UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK TÜBINGEN

GESCHENK

der Deutschen Forschungsgemeinschaft

1956

1956 g 861

3. 5. 55. 3000

N12<518372059 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXXI. JAHRGANG

1956

VERLAG HERDER FREIBURG

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Inhalt des XXXI. Jahrgangs 1956

Abhandlungen:

Individualität und Wechselwirkung im Bereich des materiellen Seins. Von Wolfgang Büchel S. J. 1
Zum Problem des christlichen Neuplatonismus. I. Was heißt eigentlich „Christlicher Neuplatonismus"? Von Endre v. Ivánka 31
Character, Signum und Signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentenlehre im 12. Jahrhundert. Von Nikolaus M. Häring S. A. C. 41
Eine Abbreviation der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung. Von Adolf Kolping 70 477
Zur thomistischen Freiheitslehre. Von Ludger Oeing-Hanhoff 161
Character, Signum und Signaculum. Die Einführung in die Sakramententheologie des 12. Jahrhunderts. Von Nikolaus M. Häring S. A. C. 181
Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker. Von Johannes Beumer S. J. 213
Antonio Possevino (1533—1611). Theologie und Politik im Spannungsfeld zwischen Rom und Moskau. Von Hans Wolter S. J. 321
Grundzüge der Prädestinationslehre Molinas. Von Johannes Rabeneck S. J. 351
Das Mitsein. Eine Erweiterung der scholastischen Kategorienlehre. Von Walter Brugger S. J. 370
Zum Problem des christlichen Neuplatonismus. II. Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker? Von Endre v. Ivánka 384
P. Francisco Pelster S. J. († 28. Juni 1956) in Memoriam. Von Josef Koch. . 481
Verzeichnis der von Franz Pelster S. J. verfaßten Aufsätze und Bücher. Von Adolf Schönmetzer S. J. 487
Sprache und Denken. Zur Phänomenologie und Metaphysik der Sprache. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 496
Das Marienbild in den Schriften des Hrabanus Maurus. Von Josef Huhn . . 515
Schwankungen in der Lehre des Petrus Lombardus. Von Artur Michael Landgraf 533

Beiträge:

Die Stellung der formalen Logik im Sowjetsystem. Von Alfons Winkelmann S. J. 85
Der jetzige Stand der neuen Eckhartausgabe. Von Heribert Fischer S. J. . . 90
„Seinsethik" oder Wertethik. Von Josef de Vries S. J. 239
Die Berechtigung einer Philosophie im Innern des christlichen Gedankens. Von Franz Pelster S. J. († 28. 6. 1956). 404
Platonische Ideenwelt und Gnosis im Hebräerbrief. Zu einer neuen Untersuchung. Von Wilhelm Koester S. J. 545
Zur Frage der anorganischen Substanz. Von Heinrich Pohl S. J. 555

Gd 861

Besprechungen: 96 245 413 562

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnistheorie und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 118 438
Geschichte der älteren und neueren Philosophie 128 448
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 137 460
Ethik und Rechtsphilosophie 146
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 152 473
Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Protestantische Theologie. Religionsgeschichte 276 583
Geschichte der Theologie 287 596
Theologie der Heiligen Schrift 300 607
Dogmatik und Dogmengeschichte 310 619
Moral- und Pastoraltheologie. 627

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Abaelard P. 475
Abd-El-Jalil J. M. 623
Adam K. 586
Agostin, San Aurelio 132
Alanus v. Lille 475
Albert d. Gr. 251 477
Albert H. 102
Ambrosius 316
Analecta monastica 294
Anawati P. 287
Andreas de Novo Castro 317
Andreas M. 480
Andreas St. 97
Anselm v. Canterbury 153 475
Anselm v. Laon 475
Antonius v. Padua 155
Antweiler A. 446
Apel K. 442
Aristoteles 130 152 419 451 452 475
Arnou R. 98
Arza A. 275
v. Aster E. 128
Aubert R. 439
Augustinus 132 261 292 578
Autour d'Aristote 419
Avicenna 422

Balducci E. 468
Balduin v. Amsterdam 155
Balić K 478
Barbotin E. 452
Baron R. 474
Barone Fr. 468
Barth K. 313
Bartning O. 472
Batllori M. 597
Baumann W. 418
Baur Chr. 292
Beasley-Murray G. R. 309
Le Bec R. 471
Becher H. 128
Beck H. G. J. 597
Becker R. H. 284
Becker W. 591
Bekenntnis z. kath. Kirche 590
Bender L 274
Benoit P. 573
Benz E. 92
Bernardini C. 275
Bernard-Maitre 597
Bernards M. 294
Bernhard v. Clairvaux 475
v. Bertalanffy L. 465
Berti C. M. 277
Beth E. W. 443
Betti H. 475
Betz J. 112
Beyer J. 632
Bezic J. 132
Bibel-Lexikon 607
Bibliographia philosophica 118
Bickel L. 441
Bijbels Woordenboek 607
Bindschedler M. 133
Bischoff W. 145
Björkhem J. 462
Blaha O. 122
Blanke Fr. 593
Blessing E. 458
Bocheński I. M. 121
Boeckeler M. 294
Bollnow O. Fr. 416
Bonaventura 416
Bonsirven J. 306 614
Bontadini G. 123
Bopp F. 14
Borelli F. 124
Bouyer L. 573
Brie G. A. 118
Bring R. 284
Brinktrine J. 619
Brockington L. H. 613
Broemser H. 441
Bronsted G. 585
Brooke C. N. L. 294
Bruck E. F. 293
Brugger W. 98 414
Brüning W. 134
Brunner P. 117
Brunotte H. 282
Brütsch Ch. 617
Buber M. 610
Büchel W. 370

Bucer M. 592
Bues E. 313
Burgundio 580
Butler H. E. 294
Buytaert E. M. 580
Buytendijk F. J. J. 471 472

Caesarius v. Heisterbach 294
Cai R. 156 158
Callus D. A. 420
Calvin J. 592
v. Campenhausen H. 258 287
Camus A. 96
Caramella S. 468
Caramello P. 158
Casella C. 468
Cassiodor 600
Castelli E. 127
Casula M. 457
Cathrein V. 240
Ceñal R. 135
Cerbanus 580
Ceyssins L. 298
Chatillon J. 154 213
Chenu P. 155
Chibnall M. 603
Clasen S. 317
Classen P. 580
Closen G. E. 300
Coathalem H. 623
Combes A. 39
Congar Y. 320
Conget L. 299
Conrad-Martius H. 138
Cooppens J. 607
Coreth E. 415
Cornforth M. 121
Corvez L. 156
Courtès C 169
Creusen J. 631
Crowe F. E. 628
Cullmann O. 114 116
Cyrill v. Alexandrien 290

Dahl N. A. 114 116
Daim W. 469
Dalbert P. 285
Dander F. 624
Daniélou J. 320 591
Dante 453
Déchanet J. M. 312
Decker Br. 92 156
Defever J. 98
de Dainville F. 597
Deleuze G. 454
Derbolav J. 450
Derisi O. N. 132
Desan W. 136
Dessauer Fr. 138
Dirks R. 472
Doblhofer E. 601
Dodd C. H. 613
Dondaine A. 580
Dondaine H. F. 310
Dondeyne A. 440
Doucet V. 417
Dressel H. F. 585
Dubarle D. 440
Dumeige G. 154 213
Duns Skotus J. 97 160 478
Dupont J. 308
Durrwell F. X. 309

Eberhardt M. 123
Eckhart, Meister 90
de Egana A. 597
Ehrle Fr. 404
Ehrlich W. 439
Elert W. 319
Emmen A. 317
v. Engelhardt W. 454
Ennis A. 597
Epiktet 452
Epiphanius 600
Erdmann C. 601
Eustathios 294
Evangelisches Kirchenlexikon 282

Fabrega Grau A. 603
Fabro C. 468
Faggin G. 468
Farner O. 593
Farrer A. M. 614
Fecher V. J. 606
Fechter A. 586
Feckes C. 622
Feigel F. K. 125
Felten J. C. 613
Fendt L. 105
Féret H. M. 320
Fernández Cl. 445
Fichtenau H. 580
Filthaut E. 251
Fink E. 438
Fischel W. 466
Fischer G. 630
Fischer J. A. 109
Fischl J. 457
Flückiger F. 147
Fogarasi B. 445
de Fraine J. 586
Franceschini E. 420
Franciscus v. Rimini 317
Frauwallner E. 570
Fréchet M. 443
Fremgen L. 318
v. Freytag-Löringhoff B. 444
Fries H. 586
v. Fritz K. 442
Fromm E. 145
Fuchs J. 243
Fulda, Priesterseminar 475
Funk J. 148

Gabriel A. L. 604
Gabriel L. 570
v. Gagern Fr. 139
Galama S. H. M. 453
Ganss G. E. 297 597
Garrigou-Lagrange R. 263
Gärtner B. 616
v. Gebsattel L. A. 299
Geiselmann J. R. 313
Gelin A. 573
Gerhoh v. Reichersberg 580
Gesta Stephani 294
Geyer, B. 251
Giacon C. 98
Giebner M. 590
Gilg A. 279
Gilson E. 448 453
Gloege G. 114
Glorieux P. 154
Goethe R. 590
Goez W. 463
Gogarten Fr. 265
Gohlke P. 451 451
Goppelt L. 575
Gouhier H. 127
Goylneche S. 275
Graber R. 622
Graß H. 105
Grassl A. 134
Gregor v. Rimini 479
Grenet P. 440
Grosche R. 161 591
Grua G. 455
Gruhle H. W. 144
Guardini R. 471 472
Guarienti A. 156 157
Guzzo A. 468

Haag E. 472
Haag H. 607
Haas J. 254
Hablützel R. 133
Hägglund B. 594

Halecki O. 327
Hamer J. 586
Hammelsbeck O. 96
Hanslik R. 600
Hardt K. 590
Hartmann A. 150
Hartmann G. 428
Hartmann N. 241 418
Hashimoto F. 96
Hayen A. 565
Heberer G. 464
Heer F. 591
Hegel 98
Heidegger M. 97 135 459
Heinisch P. 302
Heinrich v. Friemar 159
Heinrich v. Werl 317
Hellpach W. 143
Henderson I. 585
Henninger J. 596
Henry P. 573
Hermelink H. 269
Herre W. 465
v. Hertling L. 626
Hervaeus Natalis 624
Hesbert R. J. 603
Hessen Joh. 239 441
Heussi K. 586
Hilarius v. Poitiers 475
v. Hildebrand D. 118
Hildegard v. Bingen 294
Hödl L. 624
Hofstätter P. R. 143
Hohensee A. 292
Hollenbach J. M. 415
Holzamer K. 441
Horkheimer W. 472
Hörmann K. 149
Hornstein-Gramont M. 466
Horvath A. M. 567
Hugo v. St. Viktor 474
Hugolin v. Orvieto 311
Huhn J. 316
Hume 454
Hunger H. 294
Husserl E. 134
Huth A. 142

Ibn Sina 422
Ignatius v. Loyola 297
Initiation biblique 573
Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire 286
Ives (Ivo) 154

Jabre F. 287
Jacob W. 600
Janssen A. 162
Jaspers K. 96
Jeans J. 463
Jeaunneau E. 155
Joest W. 114
Johannes Damascenus 580
Johannes v. Salisbury 294 603
Johnson Sh. E. 585
Jomier J. 287
Jonas H. 305
Jones C. P. M. 613
Josefson R. 114
Josi E. 597

Kaeppeli Th 497
Kant I. 414 457 631
Kant u. die Scholastik heute 414
Die katholische Lehre v. d. Hl. Schrift . . . 105
Kautter W. 462
Keller W. 469
Kempf F. 602
Kerrigan A. 290
Kerygma u. Dogma 114
Kerygma und Mythos 585
Kilpatrick G. D. 614
Die Kirche in der Welt 151
Kirchenlexikon, Evgl. 382
Klibansky R. 421
Klünder G. 590
Knittermeyer H. 129
Koch J. 90 92
Kokša G. 621
Kolping A. 477 586
Konstantinopel, Konzil v. 1166 580
Koopmans J. 593
Köster A. M. 622
Kraft H. 598
Krämer K. 609
Kriekemans A. 630
Kristeller P. O. 604
Krüger G. 96

Labowski C. 421
Ladner G. B. 602
Ladriere J. 439
Lakebrink B. 98
Lamouche A. 461
Lampe G. W. H. 613
Landgrebe L. 134
Langosch K. 294
Läpple A. 280
Lator St. 468
Laula A. 114
Laures Joh. 298
de Laurier de Beaurecueil 287
Laurin J. R. 289 597
Le Bec B. 471
Lebreton M. M. 294
Leclercq J. 294 439
Lefebvre Ch 275
Lehmann G. 130
Lehmann P. 473
Leibniz G. W. 454 455
Leipoldt J. 285
de Leturia P. 597
Leuret Fr. 471
Liberté et vérité 439
Lightfoot R. H. 612
Llorca B. 602
Über formale Logik und Dialektik 85
Lohmeyer E. 616
Löhrer M. 578
Lohse E. 618
Lottin O. 421
Lotz J. B. 97 413 447 564
Löwith K. 459
Luther M. 592

MacKinnon D. M. 614
Maccarone M. 602
Madkour I. H. 422
Maertens Th. 573
Maggiolo M. 156 158
Maier A. 252 421
Mandonnet P. 453
Mansion A. 419
Manson T. W. 613
Marcel G. 562
Maréchal 457
Margarete v. Navarra 297
Maritain J. 441
Marlé R. 586
Martinez G. 404
Marx W. 130
Mayer E. 96
Mazzantini C. 158
McCarthy R. 132
Mead M. 141
Meier L. 416
Mensch u. Technik 119
Mercier A. 460
Mertens K. 119
Messerschmid F. 472
Meßner J. 146
Metzke E. 129
Meurers J. 139
Michael J. P. 586
Michaelis W. 425

Michiels G. 273
Michl J. 622
Michotte A. 143
Millor W. J. 294
Minio Paluello L. 420
Mittasch A. 442
Möbus G. 129
Moeller Ch. 439
Möhler J.A. 313
Molina L. 351
Monsegu B., C. P. 314
Moreau C. J. 156
Morenz S. 285
Morpurgo Tagliabue G. 456
Mörsdorf N. 275
Muckermann H. 140
Müller A. 623
Müller Al. 239
Müller J. 338
Müller M. 562
Müller W. D. 137
Mundó A. 597
Münster Cl. 472
Münter W. O. 587
v. Muralt L. 593
Mussner Fr. 255
Das Mysterium des Todes 320

Naughton R. 443
Nebel G. 97
Nestorius 292
Neumann E. 142
Neumann J. 144
Newman J. H. 280 590
Niedermeyer A. 629
Nietzsche 133
Nineham D. E. 612
Nink C. 247
Non queso arrogantie 475
North R. 424
Nouwens J. 299
Nuttin J. 439
Nuove Ricerche Storiche sul Giansenismo 298
Nygren A. 586

Occibal J. 299
Ockham W. 478
Oeing-Hanhoff L. 245
Oliver R. P. 452
Olivi J. 97
Onclin W. 274
Ortega y Gasset J. 97
Ott H. 585

da Palma G. 158
del Páramo S. 301
Pákozdy L. M. 585
Pelster Fr. 156 152
Pera Fr. C. 156 158
Perotti N. 452
Pestalozzi J. H. 630
Petrus v. Candia 317
Philips G. 589
Piana C. 317
Picht G. 472
Pieper J. 119 156 158
Piolanti A. 318
Piper K. 96
Plato latinus 421
Platon 421 449 450
Plöchl W. M. 272
Pohlenz M. 569
Poortman J. J. 467
Poschmann B. 589
Potter K. R. 294
Pou y Marti J. M. 603
Premm M. 276
Prenter R. 114 115
Prete S. 597
Prokop O. 461
Prümm K. 595
Puech H. Ch 305

Quasten J. 597
Questioni attuali di diritto canonico 273
Quint J. 94
Quispel G. 305
Quistorp H. 593

Rabeneck Joh. 351
De Raeymaeker L. 98 420 439
Regatillo E. F. 632
Reidemeister K. 120
Renninger M. 14
Renoirte F. 460
Richard v. St. Viktor 154
Ricoeur P. 97
Riedmann A. 277 584
Rijmersdael A. 580
Robert W. 609
Rodrigo L. 275
Rohracher H. 467
de Rosa R. 97
Rosser J. B. 443
Rossi G. F. 156 157 475
Rossmann K. 97
Rothacker E. 442
Rudolph W. 609
Rupert v. Deutz 475
Ruygers H. 141

Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII 602
Saffrey H. D. 158
Sailer J. M. 630
Salman D. H. 438
Sartre J. P. 136
Sauer W. 146
Schäfer O. 160
Scheller M. 458
Schelling F. W. J. 133
Schierse F. J. 545
Schlier H. 590
Schlink E. 114
Schmaus M. 435
Schmidt K. D. 105 606
Schmidthüs K. H. 591
Schmitt Fr. Sal 153
Schmucker J. 415
Schnakenburg R. 586
Schneider K. 144 470
Schnitzler Th. 626
Schöllgen W. 628
Schöndorfer U. 137
Schreiber G. 601
Schubert K. 612
Schückler G. 584
Schürmann H. 615
Schuster J. B. 240
Schütte J. Fr. 597
Schwanitz Fr. 464
Schweizer E. 617
Schwippert H. 119
Sciacca M. F. 468
Sckommodau H. 297
Sellers R. V. 578
Selim Salem M. 422
Selvaggi F. 98
Sertillanges A. D. 161
Sheen F. J. 125
Sieweck P. 299
Siewerth G. 161
Siger v. Brabant 158
Skydsqaard K. E. 114
Smith M. 131
Smith R. G. 586
Snell Br. 249
Söhngen G. 583
Sommer v. Seckendorff E. 453
Soreth S. 263
Souček J. B. 586
Sparks H. F. D. 613
Speculum virginum 294
Spiazzi Fr. R. M. 156 157 158
Spicq C. 428
Spiegel J. 103
Staffa D. 274
Steck K. G. 105 283
Stickler A. 602
Stocker A. 468

Stolz W. 278
Strasser St. 468
Stroick Cl. 159
Studi filosofici intorno all' „Existenza . . ." 97
Studi sulla Chiesa antica et sull' Umanesimo 596
Studies in the Gospels 612
Suárez Fr. 445
Sucker W. 105
Szabó T. 311 317 410
Szemere S. 445

Takayama Ukon 298
Talbot C. H. 294
Tappe F. 630
Tassi I. 597
Theophrat 452
The Teaching of Philosophy 438
Thielicke H. 627
Thierry v. Chartres 155
Tierney B. 603
Thomas v. Aquin 156 161 245 562 620
Thomas v. Rossy 317
Thum B. 98
Thurston H. 463
Thyssen J. 118
Toffanin G. 597
Totus homo 475
Trumpler H. 142
Tyciak J. 624

Ullmann W. 602
Uprimny L. 275
Urban H. J. 471

Van Bavel T. J. 261
Van den Born A. 607
Van den Eynde D. 580
Van den Eynde O. 580
Van Imschoot P. 300 607
Van Roo W. A. 620
Van Ruler A. A. 608
Van Steenberghen F. 152
Van Waeyenbergh H. 439
Van Zoeterwoûde W. 585
Vanti M. 597
da Veiga Coutinho L. 279
a Verardo Fr. E. 156
Vaughan D. M. 339
Verardo R. A. 127
Verbeke G. 420
Vermeersch A. 631
Veuthey L. 417
Villoslada R. C. 605
Vischer W. 303
Vives J. H. 314
Vives J. 597
Vogel C. 626
Vogels H. 304
Vogt H. 463
Volk H. 315
Volz A. 593
Vorländer K. 129
de Vries J. 413
de Vries W. 278

De Waelhens, A. 135
Walter E. 621
Waltmann H. 471
Walz A. 603
Wang H. 443
Weber A. 97
Weber O. 282
Webering D. 478
v. der Wehd R. 471
Der Weg aus dem Ghetto 591
Wein H. 446
Weischedel W. 126
Weiß K. 92
Weißer G. 102
Weitbrecht H. J. 470
v. Weizsäcker C. F. 460
v. Weizsäcker V. 137
Weltbild u. Erziehung 471
Welte B. 98 583
Wendel Fr. 592
Weniger E. 472
Werner H. 140
Westermann C. 303
Westfahl W. H. 465
Whittaker E. 463
Wicki J. 597
Widengren G. 611
Willem van Zoeterwoûde 585
Wilhelm v. Malmesbury 294
Wilhelm v. Moerbeke 421
Wilhelm v. St. Thieryr 475
Wingren G. 114
Wolf Fr. 594
Wys J. M. 157

Xiberta B. M. 431

Zalba M. 632
Zimmerlin W. 302
Zubillaga F. 597
Zumkeller A. 311
Zürcher J. 449
Zwingli H. 592

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
ArchRelWiss = Archiv für Religionswissenschaft
ArchRSozPh = Archiv für Rechts- und Sozial- (bis 1933: Wirtschafts)philosophie
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
ÉtFranc = Études Franciscaines
ÉtHistLittDoctr = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIIIe siècle
FranceFranc = La France Franciscaine
Franc Stud = Franciscan Studies
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
MonNipp = Monumenta Nipponica
MünchThZ = Münchener Theologische Zeitschrift
NewSchol = The New Scholasticism
NKirchlZ = Neue Kirchliche Zeitschrift
NouvRevApol = Nouvelle Revue Apologétique
NouvRevTh = Nouvelle Revue Théologique
OrChrPer = Orientalia christiana Periodica
Pens = Pensamiento
PerMorCanLit = Periodica de re morali, canonica, liturgica
PhJb = Philosophisches Jahrbuch
PhRev = The Philosophical Review
PsychForsch = Psychologische Forschung
PsychRdsch = Psychologische Rundschau
RazFe = Razón y Fe
RechScRel = Recherches de Science religieuse
RechThAncMéd = Recherches de Théologie ancienne et médiévale
RevAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RevBén = Revue Bénédictine
RevBibl = Revue Biblique
RevEspT = Revista Española de Teología
RevÉtByz = Revue des Études Byzantines
RevFil = Revista de Filosofía
RevHistEccl = Revue d'Histoire ecclésiastique
RevHistPh = Revue d'Histoire de la Philosophie
RevHistPhRel = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses
RevMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RevPh = Revue de Philosophie
RevPhFrÉtr = Revue Philosophique de la France et de l'Étranger
RevPhLouv = Revue Philosophique de Louvain
RevPortugFil = Revista Portuguesa de Filosofia
RevScPhTh = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RevScRel = Revue des Sciences religieuses
RevThom = Revue Thomiste
RivFilNeoscol = Rivista di Filosofia Neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
Sap = Sapientia
ScEccl = Sciences Ecclésiastiques
Schol = Scholastik
Soph = Sophia
StimmZeit = Stimmen der Zeit
StudCath = Studia Catholica
StudMittGeschBenO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens
StudPh = Studia philosophica
SvenskTKskr = Svensk teologisk kvartalsskrift
Symp = Symposion
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitBl = Theologisches Literaturblatt
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThStud = Theological Studies
ThStudKrit = Theologische Studien und Kritiken
TPh = Tijdschrift voor Philosophie
Trad = Traditio
TrierThZ = Trierer Theologische Zeitschrift
Univ = Universitas
VigChrist = Vigiliae Christianae
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAngewPsych=Zeitschrift für angewandte Psychologie
ZAtWiss = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie
ZKirchGesch = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZMissRelWiss = Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
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

Individualität und Wechselwirkung im Bereich des materiellen Seins

Von Wolfgang Büchel S.J.

Angesichts der Tatsache, daß vielfache Wandelbarkeit eine charakteristische Eigenschaft der Elementarteilchen der modernen Physik darstellt, erhebt sich für die scholastische Naturphilosophie die Frage, ob diese Verwandlungsprozesse (z. B. die Verwandlung eines Gamma-Quants in ein Elektron-Positron-Paar) als substantielle oder akzidentelle Veränderungen, als Wesenswandel oder Zustandsänderung aufzufassen seien. Dabei wird gewöhnlich vorausgesetzt, daß die betrachteten Teilchen individuell-selbständige Substanzen darstellen; nur unter dieser Voraussetzung ist ja die Frage nach einer etwaigen substantiellen Veränderung überhaupt sinnvoll. Gegenüber der Auffassung der materiellen „Teilchen" als individuell-selbständiger Substanzen erheben sich jedoch vom spekulativen wie vom empirischen Standpunkt aus Bedenken, wenn man das Wechselwirkungsgeschehen im materiellen Bereich in die Betrachtung einbezieht; dem Studium der hier auftretenden Fragen ist der vorliegende Artikel gewidmet. Wenn sich dabei die Annahme aufzudrängen scheint, daß die gesamte materielle Welt als solche, d. h. als materielles Sein, eine einzige Substanz im philosophischen Sinn darstelle, so ist sich Verf. der Fremdartigkeit dieser Auffassung bewußt und stets zur Anerkenntnis eines besseren Lösungsansatzes für die aufgeworfenen Fragen bereit — vorausgesetzt nur, daß der Gesamtheit der berührten Probleme besser Rechnung getragen wird. Es handelt sich also um die Darlegung einer Hypothese im fachwissenschaftlichen Sinn — mit der Schwierigkeit, daß die notwendigerweise bruchstückhafte Darstellung der einschlägigen physikalischen Gegebenheiten das Gewicht der angeführten Gründe für den physikalisch nicht vorgebildeten Leser vielleicht nicht ganz ersichtlich machen dürfte.

Der Artikel gliedert sich in zwei Teile: der erste befaßt sich mit der allgemeinen Problematik unseres Themas, der zweite mit den speziellen Fragen, die durch die Quantenphysik aufgeworfen sind und deren Beantwortung im ersten Teil vorausgesetzt wird.

1 Scholastik I/56

I. Allgemeine Probleme

Transeuntes Wirken als Individualitätsauflockerung

Betrachtet man vom spekulativen Standpunkt aus den Begriff des transeunten Wirkens, also jenes Geschehens, bei dem durch den aktiven Einfluß eines handelnden Subjekts an einem erleidenden Subjekt eine Veränderung hervorgerufen wird, so kann man sich des Eindrucks wohl kaum erwehren, daß ein solches Geschehen eigentlich zu einer gewissen Individualitätsauflockerung der Wirkpartner führen müsse. Denn die Veränderung des erleidenden Subjekts besteht doch zumindest darin, daß eine akzidentelle Bestimmung dieses Subjekts aufgehoben oder neu hervorgebracht wird, eine akzidentelle Bestimmung, die auf die Substanz des erleidenden Subjekts nicht gleichsam nur äußerlich aufgeklebt ist, sondern sie innerlich durchgestaltet — es ist ja eine Bestimmung, eine Formung, ein „actus" eben dieser Substanz. Soll also das handelnde Subjekt auf das Entstehen oder Vergehen dieser akzidentellen Bestimmung einen Einfluß haben, so muß dieser Einfluß, auch wenn es sich nur um eine *akzidentelle* Bestimmung handelt, doch bis zur *Substanz* des erleidenden Subjekts vordringen, denn diese Substanz soll ja umbestimmt, umgeformt werden. Man wird sogar sagen müssen, daß der Einfluß des handelnden Subjekts nicht nur bis an die „Oberfläche" der Substanz des erleidenden Subjekts „heran", sondern bis in ihr „Inneres" „hinein" vordringen muß; sonst fiele man doch wieder in jenes grundlegende Mißverständnis der scholastischen Akzidentienlehre zurück, als ob die (aufzuhebenden oder neu hervorzubringenden) Akzidentien der zugehörigen Substanz nur „oberflächlich" angeheftet seien. Anderseits kann aber der „Einfluß", das „Wirken" des handelnden Subjekts wieder nicht anders aufgefaßt werden denn als akzidentelle Bestimmung oder Formung der *Substanz* des handelnden Subjekts, als eben jene Bestimmung, kraft deren die Substanz des handelnden Subjekts in die des erleidenden Subjekts „einfließt" und sie umformt. Müßte aber, so wird man sich dann naheliegenderweise fragen, ein solcher „Einfluß" der einen Substanz in die andere nicht eigentlich zu einer gewissen Auflockerung der individuellen Abgrenzung und Abgeschlossenheit der beiden Wirkpartner voneinander führen?

Man wird gewiß die Ausdeutung der anschaulichen sprachlichen Ausdrucksweise nicht übertreiben dürfen (der Deutsche spricht von einem Einfluß *auf*einander und nicht *in*einander), aber das spekulative Problem bleibt: Wenn man das Verhältnis der aufzuhebenden oder neu hervorzurufenden akzidentellen Bestimmungen des erlei-

denden Subjekts zu dessen Substanz als echtes Akt-Potenz-Verhältnis, d. h. als innere Durchformung und nicht bloß oberflächliche Zusammenfügung auffaßt, dann erscheint ein Einfluß des handelnden Subjekts auf diese innere Umformung des erleidenden Subjekts bei einer bloßen „oberflächlichen Berührung" der Wirkpartner schwer verständlich[1]. Und man könnte vielleicht die Frage aufwerfen, ob Leibniz seinen Monaden nicht darum alle Fenster verschloß, weil er, dem die individuelle Einheit der Substanz über alles ging, aus den angegebenen Gründen in jedem transeunten Wirken eine Auflockerung dieser individuellen Einheit erblicken mußte.

Wenn trotz dieser spekulativen Schwierigkeit die Realität eines transeunten Wirkens ohne Individualitätsauflockerung der Wirkpartner auch in philosophischen Untersuchungen weithin problemlos vorausgesetzt wird, so wohl darum, weil eben die *Erfahrung* zu zeigen scheint, daß es etwas Derartiges gibt. Dazu ist allerdings anzumerken, daß sich in der *inneren* Erfahrung der Bewußtseinsgegebenheiten, also in dem einzigen Bereich, in dem ein unmittelbares Erleben von Kausalität überhaupt möglich ist, unser Problem überhaupt nicht stellt und darum auch nicht entschieden werden kann, weil dort, beim immanenten Wirken, handelndes und erleidendes Subjekt von vornherein zusammenfallen. Es wäre also zu fragen, ob in der *äußeren* Erfahrung (das Einwirken des eigenen Körpers auf die Gegenstände der Umwelt gehört, was seine materielle Seite angeht, zu dieser äußeren Erfahrung) wirklich ein transeuntes Wirken ohne Individualitätsauflockerung der Wirkpartner gegeben ist.

Transeuntes Wirken oder Wechselwirkung?

Betrachtet man das Wirken der materiellen Dinge, wie es sich in den Gegebenheiten der äußeren Erfahrung darbietet, so ist in der Tat von einer Individualitätsauflockerung der Wirkpartner wenigstens zunächst nichts zu erkennen. Fraglich dagegen erscheinen bei genauerem Zusehen die Begriffe eines einseitig aktiv handelnden und eines einseitig passiv leidenden Subjekts, wie sie der scholastischen Auffassung des transeunten Wirkens zugrunde liegen; denn sehr mit Recht hat Kant darauf hingewiesen, „daß alle äußere Wirkung in der Welt *Wechselwirkung* sei"[2]. Es zieht ja z. B. nicht nur die Erde

[1] Auf das göttliche Schöpferwirken sind diese Überlegungen (wenn man sie mit der Zielrichtung auf eine pantheistische Aufweichung des Unterschieds von Schöpfer und Geschöpf hin anstellen wollte) schon darum nicht anwendbar, weil Gott das Geschöpf nie „von außen her", „an der Oberfläche", berührt. Außerdem wären die bekannten Unterscheidungen anzuwenden, daß es sich bei dem göttlichen Wirken um eine operatio formaliter immanens, virtualiter transiens handelt usw.

[2] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 3. Hauptst., Lehrs. 4, Beweis.

den fallenden Stein, sondern in prinzipiell genau gleichartiger Weise auch der Stein die Erde an, und daß wir von der daraus resultierenden Bewegung des Erdmittelpunkts nichts merken, ist lediglich in dem quantitativen Übergewicht der Erdmasse gegenüber der Masse des Steins begründet. Der Hammer treibt den Nagel in die Wand, aber zugleich bringt der Nagel die Bewegung des Hammers zum Stillstand oder kehrt sie federnd gar um; und das 3. Grundgesetz der Newtonschen Mechanik ist bekanntlich das der Gleichheit von actio und reactio, das in entsprechender Form auch in der Quantenphysik seine Gültigkeit behalten hat.

Allerdings dürfte auch der Ausdruck „Wechselwirkung" und ebenso die Newtonsche „actio" und „reactio" dem tatsächlichen Sachverhalt noch nicht ganz entsprechen. Denn die zugrunde liegende Vorstellung ist doch wohl die zweier in sich jeweils einseitig von einem aktiven auf ein passives Subjekt zielenden Wirkakte, die sich mit entgegengesetzter Richtung überkreuzen und so zur „Wechselwirkung" überlagern; gerade bei dem Prototyp der Wechselwirkung, dem mechanischen Stoß der Körper gegeneinander, wird es aber besonders deutlich, daß eine solche Auffassung kaum vertretbar scheint.

Betrachten wir etwa den Zusammenstoß einer ruhenden Kugel A und einer bewegten Kugel B (wobei wir der Einfachkeit halber die auftretenden Elastizitätskräfte außer Betracht lassen, da sie an dem zu Sagenden nichts ändern). Um A in Bewegung zu setzen, muß B eine Kraft auf A ausüben; um aber eine Kraft auf A ausüben zu können, muß B erst (im Sinn einer konditionalen oder kausalen, nicht zeitlichen Priorität) selbst abgebremst werden. Denn die Kraft, die B auf A ausübt, entspringt aus der trägen Masse von B; solche Trägheitskräfte treten aber immer nur auf bei Veränderungen des Bewegungszustandes, haben also diese Veränderungen, in unserem Fall das Abgebremst-Werden von B, zur (konditionalen oder kausalen) Voraussetzung[3].

Die Abbremsung von B wird durch A bewirkt, und zwar vermittels der Trägheitskräfte, die bei der Beschleunigung von A entstehen. Das Auftreten dieser abbremsenden Kräfte hat also seinerseits die Beschleunigung von A zur Voraussetzung.

Und damit scheint der circulus vitiosus geschlossen. Denn nach dem Gesagten hat das beschleunigende Wirken von B das bremsende Wirken von A zur Voraussetzung, und dieses hat seinerseits wieder das beschleunigende Wirken von B zur Voraussetzung (in konditionaler oder kausaler Hinsicht; zeitlich sind Beschleunigung und Abbremsung streng gleichzeitig). Mit anderen Worten: Wenn wir die Wechselwirkung auffassen als Überkreuzung zweier gegenläufiger einseitiger Wirkakte, so sind diese Wirkakte wechselseitig zumindest konditional voneinander abhängig.

Erscheint nun eine solche gegenseitige konditionale oder vielleicht sogar kausale Abhängigkeit zweier Wirkakte voneinander philo-

---

[3] Das ist jedenfalls die Auffassung der Trägheitskräfte, die bei der Voraussetzung zweier sich überkreuzender Wirkakte am nächsten liegt, und es ist schwer ersichtlich, welche andere Auffassung noch in Betracht zu ziehen wäre.

sophisch annehmbar? Schon Schopenhauer [4] weist demgegenüber auf Aristoteles hin, der eine gegenseitige kausale Abhängigkeit zweier Wirkenden voneinander, eine causalitas reciproca, nur für das Verhältnis von Ziel- und Wirkursache zuläßt, also eine causalitas reciproca in diverso genere[5]; in unserem Fall hinge aber das beschleunigende Wirken von B in genau der gleichen Weise von dem bremsenden Wirken von A ab wie umgekehrt; wir hätten also zumindest auf der Ebene der konditionalen Abhängigkeit das Gegenstück zu der von Aristoteles abgelehnten causalitas reciproca in eodem genere.

Zur Vermeidung dieser Schwierigkeit könnte man die Annahme versuchen, es handele sich gar nicht um eine Wechselwirkung, sondern um eine einseitige beschleunigende Wirkung von B auf A, und die Abbremsung von B sei nicht die Folge der Gegenwirkung von A, sondern sie stelle eine Ermüdung oder Erschöpfung der Wirkfähigkeit von B dar, wie sie uns ja aus dem Erleben unseres eigenen Wirkens durchaus bekannt ist. Aber wie will man eine solche einseitige Auffassung begründen? So fragt Lotze [6], und gänzlich unmöglich wird die vorgeschlagene Reduktion der Wechselwirkung auf einen einseitigen Wirkakt, wenn man annimmt, daß das stoßende B leichter ist als das ruhende A; denn dann wird beim Stoß B nicht nur abgebremst, sondern es rollt nach dem Stoß wieder in die Richtung zurück, aus der es gekommen ist, es werden also beim Stoße *beide* Kugeln beschleunigt, was bei *einem* einseitigen Wirkakt sicher unmöglich wäre.

E. v. Hartmann zieht darum einen anderen Ausweg vor [7]: Beide Kugeln setzen jede einen besonderen Wirkakt, aber diese Wirkakte haben jeweils eine doppelte Wirkung: A bewirkt eine gewisse Bremsung von B und gleichzeitig als „Gegenwirkung" (die Hartmann von der „Wechselwirkung" scharf unterscheidet) eine gewisse Beschleunigung von A selbst; B bewirkt zur gleichen Zeit die restliche Beschleunigung von A und als „Gegenwirkung" die übrige Abbremsung von B selbst. Hartmann unterscheidet also zwischen einer Beschleunigung von A, die B, und einer solchen, die A selbst hervorbringt. Eine Begründung für eine solche in den Erfahrungsgegebenheiten in keiner Weise erkennbare Unterscheidung gibt Hartmann nicht; das treibende Motiv scheint der Wunsch gewesen zu sein, in der Auseinandersetzung mit Hegel auf jeden Fall an der deutlichen Trennung der wirkenden Subjekte festzuhalten [8].

---

[4] Werke; ed. Grisebach, Reclam I 589.

[5] Physik 2 Kap. 3, 195^a 8—11; Metaphysik 5 Kap. 2, 1013^b 9—11.

[6] Metaphysik, Leipzig 1912, 108. — Es ist auch zu bedenken, daß durch den einfachen Übergang zu einem anderen Inertialsystem die bewegte Kugel zur ruhenden und die ruhende zur bewegten würde, eine Schwierigkeit, der man sich nur entziehen könnte, wenn man entgegen der Relativitätstheorie an der Realität einer absoluten Bewegung festhielte.

[7] Kategorienlehre, Leipzig 1923, 387, wo allerdings nicht der Stoß, sondern die Gravitationsanziehung behandelt ist.

[8] Vgl. a.a.O. 384.

Hegel schreibt: „Der Unterschied der als zwei genannten Ursachen ist daher leer, und es ist an sich nur eine, sich in ihrer Wirkung ebenso als Substanz aufhebende als sich in diesem Wirken erst verselbständigende Ursache vorhanden“ [9]. Er behauptet also eine Individualitätsauflockerung der Wirkpartner von noch weit größerem Ausmaß, als wir sie auf Grund der Überlegungen des ersten Abschnitts annehmen wollten; da diese Auffassung Hegels jedoch ganz in seinem dialektischen System verwurzelt ist, können wir sie nicht einfachhin übernehmen. Es ist aber zu bedenken, daß die Schwierigkeit der Auffassung v. Hartmanns (Aufteilung der Beschleunigung von A in einen Anteil, der von A selbst, und einen anderen, der von B hervorgebracht wird) gerade aus der Zweizahl der Wirkakte hervorgeht, die er annimmt; könnten wir diese zwei Wirkakte durch einen einzigen ersetzen, der von A und B gemeinsam gesetzt wird und ebenso auf A und B zusammen zurückwirkt, dann vermieden wir die Schwierigkeit der v. Hartmannschen Auffassung und behielten ihren Vorteil bei: die wechselseitige Abhängigkeit zwischen Abbremsung und Beschleunigung wäre einfach dadurch erklärt, daß Abbremsung und Beschleunigung die zwei verschiedenen Seiten eines und desselben Wirkaktes darstellen.

Das Wirken des materiellen Seins erschiene bei dieser Auffassung als eine Verbindung von transeuntem und immanentem Wirken: als transeunt, insofern der von A mitgesetzte Wirkakt eine Veränderung an B, als immanent, insofern er eine Veränderung an A selbst hervorbringt (und entsprechend umgekehrt). Diese „Immanenz“ des materiellen Wirkens prägt sich noch deutlicher aus bei den Prozessen der *Selbstveränderung*, die die Mikrophysik kennt; denn wenn sich z. B. ein (freies) Neutron „spontan“, d. h. ohne jeden erkennbaren äußeren Einfluß, in ein Proton und Elektron verwandelt, so wird man dies aller Wahrscheinlichkeit nach als eine echte „Selbstveränderung“ ansprechen müssen (und nicht als Zerfall eines aus Proton und Elektron in üblicher Weise zusammengesetzten Gebildes, weil z. B. die Zusammensetzung eines Protons und Elektrons kein Neutron, sondern ein Wasserstoff-Atom ergibt[10]). Durch diese „Immanenz“ des materiellen Wirkens wird jedoch die Abgrenzung gegenüber dem Lebensgeschehen in keiner Weise verwischt. Denn für das (biologische) Lebensgeschehen ist die *Höher*entwicklung charakteristisch,

[9] Encyclopädie § 155.

[10] An einer solchen „Immanenz“ des materiellen Wirkens käme übrigens ein strenger Thomismus gerade dann nicht vorbei, wenn er den scheinbar kontinuierlichen Makrokörper als ein „unum per se“ auffassen wollte (z. B. Hoenen, Geny); denn unter dieser Voraussetzung müßte man es doch wohl als „immanentes“ Wirken bezeichnen, wenn ein verformter elastischer Körper (z. B. eine gespannte Feder) bei dem Nachlassen der äußeren Kräfte seine ursprüngliche Form wieder annimmt.

die sich in und durch das immanente Wirken des Organismus vollzieht; im Anorganischen dagegen weisen alle Anzeichen auf einen Geschehensablauf hin, der auf keinen Fall eine Höherentwicklung, sondern eher einen allmählichen Verfall (Zunahme der Entropie, d. h. Ordnungslosigkeit!) darstellt [11]. — Als Haupteinwand gegen die beschriebene Auffassung des materiellen Wirkens bleibt natürlich bestehen, daß von einer Verschmelzung oder Individualitätsauflockerung der Wirkpartner, wie sie zur Setzung eines gemeinsamen Wirkakts doch wohl erforderlich wäre, in der Erfahrung anscheinend nichts zu erkennen ist. Um diesem Einwand zu begegnen, müssen wir von der Betrachtung der Wechselwirkung der Makrokörper übergehen zu Molekülen, Atomen und Elementarteilchen; andernfalls bliebe unsere Betrachtung des materiellen Wirkens ohnehin oberflächlich und auf Kollektiverscheinungen beschränkt wie etwa eine Untersuchung der zwischenmenschlichen Beziehungen, die sich auf das politische und wirtschaftliche Kräftespiel zwischen Staaten und Staatengruppen beschränkte.

Vorher sei jedoch noch kurz nach den Umständen gefragt, die in der Alltagserfahrung des materiellen Wirkens den Eindruck eines einseitig-transeunten Wirkens entstehen lassen, obwohl sich doch das anorganische Wirken, in seine letzten Elemente zerlegt, zumindest immer als „Wechselwirkung" erweist [12]. Zunächst ist es oft, wie schon erwähnt, der quantitative Unterschied der Wirkpartner, der z. B. den Eindruck entstehen läßt, als ob zwar die Erde den fallenden Stein, nicht aber der Stein die Erde in Bewegung setze.

Sodann ist zu beachten: In vielen Fällen der makrophysikalischen Erfahrung ist das Verhältnis von „Ursache" und „Wirkung" wirklich einsinnig gerichtet und unumkehrbar, solange man in makrophysikalischen Größenordnungen bleibt, und die Wechselseitigkeit und Umkehrbarkeit ergibt sich erst bei der Zerlegung des Gesamtgeschehens in seine einzelnen Teilprozesse, d. h. beim Übergang in mikrophysikalische Dimensionen. Man denke etwa an die Zerstörung eines Hauses durch

[11] Auch die Bildung von Kristallstrukturen in einer erstarrenden Schmelze oder gesättigten Lösung kann nicht mit der Herausbildung der Strukturen des wachsenden Organismus verglichen werden. Das zeigt sich schon daran, daß die Herausbildung der Kristallstrukturen wesentlich eine *Erstarrungserscheinung* darstellt: Sie ist nur dadurch möglich, daß die Temperatur, der Energiegehalt, die innere „Dynamik" der Schmelze unter einen bestimmten Punkt sinkt, und mit der Bildung dieser Strukturen sind dann die entsprechenden Valenzen „abgesättigt", zu weiterem Wirken nicht mehr fähig. Umgekehrt beim Organismus: Je ausgeprägter seine Strukturen entfaltet sind, zu um so reicherem Wirken ist er befähigt, und die einsetzende Erstarrung, der Tod, bedeutet nicht wie beim Kristall die Herausbildung, sondern den Zerfall der Strukturen. Für eine genauere Behandlung dieser Fragen und die Stellungnahme zu den einschlägigen Argumenten Z. *Buchers* (Die Innenwelt der Atome, Donauwörth ²1949) vgl. den Aufsatz des Verf. „Hylemorphismus und Atomphysik": Philosophia naturalis 3 (1954/55) 318.

[12] Für die historisch-vergleichende Gegenüberstellung der modernen Wechselwirkungs-Auffassung des materiellen Wirkens mit der thomasischen Auffassung, die das Wirken des Einzeldings betont, vgl. die sehr lesenswerte Arbeit von *A. Mitterer*, Grundformen der Ursächlichkeit: Schol 25 (1950) 184; ebenso *H. Dolch*, Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik, Freiburg 1954.

eine explodierende Bombe: Der makrophysikalische Geschehensablauf ist gewiß nicht umkehrbar, und in diesem Sinn muß man mit Recht von einem einseitigen Einwirken der Bombe auf das Haus sprechen; anderseits erweist sich bei der Zerlegung des Gesamtgeschehens in die einzelnen Zusammenstöße zwischen den Atomen und Molekeln der Bombe und denen der Hauswände jeder einzelne dieser Prozesse als umkehrbare strenge Wechselwirkung. Ähnliches gilt z. B. von einem Ofen, der ein Zimmer heizt, oder von einem Motor, der ein Kraftfahrzeug treibt, usw.

Die (makrophysikalische) Einseitigkeit und Unumkehrbarkeit, die hier zunächst als Einseitigkeit der Ursache-Wirkung-Beziehung erscheint, stellt sich jedoch bei genauerem Zusehen als ein statistisches Kollektiv-Phänomen dar, nämlich als die einsinnige Richtung des spontanen Übergangs von Ordnung zu Unordnung in dem sich selbst überlassenen Naturgeschehen, wie sie in dem Gesetz von der *Zunahme der Entropie* zum Ausdruck kommt. Dieses Gesetz besagt bekanntlich unter anderem, daß Unterschiede der Energiekonzentration sich im Lauf der Zeit von selbst ausgleichen; und da im Augenblick der Explosion der Bombe die Konzentration freier Energie im Innern der Bombe wesentlich größer ist als in der Umgebung, gleicht sich dieser Unterschied von selbst dadurch aus, daß Energie von der Bombe zunächst auf die umgebende Luft (Kompression) und dann auf die Hauswände (z. B. als kinetische Energie ihrer Bewegung) überströmt. Entsprechend verströmt die in dem heißen Ofen konzentrierte Wärmeenergie in den umgebenden Raum und die in dem arbeitenden Motor freigemachte Energie in Reifen, Straßenoberfläche und umgebende Luft (Reibungswärme). Dieses Verströmen der Energie stellt aber, wie die theoretische Begründung des Entropie-Satzes genauer zeigt, nichts anderes dar als den Übergang von Ordnung zu Unordnung, von der „Ordnung" der in einem kleinen Raumbereich konzentrierten Energie zur „Unordnung" der überall verstreuten Energie; und weil Unordnung von selbst entsteht, Ordnung dagegen nicht, darum ist dieses Verströmen der Energie einseitig gerichtet und unumkehrbar. Es handelt sich hier also nicht eigentlich um eine Einseitigkeit des Wirkens selbst, sondern um eine gewisse Ordnung der Vielheit von Wirkprozessen, die sich allmählich in der Unordnung verliert; ein typisch statistisches Kollektiv-Phänomen. Damit soll, wie schon betont, keineswegs abgestritten werden, daß man in einem guten und wahren Sinn die Bombe, den Ofen, den Motor usw. als „Ursache" der Zerstörung des Hauses, der Erwärmung des Zimmers, der Fortbewegung des Kraftfahrzeugs bezeichnen kann — weil eben das Wort Ursache in einem sehr weiten Sinn verstanden werden kann bis dahin, daß man sogar ein Geschehen als „Ur*sache*" eines anderen Geschehens bezeichnet.

Was schließlich das Erleben des „Einwirkens" des eigenen Körpers auf die Gegenstände der Umwelt betrifft, so ist hier wohl Zweierlei zu unterscheiden: einmal das Erleben der aktiv-willentlichen Gliederbewegung selbst und dann die „Einwirkung" des bewegten Glieds auf die Gegenstände der Umwelt. Das gewiß sehr ausgeprägt einseitig-aktive Erlebnis der willentlichen Gliederbewegung bezieht sich auf die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib und ist daher in unserem Zusammenhang, in dem es auf das innermaterielle Wirken ankommt, außer Betracht zu lassen. (Als „actus organicus" stellt die willentliche Gliederbewegung übrigens ohnehin ein immanentes Wirken dar.) Für das „Einwirken" des bewegten Glieds auf die Gegenstände der Umwelt gilt alles, was im Vorstehenden einerseits über die generelle Wechselseitigkeit der Einzelprozesse des materiellen Wirkens, anderseits über die einsinnige Richtung des makrophysikalischen Verströmens von Ordnung in Unordnung gesagt wurde: Da infolge der Steuerung durch das planende Bewußtsein in den Bewegungen des menschlichen Körpers ein besonders hohes Maß von Ordnung verwirklicht ist, wird hier das

einseitige Verströmen dieser Ordnung in die Gegenstände der Umwelt besonders deutlich und damit der Eindruck des einseitigen „Einwirkens" besonders lebendig. (Beim Schulbeispiel des Bildhauers, der eine Statue meißelt, stellt jeder einzelne Schlag, für sich genommen, ein streng wechselseitiges Zusammenwirken von Hand, Hammer, Meißel und Marmorblock dar; die Ordnung, die die Vielheit der Einzelprozesse und ihrer Ergebnisse auf das zu schaffende Kunstwerk hin zusammenfaßt, strömt in einsinnigem, nicht umkehrbarem Fluß von dem planenden Bewußtsein des Künstlers durch die geordneten Bewegungen der Hand, des Hammers und des Meißels in die sich herausschälenden Konturen des Marmors über [13].

„Äther" und Elementarteilchen

Die makrophysikalischen Körper erscheinen der Alltagserfahrung ganz selbstverständlich als in sich abgeschlossene und durch den „leeren" Raum voneinander getrennte Einheiten. Da anderseits die Körper auch durch den „leeren" Raum hindurch Kräfte aufeinander ausüben und diese Kraftwirkungen aus den verschiedensten Gründen kaum als unmittelbare Fernwirkungen aufgefaßt werden können, ergibt sich die Notwendigkeit eines überbrückenden Mediums; dieses Medium muß in irgendeiner Weise das Substrat jener Strukturen darstellen, die die Physik als Strukturen der „Kraftfelder" zwischen den Körpern beschreibt. In der klassischen Physik war es der „Äther", der als Träger der Strukturen vor allem des elektromagnetischen Kraftfeldes die Funktion des geforderten Mediums ausübte [14].

In naturphilosophischer Hinsicht wurde, vor allem von neuscholastischer Seite aus, dem Äther vielfach noch eine zweite Funktion zugewiesen, die des „locans universale" [15]. Es ging um folgendes philosophisches Anliegen: Gesetzt den Fall, Gott schüfe zwei voneinander völlig unabhängige Welten in der Form, daß er zunächst die erste schüfe, sie nach einiger Zeit wieder völlig vernichtete und „einige Zeit später" eine zweite Welt schüfe: Könnte man dann sinnvollerweise sagen, daß zwischen dem Ende der ersten und dem Beginn der zweiten Welt ein Zeitintervall von bestimmter, angebbarer Dauer bestanden habe? Nach scholastischer Auffassung der Zeit sicher nicht, weil nach scholastischer Auffassung von einem Zeitintervall

[13] Es sei nur angemerkt, daß auch durch die ordnungstiftende Tätigkeit des Künstlers, des Konstrukteurs einer Maschine usw. der Satz von der Zunahme der Entropie, also der Zunahme der Unordnung im Bereich der materiellen Welt, nicht durchbrochen wird. Denn eine solche Tätigkeit ist immer nur möglich auf Grund vorausgehender, orientierender Beobachtungen, und mit den pysikalisch-chemischen und physiologischen Prozessen vor allem in den Sinnesorganen, die mit diesen Beobachtungen verknüpft sind, ist nachweislich immer eine größere Zunahme der Entropie, also der „Unordnung", verbunden, als durch die anschließende ordnende Tätigkeit wieder ausgeglichen werden kann. Vgl. z. B. L. Brillouin, in: Louis de Broglie, physicien et penseur, Paris 1953, 359 ff.

[14] Für die geschichtliche Entwicklung wie für die genauere systematische Entfaltung des Ätherproblems vgl. H. Pohl, Der Weltäther, Innsbruck 1951.

[15] Z. B. P. Hoenen, Cosmologia, Rom 1936, 66; H. Pohl a.a.O. 87.

(das als solches ein Gedankending, ein „ens rationis" darstellt) sinnvollerweise nur dort gesprochen werden kann, wo sich reales Geschehen, reale Veränderungen abspielen (d. h., wo das „fundamentum in re" gegeben ist, welches für eine sinnvolle Anwendung des Begriffs des Zeitintervalls als eines ens rationis erfordert ist); in der Zwischenzeit zwischen den beiden Welten kann aber gar nichts geschehen, weil gar nichts Veränderliches existiert. Es ist also, genau genommen, widersinnig, von einer „Zwischenzeit" zwischen den beiden Welten zu sprechen. Genauso widersinnig wäre es dann aber auch, von einem „Zwischenraum", einem räumlichen Intervall, einem räumlichen Abstand zwischen zwei Körpern zu sprechen, die durch ein absolutes Vakuum, einen absolut leeren „Raum" voneinander getrennt wären. Denn von einem räumlichen Intervall, von einer räumlichen Erstreckung läßt sich nach scholastischer Auffassung sinnvollerweise nur dort sprechen, wo (als fundamentum in re für das ens rationis „Raum") räumlich ausgedehnte Realitäten gegeben sind; da sich aber zwischen den beiden Körpern nach Voraussetzung keinerlei ausgedehnte Realität befinden soll, hätten sie weder einen definierten Abstand voneinander, noch würden sie einander berühren, sondern sie ständen in überhaupt keinerlei räumlicher Beziehung zueinander. Da nun die Körper der Erfahrungswelt tatsächlich auch dann einen wohldefinierten Abstand voneinander besitzen, wenn sie durch den scheinbar „leeren" Raum voneinander getrennt sind, ergibt sich die Schlußfolgerung, daß der „leere" Raum gar nicht absolut leer, sondern von einer ausgedehnten Realität erfüllt sein muß, von irgendeinem Medium, das man naheliegenderweise mit dem Substrat der physikalischen Kraftfelder identifizieren wird.

Die vorstehenden Überlegungen, die von philosophischer Seite aus zumindest vieles für sich haben, werden durch die Relativitätstheorie nicht entkräftet, sondern nur insofern modifiziert, als gemäß der Relativitätstheorie räumliche und zeitliche Intervalle nicht mehr unabhängig voneinander sind, sondern in irgendeiner Weise auch ontologisch miteinander zusammenhängen müssen. Das bedeutet, daß die räumliche Ausdehnung des geforderten Mediums auch ontologisch nicht als völlig unabhängig von dem zeitlichen Geschehen, das sich an und in diesem Medium abspielt, aufgefaßt werden kann (so daß es z. B. nicht mehr erlaubt ist, von dem „absoluten" Wert des räumlichen Abstands zwischen zwei Punkten des Mediums zu sprechen); im übrigen bleibt die Begründung für die Forderung der Existenz eines solchen Mediums unangetastet. (In der vierdimensionalen Ausdrucksweise der Relativitätstheorie hieße sie: Von einem vierdimensionalen „Abstand" zwischen zwei Weltpunkten kann sinnvollerweise nur dann gesprochen werden, wenn der — vierdimensionale —

Zwischenraum zwischen diesen Weltpunkten nicht absolut leer, sondern von einem realen Geschehen an und in räumlich ausgedehnten, dazwischenliegenden Realitäten erfüllt ist.) Die allgemeine Relativitätstheorie, die mit der Einführung der „Raumkrümmung" die geometrischen Eigenschaften der Körper einem kraftfeldartigen Zusammenhang miteinander unterwirft, unterstreicht dadurch sogar ihrerseits die Notwendigkeit eines Mediums.

Welche Beziehungen bestehen nun zwischen diesem Medium und den Körpern, die darin „eingebettet" sind? In der klassischen Physik zeigten sich gewisse Bestrebungen, Elektronen und Protonen, die damals bekannten Elementarteilchen, aus denen man sich die ganze „wägbare" Materie aufgebaut dachte, überhaupt nicht als eigenständige Realitäten neben dem „Äther", dem „Kraftfeld" aufzufassen, sondern in ihnen nur singuläre, besonders ausgezeichnete und besonders ausgeprägte Zustände des allgemeinen Kraftfelds zu sehen. Da man jedoch nicht erklären konnte, wie solche singulären Stellen zustande kommen bzw. im Lauf der Zeit erhalten bleiben sollten, überwog eine andere Auffassung: Elektronen und Protonen wurden als Realitäten sui generis neben dem Äther angesehen, sollten aber den Zustand des Äthers in ihrer Umgebung modifizieren und umgekehrt selbst von dem Zustand des benachbarten Äthers beeinflußt werden. (Mathematisch drückte sich das darin aus, daß z. B. elektrische Ladungen und Ströme als „Quellen" und „Wirbel" des elektromagnetischen Kraftfelds auftraten, d. h. daß die Kraftlinien des elektrischen Feldes von positiven Ladungen „ausgingen", in negative Ladungen „einmündeten" und die Kraftlinien des magnetischen Feldes sich um elektrische Ströme ringförmig zusammenschlossen.) Während also nach der ersten Auffassung (Elementarteilchen als singuläre Stellen des Feldes) die gesamte materielle Welt im philosophischen Sinn als eine einzige Substanz anzusprechen gewesen wäre, nahm die zweite Auffassung, philosophisch gesehen, zwar eine Vielheit von individuellen Substanzen an, die aber durch die „Einbettung" in den Äther, durch die Wechselwirkung und „Durchdringung" mit ihm schon viel von der ausgeprägten individuellen Abgrenzung und Eigenständigkeit verloren hatten, die die Makrokörper der Alltagserfahrung aufzuweisen scheinen.

Wurden so in der klassischen Physik Teilchen und Felder als zwei verschiedene Realitäten einander gegenübergestellt, so ist die Quantenphysik gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie „Teilchen" und „Wellen", also „Felder", als verschiedene Erscheinungsweisen derselben Realität auffaßt. Gemäß diesem Grundzug der Quantenphysik ist es von vornherein zu erwarten, daß der Unterschied zwischen den materiellen Einzelsubstanzen und dem allverbindenden Medium

sich zumindest noch stärker verwischen wird. Weitergehende Aussagen sind durch die eigentümliche erkenntnistheoretische Situation in der Quantenphysik sehr erschwert; es muß dafür auf die Ausführungen des zweiten Teils dieses Artikels verwiesen werden. Immerhin scheinen wohl alle Anzeichen dafür zu sprechen, daß *die gesamte materielle Welt ein einziges substantiell zusammenhängendes Gebilde darstellt, eine einzige Universalsubstanz, welche jedoch eine akzidentelle Aufgliederung, eine Art „Körnung" aufweist, die in den teilchenhaften Erscheinungen zum Ausdruck kommt.* Soweit die weitere Entwicklung der Physik abgesehen werden kann, wird sie den mit dieser Konzeption gezogenen Rahmen nicht sprengen, sondern ihn mit genaueren Einzelheiten ausfüllen.

Bei dieser Auffassung beantworten sich die im Voraufgegangenen erörterten Fragen nach dem Verhältnis von Individualität und Wechselwirkung von selbst. Das Geschehen im materiellen Bereich erscheint ganz allgemein als akzidentelle Selbstveränderung der materiellen Universalsubstanz (jedoch ohne die Höherentwicklung, die für das immanente Wirken im organischen Bereich charakteristisch ist; siehe oben S. 6 f); die „Wechselwirkung" spielt nicht zwischen selbständigen Einzelsubstanzen, sondern zwischen verschiedenen Akzidentien der einen Universalsubstanz. Wie aber läßt sich die substantielle Eigenständigkeit und Eigenpersönlichkeit des Menschen, dessen Leib bei dieser Auffassung doch auch zu einem Teil der materiellen Universalsubstanz wird, wahren?

Höhere individuelle Einheiten

Für die Diskussion des Verhältnisses der Einheit der materiellen Universalsubstanz zu der individuellen Selbständigkeit des lebenden Organismus seien im folgenden die Prinzipien der Theorie der sog. „pluralitas formarum" als gerechtfertigt vorausgesetzt [16], so daß wir uns nur mit ihrer Anwendung auf unsere veränderte Problemstellung zu befassen haben.

Die übliche Auffassung nimmt an, daß im lebenden Organismus eine Vielheit materieller Einzelsubstanzen kraft der Information durch ein höheres substantielles Prinzip (Lebensprinzip, Seele) zu einem Gebilde zusammengefaßt wird, das, allseitig und vollständig betrachtet, als substantielle Einheit angesprochen werden muß, wenn man auch bei einer unvollständigen, sich auf die materielle Komponente beschränkenden Betrachtungsweise noch mit einem gewissen Recht von einer Vielheit von materiellen Substanzen sprechen kann. Bei Zugrundelegung einer einzigen materiellen Universalsubstanz wäre umgekehrt zu sagen: Dadurch, daß die verschiedenen Lebens-

[16] Siehe z. B. C. Frank, Philosophia naturalis, Freiburg ²1949, n. 346.

prinzipien oder Seelen je *einen Teil* der materiellen Universalsubstanz informieren, entstehen Gebilde, die, allseitig und vollständig betrachtet, als individuell verschiedene Substanzen angesprochen werden müssen, obwohl auf der Ebene des rein Materiellen der substantielle Zusammenhang der Universalsubstanz erhalten bleibt. Die entscheidende Frage lautet also: Ist eine solche Information *nur eines Teiles* der materiellen Universalsubstanz annehmbar?

Bei der Stellung zu dieser Frage ist zu bedenken, daß, wie weiter unten (S. 28 f.) ausgeführt ist, die Einheit der materiellen Universalsubstanz eine sehr unvollkommene ist. Denn wenn wir die Aufgliederung und „Körnung" der Universalsubstanz, die in den teilchenhaften Erscheinungen zum Ausdruck kommt, auch nur als akzidentelle Aufgliederung auffassen, so ist wie jedes Akzidens doch auch diese Aufgliederung eine Formung und Bestimmung der materiellen *Substanz;* die *Substanz* wird aufgegliedert, und dies bedeutet in ähnlicher Weise eine Auflockerung des substantiellen Zusammenhangs der Gesamtwelt, wie nach üblicher scholastischer Auffassung das Akzidens der Quantität in die substantielle Einheit der als kontinuierlich ausgedehnt aufgefaßten materiellen Substanz eine potentielle Vielheit hineinträgt. Wenn aber die Einheit der materiellen Universalsubstanz wesentlich unvollkommen und aufgelockert ist — so sehr, daß man im Grunde mit demselben Recht von einer einzigen, aber „aufgegliederten" wie von vielen, aber miteinander „verschmolzenen" Substanzen sprechen könnte —, dann wird man es jedenfalls wohl nicht gut als von vornherein unmöglich bezeichnen können, daß ein höheres substantielles Prinzip nicht die ganze Substanz der materiellen Welt, sondern nur einen Teil davon informiert. Mehr als der Ausschluß des Unmöglichkeitsbeweises dürfte aber billigerweise nicht verlangt werden können, da ja auch die übliche Theorie der unio substantialis einen positiven Aufweis ihrer inneren Möglichkeit nicht bieten kann [17].

[17] Bezüglich der *Transsubstantiation* von Brot und Wein in der Eucharistielehre wäre ähnlich anzunehmen, daß nur ein *Teil* der materiellen Universalsubstanz verwandelt und die von diesem Teil getragenen akzidentellen Bestimmungen (die akzidentelle „Körnung", die den Elementarteilchen von Brot und Wein entspräche) von Gott unmittelbar im Sein erhalten würden — eine Auffassung, die nicht mehr und nicht weniger Schwierigkeiten als die übliche haben dürfte. Zur Bestimmung der Art und Weise, wie der verklärte Leib unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig ist, wäre zunächst die Vorfrage zu klären, ob zwischen dem verklärten Leib und der noch nicht verklärten Welt ein substantieller Zusammenhang besteht. Dies würde im wesentlichen auf die Frage hinauslaufen, ob auch der verklärte Leib in den physikalischen „Wechselwirkungs"-Zusammenhang einbezogen ist, der zwischen allen Teilen der nicht verklärten Welt besteht. Wenigstens nach der Himmelfahrt dürfte dies wohl nicht anzunehmen sein; dies würde bedeuten, daß der dem verklärten Leib entsprechende Teil der materiellen Universalsubstanz aus dem substantiellen Zusammenhang mit der übrigen Welt herausgelöst wäre. Eine solche „Abspaltung" und damit Verselb-

II. Spezielle Fragen der Quantenphysik

Erkenntnistheoretische Voraussetzungen

Jede Behandlung eines mit der Quantenphysik zusammenhängenden naturphilosophischen Themas hängt wesentlich ab von der Stellungnahme zu der erkenntnistheoretischen Problematik, die durch die Eigenart der quantenphysikalischen Naturbeschreibung, ihre Komplementarität, Nichtobjektivierbarkeit und Subjektbedingtheit, aufgeworfen ist. Für die ausführlichere Behandlung dieser Fragen muß auf frühere Ausführungen [18] verwiesen werden, deren Ergebnis hier nur kurz zusammengefaßt sei:

Die Quantenphysik macht im strengen und unmittelbaren Sinn keine Aussagen über die Natur selbst, sondern nur Aussagen über die Zusammenhänge zwischen den Resultaten möglicher Messungen. Versucht man, aus diesen Aussagen über die Zusammenhänge zwischen Meßresultaten auf entsprechende Strukturen im beobachteten Objekt selbst zurückzuschließen, so müssen zur Erfassung der Gesamtheit aller Phänomene verschiedene Strukturtsysteme (etwas vereinfachend ausgedrückt: das Strukturtsystem des Teilchen- und das

---

ständigung eines Teiles der materiellen Universalsubstanz erscheint schon vom Physikalischen her nicht als befremdlich; denn nach der allgemeinen Relativitätstheorie erscheint es wenigstens grundsätzlich möglich, daß sich bei entsprechender Verteilung der schweren Massen usw. ein Teil der Welt so von dem anderen abschnürt, daß überhaupt kein physikalischer Zusammenhang mehr zwischen den beiden Teilen besteht, daß also nach der Abschnürung zwei voneinander unabhängige Welten und damit zwei (numerisch, nicht qualitativ) verschiedene materielle Universalsubstanzen existieren. (Es wäre dies das Analogon zu der numerischen substantiellen Vervielfältigung, die nach thomistischer Auffassung mit der räumlichen Teilung einer kontinuierlich ausgedehnten Substanz verbunden ist. Würde für eine gewisse Zeit der verklärte Leib in eine echte physikalische „Wechselwirkung" mit der nicht verklärten Welt treten, so würde dies einen zeitweiligen substantiellen Wiederzusammenschluß bedeuten — so wie nach thomistischer Auffassung die räumliche Verschmelzung zweier kontinuierlich ausgedehnter Substanzen ihre substantielle Vereinigung bedeutet.) Bezüglich der Art und Weise, wie diese „abgespaltene" Substanz des verklärten Leibes mit ihren Akzidentien unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig ist, könnte man wohl zum größten Teil auf die üblichen theologischen Lösungen zurückgreifen. Verklärung und „Abschnürung" sind jedoch bei unserer wie bei der üblichen Auffassung keine notwendigen Voraussetzungen der eucharistischen Präsenzweise; bei der Gegenwärtigsetzung im Abendmahlsaal wäre anzunehmen, daß der dem Leib Christi entsprechende *Teil* der materiellen Universalsubstanz zusätzlich zu seiner natürlichen Existenz- und Wirkweise die eucharistische Präsenzweise erhielte, und diese Annahme dürfte zu keinen zusätzlichen Schwierigkeiten gegenüber der üblichen Auffassung führen.

[18] Schol 28 (1953) 161, 29 (1954) 235. Gegenüber der neuerdings von F. Bopp (Zeitschr. f. Naturforsch. 9a [1954] 579) vorgeschlagenen korpuskularen Auffassung wäre im wesentlichen das gleiche Bedenken zu erheben wie gegenüber der a.a.O. besprochenen Theorie von W. Weizel: Das Zustandekommen von Interferenzeffekten bei *einzelnen*, nicht in Wechselwirkung miteinander stehenden Teilchen bleibt unerklärt. Für ein besonders instruktives Beispiel eines solchen *individuell* reproduzierbaren *wellenhaften* Verhaltens von einzelnen Teilchen vgl. M. Renninger, Zeitschr. f. Physik 136 (1953) 251.

des Wellen-Bildes) herangezogen werden, die sich gegenseitig ausschließen und darum nicht einfachhin als Strukturen des beobachteten Objekts selbst aufgefaßt werden können (Komplementarität und Nichtobjektivierbarkeit der quantenphysikalischen Naturbeschreibung); welches Struktursystem jeweils zu verwenden ist, hängt von der gewählten Beobachtungsanordnung ab (Subjektbedingtheit der quantenphysikalischen Naturbeschreibung).

Der skizzierte Sachverhalt wird vielfach zum Anlaß genommen, um für die Interpretation der Quantenphysik eine positivistische oder halb-idealistische Erkenntnistheorie vorzuschlagen. Hält man demgegenüber im Sinn des kritischen Realismus an der Existenz einer objektiven, vom Beobachter unabhängigen Realität auch im Bereich der Mikrophysik fest, so wird man zur Deutung der erkenntnistheoretischen Situation in der Quantenphysik wohl folgendes zu beachten haben: Die verwendeten Strukturstysteme (z. B. das Teilchen- und das Wellen-Bild) haben ihren psychologischen Ursprung in der sinnlichen Anschauung der Makrowelt, und man wird mit gutem Grund annehmen dürfen, daß sie die wirklichen, objektiven Strukturen der Gegenstände der Makrowelt wiedergeben. Die Gegenstände der Makrowelt stellen aber *Kollektive* zahlloser Elementargebilde (Elementarteilchen, Atome, Molekeln) dar, und es ist auch vom Standpunkt des erkenntnistheoretischen Realismus aus durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Strukturen und Eigenschaften, die ein Kollektiv *als* Kollektiv aufweist, sich nicht unverändert auf die Elemente des Kollektivs übertragen lassen. Man denke etwa an den Temperaturbegriff, der bei einem Makrokörper als Kollektiv zahlloser Atome und Molekeln durchaus sinnvoll, dagegen auf ein einzelnes Atom nicht mehr eindeutig anwendbar ist (weil die Temperatur im wesentlichen dem *Mittelwert* der Energie der ungeordneten Bewegung aller Atome und Molekeln entspricht). Infolgedessen wird man im Hinblick auf die erkenntnistheoretische Situation in der Quantenphysik wohl annehmen dürfen und müssen, daß auch die Begriffe der Länge, der Zeitdauer, der Geschwindigkeit, der Energie usw. und allgemein die Begriffe der physikalischen Naturbeschreibung Strukturen und Eigenschaften zum Inhalt haben, die den Makrokörpern *nur als Kollektiven* vieler Elementargebilde zukommen, und daß diese Begriffe sich darum auf die Strukturen und Eigenschaften des einzelnen Elementargebildes nicht mehr voll-eindeutig anwenden lassen. Von den Strukturen und Eigenschaften der Elementargebilde selbst wird man vielmehr nur sagen können, daß sie eine gewisse *Ähnlichkeit* mit dem im Begriff der Länge, der Zeitdauer, der Geschwindigkeit, der Energie usw. Gemeinten aufweisen müssen, eine Ähnlichkeit von eben der Art, daß sich auf ein Kollektiv solcher

Gebilde *als* Kollektiv die Begriffe der Länge usw. eindeutig anwenden lassen. In dieser Ähnlichkeit ist die beschränkte Brauchbarkeit der makrophysikalischen Begriffe für die Beschreibung der Mikroobjekte begründet; die Verschiedenheit zwischen den Strukturen der Mikroobjekte und dem Inhalt der makrophysikalischen Begriffe bedingt die Einschränkung der Anwendbarkeit der makrophysikalischen Begriffe, d. h. die Komplementarität, Nichtobjektivierbarkeit und Subjektbedingtheit der quantenphysikalischen Naturbeschreibung.

Es wird manchmal die Hoffnung ausgesprochen, daß eine Verfeinerung der physikalischen Begriffsbildung vielleicht doch noch eine adäquate, eindeutige Charakterisierung der Strukturen der Mikroobjekte gestatten werde. Wenn man gemäß allen Hinweisen der Quantenphysik annimmt, daß die Strukturen und Eigenschaften der Mikroobjekte von denen der Makrokörper wesentlich verschieden sind, so dürfte eine solche Hoffnung auch vom Standpunkt des kritischen Realismus aus als ähnlich unbegründet erscheinen wie etwa die Erwartung eines Rot-Grün-Blinden, durch Verfeinerung der auf seinem beschränkten Erfahrungsmaterial aufbauenden Begriffsbildung zu erfassen, was der Normalsehende mit „Rot" oder „Grün" erlebt. Denn wenn man davon ausgeht, daß alle positiven Begriffsinhalte durch Abstraktion aus der Erfahrung geschöpft werden, so kann die „Verfeinerung" der Begriffsbildung nur darin bestehen, daß die in der Erfahrung gegebenen und begrifflich erfaßten Elemente in immer neuen Weisen miteinander kombiniert oder auch teilweise negiert werden. Hat nun ein Objekt Strukturen oder Eigenschaften, die andersartig sind als die Strukturen und Eigenschaften sämtlicher Objekte der möglichen Erfahrung, dann kann die begriffliche Bestimmung eines solchen Objekts einmal so erfolgen, daß zwar eine *Ähnlichkeit* mit Objekten der möglichen Erfahrung ausgesagt, aber gleichzeitig hinzugefügt wird, daß es sich *nur* um eine Ähnlichkeit und nicht um eine Gleichartigkeit handelt; in diesem Fall gibt die Begriffsbestimmung zwar positiv an, welche Strukturen und Eigenschaften gemeint sind, ist aber in dieser Angabe *nicht eindeutig*. Oder es wird ausgesagt, welche bekannten Eigenschaften oder Strukturen dem gemeinten Objekt *nicht* zukommen; in diesem Fall ist die begriffliche Bestimmung zwar eindeutig, aber *nur negativ*. Die begriffliche Bestimmung eines solchen Objekts ist also nie positiv und eindeutig zugleich — weil eben eine positiv-eindeutige begriffliche Bestimmung nur möglich ist bei Objekten, die entweder selbst dem Bereich der möglichen Erfahrung angehören oder doch den Objekten der möglichen Erfahrung gleichartig sind. Da sich nun für die physikalische Begriffsbildung der Bereich der möglichen Erfahrung auf die Gegebenheiten der sinnlichen Anschauung, d. h. auf die Eigenschaften

und Strukturen der Makrokörper beschränkt, und da anderseits die Quantenphysik es zumindest höchst wahrscheinlich gemacht hat, daß die Eigenschaften und Strukturen der mikrophysikalischen Objekte verschieden sind von denen der Makrokörper, muß nach dem Gesagten die Hoffnung auf eine eindeutig-positive begriffliche Erfassung der Eigenschaften und Strukturen der Mikrokörper auch bei aller Verfeinerung der physikalischen Begriffsbildung als unbegründet erscheinen.

Ebenso unbegründet wäre aber die Forderung, zu erklären, *wie* es möglich sein könne, daß ein Makrokörper als Kollektiv zahlloser Atome und Molekeln eine bestimmte Länge und Ausdehnung besitze, wenn diese Atome und Molekeln, einzeln für sich genommen, keine Länge und Ausdehnung im eigentlichen Sinn besitzen, oder *wie* einem makrophysikalischen Geschehensablauf als Kollektiv vieler mikrophysikalischer Einzelprozesse eine bestimmte Zeitdauer zukommen könne, wenn der Begriff des zeitlichen „Dauerns" auf den mikrophysikalischen Einzelprozeß nicht im eigentlichen Sinn anwendbar ist. Eine solche *Erklärung* des Übergangs von den Eigenschaften der mikrophysikalischen Einzelobjekte zu denen des Kollektivs wäre nur möglich, wenn wir die Eigenschaften der mikrophysikalischen Objekte positiv-eindeutig begrifflich bestimmen könnten; das ist aber nach dem eben Gesagten nicht zu erwarten. Verlangt werden kann nur, daß keine Beweisführung existieren darf, die *positiv* die Unmöglichkeit des gemeinten Übergangs nachwiese (so wie die Theodizee es positiv als unmöglich nachweist, daß ein Kollektiv kontingenter Elemente *als* Kollektiv nicht mehr kontingent sei); eine solche Beweisführung dürfte aber schwer zu erbringen sein, wenn man bedenkt, daß wir den Elementargebilden nur *diejenige Form* der räumlichen Ausdehnung, der zeitlichen Dauer usw. absprechen, die die Makrokörper aufweisen, und alles übrige bewußt offen lassen. Außerdem wäre zu bemerken, daß die Quantenphysik immerhin gewisse Hinweise gibt, wie der Übergang von den Eigenschaften der Einzelelemente zu denen des Kollektivs etwa zu denken wäre; so stellen sich z. B. die makrophysikalischen Gesetzlichkeiten ganz allgemein als Mittelwerte des Verhaltens der mikrophysikalischen Objekte dar, und bei der mathematischen Behandlung des Zusammenschlusses einzelner Elementarteilchen zu Atomen und Molekülen ergibt sich automatisch, daß dem Atom bzw. Molekül als Ganzem mit wachsender Zahl der zusammengeschlossenen Einzelteilchen eine immer kürzere Wellenlänge der „Wahrscheinlichkeitswelle", d. h. ein im allgemeinen immer weniger wellenhaftes und immer deutlicher korpuskulares Verhalten zukommt.

Das Problem der materiellen Individuen

Entsprechend der allgemeinen Fragestellung unserer Untersuchung soll im nachstehenden geprüft werden, ob die empirischen Gegebenheiten es rechtfertigen oder zulassen, im materiellen Bereich die Existenz *diskreter, individuell-selbständiger Einzelsubstanzen* anzunehmen.

Z. Bucher will die bejahende Antwort auf diese Frage mit dem Nachweis begründen, daß im Atom und Molekül Gesetzlichkeiten wirksam seien, die sich aus den Eigenschaften und Kräften der Teile dieser Gebilde nicht ableiten ließen; infolgedessen müsse im Atom- bzw. Molekülverband der Einfluß eines substantiellen Formfaktors angenommen werden, durch den die Teile dieser Gebilde zu einer substantiellen, individuellen Ganzheit zusammengeschlossen würden. Die Diskussion der Bucherschen Argumente führt unseres Erachtens jedoch zu dem Ergebnis, daß es der modernen Physik jedenfalls prinzipiell gelungen ist, alle Eigenschaften der Atome und Moleküle aus den Eigenschaften und Gesetzlichkeiten abzuleiten, die die Teile dieser Gebilde schon in freiem Zustand aufweisen[19]; infolgedessen scheint uns der Schluß auf eine substantielle, individuelle Ganzheitlichkeit des Atoms und Moleküls jedenfalls von den physikalischen Gegebenheiten her nicht gerechtfertigt. Wenn es im materiellen Bereich individuelle Einzelsubstanzen gibt, so sind diese demnach wohl nicht bei den Atomen und Molekülen, sondern bei den sog. Elementarteilchen zu suchen.

Bei den Elementarteilchen der modernen Physik erhebt sich die Frage, ob sie wirklich „elementar", d. h. nicht aus anderen Teilchen zusammengesetzt sind, und wenn ja, ob der Unterschied z. B. zwischen Elektronen, Protonen und Mesonen als Unterschied verschiedener (akzidenteller) *Zustände* einer und derselben Teilchenart oder als Unterschied *substantiell verschiedenartiger* Teilchenarten aufzufassen ist. Wir wollen die Behandlung dieser Fragen zunächst zurückstellen und vorerst prüfen, mit welchem Recht überhaupt von „einzelnen", diskreten Teilchen gesprochen werden kann, seien diese nun im vollen Sinn „elementar" oder auch nicht.

Die Erfahrung zeigt, daß bei einer Messung der elektrischen Ladung das Meßresultat immer ein ganzes Vielfaches einer sog. Elementarladung beträgt, daß sich bei einer Messung der Energie elektromagnetischer Wellen von der Frequenz ν immer ein ganzes Vielfaches des Energiequantums $E = h \cdot \nu$ ergibt, daß die Resultate der Messungen der trägen und schweren Masse ähnliche Diskontinuitäten aufweisen und daß die lokalisierende Beobachtung zumindest der Ladungsdiskontinuitäten eine Genauigkeit der Ortsbestimmung erreichen kann, welche einer Zusammenballung der beobachteten Ladungen auf einen Raumbereich von höchstens etwa 10^{-12} cm Ausdehnung entspräche. Diese Diskontinuität der Meßergebnisse wurde vom Standpunkt der klassischen Physik aus als unmittelbarer Ausdruck einer entsprechenden Diskontinuität der objektiven Wirklichkeit selbst gedeutet; gemäß der Quantenphysik sind jedoch auch diese Beobachtungen nicht einfachhin „objektivierbar", sondern sie müssen

[19] Siehe Anm. 11 Schluß.

durch komplementäre, d. h. in etwa entgegengesetzte Feststellungen ergänzt werden.

So ist bezüglich der genauen Lokalisation der Ladungszusammenballungen (z. B. eines Elektrons oder Protons) zu bemerken, daß sie ein Element des Teilchenbildes darstellt und darum durch die Betrachtung der entsprechenden wellenhaften Erscheinungen ergänzt werden muß. Die wellenhaften Interferenzerscheinungen weisen aber auf eine Art „Allgegenwart" etwa des Elektrons hin, die sich über das Millionenfache des klassischen „Elektronenradius" hin erstreckt[20]. Gemäß den im vorigen Abschnitt dargelegten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen muß dies wohl dahingehend interpretiert werden, daß die mikrophysikalischen Gebilde *weder* die räumliche Existenzweise eines eng zusammengeballten „Teilchens" *noch* die einer breit ausgedehnten „Welle" besitzen, sondern eine Art von „Räumlichkeit", deren eindeutig-positive begriffliche Bestimmung vermittels unserer aus der makrophysikalischen Anschauung gewonnenen Begriffsinhalte nicht möglich ist.

Zu der Diskontinuität, die bei der Messung der Energie einer elektromagnetischen Welle auftritt und die, für sich allein gesehen, als Hinweis auf die Existenz diskreter Energiequanten (Lichtquanten, Photonen) aufgefaßt werden könnte, ist „komplementär" zu bemerken, daß zwischen der Anzahl solcher Lichtquanten eines bestimmten Energiegehalts, die sich etwa in einem abgeschlossenen Hohlraum befinden, und der elektrischen Feldstärke der entsprechenden elektromagnetischen Welle eine Unschärfenbeziehung ähnlicher Art besteht wie z. B. zwischen Ort und Impuls eines (korpuskular aufgefaßten) Teilchens: Je genauer die elektrische Feldstärke bestimmt ist, desto mehr muß die Anzahl der Lichtquanten unbestimmt bleiben, und umgekehrt[21]. Bei der Betrachtung der Unschärfenbeziehung zwischen Ort und Impuls eines (korpuskular aufgefaßten) Teilchens zeigt die Berücksichtigung der wellenhaften Interferenzerscheinungen, daß die „Unbestimmtheit" des Ortes nicht als lediglich subjektive Unkenntnis eines an sich objektiv eindeutig bestimmten Ortes aufgefaßt werden kann, sondern letzten Endes daher rührt, daß der makrophysikalische Begriff des eindeutig bestimmten Ortes auf das mikrophysikalische Teilchen gar nicht im eigentlichen, unmittelbaren Sinn anwendbar ist. Die Unschärfenbeziehung zwischen der Anzahl der Lichtquanten und der elektrischen Feldstärke ist aber von prinzipiell gleicher Art wie die Unschärfenbeziehung zwischen Ort und Impuls; folglich ist auch hier anzunehmen, daß

[20] Vgl. die in Anm. 18 angegebenen Arbeiten.

[21] Siehe z. B. W. Heitler, The Quantum Theory of Radiation, Oxford 1936, § 7, Gl. 34.

es sich bei der „Unbestimmtheit" der Lichtquantenzahl nicht um eine lediglich subjektive Unkenntnis der objektiv eindeutig bestimmten Anzahl von Lichtquanten handelt, sondern daß auch der Begriff der (nicht räumlich, sondern seinsmäßig) diskreten, abzählbaren „Quanten" auf die mikrophysikalische Wirklichkeit im eigentlichen, unmittelbaren Sinn gar nicht anwendbar ist.

Eine ähnliche Kritik an der Auffassung der Elektronen, Protonen usw. als diskreter „Ladungsquanten" ergibt sich aus der Betrachtung der Art und Weise, wie nach der Quantenphysik diese Ladungsträger mit dem von ihnen erzeugten elektromagnetischen Feld (und wie entsprechend Neutronen und Protonen mit dem von ihnen erzeugten „Kernkraftfeld") zusammenhängen.

Wie oben (S. 11) erwähnt, wurden in der klassischen Physik Elektronen und Protonen als Entitäten sui generis neben dem „Äther" als dem allverbindenden Medium und Träger der Strukturen des elektromagnetischen Kraftfeldes aufgefaßt; die wechselseitige Beeinflussung zwischen den Ladungsträgern und dem Zustand des Äthers in ihrer Umgebung drückte sich mathematisch-symbolisch darin aus, daß die Kraftlinien des elektrischen Feldes von den positiven Ladungen ausgingen, in die negativen einmündeten und die magnetischen Kraftlinien sich um elektrische Ströme ringförmig zusammenschlossen. Kraft dieser Verknüpfung mit den Kraftlinien des elektromagnetischen Feldes waren rhythmisch bewegte Ladungsträger imstande, elektromagnetische Wellen, d. h. periodische Veränderungen der Kraftlinien, zu erzeugen bzw. zu absorbieren. Um zum Verständnis des quantenphysikalischen Zusammenhangs zwischen den Ladungsträgern und dem von ihnen erzeugten Kraftfeld zu gelangen, kann man von der Erfahrungstatsache ausgehen, daß elektrische Ladungsträger, z. B. die Elektronen in der Elektronenhülle des Atoms, in der Lage sind, Lichtquanten zu emittieren und zu absorbieren. Im mathematischen Formalismus der Quantenphysik ergibt sich das ohne weiteres, wenn man die mathematische Beschreibung des klassisch-physikalischen elektromagnetischen Feldes gemäß den Prinzipien modifiziert, die ganz allgemein den Übergang von der klassischen zur Quantenphysik bewirken (Ersetzung der klassischen Variabeln durch Operatoren mit entsprechenden Vertauschungsregeln); daraus ergibt sich automatisch das Auftreten diskreter Werte für die Energie elektromagnetischer Wellen, also das Auftreten von „Lichtquanten", und die Verknüpfung der Ladungsträger mit den Kraftlinien, die in der klassischen Physik die Ladungsträger zur Emission und Absorption elektromagnetischer Wellen befähigte, bedeutet in der quantenphysikalischen Umdeutung, daß die Ladungsträger die Lichtquantenzahl erhöhen bzw. vermindern, also Lichtquanten emittieren bzw. absorbieren können. Bei dieser Erzeugung bzw. Vernichtung von Lichtquanten können im Unterschied zur klassischen Physik u. U. auch die Ladungsträger selbst verschwinden bzw. neu entstehen; man denke an die Verwandlung eines Gamma-Quants, also eines sehr energiereichen Lichtquants, in ein Elektron-Positron-Paar oder umgekehrt an die Verwandlung eines Elektron-Positron-Paars in zwei Gamma-Quanten.

Prinzipiell gleichartig wie bei dem elektromagnetischen Feld und seinem Zusammenhang mit den elektrischen Ladungsträgern liegen die Verhältnisse bei dem *„Kernkraftfeld"* und seinem Zusammenhang mit den Neutronen und Protonen als den entsprechenden „Ladungs"trägern, wenn auch die meisten Einzelheiten hier zur Zeit noch nicht recht durchschaubar sind. Erfahrungsgemäß üben Nukleonen, also Protonen und Neutronen, Kräfte nicht-elektrischer Art aufeinander aus, die

sog. Kernkräfte. Man kann diese Kernkräfte zunächst durch ein klassisch-physikalisch aufgefaßtes Kraftfeld charakterisieren, in dem die Nukleonen die prinzipiell gleiche Rolle spielen wie die elektrischen Ladungsträger im elektromagnetischen Feld; geht man von dieser klassischen Beschreibung gemäß den allgemeinen Prinzipien zur Quantenphysik über, so ergeben sich für die „Wellen" dieses Kernkraftfeldes wieder diskrete Energiewerte, es treten also wieder „Quanten" des Kernkraftfeldes auf, die u. U. gleichzeitig Quanten elektrischer Ladung sein können, die sog. *Mesonen,* und die Nukleonen besitzen wieder die Fähigkeit, Mesonen zu erzeugen bzw. zu absorbieren. — Prinzipiell das gleiche wie für die elektromagnetischen und die Kernkräfte gilt für die *Gravitationsanziehung* zwischen schweren Massen; aber da schon die Gravitationswellen, die nach der allgemeinen Relativitätstheorie grundsätzlich vorhanden sein müssen, wegen der Kleinheit der auftretenden Kräfte experimentell nicht nachweisbar sind, ist das theoretisch zu fordernde Auftreten entsprechender Gravitationsquanten erst recht nicht empirisch nachprüfbar.

Wie kommt es nun bei dieser Auffassung zu den eigentlichen *Kraftwirkungen* etwa zwischen elektrischen Ladungen oder Nukleonen? Ihr Zustandekommen wird in allgemeinverständlicher und vereinfachender Weise unter Verwendung des Partikelbildes gewöhnlich so beschrieben: Es seien zwei Nukleonen, etwa zwei Neutronen, betrachtet, die sich im Abstand von etwa 10^{-13} cm gegenüberstehen. An sich besitzen diese Neutronen nach dem oben Gesagten die Fähigkeit, Mesonen zu erzeugen; eine tatsächliche Mesonenerzeugung ist jedoch unter den hier angenommenen Bedingungen nicht ohne weiteres möglich, da die Neutronen an die zu erzeugenden Mesonen Energie abgeben müßten (die Mesonen besitzen eine Ruhemasse, der nach der Relativitätstheorie eine bestimmte Energie entspricht, und außerdem besitzt jedes sich bewegende Meson natürlich auch eine bestimmte Energie der Bewegung), und die (als ruhend vorausgesetzten) Neutronen besitzen keine frei verfügbare Energie, die sie abgeben könnten. Die Gültigkeit des Satzes von der Erhaltung der Energie, der also der Erzeugung von Mesonen im Wege steht, erfährt jedoch in der Quantenphysik eine Einschränkung durch die Unschärfenbeziehung von Energie und Zeit, welche besagt: Ist bei der Vornahme einer Energiemessung der Zeitpunkt, auf den sich diese Energiemessung bezieht, bis auf die Ungenauigkeit Δt bestimmt, so muß die Energiemessung selbst um wenigstens einen solchen Betrag ΔE unbestimmt bleiben, daß gilt: $\Delta t \cdot \Delta E = h$. Dies bedeutet für den Satz von der Erhaltung der Energie: Bezieht man diesen Satz auf ein Zeitintervall von der Größe Δt, so besagt er nicht, daß die Energie absolut konstant bleibt, sondern nur, daß die Schwankungen der Gesamtenergie des Systems den Betrag $\Delta E = h/\Delta t$ nicht überschreiten. Wird Δt sehr klein gewählt, so kann ΔE recht beträchtliche Werte annehmen, und hieraus ergibt sich nun für unsere oben betrachteten Neutronen eine Möglichkeit zur Mesonenerzeugung: Wenn ΔE die Energie ist, die das erzeugende Neutron dem erzeugten Meson mitgeben müßte, so ist die Erzeugung eines Mesons dann möglich, wenn dieses Meson spätestens nach Ablauf der Zeit $\Delta t = h/\Delta E$ wieder von dem erzeugenden oder auch von dem anderen Neutron absorbiert wird; denn für eine so kurze Zeitspanne[22] läßt der Energiesatz wegen der Unschärfenbeziehung eine Schwankung der Gesamtenergie gerade um den Betrag zu, der für die Erzeugung eines Mesons erfordert ist. Infolgedessen sagt die Quantenphysik, daß es mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zur Erzeugung solcher „kurzlebiger" Mesonen kommen wird; da darüber aber (wie gewöhnlich in der Quantenphysik) nur Wahrscheinlichkeitsangaben gemacht werden können, ist die Anzahl der Mesonen in der Umgebung der beiden Neutronen „unbestimmt". Diejenigen Mesonen nun, die von

[22] Δt wäre kleiner als 10^{-23} sec.

dem erzeugenden Neutron zu dem anderen hinüberfliegen und von diesem absorbiert werden, bedingen das Auftreten von Kraftwirkungen zwischen den Nukleonen; das läßt sich in der anschaulichen Darstellung zwar nicht mehr verständlich machen, ergibt sich jedoch ohne weiteres aus dem mathematischen Formalismus und erscheint im Wellenbild als gegenseitige Beeinflussung der Materiewellen der Nukleonen, welche durch die Materiewellen der hin und her fliegenden Mesonen vermittelt wird.

Die Quantenphysik bezeichnet Prozesse von der Art der beschriebenen, die also mit dem Energiesatz nur unter Zuhilfenahme der Unschärfenbeziehung von Energie und Zeit vereinbar und infolgedessen nicht direkt beobachtbar, sondern nur an ihren Folgen erkennbar sind, als „virtuelle" Prozesse — im Gegensatz zu den „reellen" Prozessen, die mit dem Energiesatz auch ohne Zuhilfenahme der Unschärfenbeziehung vereinbar sind und infolgedessen auch direkt experimentell beobachtet werden können. In prinzipiell der gleichen Weise wie die Kernkräfte zwischen Nukleonen durch „virtuellen" Mesonenaustausch kommen die elektromagnetischen Kräfte zwischen elektrischen Ladungsträgern durch den „virtuellen" Austausch von Lichtquanten zwischen den Ladungsträgern zustande. Dabei ergeben die Einzelheiten des physikalischen Formalismus neuartige, der klassischen Elektrodynamik unbekannte Effekte (Lambshift usw.), die sich nach Überwindung großer mathematischer und experimenteller Schwierigkeiten im letzten Jahrzehnt experimentell verifizieren ließen und so die Richtigkeit der quantenphysikalischen Auffassung bestätigen.

Versucht man abzutasten, welche Strukturen der objektiven Wirklichkeit diesen Aussagen der quantenphysikalischen Naturbeschreibung zugrunde liegen, so empfiehlt es sich für die uns interessierende Fragestellung nach der diskret-individuellen Selbständigkeit der Elementarteilchen, von der Arbeitshypothese auszugehen, daß elektrische Ladungsträger und Nukleonen individuell-selbständige Substanzen darstellten, und diese Hypothese dann durch den Vergleich mit den empirischen Gegebenheiten als jedenfalls sehr unwahrscheinlich zu erweisen.

Stellen wir uns im angegebenen Sinn auf den Boden der genannten Hypothese, so müssen wir zunächst nicht nur Elektronen, Protonen und Neutronen, sondern auch „reell" erzeugte Mesonen und Lichtquanten (deren Erzeugung also mit dem Energiesatz ohne Rückgriff auf die Unschärfenbeziehung vereinbar und infolgedessen unmittelbar beobachtbar ist) als individuell-selbständige Substanzen auffassen; denn die Gründe, die sich zugunsten einer individuellen, substantiellen Selbständigkeit der Nukleonen und Elektronen anführen lassen, treffen auch bei „reellen" Mesonen und Lichtquanten zu: Solche Mesonen lassen sich in jeder Hinsicht ebensogut als „Einzelteilchen" nachweisen wie Elektronen, und bei den Lichtquanten haben wir zumindest die diskrete Quantelung von Energie und Impuls (im oben — S. 19 f. — genauer bestimmten Sinn) und den freien selbständigen „Flug" durch den Raum. Die „reelle" Erzeugung solcher Teilchen wäre also aufzufassen als eine Erzeugung neuer Substanzen durch eine Art substantieller Teilung der erzeugenden Teilchen, die

ja bei diesem Prozeß tatsächlich das entsprechende Quantum an Masse und Energie verlieren; umgekehrt wäre die „reelle" Absorption etwa eines Mesons durch ein Nukleon aufzufassen als ein Eingehen und Untergehen der Substanz dieses Mesons in die Substanz des Nukleons [23].

Nun treten genau die gleichen mathematischen Ausdrücke, die im quantenphysikalischen Formalismus der „reellen" Prozesse dieses substantielle „Hervorgehen" bzw. „Eingehen" darstellen (die sog. Erzeugungs- bzw. Vernichtungsoperatoren) auch im Formalismus der „virtuellen" Prozesse auf; wir müssen also — immer auf der Grundlage der oben angegebenen Arbeitshypothese — wohl schließen, daß es sich auch bei den „virtuellen" Prozessen um ein substantielles „Hervorgehen" und „Eingehen" handelt. Während sich jedoch bei den „reellen" Erzeugungsprozessen dasjenige Substantielle, das aus der Substanz des erzeugenden Teilchens hervorgeht, von der erzeugenden Substanz so weit abhebt und loslöst, daß es als neues, individuell-selbständiges Teilchen auch experimentell nachgewiesen werden kann, ist bei den „virtuellen" Prozessen jedenfalls eine solche getrennte experimentelle Nachweisbarkeit des substantiell Hervorgehenden prinzipiell unmöglich. Dieser Unterschied könnte in doppelter Weise gedeutet werden: Einmal könnte man annehmen, daß auch bei den virtuellen Prozessen das substantiell Hervorgehende sich von der erzeugenden Substanz völlig loslöst und somit zu individueller, selbständiger Existenz kommt, daß aber die Lebensdauer dieses selbständigen Teilchens zu kurz ist, um einen experimentellen Nachweis zu gestatten; das wäre die Auffassung, die der üblichen allgemeinverständlichen Darstellung der virtuellen Prozesse auf der Grundlage des Partikel-Bildes, wie wir sie oben wiedergegeben haben, entspräche. Man könnte aber auch annehmen, daß sich bei den virtuellen Prozessen das Substantielle, das aus der erzeugenden Substanz hervorgeht, von dieser erzeugenden Substanz gar nicht völlig loslöst (und dann entsprechend in der absorbierenden Substanz auch gar nicht völlig untergeht, sondern gleichsam als substantielle „Brücke"

[23] Es ist zu beachten, daß wir uns hier auf den Boden der — zu widerlegenden — Hypothese stellen, Elektronen, Protonen und Neutronen stellten individuell-selbständige Substanzen dar. Diese Hypothese bedeutet, daß das Auftreten diskreter Meßresultate bei der Massen- und Energiebestimmung als Ausdruck einer substantiellen Diskretheit der Natur selbst aufgefaßt wird; dann muß aber konsequenterweise eine Aufspaltung dieser Massen- und Energiebeträge als eine substantielle Aufspaltung der diskreten Teilchen gedeutet werden. An sich hat der physikalische Massenbegriff mit dem philosophischen Substanzbegriff (Substanz als ens in se et per se stans aufgefaßt) ebensowenig zu tun wie etwa der Begriff der elektrischen Ladung; er stellt begrifflich eine physikalische Bestimmungsgröße zur Kennzeichnung des Verhaltens bei Beschleunigungen und bei Schwerewirkungen dar, so wie der Begriff der elektrischen Ladung eine Bestimmungsgröße zur Kennzeichnung des Verhaltens bei elektrischen Wirkungen darstellt.

oder „Klammer" zwischen der erzeugenden und der absorbierenden Substanz steht); auch diese Auffassung stände in gutem Einklang mit der Tatsache, daß die virtuellen Teilchen nicht in sich selbst, sondern nur durch ihre Auswirkungen auf die erzeugenden bzw. absorbierenden Teilchen (Verschiebung der Energieterme des Gesamtsystems usw.) experimentell nachweisbar sind.

Um im Rahmen des Möglichen zu einer Entscheidung zwischen diesen beiden Auffassungen zu kommen, sei ein Fall betrachtet, in dem virtuelle Prozesse ebenfalls eine entscheidende Rolle spielen und in dem die erste Auffassung (virtuelle Erzeugung als Erzeugung vollselbständiger, aber kurzlebiger Substanzen) zu Schwierigkeiten führt: die Beugung von Röntgenquanten an den Atomen eines Kristallgitters. Bei einer solchen Beugung treten Interferenzerscheinungen auf, aus denen in der üblichen Weise geschlossen werden muß, daß jedes einzelne durchgehende Röntgenquant von *allen* Atomen des der Strahlung ausgesetzten Kristallbereiches irgendwie beeinflußt wird. Die Wechselwirkung mit den Kristallatomen, welche zu dieser Beeinflussung des Röntgenquants führt, beschreibt die Quantenelektrodynamik als virtuelle Absorption (mit anschließender Reemission) des Röntgenquants durch die Atome[24]. Wäre nun diese virtuelle Absorption als vollständige, aber kurzzeitige Absorption zu interpretieren, so könnte das Röntgenquant jeweils nur von *einem* Atom in dieser Weise absorbiert werden; die Wechselwirkung mit *mehreren* Atomen wäre also nur möglich als Kette von hintereinandergeschalteten Absorptions- (und Reemissions-)Prozessen. Die Annahme einer solchen Kette stände aber im Widerspruch zu dem quantenphysikalischen Formalismus, in dem als Grund der Interferenzeffekte nur eine einmalige virtuelle Absorption auftritt[25]; die Beteiligung mehrerer Atome an diesem Prozeß kommt im Formalismus dadurch zum Ausdruck, daß es „unbestimmt" ist, von welchem Atom das Quant absorbiert wird. Im Wellenbild erscheint der gleiche Vorgang als eine gleichzeitige Anregung der Materiewellen aller Atome durch die einfallende Röntgenwelle. Wir müssen demgemäß die virtuelle Absorption wohl deuten als ein *einmaliges* Geschehen, an dem alle betreffenden Atome *gleichzeitig* beteiligt sind; das erscheint aber nur möglich, wenn die *„Virtualität"* des Absorptionsprozesses darin besteht, daß das Quant von einem jeden der beteiligten Atome nicht vollständig, sondern nur teilweise absorbiert (und

[24] Vgl. W. Heitler a.a.O. § 14 n. 2.

[25] Die Absorption und Reemission durch N Atome hintereinander würde einem Prozeß 2·N-ter Ordnung (mit Übergangswahrscheinlichkeiten proportional zu $e^{4.N}$) entsprechen, während in Wirklichkeit der Interferenzeffekt zu einem Prozeß zweiter Ordnung gehört.

wieder emittiert) wird, so wie es der zweiten der oben zur Diskussion gestellten Auffassungen entspricht.

Die Deutung der virtuellen Emission und Absorption als nur partieller Emission bzw. Absorption erscheint noch näherliegend, wenn man den Emissions- bzw. Absorptionsprozeß allgemein nicht nur unter dem Teilchen-, sondern auch unter dem Wellenbild betrachtet. Im Wellenbild stellt sich die „reelle" Erzeugung eines Photons als Auslaufen einer elektromagnetischen Welle aus dem schwingenden Atom dar, wofür eine Zeit von etwa 10^{-8} sec. (bei sehr monochromatisch strahlenden Atomen) benötigt wird. Diese Zeit ist darum erforderlich, weil der dem emittierten Photon entsprechende Wellenzug eine Länge von 1—3 m hat (Kohärenzlänge), und wenn ein Wellenzug von dieser Länge mit Lichtgeschwindigkeit aus dem Atom ausläuft, benötigt er dazu 10^{-8} sec. Der „Länge" des Wellenzuges muß aber irgendeine Realität entsprechen; denn wenn man durch eine passende Versuchsanordnung den Kopf des Wellenzuges mit seinem Ende zur Überdeckung bringt, kann man noch schwache Interferenz beobachten, was nicht mehr möglich ist, wenn man über die angegebene Entfernung hinausgeht. Wenn aber der räumlichen Länge des Wellenzuges irgendeine Realität entspricht, dann muß das gleiche auch für die zeitliche Dauer des Emissionsvorgangs gelten; und wenn auch eine genauere positive Charakterisierung der Realität, die der zeitlichen Dauer des Emissionsvorgangs entspricht, wohl kaum gegeben werden kann, so läßt sich jedenfalls negativ feststellen, daß schon der reelle Emissions- (und entsprechend Absorptions-)Prozeß nicht als momentanes, zeitlich-punktuelles Geschehen verläuft, wie es die alleinige Berücksichtigung des Teilchenbildes nahelegen würde. Für die „Dauer" der „Zwischenzeit" zwischen dem „Beginn" und „Ende" des Emissions- bzw. Absorptionsvorgangs (die Anführungszeichen sollen darauf hinweisen, daß diese zeitlichen Bestimmungen auf das quantenphysikalische Einzelgeschehen nur im uneigentlichen, übertragenen Sinn angewandt werden können; vgl. oben S. 15 f.) müssen wir also wohl schon bei den reellen Prozessen eine Art „Zwischenzustand" zwischen gänzlicher Nicht-Existenz und völliger Selbständigkeit des erzeugten bzw. absorbierten Teilchens annehmen; dann erscheint es aber erst recht nicht befremdlich, auch bei den virtuellen Prozessen an einen solchen „Zwischenzustand" zu denken [26].

[26] Wenn in der Quantenelektrodynamik oft mehrere hintereinandergeschaltete virtuelle Prozesse auftreten, deren Reihenfolge von wesentlicher Bedeutung ist, so scheint uns dies nicht gegen die Deutung der virtuellen Emission als nur partieller Erzeugung usw. zu sprechen; denn auch zwischen solchen partiellen Prozessen ist eine Ordnung der Aufeinanderfolge denkbar. Allerdings wird diese Ordnung wohl kaum als eine eigentliche zeitliche Aufeinanderfolge aufzufassen sein, weil der Begriff der zeitlichen Aufeinanderfolge auf das mikrophysikalische Einzelgeschehen

Auch folgende Überlegung scheint gegen die Deutung der virtuellen Emission usw. als vollständiger, aber kurzzeitiger Erzeugung usw. zu sprechen: Diese Auffassung entspricht dem Partikelbild und würde konsequenterweise verlangen, daß man auch den Emissions- und Absorptionsvorgang selbst als momentanes, zeitlich-punktuelles Geschehen auffaßte, so wie er im Partikelbild erscheint (andernfalls kommt man ja automatisch zu den oben erwähnten „Zwischenzuständen"). Das würde aber bedeuten, daß die Zahl der insgesamt vorhandenen Feldquanten jederzeit objektiv eindeutig bestimmt wäre und die „Unbestimmtheit" der Feldquantenzahl, die als Folge des virtuellen Feldquantenaustausches im physikalischen Formalismus auftritt (vgl. oben S. 21), als lediglich subjektive Unkenntnis gedeutet werden müßte. Tatsächlich ist aber diese „Unbestimmtheit" von jener typisch quantenphysikalischen Form, die die Deutung als lediglich subjektive Unkenntnis ausschließt und darauf hinweist, daß der Begriff der diskret abgeteilten, individuell-selbständigen und somit abzählbaren Teilchen im eigentlichen Sinn nicht anwendbar ist; vgl. oben S. 19 f.

Fassen wir aus den angegebenen Gründen die virtuelle Emission und Absorption als irgendwie nur partielle Emission bzw. Absorption auf, so bedeutet dies für den virtuellen Feldquantenaustausch zwischen elektrischen Ladungsträgern oder Nukleonen, daß die erzeugten Feldquanten sich nicht völlig von den erzeugenden Teilchen loslösen und auch nicht völlig von den absorbierenden Teilchen aufgesaugt werden, sondern als eine Art substantieller „Klammer" oder „Brücke" zwischen den Ladungsträgern bzw. Nukleonen stehen. Ist diese substantielle „Brücke" ein (relativ) stationäres Gebilde [27], oder kommt ihr etwa nur die kurze Lebensdauer zu, die den virtuellen Feldquanten in der auf dem Teilchenbild beruhenden Darstellung zugeschrieben wird? Wollte man das letztere annehmen, so müßte man sich den „Brückenschlag" zumindest ununterbrochen wiederholt denken; denn da die elektromagnetischen bzw. Kernkräfte zwischen elektrischen Ladungen bzw. Nukleonen ohne Unterbrechung fortbestehen, müßte auch der substantielle „Brückenschlag", in dem diese Kräfte begründet sind, wenigstens in der Form einer ununterbrochenen Wiederholung fortdauern. Im Wellenbild tritt hier eine Art stationärer „Resonanz" (Verschiebung der Eigenschwingungen) der Materiewellen der Nukleonen bzw. Ladungsträger auf, welche durch

gar nicht im eigentlichen Sinn anwendbar sein dürfte (siehe oben); man wird vielmehr nur sagen können, daß in irgendeiner Weise der eine (partielle) Prozeß den anderen sachlich voraussetzt.

[27] Wir sprechen von einem nur *relativ* stationären Gebilde, weil sich natürlich bei einer Änderung des Zustands der Nukleonen oder Ladungsträger selbst auch ihr Zusammenhang miteinander ändert.

die den virtuellen Feldquanten entsprechenden Materiewellen vermittelt wird. Auch im übrigen dürften die Ausdrücke des mathematischen Formalismus vielleicht weniger auf eine immerfort wiederholte als auf eine einmalige virtuelle Emission hinweisen, also im Sinn eines stationären Zusammenhangs zu deuten sein [28]. Demgemäß erscheint als das Nächstliegende sicher die Annahme eines (relativ) stationären substantiellen Zusammenhangs, welcher jedoch nicht starr und statisch aufzufassen ist, sondern gerade den Grund des Auftretens von Kraftwirkungen darstellt.

Fassen wir unsere Überlegungen zusammen, so können wir sagen: Wenn man von der Arbeitshypothese ausgeht, daß Elektronen, Protonen und Neutronen diskrete, individuell selbständige Substanzen darstellten, so führt die Berücksichtigung des virtuellen Feldquantenaustausches zwischen diesen Teilchen zu der Annahme einer substantiellen „Brücke" oder „Klammer" zwischen ihnen [29]. Die Existenz einer solchen substantiellen Klammer bedeutet aber gerade, daß die miteinander verklammerten Teilchen sich *nicht* mehr in voller substantieller Diskretheit und individueller Selbständigkeit gegenüberstehen; diese Auflockerung der individuellen Eigenständigkeit ist offenbar um so größer, je intensiver die Wechselwirkung und damit der virtuelle Feldquantenaustausch zwischen den betreffenden Teilchen ist. Da zwischen dem substantiellen Sein der verklammerten Teilchen und dem der Klammer selbst ein „fließender" Übergang besteht — das besagt ja gerade unsere Deutung der virtuellen Prozesse als nur partieller Emission bzw. Absorption —, wird kaum anzunehmen sein, daß die Klammer von verschiedener substantieller Wesensart ist als die verklammerten Teilchen. Und da prinzipiell alle Teilchen in der Welt wenigstens durch die allgemeine Massenanziehung und den entsprechenden virtuellen Gravitonenaustausch in Wechselwirkung miteinander stehen und somit substantiell mit-

[28] Bezüglich der Hintereinanderschaltung mehrerer virtueller Prozesse vgl. oben Anm. 26. — Gewiß rührt der stationäre Charakter des mathematischen Formalismus daher, daß nicht nach Übergangswahrscheinlichkeiten, sondern nach den Energietermen gefragt und die ganze Betrachtungsweise darum schon von vornherein stationär angesetzt wird. Aber es gibt eben in der Natur viele Gebilde, die relativ stationär sind und bei denen die Frage nach den Energietermen berechtigt ist; im übrigen sprechen wir ja ausdrücklich von einem *relativ* stationären Zusammenhang.

[29] H. Pohl (Der Weltäther 72 ff.) faßt das Feld, das „Kommunikationsmittel" zwischen den in Wechselwirkung stehenden Teilchen, als *Akzidens* der als Einzelsubstanzen angesehenen Teilchen auf. Dies rührt daher, daß Pohl beim Begriff des „Feldes" z. B. im Fall des Elektrons nur die Materiewelle des Elektrons, nicht (jedenfalls nicht ausdrücklich) dagegen den virtuellen Lichtquantenaustausch als quantenphysikalische Form des elektromagnetischen Kraftfeldes im Auge hat. Es scheint uns infolgedessen bei Pohl nicht genügend berücksichtigt, daß die Quantenphysik das Zustandekommen von Wechselwirkung immer mit wenn auch virtuellen *Erzeugungs- bzw. Vernichtungsprozessen* verknüpft; gerade dies führt uns aber, wie oben (S. 23) dargelegt, zu der Annahme eines *substantiellen* Zusammenhangs zwischen den Wirkpartnern.

einander verklammert sind, erscheint die ganze materielle Welt als ein einziges substantiell zusammenhängendes Gebilde — allerdings mit einer gewissen „Körnung", mit verschiedenen Intensitätsgraden und „Knotenpunkten" der seinsmäßigen „Dichte", wie sie in den teilchenhaften physikalischen Erscheinungen zum Ausdruck kommt.

Wir kamen zu diesem Ergebnis, indem wir von der entgegengesetzten Arbeitshypothese, von der Auffassung der Nukleonen usw. als diskret-selbständiger Substanzen ausgingen und diese Hypothese schrittweise an Hand der empirischen Gegebenheiten korrigierten; es kann also nicht eingewandt werden, daß wir unser Ergebnis im Ansatz unserer Überlegungen vorweggenommen hätten. (Wären wir von der entgegengesetzten Annahme ausgegangen, daß es sich bei den teilchenhaften Erscheinungen um eine nicht substantielle, sondern nur akzidentelle Aufgliederung des materiellen Seins handele, und hätten diese Annahme als mit den empirischen Gegebenheiten vereinbar erwiesen, so hätte unser Ergebnis allerdings als in der Wahl des Ausgangspunktes vorweggenommen erscheinen können.) Gewiß ließ sich bei unseren Überlegungen keine unbedingte Gewißheit erreichen; aber die *negative* Aussage, daß die betrachteten Teilchen *keine* individuell voll-selbständigen Substanzen darstellen, dürfte doch wohl alle Gründe für sich haben, wenn auch die *positive* Charakterisierung des Zusammenhangs der „Teilchen" miteinander mit all den Schwierigkeiten zu kämpfen hat, die sich generell einer in positiver Form versuchten Realinterpretation der quantenphysikalischen Aussagen entgegenstellen; vgl. oben S. 16 f. Aus diesem Grunde konnten alle positiven Aussagen, die wir im vorstehenden machten, nur als Andeutungen gemeint sein, als Hinweise, welche Gegebenheiten des unserer Begriffsbildung zugrunde liegenden Erfahrungsbereiches der mikrophysikalischen Wirklichkeit vermutlich am nächsten kommen dürften. In diesem Sinn ist es auch zu verstehen, wenn wir zum Schluß noch eine abrundende Ergänzung unseres Ergebnisses versuchen:

Die gesamte materielle Welt erscheint nach dem Gesagten als ein einziges substantiell zusammenhängendes Gebilde, das jedoch eine gewisse „Körnung" aufweist, gewisse „Knotenpunkte" oder „Verdichtungen", die sich in dem Auftreten diskreter Meßergebnisse bei Orts-, Energie-, Massenbestimmungen usw. andeuten. In scholastischer Terminologie wird man diese „Körnung" wohl als akzidentelle Bestimmung der einzigen materiellen Universalsubstanz bezeichnen müssen; immerhin als eine akzidentelle Bestimmung, die die tragende Substanz im wahrsten Sinn „durchformt" und die so auch den substantiellen Zusammenhang der materiellen Welt in ähnlicher Weise auflockert, wie nach üblicher scholastischer Auffassung das Akzidens

der Quantität in die substantielle Einheit der als kontinuierlich ausgedehnt aufgefaßten materiellen Substanzen eine potentielle Vielheit hineinträgt. Geht man nun von dem Satz der Ontologie aus, daß jedes Seiende zugleich eine ontologische „Einheit", ein „unum" darstellt, so kann man diese ontologische Einheit im materiellen Bereich darin verwirklicht sehen, daß die gesamte materielle Welt eine einzige Substanz darstellt; bei dieser Auffassung bedeutet die genannte „Körnung" eine Auflockerung und Aufgliederung der ontologischen Einheit. Man könnte aber auch in dieser „Körnung" selbst eine Verwirklichungsweise des „unum" erblicken — sie verleiht ja den so entstehenden „Teilchen" wenigstens eine „Andeutung" von individueller Selbständigkeit —; bei dieser Auffassung stellt dann der substantielle Zusammenhang der materiellen Gesamtwelt eine Auflockerung der ontologischen Einheit dar. In jedem Fall erweist sich die Materie als „minime unum" — weil sie ja auch „minime ens" ist.

Die oben (S. 18) berührte Frage, welche physikalischen Teilchen als wirklich „elementar", d. h. als nicht weiter zusammengesetzt aufzufassen und ob die verschiedenen Arten der heutigen „Elementarteilchen" nicht als verschiedene Zustände einer und derselben Teilchenart anzusehen seien, verliert bei der hier gebotenen Auffassung etwas von ihrer Dringlichkeit für die Naturphilosophie. Denn auch für ein zusammengesetztes Teilchen wie etwa ein Atom oder Molekül gilt, was eben von der „Körnung" der materiellen Universalsubstanz gesagt wurde: Als ein wenn auch aus der Wechselwirkung der Teile ableitbares relativ beständiges Ganzes stellt es einerseits eine zusätzliche Aufgliederung der ontologischen Einheit der materiellen Universalsubstanz dar und verwirklicht anderseits in neuer Weise eine „Andeutung" individueller Selbständigkeit. Die Frage nach der Verschiedenartigkeit oder Gleichartigkeit der physikalischen Elementarteilchen ist auf dem Boden unserer Auffassung zu verstehen als Frage, ob es mehrere, aufeinander nicht rückführbare Arten der akzidentellen Körnung der materiellen Universalsubstanz gibt oder nur eine einzige; die Beantwortung dieser Frage ist für die Naturphilosophie vielleicht weniger bedeutsam als die Feststellung, daß es überhaupt eine solche Körnung gibt. Es sei nur nochmals angemerkt, daß nach unserer Auffassung Lichtquanten, also *Energie*quanten, ebenso eine Körnung der *materiellen* Universalsubstanz darstellen wie etwa Mesonen, die ja die „Energiequanten" des Kernfeldes sind, oder Elektronen, die kraft der Äquivalenz von Energie und Masse als Massenquanten gleichzeitig auch Energiequanten sind [30]. Allerdings

[30] Die Begründung für diese Auffassung siehe oben S. 27: Zwischen „materiellen" elektrischen Ladungsträgern und virtuellen Lichtquanten als der substantiellen Klammer zwischen ihnen besteht keine scharfe Abgrenzung, sondern zumindest ein „fließender" Übergang; darum erscheint ein solches System als ein einziges sub-

darf die materielle Universalsubstanz nicht als träge, bewegungslos und passiv aufgefaßt werden, sondern sie trägt in sich selbst schon ihre dynamische Wirkkraft [31]; am Beispiel des virtuellen Feldquantenaustausches wird ja deutlich, wie Wechsel*wirkung* in *Sein*skommunikation begründet ist [32].

Die vorgeschlagene Auffassung der physikalischen „Teilchen" als akzidenteller Körnung der einen materiellen Universalsubstanz zeigt jedenfalls vom naturphilosophischen Standpunkt aus viel Verwandtschaft zu den schon in der klassischen Physik unternommenen Versuchen, die „Teilchen" als singuläre Stellen des Feldes aufzufassen; siehe oben S. 11. Diese Versuche wurden fallen gelassen, weil es nicht gelang, Feldgleichungen aufzufinden, die das Auftreten und den Zusammenhalt solcher Singularitäten ermöglicht hätten. In der Quantenphysik wird dieses Problem sozusagen umgangen: indem man die klassischen Feldgleichungen den „Übersetzungsregeln" unterwirft, die allgemein den Übergang von der klassischen Physik zur Quantenphysik bedingen (Ersetzung der Variabeln durch Operatoren), ergibt sich automatisch das Auftreten teilchenhafter Effekte; umgekehrt ergeben sich bei der Anwendung der gleichen Übersetzungsregeln auf die klassische Punkt-Mechanik von selbst wellenhafte, also feldhafte Erscheinungen.

Der sog. *„Individualitätsverlust"*, wie er in der quantenphysikalischen Ununterscheidbarkeit gleichartiger Teilchen und den daraus sich ergebenden Folgerungen (Pauli-Prinzip, Austausch-Effekte usw.) zum Ausdruck kommt, wurde im vorstehenden nicht als Gegeninstanz gegen die Annahme diskret-selbständiger Substanzen im materiellen Bereich angeführt; denn die hier zu betrachtenden Effekte ließen sich vielleicht auch durch die Annahme einer besonderen Art von Wechselwirkung zwischen individuell selbständigen Teilchen erklären. Natürlich nicht durch „Kräfte" im Sinn der klassischen Physik und wohl ebensowenig bei der Auffassung der Teilchen als punktförmiger Korpuskeln; aber die Annahme diskret-selbständiger materieller Substanzen wäre von solchen speziellen Vorstellungen unabhängig. Und da bei bloßer Berücksichtigung der Ununterscheidbarkeits-Effekte die Teilchen*anzahl* immer als eindeutig „bestimmt" (im quantenphysikalischen Sinn) angesetzt werden kann und sich somit von hier aus kein Einwand gegen die Anwendbarkeit des Begriffs der (nicht räumlich, sondern seinsmäßig) diskret-abgeteilten und darum abzählbaren Einzelsubstanzen erheben läßt, schien es besser, hieraus nicht auf einen Individualitäts-Verlust im philosophischen Sinn zu schließen.

---

stantiell zusammenhängendes Gebilde, innerhalb dessen substantielle Wesensunterschiede kaum anzunehmen sein dürften. Wenn aber zwischen Elektronen und virtuellen Lichtquanten kein substantieller Wesensunterschied besteht, liegt kein Grund vor, einen solchen zwischen Elektronen und reellen Lichtquanten anzunehmen.

[31] Vgl. dazu sehr gut H. Pohl a.a.O. 65 f.

[32] Auf den beträchtlichen Unterschied zwischen unserer Auffassung und der Annahme B. Bavinks, daß die „Wirkungsquanten" die letzte, eigentliche Realität darstellten (Ergebnisse und Probleme ⁹1949, 206 ff.) kann aus Gründen des Raummangels nicht näher eingegangen werden.

Zum Problem des christlichen Neuplatonismus

I. Was heißt eigentlich „Christlicher Neuplatonismus"?

Von Endre v. Iványka (Graz)

Eine der wichtigsten Einbruchsstellen neuplatonischen Denkens in die christliche Tradition, so hört man immer wieder sagen, sollen die Werke des Ps.-Dionysius Areopagita sein. Aber der ganze Begriff des „Christlichen Neuplatonismus" ist eine schwer faßbare, selten exakt umschriebene Größe. Was man meint, ist eine ganze Skala von Phänomenen, von der bloß äußerlichen Verwendung antiker Denkmomente im christlichen Denken bis zur völligen Entstellung des christlichen Gehaltes durch die angewendeten hellenischen Denkschemen. Der bloße Terminus „Christlicher Neuplatonismus" sagt nichts darüber aus, um welchen Sachverhalt es sich im einzelnen Falle wirklich handelt. Man wendet ihn unterschiedslos an, ob nun jemand die platonische Erkenntnislehre übernimmt, dabei aber am Kreatianismus in der Seelenlehre festhält, ob ein anderer die Lehre vom Abstieg aus der Sphäre des Göttlichen und somit die Präexistenzlehre anerkennt, ohne in der Erkenntnislehre Gebrauch von platonischen Motiven zu machen, oder ob ein Dritter die Kosmologie des platonischen Timaios wiedergibt, dabei aber die Ideen nur als Urbilder der Dinge im schaffenden Denken Gottes betrachtet und sonst weder in der Erkenntnis noch in der Seelenlehre platonischen Einfluß verrät.

Hier ist es jeweils ein anderer Lehrpunkt des platonischen bzw. neuplatonischen „Systems" (wenn man überhaupt von einem solchen sprechen kann), der in dem einen und in dem anderen Falle herangezogen wird, und natürlich in jeweils ganz anderem Sinn „Christlichen Platonismus" ergibt. Ein weiterer Grund der Vieldeutigkeit dieses Terminus ist der Umstand — darauf hat vor kurzem erst R. Klibanski hingewiesen[1] —, daß es oft auch verschiedene Stadien der Entwicklung des Platonismus sind, die in der einen oder anderen Form des „Christlichen Platonismus" zur Wirksamkeit gelangen. Der Platonismus der Schule von Chartres, wenn er auch um viele Jahrhunderte später fällt als der Origenismus oder der Platonismus der kappadokischen Väter oder das platonisch beeinflußte Denken des hl. Augustin, repräsentiert doch eine frühere Stufe der Entwicklung, die vom klassischen Platonismus zum voll entfalteten Neuplatonismus führt, nämlich den kosmologisch gerichteten „mittleren Platonismus". Die Hauptgewährsmänner der Schule von Chartres sind Apu-

[1] The continuity of the Platonic Tradition during the middle ages, London 1950, 27.

leius, Chalcidius, Macrobius, und wenn Macrobius zwar auch schon Plotin kennt[2], so ist er doch noch weit von der plotinischen Strahlungsontologie, und das Gerüst seiner Auffassung ist das mittelplatonische. Für ihn wie für die anderen Genannten ist der Kosmos ein Gefüge, das zwar Über- und Unterordnung kennt (wie der sichtbare Kosmos seinerseits wiederum Abbild und unvollkommene Nachahmung der Ideenwelt ist), aber die eine Sphäre in ihm ist nicht Derivat der anderen (wie auch das materiell kosmische Sein nicht ein Zustand des „Abfalls" vom Idealen ist), sondern jede Sphäre ist ihrem Sein nach bestimmt von der Beziehung auf das Ganze, das sie an ihrer Stelle funktionell mitgestaltet. Im engeren kosmologischen Bereich drückt sich die Verschiedenheit der beiden Konzeptionen in der Elementenlehre aus. Der mittlere Platonismus, dem platonischen Timaios getreu, leitet die Aufgliederung der Elemente auf konstruktivem Weg aus ihrer Funktion im Aufbau des Kosmos ab. (Dauer im Wandel — denn der Kosmos muß ewig sein — erfordert Kreisbewegung, der Kreis einen Mittelpunkt, das Schwere und Beharrende sammelt sich im Zentrum, das Leichte, Bewegliche an der Peripherie, zwischen ihnen zwei weitere Elemente als harmonische Übergänge.) Dagegen knüpft der spätere Neuplatonismus an die Stoa an, die die Elemente als Stufen einer Ausgliederung des Starren, Festen, Passiv-Erdhaften aus dem Beweglich-Lebendigen, aktiv gestaltenden Urfeuer über die Zwischenstufen des Pneumas, des Luftförmigen und des Flüssigen auffaßt; nur vergeistigt der Neuplatonismus diese Auffassung[3] und erhebt sie zum allgemeinen Seinsprinzip, so daß die Materie selbst als letzte, äußerste Welle einer Seinsemanation erscheint, in deren Verlauf vom Einen der *Noῦς*, vom *Noῦς* die Geister- und Seelenwelt und von ihr die Körperwelt „ausstrahlt".

Auch hier ist aber wieder ein wesentlicher Unterschied zwischen der mehr statischen Auffassung Plotins und der mehr dynamischen des Origenismus. Wenn es auch, nach Plotin, im Wesen jedes Seienden liegt, „nach ihm Seiendes auszustrahlen"[4], so steigt doch, nach Plotin, das Höhere jeweils nur in seinen Wirkungen zur niedrigeren

[2] Vgl. P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore, 2. Aufl., Paris 1948, 21—22.

[3] Dieser Vergeistigungsprozeß ist aber bei Seneca, bei Marc Aurel schon im vollen Gang, lange bevor der Neuplatonismus das Strahlungsschema zum Grundprinzip seiner Seinslehre machte (vgl. dazu: Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus: Byzantinische Zeitschrift 44 [1951] 291 ff., insbes. 296—298). Die platonisierende Stoa hat den Weg zur Herübernahme des stoischen Grundschemas (Ausstrahlung und stufenweise Entfernung — und Entfremdung — von einem Mittelpunkt aus) in den platonischen Aufbau der übereinander geordneten Seinsbereiche geebnet, und in dieser Synthese besteht ja eigentlich das Wesen des Neuplatonismus. Vgl. die neuplatonische Synthese, ihre Bedeutung und ihre Elemente: Schol 20—24 (1948) 30 ff.

[4] Enn. V, 1,6.

Sphäre „herab". Seinem eigentlichen Wesenskern nach „bleibt" es immer in der Sphäre, der es wesenhaft angehört; jedes Niedrigere ist also, mit seinem Innersten und Eigentlichen, in der höheren Sphäre verwurzelt, aus der es hervorgegangen ist[5]. Das führt, im christlichen Bereich, nicht nur zu der Lehre, daß die Seele sich bloß in die eigene Wesenheit und zum Kernpunkt ihres Seins zurückwenden muß, um zugleich mit ihrer Seinsquelle, Gott, in ihrem Inneren unmittelbar vereinigt zu werden[6], sondern, in letzter Konsequenz, sogar zu der Auffassung, daß im innersten Kern der Seele ein göttlicher Funke wohnt, der nie aufhört, ungeschaffen (d. h. nicht in die veränderliche Vielheit ergossen) und wesenhaft göttlich zu sein — d. h. zu der Ekkehartischen Lehre vom „ungeschaffenen Seelengrunde" und vom „Seelenfünklein". Auf der anderen Seite steht die mehr mythologisch formulierte origenistische Lehre von dem zyklischen Weltprozeß des „Abfalls" der Vielheit der Seelen aus ihrer ursprünglichen Einheit bei Gott und ihrer endlichen Wiederkehr in diese Einheit, der aber ein neuer Abfall folgen wird. Sie kann ihren Ursprung aus der stoischen Urfeuer- und Ekypyrosislehre nicht verleugnen und hat auch gar nicht die Absicht, es zu tun[7].

---

[5] Vgl. Enn. V, 1, 2 und I, 1, 12. Freilich hieß es schon bei Philon: *Τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται* (quod deterior potiori insidiari soleat, 90) — ein schöner Beleg für das Vorkommen des „Strahlungsschemas" im platonisch beeinflußten stoischen Denken, lange bevor es in der eigentlichen platonischen Tradition heimisch wurde.

[6] Es ist bemerkenswert, daß manchmal auch noch im christlichen Denken der ontologische Sinn dieses „Ausgangs" und dieser „Rückwendung" ganz deutlich durchscheint, so z. B. wenn es bei Augustinus in den Confessiones II 1 heißt: Colligens me a *dispersione*, in qua frustatim discissus sum, dum *ab uno Te aversus* in multa *evanui* . . . et *silvescere* ausus sum . . . Die Abwendung von Gott, vom ursprunghaften Einen, ist zugleich ein „Vielfältigwerden" (*in multa* evanui, dispersio), da die seinshafte Vielfalt aus dem Abfall vom Einen entsteht, und insofern ist sie auch ein Eingehen ins Materielle (der einzigartige Ausdruck „silvescere" setzt den Terminus silva = *ὕλη* voraus), da das materielle Sein der Zustand der Entfernung vom Geistigen ist. Ein genaues Gegenstück zu dieser Formulierung bietet Gregor von Nyssa, De anima et resurr. (PG 46, 65A): *ἡ τῆς ἀγάπης δύναμις τῶν νοητῶν ἀπέστη, περὶ τὴν τῶν αἰσθητῶν ἀπόλαυσιν πέρα τοῦ μέτρου ὑλομανήσασα* (so nach Krabinger, vgl. dazu die Bemerkung bei J. Daniélou, Platonisme et Théologie Mystique, 2. Aufl., Paris 1954, 201 Anm. 1).

[7] Man vergleiche die ausdrückliche Parallelisierung der beiden Lehren bei Origenes in *κατὰ Κέλσου* VIII 72 (angeführt im Urtext: Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus: Byzantinische Zeitschrift 44 [1951] 291—303, 295) „Sie sagen, einst wird alles das Feuer erfassen und in sich auflösen, wir sagen, der Logos wird einst alle Geistwesen in seine Vollkommenheit umgestalten." Gewiß, auch Platon spricht vom Fall der Seelen und vom „Verlieren der Flügel" (das Bild stammt von ihm). Aber bei Plato fällt die Seele aus der ihr wesensgemäßen geistigen Region in die sichtbare, körperliche Welt; keineswegs entsteht diese konkrete Welt erst *durch* ihren Fall, und noch weniger ist ihr Hervortreten aus der Einheit des „Ununterschiedenseins im Einen", also ihre bloße Individualisierung, selbst schon ein Abfall, der den zweiten, den ins Sichtbare, dann zur Folge hat. Die Sphäre der Ideen besteht, und die Sphäre des Konkreten besteht, unabhängig vom Fall der Seelen.

In dem einen Falle, der plotinischen „Strahlungsmetaphysik", ist es eine durch „Zu- oder Abwendung" bedingte „Gerichtetheit" innerhalb einer Polarität, die unabhängig davon dauernd existiert; hier, bei Origenes, ist es erst der Abfall selbst, der die einzelnen Seelen in ihrem individuellen Dasein und in ihrer Wesensbeschaffenheit konstituiert, und die Rückwendung zu Gott ist auch ein Aufhören ihrer geschöpflichen Wesenheit, in der sie „in die Vielheit zerstreut" waren, aus der sie wieder in die ursprüngliche Einheit gesammelt werden sollen[8]. Wie verschieden sind aber beide Auffassungen, die vom „Ausstrahlen" und die vom „Abfall", von dem prinzipiell dualistisch denkenden klassischen Platonismus, der den Zwiespalt der beiden Sphären durch keine ontologische Konstruktion zu überbrücken sucht. Denn die Bilder vom „Verlieren der Flügel" im Phaidros[9], vom „Versetztsein in die Höhle der Schattenbilder" in der Politeia und vom „Leben unter dem Wasser" im Phaidon suchen auf keine Weise zu erklären, was für ein Seinsverhältnis zwischen der „oberen" und der „unteren" Sphäre besteht.

Die Unterschiede liegen aber nicht nur in der Verschiedenheit der jeweils verwendeten platonischen bzw. neuplatonischen Gedankenmotive oder der jeweils verschiedenen Phase der Entwicklung des Platonismus, der sie entnommen sind. Sie liegen ebenso, ja mehr noch in dem Umstande, daß diese Motive in jedem einzelnen Fall durch den christlichen Zusammenhang, in den sie gestellt werden, mehr oder weniger modifiziert sind. Dasselbe Element platonischen Denkens erhält so, je nach dem Grade der Christianisierung, der es bei der Übernahme unterworfen wurde, eine ganz andere Bedeutung. Selbst wenn diese Christianisierung nur sehr oberflächlich und unzureichend ist, ja wenn auch die Einführung der platonischen Gedankenelemente eher zu einer Entstellung des christlichen Gehaltes führt, der in platonische Denkformen gegossen ist, als zu einer Verchristlichung des platonischen Denkmotivs — der Sinn, den der jeweils vorliegende platonische Gedanke durch seine Einführung ins Christliche erhält, ist doch von Fall zu Fall ein anderer. Etwas ganz anderes ist z. B. die unbefangene (man möchte geradezu sagen: unbedachte) Herübernahme platonisch-neuplatonischer bzw. origenistischer Formeln wie des: *μοῖρα ἡμεῖς ὄντες Θεοῦ καὶ ἄνωθεν ῥεύσαν-*

[8] Ein bemerkenswerter Nachklang dieses origenistischen Motivs findet sich noch bei Gregor von Nyssa in der Erklärung des Gleichnisses von den 100, bzw. 99 Schafen (PG 44, 641). Daß dieser Zweig der Entwicklung nicht spezifisch origenistisch, d. h. nicht erst auf christlichem Boden entstanden ist, das beweist die dem Origenismus so ähnliche Formulierung des Falls der Seelen und ihrer „Zerspaltung" bei Mark Aurel (vgl. Anm. 3). Wie dort schon bemerkt wurde, ist es nicht so sehr eine genuin platonische Entwicklung als vielmehr eine des platonisierenden Stoizismus auf dem Wege zur neuplatonischen Synthese.

[9] Vgl. Anm. 7.

τες . . . bei Gregor von Nazianz[10], etwas anderes die vorsichtige, der Schwierigkeiten des Unternehmens und der Gefahr des Abgleitens in den Origenismus (die aber doch nicht immer deutlich genug vermieden wird) vollkommen bewußte Art und Weise, in der Maximos in den Ambigua diese Formel als christlich vertretbar erweisen will[11] etwas anderes das konsequent durchgeführte Emanationssystem, das Scotus Eriugena unter dem Einfluß der (sozusagen bei ihm wieder virulent gewordenen) Gedankenmotive des Maximos aufbaut[12]. Wie sehr dagegen die üblichen platonischen Formeln und Termini bei Gregor von Nyssa durch ihre Transponierung ins Christliche sozusagen unter seinen Händen eine ganz neue Bedeutung annehmen, so daß man von einer „platonischen Orchestrierung christlicher Grundmotive" hat sprechen können, das hat (übrigens in Anlehnung an Vorarbeiten des Verfassers) J. Daniélou in seinem Buche über Gregor von Nyssa gezeigt[13].

