere Lösung, wie sich gleich zeigen wird.

Es lag etwas daran, diese Thesen *Geysers* noch einmal vorzuführen. Sie erhalten im Verlauf der bevorstehenden Überlegungen erhöhtes Gewicht, seien darum schon jetzt einen Augenblick lang unter die Lupe genommen. Wo ein Entstehendes als solches verursacht ist, etwa in der Innenerfahrung, dort könne es auch gar nicht anders als verursacht sein, weil der Kausalbezug am Moment der Kontingenz haftet. Daß Verursachung, wenn sie gegeben ist, am Dasein angreift, dieses also dasjenige ist, was der Ursache zugeordnet ist, läßt sich nicht bestreiten. Daß aber entstehendes, kontingentes Dasein als solches wesenhaft Verursachung fordert (also nicht nur, wenn sie auftritt, sie auf sich bezieht), das muß als synthetische Behauptung gelten, die nur „unmittelbar" aufgestellt wird. Ferner hat Geyser dem Einwand, Verursachung gehe u. U. auf das Entstehen eines bestimmten, so und so washaltigen Seienden, doch wohl zu wenig Raum gegeben. Was Pechhacker dazu meint, darüber bald, und zwar schon im Hinblick auf seine eigene Theorie.

Diese wird näher vorbereitet durch eine Diskussion (a. a. O. 524 ff.) der Auffassung *L. Fuetschers,* der in sehr interessanter Weise auf dem Wege über komplexe Reflexionen die objektive Geltung des Kausalsatzes herauszukristallisieren sucht. Er geht von dem Zugeständnis aus, das die Bestreiter der objektiven Geltung machen, es sei nämlich ein ursachloses Entstehen oder überhaupt ein ursachloses Dasein von Kontingentem schlechthin „unbegreifbar". Schlechthinnige Unbegreiflichkeit lasse sich aber nur aussagen, wenn Erklärungsgrund mit Seinsgrund zusammenfalle, also Verursachung allein verständlich machen könne, daß Kontingentes sei. Es komme nur darauf an, ob jenes Zugeständnis notwendig sei. Die bejahende Antwort begründet er damit, daß gerade die reine Tatsächlichkeit des Kontingenten nach einer Erklärung rufe; außerdem hätten wir Kausalerfahrungen, die beweisen, daß kontingentes Dasein tatsächlich auf Verursachung angewiesen sei, Kontingentes *könne* also durch Rückführung auf eine Ursache erklärt werden; *müsse* es dann aber auch, weil ein Kontingentes, das ohne Verursachung dasein könnte, wesensmäßig niemals in ontologischer Abhängigkeit von einer Ursache zu stehen vermöchte. „In ontologischer Abhängigkeit von einem anderen stehen, heißt, *nur* in Abhängigkeit von einem anderen dasein können" (a. a. O. 526). Die Ursache als solche vermittle ja das Dasein des Kontingenten; das aber setze voraus, mit dem Kontingenten als solchem sei „ontologisch adäquat nicht gegeben", daß es ist (ebd.). Pechhacker bringt an späterer Stelle den Vergleich: „Einem Ballon, der aus sich schon den Auftrieb hat, in die Höhe zu steigen, kann ich mit meinem Arm den Aufstieg nicht mehr geben" (a. a. O. 532).

Ein kritischer Blick auf Fuetschers Gedankengang veranlaßt Pechhacker, schärfer zu akzentuieren, daß nicht so sehr aus der Unbegreiflichkeit die ontologische Un-

möglichkeit, als vielmehr die absolute Unbegreiflichkeit erst aus der erkannten ontologischen Unmöglichkeit erfaßt werde (a.a.O. 527). Es dürfte tatsächlich unhaltbar sein, den Aufweis des Kausalprinzips von der absoluten Unbegreiflichkeit ursachlosen Geschehenes o. ä. her anzulegen, selbst wenn man sich bemüht — und hier liegt Fuetschers eigentliches onus probandi, wie er es auf sich genommen hat —, den Schritt zur *notwendigen* Behauptung der Unbegreiflichkeit irgendwie zu rechtfertigen. Denn auch absolute Unbegreiflichkeit, und zwar für jeden Intellekt außer dem Schöpfer des Kontingenten selbst, gäbe uns keinen Anhalt, die ontologische Unmöglichkeit zu erschließen. Es scheint nichts zu helfen, darauf hinzuweisen, daß es ja das Objekt sei, das die Warumfrage aufgebe[17], die „Gegenstandswelt" an sich. Daraus, daß wir vom Objekt normiert werden, d. h. das Ansich von Seiendem zu erkennen vermögen, leitet sich keinesfalls das Recht her, nun auch über dieses Ansich in allen Dimensionen und Intelligibilitätsstufen zu verfügen. Jede neue Stufe der Seinserkenntnis (die im Prinzip vom zureichenden dynamischen Grunde ausgedrückte ist gegenüber der im Widerspruchssatz erreichten qualitativ neu und höher) ist eigens als für uns zugänglich aufzudecken. Wir haben immer zu befürchten, daß noch so aufdringliche Evidenz, wo sie nicht einfach die präsente Sache selbst vorstellt, wie in den Bewußtseinsvollzügen, oder sich im Analytischen aufhält, bloß subjektive Evidenz sei. Das Ansich des Seins von Seiendem könnte sich uns auch verhüllen, wenigstens in gewisser Hinsicht, so daß uns unbegreiflich vorkäme, was an sich ontologische Wahrheit wäre. Unbegreiflichkeit besagt zunächst nur Unfähigkeit, zu sehen, ob und wie etwas ontologisch möglich sei, nicht aber deshalb schon ontologische Unmöglichkeit selbst. Wir neigen allzu leicht dazu, absolute Unbegreiflichkeit für uns als eine für jeden Intellekt und überdies dann als von der ontologischen Unmöglichkeit der Sache herrührend auszugeben.

Wie soll man aber sagen dürfen, eine Bedingung, die das Verursachtsein möglich macht, die Kontingenz, mache es auch notwendig? Möglichkeit des Verursachtseins, wie wir es aus der Erfahrung kennen, besage sogleich Notwendigkeit, weil das Kontingente sonst aus sich selbst ontologisch adäquat für sein wirkliches Dasein aufkommen könnte und würde? Pechhacker betont mit vollem Recht (a. a. O. 528), Kausalerfahrung offenbare nur, Kontingentes als solches schließe Verursachung nicht aus. Sicherlich: Was verursacht sein kann, braucht es vielleicht nicht zu sein, und auch wenn das Verursachtsein eindeutig am Moment der Kontingenz haftet, so bleibt noch erst zu entscheiden, ob Kontingenz nicht etwa nur *Bedingung* für Verursachung sei. Niemals kann aus faktischer Relation eindeutig herausgelesen werden, ob das, was sie möglich macht, sie auch notwendig macht, jedenfalls nicht ohne weitere Hilfsmittel. Auf Notwendigkeit kann nur erkannt werden, wenn a priori zur Erfahrung einsichtig ist, daß ein Moment am Seienden für die betreffende Relation nicht nur Bedingung, sondern *Grund* ist, also Fundament im strengen Sinn. Zum Beispiel läßt Kontingentes Bedingtsein durch Freiheit zu; und doch wird niemand behaupten wollen, der Bezug auf Setzung durch Freiheit komme einem Kontingenten wesensmäßig zu, so daß notwendigerweise jeder kon-

[17] L. Fuetscher a.a.O. 196, 199.

tingente Akt in meinem Bewußtseinsbereich und alles Kontingente überhaupt nur durch Freiheit da sei. Ob ein Moment nur condicio sine qua non oder wesensmäßiges Fundament einer Beziehung sei, das kann sich aus der Erfahrung allein wohl kaum klären.

Fuetscher legt den entscheidenden Nachdruck darauf, daß Verursachtwerden für Kontingentes deshalb notwendig sei, weil es sonst auch nicht einmal tatsächlich verursacht sein könnte, was es doch offenkundig wenigstens in manchen Fällen ist. Sobald aber ein Kontingentes als solches eine Ursache haben kann, könne jedes Kontingente eine Ursache haben; also könne auch das Prinzip, jedes Kontingente müsse eine Ursache haben, Geltung besitzen — kann es gelten, dann gelte es auch, denn es ist als Prinzip nur dann möglich, wenn das Kontingente einer Ursache *bedarf;* falls etwas, wie oben ausgeführt, „ontologisch adäquat" von sich allein aus dasein könnte, dann könnte es überhaupt nicht verursacht sein, wogegen wiederum die Tatsachen stehen. Will es zum Dasein kommen, dann bedarf es also einer Ursache. Das Prinzip der Kausalität ist mithin als Seinsprinzip notwendig[18]. Fragen wir aber einmal: *Jedes* Kontingente *kann* eine Ursache haben? Das stimmt nur, wenn es nicht in irgendeinem Falle „von selbst" da wäre. Dann könnte es keine Ursache haben, obwohl in einem anderen Falle, wo ein Kontingentes nicht von selbst da ist, eine Ursache es ins Dasein heben könnte. Dies als möglich abzulehnen, impliziert bereits den Kausalsatz in seiner notwendigen, unbeschränkten Geltung. Fuetscher selbst führt aus, daß ein Kontingentes, das und insofern es „von selbst" da wäre, nicht auch zugleich von einer Ursache her dasein könnte, und daß unser Problem sich gerade daraufhin zuspitze, ob Kontingentes nicht etwa als solches ontologisch zureichend sein könnte, um dazusein[19]; dies widerspreche aber unseren Kausalerfahrungen, denen zufolge Kontingentes als solches tatsächlich auf Verursachung zurückgehe. Hier findet zunächst all das Anwendung, was oben über die Kontingenz als Fundament erörtert wurde. Ferner: Die Annahme, Kontingentes bedürfe eines dynamischen Seinsgrundes nicht notwendig, ist mit der Tatsache, daß es verursachtes Kontingentes gibt, sehr wohl vereinbar, solange nicht aliunde das Gegenteil feststeht. Denn daß ein Kontingentes eine Ursache hat, schließt doch nicht aus, daß es u. U. von selbst hätte dasein können. Und auch wenn alles Kontingente eine Ursache haben kann, läßt das noch zu, daß Kontingentes auch von selbst exi-

[18] „In einfacher Form kann der Gedankengang auch so vorgelegt werden: Entweder bedarf das Kontingente als solches eines dynamischen Daseinsgrundes (einer Ursache) oder es bedarf seiner nicht. Nun ist die letztere Annahme mit *aliunde* absolut feststehenden *Tatsachen* unvereinbar. Also gilt die erstere Annahme, die nichts anderes besagt als die absolute Geltung des Prinzips vom dynamischen Grund" (ebd. 209).

[19] Ebd. 205.

stieren könnte, und heißt das noch nicht, daß es einer Ursache wesensnotwendig bedürfe. Man würde sonst eine petitio principii begehen.

II

Es sei erlaubt, mit einer gewissen Umständlichkeit und Hartnäckigkeit den hier aufgeworfenen Problemen nachzuspüren und nachzudenken, da es darauf ankommt, sich zu vergewissern, daß nicht Reflexion auf Kausalerfahrung zum Ziel führt, sondern nur spekulative Analyse.

Das Beispiel vom Ballon, das Pechhacker anführt (vgl. oben), zwingt zu weiterer Klärung und leitet zugleich zum Grundgedanken seiner eigenen Theorie über. Er nimmt Fuetschers Gedanken auf: Ein kontingent Daseiendes könne keine Ursache haben, wenn sein kontingentes Dasein möglicherweise schon mit ihm allein ontologisch gegeben sei. „Was in sich schon das Erforderte hat, um ins Dasein zu treten, kann das Dasein nicht von einem anderen empfangen . . . Somit ist die Bedingung für das Verursachtsein des Kontingenten — das dynamisch-ontologische Ungenügen . . . — eine solche, die dieses Verursachtsein zugleich notwendig macht, falls ein Kontingentes ins Dasein kommen soll; das kontingent Daseiende könnte als solches keine Ursache haben, wenn es ihrer nicht bedürfte" (a. a. O. 532). Trifft das wirklich zu? Nur für den Fall, möchte man meinen, daß ein Kontingentes alles zu seinem Dasein Erforderliche kraft seines Wesens hätte, was seinem Wesen widerspricht, oder daß es notwendig nur „von selbst" dasein könnte. (Wer den Unterschied zwischen „durch sich selbst, durch sein Wesen" und „von selbst" — „par soi" und „de soi", wie A. Grégoire es in seiner Sprache ausdrückt — verwischt, leugnet das hier zur Debatte stehende Problem und macht die Verhandlung gegenstandslos.) Wenn der Ballon notwendigerweise, d. h. nicht anders als von selbst, in die Höhe steigen könnte, wäre es freilich nicht möglich, daß er für dieses sein Aufsteigen je eine Ursache (außerhalb seiner) haben könnte. Aber vielleicht ist es ebensogut möglich, daß eine Ursache ihm das Emporsteigen vermittele, wie daß er zu einem anderen Male von selbst emporsteige. Solange der Kausalsatz nicht als absolut gültig vorausgesetzt wird, läßt sich das nun einmal nicht ausschließen. Und beide Möglichkeiten, das Verursacht- und das Absolutzufälligsein der Aufwärtsbewegung, sind nur sinnvoll in bezug auf Kontingentes als solches; Kontingentes bedarf deshalb u. U. nicht als solches einer Ursache, auch wenn es sie haben kann.

Es wird also kaum angehen, die Lösung der Frage mit Hilfe einer Reflexion auf Kausalerfahrungen zu suchen, wie auch Pechhacker es will. Zugestandenermaßen erheben wir aus der Erfahrung die nötigen

Begriffsgehalte (Kontingentes, Grund, Wirkung usw.). Der Kausalnexus selbst in seiner Notwendigkeit ist anderswie zu vergegenwärtigen.

Darin bestärkt uns noch eine weitere kritische Beobachtung. Auch Pechhacker ist überzeugt, daß der Kausalnexus in seiner Notwendigkeit nicht einfach Ergebnis aus Erfahrung, sondern aus der Reflexion über Erfahrung ist (a.a.O. 529 f.). Trotzdem geht er, in Abhängigkeit von Geyser und Fuetscher, so weit, zu sagen, in der Reflexion auf die Kausalerfahrung werde erschaut, der kontingent daseiende Akt (den das Subjekt frei setzt) habe „als kontingent daseiender" diese seine Ursache; „diesen Sachverhalt liest der Verstand aus dem Gegebenen heraus" (a.a.O. 531). Man muß indes bezweifeln, ob ein solches Herauslesen gelingen könne. Ich mag, wie es an der zitierten Stelle des näheren heißt, die besonderen Eigenschaften des zum Dasein kommenden Aktes „beliebig ändern"; wofern er ein kontingenter bleibt, bleibe auch die Zurückführbarkeit auf eine Ursache; das Ursachehaben liege ja nicht gerade daran, ob ein Denkakt oder Akt der Aufmerksamkeit oder ein andersartiger vom Subjekt hervorgerufen wird; wofern er nur kontingent ist, verstehe ich ihn als verursacht. Werden wir da mitgehen können? Halten wir uns streng an die Erfahrung. Ist es uns überhaupt möglich, die besonderen Bestimmungen des uns erfahrungsmäßig gegebenen Aktes beliebig zu ändern? Das heißt, einen beliebigen anderen erfahrbaren für einen erfahrenen einzusetzen und diese beliebigen Akte in phänomenologischer Variation auf ihre sich abhebenden Momente hin zu untersuchen und zu beschreiben? Sind meine inneren Akte, an denen allein ich Kausalerfahrung durchreflektieren kann, vielleicht nicht nur und gerade deshalb verursacht, weil es *immanente* Akte sind? Ihre Immanenz vermag ich phänomenologisch nicht fortzuvariieren, um dann zu erschauen, ob eine bestimmte Relation vielleicht nicht doch nur mit Immanenz gegeben sei, oder ob umgekehrt nicht-immanente Wirklichkeit selbstverständlich auch einer Ursache bedürfe, und zwar dann einfach deshalb, weil es sich um kontingente handelt. Möglicherweise fordern daher unsere immanenten Akte eine Ursache, das Ich als Ursache, weil sie Akte eines Subjekts, eines Ich sind — wobei ihre Kontingenz natürlich als Bedingung voraufgeht; vielleicht werden sie gerade deshalb von mir gesetzt und notwendig so hervor-gebracht, weil es *meine* Akte sein sollen, weil sie „inhärieren" müssen, um meine sein zu können. Der Einwand, um die meinigen zu sein, bedürften sie eben dieser besonderen Ursache, des Ich, aber überhaupt einer Ursache bedürftig seien sie wegen ihrer Kontingenz, nimmt die Entscheidung vorweg. — Und darüber hinaus: Müssen Wirklichkeiten nicht etwa nur deshalb im Ursache-Wirkungs-Zusammenhang stehen, weil sie einem Kosmos, einem Wirklichkeitsganzen, quasi immanent sein sollen? Eventuell fordert jedes Seiende unserer Erfahrungswelt ein Hineingewirktwerden in den Kontext von „Welt" und kann deshalb nur als verursachtes ins Dasein gelangen. Wer dies als möglich oder wahrscheinlich betrachtet, hätte jedenfalls keine Handhabe mehr, den Ursache-Wirkung-Bezug auf das Weltganze selbst auszudehnen, mag es noch so kontingent sein[20]. Was also bereits Geyser als Schwierigkeit empfand und, leider unzulänglich, bereinigt zu haben glaubte, macht sich schließlich auch bei Pechhacker geltend: Der Angriffspunkt der Kausalrelation könnte u. U. die Kontingenz eines bestimmten Seienden, von Seiendem eines bestimmten Wesens und eigentümlicher Washeit sein, nicht Kontingenz überhaupt, so daß Kausalerfahrung keineswegs das Urteil grundlegt, jedes Kontingente brauche eine Ursache, ja nicht einmal, könne immer und über-

[20] Man denke an derartige Behauptungen bei den Kantianern, erst recht natürlich bei den Neopositivisten, z. B. Reichenbach, und sonst bei Antimetaphysikern, wie B. Russell. Die eingehendere Würdigung dieser Schwierigkeit gehört in den Bereich der logischen Implikationen der Gottesbeweise.

all eine Ursache haben. Unser reflektierender Verstand hat mithin nicht das Glück, aus der Tatsache innerer Kausalerfahrung, „geführt und geleitet von dieser Tatsache" (a.a.O. 532), jenes Moment, auf dem die ontologische Abhängigkeit von einer Ursache wesensmäßig beruht, mit Sicherheit zu bezeichnen.

Andererseits ist es evident, daß Ursache-haben-Können, wenn überhaupt, sich nur von einem Kontingenten versteht. Das zu wissen, dazu benötige ich wohl nicht erst Erfahrung von Verursachung, aus dem Begriff des Kontingenten erfließt ohne weiteres die Einsicht, daß es als solches Ursachehaben nicht ausschließt. Etwas, was — in irgendeinem Sinne — nicht kraft seines Wesens Sein hat, läßt von sich aus etwas zu, was ein nicht kraft seines Wesens Seiendes zum Sein bestimmt, d. h. eine Ursache. Daß Kontingent- und Verursachtsein sich *fordern,* mag Kontingentes noch so oft über dieser Beziehung betroffen worden sein, darf nur „unmittelbare Intuition" als für sich evident beanspruchen.

Man wird nicht einfachhin abstreiten wollen, unmittelbare Evidenz sei vertretbar, auch wenn man mit Pechhacker die spezifische Evidenz durch „Vergleich von Begriffsinhalten" nicht plausibel findet. Doch selbst eine solche entbehrt nicht jeder Wahrscheinlichkeit, zumal wenn man die negative Form vorschlägt und die Begriffsinhalte „kontingent" und „ursachlos" miteinander zu synthetisieren versucht, d. h. sie zusammenhält, indem man ihren Sinn vollzieht und dabei ihre „Dissonanz" intellektuell vernimmt. Den Verdacht aber, hier spiele uns unversehens das Veto des „gesunden Menschenverstandes" einen Streich, wie etwa Kant gerade für solche Fälle unterstellt, wird man so leicht nicht los. Die Möglichkeit derartiger geistiger Einsicht soll demnach nicht a priori ausgeschieden werden. Nur ihr allseitiges Genügen für philosophische Reflexion bleibt fraglich.

In welcher Richtung ließe sich nun weiter forschen, um solchen Ansprüchen völlig zu genügen? Keinesfalls dürfen wir uns den Rückzug auf ein neuerliches Experiment gestatten, den Kausalsatz aus dem Widerspruchssatz in irgendeiner Weise abzuleiten. So etwas ist in sich selbst widerspruchsvoll[21]. Wenn man das Kausalprinzip „analytisch" nennt, dann versteht man diesen Terminus oft in einem weiteren Sinn, so daß auch diejenigen Bestimmungen als analytische umfaßt werden, die im strengen Sinn „propria" sind[22]. Ein Streiten um diese oder jene

[21] Dazu die überzeugende Kritik bei J. de Vries, Denken und Sein 116 f., Critica n. 103, Schol 6 (1931) 212 f.

[22] So bei C. Nink, Sein und Erkennen 63 Anm. 1, Ontologie 297 Anm. 85. Ähnlich auch z. B. bei R. Arnou S. J., Metaphysica generalis (²1941) 206 sq. Siehe auch schon die Kritik an Kants Begriff des analytischen Urteils bei J. Kleutgen S. J., Die Philosophie der Vorzeit (1860) 496 ff. — „Das Kontradiktionsprinzip spricht bloß aus, *daß* Seiendes mit seiner Verneinung unvereinbar ist; das Prinzip vom Grunde sagt, *warum* Seiendes nicht seine Verneinung sein kann. Was immer etwas ist, hat das, wodurch es das ist, was es ist" (C. Nink, Sein und Erkennen 44). Evidenterweise handelt es sich hier nur um den Formalgrund. Wenn die Lehre von den inneren Seinsgründen zunächst, wie sie muß, nur mit dem „principium rationis sufficientis formalis" arbeitet, kann sie, solange sie rein analytisch vorangeht, das Prinzip vom zureichenden dynamischen Grund und demzufolge das Kausalitätsprinzip nur da-

Terminologie lohnt sich allerdings nicht, obwohl es offenbar besser ist, die Synthesis, die im „proprium" als einer logischen und ontologischen „Folge" eines Wesens liegt, auch in der Wendung „synthetisches Urteil" durchblicken zu lassen. Wie aber rechtfertigt man es, daß Wesenseigentümlichkeiten *unmittelbar* einsichtig sein könnten (der Fall des Widerspruchssatzes sei hier wegen seiner einmaligen, unwiederholbaren logischen Situation übergangen)? Es soll hier nicht nochmals auf unsere obige skeptische Kritik zurückgekommen werden. Nur das eine sei nachbemerkt: Jede Behauptung einer tatsächlichen Unmittelbarkeit hat sich zum mindesten wohl dadurch in ihrem Recht auszuweisen, daß sie die *Bedingungen der Möglichkeit* solcher Aussagen umreißt; wer auf Urteile dieser Art nicht verzichten will, muß nicht bloß zugestehen, daß Täuschung möglich und höchste Vorsicht geboten sei, sondern auch und vor allem Grenzen der Zulässigkeit solcher Berufung auf unmittelbare Evidenz abstecken, welche Grenzen nur deutlich werden können aus der Struktur der inneren Bedingungen solcher Synthesis[23].

---

durch aufweisen, daß sie es zur Vermeidung eines Widerspruchs, eines Verstoßes gegen den Begriff des Kontingenten selbst, einführt. Aber mit dem, was zum Erweis des Kausalsatzes auf solchem Wege dargelegt wird, kann man sich wohl nicht einverstanden erklären: „Wie wir mit dem Wesen des Seienden als ihm notwendig folgende Eigentümlichkeit die Unvereinbarkeit mit seinem contradictorium erkennen, so erkennen wir durch Herausstellung aller mit dem Wesen des ens contingens gegebenen Elemente und Sachverhalte, daß es eine Ursache voraussetzt" (ebd. 64 bis 65). Aber entsteht zwischen „kontigent" und „ursachlos" je ein eigentlicher Widerspruch? Zu ebd. 61—62: Die Unvereinbarkeit des kontingent Existierenden mit gleichzeitiger Nichtexistenz sei mit dem kontingent Seienden nicht gegeben, andererseits müsse sie in etwas ihren Grund haben. Wohl ist sie nicht durch das Kontingente selbst formal begründet, da es ja von sich aus gegen seine Existenz indifferent ist und bleibt. Kraft des Widerspruchssatzes heißt das jedoch nur: Das ens contingens ist, *sofern* es Sein hat, mit gleichzeitiger Nichtexistenz unvereinbar. „Wenn man entgegenhält, die Unvereinbarkeit . . . sei nur durch die tatsächliche Existenz gegeben" (ebd. 64), dann verbleibe man im Analytischen — aber wie soll man es sonst auffassen? Es heißt anderswo ausdrücklich, das Kontingente habe „durch" seinen Daseinsakt die wesensnotwendige Folge der Nichtexistenz (Ontologie 296), es sei „durch sein Dasein" Subjekt dieser notwendigen Folge (ebd. 297). Selbstverständlich ist es das ens contingens selber, das als Subjekt dieser Folge „durch" sein Dasein mit Nichtexistenz unvereinbar ist, nicht nur ist Existenz nicht Nichtexistenz. Es sei dann aber widerspruchsvoll, weil es „mit seiner gleichzeitigen Nichtexistenz sowohl unvereinbar wie vereinbar wäre", es könne „also die Unvereinbarkeit . . . nur durch ein anderes haben", durch eine Ursache (Sein und Erkennen 62, vgl. Ontologie 295 f., Gotteslehre 43). Allein es ist vereinbar und unvereinbar nicht unter demselben Aspekt. Unvereinbar mit gleichzeitiger Nichtexistenz ist es nur und so weit, als es faktisch Existenz hat, also insofern es mit seinem Existenzprinzip eine innere Einheit eingegangen ist — vereinbar insofern, als es Existenzprinzip und Existenz nicht kraft seines Wesens hat. C. Nink muß diese Distinktion, nach dem Kontext seiner Darlegungen zu urteilen, als ungenügend betrachten. Aber es ist nicht ersichtlich, daß im ens contingens für den Fall, daß es existiert und doch keine Ursache hätte, auch nach obiger Distinktion noch ein Widerspruch auftreten könne (und müsse, weil die Unvereinbarkeit mit der gleichzeitigen Nichtexistenz „ohne Grund wäre"; siehe Ontologie 297).

[23] Kennt der hl. Thomas „iudicia per se nota", die im modernen Sinn a priori

Der moderne logische Neupositivismus hat die Waffen gestreckt und jedes synthetische Apriori aufgegeben. Es wird nur ein analytisch-deduktives Apriori angenommen, jede eigentliche Synthesis aber sei a posteriori[24]. An diese moderne Haltung zu erinnern erscheint deshalb von Nutzen, weil sie den Bankerott auch des Kantischen Versuches bedeutet, dem synthetischen Apriori einen Platz in der Philosophie, zumal der Naturphilosophie, zu verschaffen und zu sichern. Wenn sogar er, der keine unmittelbare Evidenz der in Frage stehenden Sätze behauptete, sondern ihre Geltung am „Leitfaden" der Ermöglichung von Erfahrung nachweisen wollte, mit seinem Bemühen in den Augen moderner Erkenntnistheoretiker gescheitert ist, wie aufreizend mag dann die scholastische These klingen, jene Sätze seien unmittelbar evident! Nicht als ob man sich von derlei Erwägungen sollte im tiefsten beeindrucken lassen. Sie können aber dazu anregen, auf eine Entwicklung jener Sätze zu sinnen, die ohne unmittelbare Evidenz (über die des Widerspruchsprinzips hinaus) auskäme.

III

Sollte es trotzdem nicht gelingen, auf Unmittelbarkeit zu bestehen, sie aber gleichsam handgreiflicher zu machen, so daß Berufung auf sie, wie bereits oben ausbedungen, wegen ihrer hohen Schlichtheit die geistige Kraft nicht überfordert? Bevor der Versuch vorgelegt wird, den

---

synthetisch sind? Im allgemeinen bezieht er sich nur auf analytische (deren Prädikatsbegriff im Subjektsbegriff enthalten ist), so z. B. vor allem S. Th. I q. 2 a. 1, I/II q. 94 a. 2, De ver. q. 14 a. 1, etc. Aber er hat unter „prima principia" doch auch solche eingereiht, die sich auf „propria entis" erstrecken, und dabei nicht nur den Widerspruchssatz im Auge gehabt, obwohl er an den hergehörigen Stellen andere Prinzipien nicht ausdrücklich nennt — anderswo aber spricht er, abgesehen von Formulierungen eines allgemeinen Finalitätsprinzips, gerade vom Satz des zureichenden Grundes in seiner allgemeinsten Form und sogar vom Kausalitätsprinzip (vgl. oben Anm. 14). Alles in allem behält P. Wilpert vermutlich recht, wenn er schreibt, Thomas habe das Problem dieser Urteile (reflex, in seiner methodischen und systematischen Stellung) nicht gesehen: Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Evidenzproblems (1931) 197. Das Konstatieren eines „intellectus principiorum" zeigt erst die Aufgabe, nicht schon deren Lösung. Letztlich hilft sich auch Thomas (im Gefolge des Aristoteles) nur mit einem unmittelbaren „videre" — die Sachverhalte seien „visa" (vgl. Wilpert a.a.O. 152 Anm. 70, 153 u. ö.). Mit einer solchen Bemerkung ist freilich nicht alles abgetan, was Thomas über Sinn und Erhellung der Seinsprinzipien zu lehren hat; zumal seine Idee, sie seien „instrumenta" des Geistes, sie würden eigentlich nicht selbst einem „Examen" unterworfen, sondern in ihrem Licht „omnia alia examinamus" (De ver. q. 24 a. 1 ad 20, vgl. auch q. 9 a. 1 ad 2 etc.), weist in eine lockende erkenntnismetaphysische Tiefe.

[24] „Man pflegt die Einzelwissenschaften im Hinblick auf den erkenntnistheoretischen Charakter ihrer Sätze in 2 Klassen einzuteilen, in die ‚analytischen' und ‚empirischen' Disziplinen. Zu den analytischen Wissenschaften, die man auch ‚formale' oder ‚formal-apriorische' nennt, gehören Logik und Mathematik" (B. v. Juhos: Studium generale 6 [1953] 595, vgl. ebd. auch 589). Im Zusammenhang damit steht eine interessante Untersuchung von W. Stegmüller, Der Begriff des synthetischen Urteils a priori und die moderne Logik: ZPhForsch 8 (1954) 535 ff. Die Axiome einer formalen Wissenschaft gelten nicht als in sich evident, etwa durch unmittelbare Einsicht, sondern werden nur „gesetzt", wobei Nichtwidersprüchlichkeit der einzelnen Axiome und (was noch kaum in irgendeinem System geleistet worden zu sein scheint) der Axiome unter sich gefordert wird.

Kausalsatz auf indirekte, mittelbare Weise so zur Gegebenheit zu bringen, daß unmittelbare Evidenz des Prinzips vom zureichenden dynamischen Grunde nicht vorausgesetzt wird, mag darum hier zunächst ein Weg gewiesen werden, wie das Prinzip vom zureichenden dynamischen Grunde *unmittelbar* einsichtig zu werden vermag, ohne daß auf „Vergleich" der dabei auftretenden Bedeutungsgehalte zurückgegriffen würde. Haben wir einmal dieses Prinzip in Händen, dann bietet die Anwendung auf Kontingentes und damit seine Spezialisierung zum Kausalitätsprinzip keine Schwierigkeit mehr. Augenblicklich sympathisieren wir also mit folgender logischer Ordnung in der Stufenfolge der Erstprinzipien: Widerspruchssatz mit impliziertem Satz vom zureichenden Formalgrund, Satz vom zureichenden dynamischen Grund, Satz von der Kausalität. Wir haben jetzt nur zu verdeutlichen, an welchen Punkten begrifflicher Reflexion und der Forderung nach „Verstehen" der in den Begriffen gegenwärtigen Wirklichkeitsgehalte die unmittelbare Einsicht aufleuchtet. Daß auch hier auf ein „Verstehen" der Begriffsinhalte gedrungen wird, darf nicht als verkappte Methode der Begriffsvergleichung ausgelegt werden; „Verstehen" besagt hier nur intellektuelles Erwägen des mit einem Begriffsinhalt Gemeinten, in energischer „conversio ad phantasma" (gleich „ad phaenomenon")[25]. Alsbald wird hervortreten, etwas wie Einfaches mit all dem berührt ist.

Sobald ein Seiendes in den Blick kommt, läßt es sich, kraft des Widerspruchssatzes, von seinem Nichtsein (nihilum sui) absolut distanzieren, von dem es sich ja durch sein Sein als Seiendes absolut unterscheidet. Das braucht nicht zu heißen, Seiendes müsse auch in dem Moment, in dem es ist, nicht sein können; nicht alles Seiende braucht metaphysisch a priori kontingent zu sein. Aber dem Widerspruchssatz zufolge muß man denken und sagen können, daß ich jedes Seiende gerade als ein solches im absoluten Gegensatz zu seinem Nichtsein aufzufassen vermag. Das ist ja die ungeheure und überwältigende Positivität des Seienden, daß es nicht nicht ist, sondern „sich setzt"; darin bekundet sich sein innerstes Ja, diese ontologisch-ontische „Affirmation", die es als es selbst ist. Gegenüber dem Nichtsein besitzt jedes Seiende seine innere „Form", kraft deren es sich ihm entgegensetzt, seinen Innengrund, der es zu Seiendem macht (wobei näherhin bestimmt werden könnte, ob das Sein als „principium constitutivum" sich vom Seienden,

[25] Der erkenntnistheoretische Begriff „Verstehen" ist noch nicht nur auf den Sinn festgelegt, den er in den modernen Geistes-, Kultur- und Geschichtswissenschaften hat (dazu siehe W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Stichwort „Verstehen"). In einem spezifisch philosophischen Sinn, der allerdings zu jenem geisteswissenschaftlichen in Analogie stehen mag, nehmen ihn auf je ihre Weise z. B. auch Jaspers und Heidegger.

dem „constitutum", notwendig ontologisch oder nur logisch unterscheidet)[26].

Ist es nun *gleich gut* möglich, daß dieser Innengrund ist und gründet, wie daß er nicht sei und nicht gründe? Soll man auch nur mit einem Schein von Sinnhaftigkeit urteilen können, Sein sei gleich gut möglich und wirklich wie Nichtsein? Das „gleich gut" muß in höchster Strenge verstanden werden: Ist es ohne jedwede, auch noch so geringe Differenz in bezug auf beide Seiten der Disjunktion, d. h. ohne jeden, absolut jeden und gleichgültig was für einen Unterschied, möglich, daß etwas ist, wie auch, daß es nicht ist? Selbst wenn etwas als kontingent bezeichnet werden müßte, wäre es dann überhaupt auch nur denkbar, sinnvoll nachvollziehbar, daß es, wann und solange es ist, *ebensogut*, auf völlig unterschiedslose Weise, wäre, anstatt nicht zu sein? Und absolut ebensogut nicht sein könnte, wie es hic et nunc im Sein ist? Selbstverständlich ist Seiendes innerlich nicht möglich ohne Formalgrund, der es dem Nichtsein enthebt; aber die Frage lotet tiefer (vgl. oben Anm. 12): Ist Seinsgrund, Formalgrund, der doch nicht nichts ist und als gründender sogar eine „efficientia" hat, auf gleich-gültige Weise als Sein und Grund möglich und wirklich, d. h. über dem Nichts und gleichsam außerhalb des Nichts, wie sein Nichtsein, sein Nichts möglich wäre, wenn es denkbar ist? Existieren ist gegenüber Nichtexistieren zwar im formalen Sinne nicht gleicherweise möglich, sondern eben nur durch eine „ratio formalis"; aber ist das Hinzukommen des Formalgrundes oder auch sein Immer-schon-Sein sinnvoll gleich-möglich gegenüber dem Nicht-Hinzukommen, dem Nicht-immer-schon-Sein? Die Welt als Seiende könnte also nicht bloß auch nicht sein, sondern sie könnte sein oder nicht sein ohne jeden Unterschied darin, auf welche Weise sie dazu kommt, zu sein, resp. nicht zu sein? Leider kann man hier nur mit Umschreibungen arbeiten, die auf das Gemeinte nur hinwinken.

Heidegger, der die Formel des Leibniz „Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?" einer Kritik unterzieht, scheint zu glauben, man dürfe guten Grundes Zweifel hegen, ob das „Nichts" einfacher und „leichter" wesen könne als das Etwas[27].

[26] Dazu etwa M. Müller, Sein und Geist (1940) 165 ff., J. B. Metz: Schol 28 (1953) 18 Anm. 16, C. Nink, Ontologie passim.

[27] Was ist Metaphysik? (⁶1951) 21. In der Metaphysik habe es den Anschein, „daß sich ‚Sein' von selbst verstehe und daß sich demzufolge das Nichts leichter mache als Seiendes ... So steht es in der Tat um Sein und Nichts. Stünde es anders, dann könnte Leibniz ... nicht erläuternd sagen: Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose." In diesem Satz spielt Heidegger mit dem erkünstelten Doppelsinn des Wortes „Nichts"; ist das Nichts als Gegensatz zu Seiendem das „Sein selbst" („das so verstandene Nichts als das Sein selbst", ebd.), dann läßt es sich freilich nicht „leichter machen" als Seiendes. Aber wer, Heidegger zum Trotz, der unbedingten Meinung ist, daß „das Nichts nicht eigentlich west" (ebd.), wird zugleich begreifen: „Nichts" macht sich tatsächlich leichter als Sein und Seiendes, es macht sich ohne jedwedes Zutun. — S. auch Heidegger, Einführung in die Metaphysik (1953) 17 ff.

Im Ernst aber läßt sich das nicht bezweifeln, wofern man den Worten nicht ihren ursprünglichen Sinn nimmt[28]. Wer gesehen hat, was Sein eines Seienden bedeutet, es in seiner Positivität erwogen hat, der versteht unmittelbar: dergleichen ist nie absolut gleich einfach und leicht möglich, wie Nichtsein des Seienden möglich wäre (oder wenigstens den dunklen Hintergrund des Denkens von Sein bildet). Natürlich müssen wir bekennen, daß Gottes Sein, falls es ist, in sich selbst und für sich selbst eine so absolute Selbstverständlichkeit hat, daß ihm gegenüber Nichtsein einfachhin unmöglich und undenkbar ist, und insofern für Gott sozusagen nichts leichter ist, als zu sein. Aber unsere Überlegung wird dadurch ja nicht entwertet. Selbst bei Gottes Sein kann in einem Gedankenexperiment geistig legitim vorgestellt werden, was es hieße, es wäre nicht. Und so Gottes Sein dem Nichtsein gegenüber in seinem absoluten Unterschied begrifflich verstehend, weiß derjenige, der den Sinn der Begriffe vollzieht, daß es ontologisch unmöglich ist, Sein und Nichtsein sollten gleich gut möglich sein. Es ist zwar metaphysisch möglich, daß etwas nicht ist; aber *daß* es ist, anstatt nicht zu sein, das ist nicht möglich auf gleiche Weise, wie nicht zu sein.

Wenn aber Sein von Seiendem nicht ebensogut möglich ist wie Nichtsein, wie ist es dann möglich? „Durch" einen Unterschied im Dazukommen, daß etwas ist (und darum nicht nicht ist). Unterschied ist ontologisch ganz allgemein nur „durch" etwas möglich: „Omne differens aliquo est differens" (S. c. G. I 17). Es muß an „etwas" liegen, daß etwas ist und nicht statt dessen nicht ist. Dieses Differenzierende ist etwas, „wodurch" ein Seiendes zu seinem Sein kommt oder wesensmäßig je schon im Sein ist. *Nicht* ebensogut möglich sein, das heißt, gegenüber dem Nichts ein Etwas angeben können, das das Sein von Seiendem in seinem Daß und Was ontologisch „vor" dem Nicht-Daß und Nicht-Was erklärt. Ein solches Etwas ist also dasjenige, was „Grund" genannt werden muß, weil durch es, von ihm her und aus ihm Sein von Seiendem ontologisch möglich ist — nicht nur formal, sondern auch und erst recht dynamisch (in seinem Zukommen, in seiner Überwindung des Nichts) oder quasi-dynamisch (wenn wir an göttliches Sein denken, dessen Formalgrund auch der Grund für das eminent faktische und notwendige Im-Sein-Stehen Gottes ist, also für jenes Moment, welches im Kontingenten den eigentlich dynamischen Grund verlangt).

Die hier fälligen Formulierungen kämpfen mit einer dreifachen Schwierigkeit: einmal, daß in ihnen der Anschein einer petitio principii vermieden werde, nämlich als ob immer schon davon ausgegangen werde, daß Seiendes, das auch nicht sein könnte, eines Woher, eines Grundes bedürfe; zum anderen, sie reichten doch nicht über das hinaus, was im Umkreis des Prinzips vom Nichtwiderspruch und Formal-

[28] Nach H. Bergson kann „Nichts" überhaupt kein „Begriff" sein. „L'idée du néant absolu . . . est une idée déstructrice d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot": L'Évolution créatrice ([171]1914) 307. Vgl. M. Heidegger a.a.O. 27. Daß wir begrifflich nicht formal zu fassen vermöchten, was „non ens" als „nihilum" bedeutet, und darum keinen Begriff des „Nichts" hätten, dürfte schon deshalb ein Mißverständnis sein, weil wir ja hoffentlich wissen, welchen Sinn wir mit diesem Wort verbinden, wenn wir darüber sprechen. Freilich „gibt" es das absolute Nichts nicht, da ja etwas ist. Es hat nur Sinn als gedankliche Hilfskonstruktion.

grund liegt; und drittens, sie träfen nicht auf göttliches Sein zu. Alle drei darin sich abzeichnenden Aufgaben aber dürften der deutlich genug sichtbaren Intention nach geleistet sein, obzwar mit wohl notwendig unzulänglichen Worten.

Damit scheint festzustehen, wie intuitive und unmittelbare Gewißheit der Unmöglichkeit von Seiendem ohne zureichenden Grund dafür, daß es ist, verantwortet werden könne. Das Prinzip vom zureichenden dynamischen Grund wäre also sichergestellt, da jeder vernünftige Zweifel, das Gegenteil könne wahr sein, sich „verstehend" beheben läßt. Insofern nähert sich diese Gewißheit der „praktischen Gewißheit" an, gegen die alle Skepsis nicht aufkommt, sondern immer nur wie leeres, verständnisloses Spiel mit dem abstrakten Denken oder gar nur mit Worten erscheint. Wir behaupten nicht nur, Sein bleibe unbegriffen, solange es nicht einen Grund habe, und müsse daher einen solchen haben, sondern wir verstehen positiv, was dazu gehört, um zu sein. Auch vergleichen wir nicht doch nur Begriffsgehalte, deren innere notwendige Zuordnung wir dann erschauen; was „Sein" sagt, wird zwar gegen das gehalten, was „Nichts" bedeutet — indes nicht, um Verträglichkeit oder Unverträglichkeit, Zusammengehörigkeit oder nicht dieser Begriffe (wie bei „kontingent" und „verursacht" oder „ursachlos") intellektuell einzusehen. Es geht uns darum, zu verstehen, daß das Gegebensein dessen, was ein Begriff aussagt (wie „Sein"), nicht den absolut gleichen Bedingungen unterliegen könne wie dessen Nicht-Gegebensein. Dabei fällt gerade die „Möglichkeit" des Nicht-Gegebenseins gegenüber der des Gegebenseins ontologisch und logisch so sehr ab, daß sie nicht ontologische Gleichwertigkeit und Ebenbürtigkeit beanspruchen darf. Und zwar bezieht sich diese Ungleichwertigkeit, dieser Niveauunterschied, wesentlich schon auf das Gegebensein oder nicht der Formalgründe, durch die ein Seiendes wirklich ist.

Dem Prinzip vom zureichenden Grund kommt also unmittelbare Evidenz zu. Das Prinzip der Kausalität spezialisiert es nur. Wenn man diesem selbst unmittelbare Evidenz zubilligt, ohne Vermittlung durch das vom Grund, dann gerät man immer in Gefahr, dieses insgeheim vorauszusetzen oder sonstwie mitzudenken[29].

---

[29] Ein kontingent Seiendes „ex suis constitutivis est nihil actuale; atqui quod est nihil actuale, sibi relictum est nihil et perseverat esse nihil; ergo ut existat indiget aliquo distincto a se, quod impellat illud ad existendum, et hoc est causa efficiens realiter ab effectu distincta. Et minor non indiget alia probatione aut declaratione, sed per seipsam se manifestat menti" (J. Hellin S. J., Theologia naturalis [1950] 146). Dazu werden wir sagen müssen: Ein Kontingentes, das nicht existiert, bedarf, um zu sein, des Einflusses eines anderen, *wenn* es überhaupt eines Grundes bedarf, um zu sein, anstatt nicht zu sein, und nicht etwa „von selbst", durch absoluten „Zufall", existieren könnte. „Perseverat esse nihil" nur, wenn absoluter Zufall unmöglich ist. — A. Marc scheint in die Idee des Seins und das Identitätsprinzip so viel hineinzulegen, daß auch die „Partizipation" „du contingent au nécessaire" darin mitenthalten ist; dann ist das Identitätsprinzip freilich nicht mehr rein statisch,

IV

Der obige Aufweis der Evidenz eines Prinzips entspricht aber immer noch nicht den Anforderungen, die an philosophische Reflexion gestellt werden müssen, vor allem enthält auch er keine Angaben über die Bedingungen der Möglichkeit solcher Evidenz und ihre Grenzen. Läßt sich nun eine Gedankenentwicklung bieten, die auf ein neues Prinzip führt, ohne daß außer dem Widerspruchssatz (und dem darin enthaltenen Satz vom Formalgrund) eine weitere unmittelbare Evidenz abverlangt wird? Man darf sich anheischig machen, einen Gedanken durchzuführen, der an seinem Ende auf einen widersprüchlichen Satz stößt, falls man nicht annimmt und bejaht, daß Kontingentes notwendig eine Ursache habe. Es verhält sich dabei ähnlich wie bei der Reduktion des Satzes von der „Bewegung" auf den Satz vom Widerspruch[30]. Die Leugnung des Kausalsatzes wäre dann nur möglich, wenn man zugleich etwas behauptete, was in sich widersprüchlich ist. Wir werden sehen, es müßte hingenommen werden, „möglich" sei ontologisch dasselbe wie „unmöglich". Um diesen Widerspruch zu beheben und zu vermeiden, muß man den Satz gelten lassen: Kontingentes hat als solches eine Ursache.

Der Weg bis dahin zieht sich leider in die Länge. Fürs erste soll er in seinen einzelnen Etappen skizziert, darauf noch das eine oder andere zur Ergänzung und Klärung nachgetragen werden.

Nehmen wir an, es gebe Kontingentes. Kontingenz besagt zutiefst Indifferenz gegenüber der Existenz. Bei aller Unvereinbarkeit mit der gleichzeitigen Nichtexistenz behält Kontingentes doch seine innere Indifferenz dem Existieren gegenüber, d. h. auch solange es faktisch existiert, könnte es von sich aus, seinem Wesen nach, auch nicht existieren; es bleibt die Möglichkeit, daß es nicht hätte zu existieren brauchen, soweit es auf es selbst ankommt. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, daß überhaupt nichts Kontingentes existiert, d. h. es wäre möglich gewesen, daß nichts Kontingentes existiert. Man nehme nun diesen Fall der bloßen Möglichkeit von Kontingentem: Es existiert nichts Kontingentes, und doch ist Kontingentes ontologisch möglich. Daß es dies ist, wissen wir aus der faktischen Existenz, die wir als Grundannahme aufgestellt hatten. Mit diesem „Fall" der bloßen Möglichkeit von Kontingentem zu rechnen, gehört ins Wesensverständnis des Kontingenten hinein und durchleuchtet, wie sich zeigen wird, seinen Begriff wie von innen her. — Also selbst im Fall des „Nichts" von Kontingentem besteht doch die

---

dafür aber gewiß überlastet (a. a. O. 211 sq.). — Zu vergleichen ist noch A. De Coninck, Le principe de raison d'être est-il synthétique?: in RevPhLouv 47 (1949) 71 sqq.

[30] Siehe nochmals J. de Vries: Schol 6 (1931) 213 f.

Möglichkeit, daß Kontingentes Existenz habe, wenigstens in einer gewissen Zeitspanne, und zwar die *reale* Möglichkeit, nicht bloß eine gedankliche, gedachte, geurteilte. Die Unmöglichkeit besteht jedenfalls nicht. Nun aber fordert und besitzt Möglichkeit gegenüber Unmöglichkeit kraft des Widerspruchssatzes und des darin implizierten Prinzips vom zureichenden Formalgrund in sich selbst etwas, demzufolge sie sich von Unmöglichkeit absolut unterscheidet. Wäre Möglichkeit von Kontingentem und Unmöglichkeit von Kontingentem, real gesehen, in sich (der realen Struktur nach) dasselbe, dann fielen Widerspruchssatz und Formalgrundprinzip. Möglich sein wäre formal dasselbe wie unmöglich sein. Das, was etwas innerlich realmöglich macht, kann absolut nicht dasselbe sein, was es unmöglich machen würde. Also können sich Möglichkeit und Unmöglichkeit von Kontingentem nicht durch nichts unterscheiden, d. h. es muß „etwas" sein, wodurch sie sich unterscheiden. Das Nichts aber kann nicht zugleich das Etwas sein, das die Unterscheidung begründet. „Omne differens aliquo est differens", jedoch „non ens non potest esse differentia" (S. Th. I q. 3 a. 5), diese Aussagen des hl. Thomas beschreiben den hier gefundenen Sachverhalt[31]. Man muß nur festhalten, daß die Unterscheidung als innerlich-formale realisiert werden muß, was durch „nichts" undenkbar ist; „nichts" kann sich nicht gleichsam in sich selbst differenzieren, um formalen Unterschied auszuformen, es müßte denn zugleich nichts und auch nicht-nichts sein. Wenn man in scholastischer Terminologie „nihilum absolutum" und „nihilum relativum" unterscheidet, meint man mit letzterem eben gerade das nicht existente, nur mögliche Kontingente.

Die reale Möglichkeit von Kontingentem ist daher innerlich konstituiert durch ein Etwas, gegenüber der Unmöglichkeit, die ja nicht ist, die es nicht gibt, die mithin sozusagen durch „nichts" formell begründet ist; sie hebt sich von der Seinsmöglichkeit von Kontingentem eben dadurch ab, daß sie unbegründet ist.

Also gibt es ein Etwas, in dem die innere Möglichkeit von Kontingentem gründet — doch dieses Etwas ist selbst kein Kontingentes, weil es sonst auch, unserer Annahme gemäß, nicht existieren würde. Es ist ein *Absolutes*, ein Seiendes, dem Existenz wesensnotwendig ist. Wenn etwas nicht nichts ist, muß es Existenz haben, und wenn es nicht kontingent sein soll, absolut wesensnotwendige. Es kann nicht etwa (sprechen wir der Einfachheit halber im Singular) die Wesenheit des Kontingenten sein, die seiner Existenz irgendwie voraufginge; „Existenz" wäre mit ihr noch nicht gegeben, sie wäre reiner Wesens-Aktus, „actus essentialis" — ihr käme eine eigene innere Realität des Wesen-Seins zu,

[31] Zitiert von J. de Vries, ebd. 214 Anm. 75. Eine nachfolgende Bemerkung bestärkt diesen Gedanken: „Daß ‚sich in Nichts unterscheiden' dasselbe ist wie ‚sich nicht unterscheiden', ergibt sich . . . unmittelbar aus dem Widerspruchsprinzip."

mit der sich die Realität der Existenz, des Existenzprinzips, synthetisieren könnte oder auch nicht. Das „Wesen" von Kontingentem wäre absolut, seine mögliche Existenz kontingent. Eine solche Konstruktion ist evident unhaltbar. „Wesen" besagt das, wodurch gegeben ist, daß ein Seiendes „etwas" ist, „Dasein" das, wodurch gegeben ist, *daß* etwas ist. Ein Etwas vermag nicht „extra nihilum" zu sein, ohne „daß" es ist; wäre es auch auf die Weise existent, daß es nicht durch sich als Wesensgrund auch sein Daseinsgrund wäre, so könnte es jedenfalls nicht an sich selbst „sein" ohne Dasein[32]. „Freischwebendes" Wesen ist keine Realität. Wenn Wesen nicht durch Existenz aktuiert werden, dann sind sie nach der befreienden Formulierung des hl. Thomas an und für sich nichts: „Antequam (quidditas) esse habet, nihil est" — und wenn er fortfährt: „nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia" (De pot. q. 3 a. 5 ad 2), dann spricht er das aus, worauf wir hinauswollen. Also kommt dem „Absoluten", in dem Möglichkeit von Kontingentem gründet, Existenz zu, und zwar wesensnotwendige. Es kann daher nicht etwa das rein in sich ruhende Wesen des Kontingenten sein, aber auch nicht ein Wesen, dessen an sich „absolute" Existenz irgendwie in kontingente „umschlagen" könnte (im Falle es verwirklicht würde); denn das hieße, ein Wesen könne sowohl kraft seiner selbst existieren wie auch nicht, und zwar zugleich, da „absolute" Existenz wesensnotwendig unverlierbar ist.

Darum ist das Absolute nicht einfach das Ganze der „Wesenheiten" der kontingenten Seienden, sondern etwas davon absolut Unterschiedenes und Verschiedenes. Und die innere Möglichkeit von Kontingentem liegt darin begründet, daß ein Absolutes existiert, das in seinem Formalgrund zugleich Kontingentes ermöglicht. Natürlich trägt das Wesen des Kontingenten es in sich, daß es existieren kann, d. h. die Möglichkeit der Existenz ist mit dem Begriff und Wesen des Kontingenten gegeben. Hier aber fragen wir, was diese Möglichkeit letztlich ontologisch sei, wie sie formal begründet sei.

Wie soll jedoch das Absolute die Möglichkeit des Kontingenten konstituieren, ohne selbst der Formalgrund, der innere Wesensgrund und Daseinsgrund des Kontingenten zu sein? Wir hatten den Formalgrund von Kontingentem gesucht und haben nun anscheinend nicht eigentlich ihn, sondern etwas unvergleichlich anderes entdeckt, etwas, was anscheinend nicht einfachhin der gesuchte Formalgrund sein kann. Denn das Absolute ist nicht das mögliche Kontingente — und, falls wir das Absolute als Gott ansprechen müßten, wovon auf der Basis der bisherigen Überlegungen noch nicht die Rede ist, Gott ist doch nicht z. B. eine

[32] „Revera essentia realis non est realis nisi existat" (R. Arnou S. J., Metaphysica generalis [²1941] 69 Anm. 15).

„mögliche Rose", „mögliche Welt"! Wie stellt sich der Zusammenhang also dar? Das Absolute ist zwar nicht selbst „mögliche Welt", allein in seinem Wesen ist wesensmäßig die „Möglichkeit von Welt", die „Möglichkeit einer Rose" mitenthalten und formal mitkonstituiert. Wiederum, nicht so, als müßte das Absolute ontologischer Innengrund („ratio formalis", das „esse formale") von Kontingentem werden können, wenn dieses faktisch zur Existenz kommt. „Ver-Wirklichung" ist ja nicht so zu denken, als werde eine ontologische Möglichkeitsform irgendwie in Wirklichkeit über-geführt, so daß Kontingentes als mögliches wie ein vorgegebenes Etwas in Dasein hinüberwanderte; „mögliches Kontingentes" (das „possibile") „wird" ja nicht identisch „das Wesen" des faktisch existierenden Kontingenten. Aber *daß* Kontingentes existent werden kann, das muß im Wesen des Absoluten selbst mitgegeben sein; die kontingenten Seienden sind als mögliche die „creatrix essentia" des Absoluten selbst — wie viele und feine Nuancierungen man da auch noch wird aufbieten müssen, um den Sachverhalt zu präzisieren[33].

Kontingentes ist durch das Absolute möglich, darum auch allein durch das Absolute *wirklich*. Möglichkeit ist ja wesentlich Möglichkeit zu Verwirklichung; wovon die Möglichkeit abhängt, davon hängt ebenso die Verwirklichung ab. Daß Kontingentes tatsächlich existiert, das beruht darauf, daß es Existenz vom Absoluten empfängt. Es könnte nicht, obwohl seine Seinsmöglichkeit im Absoluten gründet, doch wie von selbst, ohne Einfluß des Absoluten, verwirklicht sein; sein Dasein kann nur dort entspringen, wo sein Ursprung als eines überhaupt möglichen ist. Möglich sein, das heißt ja gerade — um es noch einmal zu sagen — wirklich sein können; das Absolute als Grund der Möglichkeit erweist sich daher als Grund der Wirklichkeit von Kontingentem, wann und wo dieses sich verwirklicht. So enthüllt es sich als *Wirkursache:* Zum Sein bestimmen läßt sich etwas, was durch sein Wesen nicht dazu bestimmt ist, durch ein anderes nur insofern, als Sein durch ein „Bewirken" mitgeteilt wird. Wobei Wirken und Bewirken nur in jenem streng abstrakten Sinn genommen wird, wie der hl. Thomas es faßt: „Agere . . . nihil est aliud quam facere aliquid actu" (S. Th. I q. 115 a. 1).

Damit ist zur Gewißheit gebracht, daß Kontingentes möglich und wirklich ist nur durch ein Absolutnotwendiges, das als Ursache wirken kann und wirkt. Es läßt sich folglich der Satz aufstellen: Ein Daseiendes, das nicht kraft seines Wesens Dasein hat, sondern metaphy-

[33] Vgl. z. B. C. Frick S. J., Ontologia (⁵1921) nn. 108—109, 142—143. Jedenfalls ist festzuhalten: Die Dinge sind „in Deo per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina" (S. Thomas, S. Th. I q. 18 a. 4 ad 1).

sisch kontingent existiert, hat sein Dasein durch eine Ursache. Das ist der Satz von der Wirkursache, *der metaphysische Satz der Kausalität.* Ob er gleich ursprünglich nicht auch Sinn- und Zielursächlichkeit aussagt, soll nicht untersucht werden. Er war nur erst einmal überhaupt in seiner Geltung zu sichern.

Nun einige Nachträge zu Einzelheiten des Aufweises.

a) Was die Eigenart der Methode betrifft, so darf wiederholt werden, daß die Absicht, keine unmittelbare synthetische Einsicht in die Notwendigkeit der Zugehörigkeit eines „proprium" zu einem bestimmten Sinngehalt in Anspruch zu nehmen, den Zwang auferlegt hat, den Gedanken von der Kontingenz so weit zu verfolgen, bis ein Satz auftaucht, der widersprüchlich wäre, falls nicht das Zugeständnis gemacht würde, Kontingentes müsse eine Ursache haben. Wie deutlich geworden ist, war es der Satz von der Realmöglichkeit und Unmöglichkeit, die sonst an sich formal dasselbe wären, dasselbe ungeschiedene „Nichts". Das Zugeständnis bezieht sich also auf die Setzung eines „Etwas" als des formalen Grundes der Möglichkeit von Kontingentem. Der Kunstgriff, wenn man ihn so nennen will, bestand darin, unter der Voraussetzung, es gebe Kontingentes, als denkbar abzuleiten, daß nichts Kontingentes existiere und doch real möglich sei. Vielleicht berührt sich dieser Gedankengang mit dem, was der hl. Thomas im Blick hat, wenn er seine „via tertia" von der Denkbarkeit des Nichtseins alles Kontingenten ausgehen läßt[34]. Einmal so weit, kann es nicht mehr schwerfallen, die logischen und ontologischen Konsequenzen mit Hilfe des Widerspruchssatzes zu verstehen. Freilich, daß es glücken müsse, eine Wahrheit wie die des Kausalprinzips weniger umständlich zum Aufleuchten zu bringen, als es hier geschehen ist, dürfen wir nicht a priori erwarten. Indes war es noch kaum die „elegante" Lösung.

b) Auszuschließen ist *jede* Weise, daß Kontingentes etwa *notwendig* existiere — selbstverständlich nicht wesensnotwendig, sondern etwa auf Grund einer Notwendigkeit durch Verursachung, also „hypothetisch" notwendig. — Es bleibt ja immerhin denkbar, daß Kontingentes durch ein anderes verursacht sei, das aber ebenso kontingent ist und seine Existenz wieder einem anderen verdankt usf. in infinitum. Will man unterstellen, Kontingentes *müsse* eine Ursache haben, auch wenn diese selbst kontingent sei, dann behauptet man die Gültigkeit des Kausalsatzes, die doch erst aufzuweisen ist. Man könnte aber meinen, rein tatsächlich sei ein Kontingentes durch ein anderes und so in unendlicher Reihe fort zur Existenz bestimmt (daß Kontingentes verursacht sein könne, das verstößt nicht gegen sein Wesen). Dann aber wäre Kontingentes, obzwar bedingterweise, notwendig existent, niemals nicht existent. Doch wenn die Verursachung rein faktisch erfolgt, hätte sie auch ausbleiben können, und das faktisch Verursachte hätte nicht zu existieren brauchen, auch die gesamte unendliche Reihe nicht. — Will man nun den Fall setzen, die Verursachung erfolge notwendig, mit Naturnotwendigkeit („physice necessario"), beispielsweise in einer (sogar aktual-) unendlichen Reihe von einander ablösenden Weltsystemen, dann hätten wir ebenfalls bedingte Notwendigkeit von Kontingentem, und es könnte nicht die Rede davon sein, daß Kontingentes jemals nur möglich wäre; unsere Gedankenentwicklung zum Aufweis des Kausalprinzips wäre dann bereits an dieser Stelle blockiert. Es genügt indes, aufmerksam zu machen, daß auch eine unendliche Reihe von bedingt notwendigen, also abhängigen Seienden niemals

[34] S. Th. I q. 2. a. 3. Die dort angedeutete Begründung ist nicht stichhaltig. Bisher hat auch noch niemand eine befriedigende Interpretation geboten. Aber auch wenn man den Satz „aliquando nihil fuit in rebus" für unbewiesen hält, die *Möglichkeit,* daß nichts Kontingentes existiert, besteht sehr wohl.

sich selbst erklärt; für sich genommen, ohne Fundierung in einem Absoluten, ist sie ontologisch unmöglich. Dieses Problem, das bei der Grundlegung der Gottesbeweise auftritt, soll hier nicht noch eigens aufgearbeitet werden, man sehe dazu die einschlägige Literatur[35].

c) Das Absolute erschien als das „Etwas", in dem als Formalgrund sich die Möglichkeit von Kontingentem begründet. Ist es aber nötig und richtig, sogleich von ihm als einem „Seienden" zu sprechen, oder müßte man nicht vielmehr dabei stehenbleiben, daß es „Sein" ist — ohne „Sein" gedanklich zu „Seiendem" zu entfalten? Aber was existiert, ist doch ein Seiendes, nicht „Sein". Sein ist Formalgrund, und dessen Wesen ist die Konstitution von Seiendem; Sein ist das, was Seiendes zu einem solchen macht. Man kann also die Forderung einer Weiterentfaltung zu „Seiendem" nicht umgehen. Letztere interessiert deshalb, weil Wirken nur von einem Sei*enden* ausgesagt werden kann, das Absolute als Grund von Möglichkeit und Wirklichkeit von Kontingentem aber muß wirken können, mithin Seiendes ist und nicht einfach Sein. Eine Schwierigkeit liegt hier nicht so sehr in der Sache als im sprachlichen Ausdruck — und in dem Eindruck, man treibe die Spitzfindigkeit auf die Spitze. Aber es ist doch so, wie gesagt wurde: Sein ist wesentlich Formalgrund, und es gibt keinen, der nicht auch notwendig gründete und konstituierte[36]. Liege es nun im Wesen von Sein selbst oder habe man es als Wesensfolge des Seins als solchen aufzufassen, daß es Seiendes als solches konstituiert[37], in jedem Fall ist es der Sinn von Sein, Seiendes auszuprägen (wie der von „Leben", Lebendiges auszuformen). Es „ist" nicht eigentlich selbst, sondern „durch" es ist Seiendes. Wo bei der Analyse des Begriffs des Absoluten (und schließlich „Gottes") gerade betont wird, daß Gott nicht ein „ens", sondern das „esse" sei, rührt das von terminologischen Bedenken her[38]; keineswegs aber läßt sich daran rütteln, Gott sei ein Seiendes, ein Seiender. Das Moment des Subjektseins, des „Innehabens" von Sein kann gerade bei dem Wesen, das nicht „am" Sein partizipiert, sondern es selbst in seiner unendlichen Fülle ist, nicht ausfallen oder unterbestimmt werden. Dann aber ist das Absolute im reinsten, eminentesten Sinne des Wortes ein „id *quod* est", ein „*qui* est". Für unser Thema treten diese Überlegungen in den Hintergrund, sie arbeiten z. T. auch schon mit Begriffen, die sich erst aus einer Tiefenanalyse des Begriffs „absolutes

---

[35] Etwa P. Descoqs S. J., Praelectiones Theologiae Naturalis (1932) I 224 sqq.

[36] Daß M. Heidegger in „Was ist Metaphysik?" schreiben konnte: „. . . das Sein wohl west ohne das Seiende", und ab 5. Aufl. ohne nähere Begründung oder Erklärung abändern konnte in: „. . . nie west ohne das Seiende" (41), begreift man nur, wenn die neue Fassung durch ihre Selbstverständlichkeit sofort überzeugt. „Sein" konstituiert kraft seines Sinnes Seiendes. Bei Heidegger bleiben allerdings auch an dieser Stelle noch weitere Hintergründe sichtbar; siehe M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart (1949) 50 Anm. 3, ferner 75; J. B. Lotz S. J.: Universitas 6 (1951) 841.

[37] Heidegger scheint zu denken, das „Sein selbst" konstituiere Seiendes nicht geradezu, so daß dieses Konstituieren sein Wesen selbst wäre, sondern als es selbst ruhe es in „seiner ihm eigenen Wahrheit" (a. a. O. 10, 16, 40; siehe auch: Holzwege [1952] 244, 286); es sei nicht unmittelbar in seiner Wesenswahrheit „Sein von Seienden", sondern Konstitution von Seienden sei irgendwie Wesens*folge* — so daß die Frage nach dem Sein des Seienden nicht identisch sei mit der nach dem Sein selbst. Daß er a priori immer von *dem*, dem *einen* Sein *aller* Seienden (des Seienden im ganzen) redet, beschäftigt uns hier nicht.

[38] „. . . licet verius sit Deum esse super ens, quam esse ens" (S. Thomas, De nat. gen. 1), „quod enim per essentiam suam est, magis debet dici quod est ipsum esse, quam sit id quod est" (De pot. q. 7 a. 2 ad 8), denn „causa prima est supra ens inquantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse" (De causis 6).

Sein" ergeben und belegen ließen. Immerhin hat es seine Bedeutung, die Bedingungen für ein „agere" im absoluten Sein des näheren herauszustellen und zu verifizieren.

d) Soll nun eine solch entscheidende Frage, die des Kausalprinzips, von derartig heiklen Spekulationen wie denen über das „Nichts" abhängen? Nicht wenige werden sie für reichlich gewagt halten. Sie sind es aber nicht. Wer mit der Einsicht Ernst macht, das Nichts sei nichts anderes als das „non ens"[39], und sich nicht in philosophische Mythologie von einem „wesenden" Nichts hineinreißen läßt, wird die Zumutung abweisen, „nichts" könne ebensowohl die reale Möglichkeit wie die Unmöglichkeit von etwas formal begründen, d. h. die absolute Differenz von Möglichkeit und Unmöglichkeit komme durch nichts zustande, beruhe auf nichts. *Unmöglichkeit* könnte zwar darauf beruhen, daß „nichts" ist; dann aber kann nicht ebensogut Möglichkeit von etwas darin bestehen, daß nichts ist. Beide müssen kraft des Widerspruchssatzes und des Prinzips vom zureichenden Formalgrund je anders konstituiert sein. Wenn aber Differenz konstituiert werden muß, dann nur so, daß „nichts" das eine Glied der Disjunktion, nicht-nichts oder „etwas" das andere Glied innerlich konstituiert. Und nun lautet die Frage nicht mehr wie in Teil III, ob Seiendes ebensogut sein könne wie nicht sein, sondern: „Was" ist somit die Möglichkeit von Kontingentem formal, in sich selbst, in ihrer von Unmöglichkeit absolut unterschiedenen Struktur? Darum vermeidet unsere Ableitung auch den Rückgriff auf eine weitere „unmittelbare" Einsicht, was in Teil III nicht beabsichtigt werden konnte.

e) Doch nun droht ein anderes Bedenken: Die Behauptung, Möglichkeit müsse sich von Unmöglichkeit und daher schließlich von „nichts" unterscheiden, scheint zu übersehen, daß ja auch Möglichkeit einfach wie von selbst, durch absoluten Zufall, gegeben sein könnte, wie denen zufolge, die von einer Evidenz des Satzes vom zureichenden dynamischen Grunde nichts wissen wollen, überhaupt Sein, Wirklichkeit, Etwas; sie wehren sich gegen die Einsicht, Sein von Seiendem und dessen Nichtsein könnten nicht ebensogut gegeben sein. In Teil III ging die Bemühung darum, diese Einsicht durch immer wieder umkreisende Beschreibung in ihrer Einfachheit nahezubringen und auszulösen. Sollte nicht aber auch der in Teil IV gemachte Versuch in jene petitio principii zurückfallen, die wir manchem Vertreter der unmittelbaren Evidenz des Kausalsatzes zur Last legen? Warum soll man nicht sagen: *Wenn* reale Möglichkeit einen Grund haben muß, dann hat sie ihren Grund im Absoluten — aber muß sie denn einen Grund haben? — Unsere Antwort braucht nur zu wiederholen, daß „Grund" im Zusammenhang des rein analytisch gemeinten Aufweises nur Formalgrund bedeutet; einen solchen aber muß es geben, das kann sinnvollerweise niemand leugnen, der versteht, was die Ontologie des Widerspruchssatzes einschließt. Mögliches Kontingentes muß durch etwas anderes innerlich zu einem solchen geformt sein, als Unmöglichkeit von Kontingentem es wäre, sonst wären beide formal dasselbe, was sich widerspricht. Und nur dieser Tatbestand bildet das Sprungbrett zur Einsicht in die Notwendigkeit eines Absoluten. Darum bewegt sich Teil IV auf einer anderen logischen Ebene als Teil III. Daß etwas nicht kraft seines Wesens und doch „von selbst" da sei, diese Behauptung enthält keinen eigentlichen Widerspruch; daß aber etwas (die Möglichkeit von Kontingentem) der inneren Struktur nach dasselbe sei wie sein absolutes Gegenteil, das widerspricht sich. „Von selbst" sein, wie der Einwand lautet, würde im Bereich der „ratio formalis" bedeuten: etwas sein und ebensogut auch nichts sein.

Vielleicht aber hat Kontingentes keine andere innere „Möglichkeit" als die, daß seinem Wirklichwerden und -sein nichts im Wege steht, also daß „nichts" ist; wo nichts ist, „kann" Kontingentes sein und warum nicht von selbst? Worin be-

[39] „Idem autem est nihil, quod nullum ens . . . (. . . .) ex non ente, quod est nihil" (S. Th. I q. 45 a. 1).

stände jedoch dann „Unmöglichkeit" von Kontingentem? Daß Kontingentes möglich ist und nicht unmöglich, muß doch an etwas liegen. Wenn nun Möglichkeit von Kontingentem darin aufginge, daß nichts ist und somit etwas werden kann, wie soll dann im Gegensatz dazu Unmöglichkeit begriffen werden, die ebenso „nichts" wäre und zugleich nicht zulassen würde, daß etwas werden könnte? Woran liegt es, daß nichts werden könnte, gegenüber dem bestürzenden Gegensatz dazu, daß etwas werden kann? Dieser Gegensatz schrumpft doch nicht zu einem „ens rationis" zusammen, sondern Möglichkeit von Kontingentem ist etwas höchst Reales. Daß etwas werden kann, liegt also nicht am Nichts, denn sonst würde an ihm allein gleichursprünglich beides liegen, daß etwas werden kann, und daß nichts werden kann. Der hier offenbare Widerspruch beweist, daß Möglichkeit von Kontingentem nicht dadurch formal begründet ist, daß nichts ist.

f) Der Kausalsatz in der Form, wie er sich ergeben hat, spricht die Notwendigkeit der Verursachung durch ein Absolutes aus. Ist das aber noch der Kausalsatz in seinem gewohnten Sinn? Handelt es sich nicht einfachhin um einen „Gottesbeweis"?[40] Man kann darin ganz schlicht einen Gottesbeweis sehen, falls man das „Absolute" begrifflich genau zu „Gott" ausdifferenziert. Das wäre dann ein Gottesbeweis auf anderem Wege als auf dem der Wirkursächlichkeit, was aber nichts Ungewöhnliches darstellt. Nur könnte es scheinen, daß so die kausalen Wege ausfielen, weil man ja zum Aufweis des Kausalprinzips selbst schon das Absolute und Gott begrifflich benötige. — Die kausalen Gottesbeweise werden in ihrer logischen Möglichkeit nicht hinfällig; unser Aufweis nimmt nur das voraus, was auch sonst vor die Klammer der Gottesbeweise gesetzt werden kann: nämlich, daß überhaupt ein Absolutes existiert. Die eigentlichen Gottesbeweise haben daraufhin zu zeigen, daß die Erfahrungswirklichkeit kontingent ist, und zeigen es auf vielfache Weise; der Schluß führt dann auf ein je dem Ausgangspunkt entsprechend strukturiertes Bild des Absoluten und Gottes (Gott als „actus purus", als „ipsum esse" usw.). Man muß sogar hinzufügen: auch sonst werde das Absolute gefunden, indem der Satz vom Grunde, wenn man ihn aus unmittelbarer Evidenz gewonnen hat, in seiner ontologischen Gültigkeit wahrhaft zu Ende gedacht wird; Grund und Ursache, nämlich völlig zureichender Grund, kann letztlich etwas nur sein, wenn es selbst nicht wieder der Verursachung bedarf noch ihrer fähig ist, also ein durch sich selbst, kraft seines Wesens Seiendes. Immer bezieht er sich als der recht verstandene Satz von der Kausalität auf das Absolute als „die" Ursache. Für die kausalen Gottesbeweise scheint also immer die gleiche Situation zu entstehen.

g) Ist nun aber Verursachung durch ein Kontingentes aus unserem Kausalsatz ausgeschlossen? Oder kann er so verallgemeinert werden, daß er auch Kontingentes als Ursache umfaßt? Selbstverständlich kann Kontingentes Ursache sein, wenn auch nicht „die" Ursache, die letzte und eigentlich adäquate. Dieser Punkt leuchtet beim obigen Aufweis schärfer auf als sonst in ähnlichen Versuchen; Kontingentes mag Grund sein, wofern es als Seiendes Wirkfähigkeit hat, ja es mag (physisch oder moralisch) notwendiger Grund sein — unser Kausalsatz läßt das alles offen und läßt es zu; nicht aber kann es als Grund metaphysisch

[40] Die dargestellte Entwicklung des Kausalitätssatzes weist manche Berührungspunkte mit dem auf, was in der philosophischen Gotteslehre oft als „argumentum ex possibilibus" vorgetragen wird, ebenso mit gewissen Überlegungen zur Frage der „possibilia" überhaupt (vgl. z. B. Donat-Santeler, Ontologia [^{10}1953] 48 sqq.).

genügen. Alle physische und andere kontingente Kausalität ist von vornherein wesentlich in die absolute Kausalität hinein überholt. Das Zueinander und Ineinander von absoluter und kontingenter Kausalität führt freilich, wie man weiß, geradenwegs in das Dickicht subtilster, aber auch religiös bedeutsamer ontologischer Untersuchungen. Ganz abgesehen davon, daß mit all dem noch bei weitem nicht ausgemacht ist, was denn Kausalität in ihrem Wesen sei, zumal absolute Kausalität; die hier anzusetzende Analogie schwingt sich bis zum Begriff der „Schöpfung" auf.

Da das Kausalprinzip sich auf alles erstreckt, was irgendwie mit kontingentem Dasein zusammenhängt, betrifft es nicht nur das substanzielle, sondern auch das (analog gefaßte) akzidentelle Dasein, läßt sich aufs „Wesen" beziehen (denn auch das Wesen des Kontingenten muß als solches kontingent heißen), auf Strukturen, Grundzüge des Wesens usw., und so die Erkenntnis einleiten, daß ein Wesenszug eines Wirklichen, z. B. die innere Zusammensetzung aus Potenz und Akt, nicht in diesem Wirklichen selbst seinen adäquaten Grund findet. Letztlich geht Kausalität aber auf Kontingenz des Daseins[41].

h) Die im Kausalsatz wirksame Idee läßt sich nun auch noch weiter so verallgemeinern, daß *der Satz vom zureichenden dynamischen Grunde* entspringt[42]. Der Satz vom zureichenden Formalgrund war vorausbedungen worden. Wie steht es aber mit dem Satz, daß Formalgründe, durch die ein Seiendes ist, einen Grund haben müssen, wenn sie sind, anstatt nicht zu sein? In sich selber genommen, rangiert dieser Grund-Satz vor dem der Kausalität, weil er in systematischer Ordnung der allgemeinere ist. „Quoad nos", in der Ordnung der entdeckenden Erkenntnis, braucht er nicht unbedingt vorauszugehen[43]. Die Radikalisierung der im Kausalsatz wirksamen Idee würde nun folgendes zu vergegenwärtigen haben: Er enthält ein Moment, das sich nicht auf ihn allein beschränkt, d. h. auf Kontingentes als solches, sondern allgemeinere Bedeutung zu erlangen vermag — nämlich die Wahrheit, daß Kontingentes nicht rein faktisch existiert, da seine Möglichkeit und Wirklichkeit vom Absoluten begründet wird. Grundhaben im Absoluten stellt sich demnach gegen die Scheinmöglichkeit, rein tatsächlich zu existieren. Nun aber kann auch das Absolute nicht rein tatsächlich existieren, denn ein Wesen, das kraft seines Wesens existiert, existiert wesensnotwendig, also nicht nur faktisch. Rein faktisches Existieren wird aber durch Grundhaben ausgeschlossen. Das Wesen des Absoluten muß also als der „Grund" bezeichnet werden, der macht, daß es ist, anstatt nicht zu sein; das absolute Wesen ist als Formalgrund des Ab-

[41] L. Fuetscher a.a.O. 214—215.
[42] Ähnliches unternimmt L. Fuetscher, ebd. 212 ff., aber auch J. de Vries, Denken und Sein 115 f., Critica n. 105.
[43] Vgl. C. Nink, Ontologie 293, Sein und Erkennen 45.

soluten zugleich sein quasi-dynamischer Seinsgrund. Daraus folgt, daß *alles*, was ist, einen Grund hat, warum es ist und statt dessen nicht nicht ist, mag es an und für sich auch nicht-sein können oder nicht.

Der Satz vom zureichenden Grunde dehnt sich also in seiner ganzen Tiefe auch auf das Absolute aus, ja erst in ihm erreicht er seine absolute Tiefe, während der Kausalsatz als solcher selbstredend nur vom Kontingenten gilt.

Zum Abschluß sei noch eigens vermerkt, warum der Satz von der Kausalität, wie er im letzten Teil der vorliegenden Studie verstanden wird, ein *metaphysischer* heißen muß. Er betrifft zwar nicht einfachhin Seiendes als solches, sondern nur einen Bereich von Seienden, verknüpft aber alles Seiende miteinander, geht „hinter" die „Physis" zurück und bezieht sie auf ihr „Metaphysisches", von dem allein her sie möglich und wirklich ist.

Wir haben es bei dem so verstandenen Satz nicht mehr eigentlich mit einem logischen oder ontologischen „Prinzip" zu tun, das gleichsam als gebrauchsfertiges und handliches Instrument dann auch beim Aufbau der Gottesbeweise verwendet werden könnte, wie das Kausalitätsprinzip in gewöhnlicher Auffassung. Dafür aber bewegt er sich von vornherein im Spielraum zwischen Kontingent und Absolut.

Cyprian und die „Taufe im Namen Jesu"

Von Alois Stenzel S. J.

In den französischen Zeitschriften findet man gelegentlich einen Artikel, den die Überschrift ankündigt als: Note sur . . . Damit scheint das Thema auch gleich in eine besondere Atmosphäre hineingestellt, die eine gewisse Beiläufigkeit atmet, keine hochgespannten Ambitionen hat — eben ein Beitrag, schiedlich-friedlich. Mag sein, daß das vielleicht nur unsere Interpretation ist; aber so möchten wir jedenfalls diese Zeilen aufgefaßt wissen[1]. Denn es ist ruhig geworden um die Jesustaufe. Die Zeit der großen Dissertationen, die die Orsi, Coustant, Tillemont, Hardouin u. a. unserer Frage gewidmet haben, ist vorbei. Der Ketzertaufstreit im besonderen — in der Überschrift soll „Cyprian" nur den Kristallisationspunkt angeben; wir können nicht darauf verzichten, in einigen Linien vorwärts und rückwärts das Bild abzurunden — hat den Gegnern der Jesustaufe seit eh und je einige Schwierigkeiten gemacht, und hier wurde denn auch bis in neuere Zeit mit mehr oder minder schwerem Geschütz geschossen; über Einzelkapitel in weiter gespannter Thematik, Exkurse zur Abrundung usw. hinaus ist es aber kaum noch gekommen[2]. Warum? Das Interesse ist abgeflaut, denn es kam doch vor allem vom Dogmatischen her. Da ist einerseits — um nur auf die Hauptpunkte hinzuweisen — der formal endgültige Schlußstein des tridentinischen cap. 2 der 21. Sitzung (Dz 931), der die Vollmacht der Kirche bezüglich der Sakramente mit „salva illorum substantia"[3] umschreibt; seither hat die Dogmatik in

[1] Damit soll auch das Verfahren in etwa zusammengehen: wir wollen die bisherige Diskussion als bekannt bzw. jederzeit nachlesbar voraussetzen und den Apparat der Zitate, Namen usw. auf das unvermeidliche Minimum herabsetzen. Wenn die vorgebrachten Indizien nicht ausreichen, hinter so manches der schon beinahe klassischen Argumente gegen jedwede liturgische „Taufe im Namen Jesu" — denn um den liturgischen Vollzug geht es uns, und so wollen wir im Folgenden die Kurzformel „Jesustaufe" verstanden wissen — ein Fragezeichen zu setzen und sie erneut zu prüfen, dann verschlägt ja auch eine Wolke von Gewährsmännern nichts.

[2] Ein rundes Jahrzehnt lang hat Joh. Ernst die Feder gegen jede angebliche Jesustaufe geführt. Über den Großteil seiner Arbeiten und die Positionen seiner Gegner informieren die einschlägigen Kapitel in seinen Abhandlungen: Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian, Mainz 1901, und: Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit, Mainz 1905.

[3] Der gleichnamige Artikel von H. Lennerz in: Greg 3 (1922) 385—419; 524 bis 557 orientiert über die Konzilsverhandlungen, in denen die Jesustaufe eine große Rolle spielte. Wenn man die konkreten Beispiele für eine Diskussion um die substantia sacramentorum aus einem recht beschränkten geschichtlichen Reservoir holen muß,

ihren sakramentalen Substanzbegriff auch die Möglichkeit einer tatsächlichen Jesustaufe einkalkuliert (um bei diesem unserem Beispiel zu bleiben, das nicht der einzige Anstoß zu den betreffenden Überlegungen war), und damit ist der positive Befund für sie in etwa zweitrangig geworden. — Da ist zum andern der behaupteten Jesustaufe der Hauptstachel genommen: sehen wir ab von den Autoren, denen vom Exegetischen her durch eine glatte Leugnung das Gewicht der einschlägigen Schriftstellen (praktisch der Apg) über Gebühr beschnitten erschien, so wurde ja doch die These von der ursprünglichen Jesustaufe um die Jahrhundertwende vor allem gegen die Authentie des triadischen Taufbefehls bei Matthäus ins Feld geführt, mit all den bekannten dogmengeschichtlichen Folgerungen im Hinterhalt. Nun, diese Streitfrage ist Vergangenheit, und über die *theologische* trinitarische Struktur jeglicher christlichen Taufe kann kein Zweifel sein.

Wie steht es aber mit der *liturgischen* Ausdrücklichkeit dieses theologischen Grundbefundes? Konkret: Hat es irgendwann und -wo eine Jesustaufe gegeben? — Die Ansichten gehen auseinander, aber bei aller Verschiedenheit und Nuancierung sind die Fronten doch ziemlich klar. Um einmal sehr zurückhaltend zu formulieren: man wird sich schwer tun, im Lager der nichtkatholischen Forscher jemanden zu finden, der die These unterschriebe, es habe diese Taufe nie gegeben; die Mehrzahl hält es für mindestens hochwahrscheinlich. Man wird sich umgekehrt schwer tun, auf katholischer Seite mehr zu finden als ein für die — wie auch immer eingeschränkte — Tatsächlichkeit der Jesustaufe wohlwollendes „non liquet". Die Frage wird offengehalten; daß grundsätzliche Schwierigkeiten nicht bestünden, wird allenfalls gesagt, und bei einigen Autoren schimmert vielleicht ein gewisses Mißbehagen durch darüber, daß sie sich nicht in der Lage sehen, die Tatsache einer solchen Taufe schlicht bejahen zu können[4].

---

dann ist leicht ersichtlich, daß ein Schwanken zwischen einer Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes einerseits und der Jesustaufe andrerseits ungleich schwerer ins Gewicht fällt als beispielsweise der Übergang von der Handauflegung zur Salbung bei der Firmung — der Gebrauch von gesäuertem bzw. ungesäuertem Brot bei der Eucharistie — Kommunion unter einer oder zwei Gestalten — Taufakt als Tauchung, Begießung oder Besprengung. (Damit sind die stereotyp wiederholten Belegbeispiele der Konzilstheologen annähernd aufgezählt.) Vgl. auch noch J. B. Umberg, Die Bedeutung des tridentinischen „salva illorum substantia": ZKathTh 48 (1924) 161—195.

[4] Einige Belege nur, ziemlich wahllos von Exegeten und Dogmatikern zusammengelesen: J. Ernsts Name wurde schon genannt. B. Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian, Paderborn 1908, 109ff. beruft sich zustimmend auf ihn. Weder J. Bellamy (DTC II 271ff.) noch W. Koch in seiner Schrift „Die Taufe im Neuen Testament" (Münster 1910; später mehrfach neu aufgelegt) rechnen mit der positiven Möglichkeit und begnügen sich mit den herkömmlichen Argumenten. J. P. Junglas (Art. Ketzertaufe in: LThK V 940ff.) setzt einfach die trinitarische Formel als selbstverständlich voraus. Die Stellungnahme der deutschen Thomasausgabe (Bd. 29, 432f. und Anm. 116f.) ist in der Berück-

Es muß ja auch in der Tat festgestellt werden: alle direkten und durchschlagenden Zeugnisse gehen in Richtung einer auch liturgisch trinitarisch geformten Taufe (die etwas umständliche Formulierung ist mit Bedacht gewählt!). Wenn man auch nicht mehr sagen kann, daß Mt 28, 19 eine liturgische Formel bringe, so ist dasselbe von den „im Namen Jesu"-Formulierungen zu sagen, und es bleibt das nicht zu vernachlässigende Gewicht einer einhellig in Richtung der trinitarischen Taufe gehenden liturgischen Tradition. Gegen alle kurzschlüssigen Postulate zugunsten einer Jesustaufe tut es die klassische Auskunft: es handle sich hier nicht um liturgische Bestimmung, sondern um eine heilsgeschichtliche Ortsangabe der christlichen Taufe: Jesustaufe als die endgültige Erfüllung der schattenhaften Vorbilder, als da sind kultische Waschungen der Juden, Taufe des Johannes. Gewiß: wenn man diese Auskunft auf die Dokumente des Ketzertaufstreits anwendet, kann man sich schwerlich des Eindrucks einiger Gewaltsamkeit erwehren. Immerhin: zu einer verzweifelten Auskunft ist sie durch die bisher zugunsten der Jesustaufe vorgebrachten Gedankengänge durchaus noch nicht geworden[5]. Darauf in aller Bescheidenheit hinzuweisen wird uns nicht bestritten werden. Die katholischen Forscher sind mit gutem Grund behutsam. Soweit die protestantischen Forscher Jesustaufe uneingeschränkt als Tatsache hinstellen, ziehen sie Folgerungen, die von den Quellen nicht ausdrücklich gedeckt werden. Wieweit wir mit ihnen eine Jesustaufe überhaupt herauslesen zu dürfen glauben, soll aus dem Folgenden erhellen. Jedenfalls wird die Einschränkung, daß wir über eine Praxis in der Großkirche nichts auszusagen wagen, nicht der einzige Punkt sein, in dem wir uns von ihnen absetzen: auch die übliche Gangart der Beweisführung halten wir für zu schnell. So unmittelbar sollte das Ergebnis den Quellen nicht abzugewinnen sein. Allseits nur offene Türen meinen wir also mit den folgenden Ausführungen nicht einzurennen.

Zur Sache selbst. Zeichnen wir zunächst in ganz wenigen Strichen

---

sichtigung liturgischer Forschungsergebnisse hinter ihrer Zeit zurück. Andere begnügen sich mit der freilich wahren Feststellung, daß die beiden „im Namen"-Wendungen — weil beide keine liturgischen Formeln — einander nicht entgegen sind: M. Meinertz, Theologie des Neuen Testaments I, Bonn 1950, 122 f.; J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg 1948, 273. — Das sollte so eben eine Vergewisserung sein, bei der man des Ergebnisses von vornherein sicher und keiner Überraschungen gewärtig ist. Solch letztere blieb uns aber doch nicht erspart: angenehm erstaunt stellten wir fest, daß J. Schmid in einer Neuauflage (1952, 304) sehr positiv für die Wahrscheinlichkeit einer liturgischen Jesustaufe eintritt!

[5] Noch einmal: wir wollen auf die Argumente, mit denen eine Jesustaufe abgelehnt wird, im einzelnen nicht eingehen. J. Ernst hat sie mit aller wünschenswerten Umsicht und bewundernswertem Scharfsinn dargelegt. Ein Eingehen aber gerade auf seine Argumentation erübrigt sich hier deshalb, weil sie durch ein spätes Eingeständnis (und daran wollen wir am Schluß ein argumentum ad hominem knüpfen) überholt wird.

den dogmengeschichtlichen Hintergrund der Fragen um die Jesustaufe bis zum Zeitpunkt, wo die tridentinische Formulierung ihre theologische Aktualität — im ganzen bis heute, wie wir sahen — minderte.

Auf dem Feld der Schriftaussagen ist die Sache nicht zu entscheiden. So ungern auch zunächst mancher, für den jegliche Jesustaufe indiskutabel ist, es hingenommen haben mag, daß ihm der Taufbefehl bei Mt als handfester Beweis aus der Hand genommen wurde — auch die der Gegenthese günstigen Wendungen in der Apg lassen keinen direkten Rückschluß auf liturgische Formeln zu. So halten sich die für die jeweiligen Ansichten verfügbaren „Buchstaben" die Waage, und der entscheidende Ausschlag muß von Quellen außerhalb der Schrift kommen. Ist es schon damit entschieden, daß der matth. Taufbefehl die unabdingbar trinitarische Struktur des Aktes aussagt, der die Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes grundlegt, und daß die allein ausdrücklich bezeugte kirchliche Praxis in dieselbe Richtung weist? Wir meinen nicht; aber angesichts der Gewichtigkeit solcher Indizien wird es notwendig sein, jeden Hinweis sorgfältig aufzunehmen, der die Stringenz einer scheinbar ebenso unabdingbaren entsprechenden Übersetzung ins Liturgische lockert.

Nun hat Ambrosius die Frage, ob das sakramentale Deutewort die drei Personen ausdrücklich nennen müsse, theoretisch[6] negativ beantwortet[7]: im inneren Akt des Glaubens müßten zwar alle drei Personen umfaßt werden, aber als Verleiblichung dieses ungeschmälerten Glaubens genüge die Nennung nur einer Person[8]. Daß unter der gemachten Voraussetzung grundsätzlich jede der drei Personen allein genannt werden könne, es also Ambrosius in keiner Weise um Jesustaufe geht, macht seine Aussage zwar unverfänglich, aber auch ganz und gar theoretisch. Daß die mittelalterlichen Theologen sich in ihrer Spekulation zwar auf die Möglichkeit beschränkten, die allein Aussicht hat, jemals Übung gewesen zu sein, bringt uns der Tatsächlichkeit leider auch nicht näher: es ist einfach nicht zu verkennen, daß der Text des großen Kirchenlehrers zu ihren Überlegungen Pate gestanden hat. Sosehr uns also die Unbefangenheit gelegen kommt, mit der die Anselm von Laon,

---

[6] Einen Rückschluß auf Praxis — und sei es auch nur in der Abschwächung einer dem Kirchenvater vorschwebenden Reminiszenz — wird man nicht ziehen können.

[7] De Spir. S. I, 3, 32ff.

[8] Man hat diesen Text so auslegen wollen, als mache er keine Aussage über die vom Taufspender zu sprechende Taufform. Ein bereitliegender Ausweg, der bis in neueste Zeit öfter begangen wurde, ist die Einschränkung auf die von den Erwachsenen abzulegende professio fidei. Wie wenig das dem offensichtlichen Sinn des Textes entspricht, zeigt in etwa schon die Auffassung der mittelalterlichen Theologen. Ein Ambrosiuskenner vom Range O. Fallers hält diese naheliegende Auslegung für die allein richtige (Die Taufe im Namen Jesu bei Ambrosius. 75 Jahre Stella Matutina I, Feldkirch 1931, 139—150); H. Lennerz (De sacramento baptismi, Rom 1942, 35) schließt sich ihm an.

Hugo von St. Viktor, Praepositinus, Lombardus, und wie sie alle heißen, eine Taufe unter Nennung allein der zweiten Person[9] — mit was für Einschränkungen auch immer — für möglich bzw. sogar für tatsächlich einmal gegeben halten: auf ihre Aussagen im einzelnen einzugehen, erübrigt sich hier. Ähnliches gilt von den kirchlichen Dokumenten, in denen von einer Jesustaufe die Rede ist[10]: für einen Rückschluß auf wirkliche Praxis reichen sie nicht aus. Wir dürfen sie um so eher übergehen, als wir damit auf eine mögliche Stütze unserer Ansicht verzichten[11]. Unter den tridentinischen Theologen gab es noch eine ganze Anzahl, die mit der Jesustaufe als Tatsache rechneten[12]. Daß es nachher stiller wurde, wurde bereits erwähnt; eine — sagen wir gelinde — geringere Unbefangenheit gegenüber dem möglichen Faktum ist ja auch so lange nur zu verständlich, als man sich schwer tut, das „salva illorum substantia" mit dieser Annahme zu vereinen.

Immerhin sei verstattet, darauf hinzuweisen, daß auch in neuerer Zeit katholische Forscher ernsthaft von der Möglichkeit einer Jesustaufe reden. Da ist de Puniet[13], dessen unbestechliches Hören auf die Quellen — auch gegen gängige Ansichten — mehrfach Anstoß zu neuen Erkenntnissen war. Obschon er J. Ernsts Bücher kennt, kann er sich zu keiner ernstlichen Bestreitung dessen aufraffen, daß: „certaines sectes hérétiques paraissent avoir pratiqué le baptême in nomine Domini Jesu". Und wahrscheinliche Auslegung der Aussagen von Cyprian, Stephan I. und dem Anonymus des Traktates De rebaptismate scheint ihm: es geht auch um liturgische Jesustaufe, die Cyprian bekämpft (als eine der vielen Ketzertaufen — nicht etwa um dieser liturgischen Form willen), die Stephan aber nicht für ungültig erklärt. „Toutefois il n'est pas absolument sûr . . ." — diese Einschränkung wird bei gleichbleibender Quellenlage freilich von niemandem gegenstandslos gemacht werden können. Ferner B. Capelle[14]: „Faut-il croire qu'à l'origine on baptisa simplement au nom de Jésus? . . . On l'ignore; peut-être l'avenir verra-t-il se dissiper cette ignorance."

---

[9] Wirklich eigene Arbeit zeigt sich nur in den Überlegungen, ob nun auf den Namen „Jesus" oder „Christus" zu taufen sei. Vgl. F. Gillmann, Taufe „im Namen Jesu" oder „im Namen Christi"?, Mainz 1913.

[10] Vgl. etwa: Damasus I., Dz 82; Innozenz I., Dz 94 97; Pelagius I., Dz 229; Nikolaus I., Dz 335.

[11] Andrerseits glauben wir uns keines methodischen Verstoßes schuldig zu machen, wenn wir uns hier nicht mit der Diskussion der schwierigen Texte Alexanders III. (Dz 398) und Alexanders VIII. (Dz 1317) belasten. Denn einerseits ginge eine wahrscheinlichgemachte Jesustaufe in die für die Auslegung zu berücksichtigenden Daten ein, und andrerseits kann man wohl unabhängig davon sagen, daß sie nicht auf alleinige Zulässigkeit einer trinitarischen Spendeweise — als einer Jesustaufe entgegengesetzt — abzielen.

[12] Vgl. die bereits erwähnte Studie von H. Lennerz.

[13] Wir beziehen uns auf seinen Artikel „Baptême": DACL II 338.

[14] Les origines du symbole romain: RechThAncMéd 2 (1930) 19.

Unsere Überschrift zeigt an, daß wir im weiteren Umkreis des *Ketzertaufstreits* mit seinen relativ reich fließenden Quellen einen Punkt in der Kirchengeschichte sehen, an dem eine versprechliche Befragung angesetzt werden kann. Befragung darüber, a) ob man irgendwann und -wo außerhalb der Kirche „im Namen Jesu" getauft habe derart, daß damit ein liturgischer Vollzug gekennzeichnet wurde, unterschieden von der Spendeweise, wie sie die naturgemäße Übersetzung des trinitarischen Taufbefehls ist — b) ob Cyprian dem römischen Bischof vorwerfe, von seiner ganz allgemein nicht vertretbaren Anerkennung der Ketzertaufen selbst solche Jesustaufe nicht ausgeschlossen zu haben. So weit das Anliegen dieser Ausführungen. Es ist ersichtlich, daß auch schon die Nichtverwerfung solcher Taufen für die Fassung der substantia sacramentorum von Bedeutung ist. Wieweit von daher Licht auf eine mögliche entsprechende Praxis auch innerhalb der Kirche der Frühzeit fällt (vgl. die Jesustaufen-Wendungen der Apg!), soll dahingestellt bleiben.

Wir fragen also in einem ersten Schritt: Sind denn überhaupt Taufen bezeugt, deren Spendung nicht von den „evangelica verba" (bei den Vätern im Taufzusammenhang eine geläufige Bezeichnung für Mt 28, 19) begleitet war? Die Einschränkung auf Kreise außerhalb der Großkirche — seien es nun Häretiker oder Schismatiker im heutigen Sinn — nehmen wir für die in Frage stehende Zeit unbesehen als berechtigt hin und sehen auch zunächst vom cyprianischen Briefcorpus ab. Die Antwort wird lauten müssen: solche Taufen hat es gegeben. Abgesehen von gnostischen Sekten — Irenäus weiß davon —, wo man von Taufe allenfalls noch in religionsgeschichtlichen Kategorien reden kann, gibt es Zeugnisse für Taufformen, die aller Abweichungen ungeachtet christlich sein wollen. So z. B. fußt die Weise der Markosianer[15] ohne Zweifel auf der Verdrehung einer christlichen Formel, und der 49. (48.) apostolische Kanon muß ausdrücklich eine Taufe auf „3 Ursprungslose oder 3 Söhne oder 3 Parakleten" verbieten[16]. Auch wenn wir — wegen des schwer zu erhebenden Zeugniswertes — auf die päpstlichen Verlautbarungen verzichten: die Reihe derer, die von abweichender Taufpraxis wissen wollen, ist beträchtlich. Verweisen wir nur auf Athanasius[17], Augustinus[18], Gennadius[19]. Von Interesse ist hier nur ihr positives Zeugnis für Abweichungen, die Einschränkungen sind für uns zweitrangig (zudem könnte man sehr oft die Kompetenz bestreiten; das gilt selbst vom berühmten augustinischen: „Man fände

[15] Vgl. Adv. haer. I, 21, 3, PG 661.
[16] Drey, Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel, 261 f.
[17] Or. II contra Ar. n. 43, PG 26, 237.
[18] De bapt. contra Don. VI 25, 47, PL 43, 214.
[19] De dogm. eccl. 52, PL 58, 993; De script. eccl. 27, PL 58, 1076.

leichter Häretiker, die überhaupt nicht tauften, denn solche, die sie in abweichender Weise spendeten" . . .). Unzweideutig steht die Tatsache hinter einem kirchlichen Dokument, das vom römischen Standpunkt her den Streit um die Ketzertaufe bereinigen will: hinter dem 8. Kanon des 1. Konzils von Arles (314), der — Auflage und Konzession zugleich — an die afrikanische Kirche gerichtet ist. Sein Wortlaut[20]: De Afris, quod propria lege utuntur, ut rebaptizent, placuit, ut, si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu Sancto baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat Spiritum Sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc trinitatem, baptizetur. M. a. W.: es gibt solche, die liturgisch nicht auf die drei Personen getauft worden sind (da ein Konzilskanon sich so ausdrücklich damit beschäftigt, wohl in nicht ganz unbeträchtlicher Zahl!). Auflage soll nun sein, daß jede Taufe mit diesen evangelica verba als gültig anzuerkennen ist; Konzession, daß eine abweichende Taufart wenigstens den Afrikanern die Möglichkeit einer Taufe offenläßt.

Es ist nun weiter zu fragen: Wie sind die Aussichten für „Jesustaufe" als eine dieser Abweichungen? — Es muß etwas ausgeholt und zuvor auf eine Eigenart altchristlicher Taufspendung hingewiesen werden (im Osten reicht sie sicher bis ins 5., im Westen bis ins 8. Jahrhundert hinein), die nicht geringes Gewicht für unsere Beweisführung hat. Es ist die Tatsache[21], daß innerhalb der angegebenen Zeitgrenzen eine indikative Taufformel („Ego te baptizo") nicht im Gebrauch war. Wenn man den Ausdruck forma sacramentalis nicht anachronistisch mit sakramentalem Hylemorphismus belastet, dann ist zu sagen: sakramentale Form ist in diesen Jahrhunderten das Glaubensbekenntnis, das der Taufende abfragt und der Täufling antwortend ablegt. Im Schema: der Taufende fragt: „Glaubst du an Gott den Vater?" „Ich glaube" (1. Untertauchung); „Glaubst du an Jesus Christus . . ." usw. Wenn man sich zugunsten einer auch noch vorhandenen indikativen trinitarischen Formel schon nicht am silentium altissimum der Quellen stoßen will, muß man es spätestens daran tun, daß der konkrete Vollzug ihr nicht einmal Platz, geschweige denn Bedeutsamkeit offenläßt.

Auf diesem Hintergrund fragen wir nun: Hat das Bekenntnis auf Jesus allein (den Sohn Gottes, den Messias, den Kyrios) Aussicht, in diesem Verständnis Taufform gewesen zu sein? Außerordentlich viel spricht dafür. Da ist die Tatsache, daß der Messias und Herr Jesus,

[20] J. D. Mansi, Sacr. Conciliorum Coll., II 472.

[21] So darf man heute vernünftigerweise (nicht zuletzt auch auf Grund von Arbeiten Dölgers, Quastens u. a.) nennen, was de Puniet (DACL II 341 ff.) als eine zu seiner Zeit recht kühne Hypothese aufgestellt hat.

den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit, der Stein des Anstoßes im guten wie im bösen Sinn ist. Diese Wirklichkeit, zu der vor allem man Stellung nehmen muß, steht ja ganz zentral in der apostolischen Verkündigung (und ihre unvermeidliche Verfestigung in Formeln wird das natürlicherweise widergespiegelt haben!). Der Name, den man denen gab, die dem Nazarener nachfolgten, zeigt, wie sehr auch die Außenstehenden sich dessen bewußt waren, und die Martyrer müssen die verweigerte Verleugnung Jesu Christi mit ihrem Blut bezahlen. Der Schritt zum Taufbekenntnis hängt nicht in der Luft: die einzige einigermaßen vollständige Taufbeschreibung der Schrift (Apg 8, 26 ff.) vollzieht sich im Bekenntnisdialog auf Jesus, den Sohn Gottes. Es ist die bekannte Perikope von der Taufe des äthiopischen Kämmerers. Gewiß, sie hat für unsern Belang einen Schönheitsfehler. Aber bei näherem Hinsehen erweist er sich als wirklich nicht so schlimm. Daß nämlich der entscheidende Vers 37 in ausgezeichneten Codices fehlt, wird zunächst einmal dadurch in gewisser Weise ausgeglichen, daß er von Zeugen belegt ist, die älter sind als alle überkommenen Handschriften. Wenn es also Interpolation sein soll, dann ist es eine außerordentlich alte. Und wenn Interpolation, dann doch am ehesten bestimmt durch nachapostolischen Taufbrauch[22]! — Ein weiterer gewichtiger Hinweis: die Symbolforschung hat ergeben, daß das Taufbekenntnis einer der wichtigsten Faktoren für eine Verfestigung des Glaubensgutes in Formeln gewesen ist. Nehmen wir als festen Punkt das alte römische Symbol R. Die bloße Betrachtung der Proportionen führt schon dazu, den ausgebauten christologischen Teil als Embolismus anzusehen. Daß ein eingliedriges christologisches Bekenntnis unabhängig von diesem Gesamtschema existiert hat, ist nicht zu bezweifeln. Darauf verweist u. a. die fortschreitende Art des Einbaus: zuerst angehängt (Justin, Irenäus), dann beim zweiten Artikel als seinem endgültigen Platz untergebracht (seit Hippolyt, Tertullian). Ohne Gewaltsamkeit dürfte überdies seine Priorität nicht zu leugnen sein. Die in der Schrift allein auszumachenden formalen Bekenntnisse haben Christus zum Mittelpunkt; trinitarische Bekenntnisformeln sind mit Sicherheit erst in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts zu belegen[23].

[22] Man kann natürlich der Meinung sein, daß das τί κωλύει (Apg 8, 36) eine recht winzige Basis für den Schluß auf ein Taufritual sei. Daß man aber — falls Interpolation — ohne Rückgriff auf ein konkretes Taufritual die Stelle nicht gut erklären kann, darin sind wir grundlegend mit O. Cullmann einig: Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament, in: Rev. d'hist. et de phil. rel. 17 (1937) 424—434.

[23] Da es sich um vorbereitende Bemerkungen handelt, die kaum mehr als Gemeinplätze bringen, genüge der globale Hinweis etwa auf J. N. D. Kelly, Early christian creeds, London 1950. — Dieses neueste Werk setzt so umfassend an, daß ein kurzer Hinweis über seine Stellungnahme zu unserer Teilfrage nicht überflüssig erscheint. Es sei gleich gesagt: es wird keine Tür zugeschlagen, die Frage bleibt

In Parenthese: diese Überlegungen werfen natürlich Licht auf die Schriftreden von der Taufe im Namen Jesu. Sollte man sich bewogen fühlen, ernsthafter mit einer Möglichkeit der Jesustaufe zur apostolischen Zeit zu rechnen, so wäre damit für die Frage der Vollmacht der nachapostolischen Kirche über die Sakramente noch nichts Entscheidendes ausgemacht. Diese Erkenntnis mag wohl an der Wiege der Freimütigkeit so mancher Theologen gestanden haben, die keine Schwierigkeit hatten, die Jesustaufe für die apostolische Urkirche als Faktum hinzunehmen.

Die Frage nach der Jesustaufe ist nun genauer an die Zeit Cyprians zu stellen. Unter der undiskutiert vorgegebenen Einschränkung auf Kreise außerhalb der Großkirche ist wiederum zu sagen: sehr vieles spricht für sie. Zunächst ganz allgemein die Tatsache, daß es seit dem 2. Jahrhundert zahlreiche antitrinitarische Sekten gab. Sie sollten wahrhaftig allen Grund gehabt haben, einem trinitarischen Taufbekenntnis sorgfältig aus dem Weg zu gehen. Verdeutlichen wir es an einem Einzelfall: der große Irrlehrer seit Justin und auch für Cyprian — er exemplifiziert in seinen Briefen ständig mit ihm, der den Vater leugnet, schmäht usw. — ist Marcion. Er ist der Häretiker mit dem einzigartigen Kirchenbewußtsein[24], mit einer vorbildlichen Straffheit der Organisation — auch und gerade hinsichtlich des Kultes. Man bewegt sich auf verläßlichem Boden, wenn man vermutet, daß die Großkirche auf Grund trüber Erfahrungen von ihm gelernt hat und der Ausbau des Katechumenats auf sein Beispiel zurückgeht. Nun gibt es zwar der beweglichen Klagen genug, daß die Häresiarchen es für praktischer hielten, dort zu ernten, wo andere gepflügt und gesät hatten, d. h. daß sie lieber der Großkirche Gläubige abspenstig machten, als selber Heidenmission betrieben. Marcion wird davon grundsätzlich

offen. — Viel Sorgfalt verwendet Kelly auf den Nachweis, daß eine indikative trinitarische Taufformel nicht in Übung war. In seiner Terminologie: die professio fidei des alten Rituals erfolgte nicht durch „deklaratorisches" Symbol, sondern durch Tauffragen und -antworten. Ferner gehört es zu den Thesen des Autors: mag auch die Verfestigung des Christuskerygmas in (Bekenntnis-, Gebets-)Formeln früher und im Anfang zahlenmäßig reicher belegbar sein als die Ausbildung zwei- bzw. dreigliedriger Schemata, so ist damit weder ausgemacht noch wahrscheinlich, daß dem eine Reihenfolge des Auftauchens in Ausschließlichkeit entspricht; das vom Beginn an gleichzeitige Vorhandensein aller drei Formelgruppen scheint Kelly genügend erwiesen (25 ff.). Behutsame Zurückhaltung in der Annahme einer Jesustaufe ist daher nur folgerichtig. Christuskerygma kann sich auch außerhalb des Taufrituals verfestigt haben (75), und die „im Namen Jesu"-Taufe von Didache 9 ist für liturgischen Vollzug durchaus nicht eindeutig (66). Die positiven Hinweise auf eine mögliche Jesustaufe werden aber gehört: die Formel „Jesus ist Herr" sollte einen Platz im Taufritual gehabt haben (15); „Jesus ist der Sohn Gottes" — Apg 8, 36 ff. — ist ein Taufbekenntnis (16). Selbst die Möglichkeit eines Bekenntnisses ausschließen wollen, das ausdrücklich auf Jesus allein geht, hieße die Quellen voreingenommen auslegen; Kelly tut es nicht.

[24] Vgl. das widerwillige Zugeständnis Tertullians: Adv. Marc. IV 5, PL 2, 396.

keine Ausnahme gemacht haben, und Bauernfang als Methode lag nahe. Die Frage ist nun, ob er die Konservativität im Ritual so weit getrieben hat, daß er ein trinitarisches Taufbekenntnis beibehielt, um nur ja niemanden gleich am Anfang kopfscheu zu machen. Alles spricht dafür, die Frage zu verneinen. Ein so kluger Mann konnte sich über den zweifelhaften Nutzen nicht im unklaren sein: vielleicht für eine kurze Übergangszeit — aber dann blieb doch nur das Negative; und dieses zweite Moment läßt solche Praxis eigentlich noch unwahrscheinlicher erscheinen: sollte ein Mann von seinem Sendungs- und Selbstbewußtsein sich vor seiner Kirche so ins Gesicht geschlagen haben? Ein trinitarisches Taufbekenntnis nicht in schnell verhallter indikativer Formel, sondern in feierlich betonter Frage und Antwort? Es ist nicht zu glauben. So aus Cyprians Texten überhaupt eine Jesustaufe herauszulesen ist, dann trifft das sicher und zuerst auf diesen Irrlehrer zu. — Wir führen noch einen Zeugen an und sind damit in unmittelbarer Nähe Cyprians und des Ketzertaufstreits. Es ist der Anonymus des Traktats De rebaptismate. Er redet nun ständig von Taufen „in nomine Jesu“, von „invocare nomen Domini Jesu Christi“ über den Täufling usw. Wie kommt er dazu? Die einfachste Erklärung wäre doch wirklich: er kennt solche liturgische Praxis, bei den Häretikern nämlich. Diese Feststellung hat für ihn kaum einen Stachel; meint er doch, sie auf die Zeit des Herrn und sein Beispiel zurückführen zu können: quoniam quidem et ipsi apostoli et discipuli, qui etiam alios baptizabant, (qui etiam) a Domino baptizati non statim spiritum sanctum acceperint qui nondum erat, quia Jesus nondum fuerat clarificatus . . .“ (wenige Zeilen vorher wird die Nichtmitteilung des Geistes an der Taufe der Samariter durch Philippus exemplifiziert)[25]. Wer die Texte nicht voreingenommen liest, muß annehmen, daß der Anonymus vernünftigerweise für diese Taufen keine trinitarische Taufform vorausgesetzt haben kann! Fügen wir als zusätzliche Bestätigung die Beschreibung der Taufe des Petrus hinzu[26]: „. . . Petrus, qui iam fuerat baptizatus et quid sentiret de Domino ab ipso Domino erat interrogatus.“ Was hier vor den Augen des Schreibers stehen muß, ist genau das, was wir liturgische Jesustaufe nennen müssen: Glaubensbekenntnis auf den Herrn Jesus in Frage und Antwort plus Taufakt. Vgl. Apg 8. — Diese Anspielungen des Anonymus auf solche frühere Übung kommen nicht etwa von ungefähr: hier und jetzt kann er sie nur zu gut gebrauchen! Nicht um einer abweichenden Praxis Schriftunterlagen zu verschaffen, sondern um seine höchstpersönliche theologische Konzep-

[25] Wir zitieren nach CSEL ed. Hartel und geben im folgenden der Einfachheit halber nur Seiten- und Zeilenzahlen (für den Anonymus des Appendix!); c. 4 (73, 24 ff.).

[26] C. 6 (77, 13 f.).

tion zu fundieren, der es an Robustheit wahrlich nicht mangelt. Mit Stephan will er die Ketzertaufe unbedingt verteidigen; daß sie auch den Geist mitteilte, wagt er nun aber doch nicht zu behaupten. Andrerseits leuchtet ihm das Verdikt Cyprians über solche geistlose Taufe ein. Und sein Ausweg: Geist verleihe die Taufe in der Kirche ja auch nicht; ihn gäbe erst das baptisma spiritus, d. h. normalerweise das Sakrament der Firmung. Wenn so für ihn Wassertaufe und Geistverleihung auseinandergerückt sind, hat er einen Grund weniger, sich an einer Jesustaufe zu stoßen.

Die Frage der Tatsächlichkeit ist damit natürlich noch nicht entschieden, so gewichtige Indizien auch gegeben sein mögen[27]. Bevor wir uns Cyprians Texten zuwenden, um weitere — Indizien (zu mehr reicht es nun einmal nicht, wenn direkte Aussagen fehlen!) zu sammeln, seien einige Vorbemerkungen gemacht, die an sich selbstverständlich sind:

1. Bei aller Animosität der Auseinandersetzungen muß als ausgemacht gelten, daß der hl. Cyprian nicht mit falschen Unterstellungen gearbeitet hat; er hätte ja damit die Position seiner Gegner unnötig gestärkt.

2. Cyprian, der Rhetor mit der Vorliebe für den sprachsicheren Tertullian, schlägt eine so glänzende Klinge, daß man nicht gut an seinen Worten vorbei nach einem andern Gemeinten suchen darf; ebenso: wenn eine Auslegung der Texte ein ohne Not ungeschicktes Argumentieren Cyprians voraussetzen muß, hat sie wenig Aussicht, die richtige zu sein.

3. sei seine bekannte theologische Position noch einmal kurz rekapituliert. Er ficht jede Taufe an, die nicht innerhalb der Kirche und folglich von einem rechtgläubigen Spender erteilt wird. M. a. W.: liturgische Trinitätstaufe oder liturgische Jesustaufe ist für ihn gar nicht entscheidend: seine theologische Konzeption verböte ihm an sich nicht die Anerkennung auch einer Jesustaufe[28].

Nun fragen wir zunächst einmal: Was bewegt Cyprian dazu, Papst Stephan vorzuwerfen, daß er Taufen der Ketzer anerkenne, gespendet „in nomine Jesu Christi cuiuscumque et quomodocumque", wo doch der Herr mit aller Deutlichkeit die Taufe „in plena et adunata trinitate" vorschreibe? — Diese Gegenüberstellung ist nicht immer so rhetorisch pointiert, aber sachlich ist sie oft da[29]. Falls es bei allen von Rom anerkannten Taufen nur die einheitliche trinitarische Taufform gegeben hätte, wäre diese Gegenüberstellung ganz und gar unverständlich. Cyprians theologische Konzeption hätte dann nur verlangt, auf den fehlenden Glauben an die eadem trinitas hinzuweisen[30]. Wenn er es anders für gut hält, dann ist die naheliegende Interpretation, daß es

[27] Auf diesem Hintergrund wäre zu lesen ep. 74, 1 f. (799, 15 ff.): Stephan nehme auf „a quacumque haeresi", anerkenne „omnium haereticorum baptismata".

[28] Vgl. ep. 73, 17 (791, 14 f.).

[29] Ep. 73, 18 (791, 16 ff.); ep. 73, 16 (789, 22 ff.); ep. 73, 5 (781, 20 ff.).

[30] Wie er es denn auch ganz folgerichtig tut zur Distanzierung von den trinitarisch taufenden Novatianern: „... mentiuntur interrogatione" (scil. materialiter tantum eadem); ep. 69, 7 (756, 6 ff.).

sich um Rhetorik ad hominem Stephanum handelt, die wir einmal so umschreiben dürfen: „Ob der Bischof von Rom nun bona oder mala fide nicht auf meine Argumentation eingeht, daß im Spender der korrekte Glaube an die Trinität erforderlich ist, sei dahingestellt. Auf jeden Fall ist das die einzige Basis für ein Gespräch zwischen uns. Durch die Gegenüberstellung will ich jetzt einmal ganz scharf herausstellen: die da nur auf Jesus taufen, tun das doch nicht von ungefähr; das sind eben Antitrinitarier, und damit liegt die Folgerung für ihre Taufe auf der Hand. Wenn ich Stephan den Sachverhalt so unausweichlich vorstelle, dann muß er einsehen — oder aber er will nicht einsehen, und dann ist über seine Position das Urteil gesprochen."

Als Argumentation ad hominem haben wir dieses Vorgehen ausgelegt, d. h.: Cyprian hat ein Beweisverfahren gewählt, in dem er Ort und Waffen der Auseinandersetzung vom Gegner bestimmen läßt. Ein solches Vorangehen hat an sich meist etwas Mißliches, und hat es ganz sicher hier. Immer und ungleich mehr durchschlagend sind doch die Beweisgründe, die aus dem Zentrum der cyprianischen theologischen Position erfließen. Wie kann einer, der außerhalb der Kirche steht, das Sakrament zu Recht spenden, das da bestimmt ist, aus den lebendigen und erlesenen Steinen das eine und ungeteilte Haus der Kirche aufzubauen? Wie können der Mutter Kirche Kinder aus fremdem Schoß erwachsen? Da diese Kinder — wie alle Gerechten — aus dem Glauben das Leben haben: wie kann lebenspendende Taufe fußen auf einem Glauben, der nicht der Glaube an den einen dreifaltigen Gott ist? Wie kann der den Geist vermitteln, der ihn selbst nicht hat? usw.

Auf dem Boden ausschließlich trinitarischer Spendeweise auch außerhalb der Kirche hätte die Beweisführung des afrikanischen Bischofs doch immer nur zu lauten brauchen: „Mag die äußere Form des Bekenntnisses auch unanfechtbar sein — es ist ja nur Lippenbekenntnis! Es ist nicht dieselbe Dreifaltigkeit, derselbe Vater, derselbe Sohn, derselbe Geist; ihr Glaube ist ein anderer!" Cyprian tut es in dieser tiefstgehenden Auseinandersetzung (Streit *innerhalb* der Kirche) nicht. Dieser sich an den Gegner anpassende Verzicht muß seinen Ausgleich haben. Die nächstliegende und allein erkennbare ist: Cyprian spannt die abweichende liturgische Praxis — der gegenüber er durchaus auch den Standpunkt Ambrosius' einnehmen konnte — in seinen Beweisgang ein. So hat er die Hoffnung, durch betonte Gegenüberstellung den Bischof von Rom zu der Einsicht zu drängen, mit der für ihn alles undiskutierbar entschieden ist: Wahre Taufe steht und fällt mit dem wahren Glauben. Diesen Glauben an den dreifaltigen Gott haben die Häretiker nicht, ihre Taufe ist also nichtig. — Wenn es die von der üblichen Praxis abweichende Jesustaufe gab, war ein solches Verfahren nicht ganz unverfänglich. Die angewandte rhetori-

sche Pointierung mußte eine ungute Akzentverschiebung auf die liturgische Form zuungunsten des allein entscheidenden Glaubens in Kauf nehmen. Cyprian hätte auch so gleich unvermittelt das in seinen Augen vernichtende Geschütz auffahren können: „Taufspendung auf die Trinität oder nicht — das ist ja nur die Oberfläche. Es ist nicht und kann nicht sein ‚derselbe Jesus', in der Einheit mit dem Vater und dem Geist. Meine Ablehnung besteht also zu vollem Recht." Aber er tut ein übriges und macht den vorbereitenden Schritt, durch Hinweis auf die wirklich nicht zufällig vom Herrengebot abweichende „Jesustaufe" erst einmal die Tatsache des anderen Glaubens zu erhärten. War das einmal geklärt (und Cyprian meint, daß die Jesustaufe so verräterisch sei, daß nur böser Wille an dieser zwingenden Folgerung vorbeisehen könne), dann konnte von dieser Einsicht aus die Frage aller Häretikertaufen, unabhängig von der liturgischen Form, aufgerollt werden. Ob wir auch sagen dürfen, daß er seinem Gegner eine goldene Brücke bauen wollte, über die er sich mit Anstand hätte zurückziehen können: so klar habe er, Stephan, bisher den Sachverhalt mit dem falschen Glauben nicht durchschaut? Wir täten es gern, aber vielleicht hieße es den Ernst und die Gespanntheit der Auseinandersetzung unterschätzen.

Wir führen kurz die Gegenprobe für die Berechtigung unserer Auslegung. Noch einmal: den Angriff gegen die römische Anerkennung der Ketzertaufe von einem für den Angreifer peripheren, grundsätzlich unbedeutenden Feld her anzusetzen, ist auch dann ein taktisches Zugeständnis Cyprians, wenn die abweichende Praxis vorhanden ist. Wenn es diese Jesustaufe aber nicht gegeben haben sollte, dann war diese rhetorische Argumentation ad hominem leer, mehr noch: irreführend. Denn das hieß dann ein Mißverständnis geradezu heraufbeschwören, das auch so noch gefährlich genug drohte. In Wirklichkeit ist es nicht bei der Drohung geblieben. Cyprian mußte tatsächlich das Mißverständnis zurückweisen, er mache die Gültigkeit der Taufe von der Spendeweise abhängig[31]. Es kann uns hier gleichgültig sein, ob Magnus, der Adressat des Briefes, sich gegen einen ihm tatsächlich gemachten Einwand nicht hat helfen können oder ob Cyprian ihn vorausahnt und seinen Freund vorsichtigerweise wappnen will (denn was uns ein Blick in die Akten der karthagischen Konzilien oder in den Brief eines Firmilian lehrt, das wußte er um vieles besser: daß wirklich nicht alle seine Gefolgsleute sein theologisches Format hatten!). Daß gegen ein solches Mißverständnis überhaupt Verwahrung eingelegt werden muß, setzt unterschiedlichen Taufbrauch doch ebenso voraus wie die Herausnahme der Novatianer: sicher sind sie Ketzer, aber sie wenigstens taufen trinitarisch, im Gegensatz zu manchen andern (und

[31] Ebd.

wir ergänzen, weil das allein wahrscheinlich ist: die auf Jesus taufen). Wiederum ist zu fragen: Sollte Cyprian ohne tatsächlich geübte Jesustaufe sein Argument mit dieser Hypothek an Mißverständlichkeit belastet haben, so daß ihn auch ein simpler Gegner der Inkonsequenz zeihen konnte: „da verwirfst du unterschiedslos mit den vielen andern Ketzertaufen auch die Taufe der Novatianer; nach deinem Argument müßtest du sie aber ausnehmen, denn sie taufen doch — im Gegensatz zu manchen andern — genau so wie wir!“ — Wir wagen nicht, Cyprian solche Ungeschicklichkeit zuzuschreiben.

Wir greifen an dieser Stelle noch einmal auf den Anonymus von De rebaptismate zurück. Seine Ausführungen sind uns auch dann noch wichtig, wenn er nicht — wie es streckenweise den Anschein haben kann — demselben Mißverständnis erlegen ist: Cyprians Hauptschwierigkeit gegen die Ketzer wäre die liturgische Jesustaufe. Jedenfalls lesen sich seine Texte nur dann gut, wenn solche Taufe hinter seinen Beweisgängen steht! Selbst wenn nur „nuda invocatio nominis Jesu“, selbst wenn „in errore constituta“ [32] — immer hat sie als Wirkung „quasi initium quoddam mysterii dominici commune nobis et ceteris omnibus“ [33]. Liturgische Jesustaufe muß doch dahinterstehen, wenn er diese „virtus nominis Jesu super quemcumque hominum baptismate invocata ad salutem adsequendam“ [34] durch Berufung auf Apg 4, 12; Phil 2, 9ff. verständlich macht. Vollends erhellt das aus dem 7. Kapitel, wo er eine mögliche Objektion löst, nämlich die: gegen die grundsätzliche Heilsamkeit der Anrufung des Namens Jesu sei zwar nichts zu sagen — im Taufzusammenhang tue sie es aber nicht, eben wegen der Verbindlichkeit von Mt 28, 19 [35]. Das ist wohl wahr, muß er zugeben, und die allgemeine Praxis der Kirche entspräche dem ja auch. Aber selbst in der Taufe bliebe die Heilsamkeit des Namens Jesu unerschüttert — und dann folgen, wenig variiert, seine bewährten alten Gründe.

Von Stephans Antworten wissen wir wenig. „In multum“, hatte er gesagt, „proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi“ [36]; auf Phil 1, 18 hatte er sich berufen: „verum tamen omni modo, sive per occasionem sive per veritatem Christus adnuntietur“ [37]. Wenn Cyprian das abtut mit Herrenworten wie Mt 7, 21 [38]; Mt 15, 13 [39]; Mk 13, 6 [40], dann muß es sich doch wohl um eine Taufe gehandelt haben, in der nur der Name Jesus

[32] C. 6 (76, 28ff.).
[33] C 7 (78, 20f.). — Ein früher Ansatz zur Unterscheidung von sacramentum validum/fructuosum?
[34] C. 6 (76, 13f.). [35] C. 7 (78, 4ff.). [36] Ep. 75, 18 (822, 7ff.).
[37] Ep. 73, 14 (788, 4f.). [38] Ep. 73, 16 (790, 1f.).
[39] Ep. 73, 18 (792, 18f.). [40] Ep. 73, 16 (790, 5); ep. 75, 9 (816, 11ff.).

als Bekenntnis vorkam, denn nur auf diesem Hintergrund verstehen sich solche Formulierungen ohne Gewaltsamkeit. Cyprian weiß natürlich, daß nicht die liturgischen Formeln die Schwierigkeit sind, und seine eigentliche Position weiß er kurz und bündig zusammenzufassen[41]: „porro aliud est eos qui *intus* in ecclesia sunt de nomine Christi loqui, aliud est eos qui *foris* sunt et contra ecclesiam faciunt in nomine Christi baptizare."

Es ließen sich noch eine Reihe anderer Belege anführen dafür, daß es Ketzer mit Jesustaufe gab und Stephan keinen Anstoß nahm, die Taufe als gültig anzuerkennen. Aber z. B. an der Geschichte, die Firmilian von der Frau (stand sie dem Montanismus nahe?) erzählt, die Erstaunliches anstellte, braven Klerikern zum Fall wurde, die Eucharistie zu feiern sich unterfing und auch taufte, ganz nach kirchlichem Brauche, sieht man schon, daß sie subtiler sind und höchstens noch bekräftigenden Charakter haben; wir wollen hier nicht allen nachgehen. Nur dies noch: nachdem also Firmilian die Geschichte erzählt hat, fragt er: Was macht nun Stephanus mit dieser Taufe, „maxime cui nec symbolum trinitatis nec interrogatio legitima et ecclesiastica defuit?[42] Ausnahmsweise (mindestens relativ — denn das steckt in dem maxime cui) ist hier einmal auch alles Äußere in Ordnung; und doch ist hier die Sache so klar wie selten: anerkennen könne der Papst doch so etwas nie und nimmer, und so müsse er doch wenigstens an Hand dieses Beispiels auf die afrikanische Linie einschwenken: der Glaube entscheidet!

Nun, alle diese Zeugnisse mit ihrer Konvergenz auf eine „angebliche" Jesustaufe waren natürlich auch Joh. Ernst bekannt. Den Scharfsinn und die Sorgfalt, die er auf die Zurückweisung ihres — so meinen wir — ersten und offensichtlichen Sinnes verwandt hat, müßte man auch dann rückhaltlos anerkennen, wenn man nicht boshaft hinzufügen wollte: daß es nicht immer und unbedingt ein gutes Zeichen für eine Auslegung sei, wenn sie gar soviel Scharfsinn benötige. Daß sich die Texte von selbst lesen, wenn man eine Jesustaufe nicht unbedingt ausschließen zu müssen meint, ist doch eine nicht zu verachtende Versicherung dafür, daß man auf dem rechten Weg ist. Wir sagten bereits, daß wir uns das Eingehen auf seine Einzelinterpretationen sparen wollten im Hinblick auf ein argumentum ad hominem Ernst; das möge nun die Ausführungen abschließen.

An sich sollten ja nach seinen ersten Veröffentlichungen „Taufe im Namen Jesu", „den Namen Jesu über den Täufling anrufen" (eine

[41] Ep. 73, 14 (788, 20 ff.).

[42] Ep. 75, 11 (818, 10) — „symbolum trinitatis" kann an dieser Stelle nicht „Bekenntnis" heißen, sondern geht aller Wahrscheinlichkeit nach auf die dreifache Tauchung; so schon de Puniet (DACL II 293).

beim Anonymus von De rebaptismate stereotype Wendung!) nur theologische Aussagen sein, ohne jeden Verweis auf liturgischen Vollzug. Ein erstes Zugeständnis[43], das ihm gar nicht so leicht fiel und an dem er lange überlegt hat, war: die invocatio nominis Jesu beziehe sich auf die Nennung, die mit der trinitarischen Taufformel verbunden sei. Als Antwort darauf wäre dann der Hinweis fällig, daß der Name Jesus in einer von Mt 28, 19 abgeleiteten Spendeformel nicht vorkomme. Aber sei dem wie immer: es blieb nicht Ernsts letztes Zugeständnis. Das cyprianische „in nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque" taufen[44] beziehe sich „vielmehr auf den Glauben des Spenders und Empfängers bzw. auf die Ablegung des Glaubensbekenntnisses bei der Taufe"[45], nicht auf eine angeblich verschiedene Gestalt der Taufformel, die selbstverständlich innerhalb wie außerhalb der Kirche trinitarisch gewesen sei. Ernst dürfte die These de Puniets, die inzwischen allgemein angenommen worden ist, nicht gekannt haben. Die Texte (und die Kritik) haben ihn zu einem Zugeständnis verleitet, dessen Tragweite er damals nicht abschätzen konnte. Wir brauchen nämlich nur hinzuzufügen: und unter eben diesem Jesusglaubensbekenntnis wurde getauft[46], und so etwas dürfen wir mit Recht Jesustaufe nennen, denn die — in Ernsts Augen alles rettende — indikative (trinitarische) Taufformel zusätzlich zum Bekenntnis in Frage und Antwort war damals nicht in Übung.

---

[43] Ernst referiert selbst darüber in „Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit", 113 Anm. 1.

[44] Vgl. ep. 73, 16 18 (789, 22; 791, 19). [45] Papst Stephan I., 105 f.

[46] Es wäre dann natürlich einmalige Tauchung anzunehmen — wie sie übrigens hinter Röm 6 zu vermuten ist.

Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albert des Großen

Von Franz Pelster S. J.

Es kostet eine gewisse Überwindung, von altüberlieferten und tief eingewurzelten Anschauungen sich frei zu machen. Dazu fordern uns zwei gehaltvolle und sehr sorgfältige Arbeiten von *A. Fries*[1] und *B. Korošak*[2] auf. Es geht in allererster Linie um die Echtheit des sogenannten Mariale oder De laudibus B. V. Mariae Alberts des Großen, dann aber um die gleiche Frage bei fünf anderen Schriften, die mit mehr oder minder großer Sicherheit Albert zugewiesen wurden, nämlich die Biblia Mariana, Compendium super Ave Maria, Commentum super salutatione angelica, Sermones, Homilia in Luc 11, 27. Das Ergebnis ist aber nicht rein negativ. De laudibus und auch die anderen Schriften behalten ihren Wert als Zeugnisse für die marianische Theologie und Frömmigkeit ihrer Zeit, und zugleich ist die Grundlage für die ungetrübte Darstellung der echten Mariologie Alberts geschaffen. Fries verspricht eine solche Arbeit, und Korošak[3] hat sie schon unternommen, wobei er beständig De laudibus B. V. M. zum Vergleich heranzieht. Die Untersuchungen erhalten dadurch ihren besonderen Wert, daß beide Verfasser, völlig unabhängig voneinander, großenteils dieselben Ergebnisse gewannen. Im folgenden möchte ich den Leser vor allem mit den positiven literarhistorischen Ergebnissen bekannt machen. Die Würdigung der Darstellung von Alberts Mariologie durch Korošak muß ich den Mariologen überlassen. Es sollen sich an diese Ausführungen einige kritische und weiterführende Bemerkungen anschließen.

I. De laudibus B. M. V. (Mariale)

Beginnen wir mit der wichtigsten Schrift De laudibus B. M. V., später auch Mariale genannt. Es ist eine im Anschluß an das Evange-

[1] A. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten Mariologischen Schriften. Literarkritische Untersuchung (BeitrGPhThMA 37, 4). gr. 8° (IV u. 138 S.) Münster 1954, Aschendorff. 9.80 DM.

[2] Br. Korošak O. F. M., Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium (Bibliotheca Mariana Medii Aevi 8). gr. 8° (XXVII u. 651 S.) Romae 1954, Academia Mariana Internationalis, Rom 501, Via Merulana 124.

[3] Es ist das genannte Werk, dessen 2. Teil die Lehre Alberts über die Mutter Gottes behandelt.

lium „Missus est angelus" in Form von Quästionen verfaßte Darstellung der Gnadenvorzüge und Tugenden der Gottesmutter. Diese Schrift wurde vor allem für die Darstellung der Mariologie Alberts benutzt und allgemein als echt angesehen[4]. Beide Verfasser haben die letzte Ausgabe von Borgnet zugrunde gelegt. Diese beruht auf Jammy, dessen Ausgabe wiederum auf ältere sich stützt[5]. Leider war es bei dem Umfang und der Zerstreuung des handschriftlichen Materials nicht möglich, die Überlieferung genauer zu untersuchen. Die Angabe einer Anzahl von Hss ist jedenfalls für weitere Untersuchungen sehr willkommen[6]. Von großer, ja teilweise entscheidender Bedeutung ist der Aufweis verschiedener Quellen des Werkes. Das letzte gilt vor allem von der noch nicht veröffentlichten, von A. Ohlmeyer[7] aufgefundenen Summa de incarnatione Alberts, aus der beide Verfasser wichtiges Vergleichsmaterial entnommen haben. Für die Bestimmung der Entstehungszeit ist der Nachweis von Bedeutung, daß De laudibus von der Schrift Richards a Sancto Laurentio De laudibus B. V. M. abhängig ist[8]. Korošak[9] kommt durch Vergleich mehrerer Stellen zum Ergebnis, daß auch die Summa Philippi Cancellarii (um 1230) eine Quelle von De laudibus ist.

Und nun der entscheidende Beweis für die *Unechtheit* der Schrift, den beide führen. Fries[10] bringt eine größere Anzahl von Parallelen zwischen Alberts Summa de incarnatione und De laudibus. Glücklicherweise haben beide[11] dabei einen Passus gefunden, der m. E. jeden vernünftigen Zweifel an der Priorität ausschließt. In Q. 206 (ed. Borgnet 37, 295 f.) und in der Parallelstelle De incarnatione tr. 2 q. 3 a. 2 wird die Frage nach der Materie bei der Empfängnis Christi gestellt, ob nur „sanguis" oder „sanguis et caro" die Materie bilden. Albert hat, angefangen von dem Frühwerk „De natura boni", über „De incarnatione" und den Kommentar zum dritten Buch der Sentenzen bis zum Lukaskommentar stets daran festgehalten, daß nur das Blut Mariens die

---

[4] Fries a. a. O. 75—80 nennt eine große Anzahl von Autoren aus alter und neuer Zeit, die De laudibus Mariae benutzten oder gar zur Grundlage ihrer Darstellung der Mariologie Alberts machten.

[5] De laudibus B. V. M. (Mariale) steht im 37. Band der Opera omnia B. Alberti Magni ed. Borgnet, Parisiis 1898. Sie wird zitiert q. x ed. Borgnet oder kurz etwa B. 37, 15a. — Korošak nennt S. 3 auch 9 Inkunabeln; M. Weiß, Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni, Parisiis 1905, n. 183 p. 47 außerdem 8 Drucke nach 1500.

[6] Korošak 4 f. und zumal Weiß a. a. O. nennen mehrere Hss.

[7] Zwei neue Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen: RechThAncMéd 4 (1932) 392—400. Die noch ungedruckte Schrift soll in den Opera omnia S. Alberti veröffentlicht werden.

[8] Siehe Fries 18—22; Korošak 8.

[9] A. a. O. 11—13. Korošak 11 bringt auch Belege, die wenigstens nahelegen, daß De laudibus eine Summula de peccatis benützt hat.

[10] A. a. O. 23—32. [11] Fries 35—37, Korošak 16.

Materie abgebe[12]. De laudibus dagegen sagt, daß Blut und Fleisch zur Materie beitragen. Hierbei bringt De laudibus zuerst so gut wie wörtlich Alberts Videtur quod de carne mit den entsprechenden Beweisen, dann folgen die Gründe Alberts für das Blut allein, zu denen Albert das Schlußurteil abgibt: Solutio, Dicimus quod de sanguinibus conceptus est. Hierzu bemerkt nun De laudibus: Istis rationibus ⟨pro solo sanguine⟩ consentiunt quidam ⟨sc. Albertus⟩ et dicunt quod tantum de sanguinibus conceptus sit. Dann aber heißt es: Contra hoc obicitur, und die Ansicht Alberts wird abgelehnt. Es scheint aber unmöglich, daß Albert zuerst eine Ansicht ablehnt, dann sie gegen sich selbst verteidigt und darauf wieder beständig verwirft. Man könnte, solange die Überlieferung noch nicht völlig geklärt ist, an einen späteren Einschub denken. Diese in sich willkürliche Konjektur ist unmöglich. Denn an anderer Stelle (B. 37, 301 b) sagt De laudibus nochmals: Unde autem materialiter facta sit ista conceptio, dicimus cum Damasceno quod non tantum de sanguine, sed et de sanguinibus et carnibus beatissimae Virginis. Es sind also notwendig der Verfasser von De laudibus und Albert verschiedene Personen.

Eine andere Beobachtung führt zum gleichen Ergebnis. In einer Untersuchung über De laudibus B. M. Virginis[13], das ich wegen der äußeren Bezeugung als echt ansah, machte ich darauf aufmerksam, daß in De laudibus der Intellectus agens nicht ein Teil der Seele, etwa ein habitus, sei, sondern ein von Gott der Seele eingeprägtes lumen. Da Albert schon in der Summa de homine[14] mit Nachdruck vertritt, daß der Intellectus agens ein Teil der Seele und eine Potenz ist, so glaubte ich, De laudibus sei ein Jugendwerk. Nun ist De laudibus, wie beide Autoren beweisen, erst nach De incarnatione entstanden, das nur wenig vor der Summa de homine liegt. So ist die gemachte Annahme unmöglich. Fries[15] führt noch eine größere Anzahl von Lehrunterschieden zwischen den echten Schriften Alberts und De laudibus ein. Sie beweisen vielleicht, für sich allein genommen, nicht streng — man muß den Zeitunterschied beachten —: sie sind aber jetzt eine willkommene Bestätigung.

Bei der Bedeutung und der großen Verbreitung der Schrift ist die Frage nach dem *Verfasser* und der *Entstehungszeit* nicht überflüssig. Fries[16] vermutet in dem Verfasser einen österreichischen Benediktiner, der von Engelbert von Admont abhängig ist und De laudibus frühestens in den letzten Jahren des 13. Jahrhunderts geschrieben hat.

[12] Fries 34 Korošak 16 f.

[13] Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, Freiburg 1920, 108—113.

[14] Summa de creaturis 2 q. 55 a. 1 (B. 35, 453); a. 2 B (B. 459); a. 4 p. 1 (B. 469); a. 5 (B. 473).

[15] A. a. O. 38—40, 41—50. [16] A. a. O. 66—75.

Korošak[17] dagegen sieht in ihm einen Dominikaner, der etwa um die Mitte des Jahrhunderts sein Werk verfaßt hat. Versuchen wir die Frage einigermaßen zu klären.

Was sagt die Schrift über ihren Verfasser? Schon bevor ich die Angabe von Korošak gelesen hatte, schien mir alles für einen Dominikaner zu sprechen. In q. 98 (B. 37, 159b) heißt es: Quidam sancti laudantur a talibus scientiis, sicut beatus ‚Dominicus', documentis artium eruditus satis, transivit ad studium summae veritatis. Item de beato Gregorio studiis liberalibus nulli secundus ⟨l. secundo⟩. Item de beato Vincentio et de sancta Catharina et multis aliis. Warum steht hier Dominikus an erster Stelle? Hätte ein Franziskaner oder Benediktiner so geschrieben? Dieser Beweis erhält seine volle Stärke durch die Bemerkung von Korošak, daß die Stelle der Antiphon dem Dominikaner-Offizium auf den heiligen Stifter entnommen ist[18]. Ferner heißt es q. 8 (B. 37, 22a): Oratio in choro, negotiatio fit in foro. Unde Augustinus et beatus Benedictus: In oratorio nemo aliquid agat. Augustinus steht also an erster Stelle. Dominikus hatte die Regel des hl. Augustin für seinen Orden angenommen. In q. 79 (B. 136) ist im Titel und auch im Text vorzugsweise die Rede von der aureola praedicatorum, nicht doctorum. Die Dominikaner sind und nennen sich fratres praedicatores. Endlich kennt und benutzt De laudibus die Summa de incarnatione Alberts, eines Dominikaners. Alle diese Momente dürften hinreichen für den Erweis, daß der Verfasser ein Sohn des hl. Dominikus ist.

Welcher Nation gehört er an? Fries[19] hat einen wichtigen Hinweis gegeben, ohne jedoch die Folgerung zu ziehen. Die gangbare Münze ist in De laudibus nicht die französische oder italienische libra, sondern die deutsche marca. So liest man in q. 150 (B. 220a): Ut si aliquis haberet pignus pro centum marcis impignoratum. Auch wird dem Kaiser eine Machtfülle zugeschrieben, wie dies ein Franzose noch im 13. Jahrhundert kaum getan hätte: Imperator est super reges et imperatrix super reginas. Ergo ⟨Maria⟩ deberet imperatrix misericordiae nominari (q. 162; B. 235a). Der Verfasser leugnet diese Oberherrlichkeit keineswegs: Propriissimum nomen quod beatissimae Virgini secundum suam dignitatem summam debetur est regina misericordiae et plus proprie quam imperatrix; er meint jedoch: Hoc nomen magis est nomen timoris et rigoris; regina autem plus est nomen providentiae et aequitatis. Daher zieht er regina misericordiae vor. Wenn bei der Begründung dieses Namens auch zweimal die regina Franciae genannt

[17] A. a. O. 18.

[18] A. a. O. 13. Die Antiphon findet sich nach Korošak schon in dem 1236 approbierten Offizium des Heiligen.

[19] A. a. O. 74.

wird, so ist dies kein Gegengrund. Es lag dem Verfasser, der seine Bildung wohl zum Teil am theologischen Zentrum Paris empfangen hatte, nahe, die nächstbekannte Königin von Frankreich für den Vergleich zu nehmen, wie er neben Teutonia auch Francia kennt: Dabo ei sedem regis Theutoniae et regnabit in domo regis Franciae (q. 222; B. 316a).

Die Erwähnung von Francia führt uns zu einer anderen Beobachtung. Der Verfasser gebraucht nicht die Methode der Expositio, wie sie in Schrifterklärung und erbaulichen Schriften Brauch war, sondern die scholastische Methode der Quästionen mit Pro und Contra, Solutio und Ad obiecta. Neben der Schrift, Ps.-Dionysius, Augustinus und Bernhard kennt er auch Petrus Lombardus, ja er stellt die Frage: Utrum ⟨Maria⟩ sciverit materiam libri Sententiarum, und gibt dort eine Inhaltsangabe der 4 Bücher[20].

Dabei verrät er auch einige Bekanntschaft mit dem naturphilosophischen Aristoteles. Zwar wird dieser gewöhnlich nur mit dem allgemeinen Namen Aristoteles eingeführt. Doch kommen auch vereinzelt mit Namensnennung vor: Physik, De generatione et corruptione, De anima und De memoria et reminiscentia, einmal auch In libro IX Metaphysicae. Am auffallendsten ist das außergewönliche Interesse für medizinische und physiologische Dinge. Er stellt Fragen, die uns etwas kindisch und wenig geschmackvoll vorkommen, z. B.: welche Größe die allerseligste Jungfrau hatte, welches die Farbe ihrer Augen, ihrer Haare, ihrer Haut war[21]. Dies erklärt sich einigermaßen durch die Benutzung von Richard a Sancto Laurentio[22]. Während aber Richard sich hier an das Hohelied anlehnt, beruft sich unser Autor auf die „auctores medicinae“ [23], auf den Philosophen[24], auf Galens Techne[25], die Pantechne des Constantinus Africanus[26], auf Johannitius[27], und das mit Anführung von Zitaten. Man ist so versucht, da Albert selbst nicht mehr in Frage kommt, an einen deutschen Dominikaner zu denken, der in Alberts Schule das Interesse für solche medizinisch-biologische Dinge erworben hat und zugleich eine gute theologische und philosophische Bildung besitzt. Die aufrichtige Frömmigkeit leuchtet allüberall hervor. Man vergleiche nur unter vielem das Gebet in q. 223 (B. 314) mit dem Schluß: Non habet regem nisi ipsum Dominum Iesum. Veni ergo, Domine, disperge illos ⟨inimicos animae meae⟩ in virtute tua et regnabis in me. Quia tu es ipse rex meus et Deus meus.

Um die Bedeutung und das Einwirken der Schrift vollkommen zu würdigen, ist es notwendig, die *Entstehungszeit* näher zu bestim-

[20] Q. 110 (B. 166). [21] Q. 16—20 (B. 39—47).
[22] De laudibus B. Virginis l. 5 c. 2 (B. 36, 279—319).
[23] Q. 18 (B. 41b). [24] Q. 18 (B 41a, 42b).
[25] Q. 19 (B. 42b); q. 20 (B 46 a b). [26] Q. 19 (B. 43 a—b); q. 20 (B. 45a).
[27] Q. 20 (B. 45a).

men. Hier gehen die Ansichten noch weit auseinander. Während Fries[28] De laudibus in die allerletzten Jahre des 13. Jahrhunderts verlegen möchte, tritt Korošak[29] mehr für die Mitte des Jahrhunderts ein. Letztere Ansicht dürfte die allein richtige sein. Versuchen wir dies zu begründen. Ein terminus post quem ist unmittelbar durch die erwiesene Abhängigkeit unseres De laudibus von der Summa de incarnatione Alberts gegeben. Es ist aber De incarnatione mit De sacramentis das erste in der Reihenfolge: De sacramentis, De incarnatione, De resurrectione, De IV coaequaevis, De homine, De bono[30]. De bono wird jedoch schon im zweiten Buch des Sentenzenkommentars (1246) zitiert[31]. Wir hätten also als terminus post quem frühestens etwa das Jahr 1245. Über die Mitte des 13. Jahrhunderts dürfen wir aus folgenden Gründen nicht viel hinausgehen. Schon die allgemeine Methodik der Fragen weist in diese Zeit. Die solutio ist im Gegensatz etwa zu Thomas oder Bonaventura vielfach noch wenig entwickelt. Der Verfasser begnügt sich oft, im einen oder anderen Satz seine Zustimmung zu den unter Pro oder Contra dargelegten Gründen zu geben. Dann erst wird eine zusammenfassende Lösung geboten, wie es in der älteren Zeit Brauch war.

In dieselbe Richtung weist die Aristotelesbenutzung. Die naturphilosophischen Schriften sind bekannt, aber noch nicht recht durchgedrungen. Meistens gehen sie unter dem allgemeinen Namen „Philosophus". Da De memoria et reminiscentia als Kapitel von De anima auftritt, so hat der Verfasser die ältere Übersetzung benutzt, in der De memoria ein Kapitel von De anima[32] war. Die Metaphysik l. 9 erscheint in der arabisch-lateinischen Übersetzung[33].

Vor allem aber ist das Fehlen jedes Zitates aus der Nikomachischen Ethik charakteristisch. Und doch hätte sich bei Behandlung der Tugenden der Gottesmutter diese Ethik geradezu aufgedrängt. Albert zitiert dieselbe zuerst im 4. Buch seines Sentenzenkommentars[34]. Thomas

---

[28] A. a. O. 67, 72: „Auch dieser Abschnitt des Mariale scheint dafür zu sprechen, daß es nicht im frühen 13. Jahrhundert entstanden ist."

[29] A. a. O. 18: „Sine praeiudicio melioris sententiae dicendum erit summam hanc marialem post tractatum De incarnatione id est post annum 1241, sed ante tempus sermonum D. Bonaventurae compositum fuisse."

[30] Nach den Ausführungen von B. Geyer, Alberti Magni Opera omnia, t. 28, Münster 1951, IX—XV ist De incarnatione nach De sacramentis, aber vor De resurrectione, De IV coaequaevis, De homine, De bono entstanden.

[31] A. a. O. [32] Q. 95 (B. 155a).

[33] Q. 134 (B. 190a): Item Philosophus in IX Metaphysicae dicit quod potentia est principium transmutandi alterum. Die griechisch-lateinische Übersetzung hat: Principium ‚transmutationis' in alio, prout aliud est. Vgl. den Text bei Thomas, Com. in Metaph. l. 9 lect. 1.

[34] Vgl O. Lottin, Saint Albert le Grand et l'Éthique à Nicomaque, in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Bd. 1 (BeitrGPhThMA, Suppl. 3, 1). Nach Lottin kennt Albert im 3. Buch noch nicht die vollständige Ethik.

macht schon in q. 33 des dritten Buches seines Sentenzenkommentars (1254) reichlichen Gebrauch von ihr. Ihre Kenntnis hat sich also rasch verbreitet. De laudibus dagegen zählt die Kardinaltugenden (q. 50 bis 57) — es wird meistens der ältere Ausdruck virtutes politicae gebraucht — in der Ordnung des Lombarden[35]: Iustitia, Prudentia, Fortitudo, Temperantia, nicht aber wie die Nikomachische Ethik: Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Starkmut, Klugheit, oder wie Albert in der Summa de bono: Prudentia, Iustitia, Temperantia, Fortitudo. Es ist auch auffallend, daß bis jetzt keine Abhängigkeit von De bono nachgewiesen ist.

Ebenso sagen die letzten sicher zitierten Werke: Richard a S. Laurentio De laudibus B. V. M., Albert De incarnatione, Philippus Cancellarius De bono und eine anonyme Schrift De potentiis animae et obiectis[36], die sämtlich noch der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehören, daß wir über die Mitte des Jahrhunderts nicht hinausgehen dürfen.

Es bleibt aber eine *Schwierigkeit*. Fries zufolge wäre die Predigt *De assumptione B. V. des hl. Bonaventura*[37] eine Quelle für De laudibus. Bekanntlich ist bei parallelen Texten die Bestimmung der Priorität oft sehr schwierig und stark vom subjektiven Ermessen abhängig. Ich muß gestehen, daß in den vorgelegten Texten die Abhängigkeit zwar evident ist, daß ich aber keinerlei Grund für die Priorität von Bonaventura finde. Es ist doch von vornherein viel wahrscheinlicher, daß ein Prediger über die Vorzüge der Mutter Gottes sich nach einer mariologischen Schrift umsieht, als daß der Verfasser eines Buches aus einer Predigt eine Stelle entnimmt. Ja zwei Beobachtungen sprechen gegen die Priorität von Bonaventura. De laudibus liebt den Ausdruck puritas in summo. Es wendet ihn außer an der angezogenen Stelle schon vorher an: q. 137 (B. 193): Quaeritur de hoc quod est puritas in summo; ebd.: Quid sit illud impurum, per cuius impermixtionem sit puritas haec in summo; (B. 194): per approximationem et accessum ad summum purum; q. 138 (B. 195): Ubi caritas in summo, ibi puritas in summo . . . in summo pura . . . in summo fuit pura . . . puritatem habuit in summo, puritas in summo usw.; q. 139 (B. 196): Quaeritur quando accepit istam puritatem in summo; und an der von Fries angezogenen Stelle (B. 197): Dicimus etiam quod ad hanc puritatem in summo quatuor gradibus ascendit beata Virgo; und zum Schluß: Ex his manifestum est quae et qualis et quanta est puritas in summo. Es ist also puritas in summo für De laudibus ein eigener, feststehender Ausdruck. Bonaventura gebraucht ihn in seiner Predigt ein einziges Mal, ebendort, wo die Parallelität in der Aufzählung beginnt: Secunda stella secunda est praerogativa, quae est puritas in summo[38]. Wer ist der Gebende?

[35] Sent. lib. 3 dist. 33.

[36] Nach Cod. 3173 der Pariser Nationalbibl., der aus dem Besitz des Hugo a S. Charo stammt (vgl. Amann: DictThCath 13, 2), hat Richard sein Werk Hugo nach Paris geschickt, also wohl vor dessen Kardinalat (1244). Philipps († 1237) De bono ist um 1230 entstanden. Die anonyme Schrift De potenciis animae, die Korošak als Quelle von De laudibus nachgewiesen hat (a. a. O. 9), ist nach dem Herausgeber D. A. Callus [The Powers of the Soul. An early unpublished Text: RechThAncMéd 19 (1952)] um 1220—1230 verfaßt.

[37] A. a. O. 51—53. Die Predigt findet sich in den Opera omnia ed. Quaracchi t. 9, 700—706. Die entsprechende Frage in De laudibus ist q. 139 (B. 197).

[38] De assumptione sermo VI (ed. Quaracchi 9, 702b).

Eine zweite Beobachtung. Beide zählen die Grade der Heiligung auf, die Maria im Laufe der Zeit erhielt[39]. Im ersten Grade bei der Empfängnis erhielt sie nach Bonaventura: perfectio graduum sacramentalium, im zweiten perfectio virtutum et beatitudinum, im dritten donorum ⟨perfectio⟩, im vierten perfectio fructuum. De laudibus hat eine etwas verschiedene Aufzählung: In primo gradu est perfectio graduum [vel] sacramentalium gratiarum; in secundo perfectio donorum et virtutum; in tertio perfectio fructuum; in quarto perfectio beatitudinum. Bonaventura setzt virtutes und beatitudines an die zweite Stelle und die dona und fructus an die dritte und vierte Stelle. Wenn er der Abhängige ist, verstehen wir die Änderung sofort. Sie entspricht seinem theologischen System. Denn im Sentenzenkommentar l. 3 d. 34 p. 1 a. 1 q. 2 stellt er die Frage: Utrum dona sint priora virtutibus an e converso. Er antwortet: Concedendum est quod virtutes praecedunt dona. Dieser Ansicht entspricht seine Aufzählung. Ferner heißt es in l. 1 d. 34 p. 1 a. 1 q. 1: Juxta hoc quaeritur de differentia virtutum, donorum, beatitudinum et fructuum. Hier haben wir mit einer Ausnahme die Aufzählung des Sermo. Man versteht die Änderung, wenn De laudibus die Vorlage ist. Warum aber De laudibus die gute Ordnung Bonaventuras in ein Durcheinander gewandelt hätte, ist unverständlich. Daß Bonaventura virtutes und beatitudines zusammengefaßt hat, erklärt sich daraus, daß seine Vorlage nur drei Punkte frei ließ. Der erste Punkt war ja bei beiden der perfectio sacramentalium graduum vorbehalten. Einige Kürzungen bei Bonaventura bieten keine Schwierigkeit; die Entlehnungen betreffen nur einen Punkt seiner Predigt. Korošak[40] führt in seinem systematischen Teile die Beziehungen aus, die zwischen Bonaventura bei Behandlung des Titels porta caeli[41] und der Frage De laudibus q. 147 (B. 210 f.): Utrum bene dicatur porta caeli, bestehen. Die Gedankenfolge ist die gleiche; ebenso einzelne Ausdrücke, wie porta caeli, porta speciosa, porta pervia, ein Schrifttext und eine Schwierigkeit aus Joh 10, 7: Ego sum ostium. Aber längere wörtliche Übereinstimmungen fehlen. Es liegt jedoch viel näher, daß Bonaventura dort, wo es sich nicht um Einteilungen handelt, in der Formgebung frei ist. Jedenfalls ist das auch eine gewisse Bestätigung für die Priorität von De laudibus. Leider kann diese Abhängigkeit Bonaventuras von De laudibus uns keinen genaueren terminus ante quem liefern, da wir kein bestimmtes Datum für die Predigt besitzen; man wird sagen können, daß sie wohl vor 1270 liegt.

Eine andere Schwierigkeit gegen die Datierung um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Fries hat m. W. als erster auf die Beziehung von De laudibus zu der Schrift *De gratiis et virtutibus B. V. Mariae des Abtes Engelbert von Admont*[42] aufmerksam gemacht. Ja es herrscht in den Einteilungen auf längere Strecken Parallelismus[43]

---

[39] B. 197a; Sermo IX 702b. [40] A. a. O. 571 f.

[41] Im gleichen Sermo VI 705.

[42] Das Werk ist gedruckt im Thesaurus Anecdotorum Novissimus des B. Pez t. 1, Augsburg und Graz 1721, 504—761. Ich glaube, eine Untersuchung des Inhaltes und der Quellen dieses mariologischen Werkes dürfte sich lohnen.

[43] De laudibus q. 123: Sequitur videre qualiter habuerit ⟨gratias⟩ speciales . . . Talium autem quaedam sunt, quae pertinent ad generationem sive vitae ingressum, quaedam ad conversationem, quaedam autem ad mortem. Circa generationem inveniuntur quinque: Quae sunt praefiguratio, prophetizatio, annuntiatio, miraculosa conceptio, in utero sanctificatio. — q. 128 (B. 180): Post haec videndum est de specialibus gratiis, quae circumstant conversationem. — q. 129 (B. 181: Post haec quaeritur de gratiis specialibus circa mortem, quae videntur etiam esse quinque scilicet mortem praescire, mortem invitare, mori sine dolore, statim evolare, in anima et corpore statim resurgere. — Siehe dazu De gratiis, p. 4 Prologus (Pez 1, 690): Illorum autem quaedam vero ad ipsius B. Virginis ortum et introitum in mundum, quaedam vero ad ipsius progressum et processum in mundo, aliqua autem ad ipsius exitum et egressum de hoc mundo . . . Hae autem gratiae ⟨scilicet in ortu⟩ videlicet

und verschiedentlich auch wörtlicher Gleichklang. Wiederum entsteht die Frage: Wer ist der erste? Engelbert hat nach längerem Aufenthalt in Prag und später in Padua, wo er bei den Dominikanern Theologie hörte, erst 1283 das theologische Studium abgeschlossen und sich alsdann in seiner Abtei verschiedenartigen Studien und der Schriftstellerei gewidmet[44]. Er konnte also frühestens bald nach 1283 sein Werk De gratiis beginnen. Kann so spät, also nach De gratiis und geraume Zeit nach 1283, De laudibus entstanden sein? Ich halte dies für unmöglich. Einmal weisen die bisher vorgebrachten Gründe in eine frühere Zeit, da Alberts spätere Schriften — weshalb kein Hinweis auf den Sentenzenkommentar oder die Erklärung des Lukasevangeliums oder Thomas oder die Nikomachische Ethik oder die weitere Entwicklung der theologischen Methode — einem offenbar scholastisch-aristotelisch gebildeten Theologen noch unbekannt waren. Wenn übrigens Bonaventura schon das Werk benutzt hat, wofür alle Wahrscheinlichkeit spricht, so ist die Priorität vor Engelbert von vornherein entschieden. Aber abgesehen von diesen Erwägungen, spricht manches gegen die Priorität Engelberts. Er bekennt selbst: Aliqua licet pauca . . . subiunctis aliquibus dictis et sententiis sanctorum et doctorum in unum opusculum continuum composui et collegi[45]. An jener Stelle, wo er die 5 Gnaden aufführt, die im Tode den Heiligen gewährt werden, sagt er p. 4 c. 7 (Pez 1, 710): Huiusmodi autem gratiae ‚leguntur et inveniuntur' quinque numero. Er hat also diese 5 Stücke anderen entnommen. De laudibus dagegen sagt q. 129 (181a): Post haec quaeritur de gratiis specialibus circa mortem, quae videntur etiam esse quinque. Es macht keinerlei Andeutung, daß es die Einteilung von anderen erhalten, ja das etiam, das bei Engelbert fehlt, verweist auf eine andere von ihm gebrauchte Einteilung q. 123 (B. 176): Circa generationem inveniuntur quinque, quae sunt praefiguratio . . .

Ferner: De laudibus sagt ganz persönlich q. 132 (B. 184): Modo quaero quid appellatur nexus mortis? Vel est bonum vel est malum. Engelbert dagegen ist unpersönlich (p. 4 c. 26; Pez 1, 736): Quaeritur itaque ad quid obliget nexus mortis. Et certum est, quod hoc non est aliquod bonum. Ähnlich persönlich schreibt De laudibus in der gleichen Frage: Si autem malum poenae, quaero, wo Engelbert nur sagt: quod potest esse malum poenae. Ebenda schließt De laudibus an das Contra: Gregorius in Collecta: Nec tamen mortis nexibus deprimi potuit . . ., sein Modo quaero an. Engelbert dagegen macht aus ‚Contra Gregorius': Prima igitur ratio ad hoc sumi potest ex verbo Gregorii in collecta. Hätte bei einer Priorität Engelberts nicht auch De laudibus dies sogleich als ersten Grund bezeichnen können? Eine eingehende Konfrontierung würde hier zu weit gehen; es ergäben sich noch manche Anhaltspunkte. Anderseits dürften die von Fries angeführten Parallelen und Gründe, soweit ich sehe, nirgendwo einen zwingenden Beweis, wie auch der Verfasser zugibt, für die Priorität Engelberts ergeben. De laudibus ist aus den im Lauf der Untersuchung angegebenen Gründen keine Abkürzung von Engelbert, sondern Engelbert ist oft ein Erweiterer und Überarbeiter einiger Teile von De laudibus.

---

praesignationis, prophetationis, praenuntiationis et miraculosae conceptionis ac sanctificationis in utero. — c. 7 (Pez 1, 710): Huiusmodi autem gratiae ⟨quae pertinent ad sanctorum exitum de hoc mundo ad statum gloriae⟩ leguntur et inveniuntur quinque numero . . ., quarum prima est mortem suam praescire, secunda vocante Domino venire, tertia mori sine dolore, quarta morientem statim evolare, quinta in anima et in corpore ad gloriam resurgere ante generalem omnium resurrectionem. Auch in der Erörterung, ob die Mutter Gottes die Sakramente empfangen habe, herrscht weitgehende Übereinstimmung.

[44] Vgl. die Epistola Engelberti abbatis ad magistrum Ulricum, bei Pez 1, 429f. Engelbert begann seine Studien 1271 in Prag, studierte 1274—1283 in Padua Philosophie und Theologie.

[45] 1. Conclusio, Pez 1, 760.

De laudibus gehört also nicht den letzten Jahren des Jahrhunderts an, sondern seiner Mitte. Sein Verfasser ist aus den angeführten Gründen ein theologisch gebildeter deutscher Dominikaner, vielleicht aus der Nähe Alberts. Letzterer Umstand würde auch am besten erklären, daß De laudibus im Stamser Katalog und noch vorher gegen Ende des Jahrhunderts im Katalog der Legenda Albert zugeschrieben wurde[46].

II. Die übrigen umstrittenen marianischen Schriften

Die Frage nach der Echtheit der übrigen von Fries und Korošak untersuchten Schriften hat nicht die gleiche Bedeutung wie jene von De laudibus. Wir erhalten jedoch sehr lehrreiche Aufschlüsse über die Beziehung dieser Werke zu anderen Schriften und ihre ideologische und zeitliche Einordnung. Die von Fries[47] zuletzt genannte Homilie in Luc XI 27[48], eine an und für sich schöne Muttergottespredigt, gehört sicher nicht zum Kreise um Albert. Handschriftliche Überlieferung, der schon humanistisch angehauchte Stil und eine Reihe von inneren Gründen, die Fries[49] ausführlich behandelt, verweisen die Homilie ins 15. Jahrhundert. Auch die an vierter Stelle angeführten Sermones müssen als Schrift Alberts ausscheiden[50]. Nicht genügende handschriftliche Überlieferung, das Fehlen in den alten Katalogen, Stilkriterien,

[46] Wie B. Geyer, Der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus, Miscellanea Giovanni Mercati 2, Città del Vaticano 1946, 398—413 (Studi e Testi 122), bewiesen hat, gehen sowohl der Stamser Katalog der Schriften als auch jener des Heinrich von Herford auf ein Verzeichnis der alten Legende aus dem Ende des 13. Jahrhunderts zurück. Geyer hat diesen Katalog rekonstruiert. Wenn nun auch das Incipit von De laudibus ‚Nunquam marcescit sapientia' erst im Katalog des Ludwig von Valladolid (1414) mit diesem Titel verbunden ist, so glaube ich doch, daß diese Verbindung nicht, wie Fries meint, auf einem Kurzschluß beruht, sondern daß die Legende und die alten Kataloge bei ihrer Zuteilung an unsere Schrift dachten. Es gibt freilich die Schrift des Richardus a Sancto Laurentio De laudibus B. Mariae. Aber der Verfasser sagt sofort, er schreibe auf Bitten von Mönchen und Nonnen des Zisterzienserordens und bittet um ihr Gebet. Außerdem zeigt schon der Prolog, daß Albert dies Werk nicht geschrieben hat. So ist eine Verwechslung höchst unwahrscheinlich. Die einfachste Lösung ist wohl: Bei dem großen Ansehen, das Albert genoß, war es sehr leicht möglich, daß ihm schon in früher Zeit ein Werk, das ihm irgendwie nahe stand oder in einer Hs mit echten Schriften verbunden war, fälschlich zugeschrieben wurde. Gehen doch im gleichen Stamser Katalog De fato Alberts und De somno et vigilia, De morte et vita, De mortibus animalium unter dem Namen des hl. Thomas. Vgl. Fr. Pelster, Die Thomas von Aquin zugeschriebenen Opuscula: Greg 36 (1955) 26.

[47] A. a. O. 117—124.

[48] Veröffentlicht von P. M. von Loë O. P., Alberts des Großen Homilie zu Lucas 11, 27, Bonn 1916. — Vgl. Fr. Pelster, Besprechung der Ausgabe: ZkTh 42 (1918) 654—657.

[49] A. a. O.

[50] A. a O. 107—116. Die Marienpredigten, die einen Teil der Predigtsammlung Sermones de tempore und de sanctis bilden, sind von Borgnet nach Jammy veröffentlicht in B. 13.

Widersprüche mit der Lehre Alberts sprechen deutlich gegen Albert. Wenn sie, wie R. Cruel[51] behauptet, Nikolaus von Lyra zitieren, so gehören sie allerfrühestens dem 14. Jahrhundert an.

Eine für die Erkenntnis mittelalterlicher marianischer Frömmigkeit wertvolle Schrift ist die Biblia Mariana[52]. Der Verfasser hat seinen Stoff nach den Büchern des Alten und Neuen Testamentes geordnet und bringt aus jedem Buch eine Anzahl Stellen, die er auf Maria anwendet. Auch hier haben sowohl Fries[53] als Korošak[54] einen wichtigen Beitrag zur Wertung geboten. Sie zeigen, daß der Kompilator einerseits nicht Albert sein kann, aber in weitem Umfang Richard a Sancto Laurentio und noch mehr De laudibus, d. h. das Mariale, benutzt hat, ja geradezu teilweise eine Abkürzung desselben ist. Schon die Abhängigkeit von De laudibus macht es höchst unwahrscheinlich, daß Albert Verfasser ist. Da auch hier unter anderem die von ihm stets verworfene Ansicht, Blut und Fleisch, nicht das Blut allein[55], sei die Materie bei der Empfängnis des Herrn, verteidigt wird, so kommt Albert nicht in Frage. Die Schrift zeigt aber, wie weitgehend der Einfluß von De laudibus war. Den Verfasser vermute ich in Süddeutschland. Denn einmal sind sämtliche bei M. Weiß[56] aufgezählten Hss aus Österreich und Bayern. Die deutsche Heimat ergibt sich daraus, daß Maria immer wieder imperatrix genannt wird, auch dort, wo die Bibeltexte hierfür keinen Anlaß boten[57]. Sie ist im 13. Jahrhundert entstanden, wie die Hss besagen[58].

Über ein anderes Werk: Commentum super salutatione angelica ‚Salutate Mariam'[59], das vom Herausgeber A. Wimmer[60] Albert zugeteilt wird, ist nicht viel zu sagen. Es ist eine Sammlung von acht Predigten auf die Mutter Gottes für Ordensfrauen. Fries[61] stellt als Quelle die Lukaspostille des Hugo a S. Charo und De laudibus Richards fest. Es dürfte also wohl dem 13. Jahrhundert angehören. Eine irgendwie überzeugende handschriftliche Zuteilung ist

[51] Geschichte der deutschen Predigt 432, zitiert von Fries 107.
[52] Abgedruckt bei Borgnet 37, 365—443. [53] A. a. O. 81—84.
[54] A. a. O. 31—34. [55] Fries a. a. O. 84.
[56] Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni, Paris 1905, 14.
[57] Zum Beispiel B. 384: Imperatrix coelorum; B. 395: Imperatrix Virgo Maria; B. 417: Imperatrix prophetarum; B. 427: Imperatrix evangelistarum; B. 443: O regina misericordiae, gratiae et gloriae, imperatrix rerum universarum.
[58] So Cod. 145 Lilienfeld. — Fries a. a. O. vermutet aus der Ausgabe B. 429 f. „Ex his verbis divi Bernardi" die Entstehung in der Humanistenzeit. Das ist wohl wegen des Alters der Hss nicht möglich. Viel eher dürfte ‚divi' eine Zutat irgendeines späteren Schreibers oder Druckers sein. Die Namen bei Korošak 33 f. sind wohl sämtlich Namen des Käufers, Besitzers oder Schreibers.
[59] Fries 98—106, Korošak 38 f. [60] Ratisbonae 1902 nach Korošak.
[61] A. a. O. 100—102. Das von Fries stark betonte Fehlen in den alten Katalogen dürfte allerdings gegen Albert wenig entscheidend sein. Solche Predigten, die für einen bestimmten Zweck gehalten wurden, konnten dem Verfasser eines Verzeichnisses der Schriften sehr leicht entgehen.

nicht vorhanden. Falls das Werk vom gleichen Autor ist wie die in den Hss vorangehenden Erklärungen des Symbolum und das Pater noster, so stammte es aus Dominikanerkreisen, wie auch eine von Fries[62] beigebrachte Stelle ‚Mihi omnium fratrum ordinis praedicatorum minimo' klar beweist.

Die Bestimmung endlich der letzten Schrift, des noch ungedruckten Compendium super Ave Maria ‚Loqui cupiens'[63], birgt eine eigene Schwierigkeit. Es ist nach Fries eine Erklärung des Englischen Grußes mit zahlreichen Zitaten und erbaulichem Charakter. Wenn die Schrift in den Katalogen bei ihrem rein der Frömmigkeit dienenden Inhalt nicht genannt wird, so ist dies kaum eine Schwierigkeit gegen die Echtheit. Anderseits ist eine sehr alte und gute Bezeugung vorhanden: Clm 9528 stammt aus der Benediktinerabtei Ober-Altaich in der Diözese Regensburg. Im gleichen Kloster war auch die sicher echte und seltene Schrift Alberts De natura boni. Die Hs gehört dem 13. Jahrhundert an. Unser Compendium ff. 56^{r}—64^{v} trägt f. 56ra die Aufschrift des Rubricator: Incipit opusculum magistri Alberti, Ratisponensis episcopi de ordine praedicatorum in salutacionem angelicam. Ave Maria, gracia plena. Clm 18713 (14. Jahrh.) hat die gleiche Aufschrift. M. Weiß[64] nennt noch zwei andere Hss des gleichen Jahrhunderts mit der Zuteilung an Albert. Daß hier eine Verwechslung mit dem Prior und Bibliothekar von Ober-Altaich Albert (1230—1316) vorliegt, wie Fries[65] vermutet, scheint ausgeschlossen. Man wird doch zu Lebzeiten dieses Albert in seinem eigenen Kloster ein Werk desselben nicht einem anderen zuschreiben. Und Ober-Altaich liegt nicht weit von Regensburg, wo Albert Bischof war. Die angeführten Paralleltexte zu Hugo Ripelin, dem Straßburger Verfasser des bekannten Compendium theologiae um 1265, lassen m. E. nicht erkennen, wem die Priorität zukommt. Ein gelegentliches Plus in diesem Text spricht vielleicht eher für die Priorität von ‚Loqui cupiens'[66]. In die Zeit um die Mitte des Jahrhunderts verweist auch die von Fries und Korošak erkannte Abhängigkeit von Hugos a S. Charo Lukaskommentar und von Richard a S. Laurentio, noch mehr die Abhängigkeit von Johannes von Rupella und zugleich vom 3. Buch der Summa Alexanders[67]. Die als Beweis für die Entstehung in einer späteren Zeit angeführte Ab-

[62] A. a. O. 105.

[63] Vgl. Fries 85—98; Korošak 18—27. Beide geben eine gute Anzahl von Hss, die fast ausschließlich dem süddeutsch-österreichischen Kreis angehören, Korošak hat auch kurz den Inhalt der sechs Kapitel skizziert.

[64] Primordia novae bibliographiae n. 34, 12. [65] A. a. O. 98.

[66] Korošak a. a. O. 26; der freilich nur einen kurzen, nicht entscheidenden Text anführt, sagt, daß Compendium theologiae l. 4 c. 2 — c. 4 mit veränderter Ordnung dem Traktat Loqui cupiens entnommen sei.

[67] Nach Korošak 23 ist die Quaestio De sanctificatione virginis gloriosae Rupellas wörtlich von ihm in die Summa Alexanders aufgenommen.

hängigkeit der Schrift von dem Hymnus eines Dominikanermissale, das aus dem 15. oder vielleicht 14. Jahrhundert stammen soll, ist, falls diese Datierung zu Recht besteht, nicht möglich[68]. Denn Clm 9528 stammt aus dem 13. Jahrhundert, und Cod. 222 von Donaueschingen[69] ist im Jahr des Heils 1301 geschrieben.

Es spricht also scheinbar die gesamte Überlieferung für Albert. Und doch steht dem, was methodisch interessant ist, ein wohl unübersteigbares Hindernis entgegen. Das Compendium verteidigt mit Rupella und der Summa Alexanders einen doppelten fomes peccati[70]. Der eine bezieht sich auf die Persona — von ihm wurde Maria in ihrer Empfängnis gereinigt —, der andere auf die Natura und ihre Vererbung — von ihm wurde Maria in der Empfängnis des Herrn befreit. Albert verwirft diese Lehre der ‚alii' schon in l. 3 Sent. d. 3 a. 6 obi. 5 als ‚Solutio dupliciter falsa'. Es ist aber höchst unwahrscheinlich, daß er eine von ihm so energisch als Lehre anderer, d. h. des Rupella, verworfene Lehre bald nachher sich zu eigen macht. Wir müssen also wohl auch für das Compendium Albert als Verfasser aufgeben. Korošak[71] bringt als Erklärung für die frühe Zuteilung an Albert eine ansprechende Konjektur, die freilich nur Konjektur ist. In Clm 15744 f. 19ra liest man: Explicit compendium super Ave Maria domini Alberti Ratisbonensis episcopi, maximi philosophi. Die Worte sind gestrichen, und dafür steht von der Hand des Schreibers: Explicit Compendium, quem scripsit Conradus de Valle Lavent ortus et natus. Von einem Conradus de Austria heißt es in Cod. Ambros. H. 44 inf.: ‚Quaestiones de animalibus' reportavit et collegit ab eo audiens dictum librum. Sollte hier der Conradus, falls er nicht nur Schreiber ist, auf Anraten und mit Hilfe Alberts dieses Compendium verfaßt haben?

Ich hoffe durch diese Zusammenfassung gezeigt zu haben, welchen Fortschritt für die Erkenntnis der Mariologie Alberts beide Verfasser angebahnt haben. Wir sind nicht mehr im ungewissen, sondern haben festen Boden unter den Füßen. Es bleibt noch genug des Sicheren für Albert, wie beide betonen[72]: De natura boni, De incarnatione, De resurrectione, l. 3 und 4 Sententiarum, eine Quaestio in Cod. Vat. lat. 4245, der Kommentar zu Ps.-Dionysius De divinis nominibus, die Kommentare zu Matthaeus und Lucas. Die Schriften verteilen sich von der Frühzeit bis zum reifen Mannesalter. Es ist also möglich, auch die Entwicklung in allen Phasen zu verfolgen.

Besonders betonen möchte ich zum Schluß, daß auch die als unecht

---

[68] Fries 94. Übrigens erwähnt schon Richard De laudibus den Brauch, den Samstag der Mutter Gottes zu weihen.

[69] A. a. O. 86. [70] Vgl. Korošak a. a. O. 22—24. [71] A. a. O. 27.

[72] Fries 124—130; Korošak 38—61. Letzterer gibt auch sehr wertvolle Hinweise auf die von Albert in diesen Schriften benutzten Werke.

erwiesenen Schriften deshalb keineswegs ihren Wert verlieren. Wie wir gesehen haben, stammen sie allergrößtenteils aus der Mitte des großen 13. Jahrhunderts. Sie sind auch in ihrer mannigfachen Beziehung zueinander oder zu anderen Schriften lebendige Zeugen der kirchlichen Tradition und der marianischen Frömmigkeit jener Zeiten.

Nachtrag

Erst während der Drucklegung des vorstehenden Artikels erschien in der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 2 (1955) 28—67 eine Studie von *A. Fries, Meßerklärung und Kommuniontraktat keine Werke Alberts des Großen?* Es handelt sich um die ungemein ansprechenden und tieffrommen Traktate De sacrificio missae und De eucharistia, die bisher alle Welt als festverbürgte Werke Alberts ansah. Um es gleich zu sagen: So sehr man Fries zugeben wird, daß das Mariale ‚Qui missus est' nicht von Albert stammt, so entschieden muß man m. E. an der Echtheit dieser Traktate festhalten. *Die äußere Überlieferung* und vor allem das *Selbstzeugnis Alberts* ist so überwältigend stark, daß nur eine Unmöglichkeit, nicht aber kleinere, wirkliche oder vermeintliche Unstimmigkeiten diesen Echtheitsbeweis erschüttern können. Die alten Kataloge, die alte Legende, Johannes von Freiburg O. P. (in seiner Summa confessorum vor 1298), Bernard Guidonis bezeugen die Echtheit. Der Verfasser selbst erklärt sich ausdrücklich als identisch mit dem Verfasser des Kommentars zu Matthaeus und Lucas, von De sensu et sensato, das er hier einmal De sensu et sensibili nennt, De generatione et corruptione. Wenn Fries, um die Möglichkeit einer solchen im Fall der Unechtheit lügnerischen Zitation zu beweisen, auf die Zitate der Schrift De concordantia dictorum Thomae hinweist, so hat er nicht beachtet, daß diese nach dem Trägheitsgesetz lange sich erhaltende Bezeichnung als unechte Schrift von Thomas heute allen Boden verloren hat. Zudem entspricht die Tatsache und die Form der Verweisung ganz dem sonst von Albert geübten Gebrauch. Mit Recht weist Fries auf die literarische Abhängigkeit vom Lucas- und Matthaeus-Kommentar und auch vom 4. Buch der Sentenzen hin. Aber das hat bei Albert, der so gern auf frühere Schriften verweist, gar nichts Auffallendes. Ja die Art der Abhängigkeit spricht viel eher für den gleichen Verfasser. Denn es sind nur selten längere wörtliche Entnahmen, wie sie beim Kompilator gewöhnlich sind, sondern eher Anlehnungen, teils wörtlich, teils in freierer Form, wie man sie beim gleichen Autor oft findet, der zwar den Text vor sich oder im Gedächtnis hat, der aber frei darüber verfügt, vielleicht auch einmal den Sinn leicht ändert. — Aber Albert rechnet sich selbst einmal zu den doctores, ja zu den doctores probabiliores! Die Erklärung ist einfach: Zum Beweis für seine Ansicht führt er als Autoritäten die doctores an, ohne sich mit ihnen zu identifizieren.

Es bleiben kleinere *Unstimmigkeiten* oder auch Widersprüche zwischen früheren Schriften und den Traktaten — grundlegende Unterschiede konnte ich wenigstens nicht entdecken. Hier dürfte ein tiefer liegender Irrtum vorliegen. Es scheint fast, als dürfe ein großer Mann sich nie widersprechen, und als gebe es bei ihm keine Entwicklung. Nun liegen hier z. B. zwischen Sentenzenkommentar und den Traktaten wenigstens 25 Jahre. Albert ist alt geworden; nach Bernard Guidonis hat er die Traktate circa finem dierum suorum herausgegeben. Ob er sich als Greis an alles erinnerte, was er geschrieben hatte? Konnte ein so aufgeschlossener und für alles sich interessierender Mann nicht in einzelnen Fällen eine Entwicklung durchmachen und eine Änderung einer Ansicht vornehmen? Auch ist der Charakter einer mehr der Erbauung dienenden Schrift ein anderer. Übrigens scheint mir der Stil und

das immer wieder hervortretende Interesse für naturwissenschaftliche Dinge und Beobachtungen ganz den echten Albert zu verraten. Auf Einzelheiten in den von Fries gebrachten Unstimmigkeiten kann ich hier leider nicht eingehen. Es sind im Grunde unbedeutende Abweichungen. Wenn ich mich nicht sehr täusche, so bleibt die Echtheit unerschüttert stehen. Die Arbeit behält ihren bleibenden Wert wegen der vielen aufschlußreichen Einzelbeobachtungen.

Zum Schluß auch eine reine Konjektur meinerseits, zu der ich durch den Artikel von Fries geführt wurde. Bisher glaubte ich, daß der Titel *Albertus Magnus* erst im 14. Jahrhundert entstanden sei. Nun findet sich der Titel schon im Cod. lat. Monacensis 28 180 aus dem Jahre 1281 (geschrieben in der bayrischen Zisterzienserabtei Kaisheim). Nach der Überlieferung war Albert parvus statura. Sollte nicht in deutschen Landen daraus das Scherzwort Albertus parvus statura, sed magnus scientia entstanden sein?

Aus Geist und Kultur des Frühmittelalters

Neuerschlossene Werke des 9. bis 12. Jahrhunderts

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Nach einer durch Krieg und Nachkriegszeit erzwungenen Ruhe werden nun die Veröffentlichungen bisher überhaupt nicht oder doch nur in unzulänglichen Ausgaben zugänglicher Werke immer zahlreicher. Dabei erfreut sich neben dem 13. Jahrhundert vor allem die Frühzeit eines besonderen Interesses. Es ist wohl in einem Dreifachen begründet. Gibt es doch nur wenige Zeiten des *inneren Aufbruches*, wie es die karolingische Renaissance und ihre unmittelbare Folge oder das 12. Jahrhundert waren. Namen wie Alkuin, Eriugena, Gottschalk, Rhabanus Maurus, Paschasius Radbertus und sein Gegner Ratramnus oder aus dem 12. Jahrhundert Anselm von Canterbury, Anselm von Laon, Abaelard, Gilbert Porreta, Hugo von St. Viktor, der Lombarde sind doch jeder ein Programm von weitester Bedeutung. Dabei zeigt sich immer wieder tiefer, daß sie nicht nur im engen Rahmen ihres „Faches" wirkten, sondern echte Kulturträger ihres Geistes waren. Sie zogen nicht umsonst und ohne Grund Schüler und Anhänger aus *weiten* Gegenden zu sich, die dann ihre Ideen weiter verbreiteten. Wir wissen heute, wie so die konservative Schule Anselms von Laon, aber ebenso die Abaelards etwa auf das deutsche Geistesleben einwirkten. Gibt es doch selbst im Mutterland dieser beiden Schulen bei weitem nicht so viele noch vorhandene Handschriften wie im deutschen Sprachgebiet. Aber das war vielleicht noch nicht einmal das wichtigste. Die Weite des Blickes wurde geschärft oder auch geschaffen durch den Aufenthalt in Bologna, Rom, Paris, Reims, Laon oder Oxford, das wir nun ruhig auch bereits für das 12. Jahrhundert zu diesen Zentren rechnen dürfen[1]. Die Universalität des Mittelalters beginnt hier ihre Blütezeit, an der, wie die neuen Forschungen immer deutlicher belegen, alle Länder gebend und nehmend ihren Anteil hatten: Frankreich ebenso wie Italien, Deutschland, England und Spanien. Die neue Blüte der Orden ebenso wie der Kathedralschulen war dazu Grund wie auch Wirkung.

Dazu kommt noch ein Drittes, das uns heute ebenfalls immer deutlicher wird. Nicht „Reproduktion" war das Losungswort, weder in der karolingischen Renais-

[1] Vgl. die neue Arbeit von *F. Courtney S. J.*, Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century, Romae 1954, 6ff.

sance noch im 12. Jahrhundert und auch schon sicher nicht im 11. Berengars und der Schule von Bec. *„Vertiefung"* könnte man eher als das Kennzeichen dieser Zeit ansehen — Vertiefung wiederum in der Universalität von Geist und Kultur. Denn sie gilt sowohl für das asketische Ideal bis hinein in die Predigt wie auch für die Theologie in ihren verschiedenen Arten als Systematik wie Exegese bis hin zur Poesie und Dichtung. Nicht vergessen werden darf dabei auch die Vertiefung auf den Gebieten des Trivium und Quadrivium. R. M. Hunt hat uns gerade darüber jüngst eine hochwertige Untersuchung in seinen Studien über Priscian im 12. Jahrhundert geschenkt[2]: The examination of the glosses on Priscian covering roughly the period of a century has revealed the existence of a continuous tradition. Petrus Helias is no longer an isolated figure (39). Manegaldus, Petrus Abaelard, Gilbert Porreta, Wilhelm von Conches, Jakob de Venetia, Peter de Louvercennes, Petrus Manducator, Radulph Belvacensis, Radulphus de Bruges, Stephanus Belvacensis, Stephanus Remensis sind Namen, die in der von Hunt behandelten Schule des Radulphus von Beauvais zitiert werden. Wir finden dort darüber hinaus die Schulen der Albricani, Meludinenses, Montani, Porretani, Heliste oder der Parvipontani (von dem Hause an der kleinen Seinebrücke so genannt). Hier tut sich uns ein wenn auch nicht völlig neuer, so doch erweiterter Blick auf. Einen ähnlichen Einblick in die ethischen Probleme, die etwa in der Rhetorik und der Grammatik bei Gelegenheit des Lesens der klassischen Schriften behandelt wurden, findet man nun in den ausgezeichneten Arbeiten von Ph. Delhaye, wie etwa L'Organisation scolaire au XII^e siècle[3] oder La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XII^e siècle[4] und L'enseignement de la philosophie morale au XII^e siècle[5]. Kein Wunder also, wenn dieses echte Leben eine suchende Zeit wie die unsrige anregt.

In die Kontroversen der karolingischen Renaissance führt uns zunächst die erste textkritische Ausgabe von des Ratramnus Buch De corpore et sanguine Domini aus der Hand von J. N. Bakhuizen van den Brink[6]. Bereits dieses Werk des Ratramnus ist ja nicht nur Zeugnis irgendeiner abstrakten theologischen Kontroverse, sondern ideengefüllt durch den es durchziehenden Gegensatz von Realismus und Symbolismus, Augustinismus und Neuplatonismus. Ohne diese tiefere Menschheitsfrage wäre es wohl nie zu einer solchen Bedeutung im Lauf der Jahrhunderte gelangt, wie die ausgezeichnete Einführung in die Geschichte des Buches durch B. zeigt. Nach einer eingehenden Beschreibung der noch vorhandenen Handschriften und der bisherigen Drucke gibt B. zunächst eine Edition, die sich eng an die älteste, noch dem 9. Jahrhundert angehörende Handschrift aus der Abtei Lobbes (jetzt in Gent) anschließt. Nicht weit entfernt von dieser Überlieferung ist der nun in der Universitätsbibliothek Heidelberg liegende Cod. des 11./12. Jahrhunderts aus dem Zisterzienserkloster Salmannsweiler. Die aus dem 10. Jahrhundert stammende Überlieferung aus dem Zisterzienserkloster Pontigny (jetzt in der Stadtbibl. von Auxerre) ist leider unvollständig, ebenso wie der aus dem Benediktinerstift Göttweig (Niederösterreich) stammende Codex (saec. 12). Außerdem sind noch von Wert eine Kollation des 14. Jahrhunderts in einer Handschrift aus Angers (saec. 14; B.

[2] *R. W. Hunt*, Studies on Priscian in the Twelfth Century: Mediaeval and Renaissance Studies 1 (1949) 194—231; 2 (1950) 1—56. Vgl. Schol 27 (1952) 476 f.

[3] Trad 5 (1947) 211—268. Jetzt auch als Sonderdruck (Hors série) der Analecta Mediaevalia Namurcensia, Namur, 4, boulevard du Nord. Siehe Schol 25 (1950) 151.

[4] Mélanges Arthur Janssen, Louvain 29—44.

[5] Mediaeval Studies 11 (1949) 77—99. Siehe Schol 26 (1951) 152.

[6] *J. N. Bakhuizen van den Brink*, Ratramnus De corpore et sanguine Domini. Texte établi d'après les manuscrits et notice bibliographique (Verhandelingen der Koninkl. Nederl. Akademie van Wentenschappen. Afd. Letterkunde. N. R. 61, 1), gr. 8° (139 S.) Amsterdam 1954, Nord-Hollandsche Uitgevers Mij. 7.50 Fl.

hält sie für eine Überarbeitung) und Cod. lat. 11687 der Pariser Nationalbibliothek sowie ein Fragment des 12. Jahrhunderts in Avranches. Schon dies zeigt die weite Verbreitung, Benutzung und Bearbeitung in den von uns behandelten Jahrhunderten. B. ist auch den späteren Drucken nachgegangen und hat vor allem die editio princeps aus Köln 1531 untersucht — wie er richtiger statt des so häufigen 1532, wo ein Nachdruck in Köln erschien, datiert. Die Reformation, besonders der Kalvinismus, nahm sich des Büchleins sehr an. Zu einer der umstrittensten Stellen bringt hier B. eine eindeutige textkritische Lösung auf Grund der handschriftlichen Überlieferung. Er kann so eine jahrhundertelange Streitfrage beenden. In Kap. 39 heißt es in einer Fortsetzung von Hebr 7, 26f. vom Kreuzesopfer: quod semel fecit, non cottidie frequentat . . ., tamen singulis diebus sed in misterio. Seit der editio princeps lasen alle Ausgaben statt des non ein nunc, was den Sinn natürlich ins Gegenteil änderte. Die einzige Handschrift, die das nunc hat, ist der Cod. von Pontigny. Hier aber zeigt die Photographie, die B. beigibt, daß das ursprüngliche überstrichene n am Ende der Zeile durch ein beigesetztes c in die Abkürzung von nunc (nc) verbessert ist. Ob Boileau das getan hat, der sie nach einem Vermerk in der Hs benutzt hat — ohne je davon zu sprechen! —, ist wohl nur eine Hypothese von B. Non wird jedenfalls vom Kontext und von der sonstigen Idee des Ratramnus eindeutig gefordert, und nunc kann nur ein Angleichungsversuch an die katholische Lehre gewesen sein. B. läßt den Traktat 844 geschrieben sein. Zu der bis heute so umstrittenen Frage der — symbolischen oder realen — Deutung sagt er: On peut dire que, d'un bout à l'autre, son traité commente l'idée du sacrement d'une façon spirituelle mais non symboliste, réelle mais non grossière, positive mais non matérielle (132). Die neueste Deutung von J. F. Fahey unter Heranziehung des neuplatonischen Denkens der Zeit (vgl. Schol 28 [1953] 622f.) kennt B. noch nicht. Auch wir möchten mit B. glauben, daß noch stärker versucht werden muß, Ratramnus auf Grund der damaligen Gedankenwelt zu interpretieren. So wird es vielleicht gelingen, die stark realistischen Ausdrücke, die einem Symbolismus und Dynamismus entgegenstehen, zu klären. Denn sie dürften gerade bei einem so selbständigen Denker wie Ratramnus mehr als bloße Herübernahme sein. Er wägt doch sonst seine Ausdrücke sehr ab. Es fehlt uns mindestens noch der zeitgenössische Ideenhintergrund, warum die „virtus", wie sein Gegner Radbert die Theorie im Brief an Freudegard deutet, eine solche Umgestaltung, ein „convertere", usw. fordert, von dem Ratramnus doch offen spricht. Vielleicht führt der von R. Geiselmann schon genannte und nun von Fahey beschrittene Weg über *neuplatonische* Partizipationsideen zu einem Ergebnis, wenn wir auch hier bei einem so selbständigen Denker wie Ratramnus keine bloße Reproduktion, sondern eine Erweiterung der grundlegenden Idee erwarten dürfen. Das erfordert eine erkenntnistheoretische Gesamtuntersuchung — besonders über die grundlegenden Begriffe von „virtus" und „figura" — in der für uns immer noch so dunklen Zeit der karolingischen Renaissance über die engere Problemstellung der Eucharistie hinaus. Hier eröffnet sich also wie von selbst auch schon der mehr philosophische Hintergrund der Gesamtfrage, zu der diese Edition echt anregt. So ist es auch erklärlich, daß die ersten Drucke gerade aus Kölner *Humanistenkreisen* zu stammen scheinen. Sie haben offenbar das tiefere Problem anregend herausgespürt. Erst nachher dürfte die theologische Kontroverse über die Eucharistie die weiteren Drucke beschleunigt haben. Das Luthertum hatte dabei kein Interesse am Buch, desto mehr die Kalvinisten in Frankreich, England, Holland und in zwei späten Drucken in Deutschland, doch auch hier in reformierten Kreisen: 1601 in Burgsteinfurt und 1614 in Bremen. Den Umschwung in der weitverbreiteten Sage, daß die Kalvinisten das Buch erfunden hätten, brachte der Fund Mabillons, als er in Lobbes die nun auch von B. benutzte älteste Handschrift mit des Ratramnus Namen fand. Aber auch dann konnte sich die echte

Wahrheit erst langsam durchsetzen. Es ist also sehr zu begrüßen, daß wir nun endlich eine textkritische Ausgabe besitzen[7], die Grundlage für die ideenmäßigen Untersuchungen werden wird.

In einen ganz anders gearteten Streit führt uns die folgende Edition der Briefe des Fulko von Beauvais durch M. L. Colker ein[8]. C. schenkt uns hier die erste kritische Gesamtausgabe der 26 Reimbriefe aus Cod. Beauvais 11. Der „Hofdichter" des Erzbischofs Manasses von Reims (1069/70—1080) war für seine Briefe bisher nur durch die Anzeige der Titel im Catalogue général des manuscrits, Départements IV 1885, 320—322 und in den Mélanges H. Huvet, Paris, 217 f. bekannt. Einzelne Briefe waren auch schon veröffentlicht worden (vgl. die gute Zusammenstellung bei C. 207). Zunächst werden von C. aus Epitaphien und aus den Briefen selbst die Lebensdaten geboten und dadurch Omont und Manitius (Bd. 3) ergänzt, wie es auch bereits Dom Wilmart (RevBénéd 51) getan hatte. Fulko hat sich in seinen Briefen u. a. an Heinrich IV., Gregor VII., Alexander II., Wilhelm den Eroberer gewandt. Schon das zeigt die Bedeutung der Briefe auch für die Geschichte, da sie eine zeitgenössische Beurteilung etwa der genannten Könige und Päpste bringen. Wichtiger aber ist das Kulturbild, das sie entwerfen. Es ist der Widerschein des Streites des Reformators Hildebrand mit seinem Gegner Manasses. Während dieser „sapiens" genannt wird, ist sein Gegner Bosnardus „stultus". Hildebrand ist als Papst noch „intractabilior, nulli qui parcat amico" (226). Im Kampf empfiehlt er Alexander seinen Meister und Herrn, „ut frater fratrem, ne mactet Roma sororem" (Reims). In diese Gesamtrichtung paßt ganz ep. 10, in der für den Fall der Homosexualität die Priesterehe vorgezogen wird. Es ist ziemlich gleichgültig, ob das Schreiben eine Verteidigung einer eigenen Priesterehe ist oder ob die Frage grundsätzlich beantwortet wird. Jedenfalls gibt der Brief ein trauriges Bild der sittlichen Verwilderung, ähnlich wie Brief 19 aus ähnlicher Situation an Milo, den Dekan von Paris. Das alles geschieht nun mit Figuren und Bildern wie Worten der *klassischen Antike* wie der *Bibel*. Jael und Daedalus stehen etwa im genannten 10. Brief neben Zorobabel, Darius, Juppiter, David und Bethsabe. Fulko ist vor allem durch Horaz und Vergil beeinflußt, wie die ausgezeichneten Hinweise im Apparat der Edition belegen. So konnte C. seinen eigenen Artikel in der Ullmann-Festschrift: Classical Scholarship in the Letters of Fulcoius of Beauvais, in größerem Ideenzusammenhang noch weiter konkretisieren. Auch die Triumphbögen der Antike wie die Tempelruinen, die Fulko z. B. in Rom selber gesehen hat wie im antiken Frankreich, interessieren ihn bis in die Briefe hinein. So gewinnt man einen neuen, aufschlußreichen Einblick in das Fortleben der Antike im 11. Jahrhundert mitten in einer gewiß sonst düsteren Zeit.

Die Reform Hildebrands hatte in ihrem Erfolg einen einzigartigen Einfluß auf den religiösen Geist auch der folgenden Jahrzehnte. Die Studi Gregoriani haben das in ihren vier Bänden in einer Reihe von Artikeln neu belegt[9]. Auch der junge Zisterzienserorden zog daraus noch seine das ganze Leben verjüngende Kraft. Einen

---

[7] B. geht von der Handschrift von Lobbes nur ab, wenn dringende Gründe es fordern. Kommata sind sehr wenige gesetzt, und auch die Anfangsbuchstaben der Sätze stehen vielfach in Kleindruck. Das macht das Lesen etwas schwer. Auf S. 36, Z. 5—6 sind die Zahlen, die auf die Anmerkungen hinweisen, vertauscht. Hier fehlt auch der Hinweis, wohin Anm. b gehört. Auf S. 37 muß es Zeile 6 v. u. heißen: corporis, und auf S. 40 Z. 3 des 25. Kap. nos (statt dos).

[8] *M. L. Colker*, Fulcoii Beluacensis Epistulae: Trad 10 (1954) 191—273.

[9] Studi Gregoriani per la Storia di Gregorio VII e della Riforma Gregoriana. Raccolti da *G. B. Borino*, Roma 1947—1948, Bd. 1—3, Abbazia di San Paolo; Bd. 4, 1952, Signorelli. Vgl. Schol 25 (1950) 597—599, 29 (1954) 284 f.

intimen Einblick in das Mönchsleben des neugegründeten Ordens bieten die neu edierten Predigten des Abtes von Rievaulx Aelred, die C. H. Talbot jüngst drucken ließ[10]. Daß Aelred der Freund Bernhards war, den er persönlich noch in Clairvaux kennenlernte, hebt die religiöse Atmosphäre der Briefe ins Weite.

T. hat uns bereits die bis dahin noch nicht veröffentlichte Abhandlung Aelreds De anima geschenkt[11]. Schon hier hatte T. hervorgehoben, daß die zahlreichen Traktate der Zeit über die Seele zweifellos ihren Ursprung im religiösen Streben der Zeit haben. Man wollte durch die Betrachtung der Seele hin zu Gott, als dessen Bild die menschliche Seele seit Augustinus so oft gesehen war. Gegenüber den anderen Werken ähnlicher Art, auch im Zisterzienserorden, wie Wilhelms von St. Thierry und Issacs von Stella, ist für Aelred Augustin, wenn auch in persönlicher Weiterarbeit, Grundquelle, während die genannten anderen Autoren Gregor von Nyssa, Scotus Eriugena und Plotin mehr mitheranziehen. Dadurch unterscheidet sich Aelreds Traktat auch schon ganz wesentlich von dem des Ratramnus, den jüngst Dom Lambot in einer Pariser Handschrift wiederfand und veröffentlichte[12]. Ph. Delhaye hatte bereits vor der Edition eine hochinteressante ideengeschichtliche Einführung dazu gegeben[13]. Aus ihr wie aus der Edition selbst ist deutlich sichtbar, daß schon das eingeschränkte Thema des Ratramnus, das eigentlich über die Weltseele, also die eine Seele geht, eine andere Behandlungsrichtung erforderlich machte. Auch hier ist zwar Augustinus' De quantitate animae Ausgangspunkt, aber eben nicht mehr. Der wesentliche Inhalt ist spekulativ, wie es Ratramnus auch erwarten ließ. Neben den theologischen Gründen sind ihm die philosophischen viel grundlegender: Person ist ihm etwas Unmittelbares. Undenkbar erscheint ihm daher ein „Universalmensch" nach Art eines Volkes. Denn Mensch ist wesenhaft eigene Substanz. Auch hier kommt wieder der Begriff von Symbol und Wirklichkeit zur Geltung, von dem wir oben bereits sprachen. Der Begriff ‚Seele', genommen aus der Ähnlichkeit der Seelen, wird vom Gegner substantialisiert, während er in Wirklichkeit die Persönlichkeit in ihren unmittelbaren Eigenheiten determiniert. Ganz anders ist daher das Seelenbild bei Aelred. Ich habe bereits bemerkt[14], daß inhaltliche Ähnlichkeiten sich nicht finden lassen, die auf eine Benutzung des Ratramnus durch Aelred hinweisen. Die religiöse Atmosphäre *Augustins* herrscht, so daß T. mit Recht ein persönliches Studium des Kirchenvaters durch Aelred annimmt.

Von den vielen *Predigten*, die Aelred als Abt im Kapitel, aber darüber hinaus auch auf Synoden und sonst in der Öffentlichkeit hielt — sein Biograph Walter Daniel spricht in seiner Vita Ailredi von gegen 200 —, waren nur wenige bis jetzt gedruckt und bekannt. Man findet sie gedruckt unter den anderen Werken Aelreds in PL 195. T. konnte für die 14 neugefundenen Predigten vier Manuskripte benutzen, die alle englischen Ursprungs sind. Die meisten der Predigten wurden an kirchlichen Festtagen vor den Mönchen gehalten. Fern vom Pariser Streit um Abaelard, mußte er doch als Zisterzienser um den Kampf Bernhards wissen. Aber man kann in diesen Predigten keine Auseinandersetzung etwa über die Trinität und

[10] *C. H. Talbot*, Sermones inediti B. Aelredi Abbatis Rievallensis (series Scriptorum S. Ord. Cist., 1) gr. 8° (191 S.) Romae 1952, Curia Generalis Sacri Ordinis Cisterciensis, Piazza del Templo di Diana 14 oder München, Zink. 15.20 DM.

[11] *C. H. Talbot*, Ailred of Rievaulx, De Anima (Mediaeval and Renaissance Studies, Suppl. 1), London, Warburg Institute. Vgl. Schol 29 (1954) 155f. — Auch eine Edition ‚De institutis inclusarum' Aelreds schenkte uns T. in Analecta S. Ord. Cisterc. 7 (1951) 167ff.

[12] *C. Lambot O. S. B.*, Ratramne de Corbie, Liber de Anima ad Odonem Bellovacensem (Anal. Med. Namurcensia 2), Namur 1952. Vgl. Schol 28 (1953) 472f.

[13] *Ph. Delhaye*, Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle (Anal. Med. Namurcensia 1), Namur 1951. Vgl. Schol 26 (1951) 471f.

[14] Schol 29 (1954) 156.

die Verschiedenheit der drei Personen finden. Es wird aber mehrfach positiv ihre Gleichheit herausgestellt. Man möchte somit die ideengeschichtliche Sicht von T. unterschreiben: As a Cistercian he could not be ignorant of the struggles of the chief member of his Order in the interests of orthodoxy and it may be that he merely reflected the position taken up by his superiors (19). T. kann dafür zwei andere Beispiele des positiven Einflusses des hl. Bernhard auf Aelreds Schrifttum bringen. Im Dialog De anima ist das gesamte 2. Buch dem von Bernhard so behandelten Problem von Gnade und Freiheit gewidmet. Bezeichnender aber ist wohl noch die Zurückhaltung Aelreds in der Frage der Unbefleckten Empfängnis im Hinblick auf Bernhards Brief an die Priester von Lyon. Im englischen Raum muß das auffallen, wo nach dem Londoner Konzil von 1129 doch das zustimmende Schrifttum etwa des Osbert von Clare verbreitet war (20). Kulturgeschichtlich ist an den Predigten noch interessant das starke Beiziehen der *Symbolik*, besonders der Tiersymbolik im Anschluß an den Physiologus und seine Bearbeitungen. Daneben ist die Zahlsymbolik öfter angewandt. Das geht so weit, daß in einem Fall sogar ein rein mathematisches Bild angewandt wird: This is not in the ordinary Cistercian or Victorine tradition and suggests, rather the influence of *Boethius* and the school of Chartres (14). Das sei bemerkt, um zu zeigen, daß dieser Einfluß unbemerkt bis in diese monastischen Kreise und sogar in ihre Predigten ging. Denn ich glaube nicht, daß die Animosität im Mönchsleben gegen die Dialektik so groß war, wie es Dom J. Leclercq anzunehmen scheint[15].

Auch vom Freund Bernards, Peter Venerabilis, sind drei Predigten neu ediert worden und führen uns so in das Denken des etwas andersgerichteten Cluny der gleichen Zeit ein[16]. *Constable* gab hier drei Predigten textkritisch heraus, die sich in Paris, Bibl. nat. lat. 12410 und Douai, Bibl. munic. 381 noch fanden. Sie waren freilich schon von E. Martène im Thesaurus Novus Anecdotorum 1717 ediert und nachher von Migne im 189. Bd. nachgedruckt worden. Der neue Herausgeber geht den Spuren des ersten Druckes nach und konnte feststellen, daß bereits Mabillon sich Abschriften machen ließ, vielleicht sogar aus Cod. lat. 12410, der ursprünglich aus Cluny stammt. Die noch heute in Cod. lat. 17188 der Bibl. nat. überlieferten Kopien der 3. und 4. Predigt sind aber so schlecht, daß es wahrscheinlich ist, daß Martène sie beim Erstdruck nicht benutzte, sondern eine andere Überlieferung wenigstens für diese beiden Predigten zugrunde legte. Die kritische Neuausgabe ist also berechtigt und begrüßenswert, besonders da die 2. Predigt über den hl. Papst Marcellus nun zum erstenmal vollständig gedruckt wird. Am interessantesten ist jedoch die 1. Predigt De laude dominici sepulchri. Denn sie atmet ganz den Geist der *Kreuzfahrerzeit*, aus der uns nur wenige Predigten erhalten sind: Ad sepulchrum Dei et Domini vestri, creatoris vestri, non ut hostes sed ut creatura, ut servi, ut redempti venistis; piis gladiis ab impiorum sordibus coelestis munditiae locum et habitaculum expurgastis . . . Amore Christi Domini et Dei vestri gloriosum eius sepulchrum liberatum est. Kulturhistorisch ist auch bemerkenswert die 4. hier edierte Predigt über die Reliquien des Papstes Marcellus, die in Cluny lagen. Sie ist wohl

[15] Etwa im Vortrag auf dem Kölner Mediävistenkongreß 1953, wo sich aber bereits in der Diskussion die Fronten etwas aufzulösen begannen. — Dogmengeschichtlich ist u. a. die Predigt De assumptione BMV wichtig. Denn in ihr vertritt Aelred ganz deutlich die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel (etiam in corpore: 162). In der bei Migne gedruckten 18. Predigt (PL 195, 310 B) hatte er sich noch Ps.-Hieronymus mit seinem Non liquet angeschlossen. Bemerkenswert ist, daß er als Schriftstelle mit Ps.-Augustinus anzieht: Qui mihi ministrat, me sequatur et ubi ego sum, illic et minister meus erit (ebd.). Ob ein Einfluß Ps.-Augustinus' inzwischen bei Aelred stattgefunden hat, bedarf noch der Untersuchung.

[16] G. *Constable*, Petri Venerabilis sermones tres: RevBénéd 64 (1954) 224—277.

am Jahrestag der Übertragung gehalten und bedeutsam für die Art und die Begründung der damaligen Reliquienverehrung. Man spürt aus diesen Predigten deutlich den *großen Zug*, der Cluny auszeichnete. Besonders in der Predigt über das befreite Grab des Herrn kommt er zur Geltung. Sie hat etwas vom Sieghaften des damaligen Christentums[17].

Die dadurch mitbedingte Ausweitung christlichen Geisteslebens hatte als eigentlich selbstverständliche Folge auch natürlich ihren Einfluß auf das Studium der artes liberales. *Minio-Paluello* bietet uns dafür einen ausgezeichneten Wegweiser und eine Teiledition, wenn er zum erstenmal eine eingehende Analyse des ersten systematischen *Textbuches der Logik* gibt, das Adam von Balsham ‚Parvipontanus' 1132 verfaßte[18]. Es ist nur in zwei Handschriften (Paris Bibl. nat. lat. 16581 und 14700) überliefert. Das Textbuch hat vor allem deshalb seine große Bedeutung, weil es zum erstenmal die überlieferte Form des Porphyrius-, Aristoteles- und Boethius-Corpus verläßt und stärker von systematischen, grundsätzlichen Erwägungen ausgeht. Es wird in ihm unter Weglassung des Überflüssigen und der im Laufe der Jahrhunderte zugeflossenen zweitrangigen Fragen eine Logik des Wesentlichen geboten. Von den Grundprinzipien aus werden dann in starken Unterteilungen die dialektischen Fragen über ‚enuntiatio' und ‚interrogatio' entwickelt. Von beiden wird das Subjekt (de quo) und das Prädikat (quid) näher behandelt — etwa das Subjekt (Principium principii) als genus, species, singulare. Subjekt und Prädikat werden dabei in doppelter Sicht gesehen: in sich und in ihrem Sprachausdruck (principia principii disserendi). Ist der Sprachausdruck vielfältig, so ergibt sich das principium sophisticum. Sehr eingehend wird bei dieser Gelegenheit über diese Sophisma-Konstruktion und seine Aufdeckung gesprochen. So ergeben sich interessante Darlegungen über Wortbedeutung im eigentlichen und übertragenen Sinn. Letztere wird erkennbar durch eine verschiedene Apposition (wie etwa ‚videri alicui' oder ‚ab aliquo') oder aus einer verchiedenen Verbindung (etwa ‚visus oculorum' oder ‚mentis') und endlich aus der Stellung in den verschiedenen Kategorien. So bedeutet etwa ‚conveniens' etwas anderes in der Kategorie der Qualitas und etwas anderes in der der Relatio.

Sehr bemerkenswert sind dabei die Feststellungen von M. über die verschiedenen beiden Editionen, welche die Handschriften zeigen. Der 2. Teil ist leider nur in der 2. Edition erhalten; aber der erste (mit der wichtigen Darlegung über das Sophisma) ist in der einen der beiden Handschriften noch in der Uredition des Adam selbst überliefert. Daher ist in ihm ein Vergleich mit der 2. Edition in der anderen Handschrift möglich. Der Überarbeiter hat — zur Zeit Adams oder doch wenigstens in der folgenden Generation — das schwierige Latein, das offenbar der Verbreitung des Lehrbuches sehr geschadet hat, vereinfacht. Er hat aber auch die Meinungen anderer Lehrer der Logik bzw. der Dialektik eingeordnet, deren Namensabkürzungen M. in Bernardus, Petrus Helias, Theodoricus und Wilhelm von Conches auflöst. Wichtig ist aber auch der feststellbare innere Fortschritt der beiden Editionen. Eine Anzahl von Ausdrücken, die Adam liebte, sind fortgefallen und durch neue ersetzt. So sind etwa die so häufigen Worte ‚conveniens', ‚argumentum' oder ‚ratio' geändert. Es ist auffallend, daß es die gleichen Worte sind, die Johann von

[17] In der Handschrift findet sich auch ein kleines Bruchstück zu Ps.-Augustinus, De assumptione. C. fordert eine Echtheitsuntersuchung, ob nicht Peter Ven. auch der Verfasser dieses Traktates ist. Sie ist bereits durch H. Barré geschehen mit negativem Ergebnis: Études Mariales 7 (1949) 63—123. Es scheint, daß der anonyme Verfasser dem anglonormannischen Kreis der Wende des 11./12. Jahrhunderts angehört oder von ihm beeinflußt ist.

[18] *L. Minio-Paluello*, The ‚ars disserendi' of Adam of Balsham ‚Parvipontanus': Mediaeval and Renaissance Studies 3 (1954) 116—169.

Salisbury in seinem Metalogicon gegen die Schule des Cornificius so angreift: inconveniens prorsus erat oratio in qua hec verba ‚conveniens' et ‚inconveniens', ‚argumentum' et ‚ratio' non perstrepebant; solam ‚convenientiam' sive ‚rationem' loquebantur, ‚argumentum' sonabat in ore omnium ... Impossibile credebatur ‚convenienter' et ad ‚rationis' normam dicere quicquam aut facere, nisi ‚convenientis' et ‚rationis' mentio expressim esset inserta (Metal. I, 3 p. 10 u. 12 W.; bei M. 142 f.). Es scheint also eine Verbindung zwischen Adam und der Schule des Cornificius bestanden zu haben, die dann nachher aufgelöst wurde, um einen Mittelstandpunkt zwischen ihr und der Gegenrichtung des Abaelard, Thierry von Chartres, Wilhelm von Conches und Gilbert einnehmen zu können. Auch in einem anderen Punkt ist der Vorwurf Johanns von Salisbury für Adam bezeichnend. Johann hebt hervor, daß die von ihm angegriffene Dialektik nicht ‚Esel' oder ‚Mensch' als Beispiel benutzte, sondern nur die abstrakteren der Ars selber, wie ‚disputatio', ‚interrogatio'. Es war also eine ars ex arte oder, wie Johann schrieb: Ex arte et de arte agere idem erat (ebd.). Auch hier hat der Bearbeiter der 2. Editio geändert, indem er öfter ‚animal' oder ‚homo' als Beispiel heranzieht und somit das Ganze stärker konkretisiert. Noch eine grundlegende Feststellung: Adam zieht als erster oder doch unter den Ersten des Aristoteles Topik und die Sophistici Elenchi seit Boethius wieder unmittelbar heran. Es sind freilich zunächst nur einige Teile dieser Werke: das 1. Buch der Topik und von den Elenchi Beginn, Entstehung der Sophismata und Schluß. Noch stärker ist das Zitieren klassischer Autoren in der 2. Editio: Gellius, Seneca, Cicero, Quintilian, Censorius, Chalcidius (?), Boethius.

M. will das Werk ganz herausgeben. Hier gibt er uns bereits eine Textauswahl aus dem Beginn mit dem Aufbauschema des Lehrbuches und einen Teil der Abhandlung über die Sophismata sowie ein Stück über die Äquivokation. Ein Anhang bringt auch die auf das Leben Adams wichtigen Stellen aus den frühen Autoren. Man sieht daraus, wie vorsichtig man bei der Zuteilung von Stücken mit dem bloßen Namen ‚Adam' an den Parvipontanus sein muß. Auch auf theologischem Gebiet hat dieser sich versucht, wie die von Landgraf bereits veröffentlichte Abhandlung Stephans von Tournai in der Summa in Decr. Grat., in der er zur Eucharistielehre zitiert wird, zeigt. Ob die Trinitätsspekulation in Oxford Bodl. Rawlins C. 161 von unserem Adam stammt, muß vorläufig noch offen bleiben, da hier nur von einem ‚Adam' die Rede ist. M. bringt den ganzen Text, den Landgraf nur stückweise geboten hatte (NewSchol 4 [1930] 3—5). Damit ist uns also ein tiefer Einblick in die Weite und die Entwicklung der *Logik und Dialektik in den artes liberales* der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts geschenkt, für deren mühselige Erarbeitung man M. nur dankbar sein kann.

Es ist selbstverständlich, daß die Werke des Boethius in einer solchen Zeit eine neue Blüte ihres Studiums erleben mußten. Ich habe bereits vor kurzem auf die wichtige Arbeit von *E. T. Silk* über Ps.-Johannes Scottus, Adalbold von Utrecht und die frühen Kommentare zu Boethius hingewiesen[19]. In Auseinandersetzung mit der grundlegenden Arbeit von *P. Courcelle*[20] untersucht er die Authentizität des von ihm früher Scottus Eriugena zugeschriebenen Kommentars zur Consolatio des Boethius. Er hält das nicht mehr aufrecht, da die Stileigentümlichkeiten zu verschieden seien. Gegenüber Courcelle, der den Kommentar dem 12. Jahrhundert zuteilen möchte, hält S. jedoch an einer früheren Abfassungszeit fest und entscheidet

[19] *E. T. Silk*, Pseudo-Johannes Scottus, Adalbold of Utrecht and the early Commentaries on Boethius: Mediaeval and Renaissance Studies 3 (1954) 1—40. Vgl. Schol 30 (1955) 153.

[20] *P. Courcelle*, Étude critique sur les Commentaires de la Consolation de Boèce (IX°—XV° siècles): ArchHistDoctrLittMA 1939.

sich für Adalbold von Utrecht († 1026). Damit steht der Kommentar der karolingischen Renaissance sehr nahe, und es ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis zum Kommentar des Remigius († 908). Eine Reihe von Parallelen konnte S. feststellen. Aber mit Recht läßt er die Frage noch offen, bis eine kritische Edition vorliegt. Mit Spannung kann man bei der Kenntnis von S. über die frühe Kommentarzeit auf die versprochene Untersuchung über die Echtheitsfrage des von *M. Silvestre* gefundenen und in RevHistEccl 47 (1952) 44—122 edierten Scottuskommentars zum Metr. 9 des 3. Buches De consolatione warten.

Drei Kommentare zu diesem 9. Metrum schenkte uns in textkritischer Edition *R. B. C. Huygens*[21]. Es sind der frühe Kommentar des Abtes Bovo von Corvey (900 bis 919), der eines Unbekannten aus Cod. 302 in Einsiedeln (saec. 10) und der Adalbolds von Lüttich. Das Werk Bovos wie das des Anonymus aus dem 9./10. Jahrhundert fußt noch ganz auf klassischer Gelehrsamkeit. Anders ist der Kommentar Adalbolds von Lüttich, dessen früherer Druck von W. Moll (1862) sehr schlecht war, so daß die Neuausgabe auf Grund dreier Handschriften aus Paris sehr wünschenswert ist. Der Ausdruck ‚Wortkrämerei', mit dem H. diesen Kommentar im Gegensatz zu den beiden früheren kennzeichnet, ist wohl etwas zu scharf (399); doch er bezeichnet richtig die stärker begriffliche Art des etwa 200 Jahre später lebenden Adalbold. Alle drei Kommentare aber sind geistesgeschichtlich dadurch vor allem wichtig, weil sie versuchen, das Christliche, das sich bei Boethius bei aller lateinischen Klassizität findet, herauszustellen. So deutet etwa Bovo das ‚mentem profundam' mit: Significat mentem homini *divinitus* datam sed corporeae contagionis mole depressam (395). Für letzteres beruft er sich auf Ciceros De re publica. Typisch aber für die Verschiedenheit Adalbolds ist dessen stärker rationalisierte Interpretation dieser Stelle: Quam mentem, nisi in qua geritur et ex qua geritur? Haec est mens, in qua esse suum et ex qua posse suum habet (421). Doch wird auch bei Adalbold das Christliche bei Boethius herausgestellt. So ist etwa Gott im Anschluß an die Schlußworte des Metrum ‚Principium, rector, dux, semita, terminus idem': principium humanitatis per creationem, semita per legem, dux per prophetas, rector per evangelii gratiam, terminus sive per redemptionem sive per universae carnis examinationem (426).

Naturgemäß ging das 12. Jahrhundert in der mehr dialektischen Erklärung des Boethius noch weiter. Das zeigt gut die Neuausgabe des Gilbert-Kommentars zu Boethius, De hebdomadibus durch *N. M. Haring*[22]. Der Baseler Druck von 1570, den Migne abdruckte (PL 64), war voller Fehler. Das hat noch vor nicht langer Zeit *R. Silvain*[23] gezeigt, wenn er aus zwei Pariser Handschriften eine Reihe von Verbesserungen vorschlug und anzeigte. Vor allem war der gedruckte Text so unverständlich, weil die Boethiusstellen in ihm nicht deutlich erkennbar waren. H. benutzte sogar 18 Handschriften aus Bamberg, London, Paris, Basel, Alençon, München, Vatikan, die meist dem 12. Jahrhundert noch angehören; einige sind aus dem 13. Jahrhundert. Zwei große Textgruppen konnten dabei unterschieden werden, die aber z. T. auch zusammenhängen. Ein Stammbaum war leider nicht möglich, da die Handschriften zu eng innerhalb der Gruppen beieinanderliegen. Es wurden daher

---

[21] *R. B. C. Huygens*, Mittelalterliche Kommentare zum O qui perpetua . . .: Sacris Erudiri 6 (1954) 373—427.

[22] *N. M. Haring S. A. C.*, The Commentary of Gilbert of Poitiers on Boethius' De Hebdomadibus: Trad 9 (1953) 178—211. — Zur Entwicklungsgeschichte der Boethiuskommentare in Peri Hermeneias auch im 9.—12. Jahrhundert vgl. die so aufschlußreiche Schrift von *J. Isaac O. P.*, Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas, Paris 1953 (siehe Schol 29 [1954] 252 f.).

[23] *R. Silvain*, Le texte des commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée: ArchHistDoctrLittMA 21 (1945) 175—189.

alle wichtigen Varianten angegeben, während die bloßen Schreibfehler mit Recht wegblieben. Wir haben so einen deutlich lesbaren Apparat erhalten, in dem die gleichen Varianten der beiden Gruppen noch durch ein Komma voneinander getrennt sind. Man kann also gut überschauen, was beide geschrieben haben. Die Zitate aus Boethius bei Gilbert geben H. Anlaß zu wichtigen textkritischen Bemerkungen über die Boethius-Überlieferung, die Gilbert benutzte (vgl. etwa S. 201, 202, 206, 207). Dabei ergeben sich einige wichtige Varianten zur Ausgabe sowohl von Peiper wie von Stewart-Rand. Da wir etwa aus dem Kommentar De Trinitate wissen, daß Gilbert hie und da mehrere Lesarten bringt: sed Et tantum vel Sane tantum vel Sed ne tantum (177), ist es möglich, daß er sie in seinem Manuskript des Boethius bereits als solche zusammengestellt vorfand. Im übrigen ergibt der vorliegende Kommentar einen echten Gilbert in Stil wie auch in der dialektischen Durchführung. Ein kleines Beispiel möge das zeigen in der Erklärung von ‚bonum': Ait (Boethius) enim bonum duobus modis accipi ac per hoc id quoque, quod huic additur nomini, proponitur: ‚est bonum in eo quod est', multipliciter dici. Est enim, inquit, primum Bonum. Est et secundum. *Primum* quod est solum Bonum et aliud nihil. *Secundum* vero quod, ut esset quicquid est, a primi Boni voluntate defluxit. De utroque tamen dicitur *ei idem est esse quod bonum esse* et quod *est bonum in eo quod est*. Sed hoc quoque modo diverso . . . (206). Es ist dabei eine wichtige Bemerkung, wenn H. darauf hinweist, daß Gilbert in De hebdomadibus mit Ausnahme der 7. Regel als Philosoph spricht. Bei der 7. über das Esse simplex bemerkt er ausdrücklich: Hoc in solis theologicis exemplari potest (192). Nur so wird die Gefahr abgewendet, Gilberts Begriff des Seins mißzuverstehen[24]. Es scheint, daß hier die Einheit des Denkens noch nicht ganz und immer gefunden war. Das macht die starken Kämpfe verständlich. Auch in dieser Hinsicht ist also die Edition des Kommentars geistesgeschichtlich aufschlußreich.

Wie *Ph. Delhaye* in seinem grundlegenden Artikel über den Unterricht der Moralphilosophie im 12. Jahrhundert[25] bereits gezeigt hat, gehörte dieser ent-

[24] Siehe *M. H. Vicaire*, Les Porretains et l'Avicennisme avant 1215: RevScPhTh 26 (1937) 449 ff. Mit Recht bemerkt dazu H.: Gilbert's notion of participation is not a veiled pantheism, as Vicaire admits, but a concept of causality and Gilbert's *simplex puraque forma* is not the divine form, in this particular case, but a created form examined in its simplicity and purity by a method of mathematical abstraction (182). — Über Gilberts Lehrzeit in den artes liberales bringt R. M. Hunt aus den Prisciangloss en (a. a. O. 42) einen köstlichen Text: . . . secundum Priscianum, qui adiectiva substantivis iudicat preponenda. Inde contigit quod cum magister Gar(nerus) G(rammati)cus et Magister Albericus et multi alii intrassent scolas Magistri Gil(leberti) Porrete, et Magister Gar(nerus) dixisset ad Magistrum: ‚Magister Gilleberte Por(rete), responde' indigne tulit dominus. ‚Garcio, nescis quod adiectiva debent fixis preponi? Debuisses ergo dixisse Por(rete) Gilleberte. Quia male dixisti, lues.' Fecitque eum optime verberari. — Zum Liber de sex principiis Gilberto Porretae ascriptus. Ad fidem manuscriptorum ed. *A. Heysse O. F. M.* Ed. alt. quam recognovit *D. Van den Eynde O. F. M.* (Opuscula et textus, 7), Münster 1953, siehe Schol 30 (1954) 474. — Sehr lesenswert für die Fortdauer der Gedanken Gilberts bis in spätere Mönchskreise ist die Edition von *N. M. Haring*, A Latin Dialogus on the Doctrine of Gilbert of Poitiers: Mediaeval Studies 15 (1953) 243—289 (vgl. Schol 30 [1955] 155 f.). *J. Leclercq O. S. B.* hatte ihn in einer Handschrift von Cambrai des 13. Jahrhunderts entdeckt (Textes sur S. Bernard et Gilbert de la Porrée: Mediaeval Studies 14 [1952] 107—128; siehe Schol 29 [1954] 474 f.). Die Ausgabe und die Einführung durch H. belegt, daß es sich letztlich, unter der Form eines Dialogs zwischen einem Mönch und dem „Athener" Ratius, um eine vorsichtige Verteidigung Gilberts handelt. Denn im Grunde bleibt dessen Anhänger Ratius irgendwie sieghaft.

[25] Siehe oben Anm. 5.

sprechend der alten römischen Gewohnheit zum Trivium, besonders der Rhetorik, aber auch der Grammatik. Man strebt darin zu einer Gesamterziehung, die mit dem Sprachlichen auch das Inhaltliche der gelesenen Schriften heranzog. Aus diesem Milieu heraus ist auch das neue, von D. nun edierte Florilegium morale oxoniense mit zu erklären, ja es wird aus ihm erst ganz in seinen Einzelheiten verständlich[26]. Es findet sich jetzt in der Bodl. zu Oxford und stammt aus der Abtei von Worcester in einer Schrift vom Ende des 12. Jahrhunderts. Der 1. der beiden Teile bringt die grundlegenden Fragen über das Gute und Böse, die menschliche Seele, ihre Tugenden und Laster sowie ein Bild des Weisen und Schlechten. Er ist hier ediert. Den 2. Teil mit den mehr konkreten Anwendungen wird *C. H. Talbot* folgen lassen. So haben sich die beiden Forscher, die unabhängig voneinander an der Handschrift arbeiteten, geeinigt. Nach einer eingehenden Beschreibung des Cod. gibt D. zunächst eine gute Einführung in Quellen und Ideen, dann folgt die vorzügliche Edition. Es ergibt sich, daß Einteilung und Hauptquelle des *Apulejus* Werk De Platone et eius dogmate ist. Schon dadurch ist die Arbeit eines Regulierten Chorherrn an seinen Mitbruder, wie sie sich selbst ausgibt, sehr interessant. Denn sie führt uns so unmittelbar auch in den Platonismus des 12. Jahrhunderts ein. Wir haben zugleich eine gute Ergänzung der ethischen Werke Wilhelms von Conches (Moralium dogma) und Aelreds von Rievaulx (De amicitia spirituali), die Ciceros De officiis bzw. sein De amicitia zur Grundlage nahmen[27]. Es sind aber neben Apulejus auch andere Quellen benutzt, wie z. B. Cicero, De inventione; Ps.-Cicero, Rhetorica ad Herennium; Makrobius, In somnium Scipionis; Martin de Braga, Formula vitae honestae; Prudentius, Psychomachia; Isidor v. Sevilla, Sententiae und In Deuteronomium; Gregor M., Moralia; Boethius, De consolatione; Perseus, Saturae u. anderes. Die christlichen Schriftsteller wurden vor allem beigezogen, um an Stelle heidnischer Ideen christliche einzuarbeiten. So etwa Gregor und Isidor für die Aufzählung der Grundlaster (53 f.). Das christliche Element kommt vor allem dadurch zum Durchbruch, daß zu stark heidnische Stellen des Apulejus entweder ausgelassen oder umgewandelt sind. Das ist freilich nicht immer gelungen. So macht D. z. B. darauf aufmerksam, daß Apulejus bei der Zeichnung des Bildes des Weisen darauf hinweist, daß der Weise überzeugt sei, seine Angelegenheiten würden von den unsterblichen Göttern betreut (persuadeat pertinere res suas ad immortales deos). Der anonyme Verfasser des Traktats läßt diese Worte einfach aus. Dadurch ergibt sich eine paradoxe Situation: C'est le paien qui parle de Dieu, c'est le chrétien qui ne fait aucune allusion à la confiance en la Providence (61). An anderen Stellen aber gelingt die Umarbeit gut. So etwa wenn Apulejus die Todeszuversicht von der *Präexistenz* der Seele ableitet. Der Anonymus des Florilegium sagt dazu, daß der Glaube an die *Unsterblichkeit* die Hoffnung im Tode begründe. Grundlegend ist der Unterschied bei der Beschreibung der irdischen Güter, wo sich das Florilegium an Cicero hält und somit mehr an Aristoteles als an Plato. Dieser hatte ja die Tugend als das einzige Gut und das Laster als das einzige Unglück bezeichnet, so daß der Gute immer glücklich, der Schlechte immer unglücklich ist. Daher sind auch für Apulejus Gesundheit, Reichtum und die Glücksgüter nicht einfachhin „gut" zu nen-

---

[26] *Ph. Delhaye,* Florilegium morale oxoniense (Ms. Bodl. 633). Prima pars: Flores philosophorum. Texte publié et commenté (Analecta Med. Namurcensia 5). gr. 8° (130 S.) Louvain 1955, Nauwelaerts oder Lille, Giard. 100.— Frb.; 2.— Doll.

[27] Siehe dazu die beiden Arbeiten von *Ph. Delhaye:* Deux adaptations du De Amicitia de Cicéron au XII^e siècle: RechThAncMéd 15 (1948) 304—331 — Une adaptation du De officiis au XII^e siècle, le Moralium dogma philosophorum: RechThAncMéd 16 (1949) 227—258; 17 (1950) 5—28. Zu letzterem Artikel vgl. auch von Delhaye: Gauthier de Châtillon est-il l'auteur du Moralium dogma? (Analecta Med. Namurcensia 3, Namur 1953). Siehe Schol 29 (1943) 474 f.

nen. Diese der Erfahrung so widersprechende Lehre läßt der Rhetoriker Cicero fallen und mit ihm auch die Rhetorica ad Herennium. Mit letzterer zählt auch unser Anonymus als Güter auf: genus, educatio, divitiae, (voluptas), gloria, potestas, amicitia, civitas (74). Für die „Christianisierung" des Traktates ist noch wichtig die Beschreibung der Tugend der religio. Hier ist Ciceros Definition (quae superioris cuiusdam naturae quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert) geändert in: qua Deum colendo diligimus (43 und 85). Schwieriger wieder ist die Stellung des Anonymus in der von Apulejus aufgeworfenen Frage nach dem Grund des Bösen. Hier hilft er sich wieder durch Weglassen der Stelle, die nur von der Krankheit der *Unwissenheit* spricht (58). Bei der Tugendlehre aber finden wir wieder eine wesentliche und innere Umgestaltung. Denn bei den virtutes politicae heißt es: nos actuosas dicere nichil prohibet (87). D. macht gut darauf aufmerksam, daß hier der Augustinerchorherr vom Politischen zum Aktiven übergeht, wie er auch die virtutes purgativae, die Makrobius nur denen zuerteilt, die zu Göttlichem fähig sind (divini capax), ganz allgemein denen zuspricht, die sich allein mit Gott beschäftigen: Notre auteur songe très probablement aux moines ou plutôt . . . aux chanoines (46). So schließt D. seine Untersuchung ab: Nous le voyons apporter une adhésion presque totale à la morale de Platon et d'Apulée. Wie sie lehrt er das Ideal eines Menschen, der durch Tugend gewachsen ist, um so in dem Streit gegen die Schwächen, die man auf der einen Seite Unwissenheit, auf der anderen (christlichen) Begierlichkeit nennt, gewachsen zu sein: Ainsi se survivait dans un monastère médiéval l'esprit de l'Académie (68). Es ist wohl nicht mehr notwendig, auf die Wichtigkeit dieser Edition hinzuweisen. Ihr Inhalt spricht wahrhaft für sich selbst: geistes- wie kulturgeschichtlich.

Aber natürlich gibt es daneben eine ganz andere moraltheologische Richtung. Es ist eine glückliche Ergänzung, daß die Summa de sacramentis et animae consiliis des Petrus Cantor durch *J. A. Dugauquier* zu gleicher Zeit und in derselben Sammlung wie das Oxforder Florilegium erschienen ist. So sind wir in der Lage, nun auch einen Blick in dies für den Priester geschriebene *moraltheologische* Werk zu tun, das bisher nur handschriftlich zugänglich war[28]. D., ein Schüler von Ph. Delhaye, benutzte die 8 bisher aufgefundenen Handschriften aus Troyes, Paris (5), Rein und London. Die Verbreitung der Schrift durch so verschiedene Länder zeigt wieder ihre Bedeutung. Der beste Zeuge ist der Cod. aus Troyes aus dem 12. Jahrhundert, der auch dadurch seinen besonderen Wert erhält, daß er aus Clairvaux stammt. Die Edition folgt daher dieser Überlieferung bis in die Orthographie hinein, die aber mit Recht uniformiert wurde. Der Apparat hat aber auch hier die wesentlichen Änderungen angegeben, so daß wir gut unterrichtet werden. Einige kleinere Zusätze, die wohl ursprünglich spätere Marginalglossen waren, sind in Petitsatz eingeordnet. Für die in diesem 1. Band der Edition veröffentlichten Teile (Sakramente des Alten Bundes, Taufe, Firmung, Ölung, Kirchweihe und Eucharistie) ist die Überlieferung der Handschriften ziemlich gleich. Der folgende 2. Teil wird den Traktat über die Buße und die Exkommunikation enthalten, ein 3. den Liber casuum conscientiae und endlich ein 4. die Quaestiones scholares aus der Schule des Cantor bringen, die in den Handschriften eingestreut sind. Die Rücksicht auf die Praxis ist bereits in dem nun veröffentlichten 1. Teil sehr deutlich spürbar. Ein Beispiel: Bei der Frage De effectu baptismi in ficte accedentibus ist nur kurz auf Augustinus hingewiesen, dann folgen über drei Druckseiten hindurch Spezialfragen ohne weitere Schrift- und Vätertexte, wie z. B. nach der Wirkung beim Wiederaufleben des Sakramentes nach der Bekehrung, ob man für die Fictio eine

[28] Pierre le Chantre, Summa de sacramentis et animae consiliis. I. partie. Texte inédit et annoté par *J. A. Dugauquier* (Analecta Med. Namurcensia 4). gr. 8° (XCIV u. 204 S.) Louvain 1954. Nauwelaerts oder Lille, Giard. 200.— Frb.; 4.—Doll.

Buße auferlegen muß oder ob sie bereits in der Taufe vergeben wurde; ob das Wiederaufleben immer eintritt, auch wenn durch eine entsprechend große Reue die Vergebung der Sünde schon vorher erreicht war; was geschieht, wenn zwischen Taufe und Wiederaufleben größere Sünden geschehen sind; endlich noch die Frage nach der Größe der Gnade beim Wiederaufleben. Ähnlich umfangreich und ins einzelne gehend sind etwa die Fragen bei der Wirkung der Transsubstantiation nach dem Zeitpunkt der Wesensverwandlung, der Kommunion unter zwei Gestalten. Auffallend kurz ist dagegen auf knapp 4 Seiten die Firmung behandelt, während die Taufe 85 Seiten des Druckes einnimmt. Freilich sind mancherlei konkrete Einzelfragen der Firmung bereits bei der Taufe behandelt. Es dürfte aber bei der Kürze doch mitgesprochen haben, daß der Cantor ganz offenbar für *Priester* sein umfangreiches Werk geschrieben hat. Daher kommt wohl auch die bei der Kürze doppelt auffallende lange Auseinandersetzung über die Firmung durch den Priester. Sie wird bei der Frage erörtert: Sed posito quod hodie presbiteri alicuius regionis vel provinciae non habentes copiam episcopi tale quid exigent a summo pontifice et optineant. Das wird als durchaus möglich dargestellt und daher in Einzelfragen weiterverfolgt, so z. B. ob, ähnlich wie der Bischof auch in anderen Diözesen firmen kann, es ebenso der bevollmächtigte Priester über den Ort hinaus vermag, für den er unmittelbar bevollmächtigt ist. Also eine ganz akute Gesamtfrage für unsere Zeit der allgemeiner möglichen Priesterfirmung. Wir haben eine erste große „Kasuistik" vor uns, die freilich von der heute so abgelehnten Art sich dadurch wesenhaft unterscheidet, daß das rechtliche und juristische Element noch hinter dem eigentlich Theologischen stärker zurücktritt. Daß auch kulturgeschichtlich diese Summa viel Material enthält, ist bei der konkreten Art der gestellten Fragen selbstverständlich. Wie sehr das Werk sich aber etwa von dem vorhin genannten Florilegium von Oxford unterscheidet, geht allein aus der Tatsache hervor, daß in diesem 1. Teil nur Horaz und dieser nur als „poeta" (151) zitiert ist. Aber in das Gesamtbild des wissenschaftlichen Lebens der Zeit gehört es ebenso hinein wie die Art des Florilegium.

Wir stehen für heute am Ende unseres Überblickes über diese neu oder wieder erschlossenen Werke des Frühmittelalters. Sie belegen eine wahre Weite des Geistes und der Kultur, und dabei haben wir noch nicht einmal alle Gebiete, wie die des Rechtes oder der systematischen Theologie[29], diesmal berührt. Vor allem erscheint für die künftige Forschung wichtig zu sein, daß sie bei der Beurteilung der Zeit wie der Einzelwerke dieses geistesgeschichtliche Gesamtbild nicht vergißt. Es gab eine Zeit, in der das Frühmittelalter sehr stark von der Philosophie aus gesehen wurde. Es ist nur notwendig, an einen Namen wie Baeumker zu erinnern oder an den früheren Titel der von ihm begründeten und nach ihm genannten Beiträge, die doch ursprünglich Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters waren. Es scheint, daß später manchmal die theologische Betrachtung die Oberhand gewann und vor allem — mindestens innerhalb der theologischen Interpretation — etwas in Vergessenheit geriet: daß die großen Männer des Frühmittelalters jahrelang dem

[29] Hierhin gehören neben den Fortsetzungen der Editionen der Sentenzenwerke des Robert von Melun (vgl. Schol 28 [1953] 151) und des Petrus von Poitiers (siehe Schol 27 [1952] 475 f.) von neuesten Drucken vor allem die langersehnte Edition des Liber ‚Contra quatuor Labyrinthos Franciae' durch *P. Glorieux:* ArchHistDoctrLittMA 19 (1952) 187—335, des Mikrokosmos Gottfrieds von St. Viktor durch *Ph. Delhaye* (vgl. Schol 27 [1952] 474 f.), des Sentenzenkommentars von Stephan Langton durch *A. M. Landgraf* (siehe Schol 28 [1953] 153 f.) und der Summa de sacramentis des Guido von Orchelles durch *D. und O. Van den Eynde* (siehe Schol 28 [1953] 476 f.).

Studium der artes liberales oblagen und jedenfalls z.T. sie auch lehrten[30]. Ich habe vor einiger Zeit aus der neugefundenen Vorlesung Hugos von St. Viktor auf eine Stelle aufmerksam gemacht, in der er, also einer der größten Gelehrten seiner Zeit, diese Bedeutung für die Theologie herausstellt: Unde patet, quod scientia liberalium artium perutilis est ad cognitionem divinarum scripturarum. Grammatica namque de vocum agit prolatione, dialectica de earum significatione, rhetorica vero mixtim de utroque. Quadrivium vero rerum prestat notitiam et sic utrumque et trivium et quadrivium divino subservit eloquio, ubi et vocum et rerum necessaria cognitio est[31]. Das war natürlich keine rein abstrakte Darlegung. Dieser Überblick wird gezeigt haben, daß tatsächlich nur mit engster Heranziehung dieser Gesamtbildung eine innere Deutung der Frühzeit in sich wie für uns möglich ist. Das Thema der diesjährigen Kölner Mediävistentagung ist also sehr gut gewählt: Die Freien Künste im Mittelalter.

Wesen und Grenzen päpstlicher Gewalt im Mittelalter

Ein Forschungsbericht

Von Hans Wolter S. J.

Auf der Höhe des Mittelalters war das Papsttum unbestritten die führende Macht des Abendlandes. Der Weg hinauf zu dieser weltgeschichtlich einzigartigen Stellung, seine Wendungen, Niedergänge und Anstiege, seine Krisen und seine Triumphe, der einmalige und unwiederholbare Gipfelpunkt an der Wende zum 13. Jahrhundert bilden einen historischen Problemkreis, an dem sich das Interesse jeder neuen Forschergeneration zu entzünden scheint. Ein Blick auf die monumentale Reihe der Studi Gregoriani[1] verrät, wie unvermindert stark auch heute die Aufmerksamkeit anhält. Zumal die Gestalt des großen Papstes Innozenz III., in der die genannte Entwicklung entscheidend und in faszinierender Fülle zutage tritt, erfährt in vielen Ländern bemerkenswerte Darstellungen.

An die Schwelle der Zeit des großen Innozenz führt eine Arbeit des Cambridger

---

[30] Über die Sprachlogik unterrichten sehr gut die Arbeiten von *M. Grabmann*, die für das 13. Jahrhundert nun von *H. Roos* (Die Modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter: BeitrGeschPhThMA 37, 2, 1952; vgl. Schol 28 [1953] 155 f.) und *A. Otto* (Magister Johannes Dacus und seine Schriften: Classica et Mediaevalia 13 [1952] 73—86; siehe Schol 29 [1954] 159 f.) fortgesetzt wurden. — Für die hier in Frage kommende Zeit sei noch besonders hingewiesen auf *B. Geyer*, Peter Abaelards philosophische Schriften (BeitrGPhThMA 21), Münster 1919—1933 und auf die wichtigen Bemerkungen von *H. Ostlender* in der Einleitung zu seiner Edition: Peter Abaelards Theologia ‚Summi boni' über den Einfluß der Sprachlogik und der Philosophie des Scottus Eriugena auf diese Schrift: „Insbesondere kann der von Scottus stark betonte Gedanke des Translativen, nur im übertragenen Sinne Gültigen unserer Aussagen über Gott, ein ursprünglich pseudodionysischer Gedanke, geradezu als ein charakteristisches methodisches Prinzip der theologischen Spekulation Abaelards bezeichnet werden, das bis zuletzt von ihm zur Rechtfertigung seiner so heftig umstrittenen philosophischen Gleichnisse für die Trinität in Anspruch genommen wurde": H. Ostlender, Peter Abaelards Theologia ‚Summi boni' (BeitrGPhThMA 35), Münster 1939, XXV.

[31] *H. Weisweiler*, Zur Einflußsphäre der ‚Vorlesungen' Hugos von St. Viktor: Mélanges J. de Ghellinck, Gembloux, 558.

[1] Vgl. Schol 25 (1950) 595—597 und 29 (1954) 284 f.

Mediävisten W. Ullmann. In einer Reihe ausgezeichneter Untersuchungen[2] hat er sich als zuverlässigen Kenner des ausgebreiteten Materials erwiesen. Nunmehr[3] greift er für die Zeit von Leo I. bis 1150 die Kernfrage der kirchlichen Selbstbesinnung heraus. Wie rechtfertigt die Kirche durch ihre Päpste, ihre Theologen und Juristen die Stellung, welche sie als Erfüllerin des Heilswillens Christi in der Welt einzunehmen gewillt ist? Konkret wird diese Frage an der Entwicklung der Regierungsgewalt der Kirche, die sich in erstaunlicher Kontinuität durch die Jahrhunderte vollzieht. Dialektisch wird sie durch den Verf. vertieft durch ein brillantes, sehr sorgfältig den Quellen nachgehendes Studium des Verhältnisses zwischen Papsttum und Kaisertum, geistlicher Gewalt und Gewalt der herrschenden Laien.

Die wachsende Klärung der innerkirchlichen Verfassung mit ihrem monarchischen Zentrum, der sedes apostolica (1—43), geht parallel mit der Befreiung Roms aus der byzantinischen Umklammerung (44—86). Zu abendländischer Größe erhebt und verschärft sich die Spannung der neuen Pole, Papst und Kaiser, unter Karl d. Gr. (87—118). Doch wird sie erst sichtbar, als der Zerfall des karolingischen Reiches (119 bis 142) das Zeitalter Pseudo-Isidors heraufführt (167—228). Drei große Päpste des 9. Jahrhunderts (Nikolaus I., Hadrian II., Johann VIII.) entwerfen einen Grundriß päpstlichen Machtbewußtseins, der in späteren Jahrhunderten einen systematischen Aufbau ermöglicht.

Die kaiserliche Hegemonie der Sachsen und ersten Salier (229—261), welche durch die integre Persönlichkeit Heinrichs III. ihre innere Rechtfertigung erhielt, kann in der historischen Rückschau nur als ein Durchgang zu stärkerer Betonung der päpstlich-kirchlichen Freiheit angesehen werden. Den gewaltigen Auftakt zu dem nunmehr anhebenden Kampf um diese Freiheit gibt Gregor VII. (262—309). Zugleich wandelt sich der päpstliche Anspruch auf innerkirchliche Führung zu einem Bewußtsein abendländischer Verantwortung (ecclesia = orbis latinus).

Hier endet für Ullmann bereits der Ablauf des äußeren Geschehens, der im übrigen überall als bekannt vorausgesetzt wird, mit Recht, denn es geht dem Verf. ja um die ideologische Entfaltung der Positionen. Als Grundkategorie erarbeitet er das ‚Prinzip der amtlichen Eignung' (principle of functional qualification), mit der dann ständig sehr ersprießlich operiert wird.

Es folgt nun ein Kapitel über den „Hof des Papstes", das äußere Gesicht und die innere Verfassung dieses abendländisch sich gebenden Regimentes in Rom (310 bis 343), nebst einem Exkurs über königliche Reaktion und bischöflichen Widerstand im Streit um die Freiheit (344—358). Die Renaissance des Kirchenrechtes im Gefolge des Kampfes, die Auswirkungen auf die Verfassungsfragen, das Werden der Wissenschaft vom kanonischen Recht treten ins Blickfeld des Forschers (359 bis 381). Dann wird die Thesis der Laien aufgearbeitet (382—412) und abschließend in ihren vier hervorragendsten Vertretern (Honorius v. Autun, den U. nach Canterbury verweist, Johannes v. Salisbury, Bernhard v. Clairvaux und Hugo v. Sankt Viktor) die hierokratische Lehre dargestellt (413—446).

Mit außerordentlicher Sachkenntnis, gestützt auf große Vertrautheit mit den Quellen sowohl als auch mit der neuesten, besten Literatur, geht Verf. sein Thema an. Er läßt keinen Gesichtspunkt außer acht, der ihn tiefer in die Dynamik der großartigen Auseinandersetzung zwischen der Welt des Laien und des Geistlichen blicken läßt. Von juristischen, wirtschaftlichen, diplomatischen, liturgischen, theologischen Überlegungen geführt, kreist er unaufhaltsam die zentrale Frage ein, gewinnt

[2] The Origins of the Great Schism, 1948; Medieval Papalism, 1949; The Medieval Idea of Law, 1952; Cardinal Humbert and the Ecclesia Romana, 1952.

[3] The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relations of clerical to lay power. 8° (XVIII u. 482 S.) London 1955, Methuen. 42.— Sh.

für das Verständnis des hochmittelalterlichen Papsttums in sich (seiner Verfassung, seiner Aufgabe, seines Lebenswillens, seiner Repräsentation als ‚monarchia mundi christiani') einerseits, und in seinem Spannungsverhältnis zu den Mächten des regnum andererseits (die miteinander eben diesen selben ‚mundus christianus' herrscherlich zu leiten gewillt sind) ungewöhnliche Tiefe. Auch für die Erhellung des ungemein schwer zu fassenden Wesens mittelalterlich kaiserlicher Gewalt und Würde ergeben sich bei U. wertvollste Einsichten. Hier gerade erweist sich sein „Prinzip der amtlichen Eignung" (principle of functional qualification) als methodisch überaus fruchtbar. — Wir zeigen das Buch an als die heute beste Zusammenfassung und Weiterführung der bezeichneten Problematik, als eine zuverlässige Führung hin zu Quellen und Literatur. Eingehend können wir uns hier mit den diskutierten Einzelproblemen leider nicht beschäftigen.

Eine solche Einzelfrage wird in gründlichster Weise aufgegriffen von der Arbeit des römischen Historikers Fr. Kempf[4]. K. hat sich mit der Sachfrage dieses Streites seit vielen Jahren befaßt, vor allem in seiner meisterlichen Edition des „Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii" (Rom 1947); er hatte damit eine wichtige Quelle kritisch gesichert und dank der umfangreichen Anmerkungen bis ins Detail dem Verständnis erschlossen. In seiner neuen Arbeit erhebt K. in breiter, man ist versucht zu sagen behaglicher Muße die kanonistischen und theologischen Grundprinzipien der Herrschaft Innozenz' III. Wir sind dem Verf. dankbar für die Mühe, die er sich gemacht hat. Das Ergebnis geht dank der angewandten Akribie in nicht unwichtigen Punkten über die Grundthesen hinaus, welche sich bereits im Besitz der Forschung befinden. Daß Innozenz, seinem Lehrer Huguccio folgend, dem Kaiser ließ, was des Kaisers war', die Eigenständigkeit des staatlichen Bereichs gewahrt wissen wollte, in der päpstlichen potestas indirecta nur subsidiäre Funktionen bereit wußte beim Regiment der societas christiana, ist bekannt, wird aber prägnanter gesagt. Verdient machte sich der Verf., wenn er feinere Unterscheidungen findet, bei der Erkenntnis, daß Innozenz keinen Bestätigungsanspruch erhebt auf die deutsche Königswahl (die praktisch eine Kaiserwahl darstellt), wohl aber auf der Prüfung des Kandidaten bestand, der sich der Kaiserweihe zuwandte. Neu ist vor allem die Darstellung des favor apostolicus, des Einsatzes päpstlicher Autorität, wenn es sich um die Klärung und schließliche Entscheidung bei zwiespältiger Königswahl in Deutschland handelt (134—151). — Danken möchten wir dem Verf. dafür, daß er die Forschungen Alf. Sticklers aufgegriffen und das von diesem Gelehrten bereitgestellte Material in liberalster Weise uns zugänglich gemacht hat. Methodisch vorzüglich erscheint uns auch die Unterscheidung von rechtlichem und theologischem Denken bei Innozenz, ferner die versuchte Synthese beider Schichten, Methoden und Richtungen in den schließlichen Entscheidungen des Papstes. Verf. hat die Mühe nicht gescheut, den wichtigeren Fragen seines Buches (Rekuperationspolitik, Translationslehre, Anschauungen über die Kaiserweihe und über das Verhältnis von Papsttum und Kaisertum, Regnum und Sacerdotium) historische Durchblicke vorauszuschicken. Damit sichert er seiner These, daß „Innozenz III. kein wirklich schöpferischer Mensch war wie etwa Gregor VII.", das feste Fundament. Innozenz habe, so meint K., „wie so mancher andere Große der Geschichte, eine harmonisch angelegte, vom Glück begünstigte und mit feinem Gespür für den Kairos begabte Natur, eigentlich nur das in die Wirklichkeit umgesetzt, was die Zeit schon längst geistig erarbeitet hatte" (XI f.).

Man wird der methodisch gemeinten Frage des Verf. gern zustimmen: sollte man sich nicht zunächst an Innozenz III. wenden, um von ihm aus Gregor VII. und

[4] Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitspolitik (Miscellanea Historiae Pontificiae, 19). 8° (XX u. 338 S.) Rom 1954, Pont. Univ. Gregoriana.

Bonifaz VIII. zu verstehen, anstatt vom unentwickelten Anfang oder vom erstarrten Ende auszugehen? (313)

Wie denn überhaupt die saubere Methodik des Verf. des Rühmens wert ist; kein Schritt, der nicht allseitig gesichert wird, keine Schlußfolgerung, bei der nicht mögliche andere Deutungen wenigstens erwogen, wenn nicht sogar in Konkurrenz zugelassen werden. Verf. beklagt selbst in der Einleitung „einen etwas schleppenden Gang der Arbeit und die unvermeidlichen Wiederholungen" (XII). Man nimmt sie mit in Kauf, seufzend manchmal, aber belohnt durch den bleibenden Ertrag. Über dem so sorgfältig analysierenden Gang der Untersuchung liegt ein zarter Schleier des Wohlwollens für Innozenz, eine gewisse Neigung, abzuschwächen, was an Fehlern sich gefunden hat und immer finden läßt. Die Forschung hat Freiheit im Abwägen der Tatsachen und Texte, doch sollte man bedenken, daß dabei das wirkliche Profil der Gestalten nicht Schaden leiden darf.

Hier hat die Biographie Innozenz' III., welche H. Tillmann als reife Frucht jahrzehntelanger Beschäftigung mit dem ganzen Fragenkreis uns eben geschenkt hat, Vorbildliches geleistet[5]. In elf sehr dichten, aber hervorragend dokumentierten Kapiteln gewinnen Gestalt und geschichtliche Leistung Innozenz' III. sehr lebendige Wirklichkeit (Vorleben 1—14), seine Auffasung von päpstlicher Vollgewalt (15—37), der Jurist und Richter (38—61), sein Kampf um die Freiheit (62 bis 82), die Weltpolitik des Papstes (83—151), Reform und Seelsorge (152—185), Bekämpfung der Häresie (186—211), Werbung um Einheit der Kirche (212—219), Kreuzzug (220—232), der Mensch (233—254), das Urteil der Geschichte (255 ff.). Wertvolle Exkurse bereichern das Buch, zumal der erste zum angeblichen Anspruch Innozenz' III. auf die Fülle der weltlichen Gewalt (258—267) und der andere zum Eheprozeß Philipp Augusts von Frankreich und zu anderen Eheprozessen unter Innozenz III. (268—281). Die Ergebnisse bilden eine glanzvolle Rechtfertigung des Papstes und kommen mit den Forschungen Fr. Kempfs und Maccarones darin überein, daß in Innozenz der Priester vor dem Staatsmann den Primat gehalten habe.

Es mag zugegeben werden, daß hier nicht das gesamte schriftliche, von Innozenz überkommene Material voll ausgeschöpft worden ist. Wir möchten auf die klugen Bemerkungen verweisen, die C. R. Cheney[6] über die Briefe des Papstes gemacht hat, eine besonders gute Quelle für Denken, Empfinden und Handeln des Papstes. Cheney macht aufmerksam, wie gering, prima facie, der Ertrag dieser Briefe für die Erkenntnis des innersten Denkens des Papstes sein kann. Es handelt sich bei dem überlieferten Material ja meistens um Staatsschriften oder urkundlich relevante Dokumente, die keinen besonders tiefen Einblick in die Seele des Papstes gestatten. Cheneys Bemerkungen lassen sich leicht nachprüfen, wenn man einmal die Briefsammlungen des humanistischen 12. Jahrhunderts (Petrus Venerabilis, Petrus v. Celle, Bernhard v. Clairvaux, Johannes v. Salisbury u. a.) zum Vergleich heranzieht. In diesem Zusammenhang dürfen wir nochmals auf die vorzügliche Edition von C. R. Cheney und W. H. Semple verweisen, welche uns den englischen Briefwechsel Innozenz' III. vorlegt[7].

Jedenfalls verdanken wir H. Tillmann das neue, wohlausgewogene Bild des größten Papstes der mittelalterlichen Kirchengeschichte. Abschließend darf gesagt werden, daß der Ertrag der letztjährigen Forschungen (auch die Arbeiten von Michele Maccarone müßten genannt werden) zum eingangs skizzierten Problemkreis als reich angesehen werden muß, zumal hier eine zahlenmäßig nur geringe, aber an Gewicht bedeutende Auswahl getroffen worden ist.

---

[5] Papst Innozenz III. (Bonner Historische Studien, hrsg. v. M. Braubach, W. Holtzmann, R. Nürnberger, Bd. 3). 8° (XVI u. 315 S.) Bonn 1954, Röhrscheid.

[6] The Letters of Pope Innocent III. Bulletin of the John Rylands Library Manchester 35 (1952) 23—43. [7] Vgl. Schol 29 (1954) 603.

Besprechungen

Klubertanz, G. P., S. J., *The Discursive Power. Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa according to St. Thomas Aquinas.* 8° (VIII u. 353 S.) Saint Louis 1952, The Modern Schoolman. 5.— Doll.

Die Bedeutung der „Vis cogitativa" im Ganzen der thomistischen Erkenntnislehre ist oft betont worden. Ähnlich wie bei Kant das Schema der Einbildungskraft vermittelt sie zwischen Sinn und Verstand. Selbst gilt sie noch als eine sinnliche Kraft, was durch ihre Zuordnung zur „Vis aestimativa" der Tiere hervorgehoben wird. Anderseits scheinen ihr Name und die ihr zugeschriebenen Funktionen eines „Urteilens" und „Schließens" (discursus, collatio) sie mit Aufgaben zu belasten, die nur der Verstand wirklich leisten kann. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die Meinungen über sie auseinandergehen. Darum wird man dem Verf. für seine sorgfältige Untersuchung dankbar sein, die mit einer bisher noch nie erreichten Vollständigkeit die geschichtlichen Quellen dieser Lehre zusammenstellt und sichtet.

In der Einleitung gibt K. einen Überblick über den Stand der Frage und die vorliegende Literatur; die Ausführungen von K. Rahner in „Geist in Welt" (Innsbruck 1939) und von Joh. B. Lotz in „Einzelding und Allgemeinbegriff" (Schol 14 [1939] 321—345) sind ihm dabei leider entgangen. Der 1. Teil (18—148) bringt die *geschichtliche Entwicklung des Problems von Aristoteles bis zu Albert dem Großen.* Ansatzpunkte der späteren Lehren bei *Aristoteles* sind vor allem die Bemerkungen über den passiven vergänglichen Nous und über die „Klugheit" der Tiere, bei Galen die Einteilung der höheren Erkenntniskräfte in Phantasie, Vernunft (διανοητικόν) und Gedächtnis, die von ihm im vorderen, mittleren und hinteren „Ventrikel" des Gehirns lokalisiert wurden; diese Dreiteilung übernahm Nemesius, und durch die lateinische Übersetzung seines Werkes De natura hominis wurde sie in der Form „phantasticum, excogitativum, memorativum" dem Abendland bekannt. Hugo von St. Viktor unterscheidet bei den Sinnen die äußere Wahrnehmung, die Vorstellung, das Gedächtnis und eine „sine intelligentiae discretione providentia, in qua quidem quasi rationis imago est, sed ratio nulla est" (73, Anm. 138). Ähnlich spricht Richard von St. Viktor von einer „cogitatio", die auch den Tieren möglich ist (76).

Entscheidend für die spätere Entwicklung in der Scholastik wurden die Anregungen, die von der *arabischen Philosophie* ausgingen. Schon Al-Farabi spricht von der Schätzungskraft der Tiere, die Inhalte erfaßt, die den äußeren Sinnen unzugänglich sind; bei ihm erscheint zum erstenmal das später so beliebte Beispiel vom Schaf und Wolf. Dasselbe Beispiel erläutert Avicenna ausführlicher (Text: 304). Er spricht auch als erster von der Cogitativa, die, obwohl selbst sinnliche Fähigkeit, unter einem Einfluß des Verstandes steht; anscheinend wird sie als frei schaffende Phantasie aufgefaßt; sie bildet z. B. die Vorstellung eines fliegenden Menschen (90 Anm. 28). Aber auch die Schätzungskraft der Tiere wirkt eine „compositio et divisio" (Text: 305). Auch für Algazel ist die Cogitativa zusammensetzende Bildkraft (107); sie wird auch den Tieren zugeschrieben, allein im Menschen aber vermag sie willkürlich neue Gestalten zu ersinnen (Text: 331). Bei Averroës erscheint zuerst der „diskursive" Prozeß der Cogitativa: Sie läßt Vorstellungen am inneren Blick vorbeipassieren, bis die erscheint, die durch das Wohlgefühl, das sie weckt, die Wahl bestimmt.

Unter den *vorthomistischen Scholastikern* sind von den Arabern beeinflußt Gundissalinus, Wilhelm von Auvergne, Jean de la Rochelle und namentlich Albert der Große. Nach Albert ist die Aestimativa nicht nur Vorstellungs-, sondern auch Triebkraft (motiva: 138 Anm. 49). Die neue Gestalten formende Vorstellungskraft (imaginatio compositiva) nennt er Phantasie; sie kommt nicht nur dem Menschen,

sondern auch jenen Tieren zu, die den menschlichen ähnliche Kunstwerke schaffen (139).

Der 2. Teil (149—264) behandelt die Texte des *hl. Thomas* zur Cogitativa, und zwar zunächst die Frühwerke (Sentenzenkommentar, De veritate und Summa contra gentiles), dann die Aristoteleskommentare, schließlich die Summa theologica. Wir verzichten auf eine ausführliche Inhaltsangabe, da die Texte bekannt sind, und gehen sogleich auf den 3. Teil (265—295) über, in dem der Verf. auf Grund der Texte eine *Synthese der thomistischen Lehre* versucht.

Zunächst wendet sich der Verf. der sinnlichen Schätzungskraft (vis aestimativa) der Tiere zu. Sie kann nicht durch angeborene Vorstellungen allein erklärt werden, da diese den Antrieb zur Ausführung nicht begreiflich machen; vielmehr muß sie die konkrete Nützlichkeit der Handlung erfassen (273). Mit Recht betont K., daß alle rein sinnliche Erkenntnis letztlich „praktisch", d. h. auf den biologischen Nutzen ausgerichtet ist (274).

Entsprechend wird dann auch die menschliche Schätzungskraft oder Cogitativa vom Verf. auf das Einzelobjekt des Handelns (singulare operabile) ausgerichtet (279). Die Cogitativa ist die menschliche Aestimativa unter Führung der Vernunft (280). Ihr Formalobjekt ist „das Nützliche und Schädliche, erkannt durch einen Vergleich" (280). Ihr „diskursiver" Charakter wird anderswo (247) dadurch erklärt, daß sie im praktischen Syllogismus den partikulären Untersatz liefert; streng genommen, wäre also nur der Verstand diskursiv; die Cogitativa nimmt er dabei in seinen Dienst; nur so kann der Verstand nach dem Verf. praktische Vernunft werden (284); die Klugheit ist darum wesentlich auf die Cogitativa angewiesen (287). Bei dieser rein praktischen Auffassung der Cogitativa ergibt sich für den Verf. eine Schwierigkeit daraus, daß nach Thomas durch deren Wirken die Vorstellungen ganz allgemein für die abstraktive Tätigkeit des Verstandes vorbereitet werden. Er sucht die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß er auf die für die Abstraktion notwendige Aufmerksamkeit hinweist, die durch ein praktisches Interesse und insofern durch die Cogitativa geleitet sei (288—293).

Ohne Zweifel ergibt sich so eine einheitliche Auffassung. Die Frage ist nur, ob sie nicht zu einheitlich ist. In der geschichtlichen Entwicklung der Lehre, die der Verf. uns in so dankenswerter Weise zugänglich gemacht hat, scheint sich doch immer wieder eine Doppelseitigkeit sowohl bei der Aestimativa wie bei der Cogitativa zu zeigen: Einerseits ordnen sie durch Erfassen des „Nützlichen" bzw. „Schädlichen" auf das Tun hin — dieser Gesichtspunkt ist bei der Aestimativa vorherrschend —, anderseits erscheinen sie als imaginatio compositiva, als vorstellende Kräfte, die Sinnesdaten zu Gestalten zusammenfügen — dieser Gesichtspunkt scheint uns bei der Cogitativa durchaus vorwiegend auch bei Thomas (z. B.: componens et dividens intentiones singulares: De ver. 10, 5), aber er fehlt in der Tradition auch nicht völlig bei der entsprechenden Fähigkeit der Tiere (vgl. oben die Bemerkungen über Avicenna, Algazel, Albert). Da nach Thomas die Cogitativa des Menschen der Aestimativa der Tiere entsprechen soll, ist sicher nicht anzunehmen, daß die letztere ausschließlich auf die biologische Bedeutsamkeit, die erstere ausschließlich auf die Herausarbeitung der Dinggestalt geht; das hat K. richtig gespürt und darum, da er bei der Aestimativa nur den Bezug auf „Nutzen" und „Schaden" fand, auch bei der Cogitativa diese praktische Ausrichtung als das einzig Wesentliche hingestellt. Der Beweis, den er für die Berechtigung dieser Deutung der Texte zu erbringen sucht (188 f., 256—258), ist allerdings wenig überzeugend. Es scheint uns unbestreitbar, daß im Sinne des hl. Thomas die Cogitativa gerade auch für die theoretische Erkenntnis des materiellen Einzeldinges entscheidend ist, und dies nicht bloß wegen der durch sie erfolgenden Lenkung der Aufmerksamkeit (ein Gesichtspunkt, für den sich nach des Verf. eigenem Geständnis [293] keine Texte beibringen lassen), sondern vor allem deshalb, weil die Cogitativa die dem Begriff des Verstandes entsprechende sinnliche Dinggestalt hervortreten läßt.

Freilich ist auch eine solche Formulierung bei Thomas nicht zu finden. Aber eine philosophische Interpretation darf, wie der Verf. selbst andeutet, nicht am bloßen Wortlaut des Autors haften, sondern muß fragen, „was die Realität selbst ist, von der er spricht" (19). In unserer Frage ist das um so wichtiger, weil einerseits die Texte sehr stark durch die geschichtliche Abhängigkeit von den Vorgängern bedingt

und wenig systematisch sind, anderseits die heutige psychologische Forschung ein viel reicheres Tatsachenmaterial und eine feiner durchgebildete Terminologie zur Verfügung stellt. Eine Interpretation, die die Gegenwartsbedeutung der alten Theorien zeigen will, darf sich darum u. E. nicht darauf beschränken, die Texte philologisch zu deuten, sondern muß im ständigen Hinblick auf die gemeinten, wenn auch bei den Alten unvollkommen beschriebenen Phänomene erfolgen.

Gehen wir so die Texte an, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die Redeweise, die sinnliche Schätzungskraft erfasse die „Nützlichkeit" oder „Schädlichkeit" bestimmter Objekte und Handlungen, offenbar unzureichend ist. Heute fügt man oft hinzu: sie erfaßt diese Beziehungen „in konkreter Weise". Aber was soll das besagen? „Nützlichkeit", d. i. Tauglichkeit zu einem Zweck, ist als solche nur vom Verstand erfaßbar; soll das Nützliche als *sinnliches* Gut erfahren werden, so kann das u. E. nur dadurch geschehen, daß es sich als lustbringend (delectabile) erweist. Damit kommen wir zu der modernen Erklärung des „Instinktes" durch angeborene Assoziationen von Affekten. Insofern gehört die „Schätzungskraft" eher zum Strebevermögen als zu den Erkenntnisfähigkeiten, ein Gedanke, der ja auch bei den mittelalterlichen Autoren nicht fehlt (vgl. oben: Albert). Soll die Cogitativa des Menschen auf der gleichen Linie liegen, so wäre auch sie als eine angeborene Gefühlsanlage zu betrachten. Es ist aber nicht leicht, einzusehen, wie sie als solche unter der Leitung der Vernunft eine so wesentliche Bedeutung für die Klugheit haben soll, wie der Verf. annimmt, da sich die Klugheit ja nicht auf das sinnlich Angenehme, sondern auf den *sittlichen* Wert bezieht. Jedenfalls wünschte man die Auffassung des Verf. vom wesentlich praktischen Charakter der Cogitativa an Beispielen erläutert zu sehen.

Eine befriedigende einheitliche Auffassung scheint uns leichter erreichbar zu sein, wenn man, wie es auch den Texten mehr entspricht, die *bildformende* Funktion der Cogitativa in den Mittelpunkt stellt. Auch diese Funktion hat in der „Schätzungskraft" der Tiere ihre Vorform, so daß durch diese Annahme der Zusammenhang der Cogitativa mit der Aestimativa nicht aufgehoben wird. Gerade die moderne Instinktforschung spricht immer wieder von angeborenen „Schemata", ohne die die Instinkthandlungen nicht zu erklären sind; entsprechend angeborenen Dispositionen verbindet das Tier die sinnlichen Gegebenheiten zu bestimmten anschaulichen Gestalten, die Gefühlsreaktionen und Triebhandlungen auslösen. Die Schemata der sinnlichen Schätzungskraft bleiben auf den biologischen Bereich eingeschränkt, wie auch Thomas sagt: das Schaf erkennt das Lamm nur, „inquantum est ab ea lactabilis" (In 2 De an., lect. 13). Die menschliche Cogitativa dagegen verbindet (componit) unter dem Einfluß des Verstandes die Sinnesdaten zu D i n g gestalten und läßt diese sich von der Umgebung abheben (dividit). Der Allgemeinbegriff des Verstandes (z. B. Mensch) findet ja in den sinnlich gegebenen Akzidentien gewöhnlich nicht unmittelbar seinen Gegenstand, sondern damit er sich mit den anschaulich gegebenen Einzelphänomenen verbinden kann, bedarf es der Vermittlung durch eine bestimmte Ding g e s t a l t; diese dürfte also mit dem „individuum ut existens sub natura communi" (ebd.) gemeint sein. So ist die Cogitativa von entscheidender Bedeutung zunächst für das theoretische Urteil über das materielle Einzelding, erst darum auch für das Gewissensurteil der Klugheit.

Andere Fragen, wie die nach dem „Urteil" der Sinne und nach dem „diskursiven" Charakter der Cogitativa, müssen wir hier übergehen. Jedenfalls hat K. durch sein Werk für die weitere Erörterung der Fragen die bisher nur schwer zugänglichen historischen Unterlagen in reicher Fülle bereitgestellt. J. de Vries S. J.

P l a t z e c k, E. W., *Von der Analogie zum Syllogismus. Ein systematisch-historischer Darstellungsversuch der Entfaltung des methodischen Logos bei Sokrates, Platon, Aristoteles (im Anschluß an Metaphysik M, 4, 1078 b 17—32).* gr. 8° (132 S.) Paderborn 1954, Schöningh. 10.— DM.

Als Hauptergebnis der Studie nennt der Verf. die Erkenntnis, daß „die Lehre von der Analogie der eigentlich treibende Faktor für die Entwicklung der griechischen Logik gewesen ist" (104). Bei der Analyse der sokratischen Analogie (15—46) wird schon ersichtlich, daß Urteile nach dieser Logik Relationen sind, die „aus

Relationsfunktionen und zugehörigen Argumenten oder Relaten" bestehen (95). Den Höhepunkt dieser Entwicklung muß man in Platon sehen (Absch. 2: Sokratische und geometrisch-platonische Analogie in Platons Beweisverfahren: 47—62), der durch Nachahmung der „mathematisch-geometrischen Proportion" (12) der sokratischen Analogie eine neue Art hinzufügte. Aber der Ruhm, an der Gestaltung der abendländischen Logik den größten Anteil zu besitzen, gebührt Platon und nicht Aristoteles (vgl. 124—125 Anm. 3). Geschichtlich will die Studie versuchen, den Weg aufzuzeigen, den „die Entwicklung von der Analogie-Auffassung und -Anwendung des Sokrates und Platon zum aristotelischen Syllogismus" (104) genommen hat (vgl. Absch. 3: Die Überführung des sokratischen Syllogismus in den aristotelischen durch Platons Lehre vom Kleineren und Größeren: 63—105). Deshalb wählte der Verf. als Ausgangspunkt seiner Untersuchung: Arist. Met. M 4, 1078 b 17—32 (15—18). Aber der Kern der Studie, so bekennt der Verf. S. 13, bleibt unangetastet, auch wenn man der Deutung der angezogenen Metaphysikstelle nicht zustimmen wollte, da die Untersuchung keine „philologische Arbeit" sein will und es sich bei ihr „nicht einmal um eine alle vorhandenen Quellen ausschöpfende historische Untersuchung" handelt.

Dieser Verzicht veranlaßt nun folgende Überlegung zum Begriff λόγος. Auf S. 88 macht der Verf. die für die ganze Studie bedeutsame Feststellung: „Der Mathematik steht die sokratische Analogie zwar schon nahe, die platonische Analogie ist ihr aber unmittelbar verpflichtet." Hier ist nun entscheidend und wesentlich die Frage, wie denn die mathematische Vorlage und ihr Analogiebegriff aussah, welcher den des Sokrates und Platon beeinflußte. Im 1. Abschnitt (15—46) untersucht der Verf. u. a. Urteilsrelationen aus dem Euthyphron 10 a—c (19), 7 b—c (20), aus dem Laches 192 a—b (21). Betrachtet man aber das g a n z e durch Frage und Antwort gekennzeichnete dialektische Verfahren, dann gewinnt man Einsicht in die methodische Meisterschaft seiner Handhabung, die durchaus nichts mit einer theoretischen Denkübung aus der elementaren Logik zu tun hat. Im Laches z. B. werden Versuche gemacht festzustellen, was denn Tapferkeit sei. Weil das „Wesen" bald zu eng, bald zu weit gefaßt ist, werden dann die Sätze fallengelassen. Dieses Verfahren als ein Suchen nach genus proximum und differentia specifica hinzustellen, wird der Sachlage schwerlich gerecht. Wenn man es ganz allgemein umschreiben möchte, kann man sagen, daß die erste sokratische Annäherung an das „Wesen" des gesuchten „Begriffes" zu umfassend oder zu eng ist, die zweite dagegen vielleicht nach einer anderen Seite verkehrt, aber weniger, und so geht es hin und her. Ähnlich fängt die erste strenge Logoslehre, die „anthyphairetische" (eukl. Algorithmus, Kettenbrüche), die irrationalen Verhältnisse mittelbar zwischen zwei Folgen von rationalen auf. Die erste Annäherung ist etwas zu klein, die zweite zu groß, aber um Geringeres zu groß, die dritte wieder zu klein, aber diesmal um noch Geringeres zu klein usf. (Diese Deutung verlangt eine Auseinandersetzung mit: H. Maier, Sokrates; W. Jaeger, Paideia II, vgl. auch 379 Anm. 168 mit dem Hinweis auf: Deutsche Literaturzeitung 1915, 333—340 und 381—389.)

Ganz anders ist dagegen das dialektische Verfahren der Spätdialoge, in denen das Gesuchte durch fortlaufende Zweiteilung ermittelt werden soll. Diese Verfahrensart, die Einheit in der Vielheit zu suchen, offenbart eine wohldurchdachte Beziehungslogik mit ihrem logischen Konstruktivismus, die im Gegensatz steht zum ποσόν eines Aristoteles und seiner Abstraktionstheorie. An ihre Gestalt erinnert die zweite strenge Logoslehre, die eudoxische. Sie weist jedem irrationalen Verhältnis einen Platz unter den rationalen an und sagt genau, welche rationalen kleiner, welche größer sind (die Quellentexte sind neu zugänglich gemacht durch: O. Becker, Grundlagen der Mathematik, 1954; vgl. dazu meine Interpretation: Schol 30 [1955] 241—244).

Um das für die Analogie wichtige logische Konstruktionsprinzip dieser zweiten Proportionenlehre, ihre Bedeutung für die platonische „Logik" im Unterschied zur aristotelischen zu verdeutlichen, diene folgende Darlegung.

Auf die Frage, was denn ein λόγος sei, antwortet Eukl. V, def. 3: Eine beliebige Beziehung zweier gleichartiger Größen, über welche nach einem Vielheitskriterium zu entscheiden ist: Λόγος ἐστὶ δύο μεγεθῶν ὁμογενῶν ἡ κατὰ πηλικότητά ποια σχέσις. Wann aber im Sinne von Eukl. V, def. 3 Größen einen Logos zueinander haben,

sagt die Forderung des Eudoxos: Eukl. V, def. 4: Λόγον ἔχειν πρὸς ἄλληλα μεγέθη λέγεται, ἃ δύναται πολλαπλησιαζόμενα ἀλλήλων ὑπερέχειν. Wann sind nun zwei Paare äquivalent? Eukl. V, def. 5 antwortet: Ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ μεγέθη λέγεται εἶναι πρῶτον πρὸς δεύτερον (a : b) καὶ τρίτον πρὸς τέταρτον (c : d), ὅταν τὰ τοῦ πρώτου καὶ τρίτου ἰσάκις πολλαπλάσια (nämlich die p-fachen : p a und p c) τῶν τοῦ δευτέρου καὶ τετάρτου ἰσάκις πολλαπλασίων καθ' ὁποιονοῦν πολλαπλασιασμὸν (also die q-fachen : q b und q d) ἑκάτερον ἑκατέρου ἢ ἅμα ὑπερέχῃ (entweder p a > q b und p c > q d) ἢ ἅμα ἴσα ᾖ (oder p a = q b und p c = q d) ἢ ἅμα ἐλλείπῃ (oder p a < q b und p c < q d) ληφθέντα κατάλληλα.

Das Größenpaar also A : B steht nur dann in derselben Klasse (= λόγος) wie das Größenpaar C : D, wenn für alle natürlichen Zahlen p und q: (pA $\lesseqgtr$ qB) → (pC $\lesseqgtr$ qD). Das ist zunächst eine Beziehung zwischen dem Paar A : B und C : D.

Diese Beziehung ist *reflexiv*, d. h. A : B ≡ A : B, weil tatsächlich (pA $\lesseqgtr$ qB) → (pA $\lesseqgtr$ qB).

Diese Beziehung ist *symmetrisch*, denn aus A : B ≡ C : D oder (pA $\lesseqgtr$ qB) → (pC $\lesseqgtr$ qD) und dem Parallelismus der Alternativen folgt tatsächlich (pC $\lesseqgtr$ qD) → (pA $\lesseqgtr$ qB) oder C : D ≡ A : B.

Endlich ist diese Beziehung *transitiv*, denn aus A : B ≡ C : D und C : D = E : F oder

$$(pA \lesseqgtr qB) \rightarrow (pC \lesseqgtr qD)$$
$$(rC \lesseqgtr sD) \rightarrow (rE \lesseqgtr sF)$$

folgt tatsächlich (xA $\lesseqgtr$ yB) → (xE $\lesseqgtr$ yF) oder A : B ≡ E : F. In der formalen Logik gibt es die beiden Sätze, daß jede äquivalenzartige (d. h. reflexive, symmetrische und transitive) Beziehung eine Klasseneinteilung erzeugt und daß jede Klasseneinteilung durch eine äquivalenzartige Beziehung erzeugt wird. Die Größenpaare zerfallen in Klassen, zwischen denen man später eine Reihe von neuen Beziehungen wird feststellen können. Zu den Glanzleistungen der griechischen Mathematik gehört es, daß die Transivität eigens und richtig bewiesen wurde, nämlich bei Eukl. V, Satz 11: οἱ τῷ αὐτῷ λόγῳ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀλλήλοις εἰσὶν οἱ αὐτοί. Ebenso hat Eudoxos die Pflicht, die grundlegenden rechnerischen Eigenschaften anhand der Def. nachzuweisen für die Eigenschaft: n(α + β + ...) = n α + n β + ... Er tut es in Eukl. V, Satz 1: Ἐὰν ᾖ ὁποσαοῦν μεγέθη ὁποσωνοῦν μεγεθῶν ἴσων τὸ πλῆθος (α, β ... einerseits; nα, nβ ... in gleicher Anzahl andererseits) ἕκαστον ἑκάστου ἰσάκις πολλαπλάσιον (hier jedes das n-fache), ὁσαπλάσιόν ἐστιν ἓν τῶν μεγεθῶν ἑνός (nα das n-fache von α), τοσαυταπλάσια ἔσται καὶ τὰ πάντα (nα + nβ + ...) τῶν πάντων (das gleichnamige Vielfache von α + β + ...). Ein Zusatz zu Def. 4 (s. o.): Daß nicht alle Größenpaare vergleichbar sind, war damals auch bekannt; vgl. dazu Philoponus in Anal. post. CAG XIII$_3$ 112,36 — 113,14; ebenso siehe auch Proklos u. a. über die γωνίαι κερατοειδεῖς.

Bevor der Unterschied zwischen dem platonischen und aristotelischen Verfahren formuliert werde, sei noch dieses erwähnt:

In der Eudoxischen Logoslehre besteht keine Gleichberechtigung zwischen Zahl und Logos. Die multiplikativen Eigenschaften sind weit weniger vollständig ausgearbeitet. Die Schwierigkeiten dieser Theorie begriffen erst in der Neuzeit B. Bolzano und R. Dedekind.

Die Erklärung des Eudoxos über die Logosgleichheit ist auf die schwierigere Theorie der maßfremden, gleichartigen Größenpaare zugeschnitten. Sie paßt natürlich auch auf die leichtere Theorie der Zahlenpaare. Der einzige Unterschied besteht darin, daß der mittlere Teil des Kriteriums (ἢ ἅμα ἴσα ᾖ ... ληφθέντα κατάλληλα) nur in diesem leichteren Falle mit zur Anwendung kommt. Es gibt nämlich nur in diesem Falle zwei Vielfachheiten, etwa das p-fache und das q-fache, daß zugleich pa = qb und pc = qd. Dann sind in moderner Terminologie die Paare a : b und c : d beide Klassengenossen von p und q und folglich auch Klassengenossen unter sich.

Bei derselben Eudoxischen Erklärung heißt es nicht, daß „die Verhältnisse a : b und c : d gleich sind", sondern es heißt vielmehr: ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ μεγέθη λέγεται εἶναι; a : b und c : d sind nicht zwei Einzelverhältnisse, die als Einzelgegenstände aus irgendeinem Grund denselben Wert haben, sondern es gibt nur ein einziges Verhältnis, welches nicht wiederholungsfähig ist, in welchem beide Paare a : b und c : d stehen. Deshalb gibt es einen guten Sinn, wenn man λόγος nicht mit „Verhält-

nis" übersetzt, sondern mit „Paarklasse". Zahlenpaare, die das Kriterium erfüllen, sind dann tatsächlich „in demselben λόγος", d. h. „in derselben Klasse".

Zur logikgeschichtlichen bedeutenden Eigenart des Eudoxischen Verfahrens gehört nicht die Zweigliedrigkeit des individuellen Größenverhältnisses, wohl gehört diese zur Eigenart der von ihm verwendeten äquivalenzartigen Beziehungen. Daß aber gerade zwei Größenpaare verglichen werden, ist wiederum wesentlich; hier ist die Beziehung eine solche zwischen Größenpaaren. Weil jeder „Logos" eine vollständige Größenpaarklasse darstellt, wird man weniger von einer Zweigliedrigkeit der „logoi" reden. Denn es heißt: ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ, aber nicht ἐν τῷ ἴσῳ λόγῳ und auch nicht τὸν αὐτὸν λόγον λέγεται ἔχειν.

Den *Unterschied zwischen Platon und Aristoteles* wird man wohl so ausdrücken können: bei Platon entscheidet das Bestehen einer zweiteiligen Beziehung über die Mitzugehörigkeit zu derselben Klasse statt zu verschiedenen Klassen; bei Aristoteles dagegen entscheidet die Wahrheit einer Aussage über die Zugehörigkeit zu jeweils einer einzigen Klasse. Aristoteles benutzt, wenn man es anders sagen möchte, nur einstellige logische Funktionen, Platon benutzt mehrstellige. Aristoteles betrachtet jeweils nur eine Klasse, Platon dagegen jeweils ein zusammenhängendes, abgeschlossenes System von Klassen.

Um nun das Bild der platonischen Beziehungslogik zu vertiefen und zu vervollständigen, wird man in Einzeluntersuchungen auch noch anderen Begriffen nachgehen müssen. Als Beispiele seien genannt: μέσον; κοιναὶ ἔννοιαι; das „Eine" als logische Einheit der Klasse; die „unbestimmte Zweiheit", welche die jeweilige Zweigliedrigkeit der einzelnen Klassenglieder darstellt. Aus dem gleichen wichtigen Grunde verlangen auch die vielen mathematischen Kundgebungen der Dialoge eine eingehende Interpretation, wie z. B. Parm. 129 a—b: über ähnliche Zahlen (vgl. dazu: Giuseppe Peano über die axiomatische Begründung der natürlichen Zahlen); Parm. 143 e — 144 a: die vollständige Funktionentafel für die verallgemeinerte Summe und das verallgemeinerte Produkt (= Eukl. IX, 21—29); vielleicht wird hier zum erstenmal ein Klassenring aufgestellt; Parm. 129 a—e: Jede Einseinsbeziehung, die selbstbezüglich, umkehrbar und übertragbar ist, führt zu einer Klasseneinteilung und gegebenenfalls zu induzierten Beziehungen zwischen den Klassen. Auf Grund von Eukl. V, def. 5 kann man dann sagen: wo Klassen vorliegen, aber ein Klassenalgorithmus und eine Klassenaddition nicht vorliegen, müssen solche „Idealzahlen" als unaddierbar (ἀσύμβλητοι) gelten.

Diese letztere Bemerkung läßt die entscheidende Frage nach dem Verhältnis von Arithmetik, Algebra und Logik stellen. Die Namen Stenzel, Toeplitz, Taylor (Forms and Numbers. A Study in Platonic Metaphysics, Mind [2] 35 [1926] 419—440; 36 [1927] 12—33; jetzt als Aufsatz III in dem Sammelwerk: Philosophical Studies, 1934, 91—150) kennzeichnen eine Streitfrage zu diesem Problem. Auf den Weg einer möglichen Lösung unabhängig von dieser Kontroverse, der auch philologisch begründbar ist, wies ich hin: Schol 29 (1954) 98.

Daß man auch die mathematisch durchforschte Logik sehr fruchtbringend in den Dienst der Aristotelesinterpretation stellen kann, zeigt: A. Becker, Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse. Eine logisch-philologische Untersuchung der Kapitel 13—22 von Aristoteles' Analytica priora I, 1933; vgl. dazu die Besprechung von O. Becker in: Deutsche Literaturzeitung, Dritte Folge, 6. Jahrgang, Heft 14, 1935, Sp. 581—585.

Abschließend sei gesagt: Der Erkenntnis des Verf. über die Rolle der Analogie für die Entwicklung der griechischen Logik und über die Stellung Platons wird man durchaus zustimmen. Nicht befriedigt die starke Aufmerksamkeit, welche der Verf. den „Urteilsrelationen" schenkt. Das erregt den Verdacht der Beeinflussung durch eine spätere Tradition. Solche Überlegungen sind dann erst eine sehr anregende und fruchtbringende Beigabe, nachdem der auf Grund der Erkenntnisse heutiger Platonforschung oben aufgezeigte Weg beschritten worden ist. K. Ennen S. J.

Zimmermann, W., *Evolution. Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse* (Orbis Academicus, Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen). gr. 8° (XIII u. 623 S.) Freiburg 1953, Alber. 32.— DM.

Der Schwerpunkt dieser umfangreichen Geschichte der Evolutionslehren liegt „in der allmählichen Herausarbeitung einer realhistorischen und dynamischen Betrachtungsweise" (Vorwort). Deshalb ist gerade den Vorstufen des Evolutionsgedankens besondere Beachtung geschenkt worden. Aus der Problemgeschichte der neueren Zeit wurde besonders der Generationswechsel eingehend dargestellt. Das fast unüberschaubar große Quellengebiet der Evolutionsforschung gliedert der Verf. übersichtlich in *drei Gruppen:* 1. Abstammungslehren ohne Abstammungswissenschaften (mythische Weltbetrachtung, griechische Philosophie, hellenistisch-römische Zeit, Mittelalter); 2. Abstammungswissenschaften ohne Abstammungslehren (Renaissance, natürliche Gruppierungen im 16. und 17. Jahrh., Linné, Aufklärungszeit, die natürlichen Systeme des 18. Jahrh., idealistische Morphologie); 3. Bewußte Abstammungswissenschaften (das vordarwinistische 19. Jahrh., Vergleichende Anschauungen, Darwin und die Zeit nach Darwin). Ein Literaturverzeichnis, das an Vollständigkeit kaum etwas zu wünschen übrigläßt, beschließt das Werk.

Es muß als ein besonderes Verdienst des Verf. gewertet werden, daß er sich auch der *terminologischen und erkenntniskritischen Klärung* des Evolutionsproblems eingehend gewidmet und dabei manches alte Mißverständnis aus dem Weg geräumt hat, das in phylogenetischen Darlegungen bis heute unüberprüft und unbedacht mitgeschleppt wird. Das einleitende Kap. dient so vor allem der Klärung der Begriffe: Evolution, Verwandtschaft, Entwicklungsursachen. Alle Ableitungen gründen auf dem Begriff der Hologenie, unter dem der Verf. den kontinuierlichen Gesamtzusammenhang der Entwicklung versteht. So sehr man nun auch die Bedeutung des hologenetischen Zusammenhangs nicht unterschätzen darf, wenn man nur einmal den Satz „Omne vivum e vivo" zu Ende denkt, so muß man doch wohl darauf hinweisen, daß die Hologenie ein Prinzip ist, das die beobachteten Ontogenien verknüpft, und als solches entscheidende apriorische Elemente enthält, wie z. B. Ed. May in scharfer Beweisführung gezeigt hat. So dürfte es also gerade umgekehrt sein: nicht der hologenetische — wie der Verf. meint (6) —, wohl aber der ontogenetische Zusammenhang ist unmittelbar in der Wirklichkeit gegeben. Die Hologenie muß erst erschlossen werden. Und dieser Schluß eben müßte kritisch gerechtfertigt werden.

Bei der Darstellung der *Ursachenfrage* vertritt der Verf. den „Conditionismus" Verworns, d. h. es gibt keine eigentlichen, determinierten Ursachen für eine bestimmte Wirkung, sondern nur einen Bedingungskomplex, aus dem dieser oder jener Zustand folgt. Entelechien erscheinen dem Verf. als „säkularisierte" übernatürliche Kräfte, Dämonen (16) oder Kobolde, weil sie noch den Charakter von „etwas Substanziertem" (17) haben. So steht die ganze Geschichte der Evolution unter dem Blickpunkt eines Fortschrittes vom Mythos zum Logos und zur Empirie. Daß im Verlaufe der Entmythisierung auch jegliches metaphysisches Denken eliminiert werden sollte, dürfte sich doch bald als sehr verhängnisvoller Fortschrittsoptimismus erweisen.

Es ist außerordentlich lehrreich, dem vielstimmigen Chor der großen Geister zu lauschen, die der Verf. in seinem Werke zu Worte kommen läßt. Es ist bei einer derartig umfassenden Darstellung natürlich fast unmöglich, alle Akzente richtig zu verteilen. Überall tritt z. B. in der Interpretation und z. T. auch in der Textwahl der *empiristisch-positivistische Standpunkt* des Verf. hervor: die vier Ursachen des Aristoteles werden, „schon weil abzählbar" (48), als individuierte Gebilde angesehen, wobei die Zweckursache als Psychoid gedeutet wird. „So wie der Mythos eine individuierte übernatürliche Schöpferkraft als notwendig angesehen hatte, um die harmonische Gestaltung der Organismen verständlich zu machen, so glaubte Aristoteles, nachdem für ihn die Ursachen individuierte Gebilde waren, in ihnen mit menschenähnlicher Vernunft begabte Kräfte erblicken zu müssen" (49). Wir fühlen uns gedrängt zu fragen: Welche Texte des Aristoteles kann der Verf. für so unsinnige Behauptungen anführen? Er zitiert Aristoteles' Satz vom ersten Beweger: „Die Wirklichkeit eines ersten Bewegenden ist auch in einem höheren Sinn das Erste, da das Ewige dem Sein nach vor dem Vergänglichen ist und kein Ewiges bloß der Möglichkeit nach existiert"; anschließend folgt die Bemerkung: „Letzten Endes geht diese Rangvorstellung (wie die aristotelische Teleologie) auf einen Anthropomorphismus zurück."

Bei der Behandlung des Universalienstreites im Mittelalter dürfte wohl Petrus

Abaelardus nicht als Nominalist bezeichnet werden. Sicherlich galt sein Kampf dem falschen, extremen Realismus (Ultrarealismus, „Begriffsrealismus" in der Terminologie des Verf.); er ist gerade dadurch zum Begründer eines gemäßigten Realismus geworden (Status- und Indifferenzlehre). Der Verf. erkennt an, daß im „Begriffsrealismus", zu dem er auch den gemäßigten Realismus rechnet, das Richtige steckt, „daß tatsächlich in der organischen Natur eine Gefüge-Ordnung existiert" (105); damit, daß man aber erkennt, „wieviel Menschenwerk in den von uns aufgestellten Begriffen steckt" (105) — eine Entdeckung, die wir durchaus nicht erst der bewußten Phylogenetik verdanken —, ist man noch lange nicht Nominalist, sondern immer noch ein Vertreter des gemäßigten Realismus, der ja das „id quod" und den „modus quo" streng unterscheidet. Es wäre sicher empfehlenswert gewesen, auch einmal etwas zu sagen und mit Texten zu belegen, was das Mittelalter über die Abstraktion gedacht hat. Dadurch wäre vielleicht klar geworden, daß die Scholastik nicht einfach unter den Begriffsrealismus subsumiert werden kann. Der Verf. gibt am Schluß des Kap. über das Mittelalter eine sehr beherzigenswerte Mahnung: „Ein Epigonen-Hochmut dem Mittelalter gegenüber ist aber keineswegs am Platz. Vor allem wäre es kein Schaden, wenn die modernen Diskussionen, gerade über phylogenetische Fragen, manchmal etwas mehr mit der logischen Schärfe und Präzision ‚scholastischer' Dispute geführt würden" (105).

Bei der Besprechung der Zeit nach Darwin kritisiert der Verf. mit Recht eine Reihe von „Mischvorstellungen" in phylogenetischen Formulierungen. U. a. rügt er auch die Übertragung gedanklich geformter Begriffsgrenzen in die Natur (495), z. B. zwischen Leblosem und Lebendigem. Der Verf. gibt an anderer Stelle zu, daß in den Dingen ein Ordnungsgefüge ist; wenn nun das Ordnungsgefüge der Organismen wesentlich andersartig ist als das der leblosen Körperwelt und dies auch begrifflich seinen Ausdruck finden kann, warum soll es dann nicht erlaubt sein, auch in der Wirklichkeit die beiden Ordnungen wesentlich voneinander zu scheiden? Was bleibt denn schließlich noch übrig, wenn unserem begrifflichen Denken jeglicher Realgehalt abgesprochen werden muß? Eng damit zusammen hängt die Auffassung des Verf., daß die Urzeugung (ohne jegliche transzendente Ursache) ein „naturhistorisches Phänomen" (503) sei. „Die immaterielle Seite" des Lebens ist „mit der materiellen Umgestaltung" (505) bei dem Urzeugungsprozeß (über Probionten) entstanden. Was soll aber dann noch in diesem Zusammenhang „immateriell" bedeuten? Auch die hier immer wieder zu Hilfe gerufene Virusforschung nützt nicht sonderlich viel. Das ist neuerdings auch von maßgeblicher Seite anerkannt worden; z. B. schreibt G. Melchers in seiner Besprechung des Virusbuches von Troll: „Es wird viel Mühe von Troll darauf verwendet, die geringe Eignung der Viren, die für ihre Vermehrung auf lebende Zellen angewiesen sind, für moderne Urzeugungsspekulationen aufzuzeigen. Da vielfach in wirklich leichtfertiger Weise ‚Probionten', angeregt durch die moderne Virusforschung, auf dem Papier konstruiert werden, soll dankbar anerkannt werden, daß der Autor die Schwierigkeiten, die solchen Spekulationen heute immer noch entgegenstehen, gut zusammengestellt hat" (Die Naturwissenschaften 42 [1955] 82).

Über die Abstammung des Menschen spricht der Verf. nur kurz und mit Achtung vor der geistigen Eigenart des Menschen (590 f.). A. Haas S. J.

Krueger, F., *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit. Schriften aus den Jahren 1918—1940. Hrsg. von E. Heuss.* gr. 8° (347 S.) Berlin 1953, Springer. 28.— DM.

In diesem stattlichen Bande hat Heuss eine Reihe der wichtigsten, sonst schwer zugänglichen Schriften Kruegers gesammelt und mit bibliographischen und biographischen Anmerkungen versehen. Die Vorrede des Herausgebers (7—32) orientiert über Sinn und Auswahlprinzipien dieser Edition; sie gibt weiterhin einen guten Einblick in die Forscherpersönlichkeit Kr.s, die Entwicklung seiner Gedanken, die leitenden Gesichtspunkte seiner eigenen Arbeiten und der Untersuchungen seines Leipziger Mitarbeiterkreises. Diese Arbeiten sind zu einem großen Teil niedergelegt in den von Kr. begründeten und geleiteten Neuen Psychologischen Studien (15 Bde., 1926—1939, 3., abschließendes Heft des letzten Bandes von Wellek, 1953

herausgegeben) und in den Arbeiten zur Entwicklungspsychologie (21 Arbeiten, 1915—1941). Von den 9 im vorliegenden Werk zusammengefaßten Schriften Kr.s seien hier folgende ausdrücklich genannt: Über psychische Ganzheit (33—124), Der Strukturbegriff in der Psychologie (125—145), Die Tiefendimension und die Gegensätzlichkeit des Gefühlslebens (177—194), Das Wesen der Gefühle (195—221), Entwicklungspsychologie der Ganzheit (268—325). Die Ausgabe ist auch drucktechnisch wohlgelungen. Ein Sachverzeichnis erleichtert den Gebrauch des Werkes und gibt zugleich einen ersten Überblick über die Gewichtigkeit, die einzelnen Begriffen im Zusammenhang der Gedanken und Forschungen Kr.s zukommt. Man vergleiche etwa die Stichworte: Entwicklung, Ganzheit, Gefühl, Komplexqualität, Struktur. Bei diesem letzteren Begriff hätten die Hinweise sogar noch vermehrt werden können, wenn das Ziel absoluter Vollständigkeit vorgeschwebt hätte (z. B. 110f., 229ff.). Druckfeher sind kaum übersehen worden; S. 135 unten müßte es allerdings wohl „Angelegtheiten" heißen. Mit dieser sorgfältigen Herausgabe hat Heuss der Psychologie, nicht nur des deutschen Sprachraumes, einen wirklichen Dienst erwiesen.

Schon der Titel des Buches weist mit Recht darauf hin, daß es sich bei diesen Schriften Kruegers, bei seinen grundlegenden Ideen und bei der gedanklichen Durchdringung und Weiterführung auch seiner empirischen und experimentellen Forschungen nicht nur um Psychologie, sondern auch um bedeutsame Beiträge zur ‚Philosophie' der Ganzheit handelt. Freilich ist für Kr. die Psychologie eine Erfahrungswissenschaft, und sie muß diesen ihren empirieverbundenen Charakter auch wahren. Aber Kr. hat die Nähe der Psychologie zur Philosophie und ihre Herkunft von dieser „gemeinsamen Mutter alles Erkenntnisstrebens" (58) nie geleugnet; den 3. Bd. der „Neuen Psychologischen Studien" hat er ausdrücklich unter das Gesamtthema gestellt: Grenzfragen der Philosophie. Seine Auseinandersetzungen mit Kant, Dilthey und Driesch (62—96) sind Beweise nicht nur für die eingehende Kenntnis, die er von philosophischen Problemen hatte, sondern auch für sein Gespür der inneren Zusammenhänge, die zwischen einer Reihe philosophischer und psychologischer Fragen bestehen, und für die spekulative und zugleich kritische Begabung, diesen Fragen nachzugehen. Diese Zusammenhänge werden besonders deutlich, wenn man sich, wie Kr. es tat, über die Erforschung der seelischen Phänomene und ihrer nächsten Bedingungen hinaus den Problemen der Seele selber und des seelischen *Seins* zuwendet, wo man also eine „Psychologie ohne Seele" nicht für genügend hält. Bei einer solchen Bejahung des seelischen Seins, das nach der Terminologie Kr.s als Struktur bzw. Glied- und Unterstruktur zu bezeichnen ist, konnte er den aktualistischen Standpunkt Wundts nicht teilen, der jeden, selbst den hypothetisch gesetzten Substanzbegriff aus der Seelenwissenschaft eliminieren wollte (296). Zwar gab es auch schon in der Psychophysik Tendenzen, die über das rein Beobachtbare und seine Erklärung aus den unmittelbaren Bedingungen hinausdrängten. Aber diese älteren Forscher auf dem Gebiet der Psychologie waren „gehemmt durch ihre Abwehrhaltung gegen den substanziellen Seelenbegriff der Scholastik, gegen dessen metaphysische Verabsolutierung und seine religiösen Voraussetzungen" (296). Daß der Substanzbegriff in der Hochscholastik verabsolutiert wurde und religiöse Voraussetzungen einschließt, scheint uns freilich ein Irrtum zu sein. Er wird zwar auch auf die religiösen Bereiche, speziell auf die Trinitätslehre und Christologie, angewandt, seine nie verleugneten Ursprünge liegen aber in der griechischen und speziell in der aristotelischen Philosophie. Sie stehen bei Aristoteles (vgl. Met. Z) in keinem religiösen Zusammenhang, sondern im Ganzen seiner sonstigen metaphysischen Untersuchungen und Deduktionen.

Solche metaphysische Untersuchungen lehnt Kr. keineswegs ab, vielmehr tut es auch dem empirisch untersuchenden Psychologen „immer not, von seiner mühevollen Kleinarbeit hinüberzublicken auf den Kosmos der gültigen Werte" (123). Auch die Strukturlehre Diltheys, die zu Beginn ihrer Entwicklung empirisch-psychologisch gemeint war, enthält von Anfang an Fragen, die in das Gebiet der Philosophie und der Metaphysik gehören und die von empirischer Psychologie nicht gelöst werden können. Aber „die Metaphysikscheu und damit im Zusammenhang die Religionsfremdheit ihrer Entstehungszeit" (126) wirkt sich noch bis zur Gegenwart aus auf die herrschenden Ideen über Kultur und Seelenleben.

Diese positive Einstellung zur Philosophie bei dem Nachfolger Wundts auf dem

Leipziger Lehrstuhl für Psychologie könnte auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen. In Wirklichkeit haben philosophische, metaphysische und Wertprobleme Kr. von Anfang an interessiert. In seiner Münchener Studienzeit hat er neben den Vorlesungen von Cornelius und Lipps auch das Kolleg von Hertling besucht und eine Dissertation über ein philosophisches Thema geschrieben: Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie. Seine Untersuchungen über Ganzheit und Struktur, die neben denen über die Psychologie des Gefühls und der Entwicklung (vgl. sein Buch über Entwicklungspsychologie, 1915) das Bedeutendste seiner wissenschaftlichen Publikationen ausmachen und die führenden Linien seiner Gedanken zeigen, drängten ihn unaufhaltsam, auch auf die Vorgeschichte dieser Begriffe zurückzugreifen und auf die Behandlung, die sie in Philosophie und Biologie gefunden haben. So kommt Kr. zu der Erkenntnis, daß Ganzheit „das oberste Prinzip aller Entwicklung" ist (123). Psychische Ganzheit ist nicht identisch mit Gestalt. Vielmehr ist, nach der Terminologie Kr.s, die Gestalt eine Form der Ganzheit, nämlich jene Form, bei der wir auch von einer Binnengliederung sprechen können (202 f. 237 f.). Es gibt aber auch diffuse Ganzheiten, so die Gefühle, die eine Gegliedertheit in sich selber nicht erkennen lassen (128). Deshalb sind logisch auch die Gestalt*qualitäten* den Ganzheitsqualitäten unterzuordnen, nicht umgekehrt (147).