Die Vieldeutigkeit der verschiedenen geistigen Gehalte, die man unterschiedslos mit dem Namen „Christlicher Neuplatonismus" belegt, drückt sich aber vielleicht am klarsten in der Kurve von Gestaltwandlungen aus, die sich vor einem abzeichnet, wenn man die Linie des Einflusses verfolgt, den die areopagitischen Schriften — sie sollen ja die Hauptträger dieses neuplatonischen Elementes im christlichen Denken sein! — auf das abendländische Mittelalter vom 12. bis zum 15. Jahrhundert ausgeübt haben. Als sie nach dem Vorspiel der Hilduinschen und der Eriugenischen Übersetzung (das zu dem oben charakterisierten eriugenistischen System geführt hat) zuerst wieder im Hochmittelalter von den Viktorinern aufgegriffen werden[14], da wird das dionysische Gedankengut (die Idee der „negativen Theologie", der Erkenntnis Gottes durch die Übersteigung aller vorstellbaren und denkbaren Seinsinhalte) zunächst in ein Denkschema augustinischer Herkunft hineingestellt, das auch seinerseits aus dem neuplatonischen Denken stammt, aber gerade in der Beurteilung des überrationalen Charakters der negativen Gotteserkenntnis wesentlich andere Züge aufweist. Die Dreigliederung Hugos von St. Viktor (oculus contemplationis, oculus rationis, oculus carnis) ist auf die seinen Zeitgenossen aus Boethius geläufige und auch dem augusti-

[10] Or. XIV, 7; PG 35, 865 C. [11] PG 91, 1069 ff.

[12] Angesichts von Stellen wie PL 122, 453—454 und 689 muß man wohl den Versuch als undurchführbar betrachten, Scotus vom Vorwurf des Emanatianismus reinzuwaschen und ihn als einen Vertreter eines christlich tragbaren Schöpfungsbegriffs darzustellen.

[13] J. Daniélou, Platonisme et Théologie Mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse, 2. Aufl., Paris 1953, 9 (mit dem Verweis auf die Vorarbeiten des Verfassers), 103, 107, 154, 217 u. a.

[14] Über eine kurze Episode dionysischen Einflusses im 11. Jahrhundert hoffe ich bald in Trad berichten zu können.

nischen Denken entsprechende Dreiheit intellectus, ratio, sensus aufgebaut. Der Einschnitt liegt hier nicht zwischen der Überrationalität der Gotteserkenntnis, die alles Denken übersteigt, und der Begriffserkenntnis als Ganzem, ob es sich um reine Denkbegriffe oder um die Begriffe von Erfahrungsgegenständen handelt, sondern zwischen den reinen, unmittelbar erkannten Denkbegriffen und den Erfahrungsbegriffen, auf die diese Denkbegriffe im diskursiven Denken angewendet werden, so wie sie auch nicht ohne diese Denkbegriffe von der Sinneserfahrung hätten abstrahiert werden können. „Intellectus" faßt die reine, von jeder Erfahrung unabhängige Begriffserkenntnis, die Selbsterkenntnis des denkenden Geistes, und die in dem Erfassen seiner eigenen Geistigkeit dem Geiste gewährte unmittelbare Gewißheit vom Dasein Gottes — ganz im augustinischen Sinne — noch in eins zusammen. Das ist, sosehr er die „mentis alienatio" und das „quasi in extasi" betont, auch noch bei Richard von St. Viktor so. Das Mystische liegt für ihn auf der Spitze eines geistigen Aufstiegs vom Sinnlichen zum Begrifflichen und vom Begrifflichen zum Rein-Geistigen, Überrationalen, aber nicht Irrationalen. Wie das Sonnenlicht, wenn aus dem Morgenrot volles Tageslicht wird, nicht aufhört, Sonnenlicht zu sein, sondern erst vollkommen das wird, was es als Morgenrot nur unvollkommen war, so ist das Schauen der Herrlichkeit Gottes, das die menschliche Erkenntnisfähigkeit übersteigt und ihm nur durch Gnade zuteil wird, nicht weniger „intelligentia" als das menschliche Denken, sondern hört nur auf, durch die menschliche Beschränkung eingeengte, unvollkommene „intelligentia" zu sein, und wird vollkommene „intelligentia" [15]. Die drei Stufen sensus, ratio, intellectus sind auch hier noch vollkommen gültig [16]; intellectus und intelligentia werden hier, wie Jansen festgestellt hat, promiscue gebraucht [17]. Und auch für die nächsten Nachfolger Richards von St. Viktor bleibt das Prinzip bestehen, daß das Mystische der Gipfel einer geistigen Stufenleiter ist, die vom Sinnlichen über das Rationale zum Intellektualen führt. Wenn man stärker betont, daß es nicht nur überrational, sondern auch überintellektual ist, so geschieht das in der Weise, daß man eine eigene Erkenntnissphäre, ja sogar ein eigenes Erkenntnisvermögen einschaltet, indem man zwischen „intellectus" und „intelligen-

---

[15] PL 196, 178 D.

[16] Vgl. Robilliard, Les six genres de contemplation chez Richard de S. Victor, et leur origine platonicienne: RechScPhTh 28 (1939) 229—239.

[17] W. Jansen, Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' de Trinitate (Breslauer Studien zur hist. Theol., 8), Breslau 1924, 58—61. Vgl. auch: Zur Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus . . .: Schol 30 (1955) 190.

tia" unterscheidet, und die Erkenntnis Gottes, die selbst die intellektuale Sphäre übersteigt, diesem „apex mentis" zuweist[18], der als ein ontologischer Bestandteil der menschlichen Wesenheit aufgefaßt wird, obwohl er der Bereich der strikt übernatürlichen Gotteserkenntnis ist — als das „Göttliche im Menschen", das im menschlichen Mikrokosmos dieselbe Stelle einnimmt wie Gott im Makrokosmos und eben daher in Wesensanalogie zu Gott steht[19]. Das ist der Weg, der, konsequent weitergedacht, zum „ungeschaffenen Seelengrunde" führt. Später wird dann sogar noch die „Intelligentia" vom „apex mentis" unterschieden und der apex mentis als höchste Stufe über die intelligentia gesetzt[20]. So bleibt auch hier noch das Aufstiegsschema gewahrt und das im Wesen ganz neuplatonische Streben, die Schichten der menschlichen geistigen Wesenheit und die Stufen des Weges des Menschen in sein Inneres, wo er Gott findet, weil sein innerster Wesenskern wesenhaft göttlich ist, parallel mit den Seinsstufen zu strukturieren, die von Gott über die Ideen und die Geist- und Seelenwesen zur sichtbaren Schöpfung herabführen, d. h. das Übernatürliche in die Seinsstruktur des Menschen als einen seiner ontologischen Bestandteile, als konkret gesondertes „Vermögen", einzubeziehen[21].

Zugleich aber macht sich — zum erstenmal bei Thomas Gallus — eine ganz andere Tendenz geltend. Sein Kommentar zur Mystica Theologia des Areopagiten ist zwar noch auf das soeben erwähnte Aufstiegsschema aufgebaut. Aber der affektive Charakter der obersten Erkenntnisstufe, die dem „apex mentis" vorbehalten ist[22], wird dabei so stark betont (wie es wohl auch bei Wilhelm von St. Thierry der Fall war, der freilich deshalb die Stufenordnung: status animalis, rationalis, spiritualis nicht aufgegeben hat), daß sich hier schon eine Krise des Aufstiegsschemas ankündigt. Hugo de Balma (oder wer immer der Verfasser des Traktats „Viae Sion lugent" gewesen ist), der an Thomas Gallus anknüpft, ihn aber sinngemäß fortführt, stellt das Mystische dann schon als einen Bereich dar, der überhaupt nicht auf der höchsten Höhe des „ascensus" durch ein „Umschlagen" ins Affektive erreicht wird, wie bei Wilhelm von St. Thierry[23], sondern

[18] Siehe Zur Überwindung . . .: Schol 30 (1955) 188—189 und zum Ganzen: Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus: ZKathTh 72 (1950) 129 ff.; dazu jetzt: A. Petzäll, La syndérèse: Theoria 1954, 64—77.

[19] Isaac de Stella, Ep. de anima; PL 194, 1886 B.

[20] So z. B. im Itinerarium mentis des hl. Bonaventura, cap. 1.

[21] Daß für Bonaventura die *Strukturierung* (nicht nur die intentionale Hinordnung) der Seele aufs Übernatürliche ontologisch selbstverständlich ist, wird im Dictionnaire de Spiritualité, Artikel: Contemplation, Paris 1950, Sp. 2081 treffend festgestellt.

[22] Es heißt bei ihm charakteristischerweise: principalis *affectio* sive scintilla synderesis. G. Théry, Thomas Gallus, Grand Commentaire sur la Théologie Mystique, Paris 1934, 14. Zeile 10.

[23] Intellectus cogitantis fit contemplatio amantis, hieß es dort (PL 184, 347 A).

von vornherein einen ganz anderen Weg zu Gott darstellt. Er ist vom Wege der Erkenntnis radikal verschieden und bedarf auch in keiner Weise der Erkenntnis als einer Vorstufe oder Vorbereitung. Es ist der Weg des „purus affectus", der sich zu Gott erhebt „sine admixtione intellectus, aspirando vel desiderando sine aliqua cogitatione intellectus praevia vel concomitante . . . per amoris unitivi aspirationes flammigeras". Von diesem affectus kann man behaupten, daß er „non tantum quia Deus est, sed etiam quid sit Deus beatissimus . . . infallibiliter praegustat", denn er erkennt ihn „in sua tendencia" wesensmäßig als das „quietativum desiderii"[24]. Gegenüber der Auffassung Richards von St. Viktor, der dort, wo er vom Umschlagen des Morgenrots der humana intelligentia in das volle Tageslicht der Betrachtung der göttlichen Glorie spricht, das Pauluswort vom „transformari in eandem gloriam a claritate in claritatem" zitiert, sagt Hugo de Balma ganz entschieden: „nulla est contemplatio speculativa, quae habet virtutem transformandi, sed solus amor extensivus deificans"[25]. Er behauptet[26], Richard von St. Viktor habe überhaupt nicht von dieser höchsten, eigentlich mystischen Stufe gesprochen. Dabei ist ihm immer der Hauptzeuge für seine rein affektive Deutung des Mystischen der Areopagite mit seinem „Consurge ignote" (*ἀγνώστως ἀνατάθητι*)[27].

Als dann im 15. Jahrhundert vom Cusaner die neuplatonische Tradition auf breitester Front wieder aufgegriffen wird (insbesondere unter Benutzung des Proklos) und er dabei im Grunde das Aufstiegsschema des 12. Jahrhunderts wieder einführt mit seiner Lehre, daß die Spekulation über den Begriff des Absolutums, also das Denken selbst, den Geist in die überbegriffliche Sphäre der „docta ignorantia" und der „coincidentia oppositorum" emporführt, da stellt sich ihm diese Richtung mit scharfem Widerspruch entgegen; ihr Wortführer ist Vincenz von Aggsbach, der sich dabei nicht nur als Schüler und Nachfolger des Hugo de Balma, des Robert Grosseteste und des Commentator Vercellensis empfindet, sondern vor allem als getreuen Interpreten und sinngemäßen Ausleger des Areopagiten

---

[24] Dahinter steht die augustinisch-platonische Lehre, daß jedes Streben ein irgendwie schon Besitzen des Erstrebten ist, jedes Suchen ein Ahnen des Gesuchten. Zum Ganzen vgl. Apex mentis . . .: ZKathTh 72 (1950) 129—176, und: Hugo de Balma und die Theorie der Mystik vom XII.—XVI. Jahrhundert (ungarisch): Theologia (Budapest) 6 (1953) 58—65, 112—121. Die drei angeführten Stellen finden sich im 11. Bd. der venezianischen Bonaventuraausgabe (1755 bis 1757) 403 b C, 395 a A/B und 374 a C.

[25] Ebd. 391 b A.

[26] Ebd. 388 a A.

[27] Mystica Theologia I 1; PG 3, 997 B.

selbst[28]. Er eifert gegen dessen intellektualistische Entstellung durch den Cusaner. Der aber behauptet, Dionysius richtig zu verstehen und auszulegen, dessen Schriften an und für sich klar genug seien, wenn man sie nur unentstellt im Urtext lese, und keiner Kommentare bedürften, die sie nur verdunkelten[29].

So beruft man sich von hüben und drüben auf Dionysius in einer Kontroverse, in der einander grundlegend entgegengesetzte Auffassungen von der geistigen Struktur des Menschen und vom Weg der mystischen Gotteserkenntnis miteinander ringen. Beide Richtungen stehen einander dann auch weiterhin gegenüber, einerseits von Dionysius dem Karthäuser vertreten, der die vorbereitende und disponierende Rolle des Erkennens in der Mystik betont, andererseits von Heinrich Herph, dem Kölner Franziskaner, dem entschiedenen Vertreter der rein affektiven Richtung, der stark auf die spanische Mystik eingewirkt hat[30]. Man spielt also nicht nur Dionysius Areopagita gegen Proklos aus, den „Christen" gegen den „Philosophen"[31], sondern Dionysius gegen Dionysius selbst. Wenn man nun sieht, wie zwei so gegensätzliche Richtungen Dionysius zu ihrem Gewährsmann machen und mit seiner Autorität die gegenteilige Richtung bekämpfen — was ist dann eigentlich damit ausgesagt, daß man beide als

[28] Vgl. E. Vansteenberghe, Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XV. siècle (BeitrGeschPhThMA 14, 2—4), Münster 1915. Vincenz faßt sogar in barocker Weise die beiden Vertreter der affektiven Richtung in einer Phantasiegestalt „Vercellinco" zusammen, die er dem Intellektualisten „Gerchumar" (das ist: *Ger*son, *Chu*sanus und dessen Anhänger und Verteidiger *Mar*quard Sprenger) gegenüberstellt. Siehe E. Vansteenberghe a.a.O. 58. Dabei tut er wahrscheinlich Johannes Gerson unrecht, wie neuerdings A. Combes, der Herausgeber der „Notulae" des Gerson zur Mystica Theologia des Areopagiten (Jean Gerson commentateur dionysien, Paris 1940), gezeigt hat. Vgl. auch A. Combes in Dictionnaire de Spiritualité, fasc. 18—19, Paris 1954, Sp. 374—375.

[29] E. Vansteenberghe a.a.O. 116 (Brief des Cusanus nach Tegernsee vom 19. 9. 1453): Habes textum Dyonisii proxime optime per quemdam amicissimum meum translatum (es ist Ambrosius Traversari), qui michi sufficit. Misi similiter pro libro meo greco Florentiam. Talis est textus Dyonisii in greco, quod non habet opus glosis; ipse seipsum multipliciter explanat.

[30] Siehe Dictionnaire de Spiritualité, fasc. 18—19, Paris 1954, Sp. 390 und 393.

[31] Lediglich als Kuriosum sei hier erwähnt, daß Tauler wiederum, ohne Dionysius in diesem Zusammenhange überhaupt zu erwähnen, *allein* den Heiden Platon und Proklos das Verdienst zuerkannt hat, in das „übervernünftige Dunkel des Göttlichen" eingedrungen zu sein, während selbst ein hl. Thomas und ein hl. Augustinus in der Sphäre der vernünftigen Erkenntnis Gottes verblieben sein sollen (Predigt 60 d u. 61, nach Gandillac im Dictionnaire de Spiritualité, fasc. 18—19, Paris 1954, Sp. 360). Das ist gerade die umgekehrte Haltung als die, die man üblicherweise einnimmt. Tauler steht hier offenbar unter dem Einflusse der Dionysiuskommentare, deren Denkweise (im Sinn der affektiven Umdeutung des proklischen Aufstiegsschemas, das im Aufsatze: Zur Überwindung . . ., Schol 30 [1955] 190—191, vorgeführt wurde) in die Interpretation des Proklos selbst hineingetragen wird. Dafür bietet freilich, wie im angeführten Aufsatz gezeigt worden ist, Proklos insofern eine Handhabe, als er innerhalb seines Aufstiegsschemas zwischen der noëtischen Erkenntnis und derjenigen, in der „das Eine der Seele die Einheit Gottes erkennt", einen so scharfen Einschnitt macht, daß eine

„christlichen Neuplatonismus" bezeichnet und Dionysius Areopagita als denjenigen, durch den „das Neuplatonische" ins christliche Denken gekommen sei? Welches Neuplatonische — wenn es so gegensätzliche Möglichkeiten gibt, das Zeugnis des Areopagiten für die eine oder die andere Denkrichtung geltend zu machen? Denn beide als Neuplatonismus zu bezeichnen, trotz der so verschiedenen Deutung, die sie dem Gedankengut des Areopagiten geben — das heißt doch wohl den Begriff des christlichen Neuplatonismus so weit fassen, daß er überhaupt aufhört, eine eindeutige, klare Bedeutung zu haben. Vor allem aber: welche der beiden Auslegungsweisen ist diejenige, die der eigenen Intention und Meinung des Areopagiten entspricht? Denn nur in diesem Sinne kann er als Vermittler des neuplatonischen Einflusses auf das christliche Denken gelten — die andere, seine eigentliche Absicht umdeutende Interpretierungsweise kann nur auf andere Einflüsse zurückgehen, die den „Neuplatonismus" in anderem Sinn als dem des Areopagiten vertreten. Die Klarstellung dieser Frage soll einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben.

---

solche Uminterpretation nicht unberechtigt scheint. Dieser Einschnitt wird bei späteren Neuplatonikern fast noch stärker betont. So heißt es z. B. bei Olympiodoros: *Διὰ μὲν τῆς τοῦ νοῦ ἐλλάμψεως ἔχομεν τὰς κοινὰς ἐννοίας* (die überempirischen, jedem Denkvorgang zugrundeliegenden Begriffe, das Gebiet des Intellekts), *διὰ δὲ τῆς τοῦ Θεοῦ τοὺς ἐνθουσιασμούς* (zitiert bei V. Cousin, Procli Philosophi Platonici opera inedita, Paris 1864, Sp. 600). So gehen die Einflüsse hinüber und herüber, und Proklos wird zum Gewährsmann einer Auffassung, die man sonst als die „christliche" der heidnisch-neuplatonischen entgegenzustellen liebt.

Character, Signum und Signaculum

Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentenlehre im 12. Jahrhundert *

Von Nikolaus M. Häring S. A. C., Toronto

I

Im 11. Jahrhundert taucht das Wort character in den Schriften des hl. Petrus Damiani verhältnismäßig oft auf. In einem Brief an seinen Neffen Damianus lesen wir die folgende Beschreibung des *Kreuzes:* In hac enim caelestis figura victoriae omnis religio christiana depingitur. In hoc vitalis signi charactere tota virtutum spiritualium perfectio designatur [1]. Auf unserer Stirn ist dieses Kreuz das signaculum königlicher Würde [2] und in unseren Herzen ein Zeichen (signum) des Schutzes [3] und der *Scheidung* beim Jüngsten Gericht [4]. An jenem Tage wird der Richter uns an seinem character erkennen, dem eingeprägten stigma seines eigenen Todes [5]. Ein jeder, der ohne den character dieses lebenspendenden Zeichens (signum) ist, wird sich dann unter den Verworfenen finden [6]. Der hl. Paulus, so schreibt Damiani, trug es sichtbar auf seinem Körper [7], und die hl. Felicitas verteidigte das Siegel (signaculum) ihres Glaubens mit dem eingeprägten character ihres (himmlischen) Bräutigams [8]. Möge doch, so mahnt er, Christus deiner Seele seinen character aufprägen und die billige Drachme, die das Bild des Caesaren trägt, verschwinden lassen [9].

---

* Zur Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance vgl. Schol 30 (1955) 481—512. — Dort lies S. 481, Zeile 2 v. u.: In dem vorliegenden ersten (statt: letzten) Artikel. Auf S. 491 letzte Zeile heiße es: nicht geändert.

[1] Ep. 6, 22; PL 144, 405 D.

[2] Sermo 10 und 30; PL 144, 556 C und 683 B.

[3] Sermo 18; PL 144, 604 D. Er beruft sich auf Ps 4, 7. Vgl. Sermo 39; PL 144, 715.

[4] Sermo 18; PL 144, 610 D: Hoc signum oves ab haedis in extremo examine segregat.

[5] Sermo 18; PL 144, 610 D: Et Judex . . . hunc in suis characterem cognoscit . . . impressum propriae mortis stigma. Er beruft sich auf Gal 6, 17. Vgl. Ep. 6, 22; PL 144, 407 A.

[6] Sermo 39; PL 144, 715 C: In tremendo enim judicio inter sinistros erit quisquis vitalis hujus signi characterem non habebit. Er beruft sich auf Ez 9, 4. Vgl. Sermo 48 (PL 144, 769 B) und Opusc. 60, 2; PL 145, 847 C.

[7] Sermo 67; PL 144, 888 A: Gal 6, 17.

[8] Sermo 68; PL 144, 894 D: Hinc pudicitiae clausulam, illinc impresso Sponsi sui charactere fidei signaculum defendebat.

[9] Opusc. 24, 4; PL 145, 378 D.

Es ist offenbar, daß bei Damiani der sichtbare character crucis mit dem *apokalyptischen* Zeichen verschmolzen ist, das am Tage des Letzten Gerichts ein Zeichen der Auserwählung sein wird. Zu gleicher Zeit ist es mit der Idee des Münzbildes verknüpft, dessen Ursprung und Entwicklung wir bereits früher kurz betrachtet haben. Petrus Damiani kennt aber auch den *character militaris,* ein signaculum, das der Soldat als eingebranntes stigma immer an sich trägt und das ihm bei der Fahnenflucht seine Schuld vor Augen hält. In gleicher Weise, so fährt Damiani fort, verhält es sich mit dem *signaculum des Heiligen Geistes,* das ein Kleriker am Tage seiner Weihe erhält. Es mag sich schließlich herausstellen, daß er ins Laster versunken ist, aber jenes signaculum wird er nie von sich entfernen können. Allerdings wird er noch obendrein jenes Zeichen (signum) erhalten, von dem Johannes in der Apokalypse (13,16) spricht. Und was hat dieser character des Tieres gemeinsam mit jenem Zeichen (signum), das auf der Stirne derer zu finden ist, die dem Lamme folgen? [10]

Ob Petrus Damiani bei der Wahl des Bildes aus dem Militärleben von Augustinus beeinflußt wurde, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht einfach ist. Er kannte ohne Zweifel den Johanneskommentar und mag den Gedanken aus diesem Werke geschöpft haben. Eine persönliche Kenntnis der augustinischen Schriften gegen die Donatisten, die ja die reichsten, wenn auch nicht ausschließlichen, Quellen für diese Illustration bieten, läßt sich bei ihm kaum nachweisen. Er kennt jedoch, und wie es scheint erst in seinen späteren Schriften, das von der Terminologie des hl. Augustinus herstammende, *bleibende sacramentum der Priesterweihe.* Er weist in dem soeben herangezogenen Opusculum einmal darauf hin, daß ein Geweihter nicht wie ein Knecht zu seinem Herrn sagen kann: „Da ich deine Vorschriften nicht mehr ausführen kann, begebe ich mich in das Lager deiner Feinde und stelle mich ihnen zum Kampfe gegen dich zur Verfügung." Damiani gibt dann auch den typisch augustinisch formulierten Grund an: In ordinato tamen nihilominus manet ordinis sacramentum [11]. Hier findet sich nach der Ausdrucksweise seiner Zeit

[10] Opusc. 18, 6; PL 145, 409 D: Enimvero cui militaris est character impressus, quocumque transfugiat, militiae suae, cui juratus fuerat, secum semper signaculum portat. Et quandocumque inusti sibi stigmatis vibicem cognoscit, desertorem se militiae reumque transfugii recognoscit. Sic etiam clericus cum signaculo Spiritus sancti, quod in die suae consecrationis accepit, probatur ad lupanaria spurca descendere nec illud de se ulla poterit occasione delere, quamquam et illic illud accipiat signum, de quo in Apocalypsi (13, 16) Johannes ait: Faciet omnes pusillos et magnos habere characterem bestiae in dextra manu aut in frontibus suis. Sed quid cum charactere bestiae signo illi, de quo dicitur: Quia hi, qui erant super montem Sion cum Agno, habebant nomen scriptum in frontibus suis?

[11] Opusc. 18, 5; PL 145, 407 C D. Migne hat sacramento statt sacramentum. Nach einigen Zeilen schreibt Damiani: Clericus, etsi sui ordinis non fungatur officio, ejusdem tamen ordinis non exuitur sacramento. In diesem bleibenden sacra-

die Lehre vom sakramentalen Charakter. Die Auffassung des Petrus Damiani, daß der Heilige Geist den Geweihten auch in der Sünde nicht verläßt [12], war zweifellos sehr gewagt und ist offenbar der Grund, warum er von einem unauslöschlichen signaculum des Heiligen Geistes spricht, das ein Kleriker am Tage seiner Weihe erhält [13].

Kardinal Humbert von Silva Candida, der Zeitgenosse des hl. Petrus Damiani, sieht in der Simonie das Tier der Apokalypse, dessen Anhänger den *character des Antichristen* auf der Stirn und der rechten Hand tragen. Er definiert die Bedeutung dieses character als Treulosigkeit (perfidia) und Glaubenslosigkeit (impietas), da der character des Antichristen im häretischen *Unglauben* besteht, während der character Christi der katholische *Glaube* ist, der gelegentlich pietas genannt wird. Wie die Katholiken den *character Christi*, so tragen die Häretiker den character des Antichristen auf ihrer Stirn und auf der rechten Hand. Auf dieser Hand, so erklärt Humbert, tragen wir die Brandmale (stigmata) des Kreuzes, das wir uns und anderen mit einer leichten Armbewegung bei passender Gelegenheit vor Augen führen können. Dieses Kreuz ist auch durch das heilbringende chrisma auf unsere Stirn, den Sitz der Schamhaftigkeit, eingetragen [14].

Da wir vor allem durch den Glauben von Gott erkannt werden, ist der Glaube der character, mit dem wir gekennzeichnet sind [15]. Unter dem character Christi verkaufen die Gläubigen irdische Güter, um ewige zu erwerben [16]. Das Umgekehrte tun die Ungläubigen, die unter dem character des Antichristen vergängliches Leid abschlagen und ewige Qual entgegennehmen [17]. Heiden, Juden und Häretiker haben alle den einen character des Unglaubens. Wenn einige unter diesen den character des Kreuzes auf Hand und Stirne tragen, so ist es nur das Kreuz des bösen Schächers, während der gute Schächer

---

mentum steckt die traditionelle Lehre vom Weihecharakter. Vgl. meine Abhandlung: The Augustinian axiom: Nulli sacramento injuria facienda est; Mediaeval Studies 16 (1954) 87—117.

[12] Opusc. 30, 2; PL 145, 526 A C.

[13] Vgl. hiermit einen Gedanken des hl. Basilius, De Spiritu sancto XVI, 40; PG 32, 130 BC, wonach die Taufe deshalb nicht zu wiederholen ist, weil der Heilige Geist mit dem Getauften auch nach der Sünde noch bleibt und auf die Bekehrung wartet.

[14] Adv. Sim. II, 41, MGH lib. 1, 190. Er zitiert Gal 6, 17 und einen Satz aus Hieronymus: Vexillum crucis in mea fronte porto. Dieser findet sich in einem Kommentar zu Ps 89 und zu Mark 13, 32, ed. G. Morin, Anecd. Mareds. III, 2, 113 und 369. Darauf spricht Humbert vom character crucis in unserer rechten Hand.

[15] Adv. Sim. II, 42; p. 190: Itaque quia per fidem ante omnia cognoscimur, fides est profecto character quo signamur.

[16] P. 191: Sed fideles sub charactere Christi vendunt peritura bona et emunt aeterna.

[17] P. 191: Infideles autem et ipsi sub charactere antichristi vendunt peritura mala et emunt sempiterna mala.

den character des Diebes in den character Christi verwandelte [18]. Den character des Antichristen in den Arianern erkennt man an ihrer falschen Trinitätslehre. Ebenso ersieht man den character des Antichristen an den Simonisten aus ihrer Lehre, daß der Heilige Geist kauf- und verkaufbar sei [19]. Nur der kann ihn ja kaufen und verkaufen, der mit dem character des Antichristen gekennzeichnet (notatus) ist [20].

Da diese Darstellung keiner weiteren Erläuterung bedarf, sei hier nur angedeutet, daß Kardinal Humbert anscheinend aus dem Haimo-Kommentar schöpfte und dessen Deutung seinem Kampfe gegen die Simonie dienstbar machte. Bruno von Segni, der ebenfalls die Gregorianische Reformbewegung tatkräftig fortführte, schreibt, daß das Zeichen auf der Stirn der Auserwählten „das *Zeichen (signum) der Dreifaltigkeit* ist, das wir alle in der Taufe erhalten" [21]. Der *apokalyptische character* auf der rechten Hand und der Stirn ist auch nach ihm ein Symbol des Glaubens [22]. Er bemerkt, daß es in seiner Zeit gebräuchlich war, statt des voll ausgeschriebenen Namens den ersten Buchstaben des Namens zu benützen [23]. Daraus folgert er: Character ergo pro nomine, nomen vero pro fide accipiatur. Sicut enim omnes christiani nomen i. e. fidem Christi in manu et fronte impressam habent, ita omnes antichristi servi et discipuli ejus nomen et fidem [24]. Von den Scharen, die dem Lamme folgten, sagt Bruno noch einmal an einer späteren Schriftstelle: Sie waren alle mit dem Zeichen (signaculum) der Dreifaltigkeit gekennzeichnet [25]. Die dagegen den character des Tieres tragen, verehren auch das Bild und den character des Tieres [26].

Wie bereits früher angedeutet, hat die Gegenüberstellung, in der der character Christi als Glaube und der character des Antichristen als Unglaube aufgefaßt wurde, ihre Verwurzelung in karolingischem

[18] Adv. Sim. II, 42; p. 191.
[19] Adv. Sim. II, 43; p. 191.
[20] Ebd.
[21] In Apoc. II, 7; PL 165, 640 C.
[22] In Apoc. IV, 14; PL 165, 679 C: Unde fiet, ut nemo inveniatur qui aut in dextra aut in fronte sua ejus characterem et signum non habeat.
[23] Nam et usque hodie usus est scripturarum, ut pro toto nomine prima nominis littera ponatur. Es mag hier am Platze sein, einen Text aus der um das Jahr 1160 verfaßten Summa Parisiensis D. 71 c. 9, ed. T. P. McLaughlin, Toronto 1952, 60, zu zitieren: Antiquitus (littera) formata fiebat cum graecis litteris positis in forma characteris quia, sicut hodie fiunt characteres in privilegiis, similiter in hujusmodi litteris ponebantur sub positione figurae prima littera nominis mittentis et secunda ejus, cui mittebatur, et tertia ejus, qui recipiebat litteras, et quaedam aliae litterae in designatione Trinitatis et indictionis. Sed hodie non fiunt hujusmodi formatae, nisi dicamus apertas litteras cum dependente sigillo habere vocem formatarum.
[24] In Apoc. IV, 14; PL 165, 679 C.
[25] In Apoc. IV, 14; PL 165, 681 A: Omnes enim Trinitatis signaculo, Patris videlicet et Filii et Spiritus sancti, signati erant.
[26] In Apoc. IV, 16 und VI, 19; PL 165, 691 C und 711 C.

Gedankengut. Das gilt auch von einer Parallele zwischen dem character Christi als *caritas* und dem character des Tieres als Sünde des *Stolzes*, wie sie von Berengaudus aufgestellt wurde[27]. Zum Teil kehrt nun dieser Vergleich in einem anonymen Werke wieder, das gegen Ende des 11. Jahrhunderts verfaßt wurde und die Liebe (caritas) als den character ansieht, mit dem wir gekennzeichnet sind (signati) für den Tag der Erlösung. Vielleicht geht diese Deutung auch auf den hl. Augustinus zurück, der in seinem Kommentar des Johannesbriefes die Notwendigkeit dieser Tugend mit den Worten unterstreicht: Si autem non habet (caritatem), characterem quidem impositum habet, sed desertor vagatur[28].

Diese etwas neuartige Erklärung des apokalyptischen character verdrängte zwar die Erinnerung an das eingeprägte Kreuz oder Christuszeichen nicht[29], erklärt aber recht gut, wie der Canterbury-Kommentar der abälardischen Schule noch um die Mitte des 12. Jahrhunderts dazu kam, die caritas als das Zeichen des Unterschieds zwischen den Kindern Gottes und den Kindern Satans darzustellen. Nach den Worten des Verfassers sind die Kinder Gottes durch die Liebe versiegelt quasi sigillo Domini[30]. Da man in diesen Kreisen vielfach die caritas als unverlierbar ansah, so stehen wir hier vor einem Siegel, das gewisse Elemente mit der unzerbrechlichen sphragis der griechischen Väter gemeinsam hat, die man ja auch nicht mit dem sakramentalen Charakter identifizieren darf. Anderseits tauchen später ähnliche Gedanken beim ersten Auftreten des Wortes character in der Sakramententheologie auf.

Es sei schließlich noch auf einen Gebrauch des Wortes character hingewiesen, der sich in einigen Briefen dieser Epoche aufweisen läßt. So drückt um 1062 Meinhard von Bamberg sein Beileid und Mitleid mit den Worten aus: Omnia denique paria *sustinet* et communia vobiscum praeter ipsum doloris signum et quasi characterem[31]. Bischof Hezilo von Hildesheim schrieb um 1073 an das Domkapitel von Bamberg: Ex altero me absolvit ignominiae character quem, ut de me taceam, inussit (Kuno) meo claustro[32]. Vier Jahre später lesen wir in einem Briefe des Bamberger Klerus: Ostendite in vobis, obsecramus, illum dominici apostolatus characterem, quo ipse praecepit, ut *dilectionem* habeatis ad invicem[33]. Man kann in diesem letzten Text die Verbindung mit dem apokalyptischen character der Liebe erkennen, während die vorhergehenden Texte auf dem Gedanken der Brandspuren ruhen.

Zusammenfassend können wir sagen, daß der character Christi in der gerade besprochenen Periode vorwiegend das Kreuz (Damiani), das Christuszeichen als Zeichen der Dreifaltigkeit (Bruno), den christ-

[27] Berengaudus, In Apoc. VIII, 6; PL 17, 939 AB.
[28] In Ep. Ioh. Tract. V, 6; PL 35, 2015.
[29] Vgl. W. Neuss, Die Apokalypse des hl. Johannes in den altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustrationen I, Münster 1931, 73 ff.
[30] In Eph. 1, 13 und 4, 30; ed. A. Landgraf, Notre Dame, Ind. 1939, II 390 und 423.
[31] C. Erdmann und N. Fickermann, Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV, Weimar 1950, 120.
[32] S. 56.
[33] S. 247. Joh 13, 35.

lichen Glauben (Humbert) oder die Tugend der caritas bezeichnet. Daneben wurde das Wort character gebraucht in Verbindung mit Schmerz, Schande und Gefolgschaft, wo es jeweils die vom Schmerz verursachte seelische Narbe, das Brandmal der Schande oder das Kennzeichen der Liebe im Apostolat bedeutet.

Damit ist jedoch der Gebrauch oder wenigstens die Kenntnis des Wortes nicht vollständig umschrieben. Die Gregorianische Reformbewegung brachte nämlich auch eine Reihe von augustinischen Texten in Umlauf, in denen der Ausdruck character vertreten ist. Allerdings blieben sie über ein Jahrhundert fast ausschließlich in der kanonistischen Literatur vergraben, ohne daß eine Analyse vorgelegt wurde, und ihre noch längere Abwesenheit von der theologischen Literatur darf als entscheidender Beweis dafür angesehen werden, daß Augustinus, so seltsam das klingen mag, mit der Einführung des Wortes character in die Sakramententheologie direkt nichts zu tun hat. Man hätte es nicht verschwiegen, wenn es anders gewesen wäre.

Wir können mit der Collectio canonum beginnen, die Anselm von Lucca um das Jahr 1083 zusammengestellt hat, in der wir einen Auszug aus De Baptismo[34] und aus einem augustinischen Briefe[35] finden, in denen Augustinus vom dominicus character spricht. Beide Texte tauchen später im Dekret des Gratian auf[36]. In dem Werke De Vita christiana, das Bonizo um 1089—1095 verfaßte, treffen wir einen Auszug aus Isidor von Sevilla, der einen entsprechenden, aus dem Johanneskommentar entnommenen Text enthält[37]. Ferner findet sich der Ausdruck character in einem Zitat aus einem schon den Karolingern bekannten Briefe des hl. Augustinus[38] in zwei anonymen Werken, die am Ende des 11. Jahrhunderts erschienen[39]. Ivo von Chartres bringt in seiner Collectio tripartita ein augustinisches Briefstück, das später von Gratian weitergereicht wurde, in dem es heißt: Non faciam injuriam characteri imperatoris[40]. Rund zwei Jahrzehnte später nahm Alger von Lüttich zwei augustinische Texte, die das Wort character enthalten, in sein Werk De Misericordia et Justitia auf, von denen der erste (nicht wörtlich)

---

[34] Coll. canonum IX, 40; ed. F. Thaner, Innsbruck 1906, 473: De Bapt. VI, 1, 1; CSEL 51, 297.

[35] Coll. can. XII, 57: Augustinus, Ep. 173, 3, an den Presbyter Donatus; CSEL 44, 642.

[36] Decr. C. 23 q. 4 c. 38: Ep. 173, 3 (characterem dominicum portatis in sacramento quod accepistis) und Decr. D. 4 c. 41 de cons.: De Bapt. VI, 1, 1; CSEL 51, 298: Dominicum characterem foris accipiebat . . . characterem dominicum in ea agnosci.

[37] De Vita christiana I, 3; ed. E. Perels, Berlin 1930, 17: Isidor von Sevilla, De Eccl. officiis II, 25, 10; PL 83, 823 A. Augustinus, In Ioh. Tract. VI, 16; PL 35, 1433.

[38] Ep. 98, 5, an Bonifatius; CSEL 44, 527.

[39] Contra ep. Hildebrandi, 13, und Contra decr. ‚Turbani', 5; MGH lib. 2, 397 und 412: Haereticum extra Domini gregem habentem dominicum characterem.

[40] Gratian, Decr. C. 23 q. 7 c. 4: Augustinus, Ep. 185, 10, 43, an Vinzentius; CSEL 57, 37.

aus De Baptismo stammt, während der zweite aus Contra Ep. Parmeniani entnommen ist[41]. Beide finden wir im Dekret des Gratian wieder[42].

Ohne sich im geringsten auf den Ausdruck character zu beziehen, gibt Alger eine Analyse des zweiten Textes, die dann wörtlich von Gratian übernommen wurde[43]. Die gleiche Feststellung gilt für Gratians eigene Fortführung dieser Text-Analyse. Es wäre übrigens ganz ungeschichtlich gedacht, wollte man annehmen, die genannten Texte seien ausgewählt worden, um das Wort character hervorzuheben. Für uns kommt es vorläufig darauf an, nachzuweisen, daß auch der *augustinische Gebrauch* des Wortes character irgendwie in Umlauf kam.

Schließlich sei noch ein Satz hervorgehoben, der sich in den Flores Psalmorum des Abtes Letbert von St. Rufus (um 1100) findet und auf Augustinus zurückgeht: Et qui male vivunt, omnes uno charactere signantur, omnes ad unum altare accedunt, eodem baptismate abluuntur[44]. Es wäre eigentlich sehr seltsam, wenn angesichts der Popularität des augustinischen Psalmenkommentars der augustinische Gebrauch des Wortes character den Exegeten völlig entgangen wäre. Tatsächlich schreibt Petrus Lombardus dem hl. Augustinus in seinem um das Jahr 1140 geschriebenen Psalmenkommentar einen Text zu, der den folgenden Wortlaut hat: Sed solus Christus rex noster est, ut titulus crucis ejus insinuat, cujus nomine et charactere insignimur ut denarius nomine regis et titulo. Ideoque haeretici, qui baptismum Christi habent, si veniunt ad unitatem ecclesiae, non mutamus in eis sed agnoscimus titulos regis nostri[45]. Daß der Lombarde hier Augustinus vor sich hatte, ergibt sich aus dem letzten Satz, der bei Augustinus folgendermaßen lautet: Titulus, qui erat, ipse est. Possessor mutatur, titulus non mutatur. Sic et qui baptismum habent Christi, si veniunt ad unitatem, non mutamus titulos aut delemus titulos sed agnoscimus titulos regis nostri, titulos imperatoris nostri[46]. Der erste Satz des vom Lombarden angeführten „Zitats" ist, wie wir bald sehen werden, zeitgeschichtlich von großer Bedeutung. Zunächst ist er nicht wörtlich aus Augustinus entlehnt, sondern als Einleitung gedacht, die, von Christus dem König (Domini est regnum) ausgehend, die Worte titulus und character klarstellen soll. Dabei verrät die Anspielung an die Kreuzesaufschrift (Joh 19, 19), daß Petrus Lombardus mit dem Worte titulus und seiner Bedeutung in dem Zusammenhang nicht recht vertraut ist. Wir haben früher gesehen, daß titulus an dieser Stelle bei Augustinus nichts mit

[41] De Misericordia III, 4 und 84; PL 180, 934 C und 966 C: De Bapt. VI, 1, 1 und Contra ep. Parm. II, 13, 29; CSEL 51, 298 und 80 f.

[42] Decr. D. 4 c. 41 de cons. (aus der Coll. can. des Anselm von Lucca) und C. 1 q. 1 c. 97 (aus Alger, De Mis. III, 83 f.; PL 180, 966 C).

[43] Vgl. Alger, De Mis. III, 84 und Decr. C. 1 q. 1 c. 97 dictum.

[44] Ps.-Rufinus, In Ps. 30, 17; PL 21, 752 C: Augustinus, Enarr. in Ps. 30, sermo 3, 3; PL 36, 247.

[45] In Ps. 21, 29; PL 191, 238 B. Gilbert von Poitiers spricht an dieser Stelle nicht von character. Vgl. Ms. Paris, B. N. lat. 439, fol. 27^{v}.

[46] Enarr. in Ps. 21, 31; PL 36, 181.

einer Kreuzesaufschrift zu tun hat, sondern ein Bild der Taufform war. Der Lombarde leitet dann zum königlichen Münzbild über und verwebt es mit dem Namen und character des Königs: cuius nomine et charactere insignimur.

Auch in den exegetischen Werken des Gilbert von Poitiers treffen wir den Gebrauch des Wortes character, aber nicht im augustinischen Sinne. Er schreibt zu 2 Kor 1, 21: Ipse etiam est ‚qui' ad hoc Spiritu sancto, qui dicitur unctio, ‚unxit nos' et qui eodem tamquam charactere, quo eius a ceteris discipuli discernuntur, in baptismo et ceteris sacramentis . . .[47]. Die Formulierung scheint von Ps.-Primasius herzustammen, der zu Eph 1, 13 schreibt: In quo et credentes signati estis: ‚in quo' Evangelio vel in Christo, uno charactere ‚signati'. Et hinc cognoscemini unus esse grex[48]. Gilbert selbst deutet die Stelle von der Wiederherstellung des *Gottesbildes:* Credentes signati estis: fide namque in regeneratione figuram nostri Conditoris accipimus et ad illam imaginem, ad quam primo conditi sumus, resignamur[49]. Es spielen also bei diesen Ausführungen ständig Gedanken mit, die entweder mit dem Gottesbilde oder dem Kreuz oder einem sonstigen Unterscheidungsmal zusammenhängen, das, wie Gilbert bemerkt, wie ein character in der Taufe „und den übrigen Sakramenten" empfangen wird.

Wir werden noch reichlich Gelegenheit haben, den hier angedeuteten Sprachgebrauch genauer zu verfolgen. Um aber bei der Exegese zu bleiben, mag es statthaft sein, einmal der Zeit etwas vorauszueilen und die Weitung des beim Lombarden vorgelegten Textes zu beobachten. Denn er taucht etwa ein halbes Jahrhundert später bei Petrus Cantor in einer Form auf, die zunächst einen *character crucis* bekennt, das Wort character ohne Einschränkung auf die *Sakramente der Kirche* anwendet und dann die *Taufe* und *Weihe* als character bezeichnet. Er schreibt zum gleichen Psalmwort (Ps 21, 29): Solus Christus rex noster est cujus charactere, ut signo crucis et sacramentis ecclesiae, insigniti sumus: ut denarius nomine regis et titulo, scilicet sacramentis ejus. Unde etiam haereticis baptizatis vel ordinatis revertentibus ad unitatem ecclesiae non mutamus regis nostri characterem, ut baptismum vel ordinem, quem susceperunt. Sed agnoscimus titulos regis nostri et adoramus[50].

Einen ähnlich weiten Gebrauch verrät seine Exegese zu Apok 7, 3, wo er bemerkt: ‚Quoadusque', donec ergo interius et exterius signo

---

[47] In 1 Cor. 1, 21; Ms. Paris, B. N. lat. 14441, fol. 55vb.

[48] Ps-Primasius, In Eph. 1, 13; PL 68, 610 B. Die Wendung findet sich noch nicht bei Pelagius (ed. Souter, 348).

[49] In Eph. 1, 13; Ms. Paris, B. N. lat. 14441, fol. 75va.

[50] Zitiert nach A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik III, 1, Regensburg 1954, 272.

crucis et sacramentorum collatione ‚signemus', discernamus ‚servos' omnes praedestinatos ad vitam ‚in frontibus' signo crucis . . . Characteres ergo baptismi singuli fideles habent et alios characteres singuli secundum singulos gradus vel ordines illis in ecclesia collatos[51]. Aus der Mehrzahl (characteres) geht hervor, daß Petrus Cantor z. B. bei der Taufe an *äußere* und *innere characteres* dachte. Dasselbe gilt von den einzelnen Weihegraden. Allerdings wissen wir, daß der Theologe Petrus Cantor das Wort character in einem ganz spezifischen Sinne in seiner Sakramententheologie behandelte, in der ein character crucis nicht einmal erwähnt ist. Wahrscheinlich haben wir in der Exegese noch den jungen Cantor vor uns.

Bevor wir nun den Entwicklungsweg zu einem ganz spezifisch sakramentalen Gebrauch des Wortes character in der systematischen Theologie und Kanonistik des zwölften Jahrhunderts aufzeigen, sei noch darauf hingewiesen, daß die Entwicklung weder von der Frage der Wiederholbarkeit der Sakramente ausging noch von ihr ganz zu trennen ist. Man hatte nämlich im 12. Jahrhundert seit vielen Jahren die Frage der Wiederholbarkeit und Nichtwiederholbarkeit der Sakramente diskutiert und auf verschiedenen Wegen wenigstens faktisch gelöst, ehe das Wort character in einem technischen Sinne in der Sakramententheologie auftauchte[52].

II

In der systematischen Theologie, deren Heimat man in der Schule von Laon sehen darf, sucht man den Ausdruck character auf Jahrzehnte vergeblich. Wir können aber hier hervorheben, daß der Verfasser der Sententiae divinitatis bei der Besprechung der Firmung einen Gedanken ausdrückt, dem wir schon häufig begegnet sind: Hinc est etiam quod in eminentiori parte nostri, i. e. in fronte, signum crucis imprimitur, ut, vexillo regis nostri insigniti, eodem rege adjuvante, contra ipsum diabolum inimicum nostrum pugnare non erubescamus[1]. In ähnlicher Weise spricht die Ysagoge von den Taufzeremonien: Postea tam in fronte quam in corde sanctae crucis signaculo signiri debet, ut apostata spiritus suum pristinum vas sciat sibi deinceps alienum, videns in eo sui interitus signum[2].

Wir haben hier offenbar stark *apokalyptisch gefärbte Gedankengänge* vor uns, die uns zum Teil auch an die früher besprochene Interpretierung von Ps 4,7 erinnern. Die beiden Werke stammen aus der

---

[51] Ebd.

[52] Vgl. N. M. Häring, The Augustinian axiom: Nulli sacramento injuria facienda est: a.a.O. 102 ff.

[1] Sent. div. V; ed. B. Geyer, Münster 1909, 126*.

[2] Ysagoge II; ed. A. Landgraf, Écrits théologiques, Louvain 1934, 194.

Mitte des 12. Jahrhunderts und verraten eine Vorliebe für das Zeitwort (in)signiri statt signari. Ungefähr um diese Zeit schrieb Magister Simon vom Sakrament der Handauflegung: Unde in hoc sacramento signum sanctae crucis in fronte, i. e. in apertiori et eminentiori parte suscipimus, ut, vexillo regis nostri evidenter insigniti, hostem malignum impugnare et, eodem rege nostro Christo auxiliante, expugnare nec erubescamus nec paveamus [3].

Dieses *vexillum regis* ist ohne Zweifel das Zeichen des Kreuzes, mit dem die Getauften nicht nur *äußerlich*, sondern auch als *innerlich* gekennzeichnet gedacht wurden. Man wird sich darum auch nicht wundern, wenn an seiner Stelle gelegentlich auch das Wort character auftaucht. So lesen wir in einer Predigt, die unter dem Namen Hildeberts von Tours veröffentlicht ist, aber von Petrus Comestor oder Manducator stammt: Etiam tertio modo (Johannes) vocat suos Christi omnes, qui idiomate characteris sui, i. e. signo sanctae crucis in baptismate sunt insigniti [4]. Man mag sich vielleicht wundern, warum das Zeitwort insigniri so populär wurde, aber wenn wir in einem Werk des Kardinals Laborans auf den Satz stoßen: Quaecumque cernit, sub titulo fidei charactere baptismatis insigniri [5], so deutet schon diese Formulierung auf den gleichen Gedanken hin, die übrigens auch aus der gleichen Zeit stammt [6]. Der titulus fidei könnte auch die Taufformel bedeuten, von der Gerhoch von Reichersberg schreibt: Hinc est quod s. Patres etiam in haeresi ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti baptizatos prohibent rebaptizari: agnoscentes in eis characterem Christi, i. e. integritatem sacramenti [7]. Petrus Lombardus gilt heute als der Verfasser einer Predigt, in der wir nach einer längeren Beschreibung des Tau-Zeichens eine Exegese von Ps 4, 7 lesen können, die auch in diesen Zusammenhang paßt: Sed qui hoc lumine signantur? Qui signantis accipiunt testimonium, qui ejus fide sua signant, i. e. insigniunt corda [8]. Nach einer kurzen Weiterführung bemerkt dann der Prediger: Quos ergo signat, qui de coelo venit, illius charactere mentem suam signant, quo fugent inimicos [9]. Selbst in den Carmina Burana, deren Datierung recht unsicher ist, lesen wir eine Aufforderung, die wenigstens sprachlich sehr gut hierhin paßt: Quisquis es, signatus fidei charactere fidem factis assere [10].

[3] De Sacramentis; ed. H. Weisweiler, Maître Simon, Louvain 1937, 18.
[4] Ps.-Hildebert, Sermo 39; PL 171, 538 D.
[5] De Justitia et justo 1, 11; ed. A. Landgraf, Florilegium patristicum 32, Bonn 1932, 13.
[6] Nach Angabe des Herausgebers wurde das Werk um 1154—1160 verfaßt.
[7] Lib. de sim.; MGH lib. 3, 256. Es wurde nach 1135 verfaßt.
[8] Ps.-Hilduin, Sermo 72; PL 171, 695 A.
[9] PL 171, 695 B.
[10] Carmina Burana; ed. J. A. Schneller; Bibliothek des literarischen Vereins

Wir finden sogar in einer Dekretale Coelestins III (1191—1198) eine Redewendung, die man ähnlich interpretieren kann, insofern der Verfasser die Christen, im Gegensatz zu den Juden, in ihrer Gesamtheit als omnes Christi charactere insignitos bezeichnet[11]. In seiner Erklärung des Kanons der heiligen Messe interpretiert Kardinal Lothario, der spätere Papst Innozenz III (1198—1216), die Worte ‚cum signo fidei' in folgender Weise: Signum fidei pro charactere christianitatis accipitur, quo fideles ab infidelibus discernuntur[12]. Die gleiche Formulierung wiederholt sich in einem ähnlichen Werke, das zwar noch später verfaßt, aber unter dem Namen des hl. Petrus Damiani veröffentlicht ist[13].

Obwohl wir mit den letzten Zeugnissen in eine Periode vorgestoßen sind, in der, wie wir sehen werden, das Wort character in Verbindung mit der Taufe in einem anderen Sinne erklärbar ist, so deutet doch der Textzusammenhang darauf hin, daß hier das Wort character als *sinnlich erfaßbares Zeichen der Unterscheidung und der christlichen Eigenart* aufgefaßt werden kann, das sich im *Bekenntnis des christlichen Glaubens und vor allem in der Taufe* offenbart. Dieser Wortgebrauch, dessen apokalyptischer Hintergrund vor allem in der Betonung des Kreuzes ersichtlich ist, war auch nicht auf die Taufe beschränkt. So schreibt der als Bruno von Würzburg angegebene Verfasser eines um die Mitte des zwölften Jahrhunderts geschriebenen Psalmenkommentars: Fidelibus signa coelestis regis imprimuntur in baptismo et in aliis sacramentis, hoc est signaculum sanctae crucis, quo diabolus effugatur[14]. Er hätte genausogut das Wort character statt signaculum wählen können, wie es Rupert von Deutz tat: Accipiunt in frontibus suis characterem nominis Christi, i. e. signaculum crucis[15]. In einem Werk der Porretanerschule heißt es: Habentes characteres in frontibus suis: hi sunt a quibus volo vos baptizari[16].

---

in Stuttgart 16, Stuttgart 1847, 26. Vgl. auch S. Melito, Clavis; ed. J. B. Pitra, Spic. Solesm. II, Paris 1855, 265: Anima infirma . . . christianae fidei tamen charactere insignita.

[11] Compilatio II, l. 3 t. 17 c. 8.

[12] De sacro altaris mysterio V, 5; PL 217, 892 A. Die Redewendung ‚character christianitatis' findet sich auch in dem bekannten, von Innozenz im Spätsommer des Jahres 1201 verfaßten Brief an Ymbertus, Erzbischof von Arles (A. Potthast, Reg. Rom. Pont., 1479). Die Bedeutung der Formulierung wird erst durchsichtiger, wenn wir den Stand der Entwicklung bis zum Ende des 12. Jahrhunderts aufgezeichnet haben.

[13] Expositio canonis Missae 13; PL 145, 887 C.

[14] Exp. in Ps. 4, 7; PL 142, 57 A.

[15] In Apoc. 9, 13; PL 169, 1083 B. Vgl. In Ez. 1, 32; PL 169, 1459 A: Hic est qui signat, nam hic est qui baptizat.

[16] In 1 Cor. 1; ed. A. M. Landgraf, Vatikan 1945, 16.

Es ist also durchaus nichts Neues, wenn Magister Simon die Taufformel ‚in nomine Christi' oder ‚Domini' mit der Bemerkung zurückweist: In baptismo quippe *charactere sui regis* baptizatus insignitur, qui necesse est in se ostendat et divinae unitatem substantiae et trinam discretionem personarum. Ad unitatem notandam in substantia ponitur ‚in nomine', non ‚in nominibus'. Ad personarum distinctionem tria nomina supponuntur: Pater et Filius et Spiritus sanctus[17]. E. Dhanis glaubte in diesem Text einen klaren Zeugen für den sakramentalen Charakter entdeckt zu haben und beschrieb seinen Inhalt als: notion . . . rappelée en des termes qui évoquent l'explication plus complète d'Augustin, reprise par Rufin, Jean de Faenza etc.[18] H. Weisweiler hat mit Recht vor dieser Interpretierung gewarnt[19]. Sie ist tatsächlich unhaltbar. Zunächst bedürfte die „explication plus complète d'Augustin", wie sie von Dhanis vorausgesetzt wird, nach unsern Ausführungen einer ganz anderen Deutung. Ferner wird der entscheidende Text in Rufinus, den Dhanis im Auge hatte, von Johannes von Faenza in einer Weise mitgeteilt, die beweist, daß etwas an der von F. Gillmann und Dhanis verfochtenen Interpretation unrichtig ist. Das wird im folgenden klarer werden.

Hier sei zunächst ausgeführt, daß der mit dem Werke des Magister Simon eng verwandte Madrider Tractatus de sacramentis sich nicht dieser Terminologie im Anschluß an die Taufform bedient. Der unbekannte Verfasser verrät dagegen stärkere militärische Züge in seiner Darstellung. Er beschreibt eine Taufzeremonie wie folgt: Per rubeum filum designatur sanguis Christi et crux, quam quasi *vexillum in signum militiae* deferimus, in qua regnat Christus[20]. Daraufhin spricht er von dem Glaubensbekenntnis bei der Taufe, das der Taufpate anstelle des Täuflings ablegt. Für das Credo des Taufpaten anstelle des unmündigen Kindes schlägt er zwei Erklärungen vor: ‚Credo in persona ipsius pueri'. Item intelligendum est: ‚Credo', i. e. propono me habere sacramentum fidei, cujus characterem porto[21]. Kurz darauf spricht er wieder von dem vexillum crucis auf der Stirn und bemerkt, daß die Fastenzeit militia genannt wird und es Brauch ist, Taufprüfungen am Mittwoch der vierten Woche der militia christiana zu halten[22].

---

[17] De Sacramentis; ed. H. Weisweiler, Louvain 1937, 6.

[18] Anciennes formules septénaires des sacrements: RevHistEccl 26 (1930) 937. Vgl. Fr. Gillmann, Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren . . .: Der Katholik 90 (1910) I, 311, Anm. 3.

[19] H. Weisweiler, a.a.O. LXXXIX—XC.

[20] H. Weisweiler, a.a.O. 86.

[21] Ebd. Vgl. Magister Simon; ed. H. Weisweiler 14: ‚Credo i. e. sacramentum habeo'.

[22] H. Weisweiler, a.a.O. 87: Sicut autem vocatio ante baptismum fit, similiter

Im Vordergrund seines Denkens steht also die *christliche Heerschar,* deren König Christus ist, dessen Siegeszeichen das Kreuz ist, das zu allererst bei der Taufe als äußerlich und innerlich eingeprägt dargestellt wurde. So erklärt sich auch der Satz des Magister Simon: Baptismus hoc saeculum ingredientes Christi charactere signat[23]. Dieses vexillum nostri regis wird in der Firmung zum Zwecke des Kampfes eingeprägt[24], während es beim Täufling als character mei regis[25] ein *Kennzeichen des trinitarischen Glaubens* und ein Unterscheidungsmal zwischen einer echten und falschen Taufe war. Mit anderen Worten: nicht die ‚im Namen Christi' oder ‚im Namen des Herrn' vollzogene Taufe sondern die ‚im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes' gespendete Taufe ist nach Simon als gültig anzusehen. Diese Taufe, die zudem in Kreuzesform vollzogen wurde, war das Siegeszeichen des Königs. Wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß in dieser Darstellung und Redeweise augustinische Gedanken anklingen, so liegt nach dem Vorausgegangenen die Erklärung näher, daß ihre Verankerung in der Sprache der Apokalypse zu suchen ist.

Es dürfte wohl selbstverständlich sein, daß die gleichen Gedanken nicht immer mit den gleichen Worten ausgedrückt wurden. Sie liegen aber vor, wenn Herveus von Bourg-Dieu schreibt: Signavit nos, i. e. discrevit nos ab infidelibus signo crucis, quod nostris frontibus imposuit[26]. Oder wenn Petrus Lombardus dieselbe Schriftstelle mit den Worten erläutert: Discrevit ab aliis signo crucis[27]. Dabei spielt natürlich das im Namen der Dreifaltigkeit gemachte Kreuzzeichen eine nicht zu übersehende Rolle. Der früher genannte Bruno schreibt: Omnes enim Trinitatis signaculo, Patris videlicet et Filii et Spiritus sancti, signati erant[28]. Wir beten heute noch die Worte: Qui, dum viveret, insignitus est signaculo sanctae Trinitatis[29], die sich bereits im Sacramentarium Gregorianum befinden[30]. An verschiedenen Stellen haben wir auch schon gesehen, daß das Kreuzzeichen als schützendes Siegel verstanden wurde: Signatus sigillo utique totius Trinitatis, quod ille malignans effractarius, non dico ‚confringere', sed nec contingere valet[31].

Im Gebrauch dieser Worte, die, wie wir gezeigt haben, ohne Schwierigkeit durch das Wort character ersetzt werden konnten,

---

ante ordines. Sed quae ante baptismum fit in quarta feria quartae septimanae militiae christianae. ‚Militia' autem dicitur quadragesima, in qua carnem macerando Christo militamus.

[23] H. Weisweiler, a.a.O. 43.

[24] H. Weisweiler, a.a.O. 18.

[25] H. Weisweiler, a.a.O. 6. Vgl. Augustinus, In Joh. Tract. VI, 16; PL 35, 1433: Character est regis mei.

[26] In 2 Cor. 1, 22; PL 181, 1011 D. Vgl. In Gal. 4, 14, und In Eph. 4, 30; PL 181, 1200 B und 1256 B.

[27] In 2 Cor. 1, 21; PL 192, 16 B.

[28] In Apoc. 4, 14; PL 165, 681 A.

[29] Rit. Rom. tit. 6, cap. 3.

[30] Ed. A. H. Wilson, Bradshaw Society, London 1915, 210.

[31] Ps.-Petrus Damiani (Nikolaus von Clairvaux), Sermo 69; PL 144, 897 D.

mag sich der Akzent gelegentlich verschieben, aber im Grunde genommen umfassen sie wesentlich zwei eng miteinander verbundene Elemente: *das Kreuz und das Bekenntnis der heiligen Dreifaltigkeit.* Es ist darum begreiflich, daß Petrus Lombardus in ähnlicher Weise wie sein Gegner Gerhoch von Reichersberg die trinitarische Taufe der Häretiker mit den Worten anerkennt: Ex his aperte colligitur quod, qui etiam ab haereticis baptizati sunt, servato charactere Christi, rebaptizandi non sunt[32]. Da die frühesten Glossen die Worte ‚servato charactere Christi' von der Taufformel verstanden, dürfte es geschichtlich unanfechtbar sein, daß auch Martin von Leon[33], Hugo von St. Cher[34] und Scotus[35] dasselbe taten.

Bevor wir aber einem mehr spezifischen Gebrauch des Wortes character in der Sakramententheologie nachgehen, ist es angebracht, noch einmal weiter auszugreifen. Erst dann können wir den Verlauf der Entwicklung mit einem gewissen Grade von Sicherheit beurteilen, wenn wir seine Anwendungsmöglichkeiten von allen Seiten her beleuchtet haben. Neue Wortbedeutungen fallen ja nicht wie aus heiterem Himmel, sondern wachsen organisch durch die Erweiterung des Anwendungsbereichs. Am Anfang des Jahrhunderts begegnen wir noch dem Worte character im Sinne eines *Segenszeichens:* Crucis signi charactere basilicae dedicantur[36]. Der gleiche Schriftsteller, Ivo von Chartres, teilt in einem Brief einen anderen, längst bekannten Gebrauch mit: Litteras accepi . . . charactere apostolico signatas[37]. Man mag das als Stempel, Siegel oder auch schlechthin als (verkürzte) Unterschrift auslegen[38]. In einer Predigt des Nikolaus von Clairvaux lesen wir: Quod benigna scribentis manus proprio charactere consignavit[39]. Im Jahre 1114 entschied eine spanische Synode: Characteres coram totius ecclesiae conventu sive publico concilio fieri jubemus[40]. Vielleicht wird man das am besten mit „theatralischen Aufführungen" übersetzen, da dieser Wortsinn den Kommentatoren der klassischen Literatur bereits geläufig war. Honorius Augustodunensis gebraucht character noch wie der Karolinger Paschasius, wenn er von den eucharistischen Gestalten sagt: Figurae et characteres videntur[41]. Das Eisen zur Herstellung von Hostien wurde bekannt als ferrum characteratum[42].

Gilbert Foliot meint einmal von den Studenten der freien Künste: Discentes primo, quae sint elementa loquendi, et haec suis tam characteribus quam nominibus exprimentes[43]. Dem entspricht ein Text, den B. Hauréau[44] mitteilt: De characteribus habemus exemplum quod quidam magnus magister in theologia recitavit . . . In beiden Fällen handelt es sich um geschriebene *Buchstaben.* Wilhelm von Thierry drückt sich einmal in folgender Form aus: Manifestavit mundo Ver-

[32] Sent. IV, 6, 2; ed. Quaracchi, 1916, 778.
[33] Sermo IV, 30; PL 208, 454 A.
[34] In Sent. IV, 6, 1; Ms. Leipzig, Univ. Bibl. 573, fol. 223^{v}.
[35] In Sent. IV, d. 6 q. 7; Rep. Paris. IV, d. 6 q. 7; ed. Vivès 16, 582 und 23, 635.
[36] Ivo von Chartres, Sermo 6; PL 162, 566 C.
[37] Ep. 219; PL 162, 222 D.
[38] Vgl. Summa Parisiensis D. 71 c. 9; ed. McLaughlin 60.
[39] Ps.-Petrus Damiani, Sermo 23; PL 144, 629 D.
[40] Syn. Compost. c. 7; Mansi 21, 120 C.
[41] Eucharistion 8; PL 172, 1254 D.
[42] Vgl. Du Cange, Glossarium II, 287.
[43] Exp. in Cant. 1; PL 202, 1174 C.
[44] Notices III, 244.

bum Dei ipso locutionis charactere quo fidem Trinitatis propagaverunt in mundo homines Dei[45]. Er versteht also unter ‚locutionis character' die Eigenart der *sprachlichen Ausdrucksweise*. Odo von Cluny gebraucht es im Sinne eines *Brenneisens* zur Bestrafung von Schuldigen[46]. Wir haben früher bei der Behandlung des paulinischen Wortes stigma den Einfluß dieser Sitte wahrnehmen können. Endlich sei noch eine Stelle aus einem Werke über die Eucharistie zitiert, das Baldwin, Erzbischof von Canterbury (1184/88), zum Verfasser hat: In omnibus exhibete vos sicut Dei ministros portantes stigmata Jesu in corpore vestro et characterem militiae ejus[47]. Er dachte hier vermutlich an das *Kreuz*, wie man es *auf den Gewändern der Kreuzfahrer* kannte[48], oder er war, wie der Kontext es nahelegt, von der Interpretierung des Galater-Verses (6, 17) beeinflußt, der im 12. Jahrhundert auch als militärisches Kennmal erklärt wurde.

Über den *apokalyptischen character* des Tieres äußern Rupert von Deutz[49] und Richard von St. Viktor[50] durchaus traditionelle Gedanken. Rupert spricht in dem Zusammenhange vom Taufbefehl (Matth 28, 19) und erklärt: Cum enim baptizantur, omnes — sive pusilli sive magni — accipiunt in frontibus suis characterem nominis Christi, i. e. signaculum crucis, et numerum nominis Domini: numerum trium personarum Patris et Filii et Spiritus sancti. Eine gute, wenn auch nicht adäquate Zusammenfassung der damals bekannten Bedeutungen bietet uns Huguccio in seinen Derivationes[51].

Zweifellos wichtiger als diese Zeugnisse sind die Ausführungen des Prämonstratensers Philipp von Harvengt über den *Priesterstand*. In seinem Werke De Institutione clericorum, dessen genaue Datierung hier sehr wünschenswert wäre, beklagt er sich in einem Kapitel über die zuchtlosen Kleriker: quos enim scimus, abjecto charactere clericali, ad laicam licentiam recurrisse[52]. Darum glaubt er nicht, daß man sie noch länger „Kleriker" nennen sollte: quia apud eos nec *character clericalis* nec professio perseverat[53]. Jeder, der in dem Worte

[45] Aenigma fidei; PL 180, 417 C. Vgl. De natura corporis et animae II; PL 180, 713 B und 714 B.

[46] De Vita s. Geraldi com. Auril. I, 20; PL 133, 655 C: Personas illas reorum . . . aut damnis coercebat aut charactere adustionis inurebat. Die Stelle scheint wörtlich zu nehmen zu sein.

[47] De Sacramento Eucharistiae; PL 204, 413 B. Vgl. noch Ivo von Chartres, Sermo 2: De excellentia s. ordinum; PL 162, 513: Quia christianam militiam in baptismate professi estis et arma spiritualia contra hostes invisibiles per manus impositionem accepistis, in castris Domini tamquam gregarii milites aliquamdiu militastis.

[48] Vgl. Peter von Blois, Sermo 19; PL 207, 616 A: Sunt aliqui forte, qui crucem Christi in habitu bajulant sed eam in corde vel in corpore non portant.

[49] In Apoc. IX, 13; PL 169, 1083 B.

[50] In Apoc. IV, 5 und 7; PL 196, 808 B; 813 B D; 814 B.

[51] Ms. Cambridge, Gonv. and Cajus Coll. 718 (459), fol. 33ra: Hic character, —eris, graece, imago, novus vultus, effigies, forma vel stilus, syllaba, littera. Ferrum quo notae in pecoribus uruntur. Unde ipsa nota vel signum character dicitur. Unde hic characterisatus, unde scilicet expressa descriptio alicujus formae. Et caracto, —as, et caraxo, —as, i. e. scribere. Et hoc charagma, —tis, i. e. impressio vel imago vel littera. Unde Avianus: Sicut nummus habet charagma Caesaris sic homo Dei habet. Et haec charaxis i. e. notatio. — Zur Bedeutung ‚novus vultus' vgl. Gloss. lat. V (Paris 1931) 34: Character notus (—ta) vultus seu littera. Der dem Avianus zugeschriebene Text stammt, wie bereits erwähnt, aus Opus imp. in Matth., hom. 38; PG 56, 840.

[52] De Inst. clericorum IV, 121; PL 203, 830 D. Man nimmt an, daß er das Werk als Abt (1158—1182) schrieb. Er war bereits seit 1130 Prior von Bonne Espérance gewesen. Vgl. Dict. de Théol. 12, 1 (Paris 1933) 1407—1411.

[53] PL 203, 1831 A.

character clericalis den Weihecharakter sieht, wird guten Grund haben, sich zum mindesten über eine derartige Lehre zu wundern. Aber das Wort bedeutet hier offenbar soviel wie klerikale *Standeseigenart*, dem als *character monachicus* nach der Sprache Philipps die Standeseigenart der Mönche entspricht[54]. Ein Kleriker, so schreibt er, wird nach der Eigenart seines Standes (juxta characterem) beurteilt[55]. Er kann sich aber nicht mit Recht „Kleriker" nennen, wenn er weder das klerikale Gewand trägt noch die anderen Eigenarten (characteres) seines früheren Standes ablegt[56].

In der sozialen Ordnung, so belehrt uns Philipp von Harvengt, gibt es z. B. den Mönchsorden (ordo monachicus), einen Ritterorden (ordo militaris) und einen Klerikerorden (ordo oder professio clericalis)[57]. Diese Orden sind streng voneinander zu scheiden, so daß, wer sich einmal angeschlossen hat, dem ordo angehört, dessen character er festhält[58]. Für uns ist es äußerst wertvoll, festzustellen, daß Philipp diese Ideen von der Apokalypse ableitet: Der Antichrist hat seinen character und verlangt, daß er allen seinen Anhängern auf die Stirne geschrieben ist, um sie so von den Anhängern Christi zu unterscheiden und zu scheiden[59]. Somit haben wir nach Philipp zwei nach dem character streng geschiedene Gruppen: Igitur et christiani erunt, qui habebunt characterem Christi; et antichristi erunt, qui habebunt characterem antichristi[60].

Die Christen sind unter sich wieder durch gewisse Eigenschaften (proprietates) geschieden. Durch diese Scheidung erkennt man allerdings nicht, welchem Glauben, sondern welchem ordo sie angehören[61]. Jede der drei obengenannten Gruppen oder Orden (ordines) trägt ihren eigenen Namen und unterscheidet sich von der anderen durch den entsprechenden character, d. h. durch die entsprechende Standeseigenart oder Lebensform[62]. Innerhalb des Klerikerordens (ordo clericalis) gibt es ferner gewisse Grade (gradus vel ordines), die nach altem Brauch auf den Altardienst hingeordnet sind. Doch nicht alle Kleriker werden tatsächlich zum Altardienst zugelassen, da nicht eine solche Promotion, sondern die übernommene pro-

---

[54] De Inst. cler. IV, 120; PL 203, 829 D: Quis, quaeso, monachum dicere se praesumit . . ., si charactere monachico recusat insigniri? Man beachte die Terminologie: charactere insigniri.

[55] De Inst. cler. IV, 118; PL 203, 826 C.

[56] De Inst. cler. IV, 120, PL 203, 829 D: Ita et nullus recte se clericum dicit qui . . . sibi, ut dictum est, clericalem habitum non imponit, qui electo clericali ceteros a se characteres non seponit.

[57] De Inst. cler. IV, 116; PL 203, 823 A B.

[58] PL 203, 823 D: Ne ergo tam monachico quam clericali ordini injuria intolerabilis inferatur . . . ut scilicet is, qui sub professionis assumptae titulo continetur, ejus esse ordinis, cujus tenet characterem, non negetur.

[59] De Inst. cler. IV, 117; PL 203, 825 D: Antichristus, qui Christus appetit aestimari et tam actu quam nomine Christo vehementius adversari, eos quos sibi vel prece vel minis compellit famulari vult etiam suo charactere in frontibus adnotari. Habet quippe et ipse characterem suum, quo manifestius inscribuntur . . . cujus titulo a cultoribus verae fidei secernuntur et . . . cognoscuntur.

[60] PL 203, 826 B.

[61] De Inst. cler. IV, 118; PL 203, 826 B: Christiani . . . etiam inter se quibusdam proprietatibus distinguuntur, qua distinctione non cujus fidei sed cujus sint ordinis cognoscuntur.

[62] PL 203, 826 C: Est enim inter eos ordo alius clericalis, alius monachicus, alius militaris, quorum singuli suis proprietatibus titulantur, ut sicut nominibus sic etiam characteribus distinguantur. Habet quisque et vocabulum suum, quo quasi proprio nominatur, et characterem suum, qui huic vocabulo proprius assignatur, ut nec sine tali vocabulo, tali charactere quisque debeat insigniri nec sine tali charactere inter eos, qui sunt hujus nominis, inveniri.

fessio den (wahren) Kleriker macht[63]. Die Scheidung des Klerikerordens vom Mönchsorden muß streng aufrechterhalten werden: cum clericalis professio non debet veste monachica tenebrari sicut nec professio monachalis clericali debet charactere titulari[64].

Wie dieser und andere Texte bezeugen, steht nach der Auffassung Philipps am Anfang das Bekenntnis (professio), und daraus leitet sich sowohl der Name wie der character des Standes ab[65]. Dieses Bekenntnis oder diese Profeß ist gleichsam eine religiöse Besiegelung (religionis signaculum) und muß wenigstens äußerlich durch ein klerikales Leben sichtbar bleiben[66]. Dem entspricht die Besiegelung der Apostasie (apostasiae signaculum) in den Anhängern des Antichristen[67] und die Besiegelung (signaculum) des christlichen Bekenntnisses durch die Taufe[68]. Dementsprechend sind sie alle mit ihrem Namen (titulus, nomen) gekennzeichnet.

Diese Darstellung ist ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis des damaligen Sprachgebrauches. Denn wir dürfen annehmen, daß Philipp das Wort character als Standeseigenart nicht in einem Sinne gebrauchte, der seinen Zeitgenossen fremd war. Er war ein Mann von Gelehrsamkeit, der der Schule von Laon nahestand[69], mit Gilbert von Poitiers befreundet war[70], allerdings mit Bernhard in einem gespannten Verhältnis stand[71], ein Mann, der sowohl die Probleme als die Sprache seiner Zeit kannte. Wir brauchen hier nicht wieder nachzuweisen, daß eine Gebrauchsweise des Wortes character im Sinne einer Eigenart persönlicher oder sachlicher Natur uralt war. Auch seine Verknüpfung mit dem apokalyptischen character ist nicht gerade neu, wenn auch die bewußte Gruppierung und Systematisierung der drei Ordensgruppen nach einem entsprechenden character eine offenbare Weitung der Anwendung des Wortes darstellt.

III

Auch wenn wir voraussetzen, daß die soeben besprochenen Aussagen erst nach dem Erscheinen der Sentenzen des Petrus Lombardus niedergeschrieben wurden, so erhellen sie dennoch die Definition des Wortes ordo, die uns in den Sentenzen zum erstenmal in dieser Form entgegentritt: Signaculum quoddam esse, i. e. sacrum quiddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium. Character igitur spiritualis, ubi fit promotio potestatis, ‚ordo' vel ‚gradus' vocatur[1]. Der erste der sieben Grade ist das signaculum der Tonsur[2], durch das die

[63] PL 203, 826 D; 827 D.
[64] De Inst. cler. IV, 120; PL 203, 829 B.
[65] PL 203, 829 C: Ab ea professione quia quis legitime clericatur, quae proprio charactere (sicut et professio monachica) titulatur . . . Cum igitur plures monachos videamus, qui numquam professionem clericalem assumpserunt, numquam ejus characterem tenuerunt.
[66] De Inst. cler. IV, 116; PL 203, 823 C D.
[67] De Inst. cler. IV, 117; PL 203, 826 A.
[68] De Inst. cler. IV, 116; PL 203, 824 A C.
[69] De Inst. cler. IV, 113; PL 203, 807 C. Ep. 8; PL 203, 58 C.
[70] Ep. 5; PL 203, 45 C D.
[71] Epp. 10 f.; PL 203, 77 C.

[1] Sent. IV, 24, 13; ed. Quaracchi 1916, 902. Philipp von Harvengt versuchte zwar, aus aszetischen Gründen die professio der promotio überzuordnen, aber es kommt in diesem Zusammenhang mehr auf die Terminologie und Bedeutung des Wortes character an.
[2] Sent. IV, 24, 4; S. 893. Vgl. Hugo, De Sacr. II, 3, 1; PL 176, 421 B: Primum signaculum clerici est corona.

Einreihung in den *Stand* der Kleriker beginnt[3]. Da es sich um den geistlichen Stand handelt, konnte Petrus Lombardus jeden der *sieben Weihegrade als character spiritualis, d. h. geistliche Standeseigenart*, definieren, die in der entsprechenden promotio potestatis ihre Grundlage hat.

Die Festlegung der Bedeutung des Wortes ordo, die der Magister mit seiner Definition angebahnt hatte, wurde sehr bald als eine Verengung seines Gebrauches empfunden, wie wir durch Sicard von Cremona erfahren: Ordo aequivoce dicitur ad illum characterem et ad collegium sacerdotum sicut ordo angelorum, monachorum, sacerdotum[4]. In der Redewendung ordo monachorum oder sacerdotum können wir leicht Anklänge an die Ausführung des Philipp von Harvengt entdecken. Auch bei Philipp ist der ordo die soziale Gruppe oder das collegium, wie Sicard sich ausdrückt. Diese Bedeutung steht einer anderen entgegen, die Sicard als character bezeichnet und die sich auf ein Einzelwesen bezieht, dessen Standeseigenart von Philipp mit dem Worte character gekennzeichnet worden war.

In einem etwas früheren, nach 1170 verfaßten kanonistischen Werke lesen wir, es sei gar nicht so einfach, ja vielleicht unmöglich, das Wort ordo zu definieren: Quid autem sit ordo, difficile et forte impossibile est explicare. Tamen dicitur signaculum vel character, i. e. quoddam secretum, quo spiritualis potestas et officium ei traditur qui ordinatur, sicut ordo militaris (est) signaculum, quo insignitur qui miles efficitur[5]. Die Erläuterung durch das militärische signaculum ist insoweit von Wert, daß es zeigt, wie sich auch dort die Bedeutung des Wortes ordo von der sozialen Gruppe auf das militärische Kennmal verlagert hatte. Bei beiden Autoren wird dieser individuelle ordo als signaculum oder character bestimmt. Nach ihrer Erklärung ist also der ordo nicht die Wirkursache des signaculum oder character. Wie nun der Inhalt dieser Worte genauer zu umschreiben ist, müssen wir sowohl dem Zeugnis der Quellen überlassen als auch durch eine geschichtlich erleuchtete Quellenanalyse uns erarbeiten.

Die in den zitierten Texten offen zugegebene Zweideutigkeit des Wortes ordo und die mit dem Worte character gleichmäßig zusammenhängende Ambiguität erklärt auch ein gewisses Schwanken bezüglich der *Verlierbarkeit oder Unverlierbarkeit des ordo oder character*. So lesen wir in einer Summe: De sacerdotibus . . . potest dici quod aequivocatur hoc nomen (sacerdotium) tam ad dignitatem quam ad sacramentum quorum alterum, i. e. dignitatem vel officium potest episcopus auferre . . . Ordo siquidem character est inseparabilis, ut aiunt plerique . . . Dicunt alii ordinem esse separabilem et auferri posse[6]. Wenn wir diese „anderen" nach dem Sprachgebrauch beurteilen, wie wir ihn bei Philipp von Harvengt kennengelernt haben, so ist ihre Ansicht sehr verständlich, da die Voraussetzungen für den Sinn des Wortes character nicht dieselben sind, wie sie bei

[3] Vgl. Sent. IV, 24, 4 und Isidor, Etym. VII, 12, 1.

[4] Summa in Decretum; Ms. München (Clm) 4555, fol. 19ra und Rouen 710, fol. 15rb. Er gibt die Erklärung, um das Wort ordinabitur zu interpretieren: Ordinabitur itaque i. e. characterem assumet, falsum est: sed ordinabitur i. e. ad sacerdotum collegium restituetur, verum est. Nach St. Kuttner, Repertorium der Kanonistik I, Vatikan 1931, 151 entstand die Summe zwischen 1179 und 1181.

[5] Summa ‚Antiquitate et tempore'; Ms. Goettingen, jur. 159, fol. 26rb. Vgl. Rufinus, Summa decretorum; ed. H. Singer, Paderborn 1902, 44. Vgl. Kuttner, a.a.O. 179.

[6] Summa; Ms. Bamberg, Patr. 136, fol. 94rb.

ihren Gegnern gewesen sein müssen. Wie Philipp von Harvengt die Bedeutung beschrieb, ließ sich gar nichts gegen seine Behauptung einwenden, daß sowohl ein Mönch wie ein Kleriker seinen character „wegwerfen" kann[7]. Aus den Worten der Summe geht hervor, daß der Bischof die dignitas oder das Amt wegnehmen kann, nicht aber das sacramentum. Um die Tragweite dieser Bemerkung und die langsame Klärung der Frage, wie das Wort character sich in der Sakramententheologie allmählich einen Platz eroberte, müssen wir kurz auf den Vater des kanonischen Rechts, Gratian, zurückgreifen, und damit die Entwicklung zunächst einmal von der kanonistischen Seite aus beleuchten. Sie wird klarer werden, wenn wir beinahe die gleiche Entwicklung in der Tauflehre unter den Theologen verfolgen, die bekanntlich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts die Behandlung des Weihesakramentes den Dekretisten überließen.

Gratian hatte, wie wir bereits nachgewiesen haben, von Anselm, Ivo und Alger vier augustinische Texte entlehnt, in denen sich der Ausdruck character befindet[8]. In diesen Auszügen spricht Augustinus von character dominicus, character militiae und an einer Stelle von character imperatoris. Wenn wir nun die kanonistischen Summen befragen, so finden wir, daß Magister Rolandus (später Papst Alexander III) das Wort nicht erwähnt[9]. Rufinus (1157—1159) dagegen äußert sich in einer Interpretation von Decr. C. 1 q. 1 c. 97. Er zeigt, daß Augustinus einen dreifachen Beweis anführt, um darzulegen, daß ein Priester, der der Häresie verfällt, „die Gewalt zu taufen" nicht verliert. Er belegt das zunächst durch den Vergleich der Ähnlichkeit mit der Taufe; dann mit Hilfe der Tradition; und endlich durch Vergleich mit „weltlichen" Gepflogenheiten[10]. Unter den weltlichen Beispielen, die Augustinus bietet, erwähnt Rufinus zuerst, daß nach Augustinus falsches Geld nicht vernichtet, sondern auf Grund des Königsbildes der königlichen Kasse zugeführt wird. An zweiter Stelle zitiert er mit Augustinus die Gepflogenheit, den character militiae anzuerkennen. Mit seinen eigenen Worten führt Rufinus den Vergleich auf folgende Weise durch: Eadem ratione, si iste in haeresi — quasi furtivus et non militans in ecclesia — baptizando impresserit alicui signum regis nostri, scilicet Christi, characterem utique militiae christianae, non est illud sacramentum repetendum sed approbandum. Si baptisma, quod recedens dedit, non est

[7] Vgl. De Inst. cler. IV, 121; PL 203, 830 D: abjecto charactere clericali.
[8] Decr. C. 1 q. 1 c. 97; C. 23 q. 4 c. 38; C. 23 q. 7 c. 4; D. 4 c. 41, de cons.
[9] Vgl. F. Thaner, Die Summa magistri Rolandi, Innsbruck 1874. Das Werk entstand nach Kuttner, a.a.O. 128, vor 1148.
[10] In Decr. C. 1 q. 1 c. 97; ed. H. Singer, Paderborn 1902, 219 oder J. Fr. Schulte, Gießen 1892, 191. Vgl. Kuttner, a.a.O. 131.

repetendum, tunc potestatem dandi baptisma non perdidit[11]. Johannes von Faenza, der den Rufinus fleißig ausschrieb, ließ in dem obigen Satze die Worte ‚characterem utique militiae christianae' einfach weg[12]. Offenbar hielt er sie für unwichtig und belanglos.

Auch für uns liegt kein Grund vor, das ‚signum regis nostri' anders aufzufassen, als man es in den fünfziger Jahren, wie wir gezeigt haben, noch allgemein verstand. Dieses Zeichen der militia Christi ist *jener im Grunde apokalyptische und mit der Taufform im damaligen Denken verknüpfte character des Kreuzes, das einer langen Überlieferung gemäß als unsichtbares Kennzeichen mit der äußeren Salbung in Kreuzesform oder der trinitarischen Taufform verbunden gedacht wurde*[13] Da Johannes von Faenza, der Rufinus auch zeitlich sehr nahesteht, dem Einschiebsel ‚characterem utique militiae christianae' keine Bedeutung zumaß, darf sich auch der Historiker ruhig dieser Haltung anschließen. Wir können darum hier durchaus der Auffassung F. Brommers beipflichten, daß Rufinus das Wort character noch nicht so versteht, wie es bald darauf verstanden wurde. Die Idee des sakramentalen Charakters ist bei Rufinus noch ganz und gar mit dem augustinischen ‚sacramentum ex quadam consecratione proveniens' (wie Rufinus sich ausdrückt) verknüpft[14].

Fr. Gillmann[15] meint allerdings, der „Charakter der christlichen Heerschar" sei „doch wohl nichts anderes als der Taufcharakter". Er hat aber sicher die geschichtliche Perspektive nicht klar gesehen, wenn er behauptet: „Es geht nicht an, die Einprägung des Charakters der christlichen Heerschar im Sinne von Kreuzesbezeichnung oder von der richtigen Taufform zu nehmen, ersteres nicht, weil die fragliche Zeremonie doch nur von untergeordneter Bedeutung bei der Taufe, letzteres nicht, weil auf den Umstand des Gebrauchs der notwendigen Form von Rufinus im ganzen Kontext — wie auch in dem betreffenden Kanon — keinerlei Bezug genommen ist"[16].

Nach unseren ganzen vorherigen Ausführungen bedarf diese Begründung Gillmanns keiner besonderen Widerlegung. Gillmann kommt dem wahren Sachverhalt bedeutend näher, wo er auf die Stelle hinweist, an der Rufinus darlegt, daß ein Geweihter sein „Sakrament" nicht mehr verlieren kann[17]. Es ist darum auch nicht

---

[11] Singer, a.a.O. 219. Schulte, a.a.O. 191.

[12] Vgl. seine Summa in Ms. Paris, B. N. Lat. 14 606, fol. 39va. Nach Kuttner, a.a.O. 141, kompilierte er das Werk nach 1171.

[13] Man vgl. hier noch die Ausführungen zu Apok 7, 2 in einer Predigt des Radulphus Ardens, Hom. I, 41; PL 155, 1471 B.

[14] Singer, a.a.O. 220. Schulte, a.a.O. 192.

[15] Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren Rufinus, Johannes Faventinus, Sikard von Cremona, Huguccio und in der Glossa ordinaria des Dekrets: Der Katholik 90 (1910) I, 301 f.

[16] Gillmann, a.a.O. 302, Anm. 2.

[17] In Decr. C. 1 q. 1 c. 30; ed. Singer, 209 ff. Gillmann, a.a.O. 302. Man vgl. die Terminologie: Sacramentum necessitatis (z. B. Taufe) . . . ministratum cuilibet sive digno sive indigno habet veritatem sacramenti: et ideo non est reiterandum. Von der Weihe schreibt er: Sacramentum illud amittere non possunt, alioquin . . . reordinabuntur, quod sentire dementis est. Hier steckt in Wirklichkeit die Lehre

ganz richtig, wenn sowohl Brommer[18] wie Gillmann[19] behaupten, Stephan von Tournay habe den sakramentalen Charakter nicht einmal nebenbei erwähnt. Die Lehre war bloß in eine andere Terminologie gekleidet. Stephan interpretiert die bereits erwähnte Stelle in Decr. C. 1 q. 1 c. 97 wie Rufinus, wenn auch in einer etwas kürzeren Form, und schreibt: Milites signabantur quadam figura vel nota, ut ab aliis dignoscerentur[20]. Kurz darauf erklärt er: Si aliquis subito characterem, aliquo casu interveniente, in se invenit et, quia a principe non acceperat, exhorruit et ab eo in gratiam (est) receptus, numquid non recipiet characterem, licet a principe non esset datus?[21] Die Darstellung ist zwar etwas undurchsichtig[22], spielt aber tatsächlich nur auf den militärischen character an[23]. Stephan stellt den von Augustinus inspirierten Grundsatz auf: quia sacramenta, ideo irreiterabilia[24]. Und dort müssen wir auch bei ihm den sakramentalen Charakter suchen, aber noch nicht im Worte character.

Von der Summa Parisiensis (c. 1160) schreibt Gillmann wieder: „Den sakramentalen Charakter berührt sie nicht."[25] Auch dieses Urteil ist nur der Terminologie nach richtig, weil man eben das Wort character noch nicht in dem Sinne gebrauchte, wie Gillmann es erwartete. Der Verfasser der Summa macht jedoch eine sehr interessante, wenn auch irrige Bemerkung über das Wort character in dem oben berührten Augustinus-Zitat des Dekrets: Characterem quidam simplices dicunt esse signum factum in facie vel in aliquo membro. Sed nihil est. Immo character est habitus militaris quem recipit quando primo fit miles, quia antiquitus quosdam dissimiles ab aliis habebant habitus in corpore, forte in tonsura vel in vestibus[26].

---

vom Tauf- und Weihecharakter. Auf dem sacramentum der Weihe ruht die potestas aptitudinis, von der er schreibt: Potestate aptitudinis eatenus numquam carere potest quatenus illud sacramentum ei, dum vivit, deesse non potest (ebd. 211).

[18] A.a.O. 14, Anm. 3.

[19] A.a.O. 301.

[20] Ed. J. Fr. von Schulte, Gießen 1891, 139. Nach Kuttner, a.a.O. 135, wurde das Werk in Frankreich in den sechziger Jahren geschrieben.

[21] A.a.O. 139. Die vor 1215 verfaßte Glossa ord. in decretum, Lyon 1560, fol. 540, schreibt zu exhorruit in Decr. C. 1 q. 1 c. 97: Qui forte fugit de bello publico . . . et hoc intelligitur de militibus illis, qui juraverunt se mortem non evitaturos pro republica. Et isti habebant stigmata vel alia signa de aliquo colore . . . Vel sensus est hujusmodi litterae quod, si aliquis praeter auctoritatem principis adeptus est militiae cingulum et post reconciliatur ipsi principi, eritne in eo iterandus character? Additio . . . dic ‚exhorruit' quia a principe non acceperat. Et nota hic militibus characterem imprimi. Joh. de Fav.

[22] Vielleicht könnte man den Text verbessern, indem man statt recipiet characterem die Lesart reciperetur character annimmt, wie sie sich in der Summa des Johannes von Faenza (Ms. Paris, B. N. Lat. 14 606, fol. 39vb) findet.

[23] Wenn Stephan (a.a.O. 40) von sacramenti signaculum spricht, so meint er an der Stelle wirklich den Taufcharacter, obwohl Gillmann (a.a.O. 301, Anm. 2) das verneint.

[24] Schulte, a.a.O. 261. Er fügt bei: Sacramentis enim, Augustino teste, non est facienda injuria. Zur Bedeutung dieses augustinischen Grundsatzes in dieser Periode vgl. meine Abhandlung: The Augustinian axiom: Nulli sacramento injuria facienda est: Mediaeval Studies 16 (1954) 109 ff.

[25] A.a.O. 301, Anm. 2.

[26] In Decr. C. 1 q. 1 c. 97; ed. T. P. McLaughlin, Toronto 1952, 87.

Der Text deutet zweifellos darauf hin, daß man sich in gewissen Kreisen mit der *Bedeutung des Wortes character auseinandersetzte.* In dem sonst ruhigen Ton der damaligen theologischen und kanonistischen Literatur klingt der Ausdruck ‚simplices' wie ein Sturmzeichen. Vorläufig blieb man jedoch bei der teils alten, teils neuen Terminologie, in der wie Rufinus, Johannes von Faenza und Simon von Bisiniano [27] auch Sicard von Cremona von einer *unverlierbaren Gewalt* (potestas aptitudinis) sprechen, deren Grundlage das unverlierbare sacramentum der Weihe ist. In dem Sinne schreibt Sicard in seiner vor 1181 verfaßten Summe: Est enim potestas aptitudinis in charactere sacramenti. Hanc vero numquam perdimus [28].

Zu dieser Stelle äußert sich Gillmann wie folgt: „Was vom Charakter hier gesagt wird, ist allerdings sehr wenig, aber es lautet so bestimmt, daß man den Eindruck empfängt, es handle sich durchaus nicht um eine neue oder zweifelhafte Sache." [29] Wenn das ganz so wäre, dann möchte man erwarten, Sicard hätte geschrieben: in charactere sacramenti. Hunc vero numquam perdimus. Statt dessen bezog er sich auf potestas und schrieb ‚Hanc'. In dem Sinne handelt es sich hier tatsächlich nicht um eine neue oder zweifelhafte Sache. Aber das Wort oder die Konstruktion ‚in charactere sacramenti' ist sicher etwas ganz Neues. Da es nicht erklärt ist, mag es statthaft sein, eine Erklärung vorzuschlagen. Höchstwahrscheinlich übersetzt man die Formulierung ‚in charactere sacramenti' noch am besten mit „in der Eigenart des Sakramentes". Das Wort character umfaßt dabei noch äußere sowohl als innere Faktoren. Sicard verbindet die Lehre vom Weihecharakter noch mit dem bleibenden sacramentum und schreibt einmal: Quaeritur, si degradatus sit sacerdos . . . Contra . . . quia ordo est character, quo spiritualis potestas et officium traditur ei, qui ordinatur. Sed hic officium amisit [30]. Die Definition stammt in der Form nicht von Petrus Lombardus, sondern von Rufinus [31] mit dem Unterschied, daß Rufinus signaculum an Stelle von character hat. Statt sich nun auf character zu beziehen, wie spätere Generationen es tun würden, führt Sicard aus: Dico tamen degradatum habere in se sacramentum sacerdotii quod absorberi non potest.

Hier haben wir den *Weihecharakter* vor uns, allerdings nicht im Worte character, sondern in dem augustinisch verstandenen sacra-

[27] Gillmann, a.a.O. 303, Anm. 3. — Datum der Summe: 1174—1179. Vgl. Kuttner, Repertorium, 149.

[28] Ms. Rouen 710, fol. 15rb. Vgl. auch die von Rufinus stark abhängige anonyme Dekretsumme (1175—1178) in Ms. München (Clm) 16 084, fol. 14va: Potestatem vero aptitudinis semper retinet ordinatus. Gillmann, Zur Lehre vom sakramentalen Charakter: Der Katholik 90 (1910) II, 216.

[29] A.a.O. 303.

[30] Ms. Rouen 710, fol. 15ra.

[31] H. Singer, a.a.O. 44.

mentum (manens), das nicht „absorbiert" werden kann. Das Wort character hatte eben noch nicht den festgelegten technischen Sinn eines sakramentalen Charakters. So erklärt sich auch die Ausführung einer Bamberger Summe, die über die verschiedenen Weihegrade berichtet: Suscipit enim, ut aiunt, clericus, cum ordinatur, characterem quendam seu visibilem seu invisibilem, qui . . . dicitur tum ‚ordo' tum ‚sacramentum'. Et notandum quod character in clerico proprie dicitur corona, per quam discernitur a laico. Communius tamen sumpto vocabulo *quilibet ordo character* vocatur [32].

Die besten Exegeten des Wortsinns sind sicherlich die Zeitgenossen. Dieselbe Summe schreibt: Justum est utique ut, qui se clericum profitetur et est divinis cultibus mancipatus, se Nazareum exhibeat, i. e. sacrum vel floridum, non solo exteriori charactere [33]. Sie bezeichnet die Ehe der Ungetauften als einen character separabilis [34]. Nach der Bamberger Summe gebrauchte man also das Wort character im strengen Sinn von der *Tonsur*, die *als äußerlich sichtbares Kennzeichen des Klerikers* die Funktion eines Unterscheidungszeichens hatte, durch das er vom Laien in sinnlich erfaßbarer Weise getrennt wurde. Der Verfasser bemerkt danach, daß im allgemeineren Sprachgebrauch ein *jeder ordo character* genannt werde. Das heißt, daß eine jede der sieben Weihen character genannt wurde oder genannt werden konnte, insofern jede von ihnen den Empfänger zunächst einmal durch die sichtbare Weihehandlung (character visibilis) und dann durch eine ihr entsprechende innere Gewalt (character invisibilis) von anderen trennte. Das bedeutet natürlich noch keineswegs, daß man von der Tonsur beginnend in jeder Weihe einen unauslöschlichen sakramentalen Charakter angenommen hätte. Es erklärt aber sehr wohl, daß man von einem verlierbaren character sprechen konnte.

Daß es sich im Gebrauch des Wortes character als unverlierbare Gewalt bei Sicard von Cremona um den Beginn einer neuen Sache oder genauer einer neuen Terminologie handelte, ersieht man deutlich aus seiner Besprechung der Taufdefinition: Est ergo baptismus Christi exterior corporis ablutio facta sub eius forma verborum. Tamen utrum baptismus sit actio vel passio vel ipsum elementum vel character vel si aliquid aliud, disputantium conflictui derelinquo [35]. Aber daß es sich selbst da noch nicht bei dem Ausdruck character um den sakramentalen Charakter im heutigen Sinne dreht, geht

[32] Ms. Bamberg, Patr. 136, fol. 94va. Der Verfasser zitiert Petrus Manducator und Joh. von Faenza für die Ansicht, daß niemand deponiert oder degradiert wird a sacramento vel ordine . . . quia inseparabile est (f. 94^{v}).

[33] Fol. 93vb.

[34] Fol. 73va.

[35] In Decr. D. 4, de cons.; Ms. München (Clm) 4555, fol. 77va (Gillmann, a.a.O. 216) oder Ms. Rouen 710, fol. 61rb.

schon daraus hervor, daß character nicht unter den Wirkungen der Taufe aufgeführt wird, die Sicard in diesem Zusammenhang aufzählt. Die Unterlassung war, wie wir später genauer sehen werden, kein Zufall. Aus dem angeführten Text können wir nur entnehmen, daß Sicard es dem Streit der Gelehrten überläßt, zu entscheiden, ob u. a. die Taufe ein character ist. Andere waren offenbar der Meinung, die Taufe sei eine Handlung oder eine Wirkung (passio) oder das materielle Element oder sonst etwas. Das eine können wir hier mit Gewißheit sagen, daß vor 1181 Diskussionen dieser Art im Gange waren und daß Sicard nichts damit zu tun haben wollte. Wir stehen hier also vor Theorien über das Wesen der Taufe, unter denen eine dahin lautete, die Taufe sei als character zu bestimmen.

Den Ursprung und das Schicksal dieser Theorien können wir bei den Theologen besser verfolgen. Vorläufig mögen wir bei den Kanonisten bleiben, wenn auch die Entwicklung in ihren einzelnen Phasen dadurch dunkel bleibt. Denn weniger als zehn Jahre später finden wir in der Dekretsumme des Huguccio von Ferrara, die nach ihrem besten Kenner, Gillmann, um 1188/89 fertiggestellt wurde, eine schon sehr fortgeschrittene Festlegung der Terminologie im modernen Sinne des Wortes character als einer anläßlich der Sakramentenspendung von Gott hervorgebrachten, *unauslöschlichen Dauerwirkung* gewisser oder gar aller Sakramente im strengen Sinne der damaligen Kanonisten.

In seiner Erklärung des Augustinus-Textes in Decr. C. 1 q. 1 c. 97 stellt Huguccio zunächst klar, daß Augustinus den character militiae als Beispiel heranzieht: Idem probat per characterem militiae: Si quis, cum non militaret, characterem militiae acciperet et non a principe et postea reciperetur in gratiam principis, character ille cognitus non auferretur nec alius daretur sed approbaretur: Si(c) qui in haeresi acciperet characterem Christi, scilicet baptisma vel ordinem [36]. In seiner Schlußfolgerung bezeichnet also Huguccio sowohl die Taufe als die Weihe als character Christi. Zunächst sei jedoch darauf hingewiesen, daß Huguccios Vorstellung vom character militiae nicht die des hl. Augustinus ist, sondern der Auffassung entspricht, die der Verfasser der Summa Parisiensis vorgetragen hatte. Huguccio definiert: Militare signum est, quod alibi dicitur cingulum. An der hier herangezogenen Stelle [37], die aus einer im Jahre 400 zu Toledo gehaltenen Synode stammt, interpretiert er das Wort cingulum: Militare signum et sacramentum est, quod alibi dicitur character [38]. Somit versteht er unter character militiae einen militärischen Riemen oder Gürtel [39], der als Erkennungszeichen (signum) diente und als heiliges Zeichen bei Huguccio sacramentum genannt zu werden verdiente.

---

[36] Gillmann, a.a.O. 304. Ich habe noch alle hier angeführten Texte mit Ms. Paris, B. N. Lat. 3892, verglichen und unter dem Sigel P im folgenden die Folioseiten beigefügt.

[37] Decr. D. 51 c. 4.

[38] Gillmann I, 304; P 51vb. Vgl. Isidor, Etym. XIX, 33, 2: Balteum cingulum militare est dictum pro eo quod ex eo signa dependant.

[39] Vgl. Glossa ord. in Decr. C. 1 q. 1 c. 97, Lyon 1560, fol. 540.

Daraus können wir schon entnehmen, daß das Wort sacramentum in der Sprache Huguccios ein sehr dehnbarer Begriff ist. So unterscheidet er in der Taufe drei Dinge, von denen jedes einzelne nicht nur sacramentum, sondern auch „Taufe" genannt wird. Damit stehen wir auch im Gebrauch des Wortes Taufe vor einer starken Begriffsausweitung, die zwar zum Verständnis der patristischen Quellen genauso notwendig war wie die Weitung der Bedeutung des Wortes sacramentum, aber im Einzelfalle sehr oft einer genaueren Erklärung bedurfte. Das gleiche gilt von den übrigen Sakramenten.

Im Falle der Taufe bietet uns Huguccio folgende Erklärung: Das erste der drei Dinge in der Taufe ist das Wasser, welches das sichtbare sacramentum ist und „Taufe" genannt werden kann. Das zweite ist die äußere, von Christus eingesetzte Reinigung (ablutio) unter der Taufform. Das dritte ist ein gewisser von Gott während der Taufhandlung hervorgebrachter, untrennbar und ewig anhaftender character dominicus [40]. Auch er kann nach dem Gesagten „Taufe" und sacramentum genannt werden. Das Wort character dominicus ist zweifellos augustinisch. Das bedeutet aber nicht, daß das Wort character durch Augustinus in die Sakramententheologie kam. Wir haben schon bei mehreren Gelegenheiten einen neuen Gebrauch des Wortes im Zusammenhang mit den Sakramenten feststellen können, und Huguccio überträgt nun den neuen Gebrauch in die augustinische Terminologie. Bei einer späteren Gelegenheit setzt er ausdrücklich den character dominicus mit dem (dritten) sacramentum der Taufe gleich [41].

Huguccio zielte auf eine Synthese der verschiedenen Lehrmeinungen hin, denen wir bereits bei Sicard begegnet sind. Die drei obengenannten Faktoren der Taufe, von denen jeder einzelne „Taufe" oder sacramentum genannt werden kann, werden von Huguccio in ihrer Reihenfolge weiter beschrieben als substantia (Taufwasser), passio philosophica (Taufe passiv gesehen) und qualitas dominica, scilicet character dominicus, signaculum quoddam [42]. Aus der Annahme dieses Siegels zieht Huguccio die Folgerung: Et eo dicitur homo ‚christianus' vel ‚baptizatus in vi nominis' vel ‚miles Christi' vel ‚distinctus'. Distinguitur enim tali signaculo ab omni non-habente tale signaculum sicut et certo charactere imperatoris milites ejus distinguuntur [43]. Den Ausdruck character imperatoris hatte Huguccio aus dem Augustinus-Zitat in Decr. C. 23 q. 7 c. 4.

Da Huguccio vorauszusetzen scheint, daß der Leser weiß, was er mit dem Worte character und signaculum sagen will, erhebt und beantwortet er gleich die Frage, wo denn der character oder diese „Taufe" zu finden ist: Si quaeris ubi sit ille character vel baptismus, dico quod est in anima principaliter et eius gratiâ est in composito, scilicet in homine, et remanet etiam post mortem in anima [44]. Der *Hauptträger ist die Seele* und um der Seele willen ist er auch im Kompositum von Leib und Seele, d. h. im Menschen, nach dessen Tod der character in der Seele bleibt, es sei denn, daß er wie bei der Ehe vom Tod ausgelöscht wird. Kurz

[40] Gillmann, a.a.O. 305; P 384^{v} (In Decr. D. 4 c. 1 de cons.): Notandum tria esse in baptismo, quorum quodlibet est sacramentum et dicitur ‚baptismus', scilicet aqua quae est visibile sacramentum . . . et ablutio exterior facta sub forma baptizandi a Christo instituta et character quidam dominicus qui Deo auctore statim ex ipsa ablutione abluti et ablutione abluentis i. e. dum ille abluit et iste abluitur innascitur seu fit in abluto et adhaeret ei inseparabiliter perpetuoque in eo remanet, cum alia duo recedant . . . Unde haeretico redeunti ad ecclesiam non datur baptismus, quia ab eo non recessit.

[41] In Decr. D. 4 c. 41, de cons.; P 389rb.

[42] Gillmann, a.a.O. 305; P 384va.

[43] Gillmann, a.a.O. 305; P 384va.

[44] Gillmann, a.a.O. 306; P 384va. Huguccio verweist auf Decr. C. 32 q. 7 c. 2 (Licite).

vor der angeführten Stelle weist Huguccio auf die Ähnlichkeit (similitudo) der äußeren und inneren Reinigung der Taufe hin und umschreibt dann eine weitere Ähnlichkeit mit folgenden Worten: Item character expressam habet similitudinem cum re illa. Sicut enim per illum distinguitur quilibet a non-habente ita et per gratiam interiorem, scilicet caritatem et aliam virtutem, quam ille significat. Et sicut ille facit aliquem esse membrum militantis ecclesiae sic illa facit esse membrum triumphantis ecclesiae [45]. Nach Huguccio symbolisiert (significat) also der character die innere Gnade, unterscheidet den Empfänger vom Nicht-Empfänger und macht ihn zum Mitglied der streitenden Kirche. Bei Kindern bewirkt er die Reinigung von der Sünde.

Es gibt für Huguccio eine äußere und eine innere Taufe: Est enim baptismus exterior et baptismus interior, i. e. interior mundatio a peccatis, quae in pueris fit in sacramento quod dicitur esse quoddam signaculum [46]. Die Erklärung, daß bei Kindern die innere Taufe in der Reinigung besteht, deutet darauf hin, daß bei Erwachsenen nur die innere Gnade, die Unterscheidung von anderen und die Mitgliedschaft der streitenden Kirche vom character abzuleiten sind. Hier erhebt sich ganz natürlich die Frage, in welcher Weise der character die Funktion eines Symbols (significare) übernehmen kann, wenn wir voraussetzen, daß er unsichtbar ist. Nun war Huguccio der Gedanke eines sichtbaren character nicht ganz fremd, wie man wohl aus der Stelle entnehmen kann, wo er vom character interior der Firmung und der Ölung spricht [47]. Die Beifügung interior wäre nämlich an sich ganz unnötig, wenn er damit nicht beabsichtigt hätte, ihn gegen einen character exterior abzuheben. Die früher zitierte Bemerkung, daß der character auch im Körper ist, hat aber mit dem Gedanken der sinnlichen Erfaßbarkeit des character nichts zu tun. Denn Huguccio gibt zu, daß er nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Wie kann er also ein signum im sakramentalen Sinne sein?

Man war sich in Huguccios Zeit dessen bewußt, daß die Idee vom character als Kennzeichen zu Verwicklungen führte, die zusammen mit anderen Schwierigkeiten von der Sakramentendefinition als forma visibilis oder signum herrührten. Wenn ein Sakrament ein sichtbares Zeichen ist, wie kann man dann noch den unsichtbaren Leib Christi in der Eucharistie als Sakrament bezeichnen? *Wie kann es ein unsichtbarer character ermöglichen, einen Menschen als Mitglied der streitenden Kirche zu erkennen, oder wie kann man den character, der ein sacramentum und doch zugleich etwas Unsichtbares ist, mit der Definition des Sakramentes vereinbaren?* Statt nun der Sache auf den Grund zu gehen, sagt uns Huguccio nur, daß nach der Anschauung gewisser Autoren deshalb die Sakramentendefinition nicht als echte Definition, sondern als eine insufficiens assignatio anzusehen sei [48]. Obwohl viele andere eine solche Kritik an der Sakramentendefinition aussprachen, war damit die Frage selbst noch nicht gelöst [49]. Man hatte, wie Huguccio bestätigt, schon früher das auf den eucharistischen Leib angewandte Wort sacramentum damit zu recht-

[45] Gillmann, a.a.O. 308; P 384va.
[46] In Decr. D. 4 c. 150, de cons., Gillmann, a.a.O. 309; P 397ra.
[47] In Decr. D. 95 c. 3. Gillmann, a.a.O. 304.
[48] In Decr. D. 2 c. 32 de cons., P. 371ra.
[49] Vgl. D. van den Eynde, Les Définitions des Sacrements, Rome 1950, 83—85.

fertigen gesucht, daß er den Seligen im Himmel sichtbar sei und auch in der Zukunft einmal von uns mit unseren Augen erschaut werde [50].

Auch für Huguccios Zeitgenossen, wenigstens für die Kanonisten, muß die genaue Bedeutung des Wortes character, wie Huguccio es als Zeichen der inneren Gnade gebrauchte, noch recht unsicher gewesen sein. In Bologna war die Auffassung stark verbreitet, die Unwiederholbarkeit gehöre zum Wesen des Sakramentes, und so ließ sich die Annahme eines character auf alle Sakramente ausdehnen, die man als solche im strengen Sinne anerkannte. So schreibt noch die um 1215 verfaßte Glossa ordinaria zu Decr. C. 1 q. 1 c. 97, die durch eine gültige Weihe erhaltene „Gewalt" gehe nicht verloren ad similitudinem characteris matrimonii, qui post divortium et votum retinetur [51]. Die gleiche Terminologie findet sich bei anderen Kanonisten [52]. Die kanonische Glosse erwähnt bei der Frage der Wiederholung der Firmung nicht einmal das Wort character und behauptet, sie sei nicht wiederholbar, weil sie zu den Sakramenten (im eigentlichen Sinne) gehöre [53]. Huguccio hatte, wie bereits erwähnt, von einem character interior der Heiligen Ölung gesprochen, aber man war sich über ihre Wiederholungsmöglichkeit nicht ganz einig. Nach der Glossa vertraten manche Autoren den Standpunkt, sie sei nicht wiederholbar, da sie ein Sakrament sei [54]. Andere erklärten, sie sei wiederholbar, da sie kein Sakrament im strengen Sinne sei [55]. Mit dem Sakrament der Buße hatte man ähnliche Schwierigkeiten. Anderseits empfingen der Glossa gemäß auch die Leviten des Alten Bundes einen character, den man jedoch nicht als identisch mit dem character der Leviten im Neuen Testamente anerkannte [56].

Am klarsten zeigt sich die *weite Bedeutung* des Wortes character noch in einer Erläuterung des Wortes spiritualia (geistliche Güter) in der Einleitung des Gratian zu Decr. C. 1 q. 1, wo bekanntlich die Frage der Simonie aufgerollt wird. Der Glossator rechnet zu den geistlichen Gütern die folgenden „kirchlichen Rechte": administrationes, praebendas, jus decimarum, coemeteria, ordo. Dann schreibt er bezüglich ihrer Übertragung: Haec vendita transferuntur quo ad characterem tantum, non quo ad vitae meritum [57]. Auf den ordo angewandt, mag diese Erläuterung noch verständlich sein, aber hier liegt offenbar ein Begriff von character vor, der irgendeine rechtliche und sachliche Realität oder Eigenart bezeichnet, die von der übernatürlichen Verdienstlichkeit bei der käuflichen Übertragung getrennt wird. Daß dabei die Weihe u. a. mit Friedhöfen und dem Zehntrecht genannt

---

[50] In Decr. D. 2 c. 32, de cons., P 371ra.
[51] Ed. Lyon (1560) fol. 541. Zur Entstehungszeit vgl. Kuttner, Repertorium 93.
[52] Gillmann, a.a.O. 311.
[53] Glossa ord. in Decr. D. 5 c. 1, de cons., Lyon 1560, fol. 1990: Nam sacramenta non iterantur.
[54] Sie beriefen sich auf Decr. C. 1 q. 1 c. 97 und D. 4 c. 32, de cons.
[55] Glossa ord. in Decr. D. 95 c. 2 und D. 5 c. 1, de cons.; fol. 458 und 1990.
[56] Glossa ord. in Decr. D. 77 c. 7; fol. 373.
[57] Glossa ord. in Decr. C. 1 q. 1; fol. 490.

wird, zeigt zum mindesten, daß man mit der Beurteilung des Wortes character sehr vorsichtig verfahren muß.

Das schließt natürlich nicht aus, daß es zu gleicher Zeit in einem ganz technischen und spezifischen Sinne in der Sakramententheologie gebraucht wurde. Es bestehen überzeugende Gründe, anzunehmen, daß Huguccio character nicht im aktiven Sinne als Werkzeug, sondern als eine *von Gott anläßlich der Sakramentenspendung hervorgebrachte Wirkung* auffaßte. Das läßt sich noch an Hand des Wortes signaculum nachweisen, das er gelegentlich im gleichen Sinne benutzt. Huguccio bemerkt nämlich einmal zu dem augustinischen Ausdruck ‚sacramentum signaculi' [58], daß man signaculum hier „intransitiv" verstehen müsse: ‚Ad sacramentum signaculi' intransitive, i. e. ad ordinem suscipiendum, qui est sacramentum et signaculum animae. In eodem sensu invenitur ‚ad signaculum ordinationis' ut D. 26 Accutius (c. 2). Sed qualitercumque inveniatur, idem est sensus et constructio intransitiva [59]. In ähnlicher Weise schreibt später die kanonische Glosse zum Wort sacramentum aquae in einem Kanon: Et ita aqua est sacramentum, quia intransitive legitur hoc. Sed ipse character similiter. XXXII q. 7 Licite [60]. Wie es Huguccio in dem Satz „ad ordinem, qui est sacramentum" tut, wurde die durch das Wort „intransitive" angedeutete grammatikalische Unterscheidung im 12. Jahrhundert meist mit einem Relativsatz klargestellt. So finden wir z. B. in einem um die gleiche Zeit verfaßten Dialog der Porretanerschule die folgende Klarstellung eines Augustinus-Zitats: ‚in Dei substantia', i. e. in Deo, qui est substantia, ut intransitive legatur [61]. Als Beispiel bietet der Verfasser den Satz: ut creatura salis, i. e. creatura, quae est sal [62]. Der Gegensatz wäre creatura, qua est sal, um die geschaffene Form zu bezeichnen, wodurch Salz zu dem wird, was es ist.

Dementsprechend ist der Ausdruck ‚sacramentum aquae', auf den sich die Glosse bezieht, so zu interpretieren: sacramentum quod est aqua. In dem Sinne erklärt also Huguccio den Ausdruck ‚sacramen-

---

[58] Augustinus, De Bono coniugali 18, 21; CSEL 41, 214: Gratian, Decr. C. 28 q. 3 c. 2.

[59] In Decr. C. 28 q. 3 c. 2; P 297va.

[60] Glossa in Decr. D. 4 c. 1, de cons.; ed. Lyon (1560) fol. 1931.

[61] Dialogus Ratii; ed. N. M. Häring, Mediaeval Studies 15 (1953) 261.

[62] Vgl. auch Johannes von Cornwall, Eulogium 12; ed. N. M. Häring, Mediaeval Studies 13 (1951) 283; ‚Duas substantias', scilicet duas naturas, i. e. deitatis et humanitatis, intransitive, i. e. quae sunt deitas et humanitas. — Petrus Lombardus, In Ps. 4, 7; PL 191, 88C: Vel ita ut intransitive legatur ‚lumen vultus tui' i. e. luminosus vultus tuus et illuminans nos. — Alanus schreibt in seiner Summe „Quoniam homines"; ed. P. Glorieux, ArchHistDoctrLittMa 20 (1953) 253: Quod dicitur Pater esse sapiens sapientia Patris, dupliciter potest intelligi: vel transitive vel intransitive. Intransitive, ut sit sensus: sapientia Patris i. e. quae est Pater. Vel transitive: sapientia Patris i. e. quae procedit a Patre. Siehe ferner Sent. divinitatis IV, 5; ed. B. Geyer (Beitr.GPhThMA7) Münster 1909, 68*.

tum signaculi' als ordo, qui est sacramentum et signaculum. Er will damit klar herausstellen, daß hier (und in jedem anderen Falle) signaculum nicht das bezeichnet, wodurch der ordo hervorgebracht wird, sondern das, was er eigentlich ist, nämlich ein bleibendes sacramentum und Siegel [63]. Man konnte nämlich signaculum auch im aktiven Sinne als Werkzeug der Versiegelung betrachten [64]. Um diese Interpretierungsmöglichkeit auszuschließen, erklärte Huguccio, das Wort sei intransitiv zu verstehen. Leider tat er das meines Wissens nicht mit dem Wort character, das ebenso als Werkzeug und als Wirkung gebraucht werden konnte.

Ob die Analyse des Wortes signaculum, wie Huguccio sie vorschlägt, vor allem in so allgemeiner Form (qualitercumque inveniatur) berechtigt ist, ist natürlich eine ganz andere Frage. Denn es besteht kein Zweifel, daß man gelegentlich einem patristischen Text sanfte Gewalt antat, um ihn einem bestimmten Zweck dienstbar zu machen. Obwohl es bei der Lektüre Huguccios nicht so durchsichtig ist, war man zu seiner Zeit vielfach der Ansicht, daß ein Sakrament im eigentlichen Sinne eine *bleibende Realität* sei, die man spezifisch als *baptismus, ordo, matrimonium usw.* oder allgemeiner als *sacramentum, character und signaculum* bezeichnete. Daher schreibt Huguccio, wie wir oben gesehen haben: Si quaeris ubi sit ille character *vel* baptismus. Eine solche Redeweise war noch völlig unbekannt, als Petrus Lombardus seine Sentenzen schrieb, wenn man auch nicht leugnen oder übersehen darf, daß seit Augustinus Worte wie baptismus, ordinatio, ordo, sacramentum im Sinne einer *unsichtbaren sakramentalen Dauerwirkung* gebraucht wurden, ohne daß man sich darüber genaue Rechenschaft ablegte. Die gleich nach Petrus Lombardus einsetzende Spekulation brachte bald gerade dieses Element sowohl sprachlich wie gedanklich derartig in den Vordergrund, daß man darüber das Vorübergehende und sinnlich Erfaßbare der Sakramentenspendung zwar auf Grund der seit Berengar geläufigen Sakramentendefinitionen anerkannte, aber in einem steigenden Maße in eine untergeordnete Position drängte und das Bleibende nicht mehr als Wirkung, sondern als das Sakrament im eigentlichen Sinne betrachtete. Diese Entwicklung, für die letzten Endes Augustinus verantwortlich war, läßt sich, wie in einem folgenden Artikel gezeigt wird, noch besser bei den Theologen als bei den Dekretisten verfolgen.

---

[63] Die Glossa ord. in Decr. C. 1 q. 1 c. 97 dictum; ed. Lyon (1560) fol. 542 schreibt zum Wort potestas die Erklärung: ordo sacerdotalis in eo remanet. Damit ist offenbar nicht die sichtbare Weihehandlung oder ordinatio gemeint, sondern das bleibende Element der Weihe.

[64] Vgl. Alanus ab Insulis, Distinctiones; PL 210, 943B: Signaculum dicitur proprie instrumentum quo aliquid clauditur vel signatur.

Eine Abbreviation der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung

Von Adolf Kolping, Münster (Westf.)

Die unter dem Namen „Frater Alberts aus dem Predigerorden, des ehemaligen Bischofs von Regensburg" gehende *Meßerklärung* Isaiae LXVI dicit dominus: Ecce ego declinabo [1] erfreute sich bis ins beginnende 16. Jahrhundert eines nicht geringen Ansehens. Der Grund lag sicher nicht bloß in der gut durchgearbeiteten Exposition des Meßordinariums, sondern auch in dem mit Quia autem de sacramento altaris multa sunt . . . beginnenden *systematischen Traktat*, der mit der Meßerklärung eine literarische Einheit bildet. Dieser zweite Teil, an dessen Schluß sich eine Explicit-Formel findet [2], behandelt die Eucharistie nach den sechs Stichworten: eucharistia idest bona gratia, donum, cibus, communio, sacrificium, sacramentum [3].

[1] P. Jammy (Lyon 1651) Bd. 21c, 1—92 und Bd. 21d, 1—139. A. Borgnet (Paris 1899) Bd. 38, 1—434 (nach diesem leichter erhältlichen Druck sei hier zitiert mit dem Kürzel Bo). Über die Drucke vgl. *A. Kolping*, Die Drucke der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung. Ein Beitrag zur Editionstechnik der Inkunabeln scholastischer Werke. FreibZPhTh 2 (1955) 197—205. Zum Aufbau und Inhalt *A. Kolping*, Eucharistia als Bona Gratia: Studia Albertina (Festschrift Bernh. Geyer), Münster 1952, 249—278. Zur Frage nach der albertinischen Herkunft im negativen Sinne *A. Fries C.Ss.R.*, Meßerklärung und Kommuniontraktat keine Werke Alberts des Großen?: FreibZPhTh 2 (1955) 28—67. Die Bedenken von P. Fries zerstreuend *H. Jorissen*, Meßerklärung und Kommuniontraktat doch Werke Alberts des Großen?: ZKathTh (1956) Heft 1. Vgl. auch *Fr. Pelster*, Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albert des Großen: Schol 30 (1955) 401 f. Die von P. Pelster S. 402 vorgeschlagene „reine Korrektur" auf Grund von Clm 28 180 (Sigl M) erübrigt sich schon deshalb, weil in dieser Hs Magnus später (15. Jahrh.?) dem ursprünglichen magister überschrieben worden ist. Vgl. ferner in meinem Aufsatz über die Drucke S. 197 Anm. 2. Hier ist unter dem „unten zu besprechenden Druck" Jammy gemeint. Ich bitte, das zu verbessern.

[2] Sie lautet in allen Hss-Typen: Explicit summa de corpore domini a fratre Alberto de ord. praed. epo quond. Ratisponensi compilata. Hierauf folgt die seit Inkunabel Köln 1477 in den Drucken wiedergegebene Oratio de corpore domini, Inc. Omnipotens sempiterne deus, mit dem Explicit oratio fratris Alberti ad corpus domini. Als Abschluß lesen wir in den meisten Hss: Nunc autem laborabimus (M: laboravimus) ad mysteria totius missae explananda, adiuvante eo de cuius dulcissimo corpore iam licet balbutiendo locuti sumus; dann folgt ein eucharistischer Lobspruch, beginnend: Salve salus mundi, und das im Werk häufig herangezogene Gebet: Perficiant in nobis domine tua sacramenta quod continent, ut quod nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus. Per dominum. Der Satz Nunc autem greift wohl auf den Anfang des Doppeltraktates zurück, wo es (Bo S. 5 § 8 ist nach den Hss zu verbessern) hieß: Propter preces multorum suscipimus ad tractandum mysteria missae.

[3] Das dem „Mönch von Heilsbronn" zugeschriebene „puch von den VI namen des fronleichnams auch goldene zunge oder liber de corde (! muß wohl heißen

Das Ansehen des Doppeltraktates wird belegt durch die große Zahl der ihn oder Teile von ihm überliefernden Hss [4], aber auch durch die schon früh, wohl am Ende des 13. Jahrhunderts hergestellte *Abbreviation.*

Diese Abbreviation liegt uns, soweit ich sehe [5], in neun Hss vor [6]. Es sind folgende:

L Stift Lilienfeld 145, membr. 213 f., 2 col. saec. XIII, Schreiber Fr. Christian von Lilienfeld, miscell.[7]

f.97vb *Rubr.:* Incipit prologus Alberti super missam. *Inc.:* Ecce ego declinabo. f.129rb *Expl.:* Ad quam gloriam nos perducat dominus Jesus et benedictum corpus et sanguis. Amen. Explicit summa breviata de corpore domini a fratre Alberto.

---

corpore) et sanguine domini" (vgl. L. Th. Merzdorf, Der Mönch von Heilsbronn, Berlin 1870) legt diese Einteilung zugrunde. Über den Mönch von Heilsbronn vgl. E. Krebs in W. Stammler, Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 3, Berlin 1943, Sp. 427—431. Er ist wahrscheinlich mit Konrad Soccus von Brundelsheim identisch, der 1303—06 und 1317—21 im zwischen Ansbach und Nürnberg gelegenen Zisterzienserkloster Heilsbronn Abt war. Das Buch der sechs Namen des Fronleichnams liegt schon in der Hs Berlin germ. 1486, geschrieben 1323, vor. In Erlangen Univ.Bibl. 264 (J 361) ist eine als Liber sanctae Mariae inn hailsbrunn bezeichnete Abschrift der unten Anm. 29 erwähnten Münchener Hs M vorhanden, die nach Ausweis des Katalogs XIII/XIV s. sein soll, aber vor der 1304 geschriebenen Hs Stams 1 entstanden sein muß, da sie noch nicht wie die Stamser Hs die in M angebrachten Verbesserungen (Sigl M^1) enthält.

[4] 46 Voll-Hss (Isny, Nikolaus-Kirche 45 in CD frühzeitig abbrechend, Cambridge Corp.-Christi-Coll. 523 unleserlich), 12 MM (Münster Univ.Bibl. 133 verbrannt), 10 CD (Gießen Univ.Bibl. 784, abgeschrieben von Inkunabel Köln 1478, Sigl K, unvollständig, und Lüttich Univ.Bibl. 191, den Text dialogisierend verarbeitend), 9 Abbreviations-Hss und für MM die stark gekürzte Hs Düsseldorf Landesbibl. B 177 ergeben 78 Hss. Hinzu kommen noch einzelne Fragmente und Exzerpte, darunter das große München Clm 18 170 (Teg 170). Die Hss gesammelt zu haben, kommt im wesentlichen den Herren des Albertus-Magnus-Institutes (Bonn) zu.

[5] Durch die Ungunst der Verhältnisse sind mir 7 Hss noch nicht zu Gesicht gekommen. Nach Angaben der Kataloge ist darunter aber keine Abbreviations-Hs mehr zu vermuten.

[6] Textausschnitte siehe im Anhang. Der Volltext hat das Sigl text, die Abbreviation A^b. Im Apparat stehen die Lesarten von L V M innerhalb des zweiten Teiles der Einleitung so, als stände auch bei ihnen wie in W ZP dieser zweite Teil am Anfang des ganzen Opusculum. Angabe des Sigl in ( ) erinnert daran, daß der auf den systematischen Teil bezügliche Text der Einleitung in L V M erst vor dem Text des systematischen Teiles steht. Zu M siehe noch unten Anm. 20.

[7] Xenia Bernhardina II 1. Hss-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte 1, 531. Der Freundlichkeit von Stiftsarchivar P. Justin Fitz verdanke ich den Hinweis auf Paul Tobner, Das Cistercienser-Stift Lilienfeld in Nieder-Oesterreich, Biographische Darstellung des Wirkens der Ciscierciensermönche in dieser Babenbergerstiftung vom Jahre 1202—1891, zusammengestellt aus Anlaß des 800jährigen Geburtsjubiläums unseres hl. Vaters Bernhard (1891 im Selbstverlag des Verfassers), S. 6 Nr. 73, heißt es von einem Christiannus, daß er unter Abt Paul II. (1302 bis 1316) als Subprior erwähnt werde, unter dessen Nachfolger Ottokar (1316—1336) 1326 als Prior erwähnt und an einem 4. März gestorben sei mit dem Vermerk „quondam prior". Tobner fragt hierzu dann: „Ob nicht diesem Christiannus die in unserer Manuscriptensammlung vorfindlichen Codices zuzuschreiben sind? Besser würden sie der Schrift nach für diese Zeit passen, als für die des Abtes Christiannus (1358—1360), dem sie gewöhnlich zugeschrieben werden". Die Schrift weist m. E. auf die Zeit um 1300.

V Vorau Stiftsbibliothek 390, membr. 131 f., f. 129^{rv} später ergänzt, 160 zu 111, 1 col. saec. XIII/XIV, miscell.[8]

f.51^{r} *Inc.:* Opusculum de missa in duo dividitur. f.129^{v} *Expl.:* Ad quam gloriam nos perducat dominus Jesus et benedictum corpus eius et sanguis. Amen.

M Mainz Stadtbibl. 103, membr. 176 f., 220 zu 150, 2 col. saec. XIV, ehemaliger Besitz der Mainzer Kartäuser auf dem Michaelsberg (cf. f. 8 *marg. sup.)* miscell.[9] Davon abgeschrieben das große Exzerpt Utrecht 377 (f. 2—87a).

f.8^{r} von späterer Hand des XIV. s.: Expositio misse alberti magni. f.8ra *Inc.:* Opusculum de missa in duo dividitur. f.51rb *Expl.:* Ad quam gloriam nos perducat dominus Jesus et benedictum corpus eius et sanguis. Amen.

W^{h} Wien Hofbibl. 1729 (Rec. 3161), membr. 78 f., 170 zu 128, 2 col. saec. XIV, miscell.

f.1ra *Rubr.:* Incipit prologus de divino officio domini Alberti de ordine praedic. epi. Ratispon. *Inc.:* Ecce ego declinabo f.61vb *Expl.:* Ad quam gloriam nos perducat dominus Jesus Christus et benedictum corpus eius et sanguis eius gloriosus. Qui vivit et regnat per infinita saecula saeculorum. Amen. *Rubr.:* Explicit prologus de divino officio domini Alberti de ord. praed. epi. Ratispon. Amen.

Z Brüssel Bibl. Roy. 1653 (8382—8385), membr. rubr. et caerul. illum. 218 f., 240 zu 175, 2 col. saec. XIV, miscell.[10]

f.140vb: Incipit tractatus de missa. Opusculum de missa in duo dividitur. f.204va *Expl.:* Ad quam gloriam nos perducat dominus Jesus et benedictum corpus eius et sanguis. Amen. Explicit tractatus de missa. Deo gratias. Amen[11].

F St. Florian Stiftsbibliothek XI 149, membr.-chart. 209 f., 278 zu 200, 2 col. Divers. manus. saec. XIV, miscell.[12]

f.124ra *Rubr.:* Incipit prologus tractatus de mysteriis missae et summae de corpore Christi a fratre Alberto ord. fratr. praed. quond. epo. Ratisp. (+ *in*

[8] P. Fank, Catalogus Voraviensis, Graz 1936, 227, erwähnt viele theologische Anmerkungen des 17. Jahrh. Es finden sich aber außerdem viele Ergänzungen aus dem Volltext, ausgeschriebene Schriftzitate und systematische Zusammenfassungen, die nicht viel nach dem ebenfalls um die Wende vom 13. zum 14. Jahrh., wenn nicht noch etwas früher entstandenen Codex geschrieben sein werden.

[9] H. Schreiber, Die Bibliothek der ehemaligen Mainzer Kartause: ZB Beiheft 60 (1927) 222. Das Inhaltsverzeichnis M f. 7^{v} gibt an: Item expositio missae valde bona, dem die auch in der Überschrift f. 8^{r} erscheinende Hand hinzufügt: alberti magni.

[10] J. van den Geyen S.J., Catalogue des Manuscr. de la Bibl. Roy. de Belgique, tom. III, Brüssel 1903, 61. Z enthält f. 219va inmitten der Gründungsjahre von Orden und Klöstern noch zwei Nachträge anderer Hand, von denen der zweite zumindest zu der Vermutung berechtigt, daß Z in dem österreichischen Raum gelegen haben muß: Anno domini MCLXVI ordinantur canonici regulares in Salzburg.

[11] Die Hs ist mit den dort im Vorwort (2, 7) geforderten Marginalzahlen versehen und macht einen gefälligen Eindruck in ihrer roten und blauen Rubrizierung.

[12] A. Czerny, Die Hss der Stiftsbibliothek St. Florian, Linz 1879. Die Entstehungszeit findet eine Stütze in den 6 verschiedenen, auf das Ende des 14. Jahrh. weisenden Wasserzeichen, ff. 124, 127, 130, 133, 136, 139 zeigen Hirschkopf (vgl. C. M. Briquet, Les Filigranes, t. 1—4, 2. éd., 1923, Nr. 15 500, Hubertus-Hirsch?, f. 20 den Kopf eines Bockes (Briquet 14 448). Die Glocke des Vorsatzblattes wie auch der Adler f. 42 sind bei Briquet nicht aufzufinden, das Wasserzeichen ff. 67 und 90 (Turm?) nicht recht auszumachen (nach Angaben meines Schülers H. van Empel). F. 129^{v} steht die Besitzeranzeige: Iste liber est monasterii St. Floriani pataviensis Dyecoesis.

marg.: compilatae). Oratio autem ad corpus domini? promittitur. In ultimo folio huius summae invenietur subscripta. *Inc.:* Ecce ego declinabo. f.156va *Expl.:* Ad quam gloriam nos perducat dominus Jesus et benedictum corpus eius et sanguis. Amen. Explicit. *Rubr.:* Explicit summa breviata de corpore domini a fratre Alberto de ord. praed. epo. quond. Ratispon. compilata. *Rubr.:* Oratio? dominicana? *Inc.:* Omnipotens sempiterne deus . . . Explicit oratio fratris Alberti epi ad corpus domini. Nunc autem laboremus (!) ad . . . de cuius dulcissimo corpore . . . Salve salus mundi . . . Perficiant in nobis . . .

W Wien Dominikanerkloster 49 (olim 271), membr.-chart. 317 f., 210 zu 155, 2 col. saec. XV, miscell. [13]

f.273ra *Inc.:* Opusculum de missa in duo dividitur. f.303rb *Expl.:* Ad quam gloriam perducat nos dominus Jesus et benedictum corpus et sanguis. Amen. Eine spätere Hand des 15. Jahrh. fügt hinzu: Explicit expositio missae Alberti Magni.

P Paris Bibl. Nat. 9614, chart. 295 zu 206, 2 col. saec. XV, miscell.[14]

f.1^{r}: Tractatus hic ascribitur domino Alberto. f.1ra *Inc.:* Opusculum de missa in duo dividitur. f.53rb *Expl.:* Ad quam gloriam nos perducat dominus Jesus et benedictum corpus eius et sanguis. Amen.

Das Verhältnis der Hss zueinander und damit ihre Annäherung an die Urschrift der Abbreviation läßt sich an Hand der mir vorliegenden und im Textanhang verwendeten Proben nur annähernd bestimmen. Offenbar hebt sich die Gruppe W ZP von den übrigen Hss ab [15]. Vor allem bringt diese Gruppe die einleitende Inhaltsübersicht *in ihrer Gesamtheit vor* dem Doppeltraktat, während die Hss LF W^{h} sie ganz weglassen (wobei L einige Zeilen des auf den systematischen Teil bezüglichen Abschnittes vor diesem bringt), und während V und M den systematischen Teil mit dem ihn betreffenden Abschnitt beginnen lassen. Z und P sind noch näher verwandt; sie haben, wo sie gegen die übrigen Hss einschließlich W gehen [16], einen abgeleiteten Text. Das gilt auch für die Einschübe, die sich in diesen Hss aus dem Text finden und als Marginalien späterer Hand (W^{1}) in W stehen [17]. Z und P sind nicht voneinander abgeschrieben, möglicherweise stammen die Marginalien W^{1} aus einem Typ, auf den Z und P getrennt zurückgehen.

---

[13] Die Angaben verdanke ich der freundlichen Mitteilung von P. R. Lang OP. Mir standen nur Mikrofilmaufnahmen der Hs zur Verfügung.