Nicht ganz durchsichtig ist bei Kr., ob der für seine Philosophie und Psychologie fundamentale Begriff der Struktur unter den Begriff der Gestalt subsumiert werden kann bzw. muß. Denn Struktur ist „ein gegliedertes und in sich relativ geschlossenes dispositionelles Ganzes" (137). Dann müßten den Strukturen auch die Gestaltqualitäten eignen. Gegen diesen, an sich konsequenten Gedanken steht aber die von Kr. häufig dargelegte Auffassung, daß Gestaltqualitäten an *erlebte* Ganzheiten gebunden sind, daß sie Bestimmungen oder Eigenarten der „in sich gegliederten Erlebnisganzen" sind (47 147). Strukturen sind aber nicht unmittelbar im Erleben gegenwärtig, sie sind die „psychischen Anlagen, psychophysischen Dispositionen und ganzheitlichen Verbindungen solcher" (137). Wir sind genötigt, sie denkerisch zu erschließen als bleibende und wesentliche Bedingung des unmittelbar Gegebenen und erlebnismäßig Vorfindbaren. Mit dieser Grundanschauung über Strukturen stimmt es zusammen, wenn Kr. im Gegensatz zu Dilthey u. a. darauf hinweist, daß Strukturen niemals aus einzelnen Erlebnissen einfach abgelesen werden können (132). Dem widerspricht es nicht, daß seelische Struktur und auch die „Strukturiertheit des Psychischen" in einer Reihe von Erlebnissen unmittelbar in die Erscheinung tritt (131). Das gilt besonders von den Erlebnissen, die durch ihre Tiefe ausgezeichnet sind. Und hier ist auf die These Kr.s hinzuweisen, daß „den Stufen und Arten psychischer Strukturiertheit am regelmäßigsten die Tiefendimension der Gefühle gesetzlich zugeordnet ist" (131). Es wäre zu wünschen, daß diese These in allen ihren Teilen systematisch durchgeführten empirischen Untersuchungen unterzogen würde, die über die bereits vorliegenden Arbeiten noch hinausführen dürften. Auf diesem Wege könnte auch eine weitere Klarheit darüber erreicht werden, welche Sachverhalte mit den Ausdrücken von seelischer ‚Struktur' und seelischer ‚Strukturiertheit' zu bezeichnen sind. Denn auch nach Kr. läßt die begriffliche Bestimmtheit dieser Ausdrücke noch „viel zu wünschen übrig" (133). Der empirische Weg allein führt hier allerdings nicht zum Ziel. Es kommt darauf an, in eingehender Denkarbeit und steter Kontrolle durch exakte Beobachtungen, Beschreibungen und Analysen grundlegende Begriffe wie Erlebnisganzheit, Gefühl, Komplexqualität mit dem Begriff der Struktur ganzheitlich zu verbinden, zu prüfen und zu vertiefen. Die Strukturlehre Kr.s erinnert in mehr als einer Beziehung an die aristotelische Kategorienlehre, besonders an seinen Substanzbegriff (vgl. 157 227). Von einer genaueren Untersuchung dieser Zusammenhänge wären interessante und aufschlußreiche Ergebnisse zu erwarten.

L. Gilen S.J.

Vetus Latina. *Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier, neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron.* Bd. 1: *Verzeichnis der Sigel,* hrsg. von Bonifatius Fischer O.S.B. Fol. (104 S.) Freiburg 1949, Herder. 10.— DM; Subskr. 8.50 DM; — Bd. 2: *Genesis,* hrsg. von B. Fischer O.S.B. Fol. (33* u. 576 S.) Ebd. 1951—1954. 133.90 DM; Subskr. 113.80 DM:

Schon lange war eine Neubearbeitung des großen Sammelwerkes von Petrus Sabatier, Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica, fällig, um die in den letzten 200 Jahren gemachten Funde aufzuarbeiten und eine Reihe von wissenschaftlichen Monographien und Textausgaben auszuwerten. Der Plan wurde schon vor dem ersten Weltkrieg von J. Denk, einem Pfarrer der Erzdiözese Freiburg, gefaßt, der bereits begonnen hatte, in mühsamer Arbeit das Material zu sammeln und 1914 Ru und Jud in dem Probeheft für die Subskription: Die altlateinische Bibel in ihrem Gesamtbestand vom 1. bis 9. Jahrhundert, Leipzig, herausgegeben hat. Das von ihm gesammelte Material kam nach seinem Tode (1927) an die Erzabtei Beuron, die unter der sachkundigen Leitung von B. Fischer O.S.B. die notwendige Überarbeitung und Ergänzung in Angriff nahm. Als Ziel haben sich die Herausgeber gesetzt, alle altlateinischen Bibeltexte zu erfassen, mögen sie in Hss oder in Zitaten überliefert sein. Dabei wollen sie bei den Hss nach Möglichkeit auf das Original zurückgreifen und bei den Zitaten die neuesten Ausgaben berücksichtigen und zu den einzelnen Stellen zitieren. Der ursprüngliche Plan, möglichst alle Zitate bis zur karolingischen Zeit zu bringen, mußte allerdings an der Mangelhaftigkeit der Ausgaben einiger Autoren scheitern. Doch können die Herausgeber versichern, daß wohl alle lateinischen Texte der patristischen Zeit, von denen kritische Ausgaben vorliegen, und die meisten der folgenden Perioden erfaßt worden sind. Damit ist ein bedeutender Fortschritt gegenüber der Ausgabe von Sabatier gegeben.

Im 1. Bd. gibt F. einen Überblick über das Quellenmaterial der altlateinischen Bibel. In der 1. Liste werden alle dem Herausgeber bekantgewordenen altlateinischen Handschriften mit den wichtigsten Angaben aufgeführt. Die Liste hat nur provisorischen Charakter und wurde inzwischen schon durch eine Ergänzung zum 1. Bd. um 8 weitere Hss ergänzt. Dabei werden die Hss unbekümmert um ihre bisherigen Bezeichnungen (die in Klammern beigefügt sind) fortlaufend mit arabischen Zahlen bezeichnet, und zwar so, daß die Zahlen von 1 bis 49 Evangelien-Hss oder Bruchstücke von solchen, 50 bis 74 Texte aus Act, Apc und ep. Cath, 75 bis 90 Paulus-Hss, 91 bis 99 Glossen am Rande von spanischen Vugata-Bibeln, 100 bis 114 Texte zum Oktateuch, 115 bis 122 Königsbücher und Chronik, 123 bis 129 Esr und Neh, 130 bis 159 Tob, Judith und Ester, 160 bis 164 Job, 165 bis 174 die Weisheitsbücher, 175 bis 194 Prophetentexte, 195 bis 249 Texte aus 1 und 2 Mach, 250 bis 299 bibl. Cantica und von 300 an Psalmentexte bezeichnen. In den einzelnen Gruppen sind noch Zahlen frei geblieben, um Nachträge einzuschieben wie es zum Teil in der Ergänzungsliste zu Bd. 1 schon geschehen ist.

Aus einer 2. Liste ist sofort zu ersehen, welche Hss für die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift in Frage kommen. Dabei sind allerdings infolge des provisorischen Charakters der Liste die späteren Nachträge in den einzelnen Textbänden zu berücksichtigen, ein kleiner Nachteil, der sich aber kaum vermeiden ließ, solange nicht alle Bände fertig im Manuskript vorliegen. In einer 3. Liste sind die Hss nach Bibliotheken geordnet, während eine 4. Liste die von Sabatier aufgezählten Hss enthält. Wichtig für die Benutzung der Ausgabe ist die 5. Liste mit den Abkürzungen der Kirchenväter und -schriftsteller und ihrer Werke. Hier findet der Leser auch die benutzten Ausgaben verzeichnet. Diese Liste muß man bei der Benutzung des Werkes zur Hand haben. Leider konnte auch sie nicht gleich vollständig sein, sondern hat schon in den Ergänzungen zum 1. Bd., die auch dem 2. Bd. vorausgeschickt werden, eine bedeutende Erweiterung erfahren.

Der 2. Bd. enthält den Text der Genesis mit kritischem Apparat und eine ausführliche Einleitung mit einer Beschreibung der vorhandenen Hss, einem Überblick über die altlateinische Textgeschichte und die Editionstechnik. Von den im 1. Bd. aufgezählten altlateinischen Hss kommen für die Gen in Frage (nach der Bezeichnung des Herausgebers): 91 92 93 94 95 96, d. h. Vulgata-Hss mit altlateinischen Randglossen, und 100 101 102 103 105 111. 100 ist eine altlateinische Hs mit Ergänzungen aus der Vulgata, 101 ist ein altlateinisches Palimpsest, 105 Fragment eines Pergamentblattes aus Oxyrhynchos, und 111 besteht aus einigen Blättern mit altlateinischen Lesungen an einer römischen Ostervigil, darunter aus Gen 1, 1 — 2, 3.

In dem Abschnitt über die Textgeschichte des altlateinischen Heptateuchs unterscheidet der Herausgeber zwei Hauptgruppen von Texten, den afrikanischen und

den europäischen, so benannt nicht nach ihrem Ursprungsland, sondern weil die erste Textform schon im 3. Jahrh. von Cyprian und den ihm nahestehenden Textzeugen benutzt worden ist, während die andere vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, außerhalb Afrikas verbreitet war. „Die Geschichte der altlateinischen Bibel ist in ihrer Grundrichtung nichts anderes als die fortschreitende ‚Europäisierung' des afrikanischen Textes ... Die Entwicklung strebt danach, die Übersetzung und die Sprache des Bibeltextes zu verbessern; genauere Wiedergabe des als maßgebend angesehenen griechischen Textes und besserer sprachlicher Ausdruck sind die gleichbleibenden Ziele derer, die am lateinischen Bibeltext geändert haben" (15*).

Der afrikanische Text liegt in zwei Typen vor, die der Herausgeber als K und C bezeichnet, und zwar wurde K schon um die Mitte des 3. Jahrh. in Karthago von Cyprian benutzt, während C als verwilderte und etwas europäisierte Abart von K zum Teil von Augustinus benutzt worden ist. Der europäische Text (E) umfaßt alle anderen altlateinischen Texttypen, darunter in der Gen vor allem den spanischen Typ (S), so bezeichnet, weil er zunächst für das letzte Viertel des 4. Jahrh. in Spanien bezeugt ist, wenn er auch später im 5. und 6. Jahrh. in Afrika benutzt wurde, und den italienischen Typ (I), der weniger einheitlich ist und auf dem offensichtlich die Vulgata fußt. Bei den Textzeugen sind nicht selten S und I vermischt.

Außer diesen Haupttypen verzeichnet der Herausgeber als Untertypen noch: den revidierten Text Augustins, wenn er von I abweicht oder der einzige erhaltene I-Zeuge ist (A), den Text des Ambrosius, wenn er von I abweicht oder der einzig erhaltene Zeuge dafür ist (M), den von Hieronymus in „Quaestiones hebraicae in libro Geneseos" vorausgesetzten LXX-Text, wie er ihn in der Hexapla des Origenes gelesen hat, wenn er von I abweicht oder alleiniger Zeuge ist (O), den Text von Quodvultdeus, der von der Hexapla und oft auch von der Vulgata beeinflußt ist, wo er selbständig auftritt (P), Bibelzitate in einigen alten Übersetzungen aus dem griechischen bzw. hebräischen Text (X), und schließlich die Vulgata des hl. Hieronymus (H).

Der Herausgeber hat nicht nur Texte aus altlateinischen Bibel-Hss aufgenommen, die für die Gen nur sehr fragmentarisch sind, sondern alles, was sich bei den Kirchenvätern und -schriftstellern an lateinischen Zitaten findet, mögen es auch nur freie Zitate sein oder mögen sie der Vulgata folgen, die ja doch oft mit der altlateinischen Übersetzung übereinstimmt. Damit war aber gegeben, daß die Fülle der einzelnen Lesarten nicht im Textschema selbst verzeichnet werden konnte, sondern im kritischen Apparat bzw. im Zeugenapparat untergebracht werden mußte. Somit zerfällt das Druckbild in drei Teile: das Textschema, den kritischen Apparat und den Zeugenapparat.

Das Textschema enthält in der obersten Zeile den griechischen Text nach der LXX-Ausgabe von Rahlfs; darunter in Kleindruck die griechischen Varianten, die Entsprechungen im altlateinischen Text haben. Darunter steht der altlateinische Text in ebensoviel Zeilen, wie sich Texttypen unterscheiden lassen. Die obenerwähnten Sigel der Texttypen stehen jeweils vor den Zeilen. Wenn die Zeugen aus zwei Untergruppen zusammenstimmen, steht das Sigel L (= allgemeine Form der Vetus Latina).

Nach dem Textschema folgt der kritische Apparat, in dem die Zeugen für die im Textschema aufgeführten Lesarten verzeichnet werden, und zwar zuerst die Hss, wenn sie den Text haben, dann die Zitate in annähernd (topographisch-) chronologischer Reihenfolge und am Schluß die Vulgata. Dann folgen gegebenenfalls noch Sonderlesarten mit Belegen, die nicht in das Textschema aufgenommen worden sind. Nach den Zeugen für die verschiedenen Lesarten wird beigefügt: (= 𝔊) bzw. (= 𝔐) oder auch (= 𝔊𝔐) je nachdem die Lesart mit dem griechischen (LXX nach Rahlfs) bzw. massoretischen Text (nach Kittel) oder mit beiden übereinstimmt, oder es wird die entsprechende griechische Lesart mit den Zeugen genannt, und zwar zuerst aus den in neuerer Zeit aufgefundenen Hss 911 (Berliner Genesis aus dem 3./4. Jahrh.), 961 (Chester Beatty Papyrus 4 aus dem 4. Jahrh.) und 962 (Chester Beatty Papyrus 5 aus dem 3. Jahrh.), dann aus den Hss, Übersetzungen und Vätern (ohne die lateinischen Zitate) nach Brooke/McLean mit deren Bezeichnung der Handschriften. Hier werden also auch andere Übersetzungen, wie 𝔄 (= armenisch), 𝔅 (= bohairisch), 𝔈 (= sahidisch), 𝔈 (= aethiopisch), 𝔓 (= palästinisch-aramäisches Lektionar) und 𝔖 (= syro-hexaplarisch) berücksichtigt. Um

eine Verwechslung von griechischen Hss mit altlateinischen zu vermeiden, wurde für die griechischen Minuskel-Hss nicht die Bezeichnung von Rahlfs (arabische Zahlen) übernommen, die ja für die altlateinischen Hss verwendet wird, sondern die Bezeichnung von Broock/McLean (kleine lateinische Buchstaben) beibehalten. Nur für die soeben erwähnten neueren Funde (911 961 962) werden arabische Zahlen gebraucht. Es ist das zwar ein kleiner Nachteil, der aber deswegen nicht ins Gewicht fällt, weil die vorhergehende griechische Lesart schon andeutet, daß es sich um eine griechische Hs handelt.

An 3. Stelle folgt der Zeugenapparat, wo nach der Nummer des betreffenden Bibel-Verses alle Belege aus den Hss und Zitaten mit genauer Fundstelle verzeichnet werden, und zwar mit den Abkürzungen, wie sie im Verzeichnis der Sigel im 1. Bd. und den Ergänzungen dazu angegeben wurden. Am Schluß der einzelnen Zitate bezeichnet H, daß sie mit der Vulgata übereinstimmen, *cf.* H, daß sie von der Vulgata beeinflußt sind. Begreiflicherweise nimmt dieser Zeugenapparat den meisten Raum ein. Er umfaßt z. B. für die beiden ersten Verse von Gen 1 rund 7 Spalten.

Aus dem Gesagten ergibt sich nicht nur, welche Unsumme von Arbeit auf die Ausgabe verwandt worden ist, sondern auch ihre Bedeutung für die verschiedenen Sparten der Theologie. Nach dem Herausgeber sollte das Material für die Forschung bereitgestellt werden. Dieses Ziel ist in dem vorliegenden Bande sicher erreicht worden. Der Textkritiker bekommt für jeden einzelnen Vers eine vollständige Übersicht, nicht nur über die altlateinischen Lesarten, sondern über seine gesamte Textgeschichte. Der Exeget und Dogmengeschichtler findet hier das Material aus dem Schrifttum der Väterzeit vollständig zusammengetragen, soweit es sich um die Gen handelt, und auch der Dogmatiker wird in manchen Fragen gerne und nutzbringend darauf zurückgreifen. Schon darin liegt ein unschätzbarer Wert der Arbeit, für die alle dem Herausgeber aufrichtig Dank wissen werden. Nur nebenbei sei erwähnt, daß die Liste der Schriftsteller mit ihren echten und unechten Werken auch für den Patristiker sehr willkommen sein wird, da sie bewußt über die patristischen Handbücher, z. B. von Altaner, hinausgeht.

Da die altlateinische Übersetzung im AT im Gegensatz zur Vulgata auf der griechischen Übersetzung fußt, hat sie für die Textgeschichte gewiß nicht die Bedeutung wie im NT. Nur selten haben die altlateinischen Zeugen eine Lesart mit dem massoretischen Text gegen die LXX gemeinsam, die sich nicht auch in der Vulgata des Hieronymus findet, der ja bekanntlich nach dem hebräischen Text übersetzt hat, so daß hier der Einfluß der Vulgata auf die altlateinischen Zeugen sich geltend machen konnte. Andererseits kommen manche Lesarten vor, die mit der Vulgata und der LXX gegen den massoretischen Text gemeinsam sind, so daß sich hier die Frage aufdrängt, ob Hieronymus diese Lesart in seiner hebräischen Vorlage vorgefunden oder aus der griechischen bzw. altlateinischen Übersetzung übernommen hat.

Bei vielen Zitaten ist zwar zu berücksichtigen, daß sie nicht als wörtliche Übersetzung verstanden sein wollen. Aber auch in diesem Falle zeigen sie, jedenfalls in den meisten Fällen, wie die Stelle von dem betreffenden Zeugen verstanden wurde, wenn dabei auch eine freiere Deutung, etwa im angewandten Sinne, nicht immer ausgeschlossen ist. Jedenfalls ergibt sich aus der Fülle der Zitate, was allen oder doch mehreren von ihnen gemeinsam ist, so daß man daraus auf eine gemeinsame Textvorlage schließen kann, wie es der Herausgeber durch die Unterscheidung der verschiedenen Texttypen getan hat.

Die äußere Ausstattung der Ausgabe ist erstklassig und die Textanordnung und der Druck übersichtlich und praktisch. Eine solche Fülle von Stoff hätte ohne eine bis ins kleinste durchdachte Drucktechnik auf so engem Raum unmöglich untergebracht werden können. Der erste Eindruck der Kompliziertheit verliert sich, sobald man die Einführung gelesen hat. Dabei ist der Preis für einen so schwierigen Druck sicher als mäßig zu bezeichnen. Keine wissenschaftliche Bibliothek kann in Zukunft dieses Standardwerk entbehren. Hoffentlich ist es den Herausgebern aus wirtschaftlichen Gründen möglich, bald weitere Bände folgen zu lassen.

B. Brinkmann S. J.

Le Frois, B. J., S. V. D., *The Woman clothed with the Sun (Apc. 12): Individual or Collective?* gr. 8° (XVIII u. 280 S.) Roma 1954, Orbis catholicus. 2800 L.

Die Geschichte der Exegese von Apok 12 in den letzten 50 Jahren (1—10) zeigt, daß im nichtkatholischen Raum die radikale mythologisch-astrologische Deutung mehr und mehr einer konservativeren Auffassung Platz gemacht hat, die in der sonnenumkleideten Frau ein allegorisches Bild der Mutter Sion sieht. Auf katholischer Seite geht der Streit der Meinungen vor allem über die Frage der kollektiven und individuellen Deutung. Ist das apokalyptische Bild ausschließlich kollektiv zu verstehen, als Symbol der „Kirche", sei es im alttestamentlichen, sei es im neutestamentlichen, sei es — wie meist angenommen — in dem übergreifenden Sinne, der das alte und neue Sion in sich begreift, oder ist es *auch* individuell, marianisch zu deuten? Aus der guten Literaturzusammenstellung (4—8) geht hervor, daß die Richtung, welche die marianische Auslegung in irgendeinem wirklichen, nicht rein akkommodierten Schriftsinn zuläßt, in der jüngsten Zeit ständig an Boden gewonnen hat. Verf. unterscheidet drei Gruppen: 1. diejenigen, welche die Kirche mit marianischen Zügen dargestellt finden, 2. die, welche in Maria den Archetypus der Kirche sehen, und 3. die, welche beide, Maria und die Kirche, durch das eine Symbol des apokalyptischen Weibes bezeichnet sehen. Da der Verf. seinerseits die Frage unter gewissenhafter Anwendung der Auslegungsprinzipien, wie sie die Enzyklika Divino afflante Spiritu an die Hand gegeben hat, beantworten will, ist es sehr verständlich, wenn er die Untersuchung mit einer Befragung der Väter beginnt, obgleich hier seine Arbeit vor allem durch den Artikel von J. Sickenberger in der ThQschr 126 (1946) 357—427 vorbereitet war.

Die *Patristische Untersuchung*, welche das ganze 1. Kapitel füllt (11—61) und sich auf die ersten acht Jahrhunderte erstreckt, legt den Akzent auf den Nachweis, daß neben der Deutung auf die Kirche, sei es des Neuen Bundes, sei es der beiden Bünde, auch die marianische Deutung von Beginn an, soweit uns die Auslegung noch greifbar ist, einhergegangen ist. Ja in einer schlußfolgernden Zusammenfassung (58—61) glaubt Verf. sagen zu können, daß die Deutung auf Maria in der griechischen Kirche herrschend war, bis Methodius Anfang des 4. Jahrh. dagegen Schwierigkeiten erhob. In der lateinischen Kirche verstehen alle, außer Beda, das männliche Kind von Christus, und zwar entweder von Christus allein oder vom Haupt und den Gliedern. Bezüglich der Frau, der Mutter des Kindes, bildet sich eine doppelte Richtung: Victorin leitet eine Linie ein, welche die Mutter kollektiv auf die das AT einschließende Kirche deutet. Eine andere Richtung hat ihre geistige Wurzel in der 4. Auslegungsregel des Tyconius, nach der in der Schrift mit demselben Bilde die „Species" und das „Genus" gemeint sein kann; unter „Genus" ist dabei das Ganze, unter „Species" der das Ganze repräsentierende Teil gemeint. Unter Anwendung dieser Regel auf Apok 12 kam die lateinische Kirche dazu (vielleicht schon Augustin, sicher Quodvultdeus, Cassiodor, Autpert, Alcuin), unter der apokalyptischen Frau sowohl ein Individuum, Maria, wie das Ganze, die Kirche, zu verstehen, und zwar letztere, soweit sie in Maria dargestellt und vertreten wird.

Zur Vorbereitung der eigenen exegetischen Lösung der Frage gibt Verf. im 2. Kapitel (62—70) eine kurze Kennzeichnung der *außerkanonischen apokalyptischen Literatur* und stellt ihr eine kurze Kennzeichnung der *kanonischen Apokalypse* gegenüber. Wichtig ist in diesem Kapitel für den exegetischen Standpunkt des Verf. vor allem seine Auffassung von der Natur der „Visionen". Er glaubt nicht, daß sie aus einer übernatürlichen „revelatio imaginativa" herrühren, sondern daß sie literarisches Gewand der von Gott erhaltenen intellektuellen Offenbarung sind. Wörtlich heißt es: What he ‚saw' was truths which he now conveys by means of images" (67). Der Apokalyptiker hat sich dabei eines Bildmaterials bedient, das aus der apokalyptischen Literatur, vor allem aber aus dem AT stammt. Dementsprechend ist es Aufgabe des Exegeten, den Symbolsinn der Bilder und Zeichen, der in diesem Fall der einzige Literalsinn ist, zugänglich zu machen.

Dieser Aufgabe der *Sinndeutung* unterzieht sich der Verf. eingehend im 3., längsten Kapitel (71—188). Ohne auf alle Einzelheiten einzugehen, sei die Methode angegeben und auf einige Deutungen aufmerksam gemacht. Jedes einigermaßen bedeutende Wort des Textes wird auf Grund seines tatsächlichen Vorkommens in der

literarischen Umwelt, besonders des A und NT in seiner Bedeutungsbreite, zumal der metaphorisch-symbolischen, untersucht und dann unter Herbeiziehung paralleler oder verwandter Texte in dem ihm im Zusammenhang zukommenden Sinn bestimmt. Auf diese Weise kommt Verf. zu Ergebnissen, die für seine eigentliche Frage noch nicht einfachhin entscheidend sind, aber doch auf den Weg der Lösung führen, der in den folgenden Kapiteln beschritten wird. Die „Frau" als Symbolgestalt kann sehr wohl ein Individuum meinen, aber natürlich auch ein Kollektiv. Durch die Symbolzeichen wird sie in besondere Nähe zu Gott und seiner Macht (sonnenumkleidet) gebracht und als siegreiche himmlische Herrscherin (Kranz) beschrieben. Die zwölf Sterne deuten auf die guten, siegreichen Engel. Das Stehen auf dem Mond weist auf ihre Überlegenheit über die sublunarische Welt, d. h. die Welt des Todes und der Finsternis. Deutlich ist sie als Mutter des Messias gezeichnet. Die Geburtswehen brauchen nicht notwendig im physischen Sinn verstanden zu werden. Es ist zu bedenken, daß durchweg Symbolsprache vorliegt. Um so weniger können die Wehen in ausschließlich physischem Sinn bestimmt werden, als es ganz deutlich ist, daß die Frau auch allen denen Mutter ist, die mit dem Messias als Brüder, als die eine umfassende Nachkommenschaft des Weibes, verbunden sind, ihre Mutterschaft also mindestens auch eine geistige ist. Die Feindschaft des Drachen, d. h. der teuflischen Macht, richtet sich in erster Linie gegen das Messiaskind — seine Entrückung auf Gottes Thron zeigt es als absoluten Sieger —, aber auch gegen die Frau. Ihre Rettung in die Wüste an den bereiteten Ort (12, 6 14) ist von der besonderen sie bewahrenden Vorsehung Gottes zu verstehen.

Nach der Einzeluntersuchung gibt der Verf. im 4. Kapitel (189—206) einen Überblick über den *Gesamtaufbau des 12. Kapitels.* Er erkennt darin die semitischem Denken und speziell johanneischer Eigenart entsprechende Darstellung in konzentrischen Kreisen oder Wellen (V. 1—6; V. 7—12; V. 13—18). In jedem Kreis wird dasselbe Thema behandelt, aber mit fortschreitender Deutlichkeit und Ergänzung. Etwas zu schematisch und auch nicht ganz sachgerecht scheint mir die in jedem Kreis vorgenommene Aufteilung in eine himmlische, eine irdische, eine Wüsten- und eine Zeugnisphase zu sein. Als Ergebnis kann Verf. feststellen, daß das Symbol des Drachen und auch das „Sperma" des Weibes eindeutig bestimmt sind; ebenso der Verlauf und der Ausgang des Kampfes zwischen den beiden Mächten, der himmlischen und der teuflischen.

Aber was ist es genauer um die Gestalt des sonnenumkleideten Weibes? Haben wir ein Recht, sie *individuell von Maria* zu verstehen? Diese Kernfrage der ganzen Arbeit beantwortet nun der Verf. in bejahendem Sinne im 5. Kapitel (207—235). Er wendet sich dabei zunächst den Einwänden zu: die Wehen, die übrigen Kinder, die Bewahrung in der Wüste vor den Angriffen des Satans. Mit Bezug auf die Wehen läßt er es dahingestellt, ob nach Mitterers Buch (Dogma und Biologie der hl. Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart) diese, physisch verstanden, bei der Geburt Christi statthaben konnten. Auf jeden Fall kann dieser Zug in dem symbolischen Bild auch rein geistig, in übertragenem Sinn verstanden werden. „Whether it also symbolizes such physical birthpangs does not enter into the scop of our investigation" (214). Die „übrigen Kinder" sind offenbar eine geistige Nachkommenschaft und deshalb nicht gegen die Jungfräulichkeit Marias. Marias geistige Mutterschaft bezüglich der Gläubigen, der Glieder Christi, steht aber als Tatsache fest. Die Bewahrung in der Wüste an einem bereiteten Ort kann unter Berücksichtigung des symbolischen Sinnes auch von Maria verstanden werden. Daß sie ein Gegenstand des teuflischen Hasses ist, ist außer Zweifel. Die zeitliche Bestimmung (dreieinhalb Jahre = 42 Monate = 1260 Tage), die eventuell von der drangvollen Endzeit zu verstehen ist, ist auch nicht notwendig gegen eine marianische Beziehung, wofern man bedenkt, daß Maria in ihren Kindern angefeindet wird, ähnlich wie Christus in seinen Brüdern (vgl. 1 Kor 15, 24—27).

Für die *positive* Begründung der marianischen Bestimmung des apokalyptischen Bildes sucht Verf. vor allem den Text und Kontext auszunutzen (216—219): Wenn der „Same" in erster Linie ein Individuum (Christus) ist und ähnlich der „Drache" mit Vorzug an die individuelle Gestalt des Satans denken läßt, weshalb soll dann nicht auch das „Weib" vor allem ein Individuum sein? Die metaphorische Zeichnung paßt jedenfalls am besten auf Maria. Die Mutterschaft des Weibes be-

züglich Christi und seiner Glieder, des ganzen, einen Christus, findet sich am vollkommensten in Maria verwirklicht. Das Argument wird sehr verstärkt, indem Apok 12 in das Licht der alttestamentlichen und neutestamentlichen Paralleltexte gestellt wird (Gen 3, 15; Is 7, 14; Mich 5, 2—4; Luk 1, 35 42; Joh 2, 4; 19, 26 u. a.). Verf. hat es verstanden, dies Zeugnis für die marianische Auffassung sehr eindrucksvoll zu gestalten, besonders auch in einer musterhaften Zusammenschau auf S. 225—227. Es folgen dann noch Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, die Berufung auf die Analogia fidei, das Zeugnis der Liturgie.

Mit diesem positiven Aufweis fühlt Verf. seine Arbeit noch nicht getan. Es folgt noch ein Kapitel (236—262), in dem die marianische Deutung des Bildes in einem sehr wichtigen Punkte ergänzt wird und zugleich an innerer Wahrscheinlichkeit gewinnt. Es geht hier um die Ausweitung der Deutung vom individuellen Sinn zum *kollektiven*, indem Maria zur individuellen, persönlichen Verwirklichung und Vertretung der Mutter *„Kirche"* wird. Diese letzte Ausdeutung des Bildes wird wiederum in sehr eingehender Weise biblisch unterbaut, zunächst durch verschiedene Beispiele individuell-kollektiver apokalyptischer Bilder aus Daniel und der johanneischen Apokalypse selber (Dan 2, 32—33; 7, 3—7 17 23; 7, 13—14 22 27 [Menschensohn]; 8, 4—7 20—21; Apok 17, 9f. [die sieben Köpfe des Tieres]; 13, 1—8 + 17, 3 7 — 11 + 19, 19—20 [das Tier]; 12, 5 17 [der männliche Nachkomme des Weibes]). Aus all diesen Beispielen wird klar, daß man dem Symbol durch eine einseitige kollektive oder individuelle Ausdeutung nicht gerecht wird, sondern daß nur das Zusammen von beiden den gemeinten Sinn ganz trifft. Diese Tatsache sucht Verf. noch einsichtig zu machen und zu erklären aus der semitischen Mentalität, die eben ein Ganzes, ein Kollektivum nicht nur einfach personifiziert, sondern es liebt, eine Gemeinschaft in einer persönlichen Konkretisierung oder ein Individuum als typischen Verwirklicher oder Vertreter der betreffenden Gemeinschaft zu sehen. Infolge dieses inneren Zusammenhangs von Individuum und Gemeinschaft und infolge dieses ganzheitlichen Denkens ist es nicht zu verwundern, daß in einem Symbol beides, das Individuum und die Gemeinschaft, bezeichnet wird, und daß ein fließendes Hin und Her von der einen zu der anderen Vorstellung und ein Ineinander beider gegeben ist. Die Anwendung auf das apokalyptische Bild des sonnenumkleideten Weibes zeigt uns dann Maria als „the sublime Mother of Christi, . . . in whom is embodied all that is truly Israelitic, and in whom the Church finds its perfect realization" (255). Bei dieser Doppelschichtigkeit des Sinngehaltes des Symbols ist es auch verständlich, daß, wenngleich alle Aussagen sowohl von der persönlichen wie der kollektiven Verwirklichung verstanden werden können, doch bald die individuelle Messiasmutter, bald mehr die Mutter Kirche (z. B. V. 6 und 14—16) in den Vordergrund tritt. — In einem kurzen abschließenden Kapitel stellt der Verf. das 12. Kapitel in den Zusammenhang der ganzen Apokalypse und sucht seinen großen Sinngehalt systematisch zu umreißen.

Die Würdigung dieser ganzen Arbeit ist im wesentlichen schon durch das Gesagte gegeben. Sie hat ihr Thema exegetisch und theologisch so erschöpfend behandelt, wie man es sonst wohl nicht leicht finden wird. Vor allem aber dürfte sie im entscheidenden Punkt, in der Deutung des apokalyptischen Weibes, das Richtige getroffen haben. Man wird sich den Argumenten schwer verschließen können. Für die geleistete Arbeit sei dem Verf. aufrichtig gedankt. K. Wennemer S. J.

Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses. Hrsg. v. F. Hübner. Heft 5. 8° (95 S.) Berlin 1953, Lutherisches Verlagshaus. 3.80 DM.

Das vorliegende Heft bringt die drei Referate, welche auf der 5. Tagung des Konvents im Oktober 1951 in Fulda gehalten wurden. Sie kreisen um das für die lutherische Theologie seit je problematische Thema des „Verständnisses des geistlichen Amtes" (90). Seine Aktualität kommt vielleicht am schärfsten in dem Wort eines der Referenten, *E. Sommerlath*, zum Ausdruck, wonach „die Klärung des Amtsverständnisses die uns in der Gegenwart von Gott gestellte Aufgabe" ist (ebd.). Von den Tagen Luthers an stand hierbei der Antagonismus zwischen Allgemeinem Priestertum und besonderem Amt im Vordergrund (vgl. H. Storck,

Das allgemeine Priestertum bei Luther, München 1953; dazu Schol 29 [1954] 590f.). So waren die Referate der Tagung darauf abgestellt, das rechte Verhältnis zwischen diesen beiden Größen herauszuarbeiten, um so den „vielfach vorhandenen schwarmgeistigen Unterton der modernen Laienbestrebungen" auszuscheiden, der seinerseits nur ein „Gegenschlag gegen ein falsches *exklusives* Amtsverständnis" ist (ebd.).

Wir können hier auf die beiden Referate von O. *Perels*, Apostolat und Amt im Neuen Testament (24—39) und von *E. Sommerlath*, Amt und Allgemeines Priestertum (40—89) nur hinweisen und möchten uns darauf beschränken, auf das Eingangsreferat von *E. Kinder*, ‚Allgemeines Priestertum' im Neuen Testament (5—23) ausführlicher einzugehen. Kinder geht davon aus, daß die übliche polemische Spitze im Begriff des Allgemeinen Priestertums dem NT fernliegt: es wird dort in keiner Weise als Konkurrenz zum besonderen Amt gesehen. Dieser polemische Klang stamme erst aus der Reformationszeit, sei Protest gegen die Katholiken, welche die Kategorien des Priesterlichen „in spezifischer und ausschließlicher Weise und im sacerdotalen Sinn auf das besondere Amt" anwandten (5). Die Folge dieser polemischen Orientierung war, daß man blind wurde für das, was das NT über das Priesterliche der christlichen Existenz sagt. Tatsächlich zeigt nun aber nach K. der neutestamentliche Befund, daß die „Begriffe des Priesterlichen im NT, wo sie auf Menschen in der christlichen Sphäre angewandt werden, mit wenigen Ausnahmen zur Kennzeichnung des Christseins schlechthin verwandt werden" (5). Der Inhalt dieser priesterlichen Aussagen im NT bestimmt sich einmal von den *alttestamentlichen* Wurzeln her, sodann aber vom Priestertum Christi her. „Das christliche Priestertum ist . . . die Erfüllung des Priestertums Israels, jedoch nicht geradlinig, sondern unter entscheidender ‚Dazwischenschaltung' des Priestertums Christi" (7). Dieses Priestertum Israels ist aber primär das Allgemeine Priestertum des Volkes; diesem ist das levitische Priestertum untergeordnet. Dessen Opferdienst ist „Dienst an der Aufrechterhaltung des Gottesbundes" und damit des Allgemeinen Priestertums der Gesamtgemeinde. Letzteres beinhaltet aber ein Dreifaches: die Weihe Israels an Gott, seine Stellvertretung für alle Völker, die werkzeughafte Vermittlung des Königtums Gottes über die Gesamtmenschheit. Da nun aber alles Priestertum auf Opfer bezogen ist, muß auch Israels Allgemeines Priestertum sich durch Opfer erfüllen, und zwar durch Opfer im passiven Sinn, durch sein Geopfertwerden. Dagegen hat es das levitische Priestertum mit Opfern im aktiven Sinn zu tun: Es soll den ständigen Bundesbruch durch das gottgestiftete Opfer immer neu sühnen und so den in Frage gestellten Bund aufrechterhalten. Das levitische Priestertum ist somit institutionell und satisfaktorisch, sein Objekt ist Israel selbst. Dagegen ist das Allgemeine Priestertum Israels selbst existentiell; Israel ist darin Subjekt. Die beiden Priestertümer laufen also in verschiedenen Dimensionen nebeneinander her, sie sind nicht Konkurrenten auf gleicher Ebene.

Das *Neue Testament* sieht nun die Linie des levitischen Priestertums in Christus allein erfüllt, dagegen läuft die Linie des Allgemeinen Priestertums in der Kirche weiter, welche „die Fortsetzung der qahal des Alten Bundes und Erfüllerin ihrer Bestimmung ist"(10f.). Das Priestertum Christi macht also das levitische Priestertum hinfällig. Daraus folgert K. — gegen die katholische Dogmatik —: „Jede Form von Priestertum, das . . . einen rekonziliatorischen und satisfaktorischen Skopus hat, indem es durch Opferdienst zur Aufrechterhaltung des Gottesbundes beitragen will, kann es nicht mehr geben." „Die Wiederaufnahme sacerdotaler Kategorien in diesem Sinn in die christliche Kirche schon seit dem 2. Jahrhundert muß als ein Rückfall in alttestamentliches Judentum oder als ein Einbruch des Heidentums bezeichnet werden" (13). Wohl gibt es noch zwischen Christus und den Christen den „menschlichen Dienst an der Versöhnung für die Gemeinde . . ., durch den das Priestertum Christi den Menschen fort und fort nahe gebracht und in der Gemeinde vergegenwärtigt und aktualisiert wird" (ebd.). Aber diesen Dienst bezeichnet das NT fast nie mit spezifisch priesterlichen Ausdrücken, auf jeden Fall nicht mit solchen „des Opferpriestertums, also des ‚Sacerdotalen'" (ebd.). — Das Allgemeine Priestertum Israels dagegen wird durch Christus erst recht ermöglicht, aktualisiert und effektuiert, und zwar gerade dadurch, daß das levitische Priestertum abgelöst wird. Denn im Maße wie das levitische Priestertum unvollkommen war, war auch das Allgemeine Priestertum nie voll realisiert. Wie nun aber das Priestertum Christi voll-

kommen ist, so ist auch das Priestertum der Gemeinde, die jetzt als ganze mit dem Geist erfüllt wird, voll aktualisiert. „Christenstand ist erfülltes Priestertum" (14). Denn die Christen sind nun die für Gott Geheiligten, die durch Christi Opfer zu Gott Zugang haben, die stellvertretend vor Gott stehen und durch die er sein Werk an der Welt wirkt. — Dieses Allgemeine Priestertum des NT steht nicht im Gegensatz zu dem besonderen Amt, sondern fordert dieses, weil durch das besondere Amt die Gemeinde für das Priestertum zugerichtet wird. Das Hirtenamt ist nicht von Gnaden der Gemeinde, sondern ist von Christus unmittelbar bevollmächtigt, aber für das Allgemeine Priestertum der Gemeinde. Man kann also beide nicht gegeneinander ausspielen. Beide müssen an ihrer Stelle, keines auf Kosten des anderen ihren neutestamentlichen Vollgehalt wiedergewinnen.

Wir haben die Darlegungen des Verf. deshalb so ausführlich gebracht, weil hier die biblischen Aussagen über das Allgemeine Priestertum mit imponierender synthetischer Kraft in ein System zusammengetragen sind. Aber zugleich werden auch die Schwächen dieser Synthese sichtbar. K. nimmt als Ausgangspunkt seiner Analysen das Allgemeine Priestertum der israelitischen Gemeinde und sieht das levitische Priestertum nur im Hinblick auf den satisfaktorischen Dienst für diese Gemeinde. Hier ist aber gleich zu fragen: Hat das besondere Priestertum im AT nur diesen rekonziliatorisch-satisfaktorischen Sinn? Kommt hier seine latreutische Funktion nicht zu kurz? Wichtiger aber ist das andere: Gewiß ist es richtig, daß das levitische Priestertum durch das Priestertum Christi aufgehoben ist. Aber K. schließt daraus zu vorschnell, daß es darum im NT überhaupt kein besonderes Priestertum mehr gibt. Das levitische Priestertum mußte verschwinden, weil der alttestamentliche Opferdienst verschwinden mußte, da er bloß vorbildliche Bedeutung hatte. Da nun aber Christus in seiner Gemeinde bis zum Ende der Zeiten nicht nur als der Geopferte gegenwärtig ist, sondern sein eigenes Opfer immer wieder gegenwärtig setzen will, darum muß es auch im NT ein wirkliches, wenn auch rein instrumentales besonderes Priestertum geben. Man kann K. nicht den Vorwurf ersparen, daß er sich nicht hinreichend bemüht, die katholische Idee des besonderen Priestertums in ihrer Unterschiedenheit zum jüdischen und heidnischen Priestertum zu verstehen. Er sieht nur die Analogien und verkennt die wesenhaften Unterschiede. Nur so kann er von einem Rückfall in das AT bzw. von einem Einbruch des Heidentums reden. Es ist schmerzlich und peinlich zugleich, sehen zu müssen, mit welcher Unbekümmertheit evangelische Theologen der Kirche des 2.—16. Jahrhunderts jeden möglichen Abfall ins Judentum und Heidentum zutrauen. Wie soll man sich das anders erklären, als daß sie die Verheißung Christi an seine Kirche (Mt 28 und 16) nicht ernst nehmen, zum mindesten nicht ernst genug, um sich von daher zu einer strengeren Kritik gegen die eigenen Konzeptionen führen zu lassen? Solange die evangelische Theologie so sorglos über das Zeugnis der vorreformatorischen Kirche hinweggeht, ist für die Annäherung der Konfessionen in der Una Sancta wenig zu erhoffen.

H. Bacht S. J.

Lottin, O., O. S. B., *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles. Tome IV: Problèmes de Morale. Troisième partie (en deux volumes).* gr. 8° (944 S.) Gembloux 1954, Duculot. 650.— Frs.

Der neue Doppelband der Gesammelten Aufsätze zur Psychologie und Moral von L. ist wie die beiden ersten (vgl. Schol 28 [1953] 579—282) wieder vor allem der Moraltheologie gewidmet.

An 1. Stelle enthält der 1. Teilband aber die heute mehr zur Dogmatik gehörende Abhandlung über die Erbsünde: Les théories sur le péché originel de Saint Anselme à Saint Thomas d'Aquin (9—280, also ein ganzes Buch für sich). Es ist die früher vor allem in den RechThAncMéd erschienene Aufsatzreihe, die aber stark umgearbeitet ist. Vor allem sind die Teile über Anselm von Canterbury, die Schule Anselms von Laon, über Odo von Cambrai, Gottfried von Poitiers und Alexander von Hales neu dargestellt. Die Existenz der Erbsünde war unumstritten und bot dieser Zeit keine Probleme. Erst im Beginn des 13. Jahrh. wird diese Frage gestellt, zunächst aber nur um Einwürfe zu lösen. Der eigentliche Streit ging um die Natur der Erbschuld. Bis zum Ende des 12. Jahrh. herrschte noch Augustins Ansicht von

der Begierlichkeit als dem konstitutiven Element vor. Freilich spürt man bereits in der Schule Anselms von Laon eine leise Tendenz, der Begierlichkeit mehr die Wirkungen der Schuld einzuzeichnen. Stephan Langton frug dann, wie eigentlich die Begierlichkeit nach der Taufe, also nach dem Erlaß der Erbschuld, weiterbestehen könne. Wilhelm von Auxerre antwortete, sie sei als Sünde nachgelassen, nur als Begierlichkeit in sich bleibe sie weiter. Aber langsam verbindet man diese Ansicht immer mehr mit Anselms von Canterbury Lehre von der Erbsünde als Privatio der Urgerechtigkeit. Als Anhänger dieser Auffassung konnte L. im 12. Jahrhundert freilich nur Honorius Augustodunensis, die Ysagoge in theologiam der Abaelardschule und Achard von St. Viktor, ja diese auch nur kaum oder nur teilweise, auffinden. Von 1225 an ändert sich das unter dem Einfluß von Alexander von Hales, Johannes von Saint-Gilles wie des anonymen Lehrers in Douai Cod. 434. Man unterscheidet nun die Sünde, insoweit sie Privatio ist (als Formalelement), und die Strafe, soweit die Begierlichkeit in Frage kommt. Aber diese Strafe bleibt zunächst noch Wesenselement (als Materialelement). So lehrt Albert und Bonaventura. Bei letzterem aber tritt die Begierlichkeit wieder stärker hervor, während das Umgekehrte bei Thomas geschieht. In seinen späteren Schriften zeigt sich beim Aquinaten sogar die Tendenz, die Begierlichkeit zur bloßen Wirkung zu machen und damit die augustinische Theorie zu verlassen.

Für die Wesensbestimmung blieb natürlich grundlegend die Frage nach der Schuldhaftigkeit (imputabilitas). Im Anfang des 12. Jahrh. findet man z. B. in den Anselm von Laon fälschlich zugeschriebenen Sententiae Anselmi, den Sententiae divinae paginae, bei Honorius Augustodunensis oder Hugo von Amiens den Hinweis auf einen Einfluß des freien Willens im Wohlgefallen der Seele bei der Vereinigung mit dem Körper. Aber schon die Anselmschule wehrte sich teilweise gegen eine solche Deutung, da sie den Gebrauch der Freiheit auch beim Kinde fälschlich voraussetze. Man sprach daher mit Hugo von St. Viktor von einem undurchsehbaren ‚Mysterium'. Aber das genügte natürlich der spekulativen Richtung der Frühscholastik nicht. Die Schuld ist daher allein den Eltern zuzuschreiben (Petrus Lombardus, Wilhelm von Auxerre und Hugo von St. Cher). Deutlicher wurde das erklärt durch den Vergleich mit der Sünde der Unwissenheit (Simon von Tournai und Alanus von Lille). Eine wirkliche Lösung aber brachte erst der Einbau der Theorie Anselms von Canterbury und die in ihr liegende Betonung Adams als Haupt der Menschheit.

Das andere Grundproblem des Grundes der Übertragung der Erbsünde fand seine Lösung in zwei Ansichten, die sich aber sehr oft überschneiden: Soweit man die Begierlichkeit als Wesenselement vor allem annahm, konnte man ihre natürliche Übertragung als Grund der Erbschuld annehmen. Die andere Lösung bringt auch bereits die Anselmschule, da sie einen anderen augustinischen Gedanken enthält: Physisch ist die Menschheit mit Adam vereint, und so überträgt sich die Schuld in der Generation. Die Lehre Anselms von Canterbury konnte besser darauf hinweisen, daß wir in Adam als unserem Haupt in einer gemeinsamen Natur sind, an der wir teilnehmen.

Bei der Frage nach der Übertragungsart wurde der Traduzianismus abgelehnt. Man ging auf die enge Verbindung von Seele und Leib zu einer Person ein, so daß der Fehler des Leibes in der Begierlichkeit auch die Seele erfaßte. Das 13. Jahrh. verfeinerte diese Lösung durch den Hinweis, daß kein eigentlich bewirkender Einfluß des Körpers auf die Seele vorliege, sondern nur ein Hindernis, durch das die Urgerechtigkeit der Seele keinen Platz finde. Thomas wendet die Informationstheorie an, nach der sich daher die Seelenform nach der Leibmaterie richtet. Mit Recht betont L., daß der überragende Einfluß Augustins bis zu Thomas und auch noch bei ihm deutlich spürbar bleibt, wenn man auch langsam die zu engen Fesseln zu sprengen sucht. Vielleicht gibt es keine Lehre, in der das Ansehen Augustins bis weit in das 13. Jahrh. hinein so sichtbar ist. Aber vielleicht gibt es auch wenige Lehren, in der das Ringen um Klarheit sich trotz aller Bindung in spekulativer Durchdringung der Probleme langsam durchsetzte und frühe Ansätze bereits der ersten scholastischen Schule Anselms von Laon doch zum Sieger werden ließ.

Der weitere Aufsatz ist eine Erweiterung der konkreten Frage nach der Erbschuld und ihre Vergebung in der Taufe, Péché originel et baptême de Saint

Anselme à Saint Thomas d'Aquin (281—305; unverändert aus EphLov 1942). Auch hier ist die Tatsache der Vergebung in der Taufe unbestritten. Nur die spekulative Begründung wird erarbeitet. Die Schulen Abaelards und der Porretaner hatten die Lösung leicht: Der Getaufte ist nicht mehr zur ewigen Strafe verurteilt. Langton, der die Erbschuld als macula ansah, konnte sie durch die Taufe, entsprechend dem Symbolismus der Taufe, abwaschen lassen; ähnlich war die Lösung in der Theorie Anselms von Canterbury ohne Schwierigkeit, da die Taufe die Privatio aufhebt und das Recht auf die Seligkeit schenkt. In der augustinischen Gefolgschaft wandte man die Unterscheidung von Begierlichkeit als Sünde und als Strafe an, wie wir bereits erwähnt haben. Aber es blieb die Schwierigkeit, daß die Strafe zum Wesen der Sünde gehörte. Man lehrte also, daß die Sünde nicht mehr angerechnet werde; aber dann blieb sie doch weiter in der Seele. So zeigt sich auch hier die Unlösbarkeit der Theorie Augustins — ein weiterer konkreter Anlaß, immer stärker zur Ansicht Anselms von Canterbury zu kommen.

Die weiteren Untersuchungen sind nun Problemen gewidmet, die mehr moral-theologischen Inhalts sind. Zunächst druckt L. eine neue, bisher unedierte Abhandlung über die Intention: L'intention morale de Pierre Abélard à Saint Thomas d'Aquin (307—486, als Schluß des 1. Halbbandes). Vier Fragenkomplexe sind es vor allem, die nach dieser Studie die Zeit beschäftigten. 1. *Bestimmt die Intention allein die Sittlichkeit des menschlichen Aktes?* Die Lösung war ein Gegenzug gegen einen allzu starken sittlichen Objektivismus, wie er sich besonders in den Bußbüchern mit ihrer zu juristischen Betrachtungsweise der Sünde offenbarte. Vor allem Abaelard ging hier mit seiner extremen Theorie aller Akte als indifferenter voran. Im Gegensatz dazu konnte Petrus Lombardus mit Augustin die *innere* Schlechtheit mancher Taten trotz guter Intention zeigen. Das griffen die Abaelardschule und die Porretaner auf und führten es weiter, indem sie sagten, daß in diesem Fall auch die Intention schlecht sei, weil es sittlich verwerflich sei, ein gutes Ziel mit schlechten Mitteln zu verfolgen. Die Intention blieb also doch das Maßgebende. Diese Betonung der Intention, die übrigens, wie L. gut sagt, für die anderen Akte auch vom Lombarden als entscheidendes Merkmal anerkannt wurde, führte in der Schule des Stephan Langton zu einer Gegenwirkung: Für die schlechten Akte müsse das Objekt und die Umstände vor allem gesehen werden; für den guten Akt die Liebe als objektive Qualität der Seele. Vor allem fand das letzte viel Widerhall, da man das sittliche Gute und das Verdienst nicht genügend trennte. Thomas verdeutlichte den ersteren Punkt, wenn er die objektiven Gegebenheiten in ihrem intentionalen Sein als Objekt des inneren Aktes erfassen ließ, der durch die Intention bestimmt wurde. Die weiteren drei Fragenkreise gehen 2. auf die Gleichheit von Verdienst und Intention, 3. auf das Verhältnis von Sittlichkeit des Aktes und Gewissensurteil und endlich 4. auf die Frage, ob der äußere Akt etwas zur Sittlichkeit der Intention beiträgt. In letzterem Problem hat nach heftigem Streit seit Alexander von Hales sich die Lösung durchgesetzt, daß das akzidentelle Verdienst stärker wird, da es aus der objektiven Güte des äußeren Aktes hervorgeht. Als Gesamtergebnis der eingehenden Untersuchung kann man so den *Primat des inneren Lebens*, des finis operantis, gegenüber dem äußeren feststellen, ohne daß dadurch natürlich die rechte Betrachtung der Objektivität Schaden gelitten hat.

Der 2. Teilband setzt zunächst das Thema des letzten Aufsatzes des 1. Teilbandes fort: La place du ‚finis operantis' dans la pensée de saint Thomas d'Aquin (487—517; vgl. Acta congressus scholastici internationalis, Roma 1950). Es ist dabei sehr interessant, mit L. zu verfolgen, wie Thomas zunächst treu der vorhergehenden Tradition den finis operantis noch zu den bloßen circumstantiae actus zählt, also der starken statischen Struktur folgt, wie sie bereits der Lombarde herausgearbeitet hatte: La tradition a donc été unanime à definir l'acte humain, non pas dans son mouvement vital, mais dans sa structure statique, en considérant d'abord, non point l'aspect dynamique, mais la pierre fondamentale de l'édifice (516). Von der 20. Quaestio der Summa I/II an unterscheidet Thomas aber finis operantis und circumstantiae: Der finis operantis wird stärker das wesentliche und formale Element des sittlichen Aktes.

Nach einer Abhandlung: Saint Thomas d'Aquin à la Faculté des Arts de Paris vers la fin du XIII[e] siècle (521—548), folgen wieder drei mehr systematischen Fragen

der *Tugend- und Gabenlehre* gewidmete Abhandlungen. Zunächst über die Verbindung der Tugenden untereinander: La connexion des vertus morales acquises de Saint Thomas d'Aquin à Jean Duns Scot (651—664), dann eine weitere, ganz grundlegende über die Gaben des Heiligen Geistes: Les dons du Saint-Esprit de Saint Thomas d'Aquin à Pierre Auriol (667—736) und endlich über die eingegossenen Moraltugenden: Les vertus morales infuses au début du XIV^e siècle (739—807). Auch hier ist es bezeichnend, wie zunächst einfache Fragestellungen sich zu großen Problemen erweitern mit vielfach vertieften spekulativen Lösungen. Typisch dafür ist etwa die Darlegung über die Gaben des Heiligen Geistes mit drei Haupttheorien: der des Aquinaten als bleibende Dispositionen der Seele, die Gott eingießt, um die Seele den Eingebungen des Geistes zu öffnen — der Heinrichs von Gent, nach der die Tugenden modo humano, die Gaben modo suprahumano, die Seligkeiten modo inhumano dem Handeln helfen — und der Theorie des Duns Scotus (Gleichheit von virtutes und dona).

So bringt denn dieser Doppelband wiederum einen echten Fortschritt der Forschung. Man nimmt aus seinem Studium nicht nur eine Reihe von Einzelkenntnissen mit, sondern vor allem werden Grundansichten deutlich — sowohl der verschiedenen Zeiten wie der verschiedenen Persönlichkeiten und Richtungen —, die zu einer immer stärkeren Erfassung der moraltheologischen und dogmatischen Fragen führen — ja zu Grunderkenntnissen ganz allgemeiner Natur, wie es etwa die Erarbeitung der Auswirkung der Intention im Objektiven und Subjektiven des menschlichen Aktes zeigt. Nicht umsonst hat L. am Ende des Gesamtbandes beim Überblick festgestellt, daß im allgemeinen große moraltheologische Traktate grundlegender Art kaum vor dem 13. Jahrhundert erscheinen. Für ihr Entstehen scheint die innere Vitalität den Hauptgrund zu bilden: Attachés au texte de la Bible et en outre, depuis Alexandre de Halès, au texte du Lombard, les maîtres amorcèrent des quaestiones au texte commenté; et sous l'inévitable poussée d'une solution qui provoque de nouveaux problèmes, sous la pression aussi d'un auditoire avide de nouveautés, les questions se sont accumulées; et de cet agglomérat la logique de maître constituera un tout organique: le traité est constitué (818 f.). Aus dieser Fülle hat uns L. vieles hier geschenkt. Was aber ebenso wertvoll ist, er hat auch die Quellen dazu im frühen 12. Jahrh. weithin aufgedeckt. So ist es zu einer wirklich lebendigen Darstellung des Werdens geworden, und gerade das macht das Ergebnis für unsere Zeit so innerlich wertvoll, die wir um ähnliche Probleme ringen. Denn aus dem Leben schöpfen, bringt Leben. So ist also dieses reife Lebenswerk nicht umsonst geschaffen.

H. Weisweiler S. J.

Magistri Alexandri de Hales *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi nunc demum reperta atque primum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. In Librum Tertium* (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 14). 8° (36* u. 611 S.) Quaracchi Florentiae 1954.

Den beiden ersten Bänden der Glossa Alexandri ist schon nach zwei Jahren ein weiterer Band mit dem Kommentar zum dritten Buch der Sentenzen gefolgt. Alles, was Anerkennendes über äußere Ausstattung, Beurteilung der handschriftlichen Tradition, Gestaltung des kritischen Apparates, Herstellung der Beziehung zu anderen Autoren und Datierung früher gesagt wurde, gilt in gleichem Maße auch hier (vgl. Schol 27 [1952] 241—243 u. 28 [1953] 424 f.). Es bleibt nur einiges zu sagen über die *Ergebnisse* dieser neuen Ausgabe.

Es stellt sich immer klarer heraus, daß die Glossa wenigstens der erste uns erhaltene Kommentar zum Lombarden ist, daß er daher für die Einführung der Sentenzenkommentare und die Methodik der Erklärung in der älteren Zeit von hoher Bedeutung ist. Der Text des Lombarden spielt noch eine ausschlaggebende Rolle. Es ist ferner den Herausgebern der mühevolle Nachweis gelungen, daß die Glosse vor der Summa de bono Philipps des Kanzlers liegt, ja daß Philipp an manchen Orten sich von einem Plagiator kaum unterscheidet. Wir müssen freilich hier wie auch für spätere Zeiten bedenken, daß ähnliche Werke für die Schule geschrieben wurden. Und da kommt es in erster Linie darauf an, eine solide Doktrin zu überliefern. Ob nun alles eigenes Gewächs ist — wie wenig ist dies bei uns allen der Fall! — oder

Fund eines anderen, der es vielleicht wieder von einem anderen hat, das ist für die historische Entwicklung von großer Bedeutung, für die Schule nur in zweiter Linie, insofern als der gehobene Schüler in wissenschaftliches Arbeiten eingeführt werden soll. — Auch Hugo a S. Caro hat an einzelnen Stellen die Glossa benuzt. Damit ist von neuem bewiesen, daß Alexander die Glossa vor 1228, also als Magister saecularis geschrieben hat.

Bedeutende Schwierigkeiten bereitete die Bestimmung des Verhältnisses der 3 Hss zueinander: A Assisi Comunale 189, L London Lambeth Palace 347, E Erfurt Amploniana 0 68. Das Ergebnis lautet: E ist eine spätere Bearbeitung, die bereits die Summa de bono und den Kommentar Hugos a S. Caro voraussetzt, A ist Reportatio und L die überarbeitete und geordnete Reportatio A. Am natürlichsten ist die Annahme, daß Alexander selbst die Reportatio geordnet und vervollständigt hat — reportatio examinata cum magistro, ähnlich wie bei Scotus. Ich glaube, daran kann man wenigstens einstweilen festhalten, trotz der von den Herausgebern gebrachten Bedenken. Wenn E zu Anfang einer aus L exzerpierten Quaestio sagt: De exterioribus est istud, so denkt man unwillkürlich an die Extra in der Ordinatio des Scotus. Hat vielleicht Alexander die Frage zu der ursprünglichen Redaktion hinzugefügt? Daß er bisweilen unpersönlich redet: Ut omnino cesset obiectio, datur regula, erklärt sich leicht aus dem mehr objektiven Charakter der Überarbeitung. Die Zitationen: In II libro Sententiarum mota est haec quaestio; determinatur in II libro, bieten m. E. keine Schwierigkeit. Alexander zitiert nicht seine Glossa, sondern den Magister selbst, wo die Fragen sich finden. Er sagt nur, daß die Frage dort behandelt wird. Et respondetur: ‚Crementum scientiae' ist nicht die Antwort des Magisters, sondern die eigene Lösung. Videant editores quid verius sit.

Endlich ist die Frage der ältesten Benutzer untersucht, und zwar welche Redaktion gebraucht wurde. Eine Frage aus dem bekannten Cod. Douai 434 I kennt die Redaktion L. Johannes de Rupella in seinem Traktat De anima et virtutibus scheint neben der Summa de bono auch die Redaktion A E der Glossa zu kennen. Allerdings bleibt hier ein Zweifel S. 32*. Rupella gebraucht das ältere Wort ‚modus', wo die Glosse ‚forma' hat. Ist hier vielleicht eine gemeinsame Quelle? Auch im dritten Buch der Summa Alexanders hat der Kompilator aus A E und L geschöpft, desgleichen hat Richardus Rufus in seinem Kommentar A und L benutzt. Das alles sind wichtige Ergebnisse.

Die Ausgabe endlich bot bei der Verschiedenheit der Redaktionen neue Schwierigkeiten. Sollte man A E und L völlig getrennt drucken, was vielleicht an sich wünschenswert war, aber auch, abgesehen vom Umfang, große Schwierigkeiten mit sich führte. Man hat den Ausweg gewählt: Für die einzelnen Distinktionen zuerst A E und dann L zu drucken, die kleineren Unterschiede von E zu A in den Apparat zu verweisen, die größeren als Appendix zu geben. Das ist nicht völlig ideal, aber praktisch möglich. Ich schließe mit dem Wunsch, daß das Hauptziel dieser mühsamen Arbeit erreicht werde, daß nämlich der Text Alexanders als wichtiger Zeuge der Theologie des beginnenden 13. Jahrhunderts ebenso unverdrossen studiert werde, wie er in entsagender Arbeit hergestellt ist. Fr. Pelster S. J.

Giambattista da Palma, O.F.M.Cap., *La dottrina sull'Unità dell'Intelletto in Sigieri di Brabante.* (II Pensiero Medioevale, Serie 1, 5). gr. 8° (59 S.)Padova 1955, Cedam. 700.— L.

Diese klare und gründliche Studie untersucht in der Hauptsache die Lehre Sigers von Brabant über die Einzigkeit des menschlichen Intellekts, wie sie in dem seit langem bekannten, aber noch nicht veröffentlichten Kommentar zum dritten Buch De anima in Cod. 292 des Merton College Oxford enthalten ist. Der Verf. vergleicht die Lehre mit der Stellung des Aristoteles in De anima und jener des Averroes im entsprechenden Kommentar. Auch das Problem, ob die geistige Seele Form des Körpers sei, wird wegen seiner engen Beziehung zum ersten Problem einbezogen. Das Ergebnis ist: Nach dem Kommentar kann die geistige Seele ebenso wie bei Aristoteles nicht Form des Körpers sein, sonst wäre sie nicht geistig und unsterblich. Der Intellekt — P. zeigt, daß er bei Siger identisch mit der anima rationalis ist — umfaßt als Kräfte in sich den Intellectus agens und possibilis, die nicht wie bei

Averroes getrennte Substanzen, sondern Kräfte ein und derselben Seele sind. Er ist zwar mit dem übrigen Teil des Menschen eng verbunden, aber doch nur akzidentell durch seine Tätigkeit. Diese Substanz ist nur *eine* für alle Menschen. So die Lehre des Kommentars. Es bleibt mir die Frage: Will Siger hier die eigene definitive Erklärung geben? Dann war er schon in jener Zeit wenigstens in der Annahme des *einen* Intellektes in allen Menschen offenbar Häretiker. Es ist aber auch möglich, ja wahrscheinlich, daß er durch diese kecke und sehr gefährliche Darlegung nur die echte Ansicht des Aristoteles und Averroes gegenüber der Erklärung von Thomas betonen, selbst aber gläubiger Christ bleiben will. Grund für diese Annahme sind die Erklärungen in der wohl etwas späteren Schrift De anima intellectiva: Hoc dicimus sensisse Philosophum de unione animae intellectivae ad corpus; sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit, sententiae Philosophi praeferre volentes, sicut et in aliis quibuscumque (ed. Mandonnet, Philosophes Belges 6, 156f.). — Non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuit opinio Philosophi (a.a.O. 163). — Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorumdam aliorum quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum et quid senserit Philosophus de dicta quaestione ⟨de unitate intellectus⟩. Et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat (a.a.O. 169). — Zwei mehr nebensächliche Bemerkungen: zu S. 26: Die natio Anglicana, die facultas artium und die Universität sind wohl zu unterscheiden. Das Dekret über das Studium des naturwissenschaftlichen Aristoteles von 1252 hatte nur für die natio Anglicana Geltung. 1255 kam ein für die gesamte Fakultät verpflichtendes Dekret. Die Universität als Ganzes hat sich mit der Frage nicht befaßt. — Zu S. 28: Die Sendung eines Traktats De intellectu von seiten Sigers an Thomas hat m. E. keinerlei feste Bezeugung. Silvester von Ferrara und Niphus (15.—16. Jahrhundert) sind viel zu spät. Außerdem redet Silvester konfus von Rugerius. Denkt er an Roger Bacon? — Zuletzt noch eine Bemerkung. In Cod. 292 des Merton College Oxford mit dem vom Verf. benutzten Kommentar Sigers stehen ff. 1^r—69^r Questiones methaphysice doctoris Sigi⟨berti?⟩ — Omnes homines . . . In principio Methaphisice quem pre manibus habemus, premittit Philosophus hanc proposicionem. Es sind nicht Quästionen Sigers, sondern die Quaestiones in Metaphysicam des Duns Scotus mit den bekannten Extra, Addicio, Cancellatur. Fr. Pelster S. J.

Hof, H., *Scintilla animae.* 8° (260 S.) Lund 1952, Gleerup oder Bonn, Hanstein. 20.— SKr.

„Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung", so nennt H. seine Untersuchungen im Untertitel. Der Ausdruck „scintilla animae" kommt in Eckharts lateinischen Schriften nicht vor. H. will auch keine Monographie dieses Begriffes hier vorlegen. Insofern ist der Titel nicht gut gewählt. Dieser Grundbegriff, den er meint, ist vielmehr die *„analogia entis"*, die Untersuchung des Problems der Relation zwischen ungeschaffenem und geschaffenem Sein, wobei nicht so sehr die historische Darlegung angewandt wird, beabsichtigt ist eher die philosophisch-kritische Durchleuchtung des genannten Problems. Die bisherigen Lösungsversuche lehnt H. ab, den von Brackens als idealistisch, den Ebelings als monistisch, den Banges als orthodox-thomistisch, den Dempfs als dialektisch, um demgegenüber seinen eigenen neuen vorzutragen, „ein radikal neues Ergebnis", wie er selbst sagt (221). H. glaubt, die „analogia entis" als einziges und durchgehendes Lösungsprinzip anwenden zu können. Er untersucht zunächst die Lehre der „analogia" bei Thomas, anschließend bei Eckhart. Für alle bisher strittigen Fragen der Auslegung glaubt er diese Lehre anwenden zu können als „Schlüssel" (93 111 114 146; „Schlüsselpunkt" 161). Während er einerseits eine völlige Übereinstimmung in der Analogielehre bei Thomas und Eckhart gefunden zu haben glaubt („totale Übereinstimmung": 92), sieht er doch an zwei Stellen eine Verschiedenheit. Eckhart läßt mehr das Dynamische in der Analogie hervortreten. „Ontologische Dynamik" (117), „dynamische Abhängigkeit" (115), „das dynamische Analogon" (207), „Dynamik der attributiven Analogie" (186), „Analogie-Dynamik"

(107), „dynamische Ontologie" (145), „Gottes dynamische Inhärenz in allem Geschaffenen" (176), diese Ausdrücke sollen das Gemeinte umschreiben. Anderseits sei ein halber Thomismus bei Eckhart festzustellen, der gerade durch das Weglassen der zweiten Hälfte der „analogia entis secundum proportionalitatem" „die Pforten zur neuplatonischen Emanationslehre öffne" (133).

In einem 2. Teil wird als Ort der Gottesgeburt, als „intellectus inquantum intellectus" und als „essentia animae" eben die „scintilla animae" im Eckhartschen System angegeben. Zugleich ist diese auch das Organ für die höchste mystische Erkenntnis (221).

H. sieht in beidem, der Lehre von der Analogie und der scintilla animae, das neue Ergebnis gegenüber allen bisherigen Versuchen, um zum uneingeschränkten Verständnis Eckharts zu gelangen. Um diesen Versuch gerecht beurteilen zu können, muß zunächst zugegeben werden, daß der Verf. keine Mühe gescheut hat, sich in diese ihm wohl zunächst fremde Begriffswelt einzuarbeiten. Viele Texte, auch bisher unedierte, konnte er vorlegen. Aber es hat stets etwas Mißliches an sich, mit einem einzigen Prinzip als „Schlüssel" alle Schwierigkeiten und Dunkelheiten beseitigen zu wollen, um deren Lösung und Verständlichmachung sich ja schließlich auch schon früher manche redlich bemüht haben. Und wenn auch eingeräumt werden könnte, daß die gefundene Auffassung, daß nämlich die „analogia entis" wirklich die Lösung biete für alle schwierigen Eckhart-Texte, wie z. B. „deus est intelligere", „esse est deus", für die Erklärung des Verhältnisses „iustitia-iustus", so scheint diese Erkenntnis nicht neu zu sein. Ein Neues wäre es, wenn nun auch in sorgfältiger Analyse der Texte gezeigt würde, *wie* gerade hier und im Grunde bei Eckhart überall die Lehre von der Analogie die einzige Lösung bietet. Das geschieht leider nicht genügend; zwar steht eine Fülle von Texten und Zitaten zur Verfügung, doch das Zitat ist als solches an sich ja stumm; es muß erst zum Reden gebracht werden, um seinen erhellenden Beitrag voll liefern zu können. Wenn Eckhart die thomistische Analogielehre „umbiegt" durch Auslassen eines zweiten Teiles — sehen wir einmal ganz ab von der variierenden Terminologie gerade bei der Analogie (in früherer) bis in unsere Zeit —, so ist das eine Bestätigung der Ansicht, daß sowohl bei Thomas wie auch bei Meister Eckhart neuplatonische Elemente sich finden. Es könnte sein, daß H. zu der überaus starken Betonung des dynamischen Elements in der Analogielehre veranlaßt worden sei durch ein einziges Wörtchen, das er bei de Gredt fand; dieser sagt nämlich zur Erläuterung der Terminologie, daß das ens, wenn es z. B. von Substanz und Akzidenz oder auch von Gott und Kreatur ausgesagt wird, *„virtualiter"* die „analogia attributionis" enthalte (zitiert bei H. 235 Anm. 33 zu S. 89), was ein Mißverständnis dieser scholastischen Distinktion wäre.

Somit wäre zu sagen, daß H. sich wohl zu viel auf einmal vorgenommen hat. Er wollte und mußte zunächst den Begriff der Analogie klären, sowohl bei Thomas wie bei Eckhart. Dabei blieb ein Rest, dieser mußte mit Neuplatonismus entschuldigt werden. Die gewonnenen historischen Erkenntnisse sollten dann ihre Probe bestehen und zur Erklärung schwieriger Texte herangezogen werden. Andere Erklärungen mußten demgegenüber zurücktreten. Schließlich sollte aber das Gesagte auch zu Eckharts „Lieblingsthema", der Lehre von der Gottesgeburt im Menschen, hinführen. Dies aber ist ein mystisches Thema, folglich ein theologisches, was eigentlich über die Grenzen der philosophischen Untersuchung hinausging; es ließ sich aber nicht entbehren, weil, wie H. ganz richtig sieht, mittelalterliche Philosophie und Theologie eng zusammengehören. Es wäre also wohl besser gewesen, bei der umfangreichen bisherigen Forschung eine Teilfrage neu zu durchforschen. Die mühevolle Arbeit des Verf. wäre dann reichlicher belohnt worden.

„Kleinere" Versehen seien kurz angemerkt: Eckhart hat sich zum Monismus bekannt (222); „ens abstractum (ut sic)" wird mit „ens summum et absolutum" verwechselt (222); sehr hart erscheint auch die Lösung der Antinomien (115 ff.: „Obwohl das Geschaffene in seiner totalen Ermangelung des Seins als reines Nichts bestimmt wird, wird seine Realität nicht verneint": 119). — Es wäre der Arbeit zustatten gekommen, wenn der deutsche Text überprüft worden wäre.

H. Fischer S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Bocheński, I. M., Die zeitgenössischen Denkmethoden (Sammlung Dalp, 304). kl. 8° (151 S.) München 1954, Lehnen. 2.80 DM. — Das Büchlein ist ein didaktisches Meisterstück. Auf 140 Seiten mit solcher Klarheit und Genauigkeit und doch in allgemeinverständlicher Weise das Wesentliche über die so vielgestaltigen zeitgenössischen Denkmethoden zu sagen, setzt eine ebenso ungewöhnliche Beherrschung des Stoffes wie didaktische Kunst voraus. Nicht nur der Anfänger, für den das Büchlein zunächst geschrieben ist, sondern auch der Fachmann wird dem Verf. dafür Dank wissen — denn es dürfte nur wenige geben, die eine so allseitige Kenntnis der Methoden haben wie der Verf. Die Einleitung legt zunächst die Terminologie, die angewandt werden soll, fest und klärt dann den Begriff der Methodologie und ihr Verhältnis zur Logik. Die folgenden Kapitel sind der phänomenologischen Methode, den semiotischen Methoden, der axiomatischen Methode und den „reduktiven" Methoden gewidmet. Im einzelnen werden im Kapitel über die semiotischen Methoden der Sprachanalyse Begriffe wie syntaktische und semantische Beziehung des Wortes, formalisierte Sprache, Metasprache, Verifizierbarkeit u. a. erklärt. Im Kapitel über die axiomatische Methode kommen auch die mathematische Logik und die Methoden der Definition zur Sprache. Das letzte Kapitel legt zunächst den Begriff der reduktiven Methode dar; im Gegensatz zur Deduktion geht sie von Tatsachen aus und führt diese auf Voraussetzungen zurück, durch die sie erklärt werden. Die Induktion ist eine Sonderform der Reduktion. Im folgenden werden die Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitslehre und der Statistik behandelt. Die historische Methode, die den Abschluß bildet, wird mit Recht ebenfalls als eine Art der reduktiven Methode betrachtet, vielleicht aber doch zu wenig in ihrer besonderen Eigenart gewürdigt. Im Nachwort meint der Verf., eine zeitgenössische volle Philosophie solle auf keine der modernen Methoden verzichten. Man wird dem zustimmen mit der Einschränkung, daß die Methoden, je mehr sie das Denken technisieren, um so mehr untergeordnet bleiben müssen. de Vries

Hartmann, N., Einführung in die Philosophie. 3. Aufl. 8° (209 S.) Osnabrück 1954, Henckel. 4.80 DM. — Diese „Einführung" ist eine von *K. Auerbach* bearbeitete und von H. selbst genehmigte Nachschrift einer Vorlesung im Sommer-Semester 1949 in Göttingen. Der 1. Teil (7—67) gibt eine Einführung in die philosophischen Probleme an Hand eines Überblicks über die Geschichte der abendländischen Philosophie bis Kant. Am schwächsten in diesem Überblick ist der Abschnitt über das Mittelalter, am besten und ausführlichsten der über Kant. Sehr gut ist der 2. Teil, der unter dem Titel „Einführung in das heutige philosophische Denken" in fünf Abschnitten die Hauptpunkte der Philosophie H.s trefflich zusammenfaßt: 1. Erkenntnistheorie (67—107), 2. Die Stellung des Menschen in der Welt (107—120), 3. Vom Aufbau der realen Welt (120—144), 4. Ethik (144—183), 5. Ästhetik (183 bis 206). Neue Ergebnisse sind in einer solchen Einführung naturgemäß nicht zu erwarten, aber sie ist wertvoll als zuverlässige Zusammenfassung der Philosophie H.s. de Vries

v. Varga, A., Einführung in die Erkenntnislehre. Die Grundrichtungen und die Grenzen der Erkenntnis der Wahrheit. 8° (144 S.) München 1953, Reinhardt. 6.50 DM; geb. 8.40 DM. — Das überaus anregende Büchlein ist seinem Hauptinhalt nach eine Darlegung und kritische Beurteilung der wichtigsten erkenntnistheoretischen Richtungen. In lebendigem Ringen mit der Sachproblematik sucht der Verf. sowohl

das Berechtigte wie die Schwächen jeder dieser Richtungen herauszuarbeiten. Am meisten findet der Kritizismus Kants seinen Beifall. Aber auch ihm verschreibt sich der Verf. nicht einfach. Gelegentlich bemerkt er gegen ihn: „Der Geist . . . besteht nicht nur aus den Verstandesformen, welche er in die sinnliche Erfahrung hineinträgt; sondern (er) enthält auch geistige Inhalte, die ihm zusammen mit den sinnlichen Dingen mitgegeben sind und die er einfach empfängt" (95). Die ganze Bedeutung dieses Einwandes ist dem Verf. anscheinend nicht zum Bewußtsein gekommen. Sein Hauptbedenken gegen die kritische Philosophie ist ein anderes: Sie vermag nicht begreiflich zu machen, wie die unveränderlichen Kategorien sich mit den veränderlichen Empfindungsinhalten verbinden, wie unser veränderliches Erkennen die reine, unveränderliche Geltung der Wahrheit erfassen kann. Dies scheint dem Verf. geradezu gegen das Identitätsprinzip zu verstoßen, obwohl es eine Tatsache ist. Nur die im Glauben ergriffene christliche Metaphysik, die das Mysterium bejaht, kann eine letzte Antwort geben. — Dieser Glaube erscheint beim Verf. allerdings als ein rational nicht zu rechtfertigender Sprung ins Dunkle. Er soll möglich machen, was zuvor als einsichtigerweise unmöglich behauptet worden ist. Die Frage ist hier unvermeidlich: Sind diese „Unmöglichkeiten" wirklich bewiesen? Kann z. B. die recht verstandene Unveränderlichkeit der Wahrheit nur durch die Annahme von „reinen Geltungen" begreiflich gemacht werden? Und verbietet das Identitätsprinzip wirklich, wie der Verf. meint (59), jede Veränderung? In diesen und ähnlichen Fragen, in denen der Verf. allzu starre Lösungen bringt, dürfte die scholastische Philosophie, der er mangelndes Problembewußtsein vorwirft (100), kritischer und schmiegsamer sein.

de Vries

Jacques, E., Introduction au problème de la connaissance (Bibl. Philos. de Louvain, 12). gr. 8° (344 S.) Löwen 1953, Nauwelaerts. 180.— Fr. — Ein eigenartiges Buch; der Textteil (15—210) besteht buchstäblich zu 90 oder mehr Prozent aus Fragesätzen. Das Buch ist wirklich nur eine Einführung in die Problematik der Erkenntnis, ohne daß versucht wird, Lösungen herauszuarbeiten. Die Fragen, die das menschliche Erkenntnisleben aufwirft, werden nach allen Seiten hin entfaltet, im 1. Teil die Fragen der Psychologie der Erkenntnis, im 2. Teil die der Erkenntniskritik, im 3. Teil die der Logik, im 4. Teil die der Wissenschaftslehre. Der Verf. will durch seine logisch angeordneten Fragen die denkbaren Lösungsmöglichkeiten und ihre jeweiligen Folgerungen in möglichster Vollzähligkeit aufzeigen, und er tut es mit erstaunlicher Kenntnis der vielgestaltigen Problematik. Ergänzungsbedürftig ist vielleicht die Fragestellung betreffs der Erkenntnis der Prinzipien (99). Das naturgemäß etwas schematische Gerippe des Textes bekommt durch über 100 Seiten kleingedruckter Anmerkungen (211—327) mehr inhaltliche Füllung. Diese Anmerkungen erläutern die verschiedenen Auffassungen durch charakteristische Texte klassischer Autoren und zeitgenössischer, besonders französischer Psychologen und Philosophen. Man sieht so, daß die möglichen Standpunkte keineswegs vom Verf. nur a priori erdacht sind. — Als erste Einführung (initiation, 5) in die Probleme der Erkenntnislehre dürfte sich das Werk weniger eignen; der Anfänger würde durch die Überzahl der Probleme wohl eher verwirrt werden. Viel mehr dürfte das Werk für den Fachmann von Nutzen sein. Es kann ihn davor bewahren, bei der Behandlung erkenntnistheoretischer Fragen — wie es leider oft geschieht — wichtige Aspekte und mögliche Einwände zu übersehen.

de Vries

Bocheński, I. M., Grundriß der Logistik. 8° (124 S.) Paderborn 1954, Schöningh. 9.60 DM. — Der deutsche Leser bekommt nun auch das Werk „Précis de logique mathématique" von I. M. Bocheński in der Übersetzung, der neuen Bearbeitung und Erweiterung von *A. Menne* in die Hand. Dieses Lehrbuch hat vor so vielen anderen dieser Art, die fast nur auf den Mathematiker und Naturwissenschaftler zugeschnitten sind, den Vorteil, daß es auch für den Philosophen vor allem durch die guten metalogischen Erklärungen und die Anknüpfungen an die traditionelle Logik sehr nützlich und aufschlußreich ist. Daran ist M. nicht weniger als der Autor selbst beteiligt. Der wahre Ort der Logistik ist glücklich getroffen, wie im Verhältnis zur klassischen Logik, so auch zur Erkenntnistheorie und Metaphysik. Die Logistik wird unter die Wissenschaften eingereiht, und so verhält sie sich „ganz

neutral im Bezug auf die verschiedenen philosophischen Systeme" (14). Die erkenntnistheoretischen und ontologischen Probleme der Logistik, von M. „Metalogie" genannt, gehören dann zur philosophischen Wissenschaftslehre. Die Bemerkung vom Verhältnis zur Mathematik scheint uns etwas mißverständlich zu sein. Da auch die Mathematik in der Richtung der formalen Wissenschaften liegt, kann man wohl schwer sagen, daß es „in der Logistik selbst nichts spezifisch Mathematisches" (13) gibt. Die Leistungsfähigkeit der Logistik ist auf die Analyse solchen Wissens beschränkt, das bereits in den Sätzen als Prinzipien formal ausgedrückt ist. Die Logistik ist nur das „Instrument der Analyse" (14). Dies ist gut zu wissen, wenn man von der Bedeutung der Logistik für die Philosophie spricht. So bleibt man auch frei von einer Übertreibung oder Minderschätzung. — Die Auswahl des Stoffes ist für den Anfänger sehr geeignet. Es werden zunächst die wichtigsten logischen Begriffe metalogisch definiert und durch Beispiele erläutert. Dann wird der Aussagenkalkül ausführlicher, dagegen der Prädikaten-, Klassen- und Relationenkalkül etwas kürzer behandelt. Von den Sonderkalkülen werden nur die Grundlagen des Modalkalküls, der mehrwertigen Logik, der kombinatorischen Logik und der Syllogistik aufgewiesen. Kurze historische Anmerkungen am Ende jedes Paragraphen stellen den Zusammenhang mit der traditionellen Logik her, kurze bibliographische Hinweise regen zur Vertiefung an. Mehrere Verzeichnisse machen das Buch zugleich zu einem bequemen Nachschlagewerk für den Fortgeschrittenen. Sehr wertvoll sind auch die Ergänzungen von M.: die Einführung der Kontravalenz, eine Lösung des Antinomieproblems und eine neue Interpretation der Syllogismusfunktoren im Klassenkalkül, die größtenteils an die bisherige wissenschaftliche Arbeit M.s zurückgehen. Vgl. Schol 30 (1955) 122. — Das Buch stellt wohl die beste deutsche Einführung in die Logistik dar.

Richter

Dürr, K., Lehrbuch der Logistik (Lehrbücher u. Monographien aus dem Gebiete der exakten Wissenschaften, Reihe Grundlehren, Bd. 2). gr. 8° (181 S.) Basel-Stuttgart 1954, Birkhäuser. 19.80 DM; geb. 22.90 DM. — D. bringt in seinem Lehrbuch die einzelnen Disziplinen, die zum Bestand der Logistik gehören, in einfacher Reihenfolge zur Darstellung. Als grundlegende Disziplin erscheint die klassische Aussagenlogik. Es folgt die Logik der Quantifikation. Daran schließt sich die Theorie der Identität an, die für die weitere Entwicklung des logistischen Systems von grundlegender Bedeutung ist. Die Lehre von den Kennzeichnungen, die hier ihre Stelle findet, steht in engem Zusammenhang mit der Theorie der Identität. Der Kalkül der Klassen und der Kalkül der zweistelligen Relationen sind zu einer höheren Einheit zusammengefaßt; sie gründen sich auf die Logik der Quantifikation und die Theorie der Identität und bilden den Abschluß des ganzen Systems. D. geht streng nach dem Schema Definition - These - Beweis voran. Alle Thesen sind im Anhang auf neun Tafeln zusammengestellt; auch ein Verzeichnis der Definitionen der technischen Ausdrücke ist beigefügt. Er verwendet nur die Symbolik von Lukasiewicz, die sich nach seiner Meinung in der Logistik durchsetzen wird. Wir meinen, daß ein allzu ängstliches Streben nach der Einheit der Symbolik den wissenschaftlichen Fortschritt hemmen könnte, denn keine Symbolsprache wird wohl die Vorteile aller anderen einschließen. Doch in einem Lehrbuch ist dieses Vorangehen am Platz. Den Zweck des Buches sieht D. darin, daß es als ein Instrument klaren Denkens denen dient, die dem Studium der Wissenschaften obliegen. Wenn D. darin die einzige Aufgabe der Philosophie sieht und so die Philosophie mit der Logistik identifiziert (siehe Vorwort), so können wir diesen philosophischen Standpunkt nicht teilen. Er tritt jedoch im Buch sonst nicht in Erscheinung — wohl ein Zeichen dafür, daß das philosophische Problem im Grunde der Logistik vorausliegt. Das Buch bietet sicherlich eine gute Einführung in die Logistik. Richter

Clark, J. T., S.J., Conventional Logic and Modern Logic. A. Prelude to Transition. gr. 8° (X u. 109 S.) Woodstock, Md. 1952, Woodstock College Press. 2.— Doll. — Der Verf. ist Schüler des bekannten Logistikers *W. V. Quine* von der Harvard University. Dieser hat zu dem Buch ein Vorwort geschrieben, in dem er bedauert, daß der Unterschied von alter und neuer Logik vielfach immer noch übertrieben wird, und betont, daß der Positivismus keineswegs das Monopol der moder-

nen Logik habe. Der Verf. selbst zeigt an Hand von Texten, daß sich schon bei Aristoteles, bei den Stoikern, bei Boëthius, Petrus Hispanus, Albert dem Großen, Thomas und Ockham vieles von dem findet, was man als Errungenschaften der modernen Logik zu betrachten pflegt, und wie sich ihre Sätze ohne weiteres in die mathematische Symbolsprache übertragen lassen. Ob es freilich ein besonderer Ruhmestitel ist, daß schon Philon von Megara den Bedingungssatz als „materiale Implikation" gedeutet hat (26f.), darüber läßt sich streiten; uns scheint die vom Verf. als ungenau bezeichnete Formulierung des Petrus Hispanus (42), der diese Gleichsetzung klar ablehnt, den Sinn des Bedingungssatzes richtiger zu bestimmen. Sehr dankenswert ist die vom Verf. hinzugefügte ausführliche Bibliographie (61 bis 98), die außer den Titeln auch eine kurze Kennzeichnung der einzelnen Werke gibt.

de Vries

Cassirer, E., Substance and Function. Einstein's Theory of Relativity. Translation by W. C. Swabey and M. C. Swabey. gr. 8° (XII u. 465 S.) New York 1953, Dover. 1.95 Doll.; geb. 3.25 Doll. — Klein F., Elementary Mathematics from an Advanced Standpoint. Vol. 1: Arithmetic, Algebra, Analysis; translated by E. R. Hedrick and C. A. Noble. gr. 8° (IV u. 274 S.) New York 1953, Dover. 1.50 Doll.; geb. 3.25 Doll. — Man ist dem Dover-Verlag zu Dank verpflichtet, daß er diese Werke, die inzwischen schon beinahe „klassisch" und in den Buchhandlungen entsprechend selten geworden sind, in einer verbilligten Ausgabe auch dem weniger bemittelten Käufer, vor allem dem Studenten, zugänglich macht. Zwei Schriften von *Cassirer*, die in einem Band erscheinen, haben den Text der Übersetzung von 1923, die (laut Vorwort) von C. selbst eingesehen und gebilligt wurde. C. hat es gut verstanden, die Entwicklung des mathematischen und physikalischen Denkens in ihrem Zusammenhang mit den zeitgenössischen Tendenzen der Philosophie aufzuzeigen. Seine Ausführungen über Abstraktion, Zahl, Raum, Zeit, Energie, Relativitätstheorie usw. haben noch heute an Bedeutung nichts verloren, wenn auch natürlich die mathematische Grundlagenforschung und die Entwicklung der Physik, vor allem der Quantenphysik, weitergeschritten ist. C. hat diese Probleme vom Marburger Standpunkt aus durchgearbeitet; als einer der ersten hat er von der Erkenntnistheorie aus zur Relativitätstheorie Stellung genommen. Er blieb dem Idealismus seiner Schule treu, die Kategorien „objektiv" und „wirklich" haben bei ihm den realistischen Sinn verloren. Doch man wird auch heute an das Erkenntnisproblem der Naturphilosophie nicht herantreten können, ohne die Gedanken C.s zu berücksichtigen. Diese müssen eher im Sinne der transzendentalen Methode weiter fortgesetzt als abgelehnt werden. Nur so kann der idealistische Standpunkt C.s und mancher Vertreter des logischen Formalismus überwunden werden. — *F. Kleins* Elementare Mathematik (die vorliegende Übersetzung bringt den Text der 3. deutschen Ausgabe von 1924) ist als Lehrbuch für den Studenten, der in die Mathematik tiefer eindringen will, ebenfalls auch heute noch nicht überholt. Der arithmetische Teil behandelt die Erweiterung des Zahlensystems, der algebraische die Gleichungen, auch im Bereich der komplexen Größen, und der analytische die logarithmischen, exponentiellen und trigonometrischen Funktionen mit den Grundlagen der Infinitesimalrechnung. Im Anhang werden neben der Transzendenz der Zahlen e und π auch die Grundbegriffe der Mengenlehre behandelt. K.s Darlegung gibt einen tiefen Blick in die Grundlagen und Zusammenhänge der einzelnen Zweige der Mathematik, und trotz der großen Fortschritte der letzten Jahrzehnte auf diesem Gebiet bleibt der pädagogische Wert dieses Buches bestehen.

Richter

Weise, K. H., Vom mathematischen Denken (Veröffentlichungen der schleswig-holsteinischen Universitätsgesellschaft, Neue Folge, 2). 8° (30 S.) Kiel 1953, Hirt. 1.20 DM. — Diese Rede anläßlich der Rektoratsübergabe führt den mathematischen Laien in feinsinniger und lebendiger Weise in das Wesen modernen mathematischen Denkens ein. Moderne Mathematik wird vor allem als „Studium von Verknüpfungen" aufgefaßt; darum wird besonders die axiomatische Methode z. B. in der Geometrie und die Gruppentheorie herausgestellt, daneben aber auch das „Studium des Unendlichen" in Infinitesimalrechnung und Mengenlehre nicht vergessen. Der Versuch der Abgrenzung gegenüber dem Konventionalismus (16) und

Unterscheidung von Mathematik und Logik (21) wirkt allerdings nicht ganz überzeugend; das Anwendungsproblem wird am Beispiel der Geometrie im empiristischen Sinn behandelt.
Büchel

Knauss, G., Gegenstand und Umgreifendes (Philosophische Forschungen, hrsg. v. K. Jaspers. Neue Folge, 3). gr. 8° (124 S.) Basel 1954, Verlag f. Recht u. Gesellschaft. 13.60 Sfr. (Auslieferungsstelle für Deutschland: Hess, Stuttgart). — Ausgehend vom Paradoxienproblem in der modernen mathematischen Logik, entwickelt der Verf. an drei Einzelfragen die Forderung, „gegenständliches" Sein zu transzendieren in „philosophisch-umgreifende Horizonte", auf „hinter den partikularen Gegenständen sichtbar werdendes Sein". Dieser Überschritt vom Gegenständlichen zum Ungegenständlich-Umgreifenden versteht sich bewußt als Variation der philosophischen Grundoperation von K. Jaspers, nämlich als Transzendieren über die Subjekt-Objekt-Spannung und -spaltung hinaus ins „Umgreifende", das in dieser Spaltung sich ankündigt und erhellt. Die drei Einzelfragen sind das Kopulaproblem, das Richard-Berry-Paradox und der Gödelsche Satz. Sie führen in rein logische Problematik, die des Urteils, der Diskursivität des Denkens und des Satzes vom Nichtwiderspruch in seiner Beziehung auf Gegenstand überhaupt. In diesen Zusammenhängen stellt sich notwendig die Frage nach dem Verhältnis von Logik und Sprache und nach der Möglichkeit einer nicht mehr formalisierbaren Logik. Was der Verf. nun zu den einzelnen Themen beibringt, ist für Logik und Ontologie von hohem Interesse. Schon die Behandlung des Sinnes des „Satzes" legt den Ton auf den „Seinsbezug", der sich in der Kopula ausdrückt, so zwar, daß der Seinsbegriff „offen" und umgreifend bleibt. Das Richard-Berry-Paradox erweist, daß eine für den Begriff notwendige Anschauung nicht der Inhalt des Begriffs selbst ist, dieser daher die Anschauung zu transzendieren vermag. Der Gödelsche Satz, der die Unvollendbarkeit der Formalisierung in einem bestimmten logischen System behauptet, beweist den Bezug aller Formalisierung und Aussagenlogik auf das logische Bewußtsein überhaupt, das als solches nicht formalisierbar ist, sondern apriorisch selbstevident. Aussageweisen, die auf jeweils bestimmte Gegenstände gehen, können nur dann letztlich als „wahr" qualifiziert werden, wenn ein ungegenständlich-umgreifendes Bewußtsein das Ganze der Gegenständlichkeit als solches zu befragen weiß, da es innerhalb eines (wissenschaftlich, hier axiomatisiert und formalisiert genommenen) Gegenstandsbereiches nur „Richtigkeit" gibt. Wahrheit und auch Richtigkeit fundieren sich im Widerspruchssatz, dessen Leugnung Aufhebung von Gegenständlichkeit bedeutet; durch den Widerspruch aber werde gerade u. U. Ungegenständliches „adäquat angedeutet", wenn andere logische Grenzphänomene hinzukommen (44). Aus der Diskussion der mengentheoretischen Paradoxien will der Verf. erheben, daß alles formale Denken überstiegen werden müsse in eine „Dialektik" des „Universalen", d. h des alle Gegenstände, denen als solchen die formale Logik zugeordnet sei, Umgreifenden; das „Ganze" als solches sei kein „Gegenstand" mehr. Der Begriff der „Universalien" ist und bleibt eigenwillig. Sie bedeuten wohl das „Sein" im Gegensatz zu den kategorial zu fassenden „Seienden", deshalb sind sie selbst un- und überkategorial, „Seinshintergrund" (69) jeweils typischer Gegenstandsformen. Was dann zur Frage nach „Möglichkeit und Sinn der Dialektik" erarbeitet wird, will sich von den vielen anderen Versuchen einer systematischen Lehre von der Dialektik dadurch unterscheiden, daß sie als Weise, „die Wahrheit im Ganzen zu denken" (77), mit eigenem Sinn von Wahrheit und mit der Funktion einer Aufhebung des „analytisch strukturierten Bewußtseins" an der „Grenze seiner Möglichkeiten" (81) erscheint. Ein solches Verständnis von Dialektik hält sich freilich immer noch im Rahmen des Hegelschen Begriffs, was der Verf. nicht recht sieht. — Ein Aufsatz des Verfassers in Studium generale 7 (1954) 79—85 (wo sein Name übrigens zweimal „Knaus" geschrieben wird) behandelt einiges vom Vorstehenden unter anderer Sicht (Kritik des Positivismus) und macht deutlich, daß es ihm um eine Art Wiedergewinnung der Metaphysik geht — freilich unter Voraussetzungen, die eine echte allgemeine Realontologie unmöglich machen dürften; die Anlehnung an die Terminologie von Jaspers, der eine allgemeine Ontologie bekanntlich ablehnt, bestätigt das. Aber wenn auch manche Hinweise zur Überwindung des rein gegenständlichen Denkens wertvoll sind, so scheinen doch die Sinngehalte

„das Ganze, Umfassende aller Gegenstände" und „das dieses Ganze der Gegenstände Transzendierende" ineinanderzufließen. Allein dem philosophischen Denken ist es nicht nur um Erhellungen zu tun, die das Ganze der Welt als solches irgendwie ungegenständlich betreffen, sondern um mögliche Überschreitungen dieses Ganzen selbst.

Ogiermann

De Tollenaere, M., S. J., Een Philosophie van de Tijd. De functie van het subject in de tijdsstructuur volgens het hedendaags Thomisme. gr. 8° (XXII u. 218 S.) Löwen 1952, Nauwelaerts. 160.— Fr. — Der Verf. will die Zeitauffassung der heutigen Scholastik mit der des Aristoteles und des hl. Thomas vergleichen. Im 1. Teil betrachtet er die Zeit als Quantität, im 2. Teil das Zeiterlebnis im „Jetzt"; in beiden Teilen kommen zuerst die Quellen, dann die Auffassungen der heutigen Scholastik zur Sprache. Grundlegend ist die Interpretation der aristotelischen Zeitdefinition im 1. Teil. Die Bezeichnung „Zahl" hat Aristoteles wohl von Platon übernommen (15); er denkt dabei aber nicht an die diskrete Zahl, sondern an eine kontinuierliche Größe. Wenn die Größe der Bewegung näher bestimmt wird als „secundum prius et posterius", so bezeichnet das bei Aristoteles zunächst nicht die nichtumkehrbare Ordnung der Zeit, sondern eher Punkte auf einer Linie (10), also etwas Räumliches; denn an einer in der Ortsbewegung durchlaufenen Strecke messen wir die Zeit. Die Zeit als Zahl oder Maß der Bewegung ist nicht etwas Reales, sondern Konstruktion des menschlichen Verstandes. Darum ist die Zeit, die eine einzige ist, nicht mit irgendeiner besonderen Bewegung gleichzusetzen, auch nicht mit der Himmelsbewegung (24); diese ist vielmehr wegen ihrer Gleichförmigkeit nur ein besonders geeigneter Maßstab. Thomas hält im wesentlichen an dieser Auffassung fest. Im Unterschied zu Aristoteles leitet er aber die Einheit der Zeit davon ab, daß die Himmelsbewegung Ursache aller anderen Bewegungen ist (63). Dadurch kommt in die Zeitlehre des hl. Thomas eine gewisse Zweideutigkeit hinein. Er scheint gelegentlich die Zeit, wie Averroës, mit der Himmelsbewegung gleichzusetzen und nennt sie deshalb eine „res naturae". Es ist allerdings zu beachten, daß auch die Ortsbewegung als ein Ganzes nur in unserer Auffassung besteht (85). Die weitere Entwicklung ist besonders durch die zu Unrecht Thomas zugeschriebene Schrift De tempore und durch Suarez bestimmt. Für Suarez ist die Zeit duratio successiva, die in den Bewegungen der Körper wirklich besteht. Darum hat jedes Ding seine eigene Zeit — eine Auffassung, die an die Relativitätstheorie erinnert (73). Die Theorien der heutigen Scholastiker, selbst die der Thomisten, sind viel mehr von Suarez als von Aristoteles und Thomas bestimmt. Für die Einheit der Zeit findet man allerdings keine andere Begründung als die allgemeine Auffassung der Menschen (90) oder die unbeweisbare Annahme eines absoluten Bezugssystems (98), das Hoenen im Weltäther sieht (105). Hoenen verteidigt deshalb auch gegen die Relativitätstheorie das Bestehen einer absoluten Gleichzeitigkeit. Die Nichtumkehrbarkeit der Zeit, meint der Verf., lasse sich nur begründen, wenn die Bewegung nicht als gleichförmige Ortsbewegung, sondern als Übergang aus der Potenz in den Akt betrachtet werde (127). Im 2. Teil behandelt der Verf. das „Jetzt" des inneren Erlebens nach Aristoteles, Augustinus, Albert dem Großen und Thomas. Dieses Jetzt kann nicht als ein Zeitpunkt aufgefaßt werden; wesentlich für es ist das bleibende Bestehen der geistigen Substanz. Nur in diesem Jetzt haben Vergangenheit und Zukunft ein (intentionales) Sein und werden zur Einheit der Zeit zusammengefaßt, nach der klassischen Formulierung Augustins: „Praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio" (Confessiones 9, 26). So ist ihm die Zeit „distentio animi" (ebd. 9, 33). Diese Auffassung stimmt mit Aristoteles und Thomas überein; auch Thomas sagt: „Si non esset anima, non esset tempus" (In 1 Sent. d. 19 q. 2 a. 1). Albert dagegen meint, der „numerus formalis" der Zeit bestehe unabhängig von unserem Denken (160). In der heutigen Scholastik hat die aristotelisch-augustinische Auffassung der Zeit, außer etwa bei Maréchal und Marc, wenig Nachfolge gefunden. Und doch, meint der Verf. zum Schluß, würde man so viel leichter zu einer Begegnung mit der modernen Naturwissenschaft, insbesondere mit der Relativitätstheorie, kommen. — Die scharfsinnigen Interpretationen und Reflexionen des Verf. sollten zum Ausgangspunkt weiterer Erörterungen genommen werden. Neben der Textanalyse sollte allerdings u. E. die Phänomeno-

logie der Zeit noch mehr zur Geltung kommen. Insbesondere verdient die Rolle der Sinnlichkeit beim Zustandekommen der Zeitvorstellung mehr Beachtung. In diesem Zusammenhang sei es gestattet, auf die vom Verf. nicht berücksichtigten Ausführungen von C. Frank in seiner Philosophia naturalis (²1949, 38—47) hinzuweisen.

de Vries

Van der Meulen, H., C. S. Sp., Adagium Appetitus naturalis non poteat esse frustra in doctrina Sancti Thomae. gr. 8° (55 S.) Gemert (N.-Br., Holland) 1953, Scholasticatus maior Congregationis Sancti Spiritus. — Dieser Teildruck einer Dissertation der Gregoriana behandelt den Sinn und die Begründung des im Titel genannten Grundsatzes bei Thomas. Das 1. Kap. legt die thomistischen Gedanken über das Zielstreben der (Einzel-) Naturen und die harmonische Ordnung des Weltalls dar, das 2. Kap. zunächst den Sinn der Ausdrücke „appetitus naturalis" und „frustra", dann die Erreichbarkeit des Zieles als den eigentlichen Inhalt des untersuchten Satzes, schließlich dessen Begründung. Ein ausführliches Literaturverzeichnis über den Grundsatz selbst und seine Anwendungen auf das natürliche und übernatürliche Ziel des Menschen (43—53) bildet den Abschluß. Die Arbeit ist wertvoll wegen der reichhaltigen Zusammenstellung und im ganzen glücklichen Auswertung der einschlägigen Texte. Im einzelnen kann man anderer Ansicht sein, z. B. was das Verhältnis von appetitus naturalis und appetitus elicitus angeht (29). Gewiß schließt der letztere den ersteren ein; aber daraus folgt nicht, daß das Naturstreben im Menschen nie ohne das bewußte Streben ist; die Hinordnung der Natur auf ihr Ziel, die das Naturstreben (wenigstens „in actu primo") ausmacht, geht auch im Menschen allem bewußten Streben voraus. Vor allem aber befriedigt uns der Versuch des Verf., den Satz der Zielsicherheit unabhängig vom Gottesgedanken zu begründen, nicht. Der Verf. gibt selbst zu, daß der Satz „Natura non agit frustra" oft nur die Notwendigkeit eines Ziel*strebens* besagt (32); so dürften wohl auch die sehr kurzen Texte zu verstehen sein, die der Verf. S. 39 aus Thomas zusammenstellt; tatsächlich machen sie keinen Versuch, die *Erreichbarkeit* des Zieles zu begründen. Soweit es sich um die Naturbetrachtung im Anschluß an Aristoteles handelt, dürfte die Erreichbarkeit des Zieles auch für Thomas durch Induktion aus der Erfahrung feststehen; das wiederholte „inveniuntur" in den Texten weist darauf hin. Diese Begründung ist aber für die Erreichung des jenseitigen Zieles des Menschen nicht anwendbar. Sollte nicht auch hier gelten, was der Verf. selbst sagt: consequentiam hanc potius ex integritate totius Universi quam ex sola finalitate naturae singularis deduci posse (13), integritatem vero Universi S. Thomas ... magis cum essentia Dei connectit (19)? Vgl. darüber unsere Darlegungen in Schol 9 (1935) 481—507 und 10 (1936) 52—81.

de Vries

The Socratic (Contemporary Philosophy and Christian Faith, 5). 8° (64 S.) Oxford 1952, Blackwell. 4.— Sh. — Das kleine, aber inhaltsreiche Heftchen enthält eine Diskussion zwischen Christen und Agnostikern über die Frage, ob unsere Aussagen über Gott einen Sinn und eine Bedeutung haben und welcher Art gegebenenfalls dieser Sinn ist. *B. Mitchell* (Modern Philosophy and Theology) betont, daß die Zeit des integralen logischen Positivismus vorüber ist, daß aber die Frage nach dem logischen Status der theologischen Aussagen von der (analytischen) Philosophie um so dringlicher gestellt wird. Insbesondere handelt es sich um die Frage, unter welchen Bedingungen eine theologische Aussage als falsch erwiesen werden kann (*J. M. Crombie:* Theology and Falsification); denn ohne diese Möglichkeit verliere der Unterschied von wahr und falsch seinen Sinn. Diese Forderung vergißt jedoch, daß es Sätze gibt, die nach ihrem besonderen Inhalt, also nicht bloß als Sätze, so beschaffen sind, daß sie nicht falsch sein können, obwohl uns dies nicht der Aufgabe enthebt, dies nachzuweisen. *G. Midgley* (Some remarks on Analysis, Personality and Religion) weist darauf hin, daß die analytische Philosophie eine unmittelbare Folge dessen ist, daß die Naturwissenschaft als der Grundtyp der Erkenntnis überhaupt aufgefaßt wird. Darum steht zwar nicht die Wissenschaft selbst, wohl aber die herrschende wissenschaftliche Geisteshaltung im Widerspruch zur religiösen Haltung. Der logische Gebrauch der Sprache hat es nur mit einem Kalkül von Symbolen zu tun, dessen Hauptzweck die Sachbeherrschung ist, die Sprache als Ausdruck aber

mit der Kontaktnahme zwischen Personen und mit dem, was wirklich ist; nur sie kommt im religiösen Bereich zur Verwendung; systematische Logik und Metaphysik haben dort nichts zu suchen. *A. Farrer* (A Theologian's Point of View) gibt in einem allegorischen Gespräch seiner agnostischen Überzeugung Ausdruck. Gott komme jedoch unserem Unvermögen zu Hilfe, indem er in der Offenbarung unsere menschliche Sprache spreche, die durch historische Einfühlung verständlich werde. Nach *H. H. Price* (Is Theism important?) liegt allem Glauben im eigentlichen Sinn, aber auch allem religiösen Suchen nach Gottesbeweisen immer schon eine bei allen Menschen vorhandene, aber sehr unbestimmte, unmittelbare Kenntnis des Göttlichen zugrunde, die aber erst durch Denken oder das Zeugnis anderer eine bestimmte Gestalt gewinne. Wie mir scheint, ist er damit einem wahren Sachverhalt nahegekommen, den wir in der scholastischen Philosophie genauer durch das dem Verstande unmittelbar, wenn auch dunkel bewußte Naturstreben des Geistes auf das Unendliche umschreiben können. *C. S. Lewis'* Antwort(Reply) bringt wertvolle Unterscheidungen und Präzisierungen zu den Ausführungen von Price. — Im ganzen hat man, Lewis ausgenommen, jedoch den Eindruck, daß die Theologen in dieser Diskussion von vorneherein auf die empiristische Voraussetzung der analytischen Philosophie eingehen, wenngleich die empirische Verifikation auch in höheren Bereichen gesucht wird. Damit ist die Partie von Anfang an verloren. — Die These *J. Murdochs* (The existentialist Political Myth), nach der der Existentialismus der philosophische Ausdruck der politischen Ratlosigkeit zwischen Kapitalismus und Marxismus ist, steht zwar nicht in direktem Zusammenhang mit dem vorigen Thema, gründet jedoch in ihrer Ausweglosigkeit in demselben Unvermögen, zu einer apriorischen Wesenserkenntnis des Menschen und seiner sozialen Verfassung zu gelangen.

Brugger

Kerygma und Mythos. 3. Band. Das Gespräch mit der Philosophie (Theologische Forschung, 5. Hrsg. *H. W. Bartsch*). gr. 8° (101 S.) Hamburg-Volksdorf 1954, Evangelischer Verlag. 6.— DM. — Daß ein Philosoph wie *K. Jaspers* in die theologische Debatte um die „Entmythologisierung" eingreift, bestätigt wieder einmal die Tatsache, wie sehr theologische Aussagen an ein philosophisches Vorverständnis gewisser Begriffe verwiesen sind, sei dieses nun aristotelisch oder augustinisch oder gar existenzphilosophisch. Der ausführliche Vortrag von J. „Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung" (zuerst veröffentlicht in Schweiz. Theol. Umschau 23 [1953] 74—106) beschäftigt sich zunächst mit der geistigen Situation, aus der Bultmanns Kritik entspringt, und nennt dessen zwei Voraussetzungen, nämlich das Festhalten am Begriff eines modernen, wissenschaftlichen „Weltbildes" und an dem einer „wissenschaftlichen" Philosophie, fragwürdig und „brüchig": es liege eine Verwechslung echter Wissenschaft mit ihrer Verabsolutierung zu Wissenschaftschaftsaberglauben vor, ferner die ungerechtfertigte Behauptung, in Heideggers Existenzialontologie den Schlüssel zu wissenschaftlichem Philosophieren und weiterhin zur begrifflichen Auslegung des biblischen Wortes in Händen zu haben. Darauf verbreitet sich J. über die Aufgabe der Philosophie als „transzendentaler Erhellung" der Weisen des umgreifenden Seins, wie er sie versteht. Das führt ihn dazu, den „Mythos" als Weise der geistigen Begegnung mit der Transzendenz Bultmann gegenüber in Schutz zu nehmen: „Entmythologisieren, das würde bedeuten, ein Grundvermögen der Vernunft zum Erlöschen zu bringen" (19). Dem Abfall freilich von mythischer Chiffresprache in die Annahme leibhafter, dinglicher Realitäten sei immer wieder entgegenzuwirken. Das Mythische müsse also rein zurückgewonnen werden. Die folgenden Erörterungen der methodischen Begriffe „Erklären" und „Verstehen" berühren das Grundanliegen Bultmanns, legen sie aber schon stark auf Jaspers' eigene Philosophie fest. Daher die Kritik an Bultmann, er schwanke hin und her zwischen philologischer Exegese und theologischer Glaubensaneignung (27), er scheine Glaubensverstehen als wissenschaftliche Exegese aufzufassen, er begünstige eine Verbindung von „Aufklärichtmit Orthodoxie" (32). Gegen letztere wendet sich J. mit aller Schärfe, weil sie eine bestimmte, konkrete Weise der Vergewisserung Gottes verabsolutiere und „vergegenständliche", während „Liberalität", die J. für sich in Anspruch nimmt, „ohne Garantie eines von außen Wahrnehmbaren oder Überlieferten ... nur durch Freiheit und auf keinem anderen Wege erfährt", wie

der Mensch „sich in ihr, aber nicht durch sie von der Transzendenz geschenkt wird" (33). Von hier aus muß eine Abwehr des orthodoxen Offenbarungsgedankens erfolgen, denn Liberalität wolle sich nicht einengen lassen „durch die fixierte Endgültigkeit eines Offenbarungsinhaltes" (37). Dabei wird für J. wichtig, daß die Frage, woran Gottes Offenbarung zu erkennen sein solle, sich nicht entscheiden lasse, weil Offenbarung immer nur in weltlicher, menschlicher Gestalt und Sprache auftritt. — Was hier aus J.s Vortrag herausgehoben wurde, findet in der sich anschließenden Antwort *R. Bultmanns* eine gewisse Entsprechung: „Zur Frage der Entmythologisierung. Antwort an Karl Jaspers" (zuerst veröffentlicht in Theol. Zeitschrift 10 [1954] 81—95). Warum solle man nicht von Heidegger lernen und einen philosophischen Begriffsapparat übernehmen, wenn man meint, damit die Sinngehalte der Bibel aufschließen zu können? Diskutabel bleiben philosophische Voraussetzungen immer, und man möchte B. recht geben, wenn er J.' Verdikt gegen das Begriffspaar „existenzial-existentiell" u. a. zu sehr als „ex cathedra" gesprochen empfindet. Er betont sein *hermeneutisches* Anliegen, demzufolge er die in der Bibel seiner Meinung nach sich findenden „Mythologien hinsichtlich des in ihnen sich aussprechenden Existenzverständnisses" (52) interpretieren will. Die Frage nach Kriterien der Offenbarung sei jedoch absurd, und „die Niederschlagung der Frage nach Kriterien gehört zu dem Anstoß, den die Offenbarung wesenhaft bietet. Als ob sich Gott vor dem Menschen rechtfertigen müßte!" (56) — In der Antwort darauf, die nicht hier, sondern in „Die Frage der Entmythologisierung" (München 1954) abgedruckt ist, wehrt sich *Jaspers* mit Recht gegen die Vereinfachung des Problems der Glaubensbegründung. Es gehört nach ihm zu den unabdingbaren Forderungen der philosophierenden Vernunft, die Verkünder und Träger von „Offenbarung" auf ihr „Kreditiv" hin zu befragen. Andererseits behauptet J. immer wieder, Gott werde *nur* „in der Freiheit", *nur* als der verborgene, *nur* in der Chiffresprache der Weltwirklichkeit erhellt und erfahren — faktisch setzt er damit der Gottheit durch seine Philosophie die engsten Grenzen, während Bultmann ausdrücklich sagt, Philosophie sei nie imstande, die konkreten Möglichkeiten des Existenzverständnisses festzulegen, der Glaube eröffne da eine neue, die eigentliche Chance. Aber beide, Jaspers und Bultmann, lehnen Wunder ab, sind also doch in einer Art unkritischen Wissenschaftsaberglaubens befangen. — Das philosophische Interesse an diesem Gespräch ist damit nicht erschöpft; die Tatsache, daß Fragen wie die nach Geschichte und Geschichtlichkeit, Gegenstand, Vergegenständlichung und Ungegenständlichkeit u. a. auf Schritt und Tritt hineinspielen, läßt durchblicken, wie kompliziert heute der begriffliche Zusammenhang zwischen Philosophie und Glaubensbegründung geworden ist. — Die noch folgenden Aufsätze sind philosophisch nicht mehr ergiebig, bis auf den von *K. Reidemeister*, der aber in seine Schrift „Die Unsachlichkeit der Existenzphilosophie" aufgenommen ist (vgl. die folgende Besprechung in *diesem* Heft).

Ogiermann

Reidemeister, K., Die Unsachlichkeit der Existenzphilosophie. Vier kritische Aufsätze. gr. 8° (40 S.) Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, Springer. 4.80 DM. — Unter Existenzphilosophie versteht der Verf. hauptsächlich die Existenzontologie Heideggers, nur nebenher erscheint auch Jaspers' „Periechontologie". Letztlich leitet ihn aber ein theologisches Anliegen, das besonders im 1. Aufsatz über den Ursprung der Theologie Bultmanns zur Sprache kommt, aber auch im 4., der von einem angeblich allein echten Verständnis dessen ausgeht, was „Glaube" heißen könnte. Die Bemerkungen zu Bultmann arbeiten heraus, daß dessen Theologie nicht in einer zeitbedingten rationalistischen Wissenschaftstheorie begründet sei, sondern aus dem Problem der Hermeneutik entspringe, wie es von Dilthey gesehen und von der modernen Geisteswissenschaft vertieft wurde. Wenn R. sich gegen die Festlegung auf die Termini „existenzial-existentiell" wendet, so darf er bei vielen auf Zustimmung rechnen; doch es entsteht der Eindruck, diese Begriffe seien nicht in ihrem von Heidegger gemeinten Sinne durchschaut. Einen ähnlichen Eindruck gewinnt man bei der Darstellung und Kritik der Heideggerschen „Wesensrede", die am Beispiel der Analyse des „Dinges" vorgeführt wird. So befreiend es wirkt, wenn einer jene fast mythologischen Spekulationen Heideggers parodiert, so wenig beantwortet das die Frage, ob Heideggers „andenkendes Denken" nicht etwa doch

eine ernst zu nehmende Quelle besitze; hier hätte wohl auf seine Theorie der „Sprache", aus der er „ursprünglich" zu „denken" vorgibt, eingegangen werden müssen (vgl. das Nachwort zu „Was ist Metaphysik?", den „Brief über den Humanismus" und neuestens: „Einführung in die Metaphysik" [1953] 39 131, sowie „Vorträge und Aufsätze" [1954] 189f.). Was der Verf. zum Gegensatz zwischen Positivismus und Existenzphilosophie zu sagen weiß (dieser Gegensatz erscheint ihm als der für die heutige Philosophie charakteristische), verdient trotz vieler schwerverständlicher Formulierungen und einem gewissen Manierismus des Stils Beachtung. Gut kommt heraus, daß der moderne Positivismus eine Kritik am Kantischen Apriori und dem Aprioriismus überhaupt einschließt und daß jenes Apriori, das im „ungegenständlichen" Denken der Existenzphilosophie liegt, einer Rechtfertigung bedarf; diese sei bisher nicht erbracht worden, und insofern glaubt der Verf. von ihrer „Unsachlichkeit" reden zu müssen — obzwar sowohl Heidegger wie Jaspers entgegnen würden, sie hätten des langen und breiten, in direkter und indirekter Kommunikation, entfaltet, wie der Philosophierende zum Denken oder gar zur (denkenden) „Erfahrung" des Seins selbst oder des „Umgreifenden" gelangen könne.

Ogiermann

Bollnow, O. F., Deutsche Existenzphilosophie (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philos., hrsg. v. I. M. Bocheński, 23). gr. 8° (40 S.) Bern 1953, Francke. 3.40 DM. — Das Heft ist, nicht zuletzt durch die ausgezeichnete Einleitung (3—15), ein vorzügliches Hilfsmittel für das Studium der deutschen Existenzphilosophie geworden. Der Verf. unterscheidet zwei Phasen in dieser Philosophie; die erste, grundlegende, ist vor allem durch Heideggers „Sein und Zeit" und Jaspers' „Existenzerhellung" gekennzeichnet; hierher gehört auch H. Lipps, der 1941 in Rußland gefallen ist; die zweite Phase setzt nach dem letzten Krieg ein, bringt die weitere Entwicklung bei Jaspers und namentlich bei Heidegger und in wachsendem Maß die Arbeiten der unmittelbaren Schüler beider, durch die die Ansätze der Meister auf die verschiedenen Gebiete der Philosophie und der Wissenschaften angewandt werden. Daneben zählt die Bibliographie auch Arbeiten „verwandter Denker", christlicher wie nicht-christlicher, und in Auswahl auch kritische Auseinandersetzungen auf; unter den letzteren vermißt man unter dem Titel „Kritik vom Christentum her" (34f.) das Buch von A. Delp: Tragische Existenz (1935), das die erste zusammenfassende Darstellung und Kritik von katholischer Seite brachte.

de Vries

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Antike und Abendland. Bd. 4. (Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens. Hrsg. von *B. Snell* und *Ul. Fleischer*. gr. 8° (234 S.; 14 Abbildungen u. 2 Karten im Text sowie 27 Abbildungen auf Kunstdruck). Hamburg 1954, Schröder. 16.— DM., geb. 18.— DM. — Die Schriftenreihe „Antike und Abendland" verfolgt ein doppeltes Ziel, das einem dringenden Zeitbedürfnis entspricht. Zunächst will sie dem tieferen Verstehen der Antike selber dienen, das vor allem durch Fragen angeregt wird, welche auf Grund zeitnaher Erfahrungen bedeutsam erscheinen. Gleichzeitig soll die eigenartige formende Kraft antiken Geistesgutes erkannt werden, wie jene lebendige geistige Überlieferung bezeugt, die Antike und Gegenwart verbindet. Vorliegender 4. Bd. mit seinen verschiedenen Beiträgen zeigt nicht allein die Vielfalt von Aspekten, welche das Thema Antike und Abendland birgt, sondern erfüllt obengenannte Zielsetzung in hervorragender Weise. Für das Verständnis des Verhältnisses von griechischer und lateinischer Geisteswelt wie vor allem für die Frage, wo das wissenschaftliche Forschen nach den Grundlagen abendländischen Geistes ansetzen muß, ist der wahre Hinweis von *K. Latte* im Vergilaufsatz (155—169) von Wichtigkeit, daß „es ein Eigenrecht rein geistiger Tätigkeit für Römer nie gegeben hatte" (156. Den Lateinern gegenüber besitzen die Griechen den Vorrang der Originalität. — Durch eine kurze Inhaltsangabe möge ein Bild des Dargebotenen vermittelt werden: Die Aufsätze von *F. Brommer* (Kopf über Kopf, 42—44) und *L. Curtius* (Ringergruppe aus Ostia, 187

bis 190) sind in gleicher Weise kunstgeschichtliche wie anthropologische Betrachtungen aus griechischer bzw. hellenistischer Welt. *Fr. Mehmel* (Homer und die Griechen, 16—41) untersucht die Frage, wie die großen Persönlichkeiten griechischer Geistesgeschichte (z. B. Hesiod, Heraklit, Xenophanes, Herodot, Thukydides, Platon usf.) über Homer urteilten. Dem Problem politischer Psychologie schenkt *K. v. Fritz* (Die politische Tendenz in Theopomps Geschichtschreibung, 45—64) seine Aufmerksamkeit. Über die Verlebendigung und das Nachwirken Alexanders als Gegenstand politischer Ideologie unterrichtet *A. Heuss* (Alexander der Große und die politische Ideologie des Altertums, 65—104). Eine Fülle anregender Fragen enthält der Vergilaufsatz (155—169) von *K. Latte;* so macht z. B. ein Vergleich mit Homer, dem Vorbilde Vergils, die Wandlung des Lebensgefühles sichtbar, die in Beziehung zur zeitgenössischen Philosophie steht. Im Gegensatz zur Realität des Lebens befindet sich die Poesie; das Absetzen vom Alltag und der Verlust der Unmittelbarkeit zeigt sich sowohl im Sprachstil wie in der Verlagerung „des Akzentes von der Anschauung auf Empfindung und Gedanken" (169). Vergils Schaffen öffnet den Weg zur Spätantike und zum Mittelalter (169). Wie Vergil setzt sich auch Livius mit den Grundfragen menschlichen Daseins auseinander (*W. Hoffmann,* Livius und die römische Geschichtschreibung, 170—186). Während der Dichter der Augusteischen Zeit nicht an eine bestimmte politische Tradition gebunden ist und das Große, was er erlebte, bejahte, vermochte sich Livius in der Zeit der Krisis des historischen Bewußtseins von der Konzeption des Althergebrachten nicht zu lösen und setzte sich mit dem Neuen geistig nicht auseinandeer. *H. Möbius* (Die griechischen Landschaften in Goethes Faust, 204—215) sucht die treibenden Kräfte in Goethes Dichtung zu verstehen. Wer vertraut ist mit der Problematik der Heideggerschen Interpretation antiker Philosophen, wird Verwandtes finden in der „pneumatischen Exegese" Hölderlins durch *W. Killy,* Hölderlins Interpretation des Pindarfragments 166 (Schr.), 216—233: „Der Sinn ist nicht vorgegeben, sondern er wird deutend gesetzt auf eine Weise, die oft Finden und Setzen unentwirrbar macht" (227). Den scholastischen Philosophen dürfte besonders ansprechen: *I. Düring,* Von Aristoteles bis Leibniz. Einige Hauptlinien in der Geschichte des Aristotelismus, 118—154. Es ist eine wertvolle Zusammenfassung heutiger Forschungsergebnisse. Um die Rolle des Aristoteles als „Ferment in der Wissenschaftsgeschichte Europas" (154) noch besser zu würdigen, wird man ganz im Sinne von „Antike und Abendland" mit Recht wünschen, der Verf. möge die historische Darlegung durch eine entsprechende ideelle Betrachtung vertiefen und ergänzen.

Ennen

Huonder, Qu., Gott und die Seele im Lichte der griechischen Philosophie. gr. 8° (243 S.) München 1954, Hueber. 9.80 DM. — Der Verf. will darlegen, wie der auf sich gestellte griechische Geist mit seltener Verstandesschärfe und metaphysischer Tiefe um die Frage nach Gott und Seele ringt, die sowohl Kern seines Denkens ist wie auch „die erregendste Menschheitsfrage" (230). Träger dieses Ringens sind die Vorsokratiker, Sokrates, Platon, der „wohl am tiefsten an das Divinum mysterium rührt" (232), Aristoteles, Stoiker, Epikureer, Skeptiker, Philon, Plotin. Die Darbietung, welche sich auf das Wesentliche beschränkt (5) und sich nur gelegentlich auf verschieden mögliche Deutungen bei einzelnen Denkern einläßt, ist keine eigene fachwissenschaftliche Untersuchung. Gestützt auf Arbeiten anderer Forscher, verfolgt der Verf. das hohe Ziel, den heutigen Menschen mit diesen lebenswichtigen Problemen der Griechen vertraut zu machen und ihn zur Auseinandersetzung mit diesen Fragen, denen schöpferischer Hellenengeist die besten Kräfte schenkte, zu bringen. Diesem Ziele dient einmal die klare und allgemeinverständliche Darstellungsform, wie vor allem die Hervorhebung der Probleme, wie sie z. B. durch folgende Worte gekennzeichnet werden: persönlicher Gottesbegriff (34 57 63); Schöpfungsproblem (39); Religion und Philosophie (42 52); „Majestas Dei" (69) ; Dasein und Sosein (104); theologia negativa (69 107); Universalienproblem (109); Gott und Übel (124); Leib und Seele (132); Wissen und Glaube (151 189); „docta ignorantia - indocta ignorantia" (191) usf. Wenn der Verf. S. 232 sagt, daß die griechischen Philosophen „für die abendländische Menschheit Erzieher zu Gott hin geworden sind", dann verdeutlicht er diese Tatsache innerhalb der Darstellung durch Hinweise auf jene Denker, die entweder vom Griechengeist befruchtet wurden

oder um ähnliche Probleme sich mühen. In diesem Sinne weist der Verf. hin u. a. auf: Augustinus, Justin, Thomas von Aquino und die Scholastik, Meister Eckhart, Seuse, Silesius, K. Barth, Gogarten, Thurneysen, Hölderlin, Scheler, Kant, Driesch, K. Jaspers, Heidegger, Hegel. Ennen

Jaeger, J.: Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. 2. Bd., 2. Aufl. gr. 8° (418 S.) Berlin 1954, de Gruyter. 14.80 DM. — Zwei große Lebensmächte und Bildungssysteme werden in dieser Neuauflage des Jaegerschen Werkes dargestellt: die griechische Medizin (11—58) und das geistige Ringen und erzieherische Wollen eines Sokrates und Platon (59—360). Wenn die *Medizin* zu einer führenden Kulturmacht im Lebensgefüge des griechischen Volkes und zu einem Bestandteil der ἐγκύκλιος παιδεία (11) ward, dann dankt sie dies zunächst ihren Vertretern, die nicht in fachlicher Abgeschlossenheit lebten, sondern sich eine einzigartige geistige Universalität zu wahren wußten. Ihre universale Geistigkeit und Beweglichkeit führten zu einer gegenseitigen Annäherung von Medizin und Philosophie. Diese befruchtende Wechselwirkung fand ihren Niederschlag in Begriffen, die für das Denken beider Disziplinen gleich bedeutsam waren: τιμωρία, ἰσομοιρία, κρᾶσις, ἀρετή, εἶδος, φύσις, ἁρμόττον, σύμμετρον u. a. Für sokratische, platonische und aristotelische Philosophie ward Medizin zur geistesgeschichtlichen Vorstufe (11). Die Tatsache endlich, daß griechische Kultur ebenso Formung der Seele wie des Körpers war, begründete auch den umfassenden Einfluß der Medizin (12). In diesem Teile des Werkes begegnen in neuer Sicht und vertiefter Schau viele den Philosophen betreffende Fragen: das Problem der Ganzheit; theologische Naturbetrachtung; Einheit von Theorie und Praxis; Medizin als Vorbild exakter Wirklichkeitserkenntnis; Verhältnis von Natur und Kunst, von Wahrnehmung und Erinnerung; Allgemeinbildung als Zwischenstufe von Fachwissen und absolutem Laientum; Diätlehre im Lichte sozialer Gesellschaftswandlung u. a. — Platons Philosophie als Paideia, d. h. als *Wissen und Bildung* deuten, heißt sie befreien aus einer artfremden Systemgeschichte und sie hineinstellen in den Aufbau der staatlich soziologischen Gemeinschaft (vgl. W. Jaeger, Humanistische Reden und Vorträge, 1937, 152—168). Paideia ist „geistige Organisation der Wirklichkeit unter der Herrschaft eines rangobersten Wertes, der zugleich alle menschliche Tätigkeit als höchstes Richtziel regiert" (Jaeger a.o.O. 164). In den einzelnen Dialogen erscheint das Wissen um diesen im Leben zu verwirklichenden höchsten Wert und um die neue Seinsordnung in immer neuer Beleuchtung: im „Menon" (228—243) ist es ein Wissen, das aus dem eigenen inneren Kosmos geboren wird; als Sammlung der Seele wird es im „Phaidon" beschrieben. Platons „Symposion" (244—269) zeigt es als Wissen von der ewigen Schönheit als höchster Erfüllung des menschlichen Urtriebes, des Eros (243). Der „Staat" endlich (270—360) offenbart dieses Wissen „als die Quelle aller gesetzgeberischen und gemeinschaftsbildenden Kraft der Seele" (243). Die Verwurzelung der Problematik menschlichen Handelns in der erzieherischen Notlage der Zeit machen deutlich sowohl der „Gorgias" (188—227) mit seiner „Philosophie der Gewalt" (198) und dem Handeln nach Willkür wie der „Protagoras" (165—187), der Erfolgs- und Leistungswissen ablehnt, dafür aber „höhere Geistesbildung" (179) fordert, d. h. Formung des Menschen nach seiner wahren Arete. Für diese Interpretation der Philosophie Platons beruft sich der Verf. sowohl auf den 7. Brief wie auf die Tatsache, daß alle Linien platonischen Denkens letztlich dem Staate zugewandt sind. Ennen

Aristoteles, Erste Analytik (I); Zweite Analytik (II) (Die Lehrschriften, hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von P. Gohlke, II 2 und 3). 8° (216, 151 S.) Paderborn 1953, Schöningh. 8.60 und 5.80 DM. — Diese neuen Bände der Gohlkeschen Aristotelesübersetzung sind nach denselben Grundsätzen gearbeitet wie die bisherigen Bände: Der Text geht vollständig auf Aristoteles zurück, er ist aber von diesem nicht zu gleicher Zeit geschrieben, sondern zu einer ersten Fassung sind spätere, z. T. umfangreiche Nachträge hinzugekommen. So hält G. z. B. die Kap. 8—22 des 1. Buches der Ersten Analytik, in denen die modalen Schlüsse behandelt werden, für einen späteren Zusatz. Im übrigen kann der Verf. hier auf eigene Untersuchungen in seinem Werk „Die Entwicklung der aristotelischen Logik" (Berlin 1936) verweisen. Die Übersetzung liest sich flüssig, wenn sie

auch natürlich nicht in allem ganz überzeugt. So wäre wohl ζῷον eher mit „Sinnenwesen" als mit „Geschöpf", οὐσία eher mit „Substanz" als mit „Wesenhaftes" (I 111) zu übersetzen, ἕξις ist nicht „Vermögen" oder „Fähigkeit" (II 128), sondern kann wohl schwerlich anders als durch das Fremdwort „Habitus" entsprechend wiedergegeben werden. Die verschiedenen Schlußformen symbolisiert G. nicht nach einem der modernen logistischen Systeme, sondern mit eigenen, dem Text des Aristoteles angepaßten Symbolen und stellt sie in einer beigelegten Tabelle in dieser Weise zusammen; die Übersichtlichkeit hat dadurch sicher gewonnen. Interessant ist seine Deutung des Schlußkapitels der Zweiten Analytik, das bekanntlich die Erkenntnis der Prinzipien behandelt. Das πάλαι in 100a 14, das Rolfes mit „soeben" wiedergibt, übersetzt er mit „vorzeiten" und nimmt deshalb einen längeren zeitlichen Abstand der folgenden Bemerkungen über den Nous gegenüber der vorangehenden Erklärung der Prinzipien durch wiederholte Wahrnehmung an. Der Nous, meint G., habe für Aristoteles in seiner platonischen Frühzeit („vorzeiten"!) eine große Bedeutung gehabt, je mehr dann der Kampf gegen die Ideenlehre in den Vordergrund trat, um so mehr habe die Erfahrung den Nous verdrängt, bis er noch später seine große Bedeutung im Aufbau der menschlichen Erkenntnis wiedergewonnen habe; aus dieser Spätzeit stamme der letzte Zusatz, der die Erfassung der Prinzipien dem Nous zuschreibt (II 10—12). de Vries

Stark, R., Aristotelesstudien. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik (Zetemata, 8) gr. 8° (117 S.) München 1954, Beck. 9.50 DM. — In philologischer und philosophischer Interpretation geht diese Habilitationsschrift ausgewählten Problemen aristotelischer Ethik nach. Ein kurzer inhaltlicher Hinweis soll zeigen, welcher Art diese sind. Die Deutung des Protreptikos (4—19: Die politische Leistung der spekulativen Wissenschaft nach dem Protreptikos) ergibt, daß die aus Vernunfteinsicht geborene philosophische Politik, welche allein feste Gesetze und richtiges Handeln gewährt (6), sich nicht auf die „praktische Empirie des einfachen Handwerkertums" (93) stützt, sondern auf die philosophisch durchforschte Erfahrung. Aristoteles lehnt in dieser Lehre nicht die Grundkonzeption der platonischen Eidosphilosophie ab, wohl aber ihre durch den Chorismos bestimmte Form (24 25; vgl. auch 20—26: Die politische Aufgabe der Philosophie nach dem sechsten Platonbrief). Wenn das aus dem aristotelischen Politikos bewahrte Bruchstück (27—36) das Gute als Maß nennt, dann ist damit nicht die Idee des Guten gemeint. Im Dienste der Vervollkommnung der Persönlichkeit steht auch die Tragödie (37 bis 51: Die ethische Leistung der Tragödie), welche durch κάθαρσις die seelische Gesundheit erzielen soll (62). Die vorausgesetzte seelische Disposition für diese Katharsis, welche ihr Ziel erreicht durch die πάθη von ἔλεος und φόβος., ist das φιλάνθρωπον (52—63: Die aristotelische Wertung der Philanthropie). Philantropie besagt nicht Bruderschaft aller Menschen, sondern „die individuelle, zum Wohltun und zur Freundschaft neigende Charaktereigenschaft" (56). Die freundschaftlichen Ansprüche finden aber ihre Grenze in der Selbstliebe, so daß „die Liebe des Einzelnen zu seinem wahren Selbst auch das wahre Wesen der Freundschaft bestimmt" (58). Das Grundgebot aller Sittlichkeit ist in dem Worte „αἰδώς" (64—86: Die Bedeutung der αἰδώς in der aristotelischen Ethik) ausgesprochen. — Die Studie bestätigt wiederum die Entwicklung der Persönlichkeit des Aristoteles, wie sie Jaeger in seiner Schichtenanalyse wissenschaftlich erkannte. Ferner teilt sie wertvolle Beobachtungen über das Verhältnis Platon - Aristoteles mit. Allerdings bedürfen in dieser Frage manche Auffassungen einer kritischen Nachprüfung. Das gilt z. B. von der Behauptung S. 25, man könne „auch Platoniker sein, wenn man die durch den Chorismos gekennzeichnete Form der Ideenlehre ablehnt". Ebenso befriedigt schwerlich die S. 32 vorgetragene Meinung über das Verhältnis „Politikos" und „Parmenides". Wichtiger und entscheidend dürfte aber die durch die Untersuchung erhärtete Erkenntnis sein, daß auch der Philosoph, wenn er einen tieferen Einblick in aristotelisches Philosophieren erhalten möchte, nicht an den Forschungsergebnissen heutiger wissenschaftlicher Aristotelesphilologie vorbeigehen kann. Ennen

Lukian, Die Hauptwerke, griechisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von K. Mras. 8° (555 S.) München 1954, Heimeran. — In dieser Lukianausgabe,

welche durchaus den Anspruch einer wissenschaftlichen Leistung erheben kann, werden folgende Werke herausgegeben: Der Traum oder Lukians Lebensgang (6—21), eine in der Heimatstadt Samosata vorgetragene Prolalia. Die anderen Stücke gehören Lukians bester Zeit an (160—170 n. Chr.; 507) und wurden wohl in Athen geschrieben: Götter-, Seegötter- und Totengespräche (22—281); Ikaromenipp oder die Wolkenreise (282 bis 327), eine phantastische Erzählung mit dem alten Himmelfahrtsmotiv (520); Wahre Geschichten (328—419), die den satirischen Romanen angehören (526); Der Lügenfreund oder der Ungläubige (420 bis 469); Das Lebensende des Peregrinos (470—505), abgefaßt unter dem Eindruck der Selbstverbrennung des Philosophen Peregrinos Proteus. Den Text (539—549) gestaltete M., der zusammen mit R. Helm „N. Niléns steckengebliebene Ausgabe bei Teubner vollenden sollte" (vgl. Nachwort), auf Grund eigener Erforschung der Überlieferung. Die auf das Notwendigste beschränkten Anmerkungen (506—539) lassen u. a. folgende Charakterzüge Lukians hervortreten: Lukian, vielleicht semitischer Abstammung, erlernte als Jüngling das Griechische, fühlte sich aber nicht als echter Grieche (511). Umfangreiche Kenntnisse in Literatur, Bildhauerei, Malerei, verbunden mit künstlerischer Begabung, zeichneten diesen Menschen aus, der die Hohlheit der Rhetorik verachtete (507). Er war ein scharfer und verletzender Spötter nach mephistophelischer Art, dessen stets verneinendem Geist jede metaphysische Tiefe fehlte. Auf die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Hauptwerke macht aufmerksam: M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, Bd. 2, Der niedere Glaube, 498.

Ennen

Seel, O., Cicero. Wort, Staat, Welt. gr. 8° (495 S.) Stuttgart 1953, Klett. — Das äußere Gliederungsprinzip dieser Cicerobiographie wird von der zeitlichen Abfolge der aus seinem Leben bekannten Ereignisse bestimmt: Verres (23—64), Catilina (65—107), Zwischen Republik und Monarchie (108—161), Bürgerkrieg (162—202), Caesar (203—260), Das Ende (408—489). In diesen spannungsreichen historischen Raum, der für Cicero Triumph, ‚Gnade' und Vernichtung besagt (486), steht die Gestalt Ciceros mit ihren widersprechendsten Zügen: auf der einen Seite der sensitive und reizbare Stimmungsmensch, gleichermaßen ohne Maß in Freude und Trauer, in Erfolg und Mißerfolg, dann auf der anderen Seite Lauterkeit und Anständigkeit, Treue und Verantwortungsbewußtsein, Fürsorge für Familie, Freunde und Klienten; all dies bewahrt er trotz Krisen und Enttäuschungen (17, 18). Cicero ist ein Mensch des Mittelmaßes (213, 235), dem das „genialisch Ursprüngliche" (17, 379 u. a.) fehlt und den tiefe philosophische Probleme gar nicht beunruhigen (vgl. 261—326: Generationskrise; 327—407: Bindung und Lösung). Seine Zeitgenossen überragt er durch eine vielseitige Tätigkeit als Politiker und Staatsmann, Redner und Lehrer, Philosoph und Essayist, Familienvater und Freund (18). Aber das Neue und das Hauptanliegen dieser Cicerobiographie liegt nicht darin, alles, was gelehrte Einzelforschung über Cicero ermittelte, zu einem Gesamtbilde zusammenzutragen, sondern in dem durchaus anerkennenswerten Bemühen, unter Zugrundelegung fachwissenschaftlicher Einzelerkenntnisse die Persönlichkeit Ciceros aus ihren inneren Triebkräften heraus zu verstehen. Diese recht mühsame Aufgabe übersteigt die historische Tatsächlichkeit des rein Biographischen und dessen Erkenntnismittel kritischen und analysierenden Denkens, welche allein die Entfaltungsgesetzlichkeit einer Person nicht begreifen können, da sie am Rande des Personkernes liegen (vgl. dazu Ref. StimmZeit 153 (1954) 270—274: Philologe oder Humanist?). Um geisteswissenschaftliche Interpretationen vorliegender Art mühen sich namhafte Vertreter der Altertumswissenschaft unserer Tage mit großem Erfolg. Sie entsprechen einem dringenden Zeitbedürfnis, das sowohl eine persönliche Berührung mit den Quellen abendländischer Kultur wie vor allem eine lebendige Auseinandersetzung mit ihren Problemen gebieterisch fordert. Allerdings muß man der Erfüllung dieser Forderungen im Falle Ciceros eine metaphysische Tiefe geben, besonders durch Rückgriff auf die griechische Antike. So wird auch durch die Untersuchung von S. die unbestrittene und schöpferische Größe des griechischen Genius sichtbar und gleichzeitig die heute wachsende Erkenntnis bekräftigt, das Schwergewicht des Bemühens um die Verwirklichung antiken Erbes auf ein intensiveres Verstehen des Griechentums zu legen.

Ennen

Jaspers, K., Lionardo als Philosoph. 8° (77 S.) Bern 1953, Francke. 4.80 DM. — Unter den Schriften der „Concinnitas", die das kunsthistorische Seminar der Universität Basel herausgibt, ragt ein Vortrag von J. über Lionardo als Philosoph hervor. J. hält sich streng und mit großer Sachkenntnis an sein Thema Lionardo, aber in diesem Einzigen und Besonderen läßt er immer auch ein Allgemeines erscheinen. So stehen im 1. Kap. über Lionardos anschauend tätiges Erkennen tiefe Aussagen über die Kunst als Verleiblichung des Geistigen, Vergeistigung des Leiblichen. Im 2. Kap. über Lionardos Weltmetaphysik (das All der Kräfte) wird der Naturbegriff der entstehenden Neuzeit in einer frühen Prägung faßbar. Das 3. Kap. zeigt den uomo universale der Renaissance. Das 4. gibt eine Charakteristik Lionardos, seiner Größe und seiner Grenzen. Syndicus

Lantrua, A., Giacinto Sigismondo Gerdil, filosofo e pedagogista. gr. 8° (379 S.) Padova 1952, 3500 L. — Man muß dem Verf. dieses Werkes, der einzigen großen Arbeit aus der Gegenwart über Gerdil — Piantonis Vita del Cardinal S. G. Gerdil ist 1851 erschienen — dafür dankbar sein, daß er trotz mancherlei Schwierigkeiten seine schon 1908 begonnenen Untersuchungen wiederaufgenommen und jetzt auch veröffentlicht hat. L. schickt seinem Buche eine Bibliographie der Opera Gerdils voraus, in die er die kleineren Arbeiten des Barnabitenkardinals zur Pastoraltheologie, Aszese und Polemik nicht aufgenommen hat. Auch so umfaßt das Verzeichnis 61 Nummern. Im 1. einleitenden Teil (23—52) berichtet der Verf. über das *Leben*, die wissenschaftliche Tätigkeit und die geistige Eigenart Gerdils. Sicher war Kardinal Gerdil, dessen Erhebung zum Papst im Konklave zu Venedig 1799 durch ein Veto Österreichs verhindert wurde, ein Mann von Weitblick, von hoher und vielseitiger Begabung, sehr aufgeschlossen für moderne Philosophie und Geistesströmungen, auch an den Fragen der Mathematik und der Naturwissenschaften fachmännisch interessiert. Von einem Thomismus Gerdils zu sprechen, wie L. es allerdings mit Vorbehalten tut (52), erscheint jedoch unberechtigt. — Der 2., entscheidende Teil des Werkes befaßt sich mit den *philosophischen Ideen* Gerdils (53—203). Hier interessieren besonders die Stellung zu Descartes und Malebranche und die Fragen des Okkasionalismus und Ontologismus (53—102 133—164). Gerdil war kein schöpferischer Denker, der seinen eigenen Weg des Philosophierens sucht: „Non oltrepassa i limiti del cartesianismo e dell'illuminismo settecentesco" (34). Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Gerdil den Okkasionalismus gelehrt hat, zu dem schon Descartes den Grund legte und den Malebranche weiter ausgebaut hat. Vom Ontologismus dagegen, den Gerdil in seinen philosophischen Werken, besonders in seiner Défense du sentiment du père Malebranche, vorgetragen hat (147—164), scheint er sich später distanziert zu haben (159 f. 305), ohne das Problem aber sachlich weiterzuverfolgen. — Im 3. Teil seines Werkes behandelt L. die *Ethik und Pädagogik* Gerdils (205—301), die letztere besonders auf Grund seines 1763 erschienenen Anti-Émile. — Wer sich in Zukunft näher mit Gerdil beschäftigen will, wird am besten von dieser bemerkenswerten Monographie ausgehen. An einigen Punkten hat der Verf. die Gefahr der Weitschweifigkeit nicht ganz vermieden. Das beigefügte Personen- und Sachverzeichnis erleichtert die Orientierung auf das Wesentliche.

Gilen

O'Flaherty, J.C., Unity and Language: A Study in the Philosophy of Johann Georg Hamann (University of North Carolina Studies in the Germanic Languages and Literatures, 6). 8° (X und 121 S.) Chapel Hill 1952, Univ. of North Carolina. 2.50 Doll.; geb. 3.— Doll. — Im Gegensatz zu R. Unger, der 1905 eine Studie über Hamanns Sprachtheorie veröffentlicht hat, ist der Verf. der Überzeugung, daß Hamanns Einfluß nicht nur dem Zauber seiner Persönlichkeit zuzuschreiben ist, sondern daß auch seine philosophische Lehre ernst zu nehmen sei (11 47), wenn er auch zugibt, daß diese nicht systematisch durchgeführt ist. Das zentrale Stück von Hamanns Philosophie ist die Sprachtheorie. Der Verf. legt sie in 4 Kapiteln dar. Das 1. Kap. entwickelt die grundlegende Unterscheidung von natürlicher und abstrakter Sprache und den Vorrang der natürlichen Sprache. Diese findet Hamann vor allem in der Bibel; sie ist bildhaft, wirklichkeitsnah und vom Gefühl getragen. Die abstrakte Sprache dagegen bedeutet eine Verarmung des Inhalts und das Ausschalten

des Gefühls; die Einheit von Denken, Anschauung und Wirklichkeit, die der natürlichen Sprache eigen ist, geht in ihr verloren, wie in den folgenden Kapiteln dargelegt wird. Die Abstraktion verselbständigt die Beziehungen, indem sie sie von den anschaulich gegebenen Objekten loslöst. So wird Hamann zum Feind aller wissenschaftlichen Philosophie, ja der Wissenschaft überhaupt. Man wird ihm dabei zugute halten müssen, daß die vernünftelnde Philosophie der Aufklärung und ihre Verständnislosigkeit für die Sprache der biblischen Offenbarung berechtigten Widerspruch herausforderte. Doch ist Hamann seinerseits der entgegengesetzten Einseitigkeit des Irrationalismus verfallen; das deutet auch der Verf. an. de Vries

Solowjew, Wl., Werke, 3. Bd.: Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie II. Hrsg. v. Wl. Szylkarski, übersetzt von F. Bergenthal, Wl. Szylkarski, W. Setschkareff, L. Müller. gr. 8° (475 S.) Freiburg i. Br. 1954, Wewel. 28.— DM; Subskr. 24.— DM. — Der vorliegende, in der Reihenfolge der Herausgabe zweite Band der deutschen Solowjów-Ausgabe enthält die ursprünglich französischen Schriften zur Kircheneinigung, vor allem das grundlegende Werk „Rußland und die universale Kirche" aus dem Jahre 1889. Es ist dies in den beiden ersten Teilen eine glühende Apologie der katholischen Kirche und des Papsttums, geführt aus der Heiligen Schrift, den Vätern und der russischen Kirchengeschichte. Der 3. Teil enthält, demselben Ziel untergeordnet, Solowjows Spekulationen über die Göttliche Weisheit und das Gottmenschentum, welche im Rahmen der neueren russischen Religionsphilosophie von grundlegender Bedeutung wurden. An kleineren Schriften enthält der Band: „Die russische Idee", „Der hl. Wladimir und der russische Staat", einen Brief an Bischof Stroßmayer und die Antwort Solowjows auf eine Korrespondenz aus Krakau. Diesen kleineren Schriften sind die französischen Originaltexte zur Seite gestellt. Neben ausführlichen Registern und Anmerkungen wurden die von Solowjów meist frei zitierten Stellen Leos d. Gr. und verschiedener Konzilien nach (berichtigten) Texten aus Migne und Mansi beigegeben. Im Nachwort des Herausgebers hätte man eine literarhistorische Untersuchung über Anlaß und Entstehung der Schriften dieses Bandes gewünscht, was aber vielleicht für den bisher noch ausstehenden, der Zählung nach vorhergehenden Band geplant ist, der ebenfalls den Titel „Una Sancta" tragen soll. Die Übersetzer verfügen sprachlich und sachlich über alle Voraussetzungen, um den Gedankengang des großen Russen richtig wiederzugeben. Die äußere Ausgestaltung des Bandes ist wieder vorbildlich. Falk

Falk, H., Das Weltbild Peter J. Tschaadajews nach seinen acht „Philosophischen Briefen". Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Ost-Europa-Institutes München 9). gr. 8° (136 S.) München 1954, Isarverlag. 15.60 DM. — Der russische Geschichtsphilosoph T. hat im 19. Jahrhundert den Anstoß zur Scheidung der Geister in die sogenannten „Slawophilen" und „Westler" gegeben. Sein Hauptwerk sind die „Philosophischen Briefe", von denen bisher nur drei bekannt waren. Weitere fünf Briefe, die wie alle ursprünglich französisch geschrieben waren, wurden zwar 1935 in Rußland aufgefunden und in russischer Übersetzung veröffentlicht, blieben aber außerhalb der Sowjetunion fast unbekannt. So existiert in Deutschland, wie es scheint, nur ein einziges Exemplar der russischen Ausgabe. Die vorliegende Arbeit unterzieht besonders diese fünf neu aufgefundenen „Philosophischen Briefe" einer genauen Prüfung und ordnet sie in das Gesamtwerk Tschaadajews ein. Nach einer allgemeinen Orientierung über das Leben und die schon aus den früheren Schriften bekannte Geschichtsphilosophie Tschaadajews folgt eine ausführliche Darstellung der Entstehungsgeschichte der ganzen Briefreihe sowie eine systematische Inhaltsangabe der neu gefundenen Briefe. Ihr genauer Wortlaut wird in deutscher Übersetzung im Anhang beigefügt. Auf die inhaltliche Analyse folgt eine Untersuchung über die geschichtliche Herkunft der wesentlichsten Lehren des Philosophen, eine kritische Würdigung und eine Zusammenfassung, welche die Gestalt und Weltanschauung Tschaadajews auf dem Hintergrunde der russischen Geistesgeschichte umreißt. Die Kritik an Tschaadajews Philosophie bezieht sich besonders auf dessen All-Einheits-Lehre und den daraus folgenden geistigen Kollektivismus, der in Konflikt gerät mit der sonst festgehal-

tenen Willensfreiheit und persönlichen Unsterblichkeit. Auch auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie findet Tschaadajew nicht das gesunde Gleichgewicht zwischen Glauben und Wissen. Der Kritik Kants weichend, sucht er sich mit den Traditionalisten auf die göttliche Offenbarung allein zu stützen. — Die dankenswerte, genaue und mit der Fachliteratur aufs beste vertraute Arbeit bietet für die neu gefundenen Briefe Tschaadajews die erste Übersetzung in einer westlichen Sprache. Leider fehlen die bisher bekannten, aber doch nicht so leicht zugänglichen Briefe, was um so mehr zu bedauern ist, als deren Übersetzung nach dem Zeugnis des Verf. nicht sehr genau ist. Brugger

Grégoire, F., L'attitude hégélienne devant l'existence. (Sonderdruck aus RevPhLouv, Mai 1953). gr. 8° (46 S.) Louvain 1953, Institut Sup. de Philos. 30.— Fr. — Es fällt zunächst schwer, den hier gemeinten Sinn von „Existenz" zu sehen. Existenz bedeutet hier konkrete Realität, zeithaft-weltliche Wirklichkeit, zu der Hegels „Idee" „sich entschließt". Hegels Haltung zu ihr bestimmt sich nicht durch Abneigung, sondern durch unbedingte Zuneigung, Versöhnung mit ihr. Der „Geist" hat keinen eigenen Inhalt, sondern verwirklicht und findet sich in der „Welt", die er sich entgegensetzt und zugleich anverwandelt. Das „Erkenne dich selbst" als Forderung des Geistes wird erfüllt im Zu-sich-zurückkehren aus den Dingen, kraft einer Dialektik, die das Wesen des Geistes selbst ausmacht. Der schöpferische, zeugende Gedanke des Hegelschen Systems (15) sei der, daß alles in der Wirklichkeit Entfremdung und Wiederversöhnung ist — darin liege auch der Grund der dialektischen Methode. Den Hegelkenner werden dann die scharfsinnigen Ausführungen über die Dialektik von Unendlich-Endlich bei Hegel interessieren (20 f.), wie überhaupt die Erörterungen über das Wesen des Hegelschen „Begriffs" (20, 29 f.). Die menschlich tiefste „Versöhnung" mit der Wirklichkeit geschieht nach Hegel in der dialektischen Aufarbeitung der „Geschichte"; hier erreicht der menschliche Geist seine höchste „Freiheit" (als Beisichsein im anderen). Was schließlich Hegels Auffassung von Gott betrifft, so betont der Verf. mit Recht, daß H. kein eigenes „Selbstbewußtsein" Gottes außer in dem Bewußtsein der endlichen Geister kenne; „Bewußtsein" muß dann aber als Weise eines Innewerdens verstanden werden, das den Gegensatz Subjekt-Objekt einschließt. Damit wird jedoch wohl nicht ohne weiteres ein Eigen*sein* Gottes von Hegel bestritten, sondern nur die Notwendigkeit von „Welt" (Schöpfung) für Gottes Fürsichsein und Selbstbewußtsein behauptet (was natürlich schlimm genug ist). Dann wäre das Reich der philosophischen Geister nicht die *einzige* Realisation, wenn dies heißen soll: Aktualitäts-Ebene, des absoluten Geistes, wie der Verf. möchte (40). Es scheint, als reichten die Texte bei Hegel nicht völlig aus, um diese so umstrittene Frage eindeutig zu entscheiden.

Ogiermann

Bloch, E., Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. gr. 8° (476 S.) Berlin 1952, Aufbau-Verlag. 12.— DM. — Mit diesem Werk des Ordinarius für Philosophie und Direktors des Philosophischen Instituts an der Universität Leipzig haben wir ein Buch vor uns, das an menschlichem und philosophischem Temperament weit über das meiste hinausragt, was man sonst an dialektischer Materialistik zu lesen bekommt. B. hat es als Emigrant in den USA verfaßt und zunächst in spanischer Übersetzung in Südamerika erscheinen lassen. Schon diese Tatsachen erklären es, daß ein verhältnismäßig enger Kontakt mit vielem aufgenommen und gewahrt ist, was die westliche Welt an Philosophie zu bieten hat. Nicht als ob für dieses Philosophieren volles Verständnis aufgebracht würde; wie überhaupt bei den dialektischen Materialisten wird die Existenzphilosophie radikal verworfen, und die neuere scholastische Philosophie findet keine Beachtung, nur Thomas selbst wird dann und wann erwähnt. — Als „Erläuterungen zu Hegel" greifen die einzelnen Kapitel wichtige Grundgedanken oder Partien des Hegelschen Systems heraus und versuchen, sie in oft blendendem, geistvollem Stil dem Anfänger, und nicht nur ihm, aufzuschließen. So gliedert sich das Ganze in 6 Kapitel, die den „Zugang" eröffnen wollen (von ihnen bringen „Hegels Sprache" und „Der Kerngedanke Hegels" eine Fülle von Anregungen), weitere 11, die seine Philosophie von der „Phänomenologie des Geistes" bis zur „Geschichte der Philosophie" analysieren mit immer interessanten, sehr

persönlich gehaltenen und bei aller Aggressivität besonders auch gegen englisch-amerikanische Philosopheme in der Form beherrschten Einzelbemerkungen; die letzten 7 Kapitel führen zur Entscheidung, nämlich zur angeblichen „Aufhebung" des Hegelschen Denkens in den dialektischen Materialismus. Es soll da Ernst gemacht werden mit den immanenten Prinzipien Hegelscher Philosophie selbst, nämlich dem Sinn für das Werden, Prozeßhafte, dialektisch unabschließbar Neue, das in der Wirklichkeit liege und, im Gehirn des Menschen als Erkenntnis dieser Wirklichkeit erwachend, über jedes sich runden wollende philosophische System hinausdränge, hin zu einer neuen Zukunft der Philosophie. So soll Hegel durch Hegel selbst widerlegt und in Kraft seiner eigenen Einsichten besser verstanden werden, als er sich selbst verstanden hat. Es tritt da besonders hervor, wie sehr es dem „Diamat" daran gelegen ist, Philosophie zu sein und nicht nur Systematik der Wissenschaften; daher auch die leidenschaftliche Ablehnung des Positivismus. Es ist nur merkwürdig und kaum nachvollziehbar, wie es einem so versierten Hegelkenner nicht aufzufallen vermag, daß es eben nicht „Marxismen der Sache selbst" geben kann, nach seinem Ausdruck im Vorwort, d. h. „materielle" Dialektik, solange Materie nicht wesenhaft als „geistige" Potenz aufgefaßt wird, also der Geist es ist, dem der Primat zukommt und der allein „sich" versteht, allenfalls „sich" negiert, während Materie nur verstanden „wird". — Das Buch trägt den Titel „Subjekt-Objekt", weil der Grundgedanke Hegels dieser sein soll: Entwicklung des Subjekts durch Beziehung zum Objekt, Objektivierung des Subjekts durch Auseinandersetzung mit „Welt" in der Weise der „Arbeit" an ihr, ebendadurch Subjektivierung der Welt im Sinne von „Humanisierung", also dialektische Subjekt-Objekt-Vermittlung als Wesen der Wirklichkeit. Hier schlägt eine der Lieblingsideen des heutigen dialektischen Materialismus durch, nämlich daß er allein echter und zukunftsträchtiger Humanismus sei. Das bedeute zugleich Aufhebung der „Selbstentfremdung" des Menschen von der Natur, bis zur Leugnung jeder eigentlichen Transzendenz, die ja als etwas Unvermittelbares, darum Inhumanes, gelten müßte. Eine radikalere Immanenzphilosophie ist nicht denkbar, und so wird der dialektische Materialismus auch als „Erklärung der Welt aus sich selbst" (99) definiert — wobei man aber a priori gar nicht auf so etwas wie Gottesbeweise der Andersdenkenden eingeht, die ja gerade aus gewissen Strukturen der Erfahrungswelt aufzeigen, daß sie sich nicht aus sich selbst erklärt. — Das Werk bedeutet tatsächlich eine mit frappanter Lebendigkeit und verbissener Gläubigkeit geschriebene Apologie der Philosophie hinter dem Eisernen Vorhang und darf denen, die sich über lehrbuchartig verkümmerte Darstellungen hinaus für denkerische Versuche bei denen „drüben" interessieren, als Beispiel empfohlen werden. Allerdings wird weniger der naturwissenschaftlich als der geisteswissenschaftlich Eingestellte damit etwas anzufangen wissen. Ogiermann

Stern, V., Zu einigen Fragen der marxistischen Philosophie. kl. 8° (120 S.) Berlin 1954, Aufbau-Verlag. 3.60 DM. — Die hier zusammengefaßten Artikel aus Zeitschriften und Tageszeitungen lassen erkennen, daß in der Erkenntnistheorie und Ontologie des „Diamat" neue, diskutablere Argumente nicht entdeckt zu sein scheinen. Abbildtheorie ohne jeglichen Anflug einer Problematik um das, was etwa auch nur die moderne Phänomenologie des „Gegenstandes" und die transzendentale Kritik des „Urteils" sehen gelehrt haben; „Praxis" als Kriterium von Erkenntnis, ohne Bewußtsein davon, daß die „erkannte" und ins Urteil gefaßte Praxis (Experiment, Technik) selbst unter das allgemeine Kriterium für wahre Erkenntnis fällt; Theorie der „Dialektik" ohne Reflexion auf den radikal „geistigen" Hintergrund einer jeden sinnvollen Struktur von Dialektik überhaupt, so daß man Hegel gerade nicht „auf den Kopf stellen" und aus seiner Dialektik, der geistgeborenen, ein Kind der „Materie" machen darf; ein Begriff von Materie", der den rein erkenntnistheoretischen Sinn von „Realität" besitzen und dabei doch in seinen konkreten Anwendungen mit Materie im Sinne von anorganischer Realität gleichgesetzt wird. All das trägt wenig dazu bei, eine gemeinsame Basis für ein philosophisches Gespräch zu schaffen, zumal wenn, und das nicht nur im Vorwort, der sog. „kämpferische" und „parteiliche" Ungeist des „Diamat" offen und in mehrfach banal journalistischen Wendungen zur Schau getragen wird. Jedenfalls ist das Niveau eines Werkes wie „Subjekt-Objekt" von E. Bloch, einem Vertreter marxistischer theoretischer

Philosophie, mit dem eine Diskussion sich vielleicht lohnen würde (vgl. die vorhergehende Besprechung in *diesem* Heft), nicht erreicht. Ogiermann

Karisch, R., Der Christ und Stalins dialektischer Materialismus. 8° (157 S.) Berlin 1954, Morus-Verlag. 5.40 DM; geb. 6.80 DM. — K. konnte nach dem Kriege noch mehrere Jahre hindurch in der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands Vorträge gegen den dialektischen und historischen Materialismus halten, besonders für Studenten und Akademiker. Aus dieser unmittelbaren Berührung mit den Problemen ist die vorliegende Schrift erwachsen, welche die Thesen Stalins zum philosophischen Materialismus und zur Dialektik nicht nur kurz darlegt, sondern auch vom Standpunkt der christlichen Philosophie aus zügig und überzeugend beurteilt. Die beiden letzten Kapitel sind nach gleicher Methode dem historischen Materialismus gewidmet. Einige graphische Darstellungen erleichtern die Übersicht. Abwehr und Aufklärung über den dialektischen Materialismus, welcher jenseits der Elbe mehr als 900 Milionen Menschen zwangsweise beigebracht wird, muß jedem christlichen Philosophen heute als vordringliche Aufgabe erscheinen. Trapp

Moreau, L. J., O. P., Dieu est-il mort? Propos sur l'Athéisme. 8° (78 S.) Paris 1953, Lethielleux. 230.— Fr. — Das Büchlein ist eine für weitere Kreise bestimmte Antwort auf den Atheismus, insbesondere den Atheismus des dialektischen Materialismus. Ohne viele philosophische Fachausdrücke vorauszusetzen, zeigt der Verf. in klarer und eindringlicher Weise die Haltlosigkeit des Materialismus, falls man nicht auf alles Denken verzichten will. „Der Atheismus ist nur dadurch erklärbar, daß der Anstrengung der philosophischen Reflexion willkürlich eine Grenze gesetzt wird" (67). Weniger gut gelungen ist, vom Zweck des Büchleins her gesehen, das Kapitel über das „Kausalprinzip und seine Forderungen", in dem der Verf. in der Ableitung des Kausalprinzips und der Darlegung des ersten und zweiten Gottesbeweises des hl. Thomas zu sehr der abstrakten Schulsprache verfällt. de Vries

Marlet, M. Fr. J., S. J., Grundlinien der kalvinistischen „Philosophie der Gesetzesidee" als christlicher Transzendentalphilosophie (Münchener Theologische Studien, 2. Abt., 8). gr. 8° (VIII u. 136 S.) München 1954, Zink. 12.— DM. — Diese Dissertation der Gregoriana ist eine Auseinandersetzung mit der in Deutschland noch wenig bekannten „Philosophie der Gesetzesidee", die von H. Dooyeweerd und D. H. Th. Vollenhoven ausgebildet wurde und außer an der freien (kalvinistischen) Universität Amsterdam auch an den holländischen Staatsuniversitäten eigene Lehrstühle besitzt. Dooyeweerd hat dem Buch ein Geleitwort mitgegeben, in dem er seiner Freude über diese Begegnung zwischen katholischem und reformatorischem Denken Ausdruck gibt. Im 1. Teil legt M. die Grundzüge der „Philosophie der Gesetzesidee" hauptsächlich nach den Werken Dooyeweerds dar (19—72), im 2. Teil deutet er sie als eine christliche Transzendentalphilosophie und stellt sie als solche dem neueren Thomismus gegenüber (73—134). Dooyeweerd sieht in der griechischen Philosophie, namentlich in der Materie-Form-Lehre, ein wesentlich auf heidnisch-religiöser Grundlage, auf dem Abfall des erbsündlichen Menschen von Gott, beruhendes Denken am Werk. Ähnlich ist auch die moderne Philosophie wesentlich „Immanenz-Philosophie". Zwischen ihr und dem christlichen Denken, das durch das „Offenbarungs-Leitmotiv" „Schöpfung, Sündenfall, Erlösung" gekennzeichnet ist, gibt es keine echte Synthese. Die mittelalterliche Scholastik aber hat eine solche Synthese versucht: so kam es zu dem Natur-Gnade-Schema, in dem die Natur, als Substanz aufgefaßt, eben doch noch selbständig dem Gnadenwirken Gottes gegenübersteht; die Gnade ist nur donum superadditum. Gegenüber solchen „Spekulationen des abtrünnigen Denkens" will die Philosophie der Gesetzesidee eine ausschließlich auf der religiösen Selbstbesinnung beruhende Strukturtheorie der zeitlichen Wirklichkeit sein. Ihr Apriori ist die Souveränität Gottes, dessen Gesetz alles unterworfen ist, und eine Subjektsidee, die das dem Gesetz „subjekte" Geschöpf besagt. Gewiß beruht die Philosphie — entsprechend Röm 1, 20 — auf der Tatoffenbarung Gottes; diese ist aber nur verständlich für ein Herz, das sich gläubig der Wortoffenbarung Gottes öffnet. Diese Philosophie kann eine Transzendentalphilosophie genannt werden, insofern sie Besinnung auf die Voraussetzungen philosophischen Denkens im Subjekt

selbst ist, christliche Transzendentalphilosophie, insofern der christliche Glaube für sie dieses Apriori ist. In diesem Sinn versteht sich aber, meint M. im 2. Teil, auch die in der Kirche anerkannte Philosophie als „christliche Philosophie". Die wirkliche Philosophie sei eben nie bloß reine Wissenschaft mit ihren eigenen Prinzipien und Methoden, sondern sie schließe auch stets das „existenzielle" Moment ein. So meint M. schließlich, die christliche Haltung sei in der katholischen Philosophie und in der Philosophie der Gesetzesidee „nahezu identisch" (108). Freilich meint er dann auch, gerade von der Offenbarung her sei eine recht verstandene Begegnung mit der griechischen Philosophie ermöglicht, ja sogar gefordert (108), trotz der damit gegebenen Gefahren. Die ontische Richtigkeit der in Form und Materie gemeinten Strukturprinzipien wird durch eine Verabsolutierung dieser Prinzipien in der griechischen Philosophie nicht berührt (109). Ebenso beruhen auch die Einwände Dooyeweerds gegen die thomistische Auffassung der Substanz und des Seins weitgehend auf Mißverständnissen. Freilich bleibt immer noch von Calvin her ein tiefgreifender Unterschied: dem Geschöpf wird jede Selbständigkeit abgesprochen. — Hier fragt sich allerdings, ob die „Souveränität im eigenen Kreise" (128), die auch die kalvinistischen Philosophen der Philosophie zuerkennen, folgerichtig mit der thomistischen „Eigengesetzlichkeit" der Philosophie gleichgesetzt werden kann. *Tatsächlich* finden wir auch bei diesen Philosophen ein methodisch eigenständiges Philosophieren; aber ist ein solches *grundsätzlich* mit den Prinzipien der kalvinistischen Theologie vereinbar? de Vries

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Bense, M., Der Begriff der Naturphilosophie. 8° (152 S.) Stuttgart 1953, Deutsche Verlagsanstalt. 8.50 DM. — Die rationale Aufgabe des Geistes besteht für B. in der „authentischen Identifizierung der Dinge, Vorgänge und Gedanken" „in der Gestalt von Zeichen und Zeichenreihen, die als mathematische Symbole, Worte, Sätze, Bilder ... usw. auftreten können". Wissenschaft ist die Durchführung dieser Indentifizierung; Philosophie die Identifizierung der Wissenschaften selbst, „eine Folge von Wissenschaften, die ... unerläßlich sind ... für die Formulierung der Begriffe, Gegenstände und Verfahren sowie für das Verständnis" der reinen Natur- und Geisteswissenschaften. Naturphilosophie ist auf die Naturwissenschaft angewandte Philosophie, die in drei Typen auftritt: als exakte Naturphilosophie, d. h. als Methodologie und Grundlagentheorie der Naturwissenschaft, arbeitend vor allem mit den Methoden der mathematischen Logik; als kategorialanalytische Naturphilosophie, die in erkenntnistheoretischer und ontologischer Arbeit die konstituierenden Seinsprinzipien der naturwissenschaftlich gegebenen Welt feststellt; schließlich als metaphysische Naturphilosophie, d. h. als metaphysische Systematik naturwissenschaftlicher Tatsachen im Rahmen eines spekulativen philosophischen Systemdenkens. Durch diese Beziehung der Philosophie auf die Einzelwissenschaften, die für die Naturphilosophie in historischer und systematischer Hinsicht weiter ausgeführt wird, hofft B., in einer „Zeit des philosophischen Zerfalls und der nachlassenden Spannung zum Geist" „die Philosophie von der Wiederherstellung der vollkommenen Zuständigkeit der Rationalität für Erkenntnis und Mitteilung wissenschaftlicher Art aufs neue zu entwickeln". Dabei müsse Naturphilosophie immer mit Technikphilosophie verbunden sein, weil der Übergang von der gegebenen Natur zur gemachten Technik ontologisch dem Übergang vom theologischen Seinsverhältnis der klassischen Theodizee zum anthropologischen Seinsverhältnis der modernen Fundamentalontologie entspreche — eine der geistreichen und von viel Belesenheit zeugenden Bemerkungen, an denen diese Programmschrift eines modernen Rationalismus reich ist. Einige Anmerkungen: Die Meinung, daß für Aristoteles Quantitätsverhältnisse nur der Möglichkeit nach zu bestehen schienen (39), stellt doch wohl ein Mißverständnis der 2. Abstraktionsstufe dar. Daß in der Frage der „verschränkten Systeme" (69 f.) Schrödinger wie Bohr als Gegner der Einsteinschen Auffassung zu interpretieren sei, kann man bei genauerer Kenntnis der Arbeiten Schrödingers kaum glauben; in der Aufzählung der einschlägigen Veröffentlichungen ist die wichtige Arbeit v. Weizsäckers (Zeitschr. f. Physik 70 [1931]

114) nachzutragen. Die quantenphysikalische Äquivalenz der wellenhaften und korpuskularen Darstellung als Beleg dafür anzuführen, daß es der modernen Physik im Sinn Toricellis (46 80) weniger um die wirklichen als um die möglichen theoretischen Zusammenhänge gehe (73), erscheint befremdlich; denn in der Quantenphysik handelt es sich doch lediglich um verschiedene Darstellungen desselben Beziehungsgefüges, bei Toricelli (und Leibniz) dagegen um eine Verschiedenheit der Beziehungsgefüge selbst. Bei der Darstellung der Seinsthematik der physikalischen Zeit-Theorien hätte man vielleicht auch die Berücksichtigung der klassischen und quantenphysikalischen Irreversibilitätsproblematik erwartet. Büchel

Walter, E. J., Erforschte Welt. Die wichtigsten Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung (Sammlung Dalp, 5). 2. Aufl. kl. 8° (363 S.) München 1953, Lehnen. 11.80 DM. — Wäre nicht die ausgesprochen positivistische, „gegen die Schulphilosophie" (312) gerichtete Polemik, wie sie vor allem im letzten Kapitel („Moderne Naturphilosophie") zum Ausdruck kommt, so möchte man dieses vorzüglich ausgestattete Bändchen wirklich wärmstens empfehlen. Gedrängt und doch fesselnd, anschaulich und leicht verständlich, erläutert durch 65 Abbildungen, 15 Tafeln und viele Zitate aus Originalarbeiten, wird das gegenwärtige Wissen von der Natur dargeboten; man vergleiche die Kapitel: Das Energieprinzip; Physik der Atmosphäre; Bausteine der Materie; Sonnensystem, Milchstraße und Milchstraßensysteme; Abriß der Erdgeschichte; Vom Einzeller zum Homo sapiens; Großtaten der Medizin. Zwischenhin jedoch wird immer wieder einmal das Schreckgespenst der „metaphysischen Spekulation" der „Schulphilosophie" beschworen; z. B. wird mit der Begründung, daß die Theorie eines sich ausdehnenden Weltalls zu spekulativ-metaphysischer Ausbeutung verleiten könne, kurzerhand auf ihre Darstellung verzichtet (152 f.) — während gleichzeitig P. Jordan, sicher ein nicht weniger überzeugter Positivist, sich gerade bei seinen Kosmogonie-Entwürfen in bester Übereinstimmung mit den Prinzipien des Positivismus glaubt. Gewiß wird man dem Verf. zustimmen, wenn er z. B. die Gleichstellung des Partikelbildes der Elementarteilchen mit dem „Materiellen" und des Wellenbildes mit dem „Geistigen" bei Jeans (316) oder ähnliche Philosophumena mancher moderner Physiker ablehnt; auch gegenüber der Abstammungslehre wahrt der Verf. gebührende Nüchternheit. Die generelle Ablehnung jeglicher parapsychologischer Erscheinungen (10. Kap.) dagegen erscheint ebenso voreingenommen und verallgemeinernd wie die im Buch selbst (131) berichtete seinerzeitige grundsätzliche Verwerfung aller Berichte über Meteorfälle durch die Aufklärung. Büchel

Krüger, J., Das Weltbild der Naturwissenschaften im Wandel der Zeiten. Eine Geschichte der Naturforschung von den Anfängen bis zur Gegenwart. gr. 8° (149 S.) Paderborn 1953, Schöningh. 4.80 DM; geb. 6. 80 DM. — Der besondere Wert dieser Darstellung liegt in der knappen übersichtlichen Zusammenfassung eines umfangreichen Stoffgebietes (anorganische und organische Naturwissenschaften, Geographie und Astronomie, Technik, allgemein-kultureller und philosophischer Hintergrund), wozu die 6 Zeittafeln am Schluß mit einem stichwortartigen synoptischen Überblick über die Gesamtentwicklung in dem jeweiligen Zeitraum nicht wenig beitragen. Die Gliederung des Stoffes: Antike, Mittelalter, Reformationszeit, aufblühende Naturwissenschaft, Maschinenzeitalter, Atomzeitalter. Wo Wertungen gegeben werden, geschieht es von einem gläubigen christlichen Standpunkt aus; bei der Abstammungsfrage usw. wird sehr nüchtern die Ungeklärtheit der wissenschaftlichen Problemlage festgestellt. Zur Einführung in eine Problemgeschichte oder zur Gewinnung eines Überblickes ist das Buch sehr zu empfehlen. Büchel

Selvaggi, F., S. J., Problemi della fisica moderna. gr. 8° (164 S.) Brescia 1953, La Scuola. 1000 L. — Dieses Buch des Kosmologen der Gregoriana bedeutet einen wesentlichen Schritt hin zu dem, was thomistische Naturphilosophie sein sollte: Anwendung der Grundsätze des hl. Thomas auf die unvoreingenommen und uneingeschränkt ernstgenommene moderne Problemlage, auch auf die Gefahr hin, zu Resultaten zu kommen, die den Rahmen der üblichen thomistischen Kosmologie sprengen. Am deutlichsten tritt dieser Charakter des Buches bei der Behandlung

des Problems der absoluten Gleichzeitigkeit (78—98) hervor: Nach Aristoteles und Thomas ist die Einheit der Zeit (das tempus absolutum unicum) und damit die Objektivität der Gleichzeitigkeit räumlich entfernter Ereignisse bedingt durch den realen Zusammenhang aller materiellen Geschehnisse mit einem motus supremus unicus; da es einen solchen motus supremus nach Ausweis der Erfahrungstatsachen nicht gibt und ebensowenig eine actio in distans instantanea, die gegebenenfalls noch als Realfundament für die Einheit der Zeit herangezogen werden könnte, hat es gerade vom scholastischen Standpunkt aus keinen Sinn, von einer objektiven Gleichzeitigkeit räumlich entfernter Ereignisse zu sprechen. In wissenschaftstheoretischer Hinsicht weist der Verf. im Gegensatz zu der Auffassung Maritains, Renoirtes u. a. auch der modernen Physik eine über die metaphysisch irrelevante Phänomenbeschreibung hinausgehende seinserhellende Bedeutung zu (126—129). Wenn in einem gewissen Gegensatz zu dieser aufgeschlossenen Einstellung bei der Besprechung der quantenphysikalischen Unbestimmtheit daran festgehalten wird, daß das Elementarteilchen doch einen bestimmten Ort und Impuls haben „müsse" (104 134), so scheint sich der Verf. in seinen seitdem erschienenen Veröffentlichungen doch der Auffassung zu nähern, daß die selbstverständliche seinsmäßige Bestimmtheit des Mikroobjekts nicht mit der Bestimmtheit seiner inadäquaten klassisch-physikalischen Bestimmungsstücke gleichgesetzt werden darf. Im übrigen ergeben sich die behandelten Themen aus den Überschriften der 4 Hauptteile: „Wesen der Physik", eine Auseinandersetzung mit dem Positivismus; „Relativitätstheorie", wo man vielleicht eine Ausdehnung der Betrachtungen auch auf die Relativität räumlicher Längen gewünscht hätte; „Quantenphysik", wo vor allem das Determinismus- und das Substanzproblem behandelt werden und die bekannten Einwände sich als gegen den kantischen, nicht den scholastischen Substanzbegriff gerichtet erweisen; „Wissenschaft und Glaube" mit dem Eingehen auf die strukturbedingten Spannungsmomente zwischen wissenschaftlicher und glaubensmäßiger Erkenntnis. — Ein wohltuendes Buch; wenn nicht alle Abschnitte dem philosophisch-theologisch Geschulten neue Gedanken bieten können, so sind vielleicht gerade diese Stellen dem von der Naturwissenschaft kommenden Leser am wertvollsten. Büchel

Kane, W. H., Corcoran, J. D., Ashley, B. M., Nogar, R. J., Science in Synthesis. A Dialectical Approach to the Integration of the Physical and Natural Sciences. Report of the Summer Session, July 1952, of the Albertus Magnus Lyceum for Natural Science. 8° (XII u. 289 S.) River Forest (Ill.) 1953, The Aquinas Library. 3.50 Doll. — Das Albertus-Magnus-Lyceum ist eine Art Seminar für Philosophie der Naturwissenschaften im Studienhaus des Dominikanerordens zu River Forest; Mitglieder sind elf Professoren dieser wie anderer dominikanischer Studienanstalten. Überspezialisierung und Auflösung der Einzelwissenschaften sowie Unklarheit und Meinungsverschiedenheit hinsichtlich der Ziele und Methoden wissenschaftlicher Arbeit werden mit ihren Auswirkungen auf Bildungswesen und soziale Verhältnisse als Hauptprobleme angegeben, deren Studium die (streng thomistisch orientierte) Arbeit des Seminars gelten soll. Geplant ist vor allem eine Reihe von „Summer Sessions" zusammen mit Vertretern der Fachwissenschaften; über die erste in den fünf Juliwochen 1952 wird hier in sehr übersichtlicher und klarer Weise berichtet. Je eine Woche war den Problemen der Physik, Chemie, Biologie und Psychologie gewidmet, die fünfte dem Versuch einer ersten synthetischen Zusammenfassung. In den Sitzungen am Vormittag wurden unter der Leitung eines der Mitglieder des Lyceums die einschlägigen modernen Probleme diskutiert; die Sitzungen am Nachmittag machten auf allgemeinen Wunsch hin mit den entsprechenden Problemen in der aristotelischen Naturwissenschaft bekannt. Um der Verschiedenheit der wissenschaftlichen Fachbildung der Teilnehmer Rechnung zu tragen, ging man in der Diskussion von relativ einfachen, aber doch für die betreffende Wissenschaft typischen Fragestellungen aus: in der Physik von den Pendelversuchen Galileis, in der Chemie vom periodischen System, in der Biologie von der Entdeckung des Blutkreislaufs durch Harvey und in der Psychologie von Behaviourismus und Psychoanalyse. In methodischer Hinsicht darf man diese Summer Session sicher als geschickt geplant, zielsicher geleitet und insofern wegweisend für ähnliche Veranstaltungen bezeichnen; bezüglich des Inhaltlichen hätte man, jedenfalls bei den physikalischen und chemi-

schen Fragen, wohl eine größere Aufgeschlossenheit für den positiven Gehalt der modernen wissenschaftlichen Methodik gewünscht. Infolgedessen zeigten sich die theoretischen Physiker unter den auswärtigen Diskussionsteilnehmern gegenüber den vorgeschlagenen thomistischen Lösungsansätzen recht skeptisch, etwas weniger die Experimentalphysiker und noch weniger die Chemiker, während Biologen und Psychologen am aufgeschlossensten waren — eine Stufung, wie man sie auch sonst bei ähnlichen Gelegenheiten meist findet und vielleicht als Hinweis auf die verschiedene Sachdienlichkeit der jeweiligen thomistischen Lösungsvorschläge gelten lassen kann. Resultate, die über den Rahmen der bekannten thomistischen Kosmologie und Psychologie hinausgingen, konnte man von dieser ersten Veranstaltung noch nicht erwarten; man wird jedoch der weiteren Arbeit des Lyceums mit Interesse entgegensehen. Büchel

Juhos, B., Die Erkenntnis und ihre Leistung. Die naturwissenschaftliche Methode. 8° (262 S.) Wien 1950, Springer. 16.— DM. — J., positivistischer Erkenntnis- und Sprachlogiker, stellt sich die bisher von positivistischer Seite kaum behandelte Unterscheidung der logisch verschiedenen Arten von empirischen Sätzen zur Aufgabe. Je nachdem, ob ein empirischer Satz im Fall seiner Falschheit sinnvollerweise als Irrtum bezeichnet werden kann oder nicht, unterscheidet J. „empirisch-hypothetische Sätze" und „Konstatierungen" (wie z. B.: „Ich sehe etwas Rotes, Viereckiges"). Ist eine Gruppe von Konstatierungen erfahrungsgemäß immer zugleich wahr oder falsch, so führt dies zusammen mit dem jeder Hypothesenbildung zugrunde liegenden irrationalen Glauben, daß eine Ereignisfolge unter ähnlichen Umständen sich ähnlich wiederholen werde, wie sie es bisher tat, zu einem empirisch-hypothetischen „singulären Satz" wie z. B. „Dies ist ein Tisch", „Karl ist blond". Hat man nun zwei Reihen singulärer Sätze, die sich jeweils auf gleichartige Fälle beziehen, und ist erfahrungsgemäß mit der Wahrheit eines Satzes der 1. Gruppe (A-Satz) immer auch die eines Satzes der 2. Gruppe (B-Satz) gegeben, während das Umgekehrte nicht immer der Fall ist, so ergibt sich daraus als „Gesetz erster Stufe" die empirische Implikation „Auf A folgt B", z. B.: „Bei Erwärmung von 15° auf 16° dehnt sich das Wasser um den und den Bruchteil seines Volumens aus". Hat man nun weiter eine Reihe von Gesetzen 1. Stufe, die etwa die Ausdehnung des Wassers bei Erwärmung von 15° auf 16°, von 20° auf 21°, von 25° auf 26° usw. betreffen, und stellt zwischen den *Änderungen* der darin auftretenden Größen einen *stetigen* Zusammenhang fest, so führt die hypothetische Verallgemeinerung dieses Zusammenhangs zu einem „Gesetz zweiter Stufe". Wird der vom Gesetz behauptete stetige Zusammenhang an einzelnen Stellen von der Wirklichkeit durchbrochen, so ist dies eine „Anomalie" wie z. B. die Anomalie des Wassers unterhalb 4°. Aus diesen Grundvoraussetzungen leitet J. dann die naturwissenschaftliche Methodik ab; und wenn man auch die positivistische Grundeinstellung und ihre Folgerungen ablehnen muß, so findet man doch viele interessante und anregende Bemerkungen z. B. über physikalische Konstanten und Funktionen, über das Verifikationsverfahren, über den Zahl- und den Wahrscheinlichkeitsbegriff usw. Bezüglich zweier Punkte wird man jedoch gesondert Bedenken anmelden müssen: Nach J. können statistische Gesetze niemals Gesetze 2. Stufe sein, weil bei ihnen die für die Gesetze 2. Stufe charakteristische Möglichkeit des Auftretens einer Anomalie prinzipiell ausgeschlossen sei (75 215). Träfe dies zu, dann könnte wohl auch das Verhalten von Wasser unterhalb 4°, das J. selbst als Musterbeispiel einer Anomalie anführt, keine solche darstellen; denn der Zusammenhang der Temperatur- und Volumenänderungen ist wie alle thermischen Gesetzlichkeiten nur statistischer Art. Und ist es, allgemein gesprochen, keine Anomalie, wenn das Verhalten eines Kollektivs in regelmäßiger Weise von einem extrapolierten statistischen Gesetz abweicht? Des weiteren vermag die Begründung der intersubjektiven Verständlichkeit von Ausdrücken wie „grün", „rot", „bitter" usw., die J. gibt, nicht recht zu befriedigen. Gewiß lehnt J. mit Recht die Auffassung von Carnap, Neurath, Popper u. a. ab, die den Satz „Ich sehe grün" im Sinn von „In meinen Augen und meinem Gehirn spielen sich die und die physiologischen Prozesse ab" umdeuten wollen. Aber bleibt es nicht trotz der sehr positivistischen Ausführungen von J. (20 f. 243 ff.) im Prinzip immer möglich, daß zwei Menschen mit dem gleichen Wort „rot" zwei ganz verschiedene subjektive

Sinnesqualitäten bezeichnen und so einander in Wirklichkeit gar nicht verstehen? J. würde vielleicht einwenden, daß die beiden sich dann gar nicht in vernünftiger Weise über die „rote" Farbe unterhalten könnten, was sie doch erfahrungsgemäß tun (139); aber genügt zur Ermöglichung einer solchen Unterhaltung nicht die Auslösung der verschiedenen subjektiven Empfindungsqualitäten durch den gleichen äußeren Reiz?
Büchel

Fogarasi, B., Kritik des physikalischen Idealismus. 8° (116 S.) Berlin 1953, Aufbau-Verlag. 3.90 DM. — Eine Auseinandersetzung des dialektischen Materialismus mit der von Bohr und Heisenberg begründeten Interpretation der Quantenphysik. Manche kritischen Bemerkungen wären berechtigt, wenn die Gleichsetzung von (erkenntnistheoretischem) Realismus und Materialismus unterbliebe; der größte Teil der Schrift gehört zur üblichen primitiv-propagandistischen Literatur des dialektischen Materialismus.
Büchel

Louis de Broglie, physicien et penseur. Hrsg. v. A. George. 8° (XI u. 497 S.) Paris 1953, Michel. 870.— Fr. — Eine Festschrift zum 60. Geburtstag des Begründers der Wellenmechanik, die in 40 Beiträgen führender theoretischer Physiker Inhalt, Deutung und Anwendung der Wellenmechanik, die Theorie des Lichts und der Elementarteilchen sowie verschiedene Einzelprobleme behandelt, abgeschlossen durch eine Selbstbiographie der wissenschaftlichen Tätigkeit des Jubilars mit entsprechender Bibliographie. Von besonderer Bedeutung für den Naturphilosophen sind zwei der behandelten Themengruppen: 1. Zu der Frage nach der *inhaltlichen Interpretation der Wellenmechanik* äußern sich *A. Einstein* und *E. Schrödinger* im Sinn ihrer bekannten realistischen Auffassung (vgl. dazu und zum Folgenden Schol 29 [1954] 235 ff., bes. Anm. 14). *W. Pauli* wendet sich in einer Kritik der Bohmschen onde-pilote-Theorie gegen die Erwartung, daß irgendwelche verborgenen Parameter bei einer Verfeinerung der quantenphysikalischen Grundgleichungen doch noch physikalisch faßbar werden könnten; P. glaubt, daß bei dieser Voraussetzung schon in dem anerkannten Gültigkeitsbereich der heutigen Gleichungsformen Widersprüche zu der Erfahrung auftreten müßten. *J. L. Destouches* bestreitet, daß durch die Bohmsche Theorie der v. Neumannsche Beweis für die Unmöglichkeit verborgener Parameter widerlegt sei; denn bei v. Neumann gehe es um Parameter, die sämtlich dem beobachteten Objekt angehören, während bei Bohm ein Teil der Parameter dem Meßinstrument angehört. *A. March* schlägt vor, Elementarteilchen nicht als „Substanzen", sondern als „Formen" aufzufassen, und hofft, auf diese Weise eine innere Begründung des Pauli-Prinzips zu gewinnen; eine zweifellos interessante, aber letzten Endes wohl doch nicht durchführbare Anregung. — 2. Mit der *Irreversibilität* des Naturgeschehens befassen sich drei Beiträge von *H. Reichenbach*, *S. Watanabe* und *O. Costa de Beauregard*. In der klassischen Physik war bekanntlich das mikrophysikalische Einzelgeschehen reversibel, und die Irreversibilität des Naturablaufs (Zunahme der Entropie) kam erst durch die statistische Betrachtung einer makrophysikalischen kollektiven Vielheit von Einzelprozessen in die physikalische Naturbeschreibung hinein. Die gleiche statistische Betrachtungsweise führte aber zu der paradoxen Folgerung, daß nicht nur beim Vorausrechnen in die Zukunft, sondern auch beim Zurückrechnen in die Vergangenheit die Entropie um so mehr zunehmen mußte, je weiter man sich von dem jeweiligen Ausgangspunkt der Rechnung entfernte. *H. Reichenbach* und *S. Watanabe* glauben nun, in dem quantenphysikalischen „Umschlagen" der Zustandsfunktion bei der Vornahme einer Messung, in dieser „Aktualisierung" bis dahin nur „möglicher" Zustände den physikalischen Grund der Irreversibilität des Naturgeschehens suchen zu sollen, während *O. Costa de Beauregard* darauf hinweist, daß diese quantenphysikalische Irreversibilität ebenso makrophysikalischer, statistischer und problematischer Natur ist wie die klassisch-physikalische. *L. Brillouin* zeigt schließlich, daß jede ordnende Tätigkeit eines Sinnenwesens mehr Ordnung verbraucht (durch die Zunahme der Entropie bei den erforderlichen sinnlichen Wahrnehmungen) als neu erzeugt; demnach wäre also zu erwarten, daß der betreffende „geordnete" Endzustand auch ohne die Tätigkeit des Sinnenwesens von selbst entstehen könnte — ein Problem, dessen philo-

sophische Klärung im Hinblick auf Finalitätsbetrachtungen ebenso wünschenswert erscheint wie allgemein die Beachtung der vielfältigen Anregungen dieses Buches.

Büchel

Keindl, J., Altern, Erde und Weltall? Eine Untersuchung über Energiehaushalt und Einheit der physikalisch erfaßbaren Welt. 8° (95 S.) Wien 1951, Lichtner. — Aus ähnlichen Gründen wie die dynamistischen Theorien von Leibniz und Kant oder von Palmieri, doch anscheinend ohne diese zu kennen, fordert K. einen Aufbau der Materie aus nicht mehr ausgedehnten Elementarsubstanzen. Gegenstand der physikalischen Forschung sind jedoch nicht diese Elementarsubstanzen selbst — sie sind, weil nicht ausgedehnt, auch nicht meßbar —, sondern die als qualitativ gleichartig vorausgesetzten Beziehungen zwischen ihnen. Eine physikalische Messung ist nach K. ein Vergleich der Anzahl der Beziehungen, die zwischen verschiedenen Elementarsubstanzen bestehen; aus der Verschiedenheit dieser Zahlen ergibt sich die räumliche Ordnung — wie, ist nicht gesagt. Geschehen ist Veränderung der Zahl der Beziehungen; folglich (?) läuft das Geschehen um so rascher ab, je größer die Zahl der Beziehungen, d. h. je mehr Masse vorhanden ist; denn die Masse setzt K. als ein Maß der Beziehungen an. Aus diesen Hypothesen werden dann einige Folgerungen vor allem kosmogonischer Art so abgeleitet, daß sie sich in größtenteils noch ziemlich undurchsichtigem empirischen Material bestätigen sollen. — Wenn man manchen der Aufstellungen K.s zustimmen wird, so doch meistens aus anderen Gründen, als K. sie anführt.

Hecht, H., Vier Fragen an den Weltäther. 8° (44 S.) Göttingen-Frankfurt-Berlin 1954, „Musterschmidt". 2.70 DM. — Der Verf. ist als Physiker in der Industrie tätig und hat darum das Bedürfnis, sich und anderen theoretisch schwierige Dinge durch anschauliche Analogien verständlich zu machen. Daher die vier Fragen: „Wie kann man es sich vorstellen", 1. daß Licht und Gravitation sich durch den *leeren* Weltraum ausbreiten, 2. daß diesem leeren Raum eine meßbare Eigenschaft, nämlich die Lichtgeschwindigkeit, zukommt, 3. daß diese von der Geschwindigkeit der Lichtquelle und 4. des Beobachters unabhängig ist. Zu 1: Es gibt nach Einsteins eigenen Worten auf jeden Fall einen Äther. In einem absolut leeren Raum gäbe es weder eine Lichtfortpflanzung noch überhaupt räumlich-zeitliche Entfernungen. Nur darf man diesen Äther nicht wie einen Stoff, aus Teilchen aufgebaut, denken; der Bewegungsbegriff darf auf ihn nicht angewendet werden. Ein solches materieloses Etwas ist freilich unvorstellbar. Dennoch findet H., durch einen Vortrag von P. Jordan über die Entstehung der Novae angeregt, eine Entsprechung in der Physik: die materielose Energie eines elektromagnetischen Feldes, auch Strahlungsenergie genannt. Einen Raum, der weder Materie noch Strahlung enthält, gibt es in der Welt nicht. Das Vorhandensein dieser Strahlung läßt sich nur bei Störungen ihres sonst gleichmäßigen Zustandes experimentell nachweisen, also durch Vorgänge auf dem Gebiet der elektromagnetischen Wellen, auch durch Verwandlung von Materie in Strahlung und umgekehrt. Die letztgenannte Tatsache läßt übrigens auch die Gravitation leichter begreiflich erscheinen; es besteht eben eine innere Verwandtschaft zwischen der Materie und dem an Materie, nicht aber an Energie „leeren" Weltraum. Damit ist die 1. Frage gelöst. Das eigentliche Problem steckt in der 2. Frage; sie kann auch so gestellt werden: Wie kommt es, daß nach W. Weber die Lichtgeschwindigkeit aus Influenz- und Induktionskonstante berechnet werden kann? Das geht an, wenn der Weltraum nicht absolut leer, sondern ein Strahlungsmeer ist, in dem sich Störungen naturgemäß mit einer bestimmten Geschwindigkeit ausbreiten; diese hängt wieder mit dem vorhandenen Energieinhalt und seiner dem jetzigen Expansionszustand der Welt entsprechenden Dichte ab. Von da aus versteht man auch, warum die Licht- und Gravitationsgeschwindigkeit (wie man allerdings nur vermutet) gleich sind und ihr Betrag auch aus der Gravitationskonstante in Verbindung mit der Massendichte des Weltalls berechnet werden kann. Einsteins Masse-Energie-Äquivalenz und die drei beobachtbaren Folgerungen aus der allgemeinen Relativitätstheorie erscheinen so in neuem Licht. Hält man daran fest, daß die Strahlungsquelle zunächst den Äther (das Feld) erregt und dieser die Erregung weiterleitet, so ist die 3. Frage bald geklärt. Schwieriger ist der letzte Punkt. Doch

auch hier gelingt es dem Verf., durch ein geschickt gewähltes Vergleichsexperiment aus der Welt des Schalles den widerspruchsvoll erscheinenden Michelson-Versuch der „Vorstellung" näher zu bringen. Zum Abschluß weist H. auf eine Möglichkeit hin, wenigstens indirekt die Existenz des Weltäthers aufzuzeigen: Wie große Schallenergien (bei Explosionen) die Eigenenergie der übertragenden Gasmolekel wesentlich beeinflussen und dadurch die Schallgeschwindigkeit verändern, so könnte ähnlich eine sehr starke Lichterregung das Medium und damit die Lichtgeschwindigkeit ändern. Darum bittet der Verf. alle, die mit Atombomben experimentieren, die Lichtgeschwindigkeit in der Nähe des Explosionsherdes zu überprüfen. (Vielleicht könnten solche Beobachtungen auch an einer kosmischen Explosion angestellt werden!) — Das mit wohltuender Klarheit und Wärme geschriebene Heft verdient das volle Interesse des Naturphilosophen; rührt es doch an Grundfragen des Materieproblems.

Pohl

Fleischer, P., Vom Lichte und von der Materie der leblosen Körper. 8° (76 S.) Stuttgart 1952, Riegler. 2.50 DM. — Wäre die Beweisführung kritischer, der Aufbau sorgfältiger und würden Aristoteles oder Thomas wenigstens einmal genannt, so könnte man auf weite Strecken meinen, es mit einer vorgalileischen scholastischen Naturphilosophie zu tun zu haben. Nur tritt an die Stelle der allgemeinen Ursächlichkeit der Himmelskörper das „selbsttätige Licht der Sonne", und merkwürdigerweise soll dieses gleiche Sonnenlicht auch als Individuationsprinzip fungieren. — Mit einer solchen Schrift, die an einer dreihundertjährigen Entwicklung der physikalischen Erkenntnis einfach vorübergeht, ist dem Anliegen moderner scholastischer Naturphilosophie nicht gedient.

Büchel

Dessauer, Fr., Quantenbiologie. gr. 8° (178 S., 43 Abb.) Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, Springer. 18.60 DM. — Wir begrüßen dankbar, daß der Begründer eines neuen Wissenszweiges hier eine Einführung zu diesem wichtigen Fach bietet. Was im Jahre 1922 noch wie eine kühne, phantastische Theorie erschien — nämlich „die Anwendung der Planckschen und Einsteinschen Vorstellungen über den quantenhaften Wirkungsaustausch zwischen Strahler und Feld und über die diskontinuierliche Struktur der elektromagnetischen Wellen (Photonen) auf biologische Probleme" (1) —, das ist heute zu einem vielbearbeiteten Gebiet der Biophysik geworden. In vier Kapiteln wird der inzwischen gewaltig angewachsene Wissensstoff ausgebreitet: 1. Biologische Quantenphysik; 2. Formalismus der quantenbiologischen Depot-(=Treffer-)Theorie; 3. Quantenbiologie in der Genetik; 4. Neuere Ergebnisse und Probleme. Wertvoll sind auch die zahlreichen methodischen und historischen Hinweise, die wohl keiner besser geben konnte als der Begründer dieses Forschungszweiges, der leider 1933 durch die Machtergreifung des Nationalsozialismus aus seinem Forschungsgebiet herausgerissen wurde. Aber der große zündende Gedanke hat auch den zweiten Weltkrieg überstanden und hat sich stark ausgeweitet. In den späteren Arbeiten von Timoféeff-Ressowsky, Zimmer, Delbrück u. a. hat er eine besondere Fruchtbarkeit für die Genetik erwiesen. Im 3. Kapitel entfaltet der Verf. die Entwicklung in der Genetik, wobei er besonders für den in den biologischen Grundlagen weniger geschulten Physiker gute Einleitungen bietet. Es wäre vielleicht zu wünschen, daß in einer Neuauflage auch für den Biologen entsprechend die physikalischen Voraussetzungen der Theorie etwas ausführlicher dargestellt werden. Für den Naturphilosophen ist bedeutungsvoll das 1. Kapitel des Anhangs: „Bemerkungen über die Anwendung physikalischer Gedankengänge und mathematischer Formalismen auf biologische Probleme".

Haas

v. Eickstedt, E., Die Forschung am Menschen. 13. Lieferung. 4° (S. 1513 bis 1648) Stuttgart 1954, Enke. 19.— DM. — Von dem großangelegten Werk des bekannten Mainzer Anthropologen liegt hier die 13. Lieferung vor, die „die Verhaltensweisen der Form" behandelt, d. h. die Grundzüge einer psychologischen Anthropologie. Das ganze Werk gliedert sich in die folgenden Teile: 1. Einführung und Grundbegriffe (Der Mensch als Gegenstand der Wissenschaft, Wesen und Gliederung des Rassenbegriffs, Volkskörper, Nation, Typus, die heutige Anthropologie nach Ländern und Richtungen); 2. Die Geschichte der Forschung am Menschen;

3. Die Arbeitsweisen der ganzheitlichen Anthropologie; 4. Das Wesen: die Lebensabläufe der Form; 5. Der Ansatz: die Körperlichkeit der Form; 6. Die Auswirkung: die Verhaltensweisen der Form (Erscheinung und Methode, der Aufbau der Charaktere, die typischen Manifestationen, Philosophie und Mensch). Der Verf. bemüht sich immer wieder, den ganzheitlichen Gesichtspunkt in der „Humanbiologie" durchzuführen. „Denn lebendige Form ist lebendig, weil sie über Gestalt und Gliederung hinaus auch Getriebe und Gehabe, also Dynamik zeigt. Das ist jene stets sprungbereite, drängende und suchende Aktivität, die aus Arten neue Arten, aus Kindformen Erwachsene und aus kindhaften oder erwachsenen Körpern zielstrebig handelnde und erlebende Leibhaftigkeiten entstehen läßt" (1513). „Ganzheit bedeutet dem Biologen wie Psychologen das Zusammenspiel lebendiger Strukturen und mithin die Eigengesetzlichkeit einer lebendigen Gestalt" (1515). Beim „Körper-Seele-Problem" (wie es Verf. im Gegensatz zur üblichen Terminologie nennt) vertritt der Verf. den „Komplementarismus" (1534 ff.), eine Theorie, die von den atomaren Grundprinzipien her alles — auch das Seelische — aufzubauen sucht. Das Leben selbst wird als „eine spezielle atomare Eigenschaft", genau wie Magnetismus oder Radioaktivität, betrachtet (1561). „Die Eigenschaften des Belebten und Beseelten sind also die Eigenarten des C-Atoms" (1561). Trotzdem will der Verf. nicht dem Materialismus das Wort reden. Er unterscheidet ferner „vier organische Schwergewichtssphären der psychischen Transformationsapparatur" (1592): 1. die neutrale Wirkssphäre für die vitalen Antriebsfunktionen; 2. die basale Wirkssphäre für die unterbewußten Erfahrungshandlungen; 3. die thymale Wirkssphäre vorwiegend für die fühlhaften Wertungsfunktionen; 4. die kortikale Wirkssphäre vorwiegend für die bewußtheitlichen Denkfunktionen. Ein Überblick über das schwierige Problem „Lokalisation und Integration" beschließt die an Tatsachen wie an kühnen, ja zu kühnen Spekulationen (z. B. Aufbau des Psychischen und Vitalen aus atomaren Gesetzlichkeiten) reiche Schrift. Haas

Rostand, J., Die Biologie und der Mensch der Zukunft. 8° (126 S.) Darmstadt o. J., Holle. 4.80 DM. — Wenn man die einzelnen Titel der Kapitel des kleinen Buches liest wie z. B. Verjüngung durch Hormone, Züchtung höherentwickelter Menschen, Fortpflanzung ohne Mann, Geschlechtsbestimmung nach Belieben, Ektogenesis oder Schwangerschaft in der Retorte, der Übermensch usw., so ist man unwillkürlich geneigt, hier einen biologischen „Schauerroman" anzunehmen. Dennoch stammt das Buch von einem der bekanntesten französischen Biologen, der den Wunsch hat, mit Hilfe der Biologie nicht nur „Krankheiten zu bekämpfen, das Anormale zu normalisieren — sie (die Biologie) möchte auch das Normale verbessern, den allgemeinen Gesundheitszustand erhöhen und allen Menschen zu den physischen oder geistigen Eigenschaften verhelfen, mit denen die Natur nur eine Elite von Auserwählten bedacht hat. Da es heute schon Hundertjährige gibt — warum sollten dann nicht alle Menschen hundert Jahre alt werden? Da es heute schon geniale Menschen gibt — warum sollte man dann nicht allen menschlichen Wesen zu geistiger Bedeutung verhelfen? (Vorwort.) Dem Verf. scheint es allerdings nicht voll bewußt zu sein, daß es sich beim Menschen um wesentlich mehr als um eine rein biologische „Sache" handelt. „Im Namen der menschlichen Freiheit und Würde wird man sich bemühen, den Menschen vor sich selbst zu schützen . . . Aber man wird so nur einen Aufschub erreichen, denn in all diesen Dingen behält die Wissenschaft immer das letzte Wort" (11). An verschiedenen Stellen warnt der Verf. allerdings vor übertriebenen Erwartungen (z. B. Organverpflanzungen zwischen Mensch und Tier, Sterilisation). An zahlreichen Stellen aber erweckt er sicherlich durch literarisch übertriebene Formulierungen gerade solche falsche und verhängnisvolle Vorstellungen (z. B. Unsterblichkeit der Einzeller und potentielle Unsterblichlichkeit der Gewebekulturen, Todesproblem, Parthenogenese beim Menschen). So sehr wir auch die erstaunlichen Entdeckungen der modernen Biologie bewundern, so wirkt doch die meist voreilige Übertragung biologischer Befunde vom Tier auf den Menschen recht unwahrscheinlich und teilweise sogar abstoßend (z. B. Kapitel über die Fortpflanzung). Man möchte als Motto über das ganze Büchlein den Satz setzen, den Verf. S. 62 schreibt: „Gebe der Himmel, daß uns die Wissenschaft nicht noch viel beängstigendere Aussichten eröffnet." Die Menschheit zittert vor der Atom-

bombe, die uns der physikalisch-technische Fortschritt beschert hat. Wird es uns gelingen, die noch viel verhängnisvollere „biologische Atomzertrümmerung" zu verhüten oder in menschenwürdige Bahnen zu lenken? Haas

Metzger, W., Gesetze des Sehens. 8° (470 S.), Frankfurt a. M. 1953, Kramer. 28.— DM. — Die Aufsätze, die in diesem gut ausgestatteten Werke zusammengefaßt wurden, sind zum größeren Teil in den Berichten der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft „Natur und Volk" erschienen. Sie hat auch die Herausgabe dieses Bandes mit mehr als 500 Bildern übernommen. Das Buch trägt keinen exklusiv wissenschaftlichen Charakter, es richtet sich vielmehr auch an weitere Kreise, die die notwendige Allgemeinbildung mitbringen und an den psychologischen Gesetzen des Sehens interessiert sind, etwa als Architekten, Maler, Fachleute für Film oder Fernsehen, Bühnenbildner, Kunsterzieher. Man wird bei der Lektüre dieses Buches aber stets von dem Gefühl begleitet, daß es auf den Fundamenten gründlicher wissenschaftlicher Untersuchung ruht, auch dort, wo der Verf. in sehr anschaulicher Weise den Auswirkungen der Gesetze des Sehens nachgeht, die jeder im Alltagsleben z. B. einer holperigen Straße (357 f.), in der Beobachtung der Natur, im Lichtspiel studieren kann. Auf einige dieser Aufsätze sei hier ausdrücklich hingewiesen: Rätselbilder in unserer täglichen Umgebung (11—44); Gestaltgesetze im Dienste der Tarnung (104—126); Die Farben der Dinge (176—199); Wie wird aus der Breite Tiefe? (260—298); Der Scheinkörper und der Raum im Lichtspiel (318—356); Von gesehener Bewegung (402—445). In einem Kapitel legt der Verf. eine neue Theorie über das zweiäugige Sehen der Tiefe dar (287—298), die wesentlich auf der Hypothese einer gegenseitigen Anziehungskraft der in beiden Sehbahnen vorhandenen Bilder beruht. Die Hypothese, für die M. beachtliche Gründe anführt, muß weiterer Diskussion überlassen bleiben. Am Schluß der einzelnen Kapitel werden die Spezialuntersuchungen angeführt, auf die der Verf. sich stützt. Das letzte Kapitel (457 bis 470) enthält mehr philosophische Reflexionen über die ontologische Stufe der Gesetze des Sehens — sie werden als geistige Gesetze aufgefaßt — sowie über das Verhältnis von Seele, Geist, Körper und allgemeinem Sein. Die Eigenart und auch ein Vorzug psychologischer Erkenntnisse wird darin gesehen, daß ihnen im Gegensatz zu den Naturwissenschaften das Objekt unmittelbar gegeben ist, nicht auf dem Umwege über Abbilder und Anzeichen der Dinge. Dieser Vorzug besteht sicher, soweit es sich dabei um die unmittelbar gegenwärtigen eigenen Bewußtseinsphänomene handelt. Es erscheint jedoch zweifelhaft, ob auch die Erkenntnis des transphänomenalen seelischen Seins, der Seele selber also und des Geistes, als unmittelbar bezeichnet werden kann. Allerdings scheidet auch hier der verwickelte Weg über Lichtschwingungen und Schallwellen aus, auf den die Naturwissenschaften ihrem Wesen nach angewiesen sind (vgl. 470). Gilen

Krudewig, M., Die Lehren von der visuellen Wahrnehmung und Vorstellung bei Erich Rudolf Jaensch und seinen Schülern. gr. 8° (397 S.) Meisenheim 1953, Westkulturverlag. 18.50 DM. — Mit dieser Kölner Habilitationsschrift hat die Verf. zweifellos einen gewichtigen Beitrag zur allgemeinen Psychologie und besonders zur Wahrnehmungs- und Vorstellungslehre geliefert. Die umfangreiche Arbeit beruht auf gründlicher Kenntnis des gesamten Schrifttums der von Jaensch begründeten Marburger Schule, auf einer genauen, über mehrere Jahre sich hinziehenden experimentellen Nachprüfung der Ergebnisse Jaenschs, sowie auf eigenen Untersuchungen über die Ontogenese der Wahrnehmungen und Vorstellungen, über die Entwicklung formaler Grundcharaktere der visuellen Wahrnehmungen, über Sehdingtiefe, Sehdinggrößenkonstanz und Sehdingfarbenkonstanz. Die Kritik an den vielen, um nicht zu sagen an den meisten Theorien Jaenschs, auch der Aufweis von Widersprüchlichkeiten, verläßt nirgends den Boden der Sachlichkeit. Man vergleiche unter dieser Rücksicht etwa die Untersuchungen über Jaenschs genetische Deutung des Tetanoiden und die genetische Stufenzuordnung des Basedowoiden (besonders 50—68) oder auch die Darlegungen zu der Annahme Jaenschs, daß alle Formen des Nachbildes und des Vorstellungsbildes sich allmählich aus den Anschauungsbildern herausdifferenzieren (145—156). In diesem Zusammenhang ist die Tatsache bemerkenswert, daß es der Verf. nicht gelungen ist, bei Kölner Kindern (neun- bis

vierzehnjährigen Volksschülerinnen) im Experiment einwandfrei Anschauungsbilder zu erzeugen (10). — Das Buch von K. umfaßt fünf Teile: Ausgangspunkt der Eidetik (14—130); Theorie der visuellen Gedächtnisinhalte (131—156); Genetische Gesamttheorie der visuellen Perzeptionsinhalte (157—278), darin ein Kapitel, in dem die Theorien Jaenschs und Lindworskys über das Entstehen der visuellen Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte miteinander verglichen werden (257—278); Gesamtdeutung der visuellen Empfindungen (279—357); Theorie des visuell perzeptiven Denkens (358—373). Aus den Untersuchungen des 4. Teiles ergibt sich mit Sicherheit, daß Jaenschs Theorie über die phylogenetische und ontogenetische Entwicklung der okularen Funktion wissenschaftlich nicht aufrechterhalten werden kann. Jaensch hat die These vertreten, daß der Mensch ursprünglich für das kurzwellige Licht empfindlicher war bzw. ist und daß die Empfindlichkeit für die langen Lichtwellen sich erst später herausbildet. Auch dem erwachsenen Kulturmenschen sei die primordiale „Sehschicht" noch nicht ganz verlorengegangen. Ein besonderes visuell perzeptives Denken und auch ein besonderes eidetisches Denken, wie Jaensch postulierte, ist nach K. nicht anzunehmen (361—373). Dagegen scheinen die Einwände gegen die Gleichsetzung von Denken und Beziehungserfassung, wie sie auch K. im Anschluß an die Külpeschule vertritt, noch nicht restlos geklärt zu sein. Auch K. selber räumt ein, daß Denkfunktionen nicht bloß auf das Erfassen von Beziehungen, sondern auch auf das „Setzen von Beziehungen" gehen können (373). Es ist aber zu fragen, ob diesem Setzen von Beziehungen nicht ein denkendes Erfassen der Relate (von denen auch K. spricht) vorausgeht oder wenigstens vorausgehen kann, die aber in diesem Stadium nur als *potentielle* Relate angesehen werden können, deren wirkliche Relationen nicht erkannt und deren mögliche Relationen in der intentionalen Ebene noch nicht gesetzt sind. Das reiche Literaturverzeichnis umfaßt 425 Nummern und wird von jedem dankbar begrüßt werden, der sich eingehender mit den Fragen der Wahrnehmungs- und Vorstellungspsychologie befaßt.

Gilen

Clostermann, G., Das weibliche Gewissen. Seine mannigfachen Erscheinungsweisen nach Formen, Wertinhalten und individueller Reifung. 8° (247 S.) Münster 1953, Aschendorff. 13.25 DM. — Wer dieses nicht leicht lesbare Buch von C. durchgearbeitet hat, wird es bedauern, daß der Verf. auf eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse verzichtet hat. Er begründet diesen Verzicht damit, daß eine solche Zusammenfassung „zu weitschichtig würde" (224). Vielleicht hätte er seinem Buche und dessen Lesern einen Dienst erwiesen, wenn er den Schwierigkeiten, die ihm hier persönlich auftauchten, nachgegangen wäre und dementsprechend in einigen Partien eine andere Gestaltung gefunden hätte. Diese Schwierigkeiten liegen, wie uns scheint, mehr in der Form der Darstellung als im Inhalt der Untersuchung. Hier hätte der Verf. doch wohl seiner Neigung (und seiner Begabung) zum Systematisieren stärkere Zügel anlegen können. Der Wert seines Buches — es ist bereits die 2. Aufl. einer von A. und G. C. herausgegebenen Untersuchung „Über das Werden des jugendlich-weiblichen Gewissens" — hätte dadurch nur gewonnen. Wir zweifeln z. B. sehr daran, ob er dann noch an die gefahrvolle Arbeit gegangen wäre, auf Grund eines einzigen vorliegenden Protokolls die Typenzugehörigkeit sämtlicher 165 Teilnehmerinnen zu bestimmen (nach der Typologie von Jaensch) und die Tabelle S. 227 aufzustellen. Aber auch in der gegenwärtigen Form hat das Buch seinen unbestrittenen Platz in der ohnehin schmalen Reihe der empirischen Untersuchungen zur Psychologie des Gewissens. Im 1. Teil (7—40) berichtet der Verf. darstellend und kritisch über seine Methode der Materialgewinnung: die 98 Volksschülerinnen (10.—14. Lebensjahr) sollten einen Aufsatz schreiben zu dem Thema „Was das Gewissen mir sagte"; die 67 Schülerinnen höherer Lehranstalten bzw. Werkjugendlichen schrieben über das Thema „Gewissensregungen, Gewissenskämpfe". Im 2. Teil stellt der Verf. zunächst verschiedene Formen des Gewissens heraus (40—159). Dabei unterscheidet er Einleitungsformen des Gewissens, Gewissensformen im engeren Sinn und Abschlußformen. In einem weiteren Kapitel bespricht er die Inhalte der Gewissensvorgänge und speziell die Gewissenskonflikte, deren zahlenmäßiges Vorkommen und ihre strukturpsychologischen Aspekte (160 bis 223). An einigen Stellen würde man eingehendere Analysen wünschen, etwas

ermüdend wirkt auch die häufige Wiederholung bestimmter Fälle, die von den Jugendlichen berichtet werden. Allerdings können solche Wiederholungen nicht gänzlich vermieden werden, weil die komplexen Gewissenserlebnisse in der Analyse notwendig von verschiedenen Seiten her angegangen werden müssen. So hat der Verf., trotz der oben angedeuteten Vorbehalte, einen beachtlichen Beitrag nicht nur zur Entwicklung des Gewissens in der weiblichen Jugend, sondern auch zur Psychologie des Gewissens überhaupt geliefert. Gilen

Brachfeld, O., Minderwertigkeitsgefühle beim Einzelnen und in der Gemeinschaft. gr. 8° (339 S.) Stuttgart 1953, Klett. 15.80 DM. — Der aus Ungarn stammende Verf., ein Schüler Adlers (A.), jetzt Professor an der Anden-Universität von Venezuela, ist um eine „Ehrenrettung A.s" bemüht. Er unternimmt sein Vorhaben aber nicht als kleine Verteidigung schulmäßiger Art: Das Problem der „Minderwertigkeit" wird vielmehr in größere kulturgeschichtliche Zusammenhänge gestellt, aus dem erst A.s Bedeutung — und auch Begrenzung — verstanden werden soll. In 25 Kapiteln erörtert der Verf.: historisch-soziologische Hintergründe der Individualpsychologie; Fragen der medizinischen und psychotherapeutischen Problemgeschichte; A.s Lehre und ihre Weiterführung durch seine Schüler; die inhaltlichen und strukturellen Gegebenheiten von „Selbstwertgefühl", „Minderwertigkeitsgefühl", „Komplex", „Kompensation", „Ressentiment"; Neurose, Psychose und Verbrechen als „Großformen des Minderwertigkeitskomplexes"; das Verhältnis von Minderwertigkeitsgefühl und Sexualität; Probleme der Rassenpsychologie; Analogien im Tierreich u. a. m. — Als folgerichtige Weiterführung des Systems von A. schwebt dem Verf. eine umfassende „Sozialtheorie" vor, deren eine Voraussetzung eine „psychosomatische Psychologie" sein müßte. Vorerst sei die „Tiefenpsychologie" noch viel zu ausschließlich ärztliche und psychotherapeutische Lehre und Praxis. — Der Verf. bezeichnet als ein wesentliches Ergebnis seiner Untersuchung die Erkenntnis, „daß kein Mensch ohne ein Mindestmaß an Selbstgefühl existieren kann und daß die gesündeste Weise, zu diesem Minimum zu gelangen, für den Einzelnen darin besteht, daß er harmonisch einer Gemeinschaft eingegliedert wird" (336). „In einem geduldigen Studium des Minderwertigkeitsgefühls und in seiner weitblickenden Interpretation des Beobachteten wird A. für lange Zeit unerreichbar bleiben ... Aber die Behauptung, daß alles in unserem Leben aus unseren Minderwertigkeitsgefühlen entspringt, hat keinen Sinn, solange wir nicht in jedem konkreten Fall unterscheiden können, *welche* Minderwertigkeitsgefühle am Werk sind" (125). — Das geistvoll geschriebene Buch, hier und dort freilich mehr im Stil eines Essays entworfen, weitet den meist sehr eng gezogenen Horizont der klassischen Individualpsychologie erfreulich aus. Ob allerdings für eine so umfassende Menschenkunde, wie sie der Verf. meint, nicht doch der Ansatz A.s nach wie vor zu eingeschränkt bleibt, muß die weitere Entfaltung der vorerst nur im Umriß gebotenen Systematik erweisen. Das Kap. über Psychosen z. B. (243 ff.) legt schon die Befürchtung nahe, daß auch in der vorliegenden, sicher sehr beachtlichen Abwandlung der Grundvorstellung von A. diese noch zu wenig umfassend ist. Trapp

Nuttin, J., Psychoanalyse et conception spiritualiste de l'homme. Une théorie dynamique de la personnalité normale. gr. 8° (434 S.) Löwen 1950, Nauwelaerts. 140.— Fr., geb. 185.— Fr. — Nach einer orientierenden Einführung in Freuds (F.) Psychoanalyse (Ps.A.) untersucht der Verf. im 1. Teil die psychologische Bedeutung der Ps.A. Für die Beurteilung der Ps.A. als Lehre werden vor allem drei Problemkreise als bedeutsam bezeichnet: F.s weltanschaulich bedingtes Menschenbild; das Tatsachenmaterial, das der Ps.A. zugrunde gelegt wird; die Arbeitshypothesen und die psychologischen Theorien der Ps.A. Innerhalb dieses 1. Teils wird in den drei ersten Kap. des Gesamtwerkes die Ps.A. hinsichtlich ihres Charakters als Wissenschaft und Lebensanschauung beurteilt (I.), als therapeutische Methode (II.) und als tiefenpsychologische Theorie (III.) untersucht. Im 2. Teil des Gesamtwerkes entwirft der Verf. seine Theorie der Normalpersönlichkeit, die er als „Théorie dynamique" bezeichnet. Der Verf. geht davon aus, daß der menschlichen Persönlichkeit ein Spannungsverhältnis innerhalb der seelischen Wirklichkeit wesenseigen ist (IV). Die innerseelisch wie sozial und kulturell spannungsreiche Aufgabe der persönlichen

Selbstverwirklichung des Menschen könne nicht, wie Fr. meint, von *einer* Triebkraft her verstanden werden; vielmehr müsse die Dynamik der menschlichen Persönlichkeit gesehen werden in ihrer Aufgliederung in mehrere Strebekräfte, die auf „Grundbedürfnisse" (besoins fondamentaux) ausgerichtet sind und von der Einheit der Person her ihre zielstrebige Zusammenfassung verlangen (V). — In einem Anhang umreißt der Verf. das System der Individualpsychologie Adlers. Die sehr sorgfältig zusammengestellte Bibliographie umfaßt 23 Seiten. — Den besonderen Wert dieser ausgezeichneten Studie sehen wir in der Betonung, daß schon die Normalpersönlichkeit ein Spannungsgefüge ist und daß deshalb der Ansatz Fr.s, die *Pathologie* der Verdrängung, für ein umfassendes Menschenbild zu schmal ist (299 ff.). Dabei scheidet der Verf. klar und entschieden zwischen unbestreitbaren Erfahrungstatsachen, die Fr. erkannt hat, und den bestreitbaren Interpretationen, die er diesen Tatsachen gab (57 ff.). Anstelle eines Menschenbildes, das gezeichnet ist von der unbewußten Dynamik der „Verdrängung", muß jenes umfassendere treten, das um die „normale" Verpflichtung zur schöpferischen Entfaltung der Persönlichkeit (développement constructif de la personnalité) weiß (351). Trapp

4. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Répertoire des Médiévistes d'Europe: Mélanges de Science religieuse 11 (1954), Cahier Supplémentaire, Lille, Facultés Catholiques. — Ähnlich wie der Progress of Medieval and Renaissance Studies in the United States and Canada von *S. H. Thomson* gibt es nun auch für Europa ein Verzeichnis der tätigen Forscher des Mittelalters in den verschiedenen Sparten bis hin zur mittelalterlichen Kunst und Numismatik. Die Arbeit der Herausgeber — *P. Glorieux* und *M. d'Alverny* zeichnen als Leiter; *Ph. Delhaye* und *J. Müller* als Sekretäre — hat sich gelohnt. Denn es ist ein stattliches Heft von 95 Seiten geworden mit schätzungsweise 800 Namen. Neben Stellung und Anschrift ist das hauptsächliche Fachgebiet angegeben und, was sehr begrüßenswert ist, auch die Arbeiten (diesmal von 1951 bis 1952; im nächsten Jahrbuch sollen jene von 1953—1955 folgen). Dadurch erhält man zugleich einen Einblick, was in den einzelnen Gebieten gearbeitet worden ist. Die Tätigkeit ist ja so weit geworden, daß selbst der Fachmann nicht mehr alle Sparten überschauen kann, besonders da die Veröffentlichungen z. T. in Spezialzeitschriften anderer anliegender Gebiete erscheinen. Die Herausgeber bitten die Forscher um ihre Mitarbeit, damit das Jahrbuch möglichst vollständig werde: Nous ne sommes pas surpris qu'un certain nombre de médiévistes, et non des moins illustres, aient omis ou oublié de répondre à notre appel (6). So klagt das Vorwort. Und tatsächlich bedauert man, Namen wie etwa D. Van den Eynde, Balič, v. Ivánka, Hunt oder Pelster nicht zu finden. Stärker noch macht sich das Fehlen entsprechender Hinweise auf die Arbeiten geltend, wo offenbar noch mehr Forscher die Angaben nicht gemacht haben. Wir möchten daher die Bitte der Herausgeber unterstützen (Anschrift: P. Glorieux, 60 boulevard Vauban, Lille-Nord; oder M.-Th. d'Alverny, Bibl. nat., rue de Richelieu, Paris 2e). — Noch eine Anregung. Wäre es nicht möglich, die beiden Jahrbücher von Amerika und Europa zusammen zu drucken? Das würde eine noch stärkere Hilfe sein und einen noch umfassenderen Überblick über die Veröffentlichungen geben. — Das Heft ist auch einzeln im Buchhandel erhältlich: Desclée, Paris-Tournai-Rom-New York. Weisweiler

Bischoff, B., Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter: Sacris Erudiri 6 (1954) 189—281. — Der fast 100 Seiten umfassende Artikel bringt unter Benutzung vielen neuen handschriftlichen Materials einen ersten Einblick in die Sonderart der frühen Kommentierungstätigkeit an den Heiligen Büchern in England und Irland sowie ihren Einfluß auf das Festland besonders seit dem 7. bis in das frühe 11. Jahrh. *Bedas* exegetische Tätigkeit war noch mit der persönlichen Überlieferung Theodors von Canterbury und Hadrians verbunden. Hier verweist B. auf die Spuren ihres Erbes, wie es sich im großen Corpus lateinischer Bibelglossen in der Mailänder Hs Ambros. M. 79 sup. noch eingebettet findet. Sowohl die Pentateuchglossen wie die zu den Evangelien zeichnen sich durch

besondere Kenntnis orientalischer Verhältnisse aus. So wird z. B. zu Joh 10, 3 gesagt: Mos est orientalium pastorum praecedere et cantare gregibus suis. Auf der anderen Seite werden angelsächsische Münz- und Gewichtsnamen erwähnt; auch berühren sich einige Erklärungen mit den Bußbüchern Theodors. Es werden nur griechische Autoritäten genannt, wobei interessanterweise die allegorischen Schriftausleger, wie Origenes und Cyrill, fehlen, so daß die antiochenische Worterklärung vorherrscht. Dabei ist auch bemerkenswert, daß zum größten Teil Werke genannt werden, von denen bisher keine alte lateinische Übersetzung bekannt ist. Bedas Werk ist also ein erster „Wendepunkt", da er Rückkehr zur Tradition der alten lateinischen Exegese ist: „Sein Hauptanliegen war die höhere Belehrung"; daher herrschte nun die allegorische Erklärung gegenüber Theodors wissenschaftlicher vor. Neben dieser angelsächsischen Entwicklung geht die *irische*. Hier bearbeitet B. noch stärker Neuland in bisher unbeachteten Bibelkommentaren der Insel. Wie in der Hierarchie, so stützt sich auch die Wissenschaft auf das Leben der Klostergemeinschaften. Zunächst freilich scheint es einen dichteren Austausch mit den anderen Kulturländern nicht gegeben zu haben, während einige häretische (Pelagius) und apokryphe Schriften von früher wohl wegen der relativen Abgeschlossenheit gerade hier bewahrt blieben. Die lateinische und irische Kultur gingen daher eine eigenständige Verbindung ein. Daher kann B. feststellen, daß sich eine gewisse „Familienähnlichkeit" in all diesen Kommentaren Irlands der Zeit findet, die auch bei anonymen Werken die Zugehörigkeit zu Irland deutlich macht. Dazu gehört etwa die Benutzung des Pelagius-Kommentars, des Hebräer-Evangeliums, des Grammatikers Virgilius Maro. Inhaltlich zeichnet die Gruppe sich ab durch unbeschränkte Verallgemeinerung der Fragen nach locus, tempus, persona. Sprachlich ist bemerkenswert ‚haeret' als Verknüpfungspartikel oder der Beginn einer Antwort mit ‚Das ist nicht schwer', wie es in der altirischen Literatur aller Sparten geläufig war. ‚More' wird als Einführung eines Vergleiches gebraucht. Sehr oft werden endlich Worte, wie bei der Kreuzesaufschrift, in drei Sprachen gebracht, wobei Sprachlücken oft phantastisch ausgefüllt werden. Zahlen sind gern allegorisch erklärt und ausgedeutet (so etwa die Zahl 153 bei Joh 21, 11 auf 153 Arten von Vögeln und Vierfüßlern). Das lenkt über zu einer Feststellung einer besonderen Neugierde in den Kommentaren, wie sie sich in den zahlreichen Einzelfragen bemerkbar macht. Dazu bietet z. B. die Magierperikope reiche Gelegenheit. Die große Zahl der anonymen Kommentare, die B. für einen Zeitraum von anderthalb Jahrhunderten feststellen konnte — darunter allein 9 Werke zu Mt — gewährt einen Einblick in eine „geradezu massenhafte Produktion", die sich von der geringeren auf dem Festland in der Patristik wie im frühen Mittelalter deutlich unterscheidet: „Schulliteratur mit wechselnder Darbietung des ähnlichen Stoffes macht einen großen Teil dieses Schrifttums aus. Merkwürdig ist nur, daß soviel davon schriftlich fixiert wurde" (213). Der Verf. zeigt noch, wie diese Kommentare auf dem Festland nachher Einfluß gewannen. Dafür ist schon äußerlich der beste Beweis, daß sich alle diese Überlieferungen dort befinden. Inhaltlich kann der Beweis durch die irischen Sonderideen, wie der Magierperikope, bei Paschasius Radbertus und Christian von Stablo erhärtet werden. Dabei wird aber dann ein neuer ‚Wendepunkt' sichtbar: „die Rückkehr zu einer schlichteren, weniger spitzfindigen und weniger pedantischen Art der Auslegung" (220). Am Schluß läßt B. einen Katalog der hiberno-lateinischen und der irisch beeinflußten lateinischen exegetischen Literatur bis Anfang des 9. Jahrh. drucken. Dabei werden auch die handschriftlichen Angaben von Stegmüller in seinem Repertorium biblicum vielfach ergänzt und bei den einzelnen Büchern der irische Charakter an Hand der obigen Kennzeichen nachgewiesen. Es sind nicht weniger als 39 Gruppen zu fast allen Büchern der Heiligen Schrift, so daß also auch hier unsere Kenntnis reich vermehrt wird. Das wichtigste literargeschichtliche Ergebnis ist wohl die wahrscheinliche Zuteilung des ps.-hieronymianischen Markuskommentars (PL 30, 589—644) an Cummean (199 ff. und 257 ff.).

Weisweiler

Ohly, E. F., Der Prolog des St.-Trudperter Hohenliedes. Sonderdruck aus: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 24. Bd. 1953, 198—232. Wiesbaden, Steiner. — Diese quellenkritische Interpretation des St.-Trudperter Hohenliedes (um 1150) ist eine philologische Einzeluntersuchung, die O.s frühere For-

schungen zur Geschichte der abendländischen Auslegung des Hohenliedes bis zum Ende des 12. Jahrhunderts fortsetzt. Neu ist hier, daß Prolog und Epilog miteinander verbunden sind durch das Thema der Sieben Gaben des Heiligen Geistes. Das wird deutlich hervorgehoben durch lateinische Termini inmitten des deutschen Textes. Der Prolog führt die Seele in kunstvoll gegliedertem Aufstieg auf jene innere Höhe, die den Ausblick auf das Geheimnis mit Gott freigibt, in einer neuen Weise, deren gedankliche und dichterische Form bisher von der Forschung nicht erkannt wurde. Eine große Zahl theologischer Belegstellen aus der Patristik und der Theologie der Zeit bieten einen Beitrag zur allegorischen Exegese. Zum Schluß wird der Prolog nach den gewonnenen Prinzipien auch äußerlich sichtbar in einem neuen Druckbild geboten (228—232). Fischer

Courtney, F., S. J., Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century (Anal. Gregoriana, 64). gr. 8° (XXIV u. 285 S.) Rom 1954, Pont. Univ. Gregoriana. — Das Sentenzenwerk des Robert Pullus ist mit seinen vielen Sonderlehren noch immer ein vielfaches Rätsel. Es war daher gut, daß C. eine Gesamtuntersuchung des Lebens, Werkes und vor allem der Lehre uns schenkte. Aus dem Lebensabriß ist vor allem bemerkenswert, daß Robert vor seiner Lehrtätigkeit zu Oxford (c. 1133—1138) doch vielleicht auch Lehrer in Exeter war. Die Vermutung von Fr. Pelster in Schol 12 (1937) 241, daß er erst 1139 Archidiakon von Rochester wurde, konnte C. bestätigen. Er wurde es unter Bischof Johann von Séez (1139—1142). 1142 wird Robert Nachfolger Gilberts Porreta in Paris auf dem Lehrstuhl der Kathedralschule, wo ihn Ende des Jahres oder Anfang des folgenden Bernhard von Clairvaux gegen die Forderung seines Bischofs zur Rückkehr auf sein Archidiakonat in Schutz nahm, da er in Paris wegen seiner gesunden Lehre (‚sane') notwendig sei. Als Kardinal und Kanzler unterzeichnet er von Januar 1145 bis September 1146; im Dezember ist er bereits gestorben. Wann sind nun die Sentenzen geschrieben? C. entscheidet sich für den Pariser Aufenthalt 1142/44. Der Grund liegt in dem von ihm festgestellten Eingehen auf die Streitigkeiten um Abaelard und Gilbert Porreta. Damit aber stehen wir bereits im 3., ausführlichen Teil der Arbeit, der Untersuchung seiner Lehre. C. folgt dabei im allgemeinen dem Sentenzenwerk: Gottes Existenz und Wesen, Gottes Wille und Prädestination, Allmacht und Vorsehung, Gott und die Sünde, Dreifaltigkeit, Schöpfung und Erbschuld, Christus, Gnade, Sakramente, Kirche und Staat und endlich die Eschatologie. Dabei ergeben sich äußerst wichtige Daten. Die so oft besonders seit Hauréau behauptete Abhängigkeit von Abaelard zerfließt in eine Auseinandersetzung mit ihm, freilich unter guter Kenntnis der Schriften Abaelards. So vor allem in der Frage der Allgegenwart Gottes. In einer ganzen Reihe von Problemen, wie Trinitätslehre oder Konstitution der menschlichen Natur aus Körper-Geist-Suppositum, kämpft Robert auch gegen Gilbert. Die Abhängigkeit von der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux ist dabei deutlich, aber nie wörtlich und auch nicht so eng wie etwa bei Hugo von St. Viktor. Der Einfluß auf den Lombarden erscheint uns weniger deutlich, da es nicht festzustehen scheint, daß der Lombarde immer gerade Pullus meint oder eine ähnliche Lehrrichtung. Dabei soll in Sonderlehren dieser Einfluß nicht geleugnet werden. Dafür war Pullus ein zu bedeutender Lehrer zur Zeit des Lombarden in Paris. Auffallend ist der Abstand von Hugo von Sankt Viktor in allen Einzelausführungen zu den evtl. gleichen Fragen. Das bemerkt auch C.: He stood, it would appear, somewhat apart from all of them (Hugo, Abaelard, Gilbert), although on the whole closer to Hugh of St. Victor than to either of the others (279). Aber gerade dieser Abstand auch von Hugo macht es mir weniger wahrscheinlich, daß Pullus sein Hauptwerk in Paris schrieb. Ich habe keinen einzigen typischen Hinweis auf Hugos Eigenlehren oder ihre Begründung gefunden. Damit stände Robert ganz außerhalb des Pariser Kreises seiner Zeit. Daher dürfte es doch wahrscheinlicher sein, mit Pelster (a.a.O.) anzunehmen, daß das Buch bereits in England geschrieben wurde, wo man enge Verbindung mit Paris hatte. Das würde auch das Fehlen der Benutzung von Hugos De sacramentis (c. 1135) gut erklären. Natürlich können Zusätze auch noch später in Paris gemacht worden sein. — Die Darstellung der Lehre Roberts durch C. ist sehr gut. Der mehr spekulative Charakterzug tritt deutlich hervor, ebenso die wissenschaftliche Eigenart in den Einzel-

lehren. Es sei vor allem genannt die weit vorgetriebene Spekulation über Allmacht und Übel, über Gottes Liebe und Gerechtigkeit, über die Relationen der drei göttlichen Personen (hier lehrt er u. a. den Ausgang des Heiligen Geistes aus zwei Prinzipien) oder über die Erbsünde. In letzterer hat auch Dom Lottin bereits die augustinische Linie nachgewiesen. Robert lehnt es aber ab, die Konkupiszenz, in der alle empfangen werden, Erbsünde zu nennen. Von letzterer will er die ‚naturalis', im Gegensatz zur ‚actualis', unterschieden wissen, damit keine zwei Erbsünden eingeführt werden. Ähnlich wie Anciaux bemerkt auch C. für die Bußlehre die frühe Anwendung des Ausdrucks ‚absolutio' und die Deutung der Schlüsselgewalt als Heilung der Seelenwunden. Hier folgte ihm Odo von Ourscamp und Stephan Langton. Ersterer zitiert Robert auch ausdrücklich bei der Erklärung der Schlüssel, ebenso auch Petrus Cantor. Solche Zitate sind relativ häufig und belegen die Bedeutung Roberts auch für die kommende Zeit. Ich möchte noch eines aus dem Sentenzenwerk des Clm 7701, fol. 22 beifügen: Dicit decanus, quod panis convertitur in corpus Christi sed non in Christum et admittenda sunt ista verba: fit, convertitur, mutatur. Hoc habemus ex auctoritate. Sed hoc invenit magister Rubertus pullus et ei contulit inventor auctoritatem. So gibt das gut gearbeitete Buch vielerlei Anregungen und Aufschlüsse.

Weisweiler

Doucet, V., O.F.M., Commentaires sur les Sentences, Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmüller. gr. 8° (128 S.) Ad Claras Aquas Florentiae (Quaracchi) 1954, Collegium S. Bonaventurae 800.— L. — All jene, die sich mit den mittelalterlichen Kommentaren zu den Sentenzen des Lombarden beschäftigen, sind heute so gut gestellt, wie man es vor einigen Jahrzehnten nicht einmal ahnen konnte. Man vergleiche nur, was Ehrle (Zur Enzyklika Aeterni Patris, Rom 1954, 139—146) über die Plage der Anonymität und die Schwierigkeit des Auffindens der Hss gesagt hat. Man hat durch das Chaos der Anonyma und durch die Unmenge der über ganz Europa — und jetzt auch Nordamerika — zerstreuten Hss sichere Führer. Nachdem F. Stegmüller sein unter zahllosen Mühen und Schwierigkeiten entstandenes Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi schon in 2. Auflage 1947 herausgeben konnte, wirft nunmehr D., wie er sagt, noch wenige Ähren — in Wirklichkeit sind es sehr reiche — auf den schon schwer beladenen Wagen. Er hat den richtigen Weg eingeschlagen. Sein Werk folgt Schritt für Schritt den Angaben Stegmüllers, deren entsprechende Nummer bei den Zusätzen stets angegeben wird. Man muß notwendig beide Werke zur Hand haben. — Worin bestehen die Ergänzungen? Einmal sind die Incipit der einzelnen Bücher vielfach ausführlicher angegeben, als dies Stegmüller bei der 1. Aufnahme möglich war; hie und da finden sich auch einige Verbesserungen. Vor allem aber ist eine Fülle von neuen Hss eingeführt. Naturgemäß sind es besonders, aber durchaus nicht ausschließlich, Hss von Franziskanerautoren. Und nicht nur dies, wir finden auch eine Reihe von bisher unbekannten Kommentatoren; sie werden zu der entsprechenden alphabetischen Nummer mit dem Zusatz a eingeführt, z. B. 255a Godefridus Anglicus, 317a Henricus Fuller de Hagenau. Sehr dankenswert sind auch Zusätze und nähere Bestimmung einiger von Stegmüller genannten Hss sowie die Angaben über Literatur zu den betreffenden Stücken. Verwiesen sei z. B. auf das so schwierige Kapitel der Abbreviationes Bonaventurae, das noch einiges über die umfassenden Mitteilungen von Alszeghy in Greg 1947 bietet, oder auf die Bestimmung des Ps.-Eckhard in Cod. 491 Brugge als eines Kommentars des englischen Dominikaners Wilhelm von Macclesfield. Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus O. P. hätte m. E. ohne Gefahr des Irrtums als Werk desThomas von Sutton aufgeführt werden dürfen. — Zum Schluß folgt noch, geordnet nach Bibliotheken, ein langes Verzeichnis von Anonyma, unter anderen auch Cod. A 913 des Archigymnasium in Bologna mit den vielen Namen aus der Zeit des beginnenden 14. Jahrhunderts. Ein vollständiges Verzeichnis der Initia in alphabetischer Reihenfolge fehlt natürlich nicht. Ich darf wohl sagen, daß jeder, der über einen Sentenzenkommentar arbeitet oder sich näher unterrichten will, zuerst die Verzeichnisse von Stegmüller und Doucet zur Hand nehmen muß. Bei dieser Gelegenheit sei auch hingewiesen auf das noch immer sehr wertvolle:

Maîtres de Paris. Supplément au Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII siècle de M. le chanoine P. Glorieux des gleichen Verfassers (ArchFrancHist 27 [1934] 531—564). Pelster

Aristoteles Latinus, t. 4, 2 (Corpus Philosophorum Medii Aevi Academiarum consociatarum auspiciis et consilio editum): *Analytica Posteriora.* Translatio anonyma. Ed. L. Minio-Paluello. gr. 8° (XIV et 111) Bruges-Paris 1953, Desclée de Brouwer. — t. 33: *De Arte Poetica.* Guillelmo de Moerbeke Interprete. Ed. † E. Valgimigli. Reviserunt praefatione indicibusque instruxerunt A. Franceschini et L. Minio-Paluello. gr. 8° (XIX et 77) Bruges-Paris 1953, Desclée de Brouwer. — Nachdem in den letzten Jahrzehnten, so schreibt der hervorragende Kenner des sehr verwickelten Problemes mittelalterlicher Aristotelesübersetzungen M. Grabmann (Mittelalterliches Geistesleben, II, 66), die Forschung sich sehr eindringlich um die literarhistorischen Fragen über Aristotelesübersetzungen, Aristotelesüberlieferungen und Aristotelesbenutzungen abmühte, kann nun eine kritische Gesamtausgabe der mittelalterlichen lateinischen Aristotelesübertragungen veranstaltet werden. Auf diesen Voraussetzungen bauen vorliegende kritische Ausgaben der nach griechischer Vorlage erfolgten Übertragungen auf. Die griechische Vorlage sowohl für die Übertragung der Poetik (XII) wie der Anal. Post. (XII) ist nicht mehr vorhanden. In beiden Einleitungen finden sich Angaben über die Codices, ihre Überlieferungsgeschichte, ihr gegenseitiges Verhältnis und über die Grundsätze der Textgestaltung. Beide Editionen besitzen einen Index verborum latino-graecus und Index verborum graeco-latinus. — In der Frage nach dem *Übersetzer* der *Anal. Post.* dürfte auch heute das Wort von B. Geyer (PhJb 41 [1928] 338—340) noch beachtet werden: „Die Frage, wer der Urheber dieser Übersetzung ist, insbesondere ob Burgundio von Pisa in Frage kommt, läßt sich nur durch eine Vergleichung der Übersetzungsweisen beantworten, die eine eigene Aufgabe darstellt und die ich dem Philologen vom Fach überlassen möchte." Im Falle der *Poetik* heißt es in der Praefatio (XVIII, XIX): Laurentius Minio-Paluello translationem non anno MCCX vel MCCXLVIII, ut antea a doctis viris putabatur, sed anno MCCLXXVIII peractam esse certis rationibus demonstravit, eamque primus, convertendi ratione penitus perspecta, Guillelmo tribuit (vgl. auch: L. Minio-Paluello, Guillelmo de Moerbeke traduttore della Poetica di Aristotele (1278): RivFilNeoscol 1947, 17, letzter Abschnitt). — Für die *Textgestaltung* solcher Editionen ist die Zusammenarbeit des klassischen Philologen, Mediävisten und Orientalisten dringend erforderlich. Dem Urteile des Orientalisten wird man es überlassen müssen, ob seine wissenschaftlichen Erkenntnisse in der Textgestaltung der *Poetik* genügend Verwendung fanden. Für die Beurteilung der Textgestaltung der *Anal. Post.* sei auf folgende Worte der Praef. XII hingewiesen: Sed syro-arabicam interpretationem (saec. X), arabico-latinam Gerardi (saec. XII), arabico-hebraicam Calonymi (saec. XIV), hebraico-latinas (saec. XVI) Abrahami Balmes, Mantini, Buranae nemo cum graecis textibus comparavit, et valde dolemus versionem arabicam prelo excussam ad nos pervenisse postquam opus hoc nostrum confectum erat. Ennen

Müller, I. F., O.S.B., Le Correctorium Corruptoris ‚Quaestione', Texte anonyme du ms Merton 267 (Studia Anselmiana, 35). gr. 8° (IX u. 160 S.) Rom 1954, Herder. — Der Herausgeber dieses Correctorium ist bereits durch Veröffentlichung des Correctorium ‚Circa' des Johannes von Paris und des von Rambertus dei Primadizzi verfaßten Apologeticum veritatis bestens bekannt. Er läßt nunmehr die 30 Artikel eines anonymen Correctorium in Cod. 267 Merton College Oxford folgen, so daß die Herausgabe dieser Lehrdifferenzen zwischen Thomas und der Franziskanerschule sich dem Ende zuneigt. Es fehlt noch das wichtige Correctorium ‚Sciendum' des Robert von Orford, dessen Ausgabe P. Glorieux seit Jahren versprochen hat, aber an deren Ausführung er wohl durch andere Aufgaben verhindert wurde. Ein anderes kleines Werk, das erste Correctorium des Wilhelm de la Mare, ‚Declarationes' genannt, das gleichfalls seit langem von mir angekündigt war, wird noch in diesem Jahr in Aschendorffs Opuscula et Textus erscheinen. — Das Correctorium ‚Quaestione' ist unvollständig, behandelt aber gleichwohl wichtige Kontroverspunkte, wie z. B. die Natur und Erkenntnis der Engel, Fragen, die auf die Natur und Erkenntnis der

Menschen hinübergreifen, ferner die göttliche Erkenntnis des Kontingenten, die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung, die Individuation bei den Engeln. Der Verfasser schließt sich in seiner Widerlegung Mares eng an Thomas an, wie M. in zahlreichen Verweisen hervorhebt. Er ist sicher ein englischer Dominikaner. Dies zeigt schon die Bibliotheksheimat, der Schriftcharakter wenigstens der ersten Hand — die englische Buchschrift jener Zeit weicht kaum von der kontinentalen ab — und eine stilistische Eigentümlichkeit des englischen Lateins: gewisse Hilfsverben wie posse, debere verbinden sich gern mit dem Infinitiv des Perfekt, wo im Lateinischen sonst das Präsens steht. Das Gleiche fand ich bei Heinrich von Harclay. Der Name selbst bleibt einstweilen unbekannt. Falls der für englische Autoren nicht sehr zuverlässige Stamser Katalog recht hätte, so käme als einziger Wilhelm von Macclesfield in Betracht. Ein Vergleich der ziemlich ausgeprägten Stileigentümlichkeiten des Anonymus mit jenen von Macclesfield ist mir zur Zeit nicht möglich. Der Text selbst, wie auch ein Vergleich mit Photographien der Hs zeigte, ist mit großer Sorgfalt ediert und mit Angabe der Zitationen versehen. — Zum Schluß eine Anregung. Es gibt nicht nur Correctoria, oder wie man sie sonst nennen will, des Wilhelm de la Mare, sondern auch solche der Schriften des Aegidius, des Heinrich von Gent, des Duns Scotus, Durandus, Jacob von Metz, ja selbst des Aureoli. Nur die Kritik des Durandellus und jene Jakobs sind von J. Koch ausführlich behandelt. Über jene des Aureoli durch Raymundus Bequini O. P. machte ich einige Angaben im letzten Heft der FranceSt. Hier liegt ein weites Arbeitsfeld vor uns, dessen Bebauung viel zur näheren Charakterisierung der Autoren beitragen kann.

Pelster

Roos, H,. Zur Abfassungszeit von Meister Eckeharts Trostbuch. Sonderdruck aus: Orbis Litterarum. 9. Bd. 1, 1954, 45—59. — G. Théry hatte in den ‚Mélanges Joseph de Ghellinck' II (1951) als Abfassungszeit für Eckharts Trostbuch die Zeit zwischen 1308 und 1311, also vor dem zweiten Pariser Aufenthalt angesetzt. R. möchte nach seinen früheren Darlegungen (1932) und denen L. L. Hammerichs (1931) lieber 1314 als Jahr der Abfassung angesehen wissen. Wiederum macht R. aufmerksam auf die Lehre vom ‚actus reflexus' der beatitudo in der damaligen Theologie, ein Argument, das seine Beweiskraft noch nicht verloren zu haben scheint. In der neuen kritischen Ausgabe der Deutschen Werke (5. Bd. 131 Anm. 47) lehnt J. Quint den Datierungsversuch R.s als nicht überzeugend ab. Fischer

Schmoldt, B., Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts. 8° (119 S.) Heidelberg 1954, Quelle & Meyer. 8.50 DM. — ‚Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen' nennt S. seine Arbeit, in der er sich das Ziel setzt, den mittelhochdeutschen philosophischen Wortschatz Eckharts durch den lateinischen zu erklären. Die große Zahl der Parallelstellen in den Anmerkungen der Eckhartausgabe rechtfertigt vollkommen die Auffassung, daß hier der gleiche Eckhart spricht und daß erst aus beiden, dem lateinischen und dem deutschen Werk, ein und derselbe Meister zu verstehen ist. Die Methode S.s ist also vollkommen berechtigt. Nur wenige Termini hat S. ausgewählt, die an sich schon sehr verschiedenen Sphären angehören, aber auch im System von ganz verschiedenem Rang und Wert sind. Im wesentlichen konzentriert sich die Auswahl auf die Begriffe des Erkennens, ‚bekantnisse' und ‚vernünfticheit'; ‚wesen', ‚grunt', ‚bilde' werden getrennt für sich behandelt, während so wichtige Begriffe wie ‚glîch', ‚glîcheit' sicher zu knapp besprochen werden. Die Kennzeichnung der Termini ‚ein', ‚einicheit', ‚einunge', ‚einvaltîcheit' (34—41) würde eher eine Monographie erfordern. Und damit zeigt sich auch die Grenze einer solchen lexikalischen Betrachtungsweise: Man wird nicht vom einzelnen Wort und seiner Verwendung zum Zusammenhang des Ganzen kommen, auch nicht auf dem Umwege über Thomas. Eine andere Schwierigkeit, die der Mehrdeutigkeit und Transparenz der Wörter nämlich, deutet S. selbst an: Die scholastische und die mystische Denkweise und Sprachgebung werden nicht übereinstimmen (13). Auch darf nicht das literarische Genus von Quaestio, exegetischem Kommentar und deutscher Predigt ganz vernachlässigt werden. S. ist vorsichtig genug, nicht apodiktische Feststellungen zu treffen, wenn er z. B. bemerkt: „‚geist' ist ein Terminus, der sich wie ‚gemüet' einer eindeutigen normativen Definition

entzieht" (41). Da die Texte noch nicht alle vorliegen, sind Korrekturen wahrscheinlich. Leider sind die Stellenangaben nicht immer genau. Fischer

Schäfer, Od., O. F. M., Bibliographia de Vita, Operibus et Doctrina Johannis Duns Scoti Doctoris Subtilis ac Mariani saec. 19—20. 8° (223 S.) Romae 1954, Herder. — Es waren schon früher Anfänge einer Bibliographie des Duns Scotus erschienen, so Ventanni di Studi Scotisti (1920—1940) von E. Bettoni, Milano 1943 und die Lineamenta Bibliographiae Scotisticae von U. Smeets, Roma 1942. Schäfer hat das in den Lineamenta Begonnene fortgesetzt und aufs glücklichste vollendet. Sein Werk ist bei der in vielen Büchern und Zeitschriften zerstreuten Literatur über Scotus ein unentbehrliches Hilfsmittel. Es sind 4506 Nummern gesammelt. Der Verf. führt auch die mehr populäre Literatur an. Das ist durchaus gut; denn neben manchem wisssenschaftlich Wertlosen steckt in ihr auch viel Wertvolles. Ferner finden wir auch viele Schriften, die einzelnes über Scotus enthalten, was bei dem allgemeineren Titel leicht übersehen wird. In den Anmerkungen stehen manche nähere Hinweise auf den Inhalt, oder es werden wichtige Besprechungen angeführt. Sehr dankbar muß man dafür sein, daß Schäfer die Schriften mancher Autoren, die sich eingehend mit Scotus oder Skostisten befaßten, zusammengestellt hat. Ich nenne, um nur einige Beispiele zu geben: Balić, den Präsidenten der Scotus-Kommission, Barth, Belmond, Longpré, die Artikel über Scotus in den verschiedenen Enzyklopädien, Klein, Gilson, Heynck, Minges. Sch. gibt auch einen vollständigen Elenchus der Ausgaben. Ein Namen- und Sachregister erleichtert das Auffinden der einzelnen Stücke. Die Siglen für die Abkürzungen sind ein Muster, wie man sachgemäß kürzen kann, ohne in für den gewöhnlichen Sterblichen unverständliche Buchstabenrätsel zu verfallen. Es wird bei der aufgewandten Sorgfalt schwer sein, Fehlendes anzugeben. Zwei Kleinigkeiten fielen mir auf. Fr. Ehrle befaßt sich in seinem großen Kommentar zur Enzyklika Aeterni Patris (Neue Ausgabe, Zur Enzyklika ‚Aeterni Patris'. Text und Kommentar, Roma 1954, Edizioni di Storia e Letteratura) auch mit Scotus und seiner Anerkennung im Franziskanerorden; in den Mitteilungen für die Präsides des Kolpingwerkes, Köln 1954, finden sich interessante Angaben über die Grabeskirche von Scotus (Köln, Minoriten) und über die Eröffnung des Schreines mit den Reliquien am 14. Mai 1954, die vor der Zerstörung der Kirche glücklich gerettet wurden. — Der Verf. kann des Dankes vieler gewiß sein. Ein anderer Band mit der Bibliographie von 1300 bis 1800, wo unter anderem die großen Kommentare der Skotisten aufgeführt werden, soll das Werk abschließen. Pelster

William Ockham, Summa Logicae, ed. by Ph. Boehner, O.F.M. Pars Prima. 8° (XIV u. 214 S.). Pars Secunda et Tertiae Prima. 8° (246 S.) St. Bonaventure N. Y. 1951 u. 1954, The Franciscan Institute (Auslieferung in Deutschland: Schöningh, Paderborn). — Die Verdienste Ockhams um die Weiterentwicklung der Logik sind in den letzten Jahren oft hervorgehoben worden. Die Texte selbst aber waren schwer zugänglich, da die letzte Ausgabe der Summa Logicae 1665 in Oxford gedruckt worden ist. So wird man für diese neue Ausgabe dankbar sein. Sie beruht auf 30 der vorhandenen 50 Handschriften; acht davon sind noch zu Lebzeiten Ockhams entstanden. In der Einleitung zählt B. die Handschriften der Summa auf. Dann untersucht er die Echtheitsfragen. Die Zweifel Prantls an der Echtheit des Traktats De obligationibus und einer Reihe von Kapiteln sind willkürlich. Die Kapitel-Überschriften stammen allerdings nicht von Ockham selbst; im übrigen aber können auf Grund der Handschriften ernstliche Zweifel höchstens betreffs des 51. Kap. des 1. Buches erhoben werden, in dem die Auffassung des Aristoteles über die Realität der Beziehungen erörtert wird — sachlich durchaus im Sinne Ockhams. Als Datum der Vollendung des Werkes nimmt B. die Zeit zwischen 1324 und 1327 an. — Der Inhalt des 1. Teils ist die Lehre von den Termini; in diesem Zusammenhang kommen auch ontologisch bedeutsame Fragen, wie die nach der Realität des Allgemeinen (c. 14—17) und die Kategorienlehre (c. 40—62), namentlich die Lehre von den Relationen (c. 49—54), ausführlich zur Sprache. Für die Logik bedeutsamer ist die Suppositionslehre (c. 63—77). Der 2. Teil bringt die Lehre vom Satz, der 1. Unterteil des 3. Teils die allgemeine Lehre vom Schluß. Auffällig ist in beiden Teilen die starke Berücksichtigung der Modalitätenlogik. Nicht weniger als 45 der 68 Kapitel des 3. Teiles behandeln die Fragen nach der

Modalität des Schlußsatzes in Schlüssen mit zwei modalen Prämissen oder einer modalen und einer nicht modalen Prämisse. Die verschiedenen Kombinationen von Modalitäten werden durch die drei aristotelischen Schlußfiguren hindurch abgewandelt. — Der deutsche Preis ist 9.— und 9.50 DM. de Vries

Thomas de Vio, Cardinal Cajetan, The Analogy of Names and the Concept of Being. Literally translated and annotated by E. A. Bushinski C. S. Sp. in Collaboration with H. J. Koren C. S. Sp. (Duquesne Studies, Phil. Ser. 4). gr. 8° (VIII u. 93 S.) Pittsburg 1953, Duquesne University Press. 1.50 Doll.; geb. 2.25 Doll. — Wenn man bedenkt, daß die Frage nach der Beschaffenheit des Seinsbegriffs — Analogie oder Univozität — zum Angelpunkt der ganzen Auseinandersetzung zwischen Thomismus und Nominalismus am Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit geworden ist, so versteht man, daß der vorliegende Traktat Cajetans für das Studium des Thomismus höchste Bedeutung hat. Denn in ihm hat der große Kommentator des hl. Thomas im Anhang seines Kommentars zur Schrift des Aquinaten De ente et essentia noch einmal seine Auffassung von dem analogen Charakter des Seinsbegriffs zusammengefaßt. Er stellt somit eine der wichtigsten Darstellungen eines Zentralpunktes des thomistischen Systems dar, die auch heute noch, wo das Problem der analogia entis wieder in seiner ganzen philosophischen Bedeutung erkannt worden ist, ihren besonderen Wert hat. Es ist ein erfreuliches Zeichen für die aufstrebenden thomistischen Studien in Amerika, daß dieser Traktat jetzt in einer sehr brauchbaren englischen Übersetzung mit vielen Belegen aus den Schriften des hl. Thomas — und auch des Aristoteles, soweit sie von Thomas kommentiert wurden — erläutert und mit einer Einleitung versehen vorgelegt wird. Was man noch wünschen könnte, wäre nur, daß die Einleitung sich nicht so auf die äußere Geschichte des Verfassers und des Werkes beschränkte, sondern die Schrift auch historisch in die Auseinandersetzung mit dem Nominalismus hineinstellte. Das würde nur dazu beitragen, auch die Gegenwartsbedeutung des Werkes verständlich zu machen und die Fäden aufzuzeigen, die den Nominalismus mit vielen modernen Denkrichtungen verbinden. So würde letztlich auch der philosophische Gehalt des Werkes erläutert. Was S. 6 dazu gesagt wird, ist unzureichend. v. Ivánka

Maier, Anneliese, Internationale Beziehungen an spätmittelalterlichen Universitäten. Sonderdruck aus Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht. Heft 29, Völkerrechtliche und Staatsrechtliche Abhandlungen, Köln-Berlin 1954, 205—221. — Die Verfasserin bringt in dieser Arbeit eine Anzahl von höchst wichtigen Tatsachen und Anregungen zur Geistes- und zumal Philosophiegeschichte des MA. Ich kann hier nur auf einige Punkte hinweisen. Wie kam es, daß auch im späteren MA trotz allem Trennenden noch eine solche Einheit der Wissenschaft bestand? Mit Recht hat man auf den internationalen Charakter der Studentenschaft hingewiesen. Es ist aber nicht das einzige. Wie verbreiteten sich neue Lehren und Strömungen fast mit Blitzesschnelle an den verschiedensten Stellen des Kontinents? Es waren nicht so sehr die Hss die unmittelbaren Träger. M. macht hier einige gute Bemerkungen über stationarii, peciae, Schwierigkeiten des Bucherwerbs. Die Verbreitung erfolgte oft viel schneller durch den lebendigen Verkehr. Ockham kennt in Oxford noch im selben Jahr eine in Paris neu erfundene Theorie. Den Verkehr zwischen Oxford und Paris kann man sich kaum eng genug vorstellen (vgl. z. B. Orford, Scotus, Harclay). Der Averroismus kam sehr früh durch Gentile da Cingoli von Paris nach Bologna. Wilhelm von Alnwick, englischer Franziskaner, lehrte auch in Bologna und polemisiert dort nicht nur gegen den Pariser Averroismus, sondern auch gegen Ansichten seines Landmanns Thomas von Wilton. Für die Theologie müßte einmal der Einfluß der von einem Studium zum anderen wandernden Mitglieder der Bettelorden untersucht werden. Walter Burley bringt die philosophisch-mathematischen Eigenlehren der Mertonenses, vor allem des Bradwardine, nach Bologna. Buridan und Oresme dringen durch Albert von Sachsen und Marsilius von Inghen in die neugegründeten deutschen Universitäten ein, indirekt wohl durch Blasius von Parma nach Italien. Marsilius selbst hat recht wahrscheinlich einige Jahre in Pavia gelehrt. — Es ist das Verdienst der Verfasserin, diese weitreichenden Beziehungen und den wissenschaftlichen europäischen Geist auch auf ihrem Gebiete aufgedeckt zu haben. Sie gibt dadurch Anlaß zu fruchtreichen weiteren Forschungen. Pelster

Character, Signum und Signaculum

Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance

Von Nikolaus M. Häring S.A.C., Toronto

Es ist das Ziel der vorliegenden Studie, den Gebrauch und den Bedeutungswandel des Wortes character in der lateinischen Literatur von seinem ersten Erscheinen in der Schriftsprache bis zu den Anfängen der Hochscholastik zu verfolgen. Das zu dem Zwecke hier zusammengestellte Material umfaßt darum eine so geraume Zeitspanne, daß der Verfasser nicht den Anspruch einer absoluten Vollständigkeit des erreichbaren Stoffes erheben kann oder will. Trotzdem dürfte die Masse der zitierten Quellen hinreichend sein, um die Überzeugung zu gewinnen, daß wenigstens die wesentlichen Linien der Darstellung geschichtlich einwandfrei sind. Die Untersuchung mag also philologisch und literargeschichtlich von Interesse sein, weil das Wort in vielen modernen Sprachen Eingang fand. Sie ist aber, vor allem vom theologischen Gesichtspunkt aus gesehen, von größter Tragweite, um einmal eine Antwort zu der Frage zu finden, auf welchem Wege die Sakramentstheologie zu dem Ausdruck *character* gekommen ist.

Wenn wir im Verlauf der Entwicklung feststellen werden, daß sie das Wort im heutigen Sinne bis zur 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts überhaupt nicht kannte, so darf daraus nicht gefolgert werden, daß die mit dem Worte character bezeichnete Sache oder Lehre eine Entdeckung oder gar Erfindung des genannten Jahrhunderts sei. Es handelt sich hier lediglich um eine neue Terminologie, die sich nach einem kurzen Widerstand durchsetzte und in ihrer ursprünglichen Anwendung erst dann klar verständlich wird, wenn man mit der in der Übergangsperiode mit dem Worte character verknüpften Gedankenwelt vertraut ist. Das gleiche gilt von gewissen sinnverwandten Ausdrücken, wie signum, signaculum, nota, stigma und cauterium, und ihren entsprechenden Zeitwörtern, die hier aber nur so weit herangezogen wurden, als sie zur Erläuterung des Themas beitragen. Damit dürfen sowohl der Umfang wie auch die Beschränkung des gesteckten Zieles mit genügender Deutlichkeit festgelegt sein. In dem vorliegenden letzten Artikel soll die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance vorgelegt werden.

I

Das Wort character stammt aus der *lateinischen Volkssprache*, die bekanntlich mit vielen griechischen Elementen durchsetzt war[1]. Es taucht zum erstenmal bei M. Terentius Varro auf, der einmal bemerkt, die Werke des Satirikers L. Albutius seien nach der Art des Lucilius geschrieben: L. Albutius ... cujus Luciliano charactere sunt libelli[2]. Während Varro die Bedeutung des Wortes offenbar als bekannt voraussetzte, behandelte sein Zeitgenosse Cicero es als ein Fremdwort, das einer Erklärung bedurfte. Er schrieb es darum in griechischen Buchstaben und betrachtete das Wort forma als sein lateinisches Äquivalent[3]. Es scheint jedoch kein Zufall gewesen zu sein, daß Varro das Wort in einem Buche über die Landwirtschaft gebrauchte. Denn wir erfahren in einem mit dem gleichen Titel versehenen Werke des Columella, daß der Monat Januar die rechte Zeit dafür sei, das Vieh mit einem character zu kennzeichnen[4]. Denselben Rat erhielten die Bauern noch im vierten Jahrhundert durch Palladius[5]. Aus der Formulierung beider Schriftsteller läßt sich allerdings nicht erschließen, ob sie mit character das *Werkzeug des Einbrennens* oder das *Brandmal* selbst bezeichnen. Jedenfalls gebrauchen sie beide in Verbindung mit character das Zeitwort signare, und wir wissen aus Vergil, daß das Kennzeichen selber in einem signum oder einer Zahl bestand[6].

Die Tatsache, daß die lateinischen Klassiker das Wort character vermieden, verhinderte nicht, daß es von den mehr auf Volkstümlichkeit bedachten christlichen Schriftstellern aufgegriffen wurde. Tatsächlich benützt es *Tertullian* schon im Sinne eines Stempels in seinem Werke gegen Marcion[7].

Es hatte also einen recht weiten Weg zurückzulegen, bis es sich schließlich in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts einen Ehrenplatz in der Sakramentstheologie eroberte. Dieser These steht allerdings die schon lange allgemein angenommene Auffassung entgegen, daß *Augustinus* das Wort character bereits in dem technischen Sinne gebraucht habe, wie es etwa in der hochscholastischen Theologie der Fall ist, nämlich

[1] Wertvolles Material für eine Darstellung des Gebrauchs ist zusammengestellt im Thesaurus Linguae Latinae III, Leipzig 1912, 992 ff. Es ist allerdings nicht einmal für die durch den Thesaurus erfaßte Periode vollständig.

[2] De Re rustica III, 2, 17; ed. G. Schneider, Leipzig 1794, 278.

[3] Orator 11, 36; 39, 134; Ep. ad Quint. frat. II, 15 (16), 5.

[4] De Re rustica XI, 2, 14; ed. G. Schneider, Leipzig 1794, 507: His etiam diebus maturi agni et reliqui foedus pecudum nec minus majora quadrupedia charactere signari debent.

[5] De Re rustica II, 16; ed. G. Schneider, Leipzig 1795, 278: Hoc mense, sicut Columella dicit, maturi agni et omnia animalia minora atque majora charactere signentur.

[6] Georg. I, 263: Aut pecori signum aut numeros impressit.

[7] Adv. Marc. V, 1; CSEL 47, 569: Si numquam omnino onus avertisti vel adulterasti, cautior utique et fidelior in Dei rebus, edas velim nobis, quo symbolo susceperis apostolum Paulum, quis illum tituli charactere percusserit.

im Sinne eines unauslöschlich der Seele eingeprägten Zeichens. Auf Grund einer irrigen Auslegung augustinischer Texte schien sogar die Folgerung gerechtfertigt, Augustinus sei sich über die Sache selbst nicht ganz klar gewesen. Man war ferner genötigt, anzunehmen, seine Lehre sei sieben Jahrhunderte lang verschollen und vergessen gewesen. Damit erzeugte man ein merkwürdiges dogmengeschichtliches Rätsel, denn die Unwiederholbarkeit etwa der Taufe gehörte durchaus nicht zu den Offenbarungswahrheiten, die schweigend angenommen und weitergegeben wurden.

Wenn man sich nun einmal die zahlreichen Texte ansieht, in denen, z. B. während dieser sieben Jahrhunderte der angeblichen Vergessenheit, eine Wiederholung der Taufe abgelehnt oder die Unwiederholbarkeit begründet wird, so spielt dabei das Wort character selbst da keine entscheidende Rolle, wo der Beweis mit augustinischen Zitaten geführt wird. Wenn es auch wahr ist, daß gerade die bedeutendsten Werke, in denen Augustinus die diesbezüglichen Fragen eingehender behandelt, erst nach Jahrhunderten in der theologischen Literatur auftauchen, so war man doch mit den Grundzügen und der Terminologie seiner Lehre hinreichend vertraut, wenn auch nicht immer in dem Grade, wie man es erwarten oder wünschen möchte. Bei Augustinus spielt character nur insofern eine Rolle, als er, wie wir sehen werden, gewisse Kennmale zum Vergleich heranzog, um die Dauerwirkung und die damit zusammenhängende Unwiederholbarkeit gewisser Sakramente zu illustrieren. Diese Illustration wurde später sehr selten wieder aufgegriffen[8]. Sie hat auch, wie es scheint, auf die Einführung des Wortes character in die sakramentale Theologie des zwölften Jahrhunderts keinen direkten Einfluß gehabt.

Wir haben bereits festgestellt, daß schon Varro das Wort character in einem übertragenen Sinne benutzte, der in einer Bedeutung verankert ist, die erst später bei Columella und in direkter Abhängigkeit von ihm bei Palladius nachweisbar ist. Es besteht somit eine enge Beziehung zwischen diesem lateinischen Sprachgebrauch und dem der Griechen, die es zunächst zur Bezeichnung eines Werkzeuges oder eines damit eingeprägten Merkmals oder auch in übertragener Bedeutung als *Unterscheidungsmerkmal* benutzten, das etwa in Sprach- und Stilformen ersichtlich oder von anderen sachlichen und persönlichen Eigenarten bestimmt ist. Daneben benutzten sie es, obwohl seltener, zur Bezeichnung von *Figuren* und *Buchstaben*, die ursprünglich in Marmor oder Messing eingraviert wurden.

Da das Wort besonders der Landbevölkerung geläufig war, versteht man sehr gut, warum Augustinus so reichen Gebrauch davon machte, wenn auch seine Gegner ihn dafür kritisierten. Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß die von Vergil angedeutete Unterscheidung zwischen einem signum und einer Zahl zur Kennzeichnung des Viehbestandes in Afrika nicht gebräuchlich gewesen zu sein scheint. Wenigstens gilt das für die Zeit Augustins, der nur ein Namenszeichen als *Eigentumsbrandmal auf Tieren* kennt[9].

---

[8] Siehe meinen Artikel: St. Augustine's use of the word character: Mediaeval Studies 14 (1952) 79—97.

[9] Vgl. Sermo 295; 5, 5; PL 38, 1350: Ergo pasce oves ejus ... signatas nomine ejus. Sermo (Guelf.) 17, 3; ed. G. Morin, Miscell. Agost. I, Rom 1930, 497: Nescistis cujus oves estis? Characterem legite in quo signati estis.

Eine Erklärung des Wortes character ist höchst selten. Rund zwei Jahrhunderte nach Augustinus erfahren wir von Isidor von Sevilla, daß man unter dem griechischen Wort character ein erhitztes Eisen, also ein Werkzeug, versteht, mit dem man den Tieren ein Mal (nota) einbrennt[10]. Diese nota war, wie wir noch sehen werden, nicht ein einzelner Buchstabe sondern eine Buchstabengruppe. Wie einst Cicero, so schlägt auch Isidor das Wort forma als bestes lateinisches Äquivalent vor.

Isidor erwähnt in dem Zusammenhang das Wort *cauterium*, das er von cauturium ableitet, in dem er die Wortelemente cautio und urere entdeckte. Obwohl ihm also die griechische Herkunft dieses Ausdruckes unbekannt war, teilt er mit, daß ein cauterium bisweilen als Kennzeichen (signum), bisweilen auch dem medizinischen Zwecke diente, die ‚Kraft' einer Krankheit durch die Hitze des Eisens ‚auszutrocknen'[11].

In dem Sinne eines diesem Zwecke dienenden Werkzeuges war das Wort den griechischen Ärzten Hippokrates und Galenus bekannt, und das davon abgeleitete griechische Zeitwort diente Paulus im ersten Brief an Timotheus (4, 2) zur Beschreibung jener falschen Lehrer, deren Gewissen wie mit einem Eisen gezeichnet ist. So geriet wohl das Wort cauteriatus in die lateinische Schriftsprache[12].

Wie der Ausdruck character, so tritt auch cauterium bei Tertullian, und zwar nicht nur im wörtlichen, sondern bereits im übertragenen Sinne auf[13]. So wird es auch verhältnismäßig oft von Hieronymus benutzt[14], der außerdem unter dem Wort nicht nur ein Werkzeug, sondern eine Wundnarbe verstand[15], die später (10. Jahrh.)

---

[10] Etymol. XX, 16, 7; ed. W. M. Lindsay, Oxford 1911: Character est ferrum caloratum quo notae pecudibus inuruntur.

[11] Etymol. XX, 16, 8. In der Medizin finden wir das Wort character in Theodorus Priscianus, Euporiston II, 21, 61; ed. V. Rose, Leipzig 1894, 163: Consueverunt enim sub quodam veluti typico charactere vespertinis magis febribus admoneri, ut aliquando cotidie aliquotiens circa diem tertium moveantur. Es handelt sich hier um ein „typisches Symptom" der Epilepsie.

[12] Vgl. Irenäus, Contra Haer. I, 13, 7; PG 7, 591 A. Hieronymus, In Abdiam, 4; PL 25, 1105 C. Augustinus, Contra duas epp. Pelag. II, 1, 1; CSEL 40, 1, 460.

[13] Apolog. 15, 5; CSEL 69, 40: Risimus ... Mercurium mortuos cauterio examinantem. Er gebraucht es im übertragenen Sinne in Adv. Hermog., 1; CSEL 47, 126: (Hermogenes) bis falsarius et cauterio et stilo.

[14] Vgl. In Mich. I (2, 11); PL 25, 1175 B: Medici statuunt vulnus et urunt cauterio. In Ezech. II (7, 3); PL 25, 64 A: quasi clementissimus medicus incidere cupiens putridas carnes et cariosa vulnera adurere cauterio. In Gal. I (3, 7); PL 26, 378 B: Gregem Israeliticum quodam circumcisionis cauterio denotavit. Ep. 52, 6 an Nepotianus; CSEL 54, 425: Cauterium bonum est. Sed quo mihi vulnus, ut indigeam cauterio? In Is. XV (55, 12); PL 24, 557 D: Erit Dominus in nomen et signum aeternum, ut ex ipsus appellentur nomine „christiani" et crucis ejus inurantur cauterio. Contra Rufin. III, 20; PL 23, 493 C: ut ... cauterium tibi haereseos, dum nescis, inureret. Ep. 15, 3 an Damasus; CSEL 54, 65: Et sub hac confessione vobiscum pariter cauterio unionis inurimur. Es findet sich auch in seiner Übersetzung, In Ez. Hom. Orig., 3; PL 25, 718 C: Non omnes eodem modo (medicus) curat ... nonnullis quod „cauterium" nuncupatur imponit.

[15] In Ps. 119; ed. G. Morin, Anecd. Mareds. III, 2, Maredsous 1897, 226: Etsi egressum fuerit pus, nisi cauterium fuerit, rursum renascitur pus. Vgl. Plinius, Hist. nat. XXV, 8, 29.

auch als character bezeichnet wurde[16]. In einem ähnlichen Sinne sagt Beda einmal von einem mit Wunden bedeckten Körper: notatum est cauterio[17]. Caesarius von Arles dagegen gebraucht es eindeutig als medizinisches Werkzeug[18]. Die Erklärung Isidors blieb nicht ohne Einfluß auf die Interpretation des Timotheus-Textes. Während Pelagius, Ps. Primasius und später Rhabanus Maurus das Wort cauterium keiner besonderen Erklärung wert sahen, hatte schon Ambrosiaster bemerkt: Sicut cauterium corium corrumpit et notam infligit, ita et fallacia conscientiam ...[19]. Sedulius Scottus erklärte cauteriatam als vitiatam oder maculatam[20], und Lanfrank kam dem direkten Sinne näher durch adustam oder corruptam[21]. Haimo von Auxerre ging der Sache etwas genauer nach und wies darauf hin, daß ein cauterium ein ärztliches Instrument sei: Cautere vel cauterium est ferramentum medici a quo corrumpitur et uritur cutis et caro hominis[22]. Dagegen wiederholte Atto einfach die Worte des Ambrosiaster[23]. Die Glossa ordinaria stützte sich direkt auf Isidor, und Petrus Lombardus verband damit die Erklärung Haimos[24]. Dem fügte Ps. Bruno noch den Gedanken bei, es handele sich an der Timotheus-Stelle eigentlich um ein Brandmal, das man Dieben einbrannte, um sie als solche kenntlich zu machen[25]. Wir werden später bei der Besprechung des Wortes stigma auf ähnliche Gedankengänge stoßen.

Die hier kurz aufgezeichneten Bedeutungsverschiebungen vom Instrument zu der von ihm hervorgebrachten Wirkung[26] sind in dem Wort cauterium[27] leichter zu verfolgen als in dem Worte character,

[16] Gerhard, Transl. s. Magni, 2; MGH SS 4, 426: Alia die sunt absque aliqua laesione sana reperta (ulcera), ac si vix saltim character invenire potuisset. Vgl. Glossar. lat. V, Paris 1931, 36: Character signum vel nota cauteriata.

[17] Expl. Apoc. II, 14; PL 93, 172 D.

[18] Sermo 5, 5; ed. G. Morin, S. Caes. Opp. omnia I, Maredsous 1937, 30: Et vos enim bene nostis quod non semper medici dulces potiones porrigunt aegrotantibus sed frequenter amaras et asperas. Nonnunquam etiam ferramentis aliqua membra secare et cauteriis exurere solent. Vgl. Corp. gloss. lat. V, Leipzig 1894, 494 (13): Cauterium ferrum candens, cum quo incidunt medici. Gregor von Tours, Hist. Franc. IV, 51; MGH SS rer. Mer. 1, 187: Cum cauteriis candentibus ... crudeliter vitam finivit.

[19] In 1 Tim. 4, 2; PL 17, 499 B. [20] PL 103, 255 A.

[21] PL 150, 354. Vgl. Herveus von Bourg-Dieu, In 1 Tim. 4, 3; PL 181, 1426 D: cauteriatam i. e. corruptam et putrefactam.

[22] PL 117, 493 A. Vgl. Palladius, De Re rust. I, 43: Cauteres castratoria ferramenta atque tonsoria vel quae ad animalium solent pertinere medicinam.

[23] PL 134, 675 A.

[24] PL 114, 629 B: Cauterium est ferrum a „cavendo" dictum. Vgl. Petrus Lombardus, In 1 Tim. 4, 3; PL 192, 347 D: Est enim cauterium vel cautere ferrum a „cavendo" dictum, quo corrumpitur et uritur cutis.

[25] PL 153, 444 D: Cauteriatam i. e. foris manifesta adustione signatam. Cauteriare a „caveo, caves" dicitur. Cauterium enim adustio illa dicitur, quae fit deprehensis furibus ut, qui viderint illos, per hoc signum caveant sibi ab illis scientes quod fures sunt.

[26] Vgl. noch Bernhard, De Circumcis. sermo 3, 3; PL 183, 138 A: Infigitur velut cauterium latronis ... Cauterium quoddam infixum est in capite.

[27] Die Nachwirkung der isidorischen Erklärung des Wortes findet sich noch bei Huguccio, Derivationes (unter dem Adjektiv cautus); Ms. Cambridge, Gonv. and Gajus Coll. 718 (459), fol. 34va: Item a „cautus" hoc cauterium, -ii, scilicet ferrum quo uruntur infirmi, quasi: cauterium quia caute urit; et etiam cum quo inuruntur damnati pro signo ut, dum vivitur, voluntas refrenetur. Unde hoc cauteriolum, -li, diminutivum. Unde cauterio, -as, i. e. cauterio inurere. Et componitur incauterio, -as, et per translationem dicitur incauteriare i. e. defamare. Unde quidam: Ego cauteriabo tuam frontem perpetua nota infamiae. Et nota quod cauteriatus potest esse

das, als ferrum caloratum definiert, eine ähnliche Funktion übernimmt, aber sehr häufig auch die Wirkung des ‚erhitzten Eisens', nämlich das Brandmal selbst, bezeichnet. Die daraus erwachsende Unklarheit und eine viel größere Mannigfaltigkeit der Bedeutungen erschweren natürlich die Analyse besonders in der entscheidenden Phase des Übergangs zur Sakramentstheologie.

In der *Übersetzung der Heiligen Schrift* stieß man mit dem Worte character schon sehr früh auf Schwierigkeiten. Der Hebräertext (1, 3) ‚figura substantiae eius' war nämlich ursprünglich in der Form ‚character substantiae ejus'[28] bekannt und wurde von dem Arianer Candidus zum Beweis herangezogen, um die *Wesensgleichheit* der zweiten göttlichen Person oder ihre Existenz zu leugnen. Er tat das in folgender Ausführung: Consecutio enim quaedam imago est ejus, cujus imago est. Eadem ratio est, si juxta characterem. Character enim signaculum est substantiae et ipse per semet nihil. Et est in alio, qui figuretur. Oportet enim, quod generatur a Deo, consubstantiale esse. Character autem non est consubstantiale. Non igitur juxta characterem generatio est in Deo[29]. Candidus faßte also character im passiven Sinne als Abdruck auf und erläutert es durch signaculum, das hier auch als Wirkung, nicht als Instrument zu verstehen ist. Ein bloßer Abdruck, so folgert Candidus, ist in sich gesehen ‚nichts', d. h., er hat keine substantielle Existenz.

Marius Victorinus, an den die Schrift gerichtet war, ignorierte diese Auslegung[30]. In einem seiner Werke erläutert er einmal den Ausdruck character in dem genannten Hebräertext in der eigenartigen Weise: ‚characterem' enim dixit Spiritum substantiae Dei[31]. In einem anderen Werk beschreibt er die Beziehung zwischen Vater und Sohn in der Dreifaltigkeit als das Verhältnis zwischen Gott und seinem ‚Abdruck' (character) oder Abbild[32] und identifiziert character mit der zweiten Person[33]. Es ist dabei bemerkenswert, daß das Wort forma in diesem

et tam valet quam durus, malus. Unde Apostolus: Cauteriatam habentes conscientiam.

[28] Marius Victorinus, Adv. Arium II, 3; PL 8, 1091 D: Lectum apud Paulum ad Hebraeos de Christo: Qui est character substantiae ejus. Vgl. Sacram. Serapionis 2, 1; ed. F. X. Funk, Didascalia, Paderborn 1905, 161: Deus Salvator ... qui characterem vivum et verum genuisti. Venantius Fortunatus, Exp. symb., 7; MGH AA 4, 254: Deus ergo Pater secreti sacramenti vocabulum est, cujus vere Filius est Verbum et speculum et character et imago vivens Patris viventis. Dieser Text findet sich später in Ps.-Clemens, Ep. 1, 22; Decretales Ps.-Isidorianae; ed. P. Hinschius, Leipzig 1863, 37.

[29] Lib. de gener. divina, 6; PL 8, 1016 C.

[30] Vgl. PL 8, 1019—1036.

[31] De Homousio recipiendo, 2; PL 8, 1138 D.

[32] Adv. Arium I, 41; PL 8, 1072 C: Sive Patrem et Filium, sive lumen et effulgentiam, sive Deum et characterem. Id. I, 47 (1077 B): Et Deum et imaginem et formam et characterem et effulgentiam ...

[33] Adv. Arium I, 29; PL 8, 1062 A: Quippe forma ejus qui sit et imago et character.

Zusammenhang auftaucht und genau wie character hier im passiven Sinne verstanden werden muß, während beide bei Isidor von Sevilla als Instrument aufzufassen sind.

Ambrosius schreibt entweder imago[34] oder character substantiae ejus[35] und benutzt vor allem den Ausdruck character als Beweis für die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater[36]. Er betont dabei, man müsse das Wort im passiven Sinne nehmen: ‚Character' impressum esse significat[37]. Ambrosius ist auch, wie es scheint, der erste Zeuge dafür, daß man das Wort character auf das Erkennungs- oder Eigentumszeichen anwandte, das man jungen *Sklaven* ‚einschrieb': Valentianus meus ... Habens in se imaginem Christi ... Nec injuriam putes: charactere domini inscribuntur et servuli et nomine imperatoris signantur milites[38]. Man beachte dabei den Gedankenübergang vom Bilde Christi, das Valentianus in sich trägt, zum Eigentumszeichen der Sklaven und der Signierung der *Soldaten.* Wir dürfen wohl den Text auf den *character militiae* ausdehnen, wenn auch Ambrosius den Ausdruck selbst nicht gebraucht. Noch wichtiger ist allerdings seine Bemerkung, daß dieses Soldatenzeichen im Namen des Oberbefehlshabers bestand. Augustinus, der so oft vom Soldatenzeichen spricht, drückt sich nämlich darüber nicht klar aus.

Der Gebrauch des Wortes character im aktiven Sinne eines Stempels, wie er bereits bei Tertullian nachweisbar ist, findet sich auch in den nach 420 herausgegebenen Collationes des Johannes Kassian: Der Geist eines gerechten Mannes, so schreibt er, darf nicht wie Wachs oder irgendeine andere noch weichere Masse sein, die immer dem Stempeldruck (character) nachgibt und nach seiner Form (forma) und seinem Bilde gestaltet wird, das sie dann nur so lange behält, bis sie von einem frisch eingeprägten Siegel (signaculum) neu geformt wird[39]. In dem gleichen Sinne wird man auch einen Text erklären dürfen, den Augustinus aus

---

[34] Ep. 35, 11; PL 16, 1126 A; Comm. in Ps. 35, 22; 38, 24; 43, 12; 118, 19, 38; CSEL 65, 202; 277; 62, 441.

[35] De Fide ad Grat. I, 6, 48; II, 8; De Incarn. 10, 110; PL 16, 562 A; 584 B; 981 B. In Ps. 47, 18; CSEL 64, 358.

[36] De Fide ad Grat. Prol., 2; PL 16, 583 BC.

[37] De Fide ad Grat. I, 6, 49; PL 16, 562 B.

[38] De Obitu Val., 58; PL 16, 1437 B. Zur Art und Form der Sklaven- und Gefangenentätowierung vgl. Pauly-Wissowa, Real-Encycl. III, Stuttgart 1929, 2520 (unter dem Worte stigma). Ferner Daremberg-Saglio, Dict. des Ant. IV, 1, 104 f; IV, 2, 1510.

[39] Coll. Patrum VI, 12; PL 49, 663 C: Atque mens viri justi non debet esse similis cerae vel alterius cujusquam materiae mollioris quae semper characteri signantium cedens pro ejus forma atque imagine figuretur quamque in se tamdiu retinet, donec alio rursus impresso signaculo reformetur. Er bemerkt kurz darauf (664 A): Potius debet velut quoddam esse adamantinum signatorium, ut inviolabilem mens nostra figuram sui semper custodiens characteris universa, quae incurrerint sibi, ad qualitatem sui status signet.

Julianus mitteilt: Et inveniuntur adhuc, qui illum non usquequaque Manichaei autument charactere percussum[40].

Wenn man bedenkt, daß schon die Griechen das Wort character in der Bedeutung von *Buchstaben* gebrauchten, mag man einen solchen Gebrauch auch bei den Lateinern erwarten. Tatsächlich spricht schon Priszillian von hebraicae litterae charactere[41], und sein Zeitgenosse Gregorius von Elvira schreibt von characteres divinarum scripturarum[42]. Arnobius der Jüngere, ein Zeitgenosse Augustins, erklärt im gleichen Sinne: Haec, inquit, sententia est et character sacrae scripturae[43].

Bevor wir nun zu den Werken Augustins übergehen, sei noch die Frage berührt, ob bei ihm das Wort character vielleicht *biblischen Ursprungs* ist. Wir haben bereits den Hebräertext erwähnt. Wenn Augustinus die Stelle irgendwo zitiert, so ist mir das entgangen. Da aber die frühen Bibelübersetzungen sich stark an den griechischen Wortlaut anschlossen, ist es sehr verständlich, daß der Ausdruck character sich auch selbst dort nicht finden ließ, wo wir ihn heute in der Apokalypse lesen. So begegnen wir noch im 6. Jahrhundert im Kommentar des Primasius und sogar noch im 8. Jahrhundert im Kommentar des Beatus an seiner Stelle Ausdrücken wie inscriptio nominis oder nomen scriptum oder das latinisierte charagma[44]. Der Übergang zum Worte character an den betreffenden Stellen vollzog sich in der Literatur jedoch bereits im 5. Jahrhundert. Während Priszillian noch um 380 schreibt: Si quis adorat bestiam . . ., hic accepit notam in fronte sua et in manu sua[45], lesen wir um 485 in Viktor von Vita in einem Zitat: nisi qui habuerit characterem bestiae[46], dem er die Worte vorausgeschickt hatte: nisi descriptam characteris indicio suam miseri ostenderent mortem.

Offenbar verbanden die Lateiner schon mit character gewisse Vorstellungen, die nicht mehr in jedem Falle dem griechischen Original entsprachen. Die Tatsache, daß das griechische charagma in dem soeben angeführten Zitat von dem Übersetzer des von Irenäus verfaßten Werkes „Gegen die Häretiker" mit character nominis[47] über-

[40] Op. imperf. contra Jul. IV, 123; PL 45, 1420. Vgl. hier auch Ignatius, Ep. ad Trall.; ed. F. X. Funk, Die Echtheit der ign. Briefe, Tübingen 1883, 175: Saluto in plenitudine in apostolico charactere. [41] Lib. apol., 31; CSEL 18, 26.

[42] Ps.-Phoebadius, Lib. de fide orth., 8; PL 17, 595 A oder 20, 47 A.

[43] Conflictus II, 14; PL 53, 291 B. Vgl. Porphyrius, Passio ss. Quat. Coron., 22; Acta Sanct. November III, Brüssel 1910, 778: Praecepit (Diocletianus) omnes curas in eodem templo in praegonas aeneas cum characteribus infigi.

[44] Primasius, In Apoc. IV, 16, 2; IV, 17, 5; V, 19, 20; V, 20, 4; PL 68, 893 ff. Vgl. H. von Soden, Das lat. N. Test. in Afrika zur Zeit Cyprians, TU 33—34, Leipzig 1909, 584 ff. H. A. Sanders, Beati in Apoc. libri XII, Rom 1930, 535 ff. Nur Apok. 19, 20 (S. 598) enthält die Übersetzung: characterem bestiae.

[45] Lib. Apolog., 7; CSEL 18, 8.

[46] Hist. persec. Africanae III, 47; CSEL 5, 95. Apok. 13, 16 f.

[47] Contra Haer. V, 28, 2; PG 7, 1199 B: Et characterem autem ait in fronte et manu dextera faci et dari, ut non possit aliquis emere vel vendere, nisi qui habet characterem nominis bestiae vel numerum nominis ejus.

tragen ist, dürfte darum auch für die Datierung der Übersetzung beachtenswert sein[48]. Der Übersetzer hielt sich nämlich im allgemeinen sklavisch an seine Vorlage und latinisierte einfach griechische Worte, wo sein lateinischer Sprachschatz versagte. So lesen wir zum Beispiel über Valentinus die Bemerkung: antiquas in suum characterem doctrinas transferens[49], womit Irenäus sagten wollte, Valentinus habe die alten Lehren der gnostischen Häresie der Eigenart seiner Schule angepaßt[50]. Im Zusammenhang mit einer Zahlentheorie des Gnostikers Markus erfahren wir aus Irenäus, daß in einem geheimen, aus dreißig Buchstaben und vier Silben bestehenden Worte die einzelnen Bestandteile unter anderm ihre Buchstabenform (character) beibehielten[51]. Wir finden bei Irenäus das Urteil über einen Brief Polykarps: ex qua et characterem fidei ejus et praedicationem veritatis ... possunt ediscere[52]. Ferner wird von der Aufgabe gesprochen, die Menschen über die Eigenart (character) eines jeden von Gott eingesetzten Testamentes zu belehren[53]. Die Übersetzung spricht von einem judaico charactere vitae[54] und an einer anderen etwas dunklen Stelle von einem character corporis[55], was man in beiden Fällen als ‚Eigenart' übertragen kann. Endlich treffen wir in diesem Werke noch einen Bericht über die Sitte gewisser Karpokratianer, ihren Anhängern auf der Rückseite des rechten Ohrläppchens ein Brandmal einzutragen (cauteriantes)[56].

Aus dem bisher Gesagten steht fest, daß das Wort character sich bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts schon ein solides Heimatrecht in der christlich-lateinischen Schriftsprache erworben hatte. Bei Varro bezeichnete er bereits eine ‚schriftstellerische Eigenart' und bei Columella sowohl als Palladius ein Brandmal oder ein entsprechendes Instrument zur Brandung von Tieren. Auch Grammatiker bedienten sich des Ausdrucks zu verschiedenen Zwecken[57]. Die Latinisierung des Wortes in Hebr. 1, 3 setzte sich allerdings nicht durch und wurde durch figura ersetzt, das wohl den Gedanken eindeutiger wiedergab, wenn auch schon Cicero das Wort forma als ein Äquivalent vorgeschlagen hatte. Umgekehrt wurde das charagma der Apokalypse durch character ersetzt, was gewiß darauf zurückzuführen ist, daß der Gebrauch und die Bedeutung des Wortes character sich in der lateinischen Sprache erweitert hatte. Der aus diesem Wechsel ersichtliche Gebrauch scheint sehr eng mit der Bedeutung „Buchstabe" oder „Buchstabengruppe" zusammenzuhängen, ohne jedoch den Gedanken des Werkzeuges oder

---

[48] Die Ansichten schwanken vom Jahre 200 bis 420.

[49] Contra Haer. I, 12, 1; PG 7, 559 A.

[50] Vgl. Id. I, 24, 7 (680 A): in suum characterem doctrinae. Id. I, 28, 1 (690 C): proprium characterem doctrinae constituit.

[51] Contra Haer. I, 14, 1; PG 7, 595 A.

[52] Contra Haer. III, 3, 4; PG 7, 854 A.

[53] Id. I, 10, 3; PG 7, 555 A.

[54] Id. I, 26, 2; PG 7, 687 A.

[55] Id. II, 34, 1; PG 7, 834 B.

[56] Id. I, 25, 6; PG 7, 685 B. Vgl. Fr. J. Dölger, Die Sphragis als religiöse Brandmarkung im Einweihungsakt der gnostischen Karpokratianer: Antike und Christentum (1929) 73.

[57] Der Vollständigkeit wegen sei hier bemerkt, daß Hon. Maurus Servius, In Virg. Ecl. 3; ed. H. A. Lion II, Göttingen 1826, 111, verschiedene Literaturformen als characteres bezeichnet. Er beschreibt einmal die besondere Eigenart eines Gedichtes wie folgt (S. 95): Qualitas autem haec est, scilicet humilis character.

der von ihm hervorgebrachten Wirkung (nota) ganz auszuschließen. So erklärt sich wohl der von Ambrosius bezeugte Brauch, von einem character (statt stigma) bei Sklaven zu sprechen, den er in einem Atem mit dem Namen des Befehlshabers bei der Soldatensignierung erwähnt[58].

II

Augustinus spricht meines Wissens nirgends von einem character auf Sklaven oder Gefangenen[1], dagegen sehr oft von einem *militiae character*. Ferner nennt er häufig einen *dominicus character*, der den Schafen eingebrannt wurde. Dann kennt er neben einem *character crucis* auch *magische characteres*, die er als Aberglauben bekämpfte. Ich habe nur einen einzigen Text finden können, in dem er von einem *character christianus* spricht, was soviel wie ‚christliche Lebensweise' bedeutet. Er gibt einmal dem Gedanken Ausdruck, es sei nicht recht, Ehebrecherinnen zu töten, und fügt dann bei: Haec si dicimus, nonne attendis, quam nostra suasio longe sit a charactere christiano?[2] Schließlich sei noch hinzugefügt, daß er an einer Stelle in seinem Werke gegen Faustus von den characteres hebräischer Buchstaben spricht[3].

Die dem *character militiae* bei Augustinus und seinen Zeitgenossen zugrunde liegende Gedankenwelt läßt sich in folgender Weise zusammenfassen: Das militärische Kennzeichen war in der Tradition des Heeres so unantastbar und heilig, daß man es unter keinen Umständen entfernte oder entfernen durfte[4]. Es wurde als Ehrenzeichen angesehen, das sich bei Deserteuren in ein Schandmal verwandelte. Selbst wenn es außerhalb des Heeres von einem unbefugten Schwindler, ganz gleich ob Deserteur oder Privatmann, eingeprägt wurde, stellte sich die Mili-

[58] Petronius, Satiricon, 105 schildert das Entsetzen der Tryphaena, die im Glauben war, gewisse Stirnzeichen seien stigmata ... captivorum frontibus expressa. Vgl. auch Sat. 103: Sequar ego frontes notans inscriptione sollerti, ut videamini stigmata esse puniti. Ita eaedem litterae et suspicionem declinabunt quaerentium et vultus umbra supplicii tenent. Es waren also Buchstaben. Das erklärt auch die Ausdrucksweise frontes litterati in Apulejus, Met. IX, 12. Vgl. E. de Backer, Sacramentum, Louvain 1911, 267.

[1] Die von Fr. J. Dölger, Sacramentum militiae: Antike und Christentum 2, (1930) 277, Anm. 36, angeführte Augustinus-Stelle spricht nicht, wie Dölger behauptet, von einer Sklaven-Signierung.

[2] De Adult. conjugiis II, 15, 15; CSEL 41, 400.

[3] Contra Faustum XII, 37; PL 42, 273: Si quis nostrum, qui hebraeas litteras ignoramus i. e. ipsos vocum characteres, videret eas ... Vgl. Sergius, Expl. Artis Donati; ed. H. Keil, Gramm. latini IV, Leipzig 1864, 476: (diggamos) quod character ex duobus gammis fit. (S. 478): Unicuique litterae accidit nomen, quo vocetur, character quo figuretur.

[4] Cassius Felix, De Medicina, 13; ed. V. Rose, Leipzig 1879, 20, bemerkt, es sei gefährlich, solche stigmata oder characteres zu entfernen. Darauf gibt er die Zusammensetzung des chemischen Präparats an, das man zu diesem Zwecke anwenden könne. Das Werk wurde im Jahre 447 verfaßt.

tärbehörde auf den Standpunkt, daß der betreffende Mann als Soldat anzusehen und als Deserteur zu behandeln war, der dem Heere zugeführt werden mußte, nachdem er mitsamt dem Schwindler, falls er ihn verriet, bestraft worden war oder auch ohne Bestrafung Verzeihung erhalten hatte. Dabei entschied das Kennzeichen die Frage, zu welcher Heeresabteilung ein Deserteur zurückkehren mußte oder welcher Heeresgruppe der unrechtmäßig Gekennzeichnete einzuverleiben war. Man durfte nämlich auch keine Umänderung am Kennzeichen vornehmen.

Die einzelnen Punkte lassen sich an Hand von Texten beweisen und erläutern. Augustinus schrieb schon um das Jahr 400: Aut si quis sive desertor sive qui numquam omnino militaverit, nota militari privatum aliquem signet, nonne, ubi fuerit deprehensus, ille pro desertore punitur ... simul secum punito, si eum prodiderit, audacissimo desertore? At si forte illum militae characterem in corpore non militans pavidus exhorruerit et ad clementiam imperatoris confugerit ac prece fusa et impetrata venia militare jam coeperit, numquid homine liberato atque correcto character ille repetitur ac non potius approbatur?[5] Dieser Text zeigt auch, daß der Ausdruck nota militaris nur eine Variante für militiae character ist und durchaus keinen verächtlichen Beigeschmack hatte[6]. Das ergibt sich ebenso aus dem folgenden an die Donatisten gerichteten Satz, der die Unantastbarkeit der militärischen nota unterstreicht: Intueantur etiam similitudinem notae militaris, quia extra militiam a desertoribus et haberi et accipi potest sed tamen extra militiam nec habenda nec accipienda est et, reducto vel perducto ad militiam, nec mutanda nec iteranda est[7].

Es war also nicht nur unerlaubt, diese nota zu entfernen, sondern sie durfte nicht einmal geändert oder erneuert werden. Leider erfahren wir von Augustinus nicht klar, worin sie bestand oder wie sie eingeprägt wurde. So viel steht fest, daß sie ein Zeichen des obersten Heeresleiters war: Non destruimus characterem imperatoris[8]. Er beschreibt sie auch als regius character, Zeichen des Königs: Neque enim propterea mutandus vel improbandus est regius character in homine, si erroris veniam vel militandi ordinem a rege impetraverit, quia eundem characterem, quo sibi satellites congregaret, desertor infixit[9]. Es kommt also nach Augustinus nicht darauf an, wo und von wem dieser militae character in desertoribus[10] weitergegeben wurde, solange der Deserteur nicht auf den Gedanken kam, sein eigenes Militärzeichen einzuprägen. Es blieb allerdings auch dann noch ein Verbrechen, wenn er an dem einzutragenden Zeichen nichts änderte.

Augustinus gibt diesem Gedanken Ausdruck in einem Vergleich, der darauf hinzielt, daß die Donatisten die Taufformel geändert haben und darum, obwohl

---

[5] Contra ep. Parm. II, 13, 28; CSEL 51, 80f. Wie bereits oben erwähnt, wird hier als bewiesen vorausgesetzt, daß Augustinus das Wort character nicht im technischen Sinne eines sakramentalen Charakters benutzt. Um das auszudrücken, was wir mit dem Worte bezeichnen, gebrauchte er Ausdrücke wie sacramentum, consecratio, sanctitas oder auch spezifischer baptismus, ordinatio, matrimonium. Eine Zusammenstellung von diesbezüglichen Redewendungen findet sich in meinem Aufsatz: Berengar's Definitions of Sacramentum and Their Influence on Mediaeval Sacramentology: Mediaeval Studies 10 (1948) 121.

[6] Vgl. Corp. gloss. lat. IV, Leipzig 1889, 215 (40): character signum vel nota.

[7] De Bapt. I, 4, 5; CSEL 51, 150.

[8] Contra litt. Petil. II, 108, 147; CSEL 52, 160.

[9] Contra Cresc. gramm. I, 30, 35; CSEL 52, 355.

[10] Contra Cresc. gramm. IV, 5, 6; CSEL 52, 505.

sie Deserteure sind, fortfahren, neue Soldaten ins Lager des Heerführers, Christus', zu scharen: In errante et deserente milite crimen est desertoris. Character autem non est desertoris sed imperatoris ... Caeteri a desertoribus signati sunt, non tamen signo desertoris sed signo imperatoris. Non enim desertor characterem suum fixit[11]. Sprachlich bemerkenswert ist hier die Gleichsetzung von signum[12] und character, denn Christus, so sagt Augustinus kurz darauf, wird nicht den character des Heerführers vernichten, da er das von ihm selbst gewählte Kennzeichen ist: Nunc vero ipse desertor (Donatus) characterem fixit imperatoris sui. Deus et Dominus noster Jesus Christus quaerit desertorem, delet erroris crimen, sed non exterminat suum characterem[13].