[14] M. Th. d'Alverny, Conservateur aux Manuscrits der Bibl. Nation. Paris, teilt mir brieflich mit: L'ex libris de ce ms. du XVe siècle est contemporain de l'écriture des textes transcrits (très cursive, scribes allemands). Il se trouve au f. de garde, après la table, également du XVe s.: „Iste liber est monasterii beatissimi Johannis Baptiste in Rebdorff canonicorum regularium ordin. Sancti Augustini Eystetensi dyocesis." Hierfür meinen verbindlichsten Dank!

[15] missa tota 80,2; pacem 80,29; vestri 80,36; videre 80,41; quoniam 81,1; Ego + ipse 81,5; consolationem 81,5; suorum 81,11; inebri. 81,20; drames 81,20; et habet . . . genere gratiae 81,48; Primum capitulum 81,53; + sibi 82,8; + Christi 82,10; nobis 82,22; est inventum. Unde scriptum est 82,27.

[16] 80,7; 8; 10; 30; 81,49; 82,10; 19; 26; 28.

[17] 81,12; 31; 53, wo das „in" auch im Volltext gerne von Hss hinzugefügt ist.

Bei den anderen Hss gehören eng zusammen LF [18]. Nahe verwandt ist ihnen W^h, eine Hs, die aber stark kürzt, wie schon der frühere Abbruch der Meßerklärung und die Überspringung des ersten Kapitels des ersten Traktates im systematischen Teil beweist [19]. V scheint einen sehr ursprünglichen, d. h. nicht bearbeiteten Text zu bieten, wenngleich er nicht frei von Schreibfehlern ist und die Marginalien ungefähr gleicher Zeit zeigen, daß man schon früh empfunden hat, daß der Text der Abbreviation vom Originaltext her und wegen der Kürzung der Schriftstellenangaben sehr verbesserungsbedürftig ist. Besonders stark hat auch M am Text gearbeitet. Die Inhaltsangabe des zweiten Teiles, die M wie V unmittelbar vor diesem bringen, wird von M z. T. innerhalb des Textes selbst verwandt [20]. M muß aber wie V eine gegenüber dem sekundären Typ LF (W^h?) fehlerlosere Vorlage gehabt haben.

Der Originaltext ist in einer Reihe von Hss-Gruppen überliefert. Für die kritische Edition des Werkes, aber vielleicht auch gar für die Kenntnis seines Ursprunges ist die Untersuchung bedeutsam, zu welcher Gruppe von Texttypen die Vorlage des Abbreviators gehört haben mag. Wir können diese Frage mit ziemlicher Sicherheit beantworten. Die Vorlage muß jenem Text nahegestanden haben, der der Text der von Basel Univ.Bibl. B IV 16 (Sigl B) repräsentierten Gruppe (Sigl 12) ist. Einige Proben, die sich auf B [21] und die Abbreviations-Hss, vornehmlich L und V, stützen, sollen das belegen. Wenn es sich nur um Kleinigkeiten zu handeln scheint, so beachte man, daß wir es mit einer Kürzung zu tun haben, weshalb etwa Homoioteleuta, die in B ohnehin selten sind, infolge der allen textlichen Schwierigkeiten aus dem Wege gehenden Kürzungstechnik kaum herangezogen werden können:

MM prol I, 4 (Bo 3 Abs. 4 mit vielen Hss Chrysostomus): B tusus A^b Tullius. CD (Bo 191 Z. 12) lassen B und A^b das zweite proprie aus. Bo 206 Abs. 2 im Zit. Ruth 2, 9 lesen B und L statt „etiam sitieris" ein „es sitiens", Bo 207 a Abs. 3 liest B anstelle Marc 16 Ac und A^b Act, Bo 207 b lesen B und A^b plenum gratiae statt plenum gratia, Bo 212 a statt adaequari ein comparari, Bo 218 a

[18] 80,34; 81,1; 12; 13; 82,8.

[19] 81,32 und 37. Doch gibt es auch Übereinstimmungen mit W ZP, so videre 3,18, wo aber an eine sinngemäße Korrektur gedacht werden kann, und consolationem 81,51, wo in dem altertümlichen V das ursprüngliche conso. steht, das sich also auch in consolationem auflösen ließ. Das darauffolgende „et" in V findet sich in der Volltext-Hs M und bei Albert sIs (Ed. Colon. 4, 7).

[20] Um den Apparat nicht zu sehr zu belasten, habe ich von M die Lesarten ausgelassen, die sicher nur auf das Konto seines neuordnenden Schreibers gehen und für die Erkenntnis der Urgestalt der Abbreviation völlig belanglos sind. Für den Text 81,35 Caro mea bis 82,9 Tertio, wie schon vorher 81,15 quomodo bis 80,22 capitula, folge ich nicht der noch mehr überarbeiteten Form f. 30^{vab}, sondern der ursprünglicheren, durchgestrichenen f. 22rb.

[21] B stammt aus dem Dominikanerkonvent Basel, geschrieben um die Mitte des 14. Jahrh. Incipit opus fratris Alberti super missam (f. 1ra).

statt des richtigen membris ein multis, statt De proprietate ein Proprium. Im Zitat Is 48, 17 (Bo 222 b), wo Alberts sIs textus currens mit vulg liest „in via qua ambulas", hat der Text des Doppeltraktates nach den Hss „in viam quam nescis". Diesen Text verändern B und A^b in „in via quam nostis" [22]. In dem Zitat Exod 12, 8 (Bo 224 b) „caro assa igni" schreiben B und A^b agni statt igni. Bo 272 b liest mit dem niederrheinischen Text [23]: in ipso movemur sui nutrimenti perfectione. Die Hss haben incrementi (so auch die Abbreviations-Hs Z). B hingegen liest mit L und V incremento, offenbar ein Schreibfehler, der in ihrer gemeinsamen Vorlage stand (Z wäre ein Beleg für die in seinem Text wirksamen Korrekturen). Bo 274 b liest mit den Hss das sachlich richtige propter gloriam vultus eius, während MB mit A^b virtutis statt vultus schreiben. Besonders bezeichnend für die Zugehörigkeit zur Gruppe 12 ist Bo 278 a: Arca . . . est corpus domini nostri Iesu (so Hss). B liest Jesu Christi, was dann bei A^b zur Auslassung von Iesu führt: domini nostri Christi. In diesem Rahmen erhält endlich auch Gewicht, daß A^b mit B gegen die Wortform significatur signatur schreibt (so Bo 193 a u. ö.). In diesen Zusammenhang gehört auch, daß die Gruppe LF (W^h) besondere Verwandtschaft zum Original-Text und zwar dann zu der Gruppe 12 aufweist. Die Gruppe LF (W^h) hat gemeinsam in der Überschrift das prologus, das bei W^h auch im Explicit wiederkehrt. Ein „Prologus" ist zunächst offenbar die den Doppeltraktat einleitende Erklärung von Is 66, 12 [24], doch muß in der Vorlage der Gruppe LF (W^h) Prologus die im Urexemplar der Abbreviation fehlende [25] Überschrift ersetzt haben, weshalb denn auch W^h diese nicht recht passende Bezeichnung des Werkchens als Prologus auch noch in seinem Explicit hat. L und (ein wenig nach dem Original-Explicit, siehe Anm. 2, erweitert) F haben ein dem Original-Explicit nachgebildetes: Explicit summa breviata de corpore domini a fratre Alberto. Dieses Explicit wird keinesfalls im Urexemplar der Abbreviation gestanden haben, denn ein Fallenlassen dieses Explicits in den anderen Hss und ein Zurückweichen in die Anonymität ist nicht denkbar [26]. Während W^h die Über-

[22] Ein instruktives Beispiel, für das es im albertinischen sIs häufige Belege gibt, ist, daß Albert dort, wo er nicht den laufenden Text kommentiert, eine von diesem Text abweichende Lesart bietet. SIs (Ed. Colon. S. 336 Z. 14): in via qua nescis und (S. 435 Z. 15) in viam quam nescis (dies also wie auch in CD). Besonders interessant ist das einleitende Schriftwort von MM Is 66, 12, wo der Volltext des Doppeltraktates liest: sicut flumen pacem (so auch Albert sIs, Ed. Colon. S. 484 Z. 34). Der textus currens Alberts (ebd. S. 626 Z. 52) liest mit der heutigen Vulg: quasi fluvium pacis. Bei der Abbreviation lesen F W ZP wie im Volltext: sicut flumen pacem, während L W^h V M schreiben: sicut flumen pacis.

[23] Vgl. A. Kolping, Die Drucke 201 f.

[24] Prologus führt Jammy (siehe Die Drucke 205) in die Drucküberlieferung als Überschrift der einleitenden Erklärung von Is 66, 12 ohne Vorgang im Original ein. In den zur Hss-Gruppe 3 gehörigen späten Hss (ebd. 199 Anm. 3) steht Prooemium als Überschrift.

[25] Dafür spricht außer der Verschiedenheit der vorhandenen Überschriften das Fehlen in V M W. *Auch das Original des Volltextes* hat wohl *keine Überschrift* gehabt, wie aus dem Fehlen in sehr alten Hss und aus der Verschiedenheit der Überschrift, die den einzelnen Hss-Gruppen eigen ist, sich zu ergeben scheint. Zu den sehr alten Hss ohne Überschrift gehört die nur die Meßerklärung enthaltende Hs Paris Bibl. Nat. Latin. 15 278 (Sigl P^a), die auch im Explicit keine Zuschreibung an Albert enthält. Sie gehörte zu den von Gottfried von Fontaines der Sorbonne geschenkten Hss. Sie hat viele Willkürlichkeiten im Text. Auf diesen Anonymus machte mich die Leitung der Hss-Abt. der Pariser Nationalbibliothek dankenswerterweise aufmerksam. Aus Raummangel kann ich hier auf die Frage der Überschriften nicht näher eingehen.

[26] Für ein ursprüngliches Fehlen des Explicit-Vermerkes sprechen die gleichen Gründe wie vorhin (V M W P Explicit vacat!).

schrift singulär erweitert, ebenfalls F in einer an die alten Katalogbezeichnungen erinnernden und etwa in Vatic. Palat. lat. 349 (Sigl V) ähnlich auftretenden Weise[27], liest L: Incipit prologus Alberti super missam. Die Bezeichnung „super missam", die in L auch auf dem oberen Rande der Folien recto zu lesen ist, ist charakteristisch für die B-Gruppe (Sigl 12) der Voll-Hss[28] und die ihr nahestehende Gruppe Sigl 11, die vertreten ist durch eine genau datierte Hs, nämlich München Clm 28 180, Sigl M (der Voll-Hss!)[29]. F, das allein von den Abbrevia-

[27] Siehe A. Kolping, Die Drucke 200 Anm. 2. V (Volltext!) beginnt: Incipit tractatus fratris Alberti de ord. praed. epi quond. Ratispon. de mysterio missae. Auch die Untergruppe des niederrheinischen Textes (siehe Die Drucke 202 Anm. 1) läßt einen ähnlichen Beginn aus ihrer Vorlage erkennen.

[28] Oben Anm. 21. Offenbar sekundär, wie sich aus dem Verhältnis der Hss dieser Gruppe zueinander ergibt, ist im sicher sekundären südöstlichen Typ (Sigl 52, erkenntlich an dem Ausfall Bo 195 b: optimae virtutis . . . per substantiam; dann muß es richtig weiter heißen: „et omne", statt: „et esse", was der Druck aus dem niederrheinischen Text Sigl 51 hat) innerhalb dessen Untergruppe 521 das „super missam" in Klosterneuburg 272 (Sigl L), Nürnberg Stadtbibl. Cent. III 67 (Sigl N) und Wien Nat.bibl. 1516 (olim 3574), der Abschrift der überschriftlosen Hs Wien Nat.bibl. 1242 (Sigl Δ), alle 14. Jahrh.

[29] M, das auch sonst am Text arbeitet, setzt das Explicit nicht vor die orationsmäßigen Anhängsel von CD, sondern f. 163va an den Schluß des gesamten Werkes (so auch, mit veränderten Namen, in der davon 1304 abgeschriebenen Hs Stams 1): Explicit summa de corpore domini a fratre Alberto de ordine praedic. epo quond. Ratispon. compilata, procurante abbate Truitwino de Esselingen et priore H. de Bappenhain, scribente Cuonrado de Ravenspurch, quos glorificet deus in semetipso. Amen. Consumatus est iste liber Anno dni Millesimo ducentesimo octogesimo primo, in vigilia Thome apostoli. „Bei Truitwin von Eßlingen handelt es sich um den gleichnamigen Abt des Zisterzienserklosters Kaisheim bei Donauwörth, der 1266—1288 regierte. Sein Prior Heinrich von Pappenheim wurde sein Nachfolger (1288—1303). In der Chronik des Klosters Kaisheim, die der Zisterzienser Johann Knebel im Jahre 1531 verfaßte (herausgegeben von F. Hüffner, 1902), heißt es: Dieser Abt (Truitwin) und sein Prior, Heinrich genannt, hatten sonder Lust zu guten Büchern; war aber ein Schreiber im Kloster, Conrad von Ravensburg geheißen, der schrieb etliche Bücher in das Gottshaus, als sonderlich Albertum magnum de corpore domini und ander viel mehr Bücher (a.a.O., 93 f.). Die Beziehungen des Abtes zu seiner Heimatstadt Eßlingen, wo Albert d. Gr. 1268 die Dominikanerkirche geweiht hatte, waren rege. Clm 28 180 stammt aus Kaisheim (diese Mitteilungen übersandte mir brieflich Prof. Hermann Tüchle-München). Konrad von Ravensburg hat schon früher den Text des Doppeltraktates abgeschrieben. Herrn Kollegen Fr. Heyer (Bonn) und seinem kundigen Geschick im Aufspüren entlegener mediävistischer Daten verdanke ich den Hinweis auf Leander van Eß, Sammlung und Verzeichnis handschriftlicher Bücher, Darmstadt 1823, 11: „43. Alberti Magni liber de mysterio Missae et de Sacramento Altaris. In fine legitur: Explicit oratio fratris Alberti de corpore Domini, anno ab incarnatione Domini MCCLXXVIIII, Sexto idus martii consumatus est liber iste procurante priore Alberto, scribente Conrado Pistore de Ravenspurch. Die Hs dürfte den Tempelherrn gehört haben, da die erste Initiale ein großes Stumpfkreuz bildet. Auf 294 Pergamentblättern sehr schön geschrieben mit gemalten und mit Figuren gezierten Initialen, sehr schön erhalten, in starken Schweinslederband gebunden. Folio." Diese Hs war bislang nicht aufzufinden: „Im Jahre 1824 gelangte diese Hs mit dem Ankauf der Sammlung des Prof. van Eß durch Sir Thomas Phillipps (sic!) in dessen berühmte Handschriftenbibliothek in Middlehill (später in Cheltenham); in dem Verzeichnis dieser Hss. bei Gustav Haenel, Catalogi librorum manuscriptorum (Lipsiae 1830), ist sie col. 811 unter Nr. 428 kurz verzeichnet. Nach einer freundlichst von Herrn Bibliotheksrat Dr. Th. Clasen auf Grund sachverständiger Auskunft des Bibliothekars Dr. A. N. L. Maunby (Cambridge) eingezogenen Erkundigung befindet sich die Hs jetzt mit dem übrigen Rest der Phillipps-

tions-Hss die Anm. 2 erwähnten Gebete etc. bringt, bietet hierbei einen offenbar der B-Gruppe (Sigl 12) verwandten und charakteristischen Text[30].

Über das Verhältnis der Abbreviations-Gruppen zu dessen Urschrift ist zu sagen, daß W ZP eine Reihe von Vorzügen gegenüber der übrigen Überlieferung aufweisen (1, 17; 3, 18 mit W^h; 3, 28 mit LV; 3, 30; 6, 15; 6, 20; 6, 30; 7, 2; 7, 17; 7, 23). Es hat auch seine offensichtlichen Fehler (1, 4; 3, 12; 4, 7). Eine Hilfe für die Beurteilung bietet das Verhältnis zum Originaltext[31]. Sicherlich besteht die

---

Bibliothek in einem Antiquariat in London" (Fr. Heyer). Über Prior Albert ist nichts zu finden (H. Tüchle). Mailand Ambrosiana 0 143 s. XV (Sigl M^1) haben wir aber noch eine Hs vom gleichen Typ wie M, nur hat sie nicht deren textliche Korrekturen, so daß sie zu strittigen Stellen gute textkritische Dienste tut. Sie kann nicht auf die durch Leander van Eß erwähnte Hs zurückgehen, da sie das Explicit von CD und der Oration Omnipotens sempiterne an der ursprünglichen Stelle bietet und keinen Schreibervermerk trägt. Sie geht wohl auf die Vorlage von M zurück, die kaum das Original, sondern für die Gruppe MM^1 (Sigl 11) wie B (Sigl 12) die Vorlage war (Sigl 1). Sie muß auch wohl die Vorlage der Hs des L. van Eß gewesen sein (die dort angegebenen Überschriften sind nicht für die Gruppe 1 original, sondern inhaltliche Angaben wohl des L. van Eß). Ist die Hs des L. van Eß im März 1279 vollendet worden, so dürfte die Vorlage (Sigl 11) wenigstens 1278 geschrieben sein. Damit hätten wir als *Terminus ad quem für unseren Doppeltraktat wenigstens also 1278 oder 1277.* A. Fries a.a.O. S. 46 Anm. 4 läßt ihm wegen der Benutzung der Chronik des Dominikaners Martin von Troppau, die mit dem Tode Papst Clemens' IV. († 1268) abschließt, „kaum früher als tief in den 70er Jahren entstanden" sein. M hat das Incipit f. 1ra: Incipit summa magistri Alberti super missam, M^1 f. 1^r: Inicipit opus super missa (!) a fratre aelberto (!) de ord. praed. quond. Ratispon. epo compilatum, licet (?) Alberto Magno. Hieraus wie aus der Überschrift von B (oben Anm. 21), die in der Überschrift der Abbreviations-Hs L hindurchklingt, ergibt sich wohl als Überschrift des Hs-Typs 1 jene, die B (oben Anm. 21) uns erhalten hat. Das schlichte frater als Bezeichnung Alberts ist verständlich im Hausgebrauch der Dominikaner.

[30] So vermissen wir übereinstimmend den Zusatz „sanctam" in der Phrase „per sanctam Ieremiam proph.", das „es" in dem folgenden „dignatus es" (von B^1 hinzugefügt, in V^4 im Text), in „intercessione omnium apostolorum et discipulorum tuorum" das „et discipulorum", am Schluß der Oration das „Amen". Statt „laborabimus" B (siehe oben Anm. 2) hat die Abbrev. Hs F die Korrektur laboremus. In dem Lobspruch Salve salus mundi heißt es im Original: „ut aeternitatis tuae futuri simus participes". Statt „futuri" liest F mit B „tibi". Auch hier lassen B und F am Schluß das Amen aus, und in der Oration Perficiant bringt F einen ähnlich wie B über das originale „Per dominum" hinausführenden Konklusions-Text.

[31] In einem Probestück CD d. III tr. I, 8, 1 — tr. II, 1, 4 (Bo 271—283), für das mein Schüler H. van Empel den Text aus LF W^h V und aus Z erhoben hatte, fanden sich in Z interessante, dem Originaltext teils entsprechende Lesarten gegenüber LF W^h V. Bo 272 b (statt incremento in B und LF W^h V) hat Z mit M und anderen Hss die verständliche Korrektur incrementi, ebenso Bo 273 a mit M^1 und den übrigen Hss: nihil virtuti suae contrarium, während M virtute sua und LF V virtute lesen. Anders ist es jedoch Bo 274 a, wo Z mit dem Original liest: (Caritas) pulchra, quae nihil foedum cogitat adversus dilectum, während LF V das foedum auslassen. Bo 274a Abs. 5 muß es heißen (so auch Z): incipi assumere calorem, während LF W^h V lesen colorem. Bo 277 Abs. 3 (Z): glutino viscositatis, B W^h V: viscerositatis (ursprünglich), L: in sconsitatis, F: in scositatis. Bo 283 a/b liest Hs B f. 83va folgendes: Ideo nec deus nec ars hominum alium potum de terra cui deus dat benedictionem alium numquam (umquam M)

Möglichkeit, daß die Vorlage von W ZP (wie die von ZP, siehe Anm. 17) den Text der als fehlerhaft empfundenen Abbreviation nach dem Originaltext durchgehend verbessert hat. Aber die Art der Textvorzüge bezieht sich doch auf solche Kleinigkeiten (so 6, 30 sufficientem + sibi; 7, 2 corpus + Christi; auch der große Einschub 6, 15, der in der anderen Überlieferung infolge Homoioteleuton ausgefallen sein könnte), daß wir eine besondere, bessere Abkunft annehmen können. Hierfür spricht auch die m. E. richtiger am Beginn des Opusculum stehende Gesamtinhaltsangabe und das durch das mit q. wiedergegebene „quasi" sich als alt ausweisende Schriftbild[32]. Für die größere Nähe der übrigen Hss spricht aber anderseits, was wir über die spezielle Verwandtschaft von L und F zu der Vorlage aus Gruppe 12 gesagt haben.

Die Zeit der Entstehung hängt zunächst an der Bestimmung der Abfassung des Doppeltraktates[33], als dessen Terminus ad quem wir gegen 1277/78 namhaft machten. Sein Terminus a quo ist von A. Fries durch den Hinweis auf die Benutzung der Chronik des Martin von Troppau, also nach 1268, bestimmt worden. Die dem Fr. Christian von Lilienfeld schriftmäßig zugehörige Hs L wird paläographisch noch dem 13. Jahrh. zugewiesen, dürfte jedenfalls um 1300 geschrieben sein, vor dem in die Jahre der Regierung Abt Pauls II. (1302/1316) fallenden Subpriorat Christians, da Christian in der Hs nur als frater erwähnt wird. Wir kämen also auf die Zeit der letzten zwanzig Jahre des 13. Jahrh.

Der Ort der Entstehung ist vielleicht, wenn wir der Provenienz der heute uns von der Abbreviation noch vorliegenden Hss folgen, im süd-östlichen Raum zu suchen. Hier gab es auch schon

---

potum excolere docuit nisi vinum et alium cibum quam frumentum. Die Abbreviation schreibt: Ideo nec deus nec ars hominum
alium potuit creare vel excolere cui dat deus benedictionem LF
alium potuit creare vel excolere cui dat benedictionem deus V
alium potuit creare vel excolere cui deus daret benedictionem W^h
docuit creare vel excolere alium potum cui deus det benedictionem W
alium potum docuit creare vel excolere cui deus det benedictionem Z
nisi vinum. Leider konnte ich nicht alle Hss persönlich einsehen. Die Angabe von W verdanke ich wieder P. R. Lang OP., Wien.

[32] Siehe 3, 9 (ohne Z); 3, 22 (ohne P); 4, 2 (+ F W^h V). Daß q. für quasi in der Vorlage stand, dafür ist ein deutlicher Beleg 3, 26 V, wo es sich erhalten hat und alle anderen Hss falsche Auflösungen aus Mißverständnis bringen. Im Originaltext steht: Ac si dicat.

[33] Das Fronleichnamsfest ist bereits vorausgesetzt. Dieses schließe ich aus Bo 306b: Adhuc. Quid esset necesse tantum festum (so Hss, nicht „apparatum" Bo) facere pani et vino, quae non nisi significarent corpus et sanguinem Christi? Quia etiam sine tali apparatu panis per solam institutionem posset significare corpus et vinum posset significare sanguinem. Am 11. 8. 1264 hatte Urban IV. in der Bulle Transiturus die Feier des Fronleichnamsfestes angeordnet, vor 1279 fand die erste theophorische Prozession des Kölner St. Gereonstiftes statt!

früh, wie Stams 1 heute noch beweist, eine starke Verbreitung von Hss des Volltextes. Lilienfeld und Vorau, aber auch wohl die Vorlage der Gruppe W ZP sind alte, solchem Ursprungsort benachbarte Zeugen. Wenn der südöstliche Typ (Sigl 5 od. 52) eine besondere Verwandtschaft mit der Vorlage von B hat, ohne dessen Besonderheiten zu besitzen, die uns auch in der Abbreviation begegnen, so wird auch diese Beobachtung einmal bedeutsam werden für die aus der handschriftlichen Verbreitung des Volltextes vielleicht mitzulösende, noch immer strittige Frage nach dem Verfasser des Doppeltraktates.

Texte aus der Abbreviation von Alberts des Großen Meßerklärung

Opusculum de missa in duo dividitur. In prima parte ponitur expositio eorum quae in tota missa geruntur, tam in legendo quam in cantando. In secunda parte specialis tractatus ponitur de corpore domini secundum sex genera.

Prima pars quae est de expositione missae, tres habet partes ita quod prima terminatur post „Gloria in excelsis", secunda incipit a „Dominus vobiscum" et terminatur in Offertorio, tertia pars durat usque ad finem missae.

Prima pars missae XIII habet capitula: De perceptione divinae bonitatis . . . De interpretatione „Amen". Secunda pars missae XII habet capitula: De „Dominus vobiscum" post „Gloria in excelsis". . . . De symbolo, utrum res vel enuntiabile sit articulus. Tertia pars missae etiam habet XXI capitula: De „Dominus vobiscum" ante Offertorium. . . . De Communione et „Ite, missa est".

Secunda pars istius opusculi de missa VI habet tractatus principales. Quorum quilibet dividitur in sua capitula, et quodlibet capitulum in suas differentias; et sic dulcedo corporis Christi et sanguinis aliqualiter aperitur.

Primus tractatus est quomodo corpus Christi ponatur in genere gratiae, et habet VI capitula. Primum est quia non est nisi gratia et non nisi gratia esse potest, unde eucharistia dicitur, et hoc patet in XIII differentiis ibi positis. Secundum capitulum quia non datur nisi a gratissimo, et habet VI differentias. (Diese und die weiteren capitula werden aufgezählt) . . . Secundus tractatus in quo ponitur corpus domini in genere doni et muneris, et habet III capitula . . . Tertius tractatus ubi agitur, quomodo corpus Christi et sanguis ponitur in genere cibi et potus, et habet IV capitula . . . Quartus tractatus quomodo hoc sacramentum sit in genere communionis, et habet VI capitula . . . Quintus tractatus quomodo corpus Christi ponitur in genere sacrificii, et habet IV capitula . . . Sextus et ultimus tractatus quomodo sit sacramentum ecclesiae, et habet IV capitula. . . . Quartum capitulum de ritu sacramenti, et habet III differentias: De ritu ex parte Christi, et quaeruntur tria. De ritu ex parte ministri, et quaeruntur X. De ritu ex parte sumentis, et quaeruntur tria.

„Ecce ego declinabo in vos sicut flumen pacis et quasi torrentem inundantem gloriam gentium quam sugetis", Is. LXVI. In hoc verbo duo promittit dominus in quibus abundantiam suae bonitatis ostendit: Primum est perceptio suae bonitatis secundum perfectionem gratiae. Secundum est gustus suae dulcedinis secundum praegustationem gloriae. In primo V notantur: Primum est suae perceptionis evidens certitudo. Ibi „Ecce". Quasi: In evidenti est et omni certo certius ad oculum demonstratum. Is. LII: „Oculo ad oculum videbunt cum converterit dominus Sion." Gen. LXI: „En oculi vestri et oculi fratris mei Beniamin vident quod os meum loquatur ad vos". Ps.: „Ante conspectum gentium re." Oculis enim cordis in lumine manifestavit consolationem patriarchis et prophetis, ut viderent in claro lumine et Beniamin, hoc est filium dexterae dei, testem haberent, qui est „candor lucis" in quo omnia haec ab aeterno praedestinavit. Unde qui hanc certitudinem consolationis habere meruerunt, beatos oculos habere dixit Luc. X: „Beati oculi qui" etc. Luc. II: „Viderunt oculi mei". Secundum est percepti immensa et cui nihil addi potest perfectio. Ibi „ego" quod significantiam et discretionem notat. Quasi: De cetero non minus aliquid quam bonum quod ego ipse sum, influam vobis quod est omnis boni bonum. Exod. XXXIV: „Ego ostendam tibi omne bonum". Is. LII: „Propter hoc sciet populus meus nomen meum in die illa, quia

ego ipse qui loquebar, ecce adsum". Quasi: Iam de cetero non loquar „multifariam" etc. quia forte imperfecta sunt quae homo dicere potest. Sed ego ipse potius adero in vobis. Unde in se sentiens propheta dixit: „Audiam quid loquatur" etc. Cor. XIII: „An experimentum quaeritis eius qui in me loquitur, Christus". Is. ultimo: „Ego consolabor vos, et in Ierusalem consolabimini; videbitis, et gaudebit cor vestrum". Tertium est immensae suae perfectionis ad nostram capacitatem condescensio. Ibi „declinabo in vos". Quasi: Altitudinem meae deitatis quam caeli caelorum capere non possunt, in nullo deponens assumam inferiorem naturam quam ad vos declinabo ut mei possitis esse participes. Ps.: „Domine, inclina caelos tuos" etc. Is. LXIII: „Utinam disrumperes caelos et desc." ut scilicet tui fieremus participes. Sic dedit sui participationem „unicuique" servorum fidelium „secundum propriam virtutem", Matth. XXV. Quartum est affluentissima suae bonitatis in nos influxio. Ibi „sicut flumen", quod affluendo iugiter derivatur et dicitur flumen. Ps.: „Flumen dei repletum est aquis", scilicet gratiarum, et non est fons arens sine aqua, sicut sunt fluxus creaturarum, sed ipse omni fluxu gratiae, sicut dicit Tullius, perficit et non deficit, et continue in nos fluit et ad patris copiam refluit. Ps.: „Fluminis impetus laetif. ci." hoc est sanctam ecclesiam. Ps.: „Rivos eius inebr." Omnes enim sancti rivi sunt istius fluminis qui omnes ab ipso inebriantur, in quorum stillicidiis tota laetatur germinans ecclesia. Ecc. XXIII: „Dixi: Rigabo hortum plantationum, et inebri. partus mei fructum, et factus est mihi trames abundans, et fluvius meus ad mare appropinquabit". Quintum est omnis nostri desiderii in influxu illo quietatio. Ibi „pacem". Pacifici enim erimus percepto illo bono, nihil amplius extra illum requirentes. Augustinus: „Pax cordis non nisi in summo bono reperitur". De hac Phil. ultimo: „Pax quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda et intelligentiam vestram". Est enim tam magnum et tam altum nostrum desiderium quietans bonum. Ideo nulla pax est cordis nisi cor ad ipsum deveniat et participet bonum illud. Augustinus: „Fecisti nos, domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec ad te perveniat". Ps.: „In pace factus". Augustinus: „In omnibus quae mente percurro, non invenio tutum et quietum locum animae meae praeter te, in quo colliguntur sparsa mea, et quidquid bonorum in creaturis est sparsum, in aeterno bono collectum invenitur". . .

Ideo ad illam partem missae quae de communione fidelium est, non admittitur. Haec igitur de missarum sollemnitate breviter dicta sufficiant.

„Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus", Joh. VI. Cum igitur teste Christo verissimus cibus spiritualis sit benedictum corpus suum et verissimus potus sanguis suus, de hoc cibo et potu tractatum ponimus. Qui prima divisione in VI speciales tractatus dividitur propter innumerabiles dulcedines gratiarum quae in ipso continentur. Erit itaque primus qualiter ponatur in genere gratiae, unde eucharistia, idest bona gratia, vocatur. Secundus qualiter in genere doni sive muneris ponatur. Tertius qualiter in genere cibi et potus. Quartus qualiter in genere communionis. Quintus qualiter in genere sacrificii. Sextus qualiter in genere sacramenti ponatur. Et quid proprie sibi secundum quodlibet dictorum generum conveniat, quantum deus revelare dignabitur, diligenter inquiremus.

Erit itaque divisio cuiuslibet tractatus in sua capitula, et quodlibet capitulum in suas differentias sive species, et vocantur hic differentiae sive species membra quae subdividunt primam divisionem cuiuslibet tractatus.

Est igitur primus tractatus quomodo corpus Christi ponatur in genere gratiae. Primum est quod non est nisi gratia et non nisi gratia esse potest. Secundum quia non datur nisi a gratissimo. Tertium quia non nisi gratissimis ministratur. Quarto quia gratiam operatur. Quinto quia est gratia super gratiam. Sexto quia est omnis gratiae contentivum.

Primum quia non est nisi gratia, unde dicitur eucharistia, quia cum omnibus

sacramentis gratiam eius participamus, tamen in hoc totum quidquid est gratiae, includitur, et quidquid videmus, tangimus, gustamus, totum gratiae est, et habet XIII differentias, quare dicitur eucharistia, idest bona gratia. Primo quia continens in se omnis gratiae auctorem exaequat omnem gratiam virtutum, donorum et sacramentorum. Zach. IV: „Exaequabis gratiam gratiae eius", quia quidquid in omnibus sacramentis et virtutibus sparsum est, totum simul hic in una gratia invenitur. Unde signatur per gomor quod est mensura mannae. Secundo quia unicuique homini sufficientem secundum statum suum confert mensuram gratiarum, et hoc est gomor mensuratum, scilicet manna. Tertio quia cor hominis locat intra sancta sanctorum in splendore deitatis. Haec est urna aurea et signat corpus continens animam et deitatem. Quarto quia gratiam conferendo implevit vacuum veteris sacramenti et veritatem quae in Christo est, ostendendo, totum antiquae legis illuminavit typum. Joh. I. Quinto quia dei in nos per gratiam et gloriam hic et in futuro complet influxum quem sugemus ex ipso. Is. LXVI. Sexto monstrat dulcedinis delectamentum, et hoc in fluvio pacis. Is. Septimo monstrat divini cordis dulcedinem quando pauperibus hanc gratiam praeparavit. Ps.: „Parasti in dulcedine tua" etc. Octavo quia ex sola dei bonitate est data gratia et sine merito. Sap. XII: „Paratum panem de caelo praestitisti illis sine labore". Nono quia ultra sensum in altissimo est collocata haec gratia. Cor. II et Is. LII: „Quod oculus non vidit" etc. Decimo quia sui valore nihil relinquit in homine destitutum. Cor. I: „In omnibus divites facti estis in illo in omni verbo et in omni gratia, sicut testimonium Christi confirmatum est in nobis in omni gratia exspectantibus revelationem domini nostri Iesu Christi". Undecimo quia omnis boni bonum exhibet et dulcissima crassitudine infundit affectum. Ecc.: „In me omnis gratia" etc. Duodecimo quia sub pretio poni non potest. Vincit enim omnem thesaurum. Prov. XIII: „Super argentum et aurum gratia bona". Tertiodecimo quia ab humilibus coram deo inventum est. „Humilia te in omnibus et coram deo invenies gratiam bonam". Hoc igitur est primum capitulum . . .

Sed continue clamat *(scil. anima in hac vita)*: „Satiabor cum apparuerit gloria tua". Ad quam gloriam nos perducat dominus Iesus et benedictum corpus eius et sanguis. Amen.

VARIANTENAPPARAT ZUM EDITIONSTEIL

Zu Seite 80

Superscriptio: Vacat V M W / Incipit prologus Alberti super missam L / Incipit prologus tractatus de mysteriis missae et summae de corpore Christi a fratre Alberto ord. fr. praed. quond. epi Ratisponen. (+ compilatae *in marg.)* F / Incipit prologus de divino officio domini Alberti de ord. praed. epi Ratispon. W^h / Incipit tractatus de missa Z / Tractatus hic ascribitur domino Alberto P / Expositio missae Alberti Magni *poster. manu* M / 1 Opusculum . . . tria › LF W^h / 2 missa tota W ZP / 3 domini] Christi Z / V W quinque Z VI P *et alii* / 4 est › V / 6 pars › Z / 7 tredecim P / capitula. + I ZP / . . . + XIII ZP / 8 habet XII W / capitula + I ZP / 9 . . . + XII ZP / symbolo › W / vel › M / enuntiabilis M / 10 etiam › M W / XXII capitula habet M / capitula XXI W / capitula + I. ZP / 11 . . . + XXI. ZP / est". + Haec capitula et differentias capitulorum invenies per numerum in quolibet tractatu. M / 12 Secunda . . . quaeruntur tria › V M / istius › W / V (L) / 13 quilibet + tractatus (L) (V) Z / 14 et › W / 15 quomodo . . . *usque* 82,9 Tertio quia *(exceptis verbis* 80,22 Quartus . . . 80,28 tria) *scribit* (M) *f.* 22rb—22^{vh} *post* 81,33 breviter dicta sunt. *Quae omnia per lineas transversas delet.* / gratiae › (V) (M) / 17 unde eucharistia dicitur › W / hic P / in *bis* W / XIII › (V) (M) / ibi] infra (M) / positis] scriptis (M) / + XIII (V) / 20 tria (M) W ZP / 22 Quartus . . . tria *deficit f.* 22va (M) 24 quatuor P / 25 quatuor ZP / 26 tres W P / 28 tria. + Haec capitula et

differentias invenies secundum numerum capitulorum in quolibet tractatu et secundum numerum cuiuslibet differentiae in quolibet capitulo, quae omnia in marginibus sunt signata et numerata. Amen. ZP / 29 pacis L M W^h pacem FVW ZP *text* / 30 promittit duo ZP / in ... ostendit › W^h / 31 perceptio] perfectio M / 33 primo] principio F / V LVM W V + *ras.* F quinque ZP / 34 quasi L F Z quia M q. VW P / omni] ostendit W^h / oculum + demonstratio sive M / 35 LII LV ZP *text vulg* LXI F LVI W LV M / videbit L videb M / dominus Sion] etc. W^h / 36 LXI LVM XVI W^h XL F WZ XLV P *text vulg* / En] Ecce L / mei LF V M W^h *text vulg* vestri W ZP / 37 loquitur Z / Ps.] Sap. W^h / gentium re. › V / 38 lumine + cordis M / et vident M P / in › W^h / 39 dei dexterae haberent testem P / habēt M / 40 haec omnia W^h / hac W^h / certitudinem + suae W^h / 41 habere LF V M videre W^h W ZP *text* / bōs V bonos P / 42 qui + vident W^h / etc. + et W^h + Item M / II + quia M / et cui V W^h W ZP etc. LF perfectio M / 43 nihil + enim M / Ibi + Ecce LF M / Ego] ergo P › W *in marg. add.* W^1 / quod + nullam M / figurantiam? M / et] sed M / 44 quasi L qui M q. VF W Z quod W^h P / aliquam F aliquad L aliquid V W ZP *text* a'd M / ? bonum P / sum ipse L / influam + in M / 45 vos W^h / est › V / XXXIV › W^h / 46 LII › W / in die illa › W^h / quoniam W.

Zu Seite 81

1 ipse] sum P / loquor M loquar P / ecce + ego W / Quasi *(text:* Ac si dicat:): Iam] Q. iam V Quod iam LF Quia iam M qm̄ W Z quoniam P / Quasi ... vobis › W^h / 2 dicere homo W / ipse › V / potius › M / 3 adero L V W ZP adeo F a deo + missus potius loquar M / Unde] quem M / in se › V / sciens M / propheta] propter hoc W^h + loqui M / loquatur + in me M / etc. + et M W^h / 4 eius quaeritis W^h W / Christus › V + et M / 5 Ego + ipse W ZP *text vulg* / et › L / consolabimini] conso. V consolamini M consolationem W^h W ZP + et V / videbitis + consolationem W / 7 quasi L quia M q. F W^h V W ZP / divinitatis M / 9 inclinabo M Z / possetis F possint W^h / participes fieri. Unde M / participes + participationem W / etc. › VW ZP + et M W^h / 10 LX W^h / dirumperes L P / et desc.] etc. M / 11 unicuique servorum fidelium sui participationem M / suorum W ZP / 12 XXV + Sic declinavit in nos misericors et miserator dominus complens illud Is. 10: Verbum abbreviatum fa. do. super terram. Quae consummatio abbreviata inundavit nobis gratiam et iustitiam qua nos iustificavit et gratificavit Christus deus noster et plus quam brevis factus est in sacramento in quo totus in parvo accipitur et (accipitur et *deest text)* percipitur ad iustitiae et gratiae complementum. ZP *addit in marg.* W^1 / affectuosissima LF influentissima W / 13 Sicut › V / quasi LF quod V M W ZP *text* / affluendo LF ?M WZP *text* a fluendo V M^1 W^h / 14 est aquis › V ZP / et › W^h / est › V / 15 fluxui Z / 16 copiam + fluit et M / refluxit LF / 17 le. ci. V W / ci.] etc. W^h › Z + dei F M / 18 inebria V M / isto inebriantur M / 19 tota W^h / germ. eccl. laet. W^h / ecclesia. + Unde M / Exod. F M / XXIV W^h M vulg / 20 et . . . appropinquabit] etc V / inebri. V^1 W ZP inebria. LF inebriabo M inebriabuntur W^h / et^1 . . . et^2] ect. usque W^h / drames W ZP / 21 silius Z / 22 in › P / „pacis" M / pacifici LF M W P *Rom Vatic. lat.* 715 patienti Z pacificati V *text* / 23 illud M W / Augustinus + autem F / non › W / 24 Pax + dei M / 25 corda + vestra W / et › F / intll. ve. L ītlli. n. F intell. v. V intelligentiam v. M W intel. v. Z ītl. n. P intelligentias vestras *text* / 27 illud bonum W^h / a te F / 28 veniat ad te W^h / perveniat ad te. Et M / factus + est V + est locus eius M / 29 venio W / 30 te + domine V / 31 dono W / invenitur. + In his quinque (V W^1) percipitur bonum divinum in gratia ZP W^1 *text* / 32 Ideo . . . sufficiant › W^h . . . ad pacem defunctorum ordinata sunt *explicit* W^h / 33 sufficiant / sunt ? M + Secunda pars . . . aperitur *(supra p. 80,12—14) hic inserit* L + Secunda pars . . . quaeruntur tria *(supra p. 80,12—28) hic inserit* V / 34 *Superscriptio: Vacat* L V W / Incipit secunda pars missae F / Incipit primus tractatus secundae partis missae. Capitulum primum W^h / Hic incipit secunda pars huius tractatus de missa M (f. 22va) / Incipit de corpore Christi secunda pars principalis Z / Hic incipitur (?) de corpore Christi P / 36 sit] est Z / suum corpus L / 37 suus] eius F / hoc › W^h / et potu › F / potu + ipsius corporis et sangui-

nis W^h / tractatum ponimus] tractabimus. Obmissis aliis primo dicemus de prima differentia secundi capituli scil. quomodo sit bonus. *Rubr.* De prima differentia W^h / ponimus + secuplum principalem M / Qui ... continentur] Quorum quilibet dividitur in sua capitula, et quodlibet capitulum in suas differentias, ut sic dulcedo corporis Christi et sanguinis aliqualiter aperiatur *(cf. supra p. 80,12—14)* M / 38 sex W P / sex + partes W / 38 dividitur tractatur W / 39 Christo W / 40 Secundo F / muneris › L / 43 dictorum quodlibet P / 45 Est M / 46 haec ?F V / 48 gratiae + et habet VI capitula M *f.* 22rb (et › M *f.* 30va) + et habet sex capitula propter quae ponitur in genere gratiae W ZP / 49 potest esse F / secundo ZP / 51 Quia[1]] est F + per W / 53 Primum + capitulum W ZP + itaque capitulum M / cum + in ZP *superscr.* W^1 /

Zu Seite 82

2 includitur ... est] eius W / est gratiae L / 3 quare] quarta ? Z / dicitur] qui P / quia] quod W P / 5 exaequabit V W *text vulg* exaequab[1] B / 6 virtutum L / 7 mensura › W *add. in marg.* W^1 / 8 unicuique + est LF / hominem LF / sufficientem + sibi W ZP *text* / confert › W / 9 hic P / mensurata F / mensuratum scilicet manna › W / Tertio quia *hic deficit* (M) *f.* 22vb / 10 est › F V / et › W / significat ZP / corpus + Christi W ZP *text* / 12 qui P / 14 quare W / 15 dulcedinis + in nos W P / Is. + VI L / 16 Praeparasti V / 17 tua › F V + pauperi M / 18 Sap. XII] Capitulum secundum Z / 19 est › V / collocata est V / collata W / et › ZP / 20 qui F / sui › L M sine W + sui *superscr.* W^1 sine *in marg.* M / relinquid P / 22 gratia] scientia V / sicut ... gratia › F / vobis L V M nobis W ZP *text Basel Univ.Bibl. B IV 16 (Sigl B) et Rom Vatic. lat. 715 (Sigl* V^5*)* + et W / 23 XI P / 24 boni › V / Ecc V W P Ecci L Ecce F Ecce Sap M *vac. text* / 25 XII W Z P / 26 XII ZP XXII *text* / aurum et argentum L / bona + est F / Tertiadecima F M Tertiodecimo L V W XIII P / 27 est inventum W ZP *text* inventum est LF V inventa (M^1) est M / est. + Unde scriptum est W ZP + Unde haec M / 28 capitulum primum ZP / 30 perducat nos W / Jesus + Christus W^h / eius › L W / 31 sanguis + eius W + eius gloriosus. Qui vivit et regnat per infinita saecula saeculorum. W^h / Amen. + Explicit summa breviata de corpore domini a fratre Alberto. L + *Rubr.* Explicit. *Sine Rubro:* Explicit summa breviata de corpore domini a fratre Alberto de ord. praed. epo quondam Ratisponensi compilata. F + Explicit prologus de divino officio domini Alberti de ord. praed. epi Ratispon. Amen. W^h + Explicit expositio missae Alberti Magni *poster. manu saeculi XV* W^1 + Explicit tractatus de missa. Deo gratias. Amen. Z *Subscriptio vacat* V M W P.

Die Stellung der formalen Logik im Sowjetsystem

Von Alfons Winkelmann S.J., Rom

Im Jahre 1944 wurde durch einen Erlaß des Zentralkomitees der bolschewistischen Partei in den Schulen der Sowjetunion wieder die Logik eingeführt[1]. Auf Stalins Initiative hin machte das Zentralkomitee 1946 den Unterricht der Logik für die Mittelschulen zur Pflicht[2]. Damit war wieder einmal ein radikaler Wandel im System der sowjetischen Philosophie eingetreten, nachdem man sich bis dahin — nicht ohne Berufung auf die „Klassiker" des Marxismus[3] — allgemein für eine neue „dialektische" Logik ausgesprochen hatte. Das durch die Verordnungen entstandene Bedürfnis an geeigneten Lehrbüchern rief eine allgemeine Verwirrung unter den Sowjetphilosophen hervor. Der Wechsel kam zu plötzlich, als daß von allen gleich die neue Richtung klar gesehen und eingehalten wurde. „Die fehlerhafte, antimarxistische Konzeption von der Klassengebundenheit der Logik erfuhr weiterhin Unterstützung . . ., was seinen Ausdruck fand in den Unterrichtsplänen zur Logik, in den zum Druck vorbereiteten Logikbüchern und noch mehr in mündlichen Äußerungen."[4] Zur Vorbereitung einer offiziellen Beseitigung aller Unklarheiten eröffnete die Redaktion der „Voprosy Filosofii" (Fragen der Philosophie) eine Diskussion, die sich auf über ein Jahr erstreckte, von 1950 bis Ende 1951. Ungefähr 60 Aufsätze wurden daraufhin eingesandt, von denen die meisten veröffentlicht wurden, allerdings zum größeren Teil in kurzen Zusammenfassungen[5].

1. Überblick über die Diskussionsbeiträge

In auffallender Weise bestätigt die Diskussion einen Mangel, der bei den offiziellen Ergebnissen angeprangert wird: „Man kann nicht umhin, als einen Mangel der Diskussion auch die Tatsache anzusehen, daß viele Berufsphilosophen nicht an ihr teilgenommen haben."[6] Das zeigt sich in dem bunten Wechsel im Gebrauch der Termini, denen oft ohne genauere Definition bei den verschiedenen Autoren der verschiedenste Sinn beigelegt wird, ein Umstand, der vielfach auch die Polemik gegen früher erschienene Bücher oder Aufsätze kraftlos macht. In der Beweisführung zeigt sich das Bestreben, um keinen Preis vom Text der „Klassiker" abzuweichen, der geradezu als „inspiriert" gilt. So werden sie oft einfach als Beweisgrund angeführt[7]. Das geht so weit, daß bei den Schlußergebnissen tadelnd fest-

[1] G. A. Wetter, Der dialektische Materialismus, Wien 1952, 545.

[2] Voprosy Filosofii (abgekürzt VF) 1951, 6: K itogam obsuždenija voprosov logiki, 143.

[3] Vgl. Wetter a.a.O. 544.

[4] VF 1951, 6: K itogam . . . 143 f. (Deutsche Übersetzung der Titel siehe am Schluß nach Anm. 38.)

[5] Vgl. VF 1951, 5: Kratkij obzor neopublikovannych statej po logike, 152 und die vorausgehenden Nummern der VF, angefangen von 1950, 2; jetzt zum Teil auch deutsch in: Über formale Logik und Dialektik, Diskussionsbeiträge, Berlin 1954, Verlag Kultur und Fortschritt. — Vorliegende Arbeit wurde auf Grund des russischen Urtextes hergestellt. Die entsprechenden Seitenzahlen der deutschen Ausgabe sind in Klammern beigefügt.

[6] VF 1951, 6: K itogam . . . 148 (238).

[7] So schreibt z. B. Ostrouch in seinem Aufsatz „Protiv iskaženija marksizma v voprosach logiki" in VF 1951, 3, 164.2A (177) (die Ziffer nach dem Punkt bedeutet Spalte; A = Anfang, M = Mitte, E = Ende) als Beweisgrund für die Ablehnung einer bestimmten These: „. . ., weil das erstens nicht mit Engels' und Lenins Aussprüchen . . . übereinstimmt und zweitens . . . auch soviel heißen würde, als befänden wir uns in den Armen des Idealismus." Vgl. auch Anm. 9.

gestellt werden mußte: „Einige Genossen . . . beschränkten sich auf einfaches Zitieren der Klassiker des Marxismus-Leninismus, indem sie einzelne Aussprüche aus dem Zusammenhang rissen, ohne ihren tiefen Sinn aufzudecken, und sie mitunter nach Belieben auslegten." [8] Überhaupt muß unter Umständen der Mangel an Sachlichkeit und objektiv stichhaltigen Beweisgründen dadurch ersetzt werden, daß man gegenteilige Ansichten ins Lächerliche zieht oder „unvorstellbar" findet [9]. Manchmal geht das Bestreben, zwei entgegengesetzte Ansichten zu vereinigen, so sehr über die Möglichkeiten der Dialektik hinaus, daß eine solche Art von „goldener Mitte" wiederum von der Redaktion der Diskussionsergebnisse als „prinzipienloser Standpunkt" [10] gerügt werden mußte.

Die Ansichten, die von den verschiedenen Diskussionsteilnehmern dargelegt werden, sind sehr verschieden. Sie lassen sich in drei Gruppen teilen: 1. die, die zwei Logiken annehmen, 2. die Anhänger einer einheitlichen Logik mit Doppelcharakter, 3. die geringere Anzahl derer, die eine einzige, und zwar formale Logik verteidigen. Die Anhänger der ersten Gruppe verteidigen die Existenz einer formalen und einer dialektischen Logik. Beide haben getrennt nebeneinander ihre eigene Berechtigung, wenn auch der Primat meistens der dialektischen Logik zugeteilt wird, während die formale Logik im allgemeinen einen begrenzten Anwendungsbereich hat. Doch gehen die Ansichten in der Grenzziehung, sofern darüber überhaupt gesprochen wird, auseinander [11]. In der zweiten Gruppe lassen sich wiederum zwei Richtungen unterscheiden, die ihrem Wesen nach eng aneinander grenzen und oft nur dem Wortlaut nach getrennt sind. Auf der einen Seite wird mehr der Doppelcharakter betont, oft, indem man ausdrücklich von der Existenz zweier Logiken redet; doch zeigt die weitere Darlegung, daß sie nicht, voneinander getrennt, nebeneinander bestehen, sondern eher zwei Stufen, verschiedene Aspekte oder sich ergänzende Teile bilden [12]. Auch hier wird der formalen Logik eine begrenzte Rolle zugeschrieben. Aber hier wie in der ersten Gruppe besagt das nicht deren Überflüssigkeit; im Gegenteil wird ihre Notwendigkeit im allgemeinen betont, sei es für den Anfang und auf der Schule, sei es auf jeder anderen, auch höheren, Stufe für die Erkenntnis der einfacheren

[8] VF 1951, 6: K itogam . . . 148 (238).

[9] So gipfelt z. B. der Beweis dafür, daß die Menschen in der ersten Etappe der Geschichte konkret und erst sehr spät abstrakt dachten, einfach in folgendem Zitat Gor'kijs: „Es ist äußerst schwierig, sich das zweibeinige Lebewesen vorzustellen, das alle seine Kräfte auf den Kampf ums Leben verwandte und dabei in seinen Gedanken vom Arbeitsprozeß, von den Fragen des Stammes und Volkes abstrahierte. Es ist schwer, sich Immanuel Kant im Tierfell und barfuß vorzustellen, wie er über das ‚Ding an sich' nachdenkt"; bei Ostrouch, Protiv iskaženija . . . VF 1951, 3, 168.1E (183).

[10] VF 1951, 6: K itogam . . . 148 (238).

[11] Zur 1. Gruppe sind folgende Autoren zu rechnen: Strogovič, vgl. Wetter 548 f. (47—59), Čerkesov, vgl. Wetter 549 f. (27—46); Aleksandrov, VF 1951, 3: O logike 152—163 (159—176); Rožin, VF 1951, 4: Neskol'ko zamečanij po spornym voprosam logiki 238—241; Čupachin, VF 1951, 5: Kratkij obzor . . . 153; Zemitan ebd. 154; Smirnov 156; Danelija 156; Sojfer 157; Moročnik 159; Ščedrin 159; Soldatov 159; Sviderskij 160; Akbardija 161; Ganov 154.

[12] So Popov, vgl. Wetter 550 (118—130); Ostrouch, VF 1951, 3: Protiv iskaženija . . . 164—173 (177—192); Kedrov, VF 1951, 4: Ob otnošenii logiki k marksizmu, 212—227 (193—216); Astaf'ev, ebd.: O dvuch stupenjach v razvitii logiki, 227—231; Lozovskij, ebd.: O logike formal'noj i logike dialektičeskoj, 232—238; Tichomirov, VF 1951, 5: Kratkij obzor . . . 154; Slivko ebd. 153; Kuročkin 157; Chodorovič 159; Gokieli 161; Lebedev 154; Djadjakin 155; Koz'min 155; Volčkov 156; Pipunyrov 159; Vojšvillo 158; Voronkov 160; und wohl auch Kovarskij 158.

oder mehr äußeren Beziehungen. — Auf der anderen Seite hebt man mehr die Existenz einer einzigen Logik hervor, die zwar auch, wie die Mehrzahl ihrer Verteidiger annimmt [13], zwei Stufen hat, aber mit dem Unterschied, daß von diesen Stufen oder geschichtlichen Etappen die frühere — die formale Logik — ganz in die spätere, höhere — die dialektische Logik — verwandelt wurde. Die formale Logik gehört also der Vergangenheit an; heute gibt es nur die dialektische Logik. Was in der formalen Logik wirklich die objektive Welt „widerspiegelte", ist zu einem mehr oder weniger unlösbaren Bestandteil in die dialektische Logik eingegangen. Eine Sonderstellung nimmt Os'makov ein [14], der eine einzige Logik des Denkens annimmt, die allen Menschen aller Klassen gemeinsam ist, dagegen der wissenschaftlichen Darlegung der Logik Klassencharakter zuschreibt, der eben in der formalen und dialektischen Logik seinen verschiedenen Ausdruck fand. Die dritte Gruppe schließlich — zu ihr bekennen sich die wenigsten Autoren [15] — läßt als einzige Logik die formale zu. Einen Sonderfall stellt hier die Ansicht dar, daß die formale Logik Klassencharakter trage, daß sie also als elementare Logik unter dem System des Marxismus-Leninismus wesentlich andere Züge trage [16]. Die dialektische Logik ist für die Anhänger der dritten Gruppe identisch mit der Dialektik, der Methode des dialektischen Materialismus, mit der Erkenntnistheorie des Marxismus.

Die stillschweigende Voraussetzung aller Autoren, daß die Logik philosophische Disziplin ist oder doch in irgendeiner Weise in Beziehung zur Philosophie steht, wird in einem Ausnahmefall ausdrücklich geleugnet [17]. Kungurov behauptet, daß die Logik eine *philologische* Disziplin sei.

2. Die „offizielle" [18] Zusammenfassung der Diskussionsergebnisse

Zunächst werden die richtigen Ansichten dargelegt, dann die falschen Standpunkte verurteilt und schließlich die sich ergebenden Aufgaben angegeben.

Ähnlich wie die Sprache gehören auch die logischen Denkformen und -gesetze nicht zum Überbau auf der Basis, d. h. sie tragen nicht Klassencharakter, sondern gelten für alle Menschen in gleicher Weise. Sie sind Ergebnis der unzählige Male wiederholten praktischen Tätigkeit des Menschen. „Der logische Apparat des Denkens, seine Formen (Begriff, Urteil, Schluß) und die Gesetze ihres Funktionierens sind vollkommen gleichartig bei den Vertretern der verschiedenen Klassen, wie sie auch vollkommen gleich sind bei den Vertretern verschiedener Nationen. Formen und Gesetze des Denkens sind die Reflexion ein und derselben objektiven Wirklichkeit, das Resultat milliardenmal wiederholter praktischer Tätigkeit der Menschen." [19] Wenn also eine Basis und die ihr entsprechende Form

---

[13] Hierher gehören vor allem Gelašvili, VF 1951, 5: Kratkij obzor . . . 153; Marsov ebd. 154; Gagua 155; Karasjóv 156; Serebrov 157; Fedin 157; Belavin 157; Cereteli 161; Kopnin 162; Eričev 162; und dem Wesen — nicht dem Wortlaut — nach Gabriel'jan 158.

[14] Vgl. Wetter 552 f. (77—98).

[15] Bakradze, vgl. Wetter 551 (7—26); und Maneev, VF 1951, 5; Kratkij obzor . . . 154.

[16] Sungurov in VF 1951, 5: Kratkij obzor . . . 162.

[17] So Kungurov in VF 1951, 5: Kratkij obzor . . . 155.

[18] VF 1951, 6: K. itogam obsuždenija voprosov logiki, 143—149 (233—240). Während für alle anderen Aufsätze, auch für die von der Redaktion veranlaßte Zusammenfassung von 41 Artikeln, der Autor angegeben ist, fehlt hier der Name des Autors.

[19] Ebd. 145 (236).

des Überbaus wechseln, bleibt das Denken sowie seine Formen und Gesetze, „es ändert sich nur seine Gestalt“ [20]. Zum Unterschied vom Überbau ist das Denken, wie die Sprache, unmittelbar mit der produktiven und jeder sonstigen Tätigkeit des Menschen verbunden. Ändert sich die Tätigkeit, so ändern sich auch die Formen des Denkens, ohne auf Änderungen in der Basis zu warten. Im Denken zeigt sich das „im Auftreten neuer Begriffe, Urteile und Schlüsse“ [21]. Die logische Struktur des Denkens, seine Gesetze und noch mehr die Theorien darüber verändern sich ununterbrochen, aber ohne Sprunghaftigkeit: „Die Formen und Gesetze des Denkens entwickeln sich langsam, auf dem Wege allmählichen Ausscheidens der Elemente alter Qualität und durch Anhäufung der Elemente neuer Qualität.“ [22] — Das alles betrifft den Gegenstand der formalen Logik.

Wie wird nun die formale Logik definiert? Welche Stellung nimmt sie zur dialektischen Logik ein? „Die formale Logik ist die Wissenschaft von den elementaren Gesetzen und Formen richtigen Denkens.“ [23] Sie ist „eine Sammlung elementarer Regeln darüber, wie man mit Begriffen, Urteilen und Schlüssen umgehen muß, damit unser Denken bestimmt, zusammenhängend, folgerichtig, beweiskräftig und widerspruchsfrei ist“ [24]. Mit der „Elementarität“ beruft man sich auf Lenin, der die formale Logik dahin charakterisierte, daß sie die „formalen Definitionen nimmt, indem sie sich von dem leiten läßt, was am meisten in die Augen fällt, und daß sie dadurch eingegrenzt wird“ [25]. Wie es keinen Unterschied gibt zwischen einer „metaphysischen“ und einer dialektischen Arithmetik oder Grammatik, so ist auch die formale Logik eine für alle Zeiten und alle Menschen. Sie ist also nicht auf die Schule beschränkt, sondern gilt „für jeden erwachsenen Menschen“ [26]. Sie ist zwar nicht voll ausreichend, aber doch „unbedingt notwendig“ [27]. Sie „ist keineswegs Metaphysik, sofern man sie nicht verabsolutiert und als einzig mögliche annimmt“ [28]. Die dialektische Logik fällt wesentlich zusammen mit der „Dialektik“, mit der marxistischen Erkenntnistheorie. Hier beruft man sich auf Lenins Definition, nach der die dialektische Logik „nicht die Lehre von den äußeren Formen des Denkens ist, sondern von den Gesetzen der Entwicklung . . . des ganzen konkreten Inhalts der Welt und ihrer Erkenntnis, d. h. das Ergebnis, die Summe, die Folgerung aus der *Geschichte* der Erkenntnis der Welt“ [29]. Das Verhältnis der dialektischen Logik zur formalen besteht darin, daß sie das organische Band zwischen Denken und Sein aufdeckt. Es läßt sich vergleichen mit dem Verhältnis der höheren zur niederen Mathematik. Ähnlich ist die dialektische Logik die qualitätsmäßig neue, höhere Stufe in der Entwicklung des Denkens. Sie ist Bestandteil des Marxismus, was hingegen von der formalen Logik nicht gilt [30].

Als falsch wird jede Art von Dialektisierung der formalen Logik gebrandmarkt. „Eine ‚dialektische formale Logik‘ ist ein völliger Unsinn.“ [31] Sodann wird jede idealistische Trennung des Denkens von der objektiven Realität scharf

[20] Ebd. 145 (235).
[21] Ebd. 145 (236).
[22] Ebd.
[23] Ebd. 146A (236).
[24] Ebd.
[25] Lenin, Sočinenija T 32, 72; zitiert in VF 1951, 6, 146A (236).
[26] VF 1951, 6, 146 (236).
[27] Ebd. 146A (236M).
[28] Ebd. 146 (236).
[29] Lenin, Filosofskie tetradi, 1947, 66; zitiert in VF 1951, 6, 146E (237). Hervorhebung durch Lenin.
[30] Ebd. (VF 1951, 6) 147A (237).
[31] Ebd. 147M (238A).

verurteilt. Derartige Meinungen gelten als kantianisch. „Die sowjetischen Logiker müssen den unversöhnlichsten Kampf gegen derartige idealistische Verkehrungen führen." [32] Schließlich ist es nicht richtig, die formale Logik als einzige Wissenschaft von den Gesetzen und Formen des Denkens gelten zu lassen, da ja auch die dialektische Logik sich mit den Denkgesetzen und -formen unter anderer Rücksicht — eben mit ihrer objektiven Begründung in der Wirklichkeit, die sie widerspiegeln — beschäftigt.

Die Aufgaben, die sich aus all dem für die sowjetischen Wissenschaftler ergeben, sollen vor allem auf dem Hintergrund der „Linguistikbriefe" Stalins gesehen werden. An erster Stelle wird die Bemühung um genaues und folgerichtiges Denken empfohlen. Das ist bei der großen Anzahl und dem Umfang der Aufsätze, die zu lesen waren, ein verständlicher Wunsch der Redaktion. „Die sowjetischen Logiker ... müssen schonungslos gegen alle Verletzungen logischer Regeln kämpfen, ganz gleich, ob sie sich bei Schülern oder Erwachsenen finden." [33] Sodann soll die Einheit von Denken und Sprache, das Verhältnis zwischen Logik und Grammatik, auf Grund konkreter Materialien ausgearbeitet werden. Die formale Logik soll weiter ausgebaut werden, besonders mit Hinweis darauf, wie die Klassiker des Marxismus die logischen Fehler ihrer Gegner aufzudecken und zu widerlegen wissen. Was die geforderten „Berichtigungen" betrifft, so gilt es, die formale Logik von allem Idealismus und von der „mittelalterlichen Scholastik" zu reinigen und ihre Trennung von Leben und Praxis zu „liquidieren" [34]. Das betrifft besonders die Auslegung der Denkformen und -gesetze, des Wesens des Syllogismus, induktiver Methoden usw. Als wichtige Aufgabe gegen die „kantianische Verfälschung der Prinzipien der formalen Logik" [35] wird eine materialistische Begründung der formalen Logik auf Grund konkreten Materials gefordert. Hier gilt es zu zeigen, „daß die elementaren Regeln und Axiome logischen Denkens Produkt der gesellschaftlich-historischen Praxis sind, die im Bewußtsein des Menschen verallgemeinert und befestigt worden ist" [36]. Schließlich soll auch das Unzureichende aller modernen bourgeoisen logischen „Schulen" (von Carnap, Russell, Whitehead und anderen) [37] aufgewiesen werden. Zu diesen „Riesenaufgaben" fehlt es nicht an reichem Material: „Die klassischen Werke von Marx und Engels, Lenin und Stalin, das geniale Werk J. W. Stalins ‚Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft' geben den sowjetischen Logikern alles Notwendige, um erfolgreich die vor ihnen stehenden Aufgaben zu lösen." [38]

Damit ist also ein Schlußstrich gesetzt unter die frühere Leugnung der formalen Logik im System der sowjetischen Philosophie. Trotz aller Einschränkungen wird sie wieder in ihrer Selbständigkeit und Allgemeingültigkeit anerkannt. Man darf darin eine gewisse Annäherung an unseren Standpunkt sehen, wenn es auch sehr fraglich erscheint, wieweit man von wirklichen „Ergebnissen" freier philosophischer Diskussion sprechen kann. Die Tatsache, daß gerade viele Fachphilosophen sich nicht beteiligten, gibt zu denken. Wenn man es bis heute noch nicht fertiggebracht hat, die von den „Klassikern" verlangten „Berichtigungen" in der formalen Logik anzubringen — weder irgendeiner der Diskussionsbeiträge noch die „Ergebnisse" versäumen es, diese Forderung zu wiederholen —, darf man gespannt sein, wie man sie nun in Wirklichkeit verbessern wird. Jedenfalls wird man nicht zu viel erwarten dürfen: vorerst bleiben noch „die klassischen Werke von Marx und Engels, Lenin und Stalin" das Evangelium, in dem die Sowjetphilosophen „alles Notwendige" zu finden haben.

[32] Ebd. 148A (238M).
[33] Ebd. 148 (239M).
[34] Ebd. 149M (240M).
[35] Ebd. [36] Ebd. [37] Ebd. 149E (240E). [38] Ebd. 149E (240E).

Der jetzige Stand der neuen Eckhart-Ausgabe *

Von Heribert Fischer S.J.

Die Arbeit an der Herausgabe der lateinischen und deutschen Werke Meister Eckharts geht weiter. In beiden Abteilungen werden die begonnenen Teile fortgesetzt, die hier in einem Überblick angezeigt seien.

Im 1. Bd. der lateinischen Werke wird der Text des *‚Prologus generalis in opus tripartitum'*, der S. 148 beginnt, zu Ende gebracht (161—165). Die ‚intentio auctoris' ist es: ‚satisfacere pro posse studiosorum fratrum quorundam desideriis, qui iam dudum precibus importunis ipsum impellunt crebro et compellunt, ut ea quae ab ipso audire consueverunt, tum in lectionibus et aliis actibus scholasticis, tum in praedicationibus, tum in cottidianis collationibus, scripto commendet' (148,5—9). Die ‚distinctio operis' umfaßt das Werk der allgemeinen Prinzipien und Thesen: ‚opus generalium propositionum', die Fragen der Disputationen: ‚opus quaestionum' und die Kommentare zu einzelnen Büchern der Hl. Schrift: ‚opus expositionum' (I, 149). Das ‚opus propositionum', das mehr als tausend Sätze, ‚propositiones mille et amplius', in 14 Traktaten enthalten sollte und dem E. größte Bedeutung beimißt, ist nur im Aufriß erhalten (I 150,1—151,1) und, wie *J. Koch* sagt, wohl kaum zur Ausführung gelangt (LW III S. XV; Koch gibt hier auch eine gute Übersicht über das gesamte lateinische Werk sowie eine Einleitung zu den einzelnen Teilen). Nur den ersten Traktat hat E. ausgeführt: ‚primus tractatus est de esse et de ente et de eius oppositio quod est nihil' (I 166,3). Unter den ‚prooemialiter notanda' geht E. aus von den allgemeinsten Bestimmungen des Seins: ‚sicut album solum qualitatem significat, sic ens solum esse significat' (I 166,6), nicht ‚de ente hoc et hoc, de esse huius et huius' (I 166,13), das Grundlegende steht zu Beginn: ‚solus deus proprie est ens, unum, verum et bonum, ab ipso omnia sunt, unum sunt, vera sunt et bona sunt' (I 167,9 ff.). Um die Beziehung des Einen zum Vielen klar zu kennzeichnen, fügt er hinzu: ‚ab ipso omnia habent quod sunt, quod unum sunt, quod vera sunt, quod bona sunt' (I 168,1). ‚Esse est deus' steht am Beginn der Eckhartschen Theologie und Philosophie, und daher gilt: ‚propter quod quaerenti de deo: quid aut quis est? respondetur esse' (I 169,1).

Von größtem Interesse sind die Ausführungen über die *Einheit Gottes:* ‚solus deus proprie aut unum aut unus est, soli primo et pleno esse, quale est deus, competit, de quo nihil negari potest, eo quod omne esse simul praehabeat et includat' (I 169, 4 ff.). Von hier aus bildet E. den Ausdruck *‚negatio negationis'* für die Einheit des Einen (I 169, 6). Gerade in den vorliegenden Teilen seines Werkes tritt dieser Begriff echt Eckhartscher Prägung sehr deutlich hervor, der sich sowohl in den Prologen wie in den Kommentaren zu Exodus, Sapientia, Ecclesiasticus und Johannes wiederfindet[1]. Thomas erklärt sowohl in logischer Betrachtungsweise aus der Eigenart des menschlichen Intellekts, der als intellectus discursivus componendo et dividendo wirksam ist (de pot. q 9, a 7, ad 15), wie auch ontologisch (Quodlib. X q 1, a 1, ad 3) den gleichen Ausdruck (wofür es im Sentenzen-

* Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke.* Hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Kohlhammer, Stuttgart: *Die lateinischen Werke,* 1. Bd., 3. Lieferung; 2. Bd. 1. Lfg.; 3. Bd. 4. Lfg.; 4. Bd. 4. u. 5. Lfg. — *Die deutschen Werke,* 1. Bd. 4. u. 5. Lfg.; 5. Bd. 1. u. 2. Lfg.

[1] Klibansky glaubte, ‚negationis' tilgen zu müssen, gegen die Hss, wie Bascour in der Einleitung zu der inzwischen eingestellten Edition des Institutum Sanctae Sabinae mitteilt: fasc. II, S. IX.

kommentar auch ‚privatio privationis' heißt). Die Beziehungen zur negativen Theologie sind wohl spürbar, aber der Ausdruck besagt weit mehr, wenn er an dieser Stelle der Eckhartschen Philosophie seine Stelle findet. Wie jeder Position im geschöpflichen Sein zugleich als Negativum eine Begrenzung, eine Einschränkung weiterer oder mehrerer Vollkommenheiten und damit Positionen entspricht, so ist demgegenüber bei dem göttlichen Sein, in der Einheit und Fülle des Ersten und Einen Seins, in der Position zugleich das Negative gänzlich aufgehoben und absolut negiert.

Der gleiche Begriff findet sich ebenfalls in den jetzt vorgelegten deutschen Predigten. Die Predigt 21 über Ephes 4, 6: ‚Unus deus et pater omnium' ist eine einzige Erläuterung zur Einheitsfrage. Die betreffende Stelle (DW I 361, 10) wird eingeleitet als Zitat: ‚Ein meister sprichet: ein ist ein versagen des versagennes'. Als der Meister ist wohl Thomas anzusehen (vgl. Quodlib. 10; In Sent. I dist. 24 q 1, a 3). Derselbe Ausdruck ‚versagen des versagennes' kehrt wieder DW I 363, 1, 4, 7; 364, 4, stattdessen heißt es auch ‚verlougen des verlougennes' (363, 2). Diese Übereinstimmung ist ein sehr auffallendes Beispiel dafür, wie sich E. in seinen lateinischen und deutschen Werken gleichbleibt. Die Herausgeber haben diese Übereinstimmung in der Aufführung der Parallelstellen hervorgehoben. Zugleich zeigt sich an dieser Stelle, wie sehr E. bemüht war, die lateinischen Begriffe in der mittelhochdeutschen Sprache genau und ursprünglich wiederzugeben. Ferner folgt daraus, wie sehr die Erklärung der deutschen Terminologie vom Lateinischen her Anregung und Auslegung findet. Als Beitrag für den in Aussicht gestellten Vocabularius latino-germanicus zu dieser Edition ist diese Stelle von größter Wichtigkeit. Es kann hier nur angedeutet werden, daß von hier aus sich Ausblicke in weitere Zusammenhänge ergeben. Hegel kennt und benutzt den Ausdruck ‚Negation der Negation' sehr häufig, z. B. Enzyklopädie §§ 95, 111, 256; Wissenschaft der Logik (ed. Lasson) I 102 f., 104, 120, 129; II 13, 14, 15, 496; er spricht von der ‚Negation, die sich in der Negation aufhebt' I S. 135; Philosophie der Religion I (Begriff der Religion) 144, 146: ‚diese gedoppelte Negation'; II 212, 216; im gleichen Werk Hegels findet sich übrigens auch sein Eckhart-zitat (I 257); Beweise vom Dasein Gottes 156. In Martin Heideggers ‚Sein und Zeit' kehrt der Ausdruck wieder (z. B. 430, 432, 434).

Am Schluß der Vorrede zum ‚Opus tripartitum' faßt E. seine Ausführungen zusammen in Formulierungen, die auch sonst häufig wiederkehren und für seine Denkweise charakteristisch sind: ‚omnia habent esse a deo, summo esse, et quidem immediate (I 172, 12, 15), absque omni medio (175, 4), ‚unum immediatissime se habet ad ens' (I 175, 14). Der Prolog zu den exegetischen Werken, dem ‚opus expositionum', bemerkt ‚prooemialiter', daß alles, was der Verfasser bei der Durchnahme der gesamten Heiligen Schrift als Auslegungen vorgetragen habe, aufgenommen werden solle; dabei werde nicht übergangen, was andere vor ihm gesagt hätten, wobei Augustinus, Ambrosius, Basilius, Rabbi Moyses (= Maimonides) und ‚praecipue frater Thomas' genannt werden, doch ‚prolixitatem vitans plurima breviare curavi aut penitus omittere' (I 183, 6 ff.). Die Erklärungen zum ersten Vers des ersten Kapitels der Genesis sind sehr ausführlich (I 186—206). Das ‚Prinzip', in dem Gott schuf, ist für E., nach Thomas, die ‚ratio idealis', analog zu Joh 1, 1, der ‚filius dei', der ‚imago et ratio idealis omnium' ist (I 188, 10), es ist aber auch zugleich die ‚ratio divina' (I 189, 3), die ‚natura intellectus' (I 189, 8), das ‚primum nunc simplex aeternitatis' (I 190, 1), eine Auffassung, die im Zusammenhang mit anderen Aussprüchen in die Kölner Prozeßakten, das Gutachten von Avignon und in die Bulle Johannes' XXII. ‚In agro dominico' eingegangen ist. Anschließend stellt E. die Frage: ‚quomodo ab uno simplici, puta a deo, possint immediate esse seu produci plura distincta et diversa' (I 193, 11).

Unter mehreren Antworten sagt er ‚tertio et melius': dieses Eine ist das ‚totum universum, quod a deo procedit, unum quidem in multis partibus universi' (I 195, 10 ff.), auch darin noch ein Abbild Gottes, der ‚unus sive unum simplex in esse, vivere et intelligere et operari, copiosius tamen secundum rationes ideales' (I 195, 12 ff.). E. faßt schließlich seine Ausführungen zusammen, wobei er von dem oft wiederkehrenden Satz ausgeht: ‚creatio et collatio esse' (I 197, 8), wobei er anmerkt, daß es hierbei nicht der Zufügung ‚ex nihilo' bedürfe: ‚quia ante esse est nihil' (I 160, 7). Die Vorstellung, daß das Sein gewissermaßen von außen herangeführt sein könne, schließt er aus, da Gott als ‚causa prima' ‚intimus entibus' ist (I 197, 12). Mit dem Begriff der Schöpfung ist auch der Begriff der Erhaltung eng verbunden: ‚sic creavit quod semper creet' (I 201, 4, in Verbindung mit Joh. 5, 17). Wenn E. diesen Erörterungen und Auslegungen bisweilen ein ‚moraliter notandum' anschließt, so sind diese Lehren nicht zufällig oder äußerlich hinzugefügt, sondern erwachsen fast wie von selbst aus dem Wort Gottes, das an keiner Stelle isoliert für sich besteht, sie sind nur die geradlinige Fortsetzung in das Leben hinein, oft von schneidender Geradlinigkeit, und zeigen den Lesemeister, der immer auch zugleich Lebemeister ist (vgl. Pfeiffer 599, 19 f.).

Der 2. Bd. der lat. Werke enthält, von demselben Herausgeber wie der erste, *K. Weiß*, die *‚Expositio Libri Exodi'*, die E. nach dem ‚modus pauci exponendi' (II 1, 4) auszuführen beabsichtigt. Einige Stellen werden besprochen, unter denen die Erläuterung des Gottesnamens ‚Ego sum qui sum' (Exod 3, 14) naturgemäß ausführlicher gehalten ist (II 20—31); die Exegese von Exod 15, 3 über Gottesnamen schließt sich an.

Im 3. Bd., hrg. von *J. Koch*, wird der Kommentar Eckharts zum *Johannesevangelium* fortgesetzt. Er behandelt die Verse des zweiten und dritten Kapitels, also insbesondere das Gespräch Jesu mit Nikodemus (III 264—302). Es bestätigt sich auch hier, was E. zu Beginn seiner Auslegung des vierten Evangeliums angekündigt hatte: ‚intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum. ‚Invisibilia enim dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt intellecta conspiciuntur . . . Rursus intentio operis est ostendere, quomodo veritates principiorum et conclusionum et proprietatum naturalium innuuntur luculenter . . . in ipsis verbis sacrae scripturae, quae per illa naturalia exponuntur' (III 4, 4—17). Die besondere Eigenart der Eckhartschen Theologie und Philosophie, das *Einheitsverhältnis, die Analogie von Theologie, Philosophie und religiösem Leben* kann gerade an diesem Abschnitt des Evangeliums hervortreten. Was E. hier sagt über das ‚opus divinum' (III 249, 9; 251, 12; 261, 11; 285, 2), über den ‚homo divinus' (284, 10; 287, 5), wie das im Menschen geschieht, was man die „Gottesgeburt" genannt hat (wohl in zu einseitiger Hervorhebung einiger Texte aus den bei Pfeiffer an erster Stelle mitgeteilten deutschen Predigten, deren Echtheit umstritten ist) und was mit Eckharts Ausdruck häufig heißt: ‚deus solus illabitur animae' (III 259, 11; 262, 12; 253, 7; dazu die Anmerkung Kochs 199), das enthält die Grundprinzipien seiner religiösen Lehre, worauf der Herausgeber zu S. 284 aufmerksam macht. So finden sich in diesem Zusammenhang längere Ausführungen über das Verhältnis ‚iustitia-iustus', das für die Erklärung anderer Stellen von großer Wichtigkeit ist (III 288 ff.).

Der 4. Bd., hrg. und übersetzt von *E. Benz, Br. Decker* und *J. Koch*, setzt die Reihe der *Sermones* fort (Sermo 24—41), die nach den Sonntagen des liturgischen Jahres geordnet sind und Epistel oder Evangelium zum Thema haben. Die beiden Predigten über I Cor. 15, 10: ‚Gratia dei sum id quod sum' (IV 230—244) enthalten einen Traktat zur theologischen Gnadenlehre. ‚Gratia a solo deo est et immediate est' (233, 7), ‚deus primo dat seipsum' (234, 4; 238, 7), ‚nota conformi-

tatem hominis in gratia et distinctionem simul ad deum, sicut imago et ad imaginem' (235, 11 ff.). Omne opus dei in creatura est gratia, et solius dei actus sive donum est gratia' (235, 2), ‚gratia gratum faciens: ipsius capax est solum intellectivum, in quo relucet proprie imago trinitatis' (236, 3), ‚gratia prima consistit in quodam effluxu, egressu a deo, . . . secunda consistit in quodam refluxu sive regressu in ipsum deum' (237, 1 f.), ‚gratia datur sine medio disponente' (237, 5), ‚est longe super caritatem . . . super intellectum' (239, 5), ‚est ebullitio quaedam parturitionis filii, radicem habens in ipso patris pectore intimo' (239, 10: ‚Die Gnade ist eine Art Übersprudeln der Zeugung des Sohnes, und ihre Wurzel ist im inneren Herzen des Vaters'), ‚est configuratio sive potius transfiguratio animae in deum et cum deo, dat esse unum cum deo, est plus assimilatione' (240, 3 ff.), ‚gratia est supernaturalis' (241, 3), ‚super naturam, utpote superius' (243, 12), ‚est in substantia, in intimo scilicet vel potius in ipso esse animae' (242, 10), ‚est etiam incognitum opus gratiae dei intellectui stanti in solo lumine naturali' (244, 3)[2]. Die lateinischen Predigten sind nicht nach einem allgemeingültigen Schema aufgebaut, sie dienen der Erklärung des Wortes Gottes. Als ein Beispiel für die Lehre vom geistlichen Leben sei angeführt, was E. in einer dieser Predigten über das Gebet ausführt: ‚quomodo orandum spiritu et mente': ‚ut te cum omnis mundi defectu proicias ante pedes dei, cum matris dei et omnium sanctorum meritis et luce offeras deo, tertio quomodo in ipso verbo, in illa puritate, patri praesentes et repraesentes, nam in illo solo placent omnia' (IV 225, 3 ff.)[3].

Die deutschen Werke Meister Eckharts bringen in den zuletzt erschienenen Lieferungen (257—384) die Fortsetzung jener *Predigten,* deren Echtheit durch die ‚Rechtfertigungsschrift' bezeugt ist. Als Predigt 16a wird ein Fragment (Egerton) abgedruckt, dessen Text genauere Übereinstimmungen mit der Rechtfertigungsschrift aufweist als die in anderen Handschriften ausführlicher enthaltene Predigt 16b zum Text ‚Quasi vas auri solidum' (DW I 261—276). Das Thema ist die ‚imago trinitatis in anima'. Die Ausführungen über ‚bilde' und ‚glîcheit' entsprechen dem Augustinischen Text von ‚imago et aequalitas et similitudo' (265, 4 ff.). Die sich anschließende 2. Abteilung der Predigten (279 ff.) enthält die durch Übereinstimmung mit Predigten des ‚Opus sermonum' als echt erwiesenen Predigten. Pr. 17: ‚Qui odit animam suam' (279—293), Pr. 18: ‚Adolescens, tibi dico surge' (294—307), Pr. 19: ‚Sta in porta domus domini' (308—321). Die 20. Predigt zum Thema: ‚Homo quidam fecit cœnam magnam' findet sich in der hs. Überlieferung in zwei Fassungen, die als 20a (322—339) und 20b (340—352) gebracht werden, 20b ist als Eckhart-Predigt in den beiden Handschriften, der Oxforder und der Hamburger, des ‚Paradisus anime intelligentis' enthalten, deren Eckhart-Predigten einen hohen Grad der Echtheit beanspruchen können und wohl anschließend zur Veröffentlichung gelangen dürften. Hier findet sich auch der Ausdruck ‚vünkelîn der sêle' (332, 3 und Anm.; ‚vünkelîn in der sêle': 348, 11) sowie Ausführungen über die ‚Synteresis' (334 333, 5 ff. und Anm. 1). Die Predigt 21 ‚Unus deus et pater omnium' (Eph 4, 6) ist ganz dem Einheitsgedanken gewidmet (357—370), in

[2] Zur Übersetzung der Stelle S. 239, 9: ‚in idipsum dormiam et requiescam' aus Psalm 4, 9: „in der Identität will ich schlafen und ruhen", wäre wohl eine Erklärung angebracht gewesen.

[3] Die Übersetzung kann das nur bedingt wiedergeben: „. . . wie man nach dem Apostel im Geist und Gemüt (I Cor 14, 15) beten soll: so nämlich, daß du dich mit der Hinfälligkeit der ganzen gegenwärtigen Welt Gott zu Füßen wirfst, zweitens dich mit den Verdiensten und dem Licht der Mutter Gottes und aller Heiligen Gott darbringst, drittens im Wort selbst, in jener Reinheit, dich dem Vater darstellst und vergegenwärtigst; denn in ihm sind ihm alle Dinge wohlgefällig."

ihr finden sich die Übersetzungen des lat. ‚negatio negationis': ‚versagen des versagennes', ‚verlougen des verlougennes' (361, 10; 363, 1, 24, 7; 364, 4). Die zahlreichen und umfangreichen Anmerkungen und Vorbemerkungen des Herausgebers, Josef Quint, begleiten und erläutern den Text und die Textkonstituierung und weisen auf Übereinstimmungen mit den lateinischen Schriften Eckharts hin. Als Einzelheit sei erwähnt, daß sich bei dieser Predigt und einigen anderen, die durch Verweise mit ihr verbunden sind, eine genauere Lokalisierung ermöglichen läßt. Pr. 21 ‚dürfte demnach im Kölner Zisterzienserinnen-Kloster St. Mariengarten gehalten worden sein' (373), und die Bemerkung Eckharts: ‚Ein vrâge was gester in der schuole under grôzzen pfaffen' (381, 3) findet eine treffendere und überzeugendere Deutung, ‚wenn man unter der ‚schuole' das ‚studium generale' der Dominikaner in Köln versteht' (373). Auch bei den mittelhochdeutschen Predigten Meister Eckharts läßt sich kein allgemeingültiges und gleichbleibendes Schema für Aufbau und Ordnung aufstellen, doch wird das Hauptanliegen des Predigers immer wieder auch unter den verschiedenen Ausdrücken und Bildern deutlich. Worauf es ihm ankommt, zeigt sich z. B. in Pr. 22 ‚Ave gratia plena' (371 ff.), in der es gleich zum Eingang heißt: Der Engel sprach diese Worte nicht allein zu ihr, sondern zu einer großen Schar, zu einer jeglichen guten Seele, die nach Gott begehrt. Ich sage: und hätte Maria Gott nicht zuerst geistlicherweise geboren, er wäre nie leiblicherweise von ihr geboren worden' (375, 10 ff. und Anm., wo die ähnlich lautenden Zitate aus Augustinus und Leo Magnus aufgeführt werden).

Im 5. Bd. der deutschen Werke legt *J. Quint* nun den gesicherten Text des wichtigen *‚Liber Benedictus'* *‚Daz buoch von der goetlichen troestunge'* in kritischer Ausgabe vor[4]. Für die Echtheit dieses Werkes spricht insbesondere die Tatsache, daß 13 Sätze daraus in die Akten des Kölner Prozesses gegen E. und in die Rechtfertigungsschrift eingegangen sind und daß auch das Avignoner Gutachten und die Bulle ‚In agro dominico' je einen Satz aus dem Werk enthalten (3 f.). Der Herausgeber handelt über die Echtheitsfrage überhaupt und über die verschiedenen Datierungsversuche von Spamer, Hammerich, Roos und Théry (5—7). Um 1308 oder 1311 ist der ‚Liber Benedictus' abgefaßt als Trostbuch für die leidgeprüfte Königin Agnes von Ungarn. Über den Inhalt des Buchs der göttlichen Tröstung (Text mit Variantenapparat 8—61, Anmerkungen 62—105) kann hier nicht weiter und ausführlich berichtet werden. Es sind die Worte eines Meisters der religiösen christlichen Erfahrung; die Trostworte knüpfen an die ersten Verse des „großen Trostkapitels des Neuen Testamentes" an (vgl. Theol. Wörterbuch zum NT, V 796 zu 2 Cor 1, 3). Wie die Anmerkungen des Herausgebers zeigen, werden durch Parallelen insbesondere aus den lateinischen Schriften viele Einzelstellen erst in und aus dem übergreifenden Zusammenhang des Gesamtwerkes verständlich. Der Text selbst ist — im Gegensatz zu den Predigten — als Schrift von E. in der hs. Überlieferung kaum weniger schwankend erhalten als die bloßen Nachschriften der Predigten durch Zuhörer, so daß sich an manchen Stellen der ursprüngliche Wortlaut kaum mit letzter Evidenz wird konstituieren lassen (3). In den Haupthandschriften (Basel, München) schließt sich dem BgT die Predigt an ‚Von dem edeln menschen': ‚Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam accipere sibi regnum et reverti' (Luc 19, 12). Der enge innere Zusammenhang mit BgT wird durch verschiedene Gründe gesichert, so sind z. B. zwei Exzerpte in die Rechtfertigungsschrift einbezogen unter dem gemeinsamen Titel des BgT. Zudem geht aus einem Vorverweis in BgT deutlich hervor, daß wir in dieser Predigt eine Niederschrift von Eckharts eigener Hand besitzen (107; Text: 109—119, Anmerkungen: 120—136).

[4] Über die Neuausgabe Quints in den ‚Kleinen Texten' Nr. 55, Berlin 1952, vgl. Schol 20 (1955) 160.

Durch das Erscheinen dieser Ausgabe wird zum ersten Male der *kritische Text* des gesamten Eckhartschen Werkes vorgelegt. Auf fast 2000 Seiten Text nebst wissenschaftlichem Apparat läßt sich ein Zugang gewinnen zur ganzen Gedankenwelt eines der größten und auch wohl kühnsten Denker. Diese Eckhart-Ausgabe, das Ergebnis langer unermüdlicher wissenschaftlicher Arbeit, ist als *die* maßgebende und vorbildliche Edition anzusehen; auch das Äußere trägt zu einem gewinnenden Eindruck bei.

Es ist unausbleiblich, daß durch den Text dieser neuen Ausgabe manche Einzeldarstellungen zur Lehre Eckharts überholt werden; so vermag der Artikel ‚Eckart' im DictThCath IV, 2057—2081 (1911) keine wirkliche Auskunft zu erteilen, und auch was der ‚Große Herder' III 155 f. über E. mitteilt, ist nicht von einseitiger Sicht frei, auch die bibliographischen Angaben sind leider nicht genau.

Die Frage, die angesichts der neuen Eckhart-Ausgabe aufgerissen wird und sich jedesmal von neuem beim Erscheinen weiterer Texte aus dem gesamten Opus stellt, ist zunächst die historische nach der *Eigenart der Eckhartschen Theologie und Philosophie.* Das Studium der vorgelegten Texte bestärkt die Auffassung, daß es sich hier um ein ausgeprägt selbständiges theologisches System handelt. Und anschließend daran wird sich die Eigenart der Eckhartschen ‚Mystik' erklären lassen, die im theologischen System ihre bestimmte Stelle hat und die nur aus dem Glauben als Grundprinzip und der theologischen Tradition als ‚doctrina spiritualis' verstanden werden kann. Fragen wie die, welche sich um die ‚Rechtfertigungsschrift' und die Prozeßakten bewegen, werden erst geklärt werden können, wenn die entsprechenden Texte wie vorgesehen im sechsten Band der lateinischen Werke neu herausgegeben werden. Der Bereich echt religiöser Fragen und Anliegen, wie sie im Werk Eckharts enthalten sind, geht aber über eine bloß historische Betrachtungsweise hinaus, Probleme wie das Verhältnis und zugleich die Analogie ‚iustitia-iustus', ‚homo-peccator — homo divinus' ragen unmittelbar in die modernen Fragestellungen der Gegenwart und des heutigen religiösen Denkens hinein. Für den Ernst und die Gewissenhaftigkeit, mit der sie damals wie heute gestellt sind, zeugt das Wort Eckharts, das seinen Geist ehrt und die Einstellung dessen umschreibt, der sich in sein Werk vertieft: man sol von grôzen und von hôhen dingen mit grôzen und mit hôhen sinnen sprechen und mit erhabenen sêlen' (BgT DW V, 60, 25 ff.).

Besprechungen

Piper, K. (Herausgeber), *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers.* gr. 8° (463 S.) München 1953, Piper. 28.— DM; geb. 32.— DM.

In dem stattlichen Band, der Jaspers zu seinem 70. Geburtstag dargeboten wurde, haben sich 30 Autoren aus dem In- und Ausland zusammengefunden, unter ihnen Träger berühmter Namen. Aus ihren verschieden geprägten Beiträgen erwächst „ein zwar zwangsläufig fragmentarisches, doch mit wichtigen und fesselnden Einzelzügen durchzogenes Spiegelbild der geistigen Situation der Zeit" (462). Der Titel „Offener Horizont" entspricht der innersten Grundhaltung des Jaspersschen Philosophierens, das einerseits alle verfälschenden Fixierungen durchbricht und inhaltlich festgelegten Aussagen abhold ist, anderseits aber sich allem neu Ankommenden, allem menschlichen Sein und Gestalten aus dem Ursprung der Freiheit zuwendet. Insbesondere soll in der gegenwärtigen geistigen Situation die Offenheit den Blick frei machen ebenso für eine illusionslose Schau der zerstörenden Mächte wie für die sie überwindenden „echten Möglichkeiten des Menschseins" (463).

Der Inhalt des Ganzen gliedert sich in sechs Gruppen. Die erste bewegt sich im Felde der Philosophie, die ja für Jaspers im Laufe seiner Entwicklung das Vordringliche und Zentrale geworden ist. Die zweite kreist um Fragen der Psychopathologie und Biologie; jene ist zunächst der Arbeitsbereich von Jaspers gewesen und nimmt bis heute sein Interesse in Anspruch. Die dritte befaßt sich vor allem mit Problemen der Soziologie und der Geistesgeschichte, die aus Jaspers' geschichtsphilosophischen Gedanken manche Anregungen empfangen haben. Die vierte bietet Betrachtungen über das Schöne, die Kunst und einige ihrer Arten, ein Gebiet, das durch die Jasperssche Analyse der menschlichen Existenz ebenfalls befruchtet worden ist. Die beiden letzten Gruppen enthalten Bemerkungen über die Prosa von Jaspers und über ihn als Lehrer sowie eine sorgfältige Bibliographie seiner Werke und Schriften.

Wenden wir uns genauer der philosophischen Gruppe zu. In seinem Beitrag „Die Gottesmörder" zeigt *A. Camus*, wie die Revolutionäre des 20. Jahrhunderts aus Hegel, vorab aus seiner Dialektik von Herr und Knecht, ihre Waffen geschmiedet haben; sie nehmen mit „die Auffassung einer transzendenzfreien Geschichte, deren Kern ein fortwährendes Bestreiten von irgend etwas und ein Kampf zwischen den Trägern des Willens zur Macht ist" (15). Über „die theologische Bestreitung des philosophischen Glaubens" (27) schrieb *O. Hammelsbeck*, nach dem zwischen Theologie und Philosophie eine „polare Förderung" (35) besteht; dabei sieht er freilich in der Analogia entis einen Versuch des fragenden Menschen, das Evangelium „gefangen zu nehmen" und „zu enteignen" (32), wozu es u. E. nur durch Mißbrauch der Analogie kommen kann. Eine gewisse Verwandtschaft mit der Offenheit bei Jaspers weisen „die Wesenszüge des östlichen Denkens" (36) auf, die *F. Hashimoto* entwirft. Das Wissen des Ostens entwickelt sich „von der vorbegrifflichen durch die begriffliche bis zur außer- und überbegrifflichen Stufe"; es ist „persönlich-menschliche Bildung", „Einsatz eines ganzen Menschen", den es „verwandelt" (37). Schließlich geht es um die durch Übung erreichte „Vernichtung des Ich zugunsten des großen Gesetzes, der Großen Wahrheit" (39). Diese selbst ist „unaussprechlich", „sie leuchtet einem unmittelbar" (40) ein; ihr entspricht jene „Flüssigkeit des Denkens", der „jeder feste Standpunkt . . . unsympathisch" (41) und jeder „Dualismus" (42) fremd ist. Dazu bemerken wir: das Denken des Ostens ist zum mindesten pantheisierend und unterschätzt die formulierte Aussage der Wahrheit.

Das auch für Jaspers wichtige „Problem der Autorität" (44) nimmt *G. Krüger* auf, der feinsinnig entwickelt, wie Autorität und Freiheit nicht einander ausschließen, sondern einander fordern; sie bilden eine „natürliche Einheit" (60), ohne die jede von ihnen sich selbst aufhebt. Letztlich müssen wir „in Gott die höchste Autorität erkennen, die den ganzen Stufenbau des autoritativen Lebens begründet" (61). Dem Verhältnis, in dem Philosophie und philosophische Logik bei Jaspers zueinander stehen, wendet sich *E. Mayer* zu. Während es sich bei jener „um das Seinsbewußtsein der Existenz handelt", hat es diese mit dem „philosophi-

schen Selbstbewußtsein" (64) zu tun, von dem her der „radikale Bruch mit aller spekulativen oder sonstigen Ontologie" (72) erst in voller Schärfe hervortritt. *J. Ortega y Gassets* „Stücke aus einer Geburt der Philosophie" (73) zeigen aus einer überaus reichen Kenntnis des griechischen Geisteslebens oft überraschende und immer lebensvolle Zusammenhänge auf. Danach „erscheint es nicht zweifelhaft, daß die Erschaffung der Philosophie eine Epoche des Atheismus voraussetzt" (93); jene ersten Denker, die „aus der Welt eine im wesentlichen profane Wirklichkeit" machen, müssen „frei von religiösem Glauben" (95) gewesen sein. „In der Reaktion des athenischen Volkes sehen wir die makroskopische Bestätigung des Atheismus" (100). Nach des Ref. Meinung war das Absterben des überlieferten Götterglaubens nicht ohne weiteres mit Atheismus gleichbedeutend. — In reizvoller Durchführung läßt *P. Ricoeur* das dialektische Widerspiel zwischen der einen Wahrheit und den vielen Philosophien erstehen, das einzig in der „Kommunikation" seine Ermöglichung findet. An Hand von Dürers Kupferstich „Melencolia I" entwickelt *K. Rossmann* „Wert und Grenze der Wissenschaft" (126).

Bezüglich der anderen Gruppen müssen kurze Hinweise auf einige der Philosophie nahekommende Themen genügen. So untersucht *R. de Rosa* die „existenzphilosophischen Richtungen in der modernen Psychopathologie" (181), wobei er nur die „philosophische Grundhaltung" (186) zuläßt, die Daseinsanalyse aber (wie uns scheint, zu Unrecht) ablehnt. Bedeutsame Einsichten vermittelt *A. Webers* Abhandlung „Der Mensch und seine Wandlungen", die sich daraus erklären, daß „wechselnd diese oder jene Anlagen in ihm dominant oder rezessiv" (351) werden. Entschieden wehrt *St. Andres* alle „ungehörigen Ansprüche und Forderungen" von der Dichtung ab, deren einziges Ziel ist die „liebende Vermählung des Menschen mit der Welt — in der reinen, willensentleerten Anschauung der Welt an sich" (365 f.). *G. Nebel* arbeitet den Ereignischarakter des Schönen heraus, das als „Mitgerissenheit durch die Macht" den Menschen „dadurch öffnet, daß es ihn härtet, zusammenhämmert" (413).

Der Band als ganzer mit seinen durchweg wertvollen Beiträgen ist ein eindrucksvolles Zeugnis für die weltweite Bedeutung, für die hohe Kraft, aber auch für die deutliche Grenze des Philosophierens von Jaspers. J. B. Lotz S. J.

Studi filosofici intorno all' „Esistenza", al Mondo, al Trascendente. *Relazioni lette nella Sezione di Filosofia del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana, 14—16 Ottobre 1953* (Analecta Gregoriana, 67) gr. 8° (351 S.) Rom 1954, Univers. Gregor. 1800.— L.

Die 1. Gruppe der Referate bezieht sich im wesentlichen auf eine Stellungnahme zum Denken Heideggers, nur am Rande werden auch die anderen führenden Philosophen der „Existenz" berührt. Die 2. Gruppe beschäftigt sich mit erkenntnistheoretischen und damit zusammenhängenden kosmologischen Fragen; wie von selbst steht die Philosophie des Anorganischen im Mittelpunkt. Der 3. Teil bringt Studien zum Problem der Gotteserkenntnis, wobei historische Untersuchungen erfreulicherweise ganz in den Hintergrund treten; auch sie (eine über Olivi, eine andere über Skotus) legen den Ton letztlich auf die sachliche Problematik.

Heideggers neuartiges „Seindenken" wird aus immer wieder neuem Gesichtswinkel betrachtet; fast übereinstimmend wird festgestellt, daß es sich um ein echtes, das ontologische Forschen befruchtendes und vorantreibendes Anliegen handelt. Drei Vorträge gelten ausdrücklich dem Wesen der „Wahrheit" bei Heidegger; alle weisen die Verkürzung des intellektuellen Momentes wie auch das summarische Urteil über den „Subjektivismus" der bisherigen abendländischen Metaphysik zurück. *J. B. Lotz* bestimmt in mehr indirekter Auseinandersetzung mit Heidegger Philosophie als „ontologisches Geschehen", in dem die „ontologische Differenz" (von Sein und Seiendem) aufbricht; dieses Geschehen entfaltet sich in drei Schritten: der formalen Abstraktion (in der von einer gewissen „Seinserfahrung" zu sprechen erlaubt sei), der analogen Erkenntnis (des Seins vom Seienden her), dem „metaphysischen Diskurs", der sich vom „ontischen", d. h. von Seiendem zu Seiendem sich bewegenden, wesenhaft abhebt und den Überschritt von allem Seienden zum Sein selbst, und zwar in seiner unendlichen

„Gestalt", ermögliche. Das Referat ist wohl von allen des 1. Teiles das selbständigste und am meisten positiv weiterführende, wenn auch noch mancherlei darin zu verdeutlichen wäre, bes. die logische Struktur des Überschritts vom Endlichen zum Unendlichen; es scheinen da gewisse rein intuitive Elemente wirksam zu sein, deren Funktion und Legitimität es zu klären gälte.

Teil II vermittelt einen guten Eindruck von den Schwierigkeiten, denen heutige scholastische Naturphilosophie in ihrer Stellung zur Naturwissenschaft und zur allgemeinen Ontologie begegnet. Der Beitrag von *B. Thum* wirkt nach Methode und prinzipieller Betroffenheit durch die moderne Situation naturwissenschaftlicher und ontologischer Forschung am überzeugendsten. Das Referat von *F. Selvaggi* über den Stufenbau Physik-Kosmologie-Metaphysik besticht durch seine (möglicherweise aber fast zu große) Klarheit.

Teil III sind vor allem jene Darlegungen bedeutsam, in denen die logische Besonderheit der Struktur der Gottesbeweise zur Sprache kommt. Es herrscht Einmütigkeit darüber, daß die Logik (und Ontologik) wegen der Einzigartigkeit der Beziehung zwischen Gott und Geschöpf mit ihren gewöhnlichen Mitteln nicht ohne weiteres auskomme (vgl. dazu auch schon aus Teil I die Hinweise von P. Lotz). Während *L. De Raeymaeker* die speziellen Erfordernisse für einen Beweis des unendlichen Gottes studiert — das „Absolute" hat ja tatsächlich erst als (personales und) unendliches seinen vollen Sinn, so daß Gottesbeweise, die nicht aus sich selbst dahin zu führen vermögen, nicht restlos befriedigen können — und den besonderen Charakter der Anwendung des Kausalprinzips auf die Verursachung durch ein Unendliches hervorhebt, untersuchen *J. Defever, C. Giacon* und *W. Brugger* die Struktur des Gottesbeweises im allgemeinen. Tiefer in die Sphäre des eigentlich Religiösen hinein versetzt die feinfühlige und lebhafte Betrachtung von *R. Arnou* über die These von Brunschvicg, aller Wille zu Gotteserkenntnis sei im Grunde Selbstliebe, Mangel an „désintéressement". Noch stärker berühren die Analysen *B. Weltes*, der den Zusammenhang zwischen philosophischem (spekulativem) Gottesbeweis und der Religionsphänomenologie aufzeigen möchte. Es kommt ihm darauf an herauszuarbeiten, wie schon der Grundgedanke der Gottesbeweise in der Form, die ihnen Thomas gegeben hat, auch in die phänomenologisch „ursprünglichen" religiösen Noëmata und Noësen einführt: in das „Heilige" und das „Geheimnis", das in „Schweigen" und „Andacht" verehrt wird. So wird das spezifische Anliegen der Religionsphänomenologie in den Beweisen selbst wahrgenommen und läuft nicht nur neben ihnen her. Aber erst der Übergang von phänomenologischer Wesensschau zur Vergewisserung der „Wirklichkeit" des sich phänomenal gebenden „Heiligen" macht die eigentliche philosophische Mühe, und die diesbezüglichen Ausführungen des Referenten bedürfen, wie er selbst sagt, nach vielen Seiten der Ergänzung.

Auch dieser Band, aus dessen Reichtum nur einiges herausgegriffen werden konnte, ist als Ganzes ein beredtes Zeugnis für lebendige wissenschaftliche Arbeit, wie sie beim Internationalen Kongreß zur Vierjahrhundertfeier der Päpstlichen Gregorianischen Universität in Rom zum unausgesprochenen Thema „Modernes Denken und scholastisches Erbe" geleistet wurde. H. Ogiermann S. J.

Lakebrink, B., *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*. gr. 8° (503 S.) Köln 1955, Bachem. 40.— DM.

Ziel dieses inhaltsreichen, ansprechend geschriebenen und gut ausgestatteten Buches ist es, die Grundzüge der Hegelschen „Ontologie" zu entwickeln und sie Zug um Zug der Thomistischen Ontologie gegenüberzustellen. Das Schicksal einer jeden Ontologie — meint der Verf. — entscheide sich in der Deutung der Beziehung von endlichem und unendlichem Sein. Diese Beziehung (oder „Vermittlung") sei für Hegel die der „identischen Nicht-Identität", für Thomas dagegen die der „ähnlichen Unähnlichkeit". Das in der analogia entis herrschende Gesetz wird im Unterschied zu Hegels Dialektik als das der „Analektik" bezeichnet. „Analektik" besage ein allgemeines Grundverhältnis, in dem auch die übrigen ontologischen Grundbegriffe, wie Wesenheit und Existenz, Materie und Form, Einzelheit und Allgemeinheit, geordnet seien.

Das Buch gliedert sich in 3 Teile. Der *1. Teil* (19—49) behandelt die Bedeutung der Kantischen Begriffe von Wesenheit und Existenz für Hegels Lehre von der Reflexion, insbesondere: Wesenheit und Existenz als Kategorien, die Analogien der Erfahrung, die Postulate des empirischen Denkens, die Substanz in der Erscheinung, logischer Widerspruch und realer Widerstreit, die Dialektik der Antinomie.

Der umfangreiche *2. Teil* (51—322) entwirft zunächst eingehend die Grundzüge der dialektischen „Ontologie" Hegels. Der Anfang des dialektischen Prozesses ist nicht ein abstrakt Einfaches, sondern ein logischer Komplex. „Sein" ist immer nur als die „Rückkehr des Nicht-Identischen (Sich-Widersprechenden) in sich"; das „Entzweien ist Sichgleichwerden", das „Sichgleichwerden ist Entzweien". Das dialektische Urgesetz der „identischen Nichtidentität" kennzeichnet nach Hegel alles Sein, das Sein von Gott und Welt, von Unendlichkeit und Endlichkeit. „Die wahrhafte Unendlichkeit" hat das Endliche nicht im Gegenüber, sondern unmittelbar an sich selber. Gott ist und lebt nur im Vergehen des Vergänglichen, sein Wesen ist diese „Bewegung von Nichts zu Nichts", die aber niemals zur Ruhe kommt, so daß alles Sein voller Widerspruch ist. Existenz ist die Wesensbeziehung der „Sache zu sich" oder „die durch das Aufheben der Vermittlung mit sich identische Unmittelbarkeit". Das einzelne Seiende ist zu begreifen als „Moment" oder als Gesetztsein innerhalb des einen rückläufigen Prozesses, der im — wie auch immer gedeuteten — Absoluten sein Ziel hat und nur von da aus verständlich wird. — Die Thomistische „Analektik" betont dagegen das „proprium esse" des Geschaffenen. Sie steigt von unten, den Geschöpfen, nach oben, zum Schöpfer, und dann von oben nach unten, um die Beziehung von Gott und Welt zu verstehen. Das „Sein der Wirklichkeit" ist nach dem Verf. „dem Bereich des Wesenhaften entrückt" und „real von ihm unterschieden". Es empfange seine „Strukturierung und Begrenzung erst in der Konkretion mit seinem aktuellen Wesen". Die Wirklichkeit des Seins selbst entzieht sich als Wirklichkeit unserem Begriff, „der als solcher auf Wesenheit und Grenze, auf Andersheit und Unterscheidung aus ist". „Lediglich in *Analogie* zum Wesenhaften wird uns auch die Wirklichkeit des Seins selbst irgendwie greifbar"(?). „Die konkrete Welt des Hier und Jetzt ist als solche nur unserer sinnlichen Erfahrung zugänglich (?), in der wir selbst dem Wirken dieser Wirklichkeit unmittelbar ausgesetzt sind" (413). — Wir können darauf verzichten, die Grundzüge der Thomistischen Philosophie weiterzuentwickeln. Sie liegen in sehr vielen Darstellungen sehr gut exponiert vor. Sie sind auch im vorliegenden Werk gut entwickelt.

Im *3. Teil* (323—411) zeigt der Verf. Hegels Einfluß auf die heutige Ontologie. Die verschiedenen Strömungen innerhalb der modernen Ontologie zielen darauf ab, das Wesen des Menschen in eine Existenz der Bewegung und des freiheitlichen Selbstvollzugs zu übersetzen, unter betonter Ablehnung einer artlichen, stabilen und substantialen Gestaltnatur. Sie sehen im Sein des Seienden eine quidditative „Seiendheit" und gestaltete Existenz. Heidegger sucht die Inhaltlichkeit der alten essentia und die Positivität ihrer Form zu überwinden, ohne aber den Bereich des Wesenhaften verlassen zu können. Das transessentiale Sein erweist sich als Zeitlichkeit, als vorlaufende Rückkunft, das Geburt und Tod aneinanderknüpft. Während Hegel Sein und Nichts identifiziert (Sein *als* Nichts), ist Heideggers Sein Hineingehaltenheit *in* das Nichts (Sein *im* Nichts). Nach Sartre entspringt das Nichts im Schoße des Seins selbst, das in sich selbst zerfällt. Als dieses Nichts des Selbstzerfalls *ist* der Mensch (Nichts *im* Sein).

Das Werk sucht Eigenart und Überlegenheit der Thomistischen Lehre und Methode deutlich zu machen: Die *Ähnlichkeit* wird „zum gegensatzmildernden Medium, in dem Wirklichkeit und Möglichkeit, Stoff und Form, Ursache und Wirkung, Ding und Denken, Gott und Welt immer schon vermittelt sind und ineinanderscheinen . . . Diese transzendentale similitudo proportionalitatis vermittelt alles mit allem und läßt doch ein jedes im Gegensatz zur dialektischen Identifizierung in seiner Eigenart bestehen" (436).

Eine große und mühsame Arbeit — namentlich in der schwierigen und gefahrvollen Nachzeichnung der Lehre Hegels und ihrer Zusammenhänge zu Heidegger und Sartre — ist in dem Buch zusammengefaßt. Freimütig auch übt der Verf.

Kritik an abweichenden Meinungen; eine Kritik freilich, die nicht immer dem wahren Sinn der beurteilten Meinung gerecht wird. Doch dies ist angesichts der Größe und Tiefe der Fragen, um die es hier geht, nicht von besonderer Bedeutung. Es erheben sich wichtigere Fragen. Fürs erste: Ist Hegels dialektische Philosophie im Sinne ihres Urhebers Ontologie? Zweifellos überrascht im Titel des hier angezeigten Buches der Ausdruck „Hegels dialektische Ontologie". Hegels Philosophie ist Dialektik des *Bewußtseins,* das Selbstbewußtsein, Vernunft, Geist, Religion und absolutes Wissen ist. Entwickelt werden die Gestalten des *Selbstbewußtseins,* in keiner Weise aber — wie überhaupt in der Transzendentalphilosophie — das Seiende, das Ich und der Geist, ihre Gestalten und ihre Bewegung *in ihrem unabhängig vom transzendentalen Bewußtsein bestehenden Ansich*; vgl. auch in diesem Heft S. 133 die Bespr. zu Hablützel. Hegels Philosophie unterscheidet sich von der Thomistischen nicht in *dem* Sinne, als ob Thomas eine christliche, Hegel dagegen eine pantheistische Gottes- und Schöpfungslehre entwickle. Sondern Hegels Philosophie sagt über das, was Gott und Schöpfung, Mensch, Seele, Verstand und Wille *in ihrem Ansich* sind, nichts aus. — Damit hängt innerlich zusammen, daß *Widerspruch* bei Thomas und Hegel einen vollständig verschiedenen Sinn hat. Nach Thomas kann das Seiende *in seinem Ansich* nicht seine Verneinung sein; was selbstverständlich weiter zu erklären ist; vgl. vom Ref. Ontologie, Freiburg 1952, 107 f., 289 ff. Die Eigentümlichkeit der Hegelschen Dialektik aber besteht darin, daß jede Bestimmtheit in ihr Gegenteil „übergeht" und „verschwindet", daß „das Sein in Nichts und das Nichts in Sein übergeht". Seiendes, Sein, Bestimmtheit, Gegensatz und Widerspruch sind also beiderseits wesentlich verschieden gefaßt. Hegel kann darum gar nicht das kontradiktorische Gegenteil zur Thomistischen Fassung des Seinsbegriffs aussagen. Zwar steht er im Gegensatz zur Thomistischen Philosophie. Aber er spricht — ebenso wie Kant — niemals vom *Ansich* eines Seienden und seiner Bestimmtheit, niemals von einem Gegensatz, der *ontologisch im Ansich eines Seienden gründet;* vgl. vom Ref., Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes [2], Regensburg 1948, 104—107.

Zweitens stellt sich die Frage: Ist es zutiefst und innerst die zweifellos wahre (und im vorliegenden Buch richtig dargestellte) Thomistische Analogielehre, von der aus es sich entscheidet, wie die Hegelsche Dialektik und die gegenwärtige Existentialphilosophie zu beurteilen sind? Oder aber *ruht die Thomistische Analogielehre selbst auf einem tieferen Fundament,* von dem aus erst sie selbst in ihrem inneren Sinn und die dialektische Philosophie in ihrem tiefsten Anliegen sichtbar wird? Auch hier fällt im Buchtitel das Wort „Analektik" auf, für das eine nicht ganz überzeugende Rechtfertigung versucht wird. Die Lehre von der analogia entis macht eine Aussage über *alle Seiende* und im besonderen über das Verhältnis des endlichen zum absoluten Sein. Sie bildet also nicht den Ausgangspunkt der Philosophie, sondern setzt die ganze Exposition schon voraus, was das Seiende in seinem Ansich sei; was es sei in seinem inhaltlichen Wesen, Singulär-, Diesessein und Dasein, in seinen inneren Beziehungen, ihrer Ordnung, in seinem Begründen und Begründetsein, in seinen konstitutiven Vollkommenheiten, insbesondere in seinem Subjekt-Objektscharakter, in seinem Möglich- und Wirklichsein; wie endliches Sein konstitutiv möglich sei; worin die innere Möglichkeit seiner Vervielfältigung gründe, was diese also besage sowohl auf seiten der spezifischen Wesenheit als auch auf seiten der Individualität, Dieses- und Daseinsbestimmtheit, auf seiten des kontingent Seienden, Diesesseienden und Daseienden. Kurzum, vorausgesetzt ist die Frage, wie Konkretion der Wesenheit möglich sei; was infolge davon Concretum, Faktum und Wirklichseiendes zu inneren Möglichkeitsgründen haben; was es heißt: die Wesenheit ist Wesenheit eines Seienden, ihm also konstitutiv vorgeordnet; was es heißt: die Wesenheit ist *im* Seienden, ihm also in seinem Insein konstitutiv nachgeordnet. Diese und sehr viele andere Fragen sind in der Analogielehre schon vorausgesetzt. Die Philosophie — in ihrer Vollkommenheit dargestellt — ist *System;* weil das Seiende ein einheitlich-sinnvoll-final geordnetes, statisch-dynamisches System ist, weil es dies ist in seinen inneren Gründen, Beziehungen und Vollkommenheiten, in seinem Möglich-, Wirklich- und Fähigsein, in seinem Sein und Sollen. Man

kann es *dialektisches System* nennen, wenn „dialektisch" bedeutet: in geordneter Erörterung die Seinsordnung herausstellen. Weil aber in der geordneten Seinserschließung das *Seiende selber analysiert* wird, kann die Methode der Ontologie als *analytische* bezeichnet werden (zu Kant, Kritik d. rein. Vern. A 6 ff.).

Wenn die Frage nach den ontologischen Voraussetzungen der analogia entis grundsätzlich durchgeführt wird, ergibt sich als 3. Frage: Läßt sich die Überlegenheit der Thomistischen Philosophie gegenüber der Hegelschen philosophisch gültig durch eine einfache Gegenüberstellung zeigen? Oder ist ein anderer, schwierigerer und längerer Weg verlangt?

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir darauf eingehen, worin, systematisch betrachtet, an der Wurzel der Gegensatz zwischen der mittelalterlichen und der modernen Philosophie gründet und wie er geschichtlich entstanden ist.

Den *Ausgangspunkt* der modernen Philosophie bildete *nicht der Gegensatz* zur Scholastik, sondern die *Untersuchung jener Fragen, die in der scholastischen Prinzipienlehre zwar einschließlich enthalten, aber nicht vollkommen entfaltet waren;* mithin eine Aufgabe, deren Durchführung von der Scholastik selbst gefordert war. Es waren — und sind zum großen Teil auch heute noch — vor allem die Fragen: Gibt es ein natura prius substantielles Wesen des Seienden? Was ist es? Ist es dem Seienden, natura prius der Substanz, ursprünglich ontologisch vorgeordnet? Worin besteht diese Vorordnung, im Sein, Begründen und Gestalten? Oder gibt es nur die dem Dasein nachgeordnete Wasbeschaffenheit? Ist die essentia die res selber? Oder wie verhält sie sich zu ihr und zur Individualität? Wie verhält sie sich zum Diesessein des Seienden, wie zum Dasein des Diesesseienden? Welche konstitutiven Beziehungen bestehen im Seienden? Wie bestehen sie in ihm? Wie verhalten sie sich zu ihm? Was besagt Sachverhalt? Wie unterscheidet er sich von der Sache selbst? Was ist Einheit und Vieleinheitlichkeit des Seienden, seiner Sachverhalte und Vollkommenheiten? Wie ist sie möglich? Wie konstituieren Wesenheit, Individualität, Diesessein und Dasein — eine *Mehrheit* — das Daseiende, seine *Einheit* und Ordnung? Was sind Wahrheit, Gutheit und Zielbestimmtheit des Seienden? Worin gründen sie? — Wie wird das Wesen des Seienden *erkannt,* empirisch-induktiv, oder ursprünglich in einer Erfassung, die in der empirisch-induktiven schon vorausgesetzt ist? Wie insbesondere werden die absolut allgemeingültigen Urteile gewonnen? Was ist ihr Gegenstand? — In der Fassung und Beantwortung dieser und vieler anderer, innerlich zusammengehöriger Fragen sind auch heute noch die großen scholastischen Schulen getrennt. Bei Erörterung dieser Fragen, mithin *in der Erörterung des systematischen Anfangs der Metaphysik und der Erkenntnistheorie,* kamen die neueren Philosophen immer mehr in *Gegensatz* zur Hochscholastik. Im Fortgang wurden wichtige, ja *entscheidende,* richtige Ansätze, Grundbegriffe und Grundsätze der Scholastik — an erster Stelle *Wesenheit als inneres Prinzip der Substanz* und in notwendiger Folge dazu die *Substanz selber* — in verhängnisvoller Weise preisgegeben. In Kant und Hegel erreichte der Gegensatz seine tiefste Verschärfung.

Wo demnach der Anfang der Philosophie auf beiden Seiten verschieden bestimmt ist, kann man die Frage der Gültigkeit und Geschlossenheit eines Systems *philosophisch nicht so lösen,* daß man ein hochausgebildetes System der modernen Philosophie, etwa das Hegelsche, einem hochausgebildeten System der Scholastik, etwa dem Thomistischen, gegenüberstellt. Man muß vielmehr die Ansätze der Philosophie, an erster Stelle den Begriff des Seienden und kontingent Seienden, ineins damit aber auch den ursprünglichen Sinn der intellektiven Erkenntnis und ihres wesentlichen Unterschiedes gegenüber der Sinneserkenntnis *positiv entfalten.* Das heißt aber: Man muß das tiefer liegende Fundament ergründen, auf dem die Scholastik selbst aufruht; jenes Fundament, das in jeder der scholastischen Schulen sich anzeigt, das auch im vorliegenden Werk sichtbar ist.

Wir sagen dem Verf. und Verlag aufrichtigen Dank für das große Geschenk, das sie in schwerer Arbeit geschaffen haben. Das Werk nimmt einen ehrenvollen Platz ein in der philosophischen Literatur der Gegenwart. Es erfüllt seine Aufgabe vor allem dann, wenn es dazu beiträgt, daß die systematischen Anfänge der Philosophie bei Thomas von Aquin und bei Hegel tiefer ergründet werden.

Eine große Kraft ruht in den Grundlagen des Thomistischen Systems. Sie ist nicht auf das begrenzt, was ausdrücklich gesagt ist, sondern hat noch tiefere Gründe und weitere Ausmaße als diejenigen, die schon entworfen sind. Philosophie ist geistiges Leben, das aus tiefen Quellen sprudelt, das aus diesen unabhängig sich erneuert und geistig zeugend weiterwirkt.

C. Nink S. J.

Albert, H., *Ökonomische Ideologie und politische Theorie. Das ökonomische Argument in der ordnungspolitischen Debatte.* Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. G. Weisser (Monographien zur Politik, 4). 8° (156 S.) Göttingen 1954, Schwartz. 5.40 DM.

Alberts Schrift setzt in würdiger Weise die Reihe fort, deren erstes Heft (G. Weisser, Politik als System aus normativen Urteilen) hier 27 (1952) 317 gewürdigt wurde. Wie der Untertitel erkennen läßt, geht es — streng genommen allerdings nur im 1. Teil — um die grundsätzliche Frage, die in anderer als der vom Verf. gewählten Sprechart sich so ausdrücken läßt: ob die Wirtschaft ihr Maß in sich selbst trägt, sodaß der Streit um die Wirtschaftsordnung — z. B. freie Verkehrswirtschaft oder irgendeine Art von Dirigismus — mit Erkenntnismitteln der Wirtschaftswissenschaft ausgetragen werden könnte, oder ob das Werturteil, um das es sich hier handelt, nur an Hand *außer*wirtschaftlicher Wertmaßstäbe gefällt werden kann. Eng berührt sich damit die Frage, ob überhaupt oder in welchem Sinne man etwas als wirtschaftlich richtig oder falsch bezeichnen kann, z. B. in der so vielfach anzutreffenden Entgegensetzung: „menschlich" (oder auch „sozial") richtig, aber wirtschaftlich falsch. Ein Unbefangener möchte vielleicht glauben, die Antwort auf diese Frage sei so klar und eindeutig, daß es sich nicht lohne, ein Buch darüber zu schreiben. Leider ist dem nicht so. Die erdrückende Mehrheit der Wirtschaftswissenschaft aber geht von der Position des Ökonomismus als selbstverständlich aus, d. h. von der Überzeugung, die Wirtschaft trage ihr Maß in sich selbst; was wirtschaftlich richtig sei, lasse sich eindeutig an Hand des ökonomischen Rationalprinzips und des sog. Maximumtheorems nachweisen und feststellen.

Hier setzt A. ein mit dem Nachweis, daß zunächst einmal das Rationalprinzip eine Leerformel ist, solange es nicht von anderswoher mit Inhalt erfüllt wird. Was heißt „günstigstes Verhältnis von Aufwand und Ertrag"? Offenbar kann man sich darunter nur dann etwas denken, wenn man weiß, an welchem Maßstab Aufwand und Ertrag gemessen werden sollen, was wiederum zur Voraussetzung hat, daß alles, was an Aufwendungen gemacht wird, und alles, was als Ertrag hereinkommt, in ein und derselben Maßeinheit gemessen werden kann oder, wie der landläufige Ausdruck lautet, sich auf einen Nenner bringen läßt. — Im wirtschaftlichen Leben gelingt es uns in der Tat, sehr vieles auf den einen Nenner „Geld" zu bringen, aber bei weitem nicht alles: gerade die entscheidendsten Aufwendungen im Betrieb unserer heutigen, vermeintlich so rationalen Wirtschaft, die Verkümmerung der Entfaltungsmöglichkeiten der menschlichen Person dadurch, daß eine immer größere Zahl von Menschen auf wirtschaftliche Selbständigkeit verzichten und sich mit unselbständiger Erwerbstätigkeit begnügen muß, die Zerstörung menschlicher Werte und menschlichen Glücks, die Erschütterung unserer gesellschaftlichen Ordnung, erscheinen in keiner Kostenrechnung, weder volks- noch betriebswirtschaftlich, oder erscheinen jedenfalls erst dann, wenn diese Schäden so groß geworden sind, daß man sich genötigt sieht, Kosten in Geld aufzuwenden (z. B. Arbeitslosenunterstützung; vorher ist die Arbeitslosigkeit kein „Kostenelement"!), um ihre unheilvollen Folgen abzuwenden oder zu mildern. — Die ökonomische Theorie hat scheinbar das Kunststück fertig gebracht, auf einem sehr hohen Grade der Abstraktion wirklich alles auf einen Nenner zu bringen und damit verrechenbar zu machen. Diesen Schein zerstört A. ebenso rücksichtslos wie restlos. Unvermeidlich bewegt seine Beweisführung sich auf der gleichen Ebene hochgradiger Abstraktion wie die Theoreme, mit denen er sich auseinandersetzt. Aus diesem Grunde ist es nicht möglich, sie von dort herunterzuholen und in die Sprache des Alltags zu übersetzen.

Ist die alle, nicht nur die graduellen, sondern auch die spezifischen und essentiellen Qualitätsunterschiede einebnende Quantifizierung als Ideologie entlarvt oder

— indifferenter ausgedrückt — als Illusion erwiesen, so erledigt sich das Maximumtheorem von selbst. „Maximum des sozialen Gesamtnutzens", „erzielte Bedürfnisbefriedigung", „volkswirtschaftliches Gütermaximum" sind dann ebenfalls entweder Leerformeln (Identitäten, Tautologien) oder unvollziehbare Begriffe; noch viel weniger kann die Rede davon sein, daß das in der Statik bei vollständigem Wettbewerb sich herausbildende Gleichgewichtspreissystem zur Verwirklichung solcher Unbegriffe führe. Damit entfällt dieses in der ordnungspolitischen Debatte so häufig verwandte Argument. Ja es erübrigt sich, auch nur die Frage zu stellen, *ob* man — wie meistens stillschweigend unterstellt wird — demjenigen wirtschaftlichen Ordnungssystem den Vorzug geben solle, das zu diesem Maximum (oder diesen Maxima) führe. Dieses Ziel *gibt es nicht;* ein unvollziehbarer Begriff kann nicht Richtziel sein, nach dem menschliches Handeln im allgemeinen oder die Organisation des Sozialprozesses der Wirtschaft im besonderen ausgerichtet wird. Selbstverständlich gibt es *spezifische* Maximierungen, z. B. Maximierung des Geldeinkommens oder des in Geld ausgedrückten Unternehmensgewinnes; gerade hier läßt sich aber auch empirisch dartun, daß das Maximum nur bei schärfster Spezifizierung eindeutig wird: einmalige Gewinnmaximierung oder Gewinnmaximierung auf das Geschäftsjahr, auf die eigene Lebenszeit („nach mir die Sintflut!") ist etwas völlig anderes und verlangt weitestgehend andere Dispositionen als nachhaltige Gewinnmaximierung oder Gewinnmaximierung auf unbestimmte Dauer.

Der 2. Teil der Arbeit von A. greift — ähnlich wie Schumpeter in seinem „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie" — auf den politischen Bereich hinüber und zeigt in interessanter Weise, wie in der Begründung des demokratischen Prinzips Rationalprinzip und Maximumtheorem und damit auch die im wirtschaftlichen Bereich mit ihnen verknüpften logischen Erschleichungen in abgewandelter Form wiederkehren.

Die Bedeutung der Arbeit liegt vor allem in ihrem 1. Teil, denn hier werden falsche Götter gestürzt, die sich eines außerordentlich weit verbreiteten Kultes erfreuen. Die Beweisführung des Verf.s ist in der Hauptsache erkenntnistheoretisch. Die von M. Weber geforderte saubere Unterscheidung von Seins- und Sollens-Urteilen, in A.s Sprache technische und ethische Aussagen genannt, wird in vorbildlicher Weise gehandhabt. Der Erfolg beweist, wie berechtigt *diese* Forderung M. Webers ist. — Daß die Schrift nicht eben leicht zu lesen ist, liegt wohl nur zum geringsten Teil an der Diktion des Verf.s, in der Hauptsache sicher an der Tücke des Objekts. Mit einem so scharfsinnigen und zugleich radikalen Denker wie A. sich auseinanderzusetzen lohnt sich auf alle Fälle. Ungeachtet seines dem unsrigen entgegengesetzten erkenntnistheoretischen Ausgangspunktes, der aber in dieser Arbeit nicht ins Spiel kommt, höchstens durchscheint, ist A. uns in der Auseinandersetzung mit dem Ökonomismus ein ungemein schätzbarer Bundesgenosse. A. fertigt scharfgeschliffene Waffen, um den Ökonomismus mit *immanenter* Kritik — der einzigen, die er gelten lassen wird — zu schlagen. Bis zur Stunde gibt er sich allerdings noch nicht geschlagen; immerhin ist er in die Defensive gedrängt.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Spiegel, J., *Das Werden der altägyptischen Hochkultur. Ägyptische Geistesgeschichte im 3. Jahrtausend v. Chr.* gr. 8° (XXVI u. 730 S.; 64 Bildtafeln) Heidelberg (1953), Kerle. 36.— DM.

Dieser schwere Band ist die erste umfassende Kulturgeschichte des Alten Reiches, die diese reiche und schöpferische Periode des Nillandes weiteren Kreisen erschließt. Sie ist aber zugleich ein bedeutender fachwissenschaftlicher Vorstoß zu einem tieferen Verständnis dieser Zeit. Drei an den Anfang des Vorwortes gestellte Sätze von N. Hartmann (Das Problem des geistigen Seins), die den „objektiven Geist" als einzigen eigentlichen Geschichtsträger hinstellen, der sich in all den konkreten Ausfaltungen der Kultur, wie Kunst, Politik, Ethik, Religion usw., ausprägt, charakterisieren die geschichtsphilosophische Grundeinstellung des Werkes und bestimmen Ziel und Methode. Es geht nicht um deskriptive Kulturgeschichte, die die Tatsachen sammelte und eine in sich abgerundete Behandlung der einzelnen

Gebiete kultureller Entwicklung gäbe, sondern alle Einzelelemente werden nur symptomatisch als Gestaltungen eines bestimmten Zeitgeistes betrachtet und aus ihm und auf ihn hin gedeutet. So treten zwar alle Schichten kulturellen Lebens in die Darstellung ein, aber nur soweit sie für die Sichtbarmachung der Entwicklung des ägyptischen Geistes aufschlußreich sind. Diese allein bestimmt Aufriß des Werkes und Auswahl des Materials.

Dadurch wird eine wesentlich tiefere und geschlossenere Schau erreicht, als es durch selbständige Darstellungen der einzelnen Kulturgebiete möglich wäre, aber es steigert sich auch die Gefahr der Konstruktion und der Überdeutung mancher Texte, zumal gerade auf den eigentlich geistigen Gebieten keineswegs alles aus zeitgenössischen Quellen erhoben werden kann, sondern sehr oft vieles aus späteren Texten zurückanalysiert werden muß. Wie weit diese Gefahr akut ist, muß der Diskussion der Ägyptologen von Fach überlassen werden. Eine solche wird das Werk sicher auslösen. Denn es enthält viele neue Sichten sowohl bei Einzeltexten wie in grundlegenden Auffassungen, die von den bisherigen abweichen und über sie hinausgehen, wie besonders in den umfangreichen Anmerkungen des Buches (587—700) sichtbar wird. Es wird rigoros aufgeräumt mit der alten Vorstellung von einer ewigen Unveränderlichkeit ägyptischen Geistes wie auch mit der neueren von seiner gradlinigen Entwicklung, die eigentlich nur das entfalte, was schon von Anfang an gegeben war. Vielmehr wird hier das Wachsen des ägyptischen Geistes zu seiner ersten vollkommenen Blüte als ein Geschehen von ungeheurer Bewegtheit und Dramatik erkennbar, in dem Kräfte und Gegenkräfte sich in der Herrschaft ablösen, sich gegenseitig befruchten und vorwärtstreiben, bis ein Stand universaler Harmonie erreicht ist, der aber, sobald er seinen Gipfel erreicht hat, wiederum von einer neuen radikalen geistigen Kraft bedroht und gestürzt wird, die weitertreibt, ohne das bisher Erreichte einfach versinken zu lassen.

Der behandelte Zeitraum umfaßt ein gutes halbes Jahrtausend (ca. 3000—2400; 1.—5. Dynastie). In ihm wächst Ägypten zum ersten Einheitsreich zusammen und erlebt die klassische Ausprägung seiner Kultur in der Pyramidenzeit. Die erste geistesgeschichtliche Phase dieses Zeitraumes wird von S. kurz als „Kampf um den Stil" (15—288) bezeichnet, in dem um die immer vollere Realisierung der „Idee der Einheit" auf allen Gebieten gerungen wird. In der Kunst wird das am leichtesten anschaulich, wie in prachtvollen Analysen der Entwicklung des Pyramidenstils und der Plastik von Zoser bis Chephren aufgezeigt wird (Weltgestaltung aus der Kunst, 17—80). Viel verwickelter und schwerer aus den Quellen zu erarbeiten ist dieser Weg des Geistes im Ringen um die Einheit in der Gotteslehre und im Weltbild (Weltdeutung aus dem Geist, 81—288). Das ganz verschiedene weltanschauliche Denken des ursprünglich nomadischen Oberägyptens (Gott als Herr; statische Ordnung) und des bäuerlichen Unterägyptens (Gott als unendliche Zeugungskraft; dynamisches Werden) verbinden sich hier unter wachsender Vergeistigung in verschiedenen Synthesen. Die „Neunheit von Heliopolis" und die „Achtheit von Hermopolis" mit Atum bzw. Amun an der Spitze sind die wichtigsten Wegstufen bis zur Höhe der memphitischen Lehre vom „Großen Gott, der das All schuf und die Götter entstehen ließ". Er ist ein transzendentes, geistiges Wesen, von dem die anderen Götter als geschaffene Wesen abhängen, und sein Schaffen geschieht als geistiger Akt durch das Wort. „Damit hat das ‚Denkmal memphitischer Theologie' die Aufgabe, die es sich gestellt hatte, vollendet, sämtliche in der vorangegangenen Zeit erwachsenen religiösen Vorstellungen durch ein sie überragendes System von absoluter Einheitlichkeit zusammenzufassen und in einer vergeistigten Weltanschauung des reinsten Monotheismus zu vereinigen" (234). Doch dieser erhabene Große Gott hat deistische Färbung (bis dahin war das Gott-Welt-Verhältnis pantheistisch gesehen), und das ganze System ist von hagerer Rationalität, das zwar die Einheit verwirklicht, aber die Fülle des Seienden noch nicht recht zu umfassen vermag.

Dieser Ausgleich zwischen Einheit und Fülle wird erst in der zweiten Phase der Geistesentwicklung erreicht, die als „Das Reich der Sonne" (289—585) ein Weltbild schafft, das in wunderbarer Einheitlichkeit und Harmonie Diesseits und Jenseits, Kosmos, Staat und Mensch in der einen göttlichen Ordnung der Ma'at umfaßt, die sich im Wort der Schöpfung mitteilt und stufenweise von Gott bis zu den geringsten Wesen herabsteigt. Auf diese weitschichtige, feingegliederte harmo-

nische Welt- und Lebensordnung kann hier nicht eingegangen werden. In der Gotteslehre wird insofern eine neue Stufe erreicht, als der als Amun verborgene Gott nun zugleich in seinem wesenseinen „Sohn" Re Gestalt gewinnt und manifest wird (Amun-Re) und unter Wahrung seiner wesenhaften Transzendenz als durch sein Ka dauernd in die Welt wirkend verstanden wird. So wird der deistische Monotheismus zu einem theistischen umgeformt. — Nun ist freilich diese von Gott herabsteigende harmonische Ordnung auch eine harte Bindung und zwängt das schöpferische Eigensein des Individuums unerbittlich an seinen Ort im Ganzen. Sobald darum der individuelle Geist zum Bewußtsein seines Eigenwertes und Eigenrechtes kommt, muß sein Wille zur Entfaltung und Freiheit eine ganz neue Stoßkraft werden, die gegen diese universale Ordnung gerichtet ist. Hier liegt der geistesgeschichtliche Ansatzpunkt des radikalen Umsturzes, der schon am Ende der 5. Dynastie unter Unas beginnt und in dem der ideale Bau des Sonnenreiches real und geistig zusammenbricht. Er leitet eine neue große Epoche ägyptischer Geistesgeschichte ein, das Zeitalter der Revolution (2450—1950). Die Triebkräfte dieses Umsturzes werden im letzten Abschnitt des Buches noch skizziert, die ausführliche Darstellung der Epoche soll einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben.