Daraufhin erklärt Augustinus, daß das von Christus gewählte Kennzeichen die trinitarische Taufform ist: Iste est character imperatoris mei. Er bleibt durchaus bei seiner Militärsprache, wenn er hinzufügt: De isto charactere militibus suis vel potius comitibus suis, ut hunc imprimerent eis quos congregabant castris ejus, praecepit dicens: Ite, baptizate ...[14] Die comites, die diesen Auftrag erhalten haben, sind offenbar zunächst die Bischöfe, von denen (abgesehen von Notfällen) das Taufrecht an andere übergeht. Aber alle gebrauchen und erhalten den gleichen Namenszug: Omnes uno charactere signantur[15]. Man darf nämlich aus den vorgelegten Texten schließen, daß Augustinus beim Gebrauch des militärischen Kennzeichens nicht so sehr ein Symbol des Königs oder Heerführers vorschwebte, sondern ein Schriftzeichen, ein Name oder noch wahrscheinlicher eine Namensabkürzung. Darauf deutet eine Bemerkung hin, die er, auf den Korintherbrief (1, 13) anspielend, im gleichen Zusammenhang macht: Advertite characterem vestrum. Numquid in nomine Pauli baptizati estis?[16]

In Verbindung mit der Taufe wird also der von Christus gewählte trinitarische Name, d. h. die Taufform, zum character regius in bezug auf Christus den König[17]; oder zum character imperatoris im Hinblick auf Christus den Heerführer; oder zum character dominicus, insofern Christus der Herr und Eigentümer ist. In diesem letzten Sinne spricht Augustinus z. B. von dem Häretiker extra Domini gregem habentem dominicum characterem[18]. Allerdings verrät diese kurze Formulierung schon, daß wir es hier nicht mehr mit dem militärischen character zu tun haben.

Die Hochachtung, die das militärische Kennzeichen genoß, spiegelt sich wider

[11] Sermo ad Caes. eccl. plebem, 2; CSEL 53, 169.

[12] Augustinus bemerkt einmal in Ep. 87, 9; CSEL 34, 2, 405; Baptismum vero Christi ubique veneramur, quia desertores secum imperatoris signa traducant: illis vel damnatione punitis vel indulgentia correctis, salva signa recipiuntur, si salva manserunt. Diese signa sind die Feldzeichen im allgemeinen und ein Bild für die Sakramente im allgemeinen. Vgl. Ep. 23, 2; CSEL 34, 1, 465; Haec sanctitatis signa, quae christiana tradidit disciplina. De Bapt. IV, 10, 16; CSEL 51, 240: In eis et imperatoris nostri signa agnoscimus et desertorum facta emendamus.

[13] Sermo ad Caes. eccl. pleb., S. 170.

[14] Ibid., S. 170. Der Gedanke, daß den Täuflingen ein Name „eingeprägt" wird, wiederholt sich bei Gregor I, Moralia XXXIII, 6; PL 76, 677 A: Ejus nomine debent omnes baptizati imprimi, in quo hoc ipsum contigit sacramentum baptismatis inchoari. Der Text ist später zitiert bei Hinkmar, De Praed. diss. post., 35; PL 125, 374 C. Vgl. auch Kassiodor, In Ps. 100, 5; PL 70, 702 B: Haeretici, cum se baptizatos atque signatos asserant ...

[15] Enarr. in Ps. 30, sermo 3, 3; PL 36, 247. Vgl. Enarr. in Ps. 30, sermo 2, 8; PL 36, 244: Omnes signo Christi signamur. Dieser Text findet sich später bei Ps.-Rufinus, In Ps. 30, 17; PL 21, 752 C. Beide Texte können auch vom Kreuzzeichen verstanden werden, von dem wir weiter unten sprechen werden.

[16] Sermo ad Caes. eccl. pleb., S. 170. 1 Kor. 1, 13.

[17] Sermo ad catech. 1, 1; PL 40, 695: Baptizatus es, signatus es regio charactere.

[18] Ep. 98, 5; CSEL 34, 2, 527.

in dem Satze: Non faciam injuriam characteri imperatoris[19], während der Grad seiner Unverwüstlichkeit aus dem Vergleich mit der Dauerhaftigkeit der Taufe leuchtet: Baptismus ille tamquam character infixus est: ornabat militem, convincit desertorem[20]. In ähnlicher Form kehrt der gleiche Gedanke an einer anderen Stelle wieder, die aus einer Predigt stammt, in der Augustinus die Gültigkeit der von Häretikern gespendeten Taufe mit den folgenden Worten rechtfertigt: Quia sic habent baptismum quomodo desertor habet characterem: ita et isti habent baptismum. Si desertor ipse correctus incipiat militare, numquid audet quisquam ei characterem mutare?[21]

Augustinus setzt voraus, daß sowohl das Soldatenzeichen des Deserteurs wie das von ihm oder von einem Privatmann eingeprägte Zeichen eine rechtmäßige Obrigkeit anzeigt. Im anderen Falle würde er es rücksichtslos vernichten[22]. Der als Soldat gekennzeichnete Mann wurde natürlich auch durch das Heer geschützt, wenigstens solange er im Heeresverband blieb: Puta te esse militarem. Si characterem imperatoris tui intus habeas, securus militas. Si extra habeas, non solum tibi ad militiam non prodest character ille sed etiam pro desertore punieris[23]. Selbst wenn ein Deserteur gelegentlich einem provincialis Schrecken einjagte, er trug immer noch das signum seines „guten Königs" auf seinem nun verdammungswürdigen Körper (in damnabili carne)[24]. Aus diesem Grunde stand er noch unter dem Schutze der Armee, zu der er gehörte: Aliquando enim et desertor terret provincialem. Sed utrum in castris sit et aliquid illi prosit character ille, in quo signatus est, hoc attendit[25].

Doch als Deserteur war er gewissermaßen heimatlos geworden: Characterem quidem impositum habet, sed desertor vagatur[26]. Er stand nämlich trotz seines Königszeichens außerhalb seiner rechtmäßigen Gemeinschaft: Sicut desertor militiae caret legitima societate, non caret regio charactere[27]. Es gehörte Mut dazu, selbst dann das Zeichen des Königs anzutasten, wenn es von einem Deserteur oder Privatmann herstammte: Characterem non solum, quem ipse (Felicianus) apud vos acceperat sed etiam quem alii extra vos desertor infixerat, ipso correcto, violare non ausi sunt, quia regium cognoverunt[28]. Nach gebührender Sühne mußte man einem solchen königlichen Zeichen Ehre erweisen: Neque enim si quisquam regio charactere a signato desertore signetur et accipiant indulgentiam ... character ille rescinditur. An non potius in ambobus agnoscitur et debito honore, quoniam est regius, approbatur?[29]

---

[19] Ep. 185, 6, 23; CSEL 57, 22.

[20] Enarr. in Ps. 39, 1; PL 36, 432.

[21] De Symb., 8; PL 40, 636.

[22] Sermo ad Caes. eccl. pleb., 2; CSEL 53, 169: Ego quando vocarem ad unitatem, si invenirem desertoris characterem, exterminarem, delerem, abjicerem, non approbarem, respuerem, anathemarem, damnarem.

[23] In Joh. Tract. VI, 15; PL 35, 1432 oder Corp. Christ. 36, 61.

[24] Sermo (Denis) 8, 2; PL 46, 839 oder ed. G. Morin, S. 36.

[25] In Joh. Tract. XIII, 17; PL 35, 1435 oder Corp. Christ. 36, 140. Zum Gebrauch des Wortes provinciales vgl. Augustinus, De Opere Monach., 5, 6 und 15, 16; CSEL 41, 540 und 558.

[26] In Ep. Joh. Tract. V, 6; PL 35, 2015.

[27] Sermo (Denis) 8, 2; ed. Morin, S. 37; PL 46, 839.

[28] Ep. 108, 2, 4; CSEL 34, 2, 614.

[29] Ep. 185, 6, 23; CSEL 57, 22. Man kann auch in den Ausführungen Augustins Andeutungen entdecken, die die militärische Kennzeichnung in die Ebene einer religiösen Handlung verlegen und damit eine Verletzung des Zeichens zum Sakrileg machen: Tene ergo quod accepisti. Non mutatur sed agnoscitur. Character est regis mei. Non ero sacrilegus. Corrigo desertorem, non immuto characterem. In Joh. Tract. VI, 16; PL 35, 1433. Vielleicht noch eindeutiger ist die Stelle, wo er die Anerkennung sogar eines gesetzwidrigen signum als einen Akt der Frömmigkeit darstellt: Neque ullo modo per devotum militem, quod a privatis usurpatum est, signum regale violabitur. Contra ep. Parm. II, 13, 29; CSEL 51, 80.

Dasselbe Ehrenzeichen wurde zum Zeichen der Schmach und Schande, wenn der Deserteur sich weigerte, zurückzukehren: Nescis quia desertor de charactere damnatur, de quo militans honoratur? Ideo te quaero, ut non pereas cum signo[30]. Der Ausdruck signum, den Augustinus hier gebraucht, bezieht sich unmittelbar auf die Taufe und die trinitarische Taufform, von der er einmal schreibt: Non deletur baptismus, ne titulus imperatoris deleatur[31]. Die Formulierung titulus dürfte ein weiterer Beweis dafür sein, daß Augustinus bei der Betrachtung des militärischen Kennzeichens ein Name und kein Symbol vorschwebte. Im Falle der Taufe, so schreibt er an einer anderen Stelle, wird Christus diese Aufschrift seines Namens nicht wegnehmen oder umändern, da keine Notwendigkeit dafür vorliegt: Titulum non deponit... Quid opus est ut mutet nomen suum?[32] Zunächst hatte Augustinus, wie aus einem anderen Text hervorgeht, bei dieser Darstellung das folgende Bild vor Augen: Er betrachtete den Menschen gleichsam als ein von der Seele bewohntes Haus, an dessen Eingang durch die Taufe die Inschrift des Eigentümers, nämlich des Königs und obersten Befehlshabers, zu lesen war. An dieser Anschrift war nichts mehr zu ändern: Non mutamus titulos aut delemus titulos sed agnoscimus titulos regis nostri, titulos imperatoris nostri. Es war eine Friedensinschrift, ein titulus pacis[33].

Neben dem militärischen character regius, regis oder imperatoris kannte Augustinus den *character dominicus*, der, wie bereits angedeutet, der Sprache der Landwirtschaft entnommen war, aber seltener in seinen Werken auftritt. Die Donatisten waren allerdings mit dieser ganzen „verführerischen" Terminologie durchaus nicht einverstanden. Augustinus bestand jedoch darauf, daß wenigstens die Sprache des Alten Testamentes seine Beispiele von der Landwirtschaft und dem Militär rechtfertigte[34]. Der character dominicus unterstreicht den Eigentumsgedanken. Die Schafe tragen das Kennmal ihres Herrn (dominus), und es ist die Aufgabe des Hirten, sie recht früh damit zu versehen. Das konnte und sollte zwar indirekt dazu dienen, einen Diebstahl aufzudecken, konnte aber zur gleichen Zeit dazu benutzt werden, einen Diebstahl zu verheimlichen, indem der tatsächliche Besitzer durch das Einbrennen des Zeichens des wirklichen Eigentümers den Anschein erwecken konnte, das Schaf sei rechtmäßig erworben worden. Auch hier scheint der Gebrauch bestanden zu haben, das eingebrannte Zeichen unter allen Umständen unberührt zu lassen, weil damit immer die Möglichkeit blieb, den wirklichen Eigentümer zu finden. Mit seiner Hilfe ließ sich entscheiden, ob ein Diebstahl oder ein rechtmäßiger Kauf oder Handel stattgefunden hatte. Im Falle eines Diebstahls nahm der durch das Brandmal erkennbare Herr und Eigentümer die Schafe zurück, ohne am Kennzeichen eine Änderung vorzunehmen, und bestrafte wenigstens solche Diebe, die ihre Tat nicht bereuten.

[30] Sermo ad Caes. eccl. pleb., 4; CSEL 53, 172.
[31] In Ep. Joh. Tract. XI, 7; PL 35, 2035.
[32] Sermo 146, 2, 2; PL 38, 797.
[33] Enarr. in Ps. 21, 31; PL 36, 181. Sermo ad Caes. eccl. pleb., 4; CSEL 53, 172. Vgl. Sermo 146, 2; PL 38, 797: Plane in ipsis depraedationibus suis titulum ipsius posuerunt.
[34] Contra Cresc. gramm. I, 31, 36; CSEL 52, 355.

Augustinus benutzte vor allem diese Verhältnisse, um zu zeigen, daß die Donatisten die trinitarische Taufform gebrauchten, um ihren Diebstahl der Schafe Christi zu verheimlichen. So schreibt er einmal in einem Briefe: Vos potius recedite a plebibus, pro quibus Christus sanguinem suum fudit. Quas ideo vultis vestras facere, ne sint Christi, quamvis eas sub ejus nomine possidere conemini, tamquam si servus furetur oves de grege domini sui et, quaecumque ex illis nata fuerint, characterem domini sui eis infigat, ne furtum ejus possit agnosci[35]. In der Tat, die Donatisten können gar nicht anders handeln: Velint, nolint. Characterem Christi imponere coguntur facere peculium suum et inscribere nomen dominicum[36]. Selbst wenn die Schafe erst gestohlen wurden, nachdem sie nicht mit Gewalt entführt, sondern, „zart und schmeichelnd verführt", von der Herde abgeirrt waren, war es eine Rechtsforderung, in ihnen den dominicus character anzuerkennen[37]. Den Irrtum des Schafes mußte man verbessern, ohne in ihm das Zeichen des Befreiers zu zerstören: Sic enim error corrigendus est ovis, ut non in ea corrumpatur signaculum redemptoris[38]. Wenn ein gewaltsamer Diebstahl nachgewiesen wurde, bestrafte der Herr und Eigentümer vor allem solche Diebe, die kein Zeichen von Reue verrieten: Sed dominus et fures punit, si non se correxerint. Et oves ab errore revocat ad gregem. Nec in eis suum exterminat characterem[39].

Die Donatisten, so führt Augustinus aus, sind in der Taufe mit dem Namen der Dreifaltigkeit gekennzeichnet worden und sind somit Schafe Christi, die den Namen ihres Herrn mit sich tragen: Vos oves Christi estis. Characterem dominicum portatis in sacramento quod accepistis[40]. Sie sind wie Schafe von der Herde ihres wahren Herrn abgeirrt und müssen vor allem deshalb zurückkehren, weil sie sein Zeichen erhalten haben. So wandte er sich einmal an den Donatisten Emeritus mit den Worten: Diligentius te quaeram. Ovis es enim de grege Domini mei. Cum signo errasti. Ideo quaero magis, quia ipsum signum habes[41]. Die Donatisten sind nämlich mit (dem Wasser) seiner Taufe reingewaschen und „mit seinem Namen signiert" worden. Nur ein guter Knecht darf solche Schafe weiden: Pasce, serve bone, oves dominicas habentes dominicum characterem ... Ergo pasce oves ejus ablutas baptismo ejus, signatas nomine ejus[42]. Dadurch sind sie Eigentum Gottes geworden: Dei est quod habet nomen Patris et Filii et Spiritus sancti[43].

Die Donatisten brauchten also nur den Namen zu lesen, um zu wissen, wohin sie wirklich gehörten: Nescitis cujus oves estis? Characterem legite in quo signati estis[44]. Damit, so betont Augustinus an einer sehr bekannten Stelle, unterstehen sie auch den wahren Hirten ihres Herrn, und diese Hirten kamen in gemeinsamer Beratung zum Schluß, daß ein Schaf, das von der Herde abgeirrt ist und den dominicus character von trügerischen Dieben außerhalb der Herde erhalten hat, befreit und von seinen Wunden ohne Verwerfung seines Herrenzeichens geheilt werden muß. Sie beschlossen, daß dieser dominicus character anerkannt werden muß; denn es sind viele, die wie Wölfe den anderen Wölfen den gleichen character einprägen[45]. Wenn ein Knecht

[35] Ep. 105, 1; CSEL 34, 2, 595.
[36] Sermo (Guelf.) 17, 3; ed. G. Morin, S. 497.
[37] Ep. 185, 6, 23; CSEL 57, 22. [38] Ibid.
[39] Ep. 105, 1; CSEL 34, 2, 595. [40] Ep. 173, 3; CSEL 44, 642.
[41] Sermo ad Caes. eccl. pleb., 4; CSEL 53, 172.
[42] Sermo 295, 5, 5; PL 38, 1350. [43] Sermo ad Caes. eccl. pleb., 2; S. 170.
[44] Sermo (Guelf.) 17, 3; ed. Morin, S. 497.
[45] De Bapt. VI, 1, 1; CSEL 51, 298: Satis eluxit pastoribus ecclesiae catholicae toto orbe diffusae, per quos postea plenarii concilii auctoritate originalis consuetudo firmata est, etiam ovem, quae foris errabat et dominicum characterem a fallacibus depraedatoribus suis foris acceperat ... a captivitate liberari, a vulnere sanari, characterem tamen in ea dominicum agnosci potius quam improbari: quandoquidem ipsum characterem multi et lupi et lupis infigunt. Der Vergleich am Schluß hinkt ein

nach seinem Diebstahl davonläuft und andere Schafe mit dem Kennzeichen seines früheren Herrn versieht, kommt es nach der Darstellung Augustins keinem in den Sinn, das Zeichen zu ändern, wenn die Schafe zurückgebracht wurden: Aut propterea signa mutanda sunt ovibus, cum dominico gregi sociantur, quia eis dominicum signum fugitivus impressit? [46]

Es sei auch hier wieder darauf hingewiesen, daß Augustinus signum und signaculum in solchen Zusammenhängen im gleichen Sinne wie character gebraucht. Auch die Zeitwörter bleiben die gleichen: imprimere, imponere, infigere, seltener rescindere oder corrumpere, oder am häufigsten signare. Sie deuten wohl darauf hin, daß es eines gewissen Druckes bedurfte, um das Werkzeug wirksam zu machen [47]. Da das Zeichen bei Schafen sicher eingebrannt wurde, möchte man auf Grund der gleichen Terminologie annehmen, daß auch beim militärischen Zeichen ein ähnliches Verfahren angewandt wurde. Es scheint jedoch zu seiner Zeit nicht der Fall gewesen zu sein [48]. Der Ort der Signierung ist von Augustinus nirgends angedeutet. Er sagt nur einmal, daß sich der character des Deserteurs in damnabili carne befindet [49]. Sicher ist, daß es sich bei bei seinen Darstellungen nicht um eine Bleimarke handelt, wie sie aus früherer Zeit nachweisbar ist [50]. Die Sache war seinen Lesern und Hörern eben so geläufig, daß ein Wort der Erklärung überflüssig erschien.

Es steht übrigens geschichtlich fest, daß zur Zeit Augustins Rekruten (tirones), Waffenschmiede und dergleichen aus Sicherheitsgründen durch stigmata, hoc est nota publica (wie das Gesetz lautet), auf dem Arm kenntlich gemacht wurden [51]. Früher war es schon gesetzlich festgelegt worden, Verbrecher nicht mehr auf der Stirn, sondern entweder auf der Hand oder auf den Waden zu kennzeichnen [52]. In einer Augustinus zugeschriebenen Predigt lesen wir, daß der Herr dem hl. Stepha-

wenig. Die „Wölfe" sind die Donatisten, die ihre Nachkommen, die auch „Wölfe" sind, im Namen der Dreifaltigkeit gültig taufen.

[46] Contra Cresc. gramm. I, 30, 35; CSEL 52, 355.

[47] Auf den Unterschied zwischen Einbrennen und Einprägen deutet einmal Ausonius in einem Brief an Paulinus hin, dem er als „dichterische Unterschrift" ein Gedicht beigefügt: Signavi autem non, ut Plautus ait, „per ceram et lignum litterasque interpretes" sed per poeticum characterem, ut magis notam inustam quam signum impressum judicares. Ep. 22, 1; MGH AA 5, 2 184. Ausonius verband also mit character die Idee des Brandungswerkzeuges oder Brandmals (nota inusta).

[48] Der Zeitgenosse Augustins Vegetius schreibt in seiner Epitoma rei militaris I, 8; ed. C. Lang, Leipzig 1885, 12: Sed non statim punctis signorum inscribendus est tiro.

[49] Sermo (Denis) 8, 2; ed. G. Morin, S. 36.

[50] Vgl. Fr. J. Dölger, Sacramentum militiae: Antike und Christentum 2 (1930) 268 f. Augustinus, Ep. 185, 6, 23; CSEL 57, 22 gebraucht die Redewendung corrumpere signaculum im Zusammenhang mit dem Kennzeichen der Schafe.

[51] Gesetz vom 15. 12. 398: Cod. Theod. X, 22, 4; ed. Th. Mommsen, Berlin 1905, 567.

[52] Cod. Theod. IX, 40, 2; S. 501. Cod. Just. IX, 47, 17. Vgl. hiermit den Erlaß des Mazedonius in Kassiodor, Hist. IV, 38, 4; CSEL 71, 211 (PL 69, 985 A): Aliis in frontibus characteres ponerentur, ut essent hujusmodi signo notati.

nus ein Kennzeichen (character) auf die Stirn und nicht auf die Hand gesetzt hatte[53]. Diese Stelle ist wohl vom character crucis aus zu erklären[54], von dem wir später sprechen werden, und dürfte als bewußter Kontrast zu dem auf der Hand eingeprägten Militärzeichen anzusehen sein[55]. Auf die militärische Signierung der Hand (manu signatus) weist noch Gregor I. hin[56], und es ist recht interessant, festzustellen, daß diese Idee in der Mitte des 11. Jahrhunderts sogar die Interpretation des Wortes s t i g m a im Galaterbrief (6, 17) entscheidend beeinflußte.

Da in diesem Zusammenhang auch das Wort character eine Rolle spielt, sei hier der Entwicklungsgang kurz aufgezeichnet. Weder Victorinus[57] noch Hieronymus[58] hielt es für nötig, das Wort *stigma* zu erklären. Während sie Ambrosiaster kurz als cicatrices plagarum beschreibt[59], bezeichnet Augustinus sie näher als notae quaedam poenarum servilium, wie man sie etwa an den Füßen von Sklaven findet, die wegen eines Vergehens mit Fußfesseln umhergehen mußten[60]. Pelagius gab dem Text die folgende Deutung: Ego enim signa et characteres, non circumcisionis, sed crucis et passionis in corpore meo circumfero[61]. So stehen wir hier bereits vor einer Terminologie, die von characteres der Beschneidung, des Kreuzes und Leidens spricht. Sie sind alle als körperlich sichtbare Spuren aufzufassen, die Paulus nach der Erklärung des Pelagius auf seinem Körper trug. Zeno hatte schon im 4. Jahrhundert im gleichen Sinne auf einen character der Beschneidung angespielt[62]. Die unter dem Namen des Primasius bekannte Überarbeitung des Pelagius-Kommentars (550) durch die Schule Kassiodors änderte an dieser Formulierung nichts[63]. Unter den Karolingern nahmen Sedulius Scotus[64] und Claudius von Turin[65] die Erklärung des Pelagius, dessen Kommentar man vielfach Hieronymus zuschrieb, an. Claudius fügte noch die Erläuterung Augustins bei. Rhabanus Maurus[66] folgte sowohl Augustinus als auch Ambrosiaster. Haimo von Auxerre gab Augustinus den Vorzug[67], und Atto von Vercelli war wie Claudius von Pelagius und Augustinus beeinflußt[68].

---

[53] Sermo 327, 4, 5; PL 38, 1434: Dominus ei characterem non in manu sed in fronte posuerat.

[54] Vgl. Ps.-Fulgentius, Sermo 74; PL 65, 945 C: Lapidem protinus inimicus (Goliath) sensit in fronte, quia Domini non habuit characterem. Ibi vitam perdidit cum pudore.

[55] Vgl. Cassius Felix, De Medicina, 13; ed. V. Rose, Leipzig 1879, 20: Stigmata dicuntur characteres nominati quos militantium manus vel feminarum Maurarum vultus ostendit. Corp. gloss. lat. III, Leipzig 1892, 598: Characteres macularum in vultu mulierum ostensum.

[56] Reg. Epp. III, 64; MGH Epp. 1, 225.

[57] PL 8, 1198 A.

[58] PL 26, 467 A. Vgl. In Ez. Hom. Orig., 4; PL 25, 726 A: Si cauterium, quo signatus est Paulus, habuero ...

[59] In Gal. 6, 17; PL 17, 394 A.

[60] In Gal. 6, 17; PL 35, 2148.

[61] In Gal. 6, 17; ed. A. Souter, Cambridge 1926, 343. Zum Gebrauch des Wortes stigma bei Ambrosius sieh M. F. Barry, The Vocabulary of the moral-ascetical works of St. Ambrose, Washington D. C. 1926, 183.

[62] Tract. I, 13, 5; PL 11, 349 A: Hujus circumscriptio characteris potestati subjacet cordis.

[63] In Gal. 6, 17; PL 68, 608 A. Vgl. Corp. Gloss. lat. V, Leipzig 1894, 333 (57): stigmata: character.

[64] In Gal. 6, 17; PL 103, 194 D.

[65] In Gal. 6, 17; PL 104, 910 D.

[66] In Gal. 6, 17; PL 112, 381 A.

[67] In Gal. 6, 17; PL 117, 699 A: Stigmata sunt notae servilium poenarum quibus solent servi fugitivi vinciri comprehensi a dominis suis.

[68] In Gal. 6, 17; PL 134, 546 B.

Eine neue Entwicklung setzte mit Lanfranc ein, der zwar die Gedanken von Augustinus und Ambrosiaster widerspiegelt[69], aber eine ganz neue Erklärung des Ausdruckes hinzufügt: Stigmata autem erant signa quaedam, quae in manibus militantium fiebant, per quae cognoscebantur esse de militia imperatoris[70]. An sich war an dieser Worterklärung nichts auszusetzen. Doch wundert man sich mit Recht, woher die Auffassung stammt, es handle sich bei Paulus um ein militärisches stigma, das als Erkennungszeichen diente. Die Interpretierung machte Schule. In dem Paulinenkommentar, der fälschlich Bruno zugeschrieben ist, lesen wir dementsprechend, ein stigma sei ein Brandmal, das mit einem glühenden Eisen eingebrannt wird und bei Paulus verriet, daß er ein Soldat Christi war[71]. Herveus von Bourg-Dieu behauptet, Paulus habe sich dargestellt als ein Sklave per serviles notas cauteriatus, da das Wort stigmata sich strenggenommen auf Brandmale bezöge, die man Sklaven nach der Flucht oder wegen eines anderen Vergehens einbrannte[72]. Nach dieser nicht gerade echt augustinischen Erklärung unterschiebt er den Worten des hl. Paulus den folgenden Sinn: Ego enim porto stigmata Domini Jesu in corpore meo i. e. ego sum de familia Christi, ego sum enumeratus in militia regis aeterni, quod multiplices plagae in corpore meo per cicatrices ostensae designant[73]. Auch er ist überzeugt, daß es ein militärischer Ausdruck ist: stigmata enim vocabantur signa quaedam, quae in manibus militum fiebant, per quae recognoscebantur esse de militia Romani imperatoris[74]. Wirklich neu ist dabei nur, daß er das Wort Romani den Worten Lanfrancs hinzufügte.

Die Glossa ordinaria, die zum Teil auf Anselm von Laon zurückgeht, griff richtiger auf Augustinus zurück (quasi notas poenarum de persecutionibus) und fügte erklärend bei: stigma enim dicitur punctum vel nota aliquo ferro facta[75]. Petrus Lombardus schrieb das ab, allerdings nicht ohne die Vorbemerkung: stigmata i. e. signa militiae Christi, quae me comprobant esse militem[76]. So war nun aus den stigmata des hl. Paulus ein militärisches Ehrenzeichen geworden. Der Zeitgenosse des Petrus Lombardus Gilbert von Poitiers schrieb dagegen ganz einfach: Stigmata Jesu i. e. signa et characteres quibus ejus servus et in eum peccasse cognoscor[77]. Zum Teil scheint Gilberts Exegese auf Pelagius zurückzugehen. Es ist aber schwer zu sagen, ob die bei Pelagius erwähnten characteres etwas mit der Entwicklung zum militärischen Kennzeichen zu tun haben[78]. Hier mag auch erwähnt sein, daß Pelagius die Stelle des Römerbriefes (1, 24): ut contumeliis afficiant corpora sua, in folgender Weise interpretierte: Dum sibi in sacramentis eorum cauteria et combustiones infligunt[79]. Diese Interpretation wurde in der späteren Revision so umgeändert: Dum sibi characteres et ustiones infligunt in consecrationibus idolorum[80]. Soviel ich aber

[69] In Gal. 6, 17; PL 150, 286 B. [70] Ibid.

[71] In Gal. 6, 17; PL 153, 316 D: Stigma dicitur signum quod fit callido ferro ... Stigmata i. e. signa quod miles Christi esset, in corpore portabat.

[72] In Gal. 6, 17; PL 181, 1202 B. [73] Ibid.

[74] PL 181, 1202 C. [75] Glossa in Gal. 6, 17; PL 114, 588 B.

[76] In Gal. 6, 17; PL 193, 169 A—170 A. Der etwas später entstandene Comm. Cantabrigiensis; ed. A. Landgraf II, Notre Dame, Ind. 1939, 385 schreibt zur Stelle nur: Stigmata Christi i. e. tribulationes et pressuras cotidianas.

[77] Ms. Paris, B. N. Lat. 14441, fol. 74 va.

[78] Huguccio, Derivationes; Ms. Cambridge, Gonv. and Cajus Coll. 718 (459), fol. 212 ra gibt folgende Zusammenfassung: Stigma, -atis, i. e. signum, punctum, character, cicatrix, coctura, inustio quae fit callido ferro. Unde quidam: Stemma genus dices, cocturam stigma vocabis. Vgl. Corp. Gloss. lat. V, Leipzig 1894, 152 (27): stigmata, signa, cicatrices vel caracteres.

[79] In Rom. 1, 24; ed. Souter, S. 15 (PL 30, 675 D).

[80] In Rom. 1, 24; PL 68, 420 A.

feststellen konnte, wurde weder der Gedanke noch der Ausdruck characteres später aufgegriffen.

Kehren wir nun zu Augustinus zurück. Wie bereits bemerkt, kennt er auch einen character auf der *Stirn:* Nomen Christo dedimus et frontem tanto signo subjecimus. Christianus es. In fronte portas crucem Christi. Character tuus docet quid profiteris[81]. Er spricht hier offenbar vom *Kreuzzeichen,* vermutlich in sichtbar eingezeichneter Form[82]. Wenn Augustinus hier nur an ein tägliches Gebetszeichen in Form des Kreuzes gedacht hätte, dann hätte er schwerlich die Vergangenheit (subjecimus) gewählt. Es handelt sich zum mindesten um eine Anspielung an ein ganz bestimmtes Kreuzzeichen. Denn Augustinus gibt bald darauf den Zeitpunkt an, an dem der Christ dieses Zeichen erhält: Hinc ergo intelligitur, fratres, ab isto signo, ab isto charactere, quem accipit christianus etiam cum fit catechumenus, hinc intelligitur quare sumus christiani[83]. In diesem Sinne wendet er sich einmal an die Katechumenen mit den Worten: Signum crucis Christi tibi in fronte depingitur atque figitur[84]. In einer anderen Predigt bezieht sich Augustinus auf Christus, cujus signum a nobis in fronte portatur et in corde habetur[85]. Es macht allerdings, so fährt er fort, einen sehr großen Unterschied, wo der Mensch das Zeichen (signum) Christi hat, ob nur an der Stirn oder zu gleicher Zeit an der Stirn und im Herzen. Dann weist Augustinus auf Ezechiel 9, 4 hin und schließt aus den Worten: qui gemunt et moerunt, daß die Israeliten nur auf der Stirn des inneren Menschen gekennzeichnet wurden[86]. Natürlich legt er Wert darauf, zu betonen, daß bei einem Christen das Kreuz nicht nur außen, sondern auch innen sein muß.

Der Ort dieses Kreuzzeichens war die Stirn, weil man sich dort den Sinn der Schamhaftigkeit beheimatet dachte[87]. Es diente auch als Er-

[81] Sermo 302, 4, 3; PL 38, 1386.

[82] Vom täglichen Kreuzzeichen schreibt Augustinus, De Doctr. christ. II, 41, 62; PL 34, 64: in quo signo omnis actio christiana describitur.

[83] Sermo 302, 5, 3; PL 38, 138. Vgl. In Joh. Tract XI, 3; PL 35, 1476.

[84] Sermo (Denis) 17, 8; ed. Morin S. 89. Vgl. Sermo 32, 13, 13; PL 38, 201: Signum ipsum crucis in fronte portamus ... Factorem quaerit Deus signorum suorum, non pictorem. Hieronymus, In Ezech. IX, 4; PL 25, 88 B schreibt: Extrema Tau littera crucis habet similitudinem, quae in christianorum frontibus pingitur et frequenti manus inscriptione signatur. Die Stelle ist später kopiert von Dungal, Lib. adv. Claudium Taurinensem; PL 105, 488 D. Hieronymus, In Is. XV (55, 12); PL 24, 557 D schreibt sogar: ... ut ex ipsius (Christi) appellentur nomine ‚christiani' et crucis ejus inurantur cauterio.

[85] Interest enim plurimum, ubi habeat homo signum Christi, utrum in fronte an et in fronte et in corde.

[86] Der Gedanke an ein solches Stirnzeichen ist in der Tradition sehr oft mit Ez. 9, 4 und Exod. 12, 7 verknüpft.

[87] Sermo 3, 4; ed. G. Morin S. 454: Gloriemur ergo et nos in cruce ... eam in ipsa fronte, hoc est in pudoris domicilio collocavimus. Sermo 160, 5; PL 38, 876: Ideo in fronte tamquam in sede pudoris signum ipsum accepisti. Sermo 174, 3, 3; PL 38, 942. Enarr. in Ps. 30, sermo 3, 7; PL 36, 252. Cf. Glossa ord. in Joh. 12, 43; PL 114, 403 D. Herveus, In Gal. 4, 14; PL 181, 1200 B.

kennungszeichen, wie wir aus einem im Jahre 417 verfaßten Rundschreiben des Bischofs Severus von Minorca entnehmen können, in dem eine Judenbekehrung beschrieben ist, die den folgenden Abschluß fand: Omnes unanimiter deprecabantur, ut Christi characterem a me, licet indigno pastore, susciperent. Reversi itaque ad ecclesiam et toto corde gratias referentes, illico in frontibus eorum signum salutis impinximus[88]. Auf diese Weise wurden die Juden vor weiteren Belästigungen von seiten der Bevölkerung geschützt. Dieser character Christi war also höchstwahrscheinlich ein sichtbar eingetragenes Kreuzzeichen. Der gleiche Ausdruck mag sich allerdings auch auf ein sichtbar vollzogenes Kreuzzeichen beziehen, wie es etwa bei der Salbung üblich war[89].

Augustinus bezeugt ferner eine Bedeutung des Wortes character im Sinne von *Schriftzeichen* oder *Buchstabe*, die gewissen *magischen Zwekken* dienten. Es bestand zu seiner Zeit offenbar ein vielverbreiteter Brauch, z. B. im Falle von Kopfschmerzen, Amulette, die man characteres nannte, am Halse zu tragen[90]. Er lehnte das selbstverständlich mit Verachtung ab[91] und spottet einmal: „Sie machen sich Anhängsel und Amulette und der Himmel weiß was“[92]. Obwohl die Mediziner durchaus nicht immer ablehnend waren[93], setzte Augustinus ein sehr großes Fragezeichen hinter den angeblichen Wert der aus dem Aberglauben erwachsenen Beschwörungen und Amulette[94] und bestand darauf, man solle wenigstens den Namen Christi aus derartigen Dingen herauslassen[95]. Da Augustinus die Wortbedeutung als bekannt voraussetzte, sind wir wieder auf eine Analyse seiner Angaben angewiesen. Aus einer Bemerkung, daß der Aberglaube sich in quibusdam notis, quos characteres vocant[96], äußert, kann man entnehmen, daß characteres gewisse Buch-

[88] Ep. 12; PL 41, 827 oder PL 20, 739 A.

[89] Vgl. auch das dem Orientius (fl. 430—440) zugeschriebene Gedicht De Trinitate, 67; CSEL 16, 246: Cur tamen hanc speciem teneat crucis edita forma / monstrat adorandum tota ratione character.

[90] Sermo 18, 2; ed. Morin, S. 500: Characteres sibi ad collum ligant.

[91] Sermo 8, 2; ed. Morin, S. 615: Remedia quaerant in ligaturis, in characteribus.

[92] Sermo de martyribus; ed. C. Lambot, RevBén 51 (1939) 19: Faciunt ligaturas vel characteres nescio quos.

[93] So verschreibt Marcellus, De Medicamentis 26, 43; ed. G. H. Helmreich, Leipzig 1889, 260 folgendes Mittel gegen Nierenschmerzen: Qui renium dolore vexabitur, in charta rudi scribat characteres infrascriptos et auro vel cupro includat et circa renes alliget. Miro remedio utetur: karabraoth. Passi Cretici cyanthos tres, lacti capruni itidem, seminis cucumeris grana XXXIII optime trita simul una potione qui biberit absolvetur renium dolore.

[94] De Doctrina christ. II, 29, 45; PL 34, 57: Quamquam, ubi praecantationes et invocationes et characteres non sunt, plerumque dubium est utrum res quae alligatur aut quocumque modo adjungitur sanando corpori, vi naturae valeat ...

[95] In Joh. Tract. VII, 6; PL 35, 1440 oder Corp. Christ. 36, 70.

[96] De Doctr. christ. II, 20, 30; PL 34, 50. Der Text wird später von Isidor (Etym. VIII, 9, 30), Rhabanus (De Cleric. inst. III, 16; PL 107, 392 C) und Ivo (Decr. XI, 13; PL 161, 748 D) zitiert.

stabengruppen (notae) oder magische Worte waren, die, wie wir aus anderen Quellen wissen, auf Papier geschrieben wurden. Das wurde dann in einen kleinen Metallbehälter gelegt, der mit einem Band um den Hals oder sonstwo getragen wurde[97]. Wir erfahren durch Caesarius von Arles, daß man solche Mittelchen gelegentlich an Interessenten weitergab: Offeramus aliquos characteres[98].

III

Zu den augustinischen Gedankengängen finden sich bei den griechischen Kirchenvätern einige erwähnenswerte Parallelen, die die Eigenentwicklung des Wortes character in der lateinischen Sprache beleuchten. Fr. J. Dölger[1] hat die Ansicht geäußert, daß dem augustinischen regius character das *‚königliche Siegel' (sphragis)* Cyrills von Jerusalem entspreche[2]. Nach einem genaueren Vergleich wird man sagen müssen, daß das ‚königliche Siegel' Cyrills nicht dem regius character, sondern dem character crucis Augustins entspricht, den Cyrill auch als tägliches Kreuzzeichen den Gläubigen empfiehlt[3]. Schon Didymus von Alexandrien versuchte die Geistesbesiegelung in der Taufe in folgender Weise verständlich zu machen: Ein Schaf, das nicht gekennzeichnet ist, wird leicht vom Wolf erwischt, da es der Hilfe beraubt ist, die ihm aus dem Kennzeichen erwächst. Es kann ja nicht so wie die anderen Schafe von unserem Guten Hirten erkannt werden, den es übrigens auch selber nicht kennt[4].

Das Bild steht dem augustinischen dominicus character sehr nahe, aber sprachlich bediente sich Didymus der sphragis. Theodor von Mopsuestia, der Zeitgenosse Augustins, vergleicht die Salbung der Stirn bei der Taufe mit dem Eigentumszeichen an Schafen und mit dem Soldatenzeichen[5]. Es lassen sich jedoch keine Spuren zu der Annahme aufdeuten, daß Augustinus beim Gebrauch des character militiae oder dominicus an eine Salbung gedacht hätte. Einen gewissen Vergleich bietet dagegen sein character crucis. Auf das Kennmal der Soldaten (sphragis) weist auch Chrysostomus hin, der außerdem noch das Siegel (sphragis) der Beschneidung zur Illustration hinzufügt[6], das Augustinus im Anschluß an den Römerbrief als signaculum bezeichnet[7]. Chrysostomus gebraucht diese Vergleiche, um die Geistesbesiegelung zu veranschau-

[97] Vgl. Anm. 93. Eine gute Zusammenstellung der Gebräuche bietet Th. Klauser, Reallexikon für Antike und Christentum 1 (1950) 397—411.

[98] Sermo 52, 5; ed. Morin, S. 222.

[1] Sacramentum militiae, S. 277.

[2] Catech. 12, 8; PG 33, 736 A.

[3] Catech. 4, 14; PG 33, 472 B.

[4] De Trin. II, 15; PG 39, 717 B.

[5] Adolf Rücker, Ritus baptismi et missae, Münster 1933, 15.

[6] In Ep. II ad Cor. hom. 3, 7; PG 61, 418.

[7] Vgl. Rom. 4, 11. Augustinus, Ep. 23, 4; CSEL 34, 1, 68 und an vielen anderen Orten.

lichen. Johannes Damascenus spricht später auch im Griechischen von einem character der Beschneidung[8] sowie von einem character der Frömmigkeit und der Religion[9]. Einen Vergleich, der sehr augustinisch klingt, finden wir noch bei Cyrill von Alexandrien. Er wendet sich gegen eine zweite Taufe auf Grund des Hebräerbriefes (6, 4—6) und bemerkt, sie sei ebensowenig nötig wie die erneute Signierung eines Soldaten, der seinen Schild davongeworfen habe und aus der Schlacht geflohen sei[10]. Cyrill benützt das Wort semantron, drückt aber einen Gedanken aus, der zum Teil dem augustinischen character militiae sehr nahesteht. Wenn man angesichts dieser Vergleiche annehmen möchte, daß den Griechen ein reicherer Sprachschatz zur Verfügung stand, so darf man nicht übersehen, daß auch die Lateiner Worte wie nota, signum, signaculam oder stigma für den gleichen Sachverhalt zur Verfügung hatten.

Die *Kritik am Aberglauben*, die uns hier wegen des Wortes character beschäftigt, wurde nach Augustinus von anderen fortgesetzt. Besonders Caesarius von Arles predigte immer wieder gegen die „teuflischen Dinge": Nullus phylacteria aut diabolicos characteres vel aliquas ligaturas sibi aut suis appendat[11]. Er verbot es darum, sich an einen carajus, d. h. Zauberer, zu wenden[12]. Isidor von Sevilla behandelt die characteres im Kapitel über die Magie und in direkter Abhängigkeit von Augustinus[13]. Rhabanus Maurus schöpfte später aus der gleichen Quelle[14]. In dem Werk „De Institutione laicali" bietet Jonas von Orléans einen langen Ausschnitt aus einer angeblich augustinischen Predigt, die von Caesarius stammt, in der dem Volke nahegelegt wird, weder sich noch anderen solche teuflischen characteres umzuhängen[15]. Auch unter den berühmten Kanones gegen die mannigfaltigen Formen des Aberglaubens, die Burchard von Worms um 1020 zusammengestellt hat, treten sie auf[16]. Am Ende des gleichen Jahrhunderts erscheinen sie in einem Augustinus-Zitat im Decretum des Ivo von Chartres[17]. Wenn auch der Aberglaube fortlebte, so scheint doch das Wort character in dem besprochenen Sinne langsam verschwunden zu sein[18].

---

[8] De Haer. 4; PG 94, 681 B. [9] De Haer. 3; PG 94, 681 A.

[10] De Adoratione VI; PG 86, 416 A.

[11] Sermo 1, 12; ed. G. Morin, S. Caes. Arel. opp. omnia I, Maredsous 1937, 11. Vgl. Sermo 13, 4; 50, 1; 51, 4; 52, 5; ed. Morin, S. 70; 215; 219; 22 oder Corp. Christ. 103 (1953) 9; 71; 225; 229; 232.

[12] Sermo 1, 12; ed. Morin, S. 11. Vgl. Ivo, Decretum I, 134 und XI, 17; PL 161, 91 C und 750 C. Der Ursprung des Wortes ist unsicher.

[13] Etym. VIII, 9, 30; ed. Lindsay: Ad haec omnia pertinent et ligaturae execrabilium remediorum, quae ars medicorum condemnat, sive in praecantationibus sive in characteribus vel in quibusdam rebus suspendendis atque ligandis. Augustinus, De Doctr. christ. II, 20, 30; PL 34, 50.

[14] De Cleric. instit. III, 16; PL 107, 392 C: Ad hoc genus pertinent omnes etiam ligaturae atque remedia, quae medicorum quoque disciplina contemnit, sive in praecantationibus sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibusdam rebus suspendendis atque alligandis.

[15] De Inst. laicali I, 6; PL 106, 132 B: Augustinus in sermone ad populum, in Wirklichkeit Caesarius, Sermo 1, 12; ed. Morin, S. 11.

[16] Decr. XX, 33; PL 140, 837 D.

[17] Decr. XI, 13; PL 161, 748 D: De Doctr. christ. II, 20, 30; PL 34, 50.

[18] Im 13. Jahrhundert bezeugt Wilhelm von Auvergne noch den Wortgebrauch. Vgl. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter, Paderborn 1908, 36.

Kehren wir nun zu anderen Gebrauchsweisen des Wortes character zurück. Wir haben bereits gesehen, daß Johannes Kassian, der Zeitgenosse Augustins, mit dem Ausdruck character die Idee eines Stempels verband. Daneben gebraucht er character im Sinne von Buchstaben[19] und der im äußeren Handeln ersichtlichen inneren Eigenart eines Menschen[20]. In direkter Abhängigkeit von seiner griechischen Vorlage nennt Rufinus die äußeren Körperformen characteres[21]. Hieronymus bezeichnet ebenfalls Buchstaben[22] und (nach Vorbild des Varro) die schriftstellerische Eigenart als character[23]. Kassiodor gebraucht das Wort zur Bezeichnung gewisser textkritischer Buchstaben[24], und Boethius führt es sogar in seine philosophische Terminologie ein, ohne allerdings damit Schule zu machen[25]. Später erfahren wir von Isidor von Sevilla, daß sowohl Gewichte wie Münzen (mit Ausnahme des Obolus) mit characteres versehen waren[26].

In einer Erklärung von Matth. 22, 12, die ganz militärisch gefärbt ist, beschreibt Viktor von Vita das im Namen der Hl. Dreifaltigkeit gemachte Kreuzzeichen als *character Trinitatis*. Er schreibt: Perdidisti militiae chlamydem ... Non conspicio cultum signaculi mei, charac-

---

[19] Coll. X, 8; PL 49, 829 A: Nam quemadmodum pronuntiare puerorum quispiam simplices poterit copulas syllabarum, nisi prius elementorum characteres diligenter agnoverit?

[20] Inst. XII, 29; PL 49, 470 C: Quaedam signa ejus (i. e. superbiae) inquantum possumus colligentes ut his, qui de perfectione sitiunt erudiri, quodammodo characteres ejus de exterioribus hominis motibus exprimamus. Vgl. Ambrosius, Apol. II, 12, 66; PL 14, 956 D: Habet ergo culpa characteres suos et apices quibus proditur. Dieser Text zeigt, wie sehr die Wortbedeutung „Buchstabe" bei einem solchen Gebrauche mitklang. Hierhin gehört wohl auch der Text aus Ps.-Felix, Ep. 71, 3 der Coll. Avellana; CSEL 35, 163: Non erubescentes evangelorum venerabilium characteres.

[21] Apol. Pamph. pro Origene 7; PG 17, 598 C: Sicut enim eadem in nobis species permaneat ab infantia usque ad senectutem, licet characteres multam videantur immutationem suscipere. Vgl. auch Vindicianus, der von der Entwicklung des Kindes im Mutterschoß schreibt: quinto mense facit characterem patris ejus aut matris aut adulterium demonstrat. M. Wellmann, Fragmentensammlung der griech. Aerzte I, Berlin 1901, 219.

[22] Ep. 36, 13; CSEL 54, 279: Et ipsos characteres sollicitus attendens, scriptum repperio ... Hieronymus, In Tit. 3, 9; PL 26, 630 D: Ipsa hebraica propriis sunt characteribus verba descripta.

[23] De Viris ill. 22; ed. E. C. Richardson, Texte und Untersuchungen 14 (1896) 20: Hegesippus quinque libros composuit ... ut, quorum vitam sectabatur, dicendi quoque exprimeret characterem.

[24] Inst. I, 26, 2; ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1937, 62: Idiomata quoque legis divinae i. e. proprias dictiones tali pp charactere signavimus.

[25] In Isag. Porphyrii comm. II, 4; CSEL 48, 183: Itaque character est quidam ac forma generis in eo quod referri praedicatione ad eas res potest, quae cum sint plures et specie differentes in earum tamen substantia praedicatur.

[26] Etym. XVI, 27, 1 und 3: De signis. Ponderis signa plerisque ignota sunt et inde errorem legentibus faciunt. Quapropter formas eorum et characteres, ut a veteribus signata sunt, subjiciamus ... Oboli vero sex propterea characterem non habent eo quod in una dragma sex veniant ...

terem non video Trinitatis[27]. Ein Korrespondent mit dem Namen Paulinus spricht in einem an Faustus von Riez adressierten und später von Hinkmar[28] zitierten Briefe einen ähnlichen Gedanken aus: Qui semel susceptum signum divini nominis et infixum fronti character Domini nostri numquam mali sibi conscius vel subdolus falsator infregerit[29]. Wir stehen hier vor dem *character crucis*, in dem gewisse apokalyptische Gedanken anklingen, die im Verlauf der folgenden Entwicklung immer stärker zum Vorschein kommen. Gegen Ende des 6. Jahrhunderts beschreibt der Dichter Venantius Fortunatus die Erfahrungen des hl. Martinus unter den Heiden u. a. mit folgenden Worten: Cum necdum his Christi radiaret honore character / nec sacra verbigeni flueret super unda Tonantis[30]. Dieser leuchtende *character Christi* ist vermutlich das Kreuz. Weniger deutlich ist die Bedeutung des Wortes, wo Venantius das Christus-Wunder des hl. Martinus besingt: Ad speculum remeat peregrina fronte character / et deleta diu rescribitur oris imago[31]. Er scheint hier unter character die Form oder Gestalt des Antlitzes des Bettlers zu verstehen[32].

Der augustinische Gebrauch des *character militiae* oder *dominicus* fand lange fast kein Echo in der lateinischen Literatur. In der Sammlung des Eugippius kommt er meines Wissens nur in einem Auszug aus De Baptismo VI, 1, 1 vor[33]. Im folgenden Jahrhundert kopierte Isidor[34] einen entsprechenden Text aus dem Johanneskommentar[35], in dem es heißt: Character est regis mei. Non ero sacrilegus. Corrigo desertorem, non immuto characterem. Diese Stelle taucht später im Liber de cognitione baptismi auf, dessen Verfasser, wahrscheinlich Ildefons, den Text auf folgende Weise umgestaltete: Nam quia signum est regis mei, Dei mei, non sacrilegium fit, cum desertor corrigitur et signum Domini non mutatur[36]. Allem Anschein nach wollte der Verfasser den Ausdruck character vermeiden. Vielleicht war sowohl ihm als seinen Lesern der Begriff eines character militiae fremd und unbekannt. Am Anfang des neunten Jahrhunderts schrieb Leidrad von Lyon[37] einen Text aus einer Predigt ab, in der Augustinus von den Häretikern sagt: Sic habent baptismum quomodo desertor habet

[27] Hist. persec. III, 36; CSEL 7, 90.
[28] De Praed. diss. post., 35; PL 125, 372 C.
[29] Ep. 4. CSEL 21, 183 oder MGH AA 8, 276.
[30] Vita Martini III, 157; MGH AA 4, 335. [31] Vita Martini I, 499; S. 312.
[32] Vgl. Caelius Aurelianus, Acutarum sive celerum passionum lib. I, 6; ed. J. C. Aman, Amsterdam 1722, 49: Character vultus ... dormientium hilaris.
[33] Excerpta, 224; CSEL 9, 1, 686.
[34] De Eccl. officiis II, 25, 10; PL 83, 823 A.
[35] In Joh. Tract. VI, 16; PL 35, 1433 oder Corp. Christ. 36, 62.
[36] Lib. de cogn. bapt., 121; PL 96, 161 D.
[37] Lib. de sacr. baptismi. 6; PL 99, 863 B.

characterem ... Numquid audet quispiam ei characterem mutare?[38] Bis zur 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts habe ich kein weiteres Zitat dieser Art auffinden können, und selbst in den wenigen aufgeführten Texten, die sich also auf sechs Jahrhunderte verteilen, ist kein Versuch gemacht, die Bedeutung des Wortes character zu erklären. Es kämen dabei nur drei Autoren in Frage, von denen einer, Ildefons, den Ausdruck sogar zu signum änderte.

Vielleicht hielten auch die beiden anderen eine Erklärung für unnötig, da doch wenigstens irgendeine Bedeutung des Wortes character auch in weiteren Kreisen bekannt gewesen sein muß. So verbot z. B. ein Gesetz der Visigoten, irgendwelchen Pferden, Kühen oder anderen Tieren, die sich verlaufen hatten, Eigentumszeichen (characteres) einzubrennen[39]. Falls jemand einen Bienenschwarm in seinem Walde, auf Felsen, in Steinen oder auf Bäumen, entdeckte, sollte er nach dem Gesetz der Visigoten drei x-Zeichen, die man characteres nannte, an der betreffenden Stelle eintragen. Ein einzelnes Zeichen dieser Art, so bestimmte das Gesetz, könnte zu Betrug führen, und Zuwiderhandlung war mit doppelter Restitution strafbar[40].

Gregor von Tours (538—594) berichtet im Leben des hl. Martinus von einem Fall, wo man einen eisernen Schlüssel dazu verwandte, den Pferden eine Eigentumsmarke einzubrennen: ut de clave ferrea, quae ostium oratorii recludebat, characteres caballis imponerent[41]. Er kennt ferner den character crucis[42] und gebraucht gelegentlich das Zeitwort *caraxare*, dessen genaue Bedeutung allerdings nicht immer festzustellen ist.[43]. Es bedeutet im allgemeinen soviel wie bemalen, beschreiben, schreiben oder eingravieren[44]. Im Kolophon einer Pariser Handschrift gab später einmal ein poetisch veranlagter Schreiber dem Wunsche Ausdruck: Mihi caraxanti litteras / misereatur Trinitas[45], wo es also nichts anderes als schreiben bedeutet. Der Karolinger Scotus Erigena bezeugt das Zeitwort *characterizare* in der folgenden Übertragung aus dem Griechischen: Est enim supra omnem essentiam et vitam, nullo quidem ipsam lumine characterizante[46].

In Verbindung mit dem Worte character, das, wie bereits erwähnt, auch in der lateinischen Gramatik eine gewisse Rolle spielte[47], steht auch die Ableitung *characterismus*, die Isidor von Sevilla grammatikalisch als descriptio figurae alicujus

---

[38] De Symbolo, 8; PL 40, 636.

[39] Lex Visigot. VIII, 5, 8; MGH LL 1, 1, 348: Caballis etiam aut bubus vel aliis quibuslibet pecoribus errantibus nulli liceat characteres infigere.

[40] Lex Visigot. VIII, 6, 1; S. 349. Vgl. auch den Ausdruck charactere notare in Lex. Visigot. VIII, 5, 8; S. 348.

[41] De Virtutibus s. Martini III, 33; MGH SS rer. Mer. 1, 640.

[42] Lib. vitae patrum, 20, 3; MGH SS rer. Mer. 1, 743: Poculum vini charactere crucis beatae sanctificatum.

[43] Vgl. Du Cange, Glossarium II, Paris 1937, 287 f. Thesaurus linguae lat. III, 995. Davon abgeleitet sind die Worte caraxatura und caraxator.

[44] Hist. Franc. VII, 36; MGH SS rer. Mer. 1, 316: Parietes adque cameras caraxabas? (IX, 5; S. 360): Vasa per domus diversorum signis, nescio quibus, caraxata sunt. Gloria Mart. 50; S. 524: Parietes domorum atque ecclesiarum signarentur atque caraxarentur.

[45] Ms. Paris, B. N. Lat. 12021, fol. 139^{r}.

[46] De Coel. hier., 2; PL 122, 1041 B. Vgl. Heiricus, Vitae s. Germani alloc., 7; MGH Poetae 3, 436: Non nihil miserum characterizant / taedia secreti ...

[47] Vgl. Thesaurus linguae lat. III, 994. Gloss. lat. I, Paris 1926, 97: characteres i. e. modi elocutionum dicit esse Donatus quos graeci characteres vocant.

expressa definiert[48]. In Abhängigkeit von Kassiodor[49] benutzt Paschasius Radbertus diese Definition später in einer Psalmenerklärung[50].

IV

In der *karolingischen Periode* können wir eine stärkere Betonung des *apokalyptischen character* beobachten, die wie so viele andere Gedankengänge der Zeit unmittelbar von Beda inspiriert war. Er ist zwar gedanklich nicht ganz vom charakter des Kreuzes zu trennen, den die Libri Carolini einmal als characteris insuperabile signum beschreiben[1]. Er umfaßt aber einen weiteren, *wesentlich seelischen* Bereich.

Obwohl Beda in der Erklärung der Apokalypse[2] behauptet, Augustinus habe character als nota criminis definiert, so dürfen wir doch sagen, daß Augustinus mit der Entwicklung auf diesem Gebiet sehr wenig zu tun hat. Selbst die von Beda angerufene Stelle stammt nicht von ihm, sondern von Caesarius von Arles[3]. Wenn wir im Verlauf unserer Untersuchung feststellen werden, daß der apokalyptische character einen Einfluß auf die Wahl des Wortes character im sakramentalen Sinne ausgeübt zu haben scheint, so sei doch hier schon darauf hingewiesen, daß er seiner Natur nach eschatologisch ist.

Beda war der Auffassung, der *character des apokalyptischen Tieres* sei ein Name und eine Nummer. Er sei die Nummer Eins, die Zahl des Menschen, im Gegensatz zu Drei, die die Zahl Gottes sei[4]. Der character auf Stirn und Arm bedeute, daß Satan sein Gefolge in verschiedener Weise kennzeichne[5]. Die Auserwählten dagegen hätten das signum Gottes auf ihrer Stirn[6] und seien gezeichnet mit dem character der Diener Gottes[7]. Der Karolinger Berengaudus (857) sprach mehr konkret und vertrat die Ansicht, der character Christi sei das Kreuz im Gegensatz zu dem besonderen character der Gefolgschaft des Antichrist: Sicut nos habemus characterem Christi i. e. crucem qua signamur, ita habet antichristus proprium characterem quo signentur ii, qui in eum crediderunt[8]. Da das Wort ‚Hand' oft eine Handlung bezeichnet, sei der character auf der rechten Hand ein Ausdruck für schlechte

[48] Etym. II, 21, 40.

[49] In Ps. 68, 2; PL 70, 477 D: Primo sciendum est schema esse characterismos, quae latine informatio vel descriptio dicitur.

[50] In Ps. 44; PL 120, 1039 B: Quae figura graece characterismos, latine autem informatio vel descriptio dicitur. Vgl. De Vita s. Adelhardi, 55; PL 120, 1536 C.

[1] Libri Carol. III, 6; MGH LL 3 Conc. 2 (suppl.), 117.

[2] Expl. Apoc. II, 14; PL 93, 175 C.

[3] In Apoc. hom. 11; PL 35, 2444 oder ed. G. Morin, S. Caes. Arel. opp. omnia II, Maredsous 1942, 247: Neque accipiunt inscriptionem, notam scilicet criminis, in fronte.

[4] Expl. Apoc. II, 13; PL 93, 172 B.

[5] Expl. Apoc. II, 14; PL 93, 175 A.

[6] Expl. Apoc. II, 9; PL 93, 157 D.

[7] Expl. Apoc. II, 16; PL 93, 179 C.

[8] In Apoc. 13, 16; PL 17, 971 B.

Werke; auf der Stirn bezöge er sich auf üble Gedanken[9]. Das signum der Auserwählten sei die Liebe (caritas)[10]. Über die Zahl und den Namen auf der Stirn des Tieres sei vielerlei geschrieben worden, und es sei besser, sich nicht darüber zu äußern[11]. Dieser character diaboli symbolisiere wohl Stolz und Reuelosigkeit[12].

Eine Verbindung dieser Gedanken mit dem äußerlich sichtbaren character crucis wurde angebahnt durch Haimo, der erklärt, die Auserwählten seien auf Leib und Seele mit dem Zeichen des Kreuzes gekennzeichnet: die Stirn erhalte dieses Zeichen im Namen der Dreifaltigkeit; die Seele durch die Nachahmung des Leidens Christi[13]. Die Bemerkung, daß manche ohne ein signum auf der Stirn seien, bezieht sich nach Haimo in gleicher Weise auf Ungetaufte und Getaufte, die übel handeln[14]. Ebenso sei der character des Tieres auf Hand und Stirn innerhalb wie außerhalb der Kirche anzutreffen[15]. Character im allgemeinen bezeichne üble Taten, könne aber auch den Glauben an das Tier bedeuten, da die Stirn den Glauben symbolisiert[16]. Die Juden, so meint Haimo, tragen den character des Antichristen auf Hand und Stirn, während schlechte Christen ihn bloß auf der Stirn haben[17].

Hinter allen diesen Gedankengängen steht die Auffassung, daß character eine Zahl oder einen Namen bezeichnet, wodurch *eine Angehörigkeit und ein Bekenntnis* symbolisiert wird[18]. In einem ähnlichen Sinne stellt Jesse von Amiens einmal das Glaubensbekenntnis dem *character der Getreuen des Antichrist* gegenüber[19].

Wenn ein solcher character auch eigentlich nicht äußerlich sichtbar war, so war er doch wenigstens irgendwie *durch äußere Taten erschließbar*. Als äußerlich sichtbares Zeichen konnte er auch auf eine verborgene Wahrheit hinlenken. Eine solche Darstellung befindet sich bei Paschasius, der die Behauptung aufstellt: Genauso wie der geschriebene Buchstabe (character) unserer Schrift uns zur Wahrheit und Christi Menschheit uns zu seiner Gottheit führt, so lenkt uns das äußere sakramentale Zeichen als figura oder character zum Verständnis einer unsichtbaren Realität hin[20]. Die Anspielung auf die Menschheit Christi als sichtbaren character seiner Gottheit ist zwar sehr selten, aber doch

---

[9] PL 17, 971 C. [10] In Apoc. 8, 6; PL 17, 939 AB.
[11] In Apoc. 13, 17; PL 17, 972 A.
[12] In Apoc. 16, 2; PL 17, 988 C — 989 C.
[13] In Apoc. 7, 3; PL 117, 1035 B. [14] In Apoc. 9, 4; PL 117, 1053 A.
[15] In Apoc. 13, 16; PL 117, 1101 CD.
[16] In Apoc. 13, 16 ff.; PL 117, 1101 D; 1102 B; 1127 D; 1179 D; 1214 C.
[17] In Apoc. 14, 9; PL 117, 1109 B. Vgl. In Apoc. 13, 16; PL 117, 1101 CD.
[18] Vgl. Dungal, Lib. adv. Claudium; PL 105, 491 C: Et quicumque uno signo cum Christo et electis suis non fuerit consignatus, altero enim satanae et ejus satellitibus ipsius signo et charactere notatis signabitur. Er zitiert Apok 14, 9.
[19] Ep. de baptismo; PL 105, 789 AB. Er zitiert Apok 13, 17.
[20] De Corpore et sanguine Domini 4, 2; PL 120, 1279 AB. Vgl. PL 120, 1278 BD.

offensichtlich vom Hebräerbrief, nicht von der Apokalypse, inspiriert, wie Paschasius an einer anderen Stelle verrät: Nec mirum, si figura hoc mysterium est et hujus mysterii verba „tropica locutio" appellantur, cum ipse Christus ab Apostolo Paulo character vel figura dicitur, quamvis ipse sit veritas[21].

Die alte Übersetzung ‚*character substantiae ejus*', die hier zugrunde liegt, war vielleicht durch die Werke des Ambrosius im Bewußtsein geblieben oder kam von anderen Quellen her[22]. Sie lebte z. B. wieder auf in der Übersetzung der Predigten des Chrysostomus über den Hebräerbrief, die ein gewisser Mutianus auf den Rat Kassiodors hin den Lateinern im 6. Jahrhundert zugänglich gemacht hatte[23]. Es heißt dort an einer Stelle: Qui character est. Character quippe alter est ab eo cujus enuntiat formam[24]. Als Alkuin sich als erster Lateiner der Predigten bediente, vermied er diese Formulierung und schrieb: Qui est figura substantiae ejus. Figura quippe alter est ab eo, cujus offert formam[25]. Atto schrieb später: Figura quippe altera est ab eo, cujus enuntiat formam[26]. Bei Smaragdus begegnen wir auch noch der Übersetzung: splendor gloriae et character substantiae ejus[27]. So blieb also das Wort character in dem Zusammenhang haften. Das erklärt die Warnung des Luculentius: Cum audis ‚figuram', noli scandalizari. Figuram enim vel characterem hoc in loco non pro similitudine sed pro veritate intelligere debes[28]. Die Bemerkung wird verständlich, wenn wir uns vor Augen halten, daß Chrysostomus (in der Übersetzung) von einem character similitudinis[29] gesprochen hatte, was allerdings Alkuin schon in figura aequalitatis umgeprägt hatte. Wie nun Paschasius dazu kam, das Wort character aus dem Hebräerbrief auf die *Menschheit Christi* zu übertragen, ist erst dann ersichtlich, wenn wir annehmen, daß für ihn character die sichtbare Erscheinung oder Darstellung eines unsichtbaren Sachverhaltes bedeutete. In dieser Weise spricht er einmal vom Buchstaben Tau: Aliud est quod signat et aliud quod signatur. Idcirco, quae sint signa, quae hujus litterae character ... non absurde quaeritur[30]. Es ist leicht denkbar, daß ihm der Ausdruck character im Sinne eines Abdrucks nicht geläufig war.

Tatsächlich war unter den karolingischen Schriftstellern das Wort character gedanklich vorwiegend mit einem *Schriftzeichen* verbunden. So bezeichnete man eine als Monogramm zusammengefügte Buch-

---

[21] Ep. ad Frudegardum; PL 120, 1353 A.

[22] Vgl. auch die bereits zitierte Stelle aus Ps.-Clemens, Ep. 1, 22; Decret. Ps.-Isid.; ed. P. Hinschius, S. 37 und Ven. Fortunatus, Exp. symb., 7; MGH AA 4, 254.

[23] PG 63, 237—456. [24] PG 63, 245.

[25] In Hebr. 1, 3; PL 100, 1033 D.

[26] In Hebr. 1, 3; PL 134, 730 A. Vgl. In 2 Kor. 4, 4 (436): figura Dei vel character.

[27] Coll. in Hebr. 1, 3; PL 102, 28 A. [28] In Hebr. 1, 3; PL 72, 856 A.

[29] PG 63, 245. [30] In Lam. Jerem. I; PL 120, 1101 B.

stabengruppe als character[31], während Primasius das Christus-Monogramm noch als nota[32] im Gegensatz zu den characteres der einzelnen Buchstaben bezeichnet hatte[33]. Jedoch war die Unterscheidung nicht neu[34] und schwebte wohl auch Beda vor, als er schrieb: Character i.e. nota est nomen bestiae[35]. Beda erklärte übrigens den Namen des Herrn auf der Stirn der Gläubigen noch genauer als Tetragrammaton[36], eine Erklärung, die uns bei Dungal wiederbegegnet[37]. Es sei endlich noch bemerkt, daß die Übersetzung des Ps.-Dionysius durch Hilduin und ihre Revision durch Scotus Erigena das Wort character in einer gelegentlich schwer verständlichen Form den lateinischen Lesern vorlegte. Als characteres werden dort z.B. die Ausdrücke der mystischen Theologie bezeichnet[38]. An anderen Stellen scheint sich der Ausdruck einfach auf die Worte und Buchstaben der Hl. Schrift zu beziehen[39]. Es ist dabei wieder interessant, festzustellen, daß Scotus das Zeitwort figurante in Hilduins Übersetzung durch characterizante ersetzte[40]. Jahrhunderte früher hatten die Lateiner ja einmal das Wort figura dem Worte character (Hebr. 1, 3) vorgezogen[41].

Zusammenfassend können wir sagen, daß die karolingische Literatur das Wort character kennt als magisches Zeichen (Rhabanus Maurus, Jonas von Orléans), als Buchstabe oder eine zum Monogramm geformte Buchstabengruppe (Rhabanus Maurus), als ein aus Buchstaben geformtes Wort (Hilduin, Scotus), als militärische Signierung (Leidrad), als Wundnarbe (Sedulius Scotus, Claudius von Turin, Gerhard), als Stirnzeichen der Auserwählten Gottes und des apokalyptischen Tieres mit seinen Getreuen, die es zudem noch auf der Hand trugen (Jesse von Amiens, Berengaudus, Haimo, Dungal), als äußere Erscheinung einer verborgenen Wahrheit (Paschasius).

Bevor wir die Entwicklung weiterverfolgen, sei hier kurz auf eine Tradition hingewiesen, wonach das *Bild Gottes im Menschen* ausgeprägt ist, eine Tradition, die wir hier einschalten wollen, um gewisse bereits aufgezeichnete Gedankengänge zu beleuchten und zu vertiefen.

---

[31] De Inv. linguarum; PL 112, 1582. [32] In Apoc. IV, 13; PL 68, 884 C.

[33] In Apoc. IV, 13; PL 68, 884 A.

[34] Vgl. Hieronymus, De Monogramma XPI; ed. G. Morin, Anecd. Mareds. III, 3, Maredsous 1903, 195: In libris Graecorum ubicumque per notam scribuntur nomina, primae et novissimae notantur litterae ... Nota monstrabitur, ut ad characteris scribendam figuram ...

[35] Expl. Apoc. II, 13; PL 93, 172 B. [36] Expl. Apoc. I, 7; PL 93, 150 A.

[37] Lib. adv. Claudium; PL 105, 489 C.

[38] De Coel. Hier., 2, 2; ed. P. G. Théry, Études Dionysiennes II, Paris 1937, 12.

[39] De Eccl. Hier. 2, theoria 2 (characterum figurae) und 6, theoria 5 (deivisos characteres); ed. Théry, S. 88 und 145. Vgl. Ep. ad Titum, 2; ed. Théry, S. 339: divinorum existentia characterum genimina.

[40] De Coel. Hier., 2; Dionysiaca II, Paris, 1305.

[41] Vgl. ferner Scotus Erigena, De Divisione naturae IV, 12; PL 122, 801 C und 802 D.

Sie hängt ursprünglich nicht mit dem apokalyptischen Zeichen zusammen, sondern ist hauptsächlich von der Psalmstelle: Signatum est lumen ... super nos (Ps 4, 7), abgeleitet. Augustinus erklärt in seinem Johanneskommentar, das Wort signare bedeute nichts anderes als proprium aliquid ponere[42]. Man verstehe einen Gegenstand mit einem Zeichen (signum), um außerdem Verwechslungen zu vermeiden[43]. Die Erklärung wurde später öfter wiederholt[44]. Sie verbindet mit signare zwei Elemente: Eigentum und Unterscheidung. Dementsprechend interpretiert Augustinus den genannten Psalmtext, indem er das Bild Gottes im Menschen mit dem Münzenbilde oder Eigentumszeichen des Königs oder Cäsaren vergleicht[45]. Kassiodor deutet bereits diese Stelle dahin, daß es sich hier um das Zeichen des himmlischen Fürsten, d.h. des Kreuzes, handle, das den Gläubigen wie das Münzbild des Imperators eingeprägt würde[46].

Beda greift den augustinischen Vergleich auf und bemerkt, daß die Seele in ähnlicher Weise mit dem ‚Lichte' des Angesichts Gottes erleuchtet und gezeichnet sei[47]. Er kennt zwar das Kreuzzeichen als Siegeszeichen (tropaeum) auf der Stirn der Gläubigen, scheint es aber ins Seelische zu verlegen[48]. Dagegen behauptet der Verfasser der Libri

[42] In Joh. Tract. XXV, 11; PL 35, 1601 oder Corp. Christ. 36, 253: Signare quid est nisi proprium aliquid ponere?

[43] Hoc enim est ‚signare', imponere aliquid quod non confundatur cum ceteris. Signare est signum rei imponere.

[44] Vgl. Alkuin, Adv. Felicem VII, 7 und Adv. Elipandum III, 18; PL 101, 218 CD und 284 B. Pseudo-Beda, In Joh. VI; PL 92, 712 B in Abhängigkeit von Alkuin, In Joh. III, 13; PL 100, 828 B. Haimo, Hom. de temp. 46; PL 118, 272 B. Glossa ord.; PL 114, 382 A.

[45] Enarr. in Ps. 4, 7; PL 36, 81: ‚Signatum' autem dixit in nobis tamquam denarius signatur regis imagine ... Quemadmodum Caesar a vobis exigit impressionem imaginis suae sic et Deus. Vgl. Sermo (Denis) 10, 7 und 24, 18; ed. Morin, S. 48 und 149. Eine Parallele zu diesem Gedanken befindet sich bereits in Ignatius, Ep. ad Magnesios 5, 2; ed. F. X. Funk, Die Echtheit der ign. Briefe, Tübingen 1883, 168, die in einer alten Übersetzung so lautet: Quemadmodum enim sunt numismata duo, hoc quidem Dei, hoc autem mundi, et unumquodque ipsorum proprium characterem superpositum habet, infideles mundi hujus, fideles autem in caritate characterem Dei Patris per Jesum Christum ... Um das Jahr 550 schrieb der Verfasser des Op. imperf. in Matth. hom. 38 (21, 10); PG 56, 840: Sicut nummus habet charagma Caesaris sic homo habet charagma Dei. Et quemadmodum solidus, qui non habet charagma Caesaris, reprobus est ita et homo, qui non ostendit in se imaginem Dei, reprobus est. Wie wir später sehen werden, schreibt Huguccio (wie auch Du Cange) diesen Text dem Avianus zu.

[46] In Ps. 4, 7; PL 70, 50 D: Quia sicut nummus imperatoris portat imaginem ita et fidelibus signa coelestis Principis imprimuntur ... Crux enim est humilium invicta tuitio ... In crucis ejus impressione lumen est vultus Dei. Vgl. In Ps. 89, 17; PL 70, 649 C: Splendor Domini super nos est quando crucis ejus impressione decoramur et vexillum triumphi ipsius in fronte portamus. Hieronymus, Comm. in Ps. 4, 7; ed. G. Morin, Anecd. Mareds. III, 1 (Maredsous 1895) 12, interpretiert den Text wie folgt: Tale signum et in gentium frontibus in libro Ezechielis prophetae notari Dominus praecepit. Er interpretiert jedoch das signaculum des Hl. Geistes als Wiederherstellung des ursprünglichen Gottesbildes im Menschen. In Eph. I (1, 13) und II (4, 30); PL 26, 486 D und 546 C.

[47] In Marc. III, 12; PL 92, 253 D.

[48] In Luc. VI, 23; PL 92, 612 D.

Carolini, das ‚Licht' sei nichts anderes als jenes Kreuzzeichen, das durch die Salbung nach der Taufe der Stirn eingeprägt werde[49]. In ähnlicher Form führt Jesse von Amiens aus, der Getaufte trage das Bild Christi, da er mit seinem vexillum gekennzeichnet sei[50]. Rhabanus Maurus schließt sich eng an Kassiodor an[51]. Die Glossa ordinaria bietet uns gewisse Unterscheidungen: Crux nobis impressa est signum regis nostri, quae est ‚lumen vultus', quia in talibus radiat Deus. Imago creationis: ratio; recreationis: gratia; similitudinis: tota Trinitas[52]. Der unter dem Namen Haimo bekannte Psalmen-Exeget sieht das Kreuz im ‚höheren Teil' der Seele, d. h. im Verstand, das deshalb ‚Licht' genannt sei, weil es in uns die Kenntnis des Willens Gottes verursachte[53]. Ps.-Beda trägt zum Teil gleiche Gedanken vor, ohne von einem Kreuz zu sprechen. Er ersetzt dazu den alten Vergleich mit dem Münzbild durch den Vergleich mit einer Statue und kommt schließlich zum Schluß: Imago Dei in anima nostra est ratio et intellectus[54].

Petrus Lombardus dagegen vergleicht das ‚Licht' mit einem durch ein Siegel hervorgebrachten Wachsabdruck und schließt daraus, daß der Verstand das ‚Antlitz Gottes' sei, insofern aus einer Widerspiegelung Gott selbst erkannt wird[55]. Er fügt dem noch einige Texte aus Augustinus, Alkuin, Hieronymus und Kassiodor bei, in denen frühere Erklärungen wieder aufleben[56].

Die hier kurz umrissene Entwicklung ist in dem Sinne von Bedeu-

---

[49] Libri Carol. I, 23; MGH LL 3 Conc. 2 (Suppl.), 51.

[50] Ep. de bapt.; PL 105, 788 C: ut Christi portent imaginem vexillo Christi signati.

[51] De Universo VI, 1; PL 111, 148 C.

[52] PL 113, 849 D. Vgl. hiermit Augustinus, Enarr. in Ps. 4, 7; PL 36, 81 und Petrus Lombardus, In Ps. 89, 19; PL 191, 842 A. Ps.-Rufinus, In Ps. 4, 7; PL 21, 658 D bietet nichts Neues.

[53] In Ps. 4, 7; PL 116, 209 B: Signatum est super nos i. e. in superiore nostra parte i. e. in ratione, scilicet in anima, est impressum signum hoc ... i. e. crux. Quae ideo lux dicitur quia est causa, per quam irradiat vultus Dei i. e. voluntas Dei in anima nostra. In ea anima est signum crucis, quae omni desiderio carnali mortua est.

[54] In Ps. 4, 7; PL 93, 505 C: Signatum est super nos i. e. impressum superiori nostro i. e. animae meae ... quia vultus Dei ita expresse sit in anima nostra sicut statua expresse est alicujus vultus imago ... Imago Dei est anima nostra et intellectus.

[55] In Ps. 4, 7; PL 191, 88 A: Signatum super nos i. e. impressum rationi, quae superior vis animae est, qua Deo similes sumus, cui impressum est illud lumen ut sigillum cerae. Vultus ergo Dei ratio nostra accipitur quia sicut per vultum cognoscitur aliquis ita per speculum rationis cognoscitur Deus: et sicut vultus conformitate alius alii assimilatur ita per rationem nos Deo similes sumus. Gerhoch von Reichersberg, In Ps. 4, 7; PL 193, 683 B, gebraucht das Bild von der Drachme: Signatum per signum crucis, per sigillum veritatis impressum ... ut in nobis tamquam drachma evangelica splendeat imago veritatis.

[56] Vgl. noch Alanus ab Insulis, Distinctiones; PL 210, 1011 B: Signatum est super nos lumen vultus tui i. e. sapientia Filii tui signata est super nos i. e. impressa superiori parti nostrae i. e. animae. (943 B): Signatum dicitur impressum. Unde David: Signatum est super nos lumen vultus i. e. gratia vultum tuum illuminans i. e. rationem nostram, per quam tu comprehenderis. Vgl. ferner PL 210, 842 B.

tung, daß die ursprüngliche Erklärung, die den Gedanken des Eigentums und der Unterscheidung durch das Kreuz hervorhob, langsam durch andere Erwägungen verdrängt wurde. Bei allem Wechsel der Interpretierung erhält sich aber der Gedanke, daß ein Gottesbild in der Seele eingeformt wird. Es wird jedoch nicht mit irgendeinem Sakrament in Verbindung gebracht, sondern beruht auf einer Betrachtung der Geistesnatur des Menschen und der Heiligkeit der Lebensführung. Zugleich läßt sich nicht leugnen, daß hier auch apokalyptische Erwägungen vorliegen, die sich vor allem im Gedanken der Ausprägung des Kreuzes in der Seele offenbaren.

Äußerlich gesehen, hatte die Taufe schon von alters her als Unterscheidungsmerkmal zwischen Christen und Nichtchristen gegolten. Dem Wortlaut Bedas[57] folgend, schreibt z. B. Rhabanus Maurus, daß Johannes taufte, um durch das signaculum seiner Taufe eine Trennung von den Ungläubigen und Reuelosen herzustellen[58]. Auch die klerikale Tonsur wurde dargestellt als signum quoddam, quod in corpore figuratur sed in anima agitur[59]. Das gleiche gilt vom signum oder signaculum der Beschneidung als Unterscheidungsmal gesehen, das nach Isidor auch als Schutzzeichen zu betrachten ist[60]. Wenn, wie wir in einem folgenden Artikel sehen werden, spätere Generationen solche Unterscheidungsmale als character bezeichnen, dann darf man nicht übersehen, daß wir alte Wahrheiten in einem neuen Gewande vor uns haben. Wenn wir anderseits gelegentlich auf Versuche stoßen, einen Unterschied zwischen signum und signaculum festzustellen, wie es etwa Atto tut[61], so verrät das wohl ein Bestreben, sich auf eine Terminologie festzulegen, in Wirklichkeit wurden aber beide Worte sehr oft ohne irgendeinen Bedeutungsunterschied gebraucht[62].

---

[57] Hom. 3; PL 94, 25 C.

[58] In Matth. I, 2; PL 107, 772 A: sui signaculo baptismatis ab infidelium et impoenitentium turba secerneret.

[59] R. Maurus, De Cleric. inst. I, 3; PL 107, 298 B. Isidor, De Eccl. officiis II, 5, 12; PL 83, 783 C. Siehe auch Lex Visigot. III, 5, 3; MGH LL 1, 1, 161: honorabile tonsurae signum (Variante: signaculum).

[60] Quaest. in Gen. VI, 7; PL 83, 226 BC. Ps.-Beda, Quaest. super Gen.; PL 93, 289 C. Claudius von Turin, In Gen. I, 4; PL 50, 919 D.

[61] In Rom. IV; PL 134, 166 B: Duo dicit ‚signum' et ‚signaculum' et fortassis unum sunt. Sed si diligenter attendas, magna est distantia. Signum enim est quod aliud quam est significat ... Signaculum vero est quod alicui servandae rei pro tempore ponitur, ut non ab alio solvatur quam ab eo qui ponit.

[62] Eine lange Diskussion über den Unterschied von signum und signaculum bietet Abälard, In Rom. II, 4; PL 178, 843 C.

Für und gegen die Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft

Von Bernhard Brinkmann S. J.

Es würde weit über den Rahmen dieses Beitrages hinausgehen, einen vollständigen Überblick über das neueste Schrifttum zur Frage der Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft geben zu wollen[1]. Es sollen vielmehr nur einige Stimmen zu dieser Frage aus neuester Zeit eingehender gewürdigt werden, die klärend und richtungweisend sein können, um dann abschließend eine zusammenfassende Kritik vom katholischen Standpunkt aus zu geben. Dabei wird eine allgemeine Kenntnis der Auffassung Bultmanns und der Existenzphilosophie Heideggers, ohne die seine Auffassung nicht zu verstehen ist, beim Leser vorausgesetzt.

Die Vertreter der Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft sahen sich vor allem durch die Stellungnahme der protestantischen „kirchlichen Theologen" zu einer genaueren Darlegung und Rechtfertigung ihrer Auffassung veranlaßt. Die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hatte auf ihrer Tagung im April 1952 offiziell eine Sammlung von Aufsätzen benutzt, die E. Kinder unter dem Titel „Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung. Beiträge zur Auseinandersetzung mit dem theologischen Programm R. Bultmanns" herausgegeben hatte, und die an der Synode beteiligten Kirchenleitungen hatten sie zur Belehrung an ihre Pfarrämter weitergegeben. Das veranlaßte Fr. Gogarten in seiner erstmalig 1953 erschienenen Schrift „Entmythologisierung und Kirche"[2] gegen diese kirchlichen Theologen im Sinne Bultmanns Stellung zu nehmen.

[1] *W. Bartsch* hat in der Reihe „Kerygma und Mythos", die innerhalb der Sammlung „Theologische Forschung" erscheint, in dankenswerter Weise einen großen Teil des einschlägigen Schrifttums leicht zugänglich gemacht. Bisher sind drei Bände erschienen. Der 1. Band mit dem grundlegenden Beitrag von R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, ist inzwischen mit einem Nachtrag des Herausgebers in 3. Aufl. erschienen. Der Nachtrag „Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte" ist auch als Beiheft zu „Kerygma und Mythos" I—II getrennt zu beziehen, Hamburg-Volksdorf 1954, Reich. Zum 3. Bande „Das Gespräch mit der Philosophie" vgl. Schol 30 (1955) 450f. Der 4. Band soll Beiträge aus den englischen und amerikanischen Kirchen, der reformierten Kirche der Schweiz und der lutherischen Kirche Dänemarks vereinigen, während im 5. Bande die katholischen Stimmen mit Beiträgen von K. Adam, A. Fechter (J. B. Michael), H. Fries, A. Kolping, J. Hamer, R. Schnackenburg, D. de Fraine und P. Fransen zur Geltung kommen sollen.

[2] Entmythologisierung und Kirche. 2. Aufl. kl. 8° (115 S.) Stuttgart 1954, Vorwerk. 5.70 DM.

1. Für die Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft

Gogarten geht in seiner genannten Schrift von der Ursache des Streites um die Entmythologisierung aus. Er stellt fest, daß beide Teile „die göttliche Wirklichkeit der in der Bibel bezeugten und vom christlichen Glauben geglaubten Offenbarung" verteidigen wollen (20), und zwar „die *glaubensmäßige* Erfassung eben dieser Wirklichkeit" (21). Dabei gehe es aber um ein grundverschiedenes Verständnis der *Geschichte*, die es als Problem in dem Sinne, in dem hier davon die Rede sei, erst seit dem christlichen Glauben und in seiner Folge gebe (22). Er geht dann ein auf das *geschichtliche* Verständnis der Bibel, das nach ihm in den letzten 200 Jahren zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist. Dadurch sei es aber unmöglich geworden, die Bibel noch als das „objektive" Fundament des Glaubens anzusehen (23). Doch der Glaube gründe nicht auf die Autorität der Bibel, sondern allein auf das Wort, die Zusage Gottes, die von ihr bezeugt werde, wie schon Luther dargetan habe. Darum sei durch das heutige *geschichtliche* Verständnis der Bibel nichts an dem eigentlichen Verhältnis des Glaubens zu ihr anders geworden. Das geschichtliche Verstehen der Bibel ergreift aber nach G. auch das in ihr überlieferte „Heilsgeschehen", dessen Kern das Leben und das Sterben und die Auferstehung Jesu Christi ist. Darum sehe sich die Theologie vor die dringlichste Frage nach dem Verhältnis von *Glaube* und *Geschichte* gestellt (24—27). Wenn die moderne Geschichtswissenschaft es vornehmlich mit der Geschichte zu tun hat, insofern sie Vergangenheit ist, also der Geschichte betrachtend gegenübersteht, ist davon nach ihm ein jüngeres Verständnis der Geschichte zu unterscheiden, bei dem „ein solches objektivierendes Verständnis nicht möglich ist", denn dieses Verstehen ist selber Geschichte (36). Hier liegt die Unterscheidung Bultmanns zwischen dem Historischen als dem objektiven Tatbestand in Vergangenheit und Gegenwart und dem Geschichtlichen als der personalen Entscheidung und dem existentiellen Ereignis zugrunde, das nach Bultmann nicht an die objektive Tatsächlichkeit des Historischen gebunden ist.

Im neuzeitlichen geschichtlichen Denken lassen sich nach Gogarten drei Richtungen unterscheiden. Entweder sucht man unter Verwendung metaphysischer Gedankengänge den Glauben selbst zu verstehen und sein Geschichtliches in eine übergeschichtliche Wahrheit zu übersetzen, so daß vom Glauben nicht mehr viel übrigbleibt (41 f.), oder man behauptet die geschichtlichen Ereignisse im NT, vor allem die in der Geburt, dem irdischen Wandel und der Verkündigung, Kreuzigung und Auferstehung sich ereignende Geschichte Jesu, in ihrem „objektiven" Geschehensein, ihrer „realen Faktizität", weil man glaubt, daß nur so dem Glauben seine „transsubjektive" Wirklichkeit erhalten bleibt, oder man ist der Überzeugung, daß die eigentliche Geschichte und die Geschichtlichkeit der Ereignisse, die im NT bezeugt werden, nicht in ihrem „objektiven", historisch feststellbaren Geschehensein zu

suchen sind, sondern in dem „Kerygma" der bezeugenden Verkündigung der in dieser Geschichte sich ereignenden gnädigen Zuwendung Gottes zu den Menschen und ihrer Welt (44 f.). Die zweite Ansicht werde von der „kirchlichen" Theologie, d. h. den lutherischen Kirchenleitungen und den ihnen nahestehenden Theologen, vertreten. Sie gebe aber keine befriedigende Antwort auf die Frage, wie das Heilsgeschehen sowohl „objektive Tatsächlichkeit" und damit „historische Fixierbarkeit" haben und anderseits doch „vom menschlichen Denken nicht begriffen werden" könne, sondern nur dem Glauben zugänglich sei (49). Diese Schwierigkeit werde von der dritten Richtung, der „Theologie der Entmythologisierung", dadurch vermieden, daß sie mit der Existenzphilosophie das Denken im Subjekt-Objekt-Schema ablehne (78) und die „Bedeutung" bzw. „Bedeutsamkeit" der Heilsgeschichte als dem „sich Ent-bergen" Gottes in dem sehe, „was Gott mir durch die Geschichte Jesu sagen will" (79; vgl. 95).

Gogarten macht den Vertretern der kirchlichen Theologie zum Vorwurf, daß sie die Theologie Bultmanns nicht verstanden haben (84). Natürlich leugne Bultmann nicht die „historische Gestalt Jesu und seine Geschichte" einschließlich seines Kreuzes, aber die „Bedeutung" seiner Geschichte ergibt sich nach ihm und Gogarten aus dem, was Gott mir im Kerygma durch sie sagen will (95). Darum habe ich gar nicht nach dem objektiven Tatbestand oder der geschichtlichen Faktizität zu fragen, die zudem auf das, was sich mit Hilfe der geschichtlichen Methode rein geschichtlich feststellen läßt, beschränkt ist und darum Wunder, vor allem die leibliche Auferstehung Jesu, die Menschwerdung und dgl., ausschließt, die nur mythologische Einkleidungen des Handelns Gottes im Heilsgeschehen sind. Nach Bultmann sei das Heilsgeschehen nicht ein mirakelhaftes, supernaturales Geschehen, sondern ein geschichtliches Geschehen in Raum und Zeit (90). Doch betone er, daß er „nicht von der Historie zur Geschichte als dem meinen Begegnungen offenstehenden Gebiet weltgeschichtlicher Vorgänge" flüchte, sondern er wende sich „von allen geschichtlichen Begegnungen (auch der mit dem Christos kata sarka) ab und der einzigen Begegnung mit dem verkündigten Christus zu, der mir im Kerygma begegnet, das mich in meiner geschichtlichen Situation trifft" (91). Wenn die Wirklichkeit der Offenbarung im neutestamentlichen und reformatorischen Sinne verstanden werden soll, ist sie nach Gogarten als die *worthafte* Wirklichkeit, als die Wirklichkeit, heißt das, die die von Gottes Wort ist, und keine andere zu verstehen. Das sei der Sinn der existentialen Interpretation Bultmanns, das der Sinn seiner Rede von der „Bedeutsamkeit" (111).

Die Schrift trägt zweifellos dazu bei, das Anliegen der Entmythologisierungs-Theologie und die Auffassung Bultmanns verständlich zu machen, die im Grunde genommen nur Ernst macht mit der protestantischen Auffassung vom Glauben und darum von protestantischer Seite her schwerlich widerlegt werden kann. Die Vertreter der Entmythologisierungs-Theologie distanzieren sich von einer rein subjek-

tivistischen Auffassung der Offenbarung und bekennen sich zu einer göttlichen Wirklichkeit der in der Bibel bezeugten Offenbarung, aber sie beschränken diese Wirklichkeit auf das Handeln Gottes in dem durch das Kerygma gewirkten Glauben bzw. auf das so gewirkte christliche Selbstverständnis, das sie analog zu dem Selbstverständnis in der Existenzphilosophie Heideggers auffassen. Sie können darum kein objektiv und allgemein gültiges Kriterium angeben, an dem die Wirklichkeit dieses göttlichen Handelns als solches sicher zu erkennen wäre. Dazu kommt, daß nach ihnen von einer Glaubenshinterlage (depositum fidei) im Sinne der Gesamtheit der von Gott geoffenbarten Wahrheiten keine Rede sein kann. Damit zerstören sie aber tatsächlich das tragende Fundament des christlichen Glaubens, den sie doch gerade retten wollen[3].

Im selben Sinne wie Gogarten stellt sich auch W. Bartsch zur Frage der Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft, wie schon aus seinem Beitrag „Die neutestamentliche Theologie in der Entscheidung" im 2. Bande von „Kerygma und Mythos"[4] bekannt war. In dem kritischen Bericht zum gegenwärtigen Stand der Entmythologisierungsdebatte[5] findet er Gelegenheit, seinen Standpunkt gegenüber den Gegnern der Entmythologisierung noch klarer herauszustellen. Auch er geht, wie Gogarten, aus von der Stellungnahme der verschiedenen Kirchenleitungen. Er sieht sehr richtig, daß die Bedeutung, die von dorther der Frage beigelegt wird, nicht von der Frage nach der Berechtigung des hermeneutischen Prinzips Bultmanns und seiner Auffassung des Verhältnisses von Kerygma und Geschichte zu trennen ist (9)[6].

Er weist darauf hin, daß Bultmann von der Bekennenden Kirche herkommt (13) und daß er sein Grundanliegen darin sieht, dem heutigen Hörer die Botschaft des Neuen Testaments verständlich zu machen, dem mit Rücksicht auf das moderne Weltbild die christliche

---

[3] Die vorliegende 2. Aufl. unterscheidet sich von der 1. Aufl. nur durch ein ausführliches Vorwort (7—18), in dem der Verfasser sich mit zwei Gegenäußerungen E. Kinders zu seiner Schrift auseinandersetzt und sie als Mißverständnis bezeichnet.

[4] Kerygma und Mythos, Bd. 2, Hamburg-Volksdorf 1952, 29—35.

[5] Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte. Beiheft zu „Kerygma und Mythos" I—II. gr. 8° (80 S.) Hamburg-Volksdorf 1954, Reich. 4.80 DM.

[6] Einleitend zitiert er die Kundgebung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), die am Totensonntag 1953 in den angeschlossenen Gliedkirchen offiziell als Kanzelverkündigung verlesen wurde. Darin heißt es: „Einige Lehrer der theologischen Wissenschaft, die neue Wege gesucht haben, um unserer Gegenwart den Kern der biblischen Botschaft verständlich zu machen, sind in Gefahr, bei ihrem Bemühen um eine ‚Entmythologisierung des Neuen Testaments', wie sie das nennen, den Inhalt der Verkündigung zu vermindern oder gar zu verlieren. Sie sehen, daß die Aussagen des Neuen Testaments das äußere Gewand der damaligen Denkweise tragen. Aber wir müssen sie fragen, ob sie darüber nicht die Tatsache verleugnen, die die Schrift bezeugt" (11).

Botschaft unglaubwürdig bleiben müsse, solange sie weiter der mythologischen Redeweise sich bediene (19). Er gibt zu, daß derjenige, der in der Nachfolge Bultmanns seine Aufgabe der Verkündigung versteht, allerdings nicht in diesem Sinne von „Tatsachen" reden kann, die „Inhalt der Verkündigung" sind, ja daß er nicht einmal sagen kann, unser Glaube, „gegründet auf die Tatsache, daß er (Christus) lebt", rufe zur Verkündigung. Er werde vielmehr bekennen müssen, daß er keine Tatsachen kenne, die dem Erkennen zugänglich sind, dem Glauben vorausgehen, auf die sich sein Glaube gründet, oder, um mit den Worten Bultmanns zu reden: „Der Mensch, der an Gott als seinen Gott glauben will, muß wissen, daß er nichts in der Hand hat, woraufhin er glauben könnte, daß er gleichsam in die Luft gestellt ist und keinen Ausweis für die Wahrheit des ihn anregenden Wortes verlangen kann." (19)[7] Das heißt aber nichts anderes als im Geiste des Protestantismus die natürliche Erkennbarkeit der Tatsache der in Christus vollendeten Offenbarung leugnen und sich auch in diesem Sinne zu dem protestantischen Grundsatz des „sola fide" bekennen. Daran ändert auch nichts, wenn Bartsch bemerkt, daß der Gegensatz „Kerygma: Bezeugung von Tatsachen" weder ausschließlich noch notwendig sei, und wenn er betont: „Solange wir uns darüber einig sind, daß es die erste und einzige Intention der neutestamentlichen Botschaft ist, zu verkündigen, und zwar das Wort Gottes zu verkündigen, so lange besteht völlige Freiheit, die einzelnen Perikopen als geschichtliche Berichte oder als Mythen zu behandeln, von deren Unwert für die Geschichte man überzeugt ist" (20). Der Verfasser hätte im Sinne Bultmanns hinzufügen müssen: sofern es sich nicht um übernatürliche Tatsachen, wie Menschwerdung, Jungfrauengeburt, Auferstehung, Wunder usw., handelt, denn in alledem sieht Bultmann nur mythologische Ausdrucksweisen.

Dies vorausgesetzt, ist nach Bartsch die erste Frage, ob das hermeneutische Problem, wie Bultmann es in der gegenwärtigen Situation sieht, tatsächlich besteht. Es ist nach ihm zu unterscheiden zwischen den Voraussetzungen, von denen Bultmann ausgeht, den Kennzeichen der Situation, vor die der Prediger gestellt ist, und damit der Definition des „Mythos" und andererseits der Durchführung der hermeneutischen Aufgabe (26). Das Anliegen Bultmanns wird nach Bartsch auch von vielen seiner Gegner, wie E. Kinder, W. Künneth, H. Loof, A. Oepke, F. K. Schumann, anerkannt, aber bezüglich der Durchführung der Aufgabe machen die genannten Autoren ihre Vorbehalte. So sagt z. B. E. Kinder: „Die existentiale Interpretation der neutestamentlichen Botschaft ist eine ständig neu gestellte Aufgabe der Theologie, aber sie

[7] *Bultmann*, Zum Problem der Entmythologisierung (Kerygma und Mythos II, 179—208). Hamburg-Volksdorf 1952, 207.

ist nur dann sachgemäß und verheißungsvoll, wenn sie auf Grund der im Neuen Testament bezeugten, von der Kirche bekannten und im Glauben ergriffenen Tatsächlichkeiten, nicht aber auf deren Kosten getan wird" (27). Dazu bemerkt Bartsch, der Begriff „Tatsächlichkeiten" sei in diesem Zusammenhang schon irreführend. Kinder meine mit seinem Reden von Tatsächlichkeiten nicht ein Ergreifen im Glauben, sondern ein Erkennen, das dem Glauben vorausgehe, ihn begründe. Aber nach Bartsch können solche Tatsachen bzw. Tatsächlichkeiten gar nicht existential interpretiert werden, sondern das ist nur bei *Aussagen* möglich, unabhängig von der Tatsächlichkeit dessen, was in diesen Aussagen berichtet wird (27). Das heißt in der Sprache Bultmanns, daß z. B. nicht die Tatsache des Kreuzestodes Christi existential interpretiert werden kann, sondern nur die Aussage oder das Kerygma von seiner Bedeutsamkeit für uns, die ihren Ausdruck findet in der mythologischen Redeweise von der Auferstehung Christi, der gar keine objektive Tatsächlichkeit entspricht. Tatsächlich für uns von Bedeutung ist nur der Anruf Gottes in diesem Kerygma, durch den der Mensch in die Glaubensentscheidung gerufen wird und den er mit dem Glauben im Sinne des Fiduzialglaubens beantwortet.

Gerh. Gloege[8] gehört nur insofern hierher, als er nach Bartsch der Problemstellung Bultmanns zustimmt. Er meint, wie Bartsch ausführt, nur die von Luthers Hermeneutik herkommende Theologie sei in der Lage, das Spezifikum des Bultmannschen Anliegens ganz zu verstehen, da sein Grundmotiv in Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium verwurzelt sei (30). Doch leide bei Bultmann die Durchführung an methodologischen Unklarheiten, da er weder scharf genug scheide zwischen dem hermeneutischen, dem homiletischen und dem apologetischen Problem, noch zwischen der Fragestellung des Exegeten, des Christen und des modernen Menschen (30). Auch das Fehlen einer Unterscheidung zwischen Mythos und Mythologie sei ein Mangel, so daß die Entmythologisierung als Entmythisierung, d. h. als ein Herausreißen aus der mythischen Wirklichkeit, verstanden werden könne. Die existentiale Interpretation sei deshalb nicht ausreichend, weil sie nicht nach dem Handeln und Sein Gottes fragen kann, soweit es nicht mich betrifft, wie es etwa für Aussagen gilt, die Gott in seinem innertrinitarischen Bei-sich-Sein betreffen (31). Die Entmythologisierung im Sinne Bultmanns ist nach ihm gar nicht durchzuführen, da nicht nur in der Tatsache des Kerygma (dessen Inhalt nur entmythologisiert werde) ein mythologischer Rest bleibt, sondern auch in dem Faktum des Kanon und der Kirche (32). So bleibe die Notwendigkeit der mythologischen Redeweise bestehen (33).

Zum hermeneutischen Problem gehört auch die Frage nach dem *Vorverständnis,* das u. a. K. Barth und sein Schüler H. Traub[9] nach

[8] Mythologie und Luthertum. Das Problem der Entmythologisierung im Lichte der lutherischen Theologie (Luthertum, Heft 5). Berlin 1952, Luth. Verlagshaus.

[9] Anmerkungen und Fragen zur neutestamentlichen Hermeneutik und zum Problem der Entmythologisierung, Neukirchen 1952. Denselben Standpunkt vertritt Traub in seinem Vortrag *„Botschaft und Geschichte. Beitrag zur Frage des Zeugen und der Zeugen"* (Theologische Studien 41). 8° (32 S.) Zollikon-Zürich 1954,

Bartsch völlig ablehnen, während Bultmann daran festhalte. Bartsch betont, sicher sei richtig, daß erst der Glaube die Schrift verstehe, dennoch müsse ihm ein Verstehen vorausgehen, das die Schrift als an mich ergehende Mitteilung begreifen lasse (40), und dadurch unterscheide sich auch Bultmann von K. Barth und seiner Schule, die Verstehen immer nur als ein gläubiges Verstehen begreifen (39).

In diesem Zusammenhang kommt Bartsch auch auf einige katholische Theologen zu sprechen, die zur Entmythologisierung Stellung genommen haben, wie J. Hamer[10], K. Thieme[11], H. Fries[12], K. Adam[13], J. R. Geiselmann[14], A. Kolping[15], R. Schnackenburg[16]. Das starke Interesse der katholischen Theologie an der Diskussion[17] ist nach ihm darin zu sehen, daß sie hier den Punkt wiederfindet, an dem sich der Weg der reformatorischen Theologie von der katholischen

---

Evang. Verlag. 2.50 DM. Hier nimmt der Verfasser Stellung zu der Frage, ob man mit Recht Lukas in seinem Evangelium und in der Apostelgeschichte als „frühkatholisch" Paulus mit seiner Verkündigung Christi als des Endes des Gesetzes und des Endes der Geschichte im Sinne Bultmanns gegenüberstellen kann. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß der eigentliche Paulus „sich wahrscheinlich von Lukas kaum, aber von unserer ent-geschichtlichten ‚reinen' Theologie durch einen Abgrund" unterscheiden würde (28). Doch komme es gar nicht auf das Verhältnis der einzelnen Zeugen zueinander an, sondern nur auf den einzigen Zeugen Christus (31), dessen Zeugnis man nur messen, aber nicht sicherstellen könne, wie es der „Frühkatholizismus" beabsichtige, wenn er überhaupt existiert habe (32).

[10] Zur Entmythologisierung Bultmanns. Kritische Bemerkungen (Catholica 9 [1952/53] 138—146); ders., Une orientation de la pensée protestante: R. Bultmann (La Revue Nouvelle 1953, 639 ff.).

[11] Entmythologisierung. Die Lehre Bultmanns in katholischer Sicht (Frankfurter Hefte 8 [1953] 112—120).

[12] Zur Theologie der Entmythologisierung (Hochland 44 [1951/52] 354—360).

[13] Das Problem der Entmythologisierung und die Auferstehung des Christus (ThQschr 132 [1952] 385—410).

[14] Jesus, der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygma als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus, Stuttgart 1951, Kathol. Bibelwerk (vgl. Schol 29 [1954] 73—79); ders., Der Glaube an Jesus Christus, Mythos oder Geschichte? (ThQschr 129 [1949] 256—277 418—439).

[15] Sola fide. Aus der Diskussion um Bultmanns Forderung nach Entmythologisierung des Evangeliums. Berichte und Kritik (ThRev 49 [1953] Sp. 121—134).

[16] Von der Formgeschichte zur Entmythologisierung des Neuen Testamentes. Zur Theologie R. Bultmanns (MünchThZ 2 [1951] 345—360); ders., Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testamentes vom chalkedonischen Bekenntnis nach der Deutung R. Bultmanns (Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. Grillmeier S. J. und H. Bacht S. J., Bd. 3. Würzburg 1954, Echter, 675—693).

[17] Es hätten hier außer den genannten Arbeiten noch erwähnt werden können: O. *Simmel* S. J., Mythus und Evangelium (StimmZeit 150 [1951/52] 33—46); — *A. Fechter*, Entmythologisierung. Methode und Manie. Zum Dilemma der evangelischen Theologie (Wort und Wahrheit 8 [1953] 898—908); — *F. Mußner*, Bultmanns Programm einer „Entmythologisierung" des Neuen Testamentes (TrierThZ 62 [1953] 1—18); — *Fr. Hofmann*, Theologie der Entmythologisierung, Ausweg oder Irrweg? (ThGl 43 [1953] 321—347); — *H. Fries*, Das Anliegen Bultmanns im Lichte der katholischen Theologie (Catholica 10 [1954/55] 1—14); — *R. Marlé* S. J., La théologie du Nouveau Testament de R. Bultmann (RechScRel 42 [1954] 434—468); — *P. Fransen* S. J., Entmythologisierung (Bijdragen 11 [1950] 284—287); — *J. de Fraine* S. J., Evangelische boodschap en modern denken (Streven 6 [1953 II] 203—216).

Kirche trennte (43). Damit dürfte das Richtige getroffen sein. Bartsch betont, daß nach katholischer Auffassung das Kerygma auf bestimmte Tatsachen und ihrer Zuordnung zu alttestamentlichen Verheißungen gründet, während die Vertreter der Entmythologisierung die Berichte von solchem Geschehen selbst als Kerygma verstehen (43). Das gelte vor allem von der Auferstehung Christi (42). Nach K. Adam setze die Glaubenserkenntnis, d. h. das Erkennen des Übernatürlichen, immer voraus, daß das Übernatürliche an dem geschichtlich Vorgegebenen hafte und deutlich verspürbar sei (42), natürlich in dem Sinne, daß die „praeambula fidei" als dem Glauben vorgegeben natürlicherweise erkennbar sind.

Im folgenden kommt Bartsch auf die beiden Gutachten der Theologischen Fakultät Tübingen für den württembergischen Landeskirchentag und der Theologischen Schule Bethel im Auftrag der westfälischen Kirchenleitung zu sprechen. In dem ersteren werde keine definitive Stellung genommen, sondern die Fakultät sehe auch in der Entmythologisierung eine echte Auslegung der Schrift im Sinne der „nuda vox Dei" Luthers (43 f.). Das Gutachten der Theologischen Schule Bethel enthält dagegen nach Bartsch eine geschlossenere Stellungnahme. Während es in der Tatsache, daß es keinen Weg zum Glauben gibt, der an dem verkündigten Wort vorbeiführt, mit Bultmann übereinstimme, setze die eigentliche Diskussion erst danach ein, bei dem Geschichtsbild, das Bultmann von der Entstehung der Urgemeinde entwerfe, und bei dem Verhältnis von Geschichte und Kerygma (44). Bartsch führt dann einige Stimmen aus dem englischen Sprachgebiet an, die zeigen, daß man dort weder für die Lösung noch für den philosophischen Hintergrund der Auffassung Bultmanns Verständnis aufbringt, obgleich man auch dort das Problem der neutestamentlichen Verkündigung empfindet (46 f.).

Mit dem hermeneutischen Problem hängt die Frage nach dem Verhältnis von Kerygma und Geschichte eng zusammen, über die Bartsch im letzten Teil seiner Schrift handelt. Er geht dabei aus von dem Begriff „Kerygma", den nach ihm wohl M. Kähler[18] als erster gebraucht hat. Dieser hat ihn a. a. O. näher umschrieben, wenn er sagt: „Als Kerygma, als Ausrichtung des göttlichen Auftrages an seine Herolde und Abgesandte, gewinnt das uralte Schriftwort seine Bedeutung in der Kirche" (53). Unsere Doppelsammlung (des AT und NT) sei nach Kähler Urkunde für den Vollzug der kirchengründenden Predigt. Der Versuch, hinter diese Predigt zurückzugehen, stoße nicht mehr auf Berichte, welche den Wert von Urkunden haben, sondern lediglich auf Erinnerungen, welche immer zugleich die Art von Bekenntnissen an sich tragen (53). Während Kähler das Verhältnis von Kerygma und Geschichte darin sehe, daß das Kerygma die Bedeutung des Geschehens für jede Gegenwart zur Darstellung bringe, spreche Bultmann von der Bedeutsamkeit, d. h. dem Erdenleben, insofern es in kosmische Dimensionen emporgehoben werde (54). Auch nach Kähler sei das Kerygma nicht von der Geschichte, die von ihm bezeugt werde, abhängig, sondern es befasse sich mit dem „übergeschichtlichen Heiland"; insofern dieser Heiland im Kerygma wirksam gegenwärtig und damit *geschichtlich*,

[18] Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, neu herausgegeben von E. Wolf, München 1953, Kaiser.

im Gegensatz zu bloß *historisch*, sei, könne man von dem biblischen als dem geschichtlichen Christus sprechen; denn rein geschichtlich begriffen, sei das wahrhaft Geschichtliche an einer bedeutenden Gestalt die persönliche Wirkung, die der Nachwelt auch spürbar von ihr zurückbleibe (55). Nach Kähler habe das Kerygma eine *direkte* Beziehung zur Geschichte, d. h. dem gepredigten Christus, nicht aber zur Historie, d. h. zu dem Geschehen, das mittels der historischen Wissenschaft hinter den Evangelien erst zu erheben wäre (56). Aber eine *indirekte* Beziehung zur Historie gebe er zu. Im Gegensatz zu Bultmann rede er von „der einen großen Hauptsache, die Gott aller menschlichen Irrbarkeit entnommen hat", und nenne als solche „die große Grundtatsache der Auferstehung Christi", durch die der „Glaube und die Verkündigung der Jünger" bewirkt wurden (56)[19].

Trotzdem, meint Bartsch, werte Kähler den Bericht der Evangelien ebensowenig als geschichtliche Urkunden wie Bultmann (57 f.), der in seinem Jesusbuch[20] nicht die Lehre eines „historischen Jesus", sondern die des von der Gemeinde verkündigten bieten wolle. Diese Verkündigung ziele auf die Verkündigung der Vergebung, die Jesus in seinem Worte anbiete. Die Person Jesu werde nur dann recht verstanden, wenn man ihn als Träger des Wortes verstehe. Eine Beglaubigung für die Wahrheit dieses Wortes außerhalb seiner selbst gebe es nicht. Die Verkündigung des Wortes der Vergebung durch Jesus selbst, die Aufnahme dieser Verkündigung durch die erste Gemeinde, das sei der geschichtliche Angelpunkt des Kerygmas. Doch habe Bultmann vorher gesagt, daß die kirchliche Tradition die Beziehung der Vergebung auf ein Ereignis mit Recht festgehalten habe, und rede in diesem Sinne von den „Heilstatsachen". Damit sei zugleich die Verwurzelung des Kerygmas in einem Ereignis festgehalten, das nun doch etwas anderes sei als das Wort Jesu selbst (59 f.). Doch bleibe nach Bultmann das Erkennen von Spuren der Epiphanie Gottes für den historischen Forscher unmöglich (62).

Bartsch betont, daß Bultmann damit vor allem in krassem Gegensatz zu der katholischen Auffassung steht, nach der es der apostolischen Verkündigung in jedem Betracht um das geschichtliche Faktum Jesu geht (Geiselmann) und die es für historisch erweisbar hält, daß dieser Jesus der Christus ist, so daß das Kerygma nur einen historisch erweisbaren Tatbestand wiedergibt (62 f.). Diese Behauptung ist insofern nicht zutreffend, als nach katholischer Auffassung der Inhalt des Kerygmas nicht auf einen

---

[19] Wenn Bartsch glaubt, gegen H. Fries das katholische „Bibellexikon", hrsg. von H. Haag, ausspielen zu können (41), das nach ihm mit Bultmann die Auferstehung Christi als historische Tatsache ablehnt, hat er die Stelle vollständig mißverstanden. Dort heißt es zwar: „Die Auferstehung ist ... eine wirkliche Tatsache, aber als Glaubensgeheimnis nicht eine Tatsache, die mit den Methoden der historischen Wissenschaft mit Sicherheit bewiesen werden kann." Aber es wird dann gleich hinzugefügt: „Historisch beweisbar ist nur der Glaube der Jünger an die Auferstehung; daß aber dieser Glaube begründet war, kann auf Grund historischer und psychologischer Erwägungen bewiesen werden." Nach diesem Lexikon ist also die Auferstehung Christi eine „wirkliche Tatsache" und ist als historische Tatsache durchaus historisch beweisbar, wenn auch nur indirekt über den historisch begründeten Glauben der Jünger. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob die Tatsache der Auferstehung Christi wirklich nur auf diesem Wege historisch bewiesen werden kann (vgl. Schol 28 [1953] 608 f.).

[20] Jesus 1926; neu gedruckt in „Die Unsterblichen" I, Berlin 1929.

historisch erweisbaren Tatbestand beschränkt ist. Aber Bartsch sieht ganz recht, daß sich hier die Wege von Katholiken und Protestanten trennen und daß jede Diskussion unfruchtbar bleiben muß, weil es sich um ein grundverschiedenes Glaubensverständnis handelt (63). Nach katholischer Auffassung hängt die Ausweisbarkeit der Kirche an der Ausweisbarkeit des Kerygmas, während Luther, auf den Bultmann sich beruft, die Ausweisbarkeit der Kirche und infolgedessen auch des Kerygmas ablehnt (63).

Bartsch bemerkt mit Recht, daß die lutherische Theologie, wie sie in dem eingangs erwähnten „Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung" sich äußert und gegen Bultmann die „objektive Tatsächlichkeit" des Heilsgeschehens betont, von ihrem Standpunkt aus kein durchschlagendes Argument vorbringen kann, da ja auch nach ihnen die Feststellung dieser objektiven Realität mit den Mitteln historischer Forschung nicht möglich ist (65 f.). Andererseits unterscheidet auch Bultmann das Christentum gerade dadurch von den Mysterienreligionen, daß er es zurückführt auf Jesus von Nazareth, so daß die Entstehung des neuen christlichen Selbstverständnisses für die Urchristenheit in der unmittelbaren und darum völlig übersehbaren Vergangenheit liegt. Hier liege auch nach Bultmann eine positive Beziehung des Kerygmas zur Geschichte. Allerdings ist es nach ihm nicht historisch aufweisbar, daß Jesus der Christus ist (66 f.).

Bartsch meint schließlich, man müsse es aufgeben, nach einem geschichtlichen Erweis des Kerygmas zu fragen, wie es die katholische Theologie, der Pietismus und letzten Endes auch K. Barth tue, und sich damit zufrieden geben, daß uns geschichtlich faßbar allein das Kerygma in seiner Verkündigung begegne und daß seine Bindung an die Geschichte eben in dieser seiner ersten Verkündigung bestehe, nicht aber in einem Geschehnis, das wir hinter ihm zu erschließen hätten (73). Damit ist aber von vornherein auf eine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Wahrheit der christlichen Offenbarung verzichtet.

2. Gegen die Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft

In der bisher besprochenen Literatur wurden neben der Anerkennung des Bultmannschen Anliegens doch auch schon verschiedene Vorbehalte angemeldet. Man vgl. z. B. die obenerwähnten Arbeiten von G. Gloege (Anm. 8) und M. Kähler (Anm. 18). In neuester Zeit führen G. Gloege und H. Ott das Unzulängliche der Lösung Bultmanns u. a. zurück auf seine ungebührende Einengung des Geschichtsbegriffs.

Aus der richtigen Erkenntnis heraus, daß Bultmanns Auffassung von der Entmythologisierung vor allem bedingt ist durch sein Verständnis der Offenbarung als *Geschichte*, d. h. als personalen oder existentiellen Akts im Unterschied zur *Historie*, d. h. der durch die Tradition überlieferten Gegebenheiten der Vergangenheit, untersucht G. Gloege in

seinem Vortrag „Offenbarung und Überlieferung“ [21] das richtige Verhältnis von beiden. Nachdem er die klassischen Grundkategorien im Neukatholizismus und Altprotestantismus dargelegt und sie an den Aussagen des Alten und Neuen Testamentes kritisch gemessen hat, kommt er zu dem Ergebnis, daß sowohl Offenbarung wie Überlieferung zwiefach bestimmt sind, und zwar in ihrem Entscheidungscharakter und in ihrem historischen Charakter. Während Bultmann nur das erstere gelten läßt, betont Gloege, daß beide Gesichtspunkte zusammengehören. Als Paradosis stellt die Überlieferung nach ihm den Menschen an den Ort, wo die Senkrechte des Gerichts und der Gnade, des Zornes und der Gerechtigkeit Gottes ihn heute und hier trifft (39). So ist die Paradosis mit der Predigt identisch. Das ist es, was Bultmann allein berücksichtigt. Aber Gott hat die Überlieferung an die historische Tradition gebunden. Die Offenbarung läßt ihre Macht darin wirksam werden, daß sie ihre Paradosis in der historischen Tradition Knechtsgestalt annehmen läßt (40). Die Senkrechte der Offenbarung läßt sich in der Tradition auf die Waagerechte unseres sich chronologisch erstreckenden Daseins fallen. Die Kirche entsteht durch die überlieferte Offenbarung und nicht durch historische Tradition an sich. Aber die historischen Bekenntnisse haben einen kirchenordnenden und kirchenerhaltenden Charakter, so daß durch ihren Verlust das Dasein der Kirche gefährdet wird (41).

Die παραθήκη der Pastoralbriefe, die es treu zu bewahren gilt, ist nach Gloege zwar nicht das „depositum fidei“ im katholischen Sinne, aber doch die historische Tradition als Inbegriff von Sätzen, die das christliche Leben bestimmen und regeln (42). Historische Überlieferung ist aber nicht nur ein ekklesiologisches, sondern auch ein pneumatisches Phänomen, nicht in dem Sinne, daß die Bibel inspiriert ist — Inspiration kommt nach Gloege auf gar keinen Fall in Betracht —, aber als konkret-pneumatische Tradition, d. h. als sachlich gesteigerte Autorität auf Grund der Schriftlichkeit dieser Tradition. Dieses schriftlich fixierte Wort wird uns durch die Tradition der Kirche überliefert, damit wir es „annehmen“ und kritisch „verstehen“ (43). Die historische Tradition stellt insofern ein hermeneutisches Problem dar, als wir das uns meinende Wort, das sie an uns heranträgt, nicht nur anzunehmen, sondern es auch zu verstehen, d. h. mit den Mitteln der historischen Kritik zu deuten haben (44). Offenbarung und Überlieferung sind ferner eschatologisch aufeinander bezogen, insofern die Überlieferung nicht nur in der bereits abgeschlossenen Offenbarung Jesu von Nazareth begründet

[21] Offenbarung und Überlieferung. Ein dogmatischer Entwurf (ThLitZtg 79 [1954] 213—236); abgedruckt in „Theologische Forschung“, Heft 3, gr. 8° (48 S.) Hamburg-Volksdorf 1954, Reich. 3.60 DM.

ist, sondern auch auf die künftige Offenbarung am Tage der Parusie des Menschensohnes hinweist (45).

Das Kriterium für die echte Tradition ist nach ihm der Pneuma-Kyrios selbst. Die echte Tradition macht sich durch die Beziehung auf ihren Inhalt selbst evident (46). Was es mit diesem Kriterium auf sich hat, zeigt allein schon die Tatsache, daß die Christenheit außerhalb der katholischen Kirche in zahllose Gemeinschaften aufgespalten ist. So gelingt es dem Verf. trotz aller Bemühungen nicht, gegen Bultmann neben dem Entscheidungscharakter der Offenbarung und Überlieferung auch ihren historischen Charakter zu sichern.

Einen ähnlichen Standpunkt wie Gloege in seiner soeben besprochenen Arbeit vertritt neuestens auch der Barth- und Bultmann-Schüler H. Ott[22], ohne jedoch die Arbeit von Gloege zu erwähnen. Er untersucht das Verhältnis von Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Bultmanns. Nach ihm ist die Bedingung für die Möglichkeit des Entmythologisierungspostulates der charakteristische Zwiespalt im Bultmannschen Geschichtsbegriff, das Nebeneinander zweier heterogener Seinsebenen (6). Die eigentliche, primäre Geschichtserkenntnis hat das wirkliche geschichtliche Geschehen, in dem der Mensch selbst mit seinem Sein verflochten ist, zum Thema, während sich die uneigentliche sekundäre Geschichtserkenntnis nur mit dem historischen Tatsachenmaterial befaßt (10). Um Bultmann gerecht zu werden und um in ein Gespräch mit ihm zu kommen, ist nach Ott die von ihm streng eingehaltene terminologische Unterscheidung von „Geschichte" (Ereignis, Geschehen) und „Historie" (objektiv zu berichtende Zusammenhänge von Fakten) zu beachten. Dabei rücke der Begriff der „Historie" in die Nachbarschaft der Natur auf den Generalnenner der Objektivität, die Bultmann für die „Geschichte" ablehnt (12). In bezug auf die Auferstehung Christi heißt das negativ, daß sie als Ergebnis der Entmythologisierung kein historisches Faktum, kein beglaubigendes Mirakel ist, positiv, daß sie der Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes ist, die nur in actu „geschichtlich" nachvollzogen, d. h. verstanden werden kann (13). So wird nach ihm der Einbruch der „Übernatur" in die Kontinuität des natürlichen Geschehens vermieden und andererseits dem Akt des Glaubens sein „geschichtlicher" Entscheidungscharakter gewahrt (14).

Auf noetischer Ebene habe K. Barth die von Bultmann geforderte Unterscheidung des Historischen vom Geschichtlichen ohne weiteres akzeptiert und dementsprechend erklärt, es gebe Ereignisse, welche unhistorisch, d. h. der historischen Wissenschaft unerklärlich, aber nichtsdestoweniger geschichtlich wirklich seien (16). Bult-

[22] Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns (Beiträge zur Historischen Theologie, Bd. 19) gr. 8° (VII u. 211 S.) Tübingen 1955, Mohr. 21.— DM.

mann gebe sich aber damit nicht zufrieden, sondern nach ihm folge auf die noetische Negation der Historizität eine entsprechende ontische (16). In bezug auf die Auferstehung Jesu werde von ihm die geschichtliche Realität bejaht, die historische aber verneint (17). Einer möglichen denkerischen durch das Zeugnis der Schrift geforderten Synthese von Bedeutsamkeit und Leiblichkeit (= Objektivität) zu einem universalen Geschichtsbegriff werde durch den Bultmannschen doppelten Geschichtsbegriff der Boden entzogen (19).

Angesichts der Grenztatsachen der Schöpfung und der Parusie, welche die Geschichte als Ganzes zur Einheit fügen, läßt sich nach Ott eine prinzipielle Trennung der „Geschichte, in der ich wirklich stehe", von der raumzeitlichen Realität, ja überhaupt eine prinzipielle Trennung von „Geschichte" und Natur nicht mehr aufrechterhalten (20). Die Einheit der Geschichte im umfassendsten Sinne . . ., konstituiert durch die Grenztatsachen, kann sich nach ihm als vertikale wie als horizontale Einheit in zwiefacher Hinsicht theologisch bewähren: einmal in einer positiven Beziehung der von Gott her sich ereignenden wesentlichen Geschichte, Heilsgeschichte, zur Weltgeschichte, dem raumzeitlichen zwischenmenschlichen Geschehen, in dem Sinne, daß Ereignisse der Weltgeschichte im Glauben als Taten und Gerichte Gottes erkannt werden, andererseits aber auch im besonderen in der Geschichte des auserwählten Volkes, jenem Stück Weltgeschichte, welches als solches für den Blick des Glaubens zugleich und zuerst Heilsgeschichte ist (21). Bultmann lehne auf Grund seines doppelten Geschichtsbegriffes konsequenterweise sowohl jeden positiven Zusammenhang zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte als auch die spezifische heilsgeschichtliche Dignität der israelitischen Volksgeschichte ab (21). Die wesensmäßige Unzulänglichkeit des mythischen Denkens habe nach Bultmann letztlich darin ihren Grund, daß dieses den Versuch darstelle, das „primär Geschichtliche", die Ereignishaftigkeit des Unverfügbaren, in den Kreis des „sekundär Geschichtlichen", der objektiven Historizität, des gegenständlich Erzählbaren zu bannen (27).

Geschichte sei nach Bultmann nicht ein Komplex von Fakten, die als solche der „Betrachtung" offenstehen. Es gebe nach ihm im Bereich der Geschichte nur „Interpretationen"; Geschichte werde nur in der geschichtlichen Begegnung erkannt (40). Damit sei die Überwindung des Positivismus gegeben, die das erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Schema voraussetze (41). Aber praktisch bleibe Bultmann doch teilweise dem positivistischen Wirklichkeitsverständnis verhaftet (43), da er mit einer realen Tatsachenwelt, einer realen „Objektivität", rechne, wo es sich um das historisch Datierbare vergangener Geschichte handle (42). Nach Bultmann sei die Formel „Christus ist Gott" falsch in jedem Sinne, in dem Gott als eine objektivierbare Größe verstanden werde, möge sie nun arianisch oder nizänisch, orthodox oder liberal verstanden sein. Sie sei richtig, wenn „Gott" hier verstanden werde als das Ereignis des Handelns Gottes (49).

Ott geht dann auf das hermeneutische Problem bei Bultmann ein, das mit dem Ausdruck existentiale Interpretation bezeichnet sei. Es gelte,

die Bedingungen für die Möglichkeit des „Verstehens" festzustellen. Dabei gebe es nach Bultmann kein Verstehen ohne ein Vorverständnis (63). Er verstehe unter diesem Vorverständnis 1) das naive vorgängige Lebensverhältnis des Menschen zur Sache, der er verstehend begegne, oder das Vorverständnis im existentiellen Sinne und 2) das begrifflich explizierte hermeneutische Instrument des wissenschaftlichen Interpreten oder das Vorverständnis im existentialen Sinne (64). Das Verstehen vollziehe sich, indem das Vorverständnis korrigiert werde (65). Das Vorverständnis der Theologie unterscheide sich nach ihm nur dadurch von dem allgemeinen Vorverständnis, daß der theologische Interpret nach dem Sinn und der Möglichkeit menschlichen Seins als seines jeweils eigenen Seins frage (69). Da es aber die Theologie mit dem Handeln Gottes am Menschen zu tun habe, umfasse das theologische Verständnis auch die Frage des Menschen nach Gott (71), die aber zugleich seine Frage nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins sei (72).

Ott weist dann darauf hin, daß es Bultmann trotz aller Bemühungen schwerfalle, das christliche Seinsverständnis der Theologie von dem philosophischen Seinsverständnis zu unterscheiden, wenn er auch betone, daß es kein christliches Seinsverständnis ohne Christus gebe (87 bis 90). Fr. Buri[23] habe zwar Bultmanns Absicht mißverstanden, wenn er gegen ihn geltend mache, daß er sich von seinem Standpunkt aus dem philosophischen Selbstverständnis gegenüber plötzlich zu Unrecht auf die Heilstat Gottes in Christus als Ermöglichungsgrund des christlichen Selbstverständnisses berufe; denn auch diese Heilstat Gottes müßte folgerichtig unter die Entmythologisierung fallen (90 ff.). Dabei übersehe Buri, daß Bultmann ein christlicher Theologe ist, der am Kerygma festhalten will (93 f.).

Bultmanns Denken ist nach Ott in seinem Ursprung phänomenologisch und nicht spekulativ (94). Darum habe auch bei ihm die Philosophie eigentlich nur eine formale, dienende Funktion (95). Die Bedeutsamkeit des Christus-Ereignisses sprenge das ihm von der vorgläubigen Philosophie gelieferte Existential (96 f.). Die Hermeneutik habe bei ihm ontologische Relevanz, sofern das Verstehen, um das es in der Hermeneutik gehe, die Seinsdimension des geschichtlich existierenden Seins sei (99). Wenn nach ihm das Verstehen oder der Glaube eine Korrektur des Vorverständnisses sei, bleibe die Frage ungelöst, wie es zu dieser Korrektur komme. Es scheine bei ihm der Glaube ein schlechthinniger „Sprung" zu sein, der sich jeder weiteren Deskription und Erklärung schlechterdings entziehe (104 f.).

Ott faßt sein Urteil über die Hermeneutik Bultmanns zusammen: „Die Grenze der Hermeneutik Bultmanns liegt in ihrer mangelnden

[23] Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie (Kerygma und Mythos II, 85—101).

Geschichtsmäßigkeit. Die Grenze des in Bultmanns Theologie herrschenden Existentials liegt in seiner mangelnden Offenbarungsgemäßheit. Die mangelnde Geschichtsmäßigkeit der Hermeneutik wie die mangelnde Offenbarungsgemäßheit des Existentials sind darin begründet, daß bei Bultmann das geschichtsbezogene ‚hermeneutische', ‚existentiale') Denken grundsätzlich nur im Vorfeld des geschichtlichen Seins möglich ist" (108).

Ferner betont Ott mit Recht, daß das Verständnis von Bultmanns Auffassung wesentlich von seinem Zeitbegriff abhängig ist. Die Zeit, welche ein Vorher und ein Nachher und also einen Verlauf kenne, sei nach ihm die Dimension des ungeschichtlichen Geschehens: der Naturvorgänge und der bloß historischen Faktenzusammenhänge. Dem stelle er als Dimension des echt geschichtlichen Geschehens, d. i. der existentiellen Entscheidung, eine Zeit gegenüber, der jeder Verlaufscharakter abgehe, die sich vielmehr darin erschöpfe, der Augenblick, das Jetzt der sich vollziehenden Entscheidung zu sein (116). Das eschatologische „nyn" der Glaubensentscheidung sei das Paradigma, an dem das Wesen des geschichtlichen Augenblicks, der „Jetzt-Zeit", abgelesen werden könne. Von hier aus zeige sich das Jetzt der Entscheidung als der Moment der Scheidung zwischen zwei alternativen Möglichkeiten (119). Das in der Entscheidung des Glaubens begegnende Eschaton verwirkliche sich innerhalb des Weltlaufs, dessen Grenze und Aufhebung es sei. Mit dieser Aussage sei zugleich das Verhältnis zwischen den beiden „Zeiten", der geschichtlichen und der ungeschichtlichen bzw. der eschatologischen Zeit und der Welt-Zeit, umschrieben (125). Die Unterscheidung und Entgegensetzung der geschichtlichen und der ungeschichtlichen Zeit bilde eine Parallele zur Unterscheidung und Entgegensetzung der beiden Momente des doppelten Geschichtsbegriffs: des geschichtlich-existentiellen und des ungeschichtlich-objektiven Moments (127), und unterliege darum derselben Kritik wie diese (130)[24].

Der Raum, innerhalb dessen bei Bultmann existentiale Interpretation stattfindet, ist, wie Ott sagt, das Selbstverständnis (148), das in erster Linie ontische und keineswegs isoliert noetische Bedeutung hat, wenn auch hier das Ontische und Noetische wesenhaft verbunden sind, da es um ein geschichtliches Sein geht (149). Der christliche Glaube als existentielle Entscheidung ist eine bestimmte Weise des Selbstverständnisses (152).

Abschließend stellt Ott fest, daß Bultmanns Forderung der Entmythologisierung als Aufgabe berechtigt sei, aber mit seiner Entmythologisierung als Doktrin, welche er als systematisch ausgebildete Lösung vorschlage, habe er manche Tür unnötig zugeschlagen (157). Er schließt

[24] Vgl. zu diesem ganzen Problem *J. B. Lotz* S.J., Zur Geschichtlichkeit des Menschen (Schol 26 [1951] 321—341).

dann mit der Feststellung: „Der mit Bultmann konfrontierten Theologie stellt sich heute die Aufgabe, im Vollzug einer produktiven Kritik an Bultmann die positiven ontologischen Ansätze Bultmanns aufzunehmen und, in Überwindung ihrer bei Bultmann gegebenen Verengung, zu einer universalen theologischen Ontologie auszubauen" (201). Wie das allerdings konkret geschehen soll, sagt der Verf. nicht. Von seinem Standpunkt aus als Schüler K. Barths dürfte es auch schwer halten, eine befriedigende Lösung zu bieten.

Bartsch hat in seiner obenerwähnten Übersicht schon wiederholt auf die Stellungnahme katholischer Theologen zur Frage der Entmythologisierung hingewiesen[25]. Am ausführlichsten ist wohl die von ihm noch nicht erwähnte Arbeit von Fr. Malvez S. J.[26]. Diesem war es nicht darum zu tun, die ganze Diskussion aufzurollen, die von der Forderung Bultmanns nach vollständiger Entmythologisierung des NT ausgelöst worden ist. Er wollte vielmehr nur persönlich eingehend zu dieser Forderung Stellung nehmen. In den vier ersten Kapiteln legt er an Hand des Schrifttums Bultmanns zunächst dessen Ansicht von der Notwendigkeit einer Entmythologisierung der christlichen Botschaft dar, spricht dann von dem Grundsatz einer existentialen Interpretation im allgemeinen und seiner Anwendung auf die christliche Botschaft, um schließlich auf das Heilsgeschehen einzugehen, wie Bultmann es im Lichte der existentialen Interpretation versteht. Im 5. Kap. setzt er sich dann kritisch mit der Auffassung Bultmanns auseinander.

Wir können hier von der Wiedergabe der Bultmannschen Auffassung absehen, die im wesentlichen aus seinem Schrifttum bekannt sein dürfte und in den oben besprochenen Arbeiten von Gogarten und Bartsch klarer dargelegt wird. Malvez erkennt das Anliegen Bultmanns, die christliche Botschaft den Menschen von heute nahezubringen, durchaus an. Bultmann habe versucht, eine Antwort zu geben auf die Frage, wie der Anruf Gottes im tiefsten Grunde unseres Daseins mit einem Ereignis in der christlichen Geschichte zu vereinbaren sei (115). Dabei sei es nicht eindeutig, ob er der Geschichte Christi in der Heilsordnung eine objektive oder nur eine subjektive Rolle zuerkenne (12). Der Verf. ist persönlich der Ansicht, daß er die objektive Wirklichkeit des göttlichen Geschehens nicht leugnet, sondern nur bestreitet, daß wir es objektiv feststellen können (63). Das mag zutreffen, insofern es sich um rein historisch feststellbare Tatsachen des Lebens, des Wirkens und des Sterbens Jesu handelt, aber sicher nicht bezüglich des übernatürlichen

[25] Im Rahmen der Sammlung „Kerygma und Mythos" soll demnächst ein 5. Band erscheinen mit abgedruckten Arbeiten katholischer Autoren zur Frage der Entmythologisierung (vgl. Anm. 1).

[26] Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann (Museum Lessianum, Section théologique 51), gr. 8° (169 S.) Bruges, Bruxelles, Paris 1954, Desclée de Brouwer. 80.— belg. Fr.

Geschehens, wie der Wunder, der leiblichen Auferstehung, der Menschwerdung Christi und dgl., in denen Bultmann nur mythologische Einkleidungen sieht. Ferner betont Malvez, daß man die Forderung Bultmanns, die christliche Botschaft mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft in Einklang zu bringen, bejahen müsse, denn von dort sei kein Widerspruch möglich (117).

Selbst in der von Bultmann geforderten existentialen Interpretation kann man nach Malvez ein Aktivum sehen, wofern man nur diese existentiale Interpretation nicht, wie Bultmann es will, im Sinne der Heideggerischen Existenzphilosophie und der Forderung nach vollständiger Entmythologisierung im Sinne einer Ächtung jeden göttlichen Eingreifens in die Geschichte versteht, so daß von der Botschaft nur die Elemente festzuhalten wären, die auf unser Selbstverständnis unter Ausschluß jeder objektivierenden Lehre über Gott und unsere zukünftige und ewige Bestimmung gehen (117 f.). Wenn nämlich die Botschaft den heutigen Menschen ansprechen soll, muß sie nach Malvez zeigen, daß sie einer gewissen Erwartung des Menschen entspricht, einer Erwartung, die durch eine Existentialanalyse aufgedeckt wird. Man dürfe in der Tatsache, daß die christliche Botschaft dem von Gott in den tiefsten Grund des konkreten menschlichen Daseins eingeschriebenen Verlangen nach dem Besitze Gottes in Christus und nach seiner Offenbarung im Glauben entspricht, wenn auch nicht den Hauptbeweis, so doch eine wertvolle Bekräftigung für die Wahrheit der christlichen Botschaft sehen (118 f.). Bultmann sucht nach ihm einen Mittelweg zwischen dem religiösen Immanentismus der liberalen protestantischen Theologie und der Theologie K. Barths, nach dem das Übernatürliche keinen Anknüpfungspunkt in der Natur findet. Von Barth behalte er den Sinn eines objektiven Handelns Gottes, eines einzigen entscheidenden Ereignisses, das Gott in der Geschichte verwirklicht hat, lehne aber seinen extremen Fideismus ab. Statt dessen suche er die Botschaft dem Menschen in seiner Situation, den Glauben der Vernunft nahezubringen, um so die Kirche gegen die drohende Isolierung zu schützen (120). Doch gehe seine Forderung nach vollständiger Entmythologisierung und ausschließlicher existentialer Interpretation weit über das Ziel hinaus und bedrohe auch das, was er selbst noch erhalten wollte (120). Nach ihm gebe es keine Wunder, keine Menschwerdung, kein Wirken des Heiligen Geistes.

Malvez zeigt dann im einzelnen, wie Bultmann von unhaltbaren philosophischen und theologischen Voraussetzungen ausgeht, u. a. von der geschlossenen Naturkausalität, die ein übernatürliches Eingreifen Gottes durch Wunder von vornherein ausschließen würde. Bei dieser Gelegenheit betont er mit Recht die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Wunder, wenn auch Bultmann von seinen philosophischen Vorausset-

zungen aus die vorgebrachten Gründe nicht gelten lassen wird[27]. Der Verf. hat sich redlich Mühe gegeben, dem Anliegen Bultmanns gerecht zu werden und seine Auffassung zu verstehen, soweit das bei manchen seiner unscharfen Formulierungen möglich ist. Er hat das Berechtigte an der Theologie Bultmanns anerkannt, aber auch gezeigt, daß sie, als Ganzes gesehen, folgerichtig die christliche Botschaft und damit das Christentum selbst unterhöhlt. Sicher wird das Werk zur Klärung der Frage beitragen. Doch wird die Diskussion so lange nicht aus der Welt geschafft werden, als man sich von vornherein allem Übernatürlichen verschließt und andererseits mit der natürlichen Erkennbarkeit der „praeambula fidei" nicht Ernst macht, sondern im Glauben den einzigen Weg zur Erkenntnis Gottes und seines Handelns sieht.

Inwiefern von einer Entmythologisierung der Bibel die Rede sein kann, möchte J. Bernhart[28] in seinem Vortrag „Bibel und Mythus" zeigen. Er gibt zu, daß die Bibel tatsächlich zum Teil in der Sprache des Mythus spricht, betont aber, daß der Mythus, wenn er in der Bibel steht, von selbst schon entmythologisiert ist (45). Der Mythus gehört nach ihm zu der „vox humana", in der das „Verbum divinum" in seiner Demut sich verlauten läßt (63). Die von Grund aus eigenständige, in ihrer Substanz unvergleichliche biblische Religion übernehme Elemente des Mythus, aber den Mythus nicht als Mythus, sondern als nur ideales Bildwerk (65). Damit ist sicher im wesentlichen das Richtige getroffen, zumal ja schon die Apologeten der ersten christlichen Jahrhunderte, wie der Verfasser betont, in den heidnischen Mythen den Ausdruck einer natürlichen Gottesoffenbarung gesehen haben und die christliche Kunst der Katakomben ihnen Motive zur bildlichen Darstellung christlicher Wahrheiten, z. B. Orpheus als Bild des Guten Hirten, entnommen hat (21 f.).

Etwas mißverständlich könnte es sein, wenn gesagt wird, die Enzyklika „Divino afflante Spiritu" habe zugegeben, daß die Offenbarung vielfach in mythischem Gewande erscheine (9), und die Enzyklika „Humani generis" habe gewarnt, „allzuvieles als Mythus anzusprechen" (10); denn an keiner der beiden Stellen ist ausdrücklich von Mythen die Rede. Im Gegenteil wird an der zweiten Stelle ausdrücklich betont: „Quae autem ex popularibus narrationibus in Sacris Litteris recepta sunt, ea cum *mythologiis* aliisve id genus minime aequanda sunt."[29] Es liegt natürlich nach dem oben Gesagten dem Verf. zweifellos fern, eine solche Gleichung aufzustellen, aber dann würde man auch besser nicht von Mythen in der Bibel sprechen, sondern nur von mythologischer Ausdrucksweise, zumal der Verf. sich ja an weitere Kreise wendet. Aus demselben Grunde wäre es wohl angebracht gewesen, bei den angeblichen religionsgeschichtlichen Parallelen zur Jungfrauengeburt und Empfängnis vom Heiligen Geist auf die wesentlichen Unterschiede hinzuweisen, wie K. Prümm S. J. sie in seinem Werke „Der christliche Glaube und die altheidnische Welt"[30] aufgezeigt hat.

* * *

Abschließend ist zu sagen, wie auch Malvez a. a. O. im wesentlichen schon dargetan hat, daß Bultmann das Anliegen und die Schwierigkeit, die christliche Botschaft den Menschen von heute nahezubringen, richtig

[27] Siehe Anm. 31.
[28] Bibel und Mythus. Ein Vortrag, kl. 8° (69 S.) München 1954, Kösel. 3.60 DM.
[29] Vgl. Ench. bibl. 2. Aufl. Nr. 618. [30] Bd. 1, Leipzig 1935, 271—276.

erkannt hat. Er sieht auch, daß für viele die Hauptschwierigkeit dagegen einerseits in dem Weltbild der neuzeitlichen Wissenschaft und dem Selbstverständnis des modernen Menschen und andererseits in den neutestamentlichen Schriften selbst als Niederschlag der urchristlichen Verkündigung liegt, die im Lichte der Form-, Literar- und Religionsgeschichte eine kritische Stellungnahme erfordern. Aus allen diesen Erwägungen heraus sieht er keine Möglichkeit mehr, den Inhalt der neutestamentlichen Botschaft als objektive Tatsächlichkeit in seinem ganzen Umfang zu bejahen. Er betrachtet ihn deshalb, jedenfalls insofern er über den Rahmen rein natürlicher Tatsachen, wie das Leben und Sterben Christi, hinausgeht, als mythologische Einkleidung der Heilsbotschaft, die den Sinn hat, die Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu und seiner Geschichte — abgesehen von allem Übernatürlichen und Wunderbaren — als Heilsgestalt und Heilsgeschehen zum Ausdruck zu bringen. Richtig wäre es gewesen, die Frage zu überprüfen, ob das moderne wissenschaftliche Weltbild, insofern es sich auf exakt erwiesene Tatsachen und nicht bloß auf unbewiesene Hypothesen stützt, wirklich alles ausschließt, was über die bekannten Naturkräfte hinausgeht, so daß auch Wunder als unmittelbares göttliches Eingreifen in den Naturverlauf von vornherein ausgeschlossen wären. Das nachzuweisen hat er aber, soweit ich sehe, nirgends den Versuch gemacht. Ein solcher Versuch wäre auch notwendig zum Scheitern verurteilt; denn der Naturwissenschaftler kann auf Grund seiner Erkenntnisse nur sagen, daß nach den empirisch festgestellten Naturgesetzen unter bestimmten Bedingungen, d. h. wenn die Natur sich selbst überlassen ist, bestimmte Wirkungen eintreten bzw. nicht eintreten. Damit ist aber nicht gesagt, daß durch das unmittelbare Eingreifen eines höheren Wesens keine Bedingungen geschaffen werden können, daß die betreffende Wirkung nicht eintritt oder daß dafür eine andere eintritt. Das heißt mit anderen Worten: Die Naturwissenschaft kann die Möglichkeit von Wundern nicht ausschließen, zumal durch das Wunder das Naturgesetz nicht aufgehoben wird, das ja nur sagt, daß eine bestimmte Wirkung eintritt bzw. nicht eintritt, wenn die Naturkräfte sich selbst überlassen sind[31]. Wenn aber Wunder möglich sind, hat man nicht das Recht, die neutestamentlichen Berichte von Wundern und von wunderbarem Geschehen, wie der Jungfrauengeburt und der Menschwerdung, von vornherein als unmöglich und infolgedessen als mythologische Einkleidung anzusehen, anstatt unvoreingenommen nach ihrer objektiven Wirklichkeit zu fragen.

[31] Darum hätte auch Malvez a. a. O. 134 die Wunder besser nicht als eine teilweise Aufhebung (dérogation) der Naturgesetze und als eine Ausnahme (exception) von ihnen, sondern als eine Ausnahme von dem natürlichen Verlauf der Dinge bezeichnet, die durch das Eingreifen höherer Kräfte bewirkt wird.

Wenn mit der Forderung nach Entmythologisierung nur gesagt sein sollte, daß wir das Weltbild des Neuen Testamentes vom Himmel oben und der Unterwelt unten und dgl. nicht einfach übernehmen können, so ist das durchaus richtig; denn die Verfasser des Neuen Testamentes sind Kinder ihrer Zeit und reden über diese Dinge in den Anschauungen ihrer Zeit. Der Gottesgeist wollte durch sie die Menschen nicht, wie Leo XIII. in seiner Enzyklika „Providentissimus Deus" unter Berufung auf Augustinus mit Recht sagt, über den inneren Aufbau der sichtbaren Dinge belehren, die für das Heil keine Bedeutung haben, sondern hat sich im Ausdruck der volkstümlichen Redensart der damaligen Zeit angepaßt, wie auch wir ja heute noch sagen: „Die Sonne geht auf", obgleich wir wissen, daß die Erde sich um die Sonne bewegt (vgl. Denz. 1947). Wenn das Neue Testament also vom Himmel und von der Unterwelt spricht, ist damit nichts anderes gemeint als der Zustand der Seligen und der Toten bzw. der Verdammten, die man sich an einem Ort über dem Firmament bzw. unter der Erde dachte. Dieser Vorstellung hat nach den Berichten des Neuen Testamentes auch Christus Rechnung getragen, insofern er beim Abschied von den Aposteln sichtbar vor ihren Augen emporschwebte, bis er ihren Blicken entschwand. Die im Neuen Testament von Augenzeugen berichtete Tatsache des Emporschwebens Christi bei der Himmelfahrt ist also nicht deshalb als unhistorisch abzutun, weil sie dem modernen Weltbild nicht Rechnung trägt, sondern die volkstümliche Vorstellung der damaligen Zeit voraussetzt; denn diese Vorstellung wird dadurch keineswegs bestätigt. Das Emporschweben des Herrn ist nur das sichtbare Zeichen, daß er sein sichtbares Dasein unter den Menschen abgeschlossen hat. Die erste Vorbedingung für das richtige Verständnis des Neuen Testamentes ist, festzustellen, was die Verfasser mit ihren Worten objektiv sagen wollten. Dazu ist aber notwendig, daß man sich, wie Pius XII. mit Recht in seiner Enzyklika „Divino afflante Spiritu" vom 30. September 1943 betont, im Geiste in die damalige Zeit und Weltanschauung zurückversetzt und feststellt, um welche literarische Art es sich jeweils handelt.

Mit Recht betont Bultmann, daß wir im Neuen Testament den Niederschlag des urchristlichen Kerygmas vor uns haben, in dem Gott uns wirklich anspricht und uns in die Glaubensentscheidung ruft; aber zu Unrecht folgert er daraus, daß dieses Kerygma nichts aussage über objektive Gegebenheiten oder Tatsächlichkeiten. Gewiß ist die äußere Gestalt des Kerygmas zum Teil nach den Regeln der gesunden Formgeschichte entstanden, aber es läßt sich nicht mit den unverbindlichen, legendären Erzählungen, z.B. der Apokryphen oder späterer unkontrollierbarer Heiligenlegenden, auf eine Stufe stellen, in denen der geschichtliche Kern durch das Rankenwerk der Legende überwuchert

ist. Das zeigt schon ein bloßer oberflächlicher Vergleich. Dazu kommt, daß die Apostel durch ein Kerygma, das inhaltlich nicht wenigstens im wesentlichen mit den historischen Gegebenheiten übereinstimmte, die Augenzeugen des Lebens Jesu nicht verbindlich zum Glauben an ihn und zu einem Leben nach diesem Glauben hätten bewegen können. Damit soll nicht gesagt sein, daß der *gesamte* Inhalt des Kerygmas als historische Gegebenheit vorgängig zum Glauben mit Sicherheit feststellbar ist. Die neutestamentlichen Schriften sind nach Ausweis der Überlieferung nicht der Niederschlag unkontrollierbaren Gemeindeglaubens, sondern der gewissenhaften apostolischen Verkündigung, wie es u. a. im Prolog des Lukasevangeliums (Lk 1, 1—4); Joh 19, 35; 21, 24 f. und 1 Joh 1, 1 f. ausdrücklich betont wird.

Schließlich wäre es auch undenkbar, daß die neutestamentlichen Schriften, die doch zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten und für verschiedene Leser geschrieben sind, ein so einheitliches Bild des christlichen Kerygmas böten, wie es im wesentlichen doch tatsächlich der Fall ist, wenn es sich nicht um geschichtliche Tatsachen, sondern nur oder doch größtenteils um legendäre Ausgestaltungen handeln würde. Wie wäre es möglich gewesen, daß eine solche legendäre Ausgestaltung in den verschiedenen Gegenden und Zeiten doch im wesentlichen ein ganz einheitliches Bild ergeben hätte, ohne mit der vorhergehenden mündlichen Predigt in Widerspruch zu geraten? Die formgeschichtlichen Erwägungen haben gewiß für das Verständnis des Neuen Testamentes eine große Bedeutung, aber man darf ihre Grenzen nicht übersehen, wie Bultmann es tut.

Für Bultmann besteht eine weitere Schwierigkeit darin, daß er von der dialektischen Theologie K. Barths herkommt, die in Weiterführung der Gedanken Luthers wegen der angeblichen völligen Verfallenheit des Menschen durch die Sünde jede Mächtigkeit zu einem dem Glauben vorausgehenden Verständnis der Offenbarungstatsache auf Grund von sicheren Kriterien ausschließt und auch die Tatsache der Offenbarung selbst nur Gegenstand des Glaubens sein läßt. Damit ist von vornherein eine objektive Rechtfertigung des Glaubens ausgeschlossen, auf die Bultmann dann folgerichtig auch verzichtet, indem er im Gegensatz zu K. Barth die Gegenständlichkeit der Offenbarung leugnet. Mit Barth teilt er auch, wie J. Ternus S. J.[32] gut gezeigt hat, den Personalismus und Aktualismus der christlichen Offenbarung, insofern beide in der Offenbarung nicht (Bultmann) oder doch nicht in erster Linie (Barth) Mitteilung von objektiven

[32] Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie. Ein Durchblick von der Reformation bis zur Gegenwart (Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. Grillmeier S. J. und H. Bacht S. J., Bd. 3, Würzburg 1954, 531—611; besonders 588—606).

Wahrheiten, sondern ein personales Ansprechen Gottes im Kerygma sehen, wodurch der Mensch in die Glaubensentscheidung gerufen wird. Daß er die personale Seite der Offenbarung betont, anstatt sie nur in einer Mitteilung von objektiv gegebenen Wahrheiten oder Sachverhalten zu sehen, ist berechtigt, aber dieser personale Charakter ist auch gewahrt, wenn der Gegenstand der Offenbarung bzw. des Glaubens objektiv gegebene Wahrheiten oder Sachverhalte sind, die der Mensch zunächst auf Grund der im Kerygma ihn erreichenden göttlichen Offenbarung hin für wahr hält, es sei denn, daß man unter „glauben" im protestantischen Sinne nur die fides fiducialis, d.h. die vertrauensvolle, liebende Hingabe an den erbarmenden Gott, versteht. Aber das ist eine Einengung des neutestamentlichen Glaubensbegriffes. Glaube (glauben) an Gott bzw. an Christus (πίστις [πιστεύειν] εἰς Θεόν bzw. εἰς Χριστόν) besagt als personaler oder existentieller Akt zunächst ein persönliches Bekenntnis zu Gott bzw. zu Christus auf Grund der durch die Offenbarung über sie mitgeteilten Wahrheiten. Aber darüber hinaus besagt er als Auswirkung dieses Bekenntnisses die persönliche, liebende Hingabe an Gott und Christus, kurz das Jüngerverhältnis.