Das Buch hat einen seltenen Vorzug. Man kann seine 600 großen Textseiten lesen, ohne sehnsüchtig nach dem Ende auszuschauen. Das liegt nicht nur an der immanenten Spannung, die dem Stoff eigen ist, sondern geht ebensosehr auf das Konto der hohen literarischen Kultur des Verfassers, der in geschliffener Darstellung und betont durchsichtiger Gliederung sicher durch eine an sich verwirrende Fülle von verschiedenartigem Material zu führen versteht, ohne zu ermüden.

J. Haspecker S.J.

Die katholische Lehre von der heiligen Schrift und von der Tradition. Ausgewählt und eingeleitet von H. Graß (Quellen zur Konfessionskunde, Reihe A. Römisch-katholische Quellen, 1). gr. 8° (64 S.) Lüneburg, Heliand-Verlag. 2.40 DM.

Mit diesem Heft beginnt eine von *K. D. Schmidt-Hamburg* und *W. Sucker-Bensheim* im Auftrage des Konfessionskundlichen Institutes des Evangelischen Bundes herausgegebene Serie konfessionskundlicher Texte, die aufmerksame Beachtung verdient. Näherhin eröffnet das vorliegende Heft die den römisch-katholischen Quellen gewidmete Reihe. In ihr sind außerdem inzwischen vier weitere Hefte erschienen: *W. Joest,* Die katholische Lehre von der Rechtfertigung und Gnade — *L. Fendt,* Die katholische Lehre von Messe und Abendmahl — *K. D. Schmidt,* Die katholische Staatslehre — *K. G. Steck,* Die katholische Lehre von der Kirche (wir werden darauf noch zurückkommen). Jedes Heft wird durch eine gedrängte Einleitung eröffnet, die in die jeweilige Problematik einführt. Dann folgen die Quellentexte selbst, natürlich auf deutsch. Am Ende sind einige Seiten Anmerkungen beigefügt. Im vorliegenden Heft umfassen Einleitung und Anmerkungen zusammen keine zwölf Seiten. Sosehr diese Straffung der preislichen Gestaltung der Hefte zustatten kommt, so macht sie manche Unzulänglichkeiten der Darstellung geradezu unvermeidlich. Aber auch darüber hinaus müssen zum 1. Heft eine Reihe von wichtigen und grundlegenden Beanstandungen vorgelegt werden. Sie betreffen einmal die Einleitung, dann aber auch den Text selbst mit seinen Anmerkungen.

Angesichts der fundamentalen Bedeutung, welche dem Problem *„Schrift und Tradition"* innerhalb der protestantischen und katholischen Theologie und im Gespräch zwischen den beiden Konfessionen zukommt, muß alles darauf angelegt werden, daß beide Teile einander wenigstens verstehen und sachgerecht darstellen. Der katholische Leser wird von dem Herausgeber nicht erwarten, daß er seinen protestantischen Standpunkt verleugnet. Wohl aber darf er fordern, daß sein katholischer Standpunkt so geschildert wird, daß er sich in diesem Bilde wiedererkennt. Diese Forderung ist leider nur zum Teil erfüllt.

Schon der erste Satz der Einleitung ist zum mindesten insofern unbefriedigend, als durch die akzentuierte Herausstellung der Tridentiner Dekrete zur Tradition der Eindruck erweckt wird, als handle es sich hier um ein Sondergut der römisch-katholischen Kirche. In Wirklichkeit aber denkt, wie noch die Interpellation der

griechisch-orthodoxen Vertreter in Evanston gezeigt hat (vgl. Herder-Korrespondenz 9 [1954] 92), die getrennte Kirche des Ostens über die Frage der Verbindlichkeit der göttlich-apostolischen Überlieferung nicht anders als Rom. Tatsächlich gibt G. auf der nächsten Seite auch zu, daß Luthers Verwerfung der Tradition als Offenbarungsquelle und Glaubensnorm eine Neuerung war, die mit der ganzen alten Kirche in Widerspruch trat. Er sucht aber Luthers Schritt dadurch zu rechtfertigen, daß er die Entartung in Lehre und Leben in der vorreformatorischen Kirche „nicht zuletzt" auf die „faktische Nebenordnung der Tradition und die Überordnung der Kirche über die Schrift" zurückführt (4). Hier, wie auch im weiteren Verlauf der Einleitung, vermißt der katholische Leser die für den theologischen Traditionsbegriff so unentbehrlichen Unterscheidungen: Spricht Verf. nur von den „menschlichen" Überlieferungen, die dem kirchlichen Recht entspringen (iuris ecclesiastici), oder denkt er auch an die apostolischen Überlieferungen göttlichen Rechtes (iuris divini)? Ebenso müßte doch bei dem Hinweis auf die „Entartung der Lehre" die Frage gestellt werden, ob in der von dem höchsten kirchlichen Lehramt mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vorgelegten Lehren (also vor allem in den Definitionen der Konzilien und der Päpste) derartiges nachweisbar ist. Umgekehrt stellt sich G. nicht die Frage, ob nicht mit der Preisgabe der Bindung an das kirchliche Lehramt als Hüter der Tradition jene Auflösung der christlichen Grundelemente eingeleitet wurde, wie sie sich außerhalb der katholischen Kirche seit den Tagen der Reformation vollzogen hat.

Wichtiger ist, daß G. sich nicht von dem Komplex lösen kann, als stelle die katholische Theologie dadurch, daß sie die Auslegung und Darreichung der Schrift dem kirchlichen Lehramt vorbehält, eine menschliche Größe über Gottes Wort. Kein katholischer Theologe denkt daran, Menschenwitz gegen Gotteswort auszuspielen. Nur weil er überzeugt ist, daß derselbe Gottesgeist, der die Schrift inspiriert hat, auch das Lehramt der Kirche bei Auslegung und Weitergabe des (Schrift und Tradition umfassenden) Depositums leitet, vertraut er sich der Kirche an. Er weiß sich dabei eins mit der Christenheit von Anfang an, mit Irenäus und Tertullian und Augustinus — wie die hier gesammelten Texte selber zeigen. Und wenn G. — etwa bei Irenäus und Augustinus (3) — zwischen der sonstigen Bibelfreudigkeit und der Bindung an die Tradition bzw. an die bischöfliche Hierarchie einen Gegensatz und Widerspruch finden will, dann übersieht er, daß dieser Widerspruch nur dann bestehen kann, wenn man sich von dem urchristlichen und katholischen Verständnis der Kirche löst.

G. sucht die etwaige Beunruhigung seiner protestantischen Leser über den in Luthers Formalprinzip gegebenen Bruch mit der christlichen Vergangenheit durch den Hinweis zu beschwichtigen, daß Luther ja „den Grundsatz" nicht aufgegeben habe, „daß allein die apostolische Autorität maßgebend" ist, und daß somit für den Protestantismus „die Urzeit der Kirche im strengen Sinn ‚die' Offenbarungszeit" bleibe (4). Ja er fragt sogar die katholische Kirche, „ob sie wirklich noch apostolisch" sei und „ob die einzig sichere Urkunde des apostolischen Zeugnisses, die wir haben . . ., bei ihr die Geltung habe, die sie eben als apostolisches Zeugnis beanspruchen muß" (4). Die Frage offenbart im Grunde nur eines, nämlich daß dem protestantischen Denken die Kirche als nachapostolische Realität „verdächtig" bleibt. Wem die Wirklichkeit der Kirche als Christi Leib und als Ort des Heiligen Geistes fraglich ist, der kann versuchen, sich in dem geschriebenen Wort allein ein Fundament seines Glaubens zu schaffen — aber nur, um irgendwann zu erkennen, daß die Schrift nur in der Hand und Hut der Kirche zum „Brot des Lebens" wird. Es mag hier nicht uninteressant sein, darauf zu verweisen, daß der schwedische Bischof *Bo Giertz* in seinem unlängst auch auf deutsch erschienenen Buch über „Die Kirche Christi" (Göttingen o. J.) bei der Beantwortung des Problems der Kindertaufe keine andere Lösung hat, als darauf zu verweisen, daß man die Bibel nicht von der Kirche losreißen dürfe: „Die Mutter Kirche reicht uns die Bibel. Sie hat entschieden, welche Schriften heilig sind, und sie hilft uns, sie zu verstehen." Von der Kirche haben wir auch Recht und Pflicht der Kindertaufe uns zusagen zu lassen. „Als die Bibel das heilige Buch der Kirche wurde, herrschte keinerlei Zweifel über diese Dinge. So hat die Kirche von den ältesten Zeiten an gehandelt, und sie wußte am besten, was die Apostel gesagt und gemeint haben.

Erst wenn man die Gemeinschaft der Kirche verläßt oder ihr die Bibel aus den Händen reißt und sie auf eigene Faust auszulegen versucht, beginnt die Unsicherheit . . ." (115 f.). Das ist zwar der Sache gemäß gesprochen, aber unter stillschweigender Preisgabe der lutherischen Prinzipien!

G. vermeint, daß die Berufung „auf ein angebliches apostolisches Depositum neben der Schrift" der katholischen Kirche dazu dient, die „bisherige und noch kommende Entwicklung der katholischen Lehre mit dem Scheine apostolischer Autorität zu decken und den wahren geschichtlichen Tatbestand zu verdecken" (4). Trient bedeutet ihm eine reflexe Rechtfertigung der „ganzen bisherigen Entwicklung weg von den apostolischen Quellen" (4). Wichtig ist, daß er somit zugibt, daß tatsächlich, wenn auch noch nicht so reflex, die vom Tridentinum definierte Sicht von Schrift und Tradition von Anfang an in der Kirche des Ostens und Westens nachweisbar ist. Will der Protestantismus also seine These aufrechterhalten, muß er annehmen, daß der Heilige Geist die Kirche am Ende der apostolischen Zeit auf 1500 Jahre verlassen hat. Wie er zudem die Gültigkeit des Kanons oder die Kindertaufe ohne Rückgriff auf die Tradition erklären will, bleibt sein eigenes Geheimnis. Letzten Endes kommt immer wieder alles auf die Frage hinaus: Was dünkt euch von der Kirche? Wer wie G. einen radikalen Schnitt macht zwischen der Zeit der Inkarnation und Offenbarung und der Zeit der Kirche, der muß die katholische Traditionslehre als Anmaßung und Irrtum abtun. Aber er muß sich zunächst fragen, ob er auch dem Zeugnis der Schrift über die Kirche (Mt 16 und 28; Joh 14—16 u. a.) gehorsam ist (vgl. Schol 30 [1955] 1—32).

Von hierher ergibt sich auch die Antwort auf die Behauptung von G., die katholische Kirche habe konsequenterweise in den letzten hundert Jahren „kraft apostolischer Vollmacht neue Dogmen" verkündet, „obgleich sie sich der Unbegründbarkeit dieser Dogmen in der apostolischen Urzeit voll bewußt war" (5). Zunächst ist zu sagen, daß die Kirche schon viel früher ihre höchste, definitorische Lehrvollmacht betätigt hat, nämlich in Nicäa, Chalcedon usw. Gewiß kann man erwidern, daß es sich dort um Lehrstücke handelte, die, wie die Gottheit des Sohnes, die Zweiheit der Naturen Christi usw., in der Schrift begründet sind. Aber damit sieht man an dem entscheidenden Punkt vorbei. Denn worauf es ankommt, ist dies, daß die Kirche eine bestimmte begriffliche Formulierung und Umgrenzung einer Offenbarungswahrheit, die als solche in der Schrift nicht bezeugt ist, mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vorgelegt hat. Und das hat sie lange vor Trient getan. Sodann unterscheidet die katholische Theologie nachdrücklich den Weg des historischen und des dogmatischen Beweises. Sie hat nie behauptet, daß alle Dogmen in dem apostolischen Depositum ausdrücklich (explicite) enthalten sind, so daß sie auf dem Wege historischer Beweisführung von dort zu erheben wären. Wohl aber behauptet sie in Konsequenz zur Lehre vom zugesicherten Geistbeistand bei der Verwaltung des apostolischen Depositums, daß, wenn das oberste kirchliche Lehramt mit dem Einsatz seiner höchsten Autorität eine Lehre als geoffenbart, d. h. also als im Depositum apostolicum enthalten, definiert, dieser Definition unfehlbare Gewißheit zukommt, — ganz gleich, wie sich der historische Beweis anläßt. So wie sie gehalten ist, unabhängig von der Meinung der Biologie und sonstiger Naturwissenschaften die Einheit des Menschengeschlechtes (um der Einheit des Erlösers willen) und die Unsterblichkeit der Seele (um der eschatologischen Botschaft des Evangeliums willen) zu vertreten, so weiß sie sich auch in dieser Frage kraft des Verheißungswortes ihres Herrn allen geschichtlichen Einwänden überlegen.

Für die Gegenwart glaubt G. innerhalb der katholischen Sicht von Schrift und Tradition zwei einander entgegengesetzte Tendenzen feststellen zu können. Einerseits eine intensivere Hinwendung zur Bibel, wobei der Satz „Der Urtext wird *nun doch* der Vulgata vorgeordnet" deutlich zeigt, wie wenig G. die vom Tridentinum intendierte Tragweite des Vulgatadekretes beachtet. Anderseits „ermöglicht der moderne katholische Traditionsbegriff, der in dem vom Lehramt gelenkten kirchlichen Glaubenssinn und dem vom Heiligen Geist geleiteten Papste nahezu aufgeht, eine Dogmenschöpfung, die der Rücksicht auf die Schrift und die alte Tradition nicht mehr bedarf" (5). Das ist deutlich gesagt, aber auch völlig an der Sache vorbei. Ist es wahr, „daß man nicht wirklich biblisch sein wollen und

doch zugleich die päpstlichen Lehrentscheidungen oberste Richtschnur alles Glaubens und Handelns sein lassen" kann (6)? Freilich muß man so reden, wenn man der Meinung ist, daß hinter der Schrift und dem Lehramt zwei ganz verschiedene, vielleicht einander sogar entgegengesetzte Prinzipien stehen, und wenn man dem kirchlichen Lehramt nicht zutraut, daß es, unter der Führung des Geistes wirklich nur das Depositum auslegt. Damit ist auch der liebenswürdige Satz erledigt, den G. beifügt: „Man kann sich nicht der historischen Forschung wirklich öffnen und zugleich mariologische Legenden dogmatisieren" (6). Ohne Zweifel ist es für das Dogma von der Himmelfahrt Mariens ärgerlich, daß sein Inhalt uns zuerst als Legendenmotiv erscheint. Aber denkt G. etwa daran, den Glauben an die Auferstehung Christi deshalb preiszugeben, weil die Religionsgeschichte längst vorher „sterbende und auferstehende Götter" namhaft machen kann? So wie der Glaube an Christi Auferstehung nicht auf den Mythen der heidnischen Umwelt gründet, sondern einzig und allein auf dem Zeugnis Gottes, das uns von der Kirche verkündigt wird, so gründet auch der Glaube an die Himmelfahrt der Mutter Christi nicht auf der Legende des 5. Jahrhunderts, sondern einzig und allein auf dem Zeugnis Gottes, das hinter der Verkündigung der Kirche steht.

Bibelbewegung und neukatholischer Traditionsbegriff sind also nach G. zwei antagonistische Kräfte, die zur Zeit im Katholizismus miteinander ringen. Aber im Hinblick auf die Enzyklika „Humani generis" Pius' XII. glaubt er den Kampf schon zuungunsten der Bibel entschieden. Habe doch dieses Papstwort „die Methode als falsch bezeichnet, welche die Lehre der Väter und das kirchliche Lehramt mit dem Maßstab der Hl. Schrift messen wolle und nicht umgekehrt. Die Kirche bleibt der Schrift übergeordnet" (6). Wenn G. die von ihm selbst gesammelten Texte von Irenäus bis zu Pius XII. überprüft, muß er zugeben, daß es sich hier nicht um eine neue Entscheidung oder Lehrrichtung handelt, sondern um den genauen Ausdruck der von der Kirche aller Zeiten bezeugten Tatsache, daß es Gott nun einmal gefallen hat, eine Kirche zu gründen, in der er selbst lebendig weiterwirkt, und dieser Kirche seine Offenbarung zur treuen Hut anzuvertrauen. Weil in Schrift und im kirchlichen Lehramt beide Male derselbe Gottesgeist am Werk ist, darum ist es falsch, von Unter- und Überordnung zu sprechen, sondern es ist allemal Gott selbst, der alles in allem wirkt.

Angesichts dieser Ausstellungen ist es unvermeidlich, daß nun auch die von G. zusammengetragenen Quellentexte leicht falsch verstanden werden. Statt den zum Verständnis dieser zumeist isolierten Texte unumgänglich notwendigen systematischen oder geschichtlichen Kontext zu bieten, läßt die Vorrede sie von vorneherein in einem falschen Licht erscheinen.

So könnte beispielsweise der unerfahrene Leser durch den Text aus Basilius, De Spiritu Sancto 27 (10; vgl. 3) auf den Gedanken kommen, daß der große Kappadozier mit der Berufung auf die „im Geheimnis" überkommenen apostolischen Traditionen die These der Gnostiker wieder aufnehmen wolle, gegen deren Berufung auf apostolische Geheimtraditionen Irenäus zu kämpfen hatte. Tatsächlich denkt aber Basilius nicht an solche mit apostolischer Autorität getarnte Sonderlehren, sondern an die der Arkandisziplin unterliegenden kirchlichen Lehren. Denn Hüter dieser „Geheimtraditionen" sind für Basilius gerade die Bischöfe. Insofern ist der vom Decretum Gratiani, Dist. 11 can. 5 dem Basiliustext eingefügte Zusatz „Durch Nachfolger im Amt" sachlich durchaus richtig, wenn er auch literarisch als Einschub zu betrachten sein mag.

Die von G. auf S. 21 eingefügte Überschrift „Tradition ist apostolische und kirchliche Tradition" muß fast zwangsläufig die von der katholischen Theologie gemachten wesentlichen Unterschiede bzgl. der Herkunft der einzelnen Überlieferungen verwischen. Hier wäre die oben bemängelte ungenügende Abhebung der verschiedenen Formen und Typen von Tradition und der verschiedenen doktrinären Verbindlichkeit, die einem jeden Typus zukommt, in Erinnerung zu rufen.

Vor allem hätten die aus der Bulle „Unigenitus" zitierten Sätze n. 79—85 Quesnels dringend eines Kommentars bedurft, will man nicht ein völlig falsches Bild im Leser entstehen lassen (21 f.). Liest man diese verurteilten Sätze so wie sie liegen, können sie nur befremden, da in ihnen sich die von G. unterstellte Bibelfremdheit bzw. Bibelfeindlichkeit Roms so evident auszusprechen scheint. In

Wirklichkeit ging es aber der Kirche damals nur darum, dafür Sorge zu tragen, daß nicht unter dem Gewand des Bibelinteresses häretische Tendenzen in die Laienwelt infiltrierten. Die Kirche hatte seit den Tagen Tertullians und Vinzenz von Lerins oft genug die schmerzliche Erfahrung gemacht, daß im Zeichen einer selbstherrlichen Schriftauslegung die Grundlagen der von Christus gesetzten Ordnung angegriffen wurden. Es war daher nur eine von außen erzwungene Maßnahme, wenn die Kirche auf alle Weise darauf bedacht war zu verhüten, daß jeder die Bibel auf eigene Faust auslegte. Wenn man freilich der Kirche ihre Vollmacht bestreitet, unter dem Beistand des Geistes die Schrift gültig und verbindlich auszulegen, und wenn man als letztlich ausschlaggebende Instanz nur das Bibelverständnis des einzelnen hinstellt, muß man gegen solche Maßnahmen der Kirche protestieren — aber dann sollte man sich auch eingestehen, daß man unter Kirche etwas radikal anderes versteht als die christliche Frühzeit und die Bibel selbst. Jedenfalls spricht aus Mt 16, 18 ff. ein anderes Kirchenbild — um nur diesen einen, klassischen, aber nun einmal nicht wegzuleugnenden Text zu zitieren. (NB. Auf 22 muß es in propositio 82 Quesnels statt „verdammenswert" richtiger „schädlich" [lat.: damnosus] heißen; 25 lies statt Konsultatoren: Konsultoren.)

H. Bacht S.J.

Fischer, J. A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte.* 1. Bd. gr. 8° (XXV u. 318 S.) München 1954, Hueber. 21.80 DM.

Die Studie erinnert in mehr als einer Hinsicht an die 1948 erschienene Arbeit des Verf. über die Völkerwanderung im Urteil altchristlicher Autoren (Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustinus, Heidelberg 1948). In gleicher Weise wird unternommen, durch weitausgebreitete Synthese altchristlichen Schrifttums einen gültigen Querschnitt zu erzielen für einen Ideenkreis, der gleicherweise in sich abgerundet wie zur Hervorhebung *typischer* Ideologien geeignet ist. Wir finden auch die gleiche Arbeitsmethode angewandt. Mit peinlicher Genauigkeit wird gesammelt, zitiert, aufgezählt, und zwar vom Objekt her. Es sei unumwunden zugestanden, daß Verf. bei der Wahl des Objektes diesmal eine ebenso glückliche Hand hatte wie in der erwähnten 1. Arbeit; der natürliche Todesvorgang im Licht altchristlicher Geisteshaltung ist als Gegenstand systematischer Betrachtung in mehr als einer Hinsicht wichtig und aufschlußreich. Nach einem sehr reichhaltigen Literaturnachweis (in welchem nur solche Werke aufgenommen wurden, „die einen nennenswerten Beitrag zum Thema boten") und einer Reihe einleitender Angaben wird das Stoffgebiet in zwei Hauptpunkte aufgeteilt.

Zuerst geht es um *„Das Ereignis des Todes"* (13—142). Hier bricht die Frage nach dem Wesen des Todesvorgangs (13—72) gleich die dynamische Auseinandersetzung zwischen frühem Christentum und vorchristlicher bzw. zeitgenössischer Philosophie auf: eine mehr negative Tendenz im Protest gegen den eschatologischen Nihilismus wird nachgewiesen von Athenagoras bis Origenes; besonders Tertullian wandte sich in scharfen Formulierungen gegen die eschatologische Aussage Epikurs und der Epikuräer, welche in Seneka erneute Verteidigung gefunden hatte (19). Eine merkwürdige Position bezog der Afrikaner Arnobius d. Ä., indem er einerseits aus der Zweckmäßigkeit von Ethik und Sittlichkeit gegen den Nihilismus Epikurs argumentierte, anderseits aber die Unsterblichkeit der Seele von ihrer Natur her leugnete und deren Unsterblichkeit lediglich als Funktion ihres Begnadetseins zuließ (21). — Noch andere vornizänische Autoren zeigten gelegentliche Spuren eines Thnetopsychitismus: Justin, Tatian, Theophil von Antiochien und Klemens von Alexandrien (50—64). Im allgemeinen ging es bei ihnen entweder darum, die Einzigkeit der Unsterblichkeit Gottes gegenüber den Geschöpfen herauszustellen, oder darum, die Verdammnis des Menschen in einer totalen Vernichtung ausgehen zu lassen.

In der Behandlung der wichtigen Frage nach der *Begründung des leiblichen Todes* — wohl der wichtigsten des ersten Hauptpunktes — wird eine dreifache Antwort herausgeschält, welche in sich eine Steigerung bedeutet. Als „naturgesetz-

licher Vorgang", „Straffolge der Sünde" und „göttlicher Gnadenerweis" ergeben sich die Erklärungen aus der Sicht des jeweiligen Autors; nicht notwendig so, daß die Betonung des einen Grundes diejenige eines zweiten ausschlösse; aber auch nicht derart, daß alle drei Begründungen bei jedem Schriftsteller wie von selbst aufleuchten. F. weist ausdrücklich nach, wie z. B. der erste Grund, daß also der Tod einfach als Gesetzlichkeit der Natur nach dem Willen des Schöpfers auftrete, nicht von allen Vätern geteilt wird. Neben dem in sich unlogischen Kompromißvorschlag des Theophil v. Ant. sind auch „Väter, die unter Verzicht auf die unausgesprochene Annahme einer präternaturalen Unsterblichkeit Adams und Evas im Urzustand lehrten, daß der Mensch von Gott unsterblich erschaffen worden sei und diese Unsterblichkeit durch den ersten Sündenfall verloren habe. Hierher gehört vor allem Tertullian, dann der frühe Hippolyt, Novatian und deutlich Methodius" (101). Und weil ohnehin in den Schriften des NT fast ausschließlich der Tod als Folge der Sünde nachgewiesen wird, versteht sich von selbst, daß die entsprechend lautenden patristischen Aussagen zahlenmäßig und an Gewicht hervortreten. Eine noch auffälligere Erhebung von der Auffassung des AT bedeutet die erlösungsmäßig überaus optimistische Idee, die im dritten erwähnten Grund sichtbar wird und die zum guten Teil der Polemik gegen die Gnostiker entsprang: im Tod eine besondere Wohltat Gottes und einen besonderen Gnadenerweis zu schätzen. Diese Haltung geht vom mehr Primitiven, d. h. von der Freude über die Befreiung vom Ungemach des Lebens, über mehrere Zwischenwerte bis zum platonistisch orientierten Willen, die Seele aus den Fesseln des Leibes befreit zu sehen, ganz abgesehen davon, daß die Sterbestunde „entscheidende Gnadenstunde für die Frommen hinsichtlich des zukünftigen Lebens ist" (119).

Ein dritter Unterabschnitt des ersten Hauptteiles behandelt den „Tod als Abschluß" (122—142). Gemeint sind zwei spezielle Fragestellungen, die wohl kaum an dieser Stelle eine erschöpfende Behandlung erfahren können: Tod als Abschluß eines bestehenden Ehebandes (d. h. Problem der zweiten Ehe); Tod als Abschluß des Heilswirkens. Über letztere Frage werden zwei Aussagen aufgefangen, daß nämlich der Mensch mit dem Ende seiner Lebenszeit jede Möglichkeit zu Verdiensten und sakramentalen Gnaden verliere und daß vereinzelt im hier betrachteten literarischen Feld das Sterben selbst wegen der geforderten vollkommenen Loslösung von allem Irdischen als sittlich bedeutsames Geschehen gewertet wird (Tertullian?, Laktanz, Klemens v. Al.).

Der zweite Hauptabschnitt des Werkes geht über die Aussage der vornizänischen Schriftsteller zur Frage: Was erwartet den Menschen *zwischen Tod und Auferstehung?* (143—315). Die *Unsterblichkeit* der menschlichen Seele zu verkünden war zwischen Pythagoras und den Neupythagoräern häufig das Anliegen der griechischen Weisheit gewesen, während im Raum des AT dieser Gedanke kaum zum Durchbruch gekommen ist. Daß vor allen Dingen Plato in diesem Sinne seinen Einfluß auf die Entwicklung der Anthropologie geltend gemacht hatte, läßt die entsprechende Betonung der Unsterblichkeit innerhalb des frühchristlichen Raumes dort am ehesten suchen, wo die Geisteshaltung des Neuplatonismus am intensivsten in die christliche Verkündigung einfloß. F. weist in diesem Zusammenhang auch auf das andere religionsgeschichtliche Problem hin, daß nämlich auch von den *Mysterienkulten* die Unsterblichkeitserwartung in die christliche Zeit gebracht worden sei. „Dort wurde nicht wie zunächst in der Philosophie die ontische Unsterblichkeit der Seele, sondern zugleich ihr jenseitiges Heil ins Auge gefaßt: ihre Unvergänglichkeit als solche war dabei vorausgesetzt" (147). Während unter den christlichen Autoren diejenigen der griechischen Apologetik in ihrer psychologischen sowie soteriologischen Darstellung der Unsterblichkeitserwartung kaum zu einer einheitlich klaren Sichtung kamen, bahnte Tertullian in geschickter Verwertung platonischen Gedankengutes dem für die Christen unumgänglichen Bewußtsein der Unsterblichkeit den Weg. Eine dreifache Art der Argumentierung wird von F. in dessen Schriften gefunden: aus der Beobachtung des Volksglaubens; aus der Bibel, vor allem aus dem Schöpfungsbericht; aus der Philosophie, indem Einfachheit und Unauflöslichkeit der Seele sowie deren Selbstbetätigung die Unsterblichkeit postulieren (177). Durch Tertullian trat die christ-

liche Erwartung, schon unmittelbar nach dem Tod die Seligkeit zu verkosten, neben die ältere, auch späterhin noch durchscheinende Auffassung, daß das „Heilsgut der beseligenden Unvergänglichkeit . . . erst nach dem Hadesinterim und der allgemeinen Auferstehung erreichbar" sei (224). Im selben Zusammenhang findet F., daß, abgesehen von den hauptsächlichen Alexandrinern, die meisten Väter darauf achten, daß das Unsterblichkeitsglück der Seele nicht in der Trennung vom Leib, sondern in der harmonischen Vereinigung mit diesem bestünde.

Über das *Los nach dem Tode* handelt der zweite Unterabschnitt. Eine diesbezügliche Aussage der hier befragten Vertreter der christlichen Lehre ist um so schwieriger zu gewinnen, je ausschließlicher die Zeit zwischen Tod und Auferstehung des Fleisches ins Auge gefaßt wird. Grund dafür mag u. a. in der starken eschatologischen Konzentration auf die Parusie gelegen haben. Außerdem galt es, dem der hellenistischen Denkweise fremden Gedanken von der Auferstehung des Fleisches stärkeres Gewicht zu geben in der Betonung, daß das Los der Seele unmittelbar nach dem Tod noch nicht vollendete Seligkeit oder Bestrafung ausmachen könne. F. führt Zeugnisse an von Klemens v. Rom bis zu Methodius und dem Dialog „De recta in deum fide" und findet: „Mit Nachdruck lehrt die große Mehrzahl der Väter, daß die Seele, die als Trägerin der Persönlichkeit den Tod bewußt überlebt, alsbald Vergeltung empfängt" (311). Nur ein Teil der Zeugnisse spricht sich über den *Ort* der abgeschiedenen Seelen im Sinne der heutigen Glaubensverkündigung aus. Andere nahmen für die Zeit vor dem Endgericht Zwischenorte an, die „für Gute und Böse, für Auserwählte und Verdammte verschieden sind, jedoch für beide Gruppen meist im Hades" (ebd.). Auch die Vorstellung einer postmortalen Läuterung gewann im 3. Jahrhundert an Deutlichkeit (Tertullian, Cyprian, Klemens v. Al., Origenes usw.). Die Vertreter der „Interimstheorie" sahen sich anderseits veranlaßt, Ausnahmen zuzugestehen, indem sie z. B. den Martyrern, Hippolyt auch den Aposteln und Propheten, den sofortigen Eintritt in den Himmel zuerkannten.

So gewinnt man unbedingt den Eindruck, daß die vorliegende Studie klare und konkret formulierte Ergebnisse zeitigt. Anderseits kann man aber nicht übersehen, daß solche zu sehr im einzelnen bestehen und daß die ganze Arbeit den Eindruck einer wohlgeordneten Materialsammlung nicht überschreitet. Zweckmäßig wäre von hier aus ohne Vorwurf und Vorurteil zu überdenken, welche Werte oder Nachteile eine derartige Methode mit sich bringt. Einerseits sieht man, wie Ergebnisse der Synthese sich beinahe unmerklich im Rahmen der schlichten Interpretations- und Verknüpfungsversuche einstellen. Dem Leser ist größere Objektivität garantiert, wenn er zum Nachvollzug an die einzelnen Elemente herantreten will. Auf der anderen Seite erhebt sich die Frage, wie weit bei derartiger Aufteilung die theologische Lehre eines antiken Autors eingefangen werden kann; dieselbe Frage übrigens, die gestellt wird über den theologischen Wert des bekannten Enchiridion Patristicum. Wenn in unserm Falle z. B. Origenes in beinahe jedem Unterabschnitt als Zeuge herangezogen, wenn also jeweils getrennt dargelegt wird, was dieser Alexandriner über „Protest gegen den eschatologischen Nihilismus" (24), über den „Tod als Trennung von Seele und Leib" (36), über die Sterblichkeit des Leibes (45 f.), über „Die Allgemeinheit des Todes" (70) . . ., über den „Tod als Ende des Heilswirkens" (137), über „Das Los nach dem Tode" (284) aussagt, dann ist zwar das einzelne der Aussage klar herausgestellt und im Zuge einer gewissen Entwicklung gesehen. Es fragt sich aber, ob in solchem Falle das Ganze nicht doch *wesentlich* mehr sei als die Summe vieler Teile; also ob die Eigenart origenistischer Eschatologie mit ihrer ganz präzisen historischen Situation, ihrer Abhängigkeit und ihrer jeweiligen Zielsetzung überhaupt genug berücksichtigt werden kann. Diese Frage stellen soll nicht notwendig heißen, sie *gegen* den Verf. beantworten. Derselbe konnte zweifellos mit guten Gründen in seinem Sinne sich entscheiden, als es darum ging, entweder die sachlichen Ordnungsprinzipien zur beherrschenden Struktur zu machen oder aber die individuelle Situation der einzelnen Zeugen als das vorherrschende Element herauszustellen. Indem er sich *so* entschied, mußte er damit rechnen, daß die zusammengefaßten Ergebnisse in die Grenzen recht allgemeiner Aussage hineingebannt würden. Derjenige, den die vorgetragenen Zusammenfassungen (142 218 ff. 310 ff. u. a.) nicht

ganz befriedigen, kann mit Recht den bedeutenden Wert der Arbeit feststellen im klaren und exakten Vollzug der Ausdeutung von einzelnen Väterzeugnissen.

Der vorliegende Bd. bildet den 1. Teil von Studien, mit denen sich Verf. an der Universität München habilitierte. Über Drucklegung des abschließenden 2. Teiles werden weder bezüglich des Inhaltes noch des Termines genauere Daten mitgeteilt, so daß wohl der vorliegende Bd. zunächst einmal als geschlossenes Ganzes aufgenommen werden soll. Letzteren zu kennen läßt jedenfalls mit dankbarem Interesse auf die Fortführung warten. E. H. Röttges S. J.

Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I/1: Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik.* gr. 8° (XXVII und 351 S.) Freiburg 1955, Herder. 21.— DM.

In den Auseinandersetzungen um die Frage nach der Mysteriengegenwart hat die Theologie wiederentdeckt, was Jahrhunderte hindurch außer Beachtung blieb: daß man nämlich den sakramentalen Geheimnissen der Kirche, der Eucharistie vor allem, nicht gerecht wird, wenn man sie nur als Mitteilung des Effektes der Erlösung sieht. Man erkannte neu die alte Wahrheit, daß im Sakrament der Kontakt mit dem Geschehnis der Erlösung selbst gewonnen wird.

Daß es sich hier um genuinstes Überlieferungsgut handelt, zeigt die vorliegende wertvolle Arbeit aus der Schule von K. Adam und J. R. Geiselmann in Tübingen. B. gibt diesem ersten Teilband den Titel „Aktualpräsenz . . .", um gerade dieses dynamische Moment der Gegenwart des Heils*geschehens* selbst im eucharistischen Kultus als Lehre der Patristik herauszuheben. Das Abendmahl der Kirche enthält „eine tätige Gegenwart der Person des unsichtbaren, weil in pneumatischer Existenzweise wesenden Christus" (XXIII). Dabei wird die Realpräsenz Christi nicht übersehen, sie wird nur aus der Isolierung gelöst und durch die Betonung der Gegenwart des Heilsgeschehens ergänzt. B. möchte am liebsten das Wort Realpräsenz für beides — die Gegenwart Christi selbst wie auch seines Heilswerkes — anwenden und den Begriff dann differenziert sehen in den der Substanzialpräsenz, die für die Gegenwart des Leibes Christi, und den der Aktualpräsenz, die für Christi Heilswerk gilt. Um der Kontinuität der Terminologie willen beläßt er den Terminus „Realpräsenz" dann doch in der Anwendung auf die substanzielle Gegenwart des Herrn unter den sakramentalen Gestalten, während er beides dann als objektive Gegenwart bezeichnet.

B. beginnt seine Untersuchungen mit einer Darstellung der Einsetzungsberichte des Neuen Testamentes, die er als liturgische Fixierung, nicht aber als ins einzelne gehende Erzählung erweisen kann, da den Berichten alles fehlt, was über das liturgisch Nötige hinausgeht. Unter den beiden Gruppen der Überlieferung dieser Berichte stellt B. die paulinisch-lukanische Tradition als die ältere fest, und unter diesen beiden liegt wieder der paulinische Bericht vor dem lukanischen. Bemerkenswerte Ausführungen werden angeschlossen über die Tatsache, daß die Betonung der Diatheke in der Blutformel bei Paulus und Lukas der Betonung des Blutes selbst bei Markus gewichen ist. B. glaubt daraus wie auch aus Hebr eine Auseinandersetzung mit blutfeindlichen Strömungen innerhalb des Judenchristentums lesen zu können. Das wäre dann eine Bestätigung des jüngeren Alters der markischen Tradition. Im Versuch, die Worte zu rekonstruieren, wie sie aus dem Munde des einsetzenden Herrn gekommen sein mögen, hält B. das über das Brot Gesprochene für das Herrenwort selbst, während die formale Rekonstruktion des über den Wein Gesprochenen nicht möglich sei. Wohl sei klar, daß Jesus an den Kelch seine Diatheke geknüpft und dessen Inhalt mit seinem Blut identifiziert hat. Im Versuch, die Wandlungsworte zu deuten, stellt B. fest, daß sowohl das Wort „Leib" (aram. baśar) wie das Wort „Blut" (aram. dam) jedes für sich im Sinne von „leibhaftige Person" zu verstehen sei, was die Realpräsenz Christi in den Spezies unbezweifelbar mache. (Auf die symbolische Bedeutung der „getrennten Gestalten", auf das, was nach dem Tridentinum „vi verborum" gegenwärtig ist, legt B. vielleicht doch zu wenig Wert. Er sagt später geradezu, diese Symbolik sei der Patristik fremd [145], obwohl er selbst sie bei Theodor v. Mopsuesta eingehend feststellt [232].)

Die Aktualpräsenz des verklärten Christus ist das Thema des 2. Kapitels, in dem die Lehre der Frühzeit von Christus als dem Herrn und Hohenpriester beim Abendmahl dargestellt wird. Es handelt sich hier noch nicht um die Aktualpräsenz des geschichtlichen Heilswerkes Christi in der Eucharistie, sondern um die „aktuale Gegenwart der Person des pneumatischen Christus" (65), also um die Tatsache, daß er der eigentlich wirkende Herr und Priester in der kirchlichen Abendmahlsfeier ist. Ausgehend von der Bedeutung des Mahles als messianischen Heilszeichens, das im Abendmahl eine besondere Erfüllung fand, bei den Mahlfeiern des Auferstandenen bestätigt wurde, wird gezeigt, wie die Urkirche sich bei der Eucharistiefeier als Gast der Mahlveranstaltung des erhöhten Herrn wußte. Am Abschluß dieses Abschnittes wäre eine kurze Auseinandersetzung mit der Frage erwünscht, ob und wie sich die Existenz des Herrn nach seiner Himmelfahrt von der vor ihr unterscheidet. Der Herr west ja doch nicht erst seit der Himmelfahrt in himmlisch-pneumatischer Existenz (82).

Sehr eingehend und klar wird dann die patristische Auffassung von Christus als dem Herrn und Hohenpriester der Eucharistiefeier dargelegt. In der Übersetzung der Texte zeigt sich B. bisweilen schon als Interpretator, wo es gut gewesen wäre, zunächst einmal in wörtlicher Wiedergabe den Text selbst zu bieten. S. 88 ist ein direkter Übersetzungsfehler unterlaufen. Der zitierte Athanasiustext enthält zwar ohne Zweifel die Eucharistie. Aber nicht in dem Satzteil, den B. meint und den er fälschlich übersetzt: „Du hast uns gewürdigt, an der Speise deines Fleisches teilzuhaben." In Wahrheit sind die „sarkikai trophai" eben nicht die Eucharistie, sondern die natürliche Speise. Ihr wird dann die himmlische Speise (die Eucharistie) gegenübergestellt (vgl. Stichwort „sarkikós" im Athanasiuslexikon von Müller).

Besonders bedeutsam ist die Behandlung der kommemorativen Aktualpräsens des historischen Heils*werkes* Jesu im eucharistischen Geschehen, der das 3. Kapitel gewidmet ist. Hier kommt B. in gewissenhafter Analyse der Vätertexte zu dem Ergebnis, daß im eucharistischen Geschehen eine objektive Vergegenwärtigung relativer Art des geschichtlichen Heilswerkes Christi gelehrt werde, nicht aber in einer Gegenwart quoad substantiam im Sinne Casels, sondern dargestellt im eucharistischen Geschehen als seinem Symbol. Hier ist dann der Ansatz für eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen der Mysterientheologie gegeben, die dann später in eigenen Abschnitten geführt wird. Wir müssen gestehen, daß uns hier manches undeutlich geblieben ist. Schon die Herausstellung des eigentlichen Differenzpunktes der verschiedenen Auffassungen wird nicht ganz deutlich. Daß Christi Heilswerk im Symbol gegenwärtig wird, sagen alle Mysterientheologen. Die Auseinandersetzung beginnt erst da: Ist im Symbol das geschichtliche Heilswerk substantiell enthalten oder nur virtuell; ist in ihm unmittelbar das historische Heilswerk dargestellt oder sein übergeschichtlicher, im Jenseits aufgehobener Heilsgehalt? Wird man nicht vielleicht — auch nach Lesung der Väter — doch sagen müssen, daß die eine Aussage die andere nicht ausschließt, sondern ergänzt und daß die verschiedenen Beiträge der Mysterientheologen nur in ihrer gegenseitigen Ergänzung das wiedergeben, was die Väter meinen? Jedenfalls müßte B. die symbolische Gegenwart näher zu erklären suchen und vor allem dieses eucharistisch-kultische Symbol von anderen bildlichen Darstellungen unterscheiden. Worin liegt der Unterschied?

B. scheint nicht ganz frei von der Tendenz, den einen oder anderen Text auch da, wo das nicht so ausgemacht ist, in seinem Sinne zu deuten. Das fällt besonders da auf, wo er den dynamisch-aktualen Zug im Symbolbegriff auffinden will. Ist es wirklich richtig, daß die Väter, wenn sie die Elemente selbst Symbol des Leibes und Blutes Christi nennen, auf die symbolische Darstellung nicht des statisch betrachteten Leibes und Blutes, sondern des dynamischen Heilshandelns Christi hinweisen (z. B. 218)? An einigen Stellen ist gerade die Gegenwart des Heils*werkes* von der Gegenwart des Herrn selbst unterschieden. Wenn die Elemente Symbol des Leibes und Blutes Christi genannt werden, heißt das ja nicht, daß die Väter da nicht an die Realpräsenz glaubten. Auch wenn der Herr quoad substantiam real gegenwärtig ist, kann man die Spezies noch Symbol nennen, da ja in ihnen seine Gegenwart nicht unmittelbar realistisch sichtbar wird. Jeden-

falls scheint uns keineswegs sicher, daß auch schon die Aussage, die Elemente seien Symbol des Leibes und Blutes Christi, unmittelbar von der Gegenwart des Heils*werkes* spreche. Zumal diese Aussage noch eigens gemacht wird.

Das letzte, 4. Kapitel stellt die Lehre der Väter dar, daß im Abendmahl der Kirche auch die Inkarnation des Herrn kommemorativ aktual präsent gesetzt werde, eine Wahrheit, die in der Theologie weithin vergessen wurde oder doch wenig besprochen wird.

Diese fleißige Arbeit verdient unseren aufrichtigen Dank. Wenn wir auch die eine oder andere Frage anzumelden hatten, so leugnet das nicht im geringsten den Wert dieses Buches, das der Theologie des kirchlichen Abendmahls reiche Quellen erschließt, aus denen sie neue Fülle gewinnen sollte.

Otto Semmelroth S. J.

Kerygma und Dogma. *Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre.* 1. Jahrgang 1955. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. Jahrgang 9.80 DM; Einzelheft 3.— DM.

Die neue protestantische Vierteljahresschrift wird unter der Schriftleitung von W. Joest (Neuendettelsau) von einem engeren Redaktionsausschuß geleitet, dem G. Gloege (Jena), R. Prenter (Aarhus) und E. Schlink (Heidelberg) angehören. Der weitere Herausgeberkreis umfaßt, ähnlich wie der Redaktionsausschuß, eine Anzahl von bekannten Namen auch aus den skandinavischen Ländern: aus Oslo N. A. Dahl, aus Uppsala R. Josefson, aus Helsinki A. Lauha, aus Kopenhagen K. E. Skydsgaard, aus Lund G. Wingren. Aus der Schweiz zeichnet O. Cullmann (nicht K. Barth). Bultmann fehlt auf der deutschen Namensliste. Der Titel gibt gut Sinn und Wollen der Zeitschrift an: „Die Herausgeber sind sich darin einig, daß um der *Verkündigung* willen die *dogmatische Lehre* eine notwendige Funktion des Lebens der Kirche ist" (Beiwort). Man möchte so, ohne an eine theologische Schule gebunden zu sein, der Kirche „durch streng wissenschaftliche Arbeit bei der systematischen Klärung der Fragen dienen, die ihrer Verkündigung heute aufgegeben sind" (ebd.). Dabei soll auch „gründlich erwogen werden, was aus anderen Kirchen mit dem Anspruch schriftgemäßer Erkenntnis laut wird" (ebd).

Die beiden bis zur Abfassung dieser Besprechung erschienenen Hefte bestätigen konkret dieses Ziel. Der 1. Artikel von *E. Schlink,* Weisheit und Torheit (1—22), entwickelt an Hand der Heidelberger Disputation Luthers Auffassung über die Abweisung des Aristotelismus und seine Hinkehr zur Kreuzesphilosophie, deren Wesen darin liegt, daß sie nicht nur Wissen ist sondern „Widerfahrnis — nämlich das Ereignis der rettenden Tat, die Gott in Jesus Christus am Glaubenden tut" (15). Das aber ist kein Kampf „gegen" die Philosophie sondern letztlich „für" sie. Denn der Mensch muß durch das enge Tor von Buße und Glauben hindurch, um zum rechten Erkennen zu kommen. Doch bleibt diese Kreuzesphilosophie notwendig Gegner eines metaphysischen Gott und Mensch umgreifenden „Systems" (20). Es ist „eine teleologisch-eschatologische bestimmte Wirklichkeitsbetrachtung, die die Vorläufigkeit und Zerrissenheit dieser gegenwärtigen Wirklichkeit ernst nimmt" (ebd.) im lutherischen Axiom des ‚Sünder und gerecht zugleich'. Wir möchten glauben, daß Sch. die katholische Analogie ein wenig unterbewertet, wenn er schreibt, daß der scholastische Aristotelismus einfachhin ein Gott und Mensch umfassendes ontologisches Gefüge (4) darstellt. Hier liegt bereits der von Luther übersehene Unterschied zum reinen Aristotelismus. Doch wird im Artikel die Grundrichtung der neuen Zeitschrift im ‚Sünder und gerecht zugleich' gut durchsichtig.

Das geschieht auch im 2. Artikel von *G. Gloege:* Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem. In ihm wird der aristotelisch-thomistische Personbegriff dem platonisch-augustinischen gegenübergestellt. Ersterer versteht Person als Kategorie der Substanz, als Hypostase geistiger Wesenheit und Natur, während letzterer von Gl., im Anschluß an die Untersuchung von E. Benz (1931), als mehr personal ausgerichtet gezeichnet wird mit der Liebe als Grundsubstanz des Personseins, die in Gott eigentlich nur verwirklicht ist, im Menschen allein in Analogie und unter Hinweis auf das trinitarische Personsein des Dreifaltigen in der Liebe geeinten Gottes besteht. Dieses mehr dynamische Personsein ist von Luther nach Gl. existentiell umgeformt. Rechtfertigung wird nicht mehr personale

Umwandlung in Gottes *Liebe* sondern Zuversicht in Gottes *Erbarmen* und zwar so weit, daß eigentlich Luther keine Definition des Menschen mehr braucht, da das Geschöpf nur soweit von Belang ist, als Gott an ihm handelt. Diese Idee ist Grundlage geworden für das rationale Personsein Pascals, das kategoriale Kierkegaards, das prinzipielle Gogartens. Allen ist eigen die Subjektivität, die Relation im Gegenüber zweier Personen, die Aktualität im Gegensatz zur ruhenden Korrelation. Sehr wesentlich aber sind die „Bedenken", die Gl. am Schluß zu diesem aktualen Personenbegriff äußert. Sie gründen in historischen Beobachtungen über das Alte und Neue Testament. Israel lebte als *geschichtliches* Volk und ist so von der Geschichte nicht zu lösen, so daß Ontisches und Personales unlösbar verbunden sind. Auch die Selbstaussagen Gottes im AT haben ontische Bedeutung. Ähnliches gilt vom NT: „Was bedeutet es ontologisch, wenn Johannes nicht nur in den Kategorien des ‚Werdens' sondern auch des ‚Seins' redet?" (36). Und wäre nicht bei einem konsequenten Personalismus die Dogmatik als wissenschaftliches Bemühen erledigt (30)? Der Lösungsversuch (38 ff.) geht dahin, beide Linien formal zu trennen, jedoch material aufeinander zu beziehen: 1. Ontologie ist auf Personalität *ausgerichtet*, aber 2. auch durch sie *aufgehoben*, da sich die Brauchbarkeit nur dann zeigt, wenn sie sich in eine personale Aussage wenden läßt; Ontologie wird 3. durch Personalität im Sein der Kirche *aufbewahrt*, da die Kirche ontologische Aussagen begründet und im Dienst behält. Besonders im 2. Punkt scheint uns die Notwendigkeit weiterer Klärung gegeben zu sein, wenn wir Gottes ontische Offenbarungen zur Grundlage nehmen. Sie müssen wesensnotwendig personal sein, da sie heilsgeschichtlich sind. Wird durch diese ihre Personalität je ihre Ontologie *„aufgehoben"*? Die *innere* Verbundenheit von Ontologie und Personalität scheint als heilsgeschichtliche Offenbarung nicht nur material sondern auch formal zu sein. Dadurch wird erst die echte Persönlichkeit des Menschen ganz im engen Beieinander der Offenbarungstat herausgestellt und der Mensch, unter Wahrung der Analogie, nicht zum bloßen Objekt Gottes gemacht, das er doch auch in der Schrift im Anruf Gottes an ihn nicht nur ist. Bei Gl. ist die letzte Konsequenz des ‚Sünder und gerecht zugleich' immer noch zu stark gezogen, wenn sie auch gegenüber dem Aktualismus des modernen Protestantismus gemildert erscheint.

Im 3. Artikel behandelt *R. Prenter (Aarhus)* „Das Augsburgische Bekenntnis und die römische Meßopferlehre". Dabei hebt er hervor, daß der lutherische und nachlutherische Kampf gegen das Meßopfer als verdienstliches Menschenwerk zu vereinfacht war, da nur die mystische Einheit mit Christus es durch Priester und Volk vollziehen könne (47). Dagegen glaubt Pr., daß das Meßopfer als *Sühneopfer* dem Golgothaopfer Abbruch tue. Es könne als Anamnesis nur Dankopfer sein, da der Herr selbst auf Golgotha die Sühne für Alle geleistet habe: „Nur in einer Wiedergegenwärtigsetzung, die den Charakter des Dankes trägt, kann die Unwiederholbarkeit des Kreuzesopfers, seine Einmaligkeit als vollkommenes Versöhnungswerk zum Vorschein kommen" (51). Wir glauben, daß damit der eigentlichen Mysterienkraft des Meßopfers ein Wesenselement entzogen ist. Wenn es nicht auch Sühnopfer in voller Einheit mit dem Kreuzesopfer bleibt, ist es letztlich keine echte Gegenwärtigsetzung mehr. Es steht auch als Sühnopfer dem Dankesopfer nicht entgegen, wie Pr. meint (53), da das Kreuzesopfer doch auch selbst Dankesopfer an den Vater ist. Sonst nimmt man dem Opfer der Gemeinde an den Vater auch seine tiefste Kraft und Würde. Es ist bedauerlich, daß Pr. von einer „papalistisch, rechtlichen Auffassung des kirchlichen Amtes" (51) als Grundlage des Sühnopfergedankens spricht. Denn ebenso wie beim Dankesopfer hat das Priestertum doch nur sekundäre Bedeutung, da Christus der eigentliche Opferpriester ist. Grundlage ist vielmehr die weltweite Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers in seiner Urbedeutung und vollen Erlösungswirklichkeit. Das Sakramentale begrenzt also nicht dessen offenbarungsgeschichtliche Wirklichkeit, sondern stellt sie über alle Schranken des Ortes und der Zeit, ohne darum dem geschichtlichen Kreuzesopfer Abbruch zu tun, da es eben selbst Gegenwart wird. Wir verstehen nicht, wie man in diesem echten Mysteriengeschehen des Glaubens eine „Garantie" des Wortes sehen kann, die der Katholik im bloßen Wort nicht zu finden wage. Denn dies Geheimnis kann doch nur im Glauben angenommen werden. Ja es ist selbst eines seiner tiefsten und zugleich hehrsten Christusgeheimnisse und stammt nicht aus „Aberglauben" und „einem entscheidenden Mißbrauch des Papsttums:

dem Dogma von der Heilsnotwendigkeit der päpstlichen Gewalt und Autorität" (57). Schade um diese Worte, die das religiöse Problem allzu leicht verdunkeln und vereinfachen, ja ungerecht sind. Letzter Grund dieses Urteils von Pr. scheint uns auch hier das lutherische ‚Sünder und gerecht zugleich' zu sein, da es nicht zu einer echten inneren Rechtfertigung in der Seele kommen läßt. Es ist somit auch in diesem Artikel eines der Grundprobleme der Kontroverstheologie angeschnitten.

Von systematisch-theologischer Sicht ist ebenfalls der Artikel von *N. A. Dahl (Oslo)* bemerkenswert: „Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem". Er ist ursprünglich ein Vortrag für einen weiteren Leserkreis gewesen und auch in der Überarbeitung weniger straff geblieben. Doch sind die Linien gut gezogen. „Der historische Jesus ist uns zum Problem geworden" (104). Mit diesem Einleitungssatz ist der Inhalt kurz umrissen. Zunächst wird an der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung von Reimarus über Wellhausen und Schweitzer bis hin zu Bultmann gezeigt, daß die Leben-Jesu-Theologie zusammengebrochen und durch die Kerygma-Theologie abgelöst ist, die eine historische Fragestellung mehr oder weniger ablehnt. Man soll sich an die Evangelien mehr als Träger schöpferischer Verkündigung halten als an ihre historische Verifizierbarkeit. Vgl. dazu J. Terus S.J., Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung (Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. Grillmeier u. H. Bacht S.J., Bd. 3, Würzburg 1954, Z. 81—237; bes. 158—208). Hier ordnet D. auch Bultmann ideengeschichtlich ein. Als Reaktion gegen die konsequente Kerygma-Theologie nennt er E. Käsemann und E. Stauffer. D. selbst sucht in einem 2. Abschnitt die Möglichkeiten einer geschichtlichen Forschung zu ergründen und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß unter Einbeziehung der Geschichte der Jesu-Tradition eine Erkenntnis des Lebens des Herrn und nicht nur seiner Predigt durchaus möglich ist. Ja es ist nach ihm ein echtes Verständnis der Predigt nur im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und seinem Kreuzestod erreichbar. Das „theologische Problem" (3. Abschnitt) hat freilich nach D. an dieser historischen Forschung nur geringeres Interesse als der Geschichtler: „Über Glauben und Unglauben entscheiden nicht historische wissenschaftliche Argumente sondern nur die persönliche Stellungnahme zur apostolischen Botschaft von dem Gekreuzigten . . . Der Glaube entsteht dadurch, daß uns Gnade geschenkt wird, an dieses Evangelium zu glauben" (124). Daher ist die kerygmatisch-theologische Betonung, daß der Glaube aus der Predigt kommt, nicht nur Notauskunft aus der Leben-Jesu-Krise, sondern sie beruht auf der protestantischen Glaubensauffassung selber (ebd.). Das soll aber nicht heißen, daß der Glaube an der historischen Forschung uninteressiert sei. Das wäre theologischer Doketismus. Denn mit der Inkarnation ist Christus zum Objekt geschichtswissenschaftlicher Forschung geworden. Sonst würde man auch die Möglichkeit der Ärgernisse und der Anfechtung religiös unterdrücken. D. sieht die Lösung darin, Christus und die Kirche zu verbinden, freilich ohne die Frage der Historizität dabei zu unterdrücken. Es geht also um die Forderung einer mittleren Lösung zwischen der historischen Leben-Jesu-Theologie und der enthistorisierenden Kerygma-Theologie. Daß wir diesen Schritt begrüßen, bedarf keiner Erklärung, wenn wir auch glauben, daß der historischen Forschung eine größere Bedeutung und Möglichkeit zukommt, besonders aus dem eng mit dem historischen Christus und seiner Lehre verbundenen Gemeindeleben des Urchristentums heraus, das uns die Geschichtlichkeit der Evangelien verbürgt. Aber gerade darum erscheint die Verbindung von Christus und Urkirche, wie sie D. sieht, sehr wertvoll.

Von O. *Cullmann* werden wir in Kürze eine neutestamentliche Christologie zu erwarten haben. Von ihr zeichnet er einige Grundlinien im Artikel „Zur Frage der Erforschung der neutestamentlichen Theologie". Christus steht für die Urkirche im Mittelpunkt des Denkens. Daher ist Person und Werk aufs engste verbunden. Die Naturen-Frage ist letzten Endes erst ein griechisches, kein biblisch-jüdisches Problem. Wichtig erscheint dabei die Feststellung, daß es nicht a priori festzustehen braucht, daß das frühe Christentum in seiner Christologie sich notgedrungen nach hellenistischem oder jüdischem Schema richten mußte. Es ist vielmehr zu erwarten, daß Christus auch hier Neues schuf. Das zeigt sich deutlich bereits bei den messianischen Titeln, die zwar aus dem AT übernommen wurden, aber so, daß sie

Jesus in seiner Einzigartigkeit darzustellen suchen. Die verschiedenen Titel belegen, daß ein einzelner nicht alles ausdrückt, um den Herrn und sein Werk nach jeder Seite zu erfassen. Die Methode einer neutestamentlichen Christologie kann also (gegen Bultmann) nur so vorangehen, daß sie jeden Titel in sich durch alle Bücher hindurch untersucht, um dann in ihrem Zusammenwirken zu einem Gesamtbild zu kommen. Freilich kommt es nach C. zu einer solchen Schau erst vom Glauben der Urgemeinde an den Herrn aus. In ihr hat sich die Überzeugung im Leben, in der gottesdienstlichen und individuellen Erfahrung gebildet, daß Christus der Kyrios über die Kirche und die Welt ist. Neben diesem Kyriostitel der Zeit nach Ostern kommt der erste Platz den älteren vom „Menschensohn" und „Gottesknecht" zu. Sie gehen in ihrer eigenartigen Verbindung auf Jesus selbst zurück. Hier ist ein deutlicher Ansatzpunkt, daß weder die hellenistische Umwelt noch das Judentum sondern vor allem der historische Christus selbst der Quellpunkt des christlichen Gedankengutes ist. In beiden Titeln kommt der Gedanke der Stellvertretung kräftig zum Ausdruck, der ein Wesensmerkmal der neutestamentlichen Christologie ist, die also auch hier auf Christus selbst fußt. Das alles belegt, daß nicht von einem Mythos aus die Frage nach Jesus beantwortet wird sondern von einer Reihe realer Gegebenheiten aus (141). Die Frage der Gottheit taucht zunächst nicht als Problem der Naturen sondern als Feststellung der Identitätsbeziehung zwischen Christi Offenbarungstat und seiner Urkirche auf. Man kann daher dem neuen Buch von C. mit großem Interesse entgegensehen. Es scheint den Beweis zu verstärken, daß wir auf dem Weg zu einer festeren und historisch mehr gegründeten protestantischen Christologie im deutschen Sprachraum sind.

Ideengeschichtlich geht in die gleiche Richtung die patristische Untersuchung von *P. Brunner (Heidelberg)* über die „charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustins Prolog zu De doctrina christiana". Augustin legt hier seine Grundsätze über die Exegese dar. Er hebt hervor, daß es objektiver Regeln bedürfe, um in den echten Sinn der Schrift einzudringen, während die konsequenten Charismatiker davon absähen. Diese Regeln sollen den Erklärer selbständig machen im vertieften Nachvollzug des Wortes Gottes. Sie sollen Irrtümer vermeiden und Förderung sein für die Auslegung auch Anderen gegenüber. Der Kirchenvater betont die Einbeziehung der echten Gemeinschaft in der Exegese gegenüber dem starken Eremitentum des ‚sine homine' im subjektiven Charismatiker. Wahrheit ist nie unser Produkt sondern Gottes Gabe, die auch durch die Liebe der Menschen untereinander weitergeschenkt wird. Belegt wird das aus Beispielen der Schrift: Paulus in seiner Taufe durch einen Mitmenschen, Cornelius und der zu ihm gesandte Petrus, der Kämmerer und Philippus, Moses und der Rat Jetros. Gewiß lehnt Augustin nicht das Charisma als solches ab, da doch jedes Wort Gottes Geschenk wesentlich ist und der menschliche Übermittler eben nur Übermittler ist. Ja die beiden Erkenntniswege scheinen sich bei Augustin zu überschneiden, da der Eremit nach ihm auch ohne Buch in die Tiefe des Glaubens eindringen kann. Doch warnt Br. vor diesem Weg mit Augustins eigenem Wort: Caveamus tales tentationes superbissimas et pericolosissimas. — Er stellt ja auch nicht Augustins so tief begründetes Grunddenken für die Schriftauslegung dar und leugnet auch nicht, daß die Grundlage die gottgeschenkte objektive Offenbarung ist, die neben der Schrift auch aus der mündlichen Überlieferung dem Eremiten ward und in die er nun tiefer betend eindringt.

So sind diese beiden ersten Hefte der neuen Zeitschrift voll von Anregungen und führen wirklich in das protestantische Denken unserer Zeit, wie es sich neben der dialektischen und kerygmatisch-entmythologisierenden Theologie immer stärker bemerkbar macht. Wenn es gelingt, die Zeitschrift in dieser Höhe zu halten — und die Namen der Herausgeber bürgen dafür —, so sind wir echt bereichert worden. Vor allem begrüßen wir die Grundrichtung gegenüber Extremen und die Konzentration auf die grundlegenden modernen Fragen, die den Problemen der Zeit nicht ausweicht. Auch die Einbeziehung katholischen Denkens ist fruchtreich, und wir dürfen annehmen, daß Formulierungen, wie sie sich am Schluß des Artikels von Prenter finden, sich nicht leicht — gerade aus dieser Grundhaltung echter Begegnung auf tiefer religiöser Grundlage — wiederholen. So empfehlen wir die Zeitschrift auch dem katholischen internationalen Leserkreis zur guten Orientierung.

H. Weisweiler S.J.

Aufsätze und Bücher

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

De Brie, G. A. (Editor), Bibliographia Philosophica 1934—1945. Vol. 2 Bibliographia Philosophiae. gr. 8° (XXXII u. 798 S.) Ultrajecti-Antverpiae 1954, Spectrum. 125.— Dfls. — Der 1. Bd. dieses stattlichen Werkes umfaßte die Veröffentlichungen zur *Geschichte der Philosophie* aus den Jahren 1934—1945. Er wurde in dieser Zeitschrift begrüßt als einzigartiges Nachschlagewerk, das im Bibliotheksbetrieb unentbehrlich ist und dem Fachgelehrten unschätzbare Dienste leistet; vgl. Schol 26 (1951) 446. — Der nunmehr vorliegende umfangreiche 2. Bd. hat zum Gegenstand die *philosophische Literatur* von 1934 bis 1945 in 16 wichtigen Teilen: 1. Scripta generalia de philosophia: Bibliographien, Wörterbücher, Festschriften, Tagungsberichte, philosophische Gesellschaften; Einleitung in die philosophischen Handbücher. 2. Logica: Logica formalis, formalizata, Metalogica. 3. Critica scientiarum, bes. Philosophie der Mathematik, der Natur- und Geisteswissenschaften. 4. Theoria cognitionis. 5. Metaphysica. 6. Theodicea. 7. Philosophia naturalis: Kosmologie und Biologie. 8. Psychologia: auch ihre Sonderdisziplinen. 9. Ethica. 10. Philosophia et theoria generalis iuris. 11. Philosophia linguistica. 12. Aesthetica et philosophia artis. 13—16. Philosophia religionis, culturae, historiae, educationis. Ein eingehendes Namenverzeichnis von 128 Seiten erleichtert in erheblichem Maße den Gebrauch des Werkes. — Dieses große Unternehmen bedarf keiner neuen Empfehlung. In der eindrucksvollen Gestalt, in der es dasteht, ist es sich selbst Empfehlung. Wir schulden dem Werke aufrichtigen Dank; Dank dem Herausgeber, der den gut gegliederten Plan gefaßt hat, Dank den zahlreichen Mitarbeitern, die in mühevoller Arbeit ihn sorgfältig durchgeführt haben. Nink

Thyssen, J., Die Philosophie in der gegenwärtigen geistigen Krise (Akademische Vorträge und Abhandlungen, 18). 8° (47 S.) Bonn (1954), Bouvier. 4.80 DM. — Das Heft enthält drei im Rahmen des Bonner „Studium generale" gehaltene Vorträge; der Titel der Schrift gibt nur das Thema des ersten der drei Vorträge. In diesem sucht der Verf. zu umreißen, was für eine Aufgabe die Philosophie in einer Zeit hat, in der die Allgemeingültigkeit fast aller Erkenntnisse bezweifelt wird. Der „Sprung" in den Glauben gelinge nicht allen. Die Philosophie muß den Schwankenden dadurch einen Halt geben, daß sie auf die allgemeinmenschlichen Grundwerte hinweise, in deren Anerkennung die Philosophen trotz aller Verschiedenheit der Richtungen im wesentlichen einig seien. Der an zweiter Stelle abgedruckte Vortrag über „die Bildungsfunktion der Philosophie" arbeitet gut die Bedeutung der Philosophie für Vertiefung des Fachstudiums und seine Einordnung in allumfassende Zusammenhänge heraus. Der dritte Vortrag „Karl Jaspers als Metaphysiker" gibt einen ausgezeichneten Überblick über die Grundgedanken der irrationalistischen Metaphysik Jaspers'. — Im ersten Vortrag wünschte man die Ansätze zur Überwindung des Relativismus, in dessen weiter Verbreitung Th. mit Recht ein Merkmal der geistigen Krise sieht (10 f.), stärker herausgearbeitet. Zu den Gemeinsamkeiten aller echten Philosophen gehört auch die Überzeugung vom absoluten Wert der Wahrheit, der nicht erst durch die Anerkennung von seiten der Mehrheit zustande kommt. de Vries

v. Hildebrand, D., Die Menschheit am Scheidewege. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge. gr. 8° (659 S.) Regensburg 1955, Habbel. 22.50 DM. — Eine erste Sammlung von Abhandlungen und Vorträgen D. v. H.s erschien 1932, vom Verfasser selbst herausgegeben, unter dem Titel: „Zeitliches im Lichte des Ewigen", der die Weise seines Denkens treffend bezeichnete. Die darin vereinigten Arbeiten sind in den neuen Band ohne Ausnahme aufgenommen worden, und es hätte sich schon gelohnt, sie erneut vorzulegen. Aber sie bilden nur den klei-

neren Teil der neuen Sammlung, die *Karla Mertens* herausgegeben und mit einer einführenden Deutung bereichert hat. Einige der nun hinzugefügten Stücke stammen noch aus der früheren Zeit v. H.s, wie der Aufsatz: „Die neue Welt des Christentums" von 1919, der am Anfang seiner religiösen Schriften steht und das Besondere des Christlichen, seinen übernatürlichen Charakter, hervorhebt. An den Kampf, den v. H. von Österreich aus gegen den Nationalsozialismus geführt hat, erinnert vor allem die Abhandlung: „Die Juden und das christliche Abendland", die neben der Absage an den Antisemitismus die Rolle der Juden in der geistigen Gestaltung des Abendlandes behandelt; aus der Konzeption, die v. H. darüber entwickelt, erscheint ihm der Zionismus (und die gegenwärtige Existenz des Staates Israel?) als ein geistiger Selbstmord und eine Verleugnung des innersten, geheimnisvollsten Sinnes und Wesens Israels. Aus der gleichen Zeit stammt die grundlegende Besinnung auf „die geistige Einheit des Abendlandes". Einige neuere Arbeiten, die der Wirksamkeit v. H.s in den Vereinigten Staaten angehören, sind von der Herausgeberin aus dem Englischen übersetzt worden. Darunter ist der Aufsatz, der der ganzen Sammlung den Titel gegeben hat: „Die Menschheit am Scheidewege"; in einer Analyse moderner Haltungen, auch im Hinweis auf Sartre, zeigt er, daß die wesentlichste Scheidung innerhalb der heutigen Menschheit sich in der Anerkennung oder Verwerfung der Geschöpflichkeit des Menschen vollzieht. — Nur bei einzelnen Beiträgen ist auf ihre Entstehungszeit oder erste Veröffentlichung hingewiesen. Kurze Angaben dieser Art wären zu allen Stücken willkommen gewesen. — Die ganze Sammlung, durch ein ausführliches Register erschlossen, gibt ein deutliches Bild von der Spannweite des Geistes, die v. H. eigen ist. Und der innere Wesenszug seiner Erkenntnishaltung offenbart sich am deutlichsten in dem, was er, mit auffallender Häufigkeit, über die Ehrfurcht sagt, die „Mutter der Tugenden". Er spricht es als Grundsatz aus: „Nur dem ehrfürchtigen Geist erschließen sich die Tiefe, die Fülle und vor allem die Geheimnisse des Seienden" (188). Besonders aufschlußreich ist in dieser Hinsicht der Beitrag über „die Idee einer katholischen Universität". Er gibt eine Darlegung der Haltungen, die für die Erkenntnis bedeutsam sind. Als die wesentlich richtige nennt er „eine ehrfürchtige und zugleich liebende Geöffnetheit"; jene „von dem Wissen um die Tiefe und den Reichtum des Kosmos erfüllte Ehrfurcht, die . . . den Dingen mit der inneren Bereitschaft naht, ihrer Tiefendimension gerecht zu werden . . ." (565). Hartmann

Pieper, J., Weistum, Dichtung, Sakrament. 8° (349 S.) München 1954, Kösel. 13.50 DM. — Die Aufsätze und Notizen P.s, die dieser Band vereinigt, entstammen im wesentlichen dem Zeitraum von 1935 bis 1953. Sie gruppieren sich um die drei Themen „Weistum" (Philosophie), „Dichtung" (und Kunst), „Sakrament". Der Verf. versteht es meisterhaft, die Weisheit der Alten, vor allem des hl. Thomas von Aquin,, neu zum Leuchten zu bringen und dadurch in den genannten Bereichen den Blick für das Wesentliche, für die „Wahrheit der Dinge", zu schärfen. Dabei bleibt er keineswegs in abstrakter Spekulation befangen, sondern weiß immer wieder von den Wesensordnungen her auf die konkretesten Gegenwartsfragen Licht, manchmal überraschendes Licht fallen zu lassen, wie z. B. auf Fragen wie „Freizeitgestaltung" oder Fernseh-Übertragung der hl. Messe. Gegenüber allem rein Gewohnheitsmäßigen und aller bloßen Betriebsamkeit betont er die Notwendigkeit der Besinnung und echter „Muße"; um dahin zu gelangen, muß der gehetzte moderne Mensch wieder echt zuhören und mit eigenen Augen sehen lernen; sonst verfällt er notwendig dem demagogischen Zauber beliebiger Machthaber (216). Ein Buch, das den besinnlichen Leser wirklich innerlich bereichert, selbst da, wo er dem Verf. nicht in allem zustimmt. de Vries

Schwippert, H. (Herausgeber), Mensch und Technik. Erzeugnis — Form — Gebrauch (Darmstädter Gespräch, 3). 4° (253 S.) Darmstadt 1952, Neue Darmstädter Verlagsanstalt. 12.60 DM; geb. 16.80 DM. — In dem lebendig bewegten Gespräch über das brennende Problem „Mensch und Technik" trafen sich in Darmstadt Menschen der Theorie und der Praxis, begegneten sich die verschiedensten geistigen Einstellungen. Den Hintergrund aller Auseinandersetzungen bildete

das weithin empfundene „Nichtwissen um das Problem der Technik" (104). Ein Geschehen hat sich vollzogen, „das für unsere Existenz notwendig und wesentlich ist" (104), das wir aber erst allmählich mit unserer Erkenntnis einholen müssen. Die Diskussion schwang bis in die äußersten Extreme aus: einerseits wurden die Dämonie und die der Technik eigenen Gefahren hervorgehoben bis zu der Behauptung, sie sei „das Widernatürliche schlechthin", „naturfern und menschenfern" (93); anderseits bestritt man die Dämonie und sah in der Technik „ein durchaus legitimes Anliegen, einen ausdrücklichen Gottesauftrag an den Menschen" (43), der bestellt sei, Gottes Schöpfungswerk zu entfalten, weshalb „technische Gestalten" als „Bereicherungen der Schöpfungswelt" (33) anzusprechen seien. Als Ergebnis trat mehr und mehr die ausgewogene Mitte hervor; an sich ist die Technik als „Erschließung der Welt für den Menschen und durch den Menschen" (55) etwas Positives; tatsächlich aber sind wir „der technischen Dinge nicht Herr geworden" (57), weil „die Entwicklung des menschlichen Charakters" (58) mit ihnen nicht Schritt gehalten hat und wir für sie „nicht richtig erzogen worden sind" (100). Für die Zukunft ist entscheidend, was der Mensch „aus der Technik macht, wie er sie verwendet" (99); es gilt, den Menschen „in den Mittelpunkt" (92) zu stellen; wenn er „sein Leben meistert, dann meistert er die Technik" (82). Wie vor allem *Stepun* zeigte, gilt es zu verhüten, daß „eine exzentrisch gelagerte Partialität den Totalitätsanspruch erhebt" (39). Damit die Technik dem wahrhaft Menschlichen eingeordnet werde, sind „das spezialistisch ausgerichtete Leistungssubjekt" und „der Massenmensch" (40) zu überwinden. „Wir müssen wieder die Persönlichkeit in uns aufrichten und aus der Mitte der Welt heraus leben" (40); und „die Welt ohne Mitte ist die Welt ohne Gott und darum auch ohne Persönlichkeit" (39; vgl. 159—167). Diesen Heilungsprozeß kann fördern die Pflege der Muße (110 f. u. 145) und des Schöpferischen (159), der elementaren Betätigungen, deren bildende Kraft nicht unterschätzt werden darf (144 f.), und damit des ganzheitlichen, in allen Stufen seiner Entwicklung beheimateten Menschentums (173—179). — Der letzte Tag war durch das „internationale Arbeitsgespräch über industrielle Formgebung" (181) ausgefüllt, dem die gleichzeitig stattfindende Ausstellung eine anregende Basis gab. Dabei war die Überzeugung maßgebend, daß durch die Maschine, durch Materialgerechtigkeit und Zielgerichtetheit das wohlgeformte Ding nicht zwangsläufig zerstört wird. Alles kommt auf die rechte Handhabung der Maschine an. Es gilt, gute Formen zu entwickeln, die den Notwendigkeiten der Technik entsprechen und so dem Kitsch den Boden entziehen; dabei sind Persönlichkeit, Meisterschaft und Qualitätsgefühl von entscheidender Bedeutung. Des näheren wurde erörtert, welche Wege zur guten Form und zum fähigen Former (Designer) führen und wie sowohl der Unternehmer als auch der Verbraucher dafür zu gewinnen sind. — Philosophisch gesehen, wandte sich das Gespräch nicht hinreichend der grundsätzlichen Klärung zu; so blieb ziemlich im Dunkeln, was letztlich die Technik, der Mensch und die gute Form eigentlich sind, von einigen wenigen Ansätzen abgesehen. Daher kam es nicht zu einer tiefgründigen und eindeutigen Unterbauung der Forderungen und Wege, vermochte man insbesondere das Verhältnis von Mensch und Technik nicht über eine gewisse Unbestimmtheit hinauszuführen. Von einer Durchdringung des Grundsätzlichen her hätten die fruchtbaren Einsichten, die immer wieder aus dem Gespräch leuchteten, bedeutend an Klarheit und Kraft gewonnen. Lotz

Reidemeister, K., Geist und Wirklichkeit. Kritische Essays. 8° (92 S.) Berlin 1953, Springer. 8.60 DM. — Der Verf. will der Frage nachgehen, welche Bedeutung die Wissenschaftlichkeit für die Philosophie hat. Geschichtlich zeigt sich die Abwendung von einer wissenschaftlichen Philosophie mit der Abwendung von der Natur und der exakten Naturwissenschaft verbunden. Darum gilt die Besinnung des Verf. vorzüglich den Bedingungen der Naturwissenschaft und Mathematik. Die Naturwissenschaft zwingt den Menschen „in die strenge Schule des Feststellens" (5); dabei entzieht sich die Wirklichkeit immer mehr den apriorischen Vorstellungen des Menschengeistes. Die Mathematik dagegen wird unabhängig von der erfahrenen Wirklichkeit logisch konstruiert; nicht die Anschauung war Führerin beim Aufbau der Geometrie; darum ist Kants Begründung der Apriori-

tät der Raumvorstellung nicht durchschlagend (22 f.). Im 2. Teil verbindet R. mit den wissenschaftstheoretischen Erwägungen eine Kritik der Ontologie als Lehre vom Seienden und vom Sein. Er unterscheidet hier wiederholt verschiedene Schichten des Realen: Erscheinung, Faktum, Wirklichkeit, Sein. Anscheinend sollen alle diese Schichten voneinander verschieden sein; man vermißt aber eine klare Abgrenzung. Das Wissen dringt nur bis zur „Wirklichkeit", zu dem Wirkungszusammenhang der Dinge, vor; aber „Erkenntnis von Seiendem" ist das nicht. Das Sein „lichtet sich" nur im Mythus (62). Insbesondere ist das Cogito nicht Feststellung eines Seienden, sondern nur „Bezeichnung einer Leistung" (47). — Man spürt aus den Darlegungen R.s ein lebendiges, persönliches Philosophieren heraus, aber es bleibt zu sehr „Soliloquium", unbekümmert darum, ob auch der Leser mit Hilfe der gewählten Formulierungen den Gedanken eindeutig erfassen kann. So ist man oft auf ein Raten angewiesen und weiß dann nicht, ob man richtig geraten hat. Im besonderen wird es nicht klar, ob nicht die Abneigung R.s gegen die Ontologie nur auf einem Mißverständnis beruht; jedenfalls zielt seine Kritik zunächst auf die Existenzphilosophie. Damit hängt es wohl zusammen, daß in das Wort „Sein" etwas hineingelegt wird, was seinem ursprünglichen Sinn fernliegt. Schließlich kann doch gar keine Aussage gemacht werden, ohne daß irgendwie ein „Sein" ausgesagt wird. de Vries

Bocheński, I. M., Ancient Formal Logic. 8° (X u. 122 S.) Amsterdam, North-Holland Publishing Company. 12.— Fl. — Man wird B. für diese bei aller Kürze inhaltreiche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der antiken Logik Dank wissen. Die Kürze ist nicht zuletzt dadurch ermöglicht, daß die logischen Gesetze der Alten in die Symbolsprache der modernen Logik übertragen sind. Außer den in den „Principia mathematica" verwandten Symbolen benutzt B. auch die scholastischen Zeichen für die vier Arten von kategorischen Sätzen (SaP usw.) und neu eingeführte Zeichen für die aristotelischen Modalitäten. Die geschichtliche Entwicklung gliedert B. in fünf Perioden: 1. Die Vorläufer vor Aristoteles, besonders Platon; 2. Aristoteles; 3. Die alten Peripatetiker: Theophrast und Eudemus; 4. Die stoisch-megarische Schule; 5. Die nachstoische Logik, insbesondere Galenus und Boethius. Entgegen der gewöhnlichen Auffassung zeigt B., daß sich bei Aristoteles schon Ansätze zu einer Relationenlogik finden (68—70); auch einige Gesetze der Aussagenlogik kennt Aristoteles bereits (70 f.). Weiter ausgeführt wurde die Aussagenlogik allerdings erst von den Stoikern; interessant ist der Hinweis, daß sich bei ihnen vier verschiedene Auffassungen der Implikation finden (89 f.). Jedenfalls sieht man hier wieder, wie ungerecht die Urteile Prantls über die stoische Logik waren. de Vries

Cornforth, M., Wissenschaft contra Idealismus. Eine Untersuchung des „reinen Empirismus" und der modernen Logik. 8° (380 S.) Berlin 1953, Dietz. 6.50 DM. — In diesem aus dem Englischen übersetzten Buch beurteilt der Verf. vom Standpunkt des Dialektischen Materialismus die empiristische Philosophie von Berkeley bis Mach und ihre Fortführung im logischen Positivismus Russels, Wittgensteins und Carnaps. Die Grundthese C.s lautet etwa so: Bei aller zur Schau gestellten Hochschätzung der Wissenschaft gehören der Empirismus und logische Positivismus doch in das Lager des „Idealismus" und damit der „Metaphysik" und „Mystik", weil sie die Wissenschaft auf bloße Erscheinungen oder sogar, wie bei Carnap, auf die bloßen sprachlichen Formen einschränken und dadurch der Religion die Möglichkeit offen lassen, trotz allen Fortschritten der Wissenschaft ihre veralteten Lehren über das angeblich wirkliche Sein der Welt weiterhin aufrechtzuerhalten. In der heftigsten Tonart kommen diese Vorwürfe in dem Vorwort zum Ausdruck, das der sowjetische Philosoph *G. Alexandrow* dem Buch beigegeben hat (7—52). Hier wird Carnap als „einer der Rädelsführer im modernen idealistischen Sumpf der USA" (21) und, ebenso wie Wittgenstein, als „Mystiker" bezeichnet (23). Die logische Analyse des Neupositivismus ist die „Küche der Mystik", in der die reale Welt in eine ideale verwandelt wird (30). Weil C. das erkannt habe, wird sein Buch gelobt, allerdings mit Einschränkungen, da er sich offenbar nicht in allem genau an die Parteilinie gehalten

hat. C. gesteht denn auch in einer Vorbemerkung (5 f.) pflichtschuldig seine „Irrtümer" ein und bezeichnet zwei Abschnitte seines Buches als „absolut falsch"; das hindert ihn freilich nicht, diese Abschnitte in der Übersetzung unverändert neu abdrucken zu lassen! Der 1. Teil des Buches (67—162) gibt eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung und eine Kritik des „reinen Empirismus" bis Mach, der 2. Teil (163—370) behandelt die logische Analyse und den logischen Positivismus. Im einzelnen enthält die Kritik manche guten Bemerkungen. So weist C. mit Recht darauf hin, daß es die isolierten Empfindungselemente, von denen vor allem Mach ausgeht, in unserer Wahrnehmungswelt nicht gibt (154); darum gibt es auch die „Elementarsätze" Russels nicht (211—215), und auch die „Protokollsätze" Carnaps lassen sich in seiner Theorie nicht rechtfertigen (276 f.). Gute Ansätze enthalten auch die Bemerkungen über die Bedeutung des Tuns und der Gemeinschaft für die Realitätserkenntnis (140 f.), und mit vollem Recht wird die Auffassung Carnaps abgelehnt, philosophische Fragen seien bloße Sprachfragen (272 f., 319). Wie sehr wir aber C. auch darin zustimmen, daß die Wissenschaft eine Erkenntnis der realen materiellen Welt vermitteln kann, so sehr erscheint uns die naive Überschätzung der „Riesenfortschritte der Wissenschaft" oder vielmehr die Verwechslung von echter Wissenschaft mit pseudowissenschaftlichen weltanschaulichen Folgerungen im Stil von Engels oder Haeckel veraltet. de Vries

Blaha, O., Logische Wirklichkeitsstruktur und personaler Seinsgrund. Zur Ontologie der Universalien, Sachverhalte und Seinsschichten. 8° (90 S.) Graz-Wien-München 1955, Stiasny. 30.— Sch. — Logische Wirklichkeitsstruktur bezeichnet eine innere Aufbau-Struktur der Gesamtwirklichkeit, die sich aber von der „ontischen" abhebt, nämlich der „Zusammensetzung" der Wirklichkeit „aus Einzelsubstanzen mit ihren Akzidentien" (13). Es handelt sich um „logische Einheiten" auf der Ebene der Washeiten, der Wesenheiten (12 21 22); ihr auffälligster Grundzug ist die Schichtenordnung; als Beispiel dient, in Verkürzung, etwa: „materielles-Ding-sein" — „Tisch-sein" — „hölzerner-Tisch-sein" (15). Entscheidend für das Verständnis der Originalität der neuen Theorie, die allerdings ihre philosophiegeschichtlich aufweisbaren Vorgänger, vor allem, wie der Verf. meint, die skotistische Seinslehre, nicht verleugnet, ist die Behauptung, daß jede logisch letzte Wirklichkeitseinheit „infolge ihrer absoluten Einfachheit nur einmal in der ganzen Wirklichkeit vorkommt" (15 18), wenn auch nicht im Sinne der „numerischen Einmaligkeit" (17), und daher nicht „Substanzformen, Entelechien" gleichzusetzen (23), sondern qualitativ anders zu fassen, eben als Strukturelement der Wirklichkeit als ganzer (19 23). In bezug auf die Methode gilt: „unmittelbares Erkennen" (25 65) hat die letzten Struktureinheiten „einfach hinzunehmen" (28). — Nach einem philosophiegeschichtlichen Rückblick, der manche kritische Frage wachruft, entwirft ein erster Abschnitt „allgemeine Wesenszüge der logischen Wirklichkeitsstruktur" (37 f.). Er beschreibt die vollkommene „Einfachheit" der logischen Einheiten bei aller Notwendigkeit, sie in bestimmten, wesenhaften Beziehungen untereinander zu denken, da „jede logische Wirklichkeitseinheit ihrer ganzen, inhaltlichen Washeit nach die ganze einfache Washeit anderer logischer Einheiten braucht oder erheischt" (39 44). Doch bestimmt dieses notwendige Bezogensein die andere Washeit nur überhaupt und „in minimalem Maße" (45); deren „Fülle" kommt aus Eigenbestimmung. So aber baut sich der Wirklichkeitszusammenhang „schichten- oder stufenweise, und zwar hierarchisch" auf (48), insofern die Bezogenheiten einen strengen, nicht umkehrbaren Richtungssinn haben (logische Priorität und Posteriorität der Einheiten). In Abschnitt II gelangen dann drei grundlegende Einheiten zum Aufweis; es wird dabei sofort sichtbar, wie wenig diese Theorie mit einer Metaphysik der „Seinsprinzipien" im herkömmlichen Sinn zu tun hat. Jene drei Einheiten heißen: „Wissen als solches" — „Wollen als solches" — „Ichheit als solche" (51 f.). Auch Einzelheiten des sehr knapp gehaltenen Aufweises machen das Spezifische dieses ontologischen Denkens leider noch nicht deutlich genug; um darüber urteilen zu können, müßte man eine ausführliche Darstellung abwarten. Gerade auch die Analyse des „Wissens" und „Wollens" enthält soviel rein spekulative Elemente, daß eingehendere Begründung unerläßlich ist. Ein wichtiges Ergebnis: es könne keine logische Einheit geben, die nicht jenen drei Einheiten gegen-

über logisch sekundär wäre (58), womit die „Ichheit als solche" als logischer Mittelpunkt der Welt hervortritt (62 64 67 f.). Das führt zur These vom Primat des Personalen in der Wirklichkeit (77), eine These, die von Anfang an mitintendiert war (8 14 24). — Vorliegende Schrift gibt vor allem ein Programm. Sie wird auf hohes Interesse rechnen können bei denen, die eine „Konstitutionsontologie" suchen. Geklärt werden müßte wohl in der Hauptsache die Beziehung zwischen den je einmaligen logischen Einheiten, aus denen sich die Gesamtwirklichkeit aufbauen soll, und den Einzelsubstanzen und deren Konstitutionsprinzipien. Was dazu beigebracht wird (21 f. 29 f.), ist noch zu summarisch. Ogiermann

Bontadini, G., Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno. 1. Bd. gr. 8° (255 S.) Brescia 1952, La Scuola. 1500.— L. — Der Verf. will in diesem Werk zeigen, wie der „Gnoseologismus" der modernen Philosophie durch die geschichtliche Entfaltung seiner Grundgedanken sich selbst aufgehoben hat. Sein folgerichtiges Ende war der Idealismus und schließlich die Vernichtung der Philosophie im Existentialismus, „Problematizismus" und Neupositivismus. Der Begründung dieser These dienen in diesem 1. Band die Analysen der Philosophie Berkeleys (11—34), Leibnizens (35—84), Humes (85—144) und Kants (145—245). Die allen gemeinsame Voraussetzung ist der „gnoseologische" Dualismus von Subjekt und Objekt, wobei das Subjekt das Bewußtsein mit den ihm immanenten Phänomenen, das Objekt das Ding der Außenwelt ist, das durch seine Einwirkung auf die Sinne die Phänomene hervorbringt. Diese Voraussetzung gründet nach B. wieder in der „naturalistischen" Voraussetzung, daß die Realität primär die körperliche Materie sei (148—150); oft wird auch die gnoseologische These selbst einfach als Naturalismus bezeichnet. Die volle Auswirkung der gnoseologistischen Voraussetzung wird dadurch lange gehemmt, daß zugleich mit ihr auch das „klassische Prinzip" — gemeint ist das Kausalitätsprinzip der scholastischen Philosophie — nachwirkt, namentlich bei Leibniz. Dieses Prinzip dient für den Schluß von den Phänomenen auf die Dinge als deren Ursachen. Trotzdem führt die gnoseologistische These immer wieder durch ihre Folgerungen zur Aufhebung ihrer selbst: so im Immaterialismus Berkeleys, in der Leugnung der Wechselwirkung bei Leibniz, in der Kritik der Kausalität bei Hume. Auch darin, daß das Kausalitätsprinzip nicht mehr auf das Widerspruchsprinzip zurückgeführt werde, nicht einmal bei Leibniz, sieht B. eine Art „Phänomenismus" (149). Bei Kant schließlich kommt der Gnoseologismus zur „Explosion", d. h. er wird sich der Folgerungen, die seine eigenen Voraussetzungen sprengen, voll bewußt. Diese „Geburt des expliziten Gnoseologismus", diese „Explosion", legt B. zeitlich auf den Brief Kants an Marcus Herz vom Jahre 1772 fest (203). Die in diesem Brief dargelegten Gedanken veranlassen Kant, auf die dualistische Lösung ganz zu verzichten und das Erkenntnisproblem im „transzendentalen" Sinn zu behandeln. — Die geistvoll und mit umfassender Kenntnis der geschichtlichen Einzelheiten durchgeführte These des Verf. erregt allerdings ein Bedenken. Sie setzt voraus, daß die geschichtliche Entwicklung der Systeme zugleich eine logisch notwendige Entfaltung gewisser Grundgedanken ist, eine Voraussetzung, die zum mindesten nicht immer zutrifft. Um eine wirksame Deductio ad absurdum zu geben, müßte also gezeigt werden, daß sich Folgerungen, die alle Philosophie zerstören, logisch notwendig aus dem „gnoseologistischen" Ansatz ergeben. Das würde aber eine genauere Unterscheidung der verschiedenen Einzelthesen des „Gnoseologismus" voraussetzen; denn offenbar enthält er auch durchaus richtige Elemente und kann nicht in Bausch und Bogen abgelehnt werden. — Eine Einzelheit: Es stimmt nicht, daß Leibniz den Satz vom Grund nicht auf das Widerspruchsprinzip zurückgeführt hat; er hat nicht nur grundsätzlich stets die analytische Rückführung aller „notwendigen Wahrheiten" gefordert, sondern auch selbst, wie R. Zocher gezeigt hat, eine analytische Ableitung des Satzes vom Grunde versucht (vgl. Schol 29 [1954] 129). Freilich erweist er sich gerade dadurch als Rationalisten. Das gibt B. selbst zu, wenn er sagt, die „virtuelle Identität" des Leibniz sei in Wirklichkeit Synthese (69). de Vries

Eberhardt, M., Das Erkennen. Der relationale Weltbegriff als Lösung des Wirklichkeitsproblems. gr. 8° (246 S.) Hamburg 1952, Meiner. 12.— DM. — In

diesem Buche lehnt die Verfasserin alle „übernatürlichen Seinssetzungen" ab — zu diesen ist auch die Existenz eines persönlichen Gottes zu rechnen, der als unendliches Wesen von der geschöpflichen Welt real verschieden wäre —, sie will aber damit keineswegs die Anerkennung des echt Metaphysischen ausschließen (132). Diesem echt Metaphysischen gegenüber bekennt sie sich dann allerdings zu einem grundsätzlichen Agnostizismus: es ist in keiner Weise erfaßbar (133). Es gelingt der Verf. freilich nicht, diesen Agnostizismus wirklich festzuhalten. Denn die Frage nach der zureichenden Ursache eines beliebigen Einzelgeschehens „stellt schon eine metaphysische Frage dar" (133), wobei man E. insofern zustimmen wird, als solche Fragen nicht sinnvoll sind, wenn nicht bereits bestimmte metaphysische Prinzipien in ihrer Gültigkeit für die Seins- und Erkenntnisordnung wenigstens stillschweigend anerkannt werden. Als metaphysisch hat deswegen auch das von E. aufgestellte Kriterium für eine dem Zweifel standhaltende Seinssetzung zu gelten: die sinnvolle Ergänzung des Bewußtseinsgeschehens (17—23). Die Begründung, die E. für dieses Kriterium gibt, erscheint uns in der vorliegenden Form nicht als ausreichend. Aber auch der für das Buch so entscheidende „relationale Weltbegriff" kann nur auf dem Wege über metaphysisches Fragen gewonnen werden (auch die Verfasserin beschreitet diesen Weg) und enthält selber wieder metaphysische Momente, gehört also einer Region an, die zwar voller Ehrfurcht anerkannt werden kann, dem Denken aber, nach einer Grundposition des Buches, unzugänglich ist. Daß ein solcher Begriff als „Lösung des Wirklichkeitsproblems" (136—235) angesehen werden kann, müssen wir mehr als bezweifeln. Mit Recht aber geht E. für ihre Untersuchungen von dem unmittelbar gegebenen Bewußtseinsgeschehen als der Grundlage aller Wirklichkeitserkenntnis aus (1—23). Im 2. Teil des Buches: Die Setzung einer über das Bewußtseinsgeschehen hinausgehenden Wirklichkeit (24—70), würden wir, wie schon oben angedeutet, eine tiefere Begründung wünschen, evtl. im Anschluß an Descartes, von dem die Verfasserin nur ganz kurz spricht (13). Dann würde sie vermutlich auch verschiedenen Thesen des 3. Teiles (Der relationale Weltbegriff als Seinssetzung und das auf ihm beruhende relationale Wirklichkeitsdenken, 71—135) eine andere Fassung geben, die sich von der vorliegenden nicht unbedeutend unterscheiden würde. Gilen

Borelli, F., L'argomento ontologico nei grandi pensatori. 8° (270 S.) Neapel 1953, Conte. 1000.— L. — Die Denker, deren Stellungnahmen in diesem Buch behandelt werden, sind: Anselm, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel sowie die Italiener Rosmini, Gioberti, T. Mamiani, F. Bonatelli, B. Varisco, P. Carabellese, wobei sich der Verf. bewußt ist, daß diese letzteren nicht alle den Rang der „Großen" haben. B. stellt die Auffassungen dieser Denker vom ontologischen Gottesbeweis, den die meisten von ihnen in dieser oder jener Form annehmen, in den Zusammenhang ihres Systems hinein. Als Motiv für die Bejahung und gegebenenfalls Veränderung des anselmischen Beweises sieht B. den Fideismus, Intuitionismus, Ultrarealismus und die Lehre vom universale ante rem an — so bei den mittelalterlichen Autoren —, in der Neuzeit aber den rationalistischen Phänomenismus, für den die Phänomene erst durch ihre Begründung in Gott, dem Ersterkannten, ihre Realitätsbegründung erhalten, und nach Kant den idealistischen Phänomenismus, in dem Gott zum transzendentalen Einheitspunkt der realen Vielheit degradiert wird. — Was die Darstellung der systematischen Hintergründe angeht, so verliert sich diese manchmal zu sehr in Einzelheiten zum Schaden des Hauptthemas. Ungern vermißt man eine eingehendere Behandlung des Duns Scotus und Bonaventuras. Obwohl die Fundstellen angegeben sind, hätte man doch eine reichere Dokumentation durch Textbelege gewünscht. Über die Interpretation der einzelnen Denker ist schon viel diskutiert worden und es gibt darüber eine reiche Spezialliteratur. Keine einzige dieser Arbeiten ist zitiert. Die Beurteilung der Lehren erfolgt vom Boden des Thomismus aus. Außer der via causalitatis efficientis läßt B. keinen anderen gültigen Gottesbeweis zu. Das macht es ihm unmöglich, die positiven Elemente in den Unterströmungen anzuerkennen, die auch große Denker immer wieder auf den Irrweg des ontologischen Gottesbeweises verlocken. Brugger

Sheen, F. J., Philosophy of Religion. The Impact of Modern Knowledge on Religion. 8° (IX u. 452 S.) Dublin o. J. (first published 1952), Browne u. Nolan. 25.— Sh. — Das Verhältnis von Vernunft und Religion ist der Gegenstand dieses Buches, der darin vielseitig und mit großer Gewandtheit behandelt wird. Im 1. Teil verfolgt der (als Weihbischof von New York und Rundfunkredner bekannte) Verf. die Geschichte des geistigen Wandels vom Rationalismus zum heutigen Irrationalismus; im 2. Teil legt er im Anschluß an die quinque viae die Forderung der Vernunft nach der Existenz Gottes dar, und zwar sowohl in ihrer Transzendenz wie in der richtig verstandenen Immanenz; im 3. Teil untersucht er den von den Natur- und Geisteswissenschaften geführten Angriff gegen die Religion und wehrt ihn mit den Waffen einer unbestechlichen Kritik ab; im 4. Teil lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Tatsache und die Bedeutung des neuen Zugangs zu Gott, den der moderne Mensch leichter im Durchgang durch sein Menschsein als auf dem Wege über die äußere Natur findet. Die besondere Stärke des Buches, das für weitere Kreise geschrieben ist, besteht einerseits in der staunenswerten Verarbeitung einer schier unübersehbaren Literatur, die der Verf. in gut ausgewählten Texten und sinngetreuen Zusammenfassungen zu Wort kommen läßt, und andererseits in der Gabe, das Verfehlte und Schiefe so vieler Auffassungen im Lichte einer gesunden Vernunft sichtbar zu machen. Das Buch ist geeignet, ganze Berge von Vorurteilen abzutragen. Eine gute Übersetzung wäre eine verdienstvolle Aufgabe. — Nur wenige Punkte sind es, die Bedenken erregen, so z. B., wenn der Verf. Formalursache und scientia dirigens sowie Finalursache und voluntas imperans identifiziert (185). Brugger

Feigel, F. K., Das Problem des Todes. 8° (120 S.) München 1953, Reinhardt. 4.80 DM; geb. 6.50 DM. — Nach der Überzeugung des Verf. gibt es auf die Fragen um Zeitlichkeit und Ewigkeit, um diesseitiges und jenseitiges Leben keine „wissenschaftlich stichhaltige Antwort" (8); deshalb bedient er sich nicht der „Denkmittel der Erkenntnistheorie oder der philosophischen Ontologie" (9). Wir müssen bei den genialen Menschen in die Schule gehen, denen es vergönnt ist, „in die Hintergründe des Daseins erlebend einzudringen" (17). — Der Tod erscheint „als Feind und als Freund" (19) zugleich. Den Feind sollen wir nicht verharmlosen, aber auch nicht in panischem Schrecken vor ihm erstarren; die rechte Haltung gelingt nur schwer, weil der Tod „objektiv das Natürlichste, subjektiv das Unnatürlichste, objektiv eine Notwendigkeit, subjektiv eine Unmöglichkeit" (27) ist. Den Freund erfahren wir, insofern er das Leiden dieses Lebens endet und das andere Leben eröffnet; überhaupt wäre die Endlosigkeit unseres irdischen Lebens unerträglich: „der bloße Gedanke an eine solche Möglichkeit kann einem Grauen verursachen" (31). — Durch die Sicherheit des Daß und durch die Unsicherheit des Wann ist der Tod „Erwecker und Erzieher" (38), ja „der größte Lebensförderer" (39); er wirkt als Antrieb in unseren irdischen Aufgaben und als Auftrieb hin zur Innenseite des Daseins oder zum Ewigen. Hier werden die leibliche Auferweckung und die Unsterblichkeit der Seele einander gegenübergestellt mit der abschließenden Bemerkung: „Das Christentum hat beide Formen des Ewigkeitsglaubens übernommen, obgleich sie sich unmöglich vereinigen lassen" (52). Auch die Spannung zwischen Himmel und Hölle wird kritisch betrachtet; dabei heißt es: „Ewige Höllenstrafen? Ein nicht nur für eine Religion der Liebe, sondern schon für eine Religion der Gerechtigkeit ganz unmöglicher Gedanke" (53). Was den Himmel angeht, so kann man ihn nicht als endgültige Vollendung, sondern nur als ständiges Wachstum denken; denn „Leben ist Veränderung, Entwicklung, ist nicht ein Sein, sondern ein Werden, ein Auf und Ab" (55). Handeln aber aus Hoffnung auf den Himmel oder Angst vor der Hölle ist „höchstens im legalen Sinne gut" (58). — Von hier aus erscheint „der Tod als Durchgang zu neuen Stufen persönlicher Entwicklung" (61). Zwar gibt es keine „transzendente Vergeltung" im Sinne von Lohn oder Strafe, wohl aber eine „immanente" im Sinne der „Auswirkung" (62) der irdischen Taten über den Tod hinaus. Dieser entspricht mehr als der „Unsterblichkeitsegoismus" (66) „der Seelenwanderungsgedanke", der seine „höchste Sublimierung" „in dem sittlichen Vollendungsglauben des deutschen Idealismus" (67) findet, ein Glaube, der ganz im Sinne Kants ent-

wickelt wird. — Neben dieser Deutung des Todes läuft eine andere, die ihn „als Heimkehr des Einzelwesens in das lebendige All" (84) faßt. Dabei ist zu beachten: „Die Menschheit steht noch in den allerersten Anfängen ihrer Entwicklung, es sind nur wenige, von denen man sagen kann, sie seien Menschen" (89). An den „Allzuvielen" (90) hat die Natur kaum mehr Interesse als an den verschwenderisch ausgestreuten Keimen. Die großen Seelen aber, die bereits Menschen geworden sind, haben als Urerlebnis, „daß die Welt ein einziger lebendiger Organismus sei" (92) und damit ein jedes in die „All-Einheit" (95) heimkehre; der „ethische Gesichtspunkt" tritt „ganz in den Hintergrund" (93). Hierin liegt die „Hingabe unseres Ich" (106); ob mit dieser noch „ein persönliches Fortleben" (110) zusammengeht, ist ein Rätsel, das nicht zu lösen, sondern zu lieben ist. — Weder der sittliche Vollendungsglaube noch die All-Einheits-Lehre kann normative Alleingeltung beanspruchen; sie wurzeln vielmehr in jeweils anderen Urerlebnissen, in dem ethischen Höhen- bzw. dem kosmischen Tiefenerlebnis. Keines von beiden braucht das andere auszuschließen; „in der Alliebe . . . laufen die Wege zusammen" (119). — Dem Buch kann ein ernstes Bemühen um das Problem des Todes nicht aberkannt werden. Auch muß man dem Verf. darin zustimmen, daß solche letzte Fragen immer in ein gewisses Dunkel gehüllt und deshalb Problem bleiben; sie sind Aufgaben, die unsere denkerische und sittliche Bewältigung immer wieder neu aufrufen. Doch zeigt F.s Werk wohl ebenso deutlich, daß hier die Führung durch geniale Menschen allein nicht ausreicht, um das Chaos der Ungewißheit, der relativistischen Zersetzung und des Irrtums zu überwinden. Bei F. fehlt die Formung durch eine an der großen Überlieferung geschulte philosophische Besinnung und durch das unverfälschte Christentum; über dessen rationalistische und religionsgeschichtliche Zerstörung, die bei F. noch ungebrochen herrscht, ist auch die protestantische Theologie unserer Tage weithin hinausgewachsen. Lotz

Weischedel, W., Die Tiefe im Antlitz der Welt. Entwurf einer Metaphysik der Kunst (Philosophie und Geschichte, 73/74). 8° (80 S.) Tübingen 1952, Mohr. 3.80 DM. — Im 1. Teil seiner Untersuchung legt W. die im Kunstwerk zum Scheinen kommende *Tiefe* frei. Methodisch bedient er sich dabei der „Erfahrung, die am Kunstwerk gemacht wird" (9), ohne schon anderweitig erworbene Systemgedanken an dieses heranzubringen. Das Kunstwerk begegnet uns als das in der gewohnten Welt Befremdende, das uns zu sich hin entrückt, so aus dem Alltäglichen heraushebt und dieses verwandelt. Hierin vollzieht sich die Sammlung zum Kunstwerk und in eins damit zu meinem wesentlichen Sein, wodurch „im Versinken der vertrauten Welt" die andere „Welt des Ungewohnten" (18) aufsteigt. Das alles vermag das Kunstwerk, weil wir vor ihm spüren: „hier ist die Stätte des Erscheinens der Tiefe" (22); diese öffnet sich ebenso „im Werk", wie sie sich „in das Werk" verhüllt, womit dessen „Unergründlichkeit" und „Abgründigkeit" gegeben ist (23). Was aber die Tiefe besagt, zeigt die Erfahrung, daß im Kunstwerk das Dargestellte in seinem „eigentlichen Sein" oder seinem „Wesen" zur Erscheinung kommt; demnach ist die Tiefe „die Wahrheit im Sinne des Wesens" (28). Die so gefaßte Tiefe wird noch genauer „als Ursprung" (31) bestimmt, während „sich die These der Urbilder aus der Erfahrung des Kunstwerks heraus nicht rechtfertigen" (30) läßt. Folglich bringt das Kunstwerk den Ursprung, in dem alles gründet, zum Erscheinen; wie das Walten des Ursprungs im Werk dessen Rang erzeugt, so ermächtigt die „Nähe zum Ursprung" (44) den Künstler zu seinem Werk. — In seinem 2. Teil entwickelt W. eine *Metaphysik der Kunst* im Grundriß. Die das Kunstwerk konstituierende Tiefe erweist sich als metaphysische Wirklichkeit, insofern sie „von sich selber her wirksam" (46) und als Ursprung „die Urwirklichkeit" (48) ist. Indem sie hier „im Werk und durch das Werk hindurch" (51) erscheint, hebt sich diese Weise ihres Sich-zeigens von anderen ab. Des näheren wird das Metaphysische am Kunstwerk als ordnendes Gefüge erfahren, das dem einzelnen Werk die Notwendigkeit seiner wahrnehmbaren Gestalt verleiht und in dem alle Werke insgesamt zusammenklingen. Ferner liegt in der „Zeitenthobenheit der Kunstwerke" ein gewisser Hinweis auf die „Zeitlosigkeit" (56) des Metaphysischen. Dieses stellt sich schließlich als das Absolute dar, weil es als die hintergründige Wirklichkeit das Unabhängige ist, von dem alles

Vordergründige abhängt. Wie verhält sich das Metaphysische oder Absolute zu Gott? „Der als Person den Menschen anredende, jenseitige Gott kann auf keine Weise selber zur Welt werden"; „so kann er sich auch nicht in einem Weltding, wie es das Kunstwerk in einer bestimmten Hinsicht doch ist, darstellen" (68). Da nun zu einer „in ihrem Wesen" christlichen Kunst gehören würde, daß „in ihr das Absolute als Weltding erscheint", gibt es „keine Kunst aus dem Geiste eines Christentums, dem es ernst ist" (68). In den Dienst der Kirche genommen, wird die Kunst „zum Medium für einen religiösen Gehalt, der jener in ihrem innersten Wesen widerstreitet" (69). Trotzdem ist die Kunst wesentlich „von ursprünglich religiösem Charakter", insofern sie „des Absoluten als des Göttlichen" inne wird, obwohl sie „nicht selber Religion" (70) ist. So gesehen, kann sie auch dem Christlichen die Wege bereiten; dann wird das Absolute „als ein vorläufiger Aspekt gedeutet, der erst im christlichen Gottesbegriff seine wahre Auslegung bekomme", was aber durch die „Auslegung des Wesens der Kunst nicht mehr zu entscheiden" (69) ist. In einem letzten Ausblick wird aufgezeigt, wie der eigentliche Ursprung der Kunst und ihrer Geschichte der Anruf des Absoluten ist, auf den der Mensch immer wieder anders antwortet. Dabei zeichnet die Gegenwart aus, „daß in ihr der Wille des Absoluten zu neuer Ankunft spürbar wird" (80). — W.s tiefgründigem Entwurf einer Metaphysik der Kunst bringen wir gerne unsere Zustimmung entgegen. Wirklich vermittelt uns das Kunstwerk seinem Wesen nach die Erfahrung der Tiefe, die zuinnerst Erfahrung des Metaphysischen, ja Absoluten ist. Nur zwei Bedenken möchten wir anmelden. Erstens will uns scheinen, daß die Deutung der Tiefe als Ursprung nicht mit ihrer Auslegung im Sinne der Urbilder unvereinbar ist; vielmehr ist diese Auslegung in jener Deutung immer schon impliziert. Zweitens halten wir die Äußerung, daß der christliche Gehalt dem innersten Wesen der Kunst widerstreite, für zu schroff; dazu kommt W. nicht allein durch die Erfahrung am Kunstwerk, sondern durch seine protestantische Auffassung des Christentums, die Gottes Jenseitigkeit überspannt und einzig den Glauben als Zugang zu ihm offen läßt. Wird hingegen die Analogie des Seins angenommen, so leuchtet Gottes Herrlichkeit innerhalb der Welt in analogen Entsprechungen auf, durch die eine christliche Kunst (im weitesten Sinne) möglich wird, ohne daß Gottes Jenseitigkeit angetastet und er selbst zu einem Weltding erniedrigt werden müßte. Nur auf diesem Hintergrund ist der ursprünglich religiöse Charakter der Kunst wahrhaft begründet und gesichert, weil Religion eigentlich erst aus der Begegnung mit dem persönlichen und jenseitigen Gott erwächst, während ein unpersönliches und pantheistisches Absolutes höchstens zu deren Vorformen führen kann.

Lotz

Castelli, E., I presupposti di una teologia della storia. 8° (204 S.) Mailand 1952, Bocca. 900.— L.; französische Übersetzung: Les présupposés d'une théologie de l'histoire. Vorwort von *H. Gouhier*. 8° (190 S.) Paris 1954, Vrin. — Im Denkstil des Existentialismus geht der Verf. den philosophischen Voraussetzungen einer Theologie der Geschichte nach; denn eine von den Gegebenheiten der Offenbarung, vor allem von Sündenfall und Erlösung absehende, rein philosophische Deutung der Geschichte scheint ihm unmöglich. Das hat der Rationalismus mit seinem Fortschrittsoptimismus verkannt. Darum erscheint dem Verf. als wichtigste Voraussetzung einer Geschichtstheologie die Aufdeckung der Fehlurteile des Rationalismus bzw. Intellektualismus. So nimmt in seinem Buch die Entlarvung des verführerischen Reizes, den die „Objektivität", das Allgemeine, Notwendige, logisch Zwingende auf den Menschengeist ausüben, den breitesten Raum ein. Über die Wissenschaft und die Technik in ihrem Gefolge fallen harte Urteile. Sie dienen nur dem Heute, bereiten aber die Krankheit des Morgen vor (65). Demgegenüber wird die freie Entscheidung, das Wagnis, als das Geschichtsmächtige gepriesen. — Es ist nicht zu verwundern, daß die allzuoft überspitzten Sätze des Verf. Widerspruch erregt haben. R. A. Verardo O.P. wirft in zwei Artikeln in Sapienza 6 (1953) 5—39 und DivThom (Pi) 57 (1954) 312—318 dem Verf. Fideismus und Voluntarismus vor; er mache das Gefühl zum Kriterium der Wahrheit und spreche der metaphysischen Schlußfolgerung allen Wert ab; das alles sei gegen „Humani generis". Der Verf. verteidigt sich in dem von ihm herausgegebenen Archivio di

Filosofia 1954, 181 gegen diese Angriffe durch die Unterscheidung von logischer Gültigkeit der Gottesbeweise, die er nicht geleugnet habe, und deren psychologischer Überzeugungskraft, die er allein bezweifelt habe; die Beweise allein könnten den Glauben nicht erzwingen, dieser bleibe stets eine freie Entscheidung. — Das ist natürlich unleugbar. Es wäre nur zu wünschen, daß diese Abgrenzungen auch in dem Buch selbst deutlicher hervorgetreten wären. Wer von vornherein die Denkrichtung des Verf. teilt, wird an dessen Geistesblitzen seine Freude haben. Wer aber den Irrationalismus für die größere Gefahr unserer Zeit hält, wird sich durch die sprunghafte Gedankenführung des Verf. schwerlich davon überzeugen lassen, daß auch der Rationalismus immer noch eine ernste Gefahr bedeutet.

de Vries

Becher, H., S.J., Das Ringen der Gegenwart um den Humanismus. gr. 8° (19 S.) Frankfurt/M. o. J., Diesterweg. 1.40 DM. — Bernhart, J., Wissen und Bildung. Zwei Vorträge. kl. 8° (110 S.) München 1955, Kösel. 4.20 DM. — Der Humanismus ist, wie Becher ausführt, suspekt geworden, eine „Tragödie", deren letzter Akt hinter uns liegt (III IV). Der Grund liegt in der Zwiespältigkeit seines Werdens (II). Der Humanismus wird dadurch keineswegs annehmbar, daß man ihm die Beiwörter „christlich" oder „theonom" anhängt. Aber das menschliche Anliegen in ihm bleibt echt für alle Zeit, vollendet jedoch wird es nur, wo Mensch und Gott an der Formung des Menschen zusammenwirken (V). Dieser Möglichkeit bietet sich eine große Stunde: das Weltumgreifende der modernen Bildung, die Begegnung von Natur- und Geisteswissenschaften, die Weltoffenheit der katholischen Kirche (VI). Von dorther muß „das Menschenbild der Fülle" geformt werden. In je-eigener Entscheidung wird es im einzelnen Wirklichkeit (VII). Wenn B. als Mittel jener Formung vorzüglich die Sprache (VIII) ansieht und den historisch unabweisbaren Wert des Lateins betont, so tut er es mit abwägender Klugheit (IX). In diese Welt des neuen Humanismus fügen sich die Naturwissenschaften ganzheitlich ein (X). Ein dankenswerter, klarer Abriß der modernen Bildungsproblematik. — Wie die Bechersche Veröffentlichung stammt auch die von Bernhart aus der Tiefe jenes Ringens um die Wiedergewinnung der seit der Entbindung unserer neuzeitlichen Kultur- und Wissenschaftsbereiche aus dem Mutterschoße von Theologie und Philosophie verlorengegangenen Einheit. Nicht von der Rückkehr zu geschichtlich notwendiger, jetzt jedoch nicht mehr möglicher Unentfaltetheit sieht B. den Ansatz zu neuer Bildung, wohl aber in der ehrlichen Wiederbesinnung auf letzte Daseinsgegebenheiten. Erlinghagen

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

v. Aster, E., Geschichte der Philosophie (Kröners Taschenausgabe, Bd. 108). 8° (XXIII u. 488 S.) Stuttgart 1954, Kröner. 8.50 DM. — v. Asters Darstellung der gesamten Geschichte der Philosophie von der altindischen bis zur Gegenwart hat sich eingebürgert. Die Handlichkeit der Taschenausgabe hat dazu geholfen; das Geschick, mit dem v. A. es verstanden hat, auf dem kleinen Raume, in der notwendigen Beschränkung der sachlichen Angaben gut lesbare, zuverlässige und in Wesentliches lebendig einführende Übersichten über die einzelnen Zeitabschnitte und die Gedanken der Großen zu geben, hat den Erfolg verdient. Der Verf. († 1948) hat den Text der 2., verbesserten Auflage 1935, der mehrmals unverändert abgedruckt worden ist, noch selbst mit einigen Ergänzungen über neueste Erscheinungen versehen. Dadurch ist allerdings ein gewisser Mangel des sonst übersichtlich gegliederten Buches verstärkt worden. Es schließt mit einem Abschnitt: Die Philosophie der letzten Jahrzehnte und der Gegenwart, der mit den achtziger und neunziger Jahren beginnt und in etwas eigenartigen Windungen der Reihe nach Neukantianismus, Simmel, Dilthey, Spranger, Pragmatismus, Neurealismus (bes. Russell), Brentano und die Phänomenologie, Scheler und Nic. Hartmann, Heidegger, Kierkegaard und den Existentialismus, den Vitalismus (Driesch), Bergson, Brunschwicg, Mach, Avenarius, Poincaré, Logismus und Neopositivismus, Croce und Gentile behandelt und mit Nietzsche, Klages und Spengler schließt.

Der Gedankenfaden, der sich durch diesen Abschnitt ziehen mag, ist jedenfalls willkürlich; für den Zweck des Buches, kurz und klar in das Verständnis der philosophischen Erscheinungen einzuführen, wäre eine sachgemäße Gliederung und eine Verdeutlichung von Zusammenhängen und wesentlichen Unterschieden mindestens sehr wünschenswert. — Verunglückten Formulierungen begegnet man nicht oft. So, wenn in der Kennzeichnung der mittelalterlichen Philosophie gesagt wird, für sie stehe nicht nur der Glaubensinhalt, sondern auch seine sprachliche Form als „wahr" fest; die Formen und Strukturen der Sätze und Schlüsse, in denen die von Gott regierte Wirklichkeit abgebildet werde, seien selbst eine adäquate Wiedergabe der Wirklichkeit (137); das ist irreführend. Oder die Deutung der Reformation, für die wesentlich sein soll „der Kampf für die Emanzipierung des weltlichen Lebens von der Beeinflussung und Regelung durch religiöse Gesichtspunkte und eine religiös sanktionierte und fundierte Moral" (182). Werden hier nicht aus einer späteren Phase stammende Vorstellungen mit dem ursprünglichen reformatorischen Geiste verwechselt? Oder, eine der Hauptaufgaben des Jansenismus sei gewesen der Kampf gegen die Kompromißtaktik des Jesuitismus, gegen die Laxheit seiner kasuistischen Moral, gegen die von ihm betriebene Verweltlichung des Religiösen (203): das sind Schlagworte aus einer Zeit, die überwunden sein sollte; sie sind auch in einer notwendig verkürzenden und auf summarische Charakterisierung angewiesenen Darstellung nicht mehr erträglich. Hartmann

Vorländer, K., Geschichte der Philosophie. 2. Bd.: Die Philosophie der Neuzeit bis Kant. Neu bearbeitet und mit Literaturübersichten versehen von H. Knittermeyer. 9. Aufl. gr. 8° (XIV u. 439 S.) Hamburg 1955, Meiner. 19.80 DM, geb. 21.— DM. — Den 1. Band der Neubearbeitung des Lehrbuches von V. hatte *E. Metzke* besorgt und in einer starken Umgestaltung das früher viel gebrauchte Werk gegenwärtigen Bedürfnissen angepaßt. Die Fortsetzung der Aufgabe hat *H. Knittermeyer* übernommen. Der vorliegende 2. Band, mit dem italienischen Humanismus beginnend und mit einer umfangreichen Darstellung Kants schließend, hat nicht mehr allzuviel mit dem ursprünglichen Text Vorländers gemeinsam. In Einteilung und Aufbau ist die Anlage des Buches im wesentlichen gewahrt; aber die ältere Fassung ist, auch wo sie noch durchscheint, weithin so stark mit Ergänzungen und Erweiterungen durchsetzt, daß das Buch einen neuen Charakter gewonnen hat. Von dem, was aus dem Neukantianismus V.s in sein Urteil und seine Darstellung eingegangen war, ist nichts geblieben; K. hat sich gerade die Beseitigung dieses Standpunktlichen angelegen sein lassen und dazu, wie er ausdrücklich betont, die Folgen der allzu aufgeklärten Haltung V.s gegenüber den religiösen Fragen ausgemerzt. Ganz vom Neubearbeiter geschrieben sind die 14 Paragraphen über Kants Leben und Philosophie. Hinzugefügt hat er, bis in die kleinen Abschnitte hinein, Angaben über Textausgaben und Literatur, die für den Gebrauch des Werkes sehr nützlich sein werden. Noch wichtiger ist, daß neue Einsichten an ungezählten Stellen in den Text eingegangen sind. Das alte Buch V.s hat durch die Neubearbeitung viel gewonnen. — Eine gründliche Revision hätte, nach dem Buche von *G. Möbus* (Politik des Heiligen, 1953), der Abschnitt über Thomas Morus nötig. Fraglich ist, ob es glücklich war, unter dem Titel: „Die Philosophie der Jesuiten" sowohl „das dominikanische Vorspiel" wie die „spanische Mystik" unterzubringen. Damit wird die Vielfalt und Größe dieser ganzen Welt doch zu sehr auf eine Formel gebracht, und schließlich fällt selbst die Philosophie der Jesuiten dieser Zeit nicht mit der „Scholastik von Coimbra" zusammen. Im Bericht über die Dinge, die mit dem Molinismusstreit zusammenhängen, zeigen die Bemerkungen von K. eine deutliche Unsicherheit. Er stellt einander gegenüber Báñez (die Schreibweise „Bannez" ist schlecht), der „als guter Aristoteliker Gott auch eine physische Einwirkung auf den menschlichen Willen zusprach" (80), und Molina, „der grundsätzlich die Indifferenz Gottes gegenüber dem Wollen des Menschen proklamierte" und „mit dieser These von einer bloß ‚moralischen' Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen das Vorauswissen Gottes in Frage stellte" (83). Das geht nicht nur an den theologischen Anliegen des „Gnadenstreites" ganz vorbei, sondern verzeichnet auch bis zur Unkenntlichkeit das philosophische Problem, um das es sich handelte, und das wenigstens histo-

risch klar gesehen werden muß. Das Theologische wird noch einmal berührt in dem Bericht über Pascal; die da gegebene Beschreibung der gratia sufficiens, „die jedem auch bei einer laxen Lebenshaltung das Heil zusicherte" (149), ist unsinnig. Und kann man sachgemäß von der „undogmatischen Frömmigkeit" Sailers (337) sprechen? Hartmann

Lehmann, G., Geschichte der Philosophie. VIII—IX: Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. (Sammlung Göschen, Bd. 571 u. 709). 8° I (151 S.) u. II (168 S.) Berlin 1953, de Gruyter. Jeder Band 2.40 DM. — Die Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts, die in der früheren Darstellung der Sammlung Göschen (von A. Drews) drei Teile umfaßte, liegt nun in zwei Bändchen vor. Sie beschränkt sich mehr, als es bei Drews der Fall war, auf die Philosophie in Deutschland und bezieht nur, aus selbstverständlichen Gründen, Comte, Mill und Spencer in die Betrachtung ein. Denker des 19. Jahrhunderts, die erst später zu eigentlicher Wirksamkeit gekommen sind, werden für eine Darstellung der „Philosophie der Gegenwart" vorgesehen (die nun im Verzeichnis der Sammlung Göschen als „Philosophie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts" angekündigt ist); das entspricht übrigens dem früheren Verfahren L.s, der in seiner (grundsätzlich falsch orientierten) „Deutschen Philosophie der Gegenwart" (1943) Kierkegaard und Nietzsche als Vorläufer der Gegenwartsphilosophie im 19. Jahrhundert aufgeführt hatte. Auch Fr. Brentano und die ganze österreichische Schule von Bolzano bis Husserl soll in den Zusammenhang des 20. Jahrhunderts eingeordnet werden, in dem sie erst führend geworden sei (II 164); hier hat allerdings L. seine Meinung geändert, denn er hatte selbst die von Bolzano und Brentano kommende Phänomenologie Husserls als „noch ganz der Philosophie des 19. Jahrhunderts" angehörend bezeichnet (Deutsche Phil. d. Gegenw. 300). — Die neuen Bändchen zeigen, beim Vergleich mit den früheren, in vielfältiger Hinsicht den Fortschritt der philosophiegeschichtlichen Forschung. Inhaltlich sind sie verhältnismäßig reich (die neue Druckanordnung der Göschenbändchen erhöht ihr Aufnahmevermögen); sie bilden zwar eine kleine, aber doch sehr verdichtete Einführung, die ihren selbständigen Wert hat. Manche Charakterisierungen sind ausgezeichnet; L. ist weit entfernt, nur zu berichten, und seine Sicht der Zusammenhänge gibt Anregung genug. — Den Begriff des Spätidealismus, der, von Leese geschaffen, sich eingebürgert hat, übernimmt L.; „ihn aufzugeben, besteht keine Ursache". Mit Recht betont er, daß er in seiner echten Bedeutung über die Fassung hinausreicht, die ihn in seinem Ursprunge zu sehr mit bestimmten Problemen evangelischer Theologie verbunden hatte. Er rechnet Günther und Deutinger (ohne sie zu behandeln) zu den Spätidealisten, was angehen mag. Wenn er aber Trendelenburg (II 75) und sogar Kierkegaard (II 32) einbezieht, fragt sich, ob der Begriff nicht eine zu unbestimmte Bedeutung gewinnt, die ihn unbrauchbar macht. Es ist auch nicht selbstverständlich, ob man Lotze als den bedeutendsten Denker des Spätidealismus bezeichnen kann (I 124). Hartmann

Marx, W., The meaning of Aristotle's ‚Ontology'. gr. 8° (62 S.) Hague 1954, Nijhoff. — Vorliegende Untersuchung stellt die bedeutsame Frage, welcher Bedeutungsgehalt dem im 17. Jahrh. geprägten Worte „Ontologie" im Denken des Aristoteles, des „Vaters der Ontologie" (1), zukommt. Der Weg zur Erfassung des Ursprungssinnes führt über eine Textinterpretation, welche getragen wird von den „klassischen" Ausführungen in Met. 1, 1003 a 21, wo Aristoteles den Durchbruch zur Seinswissenschaft vollzieht. Die Deutung (4—21) bringt folgendes Ergebnis: „We know now that the ‚episteme that contemplates being as being' has the character of a philosophical noesis, of an unconcealing act; and that its subject-matter is a noeton which Aristotle described as an asynthetic whole that is pregiven and manifests itself, i. e. constitutes itself in the noetic act as the unity of its momenta" (22). Die Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes betrachtet, „is a logos tes ousias, an explanation of the inner meaning of ousia, substance" (29). Die weitere Bestimmung dieser „Ousiology" erfolgt u. a. durch Ausführungen zu: *φύσις, οὐσία, τόδε τι, ὑποκείμενον, εἶδος - ὕλη, εἶδος, - στέρη-*

σις, δύναμις, αἴτιον, ἐνέργεια. Abschließend stellt dann der Verf. fest: „The ‚meaning' of Aristotle's ‚ontology' is therefore an ‚ousiology', and this ousiology is the noesis that ‚sees' final causes which, themselves unmoved, move the universe of nature and techne" (62). — In der Einleitung bekennt sich der Verf. zum Grundsatz, Einzeltexte aus dem Gesamtzusammenhang heraus zu erklären. Es ist ja auch wesentlich für die Charakterisierung der Ontologie als „Fundamentalphilosophie", den Weg zu kennen, der zum Durchbruch zur Seinswissenschaft führt und der bei Aristoteles mit Forschungsarbeiten auf anderen Wissensgebieten verbunden ist. Auf diese von Philologie und Philosophie erhobene Forderung weisen auch viele andere Forschungsarbeiten unserer Tage hin, die der Fragestellung des Verf. nahestehen und die man zur weiteren Vertiefung noch berücksichtigen könnte. Es sei z. B. erinnert an M. Wundt, Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles, 1953 (vgl. Schol 29 [1954] 250—252). Zur tieferen Ergründung des gewählten Problems wird man ebenfalls einem Forscher wie Wundt Folge leisten müssen, der es bedauert, daß die Absicht, die Werke der mittelalterlichen Aristoteleserklärer „planmäßig und vollständig auszunutzen", in seiner Untersuchung leider nicht durchgeführt werden konnte (a.a.O. 66). Ennen

Smith, M., The Sufi Path of Love. An Anthology of Sufism. 8° (XII u. 154 S.) London 1954, Luzac. 21.— Sh. — Dieses schmucke Bändchen bringt in englischer Übersetzung eine Blütenlese aus sufischem Schrifttum, angefangen von Hasan von Basra (gest. 728) bis zum großen indischen Dichter Muhammad Iqbal (gest. 1938), den manche lieber als Gegner des Sufismus ansehen. Der I. Abschnitt unterrichtet über Wesen und Ursprung des Sufitums an Hand kurzer Darstellungen von Gelehrten des 19. und 20. Jahrhunderts, unter deren Zahl die sicher beachtenswerten Ausführungen von Nallino, Enciclopedia Ital. Bd. 32, S. 964 leider fehlen. Hieran schließt sich dann die eigentliche Auswahl an unter folgenden Gesichtspunkten: II. Das Wesen der Gottheit. Einheit des Seins. Gott als Schönheit und Licht und Spender aller guten Gaben. III. Die Menschenseele: ihr Wesen und ihr Ursprung. Gott und die Seele des Menschen. IV. Der Beginn des Aufstiegs der Seele zu Gott. Das Geschöpf in seiner Beziehung zum Schöpfer. Einkehr und Umkehr. Aszese. Das Leben der Reinigung. V. Der mystische Weg. Der Diener in Beziehung zu seinem Herrn. Das tätige Leben der Tugend. Das Leben der Einsamkeit in Betrachtung und Sammlung. Das Leben der Erleuchtung. VI. Das Ende des Weges. Liebe und ihre Früchte. Gemeinschaft, Gnosis, visio beatifica. Die Vereinigung des Liebenden und des Geliebten. Das Leben der Heiligen in Gott. — Diese Einteilung, die sich natürlich an Quellenschriften anlehnt, vermittelt schon eine gewisse Vorstellung vom Verlauf des Weges, den der Sufi zu durchschreiten hat. Nur darf man dabei nicht vergessen, daß der Sinn der Worte sich nicht immer mit dem völlig deckt, den wir damit in der christlichen Mystik verbinden. Dies gilt selbstverständlich auch für die ausgewählten Stücke, die vor allem einen Blick in das Innenleben gewähren sollen. Diese wollen ja geistseelische Zustände und Vorgänge schildern, für die unsere durch das Sinnenfällige so bedingte Sprechweise vielfach unzulänglich ist. Dazu kommt, daß die Übersetzer, um die ständigen Umschreibungen und Erklärungen zu vermeiden, notgedrungen zu vereinfachenden Ausdrücken bei der Wiedergabe greifen. Wer sodann die Sammlung aufmerksam durchliest, wird bald merken, daß der Sufismus durchaus kein einheitliches Gebilde ist, weniger ein Lehrgebäude als ein Lebensweg. Im Laufe seiner langen Entwicklung haben sich gegensätzliche Richtungen herausgebildet. So kann man schöne Perlen inniger kindlicher Frömmigkeit finden, aber auch Stücke pantheistischer Färbung, über deren Auslegung man bis heute streitet. Prachtvolle Gedichte mit bilderreicher Sprache stehen neben nüchternen, trockenen philosophischen Erwägungen. Aus der großen Zahl der Sufis kamen etwa 60 zu Worte, die einen mehr, andere weniger. Auswählen ist sehr schwer und etwas Geschmackssache, und wir wollen darüber nicht streiten. Vielleicht läßt sich bei einer Neuauflage auch eine Probe aus dem Handbuch des inneren Lebens von Muhasibi (gest. 857), Ri'āya li-ḥuqūq Allah, dessen arabischen Text die um die Sufiforschung verdiente Gelehrte selber herausgegeben hat, beifügen. Kutsch

McCarthy, R., S. J., The Theology of al-Ashʿarī. The Arabic texts of al-Ashʿarī's Kitāb al-Lumaʿ and Risālat Istiḥsān al-Khawd fi 'Ilm al-Kalam, with briefly annotated translations, and Appendices containing material pertinent to the study of al-Ashʿarī. 8° (XXVIII u. 275 u. 109 S. arab.). Beirut 1953, Imprimerie Catholique. 5.— Doll. — Das so ausgedehnte Feld der islamischen Theologie wird von westlichen Theologen verhältnismäßig wenig bearbeitet. Da für ein ersprießliches Arbeiten die spärlichen und zum Teil unzuverlässigen Übersetzungen nicht ausreichen, ist eine gründliche Kenntnis des Arabischen unentbehrlich. Dessen Schwierigkeiten aber halten davon ab, sich auf dieses Gebiet zu wagen. So überließ und überläßt man auch heute noch die Arbeit meistens den Orientalisten, die ihrerseits nicht gerade selten dem theologischen Inhalte ratlos gegenüberstehen. Um so freudiger wird man das hier zur Anzeige kommende Buch begrüßen, das den Anforderungen beider Gebiete gerecht wird. Sein Kernstück bildet der Erstdruck des arabischen Textes eines Werkes von al-Ashʿari (873—935), des Begründers der größten Theologenschule sunnitischer Richtung. Wie der Titel der Schrift: Hauptpunkte zur Widerlegung der Irrgläubigen und Neuerer, besagt, handelt es sich dabei weniger um eine Darlegung der eigenen Lehre als um eine Auseinandersetzung mit seinen Gegnern, den Mutasiliten, denen al-Ashʿari einst selber angehört hatte. Der 2. Text ist der Nachdruck einer bereits 1925 in Haidarabad veröffentlichten Abhandlung, die al-Ashʿari zur Rechtfertigung des Studiums der Theologie geschrieben hat. Beiden Schriften ist eine englische Übertragung beigegeben. Nur in Übersetzung folgen dann eine Reihe wertvoller Nachrichten über Leben und Lehren al-Ashʿaris, eine Liste der ihm zugeschriebenen Werke, eine doppelte Fassung seiner Glaubensformel. Mehrere Verzeichnisse (Anführungen des Korans, der Eigennamen, der erwähnten Bücher, der Fachbezeichnungen und Sachen) erhöhen den Wert des Buches. Es stellt seit Ritters Ausgabe der Maqalāt al-Islamiyyīn (Die Lehren der Anhänger des Islam), Istanbul 1929—33, zweifellos den bedeutendsten Beitrag zur Ashʿariforschung dar. Besondere Anerkennung verdient es, daß der Herausgeber, P. McCarthy S.J., Professor des Arabischen für seine jüngeren Mitbrüder am Kolleg der amerikanischen Jesuiten zu Bagdad, seinen Texten auch die Übersetzungen hinzugefügt hat. Sie bieten an Zuverlässigkeit das, was man bei dem heutigen Stand unseres Wissens auf diesem Gebiete vernünftigerweise fordern kann. Da al-Ashʿari von der Mutasila herkam, die bekanntlich unter starkem griechischem Einfluß stand, wie das Beispiel von al-Gahiz beweist, so hätte vielleicht bei einigen Stellen der Sprachgebrauch der arabisch schreibenden Philosophen mehr berücksichtigt werden können, so bei der Deutung des nicht ganz geklärten akwān, S. 88,2 ar. = 120,8 und Corrig. 2. Kaun, plur. Akwān, kommt im neuplatonischen Liber de causis, ed. Bardenhewer S. 115 als Gegensatz zu huwiyya, dem unveränderlichen, sich gleich bleibenden Seienden, griechisch *ὄν*, vor und entspricht dem griechischen *γιγνόμενον*, dem Werdenden, dem veränderlichen Seienden. In Verbindung mit den aḥwāl, den Zuständen eines Dinges, könnte man es auch wiedergeben nicht mit Seinsweisen, wie Pretzl will, sondern mit *Vorgängen* an dem Ding. Dies ergäbe einen für den Zusammenhang durchaus passenden Sinn, und die ursprüngliche Vermutung des Übersetzers ließe sich so gut rechtfertigen; s. hierzu auch O. Pretzl, Die frühislamische Attributenlehre, SBAW 1940, H. 4, S. 47, dessen Ausführungen über das Accidens S. 37 ff. und über huwiyya S. 61,2 der Ergänzung und Berichtigung bedürfen. Man kann nur wünschen, daß McCarthy selber noch einiges zu diesen Punkten beisteuert in seinen Arbeiten zu Baqillani, die hoffentlich bald erscheinen werden. Kutsch

San Aurelio Agostín, La inmortalidad del alma. Texto y traducción. 8° (87 S.) Ciudad Eva Perón 1953, Universidad Nacional. — Diese Ausgabe der Frühschrift des hl. Augustinus De immortalitate animae enthält außer dem lateinischen Text und der von *J. Bezic* besorgten spanischen Übersetzung ein Vorwort des bekannten argentinischen Philosophen *O. N. Derisi*. In diesem Vorwort weist D. auf die Verwandtschaft der Schrift mit Platons Phaedon hin. Augustinus habe aber die Gedanken Platons durch seine Metaphysik der seinshaften und erkenntnismäßigen Teilhabe der Seele an der ersten Wahrheit weiterentwickelt.

de Vries

Hablützel, R., Dialektik und Einbildungskraft. F. W. J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis (Philos. Forschungen, Neue Folge, 4, hrsg. von K. Jaspers) gr. 8° (138 S.) Basel 1954, Verlag f. Recht u. Gesellschaft. — Für Schelling ist die gesamte Philosophie nichts anderes als „die fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins". In dieser Definition liegt zweierlei: 1. „die endgültige Absage an jede Ontologie als Lehre von einem außer dem Menschen befindlichen absoluten Sein". 2. „Das Ich als oberster Gegenstand der Philosophie" ist, ebenso „wie das ihm je Entgegenstehende", „nicht statisch als ein Seiendes aufzufassen", „sondern stets als ein Werdendes, im Ich des Bewußtseins sich Vollziehendes", durch dessen Tätigkeit die Welt „transfiguriert und in der Folge notwendig auch materiell nach Prinzipien des vollzogenen Wissens umgestaltet wird" (7 f.). Daß auf diesem Standpunkt das Problem der Erkenntnis, vor allem das Zusammenwirken von Verstandes- und Sinneserkenntnis, äußerst schwierig wird, ist von Anfang an in der Transzendentalphilosophie empfunden worden. Die vorliegende Arbeit behandelt einen Ausschnitt aus der Schellingschen Philosophie, Dialektik und Einbildungskraft in vier Abschnitten: 1. „Die Idee der Transzendentalphilosophie als Theorie des Bewußtseins"; hier besonders das Problem der intellektuellen Anschauung: Schellings Versuch einer reinen Empirie; 2. den „Begriff der Identität"; Identität bei Fichte und Schelling; die absolute Identität von Gegenstand und Vorstellung, von Objekt und Subjekt als erkenntnistheoretische Voraussetzung. Das Ich hat die Tendenz, „sich als Natur und Selbstbewußtsein zu manifestieren". Das Individuum ist „Indifferenzpunkt einer ewigen Polarität", die Natur „Identität aus Duplizität" (64 ff.). — Im 3. Abschnitt: „Die Geschichte des Absoluten", werden behandelt: zuerst „die metaphysischen Prinzipien des Naturprozesses". „Das Ich ist eine Handlung, in welcher zwei entgegengesetzte Tätigkeiten sind, die eine, die begrenzt wird . . ., und eine, die begrenzend ist". Das selbstbewußte Ich hat eine höhere Eigengesetzlichkeit „im Unterschied zu den Gesetzlichkeiten der je tieferen, nicht selbstbewußten Epochen oder Potenzen desselben Ich in der Natur" (78). Eingehend wird die „Potenzen"-Lehre dargelegt. — Der 4. Abschnitt: „Der Erkenntnisprozeß" hat zum Thema a) die ursprüngliche Wahrnehmung, b) Reflexion und gegenständliches Bewußtsein, c) Deduktion der Kategorien, d) Schema und Urteil, e) die Vernunfterkenntnis. — Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis ist Weiterbildung der von Kant begründeten Transzendentalphilosophie. Die Wahrheitsfrage entscheidet sich an den Grundlagen von Kants „Kritik der reinen Vernunft". Die Scholastik kennt deren Grundproblem, das Apriori. Es ist ursprünglich mit den konstitutiven Seinsgründen, dadurch aber mit dem Seienden und seiner absolut notwendigen inneren Ordnung (Vor- und Nachordnung) gegeben. Es ist also ursprünglich eine zutiefst von den inneren Seinsgründen, dadurch aber auch vom Seienden begründete Vollkommenheit, eine Auszeichnung der unzertrennlich mit ihm gegebenen Ordnung. Deshalb ist es aber auch mit dem Subjekt und Objekt der Erkenntnis gegeben. Diese hat notwendigerweise eine doppelte Norm ihrer Richtigkeit und Wahrheit, die urbildliche an ihrem Subjekt und seinen konstitutiven Vollkommenheiten, insbesondere seiner Wahrheit, und die finale Norm an ihrem Gegenstand und seinen konstitutiven Vollkommenheiten, insbesondere seiner Wahrheit. Die „Erste Philosophie" ist in innerer Durchdringung Kritik und Metaphysik, kritisch durchgeführte Metaphysik des Seins und Erkennens.

Nink

Bindschedler, Maria, Nietzsche und die poetische Lüge (Philos. Forschungen N. F., hrsg. von K. Jaspers, 5) gr. 8° (88 S.) Basel 1954, Verlag f. Recht u. Gesellschaft. 6.40 DM, geb. 10.— DM. — Die schon seit der Antike gegensätzliche Wertschätzung des Dichters als Künder der Wahrheit oder als Erfinder findet sich bei Nietzsche in den verschiedenen Stufen oder selbst Stimmungen seines Lebens vereint. Das hängt mit seinem doppelten Wahrheitsbegriff zusammen. Wenn Wahrheit das Ewigseiende ist, kann die Kunst als Nachbildung und Neuschöpfung die Wahrheit nur verfälschen. Wenn die Wahrheit eine vom Menschen zu erfül-

lende Aufgabe ist, ob sie nun im Namen der Götter Dionysos und Apollo oder im Namen des Willens zur Macht geschieht, wird die Kunst gerechtfertigt, aber nicht das Kunstwerk, sondern nur der Akt der Schöpfung. Man kann auch sagen, je nachdem Nietzsche das Sein oder das Werden höher schätzt, verurteilt er die Kunst oder läßt sie gelten. In jenem Fall ist sie subjektiv und darum nicht reine Wahrheit, in diesem Fall ist sie als Selbstbetätigung auch Selbstbestätigung und Beweis der Mächtigkeit des Menschen. B. meint, Nietzsche sei einem Übermächtigen begegnet, dem man nur im Willen, im Glauben sich zu einen vermöchte. Die Verfasserin sieht auch die Linien von Nietzsche zu Heidegger und zu den Existentialisten. Die sorgfältige Studie macht die Maßlosigkeit und das Schwanken Nietzsches deutlich, dem der Homo ludens im Sinn Huizingas, aber auch im Sinn der Psalmen und mancher Kirchenschriftsteller (etwa des Maximus Confessor) fremd ist.

Becher

Grassl, A., Die Romantik, ein Gegenpol der Technik. Geschichtsphilosophische und kulturgeschichtliche Betrachtungen einer Kulturbewegung (Mensch und Welt. Eine Schriftenreihe zu den Fragen unserer Zeit. Herausgegeben von P. Dr. Hieronymus Fenyvessy O.P., 4). 8° (107 S.) Bonn 1954, Bouvier. 6.— DM. — Ein belesener Liebhaber der Kunst und des Geistes gibt hier eine lebendige Zusammenschau aller in der geschichtlichen Romantik vorhandenen Strömungen in Dichtung, Musik, Theater, Malerei, Philosophie und den Wissenschaften. Er sucht außerdem einen überzeitlichen Begriff des Romantischen zu gewinnen. So wird das Romantische als Gegenpol zur Technik erwiesen, die sich rein denkerisch nach dem Grundsatz der größtmöglichen Sparsamkeit entfaltet. Die Schrift ist anregend, im ganzen wohl abgewogen, will aber keine wissenschaftliche Abhandlung sein.

Becher

Husserl, E., Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und hrsg. von *L. Landgrebe*. kl. 8° (XXV u. 478 S.) 2. Aufl., Hamburg 1954, Claassen Verlag. 19.80 DM. — Die vorliegende 2. Aufl. der hochinteressanten Schrift aus Husserls Nachlaß ist unverändert. Vgl. Schol 25 (1950) 404—406. Heute kommt ihr neue Bedeutsamkeit zu wegen der sich verschärfenden Frage nach dem Kriterium der „Evidenz" (vgl. dazu bes. 7 ff., 345 ff.), vor allem aber wegen der viel diskutierten Frage nach den Beziehungen zwischen Phänomenologie und Ontologie, und in diesem Zusammenhang nach der angeblichen Notwendigkeit einer idealistischen Auslegung des phänomenologischen Ansatzes, wie Husserl selbst sie gefordert hat. Die Anm. auf S. 301, auch der Gegenstand als solcher sei „unter transzendentalem Gesichtspunkt Produkt der Konstitution" durch die transzendentale Subjektivität, muß ernst genommen werden. Vielleicht aber läßt sich nachweisen, daß eine solche Forderung gerade aus dem Text von „Erfahrung und Urteil" nicht ohne Gewaltsamkeit gegenüber den Phänomenen erhoben werden kann.

Ogiermann

Brüning, W., Der Gesetzesbegriff im Positivismus der Wiener Schule. (Beihefte z. ZPhForsch 10). 8° (101 S.) Meisenheim 1954, Westkulturverlag. 7.— DM. — Am Beispiel der verschiedenen Auffassung des Begriffs des Naturgesetzes bei den Angehörigen des Wiener Kreises weist B. sehr gut nach, wie die Vertreter dieser Schule selbst das Ungenügen ihrer ursprünglichen extrem positivistisch-nominalistischen Grundeinstellung fühlen und eine Korrektur einmal in der Richtung eines empiristischen Realismus, zum anderen in der Linie eines transzendentalistischen Apriorismus suchen; sie kommen dabei in die Nähe nicht-positivistischer Denker wie Mill und Bavink auf der einen, Cassirer auf der anderen Seite. Die ruhige und objektive Darstellung der nicht unerheblichen Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Positivismus selbst wirft ein interessantes Licht auf die Selbstsicherheit, mit der manche Vertreter dieser Richtung der „Schulphilosophie" gegenübertreten.

Büchel

De Waelhens, A., La Filosofía de Martín Heidegger. Segunda edición con nota preliminar: R. Ceñal, Los últimos escritos de Heidegger. gr. 8° (LXXIII u. 390 S.) Madrid 1952, Cons. Sup. de Invest. cient. — Es ist zu begrüßen, daß das grundlegende Werk über Heidegger, das der Verf. uns geschenkt hat, nun auch in spanischer Übersetzung vorliegt. Zu diesem Buch selbst haben wir bereits bei dessen erstem Erscheinen Stellung genommen (vgl. Schol 19 [1944] 94—97). Doch verlangt die ausführliche Einführung in die letzten Schriften Heideggers, die der Übersetzer beigefügt hat, eine Würdigung. Die Einführung befaßt sich mit: Vom Wesen der Wahrheit, Platons Lehre von der Wahrheit, Brief über den Humanismus, Was ist Metaphysik? (Nachwort und Einleitung), Holzwege. Dabei kommen zwei Themen zur Sprache, nämlich das Problem der Wahrheit und die Fundamentalontologie. Beide hängen auf das innigste zusammen, weil die Klärung des Wesens der Wahrheit in die Enthüllung des Seins selbst einmündet. — Bezüglich der *Wahrheit* sind Richtigkeit und Unverborgenheit zu unterscheiden; erstere als Übereinstimmung des Erkennens mit seinem Gegenstand wird einzig durch letztere ermöglicht, kraft deren der Mensch immer schon in der Offenheit des Seins verweilt und deren innerstes Wesen die Freiheit ist. Konnte früher Heideggers Auffassung wie Idealismus aussehen, so ist sie jetzt eindeutig realistisch; denn der Mensch schafft nicht das Licht der Wahrheit, sondern gewährt ihm lediglich die Stätte seines Erscheinens. Was die *Fundamentalontologie* betrifft, so überwindet sie die Metaphysik durch Rückgang in deren Grund oder legt sie durch Klärung des Seins das Fundament der Ontologie als der Wissenschaft vom Seienden. Damit fällt das Fortschreiten über die Seinsvergessenheit zum Bedenken des Seins zusammen. Zugleich ergibt sich eine neue Bestimmung des Menschen, der als solcher durch die Offenheit oder das Da des Seins konstituiert ist; hierin gründen sein Bewußtsein und seine Selbstheit; ebenso zeigt sich, daß sein In-der-Welt-sein sich nicht von jener Offenheit unterscheidet und deshalb keineswegs Beschränkung auf das Sichtbare bedeutet. Was aber ist das Sein? Es besagt An-wesen und umschließt daher in seiner Wahrheit die Zeit. Das Nichts löscht das Sein nicht aus, sondern hebt es vom Seienden ab und läßt so seine Transzendenz und damit die ontologische Differenz hervortreten. Ihre Auslegung vermag allein das wesentliche oder andenkende Denken zu vollziehen, das der überlieferten Vernunft vorausgeht; weil die abendländische Metaphysik unter deren Herrschaft steht, verfehlt sie das Sein. — Die Darstellung, die C. von Heidegger gibt, hebt die Hauptlinien klar und treffend heraus; auch seine Kritik setzt mit sicherem Griff bei wichtigen Punkten an. Mit Recht weist er darauf hin, daß die Wahrheit ihre volle Ausprägung erst und einzig im Urteil findet, weil sie im esse rei gründet. Auf diesem Hintergrund kann die metaphysische Erfahrung das Sein selbst nur im Durchgang durch das esse rei erreichen, nicht aber vorgängig dazu und unabhängig davon. Doch ist Heideggers Auffassung keineswegs Ontologismus, weil das Sein nach ihm endlich und deshalb nicht Gott ist. Im Rahmen der ontologischen Erfahrung, wie Heidegger sie nimmt, kann wohl das Wesen Gottes geklärt, nicht aber das Problem seines Daseins entschieden werden. Letzteres ist allein durch den metaphysischen Diskurs möglich, der die ontische Fundierung des Ontologischen voraussetzt, die Heidegger ablehnt. Trotz dieser Korrektur bleiben die metaphysische Erfahrung und die Fundamentalontologie bestehen; letztere hat zu entfalten, wie das Sein kraft seiner Wahrheit auf den Menschen und der Mensch kraft seines Wesens auf das Sein bezogen ist. Das ist eine Aufgabe, die jeder Ontologie oder Untersuchung des Seienden vorausliegt. — Zu C.s Kritik an Heidegger, die wir im übrigen teilen, haben wir zwei Bemerkungen zu machen. Erstens scheint sie der ursprünglichen Erschlossenheit des Seins im Menschen nicht ganz gerecht zu werden. Diese vollzieht sich a priori oder vorgängig zu aller Erfahrung des Seienden, ohne aber davon gänzlich unabhängig zu sein. Es geht nicht um ein zeitliches Vorher oder um getrennte Akte; vielmehr handelt es sich um die Priorität des ermöglichenden Grundes, wodurch die ontologische Erfahrung wesentlich der ontischen zugleich vorausliegt und innewohnt. Zweitens deutet jene Kritik in der Frage der Existenz Gottes Heidegger zu eindeutig im protestantischen Sinne. Nach dem eben Gesagten ist vielleicht die ontische Fundierung nicht gänzlich ausgeschlossen und deshalb der Gottesbeweis nicht von vornherein unmöglich. Letztlich freilich bleibt ungeklärt, wie sich das Ontologische zum Onti-

schen verhält, und daher, ob Philosophie nur Strukturanalyse oder mittels dieser die Rückführung des faktisch Seienden auf seine Gründe, schließlich auf das Sein ist. Lotz

Desan, W., The Tragic Finale. An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre. kl. 8° (XIV u. 220 S.) Cambridge 1954, Harvard University Press. 4.25 $. — Im wesentlichen beschränkt sich der Verf. auf Sartres Hauptwerk, die übrigen Schriften werden aber nicht einfach übergangen, auch die literarischen nicht. Geschichtliche Linien nach rückwärts und innerhalb der Gegenwart werden sparsam gezogen; nur Heidegger kommt, wie zu erwarten, oft zu Wort (aber auch Marcel, Merleau-Ponty u. a. werden angeführt). Vorausgeschickt sei, daß nach Meinung des Verf. Sartres System als Versuch einer Lösung des ontologischen Problems mit Hilfe der phänomenologischen Methode von allen das vollständigste, zusammenhängendste und klarste sei (IX X). Teil 1 gliedert sich sehr durchsichtig in eine Analyse der Methode und des Ausgangspunktes (3 ff.), des Für-sich-seins im Sinne Sartres (15 ff.), des An-sich-seins (47 ff.), des Phänomens des „Anderen" (61 ff.) sowie schließlich der „Freiheit" (96 ff.). Der 2. Teil bringt die kritische Auseinandersetzung: mit Sartres erkenntnistheoretischem Ansatz (129 ff.), mit den Paradoxien des Für-sich-seins (139 ff.), der „absoluten" Freiheit (160 ff.), der Ablehnung jeder eigentlichen Metaphysik (174 ff.), dem typischen existenzialistischen „Subjektivismus" (185 ff.). Der Anhang über Sartre und Freud (199 ff.) braucht hier nicht berücksichtigt zu werden. — Die Darstellung von Sartres Philosophie bringt, fachlich gesehen, kaum etwas Neues, ja sie vereinfacht da und dort ein wenig einem breiteren Publikum zuliebe. Was aber sehr gut herauskommt, ist der Charakter der Sartreschen Ontologie als einer „Bewußtseins"-Philosophie (im Gegensatz zu Heidegger). Nur hat das „Für-sich-sein" kein eigenes positives „Sein", sondern ist nichts anderes als „Enthüllung" dessen, was „eigentlich" ist (10 u. ö., bes. 130 147), des „An-sich-seins", d. h. der apersonalen „Welt", die der „Materie" gleichgesetzt wird (bis hinauf in ihre höchsten Formen, die Organismen). Daraus erhellt, wie bei Sartre von einer Art Materialismus gesprochen werden kann, wenn für ihn das „Fürsichsein" auch nicht dialektisch-kausal aus der „Materie" entspringt. Sein Wesen ist „Nichtsein", Negativität und Leere; es ist nicht etwa einfachhin nichts, sondern „Mangel", so etwas wie „privatio" (53 101 Anm. 18), jedenfalls nicht „actus"; Akt ist nur das „Ansichsein", und zwar voller, erfüllter Akt, ohne Potenzialität (11 34 u. ö.). Hier scheint Sartre, so kann man hinzufügen, sich wiederum mit dem dialektischen Materialismus zu begegnen: „Bewußtsein" hat nicht als etwas von sich aus „Selbständiges" zu gelten, das Beziehung zu Gegenständen aufnimmt, sondern es „ist" nichts anderes als durch den Gegenstand erfüllte, ihn enthüllende Leere; mit scharfer Wendung gegen Descartes' „substantia vel res cogitans", wie bei allen Existenzphilosophen. — Der Verf. unterzieht Sartres Begriff des „Fürsichseins" einer sehr vernünftigen Kritik; er zeigt, daß der Substanzcharakter des „Selbst" nicht preisgegeben werden dürfe und Sartre ihn auch faktisch immer wieder voraussetzt (144 ff.). Von demselben gesunden Menschenverstand zeugen die kritischen Ausstellungen zum Begriff der absoluten Freiheit. Doch hat man hier wie auch sonst manchmal den Eindruck, dem Verf. bleibe das Denken Sartres allzu fremd, trotz unermüdlicher Bemühung um seinen genuinen Sinn. Zumal die Problematik der phänomenologischen „Konstitution" von „Ich", „Welt" usw., die den Hintergrund der phänomenologischen Methode bildet, scheint ihm wenig zu sagen. Sie ist auch tatsächlich nur aus den philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen zu verstehen, deren Diskussion freilich bewußt ausgeklammert wird. Daß sie nicht genügt, sondern nach einer Realontologie verlangt, das liegt der Kritik des Verf. an Sartre wohl zugrunde, wird aber nicht eigentlich thematisch durchgeführt. Ansätze finden sich in den Hinweisen auf die ontologischen Kategorien Akt und Potenz, die Sartre selbst heranzieht. Ihren echten Gehalt und den der Substanz-Kategorie erschließen, das hieße Sartre grundsätzlich überwinden. Ogiermann

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Schöndorfer, U., Philosophie der Materie (Philosophie in Einzeldarstellungen). 8° (227 S.) Graz-Wien-Köln 1954, Styria. 9.20 DM. — Eine Gesamtdarstellung, auch als Lehrbuch geeignet, vor allem von der „induktiven Metaphysik" (Becher, Wenzl) her bestimmt. Sie umfaßt drei Teile: Abriß der Geschichte des Materie-Problems, Theorie der Naturerkenntnis, Ontologie und Metaphysik der materiellen Wirklichkeit. In erkenntnistheoretischer Hinsicht werden Erinnerungsgewißheit, Existenz der Außenwelt und Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens als Voraussetzungen eingeführt, ohne die eine sinnvolle Erkenntnis und Erklärung unmöglich ist und die im Ernst von niemandem jemals bestritten wurden. Das Problem der Nichtobjektivierbarkeit, der Kernpunkt der Bohr-Heisenbergschen Interpretation der quantenphysikalischen Naturerkenntnis, wird nur einschlußweise berührt. Metaphysik wird mit Wenzl aufgefaßt als „vor Vernunft und Gesamterfahrung bestvertretbare Vorstellung von der Gesamtwirklichkeit mit dem Ziel der Einsicht in ihre Ursächlichkeit und in den sich uns darbietenden Sinn ihres und unseres Seins" (85); als gegenwärtig einzige große Versuche zu einer Metaphysik der Materie werden die moderne Form des aristotelisch-scholastischen Hylomorphismus und die psychistische Materietheorie von Becher und Wenzl angeführt. Beiden gemeinsam ist die Kennzeichnung der Materie durch ihre Raumgebundenheit, ihre hohe Dynamik und den ganzheitlichen Charakter ihrer stabilen Bausteine; dabei wird allerdings zwischen echter, aus den Teilen nicht ableitbarer Ganzheitlichkeit und einem bloßen wechselseitigen Voneinander-Abhängen und Sich-Bedingen nicht immer deutlich geschieden. Die Deutung der quantenphysikalischen Unbestimmtheit wird offen gelassen. — Ein Buch, das sich mit seiner knappen, manchmal etwas summarischen Zusammenfassung zur Einführung und Orientierung sehr empfiehlt. Büchel

Müller, W. D., Die Welt sieht anders aus. Unser Weg ins Atomzeitalter. gr. 8° (287 S. mit 95 Abb., 8 Tafeln) München 1954, Oldenbourg. 15.80 DM. — Der Wert dieser allgemeinverständlichen Darstellung der Atomphysik liegt hauptsächlich in der gekonnten journalistischen Darstellungs- und Illustrationstechnik des Verf. und in seiner nüchternen Erkenntnis, daß bei den philosophischen Folgerungen, die an die moderne Physik angeknüpft werden, „nicht die Physik, sondern die Physiker sprechen". Büchel

v. Weizsäcker, V., Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie. 8° (106 S.) Göttingen 1954, Vandenhoeck und Ruprecht. 4.80 DM. — Ein durch die Kriegsereignisse hindurchgerettetes Bruchstück einer Vorlesungsreihe über Naturphilosophie, gehalten 1919/20 in der Katastrophenatmosphäre der Nachkriegsjahre, vor dem Hintergrund eines naturwissenschaftlichen Weltbildes, das durch mechanistische Physik, Haeckelsche Biologie, Psychophysik und Elementenpsychologie geprägt erscheint. Es sind sieben Betrachtungen, die sich an die sieben Tagwerke des Schöpfungsberichtes anlehnen und den inneren Antinomien der Naturwissenschaft nachspüren sollen: fast mehr persönliche Bekenntnisse des Vorkämpfers der psychosomatischen Medizin als philosophische Untersuchungen. Der Leser soll die Zwangsläufigkeit erleben, mit der die Physik die Natur entgotte, entseele, im Namen der Objektivität aller Qualitäten beraube und schließlich (im Positivismus) doch als bloße Summe subjektiver Sinnesempfindungen enthülle; es wird auf die Antinomie einer Bio-logie, einer Wissenschaft vom Leben hingewiesen, die das Leben auf Physik und Chemie reduzieren, sezieren, töten müsse, um eine Wissenschaft davon errichten zu können; und nachdem Psychophysik und Assoziationspsychologie die menschliche Persönlichkeit in Assoziationsketten aufgelöst haben, kann es überhaupt keine Wissenschaft mehr geben, kann ich nichts mehr wissen, weil es eben gar kein Ich mehr gibt. Unlöslich und notwendig ist diese Entwicklung mit dem Streben nach Wissen von der Natur verknüpft; denn die mythische Naturbetrachtung des Altertums und Mittelalters oder die Naturphilosophie eines Goethe und Schelling kann ebensowenig vor kritisch-prüfendem Forschergeist bestehen wie etwa der moderne Vitalismus.

Es gibt auch keine Teleologie in der Natur, nichts schlechthin Sinnvolles oder Zweckmäßiges; denn aller Sinn ist auch wieder Unsinn und in jedem Unsinn auch wieder Sinn. Und doch sah Gott, daß seine Schöpfung gut, sehr gut war? Ja, gewiß: *der* Gott, dessen Gedanken nicht unsere Gedanken sind! Denn das ist die „wenigstens provisorische Rechtfertigung unserer den Wert und Geist . . . der Natur auflösenden rationalen Erkenntnis: . . . Unsere Erkenntnis ist, wenn wahr, . . . Weltzerstörung, um eine *Über*welt, Wertvernichtung, um einen *Über*wert zu bejahen. Und während der Schöpfungsbericht von Tag zu Tag die Welt auferbaut, haben wir sie von Tag zu Tag vernichtet. Warum? Weil Gott nicht Mensch, weil wir nicht Gott sind!" (102). — Dem Mut und der Aufrichtigkeit, mit der v. W. seine damals wie heute gewiß nicht sehr populäre Auffassung vertritt, kann man die Anerkennung nicht versagen; übernehmen kann katholisches Denken diese zutiefst protestantische Sicht der Schöpfung nicht. Büchel

Dessauer, F., Auf den Spuren der Unendlichkeit. 8° (103 S.) Frankfurt 1954, Knecht. 4.80 DM. — Spuren der Unendlichkeit will D. dem mit Philosophie und Mathematik weniger vertrauten Leser einmal in den Analogie-Beziehungen zwischen den geschaffenen Dingen und ihrem Schöpfer, sodann in der Infinitesimalrechnung, der Rechnung mit dem „unendlich Kleinen", und in der Mengenlehre, der Betrachtung des „Transfiniten", aufzeigen. Auch mit den Elementen der Gruppentheorie wird der Leser bekannt gemacht; denn man wird dem Verf. wohl zugestehen müssen, daß eine Entsprechung von Strukturverhältnissen, die sich als Homo- oder Isomorphie von Gruppen darstellen läßt, im genauesten Sinn das verwirklicht, was bei der Lehre von der analogia proportionalitatis im allgemeinen etwas unbestimmt als „similitudo proportionum" bezeichnet wird: nicht Gleichheit größenmäßiger Verhältnisse, sondern Entsprechung von Strukturbeziehungen in verschiedenen Ordnungen. In Anlehnung an *Fleckenstein* (vgl. Schol 26 [1951] 454) betont D. die Überlegenheit des funktionalen Struktur-Denkens der modernen Naturwissenschaft über das prädikative Substanz- und Qualitäten-Denken der vorgalileischen Naturbetrachtung. Könnten sich diese beiden Denkweisen auf philosophischem Gebiet nicht gegenseitig ergänzen? Büchel

Conrad-Martius, H., Die Zeit. 8° (307 S.) München 1954, Kösel. 19.80 DM. — Die bekannte Schwierigkeit, die Kontinuität des zeitlichen Geschehensablaufes mit der Punktualität des zeitlichen „Jetzt" zu vereinbaren, zwingt nach C.-M. zu der Annahme, daß das zeitliche Geschehen in Wirklichkeit in diskontinuierlichen Sprüngen verlaufe, die mit den hypothetischen Elementarzeiten der modernen Physik identifiziert werden: Das Sein des gegenwärtigen Weltzustands geht nicht fließend in das des nächstkünftigen über, sondern wird vollständig „genichtet", bevor das Sein des nächsten Weltzustandes „gelichtet" werden kann — gelichtet von transphysischen, „überweltlichen" Aktualisierungsmächten, die im jeweiligen Akt ihrer Verbindung mit „unterweltlichen" passiven Ermöglichungsgründen das Sein je eines „Zeitquants" zeitigen. Diese transphysischen Potenzen können nicht absolut zeitlos, ewig sein, weil sonst auch der Aktualisierungsprozeß und das in ihm gezeitigte Zeitquant zeitlos ewig wären; sie können aber auch nicht in einer eigentlichen Zeitlichkeit mit Vergangenheit und Zukunft stehen, weil sonst das ganze Problem der Zeit von neuem aufträte. C.-M. nimmt darum für sie eine „äonische" Zeitlichkeit an, in der sie immer schon waren, was sie werden, und bleiben, was sie zu sein aufhören: bildlich veranschaulicht an der Drehung eines Kreises um seinen Mittelpunkt, bei der jeder Einzelpunkt der Kreisperipherie weiterschreitet, der Kreis als Ganzes aber seinen Ort nicht verläßt. Von hier aus findet C.-M. Anschluß an die Zeit-Spekulation des Timäus und an die aristotelischen Gedanken über die Kreisbewegung der obersten Himmelszone, die in eingehenden Textanalysen im Sinn der Verfasserin interpretiert werden — ob zu Recht, bleibe dahingestellt. Gnostisch anmutende Verbindungslinien zur Lehre vom Sündenfall (als Ursache der nicht-äonischen Existenzweise der gegenwärtigen Welt) und von der künftigen Verklärung (als Wiederherstellung der äonischen Existenzweise) sowie ein Exkurs über die Erklärung zeitlichen Hellsehens vervollständigen das entworfene Bild. — C.-M. sieht sicher ein echtes Problem, aber ihr Lösungs-

vorschlag ist wohl ebenso problematisch; der Leser wird kaum alle Einsichten mitvollziehen können, die die Verfasserin beschreibt. Der Potenz-Begriff (der bei C.-M. auch den scholastischen „actus" umfaßt) ist dem scholastischen Denken gewiß vertraut; aber die Scholastik denkt dabei an Seinsprinzipien, die ihre Realisierung nur und ausschließlich im konkreten Seienden finden, während C.-M. ihren Potenzen eine Art selbständiger Wirklichkeit zuzuschreiben scheint, die irgendwie zwischen Sein und Nichts steht. Büchel

Meurers, J., Das Alter des Universums. Eine philosophische Studie zum Problem des Weltalters in der Astronomie der Gegenwart (Monographien zur Naturphilosophie, 4). gr. 8° (103 S.) Meisenheim 1954, Westkulturverlag. 6.70 DM, geb. 9.— DM. — Das unmittelbare Ergebnis der naturwissenschaftlichen Forschungen bezüglich des Weltalters ist nach M. zu formulieren: Beim Zurückdenken um 10^9—10^{10} Jahre tritt ein Widerspruch auf zwischen den Gesetzeszusammenhängen des Universums und seiner spezifischen, individuellen Konstitution. Dies stellt an sich keinen positiven Aufweis einer zeitlichen Existenzgrenze des Alls dar, sondern nur eine negative Schranke für die auf den heutigen Zustand des Universums anwendbaren naturwissenschaftlichen Erkenntnismethoden. Versucht man, noch auf dem Boden der Naturwissenschaft diese Schranke zu überschreiten, so muß man entweder die (naturgesetzliche) Kausalität als Forschungsprinzip aufgeben, indem man eine zeitliche Änderung der Naturgesetze selbst annimmt, die — eben als Änderung der Naturgesetze selbst — nicht mehr auf eine tiefere Gesetzlichkeit zurückgeführt und in diesem Sinn kausal verstanden werden kann, oder man verliert die eigentliche Beziehung zur Zeit, nämlich in den Theorien über den „Urzustand" der Welt, die an sich zeitlose Gleichgewichtszustände beschreiben und erst durch zusätzliche ad-hoc-Hypothesen eine zeitliche Entwicklung ergeben. Dieser Tatbestand wird dann in aufschlußreicher Weise an den Gedanken der bedeutendsten Philosophen zum Zeitproblem gespiegelt. Es werden z. B. die augustinischen und thomasischen Unterscheidungen bezüglich Zeit und Ewigkeit weitgehend übernommen; in der Auseinandersetzung mit dem Heideggerschen Zeitdenken wird erhärtet, „daß sich an dem ‚nur Vorhandenen' analoge Seinsstrukturen zeigen, . . . welche die ausschließlich am ‚Dasein' orientierte Heideggersche Seinslehre als ein ausgezeichnetes Faktum eben dieses Daseins glaubte aufweisen zu sollen" (64). In dem zeitlichen Horizont bricht ein im Sinn von Jaspers „‚Umgreifendes' der materiellen Welt auf, das für die Erkenntnismethoden, welche allein diese Welt erschließen können, grundsätzlich nicht Gegenstand der Erkenntnis werden kann" (67), und die Hegelsche Dialektik schärft den Blick für die „erstaunliche . . . Tatsache, daß die Strukturen des Alls sich auf der einen Seite (in der Exaktheit der naturwissenschaftlichen Methode) sozusagen bis ins Letzte erschließen, . . . dafür aber auf der anderen Seite (in dem Aufbrechen des Grenzhorizonts) sich ebenso radikal abweisend verhalten" (68). Ein letztes Kap. geht dem existentiellen Anliegen nach, das in der Frage nach dem Weltalter aufbricht: die Suche nach dem Halt an dem, was „ewig" war und was doch gerade als solches der messenden Naturwissenschaft ewig unzugänglich bleiben muß. — Die Schrift ist geprägt von einer Schärfe der begrifflichen und methodologischen Abgrenzungen, die die Furcht vor billiger Harmonisierung gar nicht erst aufkommen läßt. Zum Verständnis und zur Ausdeutung der Frage nach dem Weltalter ist hier von dem Bonner Astronomen Bleibendes beigetragen, demgegenüber man auf die Kritik einiger etwas extremer Formulierungen verzichten möchte. Büchel

v. Gagern, Fr., Der Mensch als Bild. 8° (127 S.) Frankfurt 1954, Knecht. 10.80 DM. — Die alte rätselhafte Frage „Was ist der Mensch" sucht der Verf. nicht so sehr vom naturwissenschaftlichen Befund des „homo sapiens" her zu beantworten als von einer „betrachtenden Schau" aus, die auf die Erschließung des Geheimnischarakters der menschlichen Existenz zielt. „Sieht doch die Schau tiefer als nur das vordergründig Faßbare. Sie richtet das Auge auf das, was durch den Menschen hindurchscheint, hindurchleuchtet; auf das, wofür der Mensch transparent ist, Bild und gleichnishafte Aussage; auf das, woraus er ‚existent', herausgestellt ist" (8). Die wissenschaftlichen Analysen sind dabei die „Prüfsteine der Schau, damit diese sich

nicht in wirklichkeitsfremde Spekulationen verirre" (9). Auf der Suche nach einem Urbild des Menschen, das für alle Fragen eine letzte, gültige Ausrichtung geben kann, stößt der Verf. auf das „Ebenbild Gottes im Menschen", so wie es in der Genesis und den 10 Geboten aufleuchtet. Es ist „die Krankheit der Zeit", dieses Urbild verloren zu haben und damit sich selbst zu verfehlen. Das aus einer tiefen Gläubigkeit geschriebene Buch hat drei Teile: das Menschenbild der Genesis, der Leib als Bild, das Menschenbild der 10 Gebote. Allen Suchenden könnte das Buch in seiner Schlichtheit und Tiefe ein rettender Anker werden, zumal hier ein Autor von reicher ärztlicher und psychologischer Erfahrung immer wieder seine am konkreten Menschen erfaßten Erkenntnisse im großen Zusammenhang darbietet. In dem einen oder anderen Punkt wird vielleicht mancher Leser eine andere Formulierung vorziehen, z. B. daß der gesunde und schöne Körper ohne weiteres ein Bild des paradiesischen Menschen sei (67); denn auch der schöne Menschenleib steht infolge der Leib-Seele-Einheit in der mittelbaren Betroffenheit durch die Urschuld. Ebenso wird wohl mancher nicht ganz einstimmen können, daß „es keinen Teil des menschlichen Leibes gibt, welcher derart durchgeistet ist wie das Geschlecht . . ." (71). Diese kleinen Bedenken sollen das wertvolle Buch aber keineswegs in Frage stellen. Es bleibt ein tiefsinniges modernes „Betrachtungsbuch" über den christlichen Sinn der Leiblichkeit. Haas

Muckermann, H., Vom Sein und Sollen des Menschen. gr. 8° (344 S., 12 Tafeln). Berlin-Wilmersdorf 1954, Westl. Berliner Verlagsgesellschaft Heenemann. 22.50 DM. — Das Buch hat Vorlesungen über natur- und geisteswissenschaftliche Anthropologie an der Technischen Universität Berlin-Charlottenburg und an der Freien Universität Berlin-Dahlem zur Grundlage. In der Einleitung spricht der Verf. von der hohen Warte seiner Forschung und aus der reifen Weisheit seiner Alterserfahrung über den Sinn seiner Vorlesungen und den Sinn des Universitätsstudiums, besonders in den Naturwissenschaften und der Technik (Bildungswert des Fachstudiums, Dienst an der universalen Humanitas, Pflege des Menschentums, Selbsterziehung). Entsprechend dieser Wesensaufgabe des Studiums teilt er sein Werk in fünf Teile: 1. Vom Wesen einer natur- und geisteswissenschaftlichen Anthropologie; 2. Die Naturverbundenheit des personalen Seins — allgemein biologisch gesehen; 3. Die Naturverbundenheit des personalen Seins — erbbiologisch gesehen; 4. Die Naturverbundenheit des personalen Seins — stammesgeschichtlich gesehen; 5. Kosmische, soziale und metaphysische Transzendenz des personalen Seins. Die Ausführungen in allen Kapiteln sind gleich beachtenswert, sowohl was ihren wissenschaftlichen Tiefgang wie die umfassende menschliche Weite betrifft. Es ist die reife Frucht eines reichen Forscherlebens. Man legt das Buch aus der Hand mit einer tiefen Freude über die Größe des Erreichten, mit ehrfurchtsvoller Ahnung der noch harrenden Aufgaben und mit Dank gegen den Verf., der uns solche Einblicke und Zusammenhänge aufzeigt. Haas

Werner, H., Einführung in die Entwicklungspsychologie. 3. Aufl. 8° (383 S. mit 46 Abb.) München 1953, Barth. 30.— DM. — Der Verf. versteht unter Entwicklungspsychologie die Psychologie der Phylogenese. Es sollen die Züge einer kontinuierlichen Entwicklung des Seelischen vom Tier zum Kulturmenschen hin in Analogie zur biologischen Deszendenztheorie aufgewiesen werden. Entgegen einer einfachen Übertragung von Haeckels Biogenetischem Grundgesetz auf die seelische und geistige Entwicklung spricht der Verf. mit W. Stern von „genetischen Parallelen" (18). — Nach Ausführungen über Methode und Gegenstand einer solchen Entwicklungspsychologie (I) werden die „urtümlichen seelischen Verhaltensweisen" (II) untersucht: Das Seelenleben; Die Vorstellungen; Die Erfassung von Raum und Zeit; Handlungsabläufe; Denkvorgänge; Urtümliche Welten; Die primitive Persönlichkeit. Das nach mehr als zwanzig Jahren seit seinem ersten Erscheinen spürbar gereifte Werk gibt in der Darstellung der einzelnen Beobachtungen und Experimente wertvolle Aufschlüsse. Jedoch werden der grundlegenden Hypothese einer durchgängigen Entwicklung entsprechend fast nur die *vergleichbaren* Daten herausgestellt, während doch gerade das Nichtvergleichbare zwischen Phylogenese und Ontogenese von sehr wesentlicher Bedeutung wäre. Sehr wertvoll ist das 1036 Titel umfassende Literaturverzeichnis. Trapp

Ruygers, H., De beide Geslachten. Schetsen voor een wijsgeerige Sexuologie. gr. 8° (VII und 210 S.) Roermond 1952, Roemen & Zonen. 9.50 fl., geb. 11.— fl. — Eine umfassende philosophische Darstellung der Geschlechterverschiedenheit und -begegnung wird in der katholischen Gegenwartsphilosophie vermißt (3). Diese Lücke zu schließen, stellt sich der Verf. in seinen „Skizzen" zur Aufgabe. Er setzt sich dabei scharf ab von der „Sexualwissenschaft", die sich in unseren Tagen fast ausschließlich des Problems bemächtigt hat. Ihrer gesicherten Ergebnisse kann er jedoch als Erfahrungsgrundlage nicht entraten. Aber nur vom Geist her können die heutigen chaotischen Beziehungen der Geschlechter ihre Läuterung finden, denn „der Aufstand des Fleisches ist stets ein Aufstand des Geistes" (X). Die gesamte einschlägige biologische, psychologische und philosophische Literatur wertet R. für dieses Ziel aus. In neun Kapiteln fixiert er zunächst die Grundfragen, um die es geht (I), stellt dann die Tatsache der Sexualverschiedenheit deutlich heraus (II und III), die nicht nur graduell ist, sondern als wesentlich Frau und Mann bis in alle Individualitäten hinein bestimmt (IV). Ihr Sinn ist Leben und Fortpflanzung (V). Über diesen Sinn hinaus wird nach dem Verhältnis von Leben und Geschlecht überhaupt gefragt (VI und VII). Die Frage nach dem Warum der Zweigeschlechtlichkeit muß dabei letztlich offen bleiben. Das VIII. Kapitel „Natur und Geschlecht" fragt, was in Geschlechtsstruktur und Verhalten „natürlich" sei und somit unwandelbar ist und was menschlichem Einfluß unterliegt. Damit öffnet sich der Blick auf „das Grundgesetz der Sexualethik". Es liegt in ehrfurchtsvoller Zurückhaltung in der Geschlechterbegegnung und in der Liebe und Zeugungskraft in der Ehe.

Erlinghagen

Mead, Margaret, Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt. 8° (472 S.) Stuttgart-Konstanz 1955, Diana Verlag. 16.50 DM. — M. hat sich in der amerikanischen und darüber hinaus auch in der internationalen Anthropologie (wir pflegen Ethnologie oder Völkerkunde zu sagen) einen nicht unbedeutenden Namen gemacht. Als junge Wissenschaftlerin hat sie jahrelang unter Südseevölkern gelebt und so in einer auf den ersten Blick methodisch einwandfreien Feldforschung naturvölkisches Leben im unmittelbaren Mitvollzug studieren können. Immer hat sie dabei die Beziehung der Geschlechter und die geschlechtliche Entwicklung zu ihrem besonderen Forschungsgegenstand gemacht. Das Ergebnis ihrer Forschungen veröffentlichte sie zunächst in „Coming of Age in Samoa", 1928 (Geschlechtsreifung bei den Samoanern) und „Sex and Temperament in three primitive Societies", 1935 (Geschlecht und Temperament bei drei primitiven Stämmen, nämlich bei den Arapesch, den Mundugumor und den Tschambuli auf Neu-Guinea). Wie vom Stoff her nicht anders zu erwarten war, haben beide Bücher ähnlich wie andere mit dem gleichen Gebiet sich beschäftigende amerikanische Veröffentlichungen hohe Auflagenziffern erreicht. Das vorliegende Werk ist eine vergleichende ethnologische Arbeit zwischen den bereits erwähnten Samoanern, Arapesch, Mundugumor und Tschambuli, den Mamu der Admiralitätsinseln, den Balinesen und den heutigen Amerikanern. — Der Ethnologe, der Spezialgebiete bei kleinen, weit entlegenen Völkern bearbeitet, hat es insofern leicht, als seine Ergebnisse schwerlich je wissenschaftlich nachkontrolliert werden können. Selbst wenn bei der gleichen ethnischen Einheit gleiche Untersuchungen wiederholt werden sollten, so kann das doch meist nur nach Jahren geschehen. In solch einem Zeitraum kann sich die Kultur des untersuchten Volkes aber schon so wesentlich geändert haben, vor allem bei der sich überall vollziehenden oder bereits abgeschlossenen europäisch-amerikanischen Überfremdung. So müssen die vorgebrachten Fakten also undiskutiert hingenommen werden. Anders verhält es sich mit der Interpretation. Die Lust zu voreiligen Schlüssen hat schon manchen Ethnologen zu phantasievollen Kombinationen verleitet. Dieser Gefahr ist man um so mehr ausgesetzt, wenn man mit psychoanalytischer Voreingenommenheit (alten und in Europa längst nicht mehr geglaubten Schemas) an seine Arbeit geht. Diese läßt natürlich auch die Auswahl und die Darlegung der Tatsachen ein klein wenig fraglich erscheinen. Das macht nicht nur M.s Arbeit, sondern die ganze anthropologische Schule, aus der sie kommt, für den ruhigen Betrachter suspekt.

Der Ödipus-Komplex wird ja nur noch von wissenschaftlich Abergläubischen als das A und O des naturvölkischen Seelenverständnisses angesehen.

Erlinghagen

Neumann, E., Zur Psychologie des Weiblichen. 8° (VI u. 182 S.) Zürich 1953, Rascher. 12.40 DM. — In drei in sich geschlossenen Abhandlungen will der Verf. „die einseitig männlich-patriarchale Wertsetzung des abendländischen Bewußtseins und das grundsätzliche Nichtwissen um die andersartige weibliche Psyche" in Frage stellen: I. Die psychischen Stadien der weiblichen Entwicklung; II. Über den Mond und das matriarchale Bewußtsein; III. Zu Mozarts Zauberflöte. — Die Abhandlung über den Mond ist die Wiedergabe des gleichnamigen Artikels im Eranosjahrbuch 1950, die beiden anderen Abhandlungen sind Überarbeitungen von Vorträgen in Basel und Tel-Aviv. — Der Verf. vertritt die analytische Psychologie C. G. Jungs und bringt ganz in dessen Stil eine Fülle völkerkundlicher und religionsgeschichtlicher Einzelheiten, die aber in einem befremdlichen Nebeneinander bleiben und immer wieder die Nähe eines geradezu mechanistischen Menschenbildes spüren lassen.

Trapp

Trumpler, H., Der Kampf um die Seele der Menschen. Eine kritische Studie über die Ideen als innere Kräfte des menschlichen Zusammenlebens. 8° (191 S.) Heidelberg 1952, Schneider. 5.80 DM. — „Diese Untersuchung basiert auf der Grundlage, daß die Handlungen einer organisierten Gemeinschaft von Menschen nur zu einem geringen Grade, wenn überhaupt, auf vernünftiger Überlegung beruhen, sondern daß sie entscheidend bestimmt werden durch die Bewegungen ihrer Seele . . . Solche Gedanken und Vorstellungen, die nicht in der rationalen Seite des menschlichen Geistes, sondern in seiner Seele wurzeln, werden Ideen genannt" (6 23 31). Im einzelnen bezeichnet der Verf. die philosophische, politische und religiöse Idee als entscheidend für Wohl und Wehe eines Volkes. Die „gemeinsame Ideologie" hält Volk und Völkergemeinschaft zusammen, nie aber die Gewalt. Notwendig tragende Basis ist die religiöse Idee, „eine angeborene (a priori) Idee", deren „doppeltes Gesicht" sich als Glaubenslehre und als Morallehre zeigt (147 ff.). Daß die moralische Entwicklung mit der rationalen nicht Schritt gehalten hat, ist „die Krankheit unserer Zeit" (174). Das Dogma wird zur Gefahr, wenn es „der Morallehre widerspricht" (161). — Die Schrift ist von einem hohen Ethos getragen, vertritt jedoch einen Religionsbegriff, der den Glauben nicht in der Vernunft begründet sein läßt: „An die Stelle der Vernunft tritt der Glaube" (11). — Außer Hitlers „Mein Kampf" bringt das Literaturverzeichnis ausschließlich englische und amerikanische Veröffentlichungen.

Trapp

Huth, A., Handbuch der psychologischen Eignungsuntersuchungen. gr. 8° (XXIV u. 436 S.) Speyer 1953, Pilger. 18.— DM. — In kaum zu übertreffender Klarheit bietet der Verf. eine Fülle von Methoden der Eignungsprüfung zum Zwecke der Schulgruppenauslese und Berufsberatung. Das Handbuch will der unmittelbaren Praxis dienen und enthält daher auch die technischen Anweisungen bis ins Kleinste der Vorbereitung einer Untersuchung. Daß ein solches Buch, das naturgemäß weitgehend „technisch" sein muß, nicht der Seele entbehrt, nimmt man besonders dankbar wahr. Vor allem bezüglich der Schweigepflicht auch gegenüber den Eltern des Probanden (45) muß man dem Verf. ganz und gar zustimmen. Daß die Öffentlichkeit wirklich das „felsenfeste Vertrauen" (63) auf die Berufsauslese der Arbeitsämter haben dürfe, möchte man mit dem Verf. nur zu gern wünschen. Die Frage der obligatorischen Pflichtuntersuchungen (44) wäre, so will uns scheinen, doch noch einer Überprüfung bedürftig, wenngleich das Urteil eines gerade in dieser Hinsicht so erfahrenen Autors sehr ernst genommen werden muß. — Eine weitere Auflage sollte nicht ohne alphabetisches Inhaltsverzeichnis erscheinen; denn die Gliederung nach dem Zehneraufbau hilft ja nur dann zu einer schnellen Orientierung, wenn eine Sachnorm für die Zehnerkategorien festliegt.

Trapp

Hofstätter, P. R., Einführung in die quantitativen Methoden der Psychologie. 8° (IV u. 175 S. mit 30 Abb., 76 Tab., 15 Taf.) München 1953, Barth. 27.— DM. — Es liegt im Zuge der Entwicklung der Psychologie im deutschen Sprachraum, daß neben dem „Psychologischen Praktikum" von R. Pauli kaum eine deutsche Einführung in die quantitativen Methoden der Psychologie existiert. Es ist daher ein großes Verdienst des Verf., in so ausgezeichneter Weise eine Gesamtdarstellung (kaum eine Methode vermißt man) dieses Gebietes vorzulegen. Unter der Voraussetzung, daß das Quantitative nie den *ganzen* Menschen beschreiben kann, wird die Psychologie eben dann dem ganzen Menschen näherkommen, wenn sie auch das Quantitative ernst nimmt. Die abgewogene Zusammenschau von geisteswissenschaftlicher und naturwissenschaftlich-exakter Methode in der Psychologie, die dem Verf. eigen ist, wird jeden Psychologen bereichern, der die gewiß nicht leichte Mühe auf sich nimmt, die vorliegende Einführung durchzuarbeiten. Trapp

Michotte, A., La perception de la causalité. gr. 8° (306 S.) Louvain 1954, 175 bfr. — Der bekannte Löwener Psychologe will mit den vorliegenden Untersuchungen nicht etwa einen Beitrag zu erkenntnistheoretischen Problemen liefern. Es geht ihm vielmehr um eine Frage der Wahrnehmungspsychologie, deren Lösung allerdings auch erkenntnistheoretische Bedeutung beanspruchen kann: gibt es im Bereich der äußeren Sinneswahrnehmungen ein „Verursachungserlebnis", une impression immédiate de causalité, wie der Verf. sich im Verlaufe des Buches immer wieder ausdrückt (vgl. 13 Anm. 20)? Zur Klärung dieser Frage hat der Verf. mit den Mitarbeitern des Löwener Institutes und darüber hinaus mit einer großen Anzahl psychologisch nicht vorgebildeter Studenten eine ausgedehnte Reihe von Versuchen durchgeführt (39). Bei diesen Versuchen wurden mit besonders konstruierten Projektionsapparaten (25—39) u. a. Scheiben von verschiedener Form und Farbe dargeboten, die sich aus bestimmten Distanzen heraus mit regulierbarer Schnelligkeit z. B. aufeinander zubewegten, bis sie sich zu stoßen schienen. Dabei ergaben sich häufig Eindrücke von der Art, daß eine Scheibe auf die andere einwirkte, sie etwa aus der Ruhelage in Bewegung setzte oder eine schon vorhandene Bewegung beschleunigte. — Im 1. Teil seines Buches berichtet M. über seine Versuche zur mechanischen (40—226), im 2. über die Experimente zur „qualitativen" Kausalität (227—250). Daran schließt sich ein mehr als Ergänzung aufzufassendes Kapitel (251—282) mit Reflexionen zu verschiedenen psychologischen Theorien über den Ursprung des Kausalitätsbegriffes (Hume, Maine de Biran, Piaget). Von mechanischen Effekten untersucht M. vor allem den Anstoß und den Zug (effet lancement, 40—143; effet entraînement, 145—213). Die schönen und sorgfältigen Experimente des Verf. erweisen zweifelsfrei die Tatsache, daß es auf dem Gebiet des *Visuellen* eine unmittelbare Wahrnehmung kausaler Zusammenhänge gibt (unabhängig von der kritischen Frage nach der Realität solcher Zusammenhänge). Dabei ist der Eindruck der kausalen Beziehungen nicht an die phänomenale Struktur der Objekte gebunden. Das zeigen die interessanten Versuche, in denen ein reelles Holzstückchen einen etwas kleineren leuchtenden Kreis auf dem Lichtschirm durch Anstoß in Bewegung zu setzen scheint (80—82). Man wird, im Sinn der Gestaltpsychologie, von einer kausalen Bewegungsgestalt zu sprechen haben, in der die an sich verschiedenen Bewegungen der Objekte A und B unter bestimmten, auch raum-zeitlichen und kinetischen Bedingungen (87—119) zu einer Ganzheit zusammengeschaut werden. Bei „qualitativen" Änderungen der Objekte (z. B. plötzliches Auftauchen oder Verschwinden eines der beiden Objekte) kann jedoch, zum mindesten im bloßen Bereich des Visuellen, der unmittelbare Eindruck von Kausalität nicht hervorgerufen werden (247). — Die philosophischen Probleme, die sich im Anschluß an diese experimentellen Untersuchungen stellen, möchte der Verf. in einer eigenen Arbeit behandeln. Gilen

Hellpach, W., Der deutsche Charakter. 8° (245 S.) Bonn 1954, Athenäum-Verlag. 13.50 DM. — Wer in diesem Buche wissenschaftliche Untersuchungen zur Völkerpsychologie suchen wollte, würde nach einiger Zeit vielleicht wirklich die Klagen des imaginierten Lesers vorbringen, zu denen H. S. 134 Stellung nimmt.

Der Verf. hat aber hier bewußt auf eigentliche Wissenschaftlichkeit verzichtet. Trotzdem enthält das Buch Gesichtspunkte, die auch bei einer wissenschaftlichen Charakterologie des deutschen Menschen berücksichtigt werden müssen: geschichtliche Überblicke, besonders über die Wandlungen des Deutschen in den letzten beiden Jahrhunderten (83—163); Reflexionen über die deutsche Politik, vor allem in der Zeit des Nationalsozialismus; Hinweise auf das Bleibende im deutschen Charakter („Partialkonstanten"). Als solche Konstanten führt H. an: Schaffensdrang, Gründlichkeit, Ordnungsliebe, Formalneigung, Eigensinn, Schwärmseligkeit. Literaturhinweise werden nicht geboten, offenbar im Hinblick darauf, daß das Buch für weitere Kreise bestimmt ist. Gilen

Gruhle, H. W., Geschichtsschreibung und Psychologie. 8° (182 S.) Bonn 1953, Bouvier. 6.— DM; geb. 8.50 DM. — Der erfahrene Psychologe geht von der bisweilen sehr heftigen Abneigung der Historiker gegen die Psychologie aus (I) und behauptet mit Recht, daß sie nicht zum Vorteil der Geschichtsschreibung ist. Echtes psychologisches Wissen könnte dem Historiker den Blick „für die Erleuchtung der wesentlichen Herkünfte" (178) von Tatsachen und Beziehungen aus der Motivwelt des Menschen öffnen. Mit Behutsamkeit und ausgebreitetem Wissen versucht der Verf., Orte einer möglichen Begegnung zwischen Historiker und Psychologen festzustellen. Die eingehenden Ausführungen über die historische Biographie (II), das Problem der Charakterschilderung (III), die Fragen der Ausdruckserscheinung einer Persönlichkeit (IV), die Persönlichkeitsbeschreibung (V) und Fragen der Gruppenpsychologie (VI) schenken dem Historiker wie dem Psychologen wertvolle Einsichten und fruchtbare Anregungen. „Wenn ein Historiker wirklich biographisch gestimmt ist, muß er den Standpunkt verlassen, daß der Held nur insoweit zu schildern sei, als er gestaltend in den geschichtlichen Ablauf eingreift. Vielmehr muß er den Menschen um seiner selbst willen als eine in sich geschlossene Gestalt betrachten und beschreiben" (108). Trapp

Schneider, K., Psychiatrie heute. 2. Aufl. 8° (32 S.) Stuttgart 1955, Thieme. 2.85 DM. — Die in Schol 29 (1954) 146 f. schon besprochene vorzügliche Schrift erscheint in 2. Aufl. Der Verf. fügte dem sonst unveränderten Text eine neue Anmerkung über die Psychotherapie der endogenen Psychosen hinzu. Aus der „großen situativen Formbarkeit schizophrener Psychosen kann man es . . . verstehen, daß eine eindringliche Psychotherapie zu ihnen Zugang haben kann". Die „Starre und Unformbarkeit durch Erlebnisse", wie sie die Zyklothymie zeigt, führt der Verf. darauf zurück, daß sie viel „leibnäher" ist (28). Trapp

Neumann, J., Der nervöse Charakter und seine Heilung. gr. 8° (294 S.) Stuttgart 1954, Hippokrates-Verlag. 13.50 DM. — Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis dieses Buches könnte zu der Meinung verführen, daß es sich um ein im strengen Sinne wissenschaftliches Lehrbuch der Individualpsychologie handle. Im 1. Kap. (15—106) legt der Verf. die verschiedenen Bedingungen für das Entstehen des nervösen Charakters dar: die Organminderwertigkeit, die strenge und die verwöhnende Erziehung, die Geschwisterkonstellation. Die folgenden Kapitel sind der individualpsychologischen Neurosenlehre (107—219), der individualpsychologischen Diagnostik (220—240), der individualpsychologischen Therapie (241—260) sowie kritischen Bemerkungen zur Individualpsychologie (261—272) gewidmet. Das Buch wendet sich an einen breiteren Leserkreis, nicht nur an Studierende der Psychotherapie, Medizin und Pädagogik, sondern an „Leser aller Schichten, die ihren eigenen Lebensstil erkennen und ändern wollen" (10). Die reiche Kasuistik des Buches, die aus der langjährigen Praxis des Verf. erwachsen ist, wird von allen Lesern des Buches, Studierenden und Praktikern, begrüßt werden. Eine wissenschaftliche Kritik würde an mehreren Stellen genauere Formulierung und präzisere Darstellung wünschen, so z. B. in den Ausführungen über das für die Individualpsychologie so grundlegende Gemeinschaftsgefühl. Wenn das Gemeinschaftsgefühl als eine Gesinnung bezeichnet wird (157), so würde man dafür gern eine nähere Begründung sehen. Krueger leugnet sicher nicht, wie der Verf. zu

meinen scheint (156), daß soziale Gesamtganze durch das Gefühl *erfaßt* werden können. Dabei bleibt bestehen, daß auch das Gemeinschaftsgefühl nach ihm als eine Komplexqualität des *Erlebnis*totals zu gelten hat, das allerdings weitgehend von sozialen Momenten verschiedenster Art bestimmt werden kann. Gilen

Fromm, E., Psychoanalyse und Ethik. 8° (272 S.) Stuttgart 1954, Diana Verlag. 13.80 DM. — Das moralische Problem der Gegenwart (264—269) liegt nach dem Verf. in der Haltung des Menschen gegenüber Gewalt und Macht. Verwandt mit dieser Fassung, aber nicht voll identisch damit ist es, wenn an anderer Stelle dieses Problem in der „Gleichgültigkeit des Menschen sich selber gegenüber" gesehen wird (267). Jedenfalls weisen schon diese Formulierungen auch vor jeder kritischen Stellungnahme darauf hin, wie eng für den Verf. nach seiner langjährigen Erfahrung in tiefenpsychologischer Behandlung und auch nach seiner Theorie Probleme der Psychologie und der Ethik miteinander verbunden sind. In den Mittelpunkt seiner ethischen Erwägungen und auch Spekulationen stellt der Verf. den Menschen, nennt daher seine Ethik auch eine humanistische Ethik (133—263). Dabei wird der Mensch unter psychologischen Kategorien, genauer unter den allerdings erweiterten und modifizierten Kategorien der Psychoanalyse Freuds gesehen. Beachtenswert ist für die Charakterologie, was der Verf. über die Natur des Menschen und seinen Charakter ausführt (53—132). Der Charakter wird von ihm dynamisch aufgefaßt. Aus den verschiedenen „Orientierungen" ergeben sich verschiedene Typen des Charakters. Dabei ist besonders auf die nicht produktiven und auf die für den Verf. ethisch allein wertvolle produktive Orientierung (98—121) hinzuweisen. Im Grunde ist für die Ethik des Verf. der Zweckgedanke maßgebend. Dabei wird aber jeder den Menschen selber transzendierende Zweck abgelehnt (268), auch der Gottesgedanke wird für die Begründung ethischer Forderungen ausgeschlossen. Der Mensch muß sie vielmehr aus sich selber, aus seiner Natur ablesen. Und wenn er „lebendig (= produktiv) ist, dann weiß er, was erlaubt ist" (268). Zwar vertritt F. das Postulat einer absoluten Ethik im Gegensatz zur relativen Ethik (256—263). Was der Verf. mit dem Worte meint, wird jedoch nicht restlos klar. Negativ ist jedenfalls zu sagen: Ethische Behauptungen sind weder „unanzweifelbar und ewig gültig" (257), noch gelten sie für alle Situationen und Konflikte (258). Zwar hat der Verf. im Vorwort seines Buches die Gefahr des ethischen Relativismus deutlich gekennzeichnet: Freud ist ihr erlegen, und sie bedroht überhaupt die moderne Psychologie (7). Aber der Verf. ist ihr nicht entgangen. Er hätte sie vielleicht vermieden, wenn er in seine Ethik auch Studien über Naturgesetz und Naturrecht einbezogen hätte. Nur von dieser Basis aus und mit den näheren Bestimmungen, die sich von hier aus ergeben, kann man sich seinem Standpunkt anschließen, daß die Psychologie „nicht nur falsche ethische Urteile demaskieren, sondern auch bei der Aufstellung objektiver, gültiger Normen der Lebensführung als Grundlage dienen könne" (7). Gilen

Bischoff, W., Geheimnisse der Seele. Phänomene der Parapsychologie (Natur und Christ, 2). kl. 8° (72 S.) Frankfurt a. M. 1953, Anker-Verlag. 2.40 DM. — Eine populär gehaltene Übersicht über das Gebiet der Parapsychologie, die bei Wahrung der wünschenswerten Kritik doch die Echtheit vieler Phänomene nicht glaubt bestreiten zu können. Das eigentliche Anliegen der Schrift kommt im letzten Kap., „Meisterung der übernormalen Begebenheiten durch unseren Herrn Jesus Christus", zum Ausdruck: Der Verf. ist als Wissenschaftler (anscheinend Mediziner) überzeugt, daß Gott die von ihm selbst gegebenen Naturgesetze zwar durchbrechen könne, aber nicht wolle (56); da der Verf. anderseits als gläubiger Protestant an der Echtheit der evangelischen Berichte festhält, bietet die Annahme meisterhaft beherrschter parapsychologischer Fähigkeiten bei Christus die gesuchte Lösung. Auferstehung und Himmelfahrt werden allerdings ausdrücklich von dieser Deutung ausgenommen (69f.), die auch im übrigen nicht konsequent durchgeführt wird: Durch die Auferweckung des Lazarus will Christus sich als „Herrn über den Tod" erweisen, wozu keine parapsychologische Parallele angeführt wird (69). Abgesehen davon, daß eine so wahrhaft „majestätische" (66) Beherrschung parapsychologischer Fähigkeiten selbst als moralisches Wunder anzusprechen wäre, müßte man fragen, ob Christus

zur Bestätigung seiner göttlichen Sendung Erscheinungen hätte anführen können, die er bewußterweise parapsychologisch bewirkt hätte. — Die „4. Dimension" (35) und die „Kernphysik" (46) wären besser nicht zu Erklärungsversuchen bemüht worden. Der Schluß auf unmittelbar göttliches oder dämonisches Eingreifen bei wunderbaren Heilungen usw. (59—65) erscheint, wenn auch grundsätzlich berechtigt, doch manchmal verfrüht in Anbetracht dessen, was der Verf. selbst im Vorausgehenden über die Reichweite schon der natürlichen parapsychologischen Fähigkeiten ausführt.

Büchel

4. Ethik und Rechtsphilosophie

Meßner, J., Ethik. Kompendium der Gesamtethik. gr. 8° (XV u. 531 S.) Innsbruck 1955, Tyrolia. 16.— DM. — Mit dieser Zusammenfassung der beiden größeren Werke, des „Naturrechts" (1950) und der „Kulturethik" (1954), hat M. ein Buch geschaffen, das zur Einführung und zum Studium in ausgezeichneter Weise geeignet ist. Durch die gedrängte Fassung erhält es eine Übersichtlichkeit der Gedankenführung, die auch dem, der den Gegenstand kennt, gute Dienste leisten wird. Im Aufbau folgt diese Ethik ganz den vorangegangenen Werken. Die ersten drei Bücher: Prinzipienethik, Persönlichkeitsethik und Kulturethik, sind fast in ihrem ganzen Umfange wörtlicher Auszug aus der „Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik", der das über 600 Seiten zählende Werk auf 230 Seiten (etwas kleineren Formats) zusammendrängt. Das vierte bis siebente Buch, in denen Recht, Gesellschaft, Staat und Wirtschaft behandelt sind, gibt auf 250 Seiten wieder, was die Darstellung des „Naturrechts" auf etwa 900 Seiten entwickelt. Dieser Teil schließt sich in Anordnung und Inhalt ganz an die großangelegten Ausführungen des früheren Werkes an, ist aber neu geschrieben. Hier vor allem schafft der kürzere Text, der in seiner Durchsichtigkeit und Prägnanz den Meister verrät, auch denen eine Möglichkeit des Zugangs, für die die ursprüngliche Fülle nicht zu bewältigen war. Hartmann

Sauer, W., Metaphysik auf sozialwissenschaftlicher Grundlage. Zugleich eine soziale Berufsethik. gr. 8° (XI u. 430 S.). Berlin 1951, Duncker und Humblot. 32.— DM; geb. 35.— DM. — Das Gesamtwerk, das S. in beinahe vierzig Jahren geschaffen hat, ist in seiner Fülle imposant. Neben den rechtswissenschaftlichen Arbeiten stehen umfangreiche philosophische Schriften: nicht nur ein System der Rechts- und Sozialphilosophie, das von den „Grundlagen der Gesellschaft" (1924) an in verschiedenen Ausarbeitungen vorgelegt wurde und 1949 in seiner letzten Gestalt erschienen ist, sondern auch eine Wissenschaftslehre (Grundlagen der Wissenschaft, 1926, ²1949) und eine Kulturphilosophie (Philosophie der Zukunft, 1923, ²1926). Darin hat S. allmählich eine eigene Konzeption der Metaphysik entwickelt. Das vorliegende Buch ist die Zusammenfassung und Systematisierung dieser Metaphysik. An den früher vorgetragenen Grundideen ist im wesentlichen nichts geändert. „Zentralbegriff" (244) dieser Metaphysik ist die „Wert-Monade" geblieben, und zur allgemeinen Charakterisierung bestimmt S. selbst wie früher seine Metaphysik als normativen, kritischen oder regulativen Pantheismus (363). Dieser Pantheismus enthält die Idee eines werdenden Gottes (vgl. 82), der letztlich durch die Kulturtätigkeit zur (nie vollendbaren) Vollkommenheit geführt werden muß: „Gott ist die Harmonie der im Leben geschaffenen und (worauf der Schwerpunkt liegt) der noch zu schaffenden Werte, . . . also die Harmonie aller nur denkbaren Wert-Monaden in größtmöglicher Vollendung" (392). Das eigentliche Problem, um das S.s Denken kreist, ist das der Kultur. In einfachster Weise bestimmt er sie als „die fortgesetzte Steigerung des natürlichen Lebens zu einem werthaften" (278). Der Begriff der Wert-Monade soll das Mittel bilden, dieses zentrale Anliegen philosophisch zu erfassen. Kultur wird ihm dadurch „die fortwährende Überführung von Kraft-Monaden in Wert-Monaden" (278), wobei Kraft-Monade gedacht ist als „der elementarste, wissenschaftlicher Erkenntnis noch zugängliche Bestandteil des Lebens, der Wirkungen hervorzubringen geeignet ist" (93). So stehen sich bei S. natürliches und kulturelles Leben, Kausalität und Teleologie, Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft gegenüber (92), schließlich zusammengefaßt in dem Unterschied von Kraft-Monaden und Wert-Monaden. S.

selbst gibt zu, daß sein Begriff der Wert-Monade nicht eindeutig bestimmbar sei; aber er ist der Meinung, daß dieser Einwand, von den Gegnern als Tadel gedacht, eher ein Lob bedeute (404), und zwar deshalb, weil so der Begriff einer immer größeren Bedeutungsfülle offenstehe. Wenn man sich die Mühe macht, die zahlreichen Bestimmungen, mit denen S. immer neu seinen Zentralbegriff umschreibt, zusammenzustellen, ergibt sich allerdings die Unbestimmtheit des Begriffes in einer Weise, die seine Anwendbarkeit in philosophischem Denken ernstlich in Frage stellt. Er endet schließlich im Unfaßbaren: „Die Wert-Monade . . . hat den innersten Zug zum Kulturganzen. Dort vereinigt sie sich mit anderen verwandten Wesenheiten zu dem einen großen Wesen, das erscheinen mag als das ‚Wesen der Dinge', als Platons ‚Ideen', als Goethes ‚Mütter', als Weltgeist, als Gottheit" (42). Auf der anderen Seite liegt in S.s Kulturbegriff eine tiefe Fragwürdigkeit. Denn schließlich wird für ihn Kultur zu einer Arbeit „nur für sachliche, transpersonale Aufgaben". Die Wert-Monade ist zwar Schöpfung des Menschen, aber „mit ihrem Übergang in die objektive Kultur und darüber hinaus in die Ewigkeit wird sie entpersönlicht" (41). „Die Persönlichkeit hat ihr Werk vollbracht, nunmehr mag das Leben entweichen, es bleibt der Sachwert. Die Kultur und die Ewigkeit fragen nicht mehr nach den Menschen . . ." (42). Diese endgültige Entpersönlichung, in der S. sonderbarerweise „die hohe metaphysische Sendung des Menschen" (42) sieht, ist ein entscheidender Mangel seiner Metaphysik, der aber ganz seiner pantheistischen Konzeption entspricht. In der Einheit, in der er schließlich alle „antipodischen Gedanken" aufgelöst sieht, geht tatsächlich alles unter: „Es bleibt nur der Kosmos, nur die kosmische Wirklichkeit als ein harmonischer Zusammenhang von Wert-Monaden" (372). Hartmann

Flückiger, F., Geschichte des Naturrechtes. 1. Bd. Altertum und Frühmittelalter. gr. 8° (475 S.) Zollikon-Zürich 1954, Evangelischer Verlag. 26.40 DM. — Diese auf drei Bände berechnete Geschichte des Naturrechtsgedankens ist vom Verf., der an der Theologischen Fakultät der Universität Basel lehrt, als Vorarbeit für eine systematisch-theologische Behandlung der staatlichen Autorität und des Rechtes gedacht. Der vorliegende 1. Bd. stellt die Naturrechtslehre von den Anfängen im griechischen Denken bis auf Thomas von Aquin dar. Im vorphilosophischen, sakralen Rechtsdenken der Griechen wird alles Recht auf den Willen der Götter zurückgeführt; F. unterscheidet die Themis, die uralte mutterrechtliche Ordnung von Familie und Sippe, und die Dike, das nach dem Willen des Zeus jedem „Zukommende". Später tritt an die Stelle der je im Einzelfall erfolgenden göttlichen Weisung das göttliche Gesetz, noch später die „Natur" (50). Mit dem Wandel vom mythischen zum begrifflichen Denken änderte sich die Einstellung zum Recht; den älteren Sophisten erscheint es als zeitbedingte menschliche Satzung. Die späteren Sophisten setzten dem geschichtlich gewordenen Recht der Polis das „natürliche Recht" der Einzelpersönlichkeit entgegen. Im Gegensatz dazu ist das platonische und aristotelische Naturrecht in der Idee bzw. in der Wesensform metaphysisch begründet. Es ist vor allem Recht des Staates. Wenn F. aber meint, Aristoteles kenne den Einzelnen als selbständiges Rechtssubjekt überhaupt nicht (186), so dürfte das zu weit gehen. In der Stoa allerdings tritt das Recht der Einzelperson deutlicher hervor. Im übrigen ist im „Naturgesetz" der Stoiker die kosmische Notwendigkeit des naturgemäßen Wirkens und die Sollensnorm noch nicht klar unterschieden (202); erst Cicero kommt hier zu größerer Klarheit (222). Das hierarchische Ordnungsprinzip des Neuplatonismus beeinflußte im spätantiken und byzantinischen Absolutismus die Rechtsordnung. Im römischen Recht erhielt sich der sakrale Charakter des Rechtes viel länger, und darum, meint F., fehlte hier die Voraussetzung, die bei den Griechen die Naturrechtsidee entstehen ließ (259); der Begriff des „ius naturale" im römischen Recht ist aus der stoisch-ciceronischen Philosophie übernommen und also „fremde Einsprengung" (ebd.). Julius Paulus macht die aequitas zum Prinzip des Naturrechts und gibt diesem dadurch einen neuen Inhalt (275 f.). Der christlichen Kirche, meint F., war der Naturrechtsgedanke von ihrem Ursprung her unbekannt, da nach der Lehre des NT das Natürliche das Sündhafte einschließe (284 f.). An die Stelle der „natura" tritt die „creatura"; wenn bei den Vätern vom Naturgesetz die Rede ist, so beziehe sich das auf die integre Natur des Urstandes; zur Begründung dafür

beruft sich F. auf das 1. Kap. des „Indiculus" (das er irrtümlich dem Ephesinum zuschreibt): In praevaricatione Adae omnes homines naturalem possibilitatem ... perdidisse (286). Auch Röm 2, 14 könne nicht vom Naturgesetz erklärt werden; die „Natur" müsse hier als die durch die Gnade erneuerte Natur verstanden werden (295—297). Erst mit Ambrosius sei die stoische Naturrechtslehre in die christliche Theologie eingedrungen. Das Frühmittelalter ist für die Weiterbildung der Lehre wenig bedeutsam. Thomas von Aquin bringt die entscheidende Wendung durch die Erneuerung des antik-griechischen Vernunftbegriffs und die Zurückführung des Naturrechts auf die Vernunft, die am ewigen Gesetz Gottes teilhat. — Das Werk F.s, aus dessen Fülle wir nur einige Punkte herausheben konnten, beruht auf umfassendem Studium der Quellen, die auch in reichem Maß zu Wort kommen. So lenkt es die Aufmerksamkeit auf manche bisher wenig beachtete Gesichtspunkte. In der Deutung der Texte kann man hie und da anderer Meinung sein, vor allem bezüglich der urchristlichen Auffassung. Auch die gefallene Natur bleibt als Natur Geschöpf Gottes und kann als solches Seinsgrundlage naturgesetzlicher und naturrechtlicher Forderungen sein. Die Deutung des *φύσει* in Röm 2, 14 von der durch die Gnade erneuerten Natur und darum der „Heiden" als der Heidenchristen ist im Zusammenhang kaum möglich. Übrigens deutet auch Augustinus, auf den sich F. beruft, den Text anderswo von der bloßen Menschennatur: auch die Juden hatten das Naturgesetz, quoniam et ipsi homines erant (Enarr. in psalm. 118, sermo 25, n. 4). Ein Widerspruch zur übrigen Lehre des hl. Paulus ergibt sich bei dieser Deutung nicht, da die Natur nicht als hinreichende Kraftquelle zur Beobachtung des Gesetzes, vor allem nicht des ganzen Sittengesetzes, sondern nur als Erkenntnisquelle verstanden werden kann. Diese Zusammenhänge hat schon *R. Cornely* in seinem Kommentar zum Römerbrief und neuestens *J. Fuchs* (Lex naturae, Düsseldorf 1955, 21—42) überzeugend dargelegt. — Das Naturgesetz steht auch nicht, wie F. beinahe anzunehmen scheint, im Gegensatz zum göttlichen Gesetz schlechthin, als ob es unabhängig von Gott allein durch die Natur konstituiert würde, sondern nur zum rein positiven göttlichen Gesetz, als ein göttliches Gesetz, das auf Grund der Wesensordnung durch die göttliche Weisheit gefordert und nur darum auch ohne göttliche Offenbarung aus dieser Wesensordnung erkennbar ist. de Vries

Funk, J., Primat des Naturrechts. Die Transzendenz des Naturrechts gegenüber dem positiven Recht (St. Gabrieler Studien, 13). gr. 8 (354 S.) Mödling bei Wien (1953), St. Gabriel-Verlag (Deutsche Auslieferung: Steyler Verlagsbuchhandlung Kaldenkirchen). 13.— DM. — Im wesentlichen ist das Buch eine deutsche Bearbeitung der Dissertation des Verfassers: De iure naturali transcendente ius positivum (an der kanonistischen Fakultät der Gregoriana Rom 1939; erschienen Kaldenkirchen 1947, 291 Seiten). Die Gesamtanlage der Arbeit ist beibehalten, und der ursprüngliche Text ist weithin in die erweiterte Fassung eingegangen. Während die Dissertation sich ausdrücklich im Rahmen der Rechtsphilosophie hielt, zieht das vorliegende Buch auch theologische Überlegungen heran und gibt einen Beitrag zu einer Rechtstheologie. Allerdings bleiben in dieser Hinsicht die Ausführungen des Verf. im Allgemeinen, ohne eigentlich auf das Spezifische einer wirklichen *Rechts*theologie zu kommen, und Aussagen wie diese, daß die Rechtsordnungen der Welt ebenso die Züge Mariens tragen müssen wie die Züge Christi (88), scheinen nicht auf dem Wege zu theologischer Erkenntnis des Rechts voranzubringen. Das Hauptverdienst der Arbeit liegt in dem, was sie zur Bestimmung des Naturrechtsbegriffs und des Verhältnisses des Naturrechts zum positiven Recht beiträgt. Wichtig ist vor allem der Hinweis auf die Konkretheit des Naturrechts, das sich nicht, wie es oft aufgefaßt wird, auf ganz allgemeine Prinzipien beschränkt, sondern das der Sache innewohnende Recht bis in ihre konkreten Umstände hinein ist. Diesen Gedanken hält der Verf. auch in seinen Überlegungen über das positive Recht und seine wesentliche Unterordnung unter das Naturrecht fest und gelangt dabei zu bemerkenswerten Ergebnissen. Das Problem der Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit des Naturrechts geht er von dieser Grundlage aus an. Die „Transzendenz" des Naturrechts über das positive Recht sucht F. durch die Analogie des Verhältnisses von Substanz und Akzidens zu verdeutlichen (167—180). Über die Angemessenheit des Vergleichs, neben dem ein anderer

steht, der das Naturrecht als die Seele des positiven Rechtes betrachtet (179—195), läßt sich diskutieren; es scheint aber, als ob er den Verf. durch die Vorstellung der „Subsistenz" des Naturrechts zu einer gewissen Hypostasierung verführt habe, die ihn das Naturrecht als Wirkursache auftreten läßt: es setzt menschliche Gesetzgeber ein (178), gebraucht sie als „Werkzeuge" (178) und „Mitursache" (241) und schafft unter ihrer „Mithilfe" positives Recht (191). Jedenfalls ist es wohl eine vergebliche Erwartung, wenn eine solche Analogie „dem modernen Menschen die Schau von innen erleichtern" soll (180). Überdies muß man sagen, daß das Buch überhaupt den Zugang zu den vorgetragenen Gedanken nicht leichter macht; die starke Verwendung schulmäßiger Begriffseinteilungen, die in der lateinischen Dissertation immerhin am Platze war, und vor allem die sehr nachlässige, von lateinischen Termini durchsetzte Sprache macht die Lektüre wenig anziehend und für den mit scholastischer Terminologie nicht Vertrauten schwierig. (Und wie sollte er darauf kommen, daß z. B. das Wort „exegetiv" [237] nichts mit exegetisch zu tun hat, sondern die Wiedergabe des lateinischen exigitive sein soll, das in der Gnadenlehre als Fachausdruck gebraucht wird?) — Zu einzelnen Auffassungen des Verf. mögen einige Bemerkungen hinzugefügt sein. Die erkenntnistheoretische Überlegung, mit der die Analyse des wissenschaftlichen Rechtsbegriffs eingeleitet wird (71 f.), vermischt in unzulässiger Weise erkenntnistheoretische und metaphysische Gesichtspunkte; es bleibt eine aussichtslose Sache, die Gewißheit menschlicher Erkenntnis überhaupt erkenntnistheoretisch mit einem Rekurs auf Gott begründen zu wollen. F. liebäugelt mit dem Gedanken eines „unitären, zentralistischen Weltstaates" (246) und hält einen solchen „Welteinheitsstaat" (332) für die vollkommene Form der Weltgemeinschaft (217 330). Es müßte deutlicher unterschieden werden zwischen einer positiv rechtlichen Organisation der Völkergemeinschaft, auf die die Entwicklung hindrängt, und der Idee eines zentralistischen Weltstaates, der gar nicht als Zielpunkt einer naturgemäßen Entwicklung betrachtet werden kann. Es hat daher keine objektive Grundlage, eine einzige souveräne Weltgemeinschaft, die allen anderen Gemeinschaften „nur ganz untergeordnete Existenz und Aktivität" beließe, als die vollkommenste hinzustellen (212) und gar mit der Vorstellung zu spielen, der Papst könne, wenigstens theoretisch („wenn er sich auch in eine solche Entwicklung der Dinge nicht einlassen soll"!), zugleich der Weltkönig als Souverän in diesem Welteinheitsstaat sein (213 331). — Es ist mindestens sehr ungeschickt und verwirrend, in dem Sinne von einem „Souveränitätsprimat" (228) der Kirche über den Staat zu reden, daß die Kirche das Recht haben soll, auf allen Gebieten, wie Wirtschaft, Technik, Politik usw., „hineinzureden" und damit die Staatssouveränität zu „beeinträchtigen" und „ernst zu gefährden" (220). Das rechtliche Verhältnis von Kirche und Staat müßte doch wohl nicht nur besser ausgedrückt, sondern auch sauberer durchgedacht werden; so wie hier kann man die „indirekte Gewalt der Kirche über den Staat" nicht interpretieren. — Die Wiedergabe der Gedanken Binders (27 f.) wäre etwas anders ausgefallen, wenn sie sich nicht nur auf die ältere „Rechtsphilosophie" von 1925 gestützt, sondern die letzte Gestalt des Binderschen Philosophierens zugrunde gelegt hätte, die Binder selbst als eine Berichtigung seines früheren Werkes bezeichnet hat (Grundlegung der Rechtsphilosophie, 1935; System der Rechtsphilosophie, 1937). Auch Schönfeld wäre nicht nur eben als „Hegelschüler" zitiert worden, wenn F. die ganz veränderte Weise seines Denkens nicht übergangen hätte; die „Grundlegung der Rechtswissenschaft" (1951) enthält zum Problem des Naturrechts und des Verhältnisses von Naturrecht und positivem Recht Gedanken, mit denen sich auseinanderzusetzen lohnend gewesen wäre. Hartmann

Hörmann, K., Wahrheit und Lüge. Eine drängende Gegenwartsfrage. 8° (213 S.) Wien 1953, Herold. 7.— DM; geb. 9.60 DM. — Der Verf. gibt in diesem Buch aus umfassender Kenntnis der einschlägigen Literatur eine ebensosehr im Grundsätzlichen klare wie in den Einzelentscheidungen wohlabgewogene Darstellung des ganzen Fragenkomplexes um Wahrheit und Lüge. Das 1. Kap. arbeitet den Begriff der sittlichen Wahrheit heraus, das 2. Kap. klärt den Begriff der Lüge und zeigt deren sittliche Verwerflichkeit; wichtigster Beweisgrund für die Un-

erlaubtheit der Lüge ist die Notwendigkeit von Glaube und Vertrauen im menschlichen Zusammenleben; über das Argument aus dem Sinn der Sprache urteilt H.: „Unabhängig vom sozialen Argument wird man aus der Natur der Sprache keinen zwingenden Schluß . . . herleiten können" (87 f.). Das 3. Kap. ist überschrieben: „Weg aus der Not". Der rein innere Vorbehalt wird selbstverständlich abgelehnt, die „restrictio late mentalis" der Sache nach angenommen; mit Recht betont der Verf. aber, daß der Name unglücklich sei. Klar wird herausgearbeitet, daß ein geheimer innerer Zusatz weder hinreichend noch erforderlich ist, um die Lüge zu vermeiden; entscheidend ist vielmehr nur, daß die Worte des Sprechers erkennbar einen von der Mitteilung verschiedenen Zweck haben. Nach diesem Grundsatz werden im 4. Kap. die „Sonderfragen" gelöst, wie z. B. die Fragen um die Scherzlüge, die Lüge vor Gericht, die Lüge im Beruf, etwa des Arztes oder des Kaufmanns, die Höflichkeitslüge, die Kriegslist. In den allermeisten Fällen scheinen uns die Antworten des Verf. die rechte Mitte zu wahren. Etwas mißverständlich sind vielleicht die Sätze S. 124 oben, aus denen man entnehmen könnte, ein „Privatmann" dürfe niemals den Angriff auf ein zu wahrendes Geheimnis durch das einfache „Ich weiß es nicht" abwehren.

de Vries

Hartmann, S. J., Toleranz und christlicher Glaube. 8° (282 S.) Frankfurt/Main 1955, Knecht. 10.80 DM. — Angeregt durch Erörterungen auf verschiedenen Tagungen und in kleineren Kreisen, hat der Verf. das vielschichtige Problem der Toleranz allseitig durchdacht und legt uns in diesem Buch die Frucht dieser Studien vor. Zunächst gilt es, den falschen, relativistischen Sinn von ‚Toleranz' abzuwehren. Im 1. Kap. stellt H. Wesenszüge und geschichtliches Werden dieser Idee dar. Sie erwuchs aus der Religionsphilosophie der Aufklärung, die alle Unterschiede der geschichtlich gewordenen Religionen für unerheblich hielt und den ausschließlichen Anspruch auf Wahrheit bei jeder von ihnen ablehnte. Der Agnostizismus des 19. und 20. Jahrh. verschärfte den Relativismus noch, indem er alle dogmatischen Aussagen, mögen sie auch einander widersprechen, gleichermaßen als symbolische Hinweise auf eine und dieselbe unerkennbare Wirklichkeit des Göttlichen gelten läßt. Es ist klar, daß gläubige Katholiken eine solche ‚Toleranz' nicht annehmen können; der leidenschaftliche Einsatz für diese Ideen von seiten ihrer Verteidiger erschwerte es den Katholiken nur, die echten Möglichkeiten wahrer Duldung zu sehen (14, vgl. 25 f.). Das 2. Kap. stellt den Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums der relativierenden Toleranzidee gegenüber. Wenn der Katholik Lehren, die der christlichen Wahrheit widersprechen, als Irrtümer ablehnt, so ist das weder Hochmut noch Intoleranz; auch von „dogmatischer Intoleranz" sollte man hier nicht sprechen (65 102). Wer unter ‚Toleranz' den Verzicht auf den christlichen Glauben in seinem Wahrheitsernst versteht, fordert den Christen um der ‚Toleranz' willen auf, nicht länger Christ zu bleiben (64). Vor allem dann wird er selbst im höchsten Maße intolerant, wenn er die Weigerung des Christen als Hochmut deutet und ihm so nicht einmal die subjektive Ehrlichkeit der Überzeugung zubilligt (61, vgl. 113 168). Wahre Toleranz fordert nämlich, wie das 3. Kap. ausführt, zuallererst, daß man die echte Überzeugung des anderen achtet, auch wenn man sie für irrig hält; weiter, daß man ihn zu verstehen sucht, das Gute bei ihm anerkennt, nicht den eigenen Standpunkt durch ungerechte Herabsetzung und Verdächtigung der andern zu empfehlen sucht. Im 4. Kap. behandelt H. schließlich die schwierigen Fragen um Gewissensfreiheit und Staat. Auch hier hat die Verquickung an sich berechtigter Forderungen des Liberalismus mit kirchenfeindlichen Bestrebungen die Katholiken lange behindert, zeitgeschichtlich Bedingtes von grundsätzlich zu Forderndem klar zu unterscheiden (237). Vor allem geht es dabei um die Idee des ‚katholischen Staates', der um der religiösen Einheit des Volkes willen (die vorausgesetzt wird: 206) den andersgläubigen Gemeinschaften die volle Freiheit öffentlicher Betätigung verweigert. Diese Idee wird bekanntlich auch heute noch von manchen Spaniern verteidigt. Bei allem Bemühen, ihrer Einstellung und ihren gewiß beachtlichen Gründen gerecht zu werden, weist H. doch auch auf die Gefahr hin, daß die Religion so zu einem Mittel für letztlich politische Ziele wird, wie das Beispiel Ludwigs XIV. zeigt (203 f.). Jedenfalls ist der ‚katholische Staat' durch die Lehre der Kirche nicht grundsätzlich gefordert,

nicht einmal als das zu erstrebende Ideal (213 f. 225 f.). Drei Gründe werden dafür angegeben: zunächst die Rücksicht auf das Gemeinwohl der Völkerfamilie, das Gegenseitigkeit in der Duldung der religiösen Minderheiten fordert; dann die Unangemessenheit staatlichen Zwanges in religiösen Dingen; sogar der zugunsten der Wahrheit ausgeübte Zwang wirkt sich für diese selbst schädlich aus, wenigstens auf die Dauer; denn die Wahrheit „kann nur erkannt werden, wenn etwas von der Liebe und Geduld dessen sichtbar wird, von dem sie kündet" (229); entscheidend ist schließlich, daß die Bekämpfung jedes religiösen Irrtums nicht zum Aufgabenbereich des Staates gehört; ganz sicher nicht in einer rein natürlichen Ordnung; der von Christus gebildete Staat hat aber, wie schon Franc. Suarez lehrte, nicht eine wesentlich andere Gewalt als der Staat der Heiden (233 245). — Wie schon dieser kurze Überblick zeigt, hat uns H. ein Buch geschenkt, das die schwierigen Probleme der Toleranz zu einer allseits abgewogenen, überzeugenden Lösung führt. Das gilt nicht nur von der grundsätzlichen Lösung, sondern auch von den Einzelfragen, von denen auch die heikelsten nicht übergangen sind; man lese z. B., was über die Stellung der Kirche zu den Mischehen gesagt ist (153—160). Wohltuend berührt das Bemühen des Verf., den Schwierigkeiten Andersdenkender, z. B. vieler Protestanten (129 f.) oder auch Jaspers' (66 f.), gerecht zu werden. So wird das Buch sicher der Verständigung dienen. de Vries

Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart (Lose-Blatt-Lexikon) 8°. Bd. 4 (1951) IV u. 468 S., geb. 19.— DM; Bd. 5 (1952) IV u. 392 S., geb. 19.— DM; Bd. 6 (1953) IV u. 396 S., geb. 22.— DM; Bd. 7 (1954) 384 S., geb. 22.— DM, Münster, Aschendorff. — Das „LL" („Lose-Blatt-Lexikon"), dessen Anfänge in Schol 26 (1951) 462 gewürdigt wurden, hat in den inzwischen erschienenen weiteren 4 Jahrgängen seine ursprüngliche Höhe voll zu bewahren vermocht. Der Rahmen ist allerdings so weit gesteckt, daß es nicht nur Jahrzehnte, sondern Jahrhunderte noch wird fortgesetzt werden müssen, um seinen Gegenstand zu erschöpfen. Unvermeidlich stehen nicht nur die Beiträge der verschiedenen Mitarbeiter nicht alle auf gleicher Höhe, sondern *liegen* auch nicht gleich hoch. In ihrer Mehrzahl sind die Beiträge so geschrieben, daß sie beim Leser nicht nur einen hohen Grad von Allgemeinbildung, sondern auch ein gewisses Maß von Vertrautheit mit dem Gegenstande bereits voraussetzen; der Leser wird bis an den gegenwärtigen Stand der fachwissenschaftlichen Diskussion und die noch offenen Probleme herangeführt. Vielleicht wäre es nützlicher, wie das andere ausgezeichnete Beiträge tun, einem breiteren Leserkreis das zugänglich zu machen, was gesicherter Stand der Erkenntnis ist. Nur zur Veranschaulichung: in manchen Beiträgen finden sich lateinische Zitate (fast ausnahmslos durch Druckfehler entstellt!), hie und da sogar griechische termini in griechischen Lettern, wogegen in anderen Beiträgen den fachüblichen Fremdwörtern eine Verdeutschung beigegeben wird. Leider finden sich auch im laufenden Text mehr Druckfehler als wünschenswert, so daß sich manchmal der Zweifel einschleicht, ob die Schwer- oder Unverständlichkeit einzelner Sätze nicht auf sinnentstellenden Druckfehlern (Fehlen von Worten oder ganzer Zeilen; in einem Fall werden verlorengegangene Zeilen in einem späteren Jahrgang nachgeliefert!) beruhen. Besonders unangenehm ist die Verunstaltung von Eigennamen (Jg. 1951, S. 94 Anm. Loing statt Coing; Jg. 1952, S. 239 ff. beharrlich Constantini statt Costantini). — Den einzelnen Lieferungen ist ein Mitarbeiterverzeichnis beigegeben; manchmal befindet es sich auf einer Umschlagseite und geht damit für den gebundenen Jahrgang verloren. Wünschenswert wäre ein vollständiges Mitarbeiterverzeichnis, aus dem der Benutzer nicht nur die Briefanschrift, sondern die genaue berufliche Stellung der Mitarbeiter ersehen könnte. — Im einzelnen wäre vieles zu loben, natürlich auch mancherlei zu bemängeln. Wohltuend berührt die vornehme Sachlichkeit der Beiträge in Sektion A (religiöses Leben), insbes. die Behandlung der Verkündigungstheologie und der sog. „Neuen Theologie" sowie der Enzyklika „Humani generis" (letztere durch den jetzigen Freiburger Erzbischof E. Seiterich). In Sektion B (Philosophie) überwiegt allzusehr der Anteil von H. E. Hengstenberg; ein gerundeteres Bild der philosophia perennis wäre erwünscht. An der Behandlung der neuerdings stärker betonten Fragen des Wirtschaftslebens und der Wirtschafts-

ordnung (Sektion F) ist erfreulicherweise eine Anzahl junger katholischer Fachwissenschaftler beteiligt. Enttäuschend ist dagegen, daß der Beitrag über Soziologie und Religionssoziologie (C Nr. 12 und 63 in 1953) auf den Bereich der Wirtschaft überhaupt nicht eingeht, obwohl nach einer Auseinandersetzung mit Max Weber, Tröltsch, Müller-Armack's „Genealogie der Wirtschaftsstile" u.a.m. immer noch ein dringendes Bedürfnis besteht. — Selbstverständlich wird man nicht jeder im „LL" vertretenen Meinung beipflichten; das ist schon dadurch ausgeschlossen, daß im „LL" selbst (z. B. zur Frage des Pazifismus und der sog. Koexistenz) zum Teil einander widersprechende Meinungen vertreten werden. Alles in allem wird eine gesunde Mittellinie eingehalten. Ernstlich zu beanstanden ist nur der Beitrag von Otto Weinberger, Individualismus und wirtschaftliche Ordnung (F Nr. 18 in 1953), der nach langen, in unverbindlicher „Wertfreiheit" dahinlaufenden Ausführungen damit schließt, daß er dem Besitzbürgertum das Zeugnis ausstellt, es sei im Gegensatz zu der der Kirche entglittenen Arbeiterschaft „den Idealen der Kirche stets treu geblieben", weswegen die Kirche sich hüten solle, „in der wohlgemeinten Absicht, die Arbeiterschaft . . . in ihren Kreis zurückzuführen", die besitzbürgerlichen Schichten sich zu entfremden (94). Als besonders erfreulich sei hervorgehoben der Beitrag eines nichtkatholischen Mitarbeiters: Frost, „Kirche und Staat in evangelischer Sicht" (E Nr. 14 in 1953). v. Nell-Breuning

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Van Steenberghen, F., Aristotle in the West. gr. 8° (244 S.) Louvain 1955, Nauwelaerts. — Es war ein guter Gedanke die Studien über die Einführung, das Wachsen und die Krisis der griechisch-arabischen Philosophie, die St. in seinem großen Werk über Siger de Brabant (1942) gemacht hat, auch weiteren Kreisen ohne den wissenschaftlichen Apparat zu erschließen. Hinzu kommen drei weitere Artikel aus der Histoire de l'Église Bd. 13 (1951) über die Anfänge des Aristotelismus in Oxford, über die Laufbahn Sigers und die Verurteilung. In den einleitenden Kapiteln wird hervorgehoben, daß sich in der Aristotelischen Metaphysik große Mängel finden: Keine Schöpfung im eigentlichen Sinn, Ewigkeit der Welt, unklares Verhältnis zwischen Leib und Seele. Im Laufe der Zeit wird von Neuplatonikern, Arabern und Juden der Versuch unternommen, die Lücken in der Konzeption des Aristoteles zu schließen. So entstand eine Mischung aus aristotelisch-neuplatonisch-arabischem Gut, das dem Westen übermacht wurde. Es kommt immer mehr zutage, daß bei den Scholastikern einschließlich Thomas sich viele neuplatonische Gedanken finden, wenn auch bei Thomas die Grundrichtung aristotelisch genannt werden muß. St. möchte nun eine wissenschaftliche Philosophia (scientific philosophy) und eine Philosophia im weiteren Sinn (Weltanschauung, synthetic view of the universe) unterscheiden. Letztere soll Religion, Kunst, Literatur usw. umfassen. Es dürfte wohl besser sein, den Ausdruck nur für die Philosophie im eigentlichen Sinn zu gebrauchen. — Das philosophische 12. Jahrh. wird mit Recht charakterisiert durch das Vorwiegen der Dialektik und den fragmentarischen Charakter der behandelten Probleme aus Physik, Metaphysik und Ethik. Wir dürfen aber nicht vergessen, welche großen Dienste die Theologie durch scharfe Umgrenzung und Klärung mancher Begriffe auch der Philosophie leistete. Übertrieben scheint mir die Behauptung, daß erst im 13. Jahrh. die ersten ‚persönlichen' Werke der Scholastik hervorgebracht wurden. Sind denn manche Werke von Anselm, Abaelard, Gilbertus Porreta und die systembildenden Theologen nicht echte Repräsentanten scholastischen Geistes? Verf. hat hier wohl der modernen Unsitte einen kleinen Tribut gezahlt, der zufolge der Wert einer Wissenschaft allein nach der Synthese bemessen wird. — Zu Beginn des eigentlichen Themas: Aristoteles im 13. Jahrh., gibt St. eine gute Übersicht über das, was seit Aeterni Patris und dem grundlegenden Programm Ehrles in der Forschung geschehen ist und noch zu geschehen hat. Er erwähnt auch die moderne Kontroverse über das Wesen der christlichen Philosophie, in der m. E. viel Druckerschwärze über eine an sich klare Sache verschwendet wurde, wie er selbst in der NevNéoschol 1951, 119 recht gut sagt. Das Christentum hat einmal die christliche oder scholastische Philosophie vor schweren Irrtümern bewahrt. Es hat anderseits anregend viele

neue Themen gegeben und die forschende Arbeit befruchtet. Selbstverständliche Voraussetzung ist, daß die Beweise nicht der Offenbarung, sondern der natürlichen Vernunft entnommen wurden. Das ist genau dasselbe, was Ehrle, den St. zu den Anhängern eines nur indirekten und akzidentellen, d. h. negativen Einflusses rechnet, in seinem Kommentar zur Enzyklika Aeterni Patris (2. Aufl., Roma 1954) 42 sagt: „Die Offenbarungswissenschaft leiht der Philosophie nicht ihre eigenen Beweismittel und Erkenntnisprinzipien . . . Sie gibt ihr aber die sichere Leitung und damit das nötige Licht. Welche Erleichterung verspürt nicht der Mathematiker, wenn man ihm die Lösung des Problems kundgibt, an dem er sich bisher vergebens bemühte. Wie sehr wird ihm dadurch die Auffindung des richtigen Beweisganges erleichtert." Ich vermute, daß die übrigen ‚Gegner' der ‚neuen' Erklärung Baeumker, Grabmann, Geyer usw. dasselbe sagen würden. Es ist wieder ein ‚modernes Problem', über dessen Lösung sich im Grund alle einig sind. — Im folgenden erhalten wir eine klare und aufschlußreiche Beschreibung des langsamen Eindringens des Aristoteles in Paris, der Hindernisse, die er fand, der Stellung Bonaventuras, seines Triumphes durch Albert und Thomas und seiner Entartung durch den Averroismus Sigers und seiner Genossen. Das von Stoff dicht durchdrungene Werk gibt einen wertvollen Überblick über den Aristotelismus und Arabismus im 13. Jahrh. Manche frühere Ansichten werden nicht umgestürzt; sie erhalten aber eine schärfere Fassung und auch Einschränkung. In den Anmerkungen, die mit Grund hier verringert wurden, hätte man doch gern eine etwas größere Zahl gewünscht. Oft versteht man die Auswahl nur schwer. Einige wenige Bedenken seien geäußert. Es ist kaum verständlich, warum St. für die Bezeichnung der Philosophie Sigers und seiner Anhänger als „heterodoxen Aristotelismus" anstatt des gebräuchlichen Wortes „lateinischer Averroismus" kämpft. Man braucht nur die Aristoteleskommentare der Zeit anzusehen, um fortwährend dem „Commentator", dem in vielem getreuen Erklärer des Aristoteles zu begegnen. Siger hat den Monopsychismus des Averroes verteidigt, die Ewigkeit der Welt des Averroes und anderer Araber. Warum sollte man da diese einfache Bezeichnung, die auf einen Hauptpunkt sich gründet, nicht beibehalten? Aber das sind schließlich Fragen des Geschmackes. Der Wert der Arbeit bleibt davon unberührt, ebenso wie von einigen chronologischen Rückfällen, die ich vielleicht an anderer Stelle behandeln werde. Pelster

Schmitt, Fr. Sal., O.S.B., Die Chronologie der Briefe des hl. Anselm von Canterbury: RevBénéd 64 (1954) 176—207. — Sch. gibt hier eine Rechenschaft für die Brieffolge, wie sie im 3.—5. Bd. seiner Anselmausgabe gedruckt sind. Die frühen Hss kennen statt der bisherigen Anordnung in vier Bücher nur eine in zwei: die Briefe als Prior und Abt von Bec und die des Erzbischofs. Für die erste Reihe ist die Überlieferung von V (Paris, Bibl nat. 14762, saec. 12) im wesentlichen die maßgebende und wohl nicht, wie Sch. früher glaubte, die von L (London, Lamb. Pal. 59, saec. 12 in.). Denn in letzterer zeigen sich bereits textliche Änderungen. Sch. untersucht aber die Reihenfolge auch auf Grund innerer Kriterien und anderer Quellen. Dadurch gelingt es auch, die anderen, sonst überlieferten Briefe einzuordnen. Eine Tabelle gibt die neue Reihenfolge an, daneben stehen Kolumnen mit der alten Nummer, den Adressaten, Datum, vergleichende Zeitbemerkungen zu anderen Briefen und eine kurze Begründung der Einordnung an dieser Stelle. — Für die Zeit des Erzbischofs glaubt Sch. in L die beste zeitliche Folge gefunden zu haben. Hier sind Zeitangaben in den Briefen häufiger; außerdem geben die in ihnen angegebenen Zeitumstände, wie der Investiturstreit, eine genauere Nachkontrolle. Endlich bietet Eadmers Historia Novorum viele Anhaltspunkte für die genauere Datierung. Auch hier werden die Briefe in einer ähnlichen Tabelle neu geordnet, so daß sich ein leichter Überblick gewinnen läßt. Sehr interessant ist die Tabelle der Titel, die sich Anselm in den verschiedenen Zeitperioden gibt. Als Prior bezeichnet er sich einfach als ‚frater'. Als Abt ändert er das meist nicht. Nur in ep. 18 steht ‚abbas'. Auch nach der Wahl bis zur Konsekration bleibt das, und nur zweimal findet sich hier ‚electus archiepiscopus'. Nach der Konsekration bis zum 1. Exil heißt es meistens ‚vocatus archiepiscopus', später ‚servus ecclesiae Cantuariensis' oder einfach ‚archiepiscopus'. So ist der Forschung eine gute Hilfe für die Datierung und damit auch für den Ideenfortschritt bei Anselm gegeben. Weisweiler

Ives, Epître à Séverin sur la Charité — Richard de Saint Victor, Les quatre Degrès de la Violente Charité. Texte critique avec introduction, traduction et notes. Publié par *G. Dumeige* (Textes phil. du Moyen-âge, 3). gr. 8° (206 S.) Paris 1955, Vrin. — D. hatte noch in seiner guten Dissertation: Richard de Saint Victor et l'idée chrétienne de l'amour, Paris 1952 (vgl. Schol 28 [1953] 473 f.) den *Brief an Severin über die Liebe* Richard von St. Viktor zugeschrieben. In dem ausgezeichneten Überblick, den *J. Chatillon* in der Revue du Moyen-âge latin 8 (1952) unter dem Titel De Guillaume de Champeux à Thomas Gallus veröffentlichte, wies er S. 258 f. darauf hin, daß diese bisher gebräuchliche Zuteilung doch recht unsicher sei. Die Nachprüfung führte D. zum Ergebnis, daß weder die äußeren noch die inneren Kriterien eine Zuweisung an Richard zulassen, sondern der „Brief" von einem noch nicht näher identifizierbaren Ivo nach 1152 verfaßt ist. Dieser terminus a quo ergibt sich aus den häufigen Zitaten von Bernhards Schriften, darunter 5 aus De consideratione (1152). Als terminus ad quem ist das 13. Jahrh. spätestens anzunehmen, da aus dieser Zeit Hss stammen. Wegen der Fragestellungen der Abhandlung scheint das späte 12. Jahrh. als Abfassungszeit wahrscheinlicher. Der ebenso noch unbekannte Severin hatte Fragen über die Liebe an Ivo — dieser wird in drei Hss ausdrücklich als Verfasser genannt — gestellt, die von ihm beantwortet werden. Auch der innere Ideenunterschied mit dem von D. hier gleichfalls textkritisch und mit einer französischen Übersetzung veröffentlichten Traktat Richards De gradibus violentae charitatis zeigt, daß die Zuteilung an Richard — keine Hs spricht von Richard — ideengeschichtlich unmöglich ist. Während Richard Erkenntnis und Liebe sich gegenseitig ergänzen läßt, wird im Brief wenigstens für die Beschauung der Vorrang der Liebe eindeutig gelehrt: Totum tutum est, quod oculus intuetur amoris (n. 25). — Damit ist zugleich der unvergleichliche Wert der Schrift *Richards über die vier Grade der Liebe* bestätigt. Von den bisher bekannten 38 Hss dieses echten Traktates Richards hat D. die 17 wertvollsten zu seiner Edition benutzt, so daß uns ein sicherer Text nun zur Verfügung steht. Die Zeit des Entstehens der Schrift mußte leider noch unbestimmt bleiben. Sie ist aber wohl mit Recht von D. nach Benjamin maior und minor angesetzt, da eine eingehendere Beschäftigung mit den Themen in der neu edierten Schrift dies wahrscheinlich macht. Sie dürfte ursprünglich eine Predigt gewesen sein, der Richard später in einer Überarbeitung die jetzige, erweiterte Form gab. Die Analyse ihrer Quellen zeigt gegenüber dem Brief Ivos eine nicht so systematische Einarbeit der Hl. Schrift in den Gesamttext. Es gibt Stücke, die mehr den losen Deflorationes aus der Schrift gleichen. Von den Vätern hat Richard vor allem Gregor benutzt, während Ivo daneben auch Augustin und Bernhard wie Hugo von St. Viktor zitiert. Für die Kenntnis Richards erscheint ein Verzeichnis wichtiger Ausdrücke mit deren Beschreibung aus den Schriften Richards, das D. am Schluß druckt, wichtig. So etwa über affectio, alienatio mentis, amor, caritas, intelligentia. Auch die Untersuchung über den Stil Richards ist von Wert. Also eine echte Bereicherung des Schrifttums des Viktoriners. Weisweiler

Glorieux, P., Autour d'une lettre: RechThAncMéd 21 (1954) 137—144. — Gl. macht hier den interessanten Versuch, den bekannten Brief eines ungenannten Pariser Studenten E. an seinen Lehrer P. in der Frage des Nihilianismus neu zu datieren. Bisher hatte man ihn als abhängig von Petrus Lombardus angesehen. Gl. geht nun den umgekehrten Weg. Die wörtlich gleichen Augustin- und Hilariusstellen, die eine Abhängigkeit sehr vermuten lassen, glaubt Gl. so deuten zu können, daß der Brief *Quelle* für den Lombarden ist. Der Lehrer P., an den der Brief geschrieben ist, wäre also der Lombarde. E. hatte ihn während des Romaufenthaltes seines Lehrers 1151/2 nach dort gesandt, um seine Stellung zu erfragen. Denn trotz der Verurteilung (dampnate nuper hereseos, heißt es im Brief) werde die Lehre mit neuen Beweisen weiter verteidigt. Der Briefschreiber könnte dann vielleicht Herbert von Boseham sein, der noch später eng mit dem Lombarden verbunden war. Petrus Lombardus hat die Väterstellen des Briefes in seine Sentenzenbücher nachher eingearbeitet und sie um einige vermehrt. Diese Einarbeitungsmethode ist gewiß dem Lombarden nicht fremd, und von daher besteht wohl keine Schwierigkeit gegen die von Gl. vorgeschlagene Lösung. Man könnte hin-

zufügen, daß die eingeschobenen neuen Stellen alle im Gegensatz zu den beiden des Briefes ganz nüchtern mit ‚Idem in libro de fide' usw. beginnen, während die mit dem Briefe gleichlautenden Texte eine längere Einleitungsformel bringen. Das könnte freilich auch umgekehrt der Grund sein, warum E. gerade diese Stellen vor den anderen bevorzugt und aus den Sentenzenbüchern in seinen Brief hinübergenommen hat, da sie besser in seinen Briefstil passen. Aber die Hauptschwierigkeit dürfte doch wohl in einer so frühen Verurteilung des Nihilianismus liegen, von der dieser Brief ausdrücklich spricht. Es ist jedenfalls auffallend, daß die Gegner des Nihilianismus so früh sich nie auf eine solche berufen.

Weisweiler

Jeaunneau, E., Simples notes sur la Cosmogonie de Thierry de Chartres: Sophia 22 (1955) 172—183. — *P. Chenu* hat in seinen lesenswerten Artikeln in ArchHistDoctrLittMA 19 (1952) und 20 (1953) L'homme et la nature bzw. Nature ou histoire bereits darauf hingewiesen, daß die frühscholastische Streitfrage über das ‚Chaos' der Genesis als tiefere Grundlage eine verschiedene Mentalität in sich birgt: den naturalistischen Idealismus von Chartres, der den Timäus heranzieht, und den konkreten historischen Sinn, wie er von Hugo von St. Viktor vertreten wird: le sens concret d'une historie ou des libertés, divine et humaine. J. zeigt nun hier die Bestrebungen Thierrys, das ‚Chaos' mit Wilhelm von Conches möglichst zurückzudämmen, es in eine gewisse sich *weiter entwickelnde innere Ordnung* zu bringen und dadurch das Sechstagewerke als mit den physikalischen Anschauungen der Zeit in Einklang zu zeigen. ‚Coelum et terra' der Genesis sind die vier Elemente, die aufeinander angewiesen sind. Die beiden ‚leichten' Elemente des Feuers und der Luft pressen die beiden festen der Erde und des Wassers durch ihre Bewegung zusammen, während letztere als Kernpunkte diese Bewegung möglich machen. Außerdem sind die vier Elemente harmonisch geordnet: Feuer ist ganz aktiv, Erde rein passiv, Luft und Wasser aktiv und passiv (Luft aktiv für die Weiterleitung des Feuers; Wasser aktiv für die Mitteilung der Elemente an die Erde). Geschaffen sind sie als ‚materia primordialis' in einem nicht voll entwickelten Zustand, da z. B. die Erde noch nicht ganz fest und das Wasser noch nicht voll flüssig war. Den Grund sieht Thierry darin, daß Gott auf diese Weise seine Weisheit auf dem Hintergrund der Inordinatio zeigen wollte — einen Grund, den Wilhelm von Conches in seiner Philosophia mundi ablehnt, da niemand existierte, dem diese Weisheit hätte auffallen können, weil die Engelwelt den göttlichen Willen sicher bereits erkannt habe. Das Sechstagewerk entwickelt sich nach Thierry innerlich nun dadurch, daß das Feuer der Luft seinen Glanz gibt (1. Tag), dann dem Wasser seine Wärme, wodurch das Firmament entsteht (2. Tag). Auch schenkt es der Erde etwas von seiner Wärme, so daß Pflanzen und Bäume auf ihr erscheinen (3. Tag). Das obere Wasser verdichtet sich zu Sternen, die aus Wasser bestehen (4. Tag). Die so verstärkte Wärme teilt sich dem Wasser auf Erden mit, so daß dort Fische leben können (5. Tag) und auf der Erde selbst die Tiere, bei denen der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurde (6. Tag). Thierry bringt darüber nur diesen *einen* Satz! So ist für ihn die Schöpfung Bild der Weisheit, vor allem aber auch — entsprechend seiner inneren idealistischen Zusammenschau — der *Einheit* Gottes: Sicut autem unaquaeque res ab unitate habet existere, ita ab eius unitatis aequalitate forma, modus, mensura uniuscuiusque rei procedit (ed. Hauréau 67). Zu den bisher uns bekannten und von Thierry genannten Quellen (Plato, Hermes Trismegistos, Virgil) kann J. noch Makrobius und Aristoteles (De motu animalium 1) beifügen. Zu letzterem vgl. auch *P. Duhem*, Le système du monde, t. 3, Paris 1954, 191—193.

Weisweiler

Balduinus ab Amsterdam, O.F.M.Cap., De duobus Codicibus recenter repertis Sermonum Dominicalium S. Antonii Patavini (Cod. Marburg lat. Q 696 bis Cod. Vat. lat. 1280): CollFranc 24 (1954) 383—396. — Ders., Historia Scholastica Petri Comestoris in Sermonibus S. Antonii Patavini: CollFranc 24 (1954) 83—109. — Die Predigten des großen Wundertäters und Predigers Antonius von Padua sind

zwar mehrfach herausgegeben, zuletzt vor 60 Jahren durch A. M. Locatelli, Padua 1895, aber, wie B. sagt, auf nicht gut gewählter handschriftlicher Grundlage und mit sehr unvollständiger Angabe der patristischen und späteren Quellen. Der Verf. will in diesen beiden Artikeln eine Vorarbeit für eine neue kritische Ausgabe bieten. Die Sorgfalt und umfassende Kenntnis, mit der er vorgeht, läßt hoffen, daß er selbst die Ausgabe in Angriff nimmt. Im *1. Artikel* macht er auf die Hs Q 696 der Preußischen Staatsbibl. (einstweilen in Marburg) mit den Sonntagspredigten des Heiligen aufmerksam. Sie stammt aus der Sammlung, die Görres zu Anfang des vorigen Jahrhunderts zum Teil aus rheinischen Klöstern, hier aus dem Zisterzienserkloster Himmerode im Trierischen, erworben hat. Die andere vom Verf. zuerst bis ins einzelne beschriebene Hs ist Cod. Vat. lat. 1280. — Im *2. Artikel* zeigt der Verf. durch viele Parallelstellen die Abhängigkeit des Heiligen von der Historia Scholastica des Petrus Comestor, der mittelalterlichen Einleitung in das Studium der Heiligen Schrift. Dieser Nachweis ist lehrreich für die Kenntnis der Verbreitung dieses Schulbuches; er läßt zugleich vermuten, daß Antonius das Buch in der Schule benutzte. Die Zitation, die meistens ohne Angabe des Autors geschieht, hat für das Mittelalter und überhaupt für Predigtliteratur nichts Auffallendes. Wer zitiert denn in einer Predigt für das Volk, abgesehen von der Heiligen Schrift oder einem Augustin, seine Quellen! Pelster

Decker, Br., Zwei unbekannte Frühdrucke von Schriften des hl. Thomas von Aquin aus der Universitätsbibliothek Frankfurt a. d. Oder: Wichmann-Jahrbuch 8 (1954) 82—87. — Der ostdeutsche Raum mit seinen Universitäten Breslau, Frankfurt a. d. Oder, Prag, Wien, Krakau, der leider der gelehrten Forschung heute nur schwer zugänglich ist, hat in der Theologie des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit eine bedeutende Rolle gespielt. Es sei nur an die Arbeiten über Heinrich Totting, Heinrich von Langenstein und andere erinnert. Von dem lebhaften wissenschaftlichen Interesse jener Gegend zeugen allein 75 Frühdrucke aus Frankfurt an der Oder. D. ist es nun gelungen, in der Kölner Stadtbibl. Cod. Mevissen 73 einen Sammelband zu bestimmen, der außer 2 Kölner Drucken (Quentel und Süsteren) — der Summa contra gentiles und den Quodlibeta des hl. Thomas — die Frühdrucke Contra errores graecorum und die Quaestiones de trinitate Boecii des gleichen Verfassers enthält. Beide bisher völlig unbekannten Drucke kann D. nach ihrer Herkunft aus der Offizin des Konrad Baumgarten in Frankfurt a. d. Oder 1508/1509 und seines Nachfolgers Johannes von Hanau stammend nachweisen. Sie zeugen von dem Interesse, das an der neugegründeten Universität für Thomas herrschte. Dankenswert ist es, daß D. noch andere Frühdrucke aus der gleichen Offizin nennt. Pelster

S. Thomae Aquinatis Opuscula philosophica cura et studio P. Fr. R. M. Spiazzi O. P. gr. 8° (XXXI u. 379 S.) Turin 1954, Marietti — Opuscula theologica t. 1 et 2 cura et studio P. Fr. E. a Verardo O. P. gr. 8° (XVIII u. 531 S.; XI u. 441 S.) ebd. 1954 — Catena aurea in quatuor Evangelia t. 1 et 2 cura P. A. Guarienti O. P. gr. 8° (VI u. 566 S.; 598 S.) ebd. 1953 — Super epistolas S. Pauli lectura t. 1 et 2, ed. 8. revisa, cura P. R. Cai O. P. gr. 8° (XIX u. 700, 577 S.) ebd. 1953 — In octo libros physicorum Aristotelis expositio cura P. M. Maggiolo O. P. gr. 8° (XI u. 663 S.) ebd. 1954 — In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio cura P. Fr. R. M. Spiazzi O. P. gr. 8° (XVIII u. 439 S.) ebd. 1955 — In librum de causis expositio cura et studio P. Fr. C. Pera O. P. gr. 8° (LVIII u. 173 S.) ebd. 1955 — Contra Gentiles. Livre deuxième. Texte de l'édition léonine. Traduction de L. Corvez et de C. J. Moreau. gr. 8° (446 S.) Paris (1954) Léthielleux. 2400 Fr.; geb. 2900 Fr. — Th. v. A., Das Wort. Verdeutscht v. J. Pieper. 8° (141 S.) München 1955, Kösel. 4.60 DM. — Pelster, Fr., S.J., Die Thomas von Aquin zugeschriebenen Opuscula De instantibus . . . und ihr Verfasser: Greg 36 (1955) 21—49. — G. F. Rossi C. M., Antiche e nuove edizioni degli Opuscoli di San Tommaso d'Aquino e il problema della loro autenticità (Monografie del Coll. Alberoni, 22). gr. 8° (75 S.) Piacenza

1955, Coll. Alberoni. 700.— L. — In Weiterführung unseres Berichtes über neue Thomasausgaben (vgl. Schol 27 [1952] 477 f.; 29 [1954] 475 f.) ist es wieder möglich, einige sehr wichtige Werke in der Marietti-Ausgabe anzuzeigen. Es ist vor allem der Druck der kleinen philosophischen und theologischen Opuscula. Spiazzi hat dazu im Bd. der Opuscula philosophica eine Gesamteinleitung geschrieben und dabei besonders die Kontroverse Mandonnet-Grabmann zur Authentizität der bekannten umstrittenen Opuscula dargestellt. Die vorliegende Edition bringt alle mit Ausnahme derer, die von allen Autoren als apokryph abgelehnt werden. Zur Frage selbst schrieb Sp.: Quaestionem vero non solvimus, quod hoc nobis non erat in animo et praeterea vires nobis desunt (XVIII). Hier hat nun der Artikel von Fr. Pelster die Lücke für die 7 vor allem umstrittenen Opuscula ausgefüllt. Er legt zunächst dar, daß der Grundbeweis von Mandonnet aus dem Fehlen in der offiziellen Liste des Bartholomaeus von Capua nicht so belangreich sei, wie Mandonnet geglaubt habe. Ihren offiziellen und vollständigen Charakter gibt ja die moderne Forschung auf. Eine genauere Prüfung der Überlieferung und der Hss ergibt nun, daß die 7 Opuscula vom 1. Jahrzehnt des 14. Jahrh. an in die etwas ältere Sammlung, wie sie Bartholomäus für seinen Katalog vorlag, als eine Gesamtgruppe eingeschoben wurden. Das bezeugen die frühen Kataloge des Tholomeus, Guidonis und von Stams sowie eine Reihe alter Hss. P. untersucht, da diese Überlieferung keine absolute Sicherheit gibt, die inneren Kriterien. Zunächst stellt er fest, daß das Formelwesen und die Lehre die Bezeugung der frühen Hss von einer in sich geschlossenen Gruppe unterstützen. Als gemeinsamer Verfasser kommt Thomas in Betracht, da die Stilkriterien ganz auf dessen Werke passen. Sehr wichtig ist der Hinweis in De natura generis, wo im 7. Kap. auf einen früheren eigenen Traktat über das ens hingewiesen wird. P. zeigt an Parallelstellen, daß es sich um De ente et essentia von Thomas handelt. Auch kann er belegen — wie früher bereits J. Wild —, daß der Verfasser den Metaphysikkommentar des Aquinaten benutzt hat. Aber es bleibt natürlich die innere Schwierigkeit der verschiedenen Lehre über die Einheit der Form, deretwegen ja auch noch jüngst J. M. Wyss (vgl. Schol 29 [1954] 476) die Authentizität von De natura materiae geleugnet hat. P. sucht sie zu lösen, indem er diese Opuscula im Gegensatz zu Grabmann erst nach 1265 geschrieben sein läßt, also zu einer Zeit, wo Thomas an den Aristoteleskommentaren arbeitete. Dadurch angeregt, habe er einzelne Fragen in diesen kurzen Opuscula neu bearbeitet. So kam es auch zu einer erweiterten Lehre von der Einheit der Form, um den Einwurf zu lösen, wie es zu einer neuen Form nach der Trennung von Leib und Seele komme. Thomas nahm daher nun an, daß neben der einen Form im Menschen die essentia der niederen bleibe, freilich zunächst ohne suppositales Sein bis nach der Trennung. Das Neue an der Lösung ist also die Spätdatierung. Jetzt wird es Aufgabe der weiteren Forschung sein, auf breiterer Grundlage dem nachzugehen. — Eine ausgezeichnete Ergänzung dieses Artikels von P. ist die Arbeit von G. F. Rossi, die auch als Artikel in DivThom (Piac) 58 (1955) 3—73 erschienen ist. Denn sie bringt einen Überblick über die alten und neuen Editionen und fordert für eine definitive Stellungnahme eine textkritische Edition auf Grund aller erreichbaren Quellen. Vielleicht ist auch diesmal das Zeugnis der äußeren Überlieferung etwas zu hoch oder doch zu ausschließlich bewertet (vgl. dazu die Bemerkungen von Fr. Pelster bei Gelegenheit des letzten Artikels von R. über die Echtheit der Opuscula in Schol 30 [1955] 117 f. und über die Überlieferung in Cod. lat. Bibl. nat. Paris 14546, ebd. 28 [1953] 106 ff.). — Die vorliegende Edition der Opuscula ist im allgemeinen — besonders bei den theologischen — auf Grund der Parmensis erfolgt. Doch sind kritische Einzelbemerkungen eingearbeitet, und soweit neue und kritische Ausgaben vorliegen, sind auch diese benutzt worden. So etwa bei De ente et essentia die von C. Boyer, bei De unitate intellectus die ausgezeichnete von L. W. Keeler; bei De natura materiae konnte leider die von Wyss noch nicht herangezogen werden. Jedes der einzelnen Werke wird kurz eingeleitet. Der Druck ist wieder vorzüglich und klar. — Das gilt auch von der Ausgabe der Catena aurea durch A. Guarienti. Die Namen der Kirchenväter treten in Majuskeldruck gut hervor und stören doch das Textbild nicht, während die erklärten Schriftstellen, in Fettdruck gesetzt, gut sichtbar sind. So kann man sich leicht zurechtfinden. Am Schluß ist eine Tafel der Evangelientexte für jeden der einzelnen Sonntage beigegeben. Das dient der prak-

tischen Brauchbarkeit sehr. — Die neue Edition der Lectura super epistolas S. Pauli von R. Cai nimmt die Piana als Grundlage. Auch hier sind typographische Fehler verbessert. Vor allem aber sind die Interpolationen deutlich kennbar gemacht, wenn der große Zusatz im Kommentar zu 1 Kor aus Petrus von Tarantasia und ebenso die Zusätze, die Nannini aus einer alten Hs machte, in Kleindruck gesetzt sind. Damit ist jede Verwechslungsmöglichkeit nun ausgeschlossen. Man wird dankbar sein, daß bei den von Thomas zitierten Schriftstellen — es sind fast 12 500! — auch der Vers beigefügt wurde. Der Apparat weist auf Parallelstellen hin. Alles das macht die Neuausgabe sehr begrüßenswert. — M. Maggiolo hat in der Expositio in des Aristoteles Libri physicorum die Leonina zugrunde legen können. Jedoch ist eine mehr schematische neue Synopsis allen Lektionen vorgesetzt, so daß der Aufbau gut überschaut werden kann. Die längere Synopse der Leonina findet sich am Schluß der Lectio als „Summa". Der Schulgebrauch ist dadurch erleichtert. — In ähnlicher guter und übersichtlicher Art hat Spiazzi die Expositio in des Aristoteles Peri Hermeneias und In Posteriorum Analyticorum gedruckt. Auch hier ist die Leonina Grundlage. — Etwas schwieriger ist die neue Edition der Expositio in librum de causis durch C. Pera zu beurteilen. Die Edition war im Ms vollendet, als die neue Ausgabe von H. D. Saffrey O. P., Sancti Thomae de Aquino super librum de Causis Expositio, Freiburg (Schw.) 1954 erschien. P. hat aber noch eine Reihe von Verbesserungen aus ihr in seinen Apparat aufgenommen und für den kommentierten Text die griechische Edition von E. R. Dodds oder die lateinische von R. Steele mit den so wichtigen Erweiterungen durch C. Vansteenkiste benutzt. P. Caramello hat eine literargeschichtliche und historische Einführung in den Liber de causis beigefügt und C. Mazzantini ein kurzes Praeludium doctrinale. — Die französische Übersetzung des 2. Buches von Contra Gentiles nach der Ed. Leonina durch die Dominikaner von Chambéry-Leysse ist ähnlich wie die bereits erschienene des 3. Buches leicht lesbar und übersichtlich. Sie bringt auf der linken Seite den lateinischen Text und auf der rechten die Übersetzung, so daß man jederzeit vergleichen kann. So ist das grundlegende Werk in seiner Gegenwartsbedeutung den heutigen Gebildeten Frankreichs zugänglich geworden. Ein ganz eingehendes Sachverzeichnis erleichtert auch hier den Gebrauch, da man die ähnlichen Ideen zu einem Grundwort nicht nur in Seitenzahl, sondern auch in kurzer Charakterisierung des reichen Inhalts findet. Das macht die Ausgabe auch über die Grenzen Frankreichs hinaus wertvoll. — Eine deutsche Übersetzung der ersten 11 Lektionen des Johanneskommentars in Auswahl bietet J. Pieper. Er gibt damit einen Einblick in die tiefe Deutung des Johannesprologs durch den Aquinaten. Mit Recht wird im Vorwort darauf hingewiesen, daß Thomas spekulativ „die großartigste Formulierung der Logos-Lehre, die sich in der abendländischen Theologie überhaupt findet" (7), vorgelegt habe. Es kommt in der Übersetzung gut zur Darstellung, wie Thomas selbst um die Erklärung des Glaubensgeheimnisses innerlich ringt und daher vielfach mehrere Lösungen vorträgt. Gerade dadurch werden die ausgewählten Kapitel für den Leserkreis, dem sie dienen sollen, eine echte Einführung in thomasisches Denken überhaupt geben. Es ist bereits die 3., nun völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage, die P. vorlegen kann. Weisweiler

da Palma, G., O.F.M.Cap., La dottrina sull'Unità dell'Intelletto in Sigieri di Brabante (Il 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 über die Einzigkeit des menschlichen Intellekts, wie sie in dem seit langem bekannten, von Van Steenberghen veröffentlichten Kommentar zum dritten Buch De anima in Cod. Merton College 292 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 innigen 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. — Es bleibt mir die Frage: Will Siger hier die eigene definitive Erklärung geben? Dann war er 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 ist die Erklärung 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, 156 f.). — 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 quorundam 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. Auf S. 26 sind die natio Anglicana, die facultas artium und die Universität 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 hinzu. Die Universität als Ganzes hat sich mit der Frage nicht befaßt. — Die Sendung eines Traktats De intellectu von seiten Sigers an Thomas, von der P. S. 28 spricht, hat m. E. keinerlei feste Bezeugung. Silvester von Ferrara und Niphus, beide 15. Jahrhundert, sind viel zu spät. Außerdem redet Silvester konfus von Rugerius — denkt er an 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 methaphisice doctoris Sigi(berti??) — Omnes homines . . . In principio Methaphisice quam pro 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. P e l s t e r

S t r o i c k , Cl., O. M. I., Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik (Freiburger theol. Studien, 68). gr. 8^{0} (XVI u. 286 S.) Freiburg/Brsg. 1954, Herder. 15.— DM. — Ursprünglich als Dissertation bei B. Geyer gemacht, ist die Arbeit in erweiterter Form hier veröffentlicht. Es finden sich zunächst die *Lebensdaten* Heinrichs, der von drei anderen gleichen Namens, vor allem von dem jüngeren Prager Professor († 1354) zu unterscheiden ist. Unser Heinrich wurde um 1245 wahrscheinlich im Ort Friemar (bei Gotha) geboren, da Friemar kaum das Adelsgeschlecht gleichen Namens bezeichnet. Als Todesjahr nimmt St. 1340 an. Von den übrigen Daten ist hier wichtig die Zeit seiner Pariser Studien- und Lehrtätigkeit (c. 1299 — c. 1315, wo er wieder in Deutschland bezeugt ist). Etwa 1305 war er auf dem Pariser Lehrstuhl der Augustiner Nachfolger Jakobs von Viterbo, der 1302 Bischof von Neapel wurde: „Aliquibus intermediis", sagt nämlich Jordan von Sachsen. Daher ist das Quodlibet, das 1305/6 in Paris von Heinricus de Alemannia gehalten wurde, doch von unserem Lehrer und nicht von dem späteren Prager, der erst nachher nach Paris kam (gegen Glorieux). — St. nennt sechs gedruckte Werke, darunter den kurzen Sentenzenkommentar. Das 4. Buch eines langen Sentenzenkommentars, das viel verbreitet war, spricht er ihm mit Recht ab, da die Lehren zu verschieden sind. Ungedruckte echte Schriften, die freilich z. T. Kompilationen Heinrichs aus anderen Werken sind wie der tractatus de emptione (aus Aegidius Romanus) oder der Liber de perfectione interioris hominis (aus Kassian), kennt St. neun. Da er bereits hier kurze Textbelege einfügt, läßt sich die Eigenart des Schrifttums gut erkennen. Es ist u. a. bis in die Predigten hinein durch starke Unterteilungen kennbar, wie etwa generaliter, specialiter, specialissime (39), oder:

Anima pro conceptione (Verbi) disponitur per inspirationem gratiosam, per sublimationem virtuosam, per aemulationem vigorosam, per illustrationem radiosam (49). Heinrich ist der mehr schlichte, einfache Mann, der auch begeistert predigt und in seinem Orden früh als Seliger verehrt wird. Jordan von Sachsen, der ihn persönlich kannte, hat ein ähnliches Lebensbild entworfen, das St. wörtlich bringt. — Der 2. Teil der Arbeit entwickelt die *Lehre* auf Grund des großen Ethikkommentars und des Quodlibet, das im Anhang ganz veröffentlicht wird, verbunden mit wichtigen Erörterungen über die Beziehung von Verstand und Willen aus dem Ethikkommentar sowie mit Texten zur Gotteserkenntnis aus den Quästionen des Johann von Polliaco und des Quodlibets des Thomas von Balliaco als Gegenstücken. Daraus ergibt sich, daß Heinrich in den großen Streitfragen des beginnenden 14. Jahrhunderts, wie der Beziehung von Verstand und Willen, Potenz und Habitus, Konstitution der göttlichen Personen, eine mittlere Linie zwischen Intellektualismus und Voluntarismus einhält. Im wesentlichen folgt er Thomas von Aquin, und zwar mehr als sein Ordenslehrer Aegidius. Es scheint sich mir freilich hie und da nur um gleiche *Grundhaltungen* mit Thomas zu handeln und nicht um direkte Abhängigkeit, wie ja auch nach St. Heinrich etwa in der Frage des Einflusses des Verstandes auf den Willen (nur condicio sine qua non für die Willensentscheidung) sehr vereinfacht und die thomasischen feineren Verästelungen einer causa formalis bzw. finalis entsprechend seiner weniger spekulativen Art fortläßt. Vor allem dürfte Heinrich durch seinen Lehrer Jakob von Viterbo in seiner ‚thomasischen' Richtung beeinflußt worden sein. In seinem Quodlibet konnte St. zwei Stellen finden, in denen er sich eng an Jakob anschließt (187). Aegidius gegenüber ist er frei und wählt meist lieber Thomas. Aber er übernimmt auch Eigenlehren des Aegidius, so z. B. hinsichtlich der Tätigkeit des intellectus agens. Seinen Gegnern gegenüber zeigt er sich sachlich und vornehm. Er war keine streitbare Kampfnatur. Das Schlußurteil von St. lautet daher gut, daß Heinrich kein überragender selbständiger Denker war, wohl aber ein vorzüglicher Lehrer und fruchtbarer Schriftsteller. Seinen größten Einfluß hatte er durch seine Predigten und seine aszetisch-mystischen Schriften wie seine pastoralen Abhandlungen. Das belegen die über 300 Hss allein in deutschen und österreichischen Bibliotheken. Das solid gearbeitete Buch gibt uns so zum erstenmal einen wirklichen Einblick in den Augustinereremiten aus der Frühzeit des Ordens. Weisweiler

Schäfer, O., O. F. M., Johannes Duns Scotus (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 22). gr. 8° (34 S.) Bern 1953, Francke. 2.80 DM. — Je mehr eine Bibliographie auf eine Auswahl aus einem umfangreichen Schrifttum angewiesen ist, um so wichtiger ist es, daß der Bearbeiter durch eine umfassende Sachkenntnis dafür die Verantwortung tragen kann. Das ist ohne Zweifel bei Sch., der Mitglied der internationalen Scotuskommission in Rom ist, der Fall. Die Grundsätze der Auswahl werden im Vorwort angegeben. Das 1. Kap. enthält die einschlägigen Hilfsmittel, das 2. Kap. die Bibliographie zu Leben, Werken und Ausgaben, das 3. Kap. die Bibliographie zur Philosophie des Duns Scotus, und zwar zuerst Werke zu den Quellen der scotistischen Philosophie, dann Einführungen in das Gesamtwerk, schließlich die Literatur zu den Hauptdisziplinen der Philosophie. Nützlich sind insbesondere die Angaben, die eine Unterscheidung der echten, unechten und zweifelhaften Werke nach dem heutigen Stand der Forschung ermöglichen. Brugger

Zur thomistischen Freiheitslehre

Von Ludger Oeing-Hanhoff, Münster/Westf.

In den Bemühungen des Neuthomismus, die Philosophie des Aquinaten wieder zu erschließen, hat die thomistische Freiheitslehre im Unterschied zur Metaphysik oder Erkenntnislehre verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden. Zwar liegen darüber gediegene historische Untersuchungen vor wie die von O. Lottin und M. Wittmann[1], aber als größere systematische Interpretation, der es nicht nur um die Entwicklung dieses Lehrstückes aus der Philosophie der Antike und des Mittelalters, sondern vor allem um seine sachliche Bedeutung und um seine im Sinne der philosophia perennis bleibende Geltung geht, kann man nur die allerdings grundlegenden Ausführungen von A. D. Sertillanges nennen, die freilich schon vor fast 50 Jahren erschienen sind[2]. In diese Lücke tritt nun eine Arbeit von G. Siewerth[3]. Sie will zeigen, „daß sich dem subtilen Lehrbegriff des hl. Thomas über die Freiheit in der ganzen Geschichte der Philosophie nichts an die Seite setzen läßt". Das ist ein hoher, wenn auch einer geläufigen Würdigung des „doctor communis" gemäßer Anspruch. Er kann hier nicht überprüft werden. Vielmehr ist Absicht dieser Studie, über den Stand der Durchdringung und Aneignung der thomistischen Freiheitslehre zu berichten und dabei auf einige wichtige Punkte der Freiheitsproblematik des Aquinaten hinzuweisen, die bisher kaum gebührend berücksichtigt wurden. Zu diesem Zweck wird nach einem kritischen Referat der Siewerthschen Arbeit (I) eine das Freiheitsproblem weiter entfaltende Thomas-Interpretation gegeben (II), deren Ergebnisse abschließend zusammenzufassen sind (III).

I

Das neueste Werk zur thomistischen Freiheitslehre, anhand dessen der Stand der Forschung dargelegt werden soll, ist in der Kritik die vielleicht tiefste Untersuchung zur Metaphysik der Freiheit genannt

[1] O. Lottin, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. T. I, Problèmes de psychologie, Louvain 1942, 11—389: Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIIIe siècle. — M. Wittmann, Die Ethik des hl. Thomas von Aquin, München 1933, 73—162: Wille und Freiheit. Ferner: Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin, PhJb 40 (1927) 170 ff. u. 285 ff.

[2] A. D. Sertillanges, Saint Thomas d'Aquin, Paris 1907, dt. Übersetzung von R. Grosche, 2. Aufl., Köln-Olten 1954.