Mit Recht sieht Bultmann das Ziel der neutestamentlichen Botschaft in dem christlichen Selbstverständnis, aber ein solches christliches Selbstverständnis ist letztlich nicht möglich, ohne daß der Mensch sich hineingestellt weiß in eine objektiv gegebene Wirklichkeit der Heilsordnung und der Heilstatsachen. Wird von dieser objektiv gegebenen Wirklichkeit abgesehen, bleibt für das objektive Handeln Gottes im Anruf des Kerygmas kein Kriterium, und die Wahrheitsfrage kann nicht mehr gestellt werden, da dieser personale Anruf Gottes ja bei Christen verschiedener Konfessionen durch ein inhaltlich wenigstens teilweise entgegengesetztes Kerygma verwirklicht wurde. Ja wo bliebe dann das Kriterium für die Wahrheit des Christentums im Gegensatz zu anderen Religionen? Wie könnte jemand mit Recht als Verkünder der Frohbotschaft auftreten und sich als solcher ausweisen, da es für ihn ja keinen anderen Ausweis gäbe als die persönliche, von Gott durch das Kerygma gewirkte Glaubensentscheidung, die aber als solche von einem anderen nicht erkannt werden kann? Hier rächt sich die protestantische Grundeinstellung, die sowohl eine natürliche Erkennbarkeit der „praeambula fidei" wie auch ein authentisches, unfehlbares, von Gott durch Christus beglaubigtes kirchliches Lehramt ablehnt. Bultmann hat, im Grunde genommen, nichts anderes getan, als diesen protestantischen Grundsatz folgerichtig durchgeführt. Er will ehrlich die neutestamentliche Botschaft den Menschen von heute nahebringen, entzieht ihr aber dabei die tragenden Grundlagen. Darin liegt die große Tragik der Theologie der Entmythologisierung und die Schwierigkeit der protestantischen Theologie überhaupt.

Seelenvermögen und Schichten des beseelten Leibes

Über Ansätze zu einer Schichtenlehre in der Darstellung der Seelenvermögen bei Thomas v. Aquin

Von Georg Trapp S. J.

N. Hartmann gab 1943 in einem Akademievortrag der Überzeugung Ausdruck, „die Eigenart des Menschenwesens in seiner Ganzheit zu verstehen, ohne einseitig das Gewicht auf den Geist oder auf das Lebewesen in ihm zu verlegen", sei nur möglich, „wenn man Schichten unterscheidet, die einen gewissen Grad von Selbständigkeit gegeneinander haben, zugleich aber doch auch durch eine bestimmte Art von Abhängigkeit aneinandergebunden sind" [1].

Tatsächlich wurde auch die Frage nach dem Wesen des Menschen in neuerer Zeit in der einzelwissenschaftlichen Psychologie wie in der philosophischen Anthropologie wiederholt dahin gestellt, den Menschen in der ihm eigenen Begegnung unterscheidbarer Bereiche naturhafter und geistiger Seinsmächtigkeit zu verstehen. Die Übersteigerungen des Idealismus, die Einseitigkeit des Rationalismus und das Ungenügen des Naturalismus haben das Verlangen nach einer seinsgerechten Mitte geweckt.

Auf dem Wege zu einer möglichst umfassenden Lehre vom Menschen bemühte sich die Psychologie in ihrem Bereich um ein System des „Aufbaus" des Charakters und der Persönlichkeit, in dem der Begriff von Natur und Geist einbeziehenden „Schichten" des Menschenwesens seine besondere Bedeutung bekam.

Der Begriff „*Schicht*" ist wohl zuerst von seiten der Psychiatrie in die anthropologische Betrachtung eingeführt worden. In seinem 1903 veröffentlichten Werk: Les obsessions et la Psychastenie, beschrieb P. Janet Vollzugsweisen einander über- und untergeordneter Schichten. Der Begriff, eine bildhafte Übertragung aus der Sprache der Geologen, bezeichnet in der Psychiatrie phylogenetisch und ontogenetisch voneinander abhebbare Funktionsbereiche der Leiborganisation: bestimmte pathologische Symptome werden aus dem Abbau höherer Schichten und der damit gegebenen allein verbleibenden Funktionstüchtigkeit der niederen erklärt. — Fr. Kraus

[1] Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie (Abh. d. Preuß. Akad. d. W. 1943. Philos.-hist. Kl. Nr. 3) 3. — Da Hartmann hier eine authentische Erklärung seiner ontologischen Schichtenlehre im Anwendungsbereich der psychologischen Vermögenslehre gibt, werden wir im Folgenden meist unmittelbar aus dieser Rede die Belege entnehmen und nur im Einzelfall auf Hartmanns grundlegende Werke: Das Problem des geistigen Seins (1933) und: Der Aufbau der realen Welt (1940), zurückgreifen.

gebraucht in seinem Buch: Allgemeine und spezielle Pathologie der Person (1919), zuerst den Begriff „Tiefenperson". — Gleichfalls in der Psychiatrie beheimatet, weitet H. F. Hoffmann seine „Schichttheorie" (1935) zu einer allgemeineren „Anschauung von Natur und Leben" aus. — Dem eigentlich psychologischen Raum gehören an: Ph. Lersch, Der Aufbau des Charakters (1938; mit der 4. Aufl., 1951, „Der Aufbau der Person"), und E. Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit (1941). — Aus der Sicht des Psychotherapeuten behandelt G. R. Heyer das Problem in seinem Buch: Organismus der Seele (1932). — Der Psychiater R. Thiele gibt in seinem Buch: Person und Charakter (1940), einen Überblick über die bis dahin unternommenen Versuche einer Schichttheorie. — Mehr in Richtung einer theoretischen Anthropologie weist „Die Stufen des Organischen" (1950) von H. Plessner. M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928), B. v. Brandenstein: Der Mensch und seine Stellung im All (1947), A. Dempf: Theoretische Anthropologie (1950), und A. Vetter: Natur und Person (1950), vermitteln wesentliche Einsichten oder eröffnen jedenfalls Ausblicke in die weiteren anthropologischen Zusammenhänge des Schichtenproblems, das in unserer vorliegenden Untersuchung aber lediglich im Bereich der psychologischen Lehre von den Seelenvermögen erörtert werden soll.

Bei dem Versuch, die wesentlichen Aussagen der einzelnen Schichtenlehren unter dem Gesichtspunkt einer möglichen Schichttheorie als Aufriß der Wesensstruktur des Menschen zusammenzustellen, begegnen wir vor allem der Schwierigkeit, daß das Wort „Schicht" in merklich verschiedener Dichte seines Begriffsinhaltes gebraucht wird. Zwischen der einfach beschreibenden Darstellung verschiedener Funktionsbereiche der menschlichen Natur und Person und der eigentlich ontologisch gemeinten Aussage eines Schichtungsverhältnisses im Sinne N. Hartmanns liegt der vielfältig gegliederte Interessenbereich der einzelnen Autoren. Die philosophische Besinnung ist besonders dann erschwert, wenn genau festgelegte Begriffe eines philosophischen Systems, in unserem Fall meistens der Ontologie N. Hartmanns, zur Bezeichnung einzelwissenschaftlicher Befunde oder theoretischer Annahmen übernommen werden, ohne daß es in der Absicht des übernehmenden Autors läge, die mit einem solchen Begriff anderwärts verbundene ontologische Sinnhaltigkeit zu vertreten[2].

Aufs Ganze gesehen, kann aber doch das Anliegen der Schichtenlehren im Bereich einer Lehre vom Menschen mit vornehmlich psychologischem Ansatz innerhalb der folgenden Problemkreise gesehen werden:

1. Die dem Menschen eigenen Funktionsbereiche des Lebens, der Erlebnisfähigkeit, der Bewußtseinsbegabung und der Fähigkeit zu personaler Selbstbestimmung werden im je verschiedenen Sosein ihrer Er-

[2] Wenn z. B. Rothacker „Schicht, Unterbau, Oberbau, Boden, Auflagerung, Unterlagerung" als „Synonyma" bezeichnet, in: Die Schichten der Persönlichkeit (1952[5]) 167, so ist zu beachten, daß bei N. Hartmann die Begriffe „Überbauung", „Überformung", „Überlagerung" jeweils genau abgegrenzte ontologische Differenzierungen bezeichnen. Vgl. N. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, 58: Der Aufbau der realen Welt, 191 f. 198—474.

fahrbarkeit als verschiedenen voneinander abhebbaren Wesensbereichen der Persönlichkeit zugehörig festgestellt[3].

2. Die in Erscheinung tretende Zuordnung der einen Wesensbereiche zu den anderen wird als wesentlich einseitiges Angewiesensein der höheren auf die niederen Bereiche verstanden. Der jeweils höhere Bereich hat aber zugleich ein spezifisches Novum und ist in dessen Funktion als solcher autonom[4].

3. Die in einer solchen Zuordnung verstandenen Bereiche werden als „Schichten" bezeichnet. Ihre empirisch feststellbare Unterscheidung wird nach Maßgabe der Wesensverschiedenheit der einzelnen Funktionsweisen, der ontogenetischen Folge von Lebensstufen und der Vergleichbarkeit mit den voneinander wesensverschiedenen außermenschlichen Lebensbereichen vollzogen[5].

4. Die Befunde der festgestellten oder vorläufig bezeichneten Schichten sollen als Aussagen über Natur und Person des Menschen dessen Eigenart als geistbegabtes Lebewesen und seine Sonderstellung innerhalb der Gesamtwelt aufzeigen.

„Seelenvermögen" als Vermögen der geistbeseelten Natur und Person

Da die Begründer der neuzeitlichen Schichttheorie in dieser mit Betonung die Überwindung der herkömmlichen Auffassung von „Seelenvermögen" sehen, deren übliche Aufzählung und Darstellung den Eindruck eines flächenhaften Nebeneinanders erwecke und in der Vorstellung von Vermögen „der Seele" die Bedeutung der Körpersphäre mißverstehe, setzen wir unsere Untersuchung bei der Frage an, was Thomas unter Seelenvermögen im Ganzen der von ihm vertretenen Leib-Seele-Einheit versteht.

Wenn man nämlich gesagt hat, „die traditionelle Aufzählung der

---

[3] So bezeichnet z. B. Rothacker als „einzige These" seiner Schichtenlehre: „Die konkreten Handlungen sind durch Zuordnung ihrer konkreten Struktur zu den an ihnen beteiligten entwicklungsgeschichtlich unterscheidbaren Schichten der Gesamtpersönlichkeit besser zu verstehen als durch die oft schlechthin irrige und falsche Zuordnung zu einem willkürlich konstruierten Total-Ich" (a. a. O. 162).

[4] Ausschlaggebend ist, „daß immer nur die unteren Schichten selbständig unterhalb der oberen weiterfunktionieren können, daß aber die oberen jeweils notwendig der unteren für ihre Funktionsfähigkeit bedürfen. Nur als auflagernde sind sie uns bekannt. Die unteren schaffen jeweils die Grundlage. Sie waren immer schon vorher da, und zwar in Funktion. Ohne ein in normaler Funktion befindliches Leben kann kein Es, ohne dieses kein Ich wirken" (Rothacker a. a. O. 167).

[5] Da die mit dem herkömmlichen Begriff der Seelenvermögen gemeinten „Gesetzlichkeiten *autonom*" sind und „ihre eigenen Regulationszentren und ihr eigenes Tempo haben und weil sie in vielen Hinsichten sich verhalten wie ein relativ abgeschlossenes, sich selbst regulierendes und nach ständigem Gleichgewicht strebendes Ganzes", sieht Rothacker im Bereich dieser Gesetzlichkeiten „Schichten" gegeben (a. a. O. 165). „Schicht" ist „definiert durch eigenen Habitus, durch eigene Regulationsgesetze und eigene Zentren, zu deren näherer Bestimmung das eigene Tempo der Reaktionen ein wesentliches methodisches Kriterium bildet" (a. a. O. 166).

seelischen Grundfunktionen des Menschen, wie Empfindung, Vorstellung, Denken, Fühlen, Wollen", bedeute „insofern eine Irreführung, als sie die Vorstellung erweckt, diese Grundfunktionen lägen gewissermaßen alle und selbstverständlich auf derselben Ebene *neben*einander, sie seien qualitativ gleichzustellende Äußerungen ‚der' ‚Seele', eines einheitlichen Subjektes, dessen seelische Akte in ihrer Aufeinanderfolge einmal dieser, einmal jener Art seien, im übrigen aber Funktionen derselben punktuellen Einheit"[6], so wird damit offensichtlich eine Vermögenslehre vorausgesetzt, die dem Rationalismus und einzelnen Vertretern der entstehenden einzelwissenschaftlichen Psychologie zugeschrieben werden mag, nicht aber jener, die Thomas entwickelt[7].

1. „Seelenvermögen" und Wesensnatur der Seele. Mit der Bezeichnung der Vermögen als proprietates naturales animae speciem consequentes[8] gibt uns Thomas den Schlüssel zum Verständnis seiner Vermögenslehre. Die Lehre von den Vermögen setzt unabdinglich die Lehre vom Wesen der Seele voraus. Die Seele aber ist, sofern sie gedanklich unter Absehen von einer durch sie verwirklichten und ihr geeinten Leibnatur betrachtet wird, eine substantia incompleta; denn nicht zwei in sich schlechthin naturvollendete und damit wirkmächtige Seinsgegebenheiten begegnen sich nach Thomas in „Leib" und „Seele" zu einem wirkursächlichen Miteinander des Menschenwesens. Das von Thomas immer wieder betonte „unum per se" der Menschennatur ist vielmehr das Ineins zweier Teilsubstanzen, die zwar nicht im gleichen Sinne, aber beiderseits wesentlich einander bedürftig sind[9]. Deshalb sind die Vermögen für Thomas ihrer innersten Natur nach ein „Mittleres", das letztlich weder von der Seele noch vom Leib allein ausgesagt

[6] Rothacker a. a. O. 6.

[7] In Fortführung der von Descartes begründeten Trennung von res cogitans — res extensa hat eine im Geiste des Rationalismus denkende Psychologie die Seelenvermögen schließlich nur noch ausschließlich als Vollzüge der res cogitans verstanden. Selbst die Autoren, die in der Folge den Leib-Seele-Parallelismus zugunsten einer Wechselwirkungslehre aufgaben, behielten doch fast durchwegs die Vorstellung der adäquaten Scheidung von „körperhaften" und „psychischen" Vollzügen bei. Bei einigen wurde mit dieser Vorstellung auch noch der Begriff einer Seelenmonade im Sinne von Leibniz verbunden. So mußten schließlich die Seelenvermögen für sie „nichts als harmlose Möglichkeiten" werden, „die noch ungeschieden in der spezifischen Natur der Seele liegen und nur das ausdrücken, was die Seele tun oder werden muß, wenn sie in Beziehung zu einer bestimmten Anregung tritt" (R. H. Lotze, Medizinische Psychologie [1852] 150). Ja selbst dann, als den seelischen Funktionen überhaupt keine „Seele" als Substanz mehr zugeordnet wurde, blieb doch die Begriffssprache dieser „Psychologie ohne Seele" die des Rationalismus. „Als entwickeltes Erzeugnis zahlloser Elemente ist die menschliche Seele, was Leibniz sie nannte: ein Spiegel der Welt", schrieb W. Wundt (Grundzüge der physiologischen Psychologie, 1893[4], II 648).

[8] S. th. I—II q. 110 a. 4 ad 3. Vgl. I q. 77 a. 6; De anima a. 13 ad 18.

[9] Zur ausführlicheren Darlegung dieser Lehre vgl. G. Trapp, Humanae animae competit uniri corpori, in: Schol 27 (1952) 381 ff.

werden kann[10]: Vires animae sunt qualitates eius quibus operatur; et ideo cadunt media inter animam et corpus, secundum quod anima movet corpus, non autem secundum quod dat ei esse (De anima a. 9 ad 1; vgl. ad 4). Wenngleich diese Aussage im Zusammenhang des Textes formell eine Einschränkung bedeuten soll, so bleibt doch ihr für unsere Frage bedeutsames Moment wichtig genug. In S. th. I q. 76 a. 8 ad 4 bezeichnet Thomas bestimmte Vermögen ausdrücklich als communes animae et corpori. So kann von hier aus schon keine Rede davon sein, daß Thomas mit seiner Vermögenslehre einer „Homogenisierung" des Seelenlebens auf Kosten der Leibsphäre das Wort spreche.

Im gleichen Sinne nun, in dem die Seele selbst des Leibes bedarf, bedürfen seiner auch die Seelenvermögen: quia cuius est actus eius est potentia (De anima a. 12 ad 16). Die Seele des Menschen aber hat ihr Wesen im „Grenzbereich" von geistigem und körperlichem Sein[11], und damit umfassen auch ihre Vollzüge beide Bereiche. Die Seele des Menschen ist als anima rationalis sowohl geistige Wirkmächtigkeit wie auch Lebensprinzip[12]. Wenn daher Thomas sagt: Anima est, quo primum nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus (S. th. I q. 76 a. 1 c.), so kann dieses „Nebeneinander" nur dann fälschlich als Aufzählung qualitativ gleichartiger Vermögen im Sinne der neueren „Vermögenspsychologie" verstanden werden, wenn man die für Thomas unbedingt feststehende Grundvoraussetzung beiseite läßt, daß nämlich die Vielzahl der Vermögen „der Seele" die gleiche Spannweite zwischen Geist und Körper hat wie die Seele selbst. Da es ein und dieselbe Seele ist, die *als* Geistmächtigkeit „separata" (S. th. I q. 76 a. 1 c.), wesenhaft körperenthoben, und doch zugleich geistbegabtes *Lebens*prinzip ist, sind die Vermögen dieser Seele teils „secundum quod *excedit* totam corporis capacitatem" (S. th. I q. 76 a. 8 ad 4), teils aber „exercentur per organa corporalia ... et ideo ... sunt in coniuncto sicut in subiecto et *non in anima sola*" (S. th. I q. 77 a. 5 c.)[13]. So werden denn auch die verschiedenen Vermögen von Thomas ausdrücklich als „genere diversae" (z. B. De anima a. 12 c.) bezeichnet.

[10] Daß dieser Begriff auf die einzelnen Vermögen nach ihrer unterschiedlichen Leibnähe verschieden angewendet werden muß, wird sich aus dem Folgenden noch ergeben. Vgl. auch S. th. I—II q. 50 a. 1; De anima a. 11 ad 17. Suárez nimmt auf diese wesentliche Unterschiedlichkeit ausdrücklich Rücksicht, wenn er sagt: Anima ergo *generatim sumpta* talis forma est, ut postulet corpus huiusmodi partibus compositum (De anima l. 1 c. 2 n. 6).

[11] Est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum (S. th. I q. 77 a. 2 c.).

[12] Zum Begriff anima rationalis vgl. u. a. S. th. I q. 75 a. 4; q. 76 a. 1; q. 90 a. 4; q. 118 a. 3; III q. 50 a. 4. — Zum Begriff Lebensprinzip vgl. u. a.: Est enim de ratione animae, quod sit forma corporis alicuius (S. th. I q. 75 a. 5 c.). In S. th. I q. 76 a. 4 1 zitiert Thomas die Definition des Aristoteles (Über die Seele II 1): actus corporis physici potentia vitam habentis.

[13] Vgl. auch: Quod humana anima non est forma in materia corporali immersa,

Die ontologische Möglichkeit einer Vereinbarung von der mit der Geistigkeit notwendig gegebenen Einfachheit der Seele und der Vielfalt artverschiedener Vermögen ist für Thomas mit der Unterscheidung von Seinswirklichkeit und Wesenswirklichkeit einerseits, von Wesenswirklichkeit und Tatvollzügen andererseits[14] gegeben.

In folgerichtiger Entwicklung seiner Bezeichnung des Wesens der menschlichen Seele und ihres damit gegebenen Körperbezuges ist daher für Thomas die unterschiedliche Art des Angewiesenseins der Seele (als des Prinzips formaler Wirkmächtigkeit) auf die von ihr verwirklichte Leiblichkeit (als des Prinzips materialer Wirkmöglichkeit) das grundlegende Einteilungsprinzip für die je verschiedenen Vermögen. So weist er in S. th. I q. 78 a. 1 die folgenden Bereiche auf:

a. quaedam operatio animae, quae in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale (operatio animae rationalis)[15];
b. operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem (operatio animae sensibilis);
c. infima ... operationum animae est, quae fit et per organum corporale et virtute corporeae qualitatis (operatio animae vegetabilis).

Die erfahrbaren inhaltlichen Gegebenheiten, die diese Einteilung bedingen, stellen sich folgenderweise dar[16]:

cc. von der unbelebten Natur hebt sich das vegetative Vermögen durch die ihm eigene, dem Lebendigen innerliche Fähigkeit zu wirkendem Selbstvollzug (operatio secundum aliquod intrinsecum agens) ab; seine drei, in sich wieder wesentlich verschiedenen Erscheinungsweisen sind Ernähren, Wachsen und Zeugen;
bb. über das vegetative Vermögen erhebt sich das des sinnenhaften Bemerkens körperlicher Gegebenheiten. Es stellt sich gegenüber der vegetativen Selbstentfaltung dadurch als wesentlich anders dar, daß es ein Hereinnehmen (susceptivus) nichteigenen Seins in die eigene, wenngleich im Medium des Organischen sich vollziehende Innerlichkeit bedeutet. Diesem Bemerken als erlebender Innerung ist ein gleichfalls sinnenhaftes Streben nach dem Bemerkten und ein diesem Streben wiederum zugeordnetes Sich-Bewegen im Raum entsprechend;

---

vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem, et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma (S. th. I q. 76 a. 1 ad 4). — Thomas trägt nicht einmal Bedenken, die Seele des Menschen auf Grund ihrer Eigenschaft als Körperform „ad genus *animalium*, ut formale principium" (S. th. I q. 90 a. 4 ad 2) zu rechnen. Im gleichen Zusammenhang ist zu sehen: Intellectus non negatur esse forma *materialis*, cum det esse materiae, sicut forma prima, quantum ad esse primum (2 Sent. d. 17 a. 1 ad 1).

[14] Anima rationalis quamvis sit simplex in essentia, tamen est multiplex in potentiis et operationibus (2 Sent. d. 1 q. 2 a. 5 ad 3). Die Unterscheidung von Wesenseinfachheit und Vollzugsvielheit liegt auch in S. th. I q. 76 a. 8 c. zugrunde: anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae; non autem secundum totalitatem virtutis.

[15] Nicht zwar aus der unserer jetzigen Untersuchung eigenen Problematik, wohl aber zur Vermeidung eines grundsätzlichen Mißverständnisses in Richtung einer „reinen Geistigkeit" der Seele muß daran erinnert werden, daß Thomas auch bezüglich dieser operatio rationalis feststellt: tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur (S. th. I q. 70 a. 3 c.).

[16] Wir folgen hier dem kurzen Überblick in De anima a. 13. Vgl. u. a. S. th. I q. 78 a. 1 und die quaestiones in S. th. I, in denen die einzelnen Vermögen ausführlich dargestellt werden. Ferner: De veritate q. 10 a. 1 c.

aa. über das sinnenhafte Vermögen erhebt sich das des sinnenentbundenen Innewerdens unkörperlicher und nicht nur in ihrer Vereinzelung erfaßter Gegebenheiten; diesem ist wieder ein entsprechendes Streben zugeordnet und das Sich-Bewegen, sofern es von diesem Streben abhängig ist[17].

Mit dem bis hierher sichtbar gewordenen Wesensverständnis der „Seelenvermögen" von der Sonderstellung der menschlichen Seele her ist jedenfalls schon nachgewiesen, daß die von Thomas vertretene Vermögenslehre mit jener „neuzeitlichen", von den Vertretern der Schichtenlehre beanstandeten gerade im Entscheidenden der Nebeneinandersetzung qualitativer Unterschiede nicht in eins gesetzt werden kann. Ja wenn N. Hartmann es als entscheidendes Kennzeichen einer Schichtenlehre bezeichnet, „daß die Seelenteilung nicht wie in der neuzeitlichen Philosophie nach ‚Vermögen' (Erkenntnis, Streben, Gefühl) durchgeführt ist, sondern nach einem anderen Prinzip: nach dem Gegensatz des höheren und niederen Seelenlebens"[18], so ist offensichtlich dieses Kennzeichen der Lehre von den Seelenvermögen bei Thomas zuzuerkennen. Doch sind für einen eingehenden Vergleich zwischen der Vermögenslehre bei Thomas und der Schichtenlehre noch andere Gesichtspunkte zu berücksichtigen.

2. Ordnungsreihe der Seelenvermögen und Aufbau ihrer Wirkbereiche. Nach dem vorher erörterten Einteilungsprinzip „secundum quod diversimodo operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis" (S. th. I q. 78 a. 1 c.) stellt Thomas fünf Arten von verschiedenen Seelenvermögen (genera potentiarum animae), drei verschiedene Arten von Seelen (tres animae) und vier unterschiedliche Lebensweisen (modi vivendi) fest. Mit der Zuordnung derselben zu den „partes animae superiores" und „inferiores"[19] wird aber zugleich auch eine *Ordnungs*reihe neben der Gliederung Körper — Geist aufgestellt, deren Stellenunterschiede als Wertunterschiede erscheinen[20]. Damit ist die für eine Schichtenlehre wesentliche Frage gestellt, ob nicht mit der Ordnungsreihe weniger eine Schichtenfolge gekennzeichnet wird als vielmehr, wie N. Hartmann in anderem Zusammenhang, jedoch in gleicher Hinsicht sagt, „der Gedanke eines durchgehenden Kontinuums ohne Sprünge und Absätze oder gar der eines einheitlichen Gesamtprinzips" zum Ausdruck gebracht werden soll, „dessen Entfaltungsstufen man von unten auf bis zur höchsten Spitze des Systems wiederzuerkennen" meint. „Beides aber steht in schroffem

[17] In S. c. G. IV 11 werden diese drei Vermögensbereiche als Grade der Seinsmächtigkeit im Übereinander der je tieferen Innerlichkeit beschrieben: Sein (als Nursein), Leben, Erleben, Bewußtsein und Sein als Bewußtheit.

[18] Die Anfänge des Schichtungsgedankens, 7.

[19] Zum Beispiel S. th. I q. 57 a. 4 ad 3; q. 80 a. 2 ad 3; I—II q. 24 a. 3 ad 1.

[20] Considerantur diversi gradus perfectionis ... Semper autem secundum superveniens priori perfectius est (S. th. I q. 76 a. 4 ad 3; vgl. q. 77 a. 7 ad 3.).

Gegensatz zum ontologischen Schichtungsgedanken, der auf jeder Seinsstufe das eigene, selbständige Prinzip sucht und alle vorschnelle Einheitskonstruktion zu vermeiden sucht." [21]

Wenn wir jedoch, ohne die grundsätzliche Verschiedenheit der Ontologie N. Hartmanns von der des Thomas zu übersehen, näher zusehen, so schließt offenbar die Aufstellung einer Ordnungsreihe durchaus nicht in allen Stücken eine Schichtenfolge aus. Die Aufeinanderfolge einer *wertenden* Ordnungsreihe setzt ja die vorgängige Wesenserfassung ihrer einzelnen Glieder, hier also der Vermögen, voraus. In der *sachlichen* Bezeichnung der Wesenseigenschaft aber muß sichtbar werden, ob eigentliche Schichten oder nur quantitative Steigerungen gemeint sind. Die Frage der Schichtenfolge betrifft also die seinshafte Unterscheidung der Bereiche nach ihrer gegenseitigen Ähnlichkeit, Verschiedenheit und Abhängigkeit; die Frage einer Ordnungsreihe dagegen ist auf den Vergleich jedes einzelnen Bereiches mit der allen gemeinsamen Wertnorm bezogen. Diese beiden Fragestellungen aber schließen einander nicht aus [22].

Wir müssen bei Thomas immer zwei, einander zwar ergänzende, aber grundsätzlich verschiedene Fragestellungen unterscheiden: die der *Wesens*erfassung unterschiedlicher Vermögen als solcher und die des *Ordnungs*prinzips aller Vermögen nacheinander. Die Frage der Wesenserfassung der Vermögen bezieht sich auf die Vermögens*funktionen* (potentia als Vollzugsmöglichkeit) einerseits, auf die jedem Vermögen eigentümlich zugeordneten *Sach*bereiche (obiecta als Begegnungsbereiche und Wirkziele) andererseits und auf ein etwa gegebenes *Abhängigkeits*verhältnis. Einzelheiten innerhalb dieser Fragestellung werden uns noch beschäftigen.

Die Frage des Ordnungsprinzips, wie es etwa an der schon angeführten Stelle S. c. G. IV 11 in klassischer Form entfaltet wird, ist für Thomas ein wesentlich metaphysisches Anliegen, dessen Hauptmomente die Lehre von Akt und Potenz und die der Analogie sind [23]. Die metaphysischen Aussagen innerhalb der Ordnungsreihe dürfen aber nicht einfach als Aussagen innerhalb des physischen Bereichs übernommen

---

[21] a. a. O. 4.

[22] Daß Thomas nicht einfach tatsächlich, sondern bewußter Methode zufolge in Richtung beider Fragestellungen vorangeht, ist u. a. mit der Bemerkung klar ausgesprochen: utrobique potest attendi ordo vel secundum perfectionem ... vel secundum generationis viam (De anima a. 13 ad 10; vgl. S. th. I q. 77 a. 4 o.; a. 7 o.). — N. Hartmann anerkennt übrigens auch selbst wieder die Verträglichkeit beider Fragestellungen, wenn er bezüglich der Aristotelischen Seelenlehre, die ja gerade in den hier zu berücksichtigenden Teilen von Thomas im wesentlichen übernommen wird, die Ansicht vertritt: „Überhaupt bedeutet das Continuum der Formen wohl nur, den gemutmaßten Weg der Entstehung im Werdegang der Naturgebilde, nicht aber eine Aufhebung der charakteristischen Stufen selbst" (a. a. O. 27).

[23] Vgl. De ente et essentia c. 5 c. f.; S. th. I q. 78 a. 2 c.; S. c. G. III 81 f.

werden, dem die Vermögensfunktionen, die ihnen zugeordneten Objekte und das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Vermögensbereichen zugehören. Thomas scheidet hier sehr genau, wenn er sagt: convenientia potest attendi dupliciter: aut secundum proprietates naturae, et sic anima et corpus multum distant: aut secundum proportionem potentiae ad actum, et sic anima et corpus maxime conveniunt[24].

In unmittelbarem Zusammenhang mit der metaphysischen Ordnungsreihe der Vermögen in der Folge ihrer je größeren Vollkommenheit steht die Frage einer Teleologie von unten nach oben hin. Für Thomas sind die niederen Vermögen nicht nur in dem Sinn „dispositiones ad superiorem partem" (De anima a. 9 ad 5), als sie die sachlich notwendige Voraussetzung für die je höheren sind, von sich aus aber keine Tendenz zu diesen hin haben. Vielmehr sind im Sinne des Grundsatzes „viliora propter meliora et non e converso" (S. c. G. II 40) die niederen Vermögen zu den höheren hin teleologisch angeordnet: Habet autem (anima) et alios fines ordinatos ad hunc ultimum finem (bonum intelligibile), sicut quod sensibile ordinatur ad intelligibile. Et ... sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine propter intellectivam et sic de aliis[25].

Diese durchgängige Teleologie der Vermögen innerhalb der individuellen Wesensnatur gilt im weiteren Sinne dann auch für die im ganzen Kosmos analog zu den Seelenvermögen des Menschen feststellbaren Lebensweisen: videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates, plantae vero ex mixtis corporis nutriuntur, animalia ex plantis nutrimentum habent, et quaedam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem (S. c. G. III 22). Im letzten liegt dieser Teleologie von einem Bereich zum anderen die den ganzen Kosmos umfassende Bewegung alles Geschaffenen zu seinem Schöpfer zugrunde: unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem (a. a. O. 24)[26].

Von hier aus läßt sich um so besser verstehen, daß Thomas eine Ordnungsreihe von oben nach unten und eine solche von unten nach oben kennt. In seinem System der Seelenvermögen stellt sich diese zweifache Reihe als ordo naturae oder perfectionis einerseits, als ordo temporis oder generationis andererseits dar: duplex est ordo naturae. Unus secundum viam generationis et temporis: secundum quam viam ea, quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora ... Alius est ordo

---

[24] 2 Sent. d. 1 q. 2 a. 4 ad 3; vgl. S. th. I q. 76 a. 7 ad 3. Ferner: Suárez, Disp. met. XV 10 n. 26.

[25] De anima a. 13 ad 7; vgl. a. 8 c.; De potentia q. 6 a. 1 ad 17.

[26] Vgl. S. th. III q. 6 a. 1 ad 1.

perfectionis, sive intentionis naturae; sicut actus simpliciter est prius secundum naturam quam potentia, et perfectum prius quam imperfectum[27].

Schichtenfolge innerhalb der Wirkbereiche der Seelenvermögen

Nachdem wir gesehen haben, daß die Darstellung einer wertenden Ordnungsreihe und die Bezeichnung einer Schichtenfolge in wesentlich verschiedener Ebene liegen und gerade deshalb einander nicht grundsätzlich ausschließen, können wir uns nun von der Betrachtung der Ordnungsreihe der Vermögen wieder abwenden und die Frage stellen, inwieweit tatsächlich innerhalb der von Thomas dargestellten Aufeinanderfolge der Seelenvermögen und ihrer Wirkbereiche eine eigentliche Schichtung erscheint.

1. Wiederkehr der Vermögen von Bereich zu Bereich. Eines der wesentlichen Axiome der Schichttheorie ist, daß nur dort eigentlich von Schichten die Rede sein kann, wo die Bereiche „durch Seinsgebilde verschiedener Art hindurchgehen und in den höheren Gebilden wiederkehren"[28]. Dieser formale Charakter der Wiederkehr muß jedoch verbunden sein mit der sachlichen Gegebenheit eines zugleich Neuen, das für jede Seinsstufe das „eigene, selbständige Prinzip"[29] bedeutet. Wenn wir daraufhin die von Thomas gezeigte Aufeinanderfolge der Vermögen und ihrer leib-seelischen Wirkbereiche untersuchen, so finden wir diese Wesensmomente einer Schichtung sicher dort eindeutig gegeben, wo sowohl für den Bereich der operatio sensitiva wie für den Bereich der anima rationalis je ein unterschiedliches und zugleich in seiner formalen Struktur gleiches Vermögen des Innewerdens (als sensitives Bemerken einerseits, als Wesenserkenntnis andererseits) und des ihm entsprechenden Strebens angegeben wird. In De veritate q. 15 a. 3 c. wird der in theologischen Summen ausführlich dargelegte Sachverhalt zusammenfassend vorgestellt, und zwar mit Begriffen, die auch der neuzeitlichen Schichttheorie entstammen könnten: Sicut duplex est apprehensiva, scilicet *inferior*, quae est sensitiva, et *superior*, quae est intellectiva vel rationalis; ita etiam duplex est appetitiva, scilicet *inferior*, quae vocatur sensualitas, quae dividitur per irascibilem et comprehensibilem; et *superior*, quae nominatur voluntas. Huiusmodi autem duae appetitivae ad suas

[27] S. th. I q. 85 a. 3 ad 1; vgl. auch I—II q. 62 a. 4 c.; q. 83 a. 3 ad 2.

[28] N. Hartmann a. a. O. 22. Rothacker spricht vom Charakter der „Wiederholung" (a. a. O. 109).

[29] Ders. a. a. O. 4; vgl. 20. Rothacker bezeichnet den gleichen Sachverhalt dahin, daß „dieselbe Funktionsart ... immer von neuem" erscheint (a. a. O. 106).

apprehensivas quantum ad aliquid *similiter* se habent *et* quantum ad aliquid *dissimiliter*[30].

Thomas kennt aber noch mehr ins einzelne gehende „Wiederholungen" solcher Art auch innerhalb einzelner Vermögen ein und desselben Schichtbereichs. Seine Dreigliederung der operatio vegetativa in Ernähren, Wachsen und Zeugen ist von solcher Art, indem das formal Gleiche der innerlichen Lebensentfaltung mit dem je Verschiedenen der Funktion und des Funktionsbereiches einhergeht[31]. Und auch die Vollzugsmöglichkeiten der operatio sensitiva und jene der operatio rationalis erkennt er gleicherweise in mehrfacher Hinsicht eines Ineinander von Gleichem und Verschiedenem geschichtet[32].

2. Ontogenetische Untersuchung einer Schichtenfolge. Da das Prinzip einer kategorialen Erfassung von Schichten nach den Vertretern der Schichttheorie weitgehend in der Tatsache der Vollzugsmöglichkeit eines Vermögens gründet, das von den anderen oder einem anderen innerhalb einer möglichen Aufbaufolge isoliert existiert, ist die ontogenetische Untersuchung der Lebensbereiche und ihrer Vollzüge mit die bedeutendste Methode der Schichttheorie.

Auch Thomas sieht in der ontogenetischen Aufeinanderfolge der Lebensweisen und der in ihnen gegebenen Vermögensstufen eines der wesentlichen Momente für seine Vermögenslehre. Die einander ablösenden Lebensweisen innerhalb des embryonalen Werdeganges sind die drei Wesensstufen (gradus) lebendigen Seins[33]. Bei aller Zeitbedingtheit der Bezeichnung biologischer Einzeldaten und trotz echter Bedenken[34], die wir gegen deren theoretische Deutung im einzelnen

---

[30] Vgl. S. th. I—II q. 15 a. 4; q. 148 a. 1 ad 3; III q. 15 a. 2 ad 2; 2 Sent. d. 24 q. 3 ad 1.

[31] Zum Beispiel S. th. I q. 78 a. 2 o.

[32] De anima a. 13 c. bringt einen kürzeren Aufriß; die quaestiones des 1. Teiles der theologischen Summe, die die einzelnen Vermögen darstellen, enthalten die Belege im einzelnen. — In dem Maße übrigens, in dem N. Hartmann die Tatsache dieser Gesetzlichkeiten in des Aristoteles De anima anerkennt, gilt natürlich seine Feststellung insofern auch für die Vermögenslehre von Thomas, als dieser im Wesentlichen des Fragenkreises mit Aristoteles geht. Vgl. N. Hartmann a. a. O. 25 f. Für die Darstellung bei Thomas ist hier besonders auch sein Kommentar zum 1. bis 3. Buch De anima des Aristoteles aufschlußreich.

[33] S. th. I q. 76 a. 3 ad 3; q. 118 a. 2 ad 2. S. c. G. II 22. De anima a. 11 ad 1. De potentia q. 3 a. 9 ad 9. 2 Sent. d. 17 q. 2 a. 2 ad 3 u. a. m.

[34] In der Darstellung der embryonalen Entwicklung, wie sie Thomas gibt, muß genau unterschieden werden zwischen a. der Tatsachenfrage einer Aufeinanderfolge wesensverschiedener Lebensweisen und b. der Erklärung einer Aufeinanderfolge im Sinne eines Aufhörens des je niedereren Lebensprinzips bei gleichzeitigem Entstehen des nächsthöheren, das der Wirkmächtigkeit nach die Funktion des zeitlich früheren Prinzips mitenthält.

a. Die Tatsachenfrage ist unbestritten. Freilich wäre im einzelnen zu fragen, inwieweit die Stadien der embryonalen Entwicklung in so weitgehender Gleichsetzung mit den außermenschlichen Lebensformen gesehen werden können. Diese

haben müssen, ist es für die Frage nach schichttheoretischen Ansätzen von wesentlichster Bedeutung, daß Thomas den grundsätzlichen Bezug einer Vermögenslehre zur Ontogenese voll erkannt hat. Tatsächlich kommt Thomas auch zu einer Strukturauffassung der Aufeinanderfolge, die die embryonalen Lebensstadien weitgehend schichttheoretisch verstehen läßt. Die schon oben[35] erwähnte Bedeutung, die Thomas der ontogenetischen Betrachtung zum Zwecke der Abgrenzung wesensverschiedener Vermögensfunktionen und -bereiche beimißt, werden wir gleich noch im Zusammenhang mit der Frage außermenschlicher Seinsschichten im einzelnen aufzeigen können. An dieser Stelle soll ein anderer für eine Schichttheorie bezeichnender Satz des Thomas innerhalb seiner ontogenetischen Betrachtung unterstrichen werden: In S. th. I q. 118 a. 2 ad 2 wird als eine der verschiedenen Begründungen der Annahme mehrerer einander ablösender Lebensprinzipien (zu deren *sachlicher* Gegebenheit wir schon Stellung genommen haben) angeführt, diese seien notwendig vorauszusetzen, „quia sequeretur (aus der Voraussetzung ein und desselben, numerisch gleichen Lebensprinzips innerhalb der Aufeinanderfolge der embryonalen Stadien) quod generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad imperfectum". Und gleich darauf, jedoch wieder in etwas anderem Zusammenhang innerhalb der Beweisführung heißt es, daß die Vorstellung eines „usque ad perfectum paulatim perducitur" schlechthin „contra rationem generationis" sei. Damit ist aber offensichtlich gegeben, daß für Thomas von Stadium zu Stadium des embryonalen

---

Frage beeinflußt aber das für eine Schichttheorie bedeutsame Moment ontogenetisch geschichteter Bereiche im Menschen nicht wesentlich.

b. Die von Thomas gemeinte Aufeinanderfolge numerisch verschiedener Lebensprinzipien der einzelnen Lebensstufen muß schon ernsten Einwänden begegnen. Mit besseren Gründen wird man die von Suárez als Zitat angeführte Auffassung (De anima l. 2 c. 8 n. 4) vertreten können: Cum primum corpus organisatur, statim introduci animam in generatione ultimo intentam ... prius tamen exercere opera partis vegetativae. Der Sache nach kommt diese Darstellung der von Skotus in De rer. princ. q. 9 n. 126 (t. 4, 454 a) gegebenen gleich: Prius apparent opera vegetativae (formae), non quia alia sit forma ... sed quia opera imperfecta, quae fiunt ab eadem forma, prius apparent quam opera perfecta. — Jedoch werden gerade die für eine Schichttheorie wesentlichen Ansätze bei Thomas durch dessen Annahme numerisch verschiedener, einander ablösender Lebensprinzipien nicht beeinträchtigt. Denn gegenüber einer extremen Schichttheorie von einer Mehrzahl der Lebensprinzipien gleichwertiger Seinsmächtigkeit als im voll ausgebildeten Menschen verbleibender und nebeneinander bzw. mit- oder gegeneinander wirkmächtiger Schichtzentren steht für Thomas die metaphysische Einheit der Seele als letztes Prinzip aller Naturprozesse und Personvollzüge des Menschen vom Zeitpunkt der Geistbeseelung an fest. Für die Auseinandersetzung mit jener Vermögenslehre aber, die nur das Nebeneinander qualitativ homogener Vermögen „der Seele" kennt, wird des Thomas entscheidende Einsicht in qualitativ unterschiedliche und entsprechend dem Leib-Seele-Ganzen strukturierte Vermögensbereiche durch fragliche Punkte der theoretischen Erklärung ihrer embryonalen Aufeinanderfolge nicht beeinträchtigt.

[35] Vgl. Anm. 22.

Lebens ein wesentlich *Neues* hinzukommt, das nicht als Höher*entwicklung* des bis dahin gegebenen Zustandes verstanden werden kann. Die von Thomas so entschieden vertretene Einheit der metaphysischen Wesensform des geistbeseelten Menschen verbietet ihm also nicht, ontogenetisch voneinander abgehobene und wesensverschiedene Bereiche innerhalb der physischen Natur des Menschen anzuerkennen. In die gleiche Richtung weist auch De veritate q. 10 a. 1 ad 5: Vivere *addit* supra esse, et intelligere supra vivere; auf dem Hintergrund des allgemeineren Satzes: quod semper prius salvatur in posteriori (S. th. I q. 60 a. 1 c.), sehen wir in diesem „addit" mit guten Gründen ein „Zum-andern-Hinzutun", das nicht so sehr im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung des einen aus dem anderen verstanden werden kann als vielmehr im Sinne einer Aufschichtung[36]. Es kann sehr wohl die Gesamtentwicklung des Menschen zum voll ausgebildeten Naturwesen und zur Reife der Persönlichkeit zusammen mit der Tatsache bestehen, daß die einzelnen Stadien dieses Entwicklungsganges nicht im selben Sinne „Entwicklungen" (als ein Mehr-und-Mehr in *gleicher* Hinsicht) auseinander darstellen[37]. Was Thomas in S. th. I q. 76 a. 5 ad 4 schreibt, kann uns in dieser Auffassung nur bestärken: Manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium[38]. Zugleich aber ist damit die Nähe eines weiteren Problemkreises der Schichttheorie angezeigt.

3. Seelenvermögen und schichteigene Funktionsprinzipien. Rothacker schreibt: „Wo eine anscheinende Schicht der Seele überhaupt in Auseinandersetzung treten *kann* mit anderen Schichten, die in diesem Falle als ‚Umgebung' oder ‚Lage' der ersten Schicht aufzufassen sind, da erst liegt sicher eine Schicht im echten Sinne mit einem echten Zentrum vor" (a. a. O. 150)[39]. Thomas kennt nun sehr wohl die

[36] Den gleichen Schluß legt innerhalb der kategorialen Darstellung dieser Tatbestände durch Thomas ein Vergleich der beiden Sätze nahe: a. „(actiones animae) sunt *genere* diversae" (De anima a. 12 c) und b. „differentiae dividentes". Vgl. auch: emanatio propriorum accidentium a subiecto *non* est per aliquam *transmutationem;* sed per aliquam naturalem *resultationem* (S. th. I q. 77 a. 6 ad 3).

[37] Diese Unterscheidung wird als wesentlich für eine Schichtenfolge bezeichnet. „... in dem Gesamtprozeß (der Entwicklung als genetischem Prozeß in weiterem Sinne) ... geschieht doch außerdem noch etwas ganz anderes: ... das Neue *tritt zum* Alten *hinzu* ... das Alte bleibt darunter, ja daneben erhalten. Das gilt natürlich nur relativ, ist aber dennoch ein unmißverständlicher Tatbestand ... (Es) spielt sich hier eine interne Überschichtung älterer Schichten durch jüngere Schichten ab; bei weitgehender Erhaltung der alten" (Rothacker a. a. O. 4). Vgl. N. Hartmann, Das Problem des geist. Seins 58 f.; Der Aufbau der realen Welt 199; Ph. Lersch, Der Aufbau der Person 2 f. 65 f.

[38] Vgl. De anima a. 9 ad 10.

[39] Unter Voraussetzung der von H. Rothacker anerkannten theoretischen Vereinbarkeit seiner Schichttheorie mit der Tatsache *einer* Seele im Menschen, haben wir hier auf Einzelheiten in seiner Darstellung autonomer Regulationsprinzipien der

Tatsache der Auseinandersetzung zwischen einzelnen Funktionsbereichen der beseelten Leibnatur und befaßt sich sowohl mit den erfahrbaren Einzelheiten wie mit deren Sinndeutung. Unter beiden Gesichtspunkten setzt er sich auch mit der Frage eines dem jeweiligen Funktionsbereich eigenen (unmittelbaren) Wirkprinzips und dessen Beziehung zur *einen* Seele (als dem mittelbaren Wirkprinzip höherer Seinsmächtigkeit) auseinander.

a. Die erfahrbaren Einzelheiten. Als allgemeinste Bezeichnung einer gegenseitigen Einflußnahme von Vermögensbereich zu Vermögensbereich hat Thomas den Begriff redundantia bzw. redundare (S. th. I—II q. 38 a. 4 ad 3; q. 77 a. 6 c.). Näherhin spricht er von trahit vel inclinat (passio appetitus sensitivi rationem vel voluntatem): S. th. I q. 77 a. 6 c; sequitur motum (superioris partis animae) etiam pars inferior: S. th. I—II q. 24 a. 3 ad 1; q. 30 a. 1 ad 1; q. 59 a. 5 c. (c. fin.); regulatur ratione (pars sensitiva): S. th. I—II q. 31 a. 5 ad 3. Unter der Rücksicht auf die Fragestellung einer vor allem tiefenpsychologisch interessierten Schichtenlehre, wie sie von Rothacker vertreten wird, sind besonders die Aussagen aufschlußreich, in denen Thomas von der gegenseitigen Einflußnahme zwischen personalem und naturhaftem Bereich spricht. Hier ist zunächst festzustellen, daß Thomas eine durchaus unterschiedliche Einflußnahme des personalen Bereichs, ja auch die Unmöglichkeit personaler Einflußnahme auf die naturhaften Bereiche des Vegetativen und Sensitiven kennt. Die grundlegende Unterscheidung ist hier (motus) secundum naturam — secundum voluntatem (z. B. S. th. I—II q. 17 a. 9 ad 2; q. 50 a. 1 ad 1), das heißt, bestimmte Wirkfähigkeiten folgen in ihrem Vollzug spontan den Gesetzmäßigkeiten des organischen Lebens, andere sind einer willentlichen Einflußnahme offen[40]. Die Vollzugsart der ersteren bezeichnet er auch als secundum materiae condicionem (S. th. I q. 78 a. 2 ad 3); damit gibt er die Richtung der Sinndeutung an.

jeweiligen Schichten, vor allem der Es-Schicht (Tiefenperson) nicht näher einzugehen. Wir neigen zwar zu der Ansicht, daß bei Rothacker, vor allem schon durch seine Wahl extremer Begriffe, der Gedanke an eine Einheit der Seele eher erschwert als nahegelegt wird; da jedoch die vorliegende Untersuchung nicht eigentlich eine Kritik der Schichtenlehre als solcher sein will, sondern eine Betrachtung der Vermögenslehre des Thomas aus der Sicht der Schichtenlehre, genügt uns Rothackers Feststellung: „Trotzdem kann die Seele eine einzige sein. Aber innerhalb ihrer hat das Es (im weitesten Sinne) ganz eigene Mechanismen und das Ich ganz spezifische Funktionen." Diskussion Rothacker — J. E. Heyde: Zur psychologischen Schichtenlehre (ZPhForsch 2 [1947] 357).

[40] Vgl. z. B.: Potentiae animae vegetabilis dicuntur vires naturales, quia non operantur nisi quod natura facit in corporibus (De anima a. 13 ad 14). Vgl. S. th. I—II q. 17 a. 8 c. Im gleichen Sinn spricht Thomas bezüglich der vires corporales und der vires humorum corporalium in S. th. III q. 15 a. 2 ad 1; bezüglich des appetitus naturalis in S. th. II—II q. 148 a. 1 ad 3. Als Einzelbeispiel sei angeführt: motus cordis secundum naturam est, et non secundum voluntatem (S. th. I—II q. 17 a. 9 ad 2).

b. Die Sinndeutung dieser Gegebenheiten vom Leib-Seele-Verhältnis her.

Indem Thomas für das bestimmte Seelenvermögen eine Funktionsgesetzlichkeit secundum materiae condicionem feststellt, setzt er die theoretische Erhellung relativ autonomer und der personalen Einflußnahme nicht oder nur beschränkt zugänglicher Wirkbereiche der menschlichen Natur beim Leib-Seele-Verhältnis als Begegnung von Geist und Materie an. Was wir eingangs schon bei der Erörterung der Seelenvermögen als Vermögen der beseelten Leibnatur anführten, bleibt weiterhin wesentliche Voraussetzung und ist durch einige erst jetzt verständliche Aussagen zu ergänzen.

Für Thomas ist es anerkannte Tatsache, daß die Leibnatur, deren die menschliche Seele auf Grund ihrer Geistmächtigkeit „unterster Stufe" (S. th. I q. 79 a. 2 c.) bedarf, zwar von dieser als der einzigen Wesensform verwirklicht wird, jedoch, einmal verwirklicht, die der organischen Körpernatur als solcher eigene Wirkmächtigkeit zeigt[41]. Die menschliche Geistseele muß sozusagen in der ihr seinsgemäßen Begegnung mit der Leibsphäre bestimmte dieser wieder seinsgemäße Eigengesetzlichkeiten körperhafter Natur „in Kauf nehmen": Considerandum est, quod in his, quae sunt ex materia, sunt quaedam *dispositiones in ipsa materia, propter* quas talis materia eligitur ad hanc formam; et sunt aliquae quae *consequuntur* ex necessitate materiae, et *non ex electione agentis* (De anima a. 8 c.)[42].

Wenn wir diese Tatsache mit der oben entwickelten Eigenart der Seelenvermögen als nach der je größeren oder geringeren Leibnähe gestuften Vollzugsbereitschaften zusammensehen, so läßt sich erklären, wieso die Wirkvollzüge der einzelnen Vermögensbereiche in wesensverschiedener Art ihrer Funktion und in naturbedingter Autonomie in Erscheinung treten: Licet una sit anima sensibilis et vegetabilis, non tamen oportet quod in quocumque apparet operatio unius, apparet operatio alterius, *propter diversam partium dispositionem* (De anima a. 11 ad 20). Da nämlich die Körpersphäre ein wirkliches conprincipium der geistbeseelten Menschennatur ist, sind auch die den einzelnen Seelenvermögen naturhaft zugeordneten Organbereiche mit den ihnen wieder eigentümlichen Naturgesetzlichkeiten gleicherweise conprincipium des Vollzugs, und zwar eben nach der jeweils verschiedenen

[41] Nec dicendum est quod (formae elementares) totaliter corrumpantur; sed quod manent virtute ... Et hoc est in quantum manent accidentia propria elementorum secundum aliquem modum, in quibus manet virtus elementorum (De anima a. 9 ad 10).

[42] Vgl. a. 8 ad 7 und ad 9. Ferner: In materia duplex conditio invenitur: una quae eligitur ad hoc quod sit conveniens formae; alia quae ex necessitate consequitur prioris dispositionis (S. th. I q. 76 a. 5 ad 1).

Art der Körpergebundenheit eines Vermögens[43]. Die Geistseele des Menschen hat wohl zugleich die Wirkkräfte der sensitiven und vegetativen Lebensprinzipien, ist aber in deren Vollzügen nicht im gleichen Sinn „principium"[44]. Wenn Thomas daher feststellt: Forma substantialis non (est) immediatum principium actionis in agentibus inferioribus (De anima a. 12 ad 9), so muß das in folgerichtiger Ableitung aus den von ihm zugrunde gelegten Voraussetzungen dahin verstanden werden, daß jedes vegetative und sensitive Vermögen ein seiner spezifischen Leibnähe entstammendes und ihm eigentümliches Funktionsprinzip ist[45], das von der Wirkart der Seele *als* Geistseele wie von den Wirkarten anderer Vermögen im gleichen Maße verschieden und damit auch relativ autonom ist, als eben Körper und Geist verschieden sind und eine Seinsart von der anderen nach Maßgabe ihrer Seinsmächtigkeit zwischen Materie und Geist. Thomas trägt keine Bedenken, seine Unterscheidung von principium operandi primum und principium operandi proximum so zu erklären: Operantur enim potentiae virtute animae, sicut et qualitates elementorum in virtute formarum substantialium (De anima a. 12 ad 10). Es ist nicht einzusehen, daß zwischen den „Regulationszentren", die von den Schichttheoretikern als den einzelnen Schichten der menschlichen Natur und Persönlichkeit eigentümlich und relativ autonom bezeichnet werden, und den „Seelenvermögen", wie sie von Thomas in der dargestellten Weise als Wirkbereitschaften abhebbarer Bereiche im Ganzen des Menschenwesens aufgefaßt werden, ein Gegensatz bestehen sollte, solange die „Regulationszentren" nicht ausdrücklich im Gegensatz zur *einen* Geistseele als metaphysischem Formprinzip postuliert werden[46].

---

[43] Anima humana est actus corporis organici, eo quod corpus est *organum eius* (De anima a. 2 ad 2). Organum alicuius potentiae est *principium* operationis illius potentiae (1. c. ad 3). Vgl. 1. c. a. 11 ad 16.

[44] (actiones animae) sunt genere diversae et non possunt reduci ad *unum principium immediatum* ... Et ita, cum essentia animae sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum; sed oportet quod habeat *plures et diversas* potentias correspondentes diversitati suarum actionum. 1. c. a. 12 c. c. fin.

[45] Potentiae animae vegetabiles dicuntur vires naturales, quia non operantur nisi *quod natura facit* in corporibus; sed dicuntur vires animae, quia altiori modo hoc faciunt (De anima a. 13 ad 14). Vgl. S. th. I q. 57 a. 13 ad 14.

[46] Diese Interpretation der Seelenvermögen im Sinne der Lehre von Thomas wird noch durch weitere Momente gestützt, auf die jedoch hier nur kurz hingewiesen werden soll. So bezeichnet Thomas z. B. die Seelenvermögen sogar als „quaedam forma seu natura" (S. th. I q. 80 a. 1 ad 3). Ferner spricht er immer wieder davon, daß der personale Bereich des Menschenwesens durch den naturhaften behindert und in seiner Ordnung gestört werden kann: S. th. I—II q. 33 a. 3 ad 3; II—II q. 153 a. 5 c.; II q. 15 a. 9 ad 3 und a. a. O. Schließlich ist sehr aufschlußreich, was Thomas über die potentiae vegetativae und sensitivae der anima separata sagt. Vgl. z. B. S. th. I q. 76 a. 3 ad 1; q. 77 a. 8 c.; De anima a. 21 1.

4. Seelenvermögen und außermenschliche Seinsbereiche. N. Hartmann bezeichnet „die Übertragung der an der Seele aufgedeckten Schichten auf das Ganze der Welt oder auch die Fortsetzung ihrer Reiche außerhalb des seelischen Bereichs" als Moment, „wonach man im Sinne des Schichtungsgedankens am meisten ausschaut" [47]. Damit bekommt für unsere Überlegungen der Grundsatz eine besondere Bedeutung, den Thomas in seinem Kommentar zu des Aristoteles Schrift „Über die Seele" aufstellt. Er sagt dort: Quaerendum est, quae sit uniuscuiusque anima; ut scilicet sciatur quid est anima plantae et quid anima hominis, et quid anima bestiae: et hoc est scire de unaquaque parte animae, quid sit (2 De anima l. 6). Die entscheidenden Unterschiede zwischen den „tres partes animae" und den entsprechenden Arten der Seelenvermögen sind für Thomas zugleich die Unterschiede zwischen den wesensverschiedenen Bereichen der uns erfahrbaren Lebewesen: Pflanzen, Tieren und dem Menschen [48].

Wenn man übrigens aus des Thomas Lehre von Gottes Wesen und aus der Lehre von den Engeln gerade die Teile berücksichtigt, die das Wesen des Menschen als von dem Gottes einerseits, von dem der Engel andererseits verschieden nachweisen [49], wird man feststellen, daß Thomas seine Vermögenslehre der menschlichen Geistseele in vielfacher Hinsicht im Ganzen wesensverschiedener Bereiche der von Gott getragenen Mannigfaltigkeit alles Seienden sieht.

Für den unmittelbaren Zweck unserer Untersuchung der Vermögenslehre aber ist vor allem bemerkenswert, daß Thomas aus dem Vergleich zwischen Seelenvermögen und außermenschlichen Lebensbereichen der unmittelbaren Erfahrung, den er von Aristoteles übernimmt, das Grundgesetz der Bezogenheit nicht umkehrbarer Abhängigkeit einzelner Vermögensbereiche von anderen erkennt, das in der neuzeitlichen Schichtenlehre so ausschlaggebende Bedeutung hat. Thomas leitet aus der Trennbarkeit des vegetativen Lebensprinzips vom sensitiven und dieser beiden wieder von der anima rationalis die Wesensverschiedenheit der entsprechenden Vermögen der menschlichen Seele ab (z. B. 2 De anima l. 4; S. th. I q. 78 a. 1 und an a. O.). In Beantwortung der weiteren Frage nun, warum denn zwar das je niedrigere Vermögen getrennt von dem höheren Lebensprinzip sein könne, nicht aber ein höheres Vermögen ohne die Verbindung mit einem oder mehreren

[47] Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie, 9.

[48] Daß Thomas *vier* nach den Rangstufen der Lebewesen unterschiedene Modi vivendi aufzählt, kommt daher, daß er das sinnenhafte Leben unterteilt nach dem Vorhandensein bzw. dem Fehlen der Bewegungsmöglichkeit im Raum. Vgl. z. B. S. th. I q. 78 a. 1 c.

[49] Innerhalb der Gotteslehre wären hier z. B. zu berücksichtigen die Lehrstücke über die generatio, scientia, cognitio und volitio Gottes. Aus der Engellehre die Unterscheidung des Wesens des Engels vom Wesen der menschlichen Seele und die Lehrstücke über Erkennen und Streben der Engel.

niederer Ordnung, stellt er fest, daß das je höhere Prinzip das ihm untergeordnete notwendig voraussetzt (z. B. 3 De anima l. 17: praesupponunt), von ihm abhängig ist (z. B. S. th. I q. 77 a. 4 ad 3: dependet), in ihm seine unvertretbare Grundlage hat (z. B. S. th. I q. 77 a. 7 c.)[50].

Wenn wir nun von hier aus den Zusammenhang mit dem herstellen, was vorher aus anderen Voraussetzungen über die Wesensverschiedenheit der einzelnen Vermögensbereiche abgeleitet werden konnte, vor allem über das Moment des von Bereich zu Bereich wesentlich Neuen, dann ergeben sich zwanglos die Tatbestände, die von N. Hartmann mit dem Gesetz der „Überlagerung" bezeichnet sind: die höhere Stufe ruht immer auf der niederen auf und kann ohne diese nicht bestehen, während diese ohne jene wohl besteht; trotzdem hat die höhere Stufe jeweils ihr eigenes, durchaus selbständiges Prinzip[51]. Das Gesetz wird zwar von Thomas nicht ausdrücklich formuliert; aber sein Inhalt wird in allen Stücken als in der Natur der Dinge und des Menschenwesens grundgelegt erkannt[52].

Zusammenfassung

Die neuzeitliche Theorie von Schichten der menschlichen Persönlichkeit und der von den Vertretern der Schichtenlehre behauptete Gegensatz derselben zur Lehre von Seelenvermögen gaben die Anregung zur Untersuchung der Vermögenslehre bei Thomas.

Dabei war zuerst festzustellen, daß die Einwände gegen eine Vermögenslehre, wie sie unter Berufung auf eine innerhalb der menschlichen Natur und Persönlichkeit gegebene Schichtenfolge wesensverschiedener Wirkbereiche erhoben werden, jedenfalls nicht für die von Thomas entwickelte Vermögenslehre zutreffend sind. In dieser nämlich werden die Vermögen durchaus nicht im einfachen Nebeneinander qualitativ gleichzustellender Vollzüge „der Seele" (in adäquater Geschiedenheit von der Körpersphäre) gesehen, sondern vielmehr als Vermögen der geistbeseelten Natur und Person des Menschen bezeichnet. Damit ist aber eine vertikale, Leib und Seele miteinbegreifende Aufeinanderfolge der Vermögen gegeben, deren unterschiedliche Wesensart nach dem Grad der funktionalen Abhängigkeit von der Leibsphäre bzw. ihrer Unabhängigkeit von dieser zugleich auch den Ort innerhalb

[50] Vgl. S. th. I—II q. 33 a. 3 ad 3; De anima a. 2 ad 2; a. 9 ad 16.

[51] Der Aufbau der realen Welt, 192. Mit der Anwendung dieses Gesetzes auf den Bereich der erfahrbaren Wirklichkeit innerhalb einer Vermögens- und Schichtenlehre mit psychologischem Ansatz darf jedoch nicht übersehen werden, daß N. Hartmann das Gesetz als formal-ontologisches allgemeiner Art versteht; er kommt deshalb bezüglich der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele zu einer von Thomas grundverschiedenen Auffassung. — Auf diese Unterscheidung der Anwendungsbereiche weist schon Suárez hin. Vgl. De anima l. 1 c. 5 n. 4.

[52] Suárez spricht schon ausdrücklich von „duae *regulae*": 1. gradus animae minus per-

eines Ordnungsgefüges bestimmt, der für ein jedes Vermögen bezeichnend ist.

Die von Thomas angegebene Aufeinanderfolge wesensverschiedener Wirkbereiche der Vermögen übernimmt von Aristoteles die grundlegende Dreiteilung des organischen, sensitiven und geistigen Lebens[53]. Im einzelnen spricht Thomas eingehend von der Wiederkehr einzelner Vermögen in wesensverschiedenen Bereichen und von einer Stufenfolge innerhalb der einzelnen Bereiche. Die von Thomas gegebene Darstellung bietet entscheidende Berührungspunkte mit der Schichtenlehre[54].

Der Gesichtspunkt der ontogenetischen Betrachtung zeigt weitere Ansätze zur Begegnung zwischen Vermögenslehre und Schichttheorie.

Vor allem aber gibt die von Thomas eingeführte Unterscheidung von principium primum und principium proximum (oder immediatum) der operatio animae im Zusammenhang mit der Lehre von der Seele als Wesensform des Leibes die Möglichkeit, die von der Schichtenlehre postulierten Regulationsprinzipien als die nach Maßgabe der jeweiligen Nähe zur Person oder zur Natur verschiedenen Vermögensfunktionen der menschlichen Seinsbereiche zu verstehen.

Ferner konnte aufgezeigt werden, daß Thomas die der Schichttheorie im weiteren Sinne eigene Übertragung der Seinsstufen des menschlichen Wesens auf das außermenschliche Sein durchführt und daß er die Tatsache eines nicht umkehrbaren Verhältnisses der Abhängigkeit der höheren Schicht von der ihr vorgeordneten kennt. Zusammen mit dem von ihm gleichfalls hervorgehobenen Charakter des jeweils Neuen der höheren Schicht ist damit der Tatbestand gekennzeichnet, den die Schichtenlehre mit dem Gesetz der Überlagerung ausdrückt.

Mit alldem scheint nahegelegt, daß die von Thomas vertretene Vermögenslehre als Systematik der Vermögen der geistbeseelten Leibnatur und der Persönlichkeit des Menschen sehr wohl mit einer Schichtenlehre vereinbart werden kann. Nur wenn eine solche Schichtenlehre im ausdrücklichen Gegensatz zur Einheit der Seele als geistigen Formprinzips oder mit formellem Ausschluß der Seinsanalogie und einer gleichzeitig bestehenden teleologischen Ordnung zur je größeren Seinsmächtigkeit hin vertreten wird, ist sie aus Gründen ontologischer und metaphysischer Art der von Thomas vertretenen Lehre widersprechend.

---

fectus a magis perfecto separabilis est. 2. anima perfectioris gradus semper supponit inferiorem. Vgl. De anima I c. 5 nnr. 1—7.

[53] N. Hartmann anerkennt, daß Aristoteles mit seiner Einteilung „echte Seinsschichten" trifft. Die Anfänge des Schichtungsgedankens, 19.

[54] In diesem Teil der Vermögenslehre würde sich eine eingehendere Untersuchung über die Stufenfolge der den drei Seelenfunktionen jeweils wieder untergeordneten Vermögen lohnen. Ein weiteres Problem, das über den Rahmen der vorliegenden Untersuchung zum Zwecke einer allgemeinen Orientierung hinaus erörtert werden müßte, ist die Frage *unterschiedlicher* Abstände zwischen den einzelnen Bereichen, so vor allem zwischen der anima intellectiva und den anderen Teilen.

Aporetik, Analogie und Religion

Zur Grundlegung der Religionsphilosophie von Hans Wagner

Von Walter Brugger S. J.

Scharfes Fragen und unerbittliche Herausarbeitung der Aporien sind charakteristisch für das Werk, in dem Hans Wagner die Grundlagen der Religion untersucht[1]. Der vorliegende Band ist nur das erste Stück einer auf mehrere Bände berechneten Religionsphilosophie. Daß es nur ein Stück ist und daß außerdem die dazugehörige Fundamentalphilosophie weder aus den wenigen Anmerkungen des Vorworts noch aus dem Buch selbst hinreichend ersichtlich wird, ist mißlich und macht eine gerechte Beurteilung des Werkes schwierig. Dennoch ist sowohl im Hinblick auf seinen Inhalt, insbesondere die Kritik der Analogielehre, wie auch wegen der starken Beachtung, die es gefunden hat[2], und der Tatsache, daß es bis heute noch nicht fortgesetzt wurde, eine Auseinandersetzung mit ihm notwendig.

Wagner beginnt seine Darlegungen mit den *Einleitungsfragen* der Religionsphilosophie. Sie soll nach ihm keine religiöse Philosophie sein. Die Gretchenfrage unterdrücke alle echten und wichtigen Fragen. Dazu gehört die Wahrheitsfrage, die Frage nach dem, was Religion eigentlich ist, die Frage nach Unterscheidung und Beziehung von Glaube und Wissen. Wagner fordert als Voraussetzung für eine Religionsphilosophie die absolute und praktische Toleranz gegenüber jeder Stellungnahme zur Religion. Er beklagt sich über den Kulturfaschismus, der den erforderlichen Raum für eine Theorie der Religion nicht freigebe. Eine merkwürdige Klage in einem Buch, das mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckt worden ist und das sich in seinen Formulierungen wahrhaftig keine ängstliche Zurückhaltung auferlegt.

Die *Aporien* der Religionsphilosophie betreffen diese selbst in ihrer Möglichkeit, die Beziehung von Glauben und Wissen, die Wahrheits- und die Wertfrage der Religion. Diese Aporien werden hier nur glaubhaft gemacht. Der Nachweis ist erst am Ende der Untersuchung erbringbar und dann auch schon erbracht, denn echte Aporien führen zwangsläufig nicht zur Auflösung der Antinomien; bestenfalls ist noch eine Sinndeutung in einem größeren Zusammenhang möglich. Das Ausweichen vor der Aporie der Wahrheitsfrage führt um so mehr in die Aporie der Wertfrage. Die Religion als solche verwirklicht nicht nur Werte, sondern vernichtet auch erwiesene Werte um eines fraglichen willen.

Als *Aufbauplan* der Religionsphilosophie bleibt nur eine hypothetische Problemordnung; denn Theologie und Metaphysik kann eine gegenwärtige Religionsphilosophie überhaupt nicht mehr sein. An ihrem Ende steht die vollkristallisierte Hypothesis. Nicht als ob sie selbst nicht Wissen wäre; aber ihr Wissen ist Wissen um eine Hypothesis, die in sich selbst Hypothesis bleibt. Denn ihre Gegenstände sind vom Glauben gesetzte Gegenstände und bleiben dies auch. Sonst würden ihre Gegenstände andere, nämlich gewußte. Erst Glaube oder Unglaube machen aus der Hypothese eine

[1] Existenz, Analogie und Dialektik. Religio pura seu transcendentalis. 1. Halbband (Religionsphilosophie, Bd. 1). gr. 8° (227 S.) München und Basel 1953, Reinhardt. 14.— DM; geb. 16.50 DM.

[2] Vgl. die Besprechungen im Hochland 47 (1954) 88 f.: Religion und N_2O, sowie in der Philosophischen Rundschau 2 (1954/55) 70—82 (R. Schäffler).

bejahte These oder deren Verwerfung. Die Religionsphilosophie aber bleibt jenseits von beiden. — Der *erste Teil* der Religionsphilosophie (von dem der vorliegende Halbband erst einen Teil darstellt) ist notwendig philosophisch-aporetisch; er stellt die transzendentale Wahrheits- und Geltungsfrage, indem er nach der Möglichkeit und dem Recht der Religion fragt. Zugleich soll er dialektisch-hypothetisch die für die Wahrheitsfrage entscheidenden fundamentalen Kategorien der Religion erarbeiten. Der *zweite Teil* bringt den vollen Ausbau der Phänomenologie und Kategorienlehre der Religion; er beantwortet die Frage: Was ist Religion? Der *dritte Teil* soll eine Philosophie des Christentums sein. Sie ist nicht nur wegen der Auseinandersetzung mit der Geschichtstheologie, die der Religionsphilosophie jede Berechtigung abspricht, nötig, sondern vor allem wegen der Lücke zwischen der allgemeinen Religionsphilosophie und den konfessionellen Theologien des Christentums, die durch eine unabhängige Theorie des Christentums ausgefüllt werden muß. Ihre Themen sind die Offenbarung, Natur und Übernatur, Wesen und Sinn *einer* Kirche in mehreren Konfessionen u. a. Sie fragt transzendental-logisch, wie sind theologische Urteile möglich, und transzendental-ontologisch, wie sind Christus und der Christ möglich?

Obwohl die Kategoriologie erst auf die Transzendentalproblematik der Religion folgen soll, sieht sich Wagner doch genötigt, schon zuvor die wichtigsten Ergebnisse der Kategorienlehre der Religion zu *antizipieren*. Die Transzendentalproblematik hängt ja von der kategorialen Struktur der Religion ab. Ohne einen gültigen Begriff der Religion kann die Wahrheitsfrage nicht gestellt werden.

Während die Ethik, Ästhetik und andere Disziplinen der Kulturphilosophie einer aus der Idee der Kultur abgeleiteten apriorischen Gesetzlichkeit unterliegen, trifft dies für die Religionsphilosophie nicht zu, da die Religion weder ontologisch noch axiologisch dem Begriff der Kultur subordiniert werden kann. Die Religion steht und fällt mit den von ihr behaupteten Setzungen eines Jenseitigen, dem sie ihr Entstehen verdankt. Es gibt also keinen reinen Religionsbegriff. Ebensowenig gibt es den Begriff einer reinen Religion im Sinne der Aufklärung. Der bloß empirische Begriff aber bleibt hilflos. Es bleibt nur die Möglichkeit eines quasi-reinen Religionsbegriffs durch Erfahrung und kategoriale Methodik. Aus der kategorialen Verarbeitung der Erfahrung (die ja erst folgen soll) antizipiert Wagner *drei Grundsätze*, durch die Religion hinreichend und notwendig bedingt ist: 1. Es gibt ein Jenseits, das mindestens ebenso wichtig ist wie das Diesseits. 2. Es gibt ein Transzendieren ins Jenseits, das Pflicht ist. 3. Dieses Transzendieren ist nicht möglich ohne Gnade.

Aus den Grundsätzen und Grundbegriffen der Religion ergeben sich *Aporien* nach allen Seiten. Die Religion spaltet die Wirklichkeit radikal in ein Diesseits und Jenseits. Das Diesseits wird um des Jenseits willen in der Unabhängigkeit seiner Existenz und in seiner definitiven Sinnhaftigkeit problematisch. Der Sinn des Handelns muß verschwinden, sobald die natürlichen Kausalketten unberechenbar werden unter der dauernden Gefahr unvorhergesehener Eingriffe aus dem Jenseits. Es verbleibt der Fatalismus oder die gehetzte Angst. Aus dem zweiten Grundsatz ergibt sich das Streben der Religion nach universaler Herrschaft des Transzendierens, das sogar auf das theoretische Gebiet der Philosophie übergreift, von der Gottesbeweise verlangt werden. Dieses Machtstreben kann nur durch den Gegendruck der profanen Mächte in Schach gehalten werden. Nach dem dritten Grundsatz ist Transzendieren aus Eigenem, also etwa Metaphysik oder Sittlichkeit, nicht Religion. Alles theoretische Transzendieren kommt nur durch eine Cis-szendenz zustande, das ein ursprünglich religiöses Transzendieren voraussetzt. Die Ausrede, daß die Gottesbeweise zwar logisch stringent seien, aber psychologisch unwirksam, verfängt nicht, da die Gottesbeweise auch unvoreingenommene Denker nicht überzeugen. Die Gottesbeweise stehen unter dem Dilemma: wenn sie logisch stringent sind, dann ist der Atheismus keine Schuld, sondern nur ein Denkfehler, und die Gottesüberzeugung ist nicht Glaube noch Verdienst,

sondern eben nur Wissen; sind sie hingegen nicht logisch stringent, so sind sie keine Beweise. Wissen und Glauben schließen sich aus. Aus der Frage nach der ontologischen Möglichkeit der Gnade ergibt sich weiter ein ganzer Hexenkessel von Problemen: die Gnade (als gratia efficiens und movens) bedroht die Freiheit, die gratia illuminans beeinträchtigt die Vernunft.

Aus den drei Grundsätzen lassen sich die übrigen fundamentalen *Kategorien der Religion* ableiten bzw. schon hier glaubhaft machen. Der für die Religion wesentliche Gegensatz von Diesseits und Jenseits bezieht sich nicht auf die Erfahrung, sondern auf das Wissen. Diesseits ist alles für das Wissen Wirkliche (ob der realen oder idealen Sphäre angehörig), Jenseits ist das nach der Religion eigentlich Wirkliche, das Ziel und Ursprung des Diesseitigen ist, in der Tat aber das Jenseits alles Wissens. Für die philosophische Betrachtung bleibt der dem Jenseits zugeordnete Glaube unaufhebbar ein Für-wahr-Halten ohne sachlich streng zureichende Gründe. Er ist von der Philosophie nur als Bewußtseinshaltung ernst zu nehmen. Dementsprechend besteht auch zwischen Heiligkeit und Wert ein unaufhebbarer Gegensatz. Die von religiöser Seite versuchte Begründung der Werte in Gott beruht auf Ciszendenz. So ist z. B. die Schuld ethisch unaufhebbar, die Sünde jedoch religiös vergebbar. Die Antinomie zwischen Autonomie (Freiheit, Verantwortung) und Gnade ist auch in der katholischen Tradition nicht gelöst. Soweit etwas Geschenk ist, ist es nicht Verdienst, und soweit es frei und Verdienst ist, ist es nicht Gnade. Einzig Luther scheint hier konsequent zu sein.

Die religiösen Kategorien allein machen aber nicht das Reich der jenseitigen Gegenstände aus. In den Aufbau der jenseitigen Welt gehen auch die Kategorien des Diesseits ein, aber alle sind dort modifiziert durch die allein neue und ausschlaggebende Kategorie des Jenseits. Diese allein ist dort autochthon, während die Kategorien des Diesseits heterochthon bleiben. Man hat aus den heterochthonen Elementen, welche die Religion bis in ihre sublimsten Religionen durchsetzen, schon oft Argumente gegen oder für die Religion genommen, beides zu Unrecht. Denn entscheidend ist nur das autochthone Element.

Die Kategorie der *Gnade* enthält vier Stufen. Zuerst bedeutet sie die Liebe von oben, das Dasein als Gottesgeschenk. So ist sie der Prototyp aller Ciszendenz. Die Erfahrung des Übels führt zu einer Erweiterung des Gnadenbegriffs. Sie bedeutet jetzt Hilfe aus der Not der unfühlenden Natur durch Ausnahme oder gar durch Wunder. Ins Sittliche verlagert wird sie Hilfe zum Guten und Vergebung des Bösen, was eine Relativierung der Grundkategorien der sittlichen Person zur Folge hat. Im Christentum endlich vermittelt sie das übernatürliche Endziel des consortium divinae naturae in Christus.

Die bisher behandelten Kategorien der Religion wurden am Selbstverständnis der Religion abgelesen. Ihnen ist eine *zweite Kategorientafel* gegenüberzustellen, welche die Kategorien enthält, wie sie sich aus der Reflexion der Religionsphilosophie ergeben. Die drei Grundsätze, aus denen sie folgen, lauten: 1. Religion hängt an Divination und Transparenz; 2. Religion hat zum Inhalt den fundamentalen Gegensatz und Zusammenhang von Gott und Welt; 3. Divination und Transparenz sind erst durch den Menschen in der Welt. Divination ist das religiöse Grunderlebnis, in welchem eine hinter der unmittelbaren Realität verborgene Welt eines Gottes oder von göttlichen Wesen irgendwie erfahren, erlebt oder wenigstens geahnt wird. Der Divination entspricht auf der Gegenstandsseite die Transparenz. Das Verhältnis der fundamentalen Opposition und Kohärenz ist dialektisch: Entgegengesetztsein von Zusammenhängendem und Zusammenhängen von Entgegengesetztem. Die Fundamentalopposition ist der Index der Autochthonie aller autochthonen Kategorien. Da diese außer der Religion völlig fehlen, ja undenkbar, in der Religion aber beherrschend sind, stehen Religion und nichtreligiöse Bezirke im Verhältnis der fundamen-

talen Opposition. Die Fundamentalkohärenz hingegen ist Index für das Durchhalten der heterochthonen Kategorien im Bereich der Religion. Dieser ist daher in sich selbst dialektisch, und die Methode der Religionsphilosophie kann demnach auch nur dialektisch sein. Da die Kategorien des Diesseits in das Jenseits hineinragen, muß das Jenseitige eine mit der Seinsweise des Diesseitigen verwandte, aber ihr überlegene Seinsmodalität haben. Da aber anderseits die Kategorien des Diesseits im Bereiche der Religion immer von der leitenden Kategorie des Jenseits modifiziert werden, so zeigt sich, daß die Glaubens-„Wahrheiten" nicht einfach Wahrheiten, d. h. im eindeutig definierten Sinn theoretische wahre Urteile sind. Entsprechendes gilt für die Werte. Beide verlieren im Zeichen der Überweise jene Ausweisung und Legitimierung, die den Wahrheiten und Werten eignet, bedürfen also einer ganz anderen.

Die phänomenologische und architektonische Methode zusammen führen zu einer prinzipiellen *Lösung der Möglichkeitsaporie der Religionsphilosophie.* Diese ist möglich, sofern sie in der Religion das Phänomen als solches betrachtet. Die Wahrheitsfrage ist damit allerdings weder gelöst noch zu umgehen. Vornehmste Aufgabe der Religionsphilosophie ist es, die Realität Gottes aufzuweisen. Aber selbst die Methode dazu bleibt vorläufig völlig im Dunkel.

Die zweite Abteilung *Die Analogieproblematik in der Religion* (Der Transzendentalproblematik erster Hauptteil) greift nun die Wahrheitsfrage auf. Die mittelalterliche und offiziell-katholische Lehre von der Analogie des Seins stellt nach deren Auffassung eine, ja sogar *die* Lösung dieser Problematik dar. Sie wird nun einer *Kritik* unterzogen. Auf eine kurze Formel gebracht, ist dieses Kernstück der katholischen Philosophie (mitsamt den Gottesbeweisen) auf ihrem Boden unanfechtbar, ohne diesen Boden aber untragbar, da sie das Sein Gottes voraussetzt. Die Spekulation der analogia entis ist nie widerlegt, aber auch nie kritisch bewiesen worden. Um so dringlicher ist die Beschäftigung mit ihr für den Religionsphilosophen.

Wagners Darstellung der formalontologischen Problematik der *Analogia entis* ist zwar nicht in allem unanfechtbar, doch kann ihre Erörterung hier unterbleiben, soweit sie nicht von Einfluß ist auf die Analogie zwischen Gott und Welt. In dieser Hinsicht aber ist wichtig, daß Wagner die analogia attributionis von vorneherein ablehnt. Die Berufung auf Thomas von Aquin ist fehl am Platze, da sie nicht beachtet, daß dieser Terminus damals nur die sogenannte attributio externa zum Ausdruck brachte. Was sachlich mit der analogia attributionis interna gemeint ist, steht deutlich genug z. B. in S. Th. 1 q. 13 a. 2c: Cum igitur dicitur, Deus est bonus, ... est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo; et hoc quidem secundum modum altiorem. Es ist nicht richtig, daß die analogia attributionis begriffsgleich ist mit der analogia plurium ad unum. Es ist auch nicht richtig, daß die Unmöglichkeit eines tertium commune über Gott und Kreatur die Unmöglichkeit der analogia attributionis zur Folge hat. Alle kreatürlichen Seinsweisen haben vielmehr ihren gemeinsamen Zielpunkt in Gott selbst. Die analogia attributionis internae und die analogia proportionalitatis propriae schließen sich keineswegs aus, sondern sind die logischen Teilaspekte ein und desselben Sachverhalts.

Doch folgen wir weiter der Darstellung Wagners. Nicht im Sein kommen Gott und Welt nach der analogia proportionalitatis überein, sondern in dem Verhältnis, das sie zu dem jeweils eigenen Sein, das unendlich und radikal voneinander verschieden ist, haben. Dieses Verhältnis muß in beiden sowohl gleich wie auch verschieden gedacht werden. Als Ausdruck der Ähnlichkeit ist es positiver Grund der Analogie, als Ausdruck der Unähnlichkeit ist es negativer Grund der Analogie, d. h., es liegt darin ein unaufhebbar dialektisches Moment: Übereinstimmung und Entgegensetzung, Identität und Widerspruch. Die Beziehung ist schlechterdings *eine*, aber gleichzeitig Beziehung der Identität und des Widerspruchs, ohne daß die Möglichkeit besteht, zwischen der Identität in der einen und dem Widerspruch in der anderen Hin-

sicht zu unterscheiden. Entweder nämlich kommen Gott und Welt in dieser Beziehung (zum je eigenen Sein) nicht überein; dann ist Gott vollkommen undenkbar. Also muß die Gleichheit des Verhältnisses gesetzt werden. Oder sie kommen (aus dem genannten Grunde) darin überein. Dann herrscht Univokation, und es muß ein tertium über Gott und Welt angenommen werden, was unmöglich ist. Also muß die Gleichheit des Verhältnisses verneint werden. Da ein Übergang in eine höhere Ebene, in der die Antinomie zur Auflösung gebracht werden könnte, unmöglich ist, ist der Widerspruch der Analogie zwischen Gott und der Welt unauflösbar — und doch notwendig, wenn sowohl Gott wie die Welt *ist*. Wie dieses Verhältnis sich im Geiste Gottes darstellt, wissen wir nicht, da es im Begriff des Dialektischen liegt, daß es nur dort aufzutreten vermag, wo das endliche Denken mit den Kategorien, die ihm allein gegeben sind, das Unendliche denken muß, weil das Problem selbst in das Unendliche einmündet.

Die Analogia entis läßt sich zwar formalontologisch im Bereich des Endlichen nachweisen (z. B. bzgl. Substanz und Akzidens). Um sie jedoch auf Gott und Welt anzuwenden, ist der Nachweis nötig, daß Gott, und zwar als Schöpfer, *ist*. Die Garantie für das Analogieverhältnis ist das Schöpfungsverhältnis. Man hat versucht, dieses aus dem Axiom der Kausalitätskategorie zu gewinnen (omne agens inquantum huiusmodi agit sibi simile). Dieses Axiom ist jedoch nicht evident. Denn es setzt das Geschehen zwischen Substanzen voraus, statt dieses Geschehen als einen Gesamtprozeß der Welt aufzufassen. Der Horizont möglicher Ursachen für das Gesamtgeflecht der realen Welt enthält einen Bereich von Faktoren, die sich dem Wissen nie erschließen, die jenseitig sind. Ist in diesen Faktoren auch eine unendliche Ursache enthalten? Eine solche zu setzen, um das Dasein endlicher Wirkungen zu erklären, ist durchaus nicht nötig. Es ist vielmehr äußerst problematisch, ein unendlich gütiges Wesen als einzige Ursache für eine so fragwürdige Wirkung, wie sie die Welt mit ihren Übeln ist, anzunehmen.

Ebensowenig leistet aber das Selbstmitteilungsaxiom: bonum est diffusivum sui. Es setzt die Auffassung des malum als privatio boni voraus. Diese Erklärung ist jedoch für den christlichen Schöpfergedanken prinzipiell unannehmbar. Denn was ist, ist notwendig gut, weil es Gottes Werk ist. Die Analogiekonzeption gewinnt die Überzeugung der absoluten Güte Gottes nicht aus der Betrachtung der Welt, sondern aus dem christlichen Offenbarungsglauben.

Die Gott-Welt-Analogie ist demnach mittels dieser Axiome nicht erweisbar. Beide setzen den Schöpfungsgedanken voraus, können ihn also nicht begründen. Ohne Schöpfung aber ist die Gott-Welt-Analogie grundlos. Die Analogie-Metaphysik begründet Religion durch Religion. Ein unendliches Sein setzen, heißt nicht, es zu wissen. Daß der Überschwang im Denken möglich ist, beweist nicht das Dasein des Unendlichen. Es kann auch ein gläubiges, aber grundloses Setzen geben.

Die Analogiekonzeption schließt das Prinzip eines Idealismus ein, der für Gott ein absoluter, für den endlichen Geist ein analoger Idealismus ist. Für die Religionskategoriologie aber liefert sie, allerdings mit einer nicht unwesentlichen Abänderung, die erste Formulierung für das Interkategorialgesetz aller Religion: gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam. Dabei stehen gratia für das Autochthone, natura für das Heterochthone; das perficere ist jedoch nur als ein modificare zu interpretieren ohne jede Bewertung.

Die *Kritik der Gottesbeweise* verschiebt Wagner auf die Dialektik der Religion. Nur eines steht ihm fest: Wer das Dasein eines Weltgrundes erwiesen hat, hat noch nicht die Existenz dessen erwiesen, was für die Religion Gott ist. Er gibt Scheler recht, nach dem der Gott der Religion und der Weltgrund der Metaphysik zwar realidentisch sein mögen; als intentionale Gegenstände aber sind sie wesensverschieden. Da die Analogie selbst in die Gottesbeweise eingeht, ist es äußerst problematisch,

ob diese stringent sein können. Das Gesamturteil ist unabänderlich: die Analogiekonzeption kommt aus einem sublimen Zirkel nicht heraus. Mit einem einzigen Sprung ist der Regreß, sobald er die Welt verläßt, gleich bei Gott (hoc omnes dicunt esse Deum). Was als Grund und Ursache gesetzt wird, wird im bloßen Überflug, also nicht kritisch gültig gesetzt. Dieser Überflug ist das Gegenteil von Wissenschaft und Philosophie. Zu wünschen wäre, daß die ciszensive Metaphysik sich in eine transzensive verwandle.

Der Nachweis jedoch, daß eine religiöse Idee nicht aus dem Gewußten notwendig folgt, ist noch kein Nachweis ihrer Ungültigkeit überhaupt. In einem weiteren Schritt muß der Nachweis versucht werden, daß eine Idee auf dem Felde der Religion selbst legitimiert, d. h. nach den Strukturgesetzen der Religion notwendig ist. Die Kritik der religiösen Ideen in diesem Sinne ist Sache der Religionskategoriologie. Über Recht oder Unrecht der religiösen Ideen entscheidet jedoch in letzter Instanz erst die Untersuchung über Recht oder Unrecht der Religion als Ganzes. In dieser Absicht hat die Religionsphilosophie folgende Sätze zu prüfen: 1. Die religiöse Setzung hat notwendig die Struktur einer überfliegenden Setzung. 2. Was im Glauben gesetzt wird, ist notwendig ein dem Wissen Jenseitiges. 3. Eine Metaphysik, die in ciszensiver Weise Glaubensgegenstände zum Ansatz bringt, ist Glaubensmetaphysik, d. h. Glaube, der sich lediglich mit den formalen Mitteln der Wissenschaft auslegt. Mit dem ersten Satz ist identisch: Glauben (fides qua creditur) besagt eine Setzung, in welcher die Bindung an die Prinzipien theoretischer Gültigkeit (d. h. der Wahrheit) zum mindesten eingeschränkt ist, indem die heterochthonen Prinzipien in ihrer Verbindung mit den autochthonen partiell aufgehoben sind. Glaube ist dann weniger als Vernunft; denn diese ist der Inbegriff aller Prinzipien theoretischer Wahrheit. Trotzdem ist dann Religion nicht unmöglich. Nur ist dann die Geltungsuntersuchung der Religion in der Weise zu führen, daß man die Religion fragt, was sie als Ersatz für die fehlende theoretische (oder axiologische) Gültigkeit zu bieten habe, und auch dieses wieder der Gültigkeitsprüfung unterzieht. — Damit schließt der erste Halbband.

Religiöse Gegenstände als solche können ihrem Wesen nach nicht gewußt werden; die religiöse und die wissende Einstellung sind voneinander fundamental verschieden und schließen sich aus. Diese These Wagners beherrscht das ganze Buch. Sie ist nicht nur Ergebnis, sondern auch Voraussetzung. Darauf ist die ganze Methode ausgerichtet. Sie bestimmt den Geist des Werkes.

Daß die Grundlegung einer Wissenschaft durch die in der Sache selbst liegenden oder aus den bisherigen Stellungnahmen sich ergebenden Aporien eingeleitet werde, ist eine jahrtausendealte und erprobte Methode; sie dient dem Wissen um die Sache, gegebenenfalls auch dem Wissen um die Grenzen unserer Erkenntnis. Wagner formuliert die Einwände gegen die Religion mit äußerster Schärfe. Eine Lösung dieser Einwände erfolgt nirgends, denn es handelt sich nach ihm um echte Aporien, die keiner Lösung fähig sind. Er hat es sich daher selbst zuzuschreiben, wenn man diese Einwände für seine eigene Meinung über die Religion hielt. Denn obwohl er ihnen ebenso viele Gründe, die für die Religion sprechen, gegenüberstellt, so bringt er doch beide Seiten nicht zum Ausgleich. Die Religionsphilosophie bleibt jenseits des Ja und Nein zur Religion; sie läßt die Religion als etwas stehen, das durch keinen Verstand und kein Wissen gerechtfertigt werden kann. Wagner deutet zwar eine andere Legitimation der Religion an, gibt aber keinen Hinweis, wie sie wohl beschaffen sein wird. Wenn ein Autor ein Buch so veröffentlicht, muß er es sich gefallen lassen, daß man seinen Vermögenszustand nach dem beurteilt, was er bis zur Stunde davon aufgewiesen hat.

Was die Methode Wagners angeht, so stellt er zwar die Transzendentalproblematik an die Spitze, antizipiert aber dann doch die wichtigsten Ergebnisse der Kategoriologie. Er meint allerdings, er könne sie in dieser verkürzten Form glaubhaft

machen. Aber abgesehen davon, daß es merkwürdig ist, das Wissen auf das Glaubhafte gründen zu wollen — und in der Religionsphilosophie soll es sich doch im Gegensatz zur Religion um Wissen handeln —, so ist ihm auch der Nachweis der Glaubhaftigkeit nicht gelungen. Denn die hauptsächlichsten Kategorien der Religion werden aus den drei fundamentalen Grundsätzen abgeleitet (66), diese aber auf einen quasi-reinen Begriff der Religion gegründet, für den Erfahrung das Material, kategoriale Methodik aber die Gültigkeitsform geliefert haben (59).

Von den drei Grundsätzen nun (siehe oben S. 555), die hinreichend und notwendig für Religion überhaupt sein sollen, ist zu sagen, daß der erste Grundsatz nicht hinreichend und der dritte nicht nötig ist. Selbst einmal davon abgesehen, daß der Ausdruck „Jenseits", für den später „Jenseits des Gewußten", also das Nicht-Wißbare eingesetzt wird (211), in dieser Bedeutung hier in keiner Weise kritisch gerechtfertigt ist, ist der erste Grundsatz nicht hinreichend. Denn Religion ist nicht in erster Linie durch die Beziehung zu einem wie immer beschaffenen Jenseits, sondern durch die Beziehung zum Absoluten charakterisiert. Das Jenseits, wie man es auch fassen mag, ist immer seinem Begriff nach relativ und als bloßes Relativum gerade nicht geeignet, das Wesen der Religion zum Ausdruck zu bringen. Der Ausdruck „das Absolute" ist zunächst gewiß noch mehrdeutig. In dieser Unbestimmtheit und Undifferenziertheit aber ist er gerade geeignet, sehr verschiedene Arten der Religion, nicht nur den Monotheismus, unter sich zu fassen. Anderseits hat er den Vorteil, in logisch folgerichtiger Weise nur in der Richtung auf den Monotheismus ausdenkbar zu sein[3]. Das Absolute ist zwar ein Jenseits (der Erfahrung); aber daß es dieses ist, ist keineswegs konstitutiv für es. Auf der anderen Seite ist das Diesseits zwar als verschieden vom Absoluten erweisbar — darin besteht das Transzendieren —, aber es ist keineswegs in sich selbst möglich ohne das Absolute, weshalb die Setzung des Diesseits immer schon und zugleich eine Setzung des Absoluten ist, wenngleich als solche noch nicht erkannt. Auf diese Weise aber wird die Wirklichkeit keineswegs so heillos und radikal in zwei verschiedene Bereiche gespalten, wie Wagner das in seinen Aporien glaubhaft machen will.

Wenn so der erste Grundsatz auf das Absolute bezogen wird, ergibt sich aus ihm sofort der zweite, ebenfalls geänderte Grundsatz: daß das Transzendieren ins Jenseits als das wahrhaft Absolute Pflicht für den Menschen ist, der ja in sich selbst nur ist, sofern er vom Absoluten ist, und der sein Sein nur dann wahrhaft versteht, wenn er es hin zum Absoluten und Jenseitigen versteht.

Der dritte Grundsatz aber ist in der Form, wie er von Wagner interpretiert wird, nicht notwendig für Religion überhaupt. Denn Gnade schließt nach Wagner auch das consortium divinae naturae, also Gnade im streng übernatürlichen Sinne, ein. Diese aber ist für die Konstitution von Religion überhaupt nicht notwendig. Wenn man jedoch unter Gnade nur das versteht, was Wagner ihr in einer ersten Stufe zuordnet: die Abkunft des Diesseitigen vom Jenseitigen bzw. Absoluten, so ist gegen ihn nichts einzuwenden.

Die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „Gnade" bei Wagner ist bezeichnend für sein Bestreben, auch das Christentum, nicht nur als Religion, sondern auch in seiner besonderen Einmaligkeit, in seine Religionsphilosophie einzubeziehen. Das verleiht seinen Ausführungen eine Konkretheit und eine Tiefe, die weit über die blassen und ab-

[3] Dies übersehen alle jene Kritiker, die mit Wagner Anstoß daran nehmen, daß Thomas von Aquin seine Gottesbeweise in der Summa theologica (1 q. 2 a. 3) mit den Worten et hoc omnes intelligunt Deum oder ähnlichen Wendungen schließt. Thomas antizipiert damit nur das Ergebnis der unmittelbar folgenden Quaestiones, in denen dieser begriffliche Übergang ausführlich und ohne jeden Zirkelschluß begründet wird. Wie dies von einem Leser, der die Texte im Zusammenhang gelesen hat, übersehen oder vergessen werden kann, ist unbegreiflich.

strakten Theorien der Aufklärung hinausreichen. Religion in der Fülle des Lebens, nicht zurechtgeschnitten nach den Schablonen einer reinen Vernunftreligion, will er untersuchen. Anderseits aber verleitet ihn dieses Bestreben dazu, Formulierungen und Lösungen, die nur für den Bereich des streng Übernatürlichen und Übervernünftigen möglich sind, auf Religion überhaupt anzuwenden und so Natur und Gnade, Wißbares und Mysterium gleichzusetzen mit Diesseits und Jenseits, mit Wissen und Religion.

Was das Verhältnis der heterochthonen und autochthonen Kategorien angeht, so ragen nach Wagner jene zwar in den Bereich der Religion hinein, diese aber, die eigentlich entscheidend für die Religion sind, sind vollkommen „jenseits" in dem doppelten Sinn des Jenseits aller Erfahrung und des Wißbaren. Kategorien sind nach Wagner nicht die nicht mehr weiter zurückführbaren Grundweisen endlichen Seins — als solche wären sie nicht auf den Gegenstand der Religion anwendbar —, auch nicht bloß jene Stammbegriffe des menschlichen Verstandes, die nach Kant Bedingungen der Möglichkeit diskursiven Denkens sind, sondern in der Erweiterung, die Nicolai Hartmann dem Kategorienbegriff gibt, Grundbegriffe und Grundurteile, die als Leitfäden der sachgebundenen Wissenschaft dienen. Sie sind, mit Ausnahme vielleicht der „Stammbegriffe", sogar abwandelbar. Die autochthonen Kategorien der Religion sind nicht nur allein für die Religion entscheidend, sie finden sich auch nur dort. Damit ist gesagt, daß der Gegenstand der Religion dieser ausschließlich zugehört.

Es ist nun allerdings richtig, daß der Gegenstand der Religion im religiösen Akt auf eine Weise gemeint und intendiert wird, die für keinen anderen Lebensbereich in derselben Weise konstitutiv ist. M. a. W. es gibt einen spezifisch religiösen Akt. Keineswegs aber ist damit ausgeschlossen, daß der Gegenstand der Religion, obgleich auf andere Weise, auch anderen Lebensbereichen, z. B. der Sittlichkeit, dem intellektuellen Leben oder was immer für einem Bereich, zugehört. Im Gegenteil, es läßt sich nachweisen, daß das Absolute — und zwar in seiner logisch konsequenten Auslegung bis zum personalen Gott — auch oberste Bedingung der Möglichkeit jedes anderen Bereiches, insbesondere der Erkenntnis und der Sittlichkeit, ist[4]. Dies aber nicht auf Grund einer kritisch anfechtbaren Ciszendenz, sondern in strengem und echtem Transzendieren. Ciszendenz herrscht allerdings in ontologischem Sinn: das erkennende Subjekt und sein Transzendieren wäre nicht, wenn es nicht von Gott geschaffen und als erkennendes Subjekt konstituiert wäre. Dies aber ist keineswegs eine Glaubensvoraussetzung, so daß Religion durch Religion begründet würde, sondern eine in kritischer Analyse erarbeitete und gewisse These.

Nun soll aber nach Wagner das Gewußte kein Geglaubtes sein können und Wissen und Religion sich ausschließen. Es handelt sich hier nicht um die Frage, inwieweit etwas Gewußtes auch Gegenstand des Glaubens an eine Wortoffenbarung sein könne, eine Frage, die bekanntlich auch in der Scholastik viel erörtert und eine verschiedene Beantwortung gefunden hat. Hier handelt es sich um den „Glauben" im weiteren Sinn, als intellektuellen, aber unter dem Einfluß des Willens stehenden Grundakt der Anerkennung der Existenz Gottes. Gemeint ist das, was Newman als real assent im Gegensatz zum notional assent bezeichnet hat. Es ist gar nicht einzusehen, warum ein real assent nicht auch einen notional assent oder dessen Erkenntnisgrundlage seinem positiven Gehalt nach einschließen und gegebenenfalls voraussetzen soll. Wissen allein ist allerdings noch nicht Glauben und Religion, aber beide können aus dem Wissen um Gott erwachsen. Daß die gewisse Erkenntnis Gottes, auch wenn sie in reflektierter, wissenschaftlicher Form auftritt, nicht von derselben Art und demselben Charakter wie das „diesseitige" Wissen sein kann, ist für

[4] Für die Erkenntnis sei z. B. auf das eben erscheinende Buch von J. B. Lotz, Kant und die Scholastik heute, Pullach 1955, und darin vor allem auf die Beiträge von Lotz und Brugger verwiesen.

Philosophen wohl eine Binsenwahrheit. Daraus folgt aber nicht, daß es kein Wissen ist. Wissen ist nicht einmal im „Diesseitigen" nur einerlei Art.

Reale und intentionale Identität sind allerdings nicht dasselbe. Aus der Tatsache, daß es ein und derselbe Gott ist, der gewußt und geglaubt wird, folgt nicht, daß Wissen und Glauben dasselbe sind. Aus der intentionalen Verschiedenheit folgt aber ebensowenig, daß die den verschiedenen Intentionen (z. B. Glaube und Wissen) entsprechenden Gegenstände nicht miteinander in logische Beziehungen gesetzt werden dürfen. Dies ist sogar bei festgestellter realer Identität unbedingt notwendig.

Da alles Wissen im Absoluten den letzten Grund seiner Möglichkeit hat, ist eine radikale Entgegensetzung von Glauben und Wissen unmöglich. Die radix, der Grund und die Wurzel, ist ja ein und dieselbe. Im Glauben, auch im Offenbarungsglauben, ist demnach die Bindung an die Prinzipien theoretischer Gültigkeit in keiner Weise eingeschränkt. Nur reichen diese Prinzipien allein nicht hin, um das auf Grund von Offenbarung Geglaubte auch zu einem Gewußten zu machen.

Wagners Auffassung von der dialektischen und aporetischen Natur der Religion stützt sich hauptsächlich auf seine Kritik der *Analogiekonzeption*. Soweit die analogia attributionis dabei ins Spiel kommt, sei auf das oben (S. 557) Gesagte verwiesen. In der analogia proportionalitatis sieht Wagner einen unaufhebbaren Widerspruch. Dieser folgt schon daraus, daß das Sein Gottes und der Welt nicht nur unendlich, sondern auch radikal verschieden voneinander sein sollen. Radikal verschieden heißt *im Grund* verschieden. Gott und Welt haben allerdings keinen gemeinsamen, aber auch keinen je verschiedenen Grund, sondern Gott ist der ontische Grund der Welt, nicht durch seine Wesenheit, sondern durch seine freie Entscheidung. Man kann also nicht sagen, daß das Sein Gottes und der Welt „radikal" verschieden seien. Daß sie es *nicht* sind, eben das bringt die analogia attributionis, die eine wesentliche Ergänzung der analogia proportionalitatis ist, zum Ausdruck.

Das Verhältnis der Welt zu *ihrem* Sein und Gottes zu *seinem* Sein muß in beiden, meint Wagner, sowohl als gleich wie als verschieden gedacht werden. Es besage sowohl Ähnlichkeit und damit Analogie als auch Unähnlichkeit und damit Aufhebung der Analogie. — Darauf ist zunächst zu sagen, daß Analogie nicht nur Ähnlichkeit, sondern zugleich und in einem auch Unähnlichkeit ist. Was aber die Setzung und Aufhebung der Ähnlichkeit betrifft, so bezieht sie sich nicht auf dasselbe unter derselben Rücksicht. Die Ähnlichkeit bezieht sich auf das Sein, das beiden zukommt; die Unähnlichkeit auf die Weise, in der das Sein beiden zukommt. Nun ist es allerdings richtig, daß dieses Sein kein tertium ist, das sozusagen über Gott und der Welt schwebte. Das Sein, das uns zunächst allein bekannt ist, ist nur das Sein der Welt, nicht das Sein Gottes. Aber das Sein der Welt ist uns eben nicht nur als *Welt*sein, sondern darüber hinaus immer auch schon mit dem Verweis auf *Sein überhaupt*, auf Sein im absoluten Sinn bekannt, obgleich noch mit der offenen Alternativfrage, ob Weltsein mit Sein im absoluten Sinne adäquat identisch ist oder nicht. Wenn diese Frage im verneinenden Sinn beantwortet wird, was Sache der Gottesweise, nicht der Analogiekonzeption, ist, so besteht die Möglichkeit, vom Sein Gottes als einem Sein, worauf von der Welt her verwiesen wird, und seiner Weise zu sprechen und diese negativ als eine von der Weise des Weltseins verschiedene zu bestimmen. Da diese Unterscheidung zwischen Sein und Seinsweise aber notwendig zu einem unmöglichen tertium oder einem regressus in infinitum führen würde, wollte man sie als in Gott selbst begründet annehmen, so bleibt nur die *eine* Möglichkeit, die Weise des göttlichen Seins in der adäquaten Identität mit seinem Sein zu sehen. Da uns dieses Sein aber nur im Verweis von der Welt her zugänglich ist, in dem aber, was es positiv an sich selbst ist, verborgen bleibt, so bleibt uns auch die Weise Gottes in dem, was sie positiv und an sich selbst ist, verborgen und nur negativ durch den Gegen-

satz zur Weise des Weltseins bestimmbar. Gott ist uns nur so weit bekannt, als er sich in der Welt bekannt gegeben hat. Das hat weiter zur Folge, daß uns der Gesichtspunkt, unter dem Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen Gott und der Welt zu unterscheiden sind, rational nur vom unteren Ende der Analogie her faßbar ist: sofern der Seinsakt keines uns gegebenen Seienden als Seinsakt durch sein Sosein, das allein in den Begriff eingeht, erschöpfbar ist, sofern also das Sein überhaupt immer das Weltsein transzendiert.

Die analogia entis behält, auf das ens a se bezogen, in der Tat etwas Dialektisches an sich, weil und insofern sie in einem endlichen Verstand gedacht wird. Zugleich kann aber der endliche Verstand, der intentional immer unendlich, d. h. wesentlich auf das Unendliche bezogen ist, auch wissen, daß das Dialektische im Unendlichen selbst (im analogatum princeps) auf eine überrationale, d. i. überbegriffliche Weise aufgehoben ist.

Die Erkenntnis der Analogiekonzeption hat demnach *drei Stufen*. Auf der *ersten* wird innerweltlich erfaßt, daß Seiendes als solches, d. h. aber in der Weise des Seins selbst, grundsätzlich auf verschiedene Weisen möglich ist (z. B. als Substanz und Akzidens). Eine *zweite* Stufe, die Wagner ausläßt, stellt in der Reflexion auf die Natur unseres Verstandes und die Bedingungen seiner Möglichkeit die absolute, aber noch unbestimmte Transzendenz des Seinsbegriffes fest. Was immer und auf welche Weise immer Gegenstand irgendeines Verstandes oder einer Beurteilung wird, sei es in einer Erfahrung gegeben oder nicht, sei es gewußt, geglaubt oder gemeint, bezweifelt oder erfragt, kann dies nur sein, sofern es auf Seiendes überhaupt und damit letzten Endes auf Sein in einem absoluten Sinn bezogen oder doch beziehbar ist. Erst in einer *dritten* Stufe, die mit den Gottesbeweisen gewonnen wird, wird dann erkannt, daß jenes absolute Sein nicht mit dem Sein der erfahrbaren Welt, ja überhaupt mit keiner Welt identisch sein kann und transzendent zu allen besonderen und in sich selbst rational erfaßbaren Weisen des Seins ist. Hier wird die analogia entis zwischen ens ab alio und ens a se thematisch. Damit ist auch klargestellt, inwieweit die analogia entis dem Gottesbeweis vorausgeht und inwieweit sie ihm folgt.

Das von Wagner sogenannte Axiom der Kausalitätskategorie (omne agens inquantum huiusmodi agit sibi simile) begründet demnach die analogia entis nicht schlechthin, sondern folgt aus ihr, so wie sie sich auf der *zweiten* Stufe darstellt. Dasselbe gilt für das Selbstmitteilungsaxiom, wie Wagner es versteht[5]. Ontologisch gesehen, hat die Unendlichkeit des absoluten Seins (in Gott) dessen ideale Auslegung im göttlichen Verstand zur Folge. In dieser idealen Abkunft gründet die Ähnlichkeit alles Seienden mit dem absoluten Sein zuerst. Daraus ergibt sich dann notwendig auch die Ähnlichkeit alles in der Tat Gewirkten mit dem absoluten Sein Gottes. Erkenntniskritisch hingegen ist das erste die Erkenntnis des Endlichen, wirklich Bestehenden, das als Seiendes nur erkennbar ist im Vorgriff auf das Sein überhaupt, und zwar sofern es in leerer, noch unbestimmter Weise alles besondere Seiende umgreift und übersteigt (vgl. oben die zweite Stufe). In der Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit dieses Tatbestandes wird dann das absolute Sein Gottes erkennbar und von dorther die ideale Vermittlung zum endlich Seienden.

Abschließend kann gesagt werden, daß Wagners Kritik die Analogiekonzeption der Scholastik und damit deren Religionsbegründung keineswegs aus den Angeln gehoben hat. Was er sich selbst unter einer Legitimation der Religion vorstellt, hat er uns noch nicht gesagt, wenn es nicht in der Art und Weise angedeutet ist, wie er die Position Kants darstellt.

---

[5] Angemerkt sei jedoch, daß der Ausdruck bonum est diffusivum sui bei Thomas von Aquin nicht die Wirkkausalität, sondern die Finalität betrifft: Alles Gute ist wert, daß es nicht nur an sich selbst sei, sondern auch vervielfältigt in anderen.

Erforschung und Entwicklung chalzedonischer Christologie heute

Von Alois Grillmeier S. J.

Die gegenwärtige Diskussion um das dogmatische Christusbild, in deren Mittelpunkt die Frage nach dem Bewußtsein Christi steht, ist ebenso stark historisch wie systematisch ausgerichtet. Von selbst ergab sich der Rückgriff auf die Zeit der christologischen Konzile (vor allem auf Chalzedon, aber auch Ephesus und Konstantinopel 553), um von daher die neueren Probleme zu lösen und die vorgeschlagenen Lösungen kritisch zu prüfen. Die durch die Neuedition der Konzilsakten von Chalzedon stärker belebte dogmengeschichtliche Arbeit erhielt durch die erwähnten Fragestellungen neue Anregungen, wenngleich sie auch unvermeidlich zum Mittel der Polemik wurde, die in ihrem Stil manchmal an die Zeit der alten Konzile erinnert. Im Folgenden soll kurz die moderne historische und systematische Problematik um das dogmatische Christusbild nach dem Stand der neueren Chalzedon-Literatur entwickelt werden. Ein vollständiges Bild vom Stand der Christologie überhaupt ist damit nicht erstrebt.

Eine kurze, aber gründliche Studie von F. X. Murphy[1] hat vor allem den Zweck, mit den Vorgängen um das Konzil von Chalzedon bekannt zu machen. Verf. wollte das Wort von E. Schwartz widerlegen: Acta conciliorum non leguntur. Darum gibt er eine eingehende Analyse der Ereignisse nach den Akten des 4. allgemeinen Konzils und bringt wichtige Dokumente ganz oder teilweise in Übersetzung. Eine klare Übersicht über die Quellen, die in der Ausgabe von E. Schwartz nicht immer leicht zu benützen sind, sowie eine kurze Bibliographie runden die Studie als ganze zu einem brauchbaren Abriß der Geschichte von Chalzedon ab. Im 1. Kap. des 1. Teiles (3—11) wird als Prolog eine treffende Schilderung der kirchenpolitischen Lage sowie der Hauptfiguren gegeben, die in der unmittelbaren Vorgeschichte und im Verlauf des Konzils selber auftreten. Eine zweite Skizze zeichnet den weiteren Hintergrund des Konzils, nämlich die ereignisreiche Entwicklung zwischen Ephesus und Chalzedon (12—24). Teil 2 und 3 bringen eine Analyse der Vorgänge auf der Synode selber (25—98). Kap. 3—7 sind den ersten fünf Sitzungen, Kap. 8 und 9 den folgenden gewidmet. Kap. 10 bespricht die unmittelbare Nachgeschichte (99—113). Die Darstellung des Glaubens von Chalzedon ist mit der Wiedergabe der 4. und 5. Sitzung verbunden. Verf. hält sich in seiner Deutung an die Quellen und vermeidet ein Eingehen auf die neueren Kontroversen. Indem er erst mit Ephesus anhebt — wozu er das Recht hat —, verzichtet er notwendig auf die Schilderung der theologischen und kirchenpolitischen Entwicklung von weiter Sicht her.

Von einer solchen umfassenderen geschichtlichen Schau her sucht R. V. Sellers[2] die Theologie von Chalzedon zu verstehen. Die neue Studie des Verf., der als Erforscher der alten Christologie bekannt ist[3], bringt zwar keine eigentlichen Überraschun-

[1] F. X. Murphy C. SS. R., Peter speaks through Leo. The Council of Chalcedon A. D. 451. gr. 8° (132 S.) The Catholic University of America Press 1952, 2.75 Doll.

[2] R. V. Sellers, The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey. gr. 8° (XVIII u. 361 S.) London 1953, SPCK. 37,6 S.

[3] Ders., Two Ancient Christologies, London 1940.

gen, hat aber ihren besonderen Wert in der sorgfältigen Quellenauswertung und der objektiven Beurteilung der Vorgänge und Ideen. Der 1. Teil (3—203) behandelt die Vorgeschichte von Chalzedon (Ephesus 431, Union von 433, Ephesus 449). Theologisch bedeutsam sind wohl vor allem die Ausführungen um die Frage des Verhältnisses der chalzedonischen Glaubensdefinition zum überlieferten Glauben der Kirche, und zwar in den Überlieferungsformen der alexandrinischen, der antiochenischen und der westlichen Theologie (132—203). Um hier Übereinstimmung und Verschiedenheit richtig bewerten zu können, betont Verf. die Unterscheidung von „Bekenntnis" (confession) und „Reflexion" oder „Forschung" (enquiry), also etwa zwischen auditus fidei und intellectus fidei. Das Band der Einheit zwischen den Parteien ist in der fides zu suchen, die Abweichung auf dem Gebiet der Reflexion. S. schreibt hier ein beachtenswertes Stück Dogmengeschichte, da er nicht bloß die Christologie im engeren Sinn, sondern auch die Soteriologie, die ganze Lehre von Gott und auch die Anthropologie miteinbezieht und wichtige Fragen der Überlieferungsgeschichte mitbespricht, wie z. B. das Verhältnis von Schrift und Hellenismus (159—162) sowie den Einfluß des AT und des Judaismus auf die Antiochener. Zugleich tritt er auch der Überbewertung der Politik als eines Faktors der dogmengeschichtlichen Entwicklung (E. Schwartz) entgegen. Man wird freilich, entgegen der Unifizierungstendenz des Verf.s, die Spannung der verschiedenen Christusbilder zueinander und einzelner auch zur Orthodoxie schärfer herausarbeiten müssen. — Der 2. Teil (207—350) behandelt die Glaubensdefinition von Chalzedon selber sowie den Tomus Leonis. In der quellenkritischen Analyse der Definition ist beachtlich der Hinweis auf die apollinaristische Schrift Ad Jovinianum (223—225) sowie die Deutung des schwierigen γνωριζόμενος (215 f. 345).

Der Dogmenhistoriker wird besonders die zwei Kapitel über den nachchalzedonischen Kampf wichtig finden (254—301 über die vor-justinianische, 302—350 über die nach-justinianische Epoche). Erst der neueren Forschung ist es geglückt, die einzelnen theologischen Positionen dieser Epoche zu präzisieren, und zwar durch die von J. Lebon eingeführte, von M. Richard und Ch. Moeller (s. u.) verdeutlichte Unterscheidung von „strengem Chalzedonismus" und „Neu-Chalzedonismus". Daß diese Forscher auf der rechten Spur sind, wird auch durch S. bestätigt, der unabhängig von jenen auf diese Unterschiede aufmerksam wurde, wenngleich seine Terminologie nicht so glücklich, auch die Zeichnung der Divergenzen nicht so genau und vor allem die literarische Behandlung dieser Frage nicht befriedigend ist (vgl. Grillmeier in: JournEcclHist 6 [1955] 91—93). Vor allem gelingt es S. nicht, Leontius von Byzanz und Leontius von Jerusalem richtig einzuordnen. B. Altaner, M. Richard und Ch. Moeller haben in dieser Hinsicht einen bedeutend besseren literarkritischen und theologischen Ausgangspunkt erarbeitet.

Bedeutsam ist für die anglikanische Kirche der Gegenwart, wenn ein Autor von der Erudition Sellers' sich für die unverminderte Geltung des chalzedonischen Glaubens einsetzt und die Definition von 451 als „a treasure of inestimable worth" bezeichnet (350) (vgl. dazu *B. Leeming* in: Chalkedon III 695—718, bes. 715).

Die Geschlossenheit der Darstellung, wie sie im eben besprochenen Werk sich zeigt, konnte natürlich nicht von einem Gemeinschaftswerk über die Geschichte und Theologie des Konzils von Chalzedon erwartet werden, an dem etwa 50 Forscher aus aller Welt beteiligt sind[4]. Dafür wurde eine breitere Basis der Untersuchung und Zielsetzung des Werkes erstrebt: maßgebend war nämlich die Absicht, eine einigermaßen gesicherte Entwicklungsgeschichte des chalzedonischen Christus- und Kirchen-

[4] A. Grillmeier S. J. — H. Bacht S. J., Das Konzil von Chalkedon — Geschichte und Gegenwart, herausgegeben im Auftrag der Theologischen Fakultät S. J. St. Georgen, Frankfurt-Main. Bd. 1 1951 (XVI u. 768 S.) Bd. 2 1953 (XIV u. 967 S.) Bd. 3 1954 (VII u. 981 S.) Echter-Verlag, Würzburg.

verständnisses mit der modernen inner- und außerkatholischen Problematik zu verbinden. Da hier nur die Auseinandersetzung um die engere Christologie von Chalzedon herausgegriffen werden soll, müssen die übrigen Gesichtspunkte, unter denen Chalzedon in seiner Bedeutung für Geschichte und Gegenwart anvisiert wurde, kurz namhaft gemacht werden: Von den führenden protestantischen Dogmengeschichtlern der neueren Zeit her stellte sich besonders das Problem über das Verhältnis von Glaube und (Kirchen-) Politik, das allzusehr zugunsten einer Vorherrschaft des politischen Gedankens gelöst worden war (vgl. *F. Hofmann, Rh. Haacke* im 2. Bd.). Neben dem Christusgedanken errang damit die Darstellung des Ringens um den Kirchenbegriff einen besonderen Platz (vgl. Index „Kirche"). Konkret wurde bei diesen Ausführungen auch der Beitrag sichtbar gemacht, den bestimmte Persönlichkeiten, Personengruppen und Institutionen für die Entwicklung des Glaubens- und Kirchenbewußtseins geleistet haben, wie z. B. Kaisertum, Papsttum, Bischofsamt oder einzelne Bischofsstühle (Konstantinopel, Alexandrien usw.) und schließlich das Mönchtum. Letzteres wurde in seiner Bedeutung als Subjekt und Objekt für Chalzedon in umfangreichen Studien von *H. Bacht* und *L. Ueding* dargestellt (II 193—314; 569—676). Dabei wurde auch die geschichtliche Entwicklung und Bedeutung der konziliaren Idee als solcher im Auge behalten und ihre Ausstrahlung auf das innerkirchliche Leben (Kirchenrecht, Liturgie und Archäologie: vgl. die Studien von *L. Ueding, H. Engberding, Th. Schnitzler* und *A. M. Schneider*) untersucht. Soweit solche und ähnliche Gesichtspunkte nicht thematisch zusammenhängend dargestellt werden konnten, wurden sie in ausführlichen Indices im 3. Bd. greifbar gemacht.

Das erste Anliegen des Gemeinschaftswerkes über das Konzil von Chalzedon war also eine neue, dem Stand der Forschung entsprechende Nachzeichnung der Entwicklung unseres Christusglaubens mit Chalzedon als Sammelpunkt (I 5—202; 213—242; 341—418; 425—580; 603—635; 637—720; II 771—939). Die Dialektik der Entfaltung der christologischen Formel und Idee von der Schrift bis zu Chalzedon hin (I, 5—202; 213—242) wurde nicht um die Begriffe „Alexandriner" und „Antiochener" aufgebaut, wie es im allgemeinen bisher üblich war (vgl. oben R. V. Sellers), sondern auf Anregung der neueren französischen Forschung hin um die Schemata „Logos-Sarx" und „Logos-Anthropos". Tatsächlich ließ sich unter Voraussetzung dieser der objektiven Entwicklung abgelesenen Schemata die Stellung einzelner Theologen wie auch ganzer Gruppen viel deutlicher als bisher abzeichnen, und zwar von der eigentlichen christologischen Fragestellung her. Die Unterscheidung nach „Schulen" muß als äußerliches Einteilungsprinzip wirken, wenn sie auch ihre Bedeutung — aber unter Korrekturen — behält. Man darf wohl den Ansatz der Entwicklung des Logos-Sarx-Schemas auf der Seite der Gegner Pauls von Samosata suchen, der selber diesen das Schema „Logos-Anthropos" entgegengesetzt zu haben scheint — ob unter völliger Leugnung der Gottheit Christi oder nicht, ist noch nicht ausgemacht. Leider war es in I, 67 ff. noch nicht möglich, diesen Ausgangspunkt voll zu begründen, da eine neue Ausgabe der Fragmente der Prozeßakten um Paul von Samosata mit neuer theologischer Untersuchung angekündigt war[5]. Zugleich war dem Verf. bekannt, daß einer der bedeutendsten Patristiker der Gegenwart, M. Richard, schwere Bedenken gegen die Echtheit dieser Prozeßakten anmelden wollte. Unterdessen ist über de Riedmatten hinaus — und in Auseinandersetzung mit ihm — die Frage der textlichen Überlieferung und Deutung der Prozeßakten von einer Gruppe französischer Forscher neu aufgenommen worden. Man kritisiert besonders die Ausgabe von Fragment 8—10 (de Riedmatten a. a. O. 138) sowie auch die theologische Deutung und fordert über die Arbeiten von Fr. Loofs, G. Bardy und H. de Riedmatten hinaus „une révision complète" der Interpretation, bei eindeutigem Festhalten an

[5] H. de Riedmatten O. P., Les Actes du Procès de Paul de Samosate, Fribourg 1952.

der Echtheit der Akten[6]. Nach allem scheint durchaus die Möglichkeit zu bestehen, den Ansatz für die Entwicklung des Logos-Sarx-Schemas tatsächlich bei den Gegnern Pauls von Samosata zu suchen und von daher dessen Auftauchen bei Arianern, Alexandrinern, Apollinaristen und selbst in den Kreisen der früheren Antiochener (Eusebius von Emesa, älterer Diodor von Tarsus) zu erklären. Hier bedarf es noch vieler Arbeit, um zu voller Klarheit zu kommen[7].

Die in Chalzedon selbst ausgebildete theologische Synthese (vgl. *I. Ortiz de Urbina* und *P. Galtier* in I, 341—418) besteht aus Elementen der Logos-Sarx- und Logos-Anthropos-Christologie, wie sie beide nach Ausschaltung des Apollinarismus und schließlich auch des Nestorianismus — in ihren besonderen Formen zu Alexandrien, Antiochien und Rom — vertreten wurde. Doch geht aus den Ausführungen in I, 401—412 deutlich hervor, daß die unter dem (unbewußten) Einfluß apollinaristischer Fälschungen von Cyrill angenommene Mia-Physis-Formel absichtlich zurückgestellt wurde, während zwei seiner Briefe mit gemäßigteren Formeln ausdrücklich als gültiger Ausdruck des Christusglaubens des Konzils Anerkennung fanden. Über das Maß dieses Cyrillianismus von Chalzedon geht noch immer der Streit. Die alte, auch von E. Schwartz und selbst von Mgr. Duchesne vertretene These sah in Chalzedon den dialektischen Gegensatz zu Ephesus, also eine Abwendung der Reichskirche von Cyrill und die Hinwendung zu den Antiochenern. Dagegen vertritt Dom H. M. Diepen[8] die Gegenthese von einer „inspiration cyrillienne" fast aller Väter von Chalzedon (a. a. O. 49). Die wahre Lösung wird wohl in der Mitte liegen: also doch einmal in der Unterscheidung des Cyrill von 431, der in den Anathematismen und in der Mia-Physis-Formel zum Ausdruck kommt, und des Cyrill von 433, der die Unionsformel mit den Antiochenern unterschrieb (Laetentur-Brief). (Wenn man diese Unterscheidung auch nicht überbewerten darf, leugnen kann man sie nicht.) Dann ist darauf zu achten, daß Chalzedon sich durchaus von Cyrill inspirieren ließ, aber eben nur vom Cyrill der Union, ferner aber auch durch antiochenische Formeln und

---

[6] Vgl. École Pratique des Hautes Études (Sorbonne). Section des Sciences Religieuses. Annuaire 1953—54 (Paris 1953) 55—58 (Bericht v. P. Nautin).

[7] Vgl. W. Schneemelcher: ZKirchGesch 4. F. 3 Bd. 65 (1953/54) 157—168 zu Chalkedon I.

[8] H. M. Diepen O.S.B., Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne. 4° (126 S.) Les Editions de Saint Michel, Oosterhout 1953 (Diss.). Um dem sog. Baslismus, der sich für seine Christologie besonders auf die Antiochener und ihre Beurteilung durch Chalzedon sowie auf die lateinische Homo-Assumptus-Christologie stützt, den Boden zu entziehen, ist D. bestrebt, den älteren Antiochenern die innere Nähe zu Chalzedon und eine Approbation durch dieses Konzil abzusprechen, andererseits Leo d. Gr. und Cyrill von Alexandrien möglichst identisch zu erklären. Eine Unterscheidung zwischen einem Cyrill der Anathematismen und der Union von 433 will D. nicht anerkennen (a. a. O. 30 f. 35). Er kritisiert vor allem Theodor von Mopsuestia und dessen neuere günstige Beurteilung durch R. Devresse und M. Richard (a. a. O. 20—30) und möchte ihm eine echte Einsicht in die Unio hypostatica absprechen (vgl. dazu Chalkedon I 144—155 215 ff.). Theodoret wird nicht günstiger beurteilt. Ihm wird auch eine teilweise oder gänzliche Autorschaft gegenüber dem Unionssymbol abgesprochen. Es sei nur von ihm mitunterzeichnet worden und in der Form der Fides Flaviani (Fl. v. Konstantinopel) für Chalzedon wirksam geworden. Zu Chalzedon siegt Leo und Cyrill, so daß überhaupt kein Einfluß der älteren antiochenischen Theologie wahrzunehmen ist (a. a. O. 108 ff. 117). Während J. Lebon Dioskoros und seine Anhänger als echte Cyrillianer gelten läßt — sie werden zu Chalzedon auch nicht wegen des Glaubens verurteilt (Chalkedon II 5 Anm. 6) —, stellt D. sie in Gegensatz zu Cyrill (69), um eben Leo und Cyrill einander völlig annähern zu können. Eine gründlichere Diskussion der Thesen D.s muß auf später verschoben werden und wird im Rahmen einer Arbeit über die nach-chalzedonische Christologie erfolgen.

schließlich am entscheidendsten durch Leo d. Gr. Dies ist die eigentlich „chalzedonische" Synthese im strengen Sinn. Damit ist die Basis gewonnen, um auch die nachchalzedonische Entwicklung zu verstehen.

Drei Gruppen sind zu unterscheiden: die strengen Chalzedonier, die Monophysiten, die sog. Neu-Chalzedonier. Sie in ihrer theologischen Eigenart abgehoben zu haben, ist das Werk zweier hervorragender Kenner dieser Epoche: *J. Lebons* (I 425 bis 530) und *Ch. Moellers* (ebd. 637—720). Diese drei Gruppen unterscheiden sich gerade nach ihrer je besonderen Beziehung zu Cyrill von Alexandrien. In Weiterführung seiner berühmten Dissertation von 1909 über den severianischen Monophysitismus zeigt L. nach dem Stand der neuesten Quellenforschung, daß Severus von Antiochien und die ihm nahestehenden Theologen nichts anderes sind als der reine Cyrill der Mia-Physis-Formel und der Anathematismen. Eigentlicher Eutychianismus war kaum vertreten — ein Ergebnis, das auch *H. Engberding* für die monophysitische Liturgie bestätigt (II 697—733). (Leider wertete Leo d. Gr. diese Gruppe der Alexandriner oder strengen Cyrillianer als Eutychianer im häretischen Sinn und trug damit ungewollt zur Verschärfung des Gegensatzes bei, statt nach dem gemeinsamen Sinn der entgegengesetzten Formeln zu suchen; vgl. Chalkedon II 5.) Moeller zeigt hingegen, daß nach einer streng chalzedonischen Epoche in der Nachgeschichte des Konzils die sog. Neu-Chalzedonier wiederum zurückgreifen auf die zu Chalzedon übergangene Mia-Physis-Formel Cyrills und diese zusammen mit der diphysitischen Formel Chalzedons als einzig ausreichenden Ausdruck des rechten Glaubens bezeichnen. Beide Autoren, Lebon und Moeller, betonen den Unterschied der verschiedenen nach-chalzedonischen Gruppen sehr stark. Obwohl L. einerseits die Orthodoxie der Severianer betont, so sieht er andererseits innerhalb des Rahmens der Orthodoxie „une différence immense qui sépare ... la pensée de Sévère et des monophysites de celle de saint Léon et des chalcédoniens (I 555). M. a. W. der Cyrill der Anathematismen, wie er eine Realität ist, ist auch nicht einfach identisch mit Leo d. Gr. Nur wer sich mit den inneren Nuancen und Tendenzen der verschiedenen Formen der vor- und nach-chalzedonischen Christologie vertraut gemacht hat, wird bemerken, wie vielfach die heutige innerkatholische Diskussion noch von denselben Ideologien und Positionen ausgeht, wie sie damals gegeben waren, und von daher die neueren Fragen in ähnlich dialektisch entgegengesetzter Weise zu lösen sucht wie die alte Christologie ihre Probleme. Das liegt in der Dynamik des Christusmysteriums, das nur in der rechten Synthese des chalzedonischen „ungetrennt" und „unvermischt" bestehen kann.

Dies gilt auch für die neueste Frage, die um die Deutung des gott-menschlichen Bewußtseins Jesu Christi kreist. Sie ist darum — was für die katholische Theologie selbstverständlich ist — in ihrer Lösung an den Prinzipien von Chalzedon zu messen. *J. Ternus* zeigt denn auch in seiner weit ausholenden Abhandlung über das Bewußtseins- und Seelenleben Jesu[9], wie die heutigen Positionen aus der Dialektik chalzedonischer Christologie heraus bezogen worden sind. Es ist räumlich nicht möglich, diese im einzelnen noch einmal darzulegen (vgl. III 208 ff.). T. unterscheidet drei größere Typen, die Bewußtseins-Theorie (Parente-Diepen), die Visionstheorie (Galtier) und die Aktuations-Theorie (de la Taille), und sieht vor allem in letzterer die Möglichkeit einer Synthese zwischen den anderen Lösungen. — Ein neuerer Versuch von *A. Parego* setzt sich mit dem bisher Erreichten kritisch auseinander[10]. Er setzt bei

[9] J. Ternus, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung: Chalkedon III 81—237.

[10] A. Perego, Il „Lumen Gloriae" e l'unità psicologica di Cristo, I: DivThom (Piac) 58 (1955) 90—110 mit reicher Literaturangabe. Dazu ist noch zu nennen: E. Gutwenger S. J., Zur Ontologie der hypostatischen Union, in: ZKathTh 76 (1954) 385—410; F. Lakner S. J., Eine neuantiochenische Christologie? in: ZKathTh 77 (1955)

dem Begriff des „Bewußtseins" an. Der schwache Punkt bei Parente liege, neben der Verletzung des trinitarischen Gesetzes „actiones ad extra sunt communes", darin, daß er nicht erkläre, wie das menschliche Bewußtsein Christi aus eigener Kraft das Subjekt, in dem es subsistiere, wahrnehmen könne, also die Person des Logos, wenngleich er gezeigt habe, daß es kein menschliches „Ich" und keinerlei „psychologische" Autonomie oder Persönlichkeit in der Menschheit Christi gebe. Auch Diepen gelinge es nicht, einen wirklichen Akt des Bewußtseins in Christus herauszukristallisieren, in dem sich Christus als Gott wisse. Auch die Aktuationstheorie bleibe an dem menschlichen Erscheinungs-Ich Christi hängen und zeige nicht die Gegebenheit des göttlichen Ich. Auch in dieser Theorie werde der Logos vom geschaffenen Verstand Jesu durch einen Akt des „Wissens", aber nicht des „Bewußtseins" erreicht. Darum bleibe in Christus eine psychologische Zweiheit, weil das doppelte Bewußtsein Christi, das ungeschaffene und das geschaffene, nicht geeint wären in der Perzeption der einen und selben Wirklichkeit, sondern jedes seinen eigenen Gegenstand habe: das ungeschaffene Bewußtsein das göttliche Ich, das geschaffene Bewußtsein das menschliche (Erscheinungs-) Ich. Wir müssen abwarten, was Perego seinerseits als neuen Weg vorschlägt. Soweit seine Ausführungen veröffentlicht sind, geht er aus von dem eigentlichen Gegenstand des psychologischen Bewußtseins. Er bezeichnet als diesen Gegenstand das „soggetto intelligente in quanto è e in quanto opera: percepire l'operazione o la modificazione è l'elemento generico dell'atto di coscienza: solo quando essa scopre un ‚io', al quale appartiene e dal quale profluisce quell'operazione o quella modificazione non si ha un semplice conoscere, ma un *conoscersi;* non si ha un semplice sapere, ma un *sentirsi*" (a. a. O. 105). Die Unterscheidung des ontologischen und psychologischen Ich bei Galtier wird abgelehnt und das Bewußtsein nicht an den Begriff der Natur (wie bei Galtier), sondern an den Begriff der Person gebunden. Darum kann das eigentlich bewußtseinsgegebene „Ich" in Christus kein anderes sein als jenes des Logos selbst. Wird es Parego wirklich gelingen, den Graben zu überspringen und das Sich-selbst-Gegebensein des Logos in seiner Menschennatur tiefer einsichtig zu machen? U. E. ist er zu schnell an den Möglichkeiten der Aktuationstheorie vorübergegangen, setzt aber mit Recht bei der Analyse des Bewußtseinsaktes ein.

Der katholischen Christologie sind heute noch viel umfassendere Aufgaben gestellt, als die Frage nach dem Bewußtsein Christi zu klären. *K. Rahner* hat hier weite Perspektiven eröffnet (III 3—49), die durch die anderen Studien (von *B. Welte, Y. M. Congar, J. Daniélou, Fr. X. Arnold, J. R. Geiselmann und H. Fries*) weitergeführt werden, und zwar in dem Sinne, daß für die katholische Theologie und Verkündigung der Weg zu einer entschlosseneren Christozentrik gezeigt werde. Der 2. Teil des III. Bandes aber ist der Begegnung der katholischen Theologie mit dem protestantischen *(Y. M. Congar, J. Witte, J. Ternus, H. Volk, R. Schnackenburg),* dem anglikanischen *(B. Leeming)* und russisch-orthodoxen Christusverständnis *(B. Schultze)* gewidmet. Wenn der griechisch-orthodoxen Theologie in diesem Bande nur eine im Gegenstand spezifizierte Studie *(J. Olšr-J. Gill)* gewidmet wurde, dann vor allem darum, weil der chalzedonische Glaube in dieser Kirche unverwandelt erhalten ist und das ganze Werk schließlich ein Gespräch mit dieser Kirche sein sollte. Und diese Rundschau ist ermutigend: Wir wissen uns doch noch weithin eins im Glauben an Christus, und die verschiedenen Kirchen sind auf dem Weg, sich immer mehr darin zu finden. Wenn *J. Neuner* über die Grenzen des Christentums hinausblickt (III 785—824), so kann er auch dort Anknüpfungspunkte für eine Verkündigung des chalzedonischen Christusglaubens finden[11].

212—228 (zu B. M. Xiberta, El Yo de Jesucristo. Vgl. H. Weisweiler Schol 30 [1955] 305 f.).

[11] Weitere neuere Literatur um Chalzedon, bes. Artikel, sind angegeben in: *A. Schönmetzer,* Bibliographie, Chalzedon III 825—865.

Besprechungen

de Vries, J., S.J., *Critica. Editio altera penitus recognita.* gr. 8° (XI u. 210 S.) Freiburg-Barcelona 1954, Herder. 60.— Pes., geb. 80.— Pes.

Die Besprechung der 1. Aufl. des Werkes in dieser Zeitschrift (15 [1940] 456) gab dem Empfinden und der Erwartung Ausdruck, eine Neuauflage werde gewiß nicht unverändert bleiben — so sehr drängte an vielen Stellen die Sache selbst und ebenso der sich nie verleugnende Wille zur Sache nach Umarbeitung und Weiterführung der Gedanken. Der Verf. gibt in der Vorrede Rechenschaft darüber, wo und wie er dieser sachlichen Forderung entsprochen hat: Vor allem ist die Frage nach der Realität der „Außenwelt" neu bearbeitet; wichtigere Zusätze und Neufassungen betreffen das Problem der Induktion, der Begriffserkenntnis, der Möglichkeit einer allgemeinen Ontologie und Metaphysik; die Kapitel über naturwissenschaftliche und geschichtliche Erkenntnis sind systematisch strenger eingegliedert worden, nämlich in Teil 2 als organische Fortsetzung der Thesen über die Erkenntnis anderer Subjekte und der Dinge; dafür wird Teil 3 nun ganz dem Thema „Metaphysische Erkenntnis" gewidmet; ein erstes Kap. weist die Möglichkeit von Metaphysik als Wissenschaft nach, ein zweites, das in der 1. Aufl. an früheren Stellen behandelte Teilfragen aufnimmt und in größere Zusammenhänge einordnet, studiert Sinn und Möglichkeit einer „Metaphysik der Erkenntnis"; hier wird Maréchals „intellektueller Dynamismus" verhältnismäßig ausführlich diskutiert, wie auch die Interpretation von De ver. q. 1 a. 9, die der Verf. in Auseinandersetzung mit Boyer und Hoenen früher gegeben hat, systematisch verwertet. Die vielen kleineren, aber oft durchaus nicht unwesentlichen und sicherlich auf langes Nachdenken zurückgehenden Abänderungen und Ergänzungen, denen man im Text immer wieder begegnet, bestärken und erhöhen den Eindruck, den man vom Ganzen erhält, daß nämlich verantwortungsbewußte, scharfsinnige und nicht zuletzt für didaktische Erfordernisse höchst aufgeschlossene Arbeit geleistet worden ist. Im einzelnen soll noch hingewiesen sein z. B. auf den Versuch einer Vertiefung der Position gegen den allgemeinen Skeptizismus, Relativismus und erkenntniskritischen Idealismus (nn. 111 119 130), auf die genauere, obwohl immer noch nur für eine erste Einführung berechnete Darstellung des Kritizismus Kants (nn. 52 85 275), auf die dankenswerte Systematisierung der „geistigen Haltungen gegenüber der Wahrheit" (nn. 240 sqq.) usf.

Der Verf. gibt auch an, was ihn hauptsächlich zu dieser Umgestaltung seines Werkes bewogen hat: das Bestreben, den metaphysischen Charakter der Erkenntniskritik stärker hervortreten zu lassen und die Metaphysik selbst mit aller nur erdenklichen Sorgfalt grundzulegen. Von Anfang an wird die „indoles metaphysica" des gesamten Traktates betont (n. 5); der 3. Teil präzisiert diese Idee in ausgezeichneten Formulierungen (nn. 247 271). Zumal die Theorie der ersten Seins- und Denkprinzipien (nn. 68 sqq.) lebt ganz aus dieser Durchdringung von erkenntniskritischer und ontologischer Methode; ebenso die der Allgemeinbegriffe (nn. 33 sqq. 185 sqq.) wie auch z. B. die der Rückführung des Sinnes der Urteilskopula auf Realsein (nn. 286 sqq.). Es wird beim Studium des Werkes deutlich, daß der Augenblick nicht fern zu sein scheint, da Erkenntnistheorie ihre Stellung *innerhalb* von Metaphysik noch grundsätzlicher und unbedingter begreift; jedenfalls treibt alles über die Zweiheit von „Disziplinen" hinaus. Es dürfte sich dann u. U. sogar die Stellungnahme zu Maréchal, die, bei aller didaktisch gebotenen Vereinfachung schon einmal der Darstellung seiner Theorie selbst, eindrucksvoll und anregend ist, ein wenig modifizieren; es bleibt zum mindesten offen und zu überlegen, ob Maréchals „transzendentale" Methode nicht doch als mögliche „erste" Lösung des Realitätsproblems dann in Betracht käme, wenn man ihre *kantischen* Voraussetzungen streng gelten ließe, insbes. das (freilich völlig unbestimmbare) „Sein" der Dinge an sich und der Erkenntnissubjekte, das Sichgeben der Sinneseindrücke als „Erscheinungen" und die Notwendigkeit eines zunächst wie auch immer zu umschreibenden „Unbedingten"; vielleicht brauchte man dann nicht von vornherein abzustreiten, daß sich zeigen ließe, dieses „Unbedingte" sei keinesfalls nur als Erscheinung oder als regulative Idee o. ä. zu deuten, sondern

echt ontologisch und metaphysisch, und von daher könne man Rückschlüsse auf den Realitätsgrad der bedingten „Seienden" wagen — die andere Schwierigkeit, mit der Maréchals Theorie kämpft und an der sie schließlich denn doch scheitern dürfte, den Aufweis der Realgültigkeit des Finalitätsprinzips betreffend, will der Verf. ja recht eigentlich erst in seiner angekündigten „Theologia naturalis" thematisch entwickeln (vgl. n. 302).

Kap. 6, dessen Umarbeitung vor allem in die Augen fällt (sie ist vorweggenommen in der Abhandlung „Tun und Erkennen": Schol 17 [1942] 321 ff.), sucht die Realgültigkeit unserer Erkenntnis der „Außenwelt" durch größere Lebensnähe und breiteren phänomenologischen Unterbau überzeugender zu gestalten, als es in der 1. Aufl. der Fall war. Der „Gesamtlebenszusammenhang", in dem die Wahrnehmungswelt steht, ihre Verzahnung mit Erinnerung, Erwartung und Handeln, soll die Realitätsgegebenheit anderer Personen und der Dinge sicherstellen, und dies mit Hilfe des Kausalitätsprinzips und der Einsicht, daß der „Zufall", der sonst beim Zusammenstimmen von Erinnerung, Erwartung und Eingriff durchs Tun mit der Wahrnehmungswelt herrschen würde, kein zureichender Erklärungsgrund für dieses Zusammenstimmen, für die „Erfüllung" der Erwartung, für den „Erfolg" des Tuns, abgeben könne (nn. 165 166 168). Daß der Zufall Regelmäßigkeit und Konstanz nicht erkläre, wird allerdings erst bei Behandlung der Induktion aufgezeigt (n. 261, vgl. 182, 1). Man darf zu all dem zwei Wünsche äußern: es wäre ganz ausdrücklich irgendwo gesagt worden, warum ein „transzendentales Subjekt", in dessen Grund die Einzelsubjekte wurzeln würden (was vor der eigens durchgeführten Abwehr jeder Art Panmonismus und Pantheismus als Hypothese noch nicht ausgeschlossen ist), nicht dasjenige, was wir Wahrnehmungswelt nennen, ideal konstituieren könnte, ohne daß man annehmen müßte, diese Konstitution geschähe regellos und willkürlich — ja hätte nicht selbst die so abstrus scheinende Frage nach der Möglichkeit des cartesianischen „mauvais génie" hier, wo es auf die abstrakt-theoretisch-reflexe Vergewisserung von Täuschungsfreiheit im ganzen ankommt, noch ihren guten erkenntniskritischen Sinn? Die Anwendung des Kausalitätsprinzips auf die Wahrnehmungsakte würde dann vielleicht doch nicht so eindeutig zum Ziele führen, wie versichert wird (vgl. n. 158, obi. 2); daß hinter den Erscheinungen irgendeine wirkende Realität stehe, das bliebe ja auch dann gewahrt. Und der zweite Wunsch: man fände gern auseinandergesetzt, wie der Außenweltbeweis aus „Erfüllung" und „Erfolg", vor allem des „Tuns", sich prinzipiell von dem des dialektischen Materialismus aus der „Praxis" unterscheidet, den man doch sonst nicht ohne weiteres zuzugeben geneigt ist. Denn es kann ja auch kein Zufall sein, daß etwa, wie die Materialisten gegen den „Idealismus" argumentieren, die Ergebnisse und Erwartungen der Strukturchemie sich in der technischen und industriellen Praxis bewahrheiten und bewähren; und doch möchte man meinen, Ergebnisse und Erwartungen *plus* Bewährung und Erfolg, die ja auch nur durch Wahrnehmung vermittelt werden, fielen allesamt unter die kritische Frage nach dem Realitätsgrad des *Ganzen* des Wahrnehmungszusammenhangs. Der Unterschied zwischen beiden Auffassungen, der darin liegt, daß in einem Falle die wissenschaftliche (mathematisch-naturwissenschaftliche) Verarbeitung der Wahrnehmungen (etwa in der Strukturchemie) einbezogen wird, im anderen nicht, dürfte, abgesehen von der angewandten oder abgelehnten dialektischen Methode, kaum wesentlich sein. Besteht er entscheidenderweise nur darin, daß hier ausdrücklich auf die Unmöglichkeit der Erklärung durch Zufall zurückgegriffen wird, während der „Diamat" diese Unmöglichkeit, soweit zu sehen, im vorliegenden Fall nur stillschweigend voraussetzt?

Das alles soll aber nicht heißen, an den Verf. seien nur Wünsche zu richten. In erster Linie ist das Positive einer Leistung anzuerkennen, die das Werk zu einer philosophischen Monographie macht, die strengen Anforderungen genügt und zugleich ein Lehrbuch sein kann, das zur Einführung dient. Wir besitzen mit diesem Werk sicherlich das beste in seiner Art. Sein bedeutsamster Vorzug dürfte die tief durchdachte, methodisch genau durchgegliederte Systematik sein, im Sinne einer jeden einzelnen Schritt verantwortenden, reflexen Rekonstruktion unserer Wirklichkeitsgewißheit. Nur so kann heute erkenntnistheoretisch philosophiert werden.

H. Ogiermann S. J.

Marc, A., S. J., *Dialectique de l'affirmation. Essai de métaphysique réflexive* (Muséum Lessianum, Sect. ph., 36). gr. 8° (736 S.) Brüssel-Paris 1952, L'Édition universelle — Desclée. 450.— Fr.

Wie schon in seiner „Psychologie réflexive", so erweist sich M. auch in diesem Werk als ein Denker von großer spekulativer Kraft, der sich ebenso durch persönliche Ursprünglichkeit wie durch unerbittliche Folgerichtigkeit auszeichnet. Der vorliegende Bd. entwickelt die klassischen Themen der allgemeinen Metaphysik oder der Ontologie im Geiste eines lebendig vollzogenen Thomismus. Dabei wird eindringlich und überzeugend der innere Zusammenhang herausgearbeitet, der aus dem ersten Anfang alle weiteren Fragen hervorgehen läßt. Seine eigene Auffassung umreißt der Verf. in steter Auseinandersetzung mit den Hauptrichtungen der Scholastik und mit führenden Vertretern des modernen und heutigen Philosophierens; aus seiner geistigen Herkunft erklärt es sich, daß seine Gesprächspartner vorwiegend Philosophen französischer Zunge sind. Besonders bekennt sich M. zu Hamelin, dessen Ansätze er aufnimmt und fortführt.

Hier geht es um die Metaphysik als die oberste Wissenschaft, in der allein der Geist ganz bei sich selbst ist. Sie erforscht das Sein, kraft dessen sie alles umfaßt und insbesondere auch den übrigen Wissenschaften ihre Grundlagen gibt. Genauer gesprochen, wird die Metaphysik als reflexive Wissenschaft gefaßt wegen der Methode, mit der sie das Sein entdeckt. Weil nämlich das Sein einzig dort ganz es selbst ist, wo der Geist ganz er selbst ist, muß sich die Metaphysik wesentlich der Reflexion bedienen oder sich auf den Geist zurückbeugen, um das Sein als solches zu finden. Zugleich weist die reflexive Metaphysik den Charakter der Dialektik auf wegen der Methode, mit der sie das Sein entfaltet. Schreitet doch das Denken des Menschengeistes kraft seiner innersten Wesensart in Gegensätzen voran; indem jeder Gedanke seinen Gegensatz ruft, wird das Denken weitergetrieben, bis es die Lösung in einer höheren Synthese erreicht hat. Diese methodischen Anweisungen lassen den Einfluß Hegels spüren, verfallen aber nicht kritiklos an diesen, da die scholastische Gegensatzlehre maßgebend bleibt. Schließlich stellt sich die reflexive Metaphysik als Dialektik der Affirmation dar. Die Affirmation oder Aussage meint das Urteil, in dem allein der Geist ganz er selbst und darum auch das Sein erst ganz es selbst ist. Während das vorprädikative Erfassen nur Gehalte vergegenwärtigt, leistet das Urteil deren Realisierung oder setzt sie als seiend, wodurch erstmals das Sein als solches voll ausgeprägt auftritt. So wird die Essenzphilosophie des Verstandes in die Existenzphilosophie der Vernunft vollendet; freilich ist dabei die Existenz zunächst im scholastischen Sinne zu verstehen.

Damit haben wir die Eigenart des Werkes von M. an Hand des Titels umrissen. Im einzelnen wählt es den folgenden Gang. Der 1. Teil entwickelt das Sein und seine transzendentalen Merkmale; neben Einheit, Wahrheit und Gutheit erscheint hier auch die Schönheit. Der 2. Teil wendet sich der Einteilung des Seins zu, wobei die Analogie, das Werden mit Akt und Potenz, die Wirk- und Finalursache, die Unterscheidung von Essenz und Existenz sowie das Mögliche erörtert werden. Der 3. Teil endlich behandelt die Kategorien; von der Substanz her kommen die Individuation und die Person zur Sprache; im Bereiche der Akzidenzien werden das Wirken mit seinem Verhältnis zum Sein und die Beziehung herausgearbeitet. — Dieser Aufbau bewegt sich offenbar streng von innen nach außen; so gesehen, wird man gerne der Voranstellung der Transzendentalien zustimmen, die hier entgegen dem meist geübten Brauch den ersten Teil bilden.