[3] Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit, Texte zur thomistischen Freiheitslehre mit einer Einführung von Gustav Siewerth, Düsseldorf 1954, L. Schwann.

worden[4]. Tatsächlich ist Rang und Bedeutung der Arbeit von den ersten Seiten an unverkennbar. Siewerth bestimmt hier, nach einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Freiheitsproblems, treffend den Ansatz der thomistischen Freiheitslehre. Es geht Thomas nicht so sehr um eine ausgebreitete Deskription der Phänomene freien Wollens — denn die Philosophie kann nicht im Vorfeld problemlosen Aufweisens verharren wollen (11) —, als vielmehr um ein spekulatives Ergründen des Wesens menschlicher Freiheit. Das ist nur in einer die Metaphysik voraussetzenden „ontologischen Methode" (11) zu erreichen, indem von den allgemeinen Bestimmungen des auf Gott als Ursache bezogenen Seienden her die Willensfreiheit aus ihren sie ermöglichenden Gründen entfaltet und erhellt wird. Solche metaphysisch angesetzte Freiheitslehre führt aber keineswegs von den Phänomenen weg, erschließt sie vielmehr ursprünglich, d. h. von ihrem letzten Ursprung, dem Sein, her. Nur der ontologisch erhellte Blick ist zu echt philosophischer „Erfahrung" befähigt, und S. betont zu Recht, daß dem thomistischen Denken bei der metaphysischen Problembehandlung durchaus auch eine bewundernswerte „phänomenologische Sättigung" (17) eignet[5].

Nach dem Aufweis der Freiheit — ihre die Grundlagen menschlichen Lebens aufhebende Leugnung gilt als „positio philosophiae extranea" — entfaltet Thomas gemäß dem beschriebenen Ansatz die Freiheitsproblematik vom naturhaften Streben her, das jegliches Wirken ermöglicht und trägt, selbst aber aus dem Wesen eines jeden endlichen Seienden notwendig erfolgt. Solche Zurückführung allen Wirkens auf den in seinem Sein unbezüglichen Substanzgrund steht in scharfem Gegensatz zum modernen Denken, das in Entsprechung zum naturwissenschaftlichen Lehrbegriff eines notwendigen funktionalen Zusammenhanges aller Naturphänomene jedes Geschehen auf ein früheres zurückführen will, auf das es „nach einer Regel folgt" (Kant). Unter dieser Voraussetzung einer allseitig und wechselseitig determinierten Natur wird die Frage nach der Freiheit zum ausweglosen Problem des „Indeterminismus".

Demgegenüber betont S., daß „die Substanz", in ihrem Sein „zureichender Grund alles Wirkens", „nicht auflösbar in Wirkzusammenhänge" ist (21), zeigt den in der neuzeitlichen Konzeption beschlossenen „radikalen Widerspruch" (20) auf und stellt diese „Auflösung aller Wirkgründe in funktionale Relativität" als Erbe des Rationalismus Descartes' heraus, „der das Sein der Natur wegen ihrer Berechenbarkeit mit ihrer allbestimmten Quantität gleichsetzte" (22).

Man kann die Bedeutung dieser in der Neuzeit sich vollziehenden Auflösung des Substanzbegriffes m. E. kaum übertreiben, denn es scheint auf der Hand zu liegen, daß auch die von Hegel bis Heidegger

[4] „Rarement, peut-être même jamais, la métaphysique de la liberté n'a été traitée avec plus de profondeur": A Janssen, EphThLov 31 (1955) 465.

[5] Dieser Ansatz und seine Bedeutung wird verkannt in der stellenweise unzureichenden und unrichtigen Darstellung der thomistischen Freiheitslehre durch J. Auer, Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, München 1938.

behauptete absolute Geschichtlichkeit des Seins hier ihre Wurzel hat. So wird man vom Boden der klassischen Metaphysik aus S. nur zustimmn können, wenn er es als „erschütternd" bezeichnet, „wie das moderne Denken ... durch diese Chimäre (eines funktionalen, absolut relationalen Wirkzusammenhanges) genarrt und bis zur ‚Gottlosigkeit' beirrt wurde" (118).

Bei Anerkennung der Substanz als Grund des Wirkens ist es hingegen verständlich, daß Thomas zur Erhellung auch der freien Tätigkeit vom naturhaften Streben ausgeht, das aus dem substantialen Wesensgrund des Menschen erfolgt. Wie nämlich „die Natur Grundlage des Willens ist, so muß auch das naturhaft gewollte Gut für alles das, was erstrebt werden kann, Ausgang und Grundlage bedeuten" (23; Thomas, De ver. 22, 5). Was aber der Wille in naturhafter Neigung erstrebt, ist das in einer ebenfalls naturhaften Erkenntnis (40) offenbare Gute im allgemeinen, dem sich der Wille als „letztem Ziel" oder als „Glückseligkeit" notwendig zuneigt.

Das naturhafte Streben des Willens zum Guten überhaupt ist ermöglichender Grund der Freiheit, weil es als innere, jedes Wollen durchwaltende und tragende Neigung „Freiheit von Zwang" und „Freiheit als Spontaneität" bedeutet und vor allem weil es durch die „Selbsterkräftigung" des Willens zum Guten im allgemeinen ihn nicht nur an das Gute bindet, so daß er auch zum Bösen „nur unter dem Schein des Guten" (31) hinstreben kann, sondern ihn auch kraft der spontanen Gewilltheit und Entschlossenheit zum allgemeinen und unbegrenzten Guten entschränkt zur „Freiheit der Indifferenz" gegenüber allen endlichen Gegebenheiten.

Die Indifferenz, als mögliches Verhalten auf Entgegengesetztes hin „Wesenszug jeder Freiheit" (28), ist nicht primär ein „psychologisches, sondern ein ontologisches Problem" (27). Wenn nämlich Thomas die Indifferenz des Willens hinsichtlich seiner Gegenstände, Akte und im Hinblick auf die Ordnung zum Ziel (28) darin begründet sieht, daß die auf das unbeschränkte bonum commune und damit implicite auf Gott gehende originäre Neigung des Willens jenseits aller endlichen Güter ausgespannt ist und deshalb von keinem endlichen, partikulären Gut mehr fortgerissen werden kann, dann zeigt sich als letzter Grund der Indifferenz die Inkommensurabilität des Endlichen und Unendlichen, zwischen denen es wegen des unendlichen Abstandes keine eindeutig meßbare und festlegbare Zuordnung gibt. Deshalb ist die Indifferenz Wesensnotwendigkeit eines jeden Willens, „in dem Unendliches und Endliches geeint sind"(28). Sie ist, wie diese ontologische Begründung zeigt, nicht im Sinn eines „Determinismus der Beweggründe" allein durch eine noch so klare Erkenntnis aufhebbar.

Die damit aufgewiesene Indifferenz des Willens ist zwar eine Bedingung der Wahlfreiheit, nicht aber schon ihr Wesen. Selbstverständlich ist nämlich der freie Akt nicht mehr unentschieden, sondern bestimmt als diese oder jene Entscheidung. Er ist jedoch frei vollzogen, insofern der Handelnde sich selbst aus der Vielheit wählbarer Möglichkeiten zu einer bestimmt und in solcher Autodetermination „Ursache seiner selbst" im Handeln wird, was Thomas mit Berufung auf Aristoteles als Wesen der Freiheit ansieht. Wie ist solche Selbstbestimmung möglich?

Thomas, der diese Frage zumeist getrennt von der nach der Indifferenz des Willens behandelt (so in den beiden Summen und in De

veritate), verweist dazu in einem schlichten Gedankengang auf die verschiedenen Arten von Bewegungen und Handlungen, wie sie sich bei den unbelebten Naturdingen, bei Tieren und beim Menschen finden: Während der Stein fällt oder sich als hart zeigt (auch das ist ja eine qualitas activa), weil er materielle Substanz und Stein ist, kann etwa die Flucht des Schafes vor dem Wolf nicht mehr als unmittelbare Folge und Äußerung seines Wesens angesehen werden; denn das Schaf flieht nicht nur auf Grund seines Wesens, sondern weil es den Wolf bemerkt hat und in seiner „naturhaften Wähnungskraft" ihn als Feind „beurteilt". Dieses das Handeln des Tieres vermittelnde „Urteil" ist aber instinktiv, es gründet nicht in einer Überlegung, sondern in seinem Wesen und ist so als naturhafte Wesensfolge gebunden. Auch menschliches Handeln ist durch ein Urteil ermöglicht: Ich kaufe dieses Buch, weil ich seinen Erwerb als gut und angemessen für mich beurteile. Dieses die Entscheidung vermittelnde Urteil ist mir nicht naturhaft eingegeben, sondern ich bilde mir ein Urteil über das von mir zu Tuende kraft einer Überlegung, in der ich dieses Einzelgut an dem von mir immer schon gewollten Guten überhaupt messen kann. Weil ich mir selbst mein Urteil bilde, das sich bei allen partikulären Gegebenheiten vom Urteilsmaß und Strebegrund des allgemeinen Guten her nicht notwendig ergibt, so daß es letztlich vom Willen festgelegt werden muß; weil ich dieses mir bewußte Urteil wiederum vom allgemeinen Ziel her beurteilen kann und es auch damit in meiner Macht habe: deshalb bin ich völlig Herr meines praktischen Urteils, daher ist der Mensch „causa sui ipsius in iudicando" (De ver. 24, 1) und somit auch in echter Selbstbestimmung Herr seines konkreten Willensaktes, denn „das, dessen Prinzip in unserer Macht steht, ist auch selbst in unserer Macht" (In libr. Ethic. III, 11, 502).

Diesen thomistischen Grundgedanken über die Freiheit als „liberum arbitrium" entfaltet und interpretiert S. in tiefen und eindringenden Untersuchungen, die bisher kaum beachtete Lehrstücke des Aquinaten für die systematische Erhellung des Problems fruchtbar zu machen verstehen. Wenn „die Wurzel der Freiheit als Träger der Wille, als Ursache aber der Verstand ist" (S. theol. I II, 17, 1, 2) und sich demgemäß der Geist nur erkennend zum Selbstbesitz und zur Selbstbestimmung ermächtigt, dann ist vor allem die Darstellung des wissenden In-sich-selbst-Seins des Geistes der Interpretation aufgegeben.

Dazu zieht S. die in De veritate 10, 8 vorgetragene Lehre von der habituellen, jeder Abstraktion vorausliegenden „substantiellen Selbsterkenntnis" des Geistes heran (36 f.), welche die Seele befähigt, bei jedem beliebigen Erkenntnisakt „in höchster Selbstgewißheit" auch zu erfassen, „daß sie ist". Diese ganz augustinisch anmutende These von der Selbstgegenwart der Seele ist von Thomas später nicht aufgegeben worden, wie eine genaue Analyse der Texte zeigen könnte (die S. freilich nicht gibt); sie ist aber für das Freiheitsproblem von größter Wichtigkeit,

„wenn es zu erkennen gilt, wie die Akte des Willens, ja sämtliche inneren Tätigkeiten im unmittelbaren Selbstbesitz der Seele stehen" (36). Denn die Selbstgegebenheit des Geistes schließt auch eine intuitive, nicht durch die Sinne vermittelte Offenbarkeit der Willensakte ein (vgl. De malo 6, 18), was Grund der Möglichkeit des Selbstbesitzes und der Selbstbestimmung ist.

Die Rückkehr des Geistes zu sich selbst erschöpft sich nicht in der ontologisch noch unerhellten Selbstgegenwart der Seele. Er ist auch zu sich selbst aufgelichtet durch die naturhafte Erkenntnis der ersten Prinzipien, in denen er eine „confusa cognitio omnium" (De ver. 18, 4) besitzt und damit seine „innere Weite und Unendlichkeit" sowie seine „Urvollendung in der Wahrheit" erkennt (38 f.). Zum reflektierten Selbstbesitz des Geistes gehört ferner das praktische Grundwissen der Synderesis, in dem ihm mit dem Guten im allgemeinen sein Strebensziel und ein absoluter Maßgrund jeden sittlichen Urteils naturhaft eingegeben ist (39 f.). Nimmt man endlich noch hinzu, daß der Geist durch die in den Prinzipien unentfaltet enthaltene Gotteserkenntnis auch sich selbst tiefer erfaßt, nicht nur wie er ist, sondern auch wie er sein soll (42), dann erschließt sich im vollen Ausmaß die Selbstmächtigkeit des vom Ursprung her seiner selbst und seines Zieles versicherten und mit absoluten Maßstäben ausgestatteten Geistes.

In dieser Helle unmittelbarer Selbstgegebenheit ist der Geist ursprünglich zu seiner Glückseligkeit, zum Guten überhaupt und implicite zu Gott gewillt, so daß er, in seiner umfassenden Entschlossenheit „jeder einzelnen Handlung irgendwie vorweg" (49), die besonderen auf partikuläre Güter gehenden Wollungen „aus dem Abgrund seines allgemeinen Geneigt- und Gewilltseins" setzen kann. Der Bogen vom allgemeinen zum besonderen Gut wird gespannt in der „Beratschlagung" oder „Erwägung" (68 ff.), welche die Wahl, die Entscheidung und Zustimmung freilich nur vorbereiten. Denn die vom Verstand damit vorgestellten kontingenten Güter und Ziele beeindrucken zwar den Willen in ihrer finalen, nicht effizienten Ursächlichkeit, aber das kann lediglich als „eine einleitende Vorprägung und Zurichtung der Wirkbahn" aufgefaßt werden. Zur Wahl als der „letzten Annahme" bewegt sich der Wille jedoch nur aus sich selbst, wobei er dann durch das im Verstand vorgestellte Gut formal geprägt und besondert wird, so daß die Wahl als eine „Vermählung" von Denken und Wollen erscheint, wie sie ja auch schon von Aristoteles als Akt der „begehrenden Vernunft" oder „wahrer" als Akt des „vernünftigen Willens" bezeichnet wurde[6].

[6] Damit hat S. implicite die auch von den Texten her schwierige Frage beantwortet, ob der Wille dem praktischen Urteil mit Notwendigkeit folge oder nicht (vgl. Cl. Kaliba, Die Transzendenz des Willens, Endingen 1936, 8—22, u. A. Gardeil, Art. Election, DictThCath IV 2242—2256). Hier ist zu unterscheiden: Ein auch noch so eindringlich vom Verstande vorgestelltes Einzelgut hat von sich aus nicht den Willensakt zur notwendigen Folge, da die Finalursache den Willen nie wirksam zur Tätigkeit bewegt, obwohl sie ihm als bonum universale, zu dem der Wille kraft göttlicher Bewegung naturhaft-notwendig gewillt ist, die „artliche" Prägung auferlegen kann (vgl. De malo 6). Deshalb sagt Thomas: Quantumcumque ratio unum alteri praefert, nondum est unum alteri praeacceptatum ad operandum, quousque voluntas inclinetur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de necessitate sequitur rationem (De ver. 22, 15). Gibt sich aber der Wille in das ein bonum particulare vorstellende Urteil zur einigenden Durchformung hinein, dann folgt daraus notwendig der artlich geprägte, auf das in sich seiende Gute gerichtete besondere Willensakt, der als vernünftiger Willensakt: Ich will dieses Buch kaufen, stets auch das Urteil enthält: Der Erwerb dieses Buches ist hier und jetzt für mich gut und angemessen. Dieses „letzte" praktische Urteil, das durch nichts anderes als durch den Willen das letzte ist, hat also den besonderen Willensakt zur Folge, insofern es dessen ihn spezifizierende Formalursache ist. Unter dieser Hinsicht kann Thomas erklären: Appetitus enim cognitionem sequitur ... iudicium de hoc par-

Mit diesem Aufweis des Wesens und der ermöglichenden Bedingungen menschlicher Wahlfreiheit ist zwar die Mitte, aber noch nicht das Ganze der thomistischen Freiheitslehre in den Blick gekommen. Daher müssen die weiteren von S. behandelten Problemkreise noch wenigstens kurz skizziert werden, bevor die Frage gestellt werden kann, wie weit damit die thomistische Freiheitslehre wiedererschlossen ist.

Wenn die Frage nach der Freiheit nicht nur ein „Aktproblem" (N. Hartmann) ist, sondern zugleich die Frage nach den ermöglichenden Gründen, dann ist es unumgänglich, auf das Problem der Seelenvermögen einzugehen, zumal die Wahl Vernunft und Willen angehört. So gibt S. einen Überblick über die thomistische Lehre von den Vermögen (52—59), die nach S. theol. I, 77, 6f. aus der Seele und auseinander resultieren und sich gegenseitig durchdringen. Vorzüglich wird die sich trotz der Scheidung der Vermögen erhaltende Einheit und Ganzheit des Subjektes herausgearbeitet. Wenn S. hingegen die Scheidung der Vermögen nicht nur als Seinsminderung, sondern positiv als „Nachbildung der göttlichen Dreieinheit" verstehen will, wird man ihm im Hinblick auf die damit vorausgesetzte Trinitätslehre kaum folgen können, da es keineswegs „theologisch unausweichlich ist, daß Gottes geoffenbarte Freiheit in der personalen Differenz wurzelt" (57). Ist hier der für die Trinitätslehre grundlegende Satz genügend beachtet, daß in Gott „omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio"?[7] Weiterer Klärung bedürfte auch das Ursachverhältnis der Vermögen zu ihrem Akt. S. sieht klar die Bedeutung der formalen Kausalität beim Entspringen der Akte, aber in welchem Sinn können dann die Vermögen — neben der Substanz als causa efficiens ihrer Akte — auch noch als „causae efficientes" (58) der Tätigkeiten angesetzt werden?

Im Zusammenhang mit der Frage nach den Vermögen geht S. in einem wichtigen Exkurs auch auf das Rangverhältnis von Vernunft und Wille ein (124—130). Neben dem vielberufenen Primat der Vernunft vor dem Willen gibt es bei Thomas von S. eindringlich herausgestellte Aussagen über den Vorrang des Willens, der durch seine freie Herrschaftsmacht und seine „tiefere Transzendenz" auf das Wirkliche hin die Vernunft übertrifft. Man kann S. zustimmen, daß damit mehr als eine nur „relative Auszeichnung" des Willens gegeben ist. Daß S. aber in der ontologischen Unterordnung des Willens unter die Vernunft einen kritischen Lehrpunkt des Thomismus sieht (56, 76, 124), scheint sich vor allem auf die thomistische Interpretation der beseligenden Gottesschau zu beziehen. In der Tat sind die diesbezüglichen Darlegungen der Summa Theologiae — an die S. sich hier ausschließlich hält — so einseitig „intellektualistisch", daß dem Willen kein Raum eigener Tätigkeit zu verbleiben scheint. Dem stehen aber andere Aussagen des Aquinaten entgegen[8]. Dennoch ist wohl unbestreitbar, daß wir heute eindringlicher, als Thomas es tun konnte, das

---

ticulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui (De ver. 24, 2). — Zu dem wichtigen Problem der Ursächlichkeit der „Motive", die in der modernen Philosophie oft als effiziente Kausalität mißverstanden wurde, vgl. O. Most, Die Determinanten des seelischen Lebens, Breslau 1939, und G. Trapp, Selbstbestimmung und Motivbezogenheit im Akt des freien Willens, Schol 28 (1953) 526 ff.

[7] Dieses Bedenken gilt vor allem dem „Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie" von Cl. Kaliba, Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes, Salzburg 1952, worauf S. hier verweist.

[8] Vgl. IV Sent. 49, 1, 3, sol. 1: rationabiles creaturae ... Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem: in qua assecutione beatitudo eorum consistit. I Sent. 1, 1, 1: (in visione fit) quaedam mutua penetratio per amorem. Vgl. auch die Darstellung der beatitudo bei Wittmann, a. a. O. 20—72.

personale Moment der Gottesschau herausstellen müssen; denn sie ist eben nicht nur und zuerst als theoretisches Erkennen die „beste Tätigkeit des Menschen", wie Thomas mit Aristoteles sagt, sondern vor allem die Erfüllung des personalen Liebesbezuges von Gott und Mensch und als solche „liebender Mitvollzug des göttlichen Lebens" (129), bei dem, kraft der Informierung des Geistes durch Gott selbst, Erkennen und Lieben wohl nicht mehr „in zwei konkurrierende Tätigkeiten auseinanderfallen", sondern „zu einem einzigen Akt liebender Schau" werden (130).

Nach einer Darstellung des sinnlichen Strebens und seines Verhältnisses zum Willen (77—87) erörtert S. des weiteren unter dem Titel „Die Freiheit zum Bösen" die Frage nach der Möglichkeit und Genesis des Bösen vom Menschen her. Dazu wird im Anschluß an De malo dargelegt, wie aus dem Undurchdringlichen und Undurchmeßbaren der partikulären Handlung, die oft auf an sich sittlich Indifferentes geht, ein Abfall von der Ordnung der Vernunft und damit das Böse als privatio boni hervorgehen kann. Dieses zunächst in Schwäche oder Unwissenheit gründende Versagen kann dann kraft einer Gewöhnung und eines zur neuen Natur werdenden Habitus dazu führen, daß der Wille unmittelbar gegen alles sittliche Bedenken das seinem unwandelbaren Grund ungemäße endliche Gut wählt und so aus Bosheit sündigt (99 ff.).

Das Schlußkapitel endlich ist dem ins Mysterium führenden Problem der göttlichen Zulassung des Bösen gewidmet (102—116). Besonders hervorzuheben sind hier die Ausführungen über das göttliche Vorauswissen und über das Mitwirken Gottes bei den freien Handlungen. Diesem Problem geht auch ein „Thomismus und Molinismus" betitelter Exkurs nach (131—134), in dem der in diesen Schulrichtungen ausgetragene Gegensatz als „ontologisch unecht" bezeichnet wird. Denn in „beiden Fällen" liege „eine gefährdende rationale Vereinseitigung und Auflösung eines Ganzen" vor, welche die Lehre des hl. Thomas verdunkele, „daß die freie Handlung als ganze aus Gott und als ganze aus dem Menschen hervorgeht" (133). Näher darauf einzugehen — erst recht aber eine detaillierte Stellungnahme dazu — ist angesichts der äußerst schwierigen Probleme hier selbstverständlich unmöglich[9].

---

[9] Nach der systematischen Darstellung der thomistischen Freiheitslehre in einer großangelegten „Einführung", die mit ihren über 126 Seiten mehr eine Monographie als eine übliche Einleitung ist, bringt S. die Quaestio 6 aus De malo und in Auswahl die Quaestiones 22, 24, 25 und 26 aus De veritate zum Abdruck. Eine beigegebene deutsche Übersetzung dieser Texte stammt von Pl. Wehbrink. Dazu noch folgende Bemerkungen: Der gebotene *Text* ist ein einfacher Abdruck der vorhandenen Ausgaben, da die von der Leonina-Kommission vorbereitete kritische Edition noch aussteht. Die zugrunde gelegte Ausgabe wird nicht angegeben. Wahrscheinlich handelt es sich um die Marietti-Ausgabe, denn die in ihr enthaltenen Druckfehler werden übernommen: Offensichtlich muß es nämlich S. 202, Z. 12 v. o. statt movet „movetur" und S. 259, Z. 4 v. o. statt nam „non" heißen. Auch sonst finden sich im Text wie in der Einführung so viele Druckfehler, daß eine Liste der Errata dem im übrigen vorzüglich ausgestatteten Werk hätte beigegeben werden müssen. Die *Übersetzung* vermag den, der mit der Sprache des hl. Thomas nicht vertraut ist, im allgemeinen gut zum Text zu führen und erfüllt so ihren Zweck. Über Einzelheiten läßt sich bei Übersetzungen fast immer streiten. Darauf sei hier verzichtet. Zu vermerken sind aber folgende offenkundige Fehler: beatitudo darf S. 152 und S. 156 nicht „ewige Seligkeit" übersetzt werden, da es sich um die „felicitas in generali" (De ver. 24, 8) handelt, wie auch die Einführung ausdrücklich bemerkt (27); intentio kann S. 157 nicht mit „Gedanke" wiedergegeben werden; S. 222—233 wird mehrmals necessitas mit „Zwang" statt mit „Notwendigkeit" übersetzt, und endlich werden S. 230 die politischen Tugenden (virtutes) zu politischen Kräften (vires) umgedeutet.

Ohne Zweifel übertrifft S.s Interpretation der thomistischen Freiheitslehre die bisherigen Darstellungen durch die tiefe Durchdringung und erhellende Klärung der behandelten Probleme. Da S. ferner aus dem Gesamtwerk des Aquinaten manches sonst vernachlässigte Lehrstück in die systematische Entfaltung einbezieht, konnte mit dem ausführlichen Referat dieses Werkes der heutige Stand der Forschung dargelegt werden. In welche Richtung haben wohl künftige Bemühungen um die Freiheitslehre des hl. Thomas zu gehen?

II

Als Leitfaden für die Beantwortung dieser Frage nach einer weiteren Entfaltung und Vertiefung der thomistischen Freiheitslehre kann der Hinweis auf eine großartige, reife Zusammenfassung seiner Freiheitslehre dienen, die Thomas in den 1270—72 verfaßten Quaestiones disputatae de malo, Quaestio 16, 5 gibt. Daß dieser die Freiheit Gottes, des Engels und des Menschen konfrontierende Artikel in den vorliegenden Monographien nicht berücksichtigt wird, ist recht verwunderlich. Es eröffnet sich damit aber für die thomistische Freiheitslehre ein ebenso weites wie schwieriges Problemfeld, das im folgenden natürlich nicht genau durchleuchtet und durchmessen, sondern nur in groben Umrissen abgesteckt werden kann.

Unser Artikel steht im Rahmen der Dämonologie und trägt die Titelfrage, ob der gefallene reine Geist sich nicht kraft seiner Freiheit wieder zum Guten wenden könne. Diese Frage fordert eine Bestimmung des Wesens und der Macht des liberum arbitrium. Zur Wahlfreiheit gehört unabdingbar, wie Thomas zunächst feststellt, daß Verschiedenes erwählt werden kann. Diese Verschiedenheit des Wählbaren kann unter drei Gesichtspunkten entfaltet werden. *Erstens*, und das ist die Grundstruktur jeder Wahlfreiheit, können verschiedene Dinge vom vernünftigen Wollen auf ein Ziel hingeordnet werden, wobei dieses eine Ziel, das jedem Wesen naturgemäß zukommt, mit naturhafter Notwendigkeit erstrebt wird, nicht aber die verschiedenen auf dieses Ziel hingeordneten Mittel. So will Gott notwendig seine unendliche Gutheit, ihre Mitteilung an diese oder jene Geschöpfe erfolgt hingegen wahlfrei. Ebenso erstreben Mensch und Engel notwendig ihre beatitudo, nicht notwendig aber alles das, was darauf hinzuordnen ist. *Zweitens* ist die Verschiedenheit des Wählbaren zu betrachten nach dem Unterschied von Gut und Böse. Diese Verschiedenheit gehört jedoch nicht an sich und wesenhaft zum Vermögen der Wahlfreiheit. Der Wille ist nämlich ursprünglich auf das Gute hingeordnet, weshalb Böses nur unter dem Schein des Guten gewollt wird. Also ist ein auf Böses gehendes Wollen durch ein falsches praktisches Urteil und damit durch ein Versagen der Erkenntniskraft vermittelt (was hinwiederum beim indifferenten, vom Willen abhängigen praktischen Urteil im Willen begründet ist, wie nach den bisherigen Ausführungen klar ist). Ein Versagen irgendeines Vermögens gehört jedoch nicht zu dessen Wesen, wie es nicht im Wesen der Sehkraft liegt, daß jemand unscharf sieht. Folglich kann es auch Wahlfreiheit geben, die ohne mögliches Versagen auf das Gute geht. Das ist bei Gott und bei den Seligen der Fall. *Drittens* gibt es eine Verschiedenheit der Wahlfreiheit hinsichtlich des Wechsels des Willens, der darin besteht, daß jemand dasselbe für dieselbe Zeit will und dann nicht will, z. B. jetzt ent-

schlossen ist, Mönch zu werden und dann wiederum nicht willens ist, es zu werden. Auch das ist für die Wahlfreiheit nicht wesentlich, sondern beiläufig gemäß der Bedingung einer veränderlichen Natur; denn sonst wäre Gott, der alle Dinge und Geschehnisse dieser Welt in seiner unwandelbaren Ewigkeit will, nicht im eigentlichen Sinn wahlfrei. Beim Menschen ist diese Wandelbarkeit der Entscheidung innerlich begründet in der Diskursivität des Erkennens, das stets Neues, vorher nicht Bekanntes erfassen kann, und vom Willen her in seiner Beeinflußbarkeit durch wechselnde Leidenschaften oder Wirkbereitschaften (habitus), die etwas als gut und konvenient beurteilen lassen, was bei anderer Disposition des Handelnden nicht als solches angesehen würde. Diese Gründe entfallen beim Engel nach seiner ersten Wahl. Denn ein reiner Geist hat kraft seiner intuitiven Erkenntnis immer schon Kenntnis von allem, was er natürlich erkennen kann, wenn er auch nicht immer alles aktuell betrachtet. Zum anderen gibt es in ihm weder Leidenschaften noch überhaupt eine Vielheit von Strebevermögen, so daß er sich dem, was er will, vollständig und ganz zuwendet. Diese der intuitiven Erkenntnis proportionale totale und unwiderrufliche Willensentscheidung würde in der Naturordnung, in welcher der reine Geist nicht sündigen kann, zu seiner natürlichen Vollendung und unwandelbaren Glückseligkeit führen[10]. Hinsichtlich der übernatürlichen Gnadenordnung ist der Engel freilich in Potenz, so daß ihr gegenüber mit der Möglichkeit der Zuwendung oder Abkehr eine Wandelbarkeit besteht. Aber da das, was jemandem zukommt, ihm gemäß der Art seiner Natur zukommt, beharren folglich die Engel auch hinsichtlich des übernatürlichen Gutes unwandelbar in ihrer Zuwendung oder Abkehr.

Die letzte These des Artikels über die Endgültigkeit der ersten Entscheidung des reinen Geistes bedarf gleich noch einer weiteren Erklärung. Eigentlicher Fragepunkt ist nämlich nicht eine absolute Unwandelbarkeit des Erkennens und Wollens beim Engel — die kommt nur Gott zu —, sondern die Tatsache, daß der reine Geist im ersten von ihm vollzogenen Akt seine Vollendung und sein letztes Ziel erreicht und diesem ebenso unwandelbar zugewandt bleibt wie der Mensch im irdischen Leben notwendig das bonum commune will. Diese hinsichtlich des Endzieles bestehende Unwandelbarkeit seines Wollens ist nun genauer darzulegen.

Die Ranghöhe des nicht diskursiv-fortschreitend erkennenden reinen Geistes bringt es mit sich, daß er sein naturgemäßes Ziel, die wesentlich in einem Erkenntnisakt bestehende natürliche beatitudo, sofort im ersten Akt seiner umfassenden Schau erreicht. In der schauend erlangten beatitudo kommt auch das Streben des Willens zur Erfüllung und zur Ruhe: „Alle Engel sind so begründet, daß sie sofort von Anfang ihrer Erschaffung an alles haben, was zu ihrer natürlichen Vollendung

[10] Noch klarer als im corpus articuli, wo es heißt: voluntas eorum naturaliter est immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent, spricht Thomas die in der Naturordnung gegebene Unsündbarkeit des reinen Geistes in der Antwort auf den 10. Einwand aus: liberum arbitrium diaboli non est naturaliter vertibile quantum ad naturalia sua; sed solum habet vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quae potest converti vel ab eis averti; quod cum fecerit, immutabiliter in hoc perseverat. — Die Behauptung einer zwar nicht absoluten, sondern relativen, auf den status naturae purae eingeschränkten impeccabilitas der reinen Geister ist sichere, ständige Lehre des hl. Thomas, wie C. Courtès in seiner Studie „La peccabilité de l'ange chez saint Thomas" (RevThom 1953, 133—163) unbestreitbar dargelegt hat.

gehört" (De malo 16, 3). Derartig wegen der „dignitas" ihrer Natur (S. theol. I, 62, 1) von Anfang an im vollkommenen Besitz ihres natürlichen Zieles, können die reinen Geister dieses Ziel weder verfehlen noch willentlich von ihm abweichen, da ihr Streben schon immer im erlangten Ziel erfüllt ist. Sie können in der Naturordnung nicht sündigen, ihr Wollen ruht unwandelbar im sofort erreichten Ziel.

Dem liegt folgende metaphysische Struktur des Erkennens und Wollens als ermöglichende Bedingung zugrunde: Der reine Geist erfaßt in intuitiver Selbsterkenntnis seine Substanz, die durch das an sich unbegrenzte esse commune (vgl. De div. nom. 13, 3) und eine individuelle immaterielle Wesenheit konstituiert ist [11]. Mit dem allgemeinen Sein, das als „Gleichnis der göttlichen Gutheit" (De ver. 22, 2, 2) „den Charakter des Guten hat" (ibd. 21, 2), ist ihm das bonum commune offenbar, das ihm nicht in abstrakter begrifflicher Allgemeinheit, sondern als identisch mit dem als konstitutivem Prinzip nicht subsistierenden esse commune gegeben ist. Dieses Gute im allgemeinen erkennt der reine Geist unmittelbar als Abbild Gottes, denn das esse ist wesentlich „participatio Dei et similitudo ipsius" (De div. nom. 5, 2). Damit erfaßt er in diesem unbegrenzten „Spiegel" intuitiv auch Gott als universales und reales Gut [12]. Ihm neigt er sich nach dem Durchschauen und Durchstreben des bloß Allgemeinen notwendig als dem immer schon eigentlich Gewollten zu. Denn stets ist das naturhafte Streben zum bonum commune ein unvollendeter Akt, da eigentlicher Gegenstand des Wollens nicht etwas bloß Allgemeines und Nicht-Subsistierendes ist. Deshalb wendet sich der Mensch wahlfrei den konkreten partikulären Gütern zu, die allein ihm gegenständlich-direkt gegeben sind, während er Gott nur reflektierend und schließend, d. h. in einem eigens zu wollenden diskursiven Denkprozeß erkennen kann. Der reine Geist erfaßt aber unmittelbar das bonum commune als similitudo Dei und damit intuitiv, wenn auch nicht unvermittelt, Gott als zugleich allgemeines und subsistierendes Gut und somit als das Ziel, in dem sein Naturstreben volle Erfüllung findet. Weil nun die Ausweitung des unvollendeten Naturstrebens zum konkreten Zielwollen eine mit der intuitiven Gotteserkenntnis notwendig gegebene Entfaltung ist, wird das in der schauenden Erkenntnis erreichte Ziel mit derselben Notwendigkeit gewollt, wie das bonum commune unwandelbar erstrebt wird. Die Notwendigkeit des Naturstrebens zum allgemeinen Gut erhält sich also im Wollen des intuitiv als universal und real erkannten Zieles. Nur durch diese unausweichliche und bleibende Hinwendung auf Gott und die mit dieser Gotteserkenntnis erreichte eigene Vollendung als auf sein letztes Ziel ist der Engel in der Naturordnung impeccabilis.

Die reinen Geister sind aber nicht in der beschriebenen Naturordnung, sondern mit der Bestimmung zu einem übernatürlichen Ziel geschaffen worden: In der faktischen Gnadenordnung sollen sie ihre Vollendung finden nicht lediglich im natür-

---

[11] Die für Thomas charakteristische Lehre von der Zusammensetzung jeder geschaffenen Substanz aus esse und essentia kann hier unmöglich dargelegt werden. Art und Struktur dieser compositio, in der das esse durch die es partizipierende Wesenheit begrenzt, individuiert und vervielfältigt wird, bleibt fast notwendig unverständlich, wenn man das esse im Gegensatz zu Thomas als „existentia" bezeichnet. Vgl. dazu meine Arbeit: Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (BeitrGPhThMA 37, 3), Münster 1953, vor allem 77—91: Das erste formale Prinzip des Seienden: esse commune.

[12] Vgl. De malo 16, 3: Deus per suam essentiam est ipsum esse subsistens ... Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tanquam participans esse, quod non potest esse aequale ei, quod est essentialiter ipsum esse. Nec hoc potuit diabolus in sua conditione ignorare: naturale enim est intelligentiae, sive intellectui separato, quod intelligat substantiam suam: et *sic* naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum.

lichen Erkennen und Wollen des Urgrundes alles Guten, sondern in einer Liebesgemeinschaft mit dem gnadenhaft unmittelbar zu schauenden Schöpfer. Nur eine personale Zuwendung zum sich offenbarenden Gott kann sie zu diesem übernatürlichen Ziel führen. Damit sind die reinen Geister vor die Entscheidung gestellt, in der ihrem intuitiven Erkennen gemäßen Entfaltung des Naturstrebens ihre letzte Vollendung zu wollen: entweder als den von Gott gnadenhaft zu schenkenden oder als den aus eigener Kraft zu erreichenden Besitz des ihnen in Schauen und Glauben bekannten universalen und realen Gutes. Wie auch diese ganz vom Willen abhängige Entscheidung ausfällt: sie ist in jedem Fall endgültig und unwiderruflich, denn stets wird das sich erhaltende notwendige Naturstreben „aufgehoben" im vollendeten Willen zum realen bonum universale, das entweder in der visio beatifica oder in der aus eigener Kraft erlangten Vollendung unwandelbar als erreichtes Ziel des Strebens festgehalten wird. Die in der Ablehnung der Gnade erlangte bloß natürliche „Vollendung" — die natürliche Gotteserkenntnis wird weder zerstört noch vermindert (S. theol. I, 64, 1), und eine Bejahung Gottes, sofern er Urheber der Natur-, nicht der Gnadenordnung ist, bleibt bestehen (vgl. ibd. 63, 1, 3 u. De malo 16, 3) — ist aber für den Geist keineswegs beglückende Erfüllung, sondern ein Zustand in Schuld, Mangel und quälendem Übel. Denn er steht in der übernatürlichen Lebensordnung und bleibt deshalb seinsgemäß hingeordnet auf die sündhaft abgelehnte, nur gnadenhaft zu gewinnende übernatürliche Vollendung[13].

Grund für die Endgültigkeit der ersten Entscheidung eines reinen Geistes ist also letztlich die Tatsache, daß der naturhaft zum Guten überhaupt entschlossene Wille notwendig von Gott gebunden wird, sofern er intuitiv als reales und universales Gut und damit als das vom Willen immer schon Gewollte erkannt ist. Das ist für die übernatürliche unmittelbare Gottesschau unbestritten die ausdrückliche Lehre des Aquinaten. Das Gleiche gilt aber auch, wie die Engellehre zeigt, von der natürlichen Gotteserkenntnis, sofern sie sich in einfacher Schau im Medium des unbegrenzten Seins, und nicht in diskursivem Denken vollzieht. Von hier aus erklärt sich leicht die relative impeccabilitas der reinen Geister in statu naturae purae und für die Gnadenordnung ihre Beharrung in der ersten Entscheidung. Dazu bleibt endlich zu bemerken, daß das der ersten Entscheidung folgende Wollen durchaus wahlfrei bleibt, da vielerlei auf das erreichte Ziel hingeordnet werden kann. Weil aber die ganze Gutheit oder Bosheit des Willens von seinem letzten Ziel abhängt, gibt es keinen Wandel vom Guten zum Bösen und umgekehrt mehr[14].

[13] Die Fülle der mit der Engelsünde gegebenen sachlichen und historischen Probleme kann hier nicht aufgegriffen werden. Im Gang der Untersuchung kommt es nur darauf an, daß im sündhaften Wollen, die letzte Vollendung aus eigener Kraft zu erreichen („non sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente", De malo 16, 3), der reine Geist nicht aufhört, Gott untertan sein zu wollen. Er würde nämlich, wie er weiß, „zu sein aufhören, wäre er schlechthin von Gott unabhängig" (ibd.). Folglich anerkennt und bejaht er Gott, freilich nur als Urheber der Natur. Da diese nur teilweise Bejahung Gottes in der übernatürlichen Entscheidungssituation des Geistes mit der Ablehnung des Gottes der Gnade verbunden ist, kann sie zwar nicht vom Gegenstand des Wollens, wohl aber von seiner Art und Ordnung her, Sünde sein.

[14] Die Endgültigkeit der ersten Entscheidung gehört vom Sentenzenkommentar an zur ständigen Lehre des hl. Thomas (vgl. II Sent. 7, 1, 2; De ver. 24, 10; Contra Gent. 4, 92—95; De rationibus fidei 5; S. theol. I, 64, 2; De malo 16, 5 und Comp. theol. I, 174), ihre genaue Begründung aber ist uneinheitlich. Vgl. dazu gegenüber der hier versuchten Problemlösung die Ausführungen über das Streben zum finis ultimus bei J. Gredt, Elementa philosophiae arist.-thom., Ed. III, 1921, II, 317 ff. Diese vom menschlichen Willen her gewonnenen Prinzipien werden m. E. der thomistischen Engellehre nicht gerecht. — Zu einseitig von der Unwandelbarkeit intuitiver Erkenntnis her ist diese thomistische Lehre bei Premm, Kath.

Die damit vorgelegte Freiheitslehre von De malo 16, 5 könnte, da es besonders um die Freiheit des reinen Geistes und um seine endgültige erste Entscheidung geht, als obskure scholastische Spekulation angesehen werden. Aber die Engellehre ist für Thomas keineswegs ein dialektisches Spiel. Sie hat nicht nur in der Theologie ihren unaufgebbaren Platz, sondern ist auch für die Philosophie höchst bedeutsam, insofern der endliche reine Geist ein Gegenbild zu menschlicher, verleiblichter Geistigkeit darstellt, von dem her wir die Art unseres Erkennens und Wollens eindringlicher verstehen können[15]. Es wird sich zeigen, daß auch von der dargestellten Freiheitsstruktur des Engels klärendes Licht auf Wesen und Vollzug menschlicher Freiheit fällt.

Zunächst ist als philosophisch bedeutsam festzuhalten, daß Thomas in unserem Artikel mit der Konfrontierung der Freiheit Gottes, des Engels und des Menschen verschiedene Grade und Stufen der Freiheit herausstellt. Offensichtlich ist nämlich, wie Thomas anderswo auch ausdrücklich erklärt, die Freiheit Gottes und der Seligen, die nichts Böses wollen können, „höher als in uns, die wir sündigen können" (S. theol. I, 62, 8, 3). Ebenso zeichnet sich die bis zur Endgültigkeit zu steigernde Ständigkeit des freien Handelns vor dem Wechsel und Schwanken des Wollens als „vollkommener" aus (De ver. 24, 1, 14). Wenn diese Unterschiede Grade der Freiheit bezeichnen, ist es erforderlich, über die übliche Kennzeichnung der Freiheit als „Herrschaft über den Akt" hinauszugehen. Denn allein von ihr her — erst recht nicht von der kein Mehr oder Minder zulassenden „Freiheit von Zwang"[16] — lassen sich die genannten Unterschiede nicht verstehen. Freiheit — und auch unsere menschliche Freiheit — ist also nicht hinreichend gekennzeichnet, wenn man sie nur im Sinn der Wahlfreiheit als Selbstbestimmung auffaßt. An diese Wesensbestimmung der Freiheit hat sich aber die Neuscholastik bisher fast ausschließlich gehalten — bis hin zu einer geradezu falschen Einseitigkeit[17]. Demgegenüber einen

Glaubenskunde IV, 1953, 655 f. dargestellt. Thomas behauptet nämlich, wie auch ein beigegebenes Zitat zeigt, gar keine „absolute" Unbeweglichkeit des Willens, sondern nur eine immutabilitas hinsichtlich des ultimus finis. Darauf geht P. aber nicht ein.

[15] Das bestätigt die Geschichte der neuzeitlichen Philosphie, in der bald dem Menschen eine nur aus eingeborenen Ideen schöpfende, d. h. engelhafte Erkenntnis zugeschrieben (Leibniz nach gängiger Interpretation), bald eine nicht sinnlich-hinnehmende Erkenntniskraft mit intellektueller Anschauung als Privileg Gottes angesehen wurde (Kant). Ferner scheint es eine durchaus gewichtige Frage zu sein, wieweit die Philosophie des Deutschen Idealismus vollziehbar ist bei Anerkennung auch nur der Möglichkeit eines reinen endlichen Geistes.

[16] Liberum arbitrium, secundum quod dicitur liberum a coactione, non suscipit magis et minus (De ver. 24, 10, 7).

[17] Vgl. A. D. Sertillanges, a. a. O. 702: „Es folgt daraus, daß (in der unmittelbaren Gottesschau) *jede* menschliche Freiheit verschwindet ..." (Auszeichnung von mir). Das ist schon auf Grund der bisher entwickelten Freiheitsproblematik als falsch zu erkennen, denn mindestens bleibt hier die „Freiheit von Zwang" und die „Freiheit als

umfassenderen Freiheitsbegriff zu entwickeln ist — abgesehen von dem damit möglichen tieferen Verständnis menschlichen Handelns — um so wichtiger, als sich wohl nur so das Tor zu einer Begegnung mit der Freiheitsproblematik heutiger Philosophie öffnet und vor allem weil erst von hier aus eine positive Bestimmung des Wesens „christlicher Freiheit" gewonnen werden kann.

Den Weg zu einer solchen volleren Entfaltung des Wesens der Freiheit weist Thomas in unserem Artikel, insofern er nicht nur Ursprung und Vollzug, sondern mit dem Unterschied von Gut und Böse auch Ziel und Gegenstand des freien Aktes in die Erörterung einbezieht. Das aber ist nach thomistischen Prinzipien eigentlich selbstverständlich, denn jeder, auch der freie Akt hat seinen Grund nicht nur im Subjekt, sondern ist auch durch Ziel und Objekt mitkonstituiert, die nicht zu berücksichtigen also eine Einseitigkeit ist. Bevor aber versucht wird, im Rahmen der thomistischen Philosophie den geforderten volleren Freiheitsbegriff zu entwickeln, muß noch die theologische Bedeutung der dargestellten Lehre von der endgültigen Entscheidung der reinen Geister wenigstens in den Grundzügen herausgestellt werden.

Sie besteht zunächst darin, daß damit die nach der Offenbarung anzunehmende ewige Verstocktheit der verdammten Geister einsichtig begründet werden kann. Diese Verstocktheit ist dadurch nicht erklärt, daß den Verdammten wegen des gerechten Entzuges der Gnade jeder übernatürlich gute Akt und so eine heilsame Bekehrung unmöglich ist. Denn wenn solches gar nicht im eigenen Willen, sondern in ihm äußeren Faktoren begründete Verharren in einem Zustand schon Verstocktheit wäre, dann könnte man auch „z. B. den Affen darum verstockt nennen, weil er sich nicht zum Menschen entwickelt" [18]. So ist das eigentliche Problem der Verstockung die Frage, warum die Verdammten auch keine natürlich guten Akte setzen und sich nicht im „facere, quod in se est" nach der Gnade ausstrecken. Völlig unannehmbar, weil Gott zum unmittelbaren Urheber des Bösen erklärend, ist die auf dem Boden des Nominalismus erwachsene „Lösung", nach der Gott selbst den Verdammten Gotteshaß einflößt oder immer dann, wenn sie eine gute Handlung setzen möchten, seinen concursus naturalis verweigert. Auch die verbreitete Erklärung der Verstocktheit durch den Hinweis auf die behauptete moralische Unmöglichkeit, angesichts der erkannten ewigen Verwerfung durch Gott anders als mit Verzweiflung und Gotteshaß zu reagieren, befriedigt nicht, denn Verzweiflung wäre dann ja

---

Spontaneität" voll gewahrt, wie auch Thomas expressis verbis lehrt (vgl. De ver. 24, 1, 20 u. De pot. 10, 2, 5). — Siewerth ist weit entfernt von dieser Einseitigkeit, vor allem mit dem Satz, daß „die menschliche Handlung ... nur wahrhaft frei" (genannt werden kann), „wenn sie gut ist" (a. a. O. 93). Aber das wird leider nicht näher entfaltet und begründet.

[18] M. Merchil, Zur Begriffsbestimmung der Verstocktheit, ThQschr 92 (1910) 283; im übrigen hält M. — wie heute N. Hartmann — es für „eine evidente Wahrheit, daß wer seiner Natur nach unfähig ist zu sündigen, eo ipso auch unfähig ist, sittlich-gut zu sein" (278), so daß „Gott, der Engel, der Heilige" (ohne die Möglichkeit, Böses zu tun) „naturnotwendig ein zwar gutgeartetes, aber untergeistiges Wesen wäre" (277). Diese theologisch und philosophisch unhaltbare These zeigt erneut die Notwendigkeit, in der Wesensbestimmung der Freiheit über den Begriff der Wahlfreiheit hinauszugehen.

nur eine seinsgerechte Haltung, und ein bis zum Kampf gegen alles Gott Wohlgefällige gehender Gotteshaß ist kaum aus der Erkenntnis der ewigen Verdammung als moralisch notwendig herzuleiten, da die Verdammung ja auch als gerecht erfaßt werden könnte. Deshalb erscheint die thomistische Begründung für die Verstocktheit, nach der die geistigen Geschöpfe im freien Sich-Vollenden sich wesensgemäß endgültig und unwiderruflich im erwählten Endziel festlegen, als die einzig zureichende Erklärung für die theologisch vorgegebene Tatsache ewiger willentlicher Beharrung im Bösen. Zweifellos ist es auch theologisch tiefer und richtiger, den nächsten Grund für die Verstockung in der eigenen Natur der Verdammten statt im gerechten Urteil Gottes zu sehen: Nicht weil Gott sie auf ewig verurteilt und sie darum wissen, sind die Verdammten in „notwendiger" Reaktion darauf verstockt, sondern weil sie in endgültiger Entscheidung im Bösen beharren, deshalb verdammt Gott sie auf ewig. So erklärt Thomas ganz entschieden: „Causam autem huius obstinationis oportet accipere, non ex gravitate culpae, sed ex conditione naturae status" (S. theol. I, 64, 2). Nimmt man noch hinzu — was freilich umstritten und nicht thomistische Lehre ist —, daß auch die poena sensus der Verdammten als kein neues Eingreifen Gottes erforderndes Sich-Auswirken ihres seinswidrigen Zustandes verstanden werden kann[19], dann verschwindet sicher jeder Anschein von göttlicher Grausamkeit, der sich für ein unerleuchtetes Denken leicht mit der Vorstellung ewiger Höllenstrafen verbindet.

Gewichtiger aber ist folgendes: „Was für die Engel der Fall (und allgemein die erste Entscheidung) ist, das ist für die Menschen der Tod", wie Thomas mit Johannes Damascenus erklärt (S. theol. I, 64, 2). In der Tat entfällt mit dem Tode die von den Sinnen abhängige diskursive Erkenntnis. Deshalb muß das Erkennen der anima separata, deren Unsterblichkeit ohne eine Tätigkeit nicht gedacht werden kann, notwendig intuitiv, d. h. nach Art eines reinen Geistes sein. „Sowohl hinsichtlich der Weise des Erkennens", schreibt Thomas De ver. 24, 11, „als auch hinsichtlich der Ungeteiltheit des Wollens wird der abgeschiedene Geist dem Engel gleichförmig." Mit dem Tode kommt der Mensch also aus demselben Grund wie der Engel zur endgültigen Entscheidung und unwiderruflichen Festlegung im erreichten letzten Ziel und somit auch zu seiner Vollendung. Folglich trifft das gerade zum Problem der Verstockung Gesagte auch auf die Menschen zu.

Daß der Mensch während des irdischen Lebens im Erkennen und Wollen wandelbar bleibt und erst mit dem Tode seine endgültige Vollendung erreicht, ist identisch mit der theologischen Aussage, der Tod beende den Pilgerstand (status viae). Metaphysischer Grund des menschlichen Pilgerstandes ist nach Thomas die ursprüngliche Ver-

[19] Vgl. H. Doms, Zum Problem der Höllenstrafen, ThQschr 1931, 320ff. — Gegen die dargelegte thomistische Lehre erhebt Premm a. a. O. 656 den Einwand, sie stimme mit der Offenbarung nicht überein, weil eine Reue der Verdammten und folglich auch die Tatsache, daß sie „nicht unbeweglich" an der begangenen Sünde festhalten, biblisch bezeugt sei. Vier Seiten vorher erklärt Premm aber selbst zu dieser „Reue", daß „damit keine Abkehr von der Sünde ... verbunden sei", daß also das gegen die Gnade erwählte Ziel unbeweglich festgehalten wird. Außerdem wird unmittelbar nach dem nicht gerade harmlosen Vorwurf der Offenbarungswidrigkeit ein Thomaszitat gegeben, das sachlich das Problem völlig löst.

einigung von Geist und Leib, aus der sich die Diskursivität des Erkennens und die Vielheit wandelbarer Strebevermögen ergibt[20]. Daher geht der status viae mit der im Tode sich vollziehenden Trennung von Leib und Seele wesensgemäß, d. h. nicht lediglich kraft positiver Anordnung Gottes zu Ende. Wenn der Mensch so im Tode seine endgültige Vollendung erreicht und sich unwiderruflich festlegt, dann ist der Tod nicht nur passives Erleiden, sondern vor allem auch die Tat endgültiger Selbstvollendung[21]. Das ist für eine Theologie des Todes von grundlegender Bedeutung. Dazu noch folgende Hinweise:

„Der Tod ist natürlich wegen der Bedingung der Materie, aber Strafe wegen des Verlustes der Urstandsgnade" (S. theol. II—II, 164, 1, 1). Zum Verständnis dieser theologisch sicheren Lehre vermögen die bisherigen Ausführungen vielleicht einiges beizutragen. Der Mensch kann nämlich aus dem Stand nie abgeschlossener Wandelbarkeit nicht nur durch den für ihn natürlichen Tod heraustreten zu bleibender Vollendung — das wäre der Fall gemäß einer reinen Naturordnung —, sondern auch durch eine gnadenhaft-übernatürliche unmittelbare Gottesschau, da auch so eine nicht ausdenkbare Vollendung des Geistes mit unwandelbarer Bindung des Willens an das universale höchste Gut gegeben wäre. Wie wir aus der Offenbarung wissen, hat Gott in der allein wirklichen Gnadenordnung den Menschen tatsächlich mit der Bestimmung erschaffen, daß er nach einer Prüfungszeit durch glaubendes und liebendes Eingehen auf die göttliche Selbstoffenbarung ohne Tod seine Vollendung in unmittelbarer Gottesschau finden sollte, wobei auch sein Leib in diese übernatürliche Vollendung miteinbezogen und verklärt worden wäre. Aber statt dieses übernatürliche Ziel zu erreichen, zu dessen Erlangung die Stammeltern die ihnen für sich und die gesamte Menschheit verliehene Gnade befähigte, lehnten sie sich gegen Gott auf und verloren dadurch für sich und ihr Geschlecht mit der Gnade die Möglichkeit, ihr Ziel wirklich zu erreichen. Der durch die Sünde als ihre unmittelbare Strafe zugezogene Verlust der Urstandsgnade hatte als notwendige Folge den Tod, der nun aber nicht, wie er es in der Naturordnung wäre, rein natürliche, den menschlichen Geist zum beglückenden Ziel führende Vollendung ist[22], sondern wegen der bleibenden Hinordnung auf die übernatürliche verklärte Vollendung des ganzen Menschen im Widerspruch zu seiner Verfassung steht und so als bitteres Geschick und beängstigendes Unheil erfahren wird. Aber wir sind, wie Gott gleich nach dem Sündenfall verheißen hat, durch den Tod Christi erlöst vom Tod Adams als dem unseligen Ende unseres in Schuld verstrickten Lebens und können wieder unser wahres Ziel unmittelbarer Gottesschau und beseligender den Leib mitumfassender Verklärung erreichen, aber nur durch den Mitvollzug des Sterbens Christi: „Wenn

---

[20] Mit der Auferstehung des Leibes tritt keineswegs wieder der status viae ein, weil dann der Leib „einer präexistenten Seele vereinigt wird, nach deren Bedingungen er sich richtet" (Comp. theol. I, 174).

[21] Vgl. dazu und zum Folgenden: K. Rahner, Zur Theologie des Todes: Synopsis, Heft 3, 1949, 87—112. — Das in endgültiger Entscheidung totale Sich-Vollenden des Menschen ist nach thomistischen Prinzipien des näheren mit dem „ersten Akt in statu separationis" gegeben, wie Cajetan ausdrücklich bemerkt (Comm. in S. theol. I, 64, 2). Das bedeutet aber keineswegs, das bisherige Leben und die im Tode eingenommene Haltung gingen in diesen Akt nicht ein. Vielmehr ist dieser das Sterben abschließende erste Akt in statu separationis so sehr vom Habitus des Menschen bestimmt, daß Thomas in diesem Zusammenhang das Wort des Aristoteles zitiert: Qualis unusquisque est, talis et finis ei videtur (S. c. Gent. 4, 95).

[22] Vgl. M. J. Scheeben, Natur und Gnade, Gesammelte Schriften, ed. J. Höfer, Bd. 1, 1941, vor allem 37—43 und 46 f.

wir mit ihm gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben" (2 Tim 2, 11). Damit hört der Tod zwar nicht auf, als Folge der Ursünde schwer und leidvoll zu sein, aber als Tat letzter Selbstvollendung und endgültiger Selbstauszeugung kann er nun wieder kraft der Gnade Christi zur Erlangung unseres wahren beseligenden Zieles führen. Dann ist der Tod krönender Abschluß des christlichen Lebens, das schon in der „Taufe auf den Tod" Christi die grundlegende Gleichförmigkeit ihm erhalten hat und das, wie vor allem das Geheimnis der Eucharistie als Todesgemeinschaft mit dem Herrn zeigt, der Tod als Tat letzter Selbstverwirklichung und als bejahtes Ziel immer schon durchwaltet. Denn, wie Angelus Silesius sagt:

„Wer nicht stirbet, eh' er stirbet,
Der verdirbet, wenn er stirbet." [23]

Freiheit ist, wie sich zeigte, mehr als Herrschaft über den eigenen Akt und Selbstdetermination, wie unaufgebbar wichtig und grundlegend diese Bestimmungen auch sein mögen. So stellte sich bei der Interpretation von De malo 16, 5 die nun aufzunehmende Frage nach einer tieferen Erfassung ihres Wesens, wobei die nach thomistischen Prinzipien selbstverständliche Einbeziehung von Ziel und Gegenstand des Wollens leitend sein soll. Unter Berücksichtigung des Zieles, um dessen willen nach dem Grundsatz „omne agens agit propter finem" jedes Wollen und Handeln geschieht, ist menschliche Freiheit Selbstbestimmung zur Erlangung des Zieles. Sie zeigt sich damit auch als notwendige Aufgabe, denn dem Menschen ist wie jedem endlichen Wesen sein Ziel nicht schon mit seinem Sein gegeben, er hat es vielmehr erst durch die Tätigkeit und in ihr zu erreichen (S. theol. I, 6, 3). Das „beatitudo" genannte Endziel, das letzte „Worumwillen" allen Tuns, ist nach einer zwar nicht umfassenden, aber unaufgebbar wesentlichen Bestimmung die „äußerste Vollendung einer geistigen Natur" (S. theol. I, 62, 1). Wenn nun „die natürliche Vollendung eines jeden Wesens, das in Möglichkeit existiert, in seiner Verwirklichung besteht" (De ver. 20, 3), dann bedeutet für den Menschen das Erreichen des Zieles ein Sich-voll-Verwirklichen im Sinne des Pindarschen „Werde, der du bist". Freiheit als Selbstbestimmung zur Erlangung des Zieles ist also des Menschen Gabe und Aufgabe, sich zu verwirklichen und auszuzeugen zu dem, der er sein kann und seinem Wesen, seiner Anlage und Bestimmung nach sein soll, ein verantwortliches Sich-Verwirklichen zu eigentlichem Selbstsein, wie mit einem moderner Philosophie entnommenen Terminus gesagt werden kann. Selbstverständlich ist mit

[23] Wiederholt wurde oben mit der Unterscheidung von Natur- und Gnadenordnung ein natürliches und ein übernatürliches Ziel des Geistes behauptet. Das ist gerade auch im Hinblick auf die Lehre des hl. Thomas von der Nouvelle Théologie bestritten worden. Darauf einzugehen ist hier unmöglich. Vgl. zur Berechtigung der gegebenen Interpretation, die, was das natürliche Ziel des Menschen angeht, über das explicite von Thomas Gesagte hinausgeht: J. Alfaro, La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad del estado de naturaleza pura según los teólogos tomistas anteriores a Cayetano; Greg. 1950, 63—99.

diesem Sich-Verwirklichen nicht ein autistischer Selbstbezug gemeint, da nach thomistischer Lehre der Mensch sich gerade dann in höchstem Maße verwirklicht und vollendet, wenn er sich in reiner, selbstloser Liebe dem Guten zuwendet[24].

Die unumgängliche Mitberücksichtigung des Zieles allen Wollens ergibt, daß Freiheit Selbstverwirklichung ist, und zwar in dem doppelten Sinn eines Sich-Verwirklichens aus und durch sich selbst, d. h. in Eigenbestimmung, und zugleich im Sinn eines Verwirklichens des eigenen Wesens zu erfülltem Selbstsein. Von hier aus ist unschwer zu sehen, daß alles Wollen und Handeln nicht eigentlich frei ist, wenn es nicht auf das „in der letzten Vollendung eines geistigen Wesens" bestehende und so durch das Wesen vorgegebene Ziel hingeordnet ist; denn sonst wird nicht das eigene Wesen zur Vollendung des Selbstseins gebracht, sondern in Verkennung oder Verwerfung des wahren Wesens ein „Un-Wesen" verwirklicht, was zu Selbstentfremdung und Zerrissenheit statt zu eigentlichem Selbstsein führt[25]. Freiheit aber ist Selbstverwirklichung, nicht Selbstzerrüttung. Das heißt nun nichts anderes, als daß nur sittlich-gutes Wollen und Handeln, das als solches und im Unterschied zum schlechten in der rechten Ordnung zum wahren Ziel steht, eigentlich frei ist.

Zum selben Ergebnis kann folgende Überlegung führen: Eingangs wurde ausgeführt, daß der Wille immer schon zum Guten überhaupt und damit zu seiner Vollendung, zu seinem Ziel und implicite zu Gott gewillt ist. Wenn er in solcher Weise ursprünglich und eigentlich das Gute will, dann ist das Wollen des Bösen, das nicht vollendet, sondern zielwidrig zerrüttet, nicht frei zu nennen; denn der Wille tut hier das, was er eigentlich nicht will. Das aber ist nicht Freiheit, wenn sie nach einer treffenden Formulierung J. Piepers darin besteht, daß jemand das tut, „was er selber im Grunde und eigentlichst will"[26]. Selbstverständlich ist dann, wenn sittlich schlechtes Wollen als unfrei bezeichnet wird, Freiheit nicht als Wahlfreiheit und Selbstbestimmung genommen, ohne welche gar kein actus humanus vorläge, sondern in einem volleren Sinne als „Wesensfreiheit" oder „wesentliche Freiheit", wie man mit einem schon geprägten Ausdruck sagen kann[27].

Die wesentliche Freiheit wurde vom Ziel her als Sich-Verwirklichen zu eigentlichem Selbstsein und als Freiheit zum ursprünglich gewollten Guten bestimmt. Das bedarf hinsichtlich der Gegenstände des Wollens noch einer weiteren Entfaltung, die sich aber unschwer ergibt.

[24] Vgl. L. B. Geiger, Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin, Paris 1952, vor allem 103—119.

[25] Vgl. H. Krings, Fragen und Aufgaben der Ontologie, 1954, 93—115.

[26] Erkenntnis und Freiheit: Wort und Wahrheit, 1954, 17.

[27] Krings unterscheidet, a. o. O. 105, „formelle Wahlfreiheit" und „wesentliche Freiheit"; Der Große Herder, Bd. 10, 430, „Wesensfreiheit" und „Wahlfreiheit".

Es wurde nämlich schon gesagt, daß das Wollen, worauf auch immer es im einzelnen gehe, nur dann gut und eigentlich frei ist, wenn es in der rechten Ordnung zum wahren Ziel steht. Die Gegenstände des Wollens und damit die durch sie artlich geprägten einzelnen Willensakte müssen also auf das wahre Ziel hingeordnet sein, und das heißt: sie müssen mit der rechten Vernunft, deren Sache diese Hinordnung ist, übereinstimmen. Nur das vernunftgemäße Wollen und Handeln ist sittlich gut, wie es bei Thomas immer wieder heißt. Was aber gemäß der Ordnung der Vernunft ist, ist auch dem Wesen des Menschen gemäß, insofern er Mensch ist (S. theol. I—II, 71, 2). Sittlich gut ist also das Wollen und Handeln, wenn es der Vernunft und dem eigenen Wesen gemäß ist, wobei diese beiden Bestimmungen sich nicht aus-, sondern ergänzend einschließen[28].

Wiederum ist von hier aus einzusehen, daß nur wesensgemäßes, also sittlich-gutes Wollen eigentlich frei ist; denn wesenswidriges Handeln ist — zumindest implicite — Widerspruch zur eigenen Natur und Wesensverneinung. Freiheit aber schließt immer und ursprünglich Selbstbejahung ein, liegt also wahrhaft nur im wesensgemäßen Handeln vor.

Dieses Ergebnis kann als ausdrückliche Lehre des hl. Thomas belegt werden. Nach dem Kommentar zum Johannesevangelium (8, 4) gehört zum Wesen der Freiheit nicht nur ein Sich-Bewegen in Eigenbestimmung, sondern auch ein „secundum rationem et secundum se operari", d. h. sittlich-gutes Handeln. Dann ist Böses zu wollen „weder Freiheit noch der Freiheit Teil", wenn es auch als Zeichen der Wahlfreiheit gelten kann (vgl. De ver. 22, 6).

Meistens nimmt Thomas jedoch das sittlich-gute Handeln nicht in die Wesensbestimmung der Freiheit auf. Dann nennt er aber die Freiheit zum Bösen „Freiheit nur in gewisser Hinsicht", wobei das, was etwas simpliciter ist — Freiheit schlechthin ist Freiheit zum Guten —, im höheren Maße solches sei als das, was es nur secundum quid ist (II Sent. 25, exp. textus). Solche und ähnliche Formulierungen, nach denen ein auf Böses gehendes Wollen „Versagen", „Hinderung" und „Schädigung" der Freiheit ist[29], legen aber ohne Zweifel die Konzeption einer „Wesensfreiheit" nahe, die eigenursprüngliches *und* sittlich-gutes Handeln besagt.

[28] In diesem, von den Texten her gebotenen Sinn ist wohl die Kontroverse zwischen L. Lehu und E. Elter zu entscheiden, ob die Vernunft selbst oder das vernünftige Wesen Norm des sittlichen Handelns sei. Vgl. dazu Wittmann, a. a. O. 283.

[29] Vgl. II Sent. 25, 1, 1, 2: ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum: quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendit nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum; ibd. 25, 1, 5, 2: liberum arbitrium . . . per se in bonum ordinatum est: et ideo illud quod impedit ipsum a bono, simpliciter impeditivum ipsius est, et corruptivum.

III

Die Interpretation von De malo 16, 5 entfaltete vor allem zwei Gedanken: Freiheit kommt erstens nur in endgültiger Festlegung des Willens zur Vollendung, und zweitens ist sie als wesensgemäßes Sich-Bestimmen auf das Ziel hin eigentlich nur im guten Handeln gegeben. Der zweite Gedanke erweist die notwendige Gebundenheit menschlicher Freiheit. Freilich bindet die geistige Wesenheit, die die Person in ihrem Wassein begründet und (in der Gnadenordnung nur mit Einschluß der übernatürlichen Qualifikation) ihrem Handeln das Ziel vorgibt, die Person nicht zu naturhafter Realisierung des Zieles. Das ist nur im untergeistigen Bereich der Fall, wo etwa das Wesen einer Pflanze mit einer freilich von außen zu hemmenden Notwendigkeit ihre Entwicklung leitet. Die geistige Wesenheit aber gibt der durch sie im actus primus konstituierten Person für das Handeln, den actus secundus, einen unendlichen Horizont frei[30]. Deshalb muß sich die Person, da sie nicht durch ihr Wesen naturhaft festgelegt ist, wollend und handelnd selbst bestimmen. Wenn so die geistige Wesenheit nicht einer naturhaften Entwicklung, sondern selbstursächlicher Eigenbestimmung das Ziel vorgibt, dann bindet im Handeln nicht das Wesen die Person, vielmehr hat die über sich verfügende Person im Auslangen nach Vollendung sich an ihr Wesen und an das ihr damit vorgegebene Ziel zu binden. Volle und wesentliche Freiheit ist also im Endlichen unausweichlich gebundene Freiheit, weil nur das Sich-Binden der Person an das Wesen und das Sich-Ausrichten nach ihm zur Wesensvollendung und zum eigentlichen Selbstsein führt.

Das eigentliche Selbstsein als äußerste Vollendung einer geistigen, einfachen und unwandelbaren Natur schließt die Potentialität einer Wandelbarkeit des Wollens aus[31]. Selbstverständlich ist, wie zum Abschluß dieses Gedankengangs gesagt werden muß, die Endgültigkeit des Wollens keine unlebendige Starrheit, sondern die Ständigkeit höchster, erfüllender Tätigkeit, die im Irdischen nicht erlangt werden kann. Aber wenn unsere Selbstverwirklichung sich am bleibenden Wesen orientieren muß und auf die endgültige Selbstauszeugung geht, dann muß die erreichte Ständigkeit eines vernunftgemäßen Verhaltens als höhere Stufe der Freiheit gelten gegenüber einem schwankenden Wollen, das stets erneuter Erwägungen und Überlegungen bedarf, um zur Entscheidung zu kommen. Wer z. B. unmittelbar ohne Überlegung und formelle Wahl zuviel erhaltenes Geld zurückgibt statt es zu behalten, ist sicher in höherem Maße frei als der, dem diese Wahl Überlegung kostet; denn er besitzt als bleibende Bereitschaft des Handelns

[30] De veritate 24, 10, 2: natura spiritualis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata (unbegrenzt), et omnium capax.

[31] S. theol. I, 62, 4: stabilitas sempiterna est de ratione beatitudinis.

den „habitus" der Gerechtigkeit, der leicht und mühelos zu ständigem gerechtem Handeln führt. Einen solchen habitus zu besitzen, den schon Aristoteles als „de difficili mobilis" und als „perfectio" kennzeichnete, ist eine gewisse Vorstufe und Vorwegnahme der endgültigen Festlegung des Geistes. Freilich gibt es auch einen mehr und mehr im Bösen verhärtenden habitus. Aber der Mensch bleibt in jedem Fall für das aus einem habitus hervorgehende Tun verantwortlich. Immer erhält sich nämlich die niedere Stufe der Freiheit, hier die Selbstursächlichkeit, in der höheren. „Wir selbst sind Ursache des ‚erworbenen' habitus", sagt Thomas De ver. 24, 1, 19, „und ein ‚eingegossener' habitus (z. B. der übernatürliche Glaube) wird uns nicht ohne unsere Zustimmung gegeben." So ist der vielgeschmähte und mißverstandene habitus offensichtlich nicht nur durchaus vereinbar mit personalem Lebensvollzug, sondern bedeutet sogar als Vorstufe der endgültigen Selbstverwirklichung eine Steigerung der Freiheit.

Die von bloßer Wahlfreiheit abgehobene Wesensfreiheit kann abschließend bestimmt werden als dem bleibenden Wesen und der Vernunft gemäßes, in Eigenbestimmung vollzogenes Handeln zu oder aus eigentlichem Selbstsein. Wie nahe diese Bestimmung dem von Thomas ausdrücklich Gesagten bleibt, mag nochmals folgende Stelle zeigen: „Wenn der Mensch vernunftgemäß handelt, dann handelt er in Eigenbewegung und sich selbst gemäß. Das gehört zur Freiheit" (In Ioan. 8, 4).

Ein Rückblick auf die dargestellte Freiheitslehre des hl. Thomas zeigt, wie sich nach ihm die Freiheit stufenweise aus verschiedenen Grundelementen aufbaut. Sie ist zunächst Freiheit von Zwang, dann Freiheit als Spontaneität, die schon nicht mehr als Freiheit „von" gekennzeichnet werden kann, sondern Freiheit „zu", und zwar Freiheit zur Eigentätigkeit kraft naturhafter Neigung ist[32]. Mit der Wahlfreiheit als Freiheit zur Selbstursächlichkeit im Urteilen, Wollen und Handeln ist die nur bei geistigen Wesen gegebene Stufe der Freiheit erreicht. Sie ist zwar die entscheidende Mitte im Aufbau menschlicher Freiheit, genügt aber in ihrer Gleichgültigkeit gegenüber Ziel und Gegenstand des Wollens noch nicht zur vollen Erfassung ihres Wesens. Unter Berücksichtigung vor allem des Zieles ergab sich dann als Wesensfreiheit die Freiheit zur aufgegebenen Selbstverwirklichung. Die endgültige Selbstauszeugung führt endlich zur höchsten Stufe der Freiheit, die wegen des erreichten Zieles nicht mehr als Freiheit „zu"

[32] Damit ist gesagt, daß Thomas diese Unterscheidung im Freiheitsbegriff, die durch Kant und Nietzsche in der modernen Philosophie bedeutsam wurde, durchaus kennt und gebraucht. Ebenso unterscheidet er auch gelegentlich zwischen „Willens- und Handlungsfreiheit" (z. B. De ver. 24, 2, 3), aber beide Unterscheidungen sind für ihn nicht zentral.

anzusprechen ist. Es handelt sich um die Freiheit als reinen Vollzug eigentlichen Selbstseins. Diese Freiheit ist Gott wesentlich eigen. Er braucht sie nicht erst zu erreichen. Sie ist nicht von seinem Sein verschieden, und so ist Gott in der Identität von Sein, Wesen und Handeln die Freiheit selbst. An dieser göttlichen Freiheit nehmen die geistigen Geschöpfe in der übernatürlichen Vollendung teil und erlangen damit ihr eigentliches Selbstsein, das als liebender Mitvollzug des dreifaltigen göttlichen Lebens in endgültiger Ständigkeit und Seligkeit höchste Vollendung ihrer Freiheit ist.

Von hier aus ließe sich die Freiheitslehre des Existentialismus deuten. Auch nach ihm ist Freiheit über Wahlfreiheit hinaus Vollzug eigentlichen Selbstseins, das bald im existentiellen Bezug zur Transzendenz (Jaspers), bald im entschlossenen Hinsein auf den Tod (Heidegger nach „Sein und Zeit"), bald in der ungebundenen Wahl des wesenlosen Selbst (Sartre) gesehen wird.

Ferner wäre es von hier aus möglich, das Wesen der „Christlichen Freiheit" zu entfalten. Sie ist nach der Offenbarung negativ zu bestimmen als Freiheit von Sünde (und dem Zorn Gottes), von den dämonischen Mächten, vom Gesetz und vom Tode. Wie schwierig das Verständnis auch dieser Bestimmungen schon sein mag — denn wir stehen in etwa noch unter dem Gesetz, bleiben dem Tode verfallen und sind nie völlig frei von Sünde —, darüber hinaus ist christliche Freiheit positiv zu verstehen als mit der Gnade gegebene Freiheit zum Erlangen der beseligenden Gottesgemeinschaft. Aber all das kann im Rahmen dieser Studie zur thomistischen Freiheitslehre nicht weiter verfolgt werden.

Wenn diese Ausführungen haben zeigen können, daß die thomistische Freiheitsproblematik sich nicht in der Wesenserhellung der Wahlfreiheit erschöpft, ist ihr Ziel erreicht. Dann aber ist auch deutlich — und das ist für die Wiedererschließung scholastischer Philosophie höchstbedeutsam —, daß ein tieferes Erfassen der thomistischen Philosophie möglich wird, wenn man sie nicht aus dem theologischen Zusammenhang löst, in dem sie vom Ursprung her steht und in dem sie gleichsam ihren natürlichen Ort hat. In diesem Sinn hat E. Gilson[33] als Bedingung für ein besseres Verständnis scholastischer Philosophie die Forderung aufgestellt: „Retour à la théologie!"

[33] Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique: Ant. 26, 1951, 48.

Character, Signum und Signaculum

Die Einführung in die Sakramententheologie des 12. Jahrhunderts

Von Nikolaus M. Häring S. A. C.

I

Fr. Gillmann bemerkt einmal: „Ich halte es nicht für entsprechend, wenn Brommer den sakramentalen Charakter aus den Sentenzen des Petrus Lombardus hinauszuerklären versucht."[1] In Wirklichkeit hat Brommer nur behauptet, das Wort character sei in den Sentenzen nicht als sakramentaler Tauf- und Weihecharakter aufzufassen. Und damit hatte Brommer vollkommen recht. Um seine Ansicht zu beweisen, hat er bei beiden Texten, die den Ausdruck character enthalten, auf die Parallele hingewiesen, nach der im ersten Falle der Formulierung ‚servato Christi charactere' der vorausgehende Satz: ‚si servatur *forma* a Christo tradita' entspricht, während im zweiten Falle der Ausdruck *signaculum* und character spiritualis sich entsprechen[2]. Im Sinne der Taufform deutet den ersten Text auch die sogenannte Petrus-Glosse, die zu den ersten Sentenzenkommentaren gehört und kurzerhand schreibt ‚servato charactere Christi', i. e. *forma* verborum[3]. In direkter und wörtlicher Abhängigkeit von den Sentenzen schrieb Martin von León in einer Predigt: Ex his aperte intelligitur quod, qui ab haereticis baptizati sunt, servato charactere i. e. *forma* Christi, rebaptizandi non sunt[4]. Gerade das Zeugnis der Petrus-Glosse dürfte deshalb von ausschlaggebender Bedeutung sein, weil wir in ihr die ersten Spuren eines anderen Gebrauches des Wortes character nachweisen können.

Wir haben schon früher gezeigt, daß Petrus Lombardus character auch in der Bedeutung eines apokalyptischen Schutz- und Trutzzeichens gegen den Teufel gebraucht[5]. Er schreibt an einer anderen Stelle: Signa sunt duris cordibus quasi characteris impressa vestigia[6]. Ferner spricht er von einem corpus impiorum, cujus malitiae characterem sancti praedicatores confundant igne coelesti et per aquam baptismi[7]. Er zitiert auch noch den Hebräerbrief in der Form: Et est figura vel character substantiae ejus[8]. Der Ausdruck character findet sich zudem in einem

[1] Gillmann I, 302. Vgl. F. Brommer, 5 ff. und Sent. IV, 6, 2 und 24, 13; ed. Quaracchi (1916) 778 und 902.

[2] Brommer, 6 und 8.

[3] Ms. Paris, B. N. Lat. 14423, fol. 96rb und Ms. London, Brit. Mus. Royal 7 F XIII, fol. 41va.

[4] Sermo IV, 30; PL 208, 454B: Sent. IV, 6, 2.

[5] Ps.-Hildebert, Sermo 72; PL 171, 695A.

[6] In Ps 77, 48; PL 191, 737A.

[7] In Ps 34, 29; PL 191, 356C. Vgl. Isidor, In Exod. 38, 6; PL 83, 306D oder PL 93, 377C.

[8] In Hebr 1, 3; PL 192, 405B.

Ambrosius-Zitat, das er in den Sentenzen bietet und auf das sich Petrus Lombardus später noch einmal bezieht, um die verschiedenen göttlichen Attribute zu beleuchten, zu denen auch character gehört[9].

Daraus geht zunächst hervor, daß er das Wort character in einer Reihe von Bedeutungen benutzte, deren Sinn er irgendwie als bekannt voraussetzte. Aber die Voraussetzung, daß sowohl er wie seine Leser die Formulierung ‚servato charactere Christi' oder die signaculum-character-Parallele ohne ein Wort der Erklärung in einem völlig neuen Sinne als sakramentalen Charakter verstanden hätte, ist nur dann möglich, wenn man Geschichte rückwärts liest. Sie ist durch die nächsten Zeitgenossen widerlegt, die entweder nichts von einer solchen Bedeutung des Wortes wissen oder ihr ausdrücklich widersprechen. Dazu kommt, daß man seine Definition des ordo zwar aufgriff, aber das Wort character dabei ignorierte. Bandinus z. B. schreibt: Est autem ordo signaculum, i. e. quoddam sacrum, quo spiritualis potestas et officium traditur ordinato[10]. Gandulphus tat dasselbe: Dici autem potest ordo signaculum quoddam, i. e. sacrum quiddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato[11].

Der Magister hatte das Wort ‚*signaculum*' vermutlich aus Augustinus übernommen, von dem er eine Stelle im Paulus-Kommentar zitiert, die die Worte enthält: ordinis ecclesiastici signaculum necessarium[12]. Das Zitat ist nicht ganz wortgetreu. Nach der Feststellung, daß jemand, der eine zweite Ehe eingegangen hat, nicht geweiht werden soll, hatte Augustinus dargelegt, daß ein solcher Mann zwar nicht gesündigt habe, aber sicherlich nicht einer gewissen Norm entspreche, die zur kirchlichen Weihe erforderlich sei: sed norman quandam sacramenti amisisse, non ad bonae vitae meritum sed ad ordinationis ecclesiasticae signaculum necessariam[13]. Es handelt sich also um eine Norm, die zur endgültigen „Besiegelung" des kirchlichen Weiheaktes verlangt wurde. Im Auszug taucht dieser Text schon bei Anselm von Lucca[14] und Ivo von Chartres auf[15]. Gratian scheint ihn jedoch aus einer biblischen Glosse zum Titus-Brief abgeschrieben zu haben[16]. Der Text findet sich tatsächlich im Titus-Kommentar des Herveus von Bourg-Dieu[17]. In den genannten Quellen ist das Wort ‚ordinationis' festgehalten, während der Magister das viel zweideutigere Wort ‚ordinis' bringt[18].

Aus dem Gesagten kann man zum mindesten schließen, daß man kurz nach dem Erscheinen der Sentenzen dem Wort character in der Weihe-Definition keine Aufmerksamkeit schenkte. Es liegt aber auch noch kein Grund vor, das Wort signaculum anders aufzufassen, als es von Augustinus beabsichtigt war, dem der Magister geistig

---

[9] Sent. I, 22, 1; ed. Quaracchi (1916) 144: Ambrosius, De Fide ad Grat. II, Prol. 2; PL 16, 583 B. Sent. I, 34, 5; S. 219. Vgl. noch den bereits oben zitierten Augustinus-Text in seinem Komm. zu Ps 21, 31; PL 191, 238 B.

[10] Sent. IV, 24; PL 192, 1103 A.

[11] Sent. IV, 211; ed. J. von Walter, Wien 1924, 505. Rufinus definiert etwas genauer: Est autem ordo signaculum quo spiritualis potestas et officium ei traditur qui ordinatur (ed. Singer, 44). St. Thomas, In Sent. IV d. 24 q. 1 a. 1 qc. 5 schrieb mit Recht: Signaculum non ponitur hic pro charactere interiori sed pro eo quod exterius agitur.

[12] In Tit 1, 7; PL 192, 386 B.

[13] De Bono conj., 18, 21; CSEL 41, 214.

[14] Coll. can. IX, 49; ed. Thaner, 480. Auch Polycarpus II, 31, 31.

[15] Decr. VIII, 294; PL 161, 648 A: Augustinus de bono conjugali. Pan. VI, 66 (1257 B). Coll. Trip. III, 15, 108.

[16] D. 26 c. 2: Augustinus in ep. ad Titum. Später (Decr. C. 28 q. 3 c. 2) gibt Gratian dem Text eine freiere Formulierung.

[17] PL 181, 1482 C. Die Glossa ord. (PL 114, 639 AB) enthält den Text noch nicht.

[18] PL 192, 1386 B.

und gedanklich viel näher stand, als es etwa hundert Jahre später bei vielen Theologen der Fall war. Der obige Augustinus-Text ist so zu verstehen, wie Augustinus einmal vom Taufritus schrieb: Hodie completur in vobis signaculum fidei[19]. Das Wort signaculum bedeutet hier nichts anderes als die Vollendung und Besiegelung einer sakramentalen Handlung, die sich mit Einschluß der Vorbereitung auf viele Tage erstreckt hatte[20]. Daß Petrus Lombardus mit dem signaculum nicht den sakramentalen Weihecharakter meinte, wird noch durch die Tatsache verstärkt, daß sowohl bei ihm als bei seinen nächsten Nachfolgern die Lehre vom sakramentalen Charakter noch sozusagen in dem Wort sacramentum versteckt war, während sie unter den Dekretisten, wie wir bereits gesehen haben, vorläufig noch im sacramentum manens des Geweihten verborgen lag.

In den fünfziger Jahren des 12. Jahrhunderts diente das Wort character noch anderen Zwecken, die wir zum Teil schon dargelegt haben und hier nur noch mit einigen Zutaten erläutern wollen. Petrus Manducator, der in den sechziger Jahren in Paris dozierte, verrät keine Spuren eines neuen Gebrauchs des Wortes. Er gibt für die Beschneidung der Juden unter anderem den folgenden Grund: ideo ut hoc quasi quodam charactere populus iudaicus a ceteris *discerneretur*[21]. Wenn auch dieser Gebrauch durchaus nicht neu ist, so darf er dennoch nicht ganz übersehen werden, weil die Beschneidung im sakramentalen Denken der damaligen Zeit eine beachtenswerte Rolle spielte. In einer Predigt sagt Manducator einmal von den Getauften: idiomate characteris sui, i. e. *sanctae crucis*, in baptismate sunt insigniti[22]. Auch Petrus von Poitiers, der ihm folgte, kennt das Wort character nicht in seiner Sakramentenlehre. Dagegen formuliert er bei der Behandlung der göttlichen Relationen den Beweis: Divina essentia non est characteristicum, ergo non est character. Non enim *determinat* vel *distinguit* divina essentia. Est tamen character. In einem späteren Kapitel erwähnt er es unter den göttlichen Attributen, wie Petrus Lombardus es vor ihm getan hatte[23]. Wichtig in dem Beweis ist die Voraussetzung, daß ein character einen Gegenstand „bestimmt und unterscheidet" (determinat vel distinguit).

Hugo Eterianus, der für seine Kenntnis der griechischen Sprache Beachtung verdient, spricht in seiner Trinitätslehre von einem singu-

---

[19] Sermo (Denis) 8, 4; ed. Morin, 38.

[20] Das ist jedoch nicht immer der Fall, denn Augustinus sagt in der gleichen Predigt (37): Nam et baptizatus in ecclesia, si fuerit desertor ecclesiae, sanctitate vitae carebit, sacramenti signaculo non carebit. Hier spielt er nämlich mit dem Wort sacramenti signaculo auf eine Dauerwirkung des Sakramentes an.

[21] De Sacramentis; ed. R. M. Martin (als Appendix zu H. Weisweiler, Maître Simon) 11*.

[22] Ps.-Hildebert, Sermo 39; PL 171, 538 D.

[23] Sent. I, 25 und 38; ed. Ph. S. Moore I, Notre Dame, Ind. 1943, 206 und 317. — Der Zisterzienser Everardus spricht um dieselbe Zeit von characterica nomina und de proprietatibus characterícis in der Trinitätslehre. Siehe MedSt 15 (1953) 270 und 17 (1955) 162.

laris personarum character[24] und definiert an einer anderen Stelle: Character i. e. *proprietas* insignitiva personae[25]. Wenn hier auch der Hebräer-Text (1,3) im Hintergrund steht, so läßt sich jedoch nicht leugnen, daß der Gebrauch erweitert ist, um die Eigenart oder Proprietät einer jeden göttlichen Person auszudrücken. Zudem treffen wir hier auch das Zeitwort insigniri, das sich damals eine so große Popularität in diesem Zusammenhang erobert hatte.

In den Schriften des Alanus ab Insulis, die uns schon in die achtziger Jahre des zwölften Jahrhunderts bringen, finden wir einige sehr wertvolle Fingerzeige für den Gebrauch des Wortes character im Rahmen der Sakramententheologie. In seinen Distinctiones führt Alanus drei Bedeutungen vor: Zunächst bezeichnet nach ihm character eine *figura,* was offenbar auf Hebr 1, 3 zurückzuführen ist[26]. Dann beruft er sich auf Apok 16, 2, um zu zeigen, daß character auch die *Nachfolge des Antichristen* bedeutet. An dritter Stelle erklärt er: Dicitur (character) susceptio sacramentorum, unde fideles dicuntur habere religionis vel *fidei* characterem[27]. Wenn wir also in seiner Schrift Contra Haereticos den Satz finden: Haeretici propter . . . characterem, quem habent, ad caulam ecclesiae reducendi sunt[28], so dürfen wir mit vollem Recht annehmen, daß Alanus ganz allgemein auf den Sakramentenempfang hinweisen will, der die Häretiker als Christen kenntlich macht. Es versteht sich von selbst, daß dabei der Empfang der Taufe an erster Stelle steht und, wie die Beschneidung im Alten Bunde, als ein äußerlich sichtbares Scheidezeichen aufgefaßt werden konnte. Der dadurch feststellbare Unterschied von der heidnischen Welt oder die dadurch sinnlich erfaß- und nachweisbare christliche Eigenart wird einmal von Alanus in folgender Weise formuliert: Gentes enim proprie dicuntur, quae tales se exhibent quales geniti, non circumcisionis charactere vel baptismi ab aliis *distincti*[29].

---

[24] De Haer. Graecorum I, 8; PL 202, 245 A.

[25] Ibid. I, 12; PL 202, 251 C. Vgl. noch Alanus, Summa ‚Quoniam homines'; ed. P. Glorieux, ArchHistDoctrLittMA 28 (1953) 251: Item Iohannes Damascenus ait: Personis indistincte distinctis differunt characteribus. Vermutlich muß man personae indistinctae lesen. Im gleichen Werk (282) bemerkt Alanus, daß das Wort character mehrere Bedeutungen hat: Cum enim character plures habeat significationes, in hoc loco sumitur pro modo vel specie speculandi Deum. Er ist hier wohl von Ps.-Dionysius beeinflußt, wie aus der folgenden Stelle (280) hervorgeht: Ordo angelicus est character theophaniae simplicis . . .

[26] PL 210, 737 D. Das Werk ist Hermengaldus gewidmet, der von 1179 bis 1195 Abt von St. Ägidius war.

[27] PL 210, 738 A. Vgl. den oben zitierten Text des (Exegeten) Petrus Cantor, der die sacramentorum collatio als Ausgangspunkt eines äußeren und inneren character auffaßt.

[28] Contra Haer. II, 22; PL 210, 396 D.

[29] Sermo 5; PL 210, 211 D. Der Gedanke, daß die Beschneidung ein Unterscheidungszeichen sei, war natürlich sehr alt. So schreibt z. B. Hieronymus, In Gal I (3, 7); PL 26, 378 B: Gregem Israeliticum quodam circumcisionis cauterio

Wenn wir nicht ein so klares Zeugnis von Alanus für seinen Gebrauch des Wortes character hätten, möchte man zur Annahme geneigt sein, daß er sich hier auf den sakramentalen Charakter der Taufe bezieht. Das ist ja auch wohl irgendwie der Fall, aber nur in dem Sinne, daß das Wort character bei ihm auch äußerlich sichtbare und sinnlich feststellbare Faktoren einschließt. Für das Verständnis der Übertragung des Ausdrucks character oder der nun bald nachweisbaren Verengung des Wortes von einem sinnlich erfaßbaren auf ein unsichtbares der Seele eingeprägtes Zeichen ist die Darstellung des Alanus von allergrößter Wichtigkeit, denn an der Spitze der nun zu schildernden Entwicklung wird (wie die Beschneidung oder die Tonsur) die Taufe als sichtbare, den Christen vom Nicht-Christen unterscheidende sakramentale Handlung character genannt. Das steht auch ganz im Einklang mit der traditionellen Bedeutung des Wortes als Erkennungs- und Unterscheidungszeichen und paßt sich darum ganz organisch den geschichtlich nachweisbaren sprachlichen Voraussetzungen an. Aus Gründen, denen wir bald nachgehen werden, vergaß die Sakramententheologie allerdings sehr bald den wahren Sinn und Ursprung der Wortbedeutung und, wie wir bereits bei Huguccio beobachtet haben, gab sich allerlei Mühe, character als sakramentales signum zu rechtfertigen, das bei der ursprünglichen Bedeutung des Wortes character durchaus keiner Rechtfertigung bedurfte und sich mühelos dem traditionellen Begriff des sakramentalen, d. h. sinnlich erfaßbaren signum anpassen ließ[30]. Anderseits muß man zugeben, daß die von Alanus definierte Bedeutung des Wortes character sich auf alle Sakra-

denotavit. Von größerem Interesse ist hier die Tatsache, daß man nun den Ausdruck character öfter als vorher in dem Zusammenhang antrifft. So schreibt z. B. die Petrus-Glosse (Ms. Paris, B. N. Lat. 14423, fol. 93va, und Ms. London, Brit. Mus. Royal 7 F XIII, fol. 39va) zu Sent. IV, 1, 9: Instituta est (circumcisio) etiam in cauterio vel charactere. Voluit enim Dominus, ut sicut populus judaicus discretus fuerat ab aliis gentibus devotione interiori et cultu unius Dei sic charactere corporali discerneretur ad modum patrisfamilias, qui greges suos diversis characteribus distinguit. Wir werden wiederholt sehen, daß derartige Betrachtungen in Verbindung mit der Taufe als Rechtfertigung für das Wort character auftauchen. So bemerkt Courçon: Paterfamilias charactere signat gregem suum ad distinguendum oves suas ab alienis. Wilhelm von Auxerre schreibt: Circumcisio nihil aliud est quam cauterium sive signaculum sive character in carne per quem distinguitur populus circumcisus a non-circumciso. In anima enim non imprimit characterem circumcisio. Beide Texte sind zitiert bei Brommer, 17 und 52. Vgl. noch Petrus Cantor, Summa de sacramentis; ed. J. A. Dugauquier, Louvain 1954, 53: Opus Dei est circumcisio et character quidam institutus a Deo et ideo non meritorius.

[30] Das Wort signum kam vor allem durch Berengar in die Sakramentstheologie, und zwar bewußt in dem Sinne, wie es von Augustinus, De Doctr. christ. II, 1, 1; PL 34, 35, definiert worden war: Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire. Die Definition taucht zwar schon bei Cassiodorus, In Ps 134, 8; PL 70, 964 B auf, erhielt aber erst durch Berengar eine Stellung, durch die das Wort sacramentum in einer Weise eingeengt wurde, wie man es vorher nicht kannte.

mente erstreckte und in dieser Festlegung wiederholbare und unwiederholbare Sakramente umfaßte. Darin lag eine unleugbare Schwäche, denn irgendwie ist doch die Permanenz eines Kennzeichens ein wesentlicher Bestandteil seines Begriffes.

Angesichts der von Alanus erklärten Bedeutung, die character als sichtbaren Sakramentenempfang umschrieb, ist es auch nicht überraschend, das mit dem Worte in dieser Periode so oft verknüpftte Zeitwort *insigniri* bei ihm anzutreffen: Sacer ordo est sacramentum, quo insignitur homo[31]. Anderseits bezeichnet er die Empfänger des Weihesakramentes als praeditos quadam spirituali dignitate[32], was nach dem Zusammenhang die potestas aptitudinis seiner kanonistischen Zeitgenossen ist. Darum begründet er auch die Unverlierbarkeit der Taufe, Firmung und Weihe mit der durch sie erhaltenen dignitas[33].

Besonders seit den Tagen der Gregorianischen Reformbewegung hatten die Theologen mit sehr unterschiedlichem Geschick ihre Aufmerksamkeit auf die Frage der lebenslänglichen *Dauerhaftigkeit* gewisser Sakramente gerichtet und im Gegensatz zu der Theorie des Ivo von Chartres, daß man kein wirkliches Sakrament wiederholen dürfe, hatten sie es in den dreißiger Jahren des zwölften Jahrhunderts zu einer Theorie gebracht, die, von der kirchlichen Praxis ausgehend, eine Gruppe von wiederholbaren und eine von unwiederholbaren Sakramenten festhielt, aber nicht sehr überzeugend begründete. Darum ruhte auch die Frage noch nicht, nachdem Petrus Lombardus seine Synthese vorgelegt hatte.

In dem Werke De Arte catholicae fidei, dessen Verfasserfrage immer noch nicht ganz geklärt ist, begegnen wir in diesem Zusammenhang einer Formulierung, die eine Fortentwicklung im Gebrauch des Wortes character anzudeuten scheint. Die Notwendigkeit der Buße wird dort mit der Unwiederholbarkeit der Taufe in folgender Weise in Verbindung gebracht: Cum virtus baptismi baptizato characterem imprimat christianum, qui nullo modo potest oblitterari reatu incurrente criminis recidivo, supervacuus esset baptismus iteratus. Nam actum agere esset si, quod habet christianus, iterum ei conferretur et sic injuria fieret sacramento[34].

---

[31] Theol. reg., 115; PL 210, 681 C. [32] Contra Haer. I, 67; PL 210, 370 C.
[33] Ibid. I, 48; PL 210, 353 C. Vgl. I, 66 (369 C) bez. der Firmung.
[34] De Arte cath. fidei IV, 5; PL 210, 614 BC. C. Balić, De auctore operis quod „Ars fidei catholicae" inscribitur (Mélanges J. De Ghellinck II, Gembloux 1951, 793—814) schreibt den in Migne veröffentlichten Teil dem Alanus zu, dessen Schüler, Nikolaus von Amiens, das Werk herausgab und mit einem Anhang versah, den Balić nun zum erstenmal veröffentlicht hat. Allerdings steht sein Hauptzeuge, die Zagreber Handschrift (MR 97), allein da und stammt erst aus dem Ende des 13. Jahrhunderts. Auch in dem Artikel ‚Les anciens manuscrits de la Bibl. métropol. de Zagreb', Studia Mediaevalia (R. J. Martin) 437 ff., berührt Balić nicht die Frage, warum Nikolaus von Amiens in mehreren Handschriften als Herausgeber eines Werkes bezeichnet wird, das von dem damals noch lebenden Alanus stammen soll. Das Wort ‚editus' bedeutet auch nicht notwendigerweise, daß es von einem anderen stammte, denn Johannes von Cornwall (Mediaeval

Da das Werk spätestens in den Jahren 1187—1191 verfaßt wurde, mag der Text zu einer Analyse dienen, durch die er ins rechte Licht gerückt werden kann. Seit den Tagen Berengars hatte man in der Theologie begonnen, das Wort *sacramentum* als äußeres sichtbares Gnadenzeichen zu definieren[35]. Einer von Lanfrank gegen Berengar aufgestellten These folgend, fuhr man gleichzeitig fort, in der Eucharistie auch den Leib und das Blut Christi als sacramentum zu bezeichnen, obwohl das im Widerspruch zu allen von Berengar (unbewußt) übernommenen Sakramentendefinitionen stand. Dazu kommt noch, daß man besonders in der Behandlung der Taufe und Weihe das Wort sacramentum in einem augustinischen Sinne weiterreichte, der die durch diese Sakramente nach der Lehre des hl. Augustinus bewirkte unsichtbare und unauslöschliche Heiligung des Empfängers bezeichnete. Da der hl. Augustinus auch das Wort baptismus nicht eindeutig gebraucht hatte und die von ihm geprägten Formulierungen die Sakramententheologie ausschlaggebend beeinflußten, konnte man sich nach der Mitte des zwölften Jahrhunderts nicht einig werden, ob die sakramentale Handlung oder ihre Wirkung oder gar das Wasser als „Taufe" zu bezeichnen sei oder ob das sacramentum der Taufe das Wasser oder die liturgische Handlung oder eine bleibende Realität irgendwelcher Art im Empfänger sei.

Bald nach dem Erscheinen der Sentenzen zählte man folgende Theorien über das Wesen der Taufe auf: erstens die sogenannte aqua-sacramentum-Theorie des Hugo von St. Viktor, gegen die schon der Magister zugunsten der ablutio-Theorie kämpfte[36]. Seit Hugo von St. Viktor konnte man tatsächlich das Taufwasser als sacramentum definieren, eine Theorie, die es dem großen Synthetiker Huguccio erlaubte, einen Bischof als sacramentum zu bezeichnen[37]. Aus dem Gedanken heraus, daß die Taufe etwas Bleibendes und ein Gotteswerk sei, interpretierte man die ablutio-Theorie des Lombarden in dem Sinne, daß die eigentliche Taufe nach ihm nicht die vorübergehende und sichtbar erfaßbare ablutio abluentis oder ablutio active, sondern die ablutio abluti oder ablutio passive sei. Andere waren der Meinung, man müsse diese beiden Faktoren als Einheit betrachten (compositum-Theorie).

Wie man nun das bleibende Etwas, diese passio, näher bestimmen sollte, darüber kam man auch nicht gleich zu einer Einigung. Es war irgendeine Realität, die im Getauften blieb und die bald als eigentliche Taufe betrachtet wurde. Die hier aufgezählten Theorien werden schon von Petrus von Poitiers mitgeteilt, der sich persönlich zur ablutio-Theorie, wie Petrus Lombardus sie formuliert hatte, bekennt[38] und das Wort character, wie schon bemerkt, in der Sakramentenlehre noch nicht gebraucht. Hätte er eine weitere Theorie gekannt, so hätte er sie seiner Art entsprechend erwähnt und debattiert[39].

Studies 13 [1951] 257) bezeichnet die Erstausgabe seines eigenen Eulogium an Alexander III. als prima editio. Man könnte die Verfasserfrage wohl so lösen, daß Nikolaus das Werk in enger Abhängigkeit von Alanus, vielleicht auf Grund seiner Vorlesungen, niederschrieb und herausgab. Daher rührte dann vielleicht die seltsame Formulierung: Liber . . . a magistro Alano conditus, wie die Zagreber Handschrift sich ausdrückt. Die Schrift ist Papst Klemens III. (1187—1191) gewidmet.

[35] Vgl. meine Abhandlung ‚Berengar's Definitions', 109 ff.

[36] Sent. IV, 3, 1; S. 754. A. Landgraf, ‚Die frühscholastische Definition der Taufe', Greg 27 (1946) 200 ff. liefert zu diesen Theorien eine Masse von Material, das hier zum Teil vorausgesetzt und zum Teil erweitert ist. Es kommt hier vor allem darauf an, eine weitere Grundlage zu schaffen, um die Einführung des Wortes character in die Sakramentstheologie verständlich zu machen. Der Artikel ist jetzt auch in der ‚Dogmengeschichte', Bd. 3 veröffenlicht.

[37] In Decr. D. 26 c. 2; P 31ra. Vgl. Glossa ord. zur gleichen Stelle; ed. Lyon, fol. 125.

[38] Sent. V, 4; PL 211, 1230 AD.

[39] Ph. S. Moore, The Works of Peter of Poitiers, Notre Dame, Ind. 1936, 157

Es bildete sich nun eine compositum-Theorie aus, die wir als *character-Theorie* bezeichnen können. Sie ging von Magister Paganus von Corbeil aus, dessen Werk leider entweder verloren oder noch nicht aufgefunden ist[40], aber wahrscheinlich bereits vor 1170 verfaßt wurde, weil er noch eine christologische Lehre vertrat, die in dem genannten Jahre von Alexander III. zensuriert wurde[41]. Die Theorie wurde anfangs abgelehnt, setzte sich aber dann mit großem Erfolg durch. Solange wir sein Werk nicht besitzen, können wir natürlich nicht bestimmen, ob Paganus den Begriff des Wortes character erläutert hat oder ob es nur ein glücklich gewählter Ausdruck war, um etwas zu formulieren, wofür man bis dahin Worte wie sacramentum, baptismus usw. benutzt hatte und schließlich ablutio passive oder ablutio abluti wählte. Diese letzten Formulierungen waren sprachlich sicher ungeschickt, und die althergebrachten Wörter bedurften einer Klärung, die durch die Zufuhr von neuen Wörtern genauso gefördert wurde wie etwa die Christologie durch die Aufnahme des Wortes hypostasis. Höchstwahrscheinlich schloß das Wort bei Paganus sichtbare wie unsichtbare Elemente ein, denn die vorhandenen spärlichen Quellen deuten darauf hin. Allerdings scheint sie in kurzer Zeit, so wie die ablutio-Theorie des Petrus Lombardus, die ursprüngliche Bedeutung geändert und verloren zu haben, da man mit aller Gewalt darauf bestand, die „Taufe" sei wesentlich etwas Bleibendes, das im Getauften fortbestehe.

Man schaffte natürlich nicht die durch lange Tradition geheiligte Terminologie kurzerhand ab, sondern fuhr wenigstens eine Zeitlang in gewohnter Weise fort, z. B. die Wiedertaufe abzulehnen, weil man

---

schreibt: It was characteristic of him to pick out difficulties, to discuss only dubitabilia or disputabilia. Dazu gehörte bestimmt eine neue Theorie über die Taufe. Es bestehen überdies gute Gründe, anzunehmen, daß seine Sentenzen noch vor 1170 vollendet wurden. Vgl. Moore, 40f. Anderseits scheint es mir sehr wahrscheinlich, daß die sog. Petrus-Glosse nicht vor, sondern nach den Sentenzen des Petrus von Poitiers entstanden ist und teilweise von ihnen abhängt, denn die öfter angeführten Text-Parallelen sind kein überzeugender Beweis dafür, daß Petrus von Poitiers die Glosse benutzte, sondern nur daß beide Werke gemeinsames Material enthalten. Der von A. Landgraf (RechThAncMéd 2 [1930] 82) als durchschlagend angesehene Text (PL 211, 1025 C) findet sich zwar fast wörtlich in der Petrus-Glosse, kann aber auch genausogut von dem Glossatoren aus den Sentenzen des Petrus von Poitiers entlehnt worden sein, während das quidam der Sentenzen sich auf frühere Autoren bezieht.

[40] Was von ihm bekannt ist, hat A. M. Landgraf in einem Beitrag zu den Miscellanea Giov. Mercati II, Vatikan 1946, 260ff., zusammengestellt.

[41] Vgl. die Abkürzung der Summe des Petrus von Poitiers in Ms. London, Lambeth Pal. 142, fol. 110vb: M. P. de Curb. non concedit quod Christus sit homo assumptus. Nec recipit hujusmodi locutiones ‚homo assumptus est aliquid'. Landgrafs Annahme, daß es sich bei der Abkürzung P. um Paganus handelt, läßt sich noch bekräftigen durch eine Randnote auf fol. 83^{r}, die von der gleichen Hand herstammt und den Namen ausschreibt: Quidam (dicunt) quod character, qui imprimitur animae, ut m. Paganus dicebat.

(in echt augustinischer Terminologie) dem sacramentum im Getauften kein Unrecht zufügen wollte, wobei man aber weder an das Taufwasser noch an den Taufritus denken konnte. Dieses sacramentum war also nichts Sichtbares, sondern eine von der Gnade des Sakramentes unabhängige Dauerwirkung. Darauf spielt der aus De Arte cath. fidei zitierte Text mit den Worten an: sic fieret injuria sacramento. Damit steht aber im innigsten Zusammenhang die Einleitung des Textes: Cum virtus baptismi baptizato characterem imprimat christianum, qui nullo modo potest oblitterari . . .

Wenn wir nun annehmen, daß hier mit dem Ausdruck character christianus nicht einfach die Sakramentenspendung, sondern der *sakramentale Charakter* der Taufe gemeint ist, so können wir zunächst auf das Zeitwort ‚*imprimere*' hinweisen, das von einer virtus der Taufe ausgeht. Es läßt sich aber auch zeitgeschichtlich nachweisen, daß der character christianus hier tatsächlich in diesem sakramentalen Sinne aufgefaßt werden kann. In einem der ersten Sentenzenkommentare, nämlich in der sogenannten Petrus-Glosse, lesen wir die folgende Erläuterung zu Sent. IV, 3, 1: Baptismus dicitur ablutio passive secundum magistrum, i. e. passio abluti. De baptismo multiplex est opinio. Dicit enim Lumbardus quod passio abluti baptismus est. Quod videtur falsum, quia cessante ablutione remanet in baptizato baptismi sacramentum. Ideo alii dixerunt, ut magister Hugo de sancto Victore, quod aqua sanctificata est sacramentum baptismi. Alii dicunt, quod compositum ex ablutione abluentis et passione abluti est sacramentum. Magister Paganus dicit, quod sacramentum est quidam character, quo distinguuntur fideles ab infidelibus[42].

Daß Petrus Lombardus das Wort ablutio im passiven Sinne als passio abluti verstanden hätte, ist eine unrichtige Annahme, die darauf hinzielte den Begriff der Taufe aus der Taufhandlung in die fortdauernde Taufwirkung zu verschieben, woran der Verfasser der Sentenzen noch nicht gedacht hatte[43]. Die angebliche Ansicht des Magisters wurde abgelehnt, weil nach der ablutio das sacramentum der Taufe im Getauften bleibe. Daß jedoch deshalb (ideo) Hugo von St. Viktor zu seiner Theorie gekommen sei, ist ein klarer Anachronismus; er ging von ganz anderen Voraussetzungen aus. Daneben vertraten andere die Anschauung, das sacramentum (der Taufe) sei etwas, das aus der Taufhandlung und Taufwirkung zusammengesetzt ist[44]. Schließlich erfah-

[42] Ms. Paris, B. N. Lat. 14423, fol. 94ra, und Ms. London, Brit. Mus. Royal 7 F XIII, fol. 39vb. Statt ‚quidam' liest die Pariser Handschrift ‚idem'.

[43] Es besteht natürlich die Möglichkeit, daß Petrus Lombardus noch seine Lehre modifizierte, ohne den ursprünglichen Text zu revidieren.

[44] Vgl. Petrus von Poitiers, Sent. V, 4; PL 211, 1230 BC: Dicunt quidam quod baptismus est quiddam quod conflatur ex actione abluentis et passione abluti quod est a Deo et est opus Dei, non hominis.

ren wir, daß das sacramentum nach Paganus ein gewisser character sei, durch den die Gläubigen von den Ungläubigen unterschieden würden.

Aus diesem Zusatz kann man mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß magister Paganus das sacramentum der Taufe als eine aus sichtbaren und unsichtbaren Faktoren *zusammengesetzte Einheit* ansah, die die Anwendung des Wortes character rechtfertigte, insofern einerseits die sichtbaren Faktoren es erlauben, eine Scheidung von Getauften und Ungetauften oder Gläubigen und Ungläubigen vorzunehmen, und anderseits die Permanenz der Taufe zugleich zum Ausdruck kommt. Somit umfaßt das Wort die sichtbare Taufe als Kennzeichnung und ein unsichtbares Kennzeichen, das im Text nicht näher umschrieben ist. Es ist durchaus möglich, daß die Wortwahl irgendwie von der Apokalypse inspiriert war, denn wir lesen in einer anderen Glosse zum gleichen Text der Sentenzen: Quidam etiam dicunt baptismum esse characterem quendam spiritualem, qui animae baptizati imprimitur, per quem baptizati a non-baptizatis in die judicii separabuntur[45]. Diese Glosse ist jedoch vermutlich späteren Datums und behauptet außerdem nicht, daß Paganus das gelehrt habe. Sie stammt aus einer Zeit, in der die Idee der sichtbaren Kennzeichnung bereits so stark in den Hintergrund gerückt war, daß man nach Auswegen suchte, um den Gedanken eines Kennmals überhaupt zu begründen. Es ist viel wahrscheinlicher, daß Paganus zu jener Gruppe gehörte, die die Taufe als *compositum* auffaßten, für das er den offenbar sehr geeigneten Ausdruck character wählte.

Es ist beachtenswert, daß der Verfasser der Petrus-Glosse den verschiedenen Ansichten ganz neutral gegenübersteht. In der gleichen Quelle lesen wir auch eine interessante Ausführung zu der bereits öfter berührten Definition des ordo in den Sentenzen[46]. Der Glossator schreibt: „Si autem quaeritur quid silt etc.", scilicet substantia vel accidens, dicimus quod adhuc sub judice lis est. Et est quaestio eadem illi, qua quaeritur, quid sit genus vel species. Dicitur tamen quod est quidam character spiritualis, i. e. discretio qua discernitur ordinatus a non-ordinato. De hoc charactere solet quaeri, utrum semel susceptus aliquo modo amittatur. Haec quaestio decretalis est. Quidam concedunt et probabilius, quidam non[47]. Man stritt sich also darüber, ob die Weihe im Empfänger eine Substanz oder ein Akzidenz sei[48]. Wichtiger ist aber die Bemerkung, die Weihe sei ein character spiritualis i. e.

[45] Nach Ms. Paris, B. N. Lat. 758, fol. 141^{v}, zitiert bei A. Landgraf in: Miscellanea Mercati II, 261. [46] Sent. IV, 24, 13.

[47] Ms. Paris, B. N. Lat. 14423, fol. 109ra, und London, Brit. Mus. Royal 7 F XIII, fol. 109vb. Statt quidam liest die Pariser Hs. quibusdam, statt ‚amittatur' liest sie ‚adimatur'. Der Glossator tut die Frage der häretischen Weihen (Sent. IV, 25, 1) mit den Worten ab: Haec quaestio magis decretalis est quam theologica. Petrus von Poitiers, Sent. V, 14; PL 211, 1257 B lehnt sogar die ganze Behandlung des Weihesakraments mit den Worten ab: De ordinationibus nil hic dicendum eo quod decretistis disputatio de his potius quam theologis deservit.

[48] Der Ursprung dieser Fragestellung bedürfte noch der Klärung. Er mag damit zusammenhängen, daß ein Akzidenz wesentlich etwas Trennbares und Vorüber-

discretio qua discernitur ordinatus a non-ordinato. Er ist also eine Trennung oder ein Mittel, durch das man erkennt, ob jemand geweiht ist oder nicht. Dieser Begriff paßt genau zu dem, was wir vom character-Begriff des Paganus gesagt haben. Die Bezeichnung spiritualis ist dann nicht direkt als geistig-unsichtbar zu interpretieren, sondern auf den „geistlichen" Stand zu beziehen. Da Paganus hier nicht als Vertreter dieser Auffassung genannt wird, können wir auf die Gedankengänge wieder hinweisen, die uns bei der Analyse des Wortes character bei Philipp von Harvengt bereits früher entgegentraten. Aus der Art, wie er das Wort gebraucht, haben wir dort folgern können, daß ein character clericalis „weggeworfen" werden kann, also verlierbar ist. Der Glossator hält es tatsächlich persönlich für „wahrscheinlicher", daß er verloren werden kann. Er hat dabei kaum an das bleibende sacramentum der Weihe gedacht, während das höchstwahrscheinlich denen vorschwebte, die seine Ansicht nicht vertraten. Als Theologe war er nicht besonders an der Frage interessiert.

Aus einer theologischen Summe der Vatikanischen Bibliothek, die zeitlich der Petrus-Glosse sehr nahe steht, erfahren wir von neuem, daß Magister Paganus de Corbolio als Urheber der Lehre angesehen wurde, wonach die Taufe ein character sei. Zunächst bemerkt der Verfasser: De essentia vero baptismi diversi diversa sentiunt[49]. Er berührt und begründet an erster Stelle die Taufdefinition des Hugo von St. Viktor, die er mit dem Gegenbeweis abtut: Illa aqua desinit esse: ergo ille baptismus. Item, iste non suscipit aquam: ergo non suscipit baptismum. Item, aliquis baptizatur in Pado: quaeritur an tota aqua Padi sit baptismus, quod in-

---

gehendes ist. In der Summa des Ms. Vat. Lat. 10754, fol. 33rb wird die Taufdefinition des Hugo von St. Viktor unter anderem damit zurückgewiesen, daß bei der dreifachen Eintauchung jedesmal (wenigstens) das den Täufling berührende Wasser zum Taufsakrament würde. Daraus folgert der Verfasser: Ergo baptismus non est aliquid sed plura, quod falsum est. Propter hoc ... dixerunt quidam quod non baptismus aqua sed intinctio passio. Man verlangte also, daß die Taufe ein aliquid, d. h. eine substantielle Einheit, sein müsse. Vielleicht ging man hier von Augustinus, In Joh. Tract. VI, 14; PL 35, 1432 aus, der schrieb: Baptismus ille etiam in illo, qui nihil est, non est nihil. Baptisma quippe illud aliquid est et magnum aliquid ... In der gleichen Summe (fol. 43vb) wird dieser Punkt auch beim Sakrament der Ehe berührt, das insofern Schwierigkeiten bereitete, als es zwei Personen umfaßt. Nachdem nun der Verfasser die Frage, ob die Ehe ein einzelnes sacramentum sei, positiv beantwortet hat, fährt er fort: Propter hoc et multa alia dicunt quidam matrimonium esse aliquid, sed non res praedicamentalis. Sed habet suum esse per se sicut enuntiabile. Sed hoc non potest stare ... Obwohl er das ablehnt, bemerkt er später: Matrimonium est aliquid vel forte, licet hoc ab aliis non audierim vel scriptum legerim, sine praejudicio melioris sententiae potest dici quod nomen ‚matrimonium', ut ita dicam, est complexivum. Von hier stammt auch die Schwierigkeit, den character der Ehe unterzubringen, da es sich um zwei Personen und ein Sakrament handelt. Schon bei der Taufe tauchte die Frage auf, ob man den character in die Seele oder in den ganzen Menschen verlegen müsse. Wie Huguccio mitteilt, waren einige der Meinung, er sei in den ganzen Menschen zu verlegen, während andere eine gewisse moralische Einheit forderten: Aliis videtur quod (character) sit in homine ita quod non in aliqua parte ejus: sicut est de unitate societatis, quae ita est in societate quod in nulla parte ejus. Sed post mortem videtur remanere in anima (Gillmann I, 306). Diese Theorie ließ sich auf den character der Ehe anwenden, der bekanntlich in diesen Kreisen gelehrt wurde. Ähnliche Fragen erhob man damals auch in bezug auf die Erbsünde. In der Summa des Ms. London, Lamb. Palace 142, fol. 37rb steht der Satz: Et est originale peccatum secundum quosdam reatus poenae i. e. debitum, zu dem eine Randglosse schreibt: G. Porretanus, scilicet obnoxietas poenae. Sed utrum sit qualitas an accidens an praedicamentum tale et in quo, potest quaeri. Dicebat autem quod est qualitas, non in essentia sed in intelligentia.

[49] Ms. Vat. Lat. 10754, fol. 33ra.

conveniens esse videtur[50]. Wegen dieser und anderer Schwierigkeiten schließt sich der Verfasser der „Lehre des Petrus Lombardus" an, die Taufe sei die intinctio passio i. e. ablutio quae fit cum invocatione Trinitatis. Darauf greift er die Sakramentendefinition an, die Hugo von St. Viktor zu seiner Lehre geführt hatte[51]. Den Einwand, daß die ablutio nichts Dauerndes und dazu Menschenwerk sei, weist er damit ab, daß sie als passio ein opus operatum des Menschen und ein opus operans Gottes sei[52].

Aus der Art dieser Auseinandersetzung ersieht man deutlich, daß man mit der ablutio-passio an das fortdauernde Element der Taufe heranwollte, das dann als Gotteswerk das Wesen der Taufe sein sollte[53]. Schließlich hören wir noch von einer weiteren Gruppe von Theologen, die eine Meinung vortrugen, der sich der Verfasser nicht anschließt: Alii vero, ut magister Paganus de Corbolio et alii, dixerunt baptismum esse quemdam characterem, quo discernuntur baptizati a non-baptizatis, qui habet inesse animae ex eo, quod corpus abluitur sub forma a Christo praefixa.

[50] Fol. 33rb. Man darf auf Grund der Bemerkung ‚in Pado' den Verfasser wohl in Norditalien, vielleicht Bologna suchen. Allerdings hat A. Landgraf, ‚Eine neuentdeckte Summe aus der Schule des Präpositinus', CollFranc 1 (1931) 289 ff., ihn in Frankreich gesucht. Doch scheint auch die Abhängigkeit dieser Summe von der des Präpositinus, die nach G. Lacombe in den Jahren 1206/10, aber sehr wahrscheinlich vor dem Ende des 12. Jahrhunderts verfaßt wurde, nicht klar erwiesen zu sein. Präpositinus stammte aus Norditalien, und Lacombe, La Vie et les Œuvres de Prévostin (Kain 1927) 9, war sogar geneigt, anzunehmen, daß er in Bologna studierte, bevor er nach Paris ging. Er mag also die Vatikanische Summe in Bologna kennengelernt (oder gar selbst geschrieben?) haben. Der Cancellarius, von dem die Summe spricht, wäre dann eben dort und nicht in Paris zu suchen. Sie wurde nicht vor 1170 verfaßt, da sie auf einen Erlaß Alexanders III. gegen den sog. christologischen Nihilismus anspielt (fol. 21^{v}). Es wäre zudem auch sehr seltsam, daß der Verfasser von Präpositinus abhinge, ohne ihn auch nur einmal zu nennen, während er sonst sehr offen seine Gewährsmänner mit Namen nennt. Stilistisch steht die Summe übrigens der dem Präpositinus zugeschriebenen Summa contra haereticos nahe, da beide gerne mit der Formulierung „Viso quod" einen neuen Gedanken einleiten. Landgraf (299) selbst gesteht, „daß man sich manchmal versucht fühlen möchte, Präpositinus als Autor anzusprechen".

[51] Fol. 33rb: Sed praedictae auctoritates faciunt contra praedictam sententiam, quibus ita potest responderi: quod, primo, sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, hoc non est descriptio sed qualiscumque assignatio non convertibilis cum suo assignato, quia corpus Christi, quod de Virgine sumpsit, est sacramentum et tamen non est visibile. Vgl. fol. 31vb: Et dicitur sacramentum active i. e. sacrae rei signum. Sed hoc non est descriptio sed qualis assignatio. Non enim convertitur a suo descripto, quia quidquid fit in ecclesia, est alicujus sacrae rei signum.

[52] Fol. 33rb: Sic opponitur: Illa ablutio est baptismus. Sed illa non est in eo, nisi dum abluitur. Ergo baptismus non est in eo post ablutionem. Ergo baptismus amittitur. Sed contra dicitur: sacramentum baptismi non iteratur, quia non amittitur. Solutio: Hoc ideo dicitur quod ex quo semel est baptizatus, semper est verum eum fuisse baptizatum. — Passio illa, scilicet ablutio vel tinctio est opus hominis abluentis. Quare non videtur esse sacramentum. Solutio: Ad hoc dicunt quidam quod non est opus hominis sed solius Dei. Mihi vero videtur opus hominis operatum, non operans, quia ex actione procedit illa passio. Est ergo opus hominis tamquam ministri, Dei vero sicut auctoris. Die in der ersten solutio angegebene Erklärung findet sich auch bei Petrus von Capua, Summa theologiae; Ms. Vat. Lat. 4304, fol. 62vb, und 4269, fol. 66ra.

[53] Vgl. Petrus von Poitiers, Sent. V, 6; PL 211, 1235 BC: Similiter meretur baptizatione, ut ‚baptizatio' dicitur actio illius qua baptizat, quae est aliud opus quam baptismus, quia est opus operans. Sed baptismus est opus operatum, ut ita liceat loqui. Siehe ferner Ms. Paris, B. N. Lat. 16406, fol. 163^{r}: Impressio enim spiritualis characteris est opus Dei ... non ipsa passio quae est in baptizato.

Et habet congruam cum caritate, quam significat, similitudinem quia sicut per illum characterem distinguuntur baptizati a non-baptizatis ita per caritatem filii Dei a filiis diaboli. Si quaeritur an sit res praedicamentalis, potest dici quod non. Sed habet suum proprium modum existendi sicut voces et enuntiabilia. Vel forte potest dici quod est qualitas[54]. Andere Theorien lehnt der Verfasser als belanglos ab[55].

Das bei der Darstellung der Lehre des Paganus gewählte Zeitwort *discernere*, dem wir in der Petrus-Glosse bei der Beschreibung der Weihe begegneten, deutet viel klarer als das Zeitwort distinguere auf die Funktion des Kennzeichens hin, das den sichtbaren Komponenten der Taufe zukommt. Dieser sichtbare Teil ist ausgedrückt in den Worten: ex eo quod corpus abluitur sub forma a Christo praefixa. Daß wenigstens diese forma als character bezeichnet werden konnte, haben wir bereits nachgewiesen. Hier sind beide Faktoren, d. h. Form und Waschung, als Mittel aufgefaßt, die es uns ermöglichen, festzustellen, wer getauft ist und wer nicht. Die Wirkung bleibt in der Seele und kann als character im passiven Sinne mit der Taufe im passiven Sinne identifiziert werden. Das ist im Grunde genommen die Theorie, daß die Taufe ein compositum sei, der sich der Verfasser nicht anschließen will, weil er die Taufe nur in der ablutio passio sieht. Man sucht darum das Wort character auch bei ihm wie bei vielen anderen Autoren dieser Periode vergebens, wenn man es dort sucht, wo die Wirkungen der Taufe besprochen werden[56].

Die Petrus-Glosse berichtet nichts über den in der Summe gebotenen Vergleich zwischen dem character in der Seele und der caritas, die von ihm bezeichnet (significat) wird. Der Vergleich spiegelt Gedanken wieder, die den Lesern und Exegeten der Apokalypse nicht fremd waren, aber es läßt sich mit den erreichbaren Quellen nicht entscheiden, ob Paganus ihn vorgelegt hat[57]. Wir haben schon an früheren Beispielen gezeigt, daß das Wort character im apokalyptischen Sinne einen klar nachweisbaren Hintergrund für die Übertragung in die Sakramententheologie bietet. Man braucht nur an den bei der Taufsalbung sichtbar vollzogenen character des Kreuzes zu denken, dem nach der Vorstellung der Zeit das Schutz- und Trutzzeichen im Herzen des Täuflings entsprach. Auch da entspricht dem äußerlich sichtbaren, als Werkzeug aufgefaßten character des Kreuzes ein als innere, unsichtbare Wirkung gesehenes Siegeszeichen, das man ebenfalls character crucis nannte.

Die Tatsache, daß Augustinus nicht als Gewährsmann angerufen und zitiert wird, gibt dieser Erklärung des Hintergrundes ein besonderes Gewicht. Man hätte bestimmt nicht Paganus als den Urheber der Theorie genannt, wenn man geglaubt hätte, daß Augustinus dasselbe bereits gelehrt hätte[58]. Petrus Lombardus hatte bekanntlich keinen

[54] Fol. 33rb. Statt ‚qualitas' liest die Hs. ‚aequalitas'.

[55] Fol. 33rb: Alias de baptismo opiniones non curo interserere, quia non audivi virum magnae auctoritatis eas asserere.

[56] Vgl. fol. 34vb: De effectu baptismi.

[57] Petrus von Poitiers, Sent. V, 4; PL 211, 1230C scheint den Vergleich im Auge zu haben, wo er schreibt: Sed si veniatur ad districtam inquisitionem quid illud sit: an substantia an accidens, difficile est assignare. Nec est aliquid quod expressiorem habeat similitudinem cum illa interiori mundatione quam illa corporis ablutio.

[58] Präpositinus, Summa; Ms. Tours 142, fol. 121vb ist meines Wissens der erste Theologe, der den aus Augustinus, Contra ep. Parm. II, 13, 29 entnommenen Vergleich mit der nota (militaris) berührt. Statt nun den im gleichen Vergleich vorkommenden Ausdruck character zu erwähnen, zieht er das Wort signaculum vor. Man war vielmehr geneigt, die aqua-Theorie über Hugo von St. Viktor auf Augustinus (In Joh. Tract. LXXX, 3) zurückzuführen. Petrus Cantor und Wilhelm

augustinischen Text, der das Wort character enthält, seinen Sentenzen einverleibt. Der Grund ist bestimmt nicht in einem Mangel an Kenntnis solcher Texte zu suchen. Bei den Dekretisten, die das Dekret des Gratian vor sich hatten, lag die Sache anders. Aber auch da konnten wir feststellen, daß die ersten Spuren (1179—1181) eines neuen Gebrauchs, die wir bei Sichard von Cremona sahen, nicht in Verbindung mit Augustinus gebracht wurden. Erst nach einer gewissen Übergangsperiode fanden wir den augustinischen character dominicus bei Huguccio im sakramentalen Sinne interpretiert. Man hätte übrigens auch nicht wie der Verfasser der Vatikanischen Summe die ablutio-passio-Theorie der character-Theorie vorgezogen, wenn man Augustinus als Zeugen angerufen oder als Urheber angesehen hätte. Es war vorläufig tatsächlich nur eine Theorie, die zwar notiert, aber auch abgewiesen wurde. Das bedeutet durchaus keine Ablehnung der Lehre vom sakramentalen Charakter, denn um diesen handelte es sich auch bei der passio-abluti-Theorie der Taufe. Es handelt sich hier um Streitfragen über das Wesen der Taufe, und vorläufig war man sich weder im Begriff noch in der Bezeichnung oder Terminologie einig[59]. In dem schwankenden Prozeß der Klärung blieb auch der Sinn des Wortes character im ständigen Schwanken.

Wie Petrus von Poitiers[60], so hatte auch die Petrus-Glosse[61] sehr wenig über die *Firmung* zu sagen. Die Vatikanische Summe ist dagegen ein wenig ausführlicher und schreibt unter anderem: Quaeritur autem, quid sit sacramentum confirmationis. R(espondeo): potest dici quod sit manus impositio vel chrismatis in fronte unctio vel character quidam sicut dictum est de baptismo[62]. Nach der Erläuterung, die wir bei der Behandlung der Taufe gegeben haben, dürfte der Text klar genug sein. Noch ausführlicher schreibt eine der Familie der Petrus-Glosse zugehörende Mün-

---

von Auxerre schrieben schließlich die ablutio-Theorie Augustinus zu. Es wäre überhaupt einmal interessant, festzustellen, wann und wie man zu der verfehlten Anschauung kam, Augustinus habe das Wort character im scholastischen und modernen Sinne verstanden. Thomas, Summa theol. III, 63, 5 und 66, 3 zitiert zwar den schon von Präpositinus herangezogenen Text, behandelt ihn aber vorsichtig als einen bloßen Vergleich, wie es Augustinus tatsächlich gemeint hatte. Die Hochscholastik kannte nur zwei patristische Kronzeugen für die character-Lehre im damaligen Sinne: Pseudo-Dionysius und Johannes Damascenus. Der hl. Albert lehnte den ersten ab, und Duns Scotus verwarf den zweiten. Vgl. St. Augustine's use of the word character, 79.

[59] In der Münchener Glosse Clm 22288, fol. 82^{r}, lesen wir: Unde cum baptismus sit quasi investitura gratiae ... In adulto ficte accedente secus est, quia ipse recipit investituram, scilicet characterem, sed gratiam repellit. A. Landgraf (Greg 27 [1946] 354; Dogmengeschichte III/1, 23) zitiert einen Text aus Ms. London, Brit. Mus. Harl. 3855, fol. 13^{v}, in dem es heißt: Nota quod gratia baptismi duplex est: scilicet alia separabilis, alia inseparabilis. Man sieht ohne weiteres, daß investitura und gratia inseparabilis den sakramentalen Charakter bezeichnen. Aber die Terminologie setzte sich nicht durch.

[60] Sent. V, 9; PL 211, 1241 B.

[61] Ms. Paris, B. N. Lat. 14423, fol. 97ra, und Ms. London, Brit. Mus. Royal 7 F XIII, fol. 42rb: pauca dubitabilia.

[62] Ms. Vat. Lat. 10754, fol. 36va.

chener Glosse zu Sent. IV, 7, 1: Magister P. de Cor. sic quaerit: cum sacramentum baptismi a quibusdam dicatur ipsum elementum, a quibusdam tinctio passive, a quibusdam character, quid dicetur sacramentum confirmationis? In verbis enim videtur forma consistere sicut in baptismo. Sed ipsa substantia quid est? An est? ipsa unctio, i. e. chrisma, quae fit ex oleo et balsamo? An est impositio manus, ut res sit infusio Spiritus sancti? Potest dici quod in confirmatione imprimitur character sicut in baptismo[63].

Die gleiche Glosse bemerkt zur Gegenüberstellung von sacramentum und res in der Taufe: Sacramentum i. e. characterem secundum P. magistrum de Corbol. Qui character tam bono quam malo imprimitur[64]. Beide Texte stammen von einem Glossatoren, der allem Anschein nach nicht mehr ganz mit der Lehre des Paganus vertraut ist. Bei der Besprechung der Firmung läßt sich, wie H. Weisweiler schon beobachtet hat, schwer feststellen, was von Paganus und was von dem Glossatoren herkommt. Man könnte aus der Darstellung des Glossatoren sogar entnehmen, Paganus habe die character-Theorie von anderen übernommen. Das ist an sich weniger wichtig, wenn auch höchst fraglich, als eine nicht zu übersehende Redewendung, die nicht mit den vorher behandelten Quellen identisch ist. Wenn Paganus sich überhaupt zur Firmung geäußert hat (das Schweigen der Petrus-Glosse scheint dagegenzusprechen), dann hat er sich sehr wahrscheinlich nach der Art der Vatikanischen Summe ausgedrückt: Confirmatio est character quidam sicut dictum est de baptismo.

Die Bedeutungsverschiebung, die in der Münchener Glosse ersichtlich ist, rührt von dem Zeitwort *imprimere* her, das dort sowohl bei der Taufe wie bei der Firmung auftritt. Während nämlich vorher die Taufe und Firmung, als Ganzes gesehen, als character definiert wurden, lesen wir jetzt, daß ein character bei Taufe und Firmung eingeprägt wird. Ferner sagt dieser Glossator auch nichts mehr von character als Unterscheidungszeichen, sondern behauptet nur, daß er Guten wie Bösen eingeprägt wird. Man darf ruhig annehmen, daß das Letztere die Meinung des Paganus war, wenn auch unsere früheren Texte es nicht ausführlich bestätigen. Allerdings gab es auch Theologen, die gerade wegen dieses Punktes sich dem Paganus widersetzten. So lesen wir in einer Londoner Marginal-Glosse im Zusammenhang mit der Frage nach dem sacramentum der Taufe: Quidam (dicunt) quod character, qui imprimitur animae, ut m. Paganus dicebat. Sed hoc non potest stare in indigne accedente[65]. Der Schreiber nahm offenbar an, die Existenz des character hänge vom würdigen Empfang der Taufe ab.

[63] Ms. München (Clm) 22288, fol. 86^{r}, zitiert nach H. Weisweiler, ‚Eine frühe Glosse . . .', Beiträge, Suppl. III, 1 (1935) 369. Vgl. A. Landgraf in: Miscellanea Mercati II, 261.

[64] H. Weisweiler, 369. Landgraf, 261. Landgraf zitiert an dieser Stelle eine Randbemerkung zu einer Bamberger Glosse (Patr. 128, fol. 3^{v}): M. P. Remensis: Baptismus est signum interioris mundationis sive character. Hier ist character noch als äußeres signum der inneren Reinigung aufgefaßt, was tatsächlich vom character-Begriff des Petrus Cantor nicht gesagt werden kann. Wenn Landgrafs Ansicht, daß Remensis ein Schreibfehler für Corboliensis ist, stimmt, dann zeigt auch diese Stelle, daß Paganus das Wort character im weiteren Sinne faßte.

[65] Ms. London, Lambeth Pal. 142, fol. 83^{r}.

Man darf sich über eine solche Verwirrung nicht wundern, denn die Begriffsweite der neuen Terminologie war einfach noch nicht genügend geklärt. Wir haben schon gezeigt, daß und in welchem Sinne Petrus Lombardus und die Petrus-Glosse von der Weihe als einem character spiritualis sprechen. Wir werden den Ausdruck spiritualis bald in Verbindung mit der Taufe bei Petrus von Capua antreffen, der sich große Mühe gibt, das Wort zu rechtfertigen, um es mit dem unwürdigen Empfang der Taufe in Einklang zu bringen.

Eine weitere Verschiebung des Akzents in der Münchener Glosse darf man auch darin sehen, daß das Wort character und die ihm zugrunde liegende Lehre dort bei der Frage, was denn das sacramentum der Taufe oder der Firmung *im Gegensatz zur res* sei, auftaucht[66]. Vorher handelte es sich nämlich um die Definition dieser Sakramente, zu denen wir noch die Definition der Weihe als spiritualis character hinzufügen können. Die hier ersichtliche Entwicklung ist insofern von größter Wichtigkeit, weil sie auf einen Gebrauch des Wortes character hinsteuert, der nicht mehr die sinnlich erfaßbaren Teile der Sakramentenspendung umfaßte. Dieser Entwicklungsprozeß ging Hand in Hand mit einer ständig wachsenden Tendenz, das Wesen des Sakramentes ausschließlich in den Bereich der seelischen Dauerwirkung zu verlegen.

Zur Illustrierung seien einige Texte herausgegriffen. In den Notulae einer Vatikanischen Handschrift lesen wir folgende These, die einem Magister Ernaldus zugeschrieben wird: Ideo dicit magister Er(naldus), quod tria sunt sacramenta in baptismo: aqua et ablutio, quia significant gratiam, et character. Et hic solus dicitur „sacramentum" quod est baptismus, quia aqua significat gratiam large et vage. Sed character, cum sit impressus animae sicut et gratia, majorem habet convenientiam cum gratia quam aqua. Et ideo aqua et ablutio sunt sacramenta. Sed tamen character est sacramentum baptismi[67]. Die Behauptung, daß der character

[66] Die Unterscheidung sacramentum und res war zwar längst Gemeingut geworden und trat in der Summa sent. IV, 3 zum ersten Male, und zwar bei der Eucharistielehre in der Dreiteilung sacramentum tantum, sacramentum et res und res, auf. Das Mittelglied sacramentum et res bedeutete dabei die bleibende Realität des eucharistischen Heilands. In den anderen Sakramenten blieb es vorläufig bei der Zweiteilung. Obwohl dabei das Wort sacramentum nicht einheitlich gebraucht wurde, so stellte sich doch langsam immer klarer heraus, daß es z. B. bei der Taufe oft nicht nur den sichtbaren Vollzug, sondern auch eine unsichtbare und bleibende Realität einschloß, der man allmählich derart den Vorzug gab, daß man Materie und Form gewissermaßen als Vorstufen zu dem bleibenden und eigentlichen sacramentum betrachtete. Erst Hugo von St-Cher kam auf den Gedanken, es in der Taufe als sacramentum et res der Eucharistielehre nachzubilden. Später griff diese Fortentwicklung auf andere Sakramente über. Bei der Taufe vor allen Dingen tastete man in der Zwischenzeit nach Lösungen, die auf Kosten des definitionsmäßigen Sakramentsbegriffes gingen und daher ungesund waren. Das äußere sakramentale Symbol oder signum litt unter dem Einfluß dieser Stömungen so sehr, daß das Wasser als sakramentales Symbol der inneren Reinigung in diese Gedankenwelt nicht mehr zu passen schien; wenigstens nicht mehr so klar, wie das noch bei der ablutio-Theorie der Fall gewesen war, der man aber langsam und sicher das Grab schaufelte.

[67] Ms. Vat. Reg. Lat. 411, fol. 63^{r}, zitiert bei A. Landgraf, RechThAncMéd 10 (1938) 40. — Es ist bemerkenswert, daß der Verfasser sich bereits auf die bekannte

allein sacramentum quod est baptismus genannt wird, bedeutet, daß er das Sakrament der Taufe im (intransitiven) Sinne ist, wie wir es bei Huguccio bei der Analyse des Wortes signaculum erklärten. Mit einem gewissen Zögern gibt Ernaldus zu, daß sowohl das Wasser wie die Waschung bei der Taufe Sakramente sind.

Von hier aus war es nur ein kleiner Schritt zur Annahme, daß das Wasser und die Taufhandlung nur ein sacramentum im uneigentlichen Sinne seien, wenn auch damit die Sakramentendefinition praktisch auf den Kopf gestellt wird. Das geschieht bereits auf der nächsten Seite der Handschrift, wo die Taufhandlung zuerst noch nicht einmal erwähnt wird: In sacramento baptismi tria considerantur, quorum quodlibet dicitur baptismus, scilicet aqua, character, gratia[68]. Am Schlusse heißt es dann: Sed medium proprie dicitur baptismus, sed aqua vel ablutio vel gratia improprie[69]. Hier ist also wieder die Taufe mit dem character identifiziert, aber in einem ganz anderen Sinne, als das früher der Fall war. Die sichtbaren Faktoren, nämlich das Taufwasser und die Taufhandlung, sind in eine untergeordnete Stellung gerückt und werden wie die unsichtbare Gnade als „Sakrament" im uneigentlichen Sinne behandelt. Das Wesen der Taufe ist nicht mehr ein aus sinnlich erfaßbaren und geistig unsichtbaren Faktoren zusammengesetzter character, sondern etwas Bleibendes in der Seele, das eine engere Beziehung (convenientia) zur Gnade hat als das Taufwasser.

Von Paganus aus hatte sich darum manches geändert. Soweit wir feststellen konnten, bedeutete bei ihm das Wort character die Taufe als Ganzes gesehen, die er auf Grund ihrer sichtbaren, wenn auch vorübergehenden Faktoren als Kennzeichnung (character im aktiven Sinne eines Werkzeugs) der Christen gegenüber den Nichtchristen auffassen konnte, ohne das Innerliche und Bleibende der Taufe oder das Kennzeichen (character im passiven Sinne der Wirkung des Werkzeuges) auszuschließen oder abzuschwächen. Unter dem Druck gewisser Gedankengänge, die dazu führten, die Taufe gewissermaßen von den äußerlich sichtbaren und vorübergehenden Bestandteilen loszulösen und sie mit dem unsichtbar Bleibenden zu identifizieren, übertrug man auch dorthin das so schnell populär gewordene Wort character, ohne sich klar darüber Rechenschaft zu geben, daß damit das Kennzeichen in ein Feld verlegt wurde, wo es nicht mehr wie früher die sichtbare Kennzeichnung definitionsmäßig umfaßte. Die Tatsache, daß man nun diesen character als das eigentliche sacramentum der Taufe ansah, beleuchtet schlagartig eine parallele Entwicklung im Gebrauch des Wortes sacramentum, das, als bleibende, innere Realität gesehen, mit den üblichen Definitionen des Wortes in direkten Widerspruch geriet und tatsächlich die äußeren Faktoren in eine sekundäre Stellung zwang.

Dekretale Innozenz' III. bezieht: Item an infundatur character renitenti. Dicit Cantor quod etiam. Sed decretalis Innocentii tertii quod non. Auf dem gleichen Folio (63) erhalten wir folgende Begründung für die Nichtwiederholung der Taufe: Item quare non iteratur? Quia figurat passionem Christi, quae non iteratur, et ut proni essent homines ad servandum foedus baptismi.

[68] Landgraf, 44. [69] Ibid.

Das erklärt und erhellt den bekannten Lösungsversuch des Petrus Cantor. Bevor wir jedoch seine Lehre beschreiben, können wir einen kleinen Seitenblick tun, um die Anwendung der genannten Theorien auf *andere Sakramente* kurz aufzuzeigen. Dem Zwecke kann eine Vatikanische Summula dienen, die nicht vor 1198 zusammengestellt wurde, da sie Papst Innozenz III. namentlich anführt[70]. Von der Taufe sagt sie nur: Quid sit baptismus, scilicet character invisibilis impressus in anima baptizati[71]. Die Taufe ist also ein unsichtbarer character. Bei der Besprechung der Firmung berührt die Summula diesen Punkt nicht. Dagegen lesen wir folgende interessante Ausführung über die Letzte Ölung: Videndum quid sit extrema unctio. Dicunt quidam quod est quidam character impressus infirmo sicut parvulo in baptismo imprimitur character. Sed objicitur: in baptismo imprimitur character unus et hic alius, ergo character characteri. Ergo iste superfluit. Solutio: sive dicatur secundum quosdam quod sit character sive oleum sanctificatum sive unctio sive passio sive qualitas, quod quaestioni relinquimus, dicimus ad praesens quod est unctio, non tamen quaelibet sed extrema, quae ‚infirmorum' dicitur. In duobus tamen sacramentis, scilicet baptismo et ordine, imprimitur character: baptismo, discretionis; ordine, excellentiae, ut alias patet[72].

Wie seinerzeit Sichard von Cremona, so ist auch der Verfasser nicht sehr von den verschiedenen Theorien begeistert, und wenn wir genauer zuschauen, sagt er uns nur, daß die Letzte Ölung die Letzte Ölung der Kranken ist. Man ersieht aber aus seiner Ausführung, daß manche Autoren dieses Sakrament nach den gleichen Prinzipien behandelten wie etwa die Taufe und darum auch die character-Theorie auf die Letzte Ölung übertrugen. Zu diesen Quidam können wir Huguccio, die Vatikanische Summe (10754) und Präpositinus rechnen, obwohl zwischen den Theologen und Dekretisten dieser Periode ein grundsätzlicher Unterschied bestand, insofern die Theologen die Letzte Ölung als wiederholbar ansahen, während die Schule von Bologna dazu neigte, entweder die Wiederholbarkeit abzulehnen oder sie als Sakrament im uneigentlichen Sinne zu behandeln. Huguccio unterschied in seiner gewohnten Weise ein dreifaches sacramentum der Heiligen Ölung und schrieb: Ut dixi de chrismate (Firmung), ipsum oleum est sacramentum et ipsa unctio et interior character[73]. Die vatikanische Summe verrät eine Bevorzugung: Si quaeritur quid sit hoc sacramentum, potest dici quod oleum benedictum vel melius quod unctio vel character quidam[74]. Präpositinus spricht im gleichen Sinne von einem signaculum, das, wie er bemerkt, nach Auffassung einiger Autoren ein Jahr lang bleibt[75]. Der Verfasser unserer Summula erhebt einmal die Frage, warum die ‚Weißen Mönche' nur einmal im Jahr die Letzte Ölung erhalten. Seine Antwort lautet:

---

[70] Ms. Vat. Reg. Lat. 411, fol. 70^{r}. [71] Fol. 68^{r}.

[72] Fol. 79^{v}. Die Idee, daß der character der Heiligen Ölung eine Verdoppelung sei, hat bei Petrus Cantor insofern eine Parallele, als er einen character der Heiligen Ölung ablehnt, weil man sonst bei der Wiederholung dieses Sakramentes eine unmögliche Verdoppelung vornähme. Summa de sacramentis; Ms. Troyes 276, fol. 127vb. Vgl. noch die Randglosse auf Ms. Vat. Lat. 4296, fol. 66va: Non iteratur baptismus quia perpetuum est indelebile. Indelebilis est enim character et sic vacuum esset velle addere characterem supra characterem.

[73] In Decr. D. 95 c. 3; F. Gillmann I, 305. Huguccio wird in der Summula (f. 82^{v}) namentlich erwähnt.

[74] Ms. Vat. Lat. 10754, fol. 43rb. Die Petrus-Glosse schweigt über diese Unterscheidungen.

[75] Ms. Vat. Lat. 1174, fol. 64^{a}; zitiert nach D. Van den Eynde, Ant 26 (1951) 241. Die character-Theorie der Letzten Ölung war offenbar weiter verbreitet als Van den Eynde anzunehmen scheint. Vgl. noch die Ausführungen des Kard. Stephan Langton in L. Antl, ‚Stephen Langton's Principle of determining the Essence of a Sacrament', FranzSt 14 (1954) 367 ff.

Pro reverentia sacramenti, aber auf dringliches Bitten könne man sie öfters spenden[76].

Man möchte annehmen, der Verfasser der Summula habe unbewußt den character der Firmung übergangen. Das scheint aber nicht der Fall gewesen sein, denn er schreibt später: Dicunt quidam quod in duobus sacramentis confertur character, in baptismo scilicet et in ordine, quia duplex est character: discretionis et excellentiae. Paterfamilias sufficienter distinguit equitium suum duobus signis, scilicet signo discretionis, quo discernit suos a non-suis, et signo excellentiae quo meliores in equitio suo. Ita distinguit familiam suam signo discretionis dato in baptismo, quo distinguit suum a non-suo, et signo excellentiae collato in ordine quo discernit excellentiorem a minus excellenti[77].

Der Familienvater, von dem der Text spricht, kann wohl in der sakramentalen Ordnung kein anderer sein als Gott; ein neuer Beweis dafür, daß sich der Begriff des Wortes character verlagert hat, denn das Zeitwort discernere, wie wir es ursprünglich antrafen, bezog sich auf die sinnlich von den Menschen erfaßbare Kennzeichnung. Da, wie wir bald sehen werden, die hier ausgesprochene Theorie von einem character discretionis und excellentiae bei Robert von Courçon weiter ausgebaut ist, liegt unsere anonyme Summula wohl zeitlich vor Roberts Summe, in der klar ein dreifacher character gelehrt wird.

Der verehrte Lehrer des Robert Courçon war Petrus Cantor, der im Jahre 1197 starb. Bei der Behandlung seiner Lehre schreibt Brommer: „Soviel sich aus seinen überaus kurzen und dunklen Erörterungen vermuten läßt, betrachtete man die Taufe ihrem Wesen nach nicht als vorübergehende Handlung, sondern als etwas Bleibendes.“[78] Brommer hat darin sehr fein geurteilt, obwohl wir nun hinzufügen dürfen, daß die Erörterungen den Zeitgenossen des Petrus Cantor durchaus nicht dunkel gewesen sein können, da ihnen die Problemlage viel geläufiger war als einem modernen Leser, der mit den Hintergründen weniger vertraut ist. Cantor stellt zunächst fest, daß das sacramentum der Taufe in verschiedener Weise definiert wurde: erstens als das den Körper

---

[76] Ms. Vat. Reg. Lat. 411, fol. 79[r].

[77] Fol. 81[r]. L. Antl, 362 bietet zwei interessante Lesarten aus der Quaestio theologica de descriptione sacramenti des Stephan Langton, von der eine lautet: Character est sacramentum et essentia baptismi. Illo enim charactere distinguuntur baptizati a non-baptizatis sicut pulli equitii signati a non-signatis. Die andere verlegt den character klar in die Seele und gebraucht das Zeitwort discernere dabei: Ipsa aqua non est baptismus proprie sed character qui imprimitur in anima, quo discernitur anima baptizati ab anima non-baptizati sicut charactere distinguitur pullus in equitio. — Die Auffassung, daß nur zwei Sakramente einen character einprägen, ist noch klarer ausgesprochen in Ms. Vat. Reg. Lat. 411, fol. 17: Quaeritur quid sit ordo. Dicit magister in Sententiis (IV, 24, 13) quod ordo est sacrum signaculum quo potestas quaedam spiritualis datur ordinato. Sed idem videtur conferri in baptismo et utrimque character. Quae igitur differentia? Dicendum est quod duplex est character: scilicet discretionis, quae in baptismo, dignitatis et excellentiae quae in ordine confertur. Quare vero in his duobus sacramentis tantum debent imprimi characteres nescimus. Allerdings erfahren wir auch noch, daß drei Weihen einen character einprägen: Item quattuor primi (ordines) non videntur imprimere characterem, tres sequentes imprimunt. Igitur de illis aequivoce dicitur ordo . . .

[78] Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik, Paderborn 1908, 15.

berührende Wasser; zweitens als character, zu dem vier Dinge beitragen, nämlich die Person des Täufers und des Täuflings, die Materie und die Intention des Taufenden; drittens als Eintauchung[79]. Er glaubte, daß die letzte Ansicht von Augustinus herstammte, und fügt bei, die erste sei unter den „Alten mehr berühmt" gewesen.

Bei einer späteren Gelegenheit deutet er seine eigene Theorie an: Die Taufe ist etwas (quiddam), das hervorgeht aus dem Wasser, dem Wort (Form), der Intention des Taufenden und aus der Eintauchung. Ob diese Taufe eine Substanz oder ein Akzidenz sei, oder wem sie inhäriere im Falle, daß sie ein Akzidenz ist, oder wie lange das Akzidenz dauert, oder ob es mit der Handlung des Priesters aufhört, angenommen, daß es überhaupt aufhört, zu existieren, so daß jene Taufe etwas anderes ist als jener character, der der Seele des Getauften eingeprägt wird, alles das sind Fragen, die wir nach Cantor nicht zu beantworten brauchen, da es sich hier nicht um prädikamentale Dinge dreht. Um aber doch eine mögliche Antwort anzudeuten, schreibt er: Si tamen dicitur, quod (baptismus) est quaedam qualitas, quae inest baptizato, quamdiu durat ministerium sacerdotis baptizantis, et per ejus brevem inhaerentiam imprimitur quidam character perpetuus, non posset improbari[80].

Somit neigte Cantor zu der Ansicht, daß dieses Etwas (quiddam), das er vorher als Taufe bezeichnete, eine kurzfristige Qualität ist, die aus den vier genannten Faktoren hervorgeht, nur so lange inhäriert, wie die Taufhandlung dauert, und in dieser kurzen Zeit einen ewig dauernden character einprägt. Demnach ist die Taufe wesentlich etwas Vorübergehendes, eine kurzlebige Qualität, die den character verursacht, so daß man sagen kann: aliud est illud baptisma, aliud character baptizati animae impressus[81]. Damit stand Cantor gegen die Grundansicht seiner Zeit.

Robert Courçon gibt darum nicht getreu diesen Vorschlag wieder, wenn er nach einer Berufung auf Cantor schreibt: Est ergo baptismus character sive signaculum quoddam christianae religionis[82]. Es besteht jedoch die Möglichkeit, daß Cantor sich schließlich der Gruppe anschloß, die die Taufe mit dem character in der Seele identifizierte, weil dadurch die Taufe als etwas Bleibendes gewährleistet schien. Irgendwie, so scheint es, wollte man auch nicht den character als Wirkung

[79] Petrus Cantor, Summa de sacramentis 34; ed. J. A. Dugauquier, Louvain 1954, 97.

[80] Brommer, 15. Landgraf, 42. Vgl. Landgraf, Greg 27 (1946) 366; Dogmengeschichte III/1, 33.

[81] Landgraf, 42.

[82] Ms. Brügge, Stadtb. 247, fol. 101^{v}. Vgl. noch die Notulae in Ms. Vat. Reg. Lat. 411, fol. 63^{r}: Et dicit Cantor quod baptismus est quoddam signaculum, quod inest animae, proveniens ex aqua et forma verborum cum intinctione. Auch diese Darstellung ist nicht ganz genau.

einer menschlichen Handlung oder einer geschaffenen Ursache auffassen, wie wir es bei Huguccio gesehen haben, der sehr betont, daß Gott den character einprägt, während die Taufhandlung stattfindet.

II

Da die Summa de sacramentis des Petrus Cantor am Anfang der neunziger Jahre entstand und Huguccio seinen Kommentar am Ende der achtziger Jahre vollendete, haben wir nun einen Punkt erreicht, wo der Gebrauch des Wortes character im Sinne eines der Seele eingeprägten Zeichens festen Fuß gefaßt hat. Da der Verlauf der nun einsetzenden Entwicklung von F. Brommer mit großem Geschick beschrieben ist, mag es genügen, seine Darstellung etwas zu vervollständigen und zu vertiefen.

Es läßt sich nicht verneinen, daß mit dem Erscheinen der so erfolgreichen character-Theorie die ablutio-passio-Theorie ihren Abstieg begann. Beide Theorien zielten aber auf das gleiche ab, nämlich das augustinische sacramentum manens oder was wir heute sakramentalen Character nennen. Bezüglich der durch diese Wörter bezeichneten Sache bestand keine Theorie, denn man war sich von jeher darüber klar, daß die Taufe unwiederholbar ist, weil die Taufhandlung irgendwie fortwirkt. In der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts lag dieses augustinische sacramentum manens im ständigen Kampfe mit der allgemeinen Sakramentendefinition, die man aber nicht aufgeben wollte. Schließlich wurde das bleibende sacramentum als das Sakrament im eigentlichen Sinne angesehen.

So kritisiert z. B. noch Langton eine Sakramentsdefinition: ‚Visibilis forma', ergo ipsa aqua baptismi est sacramentum. Quod non est verum, quia character est sacramentum principale[1]. Später erhebt er die Frage nach dem sacramentum in der Beschneidung und antwortet: Videtur quod character sicut in baptismo. Worauf er die Schwierigkeit macht: Nulla est similitudo characteris ad rem sacramenti, scilicet peccatorum remissionem, quia character alicujus rei impressionem aliquam notat et sic ponit. Peccatorum remissio ablationem notat et nullius rei impressionem[2]. Daraus schließt er: In circumcisione nullus est character. Aus der Beweisführung leuchtet das Bestreben, die Symbolfunktion der äußeren sakramentalen Handlung zu bestimmen: Baptismus vero characterem habet pro sacramento, quia principalis ejus effectus est dare gratiam ex virtute sui. Et ideo character est sacramentum in baptismo[3]. Eine ähnliche Frage entstand bezüglich der Taufe des Johannes. Zu den

[1] Comm. in Sent. IV, 1, 2; ed. A. Landgraf, Beiträge 37 (1952) 147. Vgl. noch Ms. Vat. Reg. Lat. 411, fol. 61^{v}: Objicitur de charactere baptismi qui non est visibilis forma. Propterea dicunt quidam quod non est convertibilis. Vel ideo visibilis forma dicitur quia circa quodlibet sacramentum aliquid visibile geritur.

[2] 149 f.

[3] 150. Vgl. L. Antl, 365: Per hoc ergo, quod character est inseparabilis et distinguit, similitudinem habet cum gratia quae similiter inseparabilis est et dinstinguit.

Worten der Sentenzen: ‚signabat enim' lesen wir die Folgerung: Ergo baptismus Iohannis characterem[4], die dann abgelehnt wird.

Sowohl bei der Beschneidung wie bei der Johannestaufe ging die Frage von den Worten signum, signaculum, signare oder significare aus, die wegen der symbolischen Natur der äußeren sakramentalen Handlung mit der character-Idee und der Sakramentendefinition in enger Beziehung stehen. Wir dürfen nun nicht vergessen, daß durch das Bestreben, den character als das Sakrament der Taufe zu bestimmen, die sichtbaren Elemente in den Hintergrund traten und man gewissermaßen genötigt war, das sinnlich erfaßbare Symbol (similitudo) der Reinigung durch Gedanken zu ersetzen, die sich enger an den (positiven) inneren character anpaßten als auf die Reinigung von der Sünde hinzielten. Daher stammt das schon seit Petrus von Poitiers und Huguccio bemerkbare Bemühen, eine similitudo oder convenientia mit der Eingießung der Gnade, die ebenfalls unsichtbar ist, herauszuarbeiten und zu betonen. Ferner ist die Sündentilgung etwas Negatives, während character und Gnade etwas Positives sind: character alicuius rei impressionem aliquam notat et sic ponit. Da nun weder die Beschneidung noch die Johannestaufe aus sich heraus Gnade bewirkten, fehlte in ihnen auch der als Vorstufe dienende character. Wenn wir bedenken, daß bei Langton die Taufe wesentlich im inneren character besteht, können wir kaum die Notwendigkeit abstreiten, die Funktion des sakramentalen signum auch dorthin zu verlegen. Solange die sichtbaren und vorübergehenden Teile der Taufe nur sacramenta im uneigentlichen Sinne sind, ist auch ihre Symbolfunktion dementsprechend zu beurteilen.

Man konnte diese aber nicht einfach fallen lassen, denn das sakramentale signum mußte wenigstens nach der lang akzeptierten Definition des hl. Augustinus sinnlich erfaßbar sein.

Präpositinus, der höchstwahrscheinlich seine Summe noch vor dem Ende des 12. Jahrhunderts schrieb, versuchte auf seine Weise, diesen Punkt stärker zu betonen. Auch er ist der Meinung, daß weder das Wasser noch die ablutio, sowohl im aktiven wie passiven Sinn verstanden, die Taufe ist, da keines von beiden bleibt und die Taufe wesentlich etwas Bleibendes sein muß[5]. Das beweist er mit einem etwas frei formulierten Augustinus-Zitat: Dicit Augustinus quod illa nota magis adhaeret quam aliqua alia corporalis nota et quod aliud est habere, aliud perniciose habere ... Ergo baptismus non potest desinere esse in substantia. Sed aqua desinit esse et ablutio, ut supra[6]. Offenbar will Präpositinus nicht das Wort character benutzen, was man auf Grund des augustinischen Textes[7] oder wenigstens nach dem Gebrauch seiner Zeitgenossen erwarten könnte.

Das bestätigt sich in der unmittelbar darauffolgenden Ausführung: Ergo dicimus quod in hoc sacramento tria considerantur: unum est significans et non manens;

[4] Landgraf, 151. Statt characterem muß man wohl lesen: character est.
[5] Summa; Ms. Tours 142, fol. 121va. [6] Fol. 121vb.
[7] Contra ep. Parm. II, 13, 29; CSEL 51, 80f.

aliquid quod est significans et manens; tertium quod est significatum[8]. Das erste von diesen ist das Taufwasser. Ein gewisses signaculum ist das zweite: significans et manens quoddam signaculum, quod est in homine ex hoc quod baptizatur in forma ecclesiae. Das Bezeichnete (significatum) ist die Gnade der Reinigung. Sie werden, so schreibt Präpositinus, alle Taufe genannt: Das erste, weil es regenerierende Wirkung hat; das zweite, weil es in der Form der Kirche gegeben wird und die innere Gnade bewirkt; das dritte endlich, weil es innerlich reinigt. Wo nun die ‚Autoritäten' behaupten, das Wasser sei die ‚Taufe', muß man das von der Substanz (des Wassers) verstehen, die ‚Taufe' genannt wird, weil sie ein sakramentales Zeichen (significat) ist und weil sowohl in wie aus ihr jenes signaculum gegeben wird, ohne das der Mensch daraufhin nicht mehr sein kann und kraft dessen er innerlich gereinigt wird. Wo die ‚Autoritäten' sagen, man könnte die ‚Taufe' nicht verlieren, muß man es von diesem signaculum verstehen, das im eigentlichen Sinne ‚Taufe' genannt wird[9].

Präpositinus deutet keinen Grund an, warum er dem Wort character aus dem Wege ging. Immerhin ist es für uns von Interesse, daß er das signaculum mit der forma ecclesiae verbindet, obwohl es schwer einzusehen ist, wie man dieses innere signaculum noch als significans bezeichnen kann. Man möchte geneigt sein, es so zu deuten, daß er unter significans dieses signaculum im aktiven, sinnlich erfaßbaren Sinne (wenigstens von der Taufform) versteht, während es als manens im passiven, unsichtbaren Sinne verstanden ist. Jedoch wird man vermutlich der Sache mehr gerecht, wenn man annimmt, das Präpositinus nicht den an sich einfachen Ausweg sah, der in einer Sentenzen-Glosse zu lesen ist: Tria sunt in hoc sacramento, scilicet signans et non manens ut aqua; manens et non signans, scilicet character[10] ... So einfach diese Lösung auch scheinen mag, sie fand kein Echo.

Auch Robert Courçon, ein Schüler des Petrus Cantor, verrät eine gewisse Vorliebe für das Wort signaculum, dessen Gebrauch ja auch nicht gerade neu war. Wenn man sich seine Taufdefinition genauer ansieht, so findet man, daß er character und signaculum wieder in einem so weiten Sinne gebraucht, daß das Taufwasser, die Form und die Intention miteingeschlossen erscheinen: Est ergo baptismus character sive signaculum quoddam christianae religionis consideratum sive confectum ex forma verborum et substantia elementi et intentione baptizantis[11]. Unter dieser Voraussetzung kann er mit Recht die Vergleiche heranziehen, die er uns bietet, um eine dreifache Art von character zu erläutern: einen zur Unterscheidung, wie etwa ein Vater seine Herde kennzeichnet, um seine Schafe von anderen zu unterscheiden; einen zur Auszeichnung, der den Widder zum Führer der Herde stempelt; einen zur Unterzeichnung, wie er etwa zum ewigen Gedenken einem Schriftstück beigefügt wird. Auf Taufe, Weihe und Firmung übertragen, bedeutet das: erstens daß Gott als Vater durch den character der Taufe die Herde seiner Schafe von fremden Schafen unterscheiden (distinguere) wollte; zweitens daß er durch den character der Weihe die besseren Schafe als Führer kennzeichnen (signare) wollte; drittens daß er

[8] Fol. 121vb.

[9] Fol. 121vb: Et primum et secundum et tertium dicitur baptisma. Primum quia habet vim regenerativam. Secundum quia in forma ecclesiae confertur et gratiam interiorem operatur. Tertium quia interius abluit. Ubi auctoritates dicunt quod aqua est baptismus, de substantia intelligendum, quae dicitur baptismus quia significat et quia in ea et ex ea confertur illud signaculum sine quo homo esse non potest, vi cujus interius mundatur homo. Ubi auctoritates dicunt quod baptisma non potest quis amittere, de secundo intelligitur. De tertio dictum est: Super quem ... baptizat (Joh 1, 33). Sed medium magis proprie dicitur baptisma. Vgl. Landgraf, Greg 27 (1946) 357 f.; Dogmengeschichte III/1, 26.

[10] Ms. Paris, B. N. Lat. 3572, fol. 104^{v}.

[11] Brommer, 16. Landgraf, 368; Dogmengeschichte III/1, 35.

durch den character der Firmung ein Siegel oder eine Unterschrift zur Bekräftigung und bleibenden Erinnerung geben wollte[12].

Wir haben hier character in der Bedeutung eines unterscheidenden Kennzeichens, wie man es aus der Landwirtschaft kannte; dann im Sinne eines Führerzeichens, was wohl an den character militiae anklingt; schließlich im Sinne eines Stempels oder einer eigenhändigen Unterschrift, die man, wie wir gesehen haben, bei offiziellen Dokumenten character nannte. Wenn nun auch Langton von einem character discretionis der Taufe spricht[13], so mag das mit ähnlichen Voraussetzungen zusammenhängen. Bei Gottfried von Poitiers besteht kein Zweifel, daß er den Ausdruck von Courçon entlehnt hat, dessen Taufdefinition er auch fast wörtlich wiederholt. Unter der Voraussetzung, daß hier character wieder im weiteren Sinne verstanden ist, sieht man auch klarer, wie Gottfried sowohl die Gnade als auch die Sündenvergebung als Wirkung des character hinstellen kann[14]. In diesen Hintergrund paßt auch die bekannte definitio magistralis, die den character als distinctio festlegt. Die Tatsache, daß der hl. Albert, der sie als erster erwähnt, ihr nicht recht traute, hängt mit dem engeren Gebrauch des Wortes character zusammen, der sich inzwischen wieder durchgesetzt hatte[15].

Um den Vorgang kurz zu schildern, können wir zeitlich ein wenig zurückgreifen. Petrus von Capua ist z. B. ein Zeuge dafür, daß sich die aqua- und ablutio-Theorien der Taufe nicht mehr gegen die character-Theorie behaupten konnten[16]. Das ging, wie wir schon öfter gesehen haben, auf Kosten des sichtbaren sakramentalen Zeichens: Nos dicimus quod quidam character, qui imprimitur in anima baptizati, est sacramentum et id semper remanet in ipso[17]. Er definiert den character als spirituale accidens, befürchtet aber, daß man angesichts einer unwürdig empfangenen Taufe vielleicht an dem Wort spirituale Anstoß nehmen könne[18]. Dieser Befürchtung begegnet er mit einem Hinweis

[12] Brommer 17. Vgl. noch den Text in seiner Summa; Ms. Paris, B. N. Lat. 14524, fol. 192rb: Sunt autem, ut praediximus, tria sacramenta quae imprimunt characterem: primum est baptismus, secundum confirmatio, tertium ordo. Baptismus imprimit characterem ingressuris, confirmatio pugnaturis, ordo vexillum ducatus aliorum gesturis.

[13] Quaestiones; Ms. Paris, B. N. Lat. 14556, fol. 180^{r}.

[14] Brommer, 18 f. Landgraf, 369; Dogmengeschichte III/1, 36.

[15] Brommer, 75.

[16] Summa theologiae; Ms. Vat. Lat. 4304, fol. 62vb und 4296, fol. 66ra: Multiplex est hic opinio. Magister Hugo de s. Victore dicebat quod ipsa aqua est sacramentum propter praedictam auctoritatem (Augustinus, In Joh. Tract. LXXX, 3) et alias multas similes. Magister Petrus Lombardus dicit in sententiis (IV, 3, 1) quod ablutio est sacramentum. Sed ablutio potest intelligi vel active vel passive i. e. actio abluentis vel passio i. e. passio abluti. Et de hac intendebat ipse. Sed si passio abluti est sacramentum, cum ipsa sit opus hominis, et infertur in illa passio ab homine, ergo sacramentum est hominis opus. Ad quod dicerem quod est hominis ut ministri, Dei vero ut auctoris ... Tertii dicunt quod quiddam, quod conficitur ex actione abluentis et passione abluti est sacramentum.

[17] Ibid. Man beachte noch die Ausdrucksweise: id semper remanet, womit das bleibende sacramentum gemeint ist.

[18] Sed utrum character ille sit substantia vel accidens, an habeat suum existendi modum per se, ut enuntiabile, dubium est. Potest tamen dici quod sit quoddam spirituale accidens. Sed si ille character est spirituale, ille qui ficte accedit non videtur suscipere aliquid spirituale. Ergo nec illum characterem. Non ergo suscipit sacramentum baptismi, cum iste character sit sacramentum baptismi.

auf die Eucharistie, in der auch der Unwürdige etwas Spirituelles empfängt: Potest tamen concedi quod, licet ficte accedat, suscipit tamen quiddam spirituale, quo discernitur ab infidelibus et non-baptizatis sicut etiam, qui ficte suscipit corpus Domini, suscipit quiddam spirituale[19].

Der Zusatz: quo discernitur ab infidelibus et non-baptizatis berechtigt zur Frage, wie das zu denken sei. Wir lesen tatsächlich kurz darauf den Einwand, den Huguccio erhoben hatte, daß jener character unsichtbar sei und darum nicht als sacramentum i. e. signum angesehen werden könne. Wie Huguccio, so beruft sich auch Petrus von Capua darauf, daß die Sakramentsdefinition nicht gut sei, weil auch der unsichtbare eucharistische Leib Christi sacramentum genannt werde[20]. Leider bietet Petrus kein weiteres Material, um die Anwendung seiner Lehre auf andere Sakramente zu verfolgen. Sein Hinweis auf den Konflikt zwischen der Sakramentendefinition und der Gleichstellung von character und dem bleibenden sacramentum bedurfte jedoch einer klareren Lösung als die von ihm und anderen vorgeschlagene Kritik der festverankerten Definitionen[21]. Vorläufig blieb die Lage noch recht verwirrt und dunkel, wie man auch aus der Summe des Guido von Orchelles ersehen kann.

Er lehnt in seinem Tractatus de sacramentis, der um 1215—1220 verfaßt ist, wie Langton einen character der Beschneidung ab[22]. Natürlich handelt es sich hier nicht um character in dem körperlichen Sinne, wie er bereits im 4. Jahrhundert nachweisbar ist. Guido vertritt die Ansicht, daß alle von Johannes getauften wieder getauft wurden, da sie Christi Taufe nötig hatten: quantum ad characterem, qui est signaculum fidei distinguens inter fidelem et infidelem[23]. Er ist ein Gegner der aqua- und ablutio-Theorie der Taufe, schlägt aber keine eigene Definition vor. Nur weist er wie frühere Autoren darauf hin, daß die Taufe drei Dinge umfasse (d. h. Wasser, character und die Gnade der inneren Reinigung), von denen jedes ‚Taufe' genannt werde. Aber der character sei das sacramentum im eigentlichen Sinne: character ibi proprie dicitur sacramentum[24]. Uns interessiert vor allem wieder seine Begründung: Character, qui imprimitur animae, magis proprie dicitur sacramentum eo quod est signaculum fidei, per quod discernitur fidelis ab infideli[25].

Auch hier sucht man vergeblich nach einer Erläuterung des Wortes ‚discernitur', denn Guido läßt wenig Zweifel darüber, daß nach ihm das signaculum fidei ein der

---

[19] Fol. 62vb bzw. 66ra.

[20] Praeterea character ille, cum non sit visibilis, non videtur alicui esse sacramentum i. e. signum. Sacramentum enim est invisibilis gratiae visibilis forma, ut tradit auctoritas. Respondeo: Forte non est hoc descriptio sacramenti sed qualiscumque assignatio. Nam et corpus Christi est sacramentum, cum tamen non videatur.

[21] Vgl. Berengars's Definitions, 131 ff.

[22] Tract. de sacramentis, 12; ed. Van den Eynde, Paderborn 1953, 18. Vgl. auch das Summarium, n. 17; 277.

[23] Summarium, 278.

[24] 25. Das Summarium, 278, sagt allerdings: Dic quod character non est baptismus.

[25] 25. Nach der Angabe der Herausgeber stammt die Darstellung aus der Summe des Präpositinus, was jedoch sehr fraglich scheint.

Seele eingeprägter character und ausschließlich ein Werk der Gnade ist[26]. Während er an einer Stelle die Unwiederholbarkeit der Taufe mit diesem character begründet[27], führt er bei der eigentlichen Besprechung der Unwiederholbarkeit der Taufe nur einen moralischen und einen allegorischen Grund an[28]. Auch bei der Frage der Häretikertaufe sagt er nichts über character[29]. Bei der Behandlung des Wesens der Firmung offenbart er eine unleugbare Unsicherheit. Er erhebt den Einwand: Character impressus in baptismo signum est gratiae. Character impressus in confirmatione signum est majoris gratiae. Ergo in ista significatur tanta et major gratia. Schließlich endet er mit der Folgerung: Ergo falsum est ibi signum, immo numquam est verum signum ille character. Ergo numquam est sacramentum[30].

Es wäre recht wertvoll, genauer zu erfahren, wer die Einwände in dieser Form erhoben hat[31]. Wir gehen aber kaum fehl mit der Annahme, daß die hier angeführten Schwierigkeiten letzten Endes von der Sakramentendefinition, die sacramentum als signum beschreibt, herstammten[32]. Bei der Taufe hatte Guido allerdings character nicht als signum beschrieben, es sei denn, daß er mit signaculum dasselbe sagen wollte. Statt aber nun auf die erhobenen Einwände einzugehen, behauptet er einfach: Character est ibi sacramentum et . . . est signum agilitatis seu strenuitatis in pugnam[33].

Man kann sich auch mit Recht fragen, warum Guido die Weihe nicht erwähnt, wenn er schreibt: Tam in baptismo quam in confirmatione character imprimitur,

---

[26] 32: Impressio characteris est opus solius gratiae.

[27] 43: Ad quod dicimus quod (Lazarus resuscitatus) non debuit rebaptizari, quia non est solutus baptismus in morte, cum character sit impressus animae.

[28] 32. [29] 41 f. [30] 52 f.

[31] Sie werden später im Anschluß an die augustinische signum-Definition von Wilhelm von Auxerre, Summa aurea IV, Paris 1590, fol. 249vb, folgendermaßen formuliert: Signum est quod per speciem, quam ingerit sensibus etc. Ille character nullam speciem ingerit sensibus. Ergo ille character non est signum. Ergo non est sacramentum. Ergo non est baptismus. Eine sehr offene und kritische Auseinandersetzung findet sich in der Quaestio theologica de descriptione sacramenti des Kard. Stephan Langton, in der es heißt: Sacramentum sic describitur ab Augustino: „Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma." Sed si est descriptio, ergo convenit cuilibet sacramento. Et hoc fere falsum in omnibus sacramentis, quia character est sacramentum in baptismo, non tamen est visibilis forma: sicut nec character ordinis. Text zitiert nach L. Antl, FranzSt 14 (1954) 336, Anm. 4. Man hatte bis dahin wohl kaum den Mut besessen, eine (angeblich) augustinische Formulierung derart herunterzusetzen, wenn auch der Weg dazu längst geebnet war. Van den Eynde, Les Définitions, 79, hält allerdings die von mir betonte, nach unten gleitende Abstufung von der ursprünglichen definitio über die descriptio zur assignatio unter den Theologen für unbegründet und liest dabei zuviel in seine Erklärung der assignatio hinein. Daß die Theologen den Unterschied zwischen definitio und descriptio sehr wohl kannten, ersieht man aus einem gegen Ende des 12. Jahrhunderts verfaßten Werke des Zisterziensers Everardus (Mediaeval Studies 15 [1953] 249): Definitio constat ex genere et substantialibus differentiis; descriptio vero quandoque ex substantialibus quandoque ex accidentalibus praeter conveniens genus aggregatis. Nachdem die augustinische Formulierung als definitio, dann als descriptio, dann als assignatio eine sich stufenmäßig verschlechternde Ablehnung erfahren hatte, blieb nur noch der eine Ausweg: sie als „beinahe falsch in allen Sakramenten" zu brandmarken.

[32] Vgl. Tract. de sacramentis, 2 und 224; S. 3 und 201: Sacramentum i. e. sacrae rei signum. Guido hält diese Definition für unzureichend und erwähnt vor allem, daß die visibilis-forma-Definition sehr angefeindet wurde, und zwar gerade mit Rücksicht auf das Element der Sichtbarkeit.

[33] 53. Summarium, n. 53; S. 284.

in extrema vero unctione nequaquam. Unde regula est quod, ubi character imprimitur, sacramentum non iteratur[34]. Er definiert sie als signaculum und führt dann aus, daß, so wie im Alten Bunde die Leviten durch ein signum unterschieden wurden, im Neuen Bunde die zum Gottesdienst Bestellten durch einen character unterschieden seien, der ein signum der Auszeichnung (praeeminentia) ist[35]. Die Tonsur ist nach Guido keine Weihe, da sie nur ein signum commune ordinum ist[36]. Obwohl hier das Wort signum offenbar ein sichtbares Kennzeichen bedeutet, ist das durchaus nicht so klar bei dem signum der Leviten, denn wir erfahren von Guido, daß manche Theologen auch einen character der Weihe im Alten Bunde lehrten. Darum dürfe man z. B. Aaron nicht noch einmal weihen, falls er noch lebte[37]. Guido ist jedoch anderer Meinung und erklärt: Nos autem dicimus quod revera reordinandus esset Aaron et quod character veteris sacerdotii et character novi non sunt ejusdem speciei sed diversarum[38].

Wir stehen hier noch ganz klar in einer Übergangsperiode, in der die Idee des sakramentalen signum auch da noch festgehalten wird, wo eine klare Antwort nur neue Einwände hervorgerufen hätte. Seine Identifizierung mit dem character und dem ebenso unsichtbaren bleibenden sacramentum brachte auch Guido dahin, die Bedeutung der äußeren ablutio oder der unctio in der Firmung und der Letzten Ölung abzuschwächen[39]. Dieser durch Berengar heraufbeschworene Konflikt zwischen dem sinnenfälligen signum und dem nun so siegreichen unsichtbaren sacramentum, das man ebenfalls signum oder character oder signaculum nannte, wurde in der Sakramententheologie tatsächlich sprachlich nie ganz überbrückt. Solange man noch in der Taufe wie in anderen Sakramenten drei sacramenta friedlich nebeneinander anerkannte, war die Notwendigkeit einer genaueren Terminologie vielleicht nicht sehr stark empfunden worden. Sobald man aber dazu überging, das unsichtbare sacramentum als das Sakrament im eigentlichen Sinne zu bestimmen, wurde eine Klassifizierung immer dringender. Es kam schließlich zu einer solchen, die diese Spannung gewisser-

[34] 168. Vgl. Summarium, n. 172; S. 310: Et dic quod in hoc sacramento (unctionis) non imprimitur character sicut in baptismo et confirmatione.

[35] 172. [36] 173.

[37] Vgl. Glossa in Decretum D. 77 c. 7; ed. Lyon, fol. 373.

[38] Tract. de sacr., 187; S. 179. Summarium, n. 187; S. 311.

[39] 167: Ad hoc dicimus quod sacramentum unctionis est qualitas corporis quae relinquitur ex omnibus illis unctionibus. Sed videtur quod similiter baptismus debeat dici qualitas quae relinquitur ex tribus immersionibus. Sed non est, quia sacramentum omne debet habere similitudinem cum re sua principali. Sed res principalis baptismi est infusio gratiae. Quare character impressus animae, qui habet similitudinem cum infusione gratiae, est sacramentum. Unde cum ablutio non habeat similitudinem cum re principali baptismi, non est sacramentum baptismi. Bezüglich der similitudo cum re principali als eines von Langton so formulierten Prinzips der Sakramententheologie vgl. L. Antl, ‚Stephen Langton's Principle of determining the Essence of a Sacrament', FranzSt 14 (1954) 357ff. Im Grunde genommen handelt es sich hier um eine schon von Augustinus (Ep. 98, 9) ausgesprochene Lehre, jedoch mit dem Unterschied, daß man nun die traditionell in der symbolischen Natur der sichtbaren Sakramentshandlung gesehene similitudo irgendwo im inneren und unsichtbaren Bereich suchen mußte.

maßen verewigte, als man dazu überging, das unsichtbare sacramentum oder den mit ihm identischen character als ‚sacramentum et res' zu klassifizieren[40].

Es blieb aber immer noch die Frage, wie man character als *signum* im sakramentalen, d. h. sinnlich erfaßbaren Sinne rechtfertigen könne. Hier kamen nun bald Wilhelm von Auxerre und Hugo von St-Cher mit einem schon früher geäußerten Lösungsversuch, der wieder die Tatsache verdeutlicht, daß das ursprünglich so eng miteinander verwandte Begriffspaar signum-character sich auch da noch gegen eine Trennung sträubte, wo der Bedeutungswechsel des Wortes character eine Scheidung verlangte. Zunächst sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß Wilhelm von Auxerre zu den ersten gehört, die sich über die Natur dieses character äußern. Er definiert ihn als eine ontologische Heiligkeit (sanctitas), die er mit der Heiligkeit einer Basilika vergleicht[41]. Der Gedanke ist sehr augustinisch, wurde aber später von Ps.-Alexander von Hales nicht nur als unbiblisch, sondern auch als unpatristisch abgelehnt, da character nur ein signum der Heiligkeit sei[42]. Nun gaben auch Wilhelm von Auxerre und Hugo von St-Cher noch zu, daß er ein signum sei, wenn das auch durch die Einengung der Bedeutung des Ausdrucks character schwer verständlich schien. Um aber mit einer Tradition, die jedoch ganz andere Voraussetzungen hatte, weil sie das Wort character in einem weiteren Sinne benutzte, nicht zu brechen, schlugen beide vor, er sei ein Unterscheidungszeichen (signum distinctivum) für Gott und die Engel. Gott bedürfe dessen zwar nicht, aber die Engel hätten ein solches signum nötig, um zu wissen, wer getauft ist[43]. Der character, so belehrt uns Wilhelm, ist ein signum non sensibile sed intelligibile[44], was ja zutiefst nichts anderes bedeutet, als daß er kein sakramentales signum für den Menschen ist. Allerdings besteht er darauf, daß man bei der Taufe das äußere Zei-

[40] Der Verfasser der Quaestio in Ms. Vat. Reg. Lat. 411, fol. 17^{v} schreibt bereits von der Weihe: Item quaeritur quid sit per se de substantia ordinis. Dicunt quod tria sicut in omni sacramento: signum solum, res et signum, res solum. Omnia quae (fol. 18) aguntur exterius, signum solum. Character impressus: res et signum. Gratiae appositio vel augmentatio: res solum. Auf Grund der hier aufgestellten Regel würden alle Sakramente einen character einprägen.

[41] Brommer, 40 ff.

[42] Vgl. Brommer, 42.

[43] Brommer, 53. Gottfried von Poitiers schreibt bereits Langton die Auffassung zu: Dicit magister quod (character) est visibilis, etsi non sit visibilis oculis nonglorificatis, quia est visibilis oculis glorificatis (zitiert nach D. van den Eynde, Les Définitions, 87). Allerdings behauptet Langton das nicht in dem ebendort angeführten Text. Recht bezeichnend ist aber ein Zusatz in einer anderen Handschrift des gleichen Textes, der die von Gottfried erwähnte Lösung mit den Worten kritisiert: Sed eodem modo quodlibet est visibile et ita nihil invisibile. Das stimmt ja wohl auch.

[44] Summa aurea IV zitiert nach Landgraf, Greg 27 (1946) 371; Dogmengeschichte III/1, 37.

chen mit dem character als Einheit auffassen muß[45]. Er ahnte vermutlich nicht, daß das früher wirklich einmal der Fall gewesen war.

Der hier besprochene Lösungsversuch hatte einen Vorgänger in der Eucharistielehre, denn dort hatte schon Petrus von Poitiers die Bezeichnung sacramentum für den unsichtbaren eucharistischen Leib dadurch zu rechtfertigen versucht, daß entweder die Sakramentsdefinition unzureichend sei oder daß er den Engeln jetzt und uns Menschen später im Himmel sichtbar sei[46]. Heute können wir keinen dieser Versuche als solide Beiträge zum Aufbau der Sakramententheologie loben, aber es war nun der Weg frei gemacht zu einer dem Ps.-Areopagiten zugeschriebenen Definition, die character als signum sanctum definiert und somit eine Erklärung des Wortes signum verlangte[47]. Man mag über den von Wilhelm und Hugo vorgelegten Lösungsversuch urteilen, wie man will, er war aber aus der klaren Einsicht hervorgegangen, daß character auf Grund seiner geistigen Natur nicht als sakramentales signum für den Menschen dienen konnte.

Es waren zudem noch unter den Theologen Bestrebungen im Gange, den Gedanken eines character auf *alle Sakramente* auszudehnen, wie es die Kanonisten, von anderen Voraussetzungen ausgehend, schon früher getan hatten. Alexander von Hales, dessen literarische Tätigkeit in den Jahren 1230—1240 ihren Höhepunkt erreichte, bemerkt einmal, daß nach einer Glosse[48] zum Römerbrief (2, 15) schwere Sünden gewisse Merkmale (notae) zurücklassen, durch die man die Sünde erkennen könne. Alexander bezeichnet ein solches Merkmal als character diaboli. Da nun sowohl die Buße als auch die Letzte Ölung als Heilmittel gegen die Sünde eingesetzt seien, könne man a fortiori die Folgerung ziehen, daß beide Sakramente ebenfalls ein Merkmal (nota) oder einen character zurücklassen[49]. Er legt darauf eine Definition vor: Character est figura intelligibilis discretiva imaginis (Dei) secundum statum membrorum in ecclesia et perpetua[50]. Das Wort discretiva bezieht sich nach Alexander auf den Verstand (discernere), während der Gedanke der Unterscheidung in dem Ausdruck membrorum in ecclesia zu sehen sei, durch den die Engel ausgeschlossen sind, da sie keinen derartigen geistlichen character erhalten[51].

Einem dreifachen status fidei gemäß unterscheidet Alexander einen dreifachen character: den der Glaubenserleuchtung (Taufe), der Glaubensstärkung (Firmung) und der Glaubensvollendung (Weihe). Zur Erklärung des Wortes character gibt Alexander folgende Analyse, die wieder zeigt, wie wenig die augustinische Gebrauchsweise des Wortes das Denken der Theologen bestimmte: Accipitur autem haec ratio characteris in parte per similitudinem characteris corporalis. Sicut enim ei, qui aliquod crimen commisit, fit character ut distinguatur reus fuisse illius criminis et, si non se contineat a crimine, postea condemnatur aliquando poena capitali, sic est in charactere spirituali fidei: quod imprimitur character ipsi animae ad distinguendum secundum statum fidei quae, licet non insit, inesse debet . . . Et sicut character corporalis, manente subjecto, est indelebilis sic multo fortius character spiritualis, cujus susceptibile perpetuum est[52]. Um aber den oben gemachten Vor-

[45] Landgraf, 370, Anm. 134; Dogmengeschichte III/1, 36.
[46] Berengar's Definitions, 134. [47] Brommer, 69ff.
[48] Vgl. Lombard, In Rom. 2, 15; PL 191, 1346C: Cogitationes... quae nunc sunt in nobis, quarum notae quaedam et signacula relinquentur in corde nostro velut in cera. [49] H. Betti, ‚Notes de litt. sacramentaire', RechThAncMéd 18 (1951) 230f.
[50] H. Betti, 231. Das Wort Dei fehlt im Text. [51] H. Betti, 231. [52] Ibid.

schlag, daß Buße und Letzte Ölung einen character einprägen, zu entkräften, unterscheidet Alexander zwischen nota und character: Nam nota secundum suam rationem non imponit perpetuitatem nec discretionem sed cognitionem. Character vero ponit perpetuitatem et discretionem. Nam proprie fit in fide Trinitatis[53].

Die gleichen Gedanken finden sich in einer anonymen Quaestio de sacramentis, deren Verfasser die gelegentlich schon im 12. Jahrhundert anzutreffende Auffassung vertritt, daß gewisse Sakramente nicht deshalb wiederholbar seien, weil sie einen character einprägen, sondern weil es die Kirche so bestimmt habe[54]. Er kommt zu dieser Ansicht durch die Voraussetzung, daß alle Sakramente irgendwelche notae oder characteres zurücklassen. Er will jedoch damit nicht die Berechtigung der Lehre abstreiten, daß nur drei Sakramente einen character, aber alle eine nota einprägen. Daraufhin wiederholt er fast wörtlich die Darstellung des Alexander von Hales[55]. Die in beiden Quellen vorgelegte Definition bezeichnet character als figura, nicht als signum. Der Ausdruck wurde bewußt gewählt, um eine Unterscheidung von anderen Formen in der Seele klarzustellen: Per hoc quod dicitur ‚figura', fit separatio ab aliis formis, quae sunt in anima sicut habitus et dispositio[56].

Die Definition, die character als signum bestimmte, ließ sich aber nicht verdrängen. Wenn der hl. Thomas später mit gutem Recht erklärt, die Aufgabe eines signum bestehe darin, uns vom Bekannten zu etwas Unbekanntem zu führen[57], und dann bei einer anderen Gelegenheit behauptet: character animae impressus habet rationem signi, inquantum per sensibile sacramentum imprimitur; per hoc enim scitur aliquis esse baptismali charactere insignitus, quod est ablutus aqua sensibili[58], so darf man wohl mit Cajetan sagen: Haec responsio multis non facit satis[59]. Thomas zeigt ja ganz klar, daß wir durch die sichtbare Taufhandlung zur Kenntnis des character baptismalis gelangen und nicht umgekehrt. Sie ist darum das sakramentale signum und nicht umgekehrt.

Sehr geschickt ist allerdings der Versuch des Kanonisten Heinrich von Ostia, der ein Zeitgenosse des hl. Thomas war und folgende Beschreibung vorschlug: Potest tamen magistraliter sic describi: Sacramentum est character quidam qui per eum, qui potestatem habet, corpori humano recipientis juxta ritum ecclesiasticum visibiliter, animae vero invisibiliter a Spiritu sancto imprimitur[60]. Das war tatsächlich die Bedeutung des Wortes character, als es in die Sakramententheologie aufgenommen wurde.

III

Zurückblickend können wir nun sagen, daß das Wort character in der lateinischen Literatur in einer Reihe von Bedeutungen gebraucht wurde, von denen heute nur noch verhältnismäßig wenige in modernen Sprachen fortleben. Als es in die Terminologie der Sakramententheologie Aufnahme fand, ging ihm unter den Theologen ein Ge-

[53] Ibid. [54] H. Betti, 229. [55] 230. [56] 230 f.
[57] Summa theol. III, 60, 2. [58] Summa theol. III, 63, 1 ad 2.
[59] Comm. in Summ. theol. III, 63, 1 ad 2. [60] Summa; ed. Venedig (1542) fol. 35rb.

brauch voraus, der stark eschatologisch gefärbt war, insofern es nicht nur die trinitarische Taufform nach augustinischer Art bedeutete, sondern auch eng mit dem im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit gemachten Kreuzzeichen verbunden war, das besonders bei der Taufe eine wichtige Rolle spielte. Wir fanden auch, daß sogar die Aufstellung eines ordo der Geweihten und die davon abgeleitete Standeseigenart, die als character bezeichnet wurde, auf eschatologischen Fundamenten ruhte. Die von Paganus ausgehende Entwicklung ist von dieser Gedankenwelt nicht ganz zu trennen, muß aber wohl mehr in dem Sinne analysiert werden, daß man auch allgemein mit character das bezeichnete, was einem Menschen gewissermaßen einen Stempel aufdrückt, wodurch er gekennzeichnet und einer bestimmten Gruppe eingegliedert wird.

Dieser Stempel war zunächst die Taufe in ihrer Ganzheit gesehen, wobei der äußeren Kennzeichnung durch den sichtbaren sakramentalen Akt im Falle der Taufe das innere Kennzeichen als bleibende, unsichtbare Realität entsprach. Mit dieser Voraussetzung war die oder wenigstens eine Urbedeutung des Wortes character als sinnlich erfaßbares Zeichen oder signum klar aufrechterhalten und konnte, wie es z. B. Alanus ab Insulis tat, auf den sichtbaren Empfang aller Sakramente ausgedehnt werden. Solange man das Wort sacramentum seiner Definition entsprechend als sinnenfälliges signum oder visibilis forma festhielt, konnte man auch den wenigstens teilweise sichtbaren character noch mit signum vereinbaren, wie es in der Sakramententheologie in Abhängigkeit von Augustinus verstanden wurde. Sobald man aber dazu überging, das eigentliche Sakrament in das zu verlegen, was man später wieder als dauernde oder vorübergehende Wirkung des Sakramentes erkannte, war ein Konflikt unausbleiblich, der nicht nur die Wesensbestimmung des Wortes sacramentum, sondern auch die Anwendung des Wortes signum und character oder signaculum in Mitleidenschaft zog. Man kann bestimmt nicht die Berechtigung des Wortes character zur Bezeichnung einer unauslöschlichen sakramentalen Dauerwirkung bestreiten, denn man hatte es beinahe tausend Jahre im Sinne eines unsichtbaren apokalyptischen Zeichens gebraucht.

Anders steht es hier mit der Berechtigung des Wortes signum, wie es bewußt von Augustinus als sinnlich wahrnehmbares Zeichen übernommen wurde. Die Begründung, daß character ein signum sei, weil Gott und die Engel daran die Getauften erkennen, wurde sehr bald genauso einer wohlverdienten Vergessenheit übergeben wie die von Petrus von Poitiers bereits vorgeschlagene Erklärung des unsichtbaren eucharistischen sacramentum. Für die Dogmengeschichte ist es sowohl interessant wie lehrreich, die Fehlerquellen einer solchen Entwicklung aufzuzeigen.

Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker

Von Johannes Beumer S. J.

Wenn die theologischen Leistungen der Frühscholastik im Rahmen ihrer Zeit gewürdigt werden sollen, steht die Forschung von heute vor einer nicht geringen Schwierigkeit. Besonders rührt sie daher, daß einerseits unbedingt eine objektive Wiedergabe der alten Gedanken erreicht werden muß und daß auf der anderen Seite die Begriffe und deren terminologische Festlegung, wie wir sie jetzt gebrauchen, kaum dem ganz entsprechen, was die Scholastiker des 12. Jahrhunderts, die noch aus der Fülle eines intensiv religiösen Lebens schöpften, auf ihre Art ausdrücken wollten. Damit ist für uns die Gefahr gegeben, daß wir, vielleicht ohne unser Wissen und jedenfalls ohne unsere Absicht, aber gerade darum um so wirksamer, unsere Fragestellungen auf die Vergangenheit übertragen und dort Lösungen vorfinden wollen, die erst eine längere Entwicklung voraussetzen; zudem könnten bei diesem Vorgehen die eigentlichen Werte des Mittelalters leicht vernachlässigt werden. Wollte man hingegen auf eine Einkleidung in die moderne Sprache vollständig verzichten, dann gäbe es auch keine Konfrontierung mit den neueren Problemen und infolgedessen ebensowenig eine befruchtende Anregung für die Theologie, die allen Zeiten verpflichtet ist. Nur eine recht behutsam voranschreitende und immer wieder sich selber korrigierende Untersuchung wird zu brauchbaren und dauerhaften Ergebnissen gelangen.

Das Gesagte gilt in hervorragendem Maße für Richard von St. Viktor[1]. Seine Persönlichkeit und sein literarisches Schaffen lassen sich überhaupt nicht in ein Schema pressen. War er denn ein Theologe? Und war er wirklich ein Mystiker? Diese Fragen haben in den letzten Jahren unterschiedliche Antworten erhalten[2]. Wir möchten hier ver-

[1] Die neuere Literatur ist gut zusammengestellt bei: *J. Chatillon,* De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus, Chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint Victor (Revue du moyen âge latin 8 [1952] 139—162, 247—272) 254—264; *G. Dumeige,* Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour (Bibl. de philos. contemporaine), Paris 1952, 171—185. Bei beiden auch Angaben über die Echtheit der Schriften Richards und ihren Fundort. Wir fügen zu der Bibliographie noch hinzu: *J. M. Déchanet,* Contemplation au XIIe siècle (Dict. de spiritualité II, Paris 1953, 1948—1966). *H. Köster,* Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor, Grundlagen und Grundzüge, Emsdetten 1940.

[2] „Ni artiste, ni poète, ni philosophe, notre Victorin est exclusivement, et tout d'une pièce, un théologien de la vie spirituelle ... Le De trinitate est-il un ouvrage de science et de méthode théologique? Évidemment, notre auteur aurait été le plus surpris du monde, si quelqu'un de son temps lui avait posé un tel doute" (*A. M. Éthier,* Le „De trinitate" de Richard de Saint-Victor [Publ. de l'inst. d'ét. méd. d'Ottawa 9], Paris-Ottawa 1939, 8 u. 66 f.); „Le pieux auteur du Benjamin major ne sauvait . . . passer pour un maître écrivain ni pour un théologien de grande

suchen, das Bild Richards in den wesentlichen Zügen zu zeichnen, und zwar mit Hilfe des Begriffspaares „Theologie und Mystik". Zwei *Seiten*, nicht Gegensätze, sollen so hervorgehoben werden, die schließlich dann in einer Einheit und Ganzheit ausmünden. Die Theologie Richards ist nämlich von seiner Mystik abhängig, und seine Mystik von der Theologie. Damit verwenden wir eine gedankliche Konstruktion, aber nur gleichsam als heuristisches Prinzip, die durch das erhoffte Ergebnis einer mystischen Theologie oder einer theologischen Mystik abgelöst werden soll. Allerdings ist besonders der Begriff „Mystik" im richardischen Sinne schwer zu bestimmen; denn während „Theologie" die systematische Darlegung der Glaubenswahrheiten beinhaltet, kann „Mystik" einstweilen nur umschrieben werden als die Lehre von der beschaulichen und affektiven und dazu noch außergewöhnlichen Vereinigung mit Gott. Es soll uns auch in erster Linie nicht darauf ankommen, einzelne Erkenntnisse und Unterscheidungen herauszuarbeiten und zu verteidigen, als vielmehr darauf, daß wir zu der Gestalt des großen Viktoriners, wie sie uns heute noch aus seinem religiösen Schrifttum so anziehend und lebensvoll entgegentritt, Zugang finden.

Es bedarf wohl keiner Begründung, warum das damit gesteckte Ziel nicht allein einen Beitrag verspricht zur Geschichte der grundsätzlichen Auffassung von der Theologie in der Frühscholastik des 12. Jahrhunderts, sondern unter Umständen auch die recht schwierige Antwort auf das zugrunde liegende sachliche Problem anzubahnen und zu fördern vermag[3]. Das wird zumal dann der Fall sein, wenn näherhin das Verhältnis der Glaubenslehre zum Glaubensleben und zu den anderen übernatürlichen Faktoren zur Untersuchung kommt, also kurz ausgedrückt das Problem „Theologie als religiöses Anliegen"[4].

Freilich darf man nicht ohne weiteres die theologische Erkenntnislehre Richards mit der der Scholastik, auch nicht in deren Frühperiode, in eins setzen. Aber seine Stellungnahme ist immerhin von großer Bedeutung, da er sehr tief mit der augustinischen Tradition verbunden war und dazu auf die Folgezeit, bis in das 14. Jahrhundert hinein und darüber hinaus, in der nachhaltigsten Weise eingewirkt hat[5]. Und darüber kann wohl kein Zweifel sein, daß bei Richard die religiöse Sicht der Theologie eine alles beherrschende Stellung einnimmt.

---

race; il utilise adroitement la tradition augustinienne; rien n'indique que son expérience personelle ne soit étendue jusqu'au soummet des vies mystiques" (*J. Maréchal*, Études sur la psychologie des Mystiques [Museum Lessianum, ser. philos. 19] Bruxelles-Paris 1937, II 257); „La doctrine spirituelle des maîtres de Saint Victor . . . présente peut-être, en un sens, moins d'intérêt que celle des enfants de Cîteaux ou de Chartreuse, . . . moins originale . . . moins chrétienne . . . elle n'a pas au même degré valeur de témoignage vécu . . . Ils ont tendance à dépasser . . . leur expérience, pour décrire en des traités systématiques les genres, les degrés, les modes de la contemplation" (Déchanet a. a. O. 1961).

[3] So vervollständigen wir die Ausführungen in unserem Buche „Theologie als Glaubensverständnis", Würzburg 1953.

[4] Darüber unter diesem Titel unser Aufsatz in der MünchThZ (1956).

[5] Bei Petrus Aureoli z. B. erscheint Richard unter den „sancti", demnach als Autorität. Ähnlich ist es bei Heinrich von Gent und den durch ihn beeinflußten

1. Die Theologie Richards unter dem Einfluß seiner Mystik

Von verschiedenen Seiten her soll der Versuch gemacht werden, das zu erschließen, was wir als mystische Färbung der theologischen Gedanken Richards von St. Viktor bezeichnen möchten. Nicht alle anzuführenden Momente haben dieselbe Beweiskraft; die meisten sind nur Anzeichen, die erst aus der Zusammenschau des Ganzen größeren Wert erhalten.

Richard betont in seiner Theologie stark das *Verständnis des Glaubens.* Der Prolog zu seinem Werk De trinitate erklärt ausführlich:

„Feramur itaque ad perfectionem et quibus ad profectum gradibus possumus, properemus de fide ad cognitionem; satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus, quod credimus . . . Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione, quod tenemus ex fide . . . Parum autem nobis debet esse ad primi coeli secreta mentis contemplatione ascendere. Ascendamus igitur de primo ad secundum, de secundo ad tertium. Contemplatione ascendentibus de visibilibus ad invisibilia, de corporalibus ad spiritualia . . . Parum itaque debet nobis esse, quae vera sunt de aeternis, credere, nisi detur et hoc ipsum, quod creditur, cum rationis attestatione convincere. Nec nobis sufficiat illa aeternorum notitia, quae est per fidem solam, nisi apprehendamus et illam, qua est per intelligentiam, si necdum ad illam sufficimus, quae est per experientiam.“ [6]

In demselben Sinne sprechen noch viele andere Stellen aus den theologischen Schriften Richards[7]. Das Glaubensverständnis muß von der Erfahrung ausgehen und dabei Bilder und Vergleiche in seinen Dienst stellen[8]; er vergleicht einmal die Aufgabe des Theologen mit der, die die Mutter des menschgewordenen Gotteswortes hatte: „Nemo ergo

Scholastikern. Die Mystik des hl. Bonaventura hängt sicher wesentlich von der Richards ab.

[6] PL 196, 889—890.

[7] Alia est itaque illa cognitio veritatis, quae est per fidem solam, et illa, quae est per veritatis intelligentiam. Utraque per prophetam designatur, cum dicitur: Si non credideritis, non intelligetis. Sed illa, quae est in fide sola, solet praecedere semper opera bona. Illa vero, quae per intelligentiam est, bona opera sequitur, quia bene operando ad veritatem illuminamur . . . Non nobis ergo debet sufficere fidei nostrae sacramenta veraciter et firmiter credere, nisi satagamus, in quantum possumus, etiam per intelligentiam capere: Declarationes nonnullarum difficultatum scripturae; PL 196, 266 BC. — In horum itaque cognitione vel assertione magis inniti solemus fide quam ratiocinatione, iuxta illud prophetae: Nisi credideritis . . . Sed et hoc in his verbis diligenter attendendum videtur, quia horum quidem intelligentia hac nobis auctoritate non generaliter, sed conditionaliter neganda proponitur, cum dicitur: Nisi credideritis . . . Non ergo debent exercitatos sensus habentes de talium intelligentia comparanda desperare, dum tamen se sentiant firmos in fide et per omnia probatae constantiae in fidei suae assertione: De trinitate 1, 1; PL 196, 891 B. — Ähnlich: Benjamin maior 2, 10; PL 196, 88 D.

[8] Quoties igitur per visibilium speculationem ad invisibilium contemplationem assurgimus, quid aliud quam velut quandam scalam erigimus, per quam ad ea, quae supra nos sunt, mente ascendamus? Inde est, quod in hoc tractatu omnis ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his, quae per experientiam novimus: De trinitate 1, 10; PL 196, 895 CD. — Siehe auch: Benjamin minor 5; PL 196, 4 D; Benjamin maior 2, 12; PL 196, 90 AB.

miretur, nemo indignetur, si more virginis matris conceptam veritatem edendo verborum panniculis involvo, qui deserti (? diserti) sermonis sericis non valeo, quae me non habere cognosco." [9]

Das alles stellt gewiß inhaltlich innerhalb der frühscholastischen Auffassung noch nichts Neues dar, und wir brauchen zur Erklärung nicht unbedingt auf eine Einwirkung von seiten der Mystik zurückzugreifen. Die augustinische Grundhaltung ist unverkennbar, wozu noch ohne Zweifel eine Beeinflussung durch Anselm verstärkend hinzutritt (den jedoch Richard niemals ausdrücklich nennt [10]). Auf der anderen Seite spürt man schon einigermaßen, in welcher Nähe die theologischen Erwägungen unseres Viktoriners zu einer mystischen Beschauung stehen, und er stellt selber eigens die Verbindung her [11].

Auf dem gleichen Fundament des Glaubens bauen sich für ihn die unterschiedlichen Grade der Erkenntnis auf, die von dem Verständnis über die contemplatio zur Schau des Jenseits führen [12]. Es ist ein Voranschreiten von Stufe zu Stufe, wie Richard hervorhebt: „Ad eorum notitiam, de quibus recte dicitur nobis: Si non credideritis, non intelligetis, oportet quidem per fidem intrare, nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentiae properare et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam, quae per fidem tenemus, quotidianis incrementis proficere valeamus." [13] Die niederen Arten der contemplatio, die noch die Hilfe der imaginatio in Anspruch nehmen, haben bei der sich immer mehr vervollkommnenden Erkenntnis die Rolle der Vermittlung [14], und die beseligende Schau des Himmels bildet den letz-

[9] De trinitate 5, 22; PL 196, 965 B.

[10] Auf die Abhängigkeit Richards von Anselm weist besonders Éthier hin (a. a. O. 53, Anm. 3, 70 f.), deutet aber zugleich einen Unterschied zwischen den Auffassungen der beiden über Theologie an: „Chez saint Anselme, on continue de croire ce que l'on sait. Sur ce point il n'est pas sûr qu'on puisse en dire autant de Richard, qui estime que celui-là qui croit ne comprend pas encore, bien que la foi soit, chez lui aussi, toujours nécessaire pour nous garantir contre toute erreur" (a. a. O. 71, Anm. 1). Es fragt sich jedoch, ob man überhaupt aus den bei Richard so wenig scharf geprägten Wendungen, zumal gegenüber einer subtilen Frage, eine sichere Folgerung ableiten kann.

[11] Exterso autem speculo (animo rationali) et diu diligenter inspecto incipit ei quaedam divini luminis claritas interlucere et immensus quidam insolitae visionis radius oculis eius apparere: Benjamin minor 72; PL 196, 52 A. — Per studium operis, per studium meditationis, per studium orationis paulatim promovemur et quandoque producimur ad perfectionem cognitionis: Ibd. 79; PL 196, 56 BC.

[12] Huius mercedis toties quasdam primitias et velut arrham quandam accipimus, quoties ad illud Domini nostri gaudium internum intramus et ex parte aliqua gustamus: Benjamin minor 36; PL 196, 26 C. — Quamdiu in hac vita sumus, quid aliud quam noctem habemus vel habere possumus, donec nox in suo cursu iter peregerit et aurora lucis rutilans noctis tenebras deterserit: Benjamin maior 3, 10; PL 196, 119 D. — Vgl. ferner: Adnotationes mysticae in psalmos 121; PL 196, 365 B und 366 BC.

[13] De trinitate 1, 3; PL 196, 892 A.

[14] Ubi ad alta quidem ascendere volumus, scala quidem uti solemus, nos qui

ten Höhepunkt jeglicher Erfassung der göttlichen Wahrheit[15]. Man muß das Drängende aus der Darstellung der theologischen Grundsätze heraushören, um zu begreifen, daß der Mystiker am Werk ist. Jeder einzelne Satz hätte vielleicht auch von irgendeinem beliebigen Theologen der Frühscholastik niedergeschrieben werden können, aber das Ganze verrät einen mystischen Akzent.

Etwas deutlicher wird das, wenn wir die berühmte und schwierige Frage beantworten wollen, was Richard unter seinen *„argumenta necessaria"* verstanden hat, die nach ihm dem Glaubensverständnis zu Gebote stehen. Zwar gehen die Meinungen darüber immer noch auseinander[16], aber M. Grabmann hat schon eine annehmbare Lösung gegeben, wenn er dazu sagt: „Einmal muß man sich die literarische Individualität Richards vergegenwärtigen. Die Spekulation dieses Theologen steht unter dem Impuls der mystischen Begeisterung, sein Streben nach Gotteserkenntnis ist durch die Sehnsucht nach Gottesliebe und Gottesbesitz inspiriert ... Bei dieser mystischen und originellen Stimmung von Richards Spekulation, bei diesem überquellenden Spiritualismus ist es begreiflich und unvermeidlich, daß die sprachlichen Wendungen der streng logischen Präzisierung entbehren und mehr besagen, als beabsichtigt ist."[17] Es gilt nun für uns, im einzelnen und

homines sumus et volare non possumus. Rerum ergo visibilium similitudine pro scala utamur, ut quae in semetipsis per speciem videre non valemus, ex eiusmodi specula et velut per speculum videre mereamur: De trinitate 5, 6; PL 196, 952 B.

[15] Numquam quiescas, donec futurae illius plenitudinis aliquas, ut ita dicam, arrhas obtineas, donec aeternae felicitatis quantulascumque primitias accipias, donec divinae suavitatis dulcedinem praegustare incipias: Benjamin maior 3, 19; PL 196, 128 D. — Weiterhin ebd. 4, 5; PL 196, 139 C.

[16] *L. Ott* fällt das ausgewogene und u. E. auch zutreffende Urteil: „Ausdrücklich sei hervorgehoben, daß Richard, in dessen Trinitätslehre die eigenartige rationalisierende Tendenz des 12. Jahrhunderts ... am prägnantesten hervortritt, in der vorliegenden Abhandlung (De tribus appropriatis personis in trinitate; PL 196, 991 bis 994) keineswegs an eine rationelle Ableitung des Trinitätsdogmas denkt. Voraussetzung für seine Trinitätsspekulation ist die Glaubenslehre: quod de divinis proprietatibus legitur (994 D) . . . Kaum ein Scholastiker hat ja so energisch wie Richard von St. Viktor die Forderung erhoben, daß der Glaube voranschreiten soll zur Erkenntnis und zur Einsicht in die Glaubenswahrheit, wie sehr er sich auch der Begrenztheit und Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntniskraft bewußt bleibt." (Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises [Beiträge 34], Münster 1937, 578 f.)

[17] Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg 1911, II 317. — Schon Th. de Régnon hat den gleichen Grundgedanken: „Richard était à la fois un mystique s'élançant par la voie de l'amour et un métaphysicien cherchant par la voie de la raison." (Études sur la trinité, Paris 1892, II 242). Neuerdings wiederholt Dumeige: „Mystique et dialectique perpétuellement inter-actives" (a. a. O. 80). Éthier ist etwas zurückhaltender und fügt auch noch andere Momente bei, weicht aber kaum wesentlich von Grabmann ab: „Cette conception hâtive et tranquille d'un esprit engendré à la vie divine dès sa naissance et, par ailleurs, original et personnel à l'excès, entraîne une vision métaphysique excessivement simplifiée et se traduit pratiquement en une allure extraordinairement naïve et confiante, dont le De trinitate est l'expression la plus significative." (A. a. O. 9.)

anhand der Texte zu zeigen, wie sich dieser Grundgedanke bei Richard bewahrheitet.

Die Stellen in De trinitate, die von den „argumenta necessaria" reden, können hier als bekannt vorausgesetzt werden[18]. Wir verweilen auch nicht länger bei den Aussagen, die entweder die Notwendigkeit des Glaubens für die „intelligentia" hervorheben[19] oder, was noch häufiger geschieht und sich allenthalben im gesamten Schrifttum Richards beobachten läßt, die Unbegreiflichkeit des Göttlichen zum Inhalt haben[20]. Damit ist ja nur ein indirekter Beweis geliefert, daß unser Viktoriner keinen Rationalismus in der theologischen Erkenntnis vertreten will; freilich wäre es zuviel verlangt, wenn man dafür die Bedingung aufstellte, daß schon die Unterscheidung zwischen der Tatsächlichkeit und dem Wesen des Glaubensgeheimnisses (dem „an sit" und dem „quomodo sit") durchgeführt sein müßte[21]. Wichtiger scheint es zu sein, die Worte Richards zu beachten, in denen er mehr grundsätzlich den Drang seiner mystischen Einstellung kundtut: „Ut verum fatear, ad tentandi ausum non me quidem scientia elevat, quam aestuantis animi ardor instigat."[22] Wenn er in unmittelbarem Anschluß an diese Äußerung mit der Möglichkeit rechnet, sein Ziel allenfalls nicht ganz zu erreichen, so offenbart das doch wiederum sein innerlichstes Bestreben, alle Kräfte dem Dienst an der Wahrheit zu weihen und sich in der Erkenntnis möglichst zu vervollkommnen[23]. Ein ande-

[18] Der Haupttext lautet: Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea, quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire. Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere: De trinitate I, 4; PL 196, 892 C.

[19] Non capio, inquit, non intelligo; sed quod per intelligentiam capere non potes, per fidei devotionem credere potes. Alioquin tibi tuisque similibus dicitur: Si non credideritis, non intelligetis. Cur non creditis, quod universalem Ecclesiam quotidie de Christo confitentem agnoscitis?: De trinitate 6, 22; PL 196, 987 C.

[20] Sed si experientia te docet aliquid esse supra intelligentiam tuam in natura humana, nonne eo ipso te docuisse deberet aliquid esse supra intelligentiam tuam in natura divina? . . . Haec propter illos dicta sunt, qui altitudinem divinorum secretorum nituntur definire vel determinare iuxta capacitatis suae modum, non iuxta traditionem sanctorum Patrum, quos constat didicisse et docuisse per Spiritum sanctum: De trinitate 3, 10; PL 196, 922 AB. — Siehe auch: Ibd. 4, 2; PL 196, 951 BC. Ibd. 4, 3; PL 196, 951 D—952 A.

[21] Es ist unberechtigt, in der Frühscholastik den ausgebildeten Begriff des mysterium stricte dictum zu erwarten. Vgl. noch: *J. Bayart*, The concept of mystery according to St. Anselm of Canterbury (RechThéolAncMéd 9 [1937] 125—166).

[22] De trinitate 3, 1; PL 196, 915 D. — Eine ähnliche Auffassung erscheint schon im Schluß des prologus zu De trinitate: Haec in operis nostri praefatione praemisimus, ut animos nostros ad huiusmodi studium attentiores et ardentiores redderemus; magni etenim meriti esse putamus in huiusmodi exercitio multum studiosos fore, etiamsi non detur idipsum, quod intendimus, pro voto perficere: PL 196, 890 D.

[23] Quid si non detur pervenire, quo, tendo? Quid si currendo deficio? Gaudebo tamen inquirendo faciem Domini mei semper pro viribus cucurrisse, laborasse, desu-

res Mal steht die Sorge für die ihm anvertrauten Seelen im Vordergrund, wenn er sagt: „Cum quali, quaeso, studio quandoque (? quantoque) desiderio deberemus illi incumbere negotio, illi inhiare spectaculo, de quo pendet salvandorum omnium summa beatitudo? Credo autem me nonnihil fecisse, si detur mihi mentes studiosas in huius negotio vel in modico adiuvare et ad tale studium tepidas mentes meo studio provocare“ [24]; aber auch das zeugt ähnlich von seinem Verlangen nach der ganzen Erkenntnis, die er eben für sich und für andere erstrebt.

Damit stimmt gut überein, wenn wir beobachten, wie Richard in seinem Werk De trinitate eine recht auffallende *Zuversicht* zu der Beweiskraft seiner Argumente an den Tag legt[25]. In sich ist das wohl nicht immer gerechtfertigt; im Gegenteil, ohne Mühe ließen sich eine Reihe von schwachen Punkten in seiner spekulativen Trinitätslehre aufdecken. Hie und da wählt er auch eine vorsichtigere Ausdrucksweise, wie die Texte zeigen[26], aber es herrscht doch bei ihm eine gewisse naive Freude vor, wenn ihm nach seiner Überzeugung eine Beweisführung geglückt ist. In unserer Sicht können wir das erklären: Als Mystiker besitzt er bereits die Sicherheit eines lebendigen Glaubens, der sich schon der „Schau“ nähert; so hat er das Ziel für sich erreicht und kann sich weniger um die Schwierigkeiten kümmern, die andere auf dem Wege dahin noch empfinden; der Überschwang des Mystikers gestattet es ihm dann auch nicht, die sprachlichen Wendungen genau zu prüfen, wie es eigentlich von dem Theologen erwartet werden müßte.

---

dasse. Et si contingat prae nimia viae prolixitate, asperitate, arduitate deficere, nonnihil effeci, si veraciter mihi dicere contingat: Feci, quod potui, quaesivi et non inveni illum, vocavi et non respondit mihi. Et ecce asina illa Balaam, quae sessorem suum in itinere retardavit, nescio quo pacto, me ad currendam viam inceptam urget et impellit. Audio et ego eam adhuc loquentem et dicentem mihi: Qui quod loquerer, potuit dare mihi, poterit procul dubio dare et tibi: De trinitate 3, 1; PL 196, 915 D—916 C.

[24] De trinitate 1, 4; PL 196, 893 A. — Diesen Grund betont Éthier in seinem ganzen Werk sehr stark. Wir wollen hier nicht direkt widersprechen, möchten aber die Haltung des Seelenführers aus einer noch tieferen Grundeinstellung heraus verstehen, nämlich aus der des Mystikers.

[25] An vielen Stellen, z. B.: Ecce duarum in Trinitate personarum proprietates tam aperta ratione collegimus, ut nullo modo vel in modico inde dubitare valeamus: De trinitate 5, 12; PL 196, 959 A. Ähnlich ebd. 6, 5; PL 196, 971 B. Oder: Ecce in Trinitatis assertione tanta, tam rara veritatis attestatio undique occurrit, ut mente captus videatur, cui tanta certificatio satisfacere non possit: ebd. 3, 20; PL 196, 928 A.

[26] Z. B.: Puto autem pio et simplici animo debere et posse sufficere ea, quae dicta sunt de proposita quaestione, quomodo videlicet nihil dissonat rationi, quod iubemur unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate venerari: De trinitate 4, 25; PL 196, 948 CD. — Wenn hier das negative Moment der Widerspruchsfreiheit hervorgehoben ist, so darf man jedoch nicht übersehen, daß für gewöhnlich die intelligentia durchaus positiv genommen wird.

Die zuversichtliche Haltung ist sogar bei Richard im Verlaufe seiner schriftstellerischen Tätigkeit in gesteigertem Maße zum Ausdruck gekommen. A. M. Éthier hat zuerst die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß von ihm verschiedene Äußerungen über die Erkenntnis der Glaubensgeheimnisse im strengen Sinne des Wortes (bezeichnet als praeter rationem und contra rationem) vorliegen[27]. Wirklich ist ein Fortschritt festzustellen in der Zuweisung einer positiven Aufgabe für die „intelligentia" der genannten Wahrheiten. Der erste Text, aus dem Benjamin minor, gehört offenbar der frühesten Epoche an; der knapp gefaßte Inhalt hebt nur die scheinbare Vernunftwidrigkeit hervor, ohne die Erkenntnismöglichkeit überhaupt zu berühren[28]. Anders verhält es sich schon an der zweiten Stelle, die dem Benjamin maior (ohne Zweifel zeitlich nach dem Benjamin minor anzusetzen) entnommen ist; danach sind diese Geheimnisse nur im Widerspruch mit der *menschlichen* Vernunft, was eine genauere Fassung im Vergleich zu dem ersten Text besagt, und eine, wenn auch sehr eingeschränkte, Erkennbarkeit wird zugegeben[29]. Der dritte Ausspruch endlich, aus dem ausgereiften Werk De trinitate, legt den Ton auf die *scheinbare* Unvereinbarkeit mit der Vernunft und auf die Notwendigkeit des Glaubens als Voraussetzung für die intelligentia, die zwar in ihrer Schwierigkeit, aber doch auch in ihrer realen Möglichkeit gesehen[30]. Nur auf Grund der letzten Erklärung lassen sich die konkreten Ausführungen in De trinitate begreifen. Obschon man aus ge-

---

[27] A. a. O. 61, Anm. 3 und 72, Anm. 2. — Hugo von St. Viktor bietet die Grundlage für diese Auffassung: Alia enim sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem, et praeterea haec, quae sunt contra rationem. Ex ratione sunt necessaria, secundum rationem probabilia, contra rationem incredibilia. Et duo quidem extrema omnino fidem non capiunt (De sacramentis 1, 4, 30; PL 176, 231 D). Also bezieht sich nach Hugo die Glaubenserkenntnis nur auf „secundum rationem" und „supra rationem". Richard erweitert selbständig und hebt auch die ratio discursiva klarer von der eigentlichen intelligentia intuitiva ab.

[28] Et primum quidem est supra rationem, sed non praeter rationem ... quae quamvis ratio patitur esse, nulla tamen ratione investigari ... possunt. Illa autem dicimus et supra rationem et praeter rationem esse, quibus videtur omnis ratio humana contraire. Qualia sunt ea, quae de Trinitatis unitate credimus, et multa de corpore Christi indubitata fidei auctoritate tenemus ... Nulla humana ratio patitur et huiusmodi assertionibus omnis absque dubio ratiocinatio reclamare videtur: Benjamin minor 86; PL 196, 61 D — 62 A. — Siehe auch ebd. 82; PL 196, 59 A.

[29] Ex his enim alia sunt supra rationem, sed non praeter rationem, alia autem sunt et supra rationem et praeter rationem. Praemonere in primis volumus, quia in summis et divinis cum aliquid praeter rationem vel contra rationem asserimus, de ratione humana, non de ratione divina hoc intelligi volumus ... In his ergo, quae supra rationem sunt, multa in hunc modum inveniri possunt, quae si humana aestimatione pensentur, contra rationem omnino esse videntur ... Ista vero superiora eiusmodi sunt, ut cum fuerint miraculis vel auctoritatibus probata et credita, si super his humanam rationem consulimus eiusque consiliis acquiescere disponimus, totum statim labefactari incipiet, quidquid fidei ratio in his prius ratum tenebat. Et omnino in eorum investigatione, discussione, assertione nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admistione subnixa. Recte ergo quae huiusmodi sunt, ut secundum hominem loquamur, non solum supra rationem, sed etiam praeter rationem esse dicuntur: Benjamin maior 4, 3; PL 196, 157 A — 158 A. — Ähnlich ebd. 4, 18; PL 196, 158 A und 1, 6; PL 196, 72 B.

[30] Nam quaedam ex his, quae credere iubemur, non modo supra rationem verum etiam contra humanam rationem esse videntur, nisi profunda et subtilissima indagatione discutiantur vel potius divina revelatione manifestentur. In horum itaque cognitione vel assertione magis inniti solemus fide quam ratiocinatione, iuxta illud prophetae: Nisi credideritis ... Non ergo debent exercitatos sensus habentes de talium intelligentia comparanda desperare: De trinitate 1, 1; PL 196, 891 AB.

legentlichen Formulierungen Richards im allgemeinen nicht viel erschließen darf, scheint in den beigebrachten Texten tatsächlich eine voranschreitende Linie der Präzisierung sich abzuheben. Von unserem Standpunkt aus beurteilen wir das zugleich als Anwachsen der mystischen Grundtendenz, die in der erkenntnisfreudigen Einstellung sich ausdrückt. Éthier fügt die Erklärung der Dogmengeschichte hinzu: „Nous retrouvons ici la réaction violente, qui a toujours existé à l'école de S. Victor, contre la fameuse thèse de Scot Érigène sur l'incognoscibilité absolue de Dieu par toute créature, même béatifiée." [31]

Von der Mystik her könnte man auch den *Mangel an Schärfe und Konsequenz* erklären, der in der Terminologie Richards zuweilen auffällt. Gewiß steckte die Theologie der Frühscholastik noch in den ersten Anfängen einer systematischen Darstellung, aber die Fortschritte Hugos und in der Schule Abaelards sind auch nicht zu übersehen. Zum mindesten trägt die mystische Haltung bei Richard bei zu einer gewissen Sorglosigkeit gegenüber der sprachlichen Form. Er tritt ja beinahe prinzipiell dafür ein, indem er sich auf die Redeweise der Heiligen Schrift beruft [32] und den von ihm selber gewählten Ausdrükken keine große Bedeutung beimißt [33]. Besonders nachteilig ist darin, daß er den für die Theologie so wichtigen Begriff der Analogie, weder terminologisch noch sachlich, zu kennen scheint; nur einmal nähert er sich in der Trinitätslehre dem zugrundeliegenden Problem [34]. Man kann das einigermaßen damit entschuldigen oder psychologisch erklären, daß er den Blick auf den ruhigen und genußvollen Besitz der göttlichen Wahrheit richtet und deshalb weniger auf die durch die Analogie gebotenen Grenzen und die Genauigkeit des sprachlichen Ausdrucks achtet. Zwar weiß er um Ähnlichkeit und Unähnlichkeit in der menschlichen Gotteserkenntnis [35], praktisch legt er als Mystiker jedoch auf erstere den meisten Wert.

[31] A. a. O. 58, Anm. 2.

[32] Verborum inopia cogit significationem dictionum modo extendere, modo restringere vel alio quocumque modo variare: Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae; PL 196, 265A. — Vgl. auch: Benjamin minor 86; PL 196, 62B.

[33] Si quis autem nomen individui, nomen personae vel existentiae aliter quam assignavimus accipit et secundum acceptionem non nostram, sed suam argumentando procedit ... sciat, quoniam adversum me nihil agit: De trinitate 4, 24; PL 196, 947A.

[34] Sed sciendum est, quod tam nomine potentiae quam nomine sapientiae abutimur, cum modo de divinis, modo de humanis loquimur, ut non tam unicam quam aequivocam praedicationem fecisse videamur. De Deo dicimus, quod sapientia sit, de homine dicimus, quod non sapientia sit, sed quod ei sapientia insit ... Utrobique dictio una, sed ratio nominis diversa. Si aequivocatio est, ubi nomen unum sub diversa significatione designant (? designat) substantiam diversam, quanto magis tam unum nomen distrahitur ad designandum id, quod negamus, et id, quod dicimus substantiam. Dicimus item ipsum hominem, dicimus nihilominus Deum sapientiam habere, et videtur enuntiatio aequivoca esse, sed de Deo non dicitur nisi abusive: De trinitate 2, 13; PL 196, 908D — 909A.

[35] Et quamvis incomparabiliter copiosior sit dissimilitudinis quam similitudinis ratio, est tamen humanae naturae ad divinam nonnulla, imo multa similitudo. Possumus itaque ... discernere, quid ibi sit vel pro similitudinis ratione approbandum vel pro ratione dissimilitudinis improbandum: De trinitate 6, 1; PL 196, 967D.

Wenn hierin ein Nachteil für die Theologie Richards zu erblicken ist, so stehen dem doch andere Vorteile gegenüber. Abgesehen von den zu Beginn dieses Kapitels hervorgehobenen Momenten bleibt durchaus zu bedenken, daß er gerade infolge seiner mystischen Haltung nach einer *harmonischen Einheit* in der theologischen Erkenntnis strebt. Die gedanklichen Schwierigkeiten in der Trinitätslehre ergeben sich für ihn erst aus der Betrachtung des gesamten Fragenkomplexes[36], aber in der gleichen Sicht finden sie in seiner Theologie auch eine Lösung. Mit besonderer Freude vermerkt er es, wenn eine einzige spekulative Erwägung verschiedene Seiten eines bestimmten Problems aufzuhellen vermag[37]. Darum hat er schließlich trotz seiner affektiven Veranlagung das Bewußtsein, daß die „sublimior intelligentia" keineswegs die Denkarbeit des Theologen überflüssig macht, sondern diese geradezu erfordert[38].

Etwas deutlicher zeigen sich die Vorteile der mystischen Eigenart Richards in der *Herausstellung des religiösen Anliegens der Theologie.* Mit der ganzen augustinischen Richtung des frühen Mittelalters hält er daran fest, daß vor allem die Reinheit des Herzens die Vorbedingungen bildet für jedwede Verwirklichung der Gottesschau, auch für die auf Erden[39]. Des öfteren zählt er die einzelnen übernatürlichen Faktoren auf, die nach seiner Überzeugung für das Glaubensverständnis erforderlich sind[40]. Dazu rechnet er in erster Linie eine Erleuchtung von

---

[36] Et quidem quaelibet harum considerationum et assertionum, cum per semetipsam solam et seorsum attenditur, nihil credibilius, nihil verius videtur. Sed quando unam cum alia conferimus et, quomodo concorditer et simul stare possit, attendimus, nisi fidei firmitas obsistat protinus in ambiguum venit, quidquid multiplex ratiocinatio persuasit. Non enim facile capit humana intelligentia, ut possit esse plus quam una persona, ubi non est plus quam una substantia: De trinitate 4, 1; PL 196, 950 D — 951 A.

[37] Ex hac una ... speculatione personarum pluralitatem, imo totam Trinitatem poterit elicere ... Cogitet, qui haec legit, quam magnum et utile sit promptum et familiare habere, ad haec omnia posse ex una speculatione omni poscenti rationem reddere: De trinitate 5, 21; PL 196, 964 CD.

[38] Quoniam diligentiorem considerationem locus iste expostulat et nos ad sublimiorem intelligentiam vocat, aedificantium more oportet nos ibi altius fodere et in profundo certitudinis solido ratiocinationis nostrae fundamentum locare, ut ibi necesse est, operis nostri structuram ad secretioris intelligentiae sublimiora consurgere: De trinitate 5, 4; PL 196, 951 A. — Siehe auch Benjamin minor 14; PL 196, 10 B.

[39] Quanto perfectius cordis oculos quisque mundaverit, tanto plenius Deum videre poterit; et quanto plenius hunc videt, tanto incomprehensibiliorem esse intelligit, quem videt: In cantica canticorum explicatio 17; PL 196, 456 D. — Ähnlich: Benjamin minor 72; PL 196, 51 D.

[40] Prius enim necesse est bona Domini in terra viventium credere, sperare, diligere multumque desiderare, quam detur sibi cognoscere et intelligere, facie ad faciem videre. Nisi, inquit, credideritis, non intelligetis: De exterminatione mali et promotione boni 5; PL 196, 1091 A. — Im gleichen Sinne: Benjamin maior 4, 6; PL 196, 139 D — 140 A. Ebd. 1, 2; PL 196, 66 A. De eruditione hominis interioris 2, 7; PL 196, 1305 B.

seiten Gottes[41]. Daß er das so nachdrücklich erklärt, deutet auf den Mystiker hin. Außerdem ist dabei zu werten: Er verlangt das nicht für den Glauben als solchen, aber auch nicht allein für die eigentlich mystische Erkenntnis, sondern für die „intelligentia" an und für sich, sei sie nun in der „meditatio" oder in der „contemplatio" gegeben[42]. Hugo von St. Viktor hat den Raum der göttlichen Erleuchtung noch nicht in dieser Weise zu bestimmen versucht[43], und man könnte in der Auffassung Richards eine entfernte Vorbereitung auf die an den Namen Heinrichs von Gent geknüpfte Theorie erblicken. Unser Viktoriner spricht seine Ansicht mit folgenden Worten aus: „Per fidem eum (Deum) videmus, quando illa, quae de eo scripta sunt, firmiter credimus. Per contemplationem autem eum cernit, qui in eo, quod de illo prius credidit, ex inspiratione divina intelligentiae oculos figit. Per speciem vero videtur, quando in propria substantia, sicut est, facie ad faciem cernitur."[44] Damit ist der theologischen Erkenntnis ein Platz ganz in der Nähe der mystischen angewiesen, eben wegen der beiden gemeinsamen göttlichen Erleuchtung, und das geht allem Anschein nach über den allgemein in der Frühscholastik vertretenen Augustinismus hinaus und läßt auf einen Einfluß schließen, der aus der Beschauungstheorie stammt.

Wenn zu diesen Ergebnissen noch etwas hinzugefügt werden soll, müssen wir etwas auf den *Inhalt* seiner theologischen Erörterungen eingehen. Unter dieser Rücksicht wird es aber nicht leicht, einen Einfluß von der Mystik her nachzuweisen. Sicher ist die Auswahl seiner Themen in der Theologie keinesfalls durch die Ausrichtung auf die Beschauung bestimmt; denn sie erstrecken sich über ein weites Gebiet, von Schrifterklärungen bis zu rein systematischen Abhandlungen (z. B. De potestate ligandi et solvendi), und sprengen nicht den Rahmen dessen, was man von der Scholastik des 12. Jahrhunderts erwarten kann. Selbst seine allegorisierende

[41] Lucerna cordis iudicium discretionis, haec cordis nostri lucerna toties a Domino illuminatur, quoties ex illuminante gratia intelligentia nostra illustratur et ad veritatis iudicium dirigitur. Omnino et absque dubio invalida est humana discretio ad veritatis iudicium nisi illo illustrata lumine, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. A quo ergo factum intelligit, ut ea intelligeret, quae recte intelligebat, ab eodem expetit et exspectat, ut occulta sua intelligat, quae necdum se intelligere potuisse timebat: Adnotationes mysticae in psalmos 90; PL 196, 397 D. — Ferner Benjamin maior 2, 13; PL 196, 90 D. De eruditione hominis interioris 2, 47; PL 196, 1314 B.

[42] Exterso autem speculo et diu diligenter inspecto incipit ei quaedam luminis claritas interlucere et immensus quidam insolitae visionis radius oculis eius apparere ... Ex huius igitur luminis visione, quam admiratur in se, mirum in modum accenditur animus et animatur ad videndum lumen, quod est supra se: Benjamin minor 72; PL 196, 52 A. — Siehe auch ebd. 22; PL 196, 15 D.

[43] Éthier urteilt: „La différence entre la conviction rationelle, spéculation, et l'illumination divine, contemplation, semble beaucoup moins nette chez Richard que chez Hugues ... Chez Richard la spéculation comporte également illumination" (a. a. O 69, Anm. 3).

[44] Adnotationes mysticae in psalmos 2; PL 196, 271 A. — Siehe auch die ganze Abhandlung über die Erleuchtungstheorie in den Adnotationes mysticae in psalmos 118; PL 196, 343—354.

Exegese bedeutet, zeitgeschichtlich gesehen, nichts Außergewöhnliches, ebensowenig wie die Tatsache, daß er gerade dem Hohen Lied und der Geheimen Offenbarung, letzterer sogar in sehr ausgedehnter Form, je einen Kommentar gewidmet hat.

Eher könnte man annehmen, daß in den einzelnen Gedankengängen Richards, vor allem in denen seines relativ vollendeten Werkes De trinitate, Spuren einer Einwirkung von seiten der Mystik zu beobachten sind. Freilich ist dort vieles durch den Stoff selber gegeben oder durch die systematische Ordnung bestimmt, so daß die Beziehung zu mystischen Fragen weniger deutlich hervortreten kann. Vielleicht lassen sich aber einige Anklänge an die gnadenhafte Vervollkommnung des Menschen, und zwar über den „status communis" hinaus, bei der lebendigen Beschreibung heraushören, die Richard auf die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele und deren voranschreitende Umgestaltung durch ihn verwendet[45]. Oder wenn er die Mehrzahl der Personen in Gott mit dem Hinweis zu begründen sucht, daß in dem höchsten Gut die gegenseitige Liebe nicht fehlen könne[46], so dürfte für eine derartige Überlegung wohl auch die Erfahrung des Mystikers mitgesprochen haben. Noch eine andere Beobachtung gehört in den gleichen Zusammenhang: Auffallenderweise ist bei Richard Gott nicht nur das Sein, das nicht größer gedacht werden kann — eine Ausdrucksweise, die an Anselm von Canterbury erinnert —, sondern zugleich das vollkommenste und wertvollste Sein, wie es unser Viktoriner wiederholt und betont herausstellt[47]. Diese und ähnliche Andeutungen in den theologischen Schriften Richards kommen zwar als Beweis für den Einfluß der Mystik auf den Inhalt seiner Theologie nicht in Betracht, könnten jedoch allenfalls das bestätigen, was wir oben zusammengetragen haben, und werden aus dieser Zusammenschau verständlicher.

---

[45] Quid itaque est Spiritus sancti datio vel missio nisi debiti amoris infusio? Spiritus sanctus ergo tunc homini divinitus datur, quando debitus deitatis amor menti humanae inspiratur. Cum enim hic Spiritus spiritum rationalem intrat, ipsius affectum divino ardore inflammat et ad proprietatis suae similitudinem transformat, ut auctori suo amorem, quem debet, exhibeat. Quid enim est Spiritus sanctus nisi ignis divinus? Omnis enim amor est ignis, sed ignis spiritualis. Quod facit ignis corporalis circa ferrum, hoc agit hic ignis, de quo loquimur, circa cor foedum, frigidum et durum. Nam ad huius ignis immissionem animus humanus omnem nigredinem, frigiditatem, duritiem paulatim deponit et totus in eius, a quo inflammatur, similitudinem transit. Nam ex succensione ignis divini incandescit, totus exardescit, pariter et eliquescit in amorem Dei: De trinitate 6, 14; PL 196, 978 CD. — Vgl. auch: De quatuor gradibus violentae caritatis: PL 196, 1221 CD.

[46] Non potest ergo esse amor iucundus, si non sit et mutuus. In illa igitur vera et summa felicitate sicut nec amor iucundus, sic nec amor mutuus deesse. In amore autem mutuo oportet omnino, ut sit et qui amorem impendat et qui amorem rependat. Alter itaque erit amorem impendens et alter amorem rependens. Ubi autem unus et alter esse convincitur, vera pluralitas personarum non potest deesse: De trinitate 3, 3; PL 196, 917 D. — Die Schrift Richards De quatuor gradibus violentae caritatis schließt sich enge an De trinitate an (PL 196, 1221 A—1222 A; ed. Dumeige 127—177).

[47] Nihil itaque maius nihilque melius est in eius nosse quam in eius posse et eo ipso in eius esse ... Quidquid ergo optimum, quidquid praecipuum ab eius sapientia deprehenditur vel definitur, totum hoc iuxta eandem integritatis plenitudinem ab eius potentia comprehenditur ... Nihil ergo Deo maius, nihil utique melius vel ab ipso Deo potest definiri vel per intelligentiam attingi: De trinitate 1, 18; PL 196, 899 ABC. — Selbstverständlich handelt es sich bei diesen Gedankengängen Richards, wie auch Dumeige (a. a. O. 77, Anm. 2) gegen Éthier richtig bemerkt, keineswegs um einen aprioristischen Beweis für das Dasein Gottes, sondern lediglich um eine Darlegung seines Wesens und seiner Eigenschaften.

2. Die Mystik Richards unter dem Einfluß seiner Theologie

Wir schlagen jetzt den umgekehrten Weg ein, nehmen die Mystik unseres Viktoriners zum Ausgangspunkt und suchen in ihr eine Abhängigkeit von seiner systematisch-theologischen Einstellung zu entdecken. Da so der Arbeitsraum sehr weit gesteckt ist, seien vor allem die Punkte von größerer Wichtigkeit und von mehr prinzipieller Bedeutung herausgestellt. Dabei soll auch, mehr als im ersten Teil, auf die Linien eingegangen werden, die von Richard auf seine Vorgänger in der theologischen Mystik zurückführen, weil seine Leistung unter dieser Rücksicht, wenigstens für den lateinischen Westen, einen neuen Abschnitt einleitet.

Charakteristisch für die Mystik Richards ist neben der Anlehnung an biblische Texte in allegorisierender Exegese die Fülle von *Unterscheidungen* und *Gruppierungen*. Der Leser von heute wird darum die Lektüre seiner mystischen Schriften nicht gerade als leicht und angenehm empfinden[48]. Der größte Nachteil besteht indes darin, daß die Definitionen und Klassifikationen nicht immer folgerichtig festgehalten werden[49]. Aber wenn das Urteil über den Mystiker Richard gerecht bleiben soll, darf es die allenthalben vorliegende theologische Arbeit auf einem neuen Gebiet nicht verkennen. Vielleicht gelingt es uns auch, die Unvollkommenheiten aus einer gemeinsamen Quelle her abzuleiten.

Eine von seinen zahlreichen Unterscheidungen stellt Richard nicht so sehr formell auf, wohl aber wendet er sie praktisch an, und zwar ziemlich konsequent. Es ist die fundamentale Unterscheidung zwischen *Erkenntnis* und *Liebe*. Hier muß das Verdienst des Theologen anerkannt werden, einmal schon deswegen, weil die Mystik in dieser Hinsicht leicht die Grenzen verwischen könnte, und dann auch besonders darum, weil Bernhard von Clairvaux und vor allem Wilhelm von St-Thierry weniger klar die beiden Ordnungen auseinandergehalten haben. Richard

[48] Déchanet gelangt zu folgendem Urteil: „On a hâte de dépasser toutes ces classifications, ces définitions abstraites, ces divisions trop tranchées, de voire l'âme *en* contemplation, de recueillir quelque chose de son expérience. Richard ne nous le permet guère" (a. a. O. 1963). — Gewiß ist die Vorliebe für derartige Einteilungen eine Eigenart der frühmittelalterlichen Theologie überhaupt. Aber Richard gefällt sich ganz besonders hierin. Bezeichnend ist dafür, daß er selbst im letzten Kapitel seines Benjamin maior, also bei der Beschreibung der allerhöchsten Stufe der Beschauung und zum Abschluß des ganzen Werkes, noch eine neue Dreiteilung einführt, indem er sagt: Ascendit autem (mentis alienatio) aliquando supra sensum corporalem, aliquando etiam supra imaginationem, aliquando vero supra rationem: 5, 19; PL 196, 192 AB. Auch die „recapitulatio brevissima" des Benjamin maior in den Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis (PL 196, 191 C — 202 B) häuft von neuem die Unterscheidungen und Gliederungen.

[49] Ein Musterbeispiel hierfür bildet die Deutung der „drei Himmel". Nach dem Benjamin maior ist die Erkenntniskraft der Einteilungsgrund: Primum dicitur imaginale, secundum est rationale, tertium intellectuale (3, 8; PL 196, 113 BC). In den Adnotationes mysticae in psalmos lesen wir zwei Interpretationen, die nicht identisch sind; die eine stellt gegenüber Glaube, Kontemplation und Schau (2; PL 196, 271 A), die andere nennt Verständnis, Gerechtigkeit und Herrlichkeit (121; PL 196, 365 B). Nach De trinitate endlich wird dem Erkenntnisgegenstand die entscheidende Bedeutung beigemessen: Prima est regio spiritus humani, secunda spiritus angelici, tertia spiritus divini (Prol.; PL 196, 890 A).

ist zwar tief durchdrungen von der Bedeutung der Liebe für die Beschauung, wie G. Dumeige es in seinem Werk meisterhaft dargestellt hat, aber er unterscheidet doch säuberlich und hält sogar bei der Beschreibung der höchsten Stufen des kontemplativen Lebens an dem Unterschied fest[50].

Nur der Tractatus de gradibus caritatis (oder nach dem von Dumeige neu erkannten ursprünglichen Titel: die Epistola ad Severinum de caritate) verläßt die sonst einheitlich gewahrte Auffassung und schreibt der Liebe ein Erkenntnisvermögen zu, das selbst über das der Vernunft hinausgehen soll: „Videtur itaque ab amantibus Deus oculo utroque, sed altero vulneratur, quia ubi intellectus caligat, amor penetrat, et ubi ille repellitur, iste admittitur. Quippe perscrutari prohibemur et plus sapere, quam oportet, sed amare etiam plus, quam possimus, praecipitur“[51]. Wenn die Schrift authentisch wäre, müßten wir sie gegen Ende der schriftstellerischen Tätigkeit Richards ansetzen und hätten mit einem größeren Einfluß der Zisterzienserschule zu rechnen. Jedoch darf man gegen die Echtheit Bedenken haben; zu den von Chatillon angeführten äußeren Gründen kommen noch eine Reihe von inneren hinzu[52]. Wir sind also nicht zu der Annahme gezwungen, Richard habe schließlich doch die deutliche Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Liebe verlassen.

Ausführlich dargelegt finden wir die Begriffe *cogitatio*, *meditatio* und *contemplatio*. Der Einteilungsgrund liegt nach Richard nicht im

[50] Zum Beispiel: Debet itaque in nobis crescere semper et ex cognitione dilectio et mutuis incrementis mutua incrementa ministrare debent et alternis augmentis alterna augmenta accrescere habent: Benjamin maior 4, 10; PL 196, 145 CD. — Siehe auch ebd. 4, 16; PL 196, 155 D. — Vgl. noch: E. von Ivánka, Zum Problem des christlichen Neuplatonismus I: Schol 31 (1956) 31—40, bes. 35—37.

[51] 3; PL 196, 1203 CD; ed. Dumeige 73. — Eine Erklärung und Angabe der grundlegenden Stellen aus Augustinus und Hugo von St. Viktor bietet Dumeige, a. a. O. 122—128. Jedoch scheint uns bei Richard der Gedanke nicht vorzuliegen, den Dumeige dort finden will. Wenn es z. B. im Benjamin minor heißt: Ubi amor, ibi oculus (13; PL 196, 10 A), so bedeutet das nicht, daß die Liebe selber Erkenntniskraft sein soll, sondern nur daß sie die Erkenntnis anregt und fördert; denn die Fortsetzung davon lautet: Libenter aspicimus, quem multum diligimus. Damit wird zwar die Zugehörigkeit von Erkenntnis und Liebe ausgesprochen, wie wir es auch sonst von Richard hören, aber die wesentliche Unterscheidung der beiden Ordnungen bleibt voll bestehen. Eine ähnliche Erklärung gilt für die folgende Stelle: Perfecta caritas plene illuminat; nam perfecte amari non potest, in cuius cognitione animus caligat: Adnotationes mysticae in psalmos 118; PL 196, 359 A. — Unsere Deutung wird dadurch bestätigt, daß zugleich in anderen Texten die begriffliche Scheidung der beiden Ordnungen klar hervortritt, z. B.: Scimus, quod omnis affectio ex cogitatione oritur. Numquam enim mens circa aliquid afficitur, nisi prius res ipsa per cogitationem videatur: Adnotationes mysticae in psalmos 134; PL 196, 367 D. Vgl. auch ebd. 121; PL 196, 363 B oder Benjamin maior 4, 10; PL 196, 145 C.

[52] Die von Chatillon beigebrachten äußeren Gründe betonen, daß die älteren Handschriften entweder keinen Verfassernamen oder jedenfalls nicht den Richards tragen, der erst im 16. Jahrhundert genannt wird (a. a. O. 258 f.). Innere Gründe sind u. a. die Häufigkeit der sonst bei Richard sehr seltenen Väterzitate und die starke Abhängigkeit von Bernhard, der an mehreren Stellen wörtlich übernommen ist. Dumeige hat in seinem ersten Werk (Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour 112, Anm. 1) als Gegenbeweis den Stil angeführt, aber in seiner neuesten Arbeit (Ives, Épitre à Séverin sur la charité, Richard de Saint-Victor, Les quatre degrés de la violente charité, Texte critique, introduction, traduction et notes [Textes philos. du Moyen Age, 3], Paris 1955) tritt er mit vielen äußeren und inneren Gründen dafür ein, daß nicht Richard, sondern ein gewisser Ives oder Ivo der Verfasser ist.

Gegenstand, sondern in der Art und Weise der Erfassung[53]. Das Merkmal der cogitatio wird in dem langsamen und unruhigen Vorangehen gesehen[54], das der meditatio in der Behendigkeit und Zielstrebigkeit[55], das der contemplatio in der mit der Erkenntnis verbundenen Bewunderung und Freude[56]. Als Theologe will Richard unterscheiden, er häuft dabei aber die Ausdrücke und verändert sie ein wenig, so daß es schwerfällt, das Wesentliche zu ermitteln. Eigens ist erwähnt, daß die einzelnen Arten ineinander übergehen können[57]. Vieles hat Richard mit Hugo hier gemeinsam[58], aber seine Selbständigkeit macht sich auch geltend. Zu vermissen wäre, daß die Darstellung im Benjamin maior die Notwendigkeit der Glaubensgrundlage meistens nicht eigens hervorhebt, was indes anderswo geschieht[59]. Auf die Beziehungen, die zwischen den genannten Begriffen und dem der speculatio bestehen, brauchen wir in unserer Arbeit wohl nicht näher einzugehen[60].

Von den Unterscheidungen der richardischen Mystik ist am weitesten ausgeführt und auch am bekanntesten geworden die der *„sex genera contemplationis"*. Den Ursprung wollen einige im Neuplatonismus erkennen[61], während Éthier wohl nicht zu Unrecht auf die

---

[53] Unam eandemque materiam aliter per cogitationem intuemur, aliter per meditationem rimamur atque aliter per contemplationem miramur: Benjamin maior 1, 3; PL 196, 66 CD.

[54] Benjamin maior 1, 3; PL 196, 66 D — 67 B und 1, 4; PL 196, 67 D — 68 C.

[55] Meditatio est labor cum fructu ... in meditatione investigatio ... circa unum aliquid perseveranter intendit: Benjamin maior 1, 3; PL 196, 66 D — 67 C; weiterhin ebd. 1, 4; PL 196, 67 D — 68 C.

[56] Contemplatio libero volatu, quocumque eam fert impetus, mira agilitate circumfertur ... sine labore cum fructu ... Proprie contemplatio dicitur, quae de sublimibus habetur, ubi animus pura intelligentia utitur ... est libera mentis perspicacia in sapientiae spectaculis cum admiratione suspensa ... perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffussus ... Proprium itaque est contemplationi iucunditatis suae spectaculo cum admiratione inhaerere: Benjamin maior 1, 3—4; PL 196, 66 D — 68 C.

[57] Benjamin maior 1, 4; PL 196, 68 B.

[58] Er beruft sich ausdrücklich auf die Definition Hugos: Benjamin maior 1, 4; PL 196, 67 D. Vgl. noch dazu Köster, a. a. O. 34—40.

[59] Siehe die Stellen in Anm. 6, 7, 44. Im Benjamin maior sind es nur gelegentliche Bemerkungen, z. B. 2, 10; PL 196, 88 D — 89 A oder 4, 3; PL 196, 137 CD.

[60] Der Begriff der „speculatio" erscheint schon in Benjamin minor (15; PL 196, 10 D), wird uns aber erst gegen Schluß des Benjamin maior genauer erklärt: Quamvis enim contemplatio et speculatio per invicem poni soleant et in hoc ipso saepe Scripturae sententiae proprietatem obnubilent et involant, aptius tamen et expressius speculationem dicimus, quando per speculum cernimus; contemplationem vero quando veritatem sine aliquo involucro umbrarumque velamine in sui puritate videmus: 5, 14; PL 196, 187 B. — Über den Fortschritt gegenüber Hugo siehe: Köster, a. a. O. 37 und 94. Die Lehre Hugos von den drei Augen der Seele (De sacramentis 1, 10, 2; PL 176, 329 CD) findet sich übrigens auch bei Richard (Benjamin maior 3, 9; PL 196, 118 D — 119 A und Sermones centum 35; PL 177, 783 C).

[61] *J. A. Robilliard:* „Richard de Saint Victor a doublé la division tripartite de la contemplation ... et obtenu, par ce procédé, sa célèbre hiérarchie de six genres de contemplation" (Les six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor

in der mystischen Theologie schon in etwa heimischen Anschauungen verweist[62]. Von den späteren Scholastikern hat vor allem der hl. Bonaventura die Lehre Richards aufgenommen und tiefer ausgebaut[63]. Der eigentliche Unterschied oder der genaue Einteilungsgrund der sechs Arten wird nicht auf den ersten Blick deutlich, und die Meinungen hierüber gehen in der neueren Zeit auseinander. J. A. Robilliard vertritt die Ansicht, nur die Verschiedenheit der Erkenntnisobjekte sei intendiert[64]; J. Maréchal erklärt hingegen entschieden: „Les ‚six degrés' de Richard n'expriment pas seulement l'excellence croissante de l'objet de la contemplation, mais le mode de plus en plus parfait de celle-ci." [65] Das Ergebnis einer exakten Einsichtnahme in den Textbefund muß jeden Zweifel beheben: Richard geht zunächst von einer Einteilung aus, die sich auf den inneren Fortschritt der Beschauung stützt, aber im Verlauf der Ausführungen drängt sich bei ihm der Gedanke an die Verschiedenartigkeit des Gegenstandes mehr in den Vordergrund, und erst gegen Schluß, bei der Beschreibung der höchsten genera, kommt wieder die erste Auffassung stärker zum Durchbruch[66].

---

et leur origine platonicienne, RevScPhTh 28 [1939] 219—233, 231). Köster: „Das den sechs contemplationes zugrunde liegende Schema ist ganz das des Plotin und Proklos" (a. a. O. 86, Anm. 158).

[62] A. a. O. 74, Anm. 1. — Im Benjamin minor legt Richard noch die gebräuchliche Unterscheidung der Erkenntnisgegenstände „extra nos, intra nos, supra nos" vor (55; PL 196, 40 CD) und dann eine Dreiteilung „extra rationem, secundum rationem, supra rationem" (74; PL 196, 53 C) und schließlich eine Zweiteilung der contemplatio in ihre beiden höchsten Arten: Et primum quidem est supra rationem, sed non praeter rationem, secundum autem et supra rationem et praeter rationem: 86; PL 196, 61 D. Wenn man diese Entwicklung von Hugo (Text in Anm. 27) über Richards Benjamin minor zu dessen Benjamin maior vor Augen hat, wird man nicht leicht einen direkt neuplatonischen Ursprung der sex genera contemplationis annehmen.

[63] *F. Andres*, Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin-maior des Richard von St. Viktor (FranzSt 8 [1921] 189—200). — *É. Gilson*, La philosophie de saint Bonaventure, Paris 1942.

[64] A. a. O. 232. [65] A. a. O. 257.

[66] Sed cum perspicax ille contemplationis radius semper ex admirationis magnitudine iuxta aliquid suspendatur, non tamen uno modo semper nec uniformiter id agitur: Benjamin maior 1, 5; PL 196, 68 C. — Duo itaque (genera contemplationis) sunt in imaginatione, duo in ratione, duo in intelligentia: ebd. 6; PL 196, 70 B. — Damit ist zu Beginn der theoretischen Abhandlung der Ton durchaus auf den Fortschritt in der Erkenntnis gelegt. Aber schon bald darauf tritt als Einteilungsgrund der Erkenntnisgegenstand mehr hervor und verdrängt allmählich die andere Rücksicht. Das zeigt sich schon in der vorläufigen Aufzählung: Sextum contemplationis genus dictum est, quod in his versatur, quae sunt supra rationem: ebd. 7; PL 196, 72 B. Erst recht wird das deutlich, wenn jedes einzelne genus für sich eine Beschreibung erhält (angefangen von Benjamin maior 2, 1; PL 196, 79 A). So hören wir in einer zusammenfassenden Darstellung des 4. Buches von folgender Unterscheidung: In duobus namque primis (gradibus contemplationis) erudimur ad scientiam rerum exteriorum et corporalium. In duobus autem mediis promovemur ad notitiam rerum invisibilium et spiritualium creaturarum. In duobus novissimis sublevamur ad intelligentiam supercoelestium et divinorum: ebd. 4, 5; PL 196, 138 B. In den höheren Stufen erscheint dann wieder die Andersartigkeit der Er-

Wir müssen also anerkennen, daß der Theologe in Richard sich um eine Gliederung der mystischen Erkenntnis bemüht hat, wir müssen es indes auch bedauern, daß die Einheitlichkeit und der theologische Gesichtspunkt nicht ganz Geltung erlangt haben.

Weitere Einzelheiten über die sechs Arten der Beschauung werden an dieser Stelle kaum unser Interesse beanspruchen. Richard legt die Dreiteilung der Erkenntnis in „imaginatio, ratio, intelligentia" zugrunde[67] und verdoppelt dann jedes Glied: „Primum (genus) itaque est in imaginatione et secundum solam imaginationem. Secundum est in imaginatione secundum rationem. Tertium est in ratione secundum imaginationem. Quartum est in ratione et secundum rationem. Quintum est supra, sed non praeter rationem. Sextum supra rationem, et videtur esse praeter rationem"[68]. Die Gliederung mutet uns etwas äußerlich oder gar künstlich an, könnte aber doch den organischen Fortschritt der Erkenntnis nahelegen. Bei der näheren Beschreibung der verschiedenen Stufen unterscheidet Richard den „communis status" von dem „excessus mentis"[69], um sich dann mit dem letzteren eingehender zu befassen. Man sollte meinen, gerade die vorbereitenden Arten hätten eine größere Aufmerksamkeit des Theologen verdient, aber vielleicht war es der Mystiker, den es zu der Theorie der vollkommenen Beschauung drängte.

Von den anderen Unterscheidungen, die innerhalb des weiten Gebietes der Mystik größere Bedeutung haben, ist bestimmt die der vier modi von *„visiones"* zu erwähnen. Richard kommt, was beachtet werden muß, nur in seinem Kommentar zur Apokalypse darauf zu spre-

---

kenntnis hervorgehoben, z. B.: Quamvis autem familiare sit et quasi proprium videatur duobus novissimis contemplationum generibus per mentis excessum videre, econtra autem quatuor primis quasi domesticum est pene velut singulare, sine ulla animi alienatione in contemplationem assurgere, possunt tamen omnia atque solent utroque modo contingere: ebd. 4, 22; PL 196, 164 C. Der mentis excessus wird weiter unterschieden in „mentis dilatatio, mentis sublevatio, mentis alienatio" (ebd. 5, 2; PL 196, 169 D), was ebenso auf den Erkenntnisfortschritt geht. Ähnlich ist es bei den folgenden Unterscheidungen.

[67] Benjamin maior 1, 6; PL 196, 70 BC. — Im Benjamin minor ist diese Unterscheidung noch wenig entwickelt (87; PL 196, 62 D).

[68] Benjamin maior 1, 6; PL 196, 70 B. — Dementsprechend lautet die weitere Beschreibung: Proprium est autem primae contemplationi simpliciter et sine ulla ratiocinatione visibilium admirationi adhaerere. Proprium est secundae visibilium rerum rationi ratiocinando insistere. Proprium est tertiae per visibilia ad invisibilia ratiocinando ascendere. Proprium est quartae ex invisibilibus invisibilia ratiocinando colligere . . . Proprium est quintae in intellectibilium intelligentia rationem admittere. Proprium est sextae in intellectibilium intelligentia omnem humanam ratiocinationem transcendere et quasi ab imo calcare: ebd. 1, 8; PL 196, 73 CD.

[69] Per primum namque tabernaculum illum, quem omnes novimus, intelligimus communem animi statum; per secundum vero intelligimus illum, quem pauci admodum noverunt, qui fit per mentis excessum. Ad illum maxime pertinet sensus rationalis, ad istum vero sensus intellectualis . . . Sed hunc utrumque statum, unum videlicet omnibus notum, alterum autem paucis expertum, dividit et secludit densum oblivionis velum. Cum enim per mentis excessum supra sive intra nosmetipsos rapimur, exteriorum omnium statim, imo non solum eorum, quae extra nos, verum etiam eorum, quae in nobis sunt, omnium obliviscimur: Benjamin maior 4, 23, PL 196, 167 AB. — Ähnlich: De exterminatione mali et promotione boni 2, 18; PL 196, 1114 BC.

chen[70]. Wenn er in seinem Benjamin maior diesen Gegenstand mit Stillschweigen übergeht, so läßt das vermuten, daß er das Wesen der mystischen Gnade keineswegs in die außerordentlichen Phänomene verlegt. Das, was er also nur in der Deutung der Schriftworte sagt, ist übersichtlich, aber durchaus nicht originell; denn er nimmt lediglich das auf, was seit Augustinus schon einigermaßen Gemeingut der westlichen Mystik geworden war[71], und gibt es in geordneter Form wieder.

Die *Systematik* ist überhaupt, wenn wir recht sehen, das Neue bei Richard, und diese wird ihrerseits durch die Theologie bedingt. Man kann schon Ausstellungen an ihr machen, besonders an den gehäuften Unterscheidungen und Gruppierungen, aber, soweit grundsätzlich eine theologische Systematik in der Mystik berechtigt ist, widmet sich unser Viktoriner einer schwierigen und wertvollen Aufgabe. Hinter diesem theologischen Interesse tritt das psychologische ziemlich zurück. Von dieser Seite her betrachtet wird es denn auch in etwa begreiflich, daß seine Mystik von Déchanet und Maréchal so negativ beurteilt werden konnte[72]. Auffallend ist indes eine Tatsache: Richard verweilt bei den höchsten Stufen des mystischen Lebens am längsten und bringt dann auch die psychologischen Momente eher zur Geltung. Man darf deshalb die Frage von neuem aufwerfen, ob er wirklich keine persönliche Erfahrung in den Graden der passiven Beschauung hatte. Die lebendige Schilderung gerade dieser Zustände scheint eine andere Antwort nahezulegen[73].

Der Einfluß der Theologie auf die Mystik sollte sich bei Richard, so möchte man wenigstens von vorneherein annehmen, zumal darin zeigen, daß er das *Verhältnis der höchsten contemplatio zu der unmittelbaren Gottesschau* des Jenseits klar bestimmte. Leider enttäuscht er uns in dieser Hinsicht. Er hebt zwar einmal die comprehensio, wie

---

[70] Quatuor sunt visionum modi, ex quibus duo sunt intra et duo foris. Duo sunt corporales et duo spirituales. Visio namque prima corporalis est, quando oculos ad exteriora et visibilia aperimus . . . Alia quoque visio corporalis est, quando species vel actio sensui visus foris ostenditur et intus magna mysticae significationis virtus continetur . . . Longe igitur sublimior et excellentior est iste visionis modus secundus quam primus . . . Tertius visionis modus non fit oculis carnis, quando videlicet animus per Spiritum sanctum illuminatus formalibus rerum visibilium similitudinibus et imaginibus praesentatis quasi quibusdam figuris et signis ad invisibilium ducitur cognitionem. Quartus visionis modus est, cum spiritus humanus per internam aspirationem subtiliter ac suaviter tactus nullis mediantibus rerum visibilium figuris sive qualitatibus spiritualiter erigitur ad coelestium contemplationem: In Apocalypsim Joannis libri septem 1, 1; PL 196, 686 B—687 A.

[71] Augustinus, Contra Adimantum; PL 42, 171. De Genesi ad litteram 12, 6; PL 34, 458 f. — Isidor von Sevilla, Etymologiae 7, 8; PL 82, 286—287. — Honorius Augustodunensis, Scala coeli maior 5; PL 172, 1232.

[72] Siehe die Texte in Anm. 2.

[73] Demnach wären gegenteilige Bemerkungen Richards als Äußerungen seiner Bescheidenheit aufzufassen (Benjamin maior 5, 1; PL 196, 169 D, Adnotatio in psalm. 28; PL 196, 321 A).

sie Gott allein eignet, deutlich hervor[74], aber seine Vorstellungen über die Vollkommenheit der mystischen Beschauung sind theologisch nicht sehr exakt. Besonders gefährdet der bei ihm beliebte Ausdruck „facie ad faciem" mit der Anwendung auf eine diesseitige Erkenntnis die Grenzziehung. An einer Stelle mildert er ihn freilich in ein „quasi facie ad faciem"[75], jedoch beinhaltet das eine Ungenauigkeit, und es bleibt schwer, auszumachen, ob damit seine grundsätzliche Haltung ausgesprochen ist, die überall zur Geltung kommen soll; außerdem scheint er in dem angeführten Text das „quasi" durch die beigefügte Erklärung „non per speculum et in aenigmate" wieder aufzuheben. Anderswo treffen wir auch Aussagen Richards, in denen die Sprache vorsichtiger ist und der Unterschied gegenüber der Gottesschau der Seligen aufrechterhalten wird[76]. Dagegen legt er auf dem Höhepunkt seiner Abhandlungen über die mystische Theologie den Nachdruck in die Kennzeichnungen „immediate, facie ad faciem, sine speculo et sine aenigmate", was wohl prinzipiell gemeint ist[77]. Hat sich vielleicht die Auffassung Richards entwickelt und geändert? Schwerlich, denn wir lesen in ein und demselben Werk (Kommentar zum Hohen Lied)

---

[74] Unum est, quod neminem sanae mentis credo posse sentire, quod videlicet sit aliqua persona in divinitate, cui non liceat vel quae nolit innascibilem immediate, ut sic dicam, facie ad faciem videre. Quid enim aliud ibi est videre quam videndo cognoscere et cognoscendo videre? Quid autem est innascibilem cognoscere quam sapientiae plenitudinem habere? Nihil enim aliud est ibi sapere quam esse ... Unde et si immediate ab illa (sapientia) accipit, ut sapiat, et immediate ab illa accipit, ut existat ... Quoniam igitur omnes divinae personae invicem se et immediate conspiciunt, radium summae lucis in alterutrum effundunt aut excipiunt: De trinitate 5, 9; PL 196, 955 D—956 C. — Vgl. auch hierzu Éthier, a. o. O. 106.

[75] Sed ille quasi de tabernaculo in advenientis Domini occursum egreditur, egressus autem quasi facie ad faciem intuetur, qui per mentis excessum extra semetipsum ductus summae sapientiae lumen sine aliquo involucro figurarumve adumbratione, denique non per speculum et in aenigmate, sed in simplici, ut sic dicam, veritate contemplatur: Benjamin maior 4, 11, PL 196, 147 AB.

[76] Habet autem hoc ultimum et summum coelum diem suum, habet nimirum et noctem suam, et si hoc coelum attendimus, quamdiu in hac vita sumus, quid aliud quam noctem habemus vel habere possumus, donec nox in suo cursu iter peregerit et aurora lucis rutilans noctis tenebras deterserit ... Neminem tamen credo ad huius diei meridiem in hac dumtaxat carne corruptibili posse pertingere, quamvis negare non audeam de mane: Benjamin maior 3, 10; PL 196, 119 D—120 B. — Habet itaque ipsa admiratio lucem nubilam tenebrisque permistam, lucem visionis, cum quibusdam reliquiis incredulitatis antiquitatisque tenebris, ita ut modo mirabili mens absque dubio videat, quod credere vix valeat: ebd. 5, 9; PL 196, 178 B; Per speciem videtur, quando in propria substantia sicut est facie ad faciem cernitur. Verumtamen quocumque modo videatur, non tamen videtur sicut in coelo: Mysticae adnotationes in psalm. 2; PL 196, 271 A. — Siehe auch Explicatio in cantica canticorum 6; PL 196, 421 D.

[77] Cogita, obsecro, cuius sit excellentiae illius ordinis in se similitudinem trahere, qui summae claritati immediate adhaeret, qui facie ad faciem et sine speculo et sine aenigmate videt: Benjamin maior 4, 7; PL 196, 140 D. — Ähnlich: Nec eget in illa subtilitatis suae ascensione sustentari alicuius corporeae similitudinis adumbratione, ubi videt facie ad faciem, non per speculum et in aenigmate: De exterminatione mali et promotione boni 3, 18; PL 196, 1115 A.

mehrere Äußerungen zu unserer Frage, die sich kaum in Übereinstimmung bringen lassen[78]. Éthier meint, Richard verwende das „facie ad faciem" nur in Anlehnung an biblische Texte und seine durchgängige Überzeugung halte an der Unvollkommenheit jeder irdischen Erkenntnis fest[79]. Aber auch so ergibt sich keine rechte Lösung; denn die beigebrachten Stellen behaupten bisweilen schlechthin, unabhängig von der Ausdrucksweise der Heiligen Schrift, eine unmittelbare Gottesschau des Mystikers, ganz abgesehen davon, daß ihm die Bibel noch klarere Belege für die gegenteilige Theorie hätte an die Hand geben können. Die dogmengeschichtliche Deutung wird uns zwar auf einen ähnlichen Sachverhalt bei Hugo von St. Viktor hinweisen[80], jedoch verlagert sich damit nur das Problem. Ohne Zweifel liegt bei Richard eine Unausgeglichenheit vor. In der von uns gewählten Sicht läßt sich überdies folgende Erklärung hinzufügen: Der Theologe in Richard möchte unterscheiden, der Mystiker aber sehnt sich nach der vollkommenen Erkenntnis und will sie möglichst an die Schau angleichen; in seiner lebhaften Art gibt er bald der einen und bald der anderen Tendenz Raum.

Die theologische Betrachtung müßte weiterhin in der Mystik die einzelnen Faktoren namhaft machen, die für die *contemplatio* von Belang sind. Wir sehen tatsächlich, wie Richard sich hierum bemüht. Allerdings spielen die Geistesgaben, die er überhaupt nur einmal in seinen Schriften erwähnt[81], keine Rolle innerhalb seines Systems der Beschauung. Dafür wird aber die Bedeutung der göttlichen Erleuchtung betont, wie wir oben schon ausgeführt haben[82]. In bezug auf die höchsten Stufen der contemplatio nimmt er anscheinend an, daß die Seele des Menschen an der intelligentia der reinen Geister Anteil habe[83]. Die Lehre von dem „Seelen-

[78] Habet (anima) in oratione cum Deo familiare colloquium, audiri se sentiens plurimumque exaudiri, facie ad faciem cum Deo loquens: In cantica canticorum explicatio 5; PL 196, 420 B. — Nec dimittit (anima) dilectum, nisi benedictionem det, ut eat de virtute in virtutem et videat Deum deorum in Sion, id est in speculatione per speculum et in aenigmate, quem videre non potest, sicut est, dum vivit in corpore: ebd. 6; PL 196, 421 D. — Unde qui in notitia profecit, perfectus de Deo sentit et quidquid de illo capere potest, exiguum intelligit. Quanto enim sapientiae et notitiae appropinquat, tanto minus sibi videtur esse, quod capere potest, quia iuxta Salomonem quanto sapiens efficitur, tanto ipsa sapientia recedit ab eo, id est, tantum intelligit, quantum sit incomprehensibilis: ebd. 17, PL 196, 456 D—457 A.

[79] „Notre auteur décrit souvent la contemplation par l'expression ‚facie ad faciem', parce qu'il a trouvé celle-ci dans l'Écriture elle même au sujet de Jacob (Gen 32, 31); mais partout où l'occasion se présente, il gémit sur l'infirmité de notre connaissance de Dieu ici-bas, comparativement à celle des anges et des béatifiés dans le ciel" (a. a. O. 71, Anm. 1).

[80] Siehe hierüber Köster, a. a. O.. 95—100. — Es ist wohl kaum anzunehmen, daß die Viktoriner mit ihrer unmittelbaren Gottesschau nur die Ausnahmefälle eines Moses oder Paulus im Auge hatten. Richard selber spricht an den angeführten Stellen ganz allgemein.

[81] Adnotatio in psalm. 134; PL 196, 367 D.

[82] Texte in Anm. 11, 12, 41, 42, 43.

[83] Sed in ultimis istis duobus (generibus contemplationis) totum pendet ex gratia et omnino longinqua sunt et valde remota ab omni humana industria, nisi inquantum unusquisque coelitus accipit et angelicae sibi similitudinis habitum divinitus

grund", wie sie später von den Mystikern ausgebildet worden ist, könnte deshalb mit einigem Recht in ihren Anfängen auf Richard zurückgeführt werden[84]. Einmal erörtert er sogar die Frage, ob nach der Verschiedenheit der Objekte auch eine Verschiedenheit der Erkenntnisfähigkeit gefordert sei[85]; er gibt zur Antwort: „Sed qui alium sensum intuitum superiorum et alium intuitum inferiorum esse contendunt, videant, unde hoc probare possint. Hinc tamen esse credo, quod huius vocabuli, hoc est intelligentiae, significationem toties confundunt; nam nunc circa superiorum tantum, nunc solum circa inferiorem speculationem restringunt, nunc utrumque sensum sub unius vocabuli significatione comprehendunt. Verumtamen hunc geminum superiorum et inferiorum intuitum, sive dicamus geminum quasi in uno capite sensum, sive duplex (? duplicem), eiusdem tamen sensus instrumentum sive eiusdem instrumenti geminum effectum, quidquid horum velimus eligere, nihil tamen impedit dicere utrumque horum ad intellectuale coelum pertinere."[86] — Der Text ist zwar einem eng begrenzten Thema entnommen, aber doch aufschlußreich. Wir erfahren nicht nur, daß Richard hier ein Übermaß von Unterscheidungen ablehnt, sondern auch, daß er Sinn hat für theologisch-systematische Arbeit auf dem Gebiet der Mystik.

Ausführlich und relativ ausgeglichen ist die Untersuchung, die unser Viktoriner der Frage widmet, wie die *göttlichen und die menschlichen Faktoren in der Beschauung* zusammenwirken. Von jeder ihrer Arten gilt, was er grundsätzlich hervorhebt: „Ad tonitruum itaque divinae vocis auditor cadit, quia ad id, quod divinitus inspiratur, humani sensus capacitas succumbit, et nisi humanae ratiocinationis angustias deserat, ad capiendum divinae inspirationis arcanum intelligentiae sinum non dilatat"[87]. Auf der anderen Seite sind ihm aber auch menschliche Vorbereitung und menschliche Mitwirkung unerläßlich notwendige Bedingungen für die Verwirklichung der contemplatio[88]. So finden wir für gewöhnlich die beiden Faktoren harmonisch miteinander verbunden[89], und man könnte in etwa die Ansicht Richards dahin zusam-

---

superducit: Benjamin maior 1, 12; PL 196, 78 B. — Siehe auch ebd. 4, 7; PL 196, 140 D und 4, 22; PL 196, 164 D. — Die Abhängigkeit Richards von Ps-Dionysius zeigt sich hier am deutlichsten. Für den theologischen Standpunkt ist allerdings mit dem Hinweis auf die Engelerkenntnis nicht viel gewonnen, solange wir deren genauere Beschreibung vermissen müssen. Sicher scheint nur, daß die reine „intelligentia" als gemeinsames Erkenntnisprinzip namhaft gemacht wird.

[84] Quid igitur est montis verticem vel interius tabernaculum subire quam summum et intimum mentis sinum ascendere, apprehendere et tenere?: Benjamin maior 4, 23; PL 196, 167 A. — Siehe auch ebd. 4, 16; PL 196, 154 B—156 A. Über die spätere Entwicklung der Lehre vom Seelengrund: *E. Krebs,* Meister Dietrich, Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (Beiträge 5, 5—6), Münster 136—137.

[85] Sed dubitari potest utrumnam eodem hoc intelligentiae oculo visuri sumus ea, quae ultra velum esse significavimus, an alius sensu sit, quo utemur ad videnda invisibilia divina, et aliis (? alius), quomodo utimur ad videnda invisibilia nostra: Benjamin maior 3, 9; PL 196, 119 B.

[86] Benjamin maior 3, 9; PL 196, 119 BC. [87] Benjamin minor 82; PL 196, 58 B.

[88] Non solum in hunc montem (contemplationis) nisi per magnum laborem non ascenditur, verum etiam sine magna difficultate ibi immorari non datur: Benjamin minor 76; PL 196, 54 D. — Siehe auch ebd. 79; PL 196, 56 BC oder Sermones centum 93; PL 177, 1188 D.