Die Darlegungen heben mit dem selbst unbedingten, alles aber bedingenden *Sein* an; gemäß dem Grundrhythmus des Urteils zeigt es sich in unserem Seinsbegriff als der Bezug des Etwas zum Sein oder als die Proportion der Essenz zur Existenz. Dieser Seinsbegriff ist abstrakt und konkret zugleich; abstrakt, insofern er alles nur unbestimmt enthält; konkret, insofern er auf seine unbestimmte Weise alles schon wirklich umgreift. Hierin folgt M. der thomistischen Schule, deren Auffassung in der Formel „actualiter, sed confuse" aufscheint. Damit geschieht die Entfaltung des Seins nicht durch ein Hinausgehen über den Seinsbegriff, sondern durch eine Bewegung in ihm darin, weshalb dann die entsprechende Synthese im Grunde Analyse ist. — Der Ref. teilt die Ansicht, daß das Sein erst im Urteil voll ausgeprägt ist und daß wir

es einzig durch die Reflexion ganz als es selbst erreichen. Doch meint er, entschiedener als der Verf. den synthetischen Charakter unserer Seinserkenntnis betonen zu müssen. Da wir, wie M. selbst hervorhebt, keineswegs durch bloß analytisches Zerlegen alles aus unserem Seinsbegriff herausholen können, wird hier das Wort „Analyse" besser nicht angewandt. Allerdings muß man sich dann zu der apriorischen Synthese (in einem von Kant wesentlich verschiedenen Sinne) bekennen.

Bei der Entwicklung der vier obengenannten *Transzendentalien* geht M. von den Gegensätzen aus, die sich bei Thomas (De ver. q. 1 a. 1) finden und sofort über die bloße Kontradiktion hinausführen. Den inneren Zusammenhang der Seinsbestimmungen spricht treffend und tiefgründig der folgende Satz aus: „Tandis que l'unité est l'identité de l'être avec soi; le vrai, son identité avec la pensée; le bien, son identité avec la volonté; le beau est vraiment l'identité de l'être avec l'esprit, car il n'est pas l'unité de l'être avec une fonction de l'esprit, mais avec tout l'esprit" (237). Daher wird das Schöne insbesondere genau in der guten Formulierung von Maritain umrissen: „la splendeur de tous les transcendantaux réunis" (ebd.). Mit der Einheit ist das Prinzip der Identität oder des Nicht-Widerspruchs gegeben, das von der Wahrheit her durch den Satz vom Grunde ergänzt wird. Letzterer fällt nicht mit dem Kausalitätsprinzip zusammen, worin der Satz vom Grunde auf das Werden und die Wirkursache im Bereich von Akt und Potenz angewandt und so eingeschränkt wird. — Die Einreihung des Schönen unter die Transzendentalien und seine nähere Wesensumschreibung stimmen mit dem überein, was sich der Ref. selbst im Laufe der Jahre erarbeitet hat. Auch die Verknüpfung der Prinzipien mit den Transzendentalien ist ein glücklicher Griff. Nicht ganz zutreffend ist, was im Zusammenhang des Erhabenen von Heidegger gesagt wird (vgl. 280); für ihn ist der Tod nicht eindeutig ein totales Verschwinden. Der hierbei angeführte Aufsatz stammt von Karl (nicht Hugo) Rahner.

Aus dem 2. Teil heben wir die scharfsinnigen Überlegungen zur *Analogie* hervor, die sich als Lösung für die Antinomie des Einen und Vielen im Seinsbegriff darbietet. Letztlich geht es um die Rückführung des Vielen auf das Eine; sie geschieht schon in jedem Urteil, insofern die Individuen auf die Wesenheit und die Wesenheiten auf das Sein bezogen werden. Auf die Arten der Analogie geschaut, verbinden sich notwendig Attribution und Proportionalität. Die Attribution besteht insofern, als die Wesenheit am Sein teilnimmt; die Proportionalität hingegen erhebt sich über den Fall der Partizipation und ist unmittelbar mit dem Sein gegeben; während jene alles auf ein erstes Analogat bezieht, ist das bei dieser nicht der Fall. Psychologisch liegt uns die Attribution näher; auch gibt sie ausdrücklich die Gliederung oder Hierarchie der Seinsordnung, weshalb ihr die Hauptrolle beim Gottesbeweis zukommt. An sich aber ist die Proportionalität „nettement première, indépendante et plus générale quant à la loi qu'elle formule" (334), weil sie im Sein selbst verweilt und nicht dessen Sonderfälle spezifiziert. — Dem Ref. scheint es sehr bemerkenswert, wie hier die beiden Analogien in ihrer Bedeutung gewürdigt und innerlich miteinander verbunden werden; in etwas anderer Akzentuierung hat er selbst sich seit langem zu der einen metaphysischen Voll-Analogie durchgerungen, in der freilich der Attribution der Primat eignet, was näher zu erklären hier zu weit führen würde.

Beim 3. Teil greifen wir wiederum nur eines heraus, nämlich die weiterführenden Darlegungen über die *Person*, die nicht nur als die Voll-Substanz, sondern vor allem als die einzige und eigentliche Fülle dessen, was das Sein ist, begriffen wird. Allein die Person nämlich gehört ganz sich selbst, ist ein Ganzes und Bleibendes, zeichnet sich durch Selbstgenügen, Autonomie und so durch selbständige Unabhängigkeit aus, spiegelt die Einmaligkeit und Unbedingtheit oder den absoluten Wert des Seins wider. Damit ist gegeben: „Si l'être a le visage de la personne, et s'il est nécessaire qu'il en soit ainsi, l'être est personne, et la personne existe comme une nécessité de l'être" (605). Wenn sich diese Zusammenhänge auch nicht ausdrücklich bei den Scholastikern finden, so erwachsen sie doch nach M. mit Notwendigkeit aus einer folgerichtigen Metaphysik des Seins. Näher der überlieferten Scholastik steht die eng damit verbundene Erkenntnis: „L'ideé de l'être en effet mène directement et sans ambages à l'ideé d'esprit" (606). Die Gesamtkonzeption des Verf. tritt prägnant in dem Satz zutage: „L'être, l'esprit, la personne ne sont que les noms d'un même absolu" (622). — Hier hat M. besonders erhellende und neue Wege weisende Einsichten zu

bieten. Ihm kommt das Verdienst zu, dem oft verschwommenen Personalismus eine spekulativ saubere und aus dem innersten Kern des Seins geborene Entfaltung der Zusammengehörigkeit des Seins und der Person oder des zuinnerst personalen Charakters des Seins entgegenzustellen.

Auch in den Kapiteln, die wir nicht ausdrücklich besprechen konnten, ist eine Fülle von originellen und tiefdringenden Gedanken enthalten. M. hat uns ein Werk geschenkt, das man nicht nur einmal liest, sondern nach dem man immer wieder greift, um seine reichen Anregungen auszuschöpfen und im eigenen Denken fruchtbar werden zu lassen. J. B. Lotz S. J.

Abelé, J., Malvaux, P., *Vitesse et Univers Relativiste.* 8⁰ (238 S.) Paris 1954, SEDES. 600.— Fr.

Ein interessanter Ansatz, vom Gedanken einer höchstmöglichen Geschwindigkeit her in das Ideengut der speziellen Relativitätstheorie einzuführen und zugleich dieses selbst von einer neuen philosophisch-methodologischen Seite her zu beleuchten.

In einer Untersuchung über die Meßbarkeit von Qualitäten wird zunächst der Unterschied zwischen qualitativen und quantitativen Größen („Größe" verstanden als möglicher Gegenstand des Messens und Zählens) dahingehend herausgearbeitet, daß quantitative Größen in gleichartige Elemente zerlegbar sind und infolgedessen eine unmittelbare Entsprechung zwischen der Zusammensetzung völlig gleichartiger (also auch gleichgroßer) Elemente und dem Fortschreiten in der Reihe der natürlichen Zahlen besteht; bei qualitativen Größen ist eine solche Zerlegung bzw. Zusammensetzung nicht möglich, aber es existiert irgendein Kriterium, um qualitative Übergänge als „gleichgroß" zu erkennen und demgemäß einen mittelbaren Zusammenhang zwischen dem Fortschreiten in der Qualitäten- und dem in der Zahlenreihe herzustellen. A. schlägt nun im Anschluß an gewisse entwicklungspsychologische Studien von Piaget vor, Geschwindigkeiten nicht wie gewöhnlich als abgeleitetes Verhältnis Weg/Zeit, sondern als unmittelbar intuitiv erfaßte Gegebenheiten zu betrachten, deren „Differenzen" durch Geschwindigkeitsmesser von der Art der im Kraftfahrzeug benutzten als „gleichgroß" beurteilt werden können; Geschwindigkeiten sind also „Größen". Da anderseits die „Zusammensetzung" unendlich vieler gleichgroßer Geschwindigkeitsdifferenzen nach Ausweis der Erfahrung (Lichtgeschwindigkeit als größtmögliche Geschwindigkeit) nur eine endliche Gesamtgeschwindigkeit ergibt, sind Geschwindigkeiten keine quantitativen, sondern qualitative Größen. Für die demgemäß nicht-additive Zusammensetzung von Geschwindigkeiten ergibt der einfachste mathematische Ansatz, der mit der empirischen Gegebenheit des Fresnelschen Mitführungskoeffizienten in Einklang steht, das Additionstheorem der Geschwindigkeiten, wie es die spezielle Relativitätstheorie aufstellt. Setzt man weiter für die Zeitmessung an räumlich getrennten Punkten fest, daß für einen mit der gleichförmigen Geschwindigkeit v bewegten Körper immer gelten soll: $t = x/v$ (diese Gleichung wird also nicht, wie sonst üblich, als Definitionsgleichung für die Geschwindigkeit v, sondern als Definitionsgleichung für die Zeit t angesetzt!), so erhält man die Formeln der Lorentz-Transformation. Für die Dynamik ergibt sich: Wenn man Beschleunigung definiert als Geschwindigkeitszuwachs in der Zeiteinheit, so ist als „Geschwindigkeitszuwachs" doch wohl die Geschwindigkeit zu betrachten, die man zu der Anfangsgeschwindigkeit hinzufügen muß, um die Endgeschwindigkeit zu erhalten; der so definierte „Geschwindigkeitszuwachs" ist aber wegen der nicht-additiven Zusammensetzung der Geschwindigkeiten verschieden von der einfachen Differenz der Anfangs- und Endgeschwindigkeit, die in der üblichen Formulierung der Dynamik als „Geschwindigkeitszuwachs" fungiert. Modifiziert man dementsprechend formal (nicht inhaltlich) die relativistische Dynamik, so kann man wie in der Newtonschen Dynamik formulieren: Beschleunigung = Kraft/Masse, ohne wie bisher zwischen transversaler und longitudinaler Masse unterscheiden zu müssen.

Abgesehen von seinem Charakter als empfehlenswerter Einführung in den Gedankenkreis der speziellen Relativitätstheorie ist das Buch vom methodologischen Standpunkt aus zumindest sehr anregend. Voll zustimmen möchte man den Ausführungen über die Messung von Qualitäten und der Korrektur des Beschleunigungsbegriffs. Beachtenswert erscheinen die Bemerkungen über die zirkelfreie Definition

der gleichförmigen Geschwindigkeit. Für die axiomatische Ableitung des Additionstheorems der Geschwindigkeiten wäre es wohl vorteilhafter gewesen, den Rückgriff auf den Fresnelschen Mitführungskoeffizienten zu vermeiden und statt dessen von der Definition der Zeit durch $t = x/v$ auszugehen, wie es M. in einer früheren Arbeit tat (Compt. rend. 235 [1952] 1009); für die Ableitung der Lorentz-Transformation würde dann aus der Empirie lediglich die Existenz einer obersten Geschwindigkeitsgrenze benötigt. Bezüglich der generellen Voraussetzung, daß Geschwindigkeiten unmittelbar intuitiv erfaßte Gegebenheiten, räumliche und zeitliche Abstände dagegen abgeleitete Größen darstellten, möchte sich Referent allerdings den Bedenken anschließen, die *Costa de Beauregard* im Nachwort (233) andeutet: Ist diese Konzeption auf die Dauer ohne zu große Komplikationen durchführbar, und stellt sie wirklich einen geeigneteren Zugang zu den erkenntnistheoretischen Problemen der Lorentz-Transformation dar? W. Büchel S. J.

Goldbrunner, J., *Personale Seelsorge. Tiefenpsychologie und Seelsorge.* 8° (135 S.) Freiburg 1954, Herder. 6.80 DM.

In diesem Buche hat der Verf. sich keine eigentlich wissenschaftliche, sondern eine mehr praktische Aufgabe gestellt. Er will zeigen, „welchen Beitrag die Tiefenpsychologie für die Religionspädagogik, speziell für die Realisierung des Glaubens zu geben hat" (22). Das Buch wendet sich dementsprechend vor allem — aber nicht ausschließlich — an Seelsorger und Erzieher. Diese Zielsetzung wird besonders deutlich im 2. Teil mit seinen Darlegungen über das Gewissen (102—106), über Gesetze des personalen Lebens (106—115), über personale Erziehung (116—127), über das religiöse Gespräch (127—135). Auf den ersten Blick könnte der Untertitel ‚Tiefenpsychologie' und Seelsorge irreführend erscheinen, denn in Wirklichkeit geht es dem Verf. hier, wie auch schon in seinem Buche über Individuation, um das Verhältnis der *Jung*schen Psychologie zur Seelsorge, noch genauer: um neue Möglichkeiten der Seelsorge, wie sie sich durch die Grundgedanken der komplexen Psychologie einem für diese Fragen aufgeschlossenen Seelsorger bieten. Hier hat das Buch sicher seine Aufgabe zu erfüllen und bringt manche wertvolle Anregung. Man vergleiche z. B., was der Verf. über die Projektion jugendlicher Ideale auf den Priester und die daraus sich ergebenden Möglichkeiten und auch Gefahren der religiösen Erziehung und Führung sagt (128—132).

Auf einen Gesichtspunkt möchten wir noch hinweisen, der allerdings mehr die wissenschaftliche Seite betrifft, wie sie dem Buche trotz seiner praktischen Zielsetzung zugrunde liegt. Der Begriff der *Integration*, wie Jung ihn aufgefaßt hat, ist in sich selber nicht restlos geklärt, und vor allem in seiner Bedeutung für die Religionspädagogik und Seelsorge nicht ganz leicht zu umgrenzen. Er hat ja auch bei Neumann, dem von seinem Lehrer sehr anerkannten Jungschüler, eine Interpretation und eine Anwendung auf die Ethik gefunden, die G. mit Recht ablehnt (93). Der Verf. meint, daß von dem Prozeß der Integration „die Realisierung des Glaubenslebens abhängt" (39). Dem ist weitgehend zuzustimmen, wenn es sich um eine Integrierung des Ich mit dem Du, dem Wir und mit Gott handelt (36). Kritischer dagegen ist unter dieser Rücksicht die Integration der verschiedenen und sich vielleicht widersprechenden Persönlichkeitsteile (so faßt Jung den Begriff der Integration wohl in erster Linie) zu beurteilen. Diese Persönlichkeitsteile können z. B. ihnen durchaus wesenhafte Tendenzen zu Grausamkeit, rücksichtsloser Selbstdurchsetzung, uneingeschränkter oder auch perverser Sexualität enthalten. Man wird kaum leugnen können, daß in solchen Fällen, die heutzutage keine seltene Ausnahme darstellen, die Integration nicht nur psychologische und psychohygienische, sondern auch neue pastoralpsychologische Probleme aufgibt. Auch hier liegen Beziehungen vor zwischen psychischer Vollständigkeit und religiös verstandener Vollkommenheit. Es geht aber nicht mehr um ein (im Ideal) harmonisches Fundierungsverhältnis, sondern, wie uns scheint, um eine echte Polarität, d. h. einen Gegensatz, der verschiedene Stufen der Annäherung und der Übergänge zuläßt. Eine genauere Untersuchung dieser Zwielichtigkeit des Integrationsbegriffes hätte jedoch den Rahmen gesprengt, den das Buch sich gesetzt hat. Vielleicht könnte sie bei einer Neuauflage des Buches noch deutlicher berücksichtigt werden. L. Gilen S. J.

Marc, A., S. J., *Dialectique de l'agir.* 8° (585 S.) Paris-Lyon (1954), Vitte. 2400.— Fr.

Auf Grund seiner philosophischen Anthropologie (Psychologie réflexive, vgl. Schol 27 [1952] 142) und seiner Ontologie (Dialectique de l'affirmation, vgl. Besprechung in diesem Heft) entfaltet der Verf. in diesem dritten großen Werk in breiter Darstellung die Problematik der allgemeinen Ethik. Die Vorzüge der beiden früheren Werke, spekulative Tiefe und fruchtbare Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen französischen Denken, eignen auch diesem dritten Werk in hohem Maße.

Das Werk gliedert sich — nach einer Einleitung über Gegenstand und Methode der Ethik (15—41) — in drei Bücher von ungleicher Länge und Bedeutung. Den beiden ersten Büchern über das Zielstreben des Menschen („La finalité": 45—276) und die sittliche Verpflichtung (279—517) gilt offenbar das Hauptinteresse des Verf.; das 3. Buch mit dem Titel „La personne morale" (521—566) und den Kapiteln über das Gewissen und die Tugend macht ihnen gegenüber den Eindruck eines Anhangs. Wir gehen darum auch vorzüglich auf die beiden ersten Bücher ein.

Das 1. Buch behandelt im 1. Kap. das letzte Ziel im allgemeinen. Der sittliche Akt ist trotz allem, was Kant dagegen sagt, wesentlich ein Akt, der auf ein Ziel hinstrebt (45 f.). Das Zielstreben ist dem Wollen so notwendig, daß der Versuch, es auszuschließen, wiederum auf ein Streben nach dem Ziel, jedes Ziel zu vermeiden, hinauskäme (60). Das Zielstreben des Menschen verwirklicht sich in einer Vielheit von Akten, die auf viele Einzelziele gehen; diese Vielheit der Ziele muß aber auf ein einziges letztes Ziel zurückgeführt werden (61—63). In Auseinandersetzung mit Sartre und R. Polin begründet M. diese These ausführlicher. Dieses letzte Ziel muß die Fülle alles Erstrebbaren sein (81); die Annahme eines Fortschreitens ohne Ende bedeutet die Vernichtung der Idee eines letzten Zieles (86). Das 2. Kap. bestimmt das letzte Ziel als „Seligkeit". Sie wird abgegrenzt gegen Lust (plaisir), Freude (joie), Glück (bonheur) und im Gegensatz zu Kant als geistige Vollendung definiert (115). Es folgt ein Exkurs über den Schmerz (130—141); die Auffassung, nach der er teleologisch darauf ausgerichtet sei, auf ein schlimmeres Übel aufmerksam zu machen, wird als naiv abgewiesen (136); die im Anschluß an M. Pradines dargelegte Lösung des Problems ist uns freilich etwas rätselhaft geblieben. Das Streben nach der Seligkeit ist „Naturstreben" nicht im Sinn eines vorbewußten, rein naturhaften Strebens, sondern im Sinn eines notwendig aus einer Erkenntnis hervorgehenden bewußten Strebens; ein solches ist zugleich „appetitus elicitus" (142 f.).

Das 3. Kap. sucht das absolute Gute, d. h. Gott, als Bedingung der Möglichkeit des Naturstrebens nach Seligkeit zu erweisen. Dieser Beweis könnte so geführt werden, daß Gott als erster Urheber dieses Strebens erwiesen würde (175). M. will aber den anderen Weg gehen, der Gott direkt als das Ziel des Strebens erreichen will. Jedes Streben geht auf ein reales Objekt; das letzte Ziel unseres Naturstrebens kann aber nicht etwas sein, was erst durch unser Wirken realisiert würde; denn sonst wäre es etwas Endliches, das uns nicht beseligen kann, und unser Naturstreben bliebe unbefriedigt, ja wäre sinnlos. Was aber, wie unser Naturstreben, mit Notwendigkeit existiert, kann nicht sinnlos (absurde) sein (181). Ähnlich wird der Gedanke am Schluß des Abschnittes (187) mit Worten de Lubacs wiederholt. Das 4. Kap. gilt der Eigenart des beseligenden Aktes. M. sucht hier zwischen Intellektualismus und Voluntarismus zu vermitteln. Der Verstandesakt bleibt jedenfalls das grundlegende Element (206). Treffend sind die Ausführungen über den Sinn der Freude. Gewiß kann sie in der Seligkeit nicht fehlen, aber sie ist nicht selbst das letzte Ziel. Die Freude wird erst reine Freude, wenn sie nicht selbst gesucht wird.

Im 5. Kap. greift M. das Problem an, das er — wohl etwas überspitzt — als das schwierigste Problem bezeichnet, auf das die Philosophie stößt: das Problem des Verlangens nach der Gottesschau (215). Ist dieses Verlangen ein Naturstreben, so scheint es ein Widerspruch zu sein, anzunehmen, daß der Natur die Mittel zur Erreichung des Zieles fehlen; so aber würde die Übernatürlichkeit der Gottesschau, die theologisch feststeht, aufgehoben. Leugnet man aber jedes natürliche Streben zur Gottesschau, so leugnet man damit den Ansatzpunkt für das Übernatürliche in der Natur des Menschen; der Geist wäre auch nicht mehr auf das Sein in seiner ganzen Weite ausgerichtet. M. sucht das Dilemma im Gefolge des Silvester Ferrariensis durch

die schon erwähnte Unterscheidung eines doppelten „Naturstrebens" zu lösen. Ein „Naturstreben" nach der Gottesschau im Sinn eines angeborenen, rein naturhaften Strebens lehnt er ab. Das Verlangen nach der Gottesschau ist aber „natürlich" im Sinn eines Strebens, das aus einer natürlich möglichen Erkenntnis als bewußtes Streben mit Notwendigkeit hervorgeht, wenn es sich auch nicht bei allen Menschen findet (218); sein Gegenstand ist: Gott als den Urheber der Welt zu schauen (219). Aus der Tatsächlichkeit dieses natürlichen Verlangens folgt zwar die absolute Möglichkeit der Gottesschau, nicht aber ihre Erreichbarkeit durch die Kräfte der Natur. Eine aktive Fähigkeit zur Gottesschau besteht also in der Natur nicht, ja nicht einmal eine passive Potenz, die durch ein natürliches Agens erfüllt werden kann (260 f.), sondern eben nur jene Potenz, die bei den Scholastikern potentia obedientialis heißt. — Es ist dies im wesentlichen dieselbe Lösung, wie sie W. Brugger in Schol 25 (1950) 535 bis 548 dargelegt hat.

Im 2. Buch arbeitet das 1. Kap. in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte, Hamelin und Le Senne das Wesensmerkmal der Sittlichkeit heraus, das Aristoteles in die Worte faßt: das vorbedachte Willentliche (310). Wichtiger ist das 2. Kap. über das Gute und Böse. M. legt zunächst die Auffassungen einer Reihe von Philosophen dar, die das Gute rein weltimmanent bestimmen wollen; hierher gehört vor allem die stoische Moral; denn in ihrer Formel „leben in Übereinstimmung mit der Natur" meint das Wort „Natur" nur die physische Welt. Aus einem solchen Begriff des sittlich Guten läßt sich aber die absolute Verpflichtung nicht begründen; auch wenn die Pflicht auf der menschlichen Natur beruhte, wäre sie nicht absolut (346 f.). Wer sage, die menschliche Natur müsse dabei in ihren Beziehungen mit der Gesamtheit des Seienden betrachtet werden, müsse sich den Vorwurf der Inkonsequenz gefallen lassen, wenn er zugleich die Meinung vertrete, das Sittliche könne unabhängig vom letzten Ziel definiert werden (347). Der sittliche Akt orientiert sich am letzten Ziel, unsere Vernunft bezieht sich in ihm auf eine höhere, transzendente Norm, in Abhängigkeit von der sie alles beurteilt (348). Neben der Forderung der Transzendenz des Geistes muß freilich auch die der „Inkarnation", d. h. der Leiblichkeit des Menschen, berücksichtigt werden, da die sittliche Haltung auch nach außen hervortreten muß (350). Während der Mensch im sittlich guten Akt sich auf das Sein in seiner Ganzheit ausrichtet, macht er im bösen Akt sich selbst zum Mittelpunkt (355 f.). Das Böse ist möglich, weil auch in ihm der Mensch seinem Grundverlangen nach Glück folgt.

Nachdem M. im 2. Kap. die Transzendenz im Begriff des sittlich Guten so stark betont hat, ist man überrascht über die Erklärung der Pflicht im 3. Kap. Einleitend bemerkt der Verf. zwar, der Begriff der Pflicht hänge eng mit dem des Gesetzes zusammen und dieses gehe von einer Person aus und richte sich an eine Person (376); dann aber zielt das ganze Kap. darauf hin, zu zeigen, daß der Pflichtcharakter des Sittlichen — jedenfalls zunächst — ohne Rücksicht auf den befehlenden Willen Gottes erklärt werden kann. Und zwar wird dies ausdrücklich auch von dem imperativischen Charakter des Sittengesetzes gesagt. Aber setzt nicht die Bindung, die im Begriff der Pflicht liegt, einen Höheren und einen Untergebenen voraus? M. antwortet: Diese Zweiheit besteht auch tatsächlich, wenn es im gleichen Subjekt Vernunft und Sinnlichkeit gibt (424). Der Imperativ kommt aus den tiefsten, geistig-unbewußten Schichten des Menschen (421 f.). Soweit stimmt M. Kant zu. Im Gegensatz zu ihm betrachtet er die Vernunft nicht nur ihrer Form, sondern auch ihrer Materie nach als gesetzgebend (429). Dabei ist allerdings zu beachten, daß, wie M. selbst zeigt, Kant neben die rein formalistische Auffassung der Ethik gelegentlich ebenfalls eine in etwa „materiale" Ethik der Persönlichkeit setzt (395).

Das 4. Kap. mit dem Titel Devoir et redevance, was vielleicht mit „Pflicht und Schuldigkeit" wiedergeben werden kann, ist wesentliche Ergänzung des 3. Kap. Es zeigt, daß die Pflicht doch letztlich nicht begriffen werden kann, wenn sie nicht als Schuldigkeit gegenüber einer anderen, höheren Person, als Abhängigkeit von einem höchsten Herrn, aufgefaßt wird (450). In diesem Zusammenhang legt M. einen Gottesbeweis aus der sittlichen Verpflichtung dar. Unser Wille erweist sich dadurch, daß er unter einem Sollen steht, als Wille im Übergang aus der Potenz in den Akt und setzt darum letztlich einen reinen Akt voraus, in dem das Ideal bereits

verwirklicht ist (473—475). Der Beweis wird also auf die prima via des hl. Thomas zurückgeführt.

Wie schon dieser kurze Überblick über den reichen Inhalt des Werkes zeigt, ist der Verf. vor den schwierigen und umstrittenen Fragen der „Dialektik des Handelns" nicht zurückgewichen, sondern hat sie in selbständigem, tief eindringendem Denken zu bewältigen versucht und manche neue Gesichtspunkte zu ihrer Lösung beigetragen. Die immer wieder aufgenommene Auseinandersetzung mit modernen nicht-scholastischen Autoren und die häufigen Hinweise auf verwandte Gedanken bei ihnen lassen das Werk zu einer ungemein fruchtbaren Begegnung zwischen scholastischem und nicht-scholastischem Denken werden. Zu bedauern ist dabei nur, daß das ethische Hauptwerk Schelers und die Ethik N. Hartmanns nicht berücksichtigt worden sind. Die Auseinandersetzung mit ihnen hätte sich gewiß gelohnt und den Verf. in diesem oder jenem Punkt vielleicht zu einer vorsichtigeren Fassung seiner Gedanken und Beweise veranlaßt.

Zu drei Punkten seien hier einige Bemerkungen gestattet. Der Gottesbeweis aus dem Glücksstreben bedürfte u. E. einer sorgfältigeren und kritischeren Ausarbeitung. Eine Auseinandersetzung mit N. Hartmanns Kritik des teleologischen Denkens hätte hier sicher zu größerer Behutsamkeit gemahnt. Man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, daß die Doppeldeutigkeit des Wortes „absurde" nicht genug beachtet worden ist. Gewiß ist ein Streben ohne Möglichkeit der Erfüllung „absurde" in der Bedeutung von „sinnlos"; aber kann der Satz, daß es nichts letztlich Sinnloses geben kann, in einem Gottesbeweis vorausgesetzt werden? Setzt er nicht seinerseits bereits die Weisheit des Schöpfers voraus? Es müßte also gezeigt werden, daß das Streben ohne Möglichkeit der Erfüllung „absurde" im Sinn von „in sich widersprechend" oder auf Grund anderer unmittelbar einsichtiger Prinzipien absolut unmöglich ist. Das dürfte um so schwerer sein, da M. das Streben nach dem absoluten Guten nicht als Naturstreben im strengen Sinn auffaßt. Gewiß geht jedes Streben auf Realität (179), aber zunächst doch nur in dem Sinn, daß das Ziel wenigstens für möglich *gehalten* werden muß, wie M. selbst formuliert (ebd.). Weiter führt vielleicht der ebenfalls angedeutete Gedanke, das letzte Ziel müsse aktuell sein, weil sonst eine Priorität der Potenz vor dem Akt bestehe (182). Doch würde der Beweis so auf die prima via des hl. Thomas und damit auf den Gedanken der Wirkursächlichkeit zurückgeführt.

Was sodann das Wesen des sittlich Guten angeht, so scheint sich die Einsicht, daß es nicht ohne Rücksicht auf das absolute, letzte Ziel des Menschen geklärt werden kann, bei den an Maréchal sich orientierenden scholastischen Denkern immer mehr durchzusetzen. Die Begründung, die M. dafür gibt, scheint uns auch überzeugend zu sein. Nur wünschte man zwei Punkte schärfer bestimmt zu sehen. Das ist zunächst das Verhältnis dieser Wesensbestimmung des sittlich Guten zu der weithin angenommenen anderen, nach der das Gute das der vernünftigen Natur des Menschen Entsprechende ist. Die beiden Definitionen schließen sich nicht aus, vielmehr dürfte die gewöhnliche Antwort, das Gute sei das der Vernunftnatur Entsprechende, als erste Kennzeichnung durchaus zutreffend, vielleicht sogar notwendig sein. Diese Antwort sagt aber noch nicht, was das denn nun *in sich* ist, was der Vernunftnatur des Menschen schlechthin entsprechend ist. In den vielen einzelnen Werten, die der Vernunftnatur des Menschen entsprechen, muß sich doch ein gemeinsamer Grund finden, um dessentwillen sie der Natur entsprechen. Und das kann auch u. E. kein anderer sein als eben der, daß der Mensch durch das Erstreben all dieser nächsten Ziele sich letztlich auf das absolute Gut als Endziel ausrichtet. In voller Klarheit erfaßt, besagt dieses absolute Gut den persönlichen Gott. Hier wäre nun aber ein zweiter Punkt näher zu klären. Gott kann in zweifacher Weise als Endziel des Menschen gesehen werden, als das den Menschen beseligende höchste Gut und als Person von unendlicher Seins- und Wertfülle, auf die der Mensch in selbstloser Hingabe sein Leben ausrichtet. Daher die übliche Unterscheidung von Seligkeit als „relativ letztem Ziel" und „Ehre Gottes" als „absolut letztem Ziel". Gewiß fallen beide *in ihrer Vollendung* real zusammen, aber die beiden Gesichtspunkte bleiben doch zu unterscheiden, und die Frage ist unvermeidlich, welcher der beiden Gesichtspunkte für die Wesensbestimmung des sittlich Guten entscheidend ist. Wenn Gott als das beseligende Gut, als das für das Wesen des Sittlichen entscheidende Endziel hingestellt wird, kann der Vorwurf eines ver-

feinerten Eudämonismus kaum ausbleiben. Gegenüber der von M. dargelegten Auffassung der Seligkeit wäre dieser Vorwurf u. E. zwar nicht berechtigt; aber eine weitere Klärung wäre doch wünschenswert.

Schließlich noch einige Anmerkungen zu M.s Auffassung der sittlichen Verpflichtung. M. versucht sie, wenigstens zunächst, aus dem Wesen des sittlich Guten ohne Rücksicht auf den Willen Gottes abzuleiten. Man wird dabei bedenken müssen, daß dieses Wesen nach den vorangehenden Ausführungen ohne den Bezug auf das Transzendente nicht begriffen werden kann. Die Erklärung der Verpflichtung ist also nicht eine rein weltimmanente. Ohne Zweifel ergibt sich auch aus dem Wesen des Sittlichen schon ein gewisses „Sollen". Die Frage ist nur, ob der imperativische Charakter des Sittengesetzes so erklärt werden kann. Denn für das Gewissenserlebnis ist doch wohl normalerweise ein imperativischer Charakter nicht bloß in einem übertragenen, sondern im eigentlichen Sinn kennzeichnend, wie es Newman in seinem Grammar of Assent (Ausg. v. 1917, 105—117) feinsinnig dargelegt hat. Wie aber Scheler treffend bemerkt, kann man sich nicht selbst „befehlen" oder „gehorchen" (Formalismus, 4. Aufl., 226, Anm.), sondern ein Befehl im eigentlichen Sinn setzt notwendig zwei verschiedene Personen voraus, einen Höhergestellten und einen Untergebenen. Die eigene Einsicht allein kann nur jenes Sollen ergeben, das Scheler das „ideale Sollen" nennt, nicht aber einen Imperativ *im eigentlichen Sinn.* Die eigene Vernunft kann der Sinnlichkeit nur in einem uneigentlichen Sinn „befehlen". Dazu kommt noch, daß doch vor allem das vernünftige Prinzip im Menschen selbst *unter* dem Befehl des Sittengesetzes steht. Wenn man dieses Sichgebundenwissen allein durch die eigene Einsicht, daß die rechte Ordnung es so fordert, erklären will, so wird das u. E. den Phänomenen nicht gerecht. M. schreibt selbst: „Das Gesetz richtet sich an Personen ... Aber es kommt auch selbst von einer Person" (376). Kann das aber die gleiche Person sein? Freilich ergeben sich aus der Tatsache, daß „das Gewissen nicht auf sich selbst ruht, sondern ... dunkel für seine Entscheidungen die Bindung einer höheren Gewalt erkennt" (Newman), weitere schwierige Probleme. Diese sind aber durch die Sache selbst aufgegeben und darum unvermeidlich. Und es ist gewiß ein Verdienst des Verf., daß er auf diese und andere entscheidende Probleme wieder nachdrücklich hingewiesen und das Seine zu ihrer Lösung beigetragen hat.

J. de Vries S. J.

De Fraine, J., S. J., *L'aspect religieux de la royauté Israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes Mésopotamiens* (Analecta Biblica, 3). gr. 8° (XL u. 425 S.) Roma 1954, Pont. Istituto Biblico. L. 5000.— oder 8.50 Doll.

Im 1. Teil (10—54) zeichnet F. die Theorien über das altorientalische Königtum: die magische von Lods, Frazer u.a., die vom „Hofstil" unter ägyptischem Einfluß oder mesopotamischem (über die Jebusiter auf David?) — richtiger sage man: Der Messiaskönig werde gemalt mit menschlichen und übermenschlichen Zügen (27) —; endlich das „Kultschema" (cult pattern), wo man Texte aus verschiedenen Kulturen wählt, kultisch deutet und verallgemeinert, wie einst in der religionsgeschichtlichen Schule (Hooke, Mowinckel, Widengren, Engnell, Bentzen, Pedersen, Riesenfeld).

Im 2. Teil zeigt F. den Ursprung der Monarchie, zunächst geschichtlich (57—117): In Sumer wie in Mesopotamien und in Israel ist der König auserwähltes Werkzeug und Stellvertreter Gottes. Wohl sind die Texte über Gedeon, Abimelech, vor allem Saul schwierig; eine spätere Geschichtsphilosophie beherrscht die historischen Bücher; aber ohne die Texte hat man überhaupt keine Grundlage (76 f.). In Israel erscheint das Königtum auffallend spät. Anders als bei den Kanaanäern und Philistern war Saul zunächst nur charismatischer Nâgîd, Chef mit Sonderauftrag. David „schloß mit dem Volk einen Bund" (2 Sam 5, 3). Jahwe bleibt eigentlicher König und Retter. Denn (so deutet F. theologisch, 117—168): Jahwe heißt „König" von alters her (gegen v. Gall 1914). Wenn Volz 1912 und Mowinckel 1922 aus Ps 93 u.a. auf ein „Thronbesteigungsfest Jahwes" ähnlich dem Neujahrsfest in Babel schließen, so antwortet der Verf.: Jahwe ist König über aller Zeit und Gott des Lebens; sein Königtum bedarf keiner jährlichen Erneuerung wie die Vegetation; auch fehlt jede

historische Nachricht über solch ein Fest (vgl. auch 122ff.). Schon in Ex Nu ist er mäläk, der Mitgehende, durch Orakelspruch Leitende (Buber 1936²), „Herr der Heerscharen", „gegenwärtig" (Jahwe), Hirt. Er mahnt die Könige durch Samuel, Nathan usw.; Deut 17 warnt nur, verwirft nicht; vgl. auch Prov. Merkwürdigerweise findet sich nur in dem kleinen Israel die Messias-Idee, diese kühne Endzeithoffnung auf einen *übermenschlichen Herrscher*, der als Gesalbter Jahwes Gottes Herrschaft auf der ganzen Erde aufrichten soll. Freilich entwickelt sie sich nur allmählich, ausgehend von der göttlichen Erwählung des Hauses David; 2 Sam 7 ist echtes Orakel, nicht historisierte Krönungsliturgie, vgl. Ps 132; 89; 1 Par 17. David wurde Urbild des endzeitlichen, geisterfüllten Messiaskönigs und Hirten (Is 11; 9 usw.).

Der ideologische Ursprung ist die göttliche *Auserwählung* (2. Kap.: 169—213): In Mesopotamien ist das Königtum, auch das der Götter, Teilhabe am Königtum des höchsten Gottes Anu: er erwählt, blickt gnädig an, beruft, bestimmt Schicksal = Kraft. Das AT betont die Erwählung durch Gott bei Saul, David, Jeroboam, Jehu, Cyrus. Ihr sichtbares Zeichen ist die Salbung, die nicht magisch zu verstehen ist, sondern als Weihe an Jahwe; sie verleiht den Geist, verwandelt (1 Sam 10, 6. 9), gibt Seelen- und Körperkraft für die gottgestellte Aufgabe als Heerführer und Herrscher. Auch macht sie unverletzlich (1 Sam 24; 26). Ob nun die Salbung aus Ägypten oder Syrien stammt: in Israel ist sie jedenfalls nicht magische Teilnahme am Leben Gottes. F. versucht dann das Krönungsritual zu rekonstruieren (198—213): Prozession, Salbung, Orakel, Thronbesteigung, Krönung (Bedeutung von Zepter und Schild), Bund und Namensänderung.

In dem entscheidenden 3. Teil über das „Kultschema" untersucht F. im 1. Kap. (217—284) die „Göttlichkeit" des Königs. Während die sumerischen Stadtfürsten nur Stellvertreter ihres Gottes, des eigentlichen Bodeneigentümers, waren, sind die semitischen Könige Universalmonarchen, Weltherren, durch die Macht „ilu", göttlich; so Sargon um 2300 u.a. Zu ihrer Stellvertretung werden Statuen errichtet. Aber trotz der Ausdrücke „von der Gottheit geboren, mit ihrer Milch ernährt" bedeutet „Gottessohnschaft" wohl nur die Sorge der Gottheit um den Erwählten, Schutz und Vollmacht, vielleicht juristisch die Investitur; dafür gibt F. 237f. zahlreiche Beispiele aus Texten von Sumer und Akkad. Ähnlich besagt Hierogamie wohl nur eine enge Beziehung zwischen Göttermutter und König. — Die allgemein-semitische Scheidung zwischen Gott und Mensch ist noch stärker im AT wegen der persönlichen Gottesauffassung. „Gottessohnschaft" ist dort erst recht nur moralisch: Adoption, Inthronisation (2 Sam 7, 14; Ps 89, 27f. u.a.). Da jälad von einem einzelnen immer physisch gebraucht wird, so gilt es Ps 2, 7 wohl implicite von Gott und dem Messias (vgl. Billerbeck III, 675 die jüdische Auslegung).

Kap. 2 (285—341) zeigt den König im Kult: in Sumer und Assur hieß er „Priester", nicht in Babel. Er baute Tempel, betete, opferte, sühnte, büßte am Neujahrsfest (300ff.) als Vertreter der Nation, um Sonne und Wuchs zu erflehen, ließ sich die Königszeichen abnehmen und vom Priester schlagen (aber nicht töten); im rituellen Kampf siegte er als Personifikation des Marduk. — F. untersucht vergleichend dann die Gründe, die für das Priestertum der israelitischen Könige öfter angeführt werden: 1. „In den orientalischen Monarchien wie bei den Primitiven seien Königtum und Priestertum verbunden, und David fühlte sich als Nachfolger Melchisedeks." — Aber, so antwortet F. gut, „über die kanaanäische Vorgeschichte des Jerusalemer Königtums wissen wir nicht eben viel" (M. Noth), und primitiv war Israel dann doch nicht. 2. „Nach dem Exil übernahm der Hohepriester die Priesterfunktion des Königs, denn er wurde gesalbt." Richtiger ist mit F. vielmehr zu sagen: „Der Hohepriester war der König" (C. R. North). 3. „Saul, David, Salomo ... opferten." — Das taten sie aber als Haupt der Volksfamilie, durch die Priester, spendeten Materie, setzten Priester ein; Salomo erbaute den Tempel, segnete väterlich. So kann der Verf. das Verhältnis von Königtum und Priestertum gut klären.

Im 3. Kap. zeichnet F. wiederum auf Grund zahlreicher Texte die Königsidee zunächst in Sumer und Akkad: der König ist durchaus nicht der „orientalische Despot", sondern Diener, Werkzeug, Bote der Götter. Von ihnen empfängt er Weisheit und Gesetze, in ihrem Namen spricht er Recht, führt Krieg „gegen die

Feinde des Gottes Aschschur" (oder tarnt damit seine Eroberungen). Vor dem Krieg wird geopfert, gebetet; die Götter leiten, siegen, haben teil an der Beute. Im Frieden ist der König „Nährvater, Hirt, Schützer des Rechts, besonders der Schwachen, Vater des Vaterlandes, Schutzgeist, Brotherr der Menschheit, Friedensfürst (= Sorger für den Gesamtwohlstand), Tisch des Volkes, *der* Mensch". Von des Königs Gerechtigkeit und Gesundheit hängt Regen, Wachstum, Wohl und Wehe des Landes ab. — Auch nach dem AT kommt von Gott alle Herrschaft, und um „des Gesalbten, des Schildes" willen gibt Jahwe dem Volk Schutz und Segen (Ps 72 u. ö.) oder Pest und Hungersnot. Nach Gottes Vorbild und kraft Seines Geistes (vgl. Is 11) soll der König auf Erden Gottes Recht aufrichten (Ps 101 u. ö.). Wie den Richtern, so gibt Gott dem Saul und David Kraft und Sieg (Ps 18; 144 ...) und damit Ausblick auf „Weltherrschaft". Die Feinde des Volkes und Königs sind Feinde Gottes (Ps 2, 2). Der König führt „Jahwes Kriege"; Gott, König, Messias heißen „Retter".

Diese Inhaltsangabe konnte die Weite und Gründlichkeit nur andeuten, mit der F. Wirklichkeit und Idee des Königtums in Mesopotamien und Israel darstellt und vergleicht. Das so eigenartige Ägypten ließ er mit Recht weg; es ist auch von Francfort 1948 gut behandelt. Der hettitische König war sicher nicht „göttlich". Über Kanaan weiß man wenig, auch noch über die ugaritischen Quellen, meint F. (392). So war die Beschränkung auf Mesopotamien berechtigt, für das er manches Labat 1939 verdankt (vgl. 169$_1$). Ein Hauptvorzug ist ein Heranziehen der Literatur, wie es heute nur an wenigen Stellen der Welt — und unter ihnen vor allem im Päpstl. Bibelinstitut — möglich ist (Hempel, ZaW 66 [1954] 121). Die meisten Seiten sind zur Hälfte Anmerkungen: Belege aus Keilschrifttexten und AT und Zitate moderner Autoren, schätzungsweise 6—8000 Stellen. Das Literaturverzeichnis umfaßt über 500 Bücher und Aufsätze; die Autoren, mit denen F. sich auseinandersetzt, werden je 40- bis 50mal zitiert. Der Riesenstoff ist wohlgeordnet: die Darstellung ist klar und fließend, die Anmerkungen stützen, verfeinern und geben in den Zitaten ein lebendiges Bild der Forschung, wobei Selbstironie, Übertreibungen und Konzessionen manchmal geschickt herausgehoben sind.

Das Ergebnis ist einmal eine erstaunliche Ähnlichkeit des Denkens und Ausdrucks dieser beiden Kulturen von Mesopotamien und Israel, die sich ja volksmäßig und räumlich so nahe sind. Aber von „Göttlichkeit" und „Priestertum" des Königs kann man, wie F. klar zeigt, in Mesopotamien nur mit vielen Unterscheidungen, in Israel überhaupt nicht, höchstens sehr analog reden, auch wenn der König viel für den Kult tat (wie in den Staaten des 18. Jahrhunderts). F. nimmt auch Rücksicht auf die Quellenscheidung, bes. in 1 Sam (89—112). — Heute ist die Welt „entgöttlicht", durchschaut und dienstbar geworden, die Herrscher sind (oft sehr kurzfristig) mit der Geschäftsführung für die Gesellschaft Beauftragte (obwohl im Totalitarismus die Begeisterung zuweilen an Verehrung grenzte); so fällt es uns Heutigen schwer, uns hineinzudenken in die Auffassung der Alten, denen Natur, Götter (= weltimmanente Kräfte) und Volk mit dem König als Haupt noch Ein Kosmos waren; (der König = Haupt und Spitze des Volkskörpers: mehr war auch die „Göttlichkeit" des Kaisers in Japan nicht). Aber da scheint auch gleich Israels Eigenart auf: Jahwe ist „heilig", erhaben über diese Welt, ruft und erhebt von oben und von außen her Könige und verfügt souverän über sie. So hat nach mesopotamischer wie nach israelitischer Anschauung der König seine Gewalt von oben, zum Dienst an seinem Volk als „Nährvater, Schützer des Rechts und der Schwachen": dies Ideal uralter Hochkultur und der Offenbarung zugleich wäre für uns vielleicht noch wichtiger als die geschickte und besonnene Kritik allzu kühn konstruierter gelehrter Hypothesen. W. Koester S. J.

Rahner, K., S. J., *Schriften zur Theologie.* 1. Bd. gr. 8° (414 S.), 2. Bd. (399 S.) Einsiedeln—Köln 1954 bzw. 1955, Benziger. Je 18.90 DM.

Wer die hier gesammelten Aufsätze aus R.s Feder studiert, sieht sich mit einer Fülle von Anregungen bedacht. Er wird aber auch einer erstaunlichen Menge noch zu bewältigender Aufgaben im Bereich der Theologie gegenübergestellt. Beides nimmt man dankbar entgegen. Angesichts einer Flut von historisch-theologischen Untersuchungen erfreut das Erlebnis konstruktiver Fruchtbarkeit im Bereich der syste-

matisch-theologischen Arbeit. Und die Erkenntnis vieler zu sehr vernachlässigter oder allzu selbstverständlich tradierter Teilfragen ist ein wichtiger Schritt zur Verlebendigung der systematischen Theologie.

R. scheut sich nicht, die Unzulänglichkeiten der theologischen Arbeit beim Namen zu nennen. Das beginnt gleich in seinem 1. Beitrag, der den etwas umständlichen Titel trägt: *„Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik"*. Umständliche Formulierungen trifft man bei R. häufig an. Sie mögen der Reflex seines kein Problem übersehenden Scharfblickes und der schmerzlichen Mühe sein, mit der er auch bei Lösungsversuchen solche Probleme weiterschleppen muß. Man vermißt allerdings bei der mit einigem „Gift" geschriebenen Herausstellung des Negativen die Anerkennung des Positiven. In drei Gruppen theologischer Arbeitsgebiete von heute findet R. jeweils spezifische Unzulänglichkeiten: die theologischen Handbücher bleiben ihm zu sehr im Weitergeben festliegender Fragestellungen. In den dogmengeschichtlichen Monographien vermißt R. das echte „Syntheologizein" mit den untersuchten alten Theologen. Die Untersuchungen über dogmatische Spezial- und Randfragen klagt R. nicht deshalb an, weil es sie gibt, sondern deshalb, weil es sie nur in bestimmten Punkten gibt, während andere, sehr wichtige Gegenstandsgebiete unbearbeitet bleiben — Aussagen, die in ihrer etwas überspitzten Formulierung mancher positiven Leistung nicht genügend gerecht werden. In dem von ihm dargebotenen Aufriß einer Dogmatik liegt R. besonders am echten Nebeneinander und Ineinander von Essenz- und Existenztheologie, d. h. dem Zugleich von theologischer Ontologie und geschichtlichem Bericht. Es hat — wie Besprechungen gezeigt haben — manche einigermaßen erschreckt, wie sehr in R.s Plan einer Dogmatik der Mensch in die Mitte gestellt ist. Man würde ihm aber wohl unrecht tun, wollte man ihm daraus den Vorwurf einer anthropozentrischen Theologie oder einer Verschiebung der Theologie zur Anthropologie machen. In seinem Plan spricht sich die berechtigte Tendenz aus, das die heutige Geistigkeit so stark bestimmende „existentielle" Anliegen im Bereich der Theologie zu seinem Recht kommen zu lassen. Man könnte vielleicht fragen, ob nicht eine Gruppierung der Dogmatik um den Menschen als Mitte ebenso die eigentliche theologische „Existenz" des Menschen verhülle wie es eine mehr theozentrisch ausgerichtete Dogmatik ihrerseits tat. Ob nicht R.s Anliegen noch mehr gefördert würde, wenn in einem „einfacheren" Aufbau jeder ihrer Teile die Begegnungsstruktur zwischen Gott und Mensch darböte, so daß der Blick auf Gott immer auch den Menschen, der Blick auf den Menschen aber immer auch seine Gottbezogenheit sichtbar machen würde? —

Der Beitrag *„Zur Frage der Dogmenentwicklung"* ist vor allem bedeutsam durch den Aufweis, daß Gegenstand der Entwicklung nicht nur die menschlich-theologische *Erkenntnis* der ursprünglichen Offenbarung sein kann, sondern auch weiterentwickelte Glaubens*gegenstände*. Sehr gut wird auch der Ton von der Bedeutung einer bestimmten Anzahl von offenbarend mitgeteilten Wahrheitssätzen weg auf Offenbarung als dialogischen Vollzug zwischen Gott und Menschen gelegt, der bei allem Abgeschlossensein der konstitutiven Offenbarung durch die Geschichte weitergehen muß. Das „Hören" der Kirche auf die Offenbarung ist nicht bloß eine logische Arbeit, sondern ist ein Nachdenken über die gehörten Sätze im lebendigen Kontakt mit der Sache selbst. Sehr scharfsinnige Darlegungen erklären den Modus einer dogmengeschichtlichen Entfaltung der offenbarten Wahrheit, die dann auch dahin führen kann, daß eine von der Kirche unfehlbar verkündete „virtuell" geoffenbarte Wahrheit den Gegenstand einer echten „fides divina" abgibt. —

Der Artikel über *„Theos im Neuen Testament"* spricht über den Unterschied nicht nur des außerchristlichen vom christlichen, sondern auch des alttestamentlich geoffenbarten vom Gottesbegriff des Neuen Testamentes. Besonders wichtig sind innerhalb der Ausführungen über den Inhalt des als „selbstverständlich" charakterisierten neutestamentlichen Gottesbewußtseins vor allem die Feststellung des letzten Abschnittes, daß „Gott" im Neuen Testament die erste trinitarische Person meint. Dies neu ins Bewußtsein der Gläubigen zu heben, hält R. mit Recht für kerygmatisch wichtig. —

Die *„Probleme der Christologie heute"* zeigen, wie sehr auch ein definiertes Dogma (gemeint ist das Dogma von Chalkedon) fruchtbarer Ausgangspunkt neuer theologischer Arbeit sein kann. Gerade in der Christologie gibt es in unseren Tagen

nicht unerhebliche Auseinandersetzungen (vor allem in der Erklärung des Ichbewußtseins Christi), die R. in seine Untersuchungen einbezieht. Über diesen bedeutsamen, aber auch sehr schwierigen Beitrag kann man kaum in ein paar Zeilen referieren. Deshalb bleibe es bei diesem Hinweis. —

Zwei Artikel versuchen dann, die beiden „neueren" Mariendogmen *(Unbefleckte Empfängnis* und *Leibliche Himmelfahrt)* in ihrer heilsgeschichtlichen und gesamttheologischen Perspektive dem Menschen von heute zugänglicher zu machen. —

Den Monogenismus glaubt R. nicht, wie es von vielen Theologen geschieht, als implizit im Tridentinum definiert, sondern nur als „theologisch sicher" qualifizieren zu sollen. Anderseits zeigt er in eingehender biblischer und gedanklicher Untersuchung, wie sich der Monogenismus aus dem Offenbarungsgut ergibt. —

In der Auseinandersetzung mit der sog. *„Nouvelle théologie"* entstand ein Artikel, der einerseits die Auffassung vom Verhältnis zwischen *Natur und Gnade* im Sinne zweier Stockwerke überwinden und doch anderseits die Gratuität und Übernatürlichkeit des Gnadengeschenkes unangetastet lassen will. R. glaubt mit dem Begriff eines übernatürlichen frei geschenkten „Existentials" im Sinne einer (ontologischen) Bestimmung zur übernatürlichen Gnade dafür eine gewisse Lösung gefunden zu haben. Es gibt in der faktischen Heilsordnung keinen Menschen ohne dieses übernatürliche Existential, das der Mensch auch dann in sich trägt, wenn er noch nicht zur Rechtfertigung gekommen ist oder die Gnade durch die Sünde wieder verloren hat. Dieses Existential gehört nicht zum menschlichen Wesen (es ist freies Geschenk Gottes), wohl aber zur konkret existierenden „Natur". —

Zwei Untersuchungen wollen dann noch eine neue, ergänzende Klärung zweier altgewohnter theologischer Begriffe geben, des Begriffes der *„ungeschaffenen Gnade"*, die R. im Sinne einer causa formalis erklärt, als die der Heilige Geist die Heiligung des Menschen wirke, und des Begriffes der *„Konkupiszenz"*, der gegenüber einem rein somatisch und einem nur als Spontaneität zum Bösen erklärten Konkupiszenzbegriff wesentliche Ergänzungen bietet. —

Der zweite Band bietet eine Reihe reichhaltigster Artikel zum Thema der *sakramental gesehenen Kirche.* Ein Beitrag über die Frage nach der *Kirchengliedschaft* ist seit seinem ersten Erscheinen bis heute das Bemerkenswerteste geblieben, was zu dieser einigermaßen dornigen Frage geschrieben wurde. R. zeigt mit Recht, daß man diese Frage nur lösen kann von der rechten Sicht auf die sakramentale Zweischichtigkeit der Kirche, wo dann die Frage nach der Gliedschaft sich unmittelbar an die erste Schicht, die gesellschaftliche Kirche, insofern sie sakramentales Zeichen ist, richtet. Das bewahrt dann davor, der Kirchengliedschaft einerseits zuviel, anderseits allerdings auch zuwenig Bedeutung beizumessen.

Von den übrigen Beiträgen scheinen uns besonders bedeutsam die *„Vergessenen Wahrheiten über das Bußsakrament"* zu sein, wo die ekklesiologische Bedeutung dieses so „persönlichen" Sakramentes wieder herausgestellt wird. In dem Artikel über die Einheit von *„personaler und sakramentaler Frömmigkeit"* wehrt sich R. mit Recht gegen die Auffassung, daß persönliche Frömmigkeit ein Weg zu Gott neben dem sakramentalen Weg sein könne. Es wird vielmehr der Sakramentenempfang in echter Weise als Ausdruck der Begegnung zwischen Gott und Mensch dargestellt und gezeigt, wie Inhalt und Ausdruck zusammengehören. Es zeigt sich dann allerdings, daß es für die Frage, wie oft der zuständliche Inhalt — die Haltung der Hingabe des Menschen an Gott — seinen aktuellen sakramentalen Ausdruck erlangen soll, keine formelhaft festlegbare Antwort gibt. —

Im letzten Artikel dieses zweiten Bandes *„Über das Laienapostolat"* — andere nicht weniger wichtige müssen wir aus Platzmangel unerwähnt lassen — unterscheidet R. das Laienapostolat, das dem Laien der Kirche kraft Taufe und Firmung auch ohne besondere kirchliche Sendung obliegt, von der sog. „Katholischen Aktion", die er als Teilnahme am kirchlichen Amt sieht, so sehr, daß der Träger der Katholischen Aktion als solcher nicht Laie, sondern Teilhaber am Klerikat der Kirche sei. Dieser Beitrag hat bei seinem ersten Erscheinen in der Zeitschrift „Der Große Entschluß" (Wien) einigen Widerstand geweckt. Seine Grundkonzeption scheint uns aber richtig zu sein, wenn auch in der praktischen Durchführung die Unterscheidung von Katholischer Aktion und Actio catholicorum nicht immer leicht sein wird. —

Leider muß ein solcher Bericht über die beiden Bände ein dürftiger Hinweis

bleiben. Die Beiträge bieten eine Fülle echter, heute nicht allzu häufiger Theologie, zu der man sich den Zugang allerdings bisweilen durch geduldiges Hineinarbeiten in R.s eigenwilligen Stil erkaufen muß. Das Resultat aber belohnt diese Geduld.

O. Semmelroth S. J.

Giertz, B., *Die Kirche Christi.* Deutsch v. G. Ruprecht, gr. 8° (159 S.). Göttingen 1954, Vandenhoeck & Ruprecht. 7.80 DM.

Der Name des Verfassers dürfte vielen durch seinen vielgelesenen Roman „Das Herz aller Dinge" bekannt sein. G. ist Bischof der schwedischen Landeskirche. So spiegelt sich in dem vorliegenden Kirchenbuch in wesentlichen Zügen die Eigenart des schwedischen Luthertums wider. Darin liegt sein besonderer Reiz und die Rechtfertigung für eine ausführliche Besprechung an dieser Stelle. Zunächst ein kurzes Wort über den Inhalt. Von den beiden Teilen handelt der 1. über *„das Wesen der Kirche":* Mit klaren und festen Strichen wird die Kirche geschildert als „das Israel Gottes", als „Christi Leib" und als endzeitliche Verwirklichung des Gottesreiches. Aber die Kirche, wie Christus sie gewollt hat, ist nicht mehr, um der Sünde der Christen willen. Denn sie sollte ja die „Una Sancta" sein. Dieser Titel aber besagt nur noch, was die Kirche „gewesen ist, was sie sein sollte und was sie werden kann" (36). Auf diesem doppelten Hintergrund wird dann das Bild der Kirche in Schweden gezeichnet, ihr Ursprung aus der Krise der Papstkirche im 16. Jahrhundert, aber auch ihre eigene Krise in den letzten 150 Jahren, deren Größe und Gefahren nicht verschwiegen werden. — Der 2. Teil handelt unter dem Titel *„Die Gegenwart des Heiligen"* über die unversieglichen Kraftquellen, aus denen die Kirche zu leben hat: das Wort Gottes, die Sakramente (Abendmahl, Taufe, Beichte) und das Amt. So weit der Inhalt.

Es sei nun gestattet, zu einzelnen Punkten Stellung zu nehmen. Wir haben oben gesagt, daß das Buch die besondere Problematik des schwedischen Luthertums sichtbar macht, dessen Besonderheit darin besteht, daß dort der Bruch mit der alten Kirche nie so radikal vollzogen wurde wie im deutschen Luthertum oder gar in der Theologie der Schweizer Reformatoren. Das offenbart sich nicht nur in der durchweg positiven Einstellung zu Fragen der Echtheit und Geschichtlichkeit der biblischen Berichte, sondern mehr noch in der Ablehnung eines liberalen Kirchenverständnisses mit seinem ethischen Subjektivismus zugunsten eines objektiv-sakramentalen Kirchenbegriffs. Die Abschnitte über die Kirche als „Israel Gottes" und „Leib Christi" könnte man — hoffentlich erschrickt ihr Verf. nicht — fast Zug um Zug aus der Enzyklika „Mystici Corporis" belegen. Auch was G. über das Verhältnis von Kirche und Gottesreich sagt, kann die katholische Theologie weithin nur unterschreiben (25—35), ebenso das nachdrückliche Bestehen auf der wesentlichen Sichtbarkeit der Kirche (37). Man kann nur wünschen, daß die evangelischen Leser mit dem Verf. erkennen mögen, daß die Verdrängung des Wortes „Kirche" durch „Gemeinde" in Luthers Bibel nicht ohne schmerzliche Folgen geblieben ist (23—25).

Problematisch werden die Dinge aber, wenn G. Kirchengeschichte treibt, um Ursache und Recht der Reformation zu erweisen. Niemand wird ihm die echte Liebe zur Una Sancta bestreiten können, wie auch die Aufrichtigkeit seiner Überzeugungen ohne jeden Makel ist. Aber gerade deshalb bleibt es so tragisch, daß er die Frage nach *der* wahren Kirche Christi als Realität heute und hier so rasch abtut. Man ist überrascht, nach der begeisterten Bejahung der Kirche der ersten acht Jahrhunderte (41) ein so unzulängliches Bild von der Entwicklung des römischen Primates zu finden (41 f.): Man sollte doch endlich damit aufhören, die pseudoisidorischen Fälschungen als wesentliche Grundlagen des päpstlichen Primates hinzustellen; Nikolaus I (858—867) war wirklich nicht der erste, der die Primatsforderung auch dem Osten „aufzwang", denn das haben Leo d. Gr. und Hormisdas auch bereits getan. Die Rolle der Päpste bei der Einführung des Filioque ist verzeichnet (42). Und wenn man liest, was G. über die — zweifelsohne empörende — Haltung der Kreuzfahrer in Byzanz berichtet, wird man an die Weise erinnert, wie heutigentags gewisse Kreise das Schuldkonto des Westens belasten, ohne die entsprechende Gegenrechnung für den Osten aufzustellen; jedenfalls ist R. Grousset in seinem klassischen Werk über die Kreuzzüge objektiver (43). Ähnlich fordert

die Schilderung der Folgen des Schismas von 1054 Kritik heraus: Das Verbot der Priesterehe und die Praxis der Kommunion unter einer Gestalt waren längst vorher bekannt (43). Wenn so G. die Reformation als Rückkehr zur „alten" Kirche darstellt, dann kann er das nur deshalb tun, weil er die unabdingbaren Grundstrukturen der Stiftung Jesu nicht ernst genug nimmt. Das von ihm selbst zitierte Lutherwort, daß es „gefährlich und furchtbar ist, etwas im Widerstreit gegen das einträchtige Zeugnis der ganzen heiligen Kirche zu glauben, das von Anbeginn jetzt über 1500 Jahre lang einträchtig in der ganzen Welt festgehalten worden ist", hätte ihm ein brauchbares Kriterium bieten können, um zu erkennen, wie sehr die Reformation von den Anfängen der Kirche abgewichen ist.

Aber gerade hier offenbart sich die besondere Situation der schwedischen Kirche, so wie sie in diesem Buche sich ausdrückt: Sie will einerseits der „alten" Kirche (vor 1054) verbunden bleiben, und sie ist es auch in vielen Stücken: in der Liturgie wie auch in dem Festhalten an der apostolischen Sukzession (138—140), in dem darin begründeten Verständnis der Tradition (vgl. die geradezu katholische Begründung der Forderung der Kindertaufe: 115) wie in der Amtsauffassung (136 ff.). Anderseits nimmt sie den normativen Charakter der „alten" Kirche nicht so ernst, daß sie daran die Neuerungen der Reformation hätte abmessen können. Das wird vor allem in der Beurteilung des Papsttums deutlich: Warum bemerkt G. nicht, daß die Überwindung des widerchristlichen Rigorismus im urkirchlichen Bußstreit von den Päpsten ausging? Warum sieht er nicht, daß die von Rom betriebene Uniformierung — bei all ihren Bedenklichkeiten — doch auch entscheidende positive Folgen hatte, vor allem die, daß die Einzelkirchen vor der Erstarrung in einem sterilen Nationalkirchentum bewahrt blieben? Aber hinter alldem wird eben das Gewicht der geschichtlichen Fakten sichtbar, denen die schwedische Kirche verhaftet ist. Immerhin bleibt es zu begrüßen, daß G. guten Herzens bemüht ist, die Verhärtungen aufzulösen; es sei nur an seine Bemühung erinnert, das „Catholica" wieder in die schwedische Übersetzung des Apostolicums einzuführen, wo es bislang durch „Christlich" ersetzt ist (55). Hierhin gehört auch das, was G. in dem hochinteressanten Kapitel „Das vergessene Sakrament" zur theoretischen wie praktischen Rehabilitierung der Beichte schreibt, die nicht zuletzt deshalb vielen Lutheranern allzu lange entfremdet war, weil sie als „katholisch" galt. Im Unterschied zu analogen Bestrebungen im deutschen Luthertum unterstreicht G. den sakramentalen Charakter der vom ordinierten Amtsträger empfangenen Absolution. Aber wenn er dann gegen den römischen „Beichtzwang" redet und es jedem freistellt, ob und was er beichten will, dann zeigt er, daß sein Beichtverständnis letztlich doch zu sehr psychotherapeutisch und nicht theologisch verankert ist. Denn wenn die Beichte Versöhnung mit Gott ist, wie soll es dann dem Beichtenden freistehen, ein unvollständiges Bekenntnis abzulegen? Warum läßt sich der Verf. nicht auch in dieser Frage (wie bei der Rechtfertigung der Kindertaufe) von dem Urteil der „alten" Kirche leiten, die in Ost und West eine Beichtverpflichtung über alle schweren Sünden kannte? Ein gleiches gilt von dem, was G. über das katholische Priestertum schreibt. Gewiß ist es erfreulich, daß er sich von der liberalen Auffassung von Amt und Recht in der Kirche distanziert und sich nachdrücklich zur apostolischen Nachfolge bekennt. Er steht auch nicht an, von einem neutestamentlichen Amtspriestertum zu sprechen. Aber dessen Aufgabe ist nicht das Opfer, sondern die Predigt. Das katholische Opferpriestertum gilt ihm als Rückfall in das levitische Priestertum und als Versuch, den freien Zugang jedes Einzelnen zu seinem Gott zu versperren. Hätte nicht auch hier ihm die Lehre der ungeteilten Kirche vor 1054 einen besseren Weg zeigen können?

H. Bacht S. J.

Mori, E. G., *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez. Con Appendice di fonti manoscritte* (Anal. Gregoriana, Ser. Fac. Theol., 25). gr. 8° (XVI u. 271 S.). Romae 1953, Pont. Univ. Gregoriana. $ 4.—.

Das wichtigste Ergebnis dieser lehrgeschichtlichen Untersuchung sei gleich vorweggenommen: Die unbedingte Übernatürlichkeit des Glaubensmotivs scheint im 16. Jahrhundert mit einer auffallend allgemeinen und beharrlichen Einhelligkeit der angesehensten Theologen vertreten worden zu sein (vgl. 6 und 184). Das läßt auf-

horchen und genau zusehen, klingt allerdings schon weniger erstaunlich, wenn man erfährt, daß der Verf. in den Umkreis seiner Untersuchung nur die thomistische Schule (im weiteren Sinne des Wortes) einbezogen hat, nicht hingegen die skotistische Richtung der Glaubenstheologie „e qualche altro dottore indipendente" (7). Dabei werden von ihm Durandus und Scotus mit Almain und Mayr (Major) nicht nur zu den Hauptgewährsleuten der nominalistischen Glaubenstheologie gezählt, sondern Skotisten, Nominalisten und allgemein die Vertreter der ‚via moderna' zu einer Negationsgruppe zusammengefaßt, weil sie bei allen sonstigen Differenzen untereinander übereinkommen in der Verwerfung der sonst so „gemeinsamen und einzigen" Annahme einer absoluten Übernatürlichkeit des Glaubens (8f.). Unter Berufung auf R. S. Villoslada SJ (La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco Vitoria, Romae 1938) werden als die glaubenstheologisch wichtigsten Unterscheidungslehren der skotistisch-nominalistischen Richtung aufgezählt: Rückführung des Glaubens auf eine menschliche Autorität oder die der Kirche; Forderung eines erworbenen Glaubens als der notwendigen Disposition für die eingegossene Glaubenstugend; obendrein noch (nach einigen): die Bewertung des übernatürlichen Glaubenshabitus nicht etwa als eines unerläßlichen Faktors des Glaubensaktes, sondern nur als „qualche cosa di più elevato e di maggior dignità" (9).

Die durchgehend chronologisch aufgezogene Untersuchung setzt sich ihre zeitliche Selbstbegrenzung: da Gaetano a Suarez. In diesen beiden hervorstechendsten Repräsentanten auf der thomistischen Linie der sich entwickelnden Glaubensanalyse sieht der Verf. die gegebene Zäsur am Anfang und am Ende des tridentinischen Jahrhunderts. Im Mittelpunkt steht die Thomistenschule von Salamanca, die am ausführlichsten zur Darstellung kommt (45—134). Das Gegenstück zu dieser spanischen Wiedergeburt der Scholastik bei den Salmantizensern von Vitoria bis Bañez bildet die Neubegründung thomistischer Überlieferung auf italienischem Boden durch Cajetan und den Meister von Ferrara. Während sich in der Generationenfolge der salmantizensischen Schulhäupter vielfach eine Abhängigkeit in der Behandlung des Glaubenstraktates aufweisen läßt, ist eine solche bei den zwei großen Zeitgenossen der italienischen Dominikanerschule (jedenfalls direkt) nicht nachweisbar. Es fehlt sogar bei dem Ferrariensis ein eigenes Lehrstück über den Glauben und eine thematische Durchführung der logischen Glaubensanalyse, obwohl doch auch die ‚Summe wider die Heiden' ihrem Kommentator Anlaß dafür geben konnte. Noch ein dritter Zeit- und Ordensgenosse, ein Spanier, wird in diesem Prodromus mitbehandelt: Diego Deza. Er bietet nämlich mit seinem Hauptwerk ‚Novarum Defensionum' (Hispali 1517) einen besonderen Anlaß, auch die gemeinsame Linie der Überlieferung von den älteren ‚Defensiones' des Capreolus noch miteinzubeziehen, was (der Chronologie entsprechend) in einem einleitenden Kapitel (13—19) geschehen ist. Im 3. Hauptteil des Werkes kommen die ersten Theologen der jungen Gesellschaft Jesu zu Wort (Toletus und Maldonat sowie — nebst Bellarmin — Valentia und Suarez). Der für seine Zeit so überragende Glaubenstraktat des Suarez mit seiner eingehenden Glaubensanalyse (gegen die sich nachmals diejenige Lugos erheben und eine Zeitlang siegreich durchsetzen sollte) bildet den zeitlich wie sachlich begründeten Abschluß dieser lehrgeschichtlichen Untersuchung. Suarez war es, der „con il peso notevole della sua autorità" einige der wesentlichsten Punkte der Theologenschule von Salamanca, aus der er hervorgegangen war, den nachfolgenden Geschlechtern übermittelte, darunter vor allem die These vom Motiv des Glaubens als ‚quod et quo creditur'. Was thomistische Schulüberlieferung der Glaubensanalyse war, ging nun vielfach unter dem Namen des Suarez, „e molti lo hanno creduto l'inventore" (176). Und doch enthielt dieser erste monographisch durchgeführte Glaubenstraktat so viel Eigenes, daß die übrigen frühen Theologen der Gesellschaft Jesu noch vielfach der Schule von Salamanca näherstehen als der Sonderart der suarezianischen Glaubenstheorie. Das Verhältnis zwischen der des Gregor v. Valentia und der des Suarez, das in der neueren Problemgeschichte der Glaubensanalyse so umstritten ist, wird in einer eigenen ‚Nota II' (179f.) behandelt, aus der zu ersehen ist, daß auch die Fahndung in Handschriften die Frage nicht weiter geklärt hat. In der Frage aber, ob bei Suarez selbst ein Widerspruch zwischen seiner Glaubensauffassung im Traktat ‚De Fide' und jener im Traktat ‚De Incarnatione'

(Disp. 54. Sect. 5) bestehe, scheint es bei dem Befund zu bleiben, den die handschriftliche Forschung von John A. Reddington (The Act of Faith in the Theology of Suarez, Romae 1939) nahegelegt hat (vgl. dazu beim Verf. 178 f.).

Mit ein Hauptvorzug dieser Dissertation besteht darin, daß auch sie wieder (gleich anderen ähnlichen in der Reihe der ‚Analecta Gregoriana') anhangsweise einschlägige, bislang nicht edierte Texte bringt, die für die Problemgeschichte der Glaubensanalyse dieses Zeitabschnittes besonders auch darum so wertvoll sind, weil sie in ihrer ausführlichen Wiedergabe (191—271) Gewähr und Einblick des gedanklichen Zusammenhangs bieten. Es bleibt aber, aufs Ganze gesehen, doch fraglich, ob der Befund aus den bisher bekannten und den jetzt erst aus den Hss erbrachten Belegen die sachlich-thematische Frage künftig in anderem Licht erscheinen läßt.

Im ganzen hinterläßt die Untersuchung, die aus der Schule von H. Vignon S. J. an der Gregorianischen Universität hervorgegangen ist, den Eindruck, daß es vor allem darauf ankam, zu zeigen, wie es im klassischen Jahrhundert der Wiedergeburt der Scholastik um den Gegensatz zwischen thomistischer und nichtthomistischer Glaubenstheorie bestellt war, was immerhin eine etwas bedenkliche Einengung der historischen Fragestellung sein dürfte. Man wird aber dem Verf. nicht den Dank dafür versagen, daß er in einer methodisch durchgehend koordinierten und übersichtlichen Zweiteilung dem Theorem der übernatürlichen Motiverkenntnis des Glaubens (als ‚quod et quo creditur') unter der doppelten thematischen Verknüpfung nachgegangen ist: einerseits mit der Glaubensanalyse, andererseits mit dem Glaubwürdigkeitsproblem innerhalb der thomistischen Überlieferungslinie. Im Rahmen ihrer Selbstbegrenzung und Ausrichtung erbringt die Untersuchung in der Tat den Beweis einer eindrucksvoll großen und beharrenden Einhelligkeit von Cajetan bis Suarez. Man wird dabei allerdings nicht vergessen, daß das Problem der Glaubensanalyse auf dieser geschichtlichen Strecke nicht über ein frühes Entwicklungsstadium seines expliziten Bewußtseins bzw. seiner thematischen Auseinandersetzung gelangt ist. Sagt doch der Verf. selber beim Rückblick auf seine Ergebnisse: Keiner der Theologen jenes Jahrhunderts spreche von einem ‚Offenbartsein' der übernatürlichen Glaubwürdigkeit des ‚motivum fidei' (183). Wie sollte es also ausgeschlossen sein, daß die Übernatürlichkeit der Glaubwürdigkeitserkenntnis mehr besagen sollte als eine bloß wirkursächliche Übernatürlichkeit? Gibt der Verf. doch selber zu: „i teologi domenicani non sembrano distinguere sempre, con accuratezza, la causa efficiente della fede da quella formale" (183). Der Mangel eines weiterführenden und klärenden Beweismomentes wird auch nicht durch den Hinweis behoben: „che l'autorità di Dio rivelante è — almeno per alcuni di essi teologi — cosi *eminente*, dotata di tali caratteristiche, parla con tanta autorità e vivezza al cuore degli uomini, che si fare credere da sè" (ebd.). Und wie zurückhaltend klingt die Sprache des Verf., wenn er dazu bemerkt: „Questo fa supporre che la sostanza del problema non dovesse essere loro estranea" (ebd.).

Die damals noch erst jungerworbene ausdrückliche Fragestellung, die erst allmählich sich herausbildende Unterscheidung von fides divina und fides ecclesiastica, der Mangel einer ganz eindeutigen Terminologie in schwebenden Kontroversen (z. B. im Sprachgebrauch des ‚probabile') und erst recht einer „sintesi armonica di tutti gli elementi" setzen die Beweiskraft des damaligen ‚consensus theologorum' innerhalb der thomistisch-suarezianischen Tradition und angesichts der kommenden Entwicklung in der quaestio sollemnis nicht wenig herab. Bezüglich der Glaubwürdigkeitserkenntnis wird der von Gardeil (DictThCath 3, 2289) anerkannte Fortschritt der erstmals von Suarez eingeführten Unterscheidung zwischen ‚credibilitas' und ‚credenditas' als Befund der Quellen bestätigt, wenn auch mit dem Zusatz: „dopo di lui si è forse esagerata questa distinzione" (176 nota). Für die cajetanische Unterscheidung einer doppelten ‚credibilitas' aber beweist es sachlich noch nicht viel, wenn für die thomistische Lehrüberlieferung feststeht: „Per tutto il secolo viene ripetuta questa distinzione" (184), zumal sofort hinzubemerkt wird: „Solo verso la fine, lume (della fede) e segni (della credibilità) vengono ridotti a maggiore unità per formare l'evidenza della credibilità (Toledo, Maldonado, Bellarmino, et forse Caranza e Banes)." Auch wird zugegeben, daß man sich selbst innerhalb der Thomistenschule nicht einig war über die Natur der Glaubwürdigkeitsevidenz, namentlich im

Hinblick auf den fraglichen Einfluß des praktischen Motivs der Klugheit. Ebensowenig einhellig war die Meinung der Thomisten über Vereinbarkeit von Glaubensdunkel und Zeugnisevidenz (evidentia in attestante). Daß all diese offengebliebenen Fragen so deutlich benannt und herausgestellt werden, sichert dem Verf. die besondere Sympathie des Lesers, der durch diese Untersuchung viele wertvolle lehrgeschichtliche Erkenntnisse erntet. J. Ternus S. J.

Forster, K., *Die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von der Gottesschau durch Johannes Capreolus* (Münch. Th. Stud., Syst. Abt., 9). gr. 8° (XVI u. 407 S.) München 1955, Zink. 26.00 DM.

Die sehr interessante Arbeit wurde von der Münchener Fakultät preisgekrönt und als Dissertation angenommen. Sie ist hier im Druck etwas erweitert erschienen. Im Anschluß an die Einteilung des Capreolus wird seine Lehre von der Gottesschau als Wesen der beatitudo formalis geboten: als ihr Akt, und zwar als ewiger Akt, als Akt des Intellekts, und zwar des intellectus speculativus. Dann werden die näheren Bestimmungen gegeben: Gott und die Kreatur als erstes bzw. zweitrangiges Objekt, Gottes Wesen als intelligible Form, Übernatürlichkeit, die Bedeutung des Glorienlichtes und die Erfüllung des desiderium naturale. Dabei ist nicht nur rein thetisch die Auffassung des Capreolus geboten, sondern es ist durch eine Auseinandersetzung bes. mit Scotus, Durandus, Aureolus und Gottfried von Fontaines alles auf die tieferliegenden Grundfragen zurückgeführt. Dadurch gewinnt das Buch seine hervorragende Bedeutung auch für die Systematik, da sich gerade bei der Lehre von der Seligkeit die Wesensmerkmale der verschiedenen Schulen offenbaren müssen.

Es ergibt sich, daß Capreolus der getreue Interpret seines Meisters Thomas ist, wenn er auch nicht immer dessen Grundidee systematisch zur richtigen Darstellung bringt, sondern manchmal zu sehr sich in Häufung von Thomastexten ergeht. Dieser Mangel, der natürlich in der Zeit begründet ist, wird noch fühlbarer bei der Darlegung der anderen zitierten Theologen. Hier konnte F. manchmal ein direktes Mißverstehen, bes. Scotus gegenüber, bei Capreolus feststellen. Scotus wird etwa bei der einen oder anderen Frage nach den gebrachten Objektionen (!) beurteilt und zitiert. So mußte die Auseinandersetzung des Capreolus manchmal am Äußern haftenbleiben. Desto bedeutsamer ist die Eigenarbeit von F., die verschiedenen Grundideen herauszuarbeiten. Es ist freilich die Frage, ob dabei nicht doch Thomas und Scotus selbst zu nahe aneinandergerückt werden, wenn auch manchmal der Unterschied von andern zu sehr vergrößert wurde (vgl. die Besprechung des Artikels von C. Balić in diesem Heft S. 593). Selbstverständlich stimmen sie im Glaubensgut überein; aber es handelt sich ja um dessen Deutung. Hier betont F. gut den bedeutenden Unterschied wenigstens der Schulen, wenn dieser auch von Capreolus z. T. noch weiter ins Extrem auseinandergezogen ist, da feinere Linien der Gründer der Schulen im Laufe der Zeit, auch stark bei Capreolus, in der Kontroverse übersehen wurden.

Als inhaltliches Hauptergebnis läßt sich vor allem buchen, daß Thomas die Besitznahme des Objektes im *intellektuellen Ergreifen* besonders betont, aus dem die Willenserfassung folgt, die aber natürlich wesenhaft zur Seligkeit als Ruhe in Gott gehört. Scotus jedoch lehrt, daß der *Wille* unmittelbar das Objekt ergreift, das aber auch durch die anderen Seelenpotenzen, wie den Verstand, erfaßt wird. Die Einheit wird also bei ihm nicht durch eine logisch ansteigende Linie (Intellekt-Wille) erreicht, sondern durch die Einheit der Seele, in der die verschiedenen Potenzen, wenn auch abgestuft, geeint sind: „Die Einheit ist für Scotus die die Akte zusammenhaltende Einheit der Potenzen in der von ihnen formal unterschiedenen Natur der Seele. Die Natur der Seele setzt in der unmittelbar eingehenden Potenz (des Willens) die vollkommenst einigende operatio, und dieselbe Natur der Seele vollzieht dann auch durch die anderen Potenzen unmittelbar diese Einigung" (135).

Der qualitative Unterschied zwischen *Glaube und Schau* bei Thomas gegenüber dem mehr quantitativen bei Scotus wird dadurch deutlich (vgl. 83 ff.). Hier auf Erden kommt dem Wollen nach Thomas als bewegendem Element zu Gott eine grundlegende Bedeutung zu; dort in der Schau, im Besitz, ist es etwas anders. Dort

zieht der Intellekt, während Scotus das augustinische Verbindende zwischen Intellekt und Wille hier wie drüben ausdrücklicher hervorhebt.

Sehr lehrreich ist auch die Darlegung von F. über die Notwendigkeit des *Glorienlichtes* bes. in der Auseinandersetzung mit der von ihm „vornominalistisch" (!) genannten Erkenntnistheorie des Aureolus (218 ff.). Bei Aureolus kommt das Aktuale zu sehr zur Betrachtung, wohl weil das Universalienproblem verschieden gelöst wird, da Aureolus das Individuelle mehr betrachtet. Auch bei Thomas ist zwar die species intelligibilis durchaus aktual, aber doch eben als species, als Abbild, also auf ein Größeres hingeordnet. Bei Aureolus ist sie selbst mehr Endpunkt, und so erhält auch die Gottesschau ein anderes, stärker in sich ruhendes Gepräge. Der Vorwurf des Aureolus gegen Thomas, daß er einen zwischen Intellekt und eigentlichem Erkenntnisobjekt vermittelnden Gegenstand annehme, wird von Capreolus durch den Hinweis gelöst, daß es zwar eine species expressa gibt, aber nicht als geschaffenes geistiges Wort, sondern als der göttliche Logos selbst (255 f.). Die Transzendenz ist also hier mehr und ausdrücklicher gewahrt, freilich ist auch die Notwendigkeit einer Erhöhung des Intellekts durch das Glorienlicht dadurch stärker gefordert. Dabei bleibt die Frage offen, ob Gott die Schau auch ohne es geben konnte (Scotus). Denn schließlich kann auch dieses Licht den Intellekt nicht zur Schau „geeignet" machen, höchstens „geeigneter".

Damit ist bereits das moderne Problem des *desiderium naturale* berührt, zu dem F. im umfangreichen Schlußteil (320—402) eingehend, wenn auch natürlich mehr historisch, Stellung nimmt. Hier legt F. gleichfalls gute und neue Erkenntnisse vor, welche die Frage von der erkenntnistheoretischen Voraussetzung des 14. und beginnenden 15. Jahrhunderts aus beleuchten. Es ist schon bezeichnend, daß in der von Capreolus wiedergegebenen Thomasstelle nicht vom „desiderium", sondern vom „appetitus naturalis beatitudinis" gesprochen wird (383). F. hält sich zunächst an diese Texte. „Natur" ist in ihnen nicht im Gegensatz zur Übernatur, sondern im metaphysischen Sinn dessen, was aus der Substanz kommt, gemeint. In ihr ist aber nach Thomas der Schöpfungsgedanke mit eingewoben. Alles Geschaffene hat als solches in Gott teil in Hinordnung auf das Gute schlechthin und damit auch auf die Seligkeit schlechthin. Scotus, der mehr das konkrete Ziel ebenso wie Aureolus will, muß das natürliche Streben auf die Seligkeit in particulari möglichst unwirksam machen, um nicht in den Irrtum der Begharden zu fallen. Er unterscheidet daher appetitus naturalis als bloßes neigungsmäßiges Streben vom actus elicitus, der immer frei ist, aber in der Richtung des appetitus liegt und daher auch „appetitus" genannt wird. Capreolus dagegen sieht mit Thomas mehr die Wahlmöglichkeit und findet so die Freiheit in der Unterscheidung von exercitium, das immer frei ist, und specificatio auch beim strengen appetitus naturalis. F. betont die Bedeutung des Capreolus in der Gesamtfrage durch das Herausarbeiten des *„heilsgeschichtlichen"* Elementes, d. h. der thomasischen Idee der *gottgeschaffenen* Natur, die auch durch die Erbschuld nicht ihr naturhaftes Streben zum Schöpfergott verloren hat. In seiner eigenen spekulativen Lösung schließt F. dieses Element mit ein, freilich in deutlicher Ablehnung von de Lubac, der es zu sehr betone. Denn es scheint F., auch heilsgeschichtlich gesehen — selbst als bloßen „Anruf" Gottes zur Vollendung —, ein desiderium naturale auf das Einzelgut der Gottesschau nicht möglich zu sein. Das Streben geht nach ihm vielmehr auf die Seligkeit im allgemeinen, die aber ihre Vollendung und auch Verwirklichung erst in der Gottesschau konkret findet. Das Bewußtwerden dieser Beziehung ist freilich der Schwäche des erbsündlichen menschlichen Intellekts unterworfen. Dadurch erhält nach F. die Erbsünde ihre hemmende Bedeutung in der Heilsgeschichte und in der Erkenntnis der Gottesschau als konkretes Ziel. Immerhin bleibt auch so die Frage offen, ob dieses „exigitive" nicht doch die freie Gnadenhaftigkeit hindert. Aber damit befinden wir uns schon mitten in der modernen spekulativen Frage, die F. nur noch am Rande streift. Aber schon dieser historische Hinweis auf den Urgrund des modernen Problems zeigt, wie die behandelten Fragen über das Historische weit hinausgreifen. Sicher ist Thomas der Wegweiser für F.; aber er unterdrückt nicht das Streben, in der Auseinandersetzung mit Capreolus, einen offenen Sinn für Scotus zu behalten. H. Weisweiler S. J.

Jetter, W., *Die Taufe beim jungen Luther* (Beiträge zur historischen Theologie, 18). gr. 8° (X u. 372 S.) Tübingen 1954, Mohr. 38.20 DM.

Der Untertitel „Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung" weist die Bedeutsamkeit dieser Studie aus: Es geht nicht nur um den immer dankenswerten Aufweis, daß die reformatorische Lehre auch beim jungen Luther vor dem Bruch schon eine Entwicklung hatte (nur so ist das bestürzende Tempo in der Entfaltung seiner Sakramentslehre nachher zu erklären) — es geht mehr noch darum, daß von diesem Gesetz des Antretens her, das in mühsamer Auseinandersetzung mit dem Traditionellen abgeklärt wurde, entscheidende Lichter auf die fertigen Positionen fallen, die u. U. in deren thetischer Verfestigung nicht mehr so nuanciert abgelesen werden können. Eine einer solchen Arbeit immanente Gefährdung bleibt natürlich immer, daß man aus einzelnen Texten zu leicht herausliest, was man vom Ende her finden zu müssen meint. Ein Blick in die reiche Literatur auch über den jungen Luther zeigt, daß man sich nicht schwer tut, für eine einzelne Exegese einen gewichtigen Autor mit anderer Auffassung zu finden. Aber im ganzen ist die Auslegung in ihrer hellhörigen Sorgfalt und Einfühlsamkeit überzeugend. Es werden jeweils Sakramentsanschauung im allgemeinen und Taufauffassung im besondern des jungen Luther, der die Sentenzen kommentiert (136—174), und des „Collector Psalterii" (175—254) geprüft. Ein Schlußteil (255—343) versucht die Einzelfäden systematisch zum tragenden Gewebe zu verflechten.

Die Ergebnisse können nur angedeutet werden. Bedeutsam ist die Sparsamkeit, mit der der junge Luther Aussagen über die Sakramente macht. So wenig man unterschätzen dürfen wird, daß die theologische Tradition, weitgehend durch den Nominalismus gefärbt, an Luther herangetreten ist: weder der Nominalismus mit seiner stark herausgestrichenen Positivität der Sakramente und ihrer Konkomitanz zum rechtfertigenden Glauben noch die Begegnung mit der im gewissen Sinn sakramentsindifferenten Mystik, noch devotio moderna oder Humanismus waren auslösend. Die Auseinandersetzung mit der herkömmlichen Sakramentsauffassung ist nicht von außen angestoßen, sie entspringt nicht einer Antikirchlichkeit, sie ist überhaupt nicht thematisch, sie fällt gewissermaßen an. Die Abwertung der Sakramente ist die Kehrseite der Aufwertung *des* „Sakraments" des Wortes als Korrelat zum existentiellen Glauben; sie geht Hand in Hand mit einer neuen Sünden- und Gnadenlehre, für deren Aufbau der „angefochtene Glaube" ein wichtiger Mittelbegriff ist. Daß die Rechtfertigung „sola fide" erfolgt, wird dem jungen Luther immer mehr zum Besitz; die Vorordnung des Wortes vor das Sakrament ist dann nur folgerichtig, und das läßt dann für das Sakrament auch nur die Kraft des göttlichen Paktes, d. h. der Verheißung. In der erhellenden Exemplifizierung durch die Taufe folgt die Studie dann Luther, der seine meisten Aussagen über solche „allgemeine Sakramentenlehre" anläßlich dieses Sakramentes machte. Erstaunlich, wie früh Luthers Interesse faktisch nur um Taufe und Eucharistie kreist. Sehr einsichtig, daß die Taufe für ihn Stein des Anstoßes wurde. Er sah sie nämlich in der einseitigen Verklammerung mit der Erbsünde: einmal verabreichte Medizin, punktförmig gesetzt ohne existentielle Bedeutung für das weitere Christenleben. Demgegenüber ging es ihm um eine Taufe, die ihre Bedeutung gewinnt aus dem steten Gebrauch, zur je neuen Befreiung des Gewissens zum Glauben.

Für die 108 Seiten lange Einleitung „Die Entwicklung der Tauflehre von Augustin bis Gabriel Biel" wäre das Lob freilich beträchtlich einzuschränken. Sie enthält so viele Schiefheiten, wie sie auch ein objektiv sein wollender Darsteller kaum wird vermeiden können, wenn er die Tradition unter dem Blickpunkt reformatorischer Thesen verhört (wie es sich so ungemein offenherzig zeigt etwa in der Feststellung, daß „Augustin auf dem halben Weg zur Reformation stehen blieb" (11), derselbe Augustin, dem später (58) noch einmal bedauernd bestätigt wird, daß auch er den in der Kirche lange herangereiften Typ katholischer Sakramentslehre nicht entscheidend umzuprägen vermocht habe!). Das sei an der Darstellung der Lehre Thomas' und auch hier nur an einigen Stichproben kurz beleuchtet. Daß man einem Thomas nachsichtig lächelnd „profunde Erkenntnis" zugestehen zu dürfen glaubt (70 Anm. 3), mag noch hingehen; denn schließlich war bei Thomas die Erinnerung daran, daß man tatsächlich eine Zeitlang unter dreimaliger Wiederholung der trinitarischen Formel

taufen zu müssen meinte, eben noch lebendiger ... Ein Kopfschütteln bleibt einem nicht erspart, wenn man liest (61): „Das ‚mehr' der sakramentalen Gnade bedeutet in Wirklichkeit ein streng exklusives ‚allein': allein in den Sakramenten ... gewinnt der Mensch Anteil am schuldtilgenden Erlösungswerk Christi." Denn: theoretisch ist es denkbar, daß man außersakramental „mit dem donum habituale gratiae ausgestattet wird und daß dieses die gegenwärtigen und zukünftigen Sünden meistert. Aber was geschieht dann mit der Schuld der vergangenen Sünden?" (ebd.) Warum werden selbst ganze Linien verzeichnet? So etwa, wenn man behauptet (59 Anm. 5), daß Thomas den Zeichenbegriff zu einem ganz äußerlichen Element degradiert habe (zugunsten angeblich eines apersonal-mechanischen Kausalitätsbegriffes). Dabei ist in Wirklichkeit doch nicht zu verkennen, daß gerade der Thomas der Summe — in einiger Absetzung vom Sententiar Thomas — den Zeichenbegriff ganz entscheidend zum Oberbegriff gemacht hat; daß er die Gnadenursächlichkeit aus der Definition herausgenommen hat, weil ihm klar war, daß signum und causa sich in „genera primo diversa" befinden. Um das nicht zu verdecken, müßte man freilich damit beginnen, das berühmte „signum rei sacrae inquantum sanctificans homines" eindeutig zu übersetzen. „Heilschaffende Zeichenhandlung" kann irreführend sein, weil daraus nicht erhellt, daß das „inquantum" auf die „res sacra", auf das significatum also, geht — „signum rei sacrae sacrantis" sagt nämlich Thomas an anderer Stelle (58 Anm. 4). Man müßte dann auf die Stellen hören, aus denen hervorgeht, daß für Thomas signum *practicum* nicht gleich signum *efficax* (gratiae) ist, denn es besagt als solches nur: (kultische) Verleiblichung eines inneren Geschehens, als welches er für die Sakramente des AT wie für die des NT angibt „protestatio *fidei*"! Es geht schlechthin nicht an, zu sagen (62), daß die „alttestamentlichen Sakramente per fidem, die neutestamentlichen per se gnadenwirksam werden". Und wenn man spürt, daß die einschlägigen Thomasstellen sich schwer auf diese Linie einengen lassen wollen, ist dann eine Auskunft (62 Anm. 5): „Man braucht nicht lange zu fragen, wo bei dem hier vorliegenden Nebeneinander von fides und opus ... der eigentliche Schwerpunkt liegt"? Braucht man das wirklich nicht? Ähnliches gilt von der Verzeichnung der character-Lehre. Da wird geredet von einem Anknüpfungspunkt für die Gnade, den Gott sich da selber im Menschen schafft (63) — und im Hintergrund steht: damit ist doch das Urteil über diese völlig überflüssige Erfindung scholastischer Theologie gesprochen! Da wird geredet von der Aporie einer angeblich neutralen Wirkung, die doch im Ernst nicht als etwas bloß Neutrales angesprochen werden könne (78). Wenn man darauf hinweist, daß ein katholischer Theologe ja gar nicht unter jeder Rücksicht vom Charakter als etwas Neutralem reden wird, so wahr eine Grundwirkung des Sakraments die consecratio ist — wenn man darauf hinweist, daß der Charakter per prius seinen theologischen Ort in der kultdienenden Kirche hat, zu ihrem Aufbau und ihrer Strukturierung, nicht aber zuerst auf der Linie der Begnadung des Einzelnen: dann sei zwar zugestanden, daß die Anstößigkeit nur verschoben wird, wenn so eine angeblich „mit ihren Mysterien exklusiv über das Heil verfügende Kirche" (72) auf den Plan tritt. Aber das ist kein Grund, die Lehre Thomas' (und der Kirche) schief darzustellen. Denn der Satz: „Würde aber Luther nicht dasselbe ohne den Charakter-Begriff und besser als Thomas ... sagen" (78), ist müßig, denn die beiden dürften schwerlich über „dasselbe" reden! Auch ohne Verzeichnung bleibt für Luther des Abweichenden genug. — Das sind einige Bemerkungen zur Einleitung, die einen Bruchteil des Werkes ausmacht. Die außerordentlichen Qualitäten des Hauptteiles der Arbeit sollen dadurch nicht herabgemindert werden. A. Stenzel S. J.

Joannis Duns Scoti O. Fr. Min. *Opera omnia studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum. t. III: Ordinatio, liber primus, distinctio tertia.* 4° (428 S.), Civitas Vaticana 1954.

Balić, C., O.F.M., *Circa positiones fundamentales J. Duns Scoti:* Ant 28 (1953) 261—308.

Das große, ebenso mühevolle wie erfolgreiche Unternehmen einer kritischen Neuausgabe der Werke des Duns Scotus schreitet rüstig voran. Es liegt schon der 3. Band der Ordinatio, wie heute das Opus Oxoniense genannt wird, mit der Distinctio tertia vor. Ein Lob des Werkes, der Arbeitsmethode, die vor keiner Schwierigkeit

zurückschreckte und deren Sorgfalt sich auf die kleinsten Kleinigkeiten ausdehnte, würde fast anmaßend klingen. Dieser 3. Band enthält manche von den Fragen, die Licht werfen auf die philosophische Eigenart des Scotus: Gotteserkenntnis, Univocatio entis, erstes Objekt der Verstandeserkenntnis, Verwerfung der Illuminatiotheorie. Der Apparat ist ebenso wie in den ersten Bänden so vollständig, daß man nicht den Vorwurf erheben kann, diese oder jene wichtig scheinende Hs sei nicht voll berücksichtigt. Man hat bisweilen geklagt, der Apparat und sonstige Zeichensetzung sei so kompliziert, daß man sich ohne besonderes Studium nicht zurechtfinde. Alle jene, die nicht die Zeit finden, die umfangreichen Prolegomena zum 1. Bd. zu studieren, seien hingewiesen auf die knappe Praefatio zum 2. Bd., in der kurz und klar das Verfahren und die Bedeutung der Sigla auseinandergesetzt werden. Sehr dankenswert ist auch der Index auctorum, zumal jener, die nur ungenau oder einschließlich zitiert sind. Notwendig war auch die Konkordanz zwischen der neuen Ausgabe und jener von Lyon.

Betreffs der Zitationsweise, die natürlich in erster Linie die Vaticana berücksichtigen muß, möchte ich einen Vorschlag machen. Erstens: man möge auch die beigegebenen Nummern angeben — dies hilft zur leichteren Auffindung der Zitate —, aber stets auch die Einteilung in Dist., Pars, Quaestio. Zweitens: Solange keine Handausgabe da ist, die hoffentlich der Ordinatio auf dem Fuße folgt, muß unbedingt auch die Lyoner Ausgabe zitiert werden. Denn viele werden auf Jahre hinaus nur die ältere Ausgabe besitzen. Durch die Konkordanz und die am Rande in Klammern angefügten Zahlen besteht hierfür keinerlei Schwierigkeit. Die Herausgeber versprechen, daß die folgenden zwei Bände mit den übrigen Distinctiones des ersten Buches bald folgen werden. Die größten Schwierigkeiten sind ja dank dem Opfermut und der Ausdauer von P. Balić und seiner Mitarbeiter bereits behoben. Der Dank vieler Generationen ist ihnen sicher.

In einem aufschlußreichen Artikel, *Circa positiones fundamentales J. Duns Scoti*, zeigt der Vorsitzende der Kommission für die Herausgabe der Werke des Duns Scotus für all jene, die nicht die Muße zur Durcharbeitung der Prolegomena finden, selbst den Unterschied zwischen den älteren Ausgaben und der Vaticana. Dann erläutert er an der Hand von drei grundlegenden Problemen in der Lehre des Scotus, welchen Gewinn für deren richtige Erkenntnis die neue Ausgabe zu bieten vermag. Anlaß zu diesem Artikel war wohl das Werk *É. Gilsons*, Jean Duns Scot, Paris 1952, das naturgemäß noch auf den älteren Ausgaben aufbauen mußte. B. stimmt darin Gilson vollkommen bei, daß ebensowenig, wie dies bei der Leonina für Thomas der Fall war, auch hier die Lehre des Scotus nicht substanziell geändert wird. Anders ist es mit vielen Einzelheiten und vor allem mit der Entwicklungsgeschichte des Schotten. Diese kann erst geschrieben werden, wenn die neue Ausgabe mehr oder minder vollständig vorliegt. Der Grund ist zumal die Methode des Duns, der sich selten mit einer Lösung zufrieden gibt. Es folgen aufeinander erste Lösung, neue Schwierigkeit, Antwort auf die Schwierigkeit, neuer Einwand usw., so daß es nicht selten recht schwer ist, die Meinung des Verfassers zu bestimmen. Die bisherigen Drucke bieten hier wenig Hilfe, ja sie vermehren bisweilen noch die Schwierigkeit; ebenso ist in ihnen die Angabe der Gegner und Bestimmung der Verweise nicht durchgeführt. Die größte, ja mit Hilfe der Drucke unlösbare Schwierigkeit ist die Feststellung der von Scotus endgültig gewollten Meinung. Ich erinnere mich noch lebhaft des Eindruckes, als ich im Jahre 1919 in Münchener Hss zuerst und mit Händen greifen konnte, daß verschiedene Teile des Oxoniense und auch des Quodlibet später aus anderen Schriften des Autors hinzugefügt waren. Jetzt ist unzweifelhaft festgestellt, was letztes Eigentum des Duns ist. So kann man bald an den Aufweis der Entwicklung und der Stellungnahme zu anderen Autoren herangehen. Wie schon I. Paulus in seinem Buch Henri de Gand bestimmt hat, war Heinrich von Gent in erster Linie Gegner, Anreger und Geber für viele Probleme.

Die drei grundlegenden von B. ausgewählten Probleme sind die Lehre vom adäquaten Objekt der Erkenntnis, die Univocatio des Seins und die Abhängigkeit des Willensaktes vom Intellekt. In jedem ist dank der Editio Vaticana eine neue Klärung der Ansicht des Duns erreicht. Betreffs des *adaequaten Objekts* des Intellektes und der Metaphysik gibt es zwei Erklärungen der Ansicht des Scotus. Die einen leugnen, daß nach Scotus das ens in seinem ganzen Umfang, insofern es materielles

und immaterielles Sein umfaßt, adaequates Objekt der natürlichen Erkenntnis sei, die andern bejahen dies. B. zeigt nun durch ein bisher nicht beachtetes Extra in der dritten Distinktion, also dem Ausdruck der letzten Meinung: Scotus zweifelt, ob die Beweise für das ens als adäquates Objekt rein natürlicher Erkenntnis entstammen oder aus der Offenbarung über die übernatürliche Seligkeit entnommen sind. Die Frage ist von großer Bedeutung für die Frage nach dem desiderium naturale beatitudinis.

Ähnliches gilt von der umstrittenen *univocatio entis*, die Scotus in der Metaphysik geleugnet, aber später verteidigt hat. Nach einem Extra zur dritten Distinktion wollte Scotus die Frage noch einmal behandeln: An aliquis conceptus *realis* sit univoce communis omnibus per se intelligibilibus. B. zeigt, wie für die genaue Bestimmung des Begriffes univocum wiederum die kritische Ausgabe notwendig ist. Auch in der Frage, ob der *Wille* allein Wirkursache des Aktes sei oder auch das Objekt Teilursache, ergibt sich nunmehr, daß er anfangs die Kausalursächlichkeit auch des Objektes leugnete, später sie annahm, aber zugleich auf eine neue Behandlung hinwies, die jedoch nicht mehr erfolgte.

Zwei andere Punkte, die B. im Anschluß an Gilson behandelt, haben nicht unmittelbar auf die Editio Vaticana Bezug. Sie sind aber sehr beachtenswert und seien deshalb wenigstens gestreift. *War Scotus nur Theologe oder auch Philosoph?* B. zeigt mit aller Klarheit, daß Scotus auch Philosoph war; denn er beweist mit rein natürlichen Erkenntnismitteln ohne Zuhilfenahme der Offenbarung manche Sätze seines Systems. In der viel erörterten Frage einer christlichen Philosophie — ich gestehe, daß ich nie begriffen habe, wie man über eine an sich ziemlich evidente Sache so viel hin und her reden konnte — zeigt B., daß Scotus in hervorragendem Sinn ein christlicher Philosoph ist. Die Offenbarung ist ihm nicht nur negative Norm; sie leitet den Philosophen, indem sie ihn auf viele neue Probleme und gerade die wichtigsten für den Menschen hinweist und ihn auffordert, dieselben mit Hilfe der rein natürlichen Vernunft zu lösen.

Der andere Punkt betrifft das Verhältnis zwischen *Thomas und Scotus*. B. macht zunächst darauf aufmerksam, daß die Gegner, mit denen Scotus sich vor allem auseinandersetzt, Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines sind. Ein Blick in die Vaticana lehrt dies zur Evidenz. Mit Gilson betont er die Mäßigung und Bescheidenheit in der Bekämpfung thomistischer Ansichten — man vergleiche ihn nur mit Wilhelm de la Mare. Er zeigt ferner, wie Thomas und Scotus nicht nur in den Glaubenslehren, sondern auch in den Fundamentalwahrheiten einer gesunden Philosophie — pronuntiata maiora nennen sie die Päpste — übereinstimmen. Beide philosophischen Systeme dürfen in der Kirche gelehrt werden. Welches die volle Wahrheit oder einen größeren Teil derselben besitzt, das ist durch Vernunftbeweise zu bestimmen. Die Kirche gibt Gesetze nicht für die Philosophie an sich, sondern für die Philosophie, insofern sie in Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit steht. Ist es nicht so, daß wir in bezug auf viele Dinge nicht nur in praktischen Fragen, sondern auch in spekulativen mehrere Ansichten haben, die in bezug auf die kirchliche Lehre gefahrlos (tutae) sind und die sich auf gute Gründe stützen, die aber nicht über Wahrscheinlichkeiten hinausreichen? Welche Ansicht wahr ist, werden wir vielleicht nach langer Zeit oder auch erst im Jenseits erkennen. In solchen Fällen läßt die Kirche nach dem ausdrücklichen Willen der höchsten Lehrer die Freiheit. Thomas hat aus guten Gründen im Laufe der Jahrhunderte besondere Empfehlungen erhalten, aber nicht in dem Sinn, daß dadurch andere, wie z. B. Bonaventura, der ‚princeps scholasticorum alter', herabgesetzt oder als weniger zuverlässig bezeichnet würden. B. hat so auch den Wert des Buches von Gilson trefflich hervorgehoben. Fr. Pelster S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Protestantische Theologie

Problemi scelti di teologia contemporanea, Relazioni lette nella sezione di teologia del congresso internazionale per il IV centenario della Pontificia Università Gregoriana 13—17 ottobre 1953 (Analecta Gregoriana, 68). gr. 8° (468 S.) Rom 1954, Pont. Univ. Gregoriana. 2500.— L. — Die anläßlich des vierhundertjährigen Bestehens der Gregoriana in Rom dort gehaltenen Vorträge zu den Problemen der Theologie von heute sind in einem stattlichen Band vereinigt. Einige davon haben die ursprüngliche Fassung beibehalten, andere sind überarbeitet und durch Anmerkungen und Literaturangaben vermehrt. Die Sprache ist meist die lateinische oder eine romanische (deutsch ist nur der Beitrag von *J. Endres C. SS. R.*, „Die Bedeutung des neuzeitlichen Menschenbildes für den Gewissensentscheid", 415—432). Die Verfasser sind zum großen Teil Professoren der Gregoriana, deren Freunde oder ehemalige Schüler. Der Stoff verteilt sich auf fünf „argumenta", die jeweils von einer „relatio generalis" eingeleitet werden. Die Titel dieser größeren Abschnitte und ihrer relatio lauten: *M. Browne O.P.*, De natura revelationis et de methodo theologiae (praktisch ist nur der letzte Teil des Themas behandelt); *T. Zapelena S. J.*, De actuali statu ecclesiologiae (eingeschränkt auf die Frage nach der kirchlichen Gliedschaft, so daß der Eindruck entstehen könnte, als ob heute nur dieses eine Problem aktuell wäre); *A. Miller O. S. B.*, Sui diversi sensi della Sacra Scrittura; *C. Balić O. F. M.*, Circa theologiam marianam a concilio Tridentino usque ad hodiernum diem; *F. Hürth S. J.*, Hodierna conscientiae christianae problemata metaphysica, psychologica, theologica. Zu jedem argumentum gehören mehrere „communicationes"; so hat das Ganze, einschließlich des „prooemium" von *C. Boyer S. J.*, nicht weniger als 34 Artikel aufzuweisen. Einige der wichtigsten seien hier hervorgehoben. *R. Gagnebet O. P.* berichtet in der 1. Abteilung zur theologischen Methode über das Thema: Dieu sujet de la théologie selon saint Thomas d'Aquin (41—56). Mit einem reichen Beweismaterial aus den Thomastexten wird gezeigt, wie Gott selber im Zielpunkt der Theologie steht und wie es keiner „nouvelle théologie" bedarf, um den Anforderungen des religiösen Lebens und der christlichen Verkündigung gerecht zu werden. In der 2. Abteilung ist nicht allein die relatio generalis, sondern auch eine eigene communicatio der Besprechung der kirchlichen Gliedschaft gewidmet: *R. Brunet S. J.*, Les dissidents de bonne foi sont-ils membres de l'Église? (199—218); während Zapelena die Ansicht von P. Morel O. F. M. Cap. (Le corps mystique et l'Église Romaine: NouvRevTh 1948) zurückweist, wendet sich Brunet gegen die Auffassung, die dem haereticus materialis eine Zugehörigkeit zur Seele der Kirche beilegen will. Das 3. argumentum (relatio generalis und mehr oder weniger alle sechs communicationes) greift von den brennenden Fragen der Bibelwissenschaft allein die nach dem Sinn und den verschiedenen *Sinnen der Hl. Schrift* heraus (besonders zu erwähnen: *J. Guillet S. J.*, Deux aspects du sens spirituel de l'Écriture, 299—306). Bei dem 4. argumentum ist ohne Zweifel die relatio generalis von Balić am wertvollsten (319—354); obschon die Ansicht von B. (kein Tod Marias und in ihr kein debitum peccati originalis) wohl nicht allgemein Anerkennung findet, muß man den Beitrag als eine vortreffliche Übersicht über die *mariologischen* Strömungen der Neuzeit und als Fundgrube für eine Quellensammlung schätzen; auch die deutsche Literatur ist gebührend berücksichtigt, was man nicht von allen anderen Beiträgen sagen kann. Die Artikel des 5. argumentum befassen sich mit den modernen Problemen der *Moral* und der *Ethik*. Sie betonen vor allem das der Gewissensbildung; bei der für die Moral selbstverständlichen Herausstellung der praktischen Momente kommen vielleicht die Belange der Wissenschaft und der historischen Forschung etwas zu kurz. Alles in allem genommen, wird der vorliegende Bd. einen guten Einblick in die theologische Arbeit

der Gregoriana vermitteln und zugleich von ihrem ernsten Bestreben überzeugen, gerade den Fragen der heutigen Zeit aus besten Kräften zu dienen. Beumer

Camps, G. M., Bases de una metodología teológica (Scripta et documenta, 2). gr. 8° (218 S.) Montserrat 1954. — Eine theologische Dissertation der päpstlichen Universität von Salamanca mit der Zielsetzung, die thomistischen Begriffe von Wesen und Methode der Theologie näher darzulegen. Die Belange der Dogmengeschichte treten sehr stark zurück; denn, abgesehen von Aristoteles, beginnt die Arbeit mit Thomas von Aquin und verwertet von den späteren Thomisten nur Cajetan, Melchior Cano und Joannes a St. Thoma. Auch die Auseinandersetzung mit abweichenden Ansichten wird kurz abgemacht; lediglich Charlier und Marin-Sola werden eingehender besprochen. Wenn die Untersuchung als systematische betrachtet werden soll, wünschte man auch die sich aufdrängenden Fragen beantwortet, warum die Auffassungen von Aristoteles und Thomas über Wissenschaft und wissenschaftliche Methode eigentlich berechtigt sind und warum es keine anderen Wege geben soll. So wie die Arbeit durchgeführt worden ist, beschränkt sie sich auf eine Thomasexegese (bes. Kommentar zu Boethius) und auf eine Anwendung der damit gegebenen Prinzipien. Die moderne Literatur ist nur dürftig zitiert und auch dann nicht genug ausgewertet. Wir vermissen die Namen von Bonnefoy, Chenu, Grabmann, A. Lang (von letzterem wird nur der Aufsatz „Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten" einmal erwähnt, nirgends seine grundlegende Arbeit über Melchior Cano). Beumer

Welte, B., Vom Geist des Christentums. 8° (105 S.) Frankfurt 1955. Knecht. 5.80 DM. — Es handelt sich in diesem Buch nicht um wissenschaftlich-systematische Abhandlungen über den Geist, der das Christentum bestimmt. Vielmehr wird hier über die Lebendigkeit meditiert, die alles Institutionelle im Christentum durchdringen muß. Das einleitende Kapitel stellt heraus, was mit dem Geist des Christentums gemeint sei, kein Spiritualismus, sondern leibhaftes Leben, das wir als Geschenk in Wachheit empfangen müssen. Hier schon wäre Gelegenheit gewesen, herauszustellen, wie sich die innere Kraft, die W. „Geist" nennt, zu der dritten Person des dreifaltigen Gottes verhält, mit dem sie nicht nur den Namen gemeinsam hat. Über diesem Verhältnis bleibt im ganzen Buch eine Unklarheit, die nicht zu sein brauchte. — In verschiedenen Kapiteln wird dann mit einer das persönliche Mit- und Nachdenken lebendig anregenden Sprache der Geist des Christentums auseinandergefaltet in den Geist des Glaubens, der Freude, der Wahrheit; den Geist der Geduld — ein sehr bedeutsames Kapitel, das vom echt christlichen Realismus spricht —; den Geist der Liebe, der das Wissen um das Geliebtsein von Gott weckt und sich in der Liebe zu den Mitmenschen auswirken läßt; und den Geist der Freiheit: ein Kapitel, das vielleicht ein wenig vereinfacht, wo doch die Freiheit in der Kreatur überhaupt und erst recht unter den Folgen der Sünde wahrlich keine einfache Größe ist. Schließlich wird gezeigt, wie dieser Geist kirchlicher Geist sein müsse, was eigentlich ein wenig negativ ausfällt, als wenn die kirchliche Bindung nur um irgendwelcher Demütigung und in der Sünde begründeter Notwendigkeit willen erfordert sei. Ist sie nicht ebenso im Wesen des in der Dimension der Gemeinschaft wie in der des Individuellen erlösten Menschen begründet wie der Geist des Christentums selber? — Schließlich werden die unterschiedlichen Gaben des Geistes und die Forderung, sie zu beachten, dargelegt. Und ein letztes Kapitel spricht von den Früchten des Geistes, die auch in den Bereich des Sichtbar-Äußeren hineinwachsen müssen. — Man liest diese einer tiefen Innerlichkeit entwachsenen Kapitel mit aufrichtiger Freude und meditiert sie mit reichem Nutzen. Semmelroth

Bertholet, A., Grundformen der Erscheinungswelt der Gottesverehrung (Sammlung Gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 205/206). gr. 8° (68 S.) Tübingen 1953, Mohr. 3.80 DM (Subskr. 3.40 DM). — In dieser aus dem Nachlaß des unlängst verstorbenen bekannten Religionsgeschichtlers von J. Hempel herausgegebenen Vorlesung werden in knapper Übersicht die urtümlichen Formen des Religiösen religionsphänomenologisch behandelt. Es ging B. dabei nicht um die Mitteilung neuer Forschungsergebnisse, son-

dern gleichsam um eine Handreichung zu seinem weitverbreiteten „Lehrbuch der Religionsgeschichte" und dem „Religionsgeschichtlichen Lesebuch". Der enge Raum verbot eine ausführliche Begründung der einzelnen Thesen. Noch viel weniger werden die zugrundeliegenden Methodenfragen erörtert, wiewohl gerade die Religionsphänomenologie zu solchen Fragen zwingt. Im Sinne seiner sonstigen Veröffentlichungen betont B. auch hier wieder die fundamentale Doppelung in der bald dynamistischen, bald personalistisch-dämonistisch-theistischen Auslegung des jeweiligen numinosen Erlebnisses: Die „Kraft" konkretisiert sich zum „Wesen". Von hier aus gewinnen die verschiedenen Erscheinungsformen, wie Priestertum, Opfer, Gebet, ihre jeweilige Abwandlung. Allerdings scheinen uns die Analysen bisweilen gewaltsam zu sein, am meisten noch, wo es um die dynamistische Deutung des Gebetes geht. Unter dem Gewand schlichter phänomenologischer Beschreibung birgt sich viel mehr an Voraussetzung und Theorie, als man oftmals ahnt. Wenn dann die Dinge noch genealogisch oder evolutionistisch verkoppelt werden, wird diese Gefahr doppelt groß. Aber da von all diesen Prinzipienfragen fast nichts erwähnt wird, hat auch die Beurteilung davon abzusehen. Als Einführung in die Ideenwelt der modernen Religionsphänomenologie wird die Schrift gute Dienste leisten können. Noch eines darf vielleicht angemerkt werden: Wiewohl „Professor" von „profiteri" kommt, pflegen wir in wissenschaftlichen Abhandlungen keine „Bekenntnisse", zumal nicht religiöser Art, zu erwarten. Aber auf S. 66 ist dem Verf. doch ein Satz in die Feder gesprungen, der mehr ist als nur objektive Feststellung. Im Zusammenhang mit Entartungsformen des Betens schreibt B. die schönen Worte: „Und das sollen wir uns, beiläufig, im Blick auf das Gebet, das wir selber üben, doch gesagt sein lassen: Je mehr es in feste Formen und Formeln gepreßt wird, je mehr es zu bloßer, sozusagen mechanischer Gewohnheit erstarrt, von der man sich einen Segen verspricht, desto mehr lauert eine unheimlich schleichende Gefahr: das religiöse Leben, das doch gerade im Gebet zu lebendigem Pulsieren gebracht werden will, in seinem tiefsten Keime zu ersticken und absterben zu lassen." Das ist echt empfunden und offenbart viel von dem, der solches geschrieben hat.

Bacht

Otto, R., Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. gr. 8° (326 S.) München 1954, Beck. 16.— DM. — Das Buch des bekannten Religionsgeschichtlers über einige exegetisch und besonders fundamentaltheologisch zentrale Begriffe des NT erscheint hier, lange Jahre nach dem Tode des Verf., in 3., der 2. (1940) gegenüber unveränderter Auflage. Auch wer die textkritischen Hypothesen, die exegetischen Deutungen und religionsgeschichtlichen Verknüpfungen, die zumeist sehr apodiktisch vorgetragen werden, großenteils ablehnt, wird das Neuerscheinen des Werkes doch begrüßen. Manche wichtige Punkte, die noch immer oder gerade heute diskutiert werden, hat O. sehr klar gesehen. So wenn er sagt, Jesus stelle den Menschen nicht in existentialistischem Sinne „in die Entscheidung", seine Eschatologie sei vielmehr eine durchaus chronologisch qualifizierte. Auch wird die Gemeindetheologie als schöpferische Quelle des Christusglaubens wenigstens in gewisse Schranken gewiesen: Nicht die Gemeinde produziert den Messiasglauben, sondern sie wird durch ihn produziert, und ohne ihn wäre sie selber nicht ins Entstehen gekommen (118). Die historische Realität des messianischen Anspruchs Jesu, speziell der Menschensohnaussage, wird mit Gründen gestützt, die sonst nicht immer genügend gewertet werden, so etwa von der Einheit in Gestalt, Botschaft und Wirken Jesu her. Aus der Fülle seines religionsgeschichtlichen Wissens bietet O. mancherlei wichtiges Material, besonders aus dem iranischen Raum, das sonst kaum ins Blickfeld kommt, leider meist ohne nähere Quellenangaben. Freilich sieht (oder konstruiert) er hier oft Abhängigkeiten, denen man schwerlich zustimmen kann. Das gilt besonders auch für die These der Abhängigkeit Jesu von der henochischen Apokalyptik, die dem ganzen Buch das Gepräge gibt. Die Selbstverständlichkeit, mit der dabei Texte, obwohl sie doch großenteils nur in einer äthiopischen „Afterversion" (so der Übersetzer G. Beer selber) in sehr späten Handschriften auf uns gekommen sind, als vorjesuanisch zugrunde gelegt werden, steht in merkwürdigem Kontrast zu der teilweise geradezu willkürlichen Kritik an ntl Texten — etwa bezüglich der Abendmahlsworte Jesu: Schon 1 Cor 11 setze eine weitgehende Entwicklung voraus weg vom Ursinn der Handlung und der Worte Jesu, der dann aus henochischen Vorstellungen heraus rekonstruiert wird. Lei-

der sind dem Buch auch in der neuen Auflage keine Register beigegeben worden. Im ganzen ist es ein Beweis dafür, wie schwierig bzw. unmöglich es ist, „rein religionsgeschichtlich", ohne die „Glaubensfrage" zu stellen, der Gestalt Jesu gerecht zu werden. Bulst

Binder, K., Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O.P. 8° (XXV u. 232 S.) Innsbruck 1955, Tyrolia. — Abgesehen von einer wenig bekanntgewordenen Dissertation (J. F. Stockmann, Joannis de Turrecremata O.P. vita eiusque doctrina de corpore Christi mystico, Haarlem 1951), ist die Ekklesiologie des bedeutenden spanischen Kardinals noch nicht Gegenstand der Untersuchung geworden. Hier setzt die Arbeit des Verf. ein, und zwar mit Bezugnahme auf sämtliche gedruckten und ungedruckten Schriften Torquemadas, nicht nur der Summa, und unter Berücksichtigung der zeitgenössischen Quellen. Das reichhaltige Material bietet aber nur die Grundlage, auf der B. die Lehre Torquemadas vom Wesen und den Eigenschaften der Kirche aufbaut, in seine Zeit hineinstellt und zuletzt als eine der größten ekklesiologischen Leistungen der Scholastik und vielleicht der katholischen Theologie überhaupt wertet. Die Gliederung des Stoffes folgt der der Summa de Ecclesia: Das 1. Kap. handelt vom Begriff der Kirche und der Zugehörigkeit zu ihr, das 2. von ihren Eigenschaften, das 3. von ihrem Beginn, das 4. bespricht die Analogien zu der Kirche, das 5. die Ausführungen über den mystischen Leib Christi, während ein abschließendes Kap. kurz den Einfluß untersucht, den die Lehre Torquemadas auf die Entwicklung der katholischen Ekklesiologie der Folgezeit ausgeübt hat. Die angewandte Methode ist historisch korrekt, und die Ergebnisse sind zuverlässig erarbeitet, so daß man dem Verf. für sein erstes größeres Werk nur Glück wünschen kann. Allerdings bildet es keine leichte Lektüre, da einmal die Ausgabe auf Sperrungen u. dgl. verzichtet hat und zum anderen Male die weitschweifige Art des behandelten Autors die Übersicht erschwert, zumal wenn zwischendurch noch die Parallelen anderer Theologen aus der damaligen Zeit zu Wort kommen. Vielleicht hätte die knappe Zusammenfassung am Schluß (208—211) etwas ausführlicher und eingehender sein können und noch mehr bestimmte ekklesiologische Grundsätze Torquemadas, soweit das überhaupt möglich ist ohne Beeinträchtigung des objektiven Befundes, hervorheben sollen. Nur der Schlußsatz der ganzen Untersuchung fordert in etwa eine Kritik heraus. B. schreibt nämlich: „Der theologischen Wissenschaft der Gegenwart kann Torquemada in ihrem Bestreben, von einer vorwiegend apologetischen und kanonistischen wieder zu einer mehr dogmatischen Betrachtungsweise der Kirche zurückzukehren, Leuchte und Vorbild sein" (211). Dagegen möchten wir betonen, daß auch heute noch die Apologetik der sichtbaren, von Christus in Raum und Zeit gegründeten Kirche sich zuwenden muß und daß die Dogmatik trotz aller Hervorhebung der übernatürlichen Momente die konkrete Größe nicht aus dem Auge verlieren darf; im einzelnen wäre noch hinzuzufügen: Die bei Torquemada vorliegende Einbeziehung der vorchristlichen Erscheinungsform der Kirche ist in dogmatischer Sicht nur dann zu bejahen, wenn damit eine ‚praeformatio' gemeint ist, die auf ihre durch Christus endgültig verliehene Gestalt ausgerichtet bleibt. Jedoch sind die historischen Ergebnisse, die der Verf. mit aller Exaktheit gewonnen hat, von dieser Ausstellung unberührt. Beumer

Labourdette, M. M., O.P., Foi catholique et problèmes modernes. Avertissements et directives du Souverain Pontife (Le Monde et la Foi, 260). kl. 8° (168 S.) Tournai 1953, Desclée. — Die Sammlung „Le Monde et la Foi" will eine umfassende Dokumentation zu der ganzen Weite der Probleme bieten, welche die Gegenwart dem denkenden Christen stellt. Diesem Sachziel fügt sich das vorliegende Bändchen ausgezeichnet ein. Aus den zahlreichen Verlautbarungen Pius' XII. zu den Zeitfragen hebt es jene hervor, in welchen der Papst gegen den dogmatischen und ethischen Relativismus Stellung nimmt. So bringt der 1. Teil die Enzyklika „Humani Generis" im Urtext und mit einer französischen Übersetzung und die Botschaft Pius' XII. an den Kongreß der Pax Romana (Amsterdam 1950). Der 2. Teil enthält den Wortlaut der Radiobotschaft des Papstes über „Das christliche Gewissen als Gegenstand der Erziehung" (23. März 1952) und die Ansprache an den Internationalen Kongreß der Weltorganisation der katholischen weiblichen Jugend (Rom 18. April 1952) über die

Situationsethik. Zu den Dokumenten tritt ein gedrängter, aus reicher Kenntnis der Probleme schöpfender Kommentar aus der Feder von L., des bekannten Dominikanertheologen von Saint-Maximin, dessen Name vor allem in der Diskussion um die „Théologie Nouvelle" bekanntgeworden ist. Man wird gerade auch für die Erklärungen zu den Dokumenten des 2. Teiles dankbar sein müssen, schon deshalb, weil es an solchen — im Unterschied zu den Verlautbarungen über den dogmatischen Relativismus — bislang gebricht. — Eine Frage sei aufgeworfen: Bei der Darlegung der katholischen Lehre über das kirchliche Lehramt kommt L. auch auf jene Stelle in „Humani generis" zu sprechen, in welcher der Papst auch für die in den Enzykliken enthaltenen Lehrvorlagen die innere Zustimmung der Gläubigen, ob Laien oder Theologen, fordert. Denn diese Enzykliken sind Ausdruck des Magisterium ordinarium, stellen somit eine echte theologische Autorität dar, auch wenn der Papst nicht seine Unfehlbarkeit einsetzt. Der entscheidende Satz der Enzyklika heißt dann: „Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorundem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse" (n. 20). L. interpretiert diese Stelle so, daß entschieden mehr gefordert zu sein *scheint*, als der Wortlaut an sich besagt: Auch wenn der Papst in solchen Lehrvorlagen nicht notwendig seine Unfehlbarkeit geltend mache, so gelte doch, daß der Theologe die betr. Wahrheit nicht mehr in Zweifel ziehen könne („... qu'il ne peut plus mettre en doute"). Eine Möglichkeit zur Diskussion besteht nicht mehr: die Frage ist entschieden („... on n'est plus libre d'en discuter: la question est tranchée") (70 f.). Für den Theologen, der um die Differenzierung der verschiedenen theologischen Qualifikationen weiß, sind diese Sätze verständlich. Aber für die anderen wäre doch ein klärendes Wort am Platze gewesen, das deutlich macht, weshalb eine Verlautbarung des Magisterium authenticum zwar eine echte Verpflichtung zu einem assensus internus, religiosus, certus schafft und in diesem Sinne die betr. Frage der freien Diskussion entzieht, daß dieser aber nicht dasselbe ist wie die Glaubenszustimmung, welche den unfehlbaren Lehrvorlagen gegenüber gefordert wird. Bacht

Baumann, R., Primat und Luthertum. Ein Gespräch mit D. Martin Haug. kl. 8° (78 S.) Tübingen 1953, Der Gral. 3.40 DM. — Baumanns Buch über „Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel" (1950) hat seinerzeit viel Beachtung gefunden. Bedeutete es doch die In-Frage-Stellung eines der elementaren „Dogmen" der Reformation. Die vorliegende Schrift greift die Frage wieder auf. Ausgehend von der Tatsache, daß neuere evangelische Theologen wie Ad. Schlatter und E. Stauffer den Primat Petri im N.T. „einwandfrei feststellen" (8), stellt B. die eindringliche Frage: „Gilt die Schriftwahrheit vom Primat in der Kirche allezeit und auch heute?" (9.) Zu ihrer Beantwortung wendet er das von E. Stauffer (bei Kittel, Theolog. Wörterbuch z. N.T., 2, 435 433) formulierte biblische Leitprinzip des geschichtlichen Denkens auf den Primat an, wonach „das Einmalige notwendig zum Erstmaligen, zum Anfangspunkt eines Weges" und „das Ereignis zum Prinzip wird". Dabei geht B. jeweils von einem längeren Zitat aus dem Schrifttum des bekannten evangelischen Theologen M. Haug aus, das er durch einen knappen Kommentar aufschließt oder auch korrigiert. Diese Form der Anlage bewirkt, daß das Büchlein einen wenig geschlossenen Eindruck macht. Gleichwohl kommt das Anliegen des Verf. mit erschütternder Eindringlichkeit zum Ausdruck. Wenn das Büchlein wenigstens dies erreicht, zu zeigen, daß die — auch von anderen evangelischen Theologen neuerer Zeit kritisierte — Auslegung von Mt 16 bei Luther unhaltbar ist und daß Argumente wie dieses, daß der Anspruch auf das oberste Hirtenamt durch einen Menschen auf Kosten des Hirtenamtes Christi geht, ohne sachliches Recht sind, wäre schon viel getan. Ebenso ist es von großer Wichtigkeit, daß B. so nachdrücklich auf die Einheit von Geist und Amt, auf die im Amt greifbar werdende Sichtbarkeit der Kirche und auf die Unvergänglichkeit des apostolischen Amtes verweist. Gewiß, wir wissen inzwischen, daß die Stimme von B. vereinzelt geblieben ist. Aber es ist doch nicht zu kühn, wenn wir sagen, daß forthin die Diskussion um die biblischen Grundlagen des Primates mit größerer Behutsamkeit geführt werden wird. Das ist ohne Zweifel ein Erfolg, der angesichts der zentralen Bedeutung dieses Themas im Gespräch der Konfessionen beachtet sein will. Bacht

Donatus, G., Es gibt kein Zurück. Ökumenische Besinnung eines Protestanten. 8° (201 S.) Stuttgart 1953. Schwabenverlag. 6.50 DM. — Das Buch will den gegenwärtigen Stand der Una-Sancta-Bemühungen aufzeigen und Folgerungen daraus ziehen. Es ist sehr weitgehend Kritik am Protestantismus, dessen unerfreuliche Situation — im ganzen sicher richtig — als das Ergebnis falscher (wenn auch historisch zu verstehender) Grundansätze gedeutet wird. Als solcher wird vor allem herausgestellt der Verlust des „Horizontalen" im religiösen Bereich in der Abwertung des (mit der Menschwerdung doch gegebenen) Geschichtlichen in der Heilsordnung zugunsten einer einseitigen Betonung des „Vertikalen", d. h. des Verhältnisses des Einzelmenschen zu Gott. Sollte damit ursprünglich die Gnade als der einzig entscheidende Heilsfaktor wieder zu seinem Recht kommen, so führte eine tragische, aber durchaus nicht inkonsequente Entwicklung zur einzelpersönlichen „Selbstherrlichkeit", die vor allem in der Stellung zur Heiligen Schrift deutlich wurde: Hatte die protestantische Theologie am Anfang das „Wort" zum Richter aller Dinge erhoben, so machte sie sich in der Praxis sehr bald zum Richter über das Wort: vom „Es bedeutet" Zwinglis angefangen bis zu Bultmann, der das protestantische Prinzip ad absurdum geführt habe. „Eine geistesgeschichtliche Entwicklung hat damit ihr Ende erreicht" (69 ff.). Andererseits habe sich aber das evangelische Christentum doch dem „Hauptstrom" christlichen Lebens vielfach so sehr genähert, daß es an der Zeit sei, ernsthaft und ohne konfessionalistische Vorurteile die ökumenische „Grundfrage Rom" zu stellen. Vom katholischen Christen erfordere diese Situation nicht nur die Verwirklichung echten Christentums (wozu ihm seine Kirche alle Voraussetzungen biete), sondern darüber hinaus brüderliche Liebe und Verständnis für die echten Anliegen und Werte protestantischer Christlichkeit. Der Berliner Katholikentag 1952, der dem Verf. Anlaß seiner Besinnung war, sei dafür wegweisend. Bulst

Luthers Werke in Auswahl. 5. Bd. Der junge Luther. Hrsg. von E. Vogelsang. 2., durchges. Aufl. von K. Aland. kl. 8° (XI u. 434 S.) Berlin 1955, de Gruyter. 8.— DM. — Aus den frühen Werken Luthers bringt der 5. Bd. der „Studenten-Luther-Ausgabe" bezeichnende Stücke aus den Randbemerkungen 1509/1510 (bes. zu Augustin und Petrus Lombardus), aus zwei frühen (Erfurter ?) Predigten von 1510 oder 1512 (?), aus der Psalmenvorlesung, aus der Vorlesung zum Römerbrief, aus den Randbemerkungen zu Tauler, aus den wichtigen Disputationen De viribus et voluntate humana sine gratia 1516 und Contra scholasticam theologiam 1517, dazu aus der Vorlesung zum Galater- und Hebräerbrief, der Heidelberger Disputation und anderen frühen Predigten bis 1517. A. hat in der neuen Aufl. nur den Text der drei Vorlesungen zu Röm, Gal und Hebr nach den inzwischen erschienenen Editionen der WA verbessert. Sonst ist alles in Manuldruck geblieben. Der Doppelapparat (Varianten und Stellennachweis) beschränkt sich auf das Notwendigste. Doch ist gerade der letztere gut gestaltet. Das ist vor allem für diese Frühzeit Luthers bei den zahlreichen Hinweisen von besonderer Bedeutung. Die Ausgabe will natürlich den ganzen Luther dieser Zeit nicht ersetzen. Denn hier ist das Gesamtbild sehr entscheidend, da es die werdende Periode ist. Aber das handliche Format und der übersichtliche Druck macht sie zu einem guten Hilfsmittel auch für Seminarübungen.
Weisweiler

Calvin, J., L'Institution de la Religion chrétienne. l. 1. Éd. nouv. publ. par la Soc. Calv. de France sous les auspices de l'Intern. Society for reformed Faith and Action. gr. 8° (XXXVIII u. 189 S.) Genf (1955), Labor et Fides. — Diese neue Edition in 5 Bdn. nimmt nur zur Grundlage die letzte französische Ausgabe zu Lebzeiten Calvins aus dem Jahr 1560. Diese ist bekanntlich für ihre Vollauthentizität sehr umstritten. Die neuen Herausgeber (J. Cadier und P. Marcel) glaubten aber, daß die Schwierigkeiten nicht so überzeugend sind, daß sie die mit der neuen Ausgabe verfolgten Zwecke überwiegen. Diese soll nämlich weniger für die Wissenschaft als für einen weiteren Kreis religiös bestimmt sein. Mit J. W. Marmelstein (1923) schrieben sie: Nous concluons avec lui qu'il n'y a pas lieu de retirer à Calvin, malgré quelques erreurs de dictée ou de hâte, la rédaction de la traduction française de 1560 (XIII). Die Unterschiede führen sie vor allem darauf zurück, daß Calvin 1541 (1. frz. Ausgabe) als Humanist für die Gebildeten, 1560 als Prediger für die

Suchenden geschrieben habe. Daher hielten sie es für besser, den von Calvin seit der 1. Ausgabe bearbeiteten Text von 1560 herauszugeben. Immerhin sollte der Unterschied zwischen den Gebildeten und dem weiteren Kreis nicht zu stark gezogen werden. Denn schließlich muß auch letzterer wissen, ob alles wirklich von Calvin selbst stammt. Man könnte daher vielleicht in den kommenden Bdn. bei den Anmerkungen kurz auf die Änderungen größerer Art hinweisen. Der Druck der Ausgabe ist ja so vorzüglich, daß sie wirklich weite Verbreitung finden sollte. Dem Zweck angepaßt ist die moderne Orthographie, die bessere Interpunktion, die Gleichheit in der Anwendung der Großbuchstaben und das Weglassen auffälliger Archaismen. Schwerverständliche alte französische Worte sind in den Anmerkungen kurz gedeutet und an wichtigen Stellen ist auch der lateinische Text angegeben. Polemische Stellen wurden in Petit gesetzt, da sie den modernen Leser weniger interessieren, so z. B. die scharfen Darlegungen Calvins gegen den Mißbrauch der ‚Papisten' in der Bilderverehrung (66) oder die lange Auseinandersetzung mit Servet und seinen Anhängern über die Trinitätslehre (102 ff.). Wertvoll werden im 5. Bd. eingehende Sachverzeichnisse u. ä. sein, besonders da sie nicht nur die Seitenzahl bringen werden, sondern auch Kapitel und Paragraph, so daß sie gleichfalls für die anderen Ausgaben verwendet werden können. Weisweiler

Prenter, R. Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie (Studien zur Gesch. u. Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, 6). gr. 8° (395 S.) München 1954, Kaiser. 14.50 DM; geb. 17.50 DM. — Das Buch war ursprünglich eine Dissertation der theol. Fakultät an der Universität Kopenhagen (1944). Die vorliegende deutsche Übersetzung von Pfarrer W. Thiemann ist nach der fast unveränderten 2. Aufl. von 1946 gut angefertigt. Die Literatur seit dieser Zeit ist leider nicht eingearbeitet worden, und Pr. schreibt im Vorwort zur deutschen Ausgabe, daß er heute manches anders ausdrücken und die „etwas schablonenmäßige Verwendung der Termini ‚idealistisch' und ‚Pietismus' vermeiden" oder auch in der Polemik vorsichtiger sein würde (6). Das Werk ist zweifellos eine bedeutende Leistung, und es ist gut, daß es auch dem deutschen Leserkreis und damit auch dem übrigen Ausland besser zugänglich wurde. Denn es gehört zur Renaissance, die augenblicklich die Lutherdeutung der nordischen Länder besonders auch in Deutschland erlebt. Das Werk will keine historische, sondern vor allem eine systematische Arbeit sein, d. h. die Grundgedanken Luthers über den Hl. Geist herausstellen, die so oft vergessen wurden. Wenn es dennoch eine historische Einteilung in die Zeit vor dem Kampf mit den Schwärmern (21—206) und nach ihm (207—300) bringt, so ist das doch mehr ideengeschichtlich gemeint. Dabei liegt der Hauptton auf dem 1. Teil. Der 2. Teil bringt nur die Bestätigung der Lehrkontinuität und teilweise auch die Vertiefung der ursprünglichen Gedanken Luthers im Kampf mit den auf den Geist sich berufenden Schwärmern. Es fehlte bisher an einer großen Monographie, da das Werk von R. Otto, Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther (Göttingen), schon fast 50 Jahre alt ist. Das Ergebnis der Untersuchung zeigt die Entwicklung seitdem deutlich. Grundthese von Pr. ist der Heilige Geist als reale Personalität. Das bringt das Buch sofort in Gegensatz zur neueren deutschen Lutherforschung, die in ihrer ethisierenden oder psychologisierenden Art den Geist vielfach zu sehr in das menschlich Persönliche aufnahm (Ritschl, Seeberg, Otto als Erben des Idealismus und Pietismus). Es bringt damit zugleich etwas vom Erbe der Lutherauffassung der skandinavischen Länder zu uns. Die Geistlehre Luthers ist nach dem Verf. der Punkt, an dem sich das von ‚oben nach unten' am deutlichsten zeigt. Der Geist verbindet den Menschen mit Christus in souveräner Selbständigkeit. Im Seufzen der Anfechtung von Röm 8 führt er in Wort und Sakrament, seinen Mitteln, den Menschen hin zu Christus. Nachdem das menschliche Ich seine ganze Ausweglosigkeit erkannt hat, flieht es im Hl. Geist hin zum Herrn, und von hier aus ist es ihm dann auch möglich, den Nächsten zu lieben und ihm zu helfen. In diesem Hl. Geist wird sein ganzes Wirken eschatologisch ausgerichtet, da Wirken des Geistes eschatologisches Tun ist. Darin liegt dann auch die Hoffnung auf die Auferstehung, die freilich nichts von psychologischer Erfahrung hat, sondern nur im Glauben erfaßt wird. Denn immer bleibt der Geist der souveräne Gott und der ‚Hiatus' zwischen Gottes Souveränität und seinem äußeren Wirken in Wort und Sakrament, über den

die protestantische Orthodoxie mit ihrer Lehre von der Verbalinspiration und so von der ‚efficacia' des Wortes einfach hinweggegangen sei, in Luthers Denken wesenhaft. Aus diesen Gedanken heraus ergibt sich auch die Notwendigkeit für Luther, die Gottheit des Hl. Geistes ontisch unverkürzt und ohne allen Modalismus (gegen Holl) festzuhalten. Nur Gott kann so der Souveräne sein und doch zugleich im Glauben die truglose Hoffnung auf sich geben und schenken. Diese Souveränität schließt freilich nach Pr. auch jede ‚Imitationsfrömmigkeit' des Katholizismus aus; sie läßt nur die ‚Konformation' mit dem sterbenden Christus (in der Todesqual der inneren Verzweiflung) und dem auferstandenen (in dem Hineilen zu ihm durch die eschatologische Tat des Geistes) zu. Es ist daher nicht von ungefähr, daß von dort aus die Tat des Menschen in der liebenden Hilfe am Nächsten gesehen wird, und zwar im objektiven Berufsleben, um möglichst das Subjektive zurückzudämmen: Denn der Beruf ist im Gegensatz zu allen selbstgewollten Werken des Menschen der Rahmen des gnädigen Handelns Gottes in der Schöpfung (235). — Es ist schade, daß Pr. gerade hier das katholische Heiligungsstreben verkennt — bei allem sonst anerkennenswerten Streben, katholischem Denken gerecht zu werden (vgl. etwa 68, wo aller Pelagianismus von ihm zurückgewiesen wird). Der Katholizismus sieht Gott nach Pr. nur „ferne" und strebt durch die Gnadengaben zu ihm allein in Christusimitation hin, da Christi „Lehre" und Erlösung nur objektivierte Satisfaktion ist (37 f.), die Christi Erlösungswerk in die ferne Vergangenheit schiebt. Aber gibt es denn nach der katholischen Lehre nicht ein unmittelbares Innewohnen des Hl. Geistes, in dessen Kraft Christi Leiden und Sterben uns aktual zuströmt? Der Unterschied der Lehre muß also ein anderer sein. Die völlige Unfähigkeit des Menschen liegt nach Luther in der Erbsündenlehre begründet. Aus ihr heraus kommt es nicht zu einer echten Seinsverbindung in der Seele. Das katholische Gegenbild hat also mit ‚Metaphysik' wie Pr. meint, wenig zu tun, noch weniger ist es ‚System', wohl aber enthält es die in der Analogie begründete Verbindungsmöglichkeit von Gott und Mensch — bei aller Souveränität Gottes, der immer Urgrund bleibt. Hier ist somit der Tätigkeit des Geistes tiefste innere Möglichkeit gegeben zu echter Konformität mit Christus in Freundschaft und Brautschaft, in Verbindung von Eros und Agape. Die Souveränität des Geistes sprengt diese von Gott ausgehenden und in ihm ruhende Synthese nicht, sondern schafft sie im Spiritus Creator, gerade als Creator. Weisweiler

2. Geschichte der Theologie

Corpus Christianorum. Series Latina. gr. 8°, Turnhout 1953 ff., Brepols: Vol. 1 et 2: Q. S. Fl. Tertulliani Opera Omnia (XXVIII u. 1640 S., 4 Taf.) 1150.—Fr.; geb. 1350.— Fr. — Vol. 36: S. A. Augustini in Joannis Evangelium tractatus CXXIV (XVIII u. 706 S) 475.— Fr.; geb. 560.— Fr. Vol. 103 s.: S. Caesarii Arelatensis Sermones (CXXII u. 1130 S.) 800.— Fr.; geb. 965.— Fr. — Mit ehrlicher Dankbarkeit sei auch an dieser Stelle hingewiesen auf das große wissenschaftliche Werk, das von der belgischen Abtei Sankt Peter in Steenbrugge geplant und geleitet wird und das nun die ersten schwierigen Schritte mit Erfolg durchlaufen hat. Es handelt sich um nicht mehr und nicht weniger als um die Übertragung der Migne-Patrologie in unsere Zeit. Nachdem Dom E. Dekkers vor vier Jahren in der Herausgabe des „Clavis Patrum Latinorum" eine vielversprechende Vorarbeit geleistet hatte, sah man dem Erscheinen der Textausgaben mit berechtigter Spannung entgegen. Der Plan sieht vor, daß die Series Latina 180 Bände in gr. 8° zu je etwa 800 Seiten umfassen soll. „Die mit Hilfe der Handschriften und der erwähnten textkritischen Arbeiten verbesserten und vervollständigten Texte werden nach der in der Clavis angegebenen Ausgabe neu gedruckt. In den Fällen, in denen es keine zufriedenstellende Ausgabe gibt, bietet das Corpus Christianorum seinen Subskribenten eine vollständig neue Ausgabe." Sollte sich der gute Vorsatz, pro Jahr zehn Bände erscheinen zu lassen, auch nicht im wörtlichen Sinn verwirklichen — etwas Geduld wird jeder Benutzer gerne aufbringen, solange er das stete Fortschreiten des Werkes verfolgen kann. Im einzelnen ist hervorzuheben das ansprechende Druckbild, welches durch gut sichtbare Zahlen am Rande den Vergleich mit anderen maßgeblichen Textangaben (bei Migne, im Corpus Scriptorum Eccle-

siasticorum, in den Monumenta Germaniae Historica usw.) leicht vollziehen läßt. Von den Herausgebern des Corpus vorgeschlagene Korrekturen werden in eigenem Absatz am Ende der betreffenden Seiten vermerkt. — Ferner sei hingewiesen auf diejenigen Vätertexte, deren Drucklegung zur Zeit im Gange ist, mit deren Erscheinen also nächstens zu rechnen ist: *Eusebii Vercellensis* quae supersunt — *S. Augustini* Enarrationes in Psalmos — *S. Augustini* De Civitate Dei — *Bedae Venerabilis* Opera homiletica. — Die dieser Zeitschrift zugesandte erste Lieferung der Tertullian-Ausgabe gestattet einen genauen Einblick in die Arbeitsweise des Corpus Christianorum und erweist als zutreffend, was im Prospekt versprochen wurde: „Auf diese Weise hoffen wir, das Höchstmaß von philologischer Genauigkeit und praktischer Verwendbarkeit zu erreichen." *E. Dekkers* besorgte die Edition der kleinen Schrift Ad Martyras und löste damit die wenig erreichbare Edition von T. Bindley (Oxford 1894) ab. Fünf qualifizierte Handschriften des 15. Jahrh. liefern das Material. Als zweiter Text folgt Ad Nationes, bearbeitet durch *J. G. Ph. Borleffs,* welcher bereits 1929 (nicht, wie S. XIII: 1923!) diesen Text edierte und durch erneute sorgsame Kontrolle und mit Hinzuziehung modernster technischer Mittel ihn auf die nunmehr vorliegende Form brachte. Gegenüber der Ausgabe von Reifferscheid-Wissowa (Corp. Script. eccl. lat. XX, 1890) fällt auf, wie sehr der Tatsache schwacher Bezeugung durch eine einzige Handschrift (cod. Par. lat. 1622 saec. IX = Agobardinus) Rechnung getragen wird. Aus der Sicht des Kirchengeschichtlers ist durchaus begrüßenswert, daß gerade diese Schrift des Afrikaners, für deren wichtigste Teile ein brauchbarer Kommentar vor 13 Jahren geschaffen wurde *(M. Haidenthaller,* Tertullians zweites Buch Ad Nationes . . ., Paderborn 1942), in der neuen Ausgabe um so zuverlässiger als Ergänzung des Apologeticum zur Verfügung steht. — Schließlich muß anerkennend erwähnt werden, was den Textrezensionen vorausgeschickt wird: eine fünfseitige Einleitung, die das notwendige Wissen über Tertullian, seine vorliegenden und verlorenen Schriften und deren wichtigste Codices vermittelt; eine Bibliographia selecta von immerhin 16 Seiten, die sich nicht nur durch geschickte Auswahl empfiehlt, sondern auch durch eine drucktechnische Übersichtlichkeit, wie sie meistens nicht geboten werden kann; schließlich vier Tafeln, von denen drei die Bezeugung der Tertullian-Werke innerhalb der altchristlichen Literatur veranschaulichen, während die vierte für 40 (z. T. verlorene) Handschriften und fünf Ausgaben (bis zur Wiener Ausgabe incl.) das Vorhandensein von Tertullian-Texten schematisch nachweist. — Abschließend soll noch einmal volle Anerkennung erfolgen mit dem Wunsch, daß die mutigen Herausgeber die sich aufwerfenden Schwierigkeiten glücklich überwinden mögen. Vermutlich wird der eine oder andere Punkt zu Kritik und Verbesserungsvorschlägen Anlaß geben — die Freude über ein solches Werk und das gespannte Warten auf die folgenden Bände dürften durchaus vorherrschen. Röttges

Rabbow, P., Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. kl. 8° 335 S.) München (1954), Kösel. 24.— DM. — Mag in dieser Untersuchung auch der theologische Aspekt nicht in dem Maß berücksichtigt sein, wie es der Titel vermuten läßt, so rechtfertigt doch die behandelte Fragestellung eine Besprechung im Rahmen dieser Zeitschrift. Wie weit der Verf. ein theologisches Ziel mitberücksichtigen wollte, ist nicht leicht zu sagen. Ihm kam es vor allem darauf an, die maßgeblichen Philosophen der römischen Kaiserzeit auf ihren Beitrag zum *System methodischer Seelenführung* zu überprüfen. Bei Marc Aurel, Plutarch, Seneca, Epiktet und anderen Vertretern dieser antiken Epoche ist „entdeckt und grundlegend vorgebildet mit frappierender Gleichheit und charakteristischer Verschiedenheit: die Technik der Exerzitien und psychoasketischen Akte; die Praktiken methodischer Willensbeeinflussung und Selbstdisziplinierung; die Technologie der sittlichen Lebensbehandlung und -meisterung" (15 f.). Vorwiegend unter psychologischen Gesichtspunkten wird das überlieferte Material zusammengefaßt und geordnet. So gilt z. B. ein Kapitel den „Exerzitien der Betrachtung und Bedenkung" (23—150). Die Aufzeichnungen Marc Aurels erweisen sich als Beispiel psychagogischer Praxis vor allem bezüglich der streng gegliederten Meditation, deren abendländische Methode ihrem Ursprung nach eine *rhetorische* ist (87). Seneca bietet ein plastisches Beispiel einer „Übung der guten Gedanken" (100 ff.); in der Schule Epikurs hat die Methodik der Beherzigungs-

akte ihre klassische Stätte (127 f.); der Stoiker Epiktet entwickelt ein Übungssystem, wo durch Rückführung der Empfindungen auf seinen Kanon die „Prüfung (Dokimasie) der Vorstellungen" geboten wird mit dem Ziel der Unerschütterlichkeit gegen die „bedachten" Lebensfälle (132 ff.) usw. — Ein weiteres Kapitel gilt den „Exerzitien der vorbereitenden Fassung (Praemeditation)" (160—179), ein 3. heißt „Exerzitien des Lebens. Technik der Lebensbehandlung und Lebensmeisterung. System der Hilfen. Die ‚Wachsamkeit'" (223—259). In besonderer Eindringlichkeit weisen die Ausführungen, die dem psychagogischen Selbstgespräch, der Selbstbeeinflussung durch verbale Akte und dem psychagogischen Schreiben gewidmet sind und in welcher — dem Plan nach — „Parallelen der christlichen Seelenleitung und der modernen Psychotherapie" nachgewiesen werden (189—214), den priesterlichen Seelsorger auf Möglichkeiten hin, die erfahrungsgemäß in erstarrender Aszese allzusehr unberücksichtigt bleiben und deren Beachtung auch für diesen nicht Überschätzung der natürlichen Seelenfaktoren bedeuten müßte. — Zur besseren Wertung der gesamten Studie müßte wohl seitens der Psychologie das Urteil, das unter dem Aspekt der Geschichte abgegeben wird, ergänzt werden. Die gewählte, aber eigenwillige sprachliche Formulierung und die nicht immer übersichtliche Drucktechnik erschweren die Annahme der Resultate ohnehin. — Es sei noch die Frage angeschnitten, warum Verf. in so reichem Maße die Betrachtung der *christlichen Exerzitienbewegung der neueren Zeit*, in deren Mittelpunkt die Ignatianische Methode steht, mit der Interpretation der antiken Texte verbindet. Geschieht dies nur, um ein mehr zufälliges Übereinstimmen oder Divergieren festzustellen? Oder soll die christliche Psychagogik der Neuzeit dazu dienen, die nur dürftig überkommenen Texte der Antike zu ergänzen und zu erläutern? Oder soll sogar ein kausaler Zusammenhang festgestellt werden? Diese dritte Möglichkeit scheidet wohl deshalb aus, weil das Hauptinteresse R.s deutlich bei den erwähnten klassischen Autoren liegt. Und weil schließlich ein Übergang über die vielen Jahrhunderte kaum gefunden werden könnte, ohne daß die gleichen Sachverhalte bei den *frühchristlichen* Autoren, den Kirchenvätern und -schriftstellern geprüft würden. Tatsächlich findet die Patristik so gut wie gar keine Erwähnung. Die an zweiter Stelle erwähnte Möglichkeit würde aber eine durchschlagende Begründung verlangen, warum eine Ergänzung des einen durch das andere gerechtfertigt ist. Daß in solcher Untersuchung nicht gut die Ignatianische Exerzitienpraxis in ihrem wesentlichen Zug, nämlich ein *übernatürliches* Instrument der Seelenkultur zu sein, erfaßt werden kann, sieht wohl jeder ein. Dennoch wäre angebracht gewesen, daß das aus der christlichen Exerzitienpraxis Mitgeteilte deutlicher als peripher gekennzeichnet worden wäre. — Jeder, der die menschliche Seele, wie auch jeder, der die Antike in ihrer geistesgeschichtlichen Entwicklung besser kennen möchte, wird in dem Buch achtbare Werte an Ursprünglichkeit und inhaltlichem Reichtum finden.

Röttges

Schneider, C., Geistesgeschichte des Antiken Christentums. 2 Bde. gr. 8° (LI u. 743; XII u. 424 S.) München 1954, Beck. 65.— DM. — Wer zunächst auf Grund der 1200 Textseiten sich in Hoffnung wiegt, die angeschnittenen Fragen mit gebotener Ausführlichkeit vorgelegt zu bekommen, wird wahrscheinlich *nach* Kenntnisnahme feststellen, daß entweder die 1200 Seiten dennoch nicht ausreichen oder daß es der angeschnittenen Fragen zu viele gibt. Man kann den gewaltigen Plan des Verf.s überhaupt nicht zu überschauen versuchen, ohne daß eventuell denkbare Abgrenzungen des Stoffes ebenso rasch wieder aus den Augen schwinden: Unter diesem Thema gibt es einfach keine Kompendienmethode, keine objektiv geschlossene Auswahl und vor allen Dingen kein — wie Sch. es im Vorwort als Ideal des Historikers angibt — reines Beschreiben der Phänomene. Dasjenige, was in früheren Epochen die „schwache Stelle" der Religionsgeschichte war, kann heute ebenso leicht zur Gefahr werden: Man beschreibt Phänomene; man findet *Ähnlichkeit* der Phänomene. Aber im Zusammenstellen der ähnlichen oder gar gleichen Phänomene wird unausgesprochen der Kausalnexus behauptet, und zwar wegen der Ähnlichkeit. Im Zusammenstellen und im *Nacheinander*beschreiben interpretiert man bereits — meistens sehr eigenwillig. — Das Werk von Sch. verfällt in weitem Maße dieser Krankheit. Ein ungeheurer Aufwand an geschichtlich-positivem Material wird aufgeboten; aufgeboten *gegen* — so merkt man die Absicht des Verf. — das Dogmatische der Göttlichen Offenbarung.

Das Ergebnis ist aber eine Intensität an ‚Dogmatik', wie sie stärker nicht gedacht werden kann. — Selbstverständlich muß anerkannt werden, daß der Verf. (heute Kulturreferent der Stadt Speyer, vorher Univ.-Prof. in Königsberg) eine souveräne Kenntnis des gesamten Altertums unter Beweis stellt. Nicht weniger imponiert die Schreibweise, die solcher Sturzflut positiver Fakten den Eindruck fesselnder Eleganz verleiht. Es sei auch lobend anerkannt, wie der Verlag auch diesmal durch eine prächtige Ausgabe für seine hohen Ziele wirbt. Aber ernste Bedenken bleiben. Diese beginnen, wenn man im Vorwort liest: „Der Verfasser scheut sich nicht, damit wieder an die abgerissene Tradition der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts anzuknüpfen"; sie bleiben, wenn man den Verlauf der Darstellung verfolgt; und sie werden gar bestärkt, wenn man feststellt, daß das Lebenswerk qualifizierter Religionsgeschichtler fast unberücksichtigt bleibt. Man sucht manchen Namen vergebens, den man erwarten dürfte: Prümm, Poschmann, Delehaye und andere allenthalben anerkannte Wissenschaftler werden nicht einmal erwähnt. Einerseits ist zwar verständlich, daß Verf. aus praktischen Gründen sich nicht entschließen konnte, alle sein Stoffgebiet berührenden Auseinandersetzungen aufzunehmen und mit begründeter Stellungnahme persönlich zu entscheiden. Anderseits kann aber ein ganzer Komplex dazugehöriger Wissenschaftlichkeit nicht einfach verleugnet werden: Was einmal mit soliden Argumenten aufgestellt worden ist, kann bekanntlich nur durch noch solidere Gegenargumente gestürzt werden. — Plan und Anordnung des Stoffes werden durchaus dem Willen gerecht, eine *geistige Strukturanalyse der ersten christlichen Jahrhunderte* zu schaffen. Sieben große Kapitel dienen der Bewältigung des Prozesses, dessen erstes Teilthema über den geistigen Untergrund des Frühchristentums handelt und dessen letztes im Rahmen des Ergebnisses den bezeichnenden Titel trägt: „Alles Erfüllung und nirgends Ende". 50 Seiten werden der Lehre und Person Jesu gewidmet (29—78), darin z. B.: „Wir haben an einer Reihe von Einzelzügen gesehen, wie auf diesen Jesus die Züge sterbender und auferstehender hellenistischer Götter, griechischer Heilandsfiguren, antiker Gottherrscher und Gottmenschen und alttestamentlich-jüdischer Messiasbilder übertragen wurden ..." (75). Einige Seiten weiter: „Für den Historiker gibt es nur zwei Möglichkeiten, die Auferstehungsverkündigung der Schüler Jesu zu verstehen: entweder geht sie auf visionäre Erlebnisse zurück oder auf die Übertragung des Mythos vom auferstandenen Gott." — Der 2. Bd. ist sicherlich mehr als Grundlage sachlicher Diskussion geeignet: Kap. 5 „Darstellung" (1 bis 272) spricht über Wort und Schrift — Kunst — Kultische Gestaltung — Organisation und Recht. Kap. 6 „Die Durchsetzung" (273—306) ist untergeteilt: Die geistige Durchsetzung der Antike mit christlichen Ideen — Angleichung und Übernahme — Macht und Gewalt. Es fehlt hier der Raum, um in vollständiger Wiedergabe des 13-seitigen Inhaltsverzeichnisses konkrete Vorstellungen von dem Reichtum, man darf sagen: von der Vollständigkeit der behandelten Materien zu bieten. Wie gesagt: Es ist alles einbeschlossen, was irgendwie als Bildungsfaktor oder Auswirkung des Antiken Christentums zur geistigen Struktur dazugehörte. Es fehlt nur an Vollständigkeit, wo es sich um Aufzeigen möglicher Theorien, bereits geführter Beweise oder — wo es um die Ansichten des Verf. geht — des Sicherheitsgrades handelt.

Röttges

De Clercq, V. C. (C. I. C. M.), Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period (The Cathol. Univers. of America, Studies in Christian Antiquity, 13). gr. 8° (XXXI u. 561 S.) Washington 1954, The Catholic Univers. of America Press. 6.— $. — Auch wenn das Prädikat „Ein Werk, das seit langem dringend erwartet wurde" nicht so abgegriffen wäre, könnte es in diesem Fall mit bestem Gewissen erteilt werden. Wer die verwickelte Epoche der arianischen Streitigkeiten zu sichten versucht hat, spürte mit ziemlicher Notwendigkeit das Auftreten und die Person des Ossius von Córdoba wie ein Buch mit Sieben Siegeln. Je mehr man dabei in Rechnung stellen mußte, daß dieser Bischof in den Ereignissen seiner Zeit viel mehr, als vermutet, mitgemischt hat, um so störender erlebte man die Lücke, diesen Mann nicht in einem Gesamtbild erleben zu können. Desto erfreulicher die Feststellung, daß vorliegende Studie, die als Dissertation eingereicht wurde, diese Lücke gültig zu schließen imstande ist. Die Durchführung, für die der Rahmen so weit gespannt wurde, wie auf irgendeine Weise eine sachliche Berechtigung vorliegt,

erfolgt in 8 Kapiteln: Das Land und die Stadt des Ossius (1—42) — Die frühen Jahre des O. (ca. 256—300) (43—84) — O. auf dem Konzil von Elvira. Verfolgung des Diokletian und Galerius (85—147) — O. am Hofe Konstantins (312—326). Das Aufleben von Donatismus und Arianismus (148—217) — O. auf dem Konzil von Nizaea (218—289) — Die Nachnizaenische Periode. O. auf dem Konzil von Sardica (290—405) — Die letzten Jahre des O. (406—458) — Der Fall und der Tod des O. (459—530). Diese Titel vermögen anzudeuten, welche Menge kirchengeschichtlichen Stoffes berücksichtigt, welche Anzahl dunkler und umstrittener Fragen erneut aufgegriffen und angeschnitten werden; sie verraten jedoch nicht ohne weiteres, mit welcher Gewissenhaftigkeit der Verf. sich jeder einzelnen umstrittenen Frage stellt. Z. B. widmet er 5 Seiten allein der Frage, ob der Name richtig „Hosius", „Osius" oder „Ossius" lautet. Er entschließt sich für die 1911 von C. H. Turner (JThStud 12 [1911] 275—277) als allein richtig verteidigte letztere Form; und dies tut er nicht, ohne einen praktischen Überblick über den Gebrauch der verschiedenen Namensformen von der Frühzeit bis heute zu bieten (44 ff.). Es kann an dieser Stelle keine Rede davon sein, die vom Verf. vorgetragenen und verknüpften Einzelergebnisse auch nur in gedrängtester Form zu erwähnen. Ihm kam es nicht einmal so sehr darauf an, fertige und eindeutige Ergebnisse vorzutragen, als vielmehr den jeweiligen Fragestand in jeder Richtung klarzulegen, einen Überblick zu bieten über die vorhandenen und nicht vorhandenen Quellennachweise und in vielen Fällen die theoretischen Lösungsversuche der Fachleute untereinander abzuwägen. Diese Zurückhaltung des Verf.s, in verwickelten Problemen eine eindeutige Entscheidung zu treffen, braucht wirklich nicht als übertriebene Vorsicht gebrandmarkt zu werden: In einer solchen Situation der Geschichtsschreibung kommt es nicht nur darauf an, viele Wege zu öffnen, sondern auch darauf, sie offen zu lassen. Besondere Sorgfalt hat er solchen Teilgebieten zukommen lassen, deren Quellenmaterial bisher nicht genügend für den biographischen Komplex berücksichtigt wurde: z. B. bezüglich des Verhältnisses zwischen dem spanischen Bischof und Konstantin, bezüglich seiner Teilnahme an den frühen donatistischen Auseinandersetzungen, bezüglich seiner Urheberschaft an den Glaubensformeln von Nizaea und Sardica usw. Das letzte Kapitel könnte als Musterbeispiel sorgsamen Abwägens bei geschichtlicher Schilderung dienen: Zunächst werden die doktrinären Spaltungen innerhalb der antinizänischen Koalition dargelegt; sie bilden den Rahmen, innerhalb dessen die unerwartete Inkonsequenz des O. deutlich wird. Über letztere werden die Zeugen der alten Zeit gehört, begonnen mit Foebadius von Agen bis zum Menologium Graecorum aus dem 10. Jahrh. Die Geschichtsschreiber seit Baronius werden klassifiziert entsprechend ihrer Stellungnahme zum Fall des O.; es gibt da vier Gruppen, deren Theorien von der radikalen Schuldlosigkeit des O. (Massari, Maceda, Sancho del Castillo) bis zum anderen Extrem, daß nämlich O. *freiwillig* die zweite sirmische Formel unterzeichnet habe (Jullian, Caspar, Thouvenot), in verschiedenen Graden variieren. Verf. geht schrittweise weiter in der Überprüfung des Materials, bis er schließlich zwei unleugbare geschichtliche Tatsachen herausschält: daß O. um 357 kirchliche Gemeinschaft mit den rigoristischen Arianern Ursacius und Valens eingegangen sei und daß er die zweite sirmische Formel unterzeichnet habe (516 ff.). Des Athanasius Erklärung, daß Zwang, die dauernde körperliche und seelische Bedrängnis, die Schrecken des Exils für einen Augenblick die innere Widerstandskraft des O. überstiegen hätten, kann als die weitaus wahrscheinlichere gehalten werden (524 f.). — Der Wert vorliegender Arbeit wird nicht sehr getrübt dadurch, daß Verf. trotz reichlicher Zitationsindices es für viele Quellenzeugnisse unterläßt, die benutzten Ausgaben zu nennen. Außerdem wäre, wenn auch nicht in jedem Fall die absolut neueste Textausgabe herangezogen werden muß, zweckmäßig Migne durch die Ausgaben des Wiener Corpus, der Berliner Ausgabe, der Bibliotheca Teubneriana oder anderer leicht zugänglicher modernerer Serien zu ergänzen.

Röttges

Dawson, Chr., Religion und Kultur. kl. 8° (304 S.) Düsseldorf 1951, Schwann. 12.— DM. — Ders., Die Religion im Aufbau der abendländischen Kultur. kl. 8° (368 S.), Düsseldorf 1953, Schwann. 16.— DM. — Die Gifford-Stiftung an der Universität Edinburgh hatte 1947 und im Winter 1948/49 den bekannten englischen Konvertiten und Kulturhistoriker Dawson beauftragt, über die Bedeutung der Reli-

gion für die menschliche Kultur zu sprechen. Die *erste Reihe* der Vorlesungen behandelt grundsätzlich, jedoch jeweils in konkreter Anschaulichkeit, wie aus dem Urgrund der Religion und der Religionen die Gestalten vielfältiger Kultur sich erheben. Da für D. das Wesen der Kultur darin besteht, „daß die Form des Lebens eine Form des Gottesdienstes" sein soll, da er dem geradezu revolutionären Einfluß der Religion auf Kultur und Geschichte nachgegangen ist (im Islam, im Buddhismus), kann er für die Gegenwart die Diastase von Religion und Kultur nur beklagen und die Forderung erheben nach „einer Bewegung geistiger Reintegrierung, die die lebendige Beziehung zwischen Religion und Kultur wiederherstellt" (291). Er prägte die glückliche Formel, unsere völlig verweltlichte, diesseitig orientierte Kultur sei ein Körper ohne Seele, unsere Religion aber ein Geist ohne Körper. D. müht sich in all seinen bisherigen zahlreichen, aber innerlich einheitlichen Werken um das Verständnis dieser verlorengegangenen und wieder zu gewinnenden Einheit. An den Problemkreisen ‚Prophetie und Weissagung', ‚Priestertum und Opfer', ‚Königtum', ‚Wissenschaft und Recht' werden hier die Grundbeziehungen von Religion und Kultur eingehend und mit Belegen aus den ausgezeichnet beherrschten Ergebnissen der Religionswissenschaft versehen, durchgesprochen und erhellt. — In der *zweiten Reihe*, die sich mit dem Christentum beschäftigt — D. hatte in den oben besprochenen Vorlesungen die christliche Religion bewußt ausgeklammert —, werden die religiösen Ursprünge der abendländischen Kultur offengelegt, der Anteil der Mönche an ihrer Entfaltung, die Sakralkultur des Königtums herausgestellt, die byzantinische Tradition und ihr Einfluß auf den Westen sowohl als auch auf die Bekehrung Osteuropas umrissen, die hochmittelalterliche Welt der Kirchenreform, des Rittertums, der Städtebildung und Universitätskultur in ihren Leistungen, aber auch in ihren Krisen geschildert. Als Gesamtergebnis nicht nur dieses Bds. kann D. feststellen, daß die Augenblicke der lebendigen Verschmelzung einer lebendigen Religion und einer lebendigen Kultur die schöpferischen Ereignisse der Weltgeschichte sind und daß im Vergleich damit alle äußeren Leistungen auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet vergänglich sind und ohne Bedeutung (354). Das ist ein mutiges Bekenntnis des weisen Historikers von Oxford, der von der Höhe seines schönen Hauses die Kirchen, Kollegien und Fabriken der Stadt betrachtet, jener Stadt, die ein Symbol der von ihm gefeierten Synthese von Religion und Kultur genannt werden kann. Wolter

Talbot, C. H., The Anglo-Saxon Missionaries in Germany. Being the Lives of SS. Willibrord, Boniface, Sturm, Leoba and Lebuin, together with the Hodoeporicon of St. Willibald and a selection from the correspondence of St. Boniface, transl. and ed. (The Makers of Christendom, ed. Chr. Dawson). 8° (XX u. 234 S.) London 1954, Sheed and Ward. 16.— Sh. — Das Buch erschien als eine Gabe zum Bonifatius-Jubiläum von 1954. Eine knappe Einleitung entwirft die hauptsächlichsten Probleme der angelsächsischen Missionsarbeit auf dem Kontinent. Die Übernahme eines verwilderten Erbes der irischen Prediger, der großangelegte Plan eines territorial verfaßten Kirchenraumes, der päpstlicher Führung anheimgegeben werden soll, die von benediktinischem Geist getragene Leistung der Willibrord und Bonifatius. T. untersucht dann kurz, aber sehr treffend den historischen Wert der vorgelegten Quellenschriften. Abschließend rechtfertigt er Übersetzung und Publikation für England. Er glaubt, daß die Vernachlässigung der angelsächsischen Heiligen — im Gegensatz zu dem lebhafteren Interesse an irischen und fränkischen Gestalten — so zu erklären sei, daß man in England nicht gerne wahrhaben wollte, mit wie kräftigen und unlösbaren Banden das Land von jeher mit dem Heiligen Stuhl verbunden gewesen war. Die Leben der irischen und fränkischen Heiligen lieferten dagegen willkommene Argumente für ihre Unabhängigkeit, ja ihres Antagonismus gegenüber der römischen Kirche. So mag nach Meinung des Verf. gerade für England ein aufmerksames Studium dieser übersehenen Quellen von hohem Nutzen sein. Für uns bleibt darüber hinaus wertvoll die bibliographische Einleitung (XIX f.), die Einführung zu jedem Teilstück der Publikation und der sparsame, aber wesentliche Anmerkungsapparat zum Text. Wolter

Jordani de Saxonia O.E.S.A. Liber Vitasfratrum. Ad fidem codicum recensuerunt, prolegomenis, apparatu critico, notis instruxerunt *R. Arbesmann* O.S.A.

et *W. Hümpfner* O. S. A. (Cassiciacum, Stud. in St. Augustine and the Augustinian Order, 1, American Series). 8° (XCIV u. 548 S.) New York 1943, Cosmopolitan Science and Art Service Co.; Deutsche Auslieferung: Augustinus-Verlag, Würzburg. 18.50 DM. — Während des 2. Weltkrieges erschien die vorliegende textkritische Ausgabe des Vitasfratrum des Augustiners Jordan von Sachsen. Wir begrüßen die Bereitstellung der Restauflage für den deutschen Raum, zumal Gestalt und Werk Jordans für die Kirchengeschichte des deutschen Spätmittelalters von vielfacher Bedeutung gewesen ist. Eine umfassende Darstellung von Leben und Schrifttum Jordans leitet das Werk ein. Im Anhang findet sich die zur Zeit gültige textkritische Ausgabe der Augustinusregel. — Das Leben Jordans v. Quedlinburg (c. 1299 — c. 1370) umfaßt die kirchengeschichtlich überaus bewegte Epoche der päpstlichen Residenz zu Avignon. Studien in Bologna und Paris zogen den hochbegabten jungen Ordensmann in die noch durchaus abendländisch einheitliche Welt der rechtswissenschaftlich und theologisch interessierten Kreise des immer stärker zentralistisch sich verfassenden Papsttums. Auf der Welle des Erfolgs der großen Bettelorden hatte sich die römische Kirche in eine Position tragen lassen, welche nur durch die Bindung an eine französische Einflußnahme daran gehindert wurde, zum vollen Austrag zu kommen. Als theologischer Lehrer, Prediger, Schriftsteller, als Inhaber hoher Ordensämter und Beauftragter der Kurie besaß Jordan ein ausgedehntes theoretisches und praktisches Wissen vom inneren und äußeren Leben der Kirche seiner Zeit. Die angesehene Stellung seines Ordens im 14. Jahrhundert spiegelt sich wider in der weitgespannten Tätigkeit des deutschen Augustiners, dessen Persönlichkeit (XXI ff.) getragen wurde von einer bewunderten Harmonie des Charakters, in dem feste Klugheit, liebenswürdiges Verständnis und religiöser Eifer sich abzeichnen. Der großangelegte Kommentar zur Augustinusregel, als den wir die Vitasfratrum ansehen müssen, ist das Herzstück des literarischen Werkes Jordans. Neben den Collectanea Augustiniana, einer Expositio Dominicae Orationis, ist noch eine Reihe von Predigtsammlungen zu nennen nebst Traktaten über Einzelfragen des geistlichen Lebens, welche alle bezeugen, daß Jordan neben ausgebreitetem theologischem Wissen einen tiefen, warmherzigen religiösen Geist besaß. Die Vitasfratrum haben auf die folgenden Generationen des späten Mittelalters einen weitreichenden Einfluß ausgeübt. Eben darum erschließt uns die vorliegende Edition ein wichtiges Quellenstück zur Geschichte spätmittelalterlicher Spiritualität. Verf. berichten über den Ursprung des Werkes (XLVII bis LVI), dem die dominikanische Vorlage des Gerardus v. Fracheto nicht nur den Anstoß gegeben hat, sondern auch formal von Nutzen war. Siebzehn Handschriften werden analysiert und gruppiert in zwei Abteilungen (italienischer und deutscher Provenienz); frühere Ausgaben und Übertragungen sind aufgeführt. Die Bedeutung der Vitasfratrum für die Kenntnis der Augustinusregel und die Frühgeschichte des Augustinerordens wird betont. Die Edition selbst mit doppeltem Apparat (1—442) und Anmerkungen (445—481) ist ausgezeichnet. Wolter

Pantin, W. A., The English Church in the Fourteenth Century. Based on the Birbeck Lectures, 1948. 8° (XII u. 292 S.) Cambridge 1955, University Press. 25.— Sh. — Für die objektive Wertung der mittelalterlichen Kirchengeschichte Englands bedeutet dieses Buch einen außergewöhnlich guten Beitrag. Es rückt ab von der immer noch gängigen Methode, die Jahrhunderte vor der Glaubensspaltung von dieser her zu sehen und aufzuarbeiten. P. geht anders voran, fragt danach, wie sich das 14. Jahrhundert gebe als Weiterführung der Anregungen des 13. Jahrhunderts, als Verwalterin des reichen Erbes einer Zeit, die man als den Höhepunkt mittelalterlicher Entwicklung betrachtet. Zentralisation und Reform der Kirche, Aufstieg und Macht der Universitäten und Bettelorden, das fruchtbare Spannungsverhältnis der geeinten englischen Kirche zum selbstbewußten englischen Staat sind die Problemkreise, welche Verf. untersuchen will. Im 1. Teil *(Kirche und Staat)* legt er zunächst die gesellschaftliche Struktur der englischen Kirche dar (9—29), das Patronatsrecht und Benefizienwesen (30—46), Vorgang und Auswirkung päpstlicher Provisionen (47—75) und schließlich die Beziehungen zwischen England und dem Heiligen Stuhl (76—104). Der 2. Teil *(Geistiges Leben und die Kontroversen der Schulen)* beschäftigt sich mit den scholastischen Institutionen und ihren Trägern (105—122), den wichtigsten Gegenständen der gängigen Auseinandersetzungen (123—135) und

einigen führenden Persönlichkeiten, etwa Richard Fitzralph, Adam Easton, Thomas Brunton (136—188). Besonders wichtig ist der 3. Teil *(Religiöse Literatur)*, in dem P. die wenig bekannten, aber ungemein einflußreichen Pastoralhandbücher der Zeit analysiert (189—219), das geistliche Schrifttum in englischer Sprache bekannt macht (220—243) und abschließend die Literatur ‚des Goldenen Zeitalters der englischen Mystik' erschließt (244—262). Ein schmaler Anhang (262—280) bringt bisher unveröffentlichte Texte aus englischen Handschriften, welche den Gesamtuntersuchungen gedient haben. — Diese Übersicht verrät, daß kein Gesamtbild des Jahrhunderts entworfen wird. Um seines methodischen Zieles willen hat P. sorgfältig die drei genannten Problemgruppen gewählt, weil an ihnen sowohl die geschichtliche Kontinuität einleuchtend sichtbar wird und gerade sie bisher zu Fehlurteilen den häufigsten Anlaß gegeben haben. Das Ergebnis ist bedeutsam: „Nichts könnte (nunmehr) klarer sein als die Einsicht, daß die englische Kirche des 14. Jahrhunderts sehr bewußt ein Teil der universalen Kirche war, in ihrem Kirchenregiment sowohl als auch in ihrem intellektuellen und geistlichen Leben. Und all das wurde erreicht ohne Minderung nationaler Eigentümlichkeit — denn es war das Zeitalter der Rolle, Chaucer und Langland" (5). Dieses Ergebnis setzt sich zusammen aus einer Fülle kluger Urteile über vielfach umstrittene Vorgänge und Tatbestände. Bei der Untersuchung über das päpstliche Stellenbesetzungsrecht wird das übliche dunkle Bild der Geschichtsdarstellungen erhellt und die gravamina entsprechend in ihren sinnvollen Zusammenhang gerückt. Selbst während der Regierung Clemens' VI. (1342 bis 1352), die für großzügige Provisionsmethoden bekannt ist, betrug der Anteil ausländischer Benefizieninhaber nur 1,8 %, im allgemeinen lag der Prozentsatz unter 1,4 %. Dazu betont P., daß die Provisionen vor allem im Dienst der kirchlichen Wissenschaft gestanden haben, das Studium begabter junger Leute aus allen Bevölkerungskreisen ermöglichten und zumal der Forschung dienten durch Zuweisung von Benefizien an Gelehrte. Meist handelte es sich dabei nicht um Seelsorgspfründen. Ähnlich werden andere umstrittene Fragen durch Erhebung reichsten Details ihrer Klärung zugeführt. Sehr eindrucksvoll ist die Aufarbeitung des erstaunlich großen Materials an Handbüchern der praktischen Seelsorge. In einer Zeit, welche keine Seminarausbildung kannte, blieb dem Priesternachwuchs neben der Universität und der Domschule vor allem das Pfarrhaus als Bildungsstätte. Die Fülle der erwähnten Handbücher und ihr reicher Inhalt beweisen, wie ernst diese kirchliche Zentralaufgabe erfaßt worden ist. Die ebenfalls recht ansehnliche Zahl der englischen Erbauungsbücher dieser Zeit läßt erkennen, daß auch den Laien in steigendem Maß Anteil gegeben wird am innersten Leben der Kirche. P. fügt noch ein Kapitel über die englische Predigt bei (235—239), weil er das 14. Jahrhundert als die „klassische Zeit der englischen Predigt des Mittelalters" ansieht. Dazu weist P. noch hin auf die katechetische Bedeutung der Wandmalereien, deren Wiederentdeckung und Erforschung fast einen eigenen Wissenszweig herangebildet haben. Das Kapitel über die englische Mystik gibt leider nur literarische Hinweise und eine knappe Schilderung der Margery Kempe, deren Autobiographie erst 1939 wiederentdeckt und herausgegeben wurde, ein Beispiel hochgespannter Laienfrömmigkeit, überaus charakteristisch für den Herbst des Mittelalters. — Für die intensive Arbeit an sonst etwas von der Forschung vernachlässigten Zeiträumen der Kirchengeschichte, für den erfreulichen Wandel des kirchlichen Geschichtsbildes im englischen Raum, für die methodische Tatsache, daß nur aus der Erkenntnis des ausgebreiteten Details ein objektives Urteil zustande kommen kann, sind diese Birbeck Lectures von 1948 ein überzeugender Beweis. — Wir möchten im Zusammenhang mit den hier erörterten kirchengeschichtlichen Problemen die Ankündigung des Verlags Herder (Freiburg) begrüßen, welche eine unveränderte Neuauflage des großen Werkes *Ludwig v. Pastors, Geschichte der Päpste*, in Aussicht stellt. Trotz der unaufhaltsam weiterschreitenden Einzelforschung wird der Rückgriff auf dieses Standardwerk der Papstgeschichte der Neuzeit immer notwendig bleiben.

Wolter

Palmqvist, A., Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. I. Das Apostolische Vikariat 1783—1820 (Skrifter utgivna av Svenska kyrkohistoriska Föreningen, II. Ny Följd, 8). gr. 8° (508 S.) Uppsala u. Stockholm 1954, Alm-

qvist u. Wiksell. 24.— Kr. — Skandinavien ist seit der Trennung von Rom im 16. Jahrhundert zum Missionsland geworden. Nirgendwo im Abendland sind die Völker als Ganzheiten so fern geblieben von der römischen Mitte, bis auf den heutigen Tag, wie in Dänemark, Norwegen und Schweden. Zunächst war wohl die räumliche Isolierung von Kerneuropa der Grund für den Fortbestand der Trennung, dann kam die Krise der Aufklärung, der napoleonischen Wirren, die Bindung der kontinentalen katholischen Kräfte durch Aufgaben des Wiederaufbaus bei sich selbst. Die grundsätzliche Säkularisierung des 19. Jahrhunderts setzte sich dann eben im Norden so folgerichtig durch, daß es dem 20. Jahrhundert als eine wohl aussichtslose Zielsetzung erscheinen muß, diese Länder zurückzugewinnen in die Einheit der universalen Kirche Jesu Christi. Trotzdem haben die Bemühungen nie ausgesetzt, sind auch nicht ganz erfolglos geblieben. Man mag erinnern an Antonio Possevino, an Königin Christine. Im Zeitalter der aufgeklärten Toleranz begegnen wir in Schweden sogar einem apostolischen Vikariat. Die Geschichte dieses Vikariats liegt für die Jahre 1783—1820 nunmehr vor. Es ist der erste Teilabschnitt einer großangelegten Geschichte der katholischen Kirche in Schweden von 1781 an. P. hat ihn als Dissertation der Universität von Uppsala vorgelegt. Wie alle diese nordischen Doktorarbeiten ist auch die vorliegende Schrift das Zeugnis eines methodisch sauberen, überaus gründlichen Fleißes. Sie entwirft zunächst die zeitgeschichtlichen Grundelemente (Aufklärung, Staatskirchentum, Nationalkirchlicher Gedanke) (17—35), schildert die Gemeindebildung in Stralsund (38—53), wo gleichsam ein Brückenkopf entsteht. Ein 1. Kap. berichtet von der Gründung des Vikariats in Schweden selbst (54—117), ein 2. von den fünf schweren Anfangsjahren bis 1788 (118—215), im 3. Kap. kommen die zerrütteten Verhältnisse zwischen 1788 und 1797 zur Sprache (216—306). Von 1797 bis 1805 gibt es nur mehr ein Provikariat (307—359). Während der letzten 15 Jahre des behandelten Zeitabschnitts der vorliegenden Arbeit wirkt nur noch ein Vikar allein (360—423). Das Schlußkapitel (424—446) behandelt die innerkatholische Problematik, die schwedische Religionspolitik, die Verhältnisse in Schweden im Vergleich mit denen anderer Länder. Ein ausführliches Verzeichnis der ungedruckten Quellen ist beigegeben, für das man dem Verf. besonders danken muß (469—479); sehr umfangreich ist auch der Hinweis auf gedruckte Quellen und Literatur (479—500). Weil Verf. nicht nur die schwedischen Archive, sondern auch die Sammlungen Roms (das Archiv der Propaganda, das vatikanische Geheimarchiv, das Archiv der Gesellschaft Jesu) und die Nationalarchive von Paris, Lissabon, Wien und München auf das einschlägige Material durchforscht hat, konnte es ihm gelingen, einen erstaunlichen Reichtum von Nachrichten zu sammeln. Aus ihnen hat er in geduldiger Arbeit ein sehr genaues Bild der Vorgänge dieser vierzig Jahre zusammengesetzt. Dabei beließ er es aber nicht bei einem bloßen Zusammenfügen von Vorgängen, sondern entwarf zugleich sehr plastische Zeichnungen der Vikare Nicolas Oster, Johann Theodor Raphael d'Ossery, Jean Baptiste Gridaine. Stets bleibt der politische, geistesgeschichtliche Hintergrund sichtbar, so daß der überaus mühselige Fortgang der Vikariatsarbeiten zugleich viel verrät von den Verwicklungen auf der weltgeschichtlichen Bühne. Für den fernen Beobachter mag das Interesse an dem Einzelgeschehen gering sein, aber als Widerspiegelung einer aufregenden Zeit, die einen Gestaltenwandel ungeheuren Ausmaßes auf allen Lebensgebieten heraufführte, bleibt das vorliegende Werk auch für uns von hohem Wert. — Die gelassene Objektivität des Verf. bedarf eines rühmenden Wortes. Desgleichen der feine Takt, mit dem er die allzumenschlichen Vorgänge im Vikariat zur Darstellung bringt. Wie viel kleinlicher Ärger, klerikaler Neid, kurzsichtige Engstirnigkeit hat sich dort in kleinstem Raum angesammelt und den pastoralen Eifer gehemmt. Ein trauriges Schauspiel ohne den Trost heroischer Lichter im einzelnen. Wir sind dem Verf. dankbar für seine sorgsame Führung, für die vielen wertvollen Teilergebnisse, welche er gleichsam am Wege anbietet (zur Geschichte der Propaganda fide, zur Entwicklung jansenistischen Gedankengutes im Frankreich des späten 18. Jahrhunderts, zur Entwicklung protestantischer Toleranz u. v. m.). Stil und Sprache sind gepflegt, wenn man bei uns auch nicht sagt: das Episkopat, sondern der Episkopat (26); statt Opinion würden wir ‚öffentliche Meinung' sagen, was eindeutiger bestimmt erscheint (84); statt ‚regulärer Priester' heißt es wohl besser ‚Ordenspriester'

(99); statt Witwenprinzessin wohl Prinzessinwitwe (100); diese und andere Kleinigkeiten seien hier nicht als Tadel genannt, sondern nur als ein Beweis dafür, daß der Rezensent dieses überaus wertvolle Buch mit der ihm gebührenden Aufmerksamkeit gelesen hat. Wir sehen der Weiterführung seines Planes mit gespannter Aufmerksamkeit entgegen. Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Enchiridion Biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia auctoritate Pontificiae Commissionis de re biblica edita. 2. Aufl. kl. 8° (XV u. 279 S.) Neapoli 1954, d'Auria; Romae, Ed. Comm. A. Arnado. — Diese neue Ausgabe des Enchiridion Biblicum, das erstmalig 1927 von der Päpstl. Bibelkommission herausgegeben wurde, ist sehr zu begrüßen; denn seit 1927 ist eine Reihe von kirchlichen Dokumenten erschienen, die sich mit der Heiligen Schrift befassen und die sonst manchen nicht leicht zugänglich sind. Sie umfassen die Nummern 512—621. Aber auch aus früherer Zeit wurde noch verschiedenes nachgetragen (Nr. 8—10 14—15 23—24 31—33 35—36 41—47). Dafür hat man einige Dokumente, die mehr privaten Charakter hatten oder durch spätere Entscheidungen überholt sind, ausgelassen. Damit war gegeben, daß auch die Randnummern geändert werden mußten. Doch wurden die früheren Nummern in Kleindruck beigefügt. Ein Sach- und Personenverzeichnis erleichtern den Gebrauch. Brinkmann

Valjavec, F. (Herausg.), Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in 10 Bänden. 2. Bd.: Grundlagen und Entwicklung der ältesten Hochkulturen. gr. 8° (655 S.) München 1953, Lehnen. 28.80 DM. — Der Schwerpunkt dieses 2. Bds. der Universalgeschichte liegt naturgemäß im Vorderen Orient, wo die ältesten, bekanntesten und für die weitere Geschichte bedeutsamsten Hochkulturen entstanden und sich entfalteten. Er ist deshalb auch für die alttestamentliche Wissenschaft als Rahmendarstellung von unmittelbarem Interesse und Wert, zumal der Volks- und Religionsgeschichte Israels eine relativ ausführliche Behandlung zuteil wird. Zwei Züge sind charakteristisch für das Werk: es soll nicht so sehr äußere Geschichte in ihrer Vielfalt der Gestalten und Ereignisse geboten werden, sondern Entwicklung der Kultur, und es soll diese nicht bloß in ihren empirischen Äußerungen, sondern in ihren Wurzeln und bestimmenden Kräften sichtbar werden. Darum setzt die Darstellung regelmäßig schon in der der Hochkultur vorausliegenden Periode des Neolithicums an, über die nur die Archäologie, die überall neben den literarischen Dokumenten zu ihrem vollen Recht kommt, etwas aussagen kann. Das Bild bedeutender Einzelpersönlichkeiten tritt kaum je plastisch profiliert hervor, aber es wird der Mensch in seiner wachsenden geistigen Entwicklung und der damit verbundenen steigenden Differenzierung seines Lebensbereiches anschaulich. — Eine Reihe erstrangiger Fachkräfte ist für die Darstellung der einzelnen Kulturen gewonnen worden. *R. Anthes (Philadelphia)* schildert in besonders klarer Linienführung die lange und so vielen Wandlungen unterworfene Kulturgeschichte Ägyptens vom 5. Jahrtausend v. Chr. bis zum Einmarsch Alexanders (130—223). Für den mesopotamischen Raum behandelt *A. Moortgat (Berlin)* in chronologischer Gliederung die sumerisch-akkadische Kultur vom Chalkolithicum bis Ur III (224—260), während *G. Furlani (Rom)* in sachlicher Ordnung durch die einzelnen Kulturgebiete (Sprache und Schrift, Religion, Recht, Kunst usw.) der babylonisch-assyrischen Zeit führt (261—330). Weniger einflußreich und in ihrer volklichen und kulturellen Abgrenzung und Entwicklung uns noch weniger einsichtig ist das weite Gebiet Kleinasiens, von dessen Geschichte seit dem 3. Jahrtausend bis zum Einbruch der Perser *J. L. Myres (Oxford)* nur ein skizzenhaftes, aber buntes Bild zeichnen kann (449—483). Den von diesen drei großen Kulturräumen umschlossenen und beeinflußten Bezirk Syrien, Phönizien und Palästina behandelt *W. F. Albright (Baltimore)* mit besonderer Hervorhebung der Geschichte Israels bis zum Exil (331—376). Seine besonders positive Einstellung zu den ältesten israelitischen Überlieferungen ist bekannt. Es entspricht durchaus ihrer weitreichenden geschichtlichen Bedeutsamkeit, wenn der Religion des kleinen Volkes Israel in diesem allgemeingeschichtlichen Werk ein eigener umfangreicher Abschnitt gewidmet wird (377—448).

Der Verfasser der bekannten „Theologie des AT", *W. Eichrodt (Basel)*, hat ihn übernommen und meisterhaft gestaltet. Es dürfte zur Zeit keinen besseren kurzen Abriß geben, der so ausgeglichen und durchsichtig die wechselnde Problematik, die immer wieder aufbrechende schöpferische Kraft des Jahweglaubens und die besonderen Anliegen und Charakteristika der einzelnen theologischen Strömungen im Laufe der israelitischen Religionsgeschichte, angefangen vom Väterglauben bis zur spätjüdischen Gemeinde, darstellt. Gerade die klare Hervorhebung der positiven Werte mancher bis vor kurzem weniger geschätzter Richtungen, wie priesterliche Gesetzestheologie, Kult, nachexilische Glaubensentwicklung, zeigen deutlich den erfreulichen Fortschritt der atl. Wissenschaft im sachgerechten Verständnis des AT. — Außerhalb dieses vorderorientalischen Raumes behandelt der Bd. einleitend (1—129) die jüngere Steinzeit Europas *(K. Tackenburg, Bonn)* und Nordafrikas *(M. Almagro Basch, Barcelona)* sowie die Produktionskulturen der Hirten, Pflanzer und Bauern *(K. J. Narr, Göttingen)*. Die Kulturen Indiens bis zur frühbuddhistischen Zeit sind von *Chr. von Fürer-Haimendorf (London)* und *E. Waldschmidt (Göttingen)*, die des frühen China bis zum Ende der Han-Zeit von *W. Eberhard (Berkeley, Cal.)* dargestellt (484 bis 564; 565—606). Zu den Hochkulturen des Alten Amerika gibt *H. Trimborn (Bonn)* nur eine kurze Vorschau (607—617). Die eigentliche Darstellung soll in einem späteren Bd. erfolgen. Haspecker

The Septuagint Bible. The Oldest Version of the Old Testament in the Translation of Charles Thomson. Ed., rev. and enlarged by *C. A. Muses*. 8° (XXVI u. 1426 S.) Indian Hills 1954, The Falcon's Wing Press. 6.50 Doll. — Ch. Thomson (1729—1824), einer der besten Gräzisten seiner Zeit, unternahm als erster eine Übertragung der Septuaginta ins Englische, nachdem er seinen Posten als „Secretary of the Continental Congress of the USA" 1789 aufgegeben hatte. Sein Ausgangstext war der Cod. B in der Sixtinischen Ausgabe von 1587. Fast zwanzig Jahre arbeitete er mit philologischer Akribie und dogmatischer Unvoreingenommenheit an dem Werk, das zuerst 1808 in Philadelphia erschien. Die Neuausgabe, ein gefälliger Bd. mit kräftigem Druck und starkem Einband, ist für das breite Publikum bestimmt. Sie enthält weder irgendwelchen wissenschaftlichen Apparat noch erläuternde Fußnoten, doch wurde der ganze Text sorgfältig nach den Ergebnissen der heutigen Textforschung überprüft und in vielen Einzelheiten korrigiert. Eine kurze Einleitung informiert den Bibelleser über die Entstehung der Septuaginta und ihre Stellung in der Überlieferungsgeschichte des AT. Dabei wird allerdings ihre Bedeutung für die Frage nach dem Urtext reichlich einseitig herausgestrichen, wie auch der wiederholte reklamemäßige Hinweis, daß die Septuaginta die Bibel sei, die Jesus und die Apostel gelesen und zitiert hätten, allzu summarisch ist. Mit Rücksicht auf den erwünschten breiten Leserkreis („both Jews and Christians") enthält der Bd. leider nur die protokanonischen Bücher. Das ist für eine Ausgabe, die sich ausdrücklich als „The Septuagint Bible" vorstellt, offensichtlich irreführend. Haspecker

Schmitt, E., Leben in den Weisheitsbüchern Job, Sprüche und Jesus Sirach (Freiburger theol. Stud., 66). gr. 8° (XVI u. 208 S.) Freiburg 1954, Herder. 12.50 DM. — „Leben" ist ein vielgestaltiger Begriff. Hier geht es nur um das Leben des Menschen, und zwar nicht als Lebenswandel, sondern als „jenes Gut, das Gott in Fülle besitzt, das er dem Menschen in der Schöpfung mitgeteilt hat, das er dem Menschen, der seinen Willen tut, verheißt und schenkt" (8). Das ist eine vorläufige Beschreibung, die aus den drei Büchern erwiesen und spezifiziert werden soll. In vier großen Kapiteln entledigt sich Sch. dieser Aufgabe. Das erste gehört der Philologie: Hebräische Ausdrücke für „Leben" und ihre Übersetzungen (15—48). Der Wortstamm chajah in seinen Abwandlungen und die übrigen bekannten anthropologischen Termini des AT werden behandelt. Die beiden nächsten Kapitel beantworten die Frage nach dem Woher des Lebens (Gott, Ursprung und Herr allen Lebens, 49—73; die lebenspendenden Kräfte, 74—114). Unter letzteren sind solche Kräfte verstanden, die nicht erstmalig Leben schaffen, sondern nach den Worten der Weisheitsbücher dem Lebenden Leben bringen. Das sind objektiv die sittlichen Willensäußerungen Gottes (als Wort, Weisheit und Gebot), subjektiv die persönliche Aneignung dieses Gotteswillens in den entsprechenden Tugenden. Außerdem sind in diesem

3. Kap. die sachlich weniger erheblichen bildlichen Ausdrücke (Baum, Quell, Weg, Balsam, Gesetz, Buch des Lebens), die zu Leben in Parallele gestellten Begriffe (Licht, Friede, Heil, Gnade, Glück) und die Aussagen über den Tod behandelt. Nach diesen langen Vorbereitungen kommt Kap. 4 (Das Wesen des Lebens, 115—188) zur eigentlichen Frage. Nach kurzen Darlegungen über Träger und Wertung des Lebens wird folgende Begriffsbestimmung gegeben: „Leben ist die gottebenbildliche, in Dauer und Gehalt möglichst vollkommene, aber doch steigerungsfähige und von Gott zu vervollkommnende Seinsweise des Menschen" (122). Der Akzent liegt auf der intensiven und extensiven Offenheit und Fülle des Begriffs, die in den folgenden Abschnitten dadurch erwiesen werden soll, daß die verschiedenen inhaltlichen Stufen des Begriffs dargelegt und aus den drei Büchern belegt werden: natürliches, höheres, ewiges Leben. Im Erweis des letzteren liegt das eigentliche und einzige Problem der Studie. Ein glatter Beweis ist nicht zu erwarten; aber auch eine überzeugende Wahrscheinlichkeit zu erweisen dürfte Sch. nicht voll gelungen sein. Einige ziemlich vage Hinweise auf ein jenseitiges Leben (wohl zu unterscheiden vom Dasein in der Scheol) in Spr und Sir sind durchaus annehmbar, aber gerade die deutlichsten Stellen, auf die immer wieder zurückgegriffen werden muß, sind zumal in Spr und Sir (z. B. Spr 11, 7a 12, 28 14, 32 Sir 1, 13) textlich sehr unsicher, von Job 19, 25 f. ganz zu schweigen. Dabei wirkt es störend, wenn zumeist die textkritisch unsicherere, aber dem Beweis günstigere Lesart angenommen wird. Daß Spr 3, 16 10, 27 „wohl an das Leben im Reiche des Messias gedacht" (187) sei, ist in keiner Weise anzunehmen. Die allgemeinen Überlegungen, mit denen Sch. seine Interpretationen zu stützen sucht, daß die Weisheitslehrer das Ungenügende des diesseitigen Lebens und der diesseitigen Vergeltung erkannt und daher an ein Jenseits gedacht haben müßten, und daß in den Texten als Gottesoffenbarung ein tieferer Sinn enthalten sein könne, als die atl. Schriftsteller verstanden hätten (wofür leider der Nachweis nicht erbracht wird), können die Sache nicht entscheiden. So bleibt die alte Frage wohl auch weiterhin ohne überzeugende Lösung. Als sehr sorgfältige und vollständige Sammlung aller das Leben betreffenden Aussagen der drei Bücher bleibt die Studie als Ganzes nützlich und wertvoll.

Haspecker

Frey, H., Das Buch der Weltpolitik Gottes. Kapitel 40—55 des Buches Jesaja (Botschaft des AT, 18) 4. Aufl. 8° (294 S.) Stuttgart 1954, Calwer Verlag. 12.50 DM. — Lamparter, H., Das Buch der Weisheit. Prediger und Sprüche (Botschaft des AT, 16). 8° (319 S.) Ebd. 1955. 12.80 DM. — Die Neuauflage des Isaiaskommentars von *Frey* ist bis auf ein paar unbedeutende Notizen ein unveränderter Abdruck der 3. Aufl., die 1939 erschien. In den aktuellen „theologischen Besinnungen" spürt man deshalb noch recht stark die Auseinandersetzung mit den Ideologien des Nationalsozialismus. Hier wäre eine stärkere Überarbeitung wohl am Platz gewesen. — *Lamparter* behandelt in seinem Bd. nicht die Sapientia Salomonis, wie der Titel auf den ersten Blick vermuten lassen könnte, sondern nur Prediger und Sprüche. Er hat sich besonders gründlich und selbständig um ein inneres Verständnis des Predigers bemüht. In den allgemeinen Erwägungen, die die Hauptabschnitte des Buches einleiten (1, 3—11 3, 1—8 7, 25—29), glaubt er die grundsätzlichen Aspekte zu finden, unter denen die Hauptthese, daß alles vom Menschen selbst ausgehende Streben und Forschen eitel und ohne letzten Erfolg sei, durchmeditiert werde. Dann steht Kap. 1—2 unter dem Motto des Kreislaufs aller Dinge, der dem Menschen eine endgültige Erfüllung versagt. Kap. 3, 1 — 7, 24 betrachtet, daß jedem Ding seine Zeit von Gott gesetzt ist, die dem Menschen verborgen bleibt und oft genug rätselhaft erscheint; doch ist es dem Menschen nicht gegeben, wirksam in dieses Uhrwerk Gottes einzugreifen. Kap. 7, 25 — 12, 7 blickt auf die Verderbtheit der Menschen und erforscht ihre Gründe. Die Quintessenz ist jeweils: diese Rätsel des Lebens sind weder gedanklich noch praktisch vom Menschen her positiv zu lösen, und es bleibt nur, in schlichtem Gottvertrauen und Gottesfurcht sich zu bescheiden und fröhlichen Muts das von Gott zugeteilte Lebenswerk zu tun. Diese Aufgliederung spricht an; aber in der Auslegung der Einzelabschnitte erscheint die Ausrichtung auf das entsprechende Thema oft genug erzwungen, und die zahlreichen Umstellungen von Versen und Versgruppen, die L. von Kap. 5 an vornimmt, sind zumeist nicht glücklich. Sie vereinfachen zwar den Text, aber verkennen nicht selten die Feinheit der ursprünglichen Text-

ordnung. In 5, 18 ist in der deutschen Wiedergabe leider der wichtigste Teil („und sich zu freuen an seiner Arbeit") ausgefallen. Diese Freude, und nicht Freude an Gott, ist auch in 5, 19b gemeint. Daß die natürliche Unsterblichkeit der Menschenseele nur ein Traum sei und der Prediger mit seiner skeptischen Bemerkung in 3, 21 „durchaus im Einklang mit der ganzen Hl. Schrift des Alten und Neuen Testaments" stehe (63), ist eine wunderliche Entgleisung von L. in seiner sonst so soliden und schönen Kommentierung. — Für die Behandlung der ganz unthematisch zusammengereihten Aphorismen des Spruchbuches hat L. eine originelle Lösung gefunden. Er nimmt die wenigen zusammenhängenden Texte über Weisheit und Torheit als grundsätzliche Wegweisung voraus („Der Mensch am Scheideweg") und sammelt und ordnet dann das ganze Material der Einzelsprüche völlig neu unter die Themen des Dekalogs („Der Wandel im Lichte der Gebote"). „Das Ergebnis ist verblüffend: Nicht nur, daß es möglich war, sämtliche Sprüche unter diesem Leitbild des Dekalogs zusammenzuordnen — besonders reizvoll ist es, wie sie sich nun gegenseitig ergänzen, beleuchten und auslegen" (8). In der Tat läßt sich kaum ein glücklicherer Weg für eine praktische Auslegung und Auswertung des Spruchbuches denken. Er bringt doppelten Gewinn: Einmal findet man so alle sachlich zusammengehörigen Sprüche an einer Stelle zusammen, und dann bieten sie tatsächlich ein sehr reiches und anschauliches Material für den negativen wie positiven Gehalt der einzelnen Gebote. Zum 8. Gebot findet man z. B. folgende Spruchgruppen: „Der gute Ruf, der Frevel der Verleumdung, die Verdrehung des Rechts, das Schwert der Zunge, die Zucht der Rede, das helfende Wort". Man kann über die Zuordnung mancher Einzelsprüche anderer Meinung sein, doch fällt das, aufs Ganze gesehen, nicht ins Gewicht. Ein Stellenverzeichnis am Ende des Bds. ermöglicht es, auch bei dieser völligen Umordnung jeden beliebigen Einzelvers rasch wiederzufinden.

Haspecker

Froom, L. E., The Prophetic Faith of Our Fathers. The Historical Development of Prophetic Interpretation. I. Early Church Exposition, Subsequent Deflections and Medieval Revival; II. Pre-Reformation and Reformation, Restoration and Second Departure; III. Colonial and Early National American Exposition, Old World Nineteenth Century Advent Awaking; IV. New World Recovery and Consummation of Prophetic Interpretation. gr. 8° (1006, 863, 802 u. 1295 S.) Washington D. C. 1946—1954, Review and Herald. 7.50 Doll. je Band. — Der Verf. ist Professor am Adventistenseminar in Washington. Damit ist Materialauswahl und Tendenz des Werkes gekennzeichnet. Es geht nicht um die allgemeine Entwicklung der Prophetenauslegung, sondern lediglich um die Geschichte der welt- und kirchengeschichtlichen Deutung (von F. kurz historische Interpretation genannt) jener Abschnitte aus Dan und Apoc, die von je her Anreiz gegeben haben, in ihnen ein fixes Programm und eine Zeittafel des Weltablaufs zu suchen. Für den Verf. gehört die Rechtmäßigkeit einer solchen chronologischen Konstruktion zum Grunddogma seines adventistischen Bekenntnisses. Für dieses will er hier eine Art historischen Beweis führen, indem er zeigt, wie diese geschichtliche Deutung jener prophetisch-apokalyptischen Texte sich schrittweise entwickelt und durch die Kette von „loyal witnesses" (= Our Fathers) bis zur Entstehung der Adventistensekte hindurchgerettet hat. Dieser Gang durch die Auslegungsgeschichte von der vorchristlichen Zeit an bis etwa 1800 wird in den ersten beiden Bdn. ziemlich abgeschlossen. Die zwei weiteren konzentrieren sich fast ganz auf die Vor- und Frühgeschichte der adventistischen Bewegung (bis etwa 1875). Angelpunkte der Entwicklung sind: Deutung der 70 Wochen Daniels als Jahre und des vierten Reiches als Römerreich im christlichen Altertum. Seit dem 12. Jahrhundert (Spiritualisten, Waldenser) Identifizierung des Papsttums mit Kleinem Horn und Antichrist. Immer vollständigere Applizierung des Tag-Jahr-Schemas auf alle Zeitangaben in Dan und Apoc. Deutung der Französischen Revolution als Ende der Papstherrschaft und entsprechend feste Datierung der Herrschaft des Kleinen Horns bzw. des Tieres von Apoc 13 von ca 538—1798 (dreieinhalb Zeiten = 1260 Jahre). Das Jahr 1844 als Ende der 2300 Abend-Morgen bis zur Reinigung des Heiligtums, die als Wiederkunft Christi verstanden wurde. Aus der Enttäuschung, die dieser Termin bereitete, wurde wenigstens bei den kurz danach sich endgültig formierenden Sabbat-Adventisten die Reinigung des Heiligtums geistig umgedeutet als Aufforderung zur Heiligung an die Gläubigen in dieser letzten Phase vor dem Kommen

Christi, für die nun keine feste Zeitangabe mehr zur Verfügung stand. Es erübrigt sich, auf diese Ergebnisse weiter einzugehen. — Das Werk imponiert durch die einzigartige Fülle des gebotenen Materials und die Sorgfalt der Bearbeitung. 20 Jahre intensiver Arbeit hat F. darauf verwandt und dabei in großzügigster Weise die praktische und wirtschaftliche Hilfe seiner Glaubensbrüder in Anspruch nehmen können. So wurden die entlegensten Quellen aufgestöbert, Tausende von Fotokopien gemacht und in Washington gesammelt. Die Darstellung ist mit ausführlichen Zitaten durchsetzt; für alle Autoren, die zu Wort kommen oder über die referiert wird, ist ein biographischer Rahmen beigefügt. Zahlreiche Diagramme und Tabellen ermöglichen eine rasche und wertvolle Übersicht über viele Autorensentenzen einer Periode. Jeder Bd. enthält eine vollständige Bibliographie und Sachindex. Aber auf diese Sorgfalt der Sammelarbeit sind die Vorzüge des Werkes auch beschränkt. Die eigentlich kritische Arbeit fehlt in weitem Maß. Die Auswahl der angeführten Autoren, die für das Altertum recht vollständig ist, wird mit der fortschreitenden Zeit immer einseitiger, so daß kein zutreffendes Bild der Gesamtlage der Exegese dieser Dan- und Apoc-Stellen entsteht. Die höchst verschiedene exegetische Kompetenz der Verfasser wirkt sich nicht aus. Erstrangige Exegeten stehen neben populären Erweckungsflugschriften und Eintagspolemikern. Der Einfluß der gesamten Kulturstufe einer Zeit auf die Auslegung wird nicht geprüft; ebensowenig die Rolle der Polemik seit dem 12. Jahrhundert, die für ihre persönliche Haltung gegen die Kirche lediglich einen handfesten Terminus und eine scheinbare Legitimation in der Bibel sucht, aber mit wirklichem exegetischem Fortschritt nichts zu tun hat. Summa: Das ganze Werk bietet sehr gutes Material für bestimmte Gebiete der Kirchen- und Kulturgeschichte; die Bibelwissenschaft dürfte sich wohl nur für die ersten beiden Bde. als Beitrag zur Geschichte der Exegese interessieren. Haspecker

Huby, J., S. J., L'Évangile et les Évangiles (Verbum Salutis, 11). 3. Aufl. durchgesehen und vermehrt von *X. Léon-Defour S. J.* kl. 8° (VIII u. 304 S.) Paris 1954, Beauchesne. — Diese Einleitung in die Evangelien hebt sich dadurch wohltuend von den gewöhnlichen Darstellungen ab, daß sie uns das Werden der Evangelien von der ersten Katechese der Apostel an lebendig miterleben läßt. Als H. vor 25 Jahren diese Einleitung schrieb, herrschte die übertriebene Literarkritik vor, deren Unzulänglichkeit auch die liberale Bibelkritik inzwischen längst eingesehen hat. Heute schenkt man dem Werden der Evangelien in ihrer vorliterarischen Gestalt unter Berücksichtigung der Erkenntnisse der Formgeschichte größere Aufmerksamkeit und stellt sie hinein in die damalige Umwelt. Der Herausgeber hat die wissenschaftlichen Ergebnisse der letzten 25 Jahre, soweit sie für das Verständnis der Evangelien von Bedeutung sind, berücksichtigt. Das 1. Kap.: „Das Evangelium vor den Evangelien", wurde bis auf wenige Seiten ganz umgearbeitet. Nur der 1. Abschnitt über „die Vorgängigkeit des mündlichen Evangeliums" (1—10) und der 3. Abschnitt über „die Wiederholung der Worte Jesu" (31—40) blieben im wesentlichen unverändert. In der ersten Zeit dachten die Apostel nicht daran, ihr Credo für künftige Geschlechter schriftlich niederzulegen (18). Sie waren vielmehr darauf bedacht, unter Berufung auf das AT, dessen Sinn ihnen Christus ja nach seiner Auferstehung eröffnet hatte, das Evangelium durch Predigt und Katechese den Menschen in schlichter Weise glaubhaft zu machen (22). Paulus und Johannes haben dann diese Katechese durch eine eingehendere Betrachtung des Christusgeheimnisses vertieft (26 u. Anm. 1). Um das Verhalten der Jünger und der christlichen Tradition zu rechtfertigen, berief man sich bald auf Worte des Herrn, die uns wohl noch zum großen Teil in ihrer ursprünglichen Fassung erhalten sind. Sie tragen nämlich noch die Merkmale des sogenannten „mündlichen Stils", wie sie M. Jousse vor allem in seinem Werke „Le style oral et mnémotechnique chez les verbo-moteurs", Paris 1925, aufgezeigt hat (30 ff.). Von Anfang an zeigte sich das Bestreben, die wunderbaren Aussprüche Jesu und die Berichte über sein Wirken und sein Leiden im Lichte des Ostergeheimnisses zunächst gruppenweise zu sammeln (40 f.). Aus diesen Teilsammlungen sind vor allem unsere synoptischen Evangelien entstanden. Damit stehen wir vor der synoptischen Frage. Während Huby noch in der 2. Aufl. annimmt, daß der kanonische Mt und Lk außer Mk den aramäischen Mt in verschiedenen Stadien seiner schriftlichen Fixierung benutzt haben, macht sich der Bearbeiter im wesentlichen die Auffassung von Cerfaux und Vaganay

zu eigen (vgl. Schol [1955] 257—260). Nach ihm ist Mk zuerst geschrieben. Man erkennt dort noch die aramäische Katechese des Matthäus, die aber tiefgreifend nach den Erinnerungen des Petrus umgestaltet wurde. Lk folgt in der Anordnung der Perikopen wie Mk treu der aramäischen Katechese, ohne daß er deshalb unmittelbar von Mk abhängig sein muß. Der größte Teil dessen, was er mit Mt gemeinsam hat, findet sich in den zwei Abschnitten 6, 20 — 8, 3 und 9, 51 — 18, 14 zusammengestellt. Außerdem hat er die Angaben zahlreicher Augenzeugen benutzt (85 f.). Der kanonische Mt ist die überarbeitete Übersetzung des aramäischen Mt. Der Überarbeiter hat den katechetischen Charakter der Vorlage dadurch noch mehr zur Geltung gebracht, daß er den vorhandenen Stoff aus der auch von Lk benutzten Quelle aufgefüllt, dabei aber die Reihenfolge der Perikopen vielfach umgestellt hat. Wahrscheinlich hat er Mk gekannt und außerdem Sonderquellen benuntzt (87). Im 2. bis 5. Kap. werden die einzelnen Evangelien behandelt, und zwar jeweils im Lichte ihrer Bezeugung durch die Tradition und in ihren charakteristischen Zügen. Eingeschaltet wurde ein guter Überblick über die Formgeschichte (89—93). Das Büchlein vermittelt einen guten und klaren Einblick in das Werden der Evangelien. Brinkmann

L'attente du Messie. Recherches bibliques par *L. Cerfaux, J. Coppens, R. de Langhe, V. de Leeuw, A. Descamps, J. Giblet, B. Rigaux.* kl. 8° (188 S.) Bruges 1954, Desclée. bfr. 150.—. — Ein kleines, aber außerordentlich reichhaltiges und aktuelles Buch über die Erwartung des Messias. Es enthält die Vorträge führender Fachleute von der Bibeltagung in Löwen 1952. Der Präsident *B. Rigaux O.F.M.* führt in die Probleme und Methoden ein (15—30). Eschatologisten und Formgeschichtler regten an, W. und T. W. Manson, Cullmann, Dodd trugen Wertvolles zur Frage bei. Katholischerseits arbeiteten Daniélou und de Lubac die Typologie heraus, Coppens den Sens plénier. Die Textfunde des Orients beleuchten neu Begriffe wie „Königtum, Knecht, Menschensohn". Endzeiterwartung und Messianismus sind ja allzeit etwas religiös Lebendiges. — *J. Coppens* stellt Mowinckels Messiasauffassung („Han som komer", Kopenhagen 1951; jetzt auch deutsch) kritisch dar: Mit Recht lehnt M. Widengrens und Engnells Theorie vom „rituellen Drama" ab, aber er definiert Messianismus und Endzeit zu starr. C. selbst unterscheidet: vormessianische Soteriologie, historischen königlichen, prophetischen (Gottesknecht) und transzendenten (Menschensohn) Messianismus; die Erfüllung ist nicht mathematisch, sondern in höherem Sinne zu verstehen. C. verteidigt auch (39—50) gegen J. J. Stamm (RevThéolPhil, Lausanne 1944, 1—27) die Einheit von Isaias 7 9 11 und vergleicht Is mit den Ras-Shamra-Texten. — *V. de Leeuw O.F.M.Cap.* sucht (51—56) den „Gottesknecht" als König (nicht Prophet) zu erweisen aus baḥîr, den Tammuztexten u. a. — *A. Descamps* schildert den Messiaskönig im NT (58—84): Als „Davidssohn" wird er begrüßt und gepredigt, „König" ist Jesus als Weltenrichter („Menschensohn" Mt 13; Apk 14—19) und im Leiden (Mk 15; Jo 19: waffenloser Wahrheitszeuge). — *J. Giblet* zeigt (85—130): Ein Messias-Prophet wurde nicht von Pharisäern und Schriftgelehrten erwartet; denn nach dem Exil waren anstelle der Propheten deren Schriften und vor allem die Tora getreten. Aber nach den Evv erwartete man doch den „Kommenden"; in apokalyptischen Kreisen war es zwar vor allem die Hoffnung auf eine Weltumwandlung, aber auch auf den Menschensohn (Dan, Hen 37—81), in Sekten (Qumranfunde) auf den Gesetzesdeuter (so wie der „Lehrer der Gerechtigkeit" gewesen war) und den Messiasfürsten. — *L. Cerfaux* unterscheidet (131—138) im Johannesevangelium die Ausdrücke σημεῖα: sie beglaubigen Jesus als den Gottgesandten, aber sie sollen als Offenbarung von Gottes δόξα weiterführen zum Glauben an den Gottessohn, und ἔργα, die der Vater, in Jesus bleibend, tut als Seine Werke (14, 10, vgl. Sap). — *J. Coppens* zeichnet (139—153) in vorzüglichen Längsschnitten nach Cerfaux, Le Christ dans la théologie de St. Paul 1951, die drei Entwicklungsphasen von Pauli Christusbild: 1. unter dem Einfluß der Urgemeinde: der Heils-Urheber durch Tod und Auferstehung und der sehnsüchtig Erwartete; 2. in der Auseinandersetzung mit den Judaisten: Christus ist Bringer der Gerechtigkeit, zweiter Adam, und (aus der inneren Erfahrung des Apostels) unsere Heiligkeit, Spender von Geist und Leben; 3. in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Apokalyptik in Kleinasien: Christus ist Gottes Weisheit; hier stellt Cerfaux Christi Titel sehr schön dar. Quellen sind also nicht Gnosis und Synkretismus, wenig und am Rande Stoa

und Philon, vielmehr „intuitions inspirées" und das griechische AT, gelesen im Licht des neuen Glaubens und der Erfahrungen. — *R. de Langhe* zeigt endlich (154—183) an vielen lehrreichen Beispielen, daß für Ausdruck und Ideen des NT das Semitische weit bedeutsamer ist als das Hellenistische. Koester

Jeremias, J., Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. gr. 8° (176 S.). Göttingen 1954, Vandenhoeck und Ruprecht. 6.80 DM; geb. 9.80 DM. — Diese 3. Aufl. der „Gleichnisse Jesu" von Jeremias ist, abgesehen von kleinen Änderungen, ein Nachdruck der 1952 erschienenen 2. Aufl., die ihrerseits eine vollständige Neubearbeitung der 1. Aufl. (1947) war. Am Schluß hat Verf. die nach der 2. Aufl. erschienene oder zugänglich gewordene Literatur verzeichnet (166—167). Wenn ein wissenschaftliches Werk in so kurzer Zeit dreimal erscheint, spricht diese Tatsache allein für seine Bedeutung. Jedenfalls vertritt Verf. über die sinnändernden Wirkungen der urkirchlichen Auslegung und über den ursprünglichen Parabelsinn im Munde Jesu Auffassungen, die aufhorchen lassen und eine wissenschaftliche Auseinandersetzung notwendig machen. Da über Inhalt und Richtung des Buches anläßlich seiner 2. Aufl. in dieser Zeitschrift berichtet wurde (Schol 29 [1954] 611 f.), verweisen wir auf das dort Gesagte. J. fußt mit seiner eigenen Parabelforschung auf einer Arbeit von C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom[4], London 1938, die nach J.' Wort „eine neue Epoche der Gleichnisforschung einleitet". Wennemer

Schnackenburg, R., Die Johannesbriefe (Herders Theol. Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von A. Wikenhauser, 13, 3). gr. 8° (XX u. 300 S.) Freiburg 1953, Herder. 19.— DM; geb. 22.— DM; subskr. 16.80 DM; geb. 19.50 DM. — Lange vermißten wir einen ausführlichen wissenschaftlichen Kommentar zum Neuen Testament in deutscher Zunge, der, fußend auf den Bemühungen und Ergebnissen der modernen Forschung, den Text in ständiger Auseinandersetzung und Begründung auslegt und so zu tieferem Eindringen und Verstehen, namentlich in theologischer Hinsicht, behilflich ist. Diese Aufgabe hat sich „Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament" gestellt. Der zuerst erschienene Bd. über die Johannesbriefe, bearbeitet von Sch., entspricht den Erwartungen, die man an ein derartiges Kommentarwerk stellen kann. Die Einleitungsfragen werden eingehend behandelt (1—41). Dem Versuch Bultmanns und Preiskers, durch literarkritische Analyse auf Vorlagen vorzustoßen, steht Verf. skeptisch gegenüber. Die Einheitlichkeit des Briefes wird anerkannt. Die im Brief bekämpfte Irrlehre kann weder mit der Lehre des Kerinth noch mit dem Doketismus gleichgestellt werden, ist aber eine frühe Form des Gnostizismus, welche die kirchliche Christologie und Soteriologie radikal ablehnte; „was sie (die Irrlehrer) positiv von seiner (Jesu) geschichtlichen Persönlichkeit hielten, wird nicht recht deutlich". In religionsgeschichtlicher Hinsicht ist Verf. überzeugt, daß zwar verschiedene Einflüsse, besonders von seiten der Gnosis, sich bemerkbar machen, namentlich in der Auswahl und Gestaltung der Begriffe, daß aber die urchristliche Substanz unverkürzt und genuin zur Aussprache kommt. Den breitesten Raum nimmt natürlich die Exegese des Textes ein (42—262), woran sich die spezielle Einleitung und Exegese zu 2 und 3 Jo anschließen (263—296). Die Erklärung ist umsichtig, tiefdringend, vor allem nach der theologischen und religiösen Seite hin. Der Zusammenhang der einzelnen Sätze wird gut herausgearbeitet; die Zusammenordnung in Sinnabschnitte ist überlegt und sachgemäß. Problematisch bleibt wohl noch die Auffassung von der Komposition des Ganzen. Verf. unterscheidet drei Hauptteile: 1, 5 — 2, 17; 2, 18 — 3, 24; 4, 1 — 5, 12. Hier weichen die Vorschläge der modernen Autoren noch weit voneinander ab. Wertvoll sind die zahlreich eingestreuten Exkurse, in denen einzelne Fragen vertieft und besonders nach den religionsgeschichtlichen Zusammenhängen geprüft werden. Einzelne Themen mögen einen Begriff von den hier behandelten Fragen geben: Gemeinschaft mit Gott, Häretische Gnosis und christliches Gotterkennen, Bruderliebe, Gotteskindschaft und Zeugung aus Gott, die Liebe als Wesenseigentümlichkeit Gottes, das Gotteszeugnis und der Glaube, Christ und Sünde, u. a. Also ein reichhaltiger Kommentar, der sich als zuverlässiger Führer im Studium der Johannesbriefe anbietet. Wir können nur wünschen, daß recht bald die glücklich begonnene Kommentarreihe durch ähnliche Veröffentlichungen Fortgang findet. Wennemer

Seidensticker, Ph., O.F.M., Lebendiges Opfer (Röm 12, 1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus (Neutestamentliche Abhandlungen 20, 1—3). gr. 8° (XVI u. 347 S.) Münster 1954, Aschendorff. 23.— DM. — Die recht umfangreiche Arbeit behandelt nicht, wie man auf Grund des Titels vermuten müßte, den Begriff „lebendiges Opfer" (Röm 12, 1), sondern fast alle irgendwie kultischen Vorstellungen des NT oder, um es mit den Worten des Verfassers zu sagen, „das Zentralgeheimnis der ntl Heilswirklichkeit überhaupt, welches das Kreuzesopfer, das gesamte Leben der Kirche und ihrer Gläubigen und die Feier des Herrenmahles als rituell-kultischer Selbstdarstellung umfaßt" (V). Außerdem bringt der 1. Teil des Buches eine ausführliche Darstellung des griechischen Kultverständnisses unter der Überschrift: „Die mythisch-kultische Religion der Griechen und die λογικὴ θυσία (1—43). Dieser Abschnitt gehört zu den wertvollsten Partien des Werkes, weil man hier das sonst schwer zugängliche religionsgeschichtliche Material gut zusammengestellt beieinander findet. Noch eingehender beschäftigt sich dann der Verf. im 2. Teil (44—120) mit der atl Kulttheologie („Die ethisch-kultische Religion der Israeliten und die sogenannte prophetische Frömmigkeit"). Seine Absicht ist es, die kultische Struktur des atl Gottesvolkes aufzuzeigen und ihre Übereinstimmung mit der prophetischen Frömmigkeit zu erweisen. Ob diese historisch wie theologisch äußerst schwierigen Probleme des AT sich allerdings so einfach lösen lassen, sei dahingestellt. Die prophetische Kultkritik richtet sich wohl nicht *nur* gegen die „Mißstände einseitiger Bewertung des äußeren Ritus und gegen mangelnde Gottesfurcht" (95), und was der Verf. über die historischen Ursprünge des israelitischen Priestertums schreibt, dürfte auch von einem sehr gemäßigten kritischen Standpunkt aus kaum mehr zu halten sein. — Erst im 3. Teil (121—325) kommt der Verf. zu seinem eigentlichen Thema, dessen Formulierung — „Das Opfer Jesu Christi und seine Beziehung zur λογικὴ θυσία nach der Lehre des Apostels Paulus" — freilich nicht die Fülle der behandelten Gegenstände wiedergibt. Zuerst wird das Verhältnis Jesu zur kultischen Gottesverehrung kurz gekennzeichnet (121—128), dann folgt die Lehre der paulinischen Briefe mit Ausnahme des Hebräerbriefes (129—280). Hier findet man die entscheidenden Ausführungen über den Kreuzestod Jesu als kultische Heilswirklichkeit und über die Christusgemeinschaft der Gläubigen als kultische Heilswirklichkeit. Da der Terminus „kultisch" in einem sehr weiten Sinne gebraucht wird, gibt es kaum eine Frage paulinischer Theologie, die vom Verf. nicht besprochen wäre. Der nächste Abschnitt (280—320) ist der Lehre des Hebräerbriefes über das Hohepriestertum Christi und den Gottesdienst der Gemeinde gewidmet. Ein letzter Paragraph endlich gilt der JohApk („Die kultische Deutung der Kirche in der Endzeit"). — Diese ungeheure Fülle des Stoffes in einer Erstlingsarbeit zu bewältigen, ist sicher eine ganz erstaunliche Leistung. Trotzdem hat sich der Verf. einfach zu viel vorgenommen und dabei sein Anliegen, „die christologische Einheit und pneumatische Eigenart des ntl Kultbegriffes aufzuzeigen" (Vorwort), nicht immer im Auge behalten. Es fehlt der Untersuchung die für eine Dissertation wohl unerläßliche Straffheit und Zielbewußtheit der Gedankenführung. Die Darstellung verliert sich oft in Einzelheiten, deren Beziehung zum Hauptthema kaum zu erkennen ist. Schuld daran ist vor allem die vage Verwendung des Wortes „kultisch". Gewiß war es berechtigt, sich nicht von vornherein auf einen bestimmten Kultbegriff festzulegen. Doch hätte im Verlauf der Arbeit deutlich werden müssen, worin denn das Wesen einer gerade kultischen Gottesverehrung besteht. Es scheint nämlich nicht so selbstverständlich zu sein, wie der Verf. im Vorwort behauptet, „daß jede Form der Gottesverehrung kultischen Charakter tragen kann, sofern sie nur von dem Gott, dem sie gilt, als eine solche eingesetzt und angenommen ist, *ganz gleich, ob sie sich in Riten oder ohne Riten äußert*". Abgesehen davon, daß hier ein stark positivistischer und legalistischer Kultbegriff vorausgesetzt zu sein scheint, der von Paulus her doch gerade in Frage gestellt ist, möchte man wissen, was denn von einem Kult noch übrigbleibt, der sich „ohne Riten" äußert. Eine genauere Abgrenzung des Kultischen von anderen Formen der Gottesverehrung hätte den Verf. auch schärfer die theologische Problematik allen Kultwesens sehen lassen. Die Anwendung kultischer Kategorien auf das ntl Heilsgeschehen ist doch erst möglich geworden, nachdem diese durch eine radikale und endgültige Kritik hindurchgegangen waren. Stellt nicht das Kreuzesopfer ein geradezu vernichtendes Urteil über die Wert- und Erfolglosigkeit

aller kultischen Leistung dar (Hebr 10, 1 ff.)? In seiner historischen Erscheinungsweise entbehrt es doch jeder kultischen Form — und gilt trotzdem als die eschatologische, „himmlische" Kulthandlung Gottes. Es wäre Unrecht, zu sagen, der Verf. habe diese Problematik überhaupt nicht erkannt, aber sie tritt hinter der Absicht zurück, den kultischen Charakter der ntl Heilswirklichkeit möglichst allseitig zu beweisen. — Trotz aller methodischen und sachlichen Bedenken, die man der Arbeit gegenüber anmelden muß, soll aber das Verdienst des Autors nicht geschmälert werden, der sich mit großer Gelehrsamkeit und bewundernswertem Fleiß an die schwierigsten Probleme biblischer Theologie herangewagt hat. Schierse

Kerkhoff, R., O.S.B., Das unablässige Gebet. Beiträge zur Lehre vom immerwährenden Beten im Neuen Testament. (64 S.) München 1954, Zink. 4.— DM. — Was diese Abhandlung vor allem auszeichnet, ist ihre klare und saubere Methodik. In der Einleitung werden die verschiedenen, weit auseinandergehenden Auffassungen über den Sinn des unablässigen Gebets im NT vorgetragen, wobei sich schon die Hauptgesichtspunkte der späteren Deutung abzeichnen: das eschatologische Motiv, die Beziehung zur Praxis des rabbinischen Judentums, alttestamentliche Gedanken und Vorbilder, Gepflogenheiten des antiken Briefstils, psychologische Momente und nicht zuletzt der Zusammenhang mit der ganzen neutestamentlichen Verkündigung. Nach übersichtlicher Zusammenstellung der in Frage kommenden Texte folgt im 1. Kap. die terminologische Analyse. Sie ergibt für die Vokabeln, welche eine Dauer des Betens ausdrücken, daß vom „unablässigen" Gebet nur mit Einschränkungen die Rede sein kann und man darunter die Einhaltung regelmäßiger Gebetszeiten und Gebetsgelegenheiten verstehen muß. Außerdem ist damit eine innere Intensität des Betens, erhöhte Bereitschaft, uneingeschränkte Hingabe und persönliche Geisterfahrung angezeigt. Das 2. Kap. bietet dann die theologische Auswertung der Wortanalyse für eine Lehre vom unablässigen Gebet. Wenn das NT auch keine theoretische Gebetslehre enthält, so läßt sich doch aus den zumeist paränetischen Texten eine festumrissene und einheitliche Anschauung erheben. Ihr treibendes Motiv ist die Überwindung der endzeitlichen Drangsale und die Erwartung des Heils. — Vielleicht hat der Verf. den eschatologischen Gesichtspunkt etwas zu stark betont und der Formelhaftigkeit mancher Wendungen zu wenig Rechnung getragen. Doch sind die theologischen Zusammenhänge im ganzen richtig gesehen und gut herausgearbeitet. Besonders zu begrüßen ist schließlich, daß sich die Untersuchung von dem sonst weit verbreiteten „Mysterienstil" freihält. Schierse

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Zimara, C., S.M.B., Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus: FreibZPhTh 1 (1954) 353—393. — Die lesenswerte Arbeit kommt nach eingehenden Textanalysen zum Ergebnis, daß Augustinus das Vorherwissen nicht, wie es heute gewöhnlich gedeutet wird, im ‚omnia simul' begründet sah, sondern stärker in den rationes aeternae. Diese zeigten ihm nach neuplatonischen Gedankengängen die Dinge, und zwar auch in ihrer konkreten Gestaltung wie in ihrem Zeitablauf. Gewiß taucht auch das Motiv des ‚totum simul' hie und da auf (vgl. etwa eine Stelle aus den Conf. S. 390 Anm. 1). Die Folge war, daß der Kirchenvater mehr die aeternitas als die sempiternitas in seine Spekulation einbaute. Grundgelegt scheint das nach Z. in der Absage an die früheren manichäischen Irrungen, die dazu führten, nun die Unveränderlichkeit Gottes herauszustellen und damit die Gleichheit des Wissens vor und nach der Verwirklichung der Dinge. Das ‚manere' oder ‚stare' ist somit das Vorherrschende. Damit wäre Augustin der klassische Vertreter der Erklärung, die Thomas in S. Th. I q. 14 a. 13 corp. als unzureichend bezeichnet, wenn sie behauptet, daß Gott das Künftige erkenne „ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes". Z. zählt zu den Vertretern dieser Ansicht auch Bonaventura und Albert d. Gr. — Es ist eigentlich schade, daß die Andeutungen Augustins des ‚totum simul' nur in einer Anmerkung kurz als bloßes Stellenzitat von Z. gegeben sind und nicht in die Arbeit selber eingearbeitet wurden. Sonst ergäbe sich vielleicht ein etwas volleres Bild der augustinischen Gesamtauffassung. Aber es ist begrüßenswert, daß

auch die sicher vorherrschende Seite einmal dargestellt wurde. Doch zeigt die Textexegese, daß wohl mehr, als es Z. will, der andere Gedanke mitgespielt hat und eine so säuberliche Trennung kaum möglich ist. Augustin und seine Zeit sah das Problem wohl noch konkreter in der Gesamtheit. Nimmt doch Z. mit Recht gegen jene Stellung, die das ‚sempiternum' ganz von dem augustinischen ‚aeternum' ausklammern wollen. Weisweiler

Volk, H., Schöpfungsglaube und Entwicklung (Schriften der Gesellschaft der Westf. Wilhelms-Univ. zu Münster, 13). kl. 8° (28 S.) Münster 1955, Aschendorff. 1.20 DM. — Diese Rede bei der Rektoratsübernahme 1954 untersucht theologisch tiefschürfend die Frage, was Theologie über Entwicklung in der Schöpfung grundlegend zu sagen hat. Sie sieht daher vom mehr naturwissenschaftlichen Problem der Tatsächlichkeit einer Entwicklung ab. So kann auf dem kurzen Raum wirklich Wesentliches gesagt werden. Von Gott her gesehen, paßte Entwicklung durchaus in das theologische Gottesbild. Denn Gott bleibt unvermindert Schöpfer und Herr. Entwicklung setzt ja die Schöpfung aus dem Nichts voraus, da sie nur im Tatsächlichen vor sich gehen kann. Damit ist die Grenze der Entwicklung gezeigt: „Erschaffung ist nie ein Werden, Entwicklung ist immer im Werden" (13). Dieses Werden läßt auch die Intensität von Gottes Wirken unangetastet, da es gleichfalls nicht ohne Gott ist. Ja Gott beansprucht die Mitwirkung der Geschöpfe, wie es bereits der Schöpfungsbericht zeigt, in dem nur das 1. Schöpfungswerk Erschaffung aus dem Nichts ist und die übrigen Werke Ausgestaltung sind: Wirket und mehret Euch. Gewiß ist für solche Entwicklung eine Doppelbedingung zu erfüllen: Auch das Indirekte darf Gott nicht entgleiten, und das Geschöpf darf dabei nicht als Konkurrent Gottes auftreten. Die erste Bedingung wird erfüllt, da solche Entwicklung Gottes Wille ist; die zweite erfüllt sich, weil es wohl ein ‚et' hier gibt, aber in verschiedener Eigenwirksamkeit. — Auch von der Kreatur aus gesehen, kommt V. zum gleichen Ergebnis. Kreatur ist dynamisch. Gemäß dem Schöpfungsbegriff wächst sie Gott entgegen. Aus der perfectio formae muß die perfectio finis werden: Operatio est finis rei creatae, sagt Thomas in S. Th. I q. 105 a. 5. Doch auch hier wird bald eine Grenze sichtbar. Nur die personale Natur kann die Rückbeziehung auf Gott ganz vollziehen. Die materielle Welt wird daher nicht durch die Entwicklung vollendet, sondern erst durch die Einbeziehung in das personale Tun des Menschen. — Man liest daher diese Rede mit viel Frucht. Denn die so aktuelle Frage ist echt theologisch durchgearbeitet. Vor allem ist das Absolute des Gottesgedankens herausgestellt. Weisweiler

Durkin, E. F., The Theological Distinction of Sins in the Writings of St. Augustine (Pont. Fac. theol. Seminarii S. Mariae ad Lacum, Dissertationes, 23). 8° (VII u. 161 S.) Mundelein, Ill., 1952, S. Mary of the Lake Seminary. — Nach einer kurzen Einleitung über die Unterscheidung der Sünde vor Augustin behandelt der Verf. in eingehender Textanalyse die Todsünde, den Gerechten als Sünder und die läßliche Sünde bei Augustin. Für die Todsünde werden vom Kirchenvater die Sündenkataloge des hl. Paulus meist angeführt. Sie ist die Frucht frei überlegter und absoluter cupiditas, durch welche die Eigenliebe sich der Gottesliebe vorzieht: impudenda cupiditate fiunt (17). In der umstrittenen Deutung der ‚venialis iniquitas' im 21. Buch De Civitate Dei entscheidet sich D. für die Erklärung des Begriffes als Todsünde, die leichter vergebbar ist (daher ‚venialis'). — Das ganze augustinisch-dynamische Denken der Gottesliebe auf der einen Seite und der Konkupiszenz auf der anderen stellt das Christenleben auch außerhalb des vollen Versagens in der Todsünde in diesen Kampf. So ist auch der Gerechte in ihn hineingestellt. Die ‚tota charitas' herrscht noch nicht in ihm, da die Konkupiszenz ihre Macht nach der Taufe noch ausübt. Gewiß hat Augustin das Sieghafte der Gnade Christi stark herausgearbeitet. Aber es bleibt die Schwäche der Begierlichkeit mit ihren Folgen: Et accipiunt (sancti) tantam per istam gratiam libertatem, ut quamvis, quamdiu hic vivunt, pugnent contra concupiscentias peccatorum eisque nonnulla (peccata) subrepant, propter quae dicant quotidie: ‚Dimitte nobis debita nostra', non tamen ultra serviant peccato. So schreibt er in De corr. et gr. 12,35 (76). Aus dieser Sicht ist auch die Auffassung der läßlichen Sünde am besten zu interpretieren, wie der Verf. im weiteren Kap. zeigt. Es herrscht bei Augustin die Betrachtung des ‚levia sine quibus esse non

possumus' stark vor. Die läßlichen Sünden geschehen zwar ‚secundum cupiditatem'; aber sie zerstören nicht das ‚secundum charitatem' des menschlichen Strebens zu Gott: The medieval theologians and moral casuists would, however, mark more carefully the territory of sins objectively mortal which become venial ex causa diminuente or ex imperfectione actus (149). Aber diese mehr psychologische Betrachtungsweise des Seelsorgers von Hippo hatte die gute Folgerung, daß er auf die ‚poenitentia quotidiana' so großen Wert legte. So kommt das theologische Anliegen bei Augustin gut in der Arbeit zur Darstellung, ohne daß die Schwächen verschwiegen sind. Weisweiler

Heinrichs, M., O.F.M., Die Bedeutung der Missionstheologie aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft Münster 3). kl. 8° (48 S.) Münster 1954, Aschendorff. — Das Problem der Kardinaltugenden wird in dieser kleinen Schrift herausgegriffen als Beispiel für die Spannung, die entstehen kann, wenn die christliche Theologie mit der Geisteshaltung eines nicht abendländisch geprägten Kulturraumes zusammentrifft. Der Verf. untersucht zunächst die Kardinaltugenden in der Tradition des Abendlandes und dann ihre Behandlung in der chinesischen Philosophie. Vorher stellt ein einleitendes Kapitel die paradigmatische Bedeutung der Lehre von den Kardinaltugenden heraus, und nachher folgt ein abschließendes Kapitel über die in ihnen sich offenbarende Verschiedenheit zwischen Ost und West. Vorausgesetzt, daß die Wiedergabe der chinesischen Anschauung richtig ist (darüber zu urteilen, sieht sich der Referent außerstande), hat H. seine Aufgabe gut gelöst. Die Theologie als solche wird aus dem Ergebnis die Anregung schöpfen müssen, daß sie ihrer wesensnotwendigen Weltweite nicht vergessen darf. Allerdings könnte sich die Spannung in anderen Sparten der christlichen Verkündigung noch deutlicher zeigen, wenn nämlich ein abendländischer Begriff enger mit dem Dogma verknüpft ist als in dem von H. hervorgehobenen der Kardinaltugend; denn was hier sich bei den Chinesen als eigentümlich erweist, die Betonung der Ehrfurcht und der sozialen Momente sowie der Mangel einer klaren Unterscheidung der einzelnen Tugenden, bedingt noch keinen unversöhnlichen Gegensatz. Beumer

Köster, H.M., S.A.C., Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen. 2., neubearb. Aufl. 8° (XXXI u. 506 S.) Limburg 1954, Lahnverlag. 24.50 DM. — Dieses Buch, das nun in gründlich neugearbeiteter 2. Aufl. vorliegt, hat vor Jahren einen fruchtbaren Ansatz mariologischer Theologie bedeutet, allerdings auch eine Reihe von Einwänden hervorgerufen. Mit erstaunlicher Gründlichkeit, reichster Belesenheit und logischer Kraft hat K. in dieser 2. Aufl. sein Buch gestrafft, die weitergeführte Diskussion eingearbeitet und manches, was damals noch Ansatz war, weiter ausgeführt. Besonderen Anstoß hatten christologische Fragen gegeben. K. hat sich ihnen sorgfältig neu gewidmet und die Bedenken in einer Weise berücksichtigt, die den Anstoß sicher ausräumt. Das eine oder andere hätte trotzdem vielleicht noch bedacht werden können. Wäre es nicht z. B. gut gewesen, bei der Darlegung der verschiedenen gliedhaften Stellvertretungen, die Gott in seinen Bundesschlüssen mit der Menschheit benutzte und in die die marianische eingeordnet wird, zu begründen, warum denn eigentlich sonst immer männliche Gestalten die Stellvertreter sind — auch in solchen Fällen, wo es sich nach K. um gliedhafte Stellvertretung (im Unterschied zu der mittlerischen Stellvertretung Christi) handelt? Dann nämlich hätte sich gezeigt, daß vielleicht die Stellvertretung Mariens eine sehr viel andere ist als die etwa des Moses und des Abraham usw. Letztere gehören dann doch vielleicht (als vorbildliche) in die Reihe mittlerischer Stellvertretungen wie die Christi, da sie auch den herrschenden Gott vor der Volksgemeinde vertreten, während Mariens Stellvertretung ganz die eines Spitzengliedes in der empfangenden Gemeinschaft der Erlösten ist. Man würde bei der Darlegung der Phasen des Erlösungswerkes eins nicht vergessen dürfen, was auch bei K. nicht deutlich genug wird: Jene Phasen, die er (und viele andere) angibt, beginnen zwar mit der Menschwerdung, aber sie wird als Anfang der Erhebung der Menschheit zu Gott gesehen; und da erscheint Christus doch auch als das, was K. gliedhaften Mittler nennt. Man sollte dagegen nicht vergessen, daß Christi Mittlertum bei seinem Kommen als Wort

Gottes vom Vater zu den Menschen beginnt und daß dieser Adventus die erste wesentliche Phase der erlösenden Begegnung ist, die dann in der Bewegungsrichtung von unten nach oben (die man sonderbarerweise fast immer allein als erlösungswichtig ansieht) beantwortet wird. Dann sieht man nämlich den Sinn einer eigenen, die Menschheit in ihrem *Empfangen* vertretenden und deshalb weiblichen Mittlergestalt sehr viel deutlicher. — Am Ende des 2. Teiles geht K. auf die mariologischen Systemversuche ein und sieht das mariologische Grundprinzip in der gliedhaften Stellvertretung, was, wie er selbst sagt, sachlich der recht verstandenen Kirchenurbildlichkeit Mariens gleich ist. — Wer K.'s Buch studiert, hat reichen Nutzen nicht nur im Bereich der Mariologie, sondern der ganzen Theologie, in deren Gesamtzusammenhang er die Lehre von Maria stellt. Semmelroth

Gallus, T., S. J., Interpretatio mariologica protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis. Pars II: Ab anno 1661 usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis (1854). gr. 8° (XLI u. 383 S.) Roma 1954, Edizioni di Storia e Letteratura. 4000. — L. — Mit dem vorliegenden 3. Bd. findet diese umfassende Geschichte der Exegese des Protoevangeliums von der Väterzeit bis zur Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis ihren Abschluß. Der Verf. hat auch in ihm, wie in den früheren (vgl. Schol 24 [1949] 581 bis 585; 29 [1954] 574f.) eine Fülle von katholischen und nicht-katholischen Zeugen zu Wort kommen lassen, die oft schwer zugänglich sind. Eingangs bringt er noch einen Nachtrag von 18 Autoren, darunter 15 Katholiken, zum vorhergehenden Bd. Das bisherige Bild wird aber durch diesen Nachtrag nicht wesentlich geändert. Die nun behandelte Periode teilt der Verf. in drei Abschnitte: 1. von 1661 bis zu den Enzyklopädisten 1752 (1—138), 2. von 1753—1809 (139—199) und 3. von 1820 bis zur Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis 1854 (201—296). Daran schließt sich ein Überblick über die Akten der Kommission, die mit der Ausarbeitung der Dogmatisierungsbulle von der Unbefleckten Empfängnis betraut war, die verschiedenen Schemata der Bulle und die Bulle selbst, soweit sie auf das Protoevangelium Bezug nimmt (297—322). Vorausgeschickt wird ein ausführlicher Auszug aus dem Werk des Antonius de Panormo O.F.M. († 1714), De auctoritate editionis Vulgatae, Romae 1709, das die Auffassung der damaligen Zeit über die Autorität der Vulgata widerspiegelt, wenn es dort z. B. heißt: „Quinimo constanter asserimus per Vulgatam corrigenda exemplaria Graeca, Hebraica, Caldaica etc." (6). Darum ist es nicht zu verwundern, daß die katholischen Exegeten dieser Zeit, unter denen sich im Unterschied zu der vorhergehenden Periode kaum ein bedeutenderer Name findet, in Gen 3, 15 die Lesart der Vulgata „ipsa" annehmen, obgleich sie um die hebräische Lesart „ipsum" (semen) wissen. In dem „Samen" des Weibes sehen dagegen sowohl die meisten Katholiken wie alle Lutheraner nur Christus. In dem zweiten Abschnitt dieser Periode halten die Protestanten unter dem Einfluß der positiven Wissenschaften und des Rationalismus an diesem messianischen Sinn weithin nicht mehr fest, und die Katholiken geben die Lesart der Vulgata „ipsa" allmählich zugunsten des hebräischen Textes auf, wenn sie auch wegen der übertriebenen Autorität der Väter und der Vulgata nicht ganz verschwindet. Dennoch halten sie an der mariologischen Deutung des Protoevangeliums fest. Im Anfang des 19. Jahrhunderts hat die exegetische und theologische Arbeit ihren Tiefstand erreicht, so daß der Verf. aus der Zeit von 1810—1819 für seinen Hauptzweck keine Zeugen gefunden hat. Reicher ist das Material in den Gutachten und Antworten zur Vorbereitung der Definition der Unbefleckten Empfängnis. Abschließend stellt der Verf. fest, daß von den 338 katholischen Erklärern (einschließlich der 15 des Nachtrages zur vorhergehenden Periode) 299 das Protoevangelium mariologisch deuten. Die theologische Wissenschaft wird dem Verfasser für diese reichhaltige und wertvolle Stoffsammlung stets dankbar sein. Brinkmann

Petrus Joannes Olivi, O.F.M., Quaestiones quatuor de Domina. Ed. D. Pacetti O.F.M. (Bibl. Franc. asc. medii aevi, 8). kl. 8° (59* u. 89 S.). Quaracchi-Florenz 1954, Coll. S. Bonaventurae. 900.— L. — Nach einer kurzen Angabe der Lebensdaten Olivis (1248—1298) folgt eine gute und wertvolle Aufzählung seiner Werke mit jeweiliger Angabe der Hss, Editionen und Bearbeitungen. Da

Bernardin von Siena die hier veröffentlichten mariologischen Quästionen gut gekannt und benutzt hat, ist auch eine Darlegung der Beziehungen der beiden Franziskaner beigegeben. Drei der vier Quästionen sind uns im Autograph Bernardins in Siena in etwas gekürzter Form noch erhalten. Es fehlt offenbar das ursprüngliche Pro et Contra sowie die Antwort auf die Einwürfe, da Bernardin die Quästionen nur für seinen Privatbedarf als Unterlage seiner Predigttätigkeit abgeschrieben hat. Das zeigt sich deutlich bei der 3. Quaestio, die auch, und zwar vollständig, in einer anderen auch von Bernardin benutzten Hs der gleichen Bibliothek (U. V. 7) zugleich mit der 4. erhalten ist. P. benutzte beide Überlieferungen, die allein bisher bekannt sind. Sie sprechen nicht unmittelbar wie der Sentenzenkommentar Olivis von einer Leugnung der Unbefleckten Empfängnis, und es ist wohl nicht unbeabsichtigt, daß Bernardin als Anhänger der Lehre das entsprechende Stück aus dem Kommentar nicht abschrieb. Im übrigen sprechen aber diese 4 Abhandlungen von einer echt franziskanischen Anhänglichkeit an Maria, und es ist eigentlich schade, daß P. ihre theologische Beurteilung den Mariologen überläßt (58*). Die 1. Frage De consensu virginali pro Annuntiatione, die Bernardin mehrmals in der 5. und 6. seiner Predigten De beata Virgine benutzt, hebt hervor, daß die Zustimmung zur Menschwerdung durch Maria höheren Verdienstes war als irgendein anderer menschlicher Akt. Das folgert Olivi aus dem vierfachen Prinzip des Aktes (Gottes Liebe, der Jungfrau Gnade, der Hilfe der Engel und der Heiligen des A. B.), seinem Objekt, seiner Vollkommenheit, welche die Größe aller hohen Akte (des Martyriums, der Pietas, Misericordia, der Reinheit, des Glaubens, der Demut, der Liebe, des aktiven und passiven Lebens) in sich schloß. Das zeigt auch das Ziel dieser Zustimmung: die körperliche und geistliche Mutterschaft. — Die 2. Quaestio De XII victoriis in duodecim praeliis tentationum belegt, wie die Überwindung der inneren und äußeren Schwierigkeiten ihres Lebens Mariens Ruhm noch vermehrte: die Feindschaft gegen Satan, die Liebe, das Streben, die ganze Natur und Begierlichkeit sich zu unterwerfen, die freie Buße, die Hilfsbereitschaft über jede Eigenliebe hinaus ... Auf den Einwand, daß Maria ohne Stolz usw. war, antwortet Olivi bezeichnend u. a.: radicalis seu habitualis ramificatio infectionis originalis (ad eam) se extendit (41). Das hat aber ihrer Größe nicht geschadet: Sicut ponderosissimam molem terrae sibi fortissime et intime colligatam sic sursum impellere acsi nihil gravitatis in se haberet et agilius cum ipsa volare quam ii qui nihil in se ponderis habent, est victoriosius quam sit a solo extrinseco pondere sibi non colligato non retardari (ebd.). — Die 3. Abhandlung De excellentia et perfectione Virginis gloriosae zeigt, daß ihre Mutterschaft sie über alle Geschöpfe als Regina et Domina erhebt. Dabei ist vielleicht am bezeichnendsten die konkrete Folgerung der besonderen Größe ihrer Verehrung: Sicut actus amoris et devotionis tendens immediate in Deum est ex suo genere melior actu caritatis in proximum, ... sic devotio habita immediate ad Matrem Christi est melior devotione habita ad sanctos propter Matrem seu ut finaliter relata ad Matrem (56). — Die 4. Quaestio De dolore BMV in passione Christi legt dar, wie ihr Schmerz weit über ihre Erlösungsfreude ging. Auch hier tritt, wie in allen vier Abhandlungen, die Mutterschaftsidee als das Grundlegende der ganzen Gedankenreihen hervor: Braut ist sie nur dem Vater gegenüber (9). Als Mutter leidet sie mit ihrem Kind, und so wäre es unpassend, wenn sie sich gefreut hätte. Kurz wird hier von Olivi noch auf die Teilnahme am Leiden des Sohnes hingewiesen: Meritum radicalissimum et principalissimum omnium meritorum omnis hominis redempti (68), nennt er es. So verdienten diese Abhandlungen sicher ihre Veröffentlichung. Weisweiler

Zeitler, E., S.V.D., Die Herz-Mariä-Weltweihe. Dogmatisch-zeitgeschichtliche Schau. gr. 8° (XXIV und 187 S.) Kaldenkirchen 1954, Steyler Verlagsbuchhandlung. 7.80 DM. — Angesichts der kirchlich vollzogenen, aber kaum je erklärten Praxis der Weihe an das Herz Mariens wird man gern nach einem Buch greifen, das endlich einmal zu klären sucht, was denn eigentlich in dieser Weihe geschieht. Z. erklärt — nach einer kurzen, aber bemerkenswerten geschichtlichen Einleitung — die Weihe als reflexe Erkenntnis und personale Bejahung des objektiven Verhältnisses, in dem der Mensch jener Person gegenübersteht, der er sich weiht. Die Weihe an Maria „spricht die marianische Modalität unserer ontologischen Weihe in Christus

aus, die nunmehr reflex erkannt und in ihren moralischen Konsequenzen als Norm des ganzen individuellen und sozialen Lebens der Menschheit für immer freudig bejaht wird" (18). Jene objektive Wirklichkeit, deren subjektive Bejahung die Weihe bedeutet, sieht Z. in dem Zugleich von Transzendenz (= Überlegenheit und Macht) wie Immanenz (= Nähe und liebende Verbundenheit) Gottes bzw. anteilhaft Mariens. Erstere ist vor allem im Geheimnis des Königtums Mariens ausgeprägt, dem Z. eine ziemlich ausgedehnte Darstellung widmet. Dabei wird man fragen können, ob hier nicht in unzulässiger Weise eine, fast könnte man sagen, poetische Aussage, die zudem dem heutigen Menschen keineswegs eindeutig und im Laufe der Zeiten stärkstem Wandel unterworfen ist, als dogmatische Aussage behandelt wird. Die „Immanenz" Mariens sieht Z. im Geheimnis ihrer geistlichen Mutterschaft ausgedrückt. Die Weltweihe an Maria nun bejaht diese Doppelwirklichkeit; sie ist „ein Bekenntnis des mystischen Leibes zur marianischen Modalität der Erlösung" (84). — Die stark abstrakte, fast formalistische Behandlungsweise des 1. Teiles wirkt sich im 2. noch unbefriedigender aus. Denn er verspricht den Gegenstand zeitgeschichtlich einzuordnen. Die zeitgeschichtliche Situation wird leider nur auf einer Seite besprochen, nachdem zunächst eine recht handbuchmäßig trockene Erklärung des Gegenstandes der Herz-Mariä-Verehrung vorgelegt worden ist. Es wäre gute Gelegenheit gewesen, in lebendiger Darstellung die Bedeutung der Weihe an die heiligsten Herzen für unsere Zeit werbekräftig zu schildern. Den abstrakt-trockenen Charakter hat das Buch nicht zuletzt durch die kurzatmige Art, in der eine bis ins kleinste durchgegliederte Disposition kaum ausgeführt wird. Semmelroth

Schillebeeckx, H., O.P., De sacramentele heilseconomie. gr. 8° (XL u. 689 S.) Antwerpen 1952, 'T Groeit. — Beinahe 700 Seiten als ein 1. Teil nur einer „theologischen Besinnung auf die Sakramentenlehre des hl. Thomas im Lichte der Tradition und heutiger Problematik", wie der Untertitel verheißt! Einem 2., noch ausstehenden Teil sind im allgemeinen mehr spekulative Fragen vorbehalten: um Einsetzung und Kausalität, um Christusgeheimnis und Kirchlichkeit der Sakramente, um die sakramentale Gnade. — Der vorliegende Bd., der uns leider verspätet zuging, beschäftigt sich in zwei ungleich langen Teilen mit der objektiven Gestalt (19—555) und dem subjektiven Vollzug (557—663) und verbindet damit ausgedehnte geschichtliche Darlegungen sowohl der Dogmenentfaltung wie der liturgischen Entwicklung. Wenn man aus den vielen Anmerkungen sieht, wie die 16 Seiten angegebener Literatur wirklich verarbeitet sind, dann nimmt man mit großer Dankbarkeit an, daß beispielsweise auf knapp 100 Seiten der patristischen Sakramentsauffassung an Hand der Semantik der klassischen Bezeichnungen „mysterion" und „sacramentum" nachgegangen wird — daß 70 Seiten der wechselnden Gestalt des Tauf- und Firmungsrituals gewidmet sind — daß 150 Seiten darangegeben werden, um die Fragen um eucharistische Konsekration und Epiklese auf ausgebreiteter liturgischer Basis behandeln zu können. Wäre das Werk nicht mehr als ein in dieser Hinsicht ausgezeichnetes Arbeitsinstrument, es lohnte reich die Mühen, vor die einen die ungewohnte Sprache stellt (vorerst noch, so möchten wir hoffend sagen; denn eine Übersetzung ist außerordentlich wünschenswert!). Aber es ist mehr. Zwar gehört der Hauptteil des vorliegenden Bds. nicht der eigentlich spekulativen Durchdringung; aber was bisher gesagt ist, etwa über die Sakramente als Kultakte der Kirche, über den Wechselbezug, in dem opus operatum und personale Übernahme zueinander stehen, läßt auf die Behandlung der dem kommenden Teil vorbehaltenen Themen wirklich gespannt sein. Wir möchten nicht untertreiben: Es sind bisher nicht etwa nur Ankündigungen und Versprechen gemacht, sondern oft schon die Geleise auch in spekulativer Hinsicht entscheidend gelegt: Rückbindung der Sakramente in die mysteria carnis Christi (gegen die so sehr formale Schematik des signum efficax gratiae); Aufweis ihres Ortes und ihrer Funktion in der Kirche (gegen die immer virulente Lockung, die Erstrangigkeit im „Gnadenmittel" zu sehen) usw. Ein wirkliches Desiderat ist ja immer noch die mehrfach angekündigte Auseinandersetzung mit der „Mysterientheologie" neuester Zeit, besonders caselscher Prägung; der lange Atem und die Gefülltheit des bisher Gebotenen zusammen mit der Offenheit für neue Fragestellungen versprechen viel. Da der Verf. meint, sich schon in diesem Bd.

für das Nichtvorliegen des zweiten Teiles mit widrigen Umständen entschuldigen zu müssen, ist die Hoffnung wohlberechtigt, daß wir nicht mehr zu lange warten müssen. Stenzel

Baril, H., O.F.M., La doctrine de saint Bonaventure sur l'institution des sacrements. gr. 8° (XII u. 84 S.) Montréal 1954, Édit. Franciscaines. 1.25 Doll. — Während man früher für die Firmung und und die Letzte Ölung nach Bonaventuras Lehre nur eine institutio mediata Christi (immediata per apostolos) annahm, hat J. Bittremieux in seinem Artikel L'institution des sacrements d'après S. Bonaventure (Étfranc 35 [1923] 129 ff., 225 ff., 337 f.) einen Mittelweg vorgeschlagen: Christus hat zwar die beiden Sakramente nur durch Vermittlung der Apostel eingesetzt, aber sie doch angedeutet (instituit per insinuationem). Das schien Fr. Scholz für Bonaventura zu wenig, da Scholz das wesentliche Element in der willentlichen Verbindung des Ritus und der Gnade durch Christus sieht (Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales, Breslau 1940; vgl. Schol 17 [1942] 572). So kommt Scholz zu einer unmittelbaren Einsetzung durch Christi Willen, wenn sie auch ihren äußeren Ausdruck durch die Apostel erst fand. B., ein Schüler D. Van den Eyndes, untersucht daher das Problem neu und geht dabei in zweifacher Weise über Bittremieux hinaus. Dieser hatte die Forschung vor allem auf die beiden umstrittenen Sakramente beschränkt. B. zieht auch die anderen bei, um so einen umfassenderen Begriff der Einsetzungslehre Bonaventuras herausarbeiten zu können. Bittremieux hatte dann den Sentenzenkommentar und das Breviloquium gemeinsam behandelt und dabei besonderen Wert auf letzteres gelegt. B. geht auch hier den systematisch besseren Weg, untersucht zunächst den früheren Sentenzenkommentar und anschließend das Breviloquium, dessen Terminologie sich deutlich vom Kommentar unterscheidet. So erhält man einen Einblick in die Entwicklung der Lehre bei Bonaventura. Drei Sakramente (Taufe, Eucharistie und Weihe) sind in beiden Werken unmittelbar von Christus eingesetzt, und zwar „in specie"; bei der Weihe ist jedoch für die Form nur die gleiche Sinndeutung erforderlich, nicht das gleiche Wort. Bei Buße und Ehe ist schon im Kommentar die „Einsetzung" durch Christus abgelehnt. Sie stammen aus dem Naturgesetz. Daher heißt es im Kommentar nur: confirmavit et consumavit, während das Breviloquium den Ausdruck ‚institutio' zuläßt. Confirmando, approbando et consummando, heißt es aber auch hier einschränkend und erklärend. Die ‚Consummatio' besteht im Verbinden des Zeichens mit der Gnade, so daß B. mit Recht sagen kann, daß Bonaventura tatsächlich im heutigen *engen* Sakramentenbegriff eine ‚Einsetzung' durch Christus für diese Sakramente lehrte. Wichtig ist hier bei der Buße die Lehre von der Einsetzung der *Beichte* als solcher, die im Kommentar den Aposteln überlassen bleibt — immer natürlich unter Leitung des Hl. Geistes —, da sie erst nach der Himmelfahrt wirksam werden konnte. Damit ist ein wichtiges Element der ‚Einsetzung' bei Bonaventura aufgedeckt. Neben dem völlig Neuen gehört zur Einsetzung, daß es in Kraft tritt. Endlich muß die Einsetzung auch in klaren Worten erfolgen. Das ergibt sich vor allem aus der 3. Klasse von Sakramenten (Firmung und Ölung), die im Kommentar deshalb nicht von Christus selbst eingesetzt sind, weil er sie nur ‚angedeutet' hat (etwa durch die Handauflegung über die Kinder), oder die nach dem Breviloquium nur ‚insinuando et initiando' eingesetzt wurden. In beiden Fällen ist eine Handlung des Hl. Geistes in den Aposteln oder deren Nachfolgern notwendig gewesen, um die ‚Andeutung' des Herrn zur Klarheit zu bringen und sie dann zu promulgieren. Man kann B. wohl zustimmen, daß der Unterschied von Kommentar und Breviloquium mehr terminologisch ist, wie es Bittremieux bereits gefunden hatte. Immerhin scheint doch in letzterem auch ein Fortschritt gegenüber dem Kommentar zu liegen, der sich enger an die bisherige Lehre der ‚institutio per apostolos' anschließt als das Breviloquium, das offen von einer ‚Einsetzung' durch Christus, wenn auch mit der obengenannten Einschränkung, spricht. Doch geht auch der Kommentar bereits über die bisherige traditionelle Lehre hinaus im ausdrücklich und systematisch eingebauten ‚insinuare' durch Christus. Übrigens hat Bonaventura eine Einsetzung durch die Apostel in eigener Vollmacht natürlich für unmöglich gehalten. Sie sind nur die Vollstrecker des Hl. Geistes, der wiederum der Geist Christi ist. So heißt es ausdrücklich für die Ölung: Spiritu Sancto per apostolos hoc sacramentum

(Christus) instituit, oder bei der Firmung: Institutum est hoc elementum Spiritu Sancto dictante ab ipsis ecclesiae doctoribus (43). Ganz allgemein sagt er: Institutio sacramentorum respicit Deum ut auctorem et apostolos respicit ut ministros in promulgando (44). *G. Tavard* hat in seiner wohl etwas negativen Besprechung der vorliegenden Arbeit — sie ist ja eine mehr historische als systematische Untersuchung — auf den wichtigen Punkt hingewiesen, daß bei der Gesamtauffassung der Einsetzung Bonaventuras Einteilung der drei Weltordnungen nach dem trinitarischen Schema: Vater, Sohn, Hl. Geist, oder der anderen: Verbum increatum, creatum, inspiratum wichtig zur Erklärung ist (Revue des Études Augustiniennes 1 [1955] 196 f.). Dadurch gewinnt alles ein volleres und einheitlicheres Bild, besonders die Bedeutung des Heiligen Geistes in der dritten heutigen Weltordnung auch im sakramentalen Werden und Geschehen. Weisweiler

Barréro, G., S.S.P., La dottrina eucaristica negli scritti di Papa Innocenzo III. gr. 8° (XIX u. 227 S.) Roma 1953, Ed. Paoline. — Nach einem Lebensbild, einer Zusammenstellung der Schriften und ihrer Editionen wird ein knapper Überblick der Eucharistielehre vor Innozenz geboten, wobei leider das große Werk von R. Geiselmann unberücksichtigt bleibt. Dann entwickelt B. des Papstes Ansicht nach einer systematischen Einteilung: Begriff des Sakramentes besonders für die Eucharistie, Materie, Form, Spender, Realpräsenz, Transsubstantiation, Akzidentien, Letztes Abendmahl, Kommunion, Wirkungen und eucharistisches Opfer. Es zeigt sich, daß der Papst stark von der Vorzeit, vor allem vom 12. Jahrhundert, abhängig ist. Zu den Quellen gehören besonders die Lehren Algers, Hugos von St. Viktor, der Summa sententiarum, des Lombarden und Gratians wie Huguccios, des Lehrers des Papstes. Naturgemäß interessiert wegen des zu seiner Zeit abgehaltenen Laterankonzils die Bedeutung des auf ihm angewandten Ausdrucks *‚transsubstantiatio'*. B. kann feststellen, daß Innozenz noch die Worte consecratio, conversio, mutatio, transmutatio, fieri, conficere, perficere vorzog. Aber ich zähle auch 13 Anwendungen von transsubstantiatio oder transsubstantiare in den von B. auf S. 134 zitierten Stellen. Bei der näheren Deutung des Wortes entscheidet sich der Verf. mit J. de Ghellinck, DictThCath V b 1300 für eine echte innere Änderung (non redigitur panis in nihilum, quia desinit esse quod fuit; sed *mutatur* in aliud, quoniam incipit esse quod non fuit. So sagt Innozenz selbst in De sacro altaris mysterio 4, 20). Es wird also ein bloßes Kommen des Herrn an Stelle der Brot- und Weinsubstanz abgelehnt entsprechend den Worten des Papstes: Sicut dicitur a grammaticis quod a mutatur in e, cum a praesenti formatur praeteritum, ago egi, quia loco huius litterae a ponitur haec littera e (ebd.). Auch eine Impanation wird ausdrücklich vom Papst abgelehnt: Fit autem ipsa conversio non secundum unionem sed secundum transitionem (ebd.). Im übrigen merkt man auch bei den Einzelfragen stark das Zeitinteresse. So etwa wenn gefragt wird, ob das Brot ‚in Christum non tamen in Creatorem' verwandelt wird. Die Antwort des Papstes auf diese und ähnliche Fragen ist für ihn bezeichnend: Ego tamen sicut in aliis ita pariter in hoc divina sacramenta magis veneranda quam discutienda profiteor (ebd. 4, 19). Das wissenschaftliche Bild, das hier B. von Innozenz zeichnet, paßt gut zu dessen Charakter, wie er jüngst von Kempf und Tillmann entworfen wurde (vgl. Schol 30 [1955] 415 ff.): Er war ein Mann der praktischen Lebensgestaltung. Dennoch ist seine Eucharistielehre auch für die spätere Zeit von Bedeutung geblieben. Hat doch Durand ausdrücklich für sein Rationale fast ein Jahrhundert später noch bezeugt: Speculum Innocentii papae III. prosequamur. Auch aus diesem Grund ist natürlich die Lehre des Papstes, wie sie B. bietet, wichtig.
Weisweiler

de Letter, P., Sacramental Forgiveness of Venial Sins: EphLov 30 (1954) 54—64. — L. stellt sich auf Grund der thomasischen Ausführungen die schwierige Frage, ob bei der Devotionsbeicht nicht nur in einem abstrakten Einzelfall die noch nicht durch die Reue getilgte läßliche Sünde sakramental vergeben werde. Er schließt die Fälle aus, in denen auch eine schwere Sünde zugleich mit den läßlichen durch die Absolution getilgt wird, oder auch jene, in denen sie durch eine starke Reue zugleich mit der schweren Sünde vor dem sakramentalen Empfang nachgelassen wurde. Er gibt die Antwort in drei Schritten. 1. Eine Sünde wird nur vergeben, wenn wenig-

stens eine virtuelle Reue vorliegt. Nun hebt Thomas hervor, daß die Anhänglichkeit an die Geschöpfe nur selten vollständig verschwindet, also eine entsprechende läßliche Sünde bleibt. Hier kann die Absolution eingreifen, weil sie den freien Willen gnadenbringend beeinflußt. Ja das scheint 2. oft der Fall zu sein gemäß S. Th. III q. 87 a. 3 ad 2: Potest tamen impediri remissio quantum ad peccata venialia, quibus mens actualiter inhaeret, sicut et per fictionem interdum impeditur effectus baptismi. Drittens endlich läßt sich nach Thomas die sakramentale Vorauswirkung im votum sacramenti bei der Vergebung der schweren Sünde durch die Contritio auch auf die sakramentale Vergebung der läßlichen Sünde anwenden, falls ein solches Votum vorhanden ist. Wenn auch diese letztere Möglichkeit schwierig ist, weil eine solche sakramentale Vorauswirkung in der Reue selbst für die schwere Sünde schwer zu denken ist, so ist doch der Hinweis auf die nicht so leichte Vergebung der läßlichen Sünde infolge der Anhänglichkeit an die Geschöpfe sehr geeignet, den Ernst der läßlichen Sünde und damit auch die Nützlichkeit sakramentaler Vergebung in sakramentaler Stärkung der geschwächten entgegenstehenden Habitus deutlicher zu machen. Das wäre besonders dann der Fall, wenn man nicht, wie L. es tut, den Begriff der läßlichen Sünde nur auf die conversio ad creaturam einschränkt, sondern auch die in ihr liegende aversio a creatore, die ja auch durch die Begierlichkeit getroffen ist, mit berücksichtigt. Weisweiler

5. Grundlegendes aus Liturgiewissenschaft, Aszetik und Mystik, Christlicher Kunst

Koenker, E. B., The liturgical renaissance in the Roman Catholic Church. 8° (XI u. 272 S.) Chicago 1954, The University of Chicago Press. 5.— Doll. — Dem Buch liegt eine Dissertation zugrunde. In einem Dutzend Kapitel wird der Kreis der Fragen um die liturgische Bewegung abgeschritten: Werden und heutiger Stand; Mysterientheologie; die wechselseitigen Beziehungen zwischen der Auffassung von Kirche, Eucharistie, allgemeinem Priestertum und liturgischer Bewegung; ihr Einfluß auf die Musik und die darstellende Kunst, auf den Gebrauch der Volkssprache; ihre Bedeutung für das Verhältnis zwischen den Konfessionen u. a. In der Vielfalt der angeschnittenen Themen findet man also eine höchst willkommene Aufarbeitung. Dankenswert ist das Werk auch durch 15 Seiten Bibliographie und noch mehr durch die Aufgeschlossenheit und Sympathie, die den protestantischen Verf. bei der Darstellung leiten. Daß er zugleich werbend in die eigenen Kreise hineinspricht, ist nicht zu verkennen. Darauf würden wir gern zurückführen (denn das Bemühen um Objektivität scheint genügend ausgewiesen), daß allerhand schiefe Farben ins Bild gekommen sind. Die Liturgische Bewegung schillert hier stark in Richtung: stillschweigende Rechtfertigung der Reformation in der faktischen Anerkennung ihrer Anliegen, mithin Desavouierung Trients und der Entwicklung seither; die Spannungen zwischen ihr und der Hierarchie sind überbetont; die vorgefundene, zum Bessern zu führende Situation ist unnötig düster gezeichnet; die Herausstellung der theologischen Fruchtbarkeit der Liturgischen Bewegung bedient sich evolutionistischer Schemata. Da dem aber keine interkonfessionelle Animosität zugrunde liegt, bleibt man für das Buch dankbar. Auch diese Schönheitsfehler können nicht verdecken, wie sehr die Liturgische Bewegung „die Kirche treibt". Stenzel

Dold, A., Sursum corda. Hochgebete aus alten lateinischen Liturgien. kl. 8° (259 S.) Salzburg 1954, Müller. 7.90 DM. — D., dessen Name mit dem Beuroner Palimpsestinstitut verbunden ist und mit den gewichtigen Werken, die die Mühsal dieses Forschungszweiges nicht verleugnen können, hat uns eine kleine Kostbarkeit geschenkt, die nur eben angezeigt werden kann. Man kann sie sich nur persönlich erschließen, genauer: man muß sie beten und betrachten, die 120 Präfationen aus alten lateinischen Liturgien, ausgewählt aus dem vielfach reicheren Schatz der Sakramentare. Kurze Erklärungen (zur Textgestalt, zum Inhalt) sind willkommene Handreichung zur Aufschließung dieser gedrängten, farbigen Fülle, aus welcher der lange, festliche Atem des „immer und überall Dankens" strömt. Das ist Gabe genug. — Aber anläßlich der Buchausgabe sei doch noch einmal gesagt, daß die Sparsamkeit des

heutigen numerus clausus der Hochgebete schmerzlich berührt. Die Ausweitung steht bei der kirchlichen Autorität; um eine Zulassung „ad libitum" bzw. in Proprien zu bitten, will aber kaum unbescheiden scheinen. Noch eines sei bei dieser Gelegenheit angemerkt: Wir wissen wohl, daß es seit Guéranger (der gegen den Wildwuchs eigenbrötlerischer Lokalliturgien zu kämpfen hatte) zum guten Ton gehört, die glasklare Durchsichtigkeit und „nüchterne Trunkenheit" römischer Liturgie herauszustreichen. Zu Recht. Aber diese Sammlung, die uns auch Gut aus den sprudelnden *Quellen* der gallikanischen Liturgie bietet, sollte vielleicht die Frage nahelegen: Haben wir nicht über die Maßen aus einer — zeitbedingten — Not eine Tugend gemacht und zu thematisch (im Gefolge einer „ontischen" Frömmigkeit nicht allseits guten Angedenkens) Objektivität gegen lautere Emotion ausschließlich gesetzt? Stenzel

Lohse, B., Das Passafest der Quartadecimaner (Beiträge zur Förderung christl. Theol., 2. Reihe: Sammlung wissenschaftlicher Monographien, 54). 8° (148 S.) Gütersloh 1953, Bertelsmann. 14.— DM. — Über die quartadecimanische Frage sind so viele differenzierte Theorien aufgestellt worden, daß es gut sein mag, zunächst einmal Aufbau und These der Arbeit herauszustellen. Nach einem Überblick über die bisherige Diskussion, nach Sichtung und Analyse der Quellen und Bereinigung der Vorfragen (Heimat der Qd, Datum der Feier usw.) wird der Verlauf des qd Passa geschildert. Dann wird die Frage untersucht, in welcher Traditionslinie die Qd standen, und schließlich wird das qd Fest mit dem römischen konfrontiert. Die Hauptergebnisse: Es geht um die Feier nur eines Tages, ohne vorausgehendes Fasten; sie ist mit dem jüdischen Passa gleichzeitig, d. h. vom Vorabend des 15. Nisan bis 3 Uhr morgens; ihr Inhalt: das Passa wird begangen durch stellvertretendes Fasten für die Juden — Exod 12 wird verlesen und ausgelegt — die Parusieerwartung ist an diesen Passatag gebunden — die Feier schließt mit Agape und Eucharistie 3 Uhr morgens. Diese qd Feier sei die Passafeier der Urgemeinde; zwar sei eine enge rituelle Verbindung mit dem jüdischen Passa nicht zu übersehen, aber die Fastenpraxis weise dann doch die Feier als eigenständig christlich aus. — Das erneute Anpacken der schwierigen Frage wird gerechtfertigt einmal von den Quellen her: verstärkte bzw. erstmalige Heranziehung der Epistola Apostolorum und der Passahomilie des Melito von Sardes sollen ebenso neues Licht geben wie eine verschärfte Kritik an Eusebs Bericht (H. E. V 23 ff.), der von Tendenz nicht frei sei; sodann von der bisherigen Diskussion her: ganz zu Recht sei man zwar davon abgekommen, an der Wurzel qd Praxis die Differenz der evangelischen Berichte über den Tod Jesu zu sehen, aber die Frage nur nach dem Inhalt (Kreuzpassa gegen Feier der Auferstehung) sei doch einseitig geblieben. Wenn dann schließlich Brightman feststellt, die Qd hätten Tod *und* Auferstehung gefeiert, der Unterschied käme nur vom Termin her, so sieht Verf. darin das Eingeständnis, daß ein Erklärungsweg zu Ende gegangen sei, ohne endgültige Ergebnisse zu zeitigen. Ein Neuansatz bei der Frage nach der Traditionslinie der Qd erscheint also gerechtfertigt. Und das vorgelegte Ergebnis entbehrte wahrlich nicht des Interesses: qd Praxis als greifbares Zeugnis urgemeindlicher Passafeier. — Wie steht es mit den Beweisen für diese Hypothese? Verf. weiß sehr wohl, daß er in durchaus nicht nebensächlichen Punkten der Konjekturen nicht entbehren konnte; denn bei so spärlich fließenden und so ungleich qualifizierten Quellen wird man einen zusammenhängenden Faden der Deutung anders kaum spinnen können. Aber behaglich fühlt man sich nicht, wenn Euseb einesteils für voll genommen wird (was die Ausbreitung der Qd angeht), andernteils aber sein Bericht gerade in dem zurückgewiesen wird, was die Spitze seiner Aussagen ausmacht, nämlich daß Viktor die kleinasiatischen Qd disziplinarisch belangt habe — und das mit einer Beweisführung, bei der die (immer einigermaßen mißlichen) argumenta ex silentio eine große Rolle spielen! Schwerer wiegt die Frage, ob die vorgetragene Hypothese nicht die Absetzung auch der frühen Gemeinde gegen das Judentum zu gering ansetzen muß; nur zu verständliche, starke materiale Verhaftung an den jüdischen Muttergrund in der Festbegehung (Kalender, Riten usw.) kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß sehr bald und reflex sich die junge Gemeinde als das „wahre Israel", als das „tertium genus" hinstellte. So scheint dem für die Juden stellvertretenden Fasten zuviel an Beweislast zugemutet! Es wäre darauf hinzuweisen, daß die von Mk 2, 18 ff. par herkommende Begründung für ein Fasten ‚in den Tagen, da der Bräutigam genommen wurde' allzu behend abgelehnt

wird; die Verbindung von Passafeier und Parusie muß ja auch der Verf. zugeben, und die Erinnerung an den ‚genommenen Bräutigam' ist als negatives Widerlager doch sehr naheliegend. Weder das Wochenostern der Eucharistie noch das Entsagungsgelübde Jesu (Mt 26, 29) tragen soviel aus, daß man den Gedanken an den Ton (und die Auferstehung?) Christi wenigstens als Gedächtniskomponente ausschließen könnte (wie ja auch folgerichtig Melito — dessen Homilie in der Beweisführung eine Rolle spielt — Passa von ‚paschein' ableitet!). Dann aber kann man dem Verf. kaum noch folgen, wenn er im „römischen" Ostern ein abrupt und traditionslos neues Fest (weil mit „neuer" Idee) sehen will. Es steht hier nicht zur Frage, ob das römische Ostern apostolischen oder subapostolischen Ursprungs ist, sondern: ist das römische Ostern ein relativ spätes und unvermittelt „neues" und dann mit ungewöhnlicher disziplinärer Robustheit durchgedrücktes Fest? Auf dem Hintergrund der Hypothese des Buches wäre hier ein faktischer Bruch hinzunehmen. Das ist sachlich befremdlich und bräuchte eindeutige Belege; wir meinen, daß die beigebrachten Gründe die Beweislast nicht tragen (die Anspielungen auf primatiale Ambitionen Roms läßt man wohl besser weg; sie tun es wirklich nicht). Die Reflexion über die Absetzung vom Judentum macht sicher Fortschritte, aber sie ist älter als der These dieser Studie zuträglich ist; die zunehmende Gewichtigkeit des Heidenchristentums ist nicht zu leugnen, aber das Problem war schon vor Xystus' Pontifikat drängend, und gerade für seine Zeit kann man von da her den Bruch mit der Linie urgemeindliches Passa — qd Praxis nicht überzeugend machen. M. a. W.: so wenig einem die überspitzte „Neuheit" des römischen Ostern eingehen will, so leicht tut man sich, es als konsequente Ausfaltung zu begreifen, wenn man nicht forciert von der urgemeindlichen Passafeier das Gedächtnis (wenigstens *auch*) des Todes Christi ausschließt. — Wer immer eine Lösung vorschlägt, die über den Terminunterschied hinausgeht, wird für bezweifelnde Fragen anfällig sein. Daß sie gestellt werden, tut der Arbeit also keinen Abbruch. Sie ist reich an Anregungen und wird noch dadurch empfohlen, daß sie aus der Schule von J. Jeremias kommt. Stenzel

Metz, R., La consécration des vierges dans l'église romaine. gr. 8° (501 S.) Paris 1954, Presses Universitaires de France. — Der 4. Bd. der Bibliothek des Instituts für Kirchenrecht der Straßburger Universität liegt hier vor. Es tut der vorbildlichen Arbeit keinen Abtrag, wenn man sich vom Namen Straßburg in Verbindung mit der liturgiegeschichtlichen Materie auch den Namen M. Andrieus in Erinnerung rufen läßt: es ist nicht zu verkennen, daß die Arbeiten des Dekans der Fakultät über die Ordines Romani und über das Pontifikale Romanum dem Verf. für die bestfundierten Partien seines Werks dienlich waren. Eine so sorgfältige und lückenlose Zeichnung der Entwicklungsgeschichte des schönen Ritus wie vom 10.—13. Jahrh. wird weder der Zeit vorher noch nachher zuteil. Das ist Feststellung, nicht Vorwurf. Durandus ist einigermaßen Endpunkt, und für die frühe Zeit sind die Quellen spärlicher. Im 4. Jahrh. kommen die ersten Nachrichten über eine Weihe von Jungfrauen, die in der Welt leben. Später treten die in Gemeinschaft lebenden zunehmend in den Mittelpunkt. Für die Liturgie der Jungfrauenweihe ist Schlüsselbegriff der Titel, der an sich der Kirche zukommt: sponsa Christi (117 ff.). Da die semantische Entwicklung dieses Terminus in der Sprache der Kirche die sponsa so auffaßt, daß sie virgo Christo maritata ist, ihm verbunden durch ein matrimonium coeleste, ist nicht verwunderlich, daß das Ritual vom Leitbild des Eheabschlusses geprägt wurde. Die velatio wurde von da her Kernritus. Rechtlich kam man zwar bald davon ab, Jungfräulichkeitsgelöbnis und Ehe so zusammenzurücken (eine Verletzung der Jungfräulichkeit stand sonst dem adulterium zu nahe), aber Mystik und Liturgie blieben dem sponsa-Thema treu. Das geschah so sehr (und mit besonderer Deutlichkeit auf fränkischem Boden), daß die Trauungsriten auch in ihrer Weiterbildung für die Jungfrauenweihe vorbildlich blieben — so zäh, daß Distanzierungsversuchen (des 11./12. Jahrh.) kein Erfolg beschieden war. Durandus' Anleihen beim Ordinationszeremoniell (Würdigkeitsfrage, Litanei) sind die letzte bedeutendere Zutat. — Einen Wunsch hätte man an diese schöne Darstellung: daß sie die Ergebnisse für die Praxis fruchtbar machte! Wenn wir einmal absehen von einer sicher möglichen Kritik an einzelnen Elementen, so wäre doch zumindest zu fragen: Was ist von dem heute wieder beträchtlichen Abstand zum Trauungsritual zu halten? Ist erneute Annäherung zu erstreben, oder soll

man sich der faktisch eingetretenen Differenzierung freuen? — Ein Zusatzkapitel könnte diesem Anliegen leicht abhelfen. Stenzel

Smolitsch, I., Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988—1917 (Das östliche Christentum, N. F. 10/11). 8° (556 S.) Würzburg 1953, Augustinus-Verlag. 36.— DM; geb. 38.— DM. — Als Rußland gegen Ende des ersten Jahrtausends zum Christentum kam, stand in Byzanz, von woher die entscheidenden christlichen Einflüsse kamen, das Mönchtum auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung. Gerade in den erbitterten Kämpfen mit den ikonoklastischen Kaisern hatte es sich in solchem Maße als militanter Hort der Orthodoxie bewährt, daß die machtvolle Stellung und das hohe Ansehen der Mönche bei hoch und niedrig innerhalb des byzantinischen Einflußgebietes verständlich werden. Da nun aber die Anfänge des christlichen Rußlands mit der Missionsarbeit der Mönche unlösbar verknüpft sind, versteht man, daß seither die Geschicke des russischen Mönchtums so innig mit den Schicksalen von Kirche und Staat verbunden wurden, daß es unmöglich ist, eine Geschichte des russischen Mönchtums zu schreiben, die nicht zugleich eine russische Kirchen- und Reichsgeschichte ist. Damit ist nicht nur die Wichtigkeit, sondern auch die innere Problematik des vorliegenden Werkes angedeutet. Schon die Bereitstellung des weithin zerstreuten und heute für den Westen oft völlig unzugänglichen Quellenmaterials stellte den Verf. vor teilweise unlösbare Schwierigkeiten. Trotz der 32 Seiten Quellen- und Literaturangaben ist sich S. durchaus bewußt, daß nur ein Teil des eigentlich aufzuarbeitenden Materials benutzt werden konnte und daß somit für künftige Forschungen noch genug zu tun bleibt. Immerhin ist angesichts der sorgsamen und kritischen Auswertung des Quellenbefundes anzunehmen, daß die vom Verf. aufgezeigten wesentlichen Strukturen und Entwicklungslinien des russischen Mönchtums sich auch dann kaum ändern werden. — S. hat den äußerst umfangreichen Stoff nach den drei Perioden in der Entwicklung des russischen Mönchtums gegliedert. Die 1. Periode umfaßt die *Anfänge und Blütezeit*, die bis ins 15. Jahrh. reicht. Nach einer (wohl allzu knappen) Darstellung der Ursprünge des östlichen Mönchtums im allgemeinen werden die ersten Spuren mönchischen Lebens im Kiewer Rußland aufgezeigt, die weit vor die offizielle Bekehrung des Fürsten Vladimir (988/89) zurückreichen. Ausführlich verweilt Verf. bei der Schilderung des machtvollen Aufstiegs des mönchischen Lebens, das im 15. Jahrh. mit dem hl. Sergij von Radonež, dem Gründer der berühmten Troice-Sergijeva-Lavra, seinen Höhepunkt erreichte. Im 14. und 15. Jahrh. bildete, was besonders wichtig ist, das russische Mönchtum die ihm eigentümlichen nationalrussischen Züge aus, die es nicht mehr verlieren sollte (82). Gegen Ende dieser Periode zeichnet sich aber auch schon in der Kontroverse zwischen den Anhängern des Patriarchen Iosif Volockij, den sog. Iosiflijanern, und denen des hl. Starez Nil Sorskij, den sog. „Uneigennützigen", die Krise des Mönchtums ab. — Diese *„Krise und Verweltlichung"* des Mönchtums im 16. und 17. Jahrh. bildet den 2. und ausführlichsten Teil des Werkes. Der Sieg der Iosiflijaner bedeutete den Sieg jener Strömungen, die das Mönchtum immer stärker mit den kirchen- und staatspolitischen Interessen des Reiches verbunden sehen wollten. Es ist jene Zeit, in der die verhängnisvollen konstantinischen Reichskirchenideen die politischen Konzeptionen der Zaren zu beherrschen begannen, woran gerade das Mönchtum einigermaßen Schuld trug. Für das Mönchtum bedeutete das eine fortschreitende Unterordnung unter die staatliche Kontrolle und zugleich eine unaufhaltsame Verweltlichung. Das wird vor allem in den Kapiteln über die „Klostergüter und Klosterwirtschaft" und über die „Gestaltung des Klosterlebens im 16. und 17. Jahrh." deutlich. Wichtig ist, daß im 17. Jahrh. auch westliche Einflüsse herüberspielen, die zumal in der innerrussischen Kontroverse um den Zeitpunkt der eucharistischen Verwandlung spürbar werden. — Die 3. Periode ist überschrieben *„Am Scheideweg"*. Der gewaltsame Eingriff der Säkularisationsepoche (1701—1764) brachte einen äußeren Niedergang des Mönchtums mit sich. Die Zahl der Klöster sank von 1201 im Jahre 1701 (wobei Süd- und Westrußland nicht einmal mitgerechnet sind) auf 452 Klöster (für das ganze Reich) im Jahre 1810. Aber gleichzeitig bahnte sich auch eine innere Erneuerung im Starzentum des 18. und 19. Jahrh. an. Im Jahre 1914 zählte man wieder 1025 Klöster. — Diese nur allzu gedrängte Inhaltsangabe läßt einiges von dem

überaus reichen Ertrag dieses bedeutsamen Werkes ahnen. Wer die dem Westen meist so verschlossenen Tiefen der russischen Seele besser verstehen will, wird hier reiche Belehrung finden. Desgleichen fällt aus der Darstellung des russischen Mönchtums viel Licht auf die Wesensart des östlichen Mönchtums im allgemeinen, dessen genuine Weiterentwicklung jenes ist. Das gilt auch (darin möchte ich dem Verf. widersprechen) von der „extensiven Einwirkung auf die Welt", die durchaus kein Sondergut des russischen Mönchtums ist. Wenn S. dem ostkirchlichen Mönchtum diesen Zug abspricht, scheint er mir noch zu sehr von der freilich oft wiederholten These von der selbstsüchtigen Isolierung des orientalischen Mönchtums befangen zu sein. Referent darf wohl auf seinen Beitrag „Die Stellung des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des 5. und 6. Jahrh." in A. Grillmeier - H. Bacht, Chalkedon. Geschichte und Gegenwart II (1953) 193 bis 314 verweisen. — Auf viele höchst wichtige und anregende Einzelbeobachtungen, die über das Buch zerstreut sind, wäre noch hinzuweisen: so auf die Rolle der Ikonen und Heiligengestalten im russischen Frömmigkeitsleben (85 u. ö.), auf die Ideologie ‚Moskau als Drittes Rom' (129-131) oder auf die für die russische Theologie typische Einheit von Dogma und Kult (300). Aber man käme so an kein Ende. Es muß genügen, dem Verf. für diesen einzigartigen Beitrag zur Kirchen- und Mönchsgeschichte Glückwunsch und Dank auszusprechen. Bacht

Blazovich, A., Soziologie des Mönchtums und der Benediktinerregel. 8° (167 S.). Wien 1954, Herder. 6.50 DM. — Der Versuch, die Methoden und Ergebnisse der modernen Soziologie auf das Gebilde des katholischen Mönchtums anzuwenden, ist nicht neu. Vor allem G. Gundlach S. J. hatte hier mit seiner bekannten Schrift „Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens" (1927) und seinem grundlegenden Artikel „Orden" in Vierkandts Handwörterbuch der Soziologie bahnbrechend gewirkt, und neuerdings hat auch J. Wach in seiner „Religionssoziologie" (Tübingen 1951) einiges zum Thema geboten. In Anlehnung an Gundlach bemüht sich Verf., die soziologischen Aspekte der Benediktsregel herauszuarbeiten. Im 1. Teil wird eine soziologische Analyse des vorbenediktinischen Mönchtums geboten, während die beiden anderen Teile der Soziologie der Regel gewidmet sind, u. zw. werden zunächst die innerklösterlichen Beziehungen und dann die Beziehungen des Mönchtums zur außerklösterlichen Welt behandelt. In diesem Rahmen kommen, wenn auch in sehr gedrängter Form, wichtige Dinge des mönchischen Lebens zur Behandlung. Besonders lesenswert scheint uns das zu sein, was B. über Autorität und Vaterschaft (73 f.) und über die Abgrenzung des monastischen Gemeinschaftsgedankens gegen den gesellschaftlichen Kollektivismus (94—99) schreibt. Nachdrücklich wird die These von der prinzipiellen Spannung zwischen dem alten Mönchtum und der hierarchischen Kirche zurückgewiesen (112—122). Auch das, was B. über Reste eines mittelalterlich-ständischen Gesellschaftsprinzips im heutigen Laienbrüder-Institut sagt (128), scheint gut am Platze zu sein. — Auf der anderen Seite können die Mängel dieser Arbeit nicht übergangen werden. Sie liegen nicht nur in formalen Äußerlichkeiten (zahlreiche Namensverschreibungen, Druckfehler, willkürliche und inkonsequente Schreib- und Zitationsweise, Anführung überholter Textausgaben, Übernahme von Zitaten aus Zweitquellen, ohne die Erstquelle auch nur exakt anzugeben, ungenügende Beschreibung der Quellen, Benutzung veralteter Literatur, Ungeschicklichkeit des Ausdruckes). Auch inhaltlich gibt es einiges zu beanstanden. Das eine betrifft das geschichtliche Bild des vorbenediktinischen Mönchtums, das B. voraussetzt: Man spürt zu sehr, daß es aus z. T. sehr ungleichwertigen Publikationen geschöpft und so nicht hinreichend genug gesichert ist, um darauf den Vergleich mit dem Mönchsideal Benedikts zu gründen. Es kann nur auf einiges hingewiesen werden: So kennt B. offenbar die Textlage der Pachomiusregel und die Problematik der sog. Engelsregel der Historia Lausiaca nicht (32); einen Altestenrat kannte Pachomius bzw. die uns überlieferte Gestalt der Pachomiusregel bereits (40); dort ist auch schon von der regelmäßigen Kleiderwäsche die Rede (43). Die Verbindung von Mönchtum und Priestertum ist nicht typisch westlich (122 f.). Bezüglich der Gyrovagen hätte berücksichtigt werden müssen, inwieweit sich in ihnen das alte asketische Ideal der freiwilligen Heimatlosigkeit bewahrt hat (darüber hätte die Arbeit von H. v. Campenhausen befragt werden müssen) (59). Eine ausdrückliche Pro-

feß kannte schon Schenute von Atripe (66). Daß die Einsiedler vor Benedikt ständig arbeitend gebetet haben, ist übertrieben (101). Übrigens setzt die tägliche Kommunion durchaus nicht das Wohnen in Anachoretendörfern voraus (118), da es ja den Brauch gab, den Laien die Eucharistie mitzugeben. Von einer Erstarrung des östlichen Mönchtums nach Chalkedon kann kaum die Rede sein (121); jedenfalls zeigen die Ikonoklastenkämpfe die byzantinischen Mönche in höchster Aktivität. Wenn man diese und andere Dinge mitheranzieht, mag die Originalität der Benediktsregel weniger evident erscheinen. Aber liegt in dieser Originalität die eigentliche Größe und Bedeutung der Schöpfung des Heiligen von Nursia? — Ein anderes Bedenken betrifft die Weise, wie B. die soziologischen Kategorien handhabt. So ist der auf S. 26 gemachte Gebrauch des Terminus „Individualismus" zum mindesten ungebräuchlich. Bisweilen hat der Leser den Eindruck, als sei sich Verf. über die genaue Erfassung dessen, was eine Soziologie des Mönchtums zu leisten hat, nicht klar geworden. Auf jeden Fall hätte er sich bemühen müssen, dem Leser die soziologische Fachsprache eingehender klarzumachen (vgl. 62—65 92). — Endlich noch ein paar Hinweise zum Literaturverzeichnis: Die Arbeiten von G. Aulinger, Die Werte des Natürlich-Menschlichen in der Klosterregel des hl. Benedikt (1948), und E. v. Hippel, Die Krieger Gottes (1936; 1953²), wären mit Nutzen herangezogen worden. Über „Opus Dei" ist neben dem Artikel von Bettencourt auch der von I. Hausherr in den OrientChrPer 13 (1947) 195—218 zu beachten. Zwei Kleinigkeiten: „Lemma Beniamin" (26) ist mir ganz neu, ebenso der Ausdruck „Aszetenmönch" (32). Bacht

*

Nebel, G., Das Ereignis des Schönen. 8° (309 S.) Stuttgart 1953, Klett. 13.80 DM. — In glänzender Sprache, in 1000 Paradoxen, die sich über den Satz vom Widerspruch, jene „aristotelische Logik der Sekurität und Schläfrigkeit" (144) oft genug hinwegsetzen, behandelt dieses Buch das Verhältnis von Kunst und Offenbarung. Der 1. Teil zeigt die Größe und Grenze der Kunst am Beispiel der griechischen: Kunst war in ihren hohen Zeiten nicht subjektiver Ausdruck der Künstlerseele, nicht Formspielerei, sondern gestalteter Mythos, Ort, wo sich die eigentliche, die göttliche Wirklichkeit zeigen konnte, Einladung an den Menschen, in heroischen Gestalten sein eigenes Wesen zu verstehen und sich aus der Veräußerlichung zu sammeln, Erinnerung ans Paradies und Freude am heilen Sein, aber sie war, weil innerweltlich, nicht erlösungsmächtig. Auch der Grieche konnte erst im Durchbrechen der Schönheit dorthin kommen, wo das Heil unter Schmerzen errungen sein will. — Das Verhältnis von Kunst und Offenbarung sieht N. mit dem Auge des Griechen, der sich zum Protestantismus bekehrt hat („Wer das Schöne liebt, wird in der Scheune des Protestantismus frösteln ...", 188): Israel — das alte und das neue — hat den Bund, das offenbarende Wort Gottes, d. h. den geraden Gegensatz zum Schönen. Hier kann das Schöne nur Gefahr sein. Es wartet da, wo der Mensch den Bund verläßt; es löscht sich aus, wo das Wort Gottes als Heil oder Heilung gesprochen wird. Gott bleibt immer in Verborgenheit ... Dem Urchristentum ist das Schöne fremd ... Wenn Christus im Mittelalter erlaubt, in der Kunst gefeiert zu werden, erleidet die Theologie immer Anfälle von Mythisierung (81). Schicker des Schönen kann nicht der Schöpfer sein, sondern ein Daimon, der einem Zwischenbereich zwischen Gott und Mensch entstammt ... Da aber das Wort auf alle Weise verkündet werden kann, mag auch die Kunst hinführen zu der Schwelle, wo das Geglaubte selbst wirksam wird und Christi Leben, Sterben und Auferstehen an uns geschieht. „Ein Kunstwerk ist um so schöner, je dringender es den Menschen einlädt, an beidem, am Jammer und an der Doxa Christi, teilzunehmen" (244). So wird die reinliche, kalvinistische Scheidung zwischen Natur und Gnade, nach der das Christliche in einem luftleeren Raum schweben würde — „der Glaube ist keine Eigenschaft, sondern eine Außenschaft" (176) — praktisch doch immer wieder durch tiefe, schöne Erkenntnisse gemildert. Aber es bleibt erstaunlich, daß nirgendwo in diesem geistvollen Buch die eigentliche Legitimation der christlichen Kunst begriffen ist: Christus, der nicht nur Wort, sondern gestaltgewordenes Wort Gottes ist, Realisierung dessen, was der Mythos dunkel ahnte. Die christliche Kunst darf dienend und kündend auf ihre Weise dieses Sichtbarwerden Gottes in jeder Epoche vergegenwärtigen, nicht zurückschauend auf die verlorene Paradiesschönheit, sondern sich mühend, die neue, durch Leid und Tod in

Herrlichkeit verwandelte Schöpfung mit herbeizuführen. In diesem Sinne bedeutet Nebels Buch für uns Katholiken die sehr ernste Frage, ob wir nicht seit der Renaissance allzusehr die *un*verwandelte Schöpfung als Ausdruck des Christlichen akzeptiert haben. Syndicus

Frank, K. B., Kernfragen kirchlicher Kunst. Grundsätzliches und Erläuterndes zur Unterweisung des Heiligen Offiziums vom 30. Juni 1952 über die kirchliche Kunst. 8° (144 S.) Wien 1953, Herder. 22.— S.; 3.80 DM. — Dieses kleine wichtige Buch entstand aus einem Vortrag, den der Dozent für sakrale Kunst an der phil.-theol. Diöz.-Lehranstalt in St. Pölten vor der Katholischen Akademie in Wien gehalten hat. Der 1. Teil — Grundsätzliches — beginnt mit einer Analyse der Gegenwartskunst, die etwas zu sehr von dem „Verlust der Mitte" Hans Sedlmayrs her bestimmt ist. Mit den dort gezeigten Krankheitssymptomen läßt sich, wie Sedlmayr selbst im Vorwort betont, nicht der ganze Organismus der modernen Kunst charakterisieren. Im Gegensatz hierzu werden dann die Begriffe „christliche, religiöse, sakrale Kunst" geklärt, wobei doch wohl die religiöse Kunst als der allgemeinere Begriff vor die christliche treten müßte. Sehr gut wird der Begriff der sakralen, der eigentlich kirchlichen Kunst entfaltet als heilige Zweckkunst, Ebenmaß von Inhalt und Formgebung, christozentrische Gemeinschaftskunst und symbolhafte Kunst. Danach wird die schwere Frage nach dem Ausgleich zwischen Tradition und Evolution gestellt. — Der 2., noch wichtigere Teil bringt eine längst erwünschte Zusammenfassung aller bisherigen Richtlinien der Kirche über die kirchliche Kunst, von den Bestimmungen des 2. Konzils von Nizäa bis zu der Unterweisung des Hl. Offiziums vom 30. Juni 1952. Die Erläuterungen dazu sind kurz und treffend, viel ausgewogener als die römischen Kommentare des vergangenen Jahres. Allen Künstlern, die sakrale Kunst schaffen wollen, sollte man diese Gedanken zur Meditation geben. Sie würden einsehen, daß ihnen durch die kirchlichen Erlasse nicht die Hände beim Schaffen gebunden werden, sondern daß es eine barmherzige Strenge ist, die sie von manchen Verstiegenheiten zurückruft. Die Freunde der modernen Kunst werden so aus diesem Buch die rechte Mäßigung lernen. Mögen die Gegner nicht nur neue Argumente in ihm finden, sondern auch die Verurteilung mancher Positionen, an denen sie selbst vielleicht noch hängen. Syndicus

Wendland, W., Die Kunst der Kirche. 8° (83 S., 144 Bildtafeln) 2. Aufl. Berlin 1953, Lutherisches Verlagshaus. 16.— DM. — Da es auf katholischer Seite noch kaum Bücher gibt, die den modernen Kirchenbau *und* seine Einrichtung grundsätzlich und praktisch besprechen und in Bildern zeigen — viel gutes Material ist in Zeitschriften verstreut —, so wird man mit großem Nutzen die 2. Aufl. des Buches von W. über die neue Kunst der evangelischen Kirche zur Hand nehmen. Man wird erstaunt die nahe Verwandtschaft zwischen katholischer und evangelischer Kirchenkunst unserer Zeit feststellen. Die alte Unsicherheit der protestantischen Baumeister (und Theologen), ob der Altar oder die Kanzel das Herzstück der Kirche sei, ist weitgehend überwunden. Der Altar steht fast immer beherrschend in der Mitte, „Krippe, Grab und Thron des Herrn" (15), die Kanzel dienend zur Seite. „Der Protestantismus setzt neben die Feierkirche der lateinischen Messe die Verkündigungskirche der deutschen Messe" (14). Neben dem geschriebenen Spruch erscheint immer häufiger das farbige Wand- und Glasbild, die flache oder vollrunde Plastik. Anderseits betont W. aufs neue, durch manche Proteste gegen die Sprechweise der 1. Aufl. bewogen, daß die Kirche kein eigentlich „heiliger Raum" sei, sondern die Stätte der Versammlung und des Gebetes. Noch gilt Luthers Forderung, daß ein Maß sein soll „und mehr geachtet, daß es reinlich, dann daß es köstlich werde, was zu Gottes Dienst verordnet wird". Von hier aus könnte die Begegnung mit dem Buch von W. und seinen vielen instruktiven Abbildungen für uns fruchtbar werden: darf es sein, daß unsere Kirchen, die doch unvergleichlich mehr sein wollen — Haus Gottes und Ort des unergründlichen Geheimnisses —, als formendes Prinzip oft genug nichts anderes haben als die reinliche Nüchternheit und Überschaubarkeit, die dem protestantischen Gottesdienst vollauf und würdig dienen kann? Syndicus

1954 K 4797 U

13. SEP. 1961
16. APR. 1966
19. 1. 66
28. JAN. 1967
16 FEB. 1967
27. April 1967
2. 8. 67
21. MRZ. 1968
18. MAI 1968
1. 7. 68
1. JULI 1969
22. OKT. 1969
14. 11. 69
31. JAN. 1970
7. Okt. 1970
19. Jan. 1972
27. AUG. 1974
6. DEZ. 1978
18. JUNI 1981

6.75