[89] Ad tantum gratiam (contemplationis) numquam pertingit mens per propriam industriam, Dei est hoc donum, non hominis meritum. Sed absque dubio talem tan-

menfassen, daß nach ihm die einzelnen Stufen der Beschauung durch ein allmähliches, aber niemals totales Zurücktreten der menschlichen Betätigung erreicht werden. Dieses Ergebnis dürfte dann beispielhaft dartun, wie die Theologie Richards ihren Einfluß auf seine Mystik ausübt.

Das gewonnene Bild wird indes einigermaßen dadurch gestört, daß eingehende Unterscheidungen gemacht werden in bezug auf die Empfänger der mystischen Gnaden. Das erste Mal, da wir davon hören, ist der Gliederungsgrund, ob die Gnade allein oder die eigene Tätigkeit die Beschauung herbeiführe[90]. Das ließe sich noch richtig verstehen, weil wohl nur das Charakteristische herausgestellt sein soll und weil auch die konkrete Beschreibung die Einseitigkeit mildert; denn zu der „magna animi industria" wird hinzugefügt „cum gratiae tamen cooperatione", und dementsprechend wäre das „ex sola gratia" zu interpretieren. Eigenartig bleibt jedoch, daß an dieser Stelle der „mentis excessus" ausdrücklich einbezogen ist und darum auch die höchsten Grade der Beschauung zugänglich für die menschliche Bemühung gemacht werden. Das zweite Mal bringt Richard eine Dreiteilung „ex sola gratia, ex adiuncta industria, ex aliena doctrina"[91]. Eine neue Schwierigkeit kommt hier dazu; das dritte Glied paßt nämlich nicht gut zu den anderen, da es sich anscheinend um ein rein äußerliches Merkmal handelt, wenn die Belehrung durch andere zur contemplatio führt. Möglicherweise trägt die uns schon bekannte Vorliebe Richards für Klassifikationen die Schuld, wobei ja auch sonst die Dreiteilung den ersten Platz beansprucht. Von der Theologie ist hier wohl nur noch eine gewisse Systematik formalistischer Prägung geblieben.

---

tamque gratiam accipit nemo sine ingenti studio et ardenti desiderio: Benjamin minor 73; PL 196, 52 C. — Ähnlich: Benjamin maior 3, 16; PL 196, 188 BC. Aufschlußreich ist auch die folgende Erklärung: Sed quod de industriae operatione dicimus, non sic accipi volumus, quasi sine gratiae cooperatione aliquid omnino possimus, cum quaelibet nostra industria non sit nisi ex gratia. Sed aliud est contemplationis gratiam divinitus percipere atque aliud est eiusmodi donum Dei quidem cooperatione, proprio exercitio comparare: Benjamin maior 5, 1; PL 196, 168 D bis 169 A.

[90] Eorum autem, qui in suis contemplationibus supra semetipsos ducuntur et usque ad mentis excessum rapiuntur, alii hoc exspectant et accipiunt usque adhuc ex sola vocante gratia, alii vero, ut hoc possunt (? possint), sibi comparant, cum gratiae tamen cooperatione, ex magna animi industria. Et illi quidem hoc donum quasi fortuitum habent, isti vero iam velut ex virtute possident. Quasi fortuitum cuique est illud, quod quando vult vel prout vult, nullo modo potest. Velut fortuitum igitur hoc habent, qui in hoc nihil ex propria industria valent, sed solam vocantis gratiae horam exspectant. Iam velut ex virtute eiusmodi gratiae efficaciam habere dicendi sunt, qui ex magna iam parte id possunt, cum volunt: Benjamin maior 4, 23; PL 196, 166 CD. — Dagegen war früher (ebd. 1, 12; PL 196, 78 B, Text in Anm. 83) bei den höchsten Arten der Beschauung die Alleinwirksamkeit der Gnade stark hervorgehoben.

[91] Modis autem tribus in gratiam contemplationis proficimus, aliquando ex sola gratia, aliquando ex adiuncta industria, aliquando ex aliena doctrina . . . Tunc

Die Frage nach der *allgemeinen oder eingeschränkten Berufung für mystische Gnaden* hat Richard noch nicht aufgeworfen. Jedenfalls weiß er darum, daß tatsächlich nicht alle Menschen zu der höheren Beschauung gelangen[92]. Weil er einen allmählichen Fortschritt nicht nur von der meditatio zur contemplatio, sondern auch in den einzelnen Stufen der letzteren anerkennt, weil er zudem meistens gerade für den Anfang die Bedeutung der eigenen Tätigkeit hervorhebt, könnte sich die Theorie einer erworbenen Beschauung auf ihn berufen[93]. Wenn man sich bewußt bleibt, daß Richard das Problem nicht in der modernen Sicht gestellt hat und daß sein Begriff der Gnade sich nicht ganz mit dem heutigen deckt, mag das gerechtfertigt sein. Auf alle Fälle gehört er zu denen, die zur Ausbildung dieser Theorie den Weg bereitet haben, wie sich ja überhaupt bei ihm gerade von der theologischen Betrachtung her mannigfache Ansätze finden, die später ausgebaut worden sind.

Als Theologe legt Richard endlich noch Wert auf die *Garantie*, welche die Beschauung erst durch eine Bestätigung *von seiten der Heiligen Schrift* erhält:

„Suspecta est mihi omnis veritas, quam non confirmat Scripturarum auctoritas, nec Christum in sua clarificatione recipio, si non assistant ei Moyses et Elias ... Ubi de profundis rebus agitur, in tantae sublimitatis vertice non recipio Christum sine teste, nec rata poterit esse quamlibet (? quaelibet) verisimilis revelatio sine attestatione Moysis et Eliae, sine Scripturarum auctoritate ... Alioquin ab altitudine diei timebo verens, ne forte seducar a daemonio meridiano. Unde enim tot haereses, unde tot errores, nisi quia spiritus erroris transfigurat se in angelum lucis?“ [94]

Das klingt wie eine grundsätzliche Erklärung, und obschon sie Richard nicht mehr in einer so ausdrücklichen Form wiederholt, so stimmt seine Haltung als Mystiker doch durchweg mit den oben angeführten Worten überein, was auch durch gelegentliche Äußerungen bestätigt wird[95]. Die Theologie bewahrt ihn also davor, seine Mystik von den Gegebenheiten des Glaubens zu lösen und zu einer unkirchlichen Geheimwissenschaft werden zu lassen.

Das zeigt sich noch eindeutiger, wenn wir den *Inhalt* seiner mystischen Theorie betrachten. Danach fällt der Gegenstand der Beschauung

---

autem, ut arcam Domini videre possimus, quasi ex aliena operatione accipimus, quando ex aliena traditione eiusmodi gratiae usum assuescimus . . . Modis itaque tribus hanc gratiam obtinemus, et modo quidem ex divina inspiratione, modo ex propria exercitatione, modo autem ex aliena traditione. Illud vero notandum, quod quidam ad hanc gratiam propria industria et sine alicuius doctrinae magisterio promoventur, qui tamen in suis contemplationibus usque ad mentis excessum nullo modo rapiuntur. Quidam autem ad eandem gratiam ex aliena traditione magis quam proprio mentis acumine proficiunt, qui tamen in suis contemplationibus saepe usque ad mentis excessum assurgunt: Benjamin maior 5, 1; PL 196, 167 D—169 A.

[92] Nam pauci admodum sunt, qui ad novissima illa duo contemplationum genera possint assurgere: Benjamin maior 2, 15; PL 196, 94 B. — Vgl. auch ebd. 4, 23; PL 196, 167 B.

[93] *St. Harent*, Quelques textes sur la contemplation acquise; Greg. 7 (1926) 251—260.

[94] Benjamin maior 81; PL 196, 57 C—58 A.

[95] Die Heilige Schrift erscheint als Grundlage der Beschauung u. a. im Benjamin maior 4, 14; PL 196, 150 D—152 C. Siehe auch In apocalysim 2, 3; PL 196, 755 BC. Ferner die Texte in Anm. 59.

ganz mit dem der Theologie zusammen[96]. Bezeichnend ist ferner, daß die Erkenntnis des höchsten Glaubensgeheimnisses, der Trinität, in der richardischen Mystik der höchsten Stufe der contemplatio vorbehalten bleibt[97]. So stehen wirklich theologische und mystische Erkenntnis nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch in Parallele zueinander. Wenn man allerdings die Mystik Richards mit der eines hl. Bernhard vergleicht, so muß auffallen, welche geringe Bedeutung Richard der Stellung des Gottmenschen in seinem mystischen System beimißt. Hätte hier nicht die Theologie mehr Einfluß auf die Mystik gewinnen dürfen, wie es auch Déchanet verlangt?[98] Nun, einige Hinweise auf Christus sind in der Theorie Richards schon vorhanden[99]. Sie sollten freilich häufiger und betonter sein. Das Versagen läßt sich vielleicht historisch aus einer Abhängigkeit von der Gedankenwelt des Ps.-Dionysius erklären, wie auch die Tatsache, daß unter den Erkenntnisobjekten der Beschauung gerade die Engel einen eigenen Platz erhalten, darin ihre Deutung findet[100]. Der Inhalt der Mystik unseres Viktoriners ist also nicht ganz frei von Einseitigkeiten, aber im großen und ganzen doch durch seine theologische Haltung geformt[101].

---

[96] Am klarsten spricht die in Anm. 44 zitierte Stelle. Vgl. noch: Benjamin maior 4, 21; PL 196, 163 D—164 B.

[97] In hac utique suprema omniumque dignissima contemplationem specula tunc animus veraciter exsultat atque tripudiat, quando illa ex divini luminis irradiatione cognoscit atque considerat, quibus omnis humana ratio reclamat. Talia sunt pene omnia, quae de personarum Trinitate credere iubemur: Benjamin maior 1, 6; PL 196, 72 B. — Recte igitur dictum est, quia ea maxime, quae considerantur circa divinae substantiae unitatem, pertinent ad cherubim primum, quae vero considerantur circa personarum Trinitatem, maxime pertinent ad cherubim secundum. Ad quintum itaque genus contemplationis pertinet consideratio prior, ad sextum vero et ipsum ultimum consideratio posterior: ebd. 4, 18; PL 196, 160 AB.

[98] A. a. O. 1961.

[99] Benjamin minor 77; PL 196, 55 CD. Adnotationes mysticae in psalm. 28; PL 196, 296 A—299 B. De eruditione hominis interioris 2, 9; PL 196, 1307 C bis 1309 A. Explicatio in cantica canticorum 6; PL 196, 421—423. De quatuor gradibus violentae caritatis: PL 196, 1222 C.

[100] Quartum genus contemplationis est, quod in ratione et secundum rationem formatur ... Eiusmodi speculationi insistimus, quando invisibilia nostra ... in considerationem adducimus et ex eorum consideratione in coelestium animorum et supremum (? supremam, supremorum) bonorum intellectuum contemplationem assurgimus: Benjamin maior 1, 6; PL 196, 71 BC. Cogita, si potes, quanta sit illa futurorum bonorum tam corporalium quam spiritualium copia, quaeve sit eorum et quam multiplex differentia, profecto secundum differentiam bonorum erit et differentia affectionum ... Si te in huius considerationis speculam attollere valeas, miror, si non credas milia milium ministrare ei et decies milies centena milia assistere ei: ebd. 3, 23; PL 196, 132 AB.

[101] Es sei noch eigens hervorgehoben, daß Richard in einer ganz theologischen Sicht die contemplatio nicht nur als Vorwegnahme der jenseitigen Schau, sondern auch als Wiederherstellung des verlorenen Paradieseszustandes betrachtet. Siehe besonders: Hic primum animus antiquam dignitatem recuperat et ingenitum propriae libertatis honorem sibi vindicat: Benjamin maior 2, 13; PL 196, 91 A. Aber auch hierin ist Richard nicht selbständig, sondern übernimmt die seit Gregor dem Großen (vgl. *F. Lieblang*, Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des

Die Scholastik des 12. Jahrhunderts im allgemeinen läßt sich noch nicht in zwei Teile, Theologie und Mystik, zergliedern. Das hat den großen Vorteil der Einheit, aber auch den nicht geringen Nachteil ungenügender Präzision. Bei Richard von St. Viktor gehen die beiden Ströme schon deutlicher auseinander. So kann z. B. sein Werk De trinitate als theologische Abhandlung und seine andere Schrift Benjamin maior als theoretische Studie zur Mystik charakterisiert werden. Trotzdem ist die Verbindung von theologischer und mystischer Sicht bei ihm noch vorhanden, und darum war es uns möglich, von der Mystik her seine Theologie und von der Theologie her seine Mystik zu verstehen. Der erste Weg zeigte uns die theologischen Gedankengänge irgendwie in Abhängigkeit von dem Ziel der vollkommenen Beschauung, freilich mehr formell als inhaltlich, der zweite offenbarte besonders den Einfluß von Unterscheidungen und Einteilungen und damit den Einfluß der Systematik auf die Lehre von den mystischen Gnaden. Unausgeglichenheiten, in der Theologie Richards durch seine mystische Einstellung und in der Mystik durch übertriebene oder auch mangelhafte Systematisierung zur Hauptsache hervorgerufen, waren nicht zu verkennen. Darum ist das Urteil kaum unberechtigt: Richard hat das Ideal der Verbindung nicht mehr, gegenüber der Patristik, oder noch nicht, gegenüber der Hochscholastik, erreicht. Immerhin konnten wir auf den beiden eingeschlagenen Wegen der eigenartigen Persönlichkeit unseres Viktoriners näherkommen, das Wesen seiner literarischen Wirksamkeit einigermaßen erfassen und objektiv seine Verdienste um die Verbindung von Theologie und Mystik würdigen. Er ist, so dürfen wir nunmehr sagen, wirklich ein Theologe, obschon ein Theologe mit mystischen Tendenzen, und er ist wirklich ein Mystiker, obschon ein Mystiker mit theologischer Prägung, und zwar so, daß die wechselseitige Einwirkung neben Schäden großen Nutzen bringt.

Offene Fragen bleiben noch namentlich die Fragen nach den *Quellen* Richards, nach den Quellen für seine Theologie[102] und ganz besonders nach den Quellen für seine Mystik[103]. Aber das sind unmittelbar Fragen dogmengeschichtlicher Art,

---

Großen Moralia und Ezechielhomilien [Freiburger theol. Studien 37], Freiburg 1934, 34—43) in der Mystik heimischen und durch Hugo von St. Viktor (vgl. Köster, a. a. O. 61—77) nachdrücklich betonten Gedanken.

[102] Die Zuversicht, mit der de Régnon von dem Einfluß der griechischen Väter gesprochen hat (a. a. O. 240 f.), läßt sich bestimmt heute nicht mehr aufrechterhalten. Allem Anschein nach genügt eine indirekte Verbindung zu ihnen über Cassian, Beda, Boethius und Hugo von St. Viktor, wozu dann noch der Einfluß des Areopagiten kommt, den Richard direkt verwertet und gelegentlich sogar zitiert. Die Einwirkung der zeitgenössischen Scholastik ist wohl stärker, als man das früher angenommen hat; Anselm von Canterbury, Gilbert de la Porrée und Abaelard kommen außer Hugo noch in Frage. Nach Ott (a. a. O. 580, 592) hat sich Richard in der Lehre von den appropriationes enge an Abaelard angeschlossen. Über die ganze Frage der Abhängigkeit siehe auch: Dumeige, a. a. O. 26 ff., und Éthier, a. a. O. 20 f.

[103] Möglicherweise sind die Quellen ungefähr die gleichen wie für seine Theo-

die eine eigene Beantwortung verlangen; zudem würde diese nur indirekt dem Verständnis des Inhaltes seiner Theologie und seiner Mystik dienen[104]. Weiterhin könnten noch mehrere Punkte im Lehrsystem Richards, dem theologischen und dem mystischen, unschwer namhaft gemacht werden, die nicht in unsere Untersuchung einbezogen waren und bei denen doch eine genaue Angabe dessen, was er darüber tatsächlich dachte und zum Ausdruck bringen wollte, von Nutzen wäre. Die Klärung wird indes dort nicht immer gelingen, weil der Textbefund zu einem großen Teil unbestimmt ist oder die Aussagen sich sogar widersprechen. Der Grund hierfür ist vor allem darin zu suchen, was auch das Ergebnis unserer Arbeit herausgestellt hat: Richard steht eben in seiner Theologie unter dem Einfluß der Mystik und in seiner Mystik unter dem Einfluß der Theologie. So wird die moderne Forschung trotz aller Anerkennung für die Leistungen unseres Viktoriners — diese Anerkennung könnte zumal auf dem Gebiet der Mystik u. E. noch größer sein, da es sich um den ersten Versuch streng systematischer Art im lateinischen Westen handelt — immer wieder auch ihre Grenzen und Einseitigkeiten feststellen müssen, die in der Theologie durch seine mystische Haltung und in der Mystik durch die theologische mehr oder weniger bedingt sind.

Das hinter dem geschichtlichen sich verbergende sachliche Problem kam in unseren Ausführungen nur gelegentlich zur Sprache. Und doch ließe sich an den Bemühungen Richards um die Verwirklichung einer idealen Verbindung von Theologie und Mystik in etwa ablesen, wie das beschaffen sein müsse, was jener zwar erstrebt, aber nicht vollauf erreicht hat. Theologie und Mystik sind nämlich aufeinander angewiesen und ergänzen sich gegenseitig, ohne daß die begriffliche Scheidung hierdurch aufgehoben zu werden braucht. Namentlich muß es für die theologische Prinzipienlehre von Wert sein, wenn sie beachtet, wie die Theologie auf die Mystik ausgerichtet ist und in ihr eine Vollendung über ihren eigenen Bereich hinaus erfährt. Die Mystik hingegen soll auf den von der Theologie gelegten Grundlagen aufbauen und vor allem deren Methode sich für die wissenschaftliche Darstellung zu eigen machen. So können Übertreibungen vermieden werden.

Richard verkörpert also für uns nicht schlechthin das Ideal, wohl aber kann er als Führer zu seiner Verwirklichung dienen. Wir haben ohne Zweifel von seinen Einseitigkeiten und Fehlern zu lernen, noch mehr jedoch von der hochgemuten Gesinnung, die ihn antrieb, unermüdlich und im lebendigen Schwung der Begeisterung nach einem erhabenen Ziel zu streben. So hat er lange Zeit hindurch im Mittelalter seinen tiefgreifenden Einfluß auf die Mit- und Nachwelt ausgeübt, so könnte und müßte er auch noch heute vor der heiligen Wissenschaft stehen: Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker.

---

logie, vorausgesetzt daß die betreffenden Autoren sich mit Mystik befaßt haben, also besonders Gregor, Cassian, Dionysius und Hugo von St. Viktor.

[104] Für Wilhelm von St-Thierry siehe neuestens: *M. M. Davy*, Théologie et Mystique de Guillaume de Saint-Thierry, t. I. (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité 14), Paris 1954.

„Seinsethik" oder Wertethik

Von Josef de Vries S. J.

Die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Wert ist noch keineswegs zur Ruhe gekommen. Ihre verschiedene Beantwortung wirkt sich selbstverständlich nicht zuletzt in der Ethik aus. Der Verselbständigung des Wertes gegenüber dem Sein, wie sie der modernen Wertphilosophie eigen ist, entspricht die „Wertethik" als besondere Richtung der Ethik; der Name ist allgemein gebräuchlich und wird auch von denen in Anspruch genommen, die sich selbst zu dieser Richtung bekennen. So scheint es nahezuliegen, die scholastische Ethik, die den Wert im Sein begründet sein läßt, als „Seinsethik" zu bezeichnen. Es muß aber auffallen, daß diese Bezeichnung von ihren Verteidigern selbst nicht angewandt wird, sondern nur von ihren Gegnern im Lager der Wertethik. So spricht *Aloys Müller* von der „scholastischen Seinsethik"[1], und namentlich *Joh. Hessen* kennzeichnet die scholastische Ethik in seiner jüngst erschienenen „Ethik"[2] als „Seinsethik", die zwischen Sein und Wert, ontologischer und axiologischer Sphäre noch nicht geschieden habe und die sittlichen Werte aus der Seinswelt herleiten, vom Sein gewissermaßen ablesen zu können glaube[3]. Die sittliche Ordnung falle für sie mit der Seinsordnung zusammen, der sittliche Wert sei ein Seinswert[4]. Die Eigenart der sittlichen Sphäre, meint deshalb A. Müller, werde in der Seinsethik gar nicht gesehen, ja die Sphäre des Sittlichen werde im Grunde einfach gestrichen[5].

Ob hier nicht doch Mißverständnisse vorliegen? J. Hessen selbst gesteht, daß die „Seinsethik" einen wertvollen und unaufgebbaren Gedanken enthalte, nämlich die enge Beziehung, die zwischen Sein und Wert besteht[6], ja daß die Wertethik in dieser Richtung Gedanken der „Seinsethik" aufnehmen müsse, wenn sie das sittliche Phänomen in seiner Totalität erfassen wolle. Namentlich für die notwendige Weiterführung der Wertethik in der Richtung auf eine *personalistische* Wertethik scheint ihm die Seinsethik, wenigstens in ihrer „dynamischen" Form, Anknüpfungspunkte zu bieten. Im Gegensatz zu der statischen Form der Seinsethik betrachte die dynamische Form die menschliche Natur nicht als etwas fertig Gegebenes, sondern als etwas in der Richtung auf ein Ziel hin zu Vervollkommnendes. Freilich auch diese „perfektionistische Gestalt" der Seinsethik sei unzureichend, weil auch sie Wert und Sein nicht genügend auseinanderhalte[7].

Was sagen wir dazu? Was zunächst die „statische" Form der „Seinsethik" angeht, dürfte es sie wohl nie gegeben haben. Selbstverständlich ist allein mit dem „Omne ens est bonum" keine Ethik zu begründen. Die Gutheit, die jedes Seiende durch seine Wesensform immer schon zu eigen hat, ist noch keine sittliche Gutheit, auch beim geistigen Geschöpf nicht; das ist völlig klar und nie bestritten worden. Die Seinswelt zeigt uns in der Tat, wenigstens unmittelbar, immer nur, was *ist*, nicht, was *sein soll*[8]. Durch bloße Tatsachenfeststellung kann nie eine Ethik zustande kommen. Selbst wenn das sittlich Gute tatsächlich verwirklicht ist, ist mit der Tat-

[1] Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau, 4. Aufl., Leiden 1951, 225.
[2] Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik. gr. 8° (X u. 168 S.) Leiden 1954, Brill. 12.— DM.
[3] A. a. O. 4.
[4] Ebd.
[5] Welt und Mensch 226.
[6] Ethik 8.
[7] Ebd. 19 f.
[8] Ebd. 63.

sächlichkeit der Handlung noch nicht ihre sittliche Gutheit festgestellt; diese kann rein empirisch überhaupt nicht erfaßt werden. Allein mit der Erkenntnis des Seins ist die Erkenntnis des Wertes noch nicht gegeben. Darum kann von einer völligen „Gleichsetzung" von Sein und Wert nicht die Rede sein. Zum mindesten gilt immer: Bonum et ens differunt secundum rationem, Wert und Sein unterscheiden sich ihrem Sinngehalt nach[9]. Das wird oft übersehen.

Vom *sittlichen* Wert bzw. der sittlichen Gutheit im Vergleich mit dem „Sein schlechthin" (esse simpliciter) gilt aber nach Thomas noch mehr; sie sind nicht nur ihrem Sinngehalt nach, sondern real verschieden. Denn das sittlich Gute ist das, wodurch der Mensch nicht nur unter dieser oder jener Rücksicht gut, z. B. ein guter Mathematiker oder ein guter Sportsmann, sondern „einfachhin gut" (simpliciter bonus), d. h. ein „guter Mensch" ist; diese Umschreibung kann geradezu als erste, wenn auch nur vorläufige Begriffsbestimmung des sittlich Guten dienen. Nun sagt aber Thomas ausdrücklich, daß kein (endliches) Seiendes allein durch sein erstes, substantielles Sein, durch das es ein „Seiendes schlechthin" (ens simpliciter) ist, auch schon „einfachhin gut" ist[10]. Denn das Gute einfachhin bedeutet Vollendung und damit einen letzten Abschluß. Auf diese Vollendung ist das Seiende, das durch sein substantielles Sein als „Seiendes schlechthin" konstituiert ist, hingespannt (appetit), sie ist für es das, was „sein soll" (debet eam habere)[11], aber nicht mit ihm schon gegeben. Das gilt vorzüglich vom sittlich Guten. Damit dürfte klar sein, daß die vorausgesetzte „statische Form" der „Seinsethik" von Thomas ausdrücklich abgelehnt wird; von einer Gleichsetzung des sittlich Guten mit einem bestimmten Seinsgrad kann keine Rede sein. Und das Gleiche gilt auch von der scholastischen Ethik unserer Zeit.

Aber, wird man entgegnen, auch die „dynamische Form" der Seinsethik verkennt die von allem Sein wesentlich verschiedene Eigenart des sittlichen Wertes. Sie betrachtet, meint A. Müller, das sittlich Gute als ontische Aktualitätssteigerung oder Seinsentfaltung. Eine solche gibt es aber auch in jedem nichtmenschlichen Wesen, und die Freiheit ist nicht wesentlich für sie. Überdies wird die Aktualität eines Menschen, der Böses tut, ebenso gesteigert wie dessen, der Gutes tut; „der Akt der bösen Tat ist auch ontologisch gut", da auch in ihm eine Überführung von potentiellem in aktuelles Sein vorliegt[12]. Hessen macht sich diese Beweisführung zu eigen[13].

Gegenüber diesen Einwänden können wir zunächst darauf hinweisen, daß gerade *V. Cathrein*, den Hessen als vorzüglichsten Vertreter der „Seinsethik" in der neueren Scholastik bezeichnet[14], die hier angegriffene Auffassung ausdrücklich abweist. Die sittliche Qualität des Aktes, sagt er, besteht nicht im Seinsbestand (substantia) des Willensaktes; denn diese kann sich auch bei einem Träumenden finden; sie ist auch nicht sonst ein reales Sein (entitas realis), das zu dem Akt hinzukäme[15]. Ganz ähnlich äußert sich neuestens *J. B. Schuster:* Die physische Vollkommenheit des Willensaktes, seine ontologische Gutheit, genügt nicht für die sittliche Gutheit; die Begründung ist dieselbe wie bei A. Müller: die ontologische Gutheit „bleibt auch im sündhaften Akt". Der sittliche Akt „muß also seine artliche Vollkommenheit vom Gegenstand her erhalten"[16].

---

[9] Thomas v. Aquin, S. th. 1 q. 5 a. 1.
[10] Ebd. ad 1.
[11] Ebd.
[12] Welt und Mensch 226.
[13] Ethik 7.
[14] Ebd. 4f.
[15] Philosophia moralis, Freiburg [17]1935, 71.
[16] Philosophia moralis, Freiburg 1950, 5.

Es ist ja auch klar, daß nicht jeder beliebige Akt den Menschen schlechthin vervollkommnen kann. Es gibt mancherlei Wirkkräfte oder „Fähigkeiten" im Menschen, die von sich aus jeweils auf ihr besonderes Gut ausgerichtet sind, wie etwa der Nahrungstrieb auf Speise und Trank; werden sie aber nicht durch eine höhere Kraft gezügelt und geordnet, so ist ihr besonderes Gut nicht ohne weiteres auch schon das „Gute des Menschen schlechthin", d. h. das sittlich Gute. Diese höhere Kraft aber ist der auf das Gute in seiner ganzen Weite ausgerichtete Wille, der, von der Vernunft geleitet, alle Einzeltendenzen auf das Gute lenken kann, das den Menschen in seiner Ganzheit „gut" macht. Freilich *kann* der Wille sich auch von einem Teilgut gefangennehmen lassen, eben weil er auf *alles* Gute hingeordnet ist und das „Gute einfachhin" in diesem Leben immer wieder mit diesem oder jenem Teilgut in Widerstreit gerät. Darum ist der den Menschen einfachhin vervollkommnende Akt *freier* Willensakt. Ebenso ist aber auch klar, daß nicht jeder freie Willensakt den Menschen schlechthin vervollkommnet, daß also nicht das Sein des freien Willensaktes als solches hinreichend ist.

Entscheidend ist also die Richtung des freien Willensaktes auf das rechte Objekt. Soweit dürfte Übereinstimmung zwischen „Seinsethik" und Wertethik bestehen. Aber welches ist dieses rechte Objekt? Man könnte versucht sein, den Gegensatz auf die einfache Formel zu bringen: Nach der Seinsethik ist das rechte Objekt ein seiendes Gut, nach der Wertethik ein irrealer Wert. Dann scheint die Überlegenheit der Wertethik einleuchtend zu sein; denn im sittlichen Handeln gilt es, einen Wert, der noch nicht ist, aber sein soll, zu verwirklichen. Und doch, wer so schließt, wird sich sogar von *N. Hartmann* sagen lassen müssen, daß das Verwirklichen von Werten, das „Tunwollen", keineswegs die einzige Art des sittlichen Aktes ist[17]. Der Akt der Liebe zu Gott z. B. hat seinen Gegenstand nicht in einem erst zu verwirklichenden Wert, sondern in der realen höchsten Wertfülle Gottes. Und ähnlich hat auch der Akt der Nächstenliebe nicht sein erstes Objekt in zunächst noch irrealen Werten der Hilfeleistung, sondern in der realen Personwürde des Mitmenschen. Es scheint also doch nicht zu stimmen, wenn A. Müller meint, das Etwas, das als Objekt des Aktes diesen gut oder böse mache, *könne* kein Seiendes sein[18].

Aber nicht mit Unrecht wird man dem entgegenhalten: Ebensowenig ist das Objekt des sittlichen Aktes stets ein seiendes Gut. Denn „die meisten Fälle sind völlig anders gelagert. Die Werte der Dankbarkeit, Gerechtigkeit . . . sind etwas, was sein soll, auch wenn es niemals ist. Das Erstrebte ist irreal . . . Wo ist hier das ens, das dem bonum entspricht?" [19] In der Tat kann die Seinsgrundlage des sittlichen Wertes nicht so verstanden werden, als ob das Objekt des sittlichen Aktes stets ein bereits reales Gut wäre. Am allerwenigsten kann die rein ontische Gutheit, die jedem realen Gegenstand zukommt, auf den sich das Wollen beziehen kann, die sittliche Gutheit des Aktes begründen; auch dies bemerkt gerade *Cathrein* ausdrücklich[20].

Aber was bleibt dann noch von der „Seinsethik" übrig? Warum sträuben wir uns noch gegen die Wertethik? Zunächst scheint uns die Auffassung von irrealen Werten,

---

[17] Ethik, Berlin 1926, 7 f.

[18] Welt und Mensch 225.

[19] H. Meyer, Das Wesen der Philosophie und die philosophischen Probleme, Bonn 1936, 118, zitiert von Hessen, Ethik 7. H. Meyer gibt a. a. O. übrigens auch die Antwort auf seine Frage: „Das ens ist das menschliche Sein, die menschliche Wesensnatur."

[20] Moralphilosophie I[6], Leipzig 1924, 210: „Absolut und in sich betrachtet (ist) jeder Gegenstand irgendwie gut. Warum wird trotzdem der Willensakt durch den Gegenstand nicht immer gut? Weil nicht jeder in sich gute Gegenstand auch relativ in bezug auf den Willen des Menschen gut ist."

die trotzdem ein „ideales Ansichsein" haben sollen, unannehmbar. Aber von dieser Auffassung *N. Hartmanns* rückt auch Hessen selbst ab[21]. Das „Gelten", das er den Werten zuschreibt, besagt ihm nur: Anerkennung fordern[22]. Auch gibt er zu, daß der Wert wesentlich auf ein Subjekt bezogen ist, nämlich auf das „menschliche Subjekt überhaupt", oder noch allgemeiner auf „Geist überhaupt"[23]. Man könnte fragen: Ist das nicht dasselbe wie die scholastische „convenientia ad naturam rationalem"? Ist das Ganze nicht bloß ein Streit ums Wort?

Oder liegt der Gegensatz darin, daß es nach der Wertethik „nicht möglich (ist), sittliche Werte und Normen aus der menschlichen Natur herzuleiten", während die Seinsethik „versucht, den Wert aus dem Sein abzuleiten"?[24] „Aus einem Seienden", meint Hessen, „läßt sich aber ein Seinsollendes nicht herleiten . . . Der Wert behauptet dem Sein gegenüber seine Selbständigkeit. Zwar besteht ein enger Zusammenhang, eine Zuordnung zwischen beiden; aber diese hebt die Verschiedenheit nicht auf, sondern setzt sie voraus. Es ist deshalb unmöglich, durch eine bloße ontologische Betrachtung zu axiologischen Erkenntnissen zu gelangen. Vom Seienden lassen sich keine Werte und Normen ablesen."[25] Diese Begründung scheint einleuchtend. Wir könnten sie völlig zugeben, wenn nicht unvermerkt die letzte Folgerung in einem weiteren Sinn verstanden würde, als bewiesen ist. Bewiesen ist nur, daß der Wert nicht aus dem Sein allein „abgeleitet" oder deduziert werden kann, d. h. daß er nicht analytisch aus dem Sein oder einem bloßen Seinsverhältnis folgt (wobei wir das Wort „analytisch" im Sinne Kants verstehen). Sonst würde er in der Tat mit dem Sein gleichgesetzt, entgegen der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas, daß das Gute gegenüber dem Seienden ein Mehr besagt[26]; denn das Mehr kann nicht durch bloße Analyse aus dem Weniger abgeleitet werden.

Aber ist damit gesagt, daß die Werterfassung von der Seinserkenntnis unabhängig ist, wie Hessen allem Anschein nach annimmt? Oder gibt es zwischen diesen beiden Thesen noch ein Mittleres? Dieses Mittlere würde besagen: Das Gute ist im Seienden fundiert, gründet im Seienden, und zwar nicht nur an sich, sondern auch für unsere Erkenntnis. Und das eben ist die Auffassung des scholastischen Wertrealismus, die im ethischen Bereich in dem Satz zum Ausdruck kommt, die menschliche Natur sei das Fundament der sittlichen Gutheit[27]; „Fundament" besagt dabei zugleich auch „Kriterium" in der Erkenntnisordnung. Das sittlich Gute im allgemeinen wie auch die sittlichen Werte im einzelnen sind also abhängig von der menschlichen Natur, vor allem der Geistnatur des Menschen, und werden auch in Abhängigkeit von dieser Natur erkannt. Was sein soll, hängt ab von dem, was ist. Das heißt nicht: Das Seinsollende wird aus dem Seienden analytisch abgeleitet, wohl aber: es wird in Abhängigkeit von einem Seienden erkannt. Dieser Begriff ist weiter als der des Ableitens; er kann auch dadurch verwirklicht werden, daß im Vergleich der begründenden Natur mit einem zu ihr hinzutretenden Akt, der als möglich gedacht wird, in einer unmittelbaren („synthetischen") Einsicht der Wertcharakter dieses Aktes aufleuchtet[28].

---

[21] Lehrbuch der Philosophie II, 28. [22] Ebd. 30.
[23] Ebd. 29. [24] Hessen, Ethik 19 f.
[25] Lehrbuch der Philosophie II, 160.
[26] Vgl. S. th. 1 q. 5 a. 1: Bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens. — In 1 Sent. d. 8 q. 1 a. 3: Ens includitur in intellectu eorum (boni, unius, veri), et non e converso. . . . bonum, verum et unum addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem.
[27] J. B. Schuster, Philosophia moralis 19—24. Die These scheint uns freilich nicht, wie Schuster meint, die Beziehung auf das letzte Ziel des Menschen als Wesen des sittlich Guten auszuschließen.
[28] Vgl. J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 292 f.

In diesem und nur in diesem Sinn ist die scholastische Ethik „Seinsethik". Damit dürfte zugleich klar sein, daß dieser Name mißverständlich und wenig angemessen ist, da er die verschiedenen von uns als unzutreffend abgelehnten Auffassungen nahelegt. Die nach Ausscheidung dieser Mißverständnisse übrigbleibende These dürfte aber in der Tat der Wirklichkeit mehr entsprechen als die These der Wertethik. Am klarsten wird das, wenn man nicht im abstraktesten Bereich des sittlichen Wertes im allgemeinen bleibt, sondern die besonderen sittlichen Werte zu begründen sucht. Wie will man z. B. den sittlichen Wert der Mäßigkeit begründen ohne Rücksicht auf die leiblich-geistige Natur des Menschen, oder die Forderungen der sozialen Gerechtigkeit ohne Rücksicht auf seine soziale Natur? Nur die verschiedenen Wesensbeziehungen der Natur sind es, welche die mannigfachen artlich verschiedenen sittlichen Werte begründen. Wären wir reine Geister, so gäbe es z. B. den besonderen Wert der Mäßigkeit in Speise und Trank für uns nicht.

Es gilt also nicht von allen sittlichen Werten, daß sie auf „Geist überhaupt" bezogen sind, wie Hessen anzunehmen scheint[29]. Ja es ist nicht einmal notwendig, daß jeder Wert auf das „Genus Mensch" bezogen ist, „d. h. auf das, was allen menschlichen Individuen gemeinsam ist"[30]. Hessen meint, diese Auffassung sei notwendig, um dem Wertsubjektivismus zu entgehen. So kommt er aber wieder in eine gewisse Nähe zu dem mit Recht von der Wertethik abgelehnten Formalismus Kants, der nur das Allgemeingültige als sittlich anerkennt. Die scholastische Ethik kann ohne Gefahr, dem Subjektivismus zu verfallen, individuelle Verschiedenheiten der sittlichen Forderungen annehmen und beweist eben dadurch ihre größere Lebensnähe. Denn da die Menschen nach ihren individuellen Anlagen nun einmal seinshaft verschieden sind, modifiziert sich auch das, was ihnen als das „schlechthin Gute" entspricht, je nach der individuellen Eigenart, ohne daß wir darum einer schrankenlosen „Situationsethik" verfallen müßten. Aber diese Probleme sind ja in den vergangenen Jahren hinreichend behandelt worden[31].

Hessen selbst kommt übrigens in anderem Zusammenhang der scholastischen These auffallend nahe, nämlich da, wo er von der Bestimmung des Menschen spricht. „Die begriffliche Erfassung und Umschreibung des Wesens des Menschen", sagt er dort, „ist die notwendige Voraussetzung für eine sachgemäße Antwort auf die Frage nach seiner Bestimmung."[32] Seine Aufgabe ist eben die volle „Verwirklichung seines Wesens, die Auszeugung seines menschlichen Seins, die Vollendung seiner Persönlichkeit."[33] Der Mensch ist Ebenbild der Gottheit. „Damit (!) ist zugleich seine höchste Aufgabe genannt: er soll das göttliche Ebenbild in sich immer klarer und reiner herausarbeiten, auf daß er dem Urbild immer ähnlicher werde."[34] „Der Dienst an der Gemeinschaft gehört geradezu zum Wesen der Selbstvollendung; denn (!) der Mensch ist nicht nur Einzelwesen, sondern auch Gemeinschaftswesen. Als solches trägt er soziale Kräfte und Anlagen in sich. Will er also sein Wesen verwirklichen, zum vollen Menschentum gelangen, dann muß er auch seine sozialen Anlagen und Kräfte bejahen und entfalten."[35] „Haben wir ... die Selbstverwirklichung und Selbstvollendung als das eigentliche Hochziel des menschlichen Lebens und Strebens erkannt, so fragt es sich, worin dieses des näheren besteht. Bei der Beantwortung dieser Frage können wir auf das zurückgreifen, was wir über den Wesensaufbau des Menschen ausgeführt haben."[36] Das ist genau die These der

---

[29] Lehrbuch der Philosophie II 29.
[30] Ebd.
[31] Vgl. z. B. J. Fuchs, Situation und Entscheidung, Frankfurt 1952.
[32] Ethik 104.
[33] Ebd. 105.
[34] Ebd. 108.
[35] Ebd. 109. [36] Ebd. 110.

scholastischen „Seinsethik"; nur würden wir sagen: „Wir *müssen* auf das zurückgreifen, was wir über den Wesensaufbau des Menschen gesagt haben", übrigens entsprechend dem, was Hessen selbst in dem ersten der soeben zitierten Sätze sagt. Angesichts dieser Sätze kommt man fast notwendig zu der Auffassung, daß die Polemik gegen die scholastische „Seinsethik" auf Mißverständnissen beruht. Oder soll ein so wesentlicher Unterschied bestehen zwischen der Erkenntnis des Hochziels des menschlichen Lebens *überhaupt* (was doch gewiß auch eine Werterkenntnis ist) und der Erkenntnis der *einzelnen* sittlichen Werte und Forderungen? Kann denn die sittliche Gutheit der einzelnen menschlichen *Handlungen* von der sittlichen Vollendung des *Menschen* unabhängig sein? Sie muß doch offenbar in derselben Ebene liegen; d. h. wenn die Kenntnis des Wesens des Menschen „notwendige Voraussetzung" für eine sachgemäße Antwort auf die Frage nach der sittlichen Vollendung des Menschen überhaupt ist, dann gilt dasselbe auch für die Frage nach dem sittlichen Wert der einzelnen Handlungen. Danach wären dann auch die Ausführungen Hessens über den Begriff des Naturrechts[37] zu berichtigen. Hessen erkennt an, daß es grundlegende und allgemeingültige Rechtsnormen gibt, die dem positiven Recht vorangehen und die dieses unbedingt anerkennen muß. „Nur kann man sie ... nicht aus der *Naturordnung*, sondern nur aus der *Wertordnung* gewinnen." Demgegenüber ist wieder zu sagen: Diese Wertordnung gründet in der Naturordnung.

Es bleiben freilich noch andere Streitpunkte zwischen scholastischer Ethik und Wertethik. Neben der Lehre von der nur emotionalen Erfassung der Werte[38] gehört hierher vor allem das Vorzugsprinzip, das Hessen als Grundprinzip der Ethik von *Scheler* und *N. Hartmann* übernimmt: „Das sittlich Gute besteht im Vorziehen des höheren, das sittlich Böse im Vorziehen des niederen Wertes."[39] In der Einzelausführung des „Kosmos der sittlichen Werte"[40] scheint Hessen allerdings selbst von diesem Prinzip kaum Gebrauch zu machen. Vielleicht ist es uns möglich, ein andermal auf dieses Prinzip näher einzugehen. Für diesmal kam es uns nur darauf an, einige Mißverständnisse aufzuklären, zu denen die scholastische Lehre von der Fundierung des Wertes im Sein Anlaß gegeben hat.

---

[37] Ebd. 63.
[38] Ebd. 12.
[39] Ebd. 12, vgl. 36.
[40] Ebd. 37—70.

Besprechungen

Oeing-Hanhoff, L., *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin* (Beitr GPhThMA 37, 3). gr. 8° (XVI u. 194 S.) Münster 1953, Aschendorff. 13.50 DM.

Bisher fehlte eine Monographie über das erste der drei Transzendentalien-Axiome, die im Denken des Aquinaten eine so grundlegende und entscheidende Rolle spielen. Da besonders das Prinzip von der Einheit mit Recht als die „Mitte" (186) der Metaphysik bezeichnet wird, darf man sich freuen, daß nunmehr eine mit vorzüglicher Sachkenntnis durchgeführte Spezialuntersuchung darüber vorliegt. Sie bietet zugleich einen wertvollen Beitrag zum „lebendigen Verständnis der thomistischen Metaphysik", „vor allem durch die Darstellung der Konstitution des Seienden aus den unselbständigen Prinzipien Sein und Wesen, durch eine Erörterung der thomistischen Konzeption des esse als der ‚similitudo Dei' sowie durch das Eingehen auf die Partizipationslehre" (VII). Der Verf. hat seinem Werk den „Charakter einer historischen Arbeit gegeben", die durch „ein gewissermaßen rekonstruierendes Zusammenstellen" das sichtbar machen will, „was Thomas selbst gesagt hat" (4f.). Dabei wird auf „den geschichtlichen Ursprung der thomistischen Philosophie" (4) sowie auf die verschiedenen Auslegungen seiner Lehre nicht näher eingegangen. Doch verfügt O. in dieser doppelten Hinsicht über das erforderliche Wissen im Hintergrund, um seine eigene Interpretation wohlbegründet entwickeln und zu dem ursprünglich Gemeinten durch alle späteren Überlagerungen vordringen zu können. Das reiche Textmaterial ist aus sämtlichen Werken des Aquinaten treffend ausgewählt; es wird zuverlässig und mit innerem Verstehen gedeutet, wobei die durchlaufenden Verbindungslinien gut gesehen und dargestellt werden. Die wichtigere einschlägige Literatur, besonders auch aus neuerer Zeit, wird in echter Assimilation geschickt ausgewertet.

Im einzelnen geht die Studie vom „Wesen der Metaphysik" aus, weil einzig in diesem Zusammenhang das Einheitsaxiom begriffen werden kann. Sie behandelt dann „das ens als das erste Glied des Grundsatzes" (5) in der Überzeugung, „daß die Einsicht in die Ungeteiltheit oder Einheit des ens inquantum ens aus der Untersuchung über das Seiende und seine formalen Prinzipien erwächst" (111). Hieraus ergibt sich von selbst die Begründung der Konvertibilität des Seienden und des Einen. Der inhaltlichen Erfüllung dieses Prinzips dienen die Darlegungen über das Eine und die Weisen der Einheit. Abschließend wird das Eine aus seiner Verknüpfung mit den anderen transzendentalen Bestimmungen, nämlich mit dem Wahren und dem Guten erläutert. — Das Fruchtbare an dieser Gedankenführung ist, daß sie sich nicht mit einer Begriffsanalyse, die allzu leicht in Rationalismus abgleitet, begnügt, sondern das Axiom innerhalb des Gesamtentwurfs der thomistischen Metaphysik zum Leuchten bringt (vgl. 115).

Ausgangspunkt der Metaphysik ist der Mensch, der immer schon, beim Einzelnen verweilend, nach dem All der Dinge fragt, indem er sich dem Seienden als solchem zuwendet. Das Seiende ist aber als ein solches durch seine Prinzipien Wesen und Sein konstituiert, weshalb es „vom Sein her ‚Seiendes' und vom Wesen her . . . ‚Wesendes' oder Ding, Sache genannt wird" (29f.). „Die Verschiedenheit der ‚formalen Prinzipien' ist mit der Endlichkeit des Seienden gegeben"; genauer gesprochen, hat diese, da das esse commune „unbegrenzt und unendlich ist", „im Wesensprinzip ihren Grund" (31). Hiermit stehen wir im innersten Kern der Partizipation; Gott aber ist als das lautere, subsistierende „Sein ohne Wesenheit" (35) zu nehmen. Auf die schwierige Frage nach dem Ursprung der Wesenheiten ist zu antworten, daß sie als Weisen des Seins in diesem selbst gründen. Zur tieferen Begründung der Unterscheidung von Wesen und Sein verweist der Verf., Ansätze bei Thomas selber auswertend, mit Recht auf die Struktur des Urteils, insofern dessen Wahrheit „eine Übereinstimmung der formalen Prinzipien des Urteils mit den formalen Prinzipien des Beurteilten, des Seienden" (48) verlangt; darin liegt keineswegs eine „unkritische Projektion" (49). Weitere wichtige Einblicke in „Verschiedenheit und Einheit von Prinzip und Prinzipiat" (52) ergeben sich aus dem zwei-

fachen Sinn der Partizipation (im Anschluß an Geiger), aus der hier waltenden doppelten Dialektik und vor allem aus den Darlegungen über das esse commune. Von diesem gilt: „In der Art, wie Thomas das esse versteht, liegt die Bedeutung und Originalität seiner Metaphysik" (77). Genau genommen, ist das Sein „der verwirklichende, erzeugende Grund aller Dinge in ihrer Vollkommenheit, der diese Vollkommenheiten ungeschieden in einfacher Fülle in sich trägt und den die essentia begrenzt" (82); schon der Aquinate sieht es als „exemplarisches Gleichnis Gottes" (83). Insofern das Prinzip den Prinzipiaten vorausgeht, ist das Sein die „erste Wirkung Gottes" oder „prima rerum creatarum", wobei es freilich nicht für sich, sondern einzig in den konkreten Dingen verwirklicht sein kann. — Neben der Spannung von Sein und Wesen trägt zur Konstitution des Seienden vor allem die Zusammensetzung von Substanz und Akzidens bei; gut wird die „Selbstentfaltung des realen Wesens zur mannigfach qualitativ bestimmten Substanz" als „beständiger Selbstvollzug" (106) dargestellt.

Der Aufweis, der das Seiende als „zusammengesetztes ungeteiltes Prinzipiat" von Sein und Wesen zeigt, „vermittelt zugleich und notwendig die Einsicht in die Konvertibilität des Seienden und des Einen, wird das Seiende in seiner Ungeteiltheit doch als unum bezeichnet" (111 f.). Wie das unum in ens und res gründet, so folgt ihm „unmittelbar das transcendens aliquid", wodurch die „multitudo transcendens" (122) gegeben ist. — Was die Weisen des Einen betrifft, so hebt sich zunächst von dem unum transcendentale das unum principium numeri ab. Obwohl nämlich „Thomas ausdrücklich die von der multitudo transcendens hergenommene Zahl kennt", hält er doch daran fest, daß „ursprünglich die Zahl zum Bereich des Quantitativen gehöre" (134). Ferner ist klar zu unterscheiden zwischen der in jeder Hinsicht absoluten Einheit und Einfachheit Gottes und der Einfachheit der Prinzipien des Seienden, vor allem des esse commune, das „in seiner ungeteilten Einfachheit" „relativ auf sein Prinzipiat hin ausgesagt" und so „dividiert und multipliziert wird" (143). Innerhalb des endlichen Seienden tritt dem unum per se das unum per accidens gegenüber. Ersteres meint die Einheit der zusammengesetzten Substanz, die sich aber „nicht aus Substanzen" (150) aufbauen und deshalb nur *eine* Wesensform haben kann; letzteres bezeichnet „die Einheit der akzidentell bestimmten Substanz" (152). Wenn vom Ganzen und seinen substantialen Teilen die Rede ist, so kommt in erster Linie das totum quantitativum in Betracht, das für uns den „Prototyp des totum" (157) bildet. Abschließend wird „die Einheit verschiedener Dinge untereinander" oder das unum secundum quid behandelt, dessen vorzüglichster Fall „die Einheit der Ordnung" (163) ist. Sie wird bestimmt als „die Ungeteiltheit verschiedener, jedoch konvenienter Dinge sowohl hinsichtlich eines Prinzips, durch das sie aufeinander hinbezogen sind, als auch hinsichtlich eines allen gemeinsamen Zieles" (172). — Blicken wir noch auf die Beziehung des Einen zum Wahren und Guten. Wahrheit setzt Einheit voraus, weil sie in der „Einheit von Geist und Ding" (181) besteht und vom Erkannten gilt: „wer nicht etwas in sich Ungeteiltes und von anderen Verschiedenes erkennt, erkennt nichts" (180). Ebenso gehört die Einheit „zum Wesen der Gutheit", weil sich „die Vollendung eines Dinges aus der Vereinigung und Einheit seiner integrierenden Teile" ergibt; schließlich läßt sich „von den Stufen der Einheit her die Wertrangordnung des Alls" (182) darstellen.

Sicher ist es ein Verdienst der vorliegenden Abhandlung, daß sie sich genau an die Texte hält und seltene darüber hinausgehende Interpretationen sorgfältig als solche vermerkt. Auf diese Weise wird alles sichtbar, was bei Thomas unter dem Namen des unum vorkommt; doch darf man die Frage stellen, ob so der mit dem Namen des unum eröffnete Fragebereich auch wirklich ausgeschöpft worden ist oder ob dazu auch einiges hätte herangezogen werden müssen, das zwar nicht unum genannt wird, wohl aber zu dem entsprechenden Fragebereich notwendig gehört. Von hier aus erlaubt sich der Ref. zu sagen, daß seines Erachtens gewiß die Einheit des Seienden gut entwickelt, hingegen die ihr zugrundeliegende Einheit des Seins nicht thematisch herausgearbeitet wird. Nur weil das Buch ganz auf die Einheit des Seienden abzielt, spielt darin die Spannung von Sein und Wesen eine schlechthin zentrale Rolle. Nun gründet aber das Wesen und damit die Spannungseinheit selbst im Sein, wodurch sich die Frage aufdrängt, was Einheit bezüglich des Seins besage.

Zur Antwort führt K. Rahner hin, insofern nach ihm „Thomas sich im klaren ist über die materiale Einsicht, daß Sein Beisichsein des Seienden ist" (Geist in Welt 44). Auch O. spricht von der Einheit des Seins, freilich nicht in dem eben angedeuteten Sinne; er stellt nämlich der Vielheit des Seienden das Sein gegenüber, das „allgemein und in seiner Allgemeinheit nur eines" ist; nach ihm gibt es „nur das eine allgemeine Sein als Prinzip aller Dinge" (168 Anm.). Da die hier gemeinte Einheit sich nicht in der eines Allgemeinbegriffs erschöpft, fragt es sich, wie sie des näheren zu bestimmen ist und ob sie vielleicht in einem tiefen Zusammenhang mit dem oben genannten Beisichsein steht. Mittels solcher Überlegungen scheint bei Thomas selbst ein unum freigelegt werden zu können, das nicht nur „ein negativer Begriff" (127) ist, das zwar über den Buchstaben hinausgeht, aber ein in der Tiefe Gemeintes herausstellt. — Noch zwei Bemerkungen nebenbei. Es wird gesagt, die Ungeteiltheit der Prinzipien im Seienden bringe „die Tilgung ihrer Verschiedenheit" (62); nach meiner Ansicht kann lediglich von Tilgung der Getrenntheit die Rede sein, weil ohne Verschiedenheit das Seiende nicht mehr ein Zusammengesetztes wäre. Die Übersetzung ‚vernünftig' scheint nicht gut gewählt zu sein (9—11); vorzuziehen ist ‚vernunftgemäß' (11) oder ‚geistig' (17). J. B. Lotz S. J.

Nink, C., S.J., *Metaphysik des sittlich Guten.* gr. 8° (X u. 164 S.) Freiburg 1955, Herder. 9.60 DM.

Schon der Titel des Werkes bedeutet ein Bekenntnis zu einer metaphysisch begründeten Ethik. In bewußtem Gegensatz zu N. Hartmanns Wertethik (23 Anm.) betont der Verf.: „Die apriorischen Grundsätze des moralisch guten Handelns setzen . . . die apriorischen Prinzipien des Seins, Vollkommen-, Fähig- und Tätigseins des Menschen und — diesen vorgeordnet — die apriorischen inneren Gründe des Seins, Vollkommen-, Fähig- und Tätigseins des ens contingens, ja des Seienden als solchen voraus" (34). Gerade in der Rückführung des sittlich Guten nicht nur auf die „sinnvoll-finale Vieleinheit" des Menschen, sondern auf die inneren konstitutiven Prinzipien alles Seienden liegt die besondere Eigenart dieser Ethik. Daß N. dabei die sittliche Gutheit nicht mit der ontischen Gutheit verwechselt, zeigt schon die ‚Einführung" (1—9). Gewiß ist jedes Seiende auf Grund seiner inneren Konstitution gut, aber „schlechthin gut" ist es erst durch eine Tätigkeit, die dem Subjekt in der Ganzheit seines Seins und seiner spezifischen Natur entspricht, an diesem also seine „urbildliche Norm" hat (7).

Diese Grundgedanken entfaltet der Verf. in den drei Teilen des Buches, die überschrieben sind: „Das Wesen des sittlich Guten" (10—63), „Das Gesetz des sittlich Guten" (64—95), „Die Verwirklichung des sittlich Guten" (96—158). Aus dem *1. Teil* heben wir die Ausführungen über Natur des Menschen und Ziel des Menschen als Norm des Guten heraus. Mit Cathrein und gegen Mausbach entscheidet sich N. dafür, daß eine Handlung natura prius deshalb sittlich gut ist, weil sie der Natur als ihrem Urbild entspricht, und daß sie erst natura posterius deshalb auch auf das letzte Ziel des Menschen hingeordnet ist (26 Anm.). Bedeutsam sind die auch im 2. und 3. Teil wiederaufgenommenen Erörterungen über den Einfluß der Situation und der wechselnden Umstände auf das sittlich Gute und Gesollte. „Jeder Mensch untersteht . . . einerseits immer und überall den unmittelbar in der menschlichen Natur gegründeten absolut allgemein gültigen ethischen Normen . . ., die aber anderseits niemals und nirgends nur rein abstrakt gültig sind, sondern . . . in persönlich individueller und existentieller menschlicher Besonderung . . . zu erfüllen sind" (31). Die Forderungen des Naturgesetzes sind je nach der individuellen Verschiedenheit der Einzelnen verschieden (73), entsprechend ist auch jede Tugend „in ihren einzelnen Trägern individuell-existentiell verschieden" (127). Ähnliches gilt auch für die Unveränderlichkeit der naturgesetzlichen Normen. Weil der Mensch bei aller Gleichheit seines Wesens sich doch unablässig verändert, werden auch die ethischen Forderungen „trotz der Unveränderlichkeit im wesentlichen . . . irgendwie andere" (38); das Naturgesetz ist ein „lebensvoll anpassungsfähiges Gesetz", ja es übertrifft darin das positive Gesetz, das nur „in unbeweglichen und unlebendigen Buchstaben geschrieben sein" kann (79). Ähnlich ist auch das Naturrecht „nicht eine starre, . . . sondern dem lebendigen Sein und Entwicklungsgang des . . . Menschen . . .

folgende, . . . angepaßte und ständig neu anzupassende moralische Macht" (147). Gerade solche Folgerungen zeigen die Lebensnähe der metaphysisch begründeten Ethik.

Die Erkenntnis der ethischen Grundsätze ergibt sich nach N. analytisch aus der Betrachtung der menschlichen Natur (47); dabei ist allerdings zu beachten, daß N.s Begriff des „analytischen" Urteils nicht mit dem Kants übereinstimmt; was er sagen will, ist nur, daß die Erkenntnis des sittlichen Wertes a priori in Abhängigkeit von der Erkenntnis seiner Seinsgrundlage erfolgt. Die erste naturhafte Erfassung des Sittlichen geschieht in einer „moralischen Intuition"; die rationale Durchgliederung dieser Erkenntnis folgt erst später (49). Aber auch das der begrifflichen Erkenntnis vorgeordnete „Wertgefühl" ist nicht „rein gefühlsmäßig und ganz irrational" (51).

Der *2. Teil* gilt vor allem dem moralischen Naturgesetz. Das Sollen, das im Gesetz enthalten ist, gründet zunächst in der Natur des Menschen, letztlich aber in Gott (67). Der Mensch begründet einerseits das Gesetz und seine Verpflichtung und ist anderseits durch das Gesetz selbst verpflichtet (68). Trotzdem nennt N. das Naturgesetz eine „autoritative Anordnung" (69), ja, es heißt sogar, der Mensch sei wesensmäßig „Untertan" des von seiner Natur begründeten Gesetzes (81 Anm. 22).

Ein eigenes Kap. sucht den Begriff des Naturrechtes aus der Seinskonstitution des Menschen abzuleiten. Jedes Seiende hat seine inneren Gründe zu eigen; beim Menschen als Person ist dieses Zueigenhaben ein Herrschaftsverhältnis, ein Recht (85). Das Recht ist darum vorgängig zur Gemeinschaft (88). Aus ihm ergibt sich das Gebot, „die naturgeschenkten . . . Werte und Güter dem Wesen . . . des Menschen . . . entsprechend zu besitzen und zu gebrauchen" (89).

Der *3. Teil* behandelt die Verwirklichung des sittlich Guten in der „moralischen Grundtugend" und den vier Kardinaltugenden. Grundtugend ist die „Liebe zum sittlich Guten, zu seinem inneren Grund und Gesetz, ganz besonders, in allem und über alles aber zu seinem letzten äußeren Grund, dem unendlich hoheitsvollen und heiligen Gott" (97). Diese Grundtugend entfaltet sich auch in der natürlichen Ordnung in der Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes, d. h. dem Glauben in weiterem Sinn, in der Hoffnung auf Gott und in der Liebe zu ihm (104) und von dieser Grundlage aus in den Kardinaltugenden; N. will versuchen, sie systematisch abzuleiten (97).

Erste Kardinaltugend ist nach ihm — anders als nach Thomas — die Maßhaltung. Sie soll, wie auch die andern Kardinaltugenden, aus den transzendentalen Seinsvollkommenheiten begründet werden (120). Sie besagt die Ausgemessenheit des Menschen in seinen Fähigkeiten, vor allem in Verstand und Wille, „das lebendige Maß seines Verhaltens und Könnens" (111). So verstanden ist die Maßhaltung eine Vollkommenheit der moralischen Grundtugend und jeder Tugend (124). — Ähnlich wird die Klugheit als eine Vollkommenheit der sittlichen Grundtugend bestimmt; sie „entspricht . . . der inneren sinnerfüllten Finalität des menschlichen Seins, Lebens und Strebens" (131).

Dagegen wird in die Bestimmung der Gerechtigkeit von vornherein das Verhältnis zum Mitmenschen einbezogen (141). Mit Recht lehnt N. die von N. Hartmann behauptete Antinomie zwischen Gerechtigkeit und Liebe ab (139 f.). — Die Tapferkeit wird zunächst ohne Beziehung auf die Gefahr als „jene moralische Tugend" definiert, „die uns geneigt macht, standhaft (starkmütig) und treu (beharrlich) das sittlich Gute zu tun" (150). Sie gründet unmittelbar in der Existenz des Menschen, in seiner existentiellen Kraft (ebd.). Erst nachträglich wird sie in Beziehung zur Lebensgefahr gesetzt (151). — Ein letztes Kap. zeigt den inneren Zusammenhang der Kardinaltugenden; sie fordern einander (157).

Das Werk führt ohne Zweifel in eindrucksvollster Weise den Gedanken durch, daß alle sittliche Ordnung letztlich in der Seinsordnung gründet. Ja, man geht wohl nicht fehl, wenn man behauptet, diese Grundlegung sei bisher noch nie in solcher Weise bis zu den *letzten Fundamenten in den transzendentalen Seinsprinzipien* zurückverfolgt worden. Freilich ist damit der Nachteil verbunden, daß die spezifische Eigenart des Menschen mehr, als es vielleicht gut ist, zurücktritt. Darum erscheinen auch die Kardinaltugenden — abgesehen von der Gerechtigkeit — mehr als Momente *jeder* Tugend denn als spezifisch voneinander verschiedene *besondere*

Tugenden. Namentlich die Maßhaltung, wie N. sie auffaßt, ist kaum etwas anderes als das Gemessensein jedes sittlich Guten am Sein des Menschen. Darum besteht auch sachlich darin kein Gegensatz zu Thomas, daß N. die so verstandene Maßhaltung an die erste Stelle setzt, während Thomas seine (wie viel konkreter aufgefaßte!) Maßhaltung an die vierte Stelle verweist. Freilich muß Thomas die größere Lebensnähe seiner Ethik dadurch erkaufen, daß er auf eine streng systematische Ableitung aller einzelnen sittlichen Werte verzichtet; denn das „System" der „virtutes annexae" ist vom systematischen Standpunkt aus gewiß wenig befriedigend. Es fragt sich aber, ob eine streng systematische Ableitung, die nicht nur eine „Tafel oder ein Katalog" (97) ist, überhaupt möglich ist. Jedenfalls können die spezifisch menschlichen sittlichen Werte nicht allein aus den transzendentalen Bestimmungen alles Seienden abgeleitet werden, sondern sie setzen die besondere Eigenart des Menschen voraus, die in ihrer Möglichkeit nicht allein aus den Transzendentalien a priori begriffen werden kann. In seinen Darlegungen über die Gerechtigkeit im 12. Kap. scheint N. das stillschweigend zuzugeben. Während er im 7. Kap. das Naturrecht noch aus den Seinskonstitutiva zu begründen sucht — ein Versuch, der schwerlich bis zu dem hinführt, was man gemeiniglich „Recht" nennt —, nimmt er im 12. Kap. ohne Versuch einer Ableitung den Menschen als soziales Wesen in den Ansatz.

Das *Verhältnis von „urbildlicher" und „finaler" Norm* des Sittlichen scheint uns N. durchaus richtig zu sehen, solange man in der formalen Betrachtungsweise bleibt, die er zugrunde legt. Wäre das Gute nur deshalb gut, weil es Ziel des Menschen bzw. auf das Ziel hingeordnet ist, so wäre dieses Ziel nicht mehr das naturbestimmte, sondern ein vom Schöpfer frei gesetztes Ziel, und das so bestimmte Gute wäre nicht mehr das Gute der natürlichen Ordnung. Das Ziel muß also von der Natur her als die durch sie geforderte letzte Vollendung bestimmt werden. Aber mit dieser formalen Betrachtungsweise ist in der alten Streitfrage ein anderes, inhaltliches Problem verquickt: Was ist der gemeinsame innere Grund, warum alles das, was der menschlichen Natur schlechthin entspricht, diese Zuordnung zur menschlichen Natur hat? Denn man kann nicht annehmen, daß die sittlichen Werte eine Vielheit ohne jede Einheit sind. Die Frage ist nun: Kann das gemeinsame Wesen des sittlich Guten letztlich erklärt werden, wenn man von der Beziehung auf das absolute Gute absieht? Oder in der Sprache der Wertphilosophie: Ist die Beziehung auf den Wert des „Heiligen" dem sittlichen Wert konstitutiv oder nicht? Diese Frage scheint auch N., wenigstens einschließlich, bejahend zu beantworten, wenn er in der Liebe zum sittlich Guten letztlich die Liebe zum unendlich hoheitsvollen und heiligen Gott wirksam sieht (97). Freilich bleiben da noch mancherlei Fragen, auf die wir hier nicht eingehen können.

Ähnlich bleiben noch ungelöste Fragen bezüglich der *Deutung des Naturgesetzes.* Die Auffassung N.s scheint uns im wesentlichen der von den meisten neueren scholastischen Ethikern abgelehnten Auffassung des Vazquez zu entsprechen, nach der die Verpflichtung des Naturgesetzes in der menschlichen Geistnatur begründet ist. Diese Auffassung kann u. E. auch nicht einfachhin abgelehnt werden; sie sieht etwas durchaus Richtiges. Die Frage ist nur, ob sie dem „Phänomen" der sittlichen Verpflichtung in seiner Ganzheit gerecht wird. Bezüglich dieser Frage sei auf unsere Ausführungen zur allgemeinen Ethik von A. Marc verwiesen (vgl. Schol 30 [1955] 579).

J. de Vries S. J.

Snell, Br., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen.* 3. Aufl., neu durchgesehen und nochmals erweitert. gr. 8° (448 S.) Hamburg 1955 Claassen. 18.50 DM.

Gestützt auf exakte geistesgeschichtliche Erkenntnisse (14), untersucht S. in 19 Essays die Gesetzmäßigkeit des sich durch Reflexion auf sich selbst und auf seine Sachinhalte entfaltenden griechischen Geistes, dessen Denken für Europa verbindlich geworden ist (7).

Diese Entwicklung beginnt mit Homer (17—42), in dessen Menschenbild die geistig-personale Mitte fehlt. Ungebrochen und sicher handelt er, aber Handeln und Empfinden sind von außen durch die in der Welt wirkenden göttlichen Kräfte bestimmt (83). Deshalb sind tiefgreifende seelische Spannungen (104), wie das Bewußtsein aus eigener Überlegung und Freiheit getragener Verantwortung (171),

nicht vorhanden. Das Seelische bleibt wesentlich der Sphäre des Dinglich-Körperlichen und seiner Funktionen verhaftet. Zur Erfassung des Unterschiedes von Leib und Seele versagen außerdem sprachliche Voraussetzungen (117). Aus dem Glauben aber an die olympischen Götter (43—64) entsteht das Wissen, „daß unsere Welt vernünftig ist und sich dem menschlichen Denken erschließt" (59). Hesiod (65—82) trägt ein neues Realitätsbewußtsein ins Epos hinein durch die eigene Erfahrung eines harten Hirten- und Bauernlebens, das die helle Welt Homers fragwürdig macht. Das Göttliche als das Ständig-Wirkende stellt er nicht nur nach Genealogie geordnet dar, sondern auch nach Würde und Heiligkeit (82, 135). Auch die Welt der frühgriechischen Lyriker (83—117) tragen die Götter, und alle starken seelischen Regungen erkennt sie als deren Eingriffe; nur die seelische Not wird als Eigenes gedeutet (117). Aus dem bunten Teppich göttlich-irdischer Kräfte (118—137: Pindars Hymnus auf Zeus) nimmt die Tragödie (138—160 161—183) den Menschen heraus. Die Seele wird Schauplatz menschlicher Konflikte und deren Lösung in den „natürlichen Verstand" (181) gelegt, da der handelnde Mensch „mit dem Bewußtsein eigener Freiheit die persönliche Verantwortung für sein Tun auf sich nimmt" (171). Dieser selbständig handelnde Mensch bemüht sich, das Gute zu finden und Triebhaftes durch Einsicht und Wissen zu zügeln (218—257). Ob bei dieser Formung des Menschen sein Wert und seine Norm im Divinum (Platon) oder Humanum (Isokrates, Euripides, Cicero, Petrarca, Erasmus) liegen (333—352), führt in das uns heute bewegende vielschichtige Problem des Humanismus. Für den selbstbewußt werdenden Geist ist Wissen nicht wie bei Homer eine Gabe der Gottheit (184), sondern Ergebnis eigenen Forschens (191 184—202). Die Sache wird somit zum Maßstab (412—421), nicht verbürgt Autorität die Wahrheit. Damit wird der Weg freien wissenschaftlichen Forschens geöffnet. Durch die Gewinnung eigener Erkenntnis und der damit verbundenen Ausbildung wissenschaftlichen Denkens wird zum ersten Male das Eigenrecht geistiger Tätigkeit ersichtlich (401—411). Dieses Selbstverständnis des Menschen läßt auch geschichtliches Bewußtsein erwachen (203 bis 217), da nun menschliches Geschehen in seinem Zusammenhang verstanden werden soll.

Die vom hellenischen Geiste begründete Tradition wissenschaftlichen Forschens wird weiterhin kenntlich gemacht durch Verfolgung des Weges, der vom Mythos zum wissenschaftlichen Analogieschluß führt (258—298), ferner durch Hinweis auf die seit ältester Zeit einzigartige Entfaltungmöglichkeit der griechischen Sprache hin zur naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (299—319) im Gegensatz etwa zum klassischen Latein, wo z. B. Cicero Mühe hat, die einfachsten philosophischen Begriffe wiederzugeben, da ihm z. B. kein Artikel zu Gebote steht. Endlich zeigt das Beispiel vom Bedeutungswandel der Wegmetapher (320—332), wie der schöpferische wissenschaftliche Geist der Griechen Tradition und Fortschritt, Freiheit und Bindung fruchtbringend eint.

Altgriechische Dichtung hat also die Bezirke des Geistes und der Seele entdeckt und sie abgehoben vom Körper und den Leistungen seiner Organe; Philosophie und Wissenschaft haben dann diese Entdeckung weiter rational durchdrungen. Diese schöpferische Fruchtbarkeit mangelt den hellenistischen Dichtern (353—370). Ihren Werken fehlt der menschlich-personale Bezug, es sind Zeugen antiquarischer Einzelforschung und scharfanalysierenden Geistes, das Spiel eines souveränen und wissenden Geistes, der skeptisch überlegen ohne Sentimentalität über Vergangenes nachsinnt (356). Den letzten Schritt der Umformung vollzieht das Römertum (371—400), das sich wesentlich von den Griechen unterscheidet. Virgil entdeckt die Welt der Kunst, welche neben die dingliche Welt und ihre harte Wirklichkeit, die in der griechischen Dichtung lebt, tritt. Das Traumland Arkadien wird das Land des vergoldeten Alltags, des Geistes und der Dichtung (397). Die neuhervorbrechenden Merkmale der Seele sind das Dichterisch-Träumende, das Umfassend-Liebende, das Empfindend-Leidende.

Die Studien von S. lassen in ihrer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung auf Grund fachwissenschaftlicher Einzelforschung klar zutage treten, wie antikes Geistesgut bis in unsere Zeit hinein gestaltend wirkt und zum integrierenden Bestand unserer Kultur gehört. Sie werden damit zu einem schwerwiegenden Zeugen für das Lebensrecht antiker Bildung unserer Zeit. K. Ennen S. J.

Alberti Magni Liber de natura et origine animae. *Primum ad fidem autographi edidit B. Geyer* — Liber de principiis motus processivi. *Ad fidem autographi edidit B. Geyer* — Quaestiones super de animalibus. *Primum edidit E. Filthaut O. P.* (Alberti Magni Opera omnia, tom 12). 4° (XLVII u. 359 pag.), Monasterii Westfalorum 1955, Aschendorff. 72.— DM; Hld. 85.50 DM; Hlp. 87.— DM.

Dieser 3. Band der großen Albert-Ausgabe enthält ausschließlich philosophische und naturwissenschaftliche Werke. Die erste und letzte Schrift waren bisher unveröffentlicht. Die letzte, die *Quaestiones super de animalibus*, ein Kommentar zu De animalibus des Aristoteles in Form von Quästionen, ist eine Nachschrift von Vorträgen Alberts. Sie ist erst seit einigen Jahrzehnten wieder aufgefunden. Die beiden ersten Traktate sind auch im Kölner Autograph erhalten. Albert wollte ursprünglich, wie G. überzeugend nachweist, die 1. Schrift, den *Liber de natura et origine animae*, als selbständigen Traktat herausgeben, dann aber verfaßte er sie als 20. Buch von De animalibus, um sie schließlich doch als selbständiges Werk zu veröffentlichen. Die 2. Schrift, *De principiis motus processivi*, dagegen gehörte ursprünglich als Buch 22 zu De animalibus, wurde aber dann von Albert selbst aus diesem Verband gelöst. Sie war von H. Stadler in einem der Allgemeinheit schwer zugänglichem Programm des Maximiliansgymnasium München 1909 veröffentlicht, so daß eine Neuausgabe durchaus gerechtfertigt ist. Wertvoll ist in beiden Prolegomena die Übersicht über die noch vorhandenen Hss. Beim ersten Werke sind es 52; beim zweiten 22. Da diese Hss meistens auch andere Werke Alberts enthalten, gewinnt man durch sie eine gute, wenngleich nicht vollständige Übersicht über viele Werke Alberts. Auch die Editionen werden sorgsam aufgeführt; sie mußten leider, abgesehen von jener Stadlers, als sehr mangelhaft charakterisiert werden.

Für den Aristotelestext in *De principiis motus processivi* konnte G. eine wichtige Entdeckung machen. Bisher glaubte man allgemein, Wilhelm von Moerbeke habe als erster De principiis motus aus dem Griechischen übersetzt. Nun zeigt G. zur Evidenz, daß Albert einen anderen Text zugrunde gelegt hat, den er in Kampanien auffand. Die Übersetzung selbst ist noch nicht gefunden. Möge es wie bei der Metaphysica media ergehen, wo man ebenfalls aus Albert einen neuen Text feststellte, der alsdann bald zur Auffindung der Übersetzung selbst führte.

Das 3. Werk, die *Quaestiones super de animalibus*, fand ich mehr durch glücklichen Zufall als durch systematisches Nachforschen in Cod. H. 44 infra der Ambrosiana. Sie sind laut Unterschrift ein Reportatum der Vorträge, die Albert seinen Mitbrüdern in Köln hielt. Später wurden 7 weitere Hss gefunden, die ganz oder teilweise das Werk enthalten. Von ihnen sind neben der von Mailand jene von Poitiers und Erfurt die wichtigsten. Alle werden nach ihren Eigentümlichkeiten und Fehlern, auch Überarbeitungen aufs genaueste beschrieben, wodurch das Urteil sehr erleichtert wird. Mit Recht gibt F. den Hss von Mailand, Poitiers, Erfurt, die wohl auch dem Entstehungsort näherstehen, den Vorzug.

Der textkritische Apparat ist für alle Stücke mit großer Sorgfalt und ohne überflüssigen Ballast verfaßt. Besonderen Dank schulden wir den Verfassern für den ebenso umfassenden wie mühevollen Nachweis der entsprechenden Stellen bei Aristoteles und De animalibus Alberts. Es ist nur zu bedauern, daß wir den Aristoteles latinus und auch kritische Ausgaben mancher Araber noch nicht besitzen. Sie könnten dazu beitragen, wie das Beispiel von De principiis motus processivi zeigt, genauer zu bestimmen, welche Ausgabe im einzelnen Albert vor Augen hatte. Ausführliche Register erleichtern das Auffinden der Sachen und der Autoren.

Nur in einem, freilich nicht unwesentlichen Punkte halte ich, falls nicht neue entscheidende Beweise gebracht werden, die Aufstellungen über die Datierung sowohl bei G. als bei F. für nicht stichhaltig. Ich kann hier meine Bedenken nur andeuten. G. verlegt die beiden dem Autograph von *De animalibus* entnommenen Stücke zusammen mit De animalibus in die Zeit bald nach 1262. Diese Zeitangabe steht in Widerspruch mit einem Bericht aus offenbar zeitgenössischen Annalen von Thann. Nach ihm — und Albert bezeugt das gleiche in l. 6 — hat Albert im Elsaß um das Jahr 1268 ein aneinandergewachsenes Gänsepaar gesehen. Wenn die Zahl für sich allein stände, so hätte ich keine Schwierigkeit, im Notfall eine Verderbnis

anzunehmen. Aber die Zahl ist eingebettet in Berichte über Rheinüberschwemmung, Regenzeit und anderes mehr, die sicher in dieses Jahr gehören, so daß mir hier ein Irrtum unmöglich scheint. Zudem weilte Albert gerade in diesem Jahr nachweisbar im Elsaß. Er wird erst nach 1268 in Köln, wo ihm im Generalstudium die nötige Bibliothek zur Verfügung stand, De animalibus kommentiert haben.

Umgekehrt scheint die Datierung der *Quaestiones* auf 1258 (nach der Mailänder Hs) nicht möglich. Denn es werden De partibus animalium, IV^{us} Meteororum in „veteri" translatione (im Gegensatz zur nova translatio Moerbekes) als bekannt vorausgesetzt. L. 4us Meteororum in nova translatione und auch Metaphysica l. 12 sind erst nach 1260 übersetzt. Aber warum legt Albert dann nicht die neue Übersetzung zu Grunde? Die Antwort ist einfach. Die Abschrift eines Originals ging nicht im Fluge vor sich. Albert mochte für sich schon ein Exemplar haben, aber den Schülern stand nur die ältere arabische Übersetzung zur Verfügung. So paßte er sich ihnen an. Übrigens beeilten Albert, wie auch Thomas und manche andere, sich nicht, gerade immer die neueste Übersetzung zugrunde zu legen, wie die Entdeckung Geyers von der älteren Übersetzung De principiis motus processivi und der Gebrauch der Metaphysica media anstatt der schon vorhandenen Übersetzung Moerbekes beweist. Sie berücksichtigten eben die Bedürfnisse ihrer Hörer oder Leser. Eine spätere Einsetzung, wie Filthaut annimmt, ist eine unbewiesene Konjektur. Denn die etwas auffallenden Stellen, die F. zum Beweise anführt, erklären sich ungezwungen aus dem Charakter Alberts, der höchstwahrscheinlich vor seinem Eintritt Medizin studiert hatte und als echter Wissenschaftler Dinge, die anderen vielleicht anstößig erscheinen mögen, mit größter Ruhe und Objektivität betrachten konnte. Auch sind wie bei De animalibus die Vorlagen zu beachten. Bei dem verächtlichen Urteil über die Frauen ist zu bedenken, daß er einmal ein Urteil der Alten und des Volkes wiedergibt und im Zusammenhang von Huren handelt, vor denen er warnen will. So glaube ich, daß die Annahme einer späteren Einfügung solcher Stellen mitten im Text nicht bewiesen ist. Am wahrscheinlichsten dürfte es daher sein, daß Albert nach 1270 für die Brüder und andere, denen die Lesung des äußerst umfangreichen De animalibus nicht zumutbar war, die Quaestiones hielt. Diese Ausstellungen, die ich zur Nachprüfung vorlege, ändern am Werte der Ausgabe nichts. Sie dienen nur zur besseren Erkenntnis des Wirkens des großen Albert.

Fr. Pelster S. J.

Maier, A., *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie.* gr. 8° (405 S.) Rom 1955, Edizioni di storia e letteratura. 4000.— L.

M. legt hier den 4. Band ihrer „Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik" vor, dessen Inhalt sich um sechs Themenkreise gliedert:

Das späterhin übel mißbrauchte *Prinzip der doppelten Wahrheit* hatte für die Denker des 13. und 14. Jahrhunderts noch den Sinn einer echten erkenntnistheoretischen Unterscheidung: Die „veritas" der fraglichen (natur)philosophischen Sätze ist im Grunde nur eine „probabilitas", eine Ableitbarkeit aus Prinzipien, die nur durch Erfahrung, Erinnerung, Induktion gewonnen sind und darum für die Scholastiker vor der gegebenenfalls entgegenstehenden Autorität der Offenbarung selbstverständlich zurücktreten müssen; es handelt sich um Auffassungen, zu denen man bei bloßer Berücksichtigung der natürlichen Gegebenheiten, unter Absehung von den Offenbarungstatsachen, käme. — Der Leser fühlt sich unwillkürlich an die Unterscheidung von „These" und „Hypothese" und an ihre Rolle im neueren katholischen Geistesleben erinnert; die aufrichtige Gläubigkeit, in der die Denker des 13. und 14. Jahrhunderts die Lehre von der doppelten „Wahrheit" auffaßten, zeigt wohl, daß eine solche oder ähnliche Unterscheidung nicht notwendig und schlechthin eine Bedrohung des Offenbarungsgutes darzustellen braucht.

Bei dem *Zeitproblem* geht es einmal darum, trotz der Auffassung des nunc als eines streng punktuellen instans die Realität des kontinuierlichen zeitlichen Fließens gegenüber Augustinus festzuhalten; sodann stellt sich die sehr verschieden beantwortete Frage nach dem subjektiven Charakter des zahlhaften Elements im aristotelischen Zeitbegriff und schließlich die Frage nach der Einheit und Einzigkeit der Zeit, bei der gewöhnlich auf die bevorzugte Rolle der einen, universalen Himmels-

bewegung hingewiesen wird. — Gerade die letzteren Überlegungen sind von besonders aktueller Bedeutung; denn das Problem der Einheit und Einzigkeit der Zeit hängt aufs engste mit dem durch die Relativitätstheorie aufgeworfenen Problem der absoluten Gleichzeitigkeit zusammen. Sehr mit Recht hat *F. Selvaggi* darauf hingewiesen, daß gerade für die thomistische Kosmologie infolge des Wegfalls der einen, universalen Himmelsbewegung (und außerdem der zeitlosen Wirkungsübertragung) eigentlich kein Grund besteht, an der objektiven Realität einer absoluten Gleichzeitigkeit festzuhalten (vgl. Schol 30 [1955] 463).

Hinsichtlich der *Realdistinktion von materieller Substanz und Quantität* ergibt sich, daß die verneinende Auffassung schon vor Ockham von Petrus Johannes Olivi vertreten wurde und Ockham sich in zwar impliziter, aber deutlicher Form zu diesem Vorgänger bekennt. Bei der Kritik der Ockhamschen Anschauung durch Franciscus de Marchia und Buridan werden dann zum erstenmal die beiden Elemente der räumlichen Ausdehnung und der physikalischen Undurchdringlichkeit, die bis dahin im Begriff der quantitas stets zusammen gedacht und miteinander vermengt wurden, reinlich voneinander geschieden. — Man hat heute wohl auch auf thomistischer Seite keine Schwierigkeiten mehr, die physikalische Undurchdringlichkeit als bloße Kraftwirkung aufzufassen, was sie ja tatsächlich ist; wenn man nun den engen Zusammenhang von Undurchdringlichkeit und räumlicher Ausdehnung bei den älteren Scholastikern bedenkt, dürfte es vielleicht nicht mehr so ganz unangebracht erscheinen, auch die räumliche Ausdehnung mehr dynamisch aufzufassen.

Eine Vorbildung der modernen Unterscheidung von *Kraft und Energie* ist in der doppelten Bedeutung der scholastischen vis movens (oder virtus, potentia motrix) zu erkennen, die einerseits als Arbeitsvorrat auftritt, welcher in Bewegung umgesetzt werden kann, und anderseits als bewegende Kraft, welche diesen Energieumsatz bewirkt. Die Anwendung dieser Überlegungen auf die spätscholastische Impetus-Theorie zeigt erneut, daß der impetus nicht als Vorläufer der Newtonschen Trägheit (und auch nicht als Vorläufer der kinetischen Energie) aufgefaßt werden kann. — Ein Gegenstück zum Erhaltungssatz der Energie scheint die Scholastik jedoch nicht zu kennen; dies dürfte vielleicht einen nicht weniger bedeutsamen ontologischen Unterschied von der modernen Auffassung ausmachen als die von M. hervorgehobene Verschiedenheit im Begriff der Kraft, die für die Scholastik bekanntlich die Ursache der Bewegung (nicht der Bewegungsänderung) bedeutet.

Ein großer Teil der modernen Finalitäts-Diskussion findet sich vorweggenommen in den spätscholastischen Untersuchungen über das Verhältnis von *Finalkausalität und Naturgesetzlichkeit*. Alle Scholastiker fühlten, daß Aristoteles seine Gleichstellung der Finalursache mit den drei anderen Ursachen-Arten nicht hinreichend erklärt und begründet habe; denn dieser Gleichstellung scheint bei Aristoteles eine Auffassung der Zielursächlichkeit zugrunde zu liegen, die sich zwar für den Bereich der τέχνη, aber nicht für den gerade entscheidenden Bereich der φύσις mit der actio metaphorica deckt, in der die Scholastiker mit Recht die einzige Wirkmöglichkeit der Finalursache sahen. Buridan kommt dann schließlich in der Nachfolge Ockhams zu der Überzeugung, daß die Unterscheidung zwischen dem agens naturale und seinem appetitus naturalis vom Menschen in die Natur hineinprojiziert werde und damit die Finalursache für den Bereich des unbewußten Wirkens ganz aus der Kategorie der Realursache zu streichen sei. (Unbeschadet natürlich der göttlichen Vorausplanung des gesamten Naturablaufes; aber für Gott sind die vorausgeplanten Effekte ja nicht causa, sondern nur ratio finalis.) — Wenn heute die Bedeutung des appetitus naturalis wieder stärker unterstrichen wird, dann darum, weil das „Hineinprojizieren" Buridans wieder als analogia proportionalitatis propriae aufgefaßt wird; immerhin wäre es vielleicht nicht unangebracht, sich bei dieser Gelegenheit einmal im einzelnen mit den Argumenten Buridans auseinanderzusetzen.

Warum blieb die so hoch entwickelte spätscholastische Naturphilosophie letzten Endes doch *vor der Schwelle der exakten Naturwissenschaft* stehen? Sie hatte das quantitative Denken schon sehr weit entwickelt; aber sie konzentrierte sich auf die Verhältnisse von intensiven, qualitativen Größen — im Gegensatz zu den extensiven, mechanischen Größen der kommenden Physik. Sie setzte sich ferner eine quanti-

tative Erfassung der Phänomene nur im Rahmen einer metaphysisch-ontologischen Erklärung zum Ziel, während die moderne Physik eine ausschließlich quantitative Betrachtung der Natur anstrebte, unter methodischer Abstraktion von allem übrigen. Und warum wurden die errechneten Zusammenhänge, z. B. die Bradwardinesche Formel für den Zusammenhang von Kraft, Geschwindigkeit und Widerstand, nicht durch Messungen mit der Erfahrung verglichen? Prinzipiell wurde der Erfahrung, dem Experiment, der Induktion die größte Bedeutung zuerkannt; aber da jede Messung nur angenäherte Werte ergeben kann und ein Rechnen mit solchen den Scholastikern als Verstoß gegen die Würde der Wissenschaft erschienen wäre, verzichteten sie lieber ganz darauf — „weil sie sich nicht zu dem Verzicht auf Exaktheit entschließen konnten, der allein eine exakte Naturwissenschaft möglich macht". — War es ein wesentlich anderer Standpunkt, wenn die Naturphilosophie der Aufklärung und ihre Nachfolger die angenäherte erfahrungsmäßige Bewährung der Newtonschen Mechanik zu universaler und absoluter Gültigkeit übersteigerten?

Die Arbeiten M.s bedeuten nicht nur einen außerordentlich wertvollen Beitrag zur philosophiegeschichtlichen Wiederentdeckung der spätscholastischen Naturphilosophie, sondern sie sind zugleich, wie gerade dieser Bd. es wieder zeigt, eine nicht leicht zu überschätzende Hilfe, wenn es darum geht, den bleibenden Ertrag der philosophischen Arbeit der Spätscholastik aus seiner Einkleidung in ein überholtes naturwissenschaftliches Weltbild herauszulösen. W. Büchel S. J.

Haas, J., *Physiologie der Zelle.* gr. 8° (474 S., 2 Taf., 46 Abb., 32 Tab.) Berlin 1955, Borntraeger. 48.— DM.

Der Verf. versucht durch seine Zellphysiologie, „ein einheitliches Gesamtbild des Lebendigen" zu entwerfen, weil „die Zelle in der Biologie eine ähnliche einheitsstiftende Rolle spielen kann, wie das Atom in der Physik" (Vorwort). Wenn auch heute auf vielen biologischen Spezialgebieten gute Zusammenfassungen existieren, so fehlt doch eine umfassende Einheitsschau über die fundamentalen zellulären Funktionen, wie sie der Verf. in dankenswerter Weise darbietet. Es wurden deshalb jene Tatsachen und Theorien hervorgehoben, welche „zum tragenden Gerüst der Zellphysiologie gehören und irgendwie auch miteinander zusammenhängen". Im Vordergrund steht die normale Funktion der Zelle. Ein wichtiges Gebiet, nämlich die Reaktion der Zelle auf äußere Reize, wurde auf einen weiteren geplanten Band „über die Funktionen besonderer Zellen" zurückgestellt.

In drei Abschnitten (1. Molekulare Morphologie; 2. Die Organe der Zelle; 3. Die Funktionen der Zelle) wird der riesige Stoff vorgelegt, der immer unter der Beleuchtung des Formalobjektes einer jeden Physiologie steht, nämlich der Beziehung zwischen Dynamik (Funktion) und Struktur; denn Physiologie ist „Erklärung der Funktion in Abhängigkeit von der Struktur" (14). Es hat sich aber nun gezeigt, daß die für die elementaren Lebensprozesse verantwortlichen Strukturen im submikroskopischen Bereich liegen und weiterhin, daß diese Feinstruktur der Zelle aufgebaut ist aus makromolekularen Bausteinen, von denen besonders die Proteine und Nucleinsäuren von großer Bedeutung sind. Der 1. Teil des Buches will nun gerade in die für die Zellforschung wichtigsten Ergebnisse der *makromolekularen Chemie* einführen. Die Entdeckung der Makromolekeln mit ihren ganz einzigartigen Eigenschaften haben nämlich viele Rätsel und Probleme der Biologie gelöst oder doch dem Verständnis außerordentlich nahegebracht, z. B. den Dualismus zwischen der Labilität einerseits und der Konstanz und Spezifität des Protoplasmas andererseits. Erst Molekeln von der Größe und Struktur der Proteine und Nucleinsäuren vereinigen in sich die Eigenschaften von Formkonstanz und einer fast unbegrenzten Variationsmöglichkeit. Von den makromolekularen Naturstoffen werden besonders die Proteine und Nucleinkörper wegen ihrer außerordentlichen Bedeutung als Substrat der lebendigen Substanz sehr ausführlich besprochen. Ein sehr wichtiges Faktum ist darin zu sehen, daß Eiweißkörper artspezifisch sind; in einigen Fällen unterscheiden sie sich sogar innerhalb der gleichen Art. Ferner unterscheiden sich die Proteine verschiedener Organe innerhalb der gleichen Art (58). Die Nucleinkörper sind deshalb bedeutungsvoll, weil sie zur Reproduktionsfähigkeit der lebendigen Substanz in naher Beziehung stehen. Ein ausführliches Kap. wird den Enzymen (mit

einem interssanten Abschnitt über die Enzymologie der Zelle) gewidmet, jenen Katalysatoren, mit deren Hilfe die Zelle ihre wunderbaren biochemischen Leistungen vollbringt. Gerade bei den Enzymen tritt der Zusammenhang von Struktur und Funktion in helles Licht, obgleich wir noch ganz am Anfang eines weiten Forschungsweges stehen (117). Weiterhin tritt gerade hier die planvoll geordnete biochemische Mannigfaltigkeit der Zellfunktionen deutlich hervor, wenn man bedenkt, daß schätzungsweise 1000 — 10 000 Enzyme am Werke sind, um z. B. in der Leberzelle die verschiedenen Stoffwechselreaktionen durchzuführen (140).

Im 2. Hauptabschnitt des Buches, über die *Organe der Zelle*, versucht der Verf., auf Grund der Erforschung der Feinstruktur und Enzymologie der Zellorganellen einen Einblick in ihre Funktion zu geben. Als klassisches Beispiel dafür, wie die Erforschung der Enzymchemie die Funktion eines Zellorganells aufgeklärt hat, gelten die Mitochondrien (233 ff.). Der letzte große Abschnitt des Buches ist den *Funktionen der Zelle* (Atmung, Stoffaustausch, Teilung, Wachstum, Differenzierung) gewidmet. Als besonders eindrucksvoll müssen die Ergebnisse über die Zellatmung (290 ff.) gelten, mit ihrer ungeheuer planvollen Kompliziertheit der gesetzmäßig ablaufenden und ineinander verflochtenen Reaktionsfolgen.

Der Verf. hat in einer ungeheuren Kleinarbeit die modernsten Ergebnisse der Zellphysiologie mit außerordentlichem Geschick und gründlichster Sachkenntnis zusammengetragen und so eine vorläufige Überschau ermöglicht, die auch für den Naturphilosophen nicht uninteressant sein dürfte. Die Lücken in unserem Wissen werden immer klar herausgestellt. Allerdings wird nur der mit der modernen Chemie und Biologie einigermaßen vertraute Leser dem Verf. folgen können, da die einfacheren Ergebnisse dieser Wissenschaften alle vorausgesetzt werden. Trotzdem es sich nicht um ein Schulbuch handelt, wären vielleicht kurze Zusammenfassungen am Ende der größeren Kapitel wünschenswert gewesen. Alles in allem: ein grundlegendes Werk!

Ad. Haas S. J.

Mussner, Fr., *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes* (Trierer Theol. Studien, 5). gr. 8° (XV u. 175 S.) Trier 1955, Paulinus-Verlag. 17.80 DM.

Der Verf. schenkt uns in seiner vorliegenden Münchener Habilitationsschrift einen sehr wertvollen Beitrag zur Theologie des Epheserbriefes. Dabei untersucht er, vor allem in Auseinandersetzung mit den Arbeiten von H. Schlier (Christus und die Kirche im Epheserbrief) und E. Käsemann (Leib und Leib Christi), die Frage, ob und wie weit die Theologie des Eph (und Kol) gnostischen Einfluß aufweisen. Während Schlier und Käsemann in ihren Untersuchungen motivgeschichtlich vorgehen, d. h. bestimmte Motive (Termini) des Eph aufgreifen, nach Parallelen in der Gnosis suchen und dann diese Motive nach dem mythologischen Schema interpretieren (6), ist M. der Ansicht, daß der Text des Eph mit Hilfe der analytischen Methode in sich vollständig verständlich wird. Darum fällt nach ihm die Frage nach einem etwaigen Einfluß des gnostischen Mythus als überflüssig und sachlich unbegründet fort (7, Anm. 19). Damit will er die motivgeschichtliche Methode nicht grundsätzlich ablehnen, meint aber, selbst wenn gezeigt werden könnte, daß bestimmte Termini des Eph sich auch in den Religionsbüchern der Gnostiker finden, daß noch die Frage der Priorität bleibe. Bisher habe man nur gnostische Parallelen aus späterer Zeit herbeischaffen können, die sich der biblischen Termini auf Schritt und Tritt bemächtigt und in ihrem Sinne umgedeutet haben. Er zeigt das an dem Beispiel eines Hymnus aus dem koptisch geschriebenen Werk „Pistis-Sophia", der nichts anderes ist als eine gnostische Umdeutung des 106. Psalms (3—6).

Der Verf. geht aus von dem *Weltbild* des Eph und zeigt, daß dieses sich weithin mit dem zeitgenössischen Weltbild von dem transzendentalen Gottesthron und dem von kosmischen Dämonen beherrschten Luftreich zwischen Himmel und Erde deckt (9—39). Der Eph unterscheidet vier Bereiche: „über allen Himmeln" mit dem Gottes- und Christusthron, den „himmlischen Bereich" und den „Luftbereich" als Reich der dämonischen Mächte und die „Erde" als „die untersten Teile" des Alls mit den Menschen. Dabei reichen der Gottes- und Christusthron auch in den himmlischen Bereich hinein (28). Die Ergreifung der Herrschaft über das gesamte All

ist das Ziel der Erhöhung Jesu (30). Mögen im Eph auf den ersten Blick auch Anklänge an die dualistische Auffassung der Gnosis vorhanden sein, insofern die All-Einheit durch die kosmisch-dämonischen Mächte gestört erscheint, so wird doch das All, zu dem auch die dämonischen Mächte gehören, eindeutig als Schöpfung Gottes aufgefaßt. Die Störung der All-Einheit durch die dämonischen Mächte wirkt sich in erster Linie in der Sünde aus und wird durch die Erlösung durch Christus wieder behoben. M. meint, wenn man schon von einer religionsgeschichtlichen Herkunft des Dualismus, wie man ihn im Eph finde, sprechen wolle, sei diese viel eher in der Frömmigkeit der am Toten Meer gefundenen Sektenrolle als im gnostischen Mythus zu suchen (39).

Im 2. Teil untersucht der Verf. die Stellung des *Christus* im All. Eph 4, 8 ff. interpretiert den Ps 67 (68), 19 christologisch. Der Sionsberg wird zur transzendentalen Sphäre Gottes oberhalb aller Himmel (vgl. Eph 1, 20. 22). Christus führt die kosmisch-dämonischen Kräfte bei seinem Aufstieg in den Himmel gewissermaßen als Gefangene mit, nachdem er vorher in der Menschwerdung auf die Erde als die untersten Teile des Alls hinabgestiegen ist (41 ff.). Der Verf. gibt zu, daß die christliche Abstiegsvorstellung ein Analogon im gnostischen Erlösungsmythus hat, vor allem was die Himmelfahrt des Erlösers betrifft, doch sind die Unterschiede nach ihm so groß, daß von einer Verwandtschaft nicht die Rede sein kann (44). Das gilt auch von dem Begriff des „Pleroma". Τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (Kol 2, 9) ist nach ihm die Macht- und Lebensfülle Gottes, die in Christus leibhaftig wohnt (57), und Christus erfüllt das All (Eph 4, 10), indem er es herrschaftlich durchdringt im Sinne von Jer 23, 24 und der Philoparallelen, wo πληροῦν τὰ πάντα die göttliche Weltherrschaft besagt (57). Gegen Dupont betont M., daß τὸ πλήρωμα keine kosmische Kategorie, etwa als Daseinsraum der himmlischen Wesen, sei, wie in der Gnosis, da ja nicht Christus in ihm, sondern es in Christus wohne (59 64). Insofern die Kirche in ihrem sakramentalen Leben an den pneumatischen Lebenskräften Christi teilnehme, sei sie nach Eph 1, 23 als Leib Christi sein „Pleroma" (59). Der scheinbare Widerspruch zwischen Eph 3, 19 und 4, 13 einerseits und Eph 1, 23 (Kol 2, 10 a) andererseits ist nach M. zu erklären durch die eigenartige Spannung, die bei Paulus zwischen dem gegenwärtigen (sakramentalen) und dem eschatologischen Heilsbesitz liegt, durch die der gegenwärtige Heilsbesitz der Christen zu einer Aufgabe für das sittliche Streben gemacht wird (60). In der „Anakephalaiosis" von Eph 1, 10 sieht der Verf. eine Wiederherstellung der durch die kosmischen Unheilsmächte gestörten „ursprünglichen All-Einheit der Schöpfung" (66). Aber daß es sich um eine *Wieder*herstellung handelt, läßt sich aus dem Begriff ἀνακεφαλαιώσασθαι schwerlich beweisen, denn ἀνα- hat hier offenbar keine iterative Bedeutung, wie der Verf. meint. Davon kann ein Vergleich mit Röm 13, 9 überzeugen. Es besagt darum an sich nicht eine *Wieder*herstellung der gestörten All-Einheit, sondern die All-Einheit sollte erst durch die Menschwerdung des Gottessohnes ihre Vollendung finden. Daß das nach dem Sündenfall außer der Menschwerdung auch noch die Erlösung durch Christus erforderte, ist klar, aber das geht nicht aus dem Begriff der „Anakephalaiosis" hervor. Im Sinne des Eph wäre die All-Einheit auch dann wohl nur im Gottmenschen verwirklicht worden, wenn das All nicht erlösungsbedürftig gewesen wäre. Vgl. zu dieser ganzen Frage den ausführlichen Beitrag des Rezensenten: „Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht" (WissWeish 13 [1950] 6—33) und die Ergänzung dazu: „Geschaffen nach dem Bilde Gottes" (ebd. 14 [1951] 129—134). Demnach kann man meines Erachtens auch nicht einfach sagen, daß nach dem Apostel die „Fülle der Zeiten", von der er Eph 1, 10 spricht, noch aussteht, wenn auch die „Anakephalaiosis" des Alls erst bei der Parusie ihren Abschluß und ihre Vollendung finden wird. Die Fülle der Zeit hat mit der Menschwerdung des Gottessohnes begonnen und wird mit der Parusie ihren Abschluß finden.

Im 3. Teil behandelt M. die Stellung der *Kirche* zu Christus. Auch hier lehnt er gegen Schlier den Einfluß des gnostischen Mythus ab. Τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ (Eph 2, 14) ist ihm nicht bloß eine neutestamentliche „Umdeutung" und Übertragung" der kosmischen „Mauer", die nach gnostischer Anschauung den Kosmos von der Himmelswelt hermetisch abschließt, auf den νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγ-

μασιν (Eph 2, 15). Nach ihm steht die mythologische Vorstellungsreihe auch nicht einmal in formaler Hinsicht hinter den diesbezüglichen Aussagen (84), sondern wir haben hier eine Metapher für den „Nomos", der die Juden von den Heiden streng absonderte, und zugleich eine Anspielung an die Tempelschranke, die den Heiden den Zugang zum inneren Tempelbezirk verwehrte. Die Metapher „Zaun", „Mauer", „Grenze" für die Thora und ihre Auslegung ist aus dem spätjüdischen Schrifttum bekannt (83). Durch das Christusgeschehen als „Abstieg" von oben zwischen dem „einst" (ποτέ) und „jetzt" (νυνί) wird aus den durch die Mauer des Gesetzes „einst" geschiedenen Juden und Heiden „jetzt" die eine Kirche aus Juden und Heiden (76). Wenn der Apostel Eph 2, 15 sagt, Christus habe die Scheidewand des Gesetzes niedergerissen, um beide (Juden und Heiden) in Christus zu *einem* neuen Menschen zu machen, heißt das nach M.: Durch den pneumatisch-sakramentalen Eintritt von Juden und Heiden in die Christusgemeinschaft wird *eine Art* von Menschen geschaffen. Der *eine* Mensch ist also weder numerisch noch kollektiv, sondern qualitativ zu verstehen (85).

In einem 1. Exkurs arbeitet der Verf. den wesentlichen Unterschied zwischen dem einen neuen Menschen des Eph und dem gnostischen Anthropos-Mythus gut heraus (88—91). In einem 2. Exkurs nimmt er Stellung zu der „gnostischen" Interpretation von Eph 2, 6 und betont gegen Schlier, Käsemann und Bultmann, daß hier die ἐν Χριστῷ-Formel nicht primär ekklesiologisch, sondern mystisch gedeutet werden müsse. Die Leib-Vorstellung fehle Eph 2, 5 f. ganz. Was Eph 2, 5 f. verkündigt wird, ist nach ihm dies: Die in der Taufe von Gott mit Christus zum Leben Auferweckten nehmen schon jetzt teil an der Herrschaft des erhöhten Herrn (94). Ist es wirklich berechtigt, die mystische und ekklesiologische Deutung so in Gegensatz zu setzen? Wenn auch Eph 2, 5 f. die Leib-Vorstellung fehlt, ist sie dem Verf. des Eph sicher vertraut (vgl. Eph 1, 23; 2,16; 5, 23). M. sagt: „Die paulinische ἐν Χριστῷ-Formel gehört als Ausdruck für die beständige Christusgemeinschaft der Gläubigen zur Terminologie der Christusmystik und ist erst sekundär eine ekklesiologische Formel" (134). Aber ist es nicht sachlich dasselbe, Glied der Kirche zu sein und in beständiger Christusgemeinschaft zu stehen, wenigstens wenn dieser Ausdruck nicht bloß im weiteren Sinne von der Anakephalaiosis des Alls in Christus, sondern im mystisch-sakramentalen Sinne verstanden wird?

Der Verf. geht zum Schluß selbst auf die Somaekklesiologie des Eph näher ein. Er untersucht zuerst die Grundlagen und ihren Ausbau in den älteren Paulusbriefen (1 Kor und Röm) (119—134) und zeigt, daß bei Paulus zwar der antike stoische Organismusgedanke mitspielt, der aber seine Somaekklesiologie allein nicht erklären kann. Bei ihm ist, besonders in den Gefangenschaftsbriefen, die Somaekklesiologie vor allem durch ihre organische Verbindung mit der κεφαλή-Christologie schon zum theologischen Ausdruck für das unauflösliche Verhältnis Christi zur Kirche geworden (134 ff.). Der Verf. legt dann die Somaekklesiologie des Eph ausführlich dar (140—160), um sie schließlich gegenüber dem gnostischen Mythus vom „kosmischen" Christus und der „kosmischen" Kirche klar abzuheben (160—173).

Es konnte hier nur ein schwaches Bild gegeben werden von der Reichhaltigkeit des Werkes, das auf weite Strecken einen eingehenden Kommentar des Eph bietet. Wenn die Ausführungen des Verf.s auch nicht in allen Einzelheiten restlos überzeugen, so hat er doch eindeutig dargetan, daß, jedenfalls der Sache nach, ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Eph und dem gnostischen Mythus besteht. Nicht so restlos überzeugend ist es, daß nicht einmal, abgesehen von dem allgemeinen Weltbild, eine formale Abhängigkeit bestehen sollte. Mögen auch die uns bekannten gnostischen Schriften alle erst aus späterer Zeit stammen, so liegen ihnen doch sehr wahrscheinlich mythologische Anschauungen aus älterer Zeit zugrunde, die auch nicht ohne Einfluß auf das jüdische Schrifttum, wie es in den apokryphen Schriften und neuestens in der Sektenrolle vom Toten Meer vorliegt, geblieben sein dürften. Man denke z. B. an die Logosspekulationen bei Philo. So ist es durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß auch Paulus mit solchen Anschauungen direkt oder indirekt über das jüdische Schrifttum vertraut gewesen ist und daß er in bewußtem Gegensatz zu ihnen seine Christologie und Ekklesiologie entfaltet hat. Einen analogen Fall haben wir im Prolog zum Joh, wo der Verf. offenbar im gewollten Gegensatz zu den zeitgenössischen Logosspekulationen Christus als den wesens-

gleichen göttlichen Logos darstellt. Aber es sei zugegeben, daß es sich hier um Möglichkeiten oder höchstens um Wahrscheinlichkeiten handelt, die das Gegenteil noch nicht ausschließen. B. Brinkmann S. J.

von Campenhausen, H. Frh., *Kirchliches Amt und Geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Beitr. z. Histor. Theol., 14). gr. 8° (X u. 339 S.) Tübingen 1953, Mohr. 35.— DM.

Um es gleich zu sagen: Das vorliegende Werk des bekannten Heidelberger Theologen wird auf lange Zeit als der wichtigste Beitrag der evangelischen Theologie zu den grundlegenden Fragen der frühkirchlichen Verfassungsgeschichte zu gelten haben. Nach seinem reichen Inhalt wie nach der wohlausgereiften Form der Darstellung offenbart es sich als Frucht einer langjährigen Arbeit und einer umfassenden Kenntnis der einschlägigen Literatur. Schon von hier aus steht zu erwarten, daß die Thesen, so sehr sie auch in ihren Voraussetzungen und Grundrichtungen die Besonderheit der protestantischen Betrachtungsweise von Kirche und Theologie widerspiegeln, doch auch die katholische Forschung befruchten werden. Denn die katholische Theologie kann sich den Fragen, die hier mit solcher Eindringlichkeit, Kompetenz und methodischen Sauberkeit gestellt werden, nicht entziehen. Dies um so weniger, als Verf. durch die kritische Distanz, die er sich auch gegenüber manchen innerhalb der evangelischen Theologie gängigen Konzeptionen vorbehält, zu einer solchen Auseinandersetzung einlädt.

Bevor wir, soweit es im Rahmen einer Besprechung möglich ist, zu dieser Auseinandersetzung das eine oder andere beitragen, sei es gestattet, den Inhalt der entscheidenden Kapitel kurz wiederzugeben. Worum es dem Verf. im ganzen Werk geht, ist in der knappen Phänomenologie der Spannung von „Amt und Vermögen", „amtlicher Autorität und persönlicher Geltung" dargelegt. Sie offenbart, daß beide Formen von Autorität aufeinander bezogen sind, ohne daß eine in die andere aufgelöst werden dürfte. Das gilt für das Christentum nicht anders als für den allgemein menschlichen Raum. Kraft der glaubensmäßigen Bindung der christlichen Gemeinschaft an Christus und seine Kirche, kann es für die christliche Theologie eine „Verabsolutierung von Amt und Charisma in ihrer Entgegensetzung wie in ihrer Verknüpfung" nicht geben. Diese Zusammenhänge für die Kirche der ersten drei Jahrhunderte darzutun, ist das Anliegen der Untersuchung.

C. hebt an mit einer Analyse des *Vollmachtsbewußtseins Jesu*. Gewiß ist — nach C. — Jesus uns nur bekannt, wie er im Glauben der Jünger stand. Aber diese Feststellung will nicht im Sinne radikaler Resignation verstanden sein. „Wir stehen zum mindesten in der Nähe des Ursprünglichen, mag auch jeder einzelne Zug in seiner Echtheit fraglich und anfechtbar bleiben" (3). Damit ist die kritische Grundposition gekennzeichnet, von der aus alles übrige gesehen ist. Sie gestattet eine großzügige Handhabung der inneren Kritik bei der Auslegung oder Abweisung von Texten, die sich der eigenen Konzeption nicht fügen. So werden beispielsweise die Menschensohn-Texte (Mc 2, 10 par) als spätere Eintragung abgetan, weil Jesus einer solchen amtlichen Rechtfertigung nicht bedurft habe. Aber auch unter dem harten Licht dieser kritischen Exegese bleibt sichtbar, daß in Jesus Auftrag und Vollmacht in unvergleichlicher Weise zusammenfallen, so sehr, daß sich darin das eigentliche Rätsel seiner Person bekundet. Dieses Rätsel ist — nach C. — erst mit der Auferstehung gelöst: Jesus ist für die Gemeinde, die sich um die Botschaft vom Auferstandenen sammelt, der Herr und Befreier, der Messias und Menschensohn.

In dieser Gemeide gibt es — so führt das 2. Kapitel *„Die Apostel"* aus — anerkannte Persönlichkeiten mit Berufung und Vollmacht, eben die „Apostel". Verf. will den dogmatischen Begriff des Apostels klar vom exegetisch-historischen abgehoben wissen. Die „Zwölf" sind ursprünglich keine Apostel. Erst Lukas hat die Fusion vollzogen und so den dogmatischen Apostelbegriff begründet. Die Zwölf waren keine Führer der Urgemeinde. Ihre Funktion ist vielmehr eschatologisch: sie künden zeichenhaft die kommende Gottesherrschaft an, und als die grundlegenden Zeugen der Auferstehung sind sie für immer das Fundament der Kirche. Innerhalb der Zwölf hat *Petrus* von Anfang an eine besondere Stellung. „Mit Petrus beginnt der Osterglaube" und „damit die Geschichte der ... Kirche" (19). So skeptisch C. den vorösterlichen Petrustexten gegenübersteht — u. a. wird Mt 16, 18 f.

als ungeschichtlich abgetan (11 u. ö.) — so betont er doch, daß Petri Urteil in allen Fragen der Urgemeinde „von hervorragender Bedeutung" war (20). Gleichwohl sei er kein geistlicher Monarch oder erster Bischof von Jerusalem gewesen. Der Martyrertod Petri in Rom wird zugegeben (21).

Der Apostolat, wie er Petrus, Paulus und anderen zu eigen war, gründet als Vollmacht, „Zeugen, Boten und Stellverterter Christi" zu sein (24), in der Erfahrung der Auferstehung. Er ist somit eine einmalige Funktion, die nicht auf Nachfolger übertragbar ist. Der eigentliche Erbe der apostolischen Autorität ist nicht der Episkopat, sondern der neutestamentliche Kanon. Von einem Apostel*amt* will C. nichts wissen. Denn „Amt" setzt eine innerkirchliche Organisation voraus, die von den Aposteln allererst geschaffen wird. Noch weniger sei der Primat des Petrus durchzuhalten. Alle rechtliche Betrachtung des Apostolates scheitert nach C. daran, daß das zugrundeliegende kirchenrechtliche und kirchenpolitische Denken ungeschichtlich ist. Für die apostolische Vollmacht waren hierarchische und organisatorische Grundsätze nicht entscheidend.

All das wird für C. vor allem im apostolischen Selbstbewußtsein des *Paulus* sichtbar. Er ist als der eigentliche Begründer des christlichen Vollmachtsbegriffes anzusehen. Paulus respektiert die Apostel „vor ihm", ohne aber seine Vollmacht der ihren unterzuordnen. Seiner Gemeinde gegenüber ist er *die* Autorität. Aber man irrt, wenn man seine Stellung „zu früh mit rechtlichen Theorien oder theologischen Reflexionen" belastet (49). Jedenfalls beansprucht Paulus gegenüber der Gemeinde keine Befehlsgewalt, sondern spricht sie auf ihre Freiheit an. Die Frühkirche hat daher das Bild Pauli entstellt, wenn sie ihn als „Träger einer umfassenden, sakralen Autorität, die durch gar nichts beschränkt" sein kann, hinstellt (57).

Die Stellung Pauli spiegelt sich in den von ihm gegründeten *Gemeinden* (Kap. 4: „Geist und Vollmacht in den paulinischen Einzelgemeinden"). In ihnen ist der Geist Jesu das „organisierende Prinzip", das eine bestimmte gesetzliche Ordnung überflüssig macht. Darum gibt es hier keine festen „Ämter", keine „Verfassung", keine rechtliche Über- und Unterordnung. Gewiß ist ein solches Gebilde „im Sinne menschlich-sozialer Ordnung" eine Utopie (69). Aber Kirche ist eben für Paulus keine bloß menschliche Größe. Wenn in Phil 1, 1 „Bischöfe und Diakone" erscheinen, bezeugt dieser Brief eine spätere Gemeindeentwicklung. Jedenfalls sei es falsch, Gemeinden ohne solches Amt als unfertig anzusehen. Denn Gemeinde konstituiert sich im Geist und ist einer weiteren Ordnung nicht bedürftig. Die paulinische Auffassung vom göttlichen Sein der Kirche und sein vorbehaltloses Bekenntnis zu Liebe, Demut und Freiheit erklärt das „völlige Fehlen einer rechtlichen Ordnung" und die „grundsätzliche Ausschaltung jeder formellen Autorität innerhalb der Einzelgemeinden" (76).

Auch nach Pauli Tod hält sich diese „amtlose" Gemeindeordnung noch durch (vgl. Hebr, Ps-Barn, Did). Zwar treten hier die „Führenden" schon stärker hervor, aber die Freiheit und Selbstverantwortung der Gemeinde ist doch gewahrt. Auch wo sie sich Bischöfe und Diakone einsetzt, behält sie doch grundsätzlich die Initiative. Aber bereits in 1 Petr bekundet sich eine neue Auffassung von geistlicher Autorität. Demgemäß handelt Kap. 5 von der *„Ältestenverfassung* und den Anfängen amtlicher Vollmacht". Die Ältestenordnung ist die entscheidende Voraussetzung für die Ausbildung eines im engeren Sinn „amtlich"-kirchlichen Denkens (83). C. rechnet damit, daß diese Ordnung älter ist als die paulinische Konzeption. Wenn aber Lukas Paulus überall Älteste einsetzen läßt, ist das für C. ein unmöglicher Anachronismus. Die Presbyter sind judenchristlicher Herkunft, wie die Bischöfe und Diakone in heidenchristlichen Gemeinden zu Hause sind. Auf die Dauer konnte aber die paulinische Ordnung nicht halten. Der zeitliche Abstand von Ursprung, das Eindringen von Irrlehren, der erlahmende Eifer der Gläubigen führten zur Einsetzung „förmlich berufener Beamter" (86). Das Amt ist also natürlichen Ursprunges, ohne daß es deshalb zum Geist in Opposition stehen müßte. Erst wo die Autorität des Amtsträgers absolut gesetzt wird, ist der urchristliche Kirchenbegriff preisgegeben. In 1 Clem ist die neue Stufe der Verfassungsentwicklung erreicht; die Verschmelzung der beiden Titel (Bischöfe — Presbyter), die sich schon in Apg 20, 2 ff. bekundet hatte, ist abgeschlossen. Die überkommene Ältestenordnung wird in 1 Clem zur Basis rechtlicher Folgerungen gemacht. R. Sohm hat insofern recht,

wenn er hier das Kirchenrecht beginnen läßt. Die kirchenrechtliche Ordnung tritt erstmals an die Seite der Lehre und erhält so den gleichen sakralen und unverrückbaren Sinn. Bei Clem ist auch die Abgrenzung zwischen „Klerus" und „Laien" verfestigt, wiewohl bei ihm die Gemeinde noch „nicht entmündigt oder einem autoritären Kirchenregiment unterstellt" ist (101). Aber nach C. hat sein formaler und statischer Begriff von Ordnung die Neigung begünstigt, im Konfliktsfall den Amtsträgern Recht zu geben.

Während sich in dem seltsamen „pneumatisch-mysteriösen Amts- und Kirchenbegriff" des *Ignatius von Antiochien* (115) das charismatische und das amtlich-kirchliche Denken durchdringen, haben die *Pastoralbriefe* das „Zusammenwachsen der paulinisch-bischöflichen Tradition mit den Traditionen der Ältestenverfassung" beschleunigt (117). „Zum erstenmal wird das Amt seinem Wesen . . . nach als ein *Lehramt* behandelt" (119). Die aktive Mitwirkung der Gemeinde tritt zurück. Von einem paulinischen Ursprung dieses Amtsbegriffes der Pastoralbriefe kann nach C. keine Rede sein. Er verlegt daher auch die Briefe in die Zeit um 120—130.

In diesen 5 Kapiteln sind alle wichtigen Thesen des Werkes sichtbar geworden; wir dürfen hier also Halt machen, was nicht besagen will, daß nicht auch die nachfolgenden Kapitel eindringliches Studium verdienen.

Wenn es nunmehr um die geistesgeschichtliche Einordnung des Werkes geht, wird man ihm nicht gerecht durch einseitige Betonung jener Elemente, die es der liberalen Bibelkritik und Geschichtschreibung zuordnen. Gewiß finden sich davon viele Spuren. Es sei etwa an die Behandlung der Schriftzeugnisse erinnert, die zu oft nach Willkür schmeckt (vgl. 140 f. 19 141 f. u. ö.). Der kritische Leser wird immer wieder die Frage stellen, ob nicht das Beweisziel zum Beweismittel gemacht wird. Ebenso gehört hierhin die Weise, wie die paulinische und Jerusalemer Sicht der Kirche zueinander in Gegensatz gebracht werden, ohne daß die Frage ernst genug genommen wird, wie trotz solch tiefgreifender Gegensätzlichkeit die von beiden Teilen gewahrte Gemeinschaft zu verstehen ist. Aber man darf darüber doch nicht das Bemühen des Verf. übersehen, die Probleme seines Themas in möglichster Distanz von den überkommenen Schemata neu durchzudenken. Bei aller mehr oder minder bewußten Bindung an die reformatorische Auffassung von Gottunmittelbarkeit, Autorität und Gehorsam ist doch das Bemühen zu spüren, auch die katholische Sicht der Dinge ernst zu nehmen. Das beweist schon die große Zahl zitierter Werke katholischer Autoren.

Über diese allgemeine Feststellung hinaus, sei auf zwei Einzelfragen hingewiesen. 1. Wie viele Forscher scheint mir C. bei der Klärung der Herkunft von Amt und Recht in der Kirche den alttestamentlichen Hintergrund des Problems nicht hinreichend einzubauen. Jesus wie die Apostel haben sich doch bewußt zur Ordnung des AT bekannt, auch dort wo sie von der „Erfüllung" und „Überwindung" des Alten durch die in Christus gewirkte Neuheit sprechen. Vom AT her war aber, wie O. Karrer unlängst gezeigt hat (vgl. ZKathTh 77 [1955] 129—168), der Gedanke an rechtliche Verfassung und amtliche Autorität so naheliegend, daß auch Paulus dies nicht übersehen konnte. C. vermag sich diesem Einwand nur dadurch zu entziehen, daß er alle einschlägigen Texte bei Lukas als Anachronismen abtut. Liegt darin aber nicht die Gefahr eines circulus vitiosus? 2. C. hat recht gesehen, daß das Amt in der Hand seiner Träger zum Schaden der Freiheit und der geistlichen Lebendigkeit der Gemeinde verabsolutiert werden kann. Aber müßte er nicht genauer zwischen dem Wesen des Amtes und seiner faktischen Handhabung durch sündige Menschen scheiden? Sicher ist es richtig, daß jegliche von Menschen ausgeübte Autorität, die sich in eigenem Namen absolut setzt, ungöttlich ist. Aber haben wir ein Recht, Gott zu verbieten, daß er Menschen zu Trägern und Hütern Seiner absoluten Wahrheit und Hoheit macht, daß sie also in Gottes Namen die Wahrheit „definieren" und Gesetz und Befehl erlassen? Andernfalls müßte C. das, was er aus der Sorge um die Christusunmittelbarkeit gegen die Amtsträger der alten Kirche sagt, auch gegen die Apostel geltend machen — wie es von der liberalen Theologie ja auch geschehen ist.

H. Bacht S. J.

van Bavel, T. J., O.E.S.A., *Recherches sur la christologie de Saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après Saint Augustin* (Paradosis, 10). gr. 8° (XIII u. 189 S.) Fribourg/Suisse 1954, Éditions Universitaires. 10.40 sfr.; 10.— DM.

Wie Wahl des Titels und Vorwort zeigen, stellt sich Verf. nur eine begrenzte Aufgabe. Der ganze Problemkreis der Christologie des hl. Augustinus würde eine bedeutend umfangreichere Studie erfordern und die Lehre vom innertrinitarischen Wort, die Soteriologie und die Lehre vom mystischen Leib, die Ekklesiologie mit einschließen. Eine solche Darstellung muß als Ziel der Forschung gelten, zu dessen Verwirklichung vorliegende Arbeit einen sachlichen und wertvollen Beitrag liefert. Zwar erfahren auch aus dem engeren Fragenkreis um das Wesen Christi bei Augustinus manche Punkte nur eine mehr oder minder einschlußweise Behandlung (wie die Lehre von der Kenosis oder der Mittlergedanke). Dennoch wird die Eigenart der augustinischen Christuslehre in ihren wichtigsten Grundlinien sichtbar — dies häufig in Auseinandersetzung mit der einseitigen Untersuchung von O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk (Tübingen-Leipzig 1901).

Im Aufbau der Studie ist die Chronologie des Schrifttums und die Entwicklung des Christusgedankens des großen Kirchenvaters berücksichtigt. Das 1. Kap. (5—12) behandelt die Jahre zwischen 386 und 391 und wägt das *Verhältnis von neuplatonischen und christlichen Elementen* ab. Die starke Zeichnung Christi als Lehrers der Wahrheit und das Zurücktreten oder Fehlen der Erlösungsidee in diesem Zeitabschnitt hat verschiedentlich auch bei katholischen Forschern den Vorwurf auf Neuplatonismus und Fehlen christlicher Grundbegriffe hervorgerufen. Verf. weist ihn nicht einfach von der Hand, bringt aber als besondere Gegeninstanzen den Hinweis auf den Einfluß des hl. Ambrosius, die Schriftlesung und die Darstellung der Confessiones, und vor allem auf einzelne Augustinustexte selbst. Diese würden zeigen, daß der Hintergrund auch dieses Christusbildes des Magister Veritatis, der aus besonderem Grund stark hervortrete, durchaus christlich sei. Vor allem ist die Inkarnation von vornherein ein Mysterium (11) und das Christusbild im wesentlichen von der Tradition bestimmt (12). Das nächste Kap. (13—73) behandelt die „*Einheit* von Gott und Mensch in Christus". Bemerkenswert ist der Nachweis, daß der präzise Ausdruck „una persona" (zu unterscheiden von der „Idee" der Einheit in Christus) erst mit dem Jahre 411 auftaucht (20), und daß durch Augustinus erst definitiv die Terminologie Tertullians (Adv. Praxeam c. 27) in die lateinische Christologie einging (24). (Zur Literatur über persona [177] wäre zu nennen: M. Nédoncelle, Prosopon et Persona dans l'antiquité classique: RevScRel 22 [1948] 277—299). Zum terminus ἄνθρωπος κυριακός (16) darf bemerkt werden, daß er nicht notwendig antiochenischen oder gar des Adoptianismus verdächtigen Ursprungs sein muß, vielmehr im Gegenteil aus apollinaristischer Ideologie stammen kann, wenn er auch einer Verwendung in der gegenteiligen Ideologie fähig ist. Vgl. Das Konzil von Chalkedon, hrsg. v. A. Grillmeier — H. Bacht I (Würzburg 1951) 101 Anm. 10. Ebd. 107 A. 15 sind kurze Hinweise, wie man allenfalls die apollinaristische Lehre von der Homousie des Fleisches Christi mit der Gottheit zu verstehen hat, welche Verf. 49 erwähnt. Ähnlich hat auch der sog. Leib-Seele-Vergleich, den Verf. 30—32 in seiner augustinischen Verwendung bespricht, manche Perspektiven, die erst aus seiner griechischen Geschichte sichtbar werden. Wie ferner auch die Idee der „unio mediante anima" zeigt, ruft die augustinische Christologie öfter nach einer stärkeren Konfrontierung mit der griechischen Entwicklung, selbst wenn nur wenige Möglichkeiten gegeben sind, eine literarische Abhängigkeit nachzuweisen (vgl. 180—183 unter Berufung auf die bekannten Studien von B. Altaner).

Die Arbeit gewinnt an Bedeutung mit dem 3. Kap. (74—101), in dem die Menschheit Christi als *Repräsentation der menschlichen Gesamtnatur* (inclusio humanitatis in natura humana Christi) dargestellt wird und deren gnadenmittlerische Stellung zur Sprache kommt (vgl. bes. 76 Anm. 3). Hier kann sich der typisch augustinische Charakter des Christusbildes in besonderer Weise entfalten, wenn auch wiederum große Probleme mit der Frage nach der Herkunft (Platonismus — Christlich) und

der Interpretation (Realismus — Symbolismus in der Deutung des Christusgeschehens bei Augustinus) gegeben sind (82—85).

Das 4. Kap. (103—118) bespricht, ausgehend von einem wichtigen Text aus Sermo 341, 1, 1 (PL 39, 1493) die *Regeln der christologischen Sprechweise* bei Augustinus (Christus in seiner Gottnatur oder seiner Menschennatur, Christus für sich und Christus als Christus-Kirche). Verf. macht hier gute Beobachtungen, die zum Verständnis des augustinischen Christusbildes viel beitragen können (bes. 108 ff.). Wiederum beschäftigt ihn die Frage des Realismus und Irrealismus (114—118) in der Christologie bei Augustinus und weist auf das entsprechende Problem in der Eucharistielehre hin (wo Verf. in der Lösung mit K. Adam einig geht: 117). Augustin unterscheidet nicht immer zwischen „geschichtlicher" und „mystischer Person" Christi, zwischen individuellem und totalem Christus. Dadurch gewinnen auch seine Aussagen über den geschichtlichen Christus das eigentümlich Schwebende, das dem Bilde des Christus totus bei ihm anhaftet. Augustinus verwendet diese Unterscheidung häufig nur, um Dinge dem Christus totus zuzueignen, welche er vom geschichtlichen Christus nicht aussagen will. Man darf aber eben darum solche Aussagen, die dem Christus totus gelten, nicht von vornherein mit „symbolischen", „irrealen" Christusprädikaten gleichsetzen. In diesem Zusammenhang taucht auch die Frage der typologischen Deutung des Alten Testamentes auf (116 ff.), die in der griechischen Theologie eine so große Rolle spielt (wo also wiederum unter Umständen eine Bezugnahme auf die Griechen nützlich wäre. Vgl. unsere Rezension zu A. Kerrigan, St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament).

Kap. 5 (119—145) zeichnet die *vita affectiva* Christi im Verständnis des hl. Augustinus. Nach einleitenden grundsätzlichen Bemerkungen, welche die augustinische christologische Affektenlehre in ihrem Verhältnis zur Stoa und deren steigende Verchristlichung aufzeigt, wird das affektive Leben Christi im allgemeinen (Christi Macht über leibliche und psychische Zuständlichkeiten) und im besonderen entfaltet (Versuchung, Ölbergleiden, Verlassenheit). Erneut stellt sich hier in der Frage des Leidens und seiner Zueignung die Unterscheidung des Christus in seiner individuellen Menschheit und des Christus totus ein. Wenn auch Augustinus immer den Blick auf den Christus totus hinwendet, um unsere Leiden als von ihm getragen darzustellen, so will das keineswegs sagen, „qui'il n'a pa souffert personnellement" (145).

Das abschließende Kap. 6 (146—175) bespricht das in der Dogmengeschichte seit der viel umstrittenen Arbeit von E. Schulte (Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik, Paderbon 1914) immer wieder diskutierte Problem des *Wissens Christi*. Verf. setzt sich besonders mit der Studie von A. M. Dubarle, La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin: EphThLov 19 (1941) 5—25, auseinander. Dubarle glaubt die allgemein angenommene Ansicht, Augustin lehre das menschliche Allwissen Christi, verwerfen zu müssen. Er wollte das Wort der ignorantia christologisch auf eine ignorantia moralis (als Hindernis, das Wahre und Gute zu erkennen) beschränken und nur diese ignorantia durch Augustin von Christus ausgeschlossen sein lassen. Das Gegenteil einer solchen ignoratia wäre nicht mehr erst ein allumfassendes, sondern auch schon ein in sich beschränktes Wissen. Verf. weist in vorsichtiger Beweisführung diese Deutung zurück. Hier kommt auch die berühmte Frage nach der Visio Christi zur Sprache (161—169), deren Annahme vor 391 für Augustin kein Problem dargestellt hätte, da er an die Möglichkeit einer Gottesschau auf Erden schon glaubte. Mit der Aufgabe dieser falschen Ansicht wurde jedoch auch die Visio Christi für Augustinus in Frage gestellt. Verf. sichtet die Texte, welche bisher zur Lösung der Frage bei Augustinus herangeholt worden waren (Enarr. in Ps. 155, 6. 10; De div. quaest. 83 q. 65; bes. dieser Text gilt allgemein als Beweis im positiven Sinn für Augustinus; dagegen A. Dubarle, der ignorantia wiederum im moralischen Sinn nimmt). B. selbst rückt einen neuen Text in das Blickfeld: Ctr. Max. II 9, 1 (PL 42, 763): „Illud autem quod ait, ‚Non quia Patrem vidit quisquam, nisi qui est a Deo, hic vidit Patrem'; *ad homines* referri potest quod dictum est, ‚quisquam'. *Et quia ipse homo erat qui tunc loquebatur in carne,* ita hoc dixit, ac si diceret, Non quia Patrem vidit *quisquam hominum,* nisi ego: sicut dictum est, Quis sapiens, et intelliget haec?" Wenn Verf. bei Augustin auch ein gewisses zeitweiliges Zögern in der Annahme der Visio

feststellt, so glaubt er endgültig doch das Urteil im positiven Sinn für Augustin fällen zu dürfen.

Die vorsichtige Art, mit der Verf. diese letzte Frage anpackt, zeichnet seine ganze Untersuchung aus. Er läßt manche Fragen offen, nicht weil es ihm an Mut zur Entscheidung oder an Übersicht über die Texte fehlt, sondern weil er sich ganz der Eigenart augustinischer Auffassung und Sprechweise anzupassen versteht und auch deren geschichtliche und persönliche Bedingtheit in Rechnung stellt.

A. Grillmeier S. J.

Garrigou-Lagrange, R., O.P., *Des Christen Weg zu Gott.* Deutsch von *S. Soreth* O.P. 2 Bände. 8° (1074 S.) München 1953 und 1955, Schnell und Steiner. 23.— DM und 24.80 DM.

Es ist sehr zu begrüßen, daß durch die Übersetzung von P. Swidbert Soreth O.P. das großangelegte Lehrbuch der aszetischen und mystischen Theologie von G.-L. einem weiteren Leserkreis in Deutschland zugänglich gemacht worden ist. Der Dominikanertheologe behandelt alle Fragen der aszetischen und mystischen Theologie mit der ihm eigenen wissenschaftlichen Klarheit und Schärfe, der aber auch die religiöse Wärme und Tiefe nicht fehlt. In glücklicher Weise geht der Verf. aus von den Quellen des innerlichen Lebens, dem Wirken Gottes in der Seele. All unser Bemühen ist ja nur ein Mit-Wirken mit der Gnade Gottes, die all unserm Tun vorausgeht und ihm den übernatürlichen Wert gibt. Es werden dann die Vorfragen behandelt über das Wesen der christlichen Vollkommenheit, die Verpflichtung zur Vollkommenheit und die drei Entwicklungsstufen, die drei Wege zur Vollkommenheit.

Das große Anliegen von G.-L. ist es, darzulegen, daß die eingegossene Beschauung die *normale* Weiterentwicklung des christlichen Gnadenlebens und zur Erlangung der Vollkommenheit schlechthin notwendig ist. Wer nicht dahin gelangt, gehört zur Klasse der „zurückgebliebenen Seelen"; er hat es an Hochherzigkeit beim Mitgehen mit der Gnade fehlen lassen (I 489ff.). G.-L. führt zwei Ursachen an, die vor allem dem Fortschritt sich hemmend in den Weg stellen: die Vernachlässigung der kleinen Dinge im Dienste Gottes und die Verweigerung der von ihm geforderten Opfer. Dieses Versagen findet sich gar nicht so selten (I 490). Es ist nur folgerichtig, wenn der Verf. lehrt, alle „innerlichen Seelen" (nach den weiteren Ausführungen soll das wohl heißen: alle, die im Stande der Gnade sind) seien in allgemeiner und entfernter Weise zur eingegossenen Beschauung berufen und dürften auch nach ihr verlangen und streben (II 819ff).

Wie vollzieht sich nun nach G.-L. der Aufstieg zur Beschauung? Der Verf. hält an dem althergebrachten Schema der drei Stufen oder Wege fest: Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einigungsweg; aber er gibt ihnen eine andere Deutung, als es gewöhnlich zu geschehen pflegt.

Die erste Stufe also ist der *Reinigungsweg* oder der Weg der Anfangenden. Seiner Darlegung ist der ganze 1. Bd. gewidmet. Es ist der Weg der Aszese im Gegensatz zu dem Weg der Mystik, der bereits mit der zweiten Stufe beginnt. Mit großer Gründlichkeit und Ausführlichkeit wird in diesem 1. Bd. gehandelt über alle wichtigen Fragen der aszetischen Theologie. Der Verf. folgt dabei treu der Lehre seines Meisters, des hl. Thomas von Aquin, die er durchdacht und erforscht hat. Die Fragenkomplexe, die in diesem ersten Teil behandelt werden, sind folgende: die Hindernisse der Vollkommenheit, die Entfernung dieser Hindernisse und die dazu bereitstehenden Gnadenkräfte.

Die zweite Stufe, der *Erleuchtungsweg* (II, 509—825), beginnt mit der zweiten Bekehrung; ihr folgt die passive Reinigung der Sinne. Damit betritt der Christ auf seinem Weg zu Gott schon den Boden der Mystik. Tatsächlich ist der Erleuchtungsweg nach G.-L. gekennzeichnet durch die Erhebung der Seele zu den ersten Graden der eingegossenen Beschauung: dem Gebet der (zunächst dürren, dann trostvollen) Ruhe und der einfachen Vereinigung. Wie vorher auf dem Gebiete der Aszetik, so werden auch hier im 2. Bd. alle Fragen der mystischen Theologie mit Eindringlichkeit und Gelehrsamkeit behandelt: die Kennzeichen des beginnenden mystischen Lebens, die Tugenden, die den „Fortgeschrittenen" auszeichnen müssen,

vor allem Klugheit, Demut, Einfalt und Gradheit, ein vertieftes Glaubensleben, innige Liebe zu Gott und den Seelen, dann aber auch Gelehrigkeit gegen den Heiligen Geist, Unterscheidung der Geister.

Es folgen dann einige bedeutsame Kapitel über die eingegossene *Beschauung* selber: ihr Wesen, ihre Stufen etc. Hier interessiert besonders die Auffassung von G.-L. über das innerste Wesen der eingegossenen Beschauung. Sie ist „ein liebendes Erkennen Gottes, das aus einer besonderen Eingebung des Heiligen Geistes stammt, um in uns mehr und mehr die Liebe Gottes zum Wachsen zu bringen. Sie ist ein Akt eingegossener Erkenntnis, der von eingegossener Liebe begleitet ist, zu dem man, auch mit Hilfe der allgemeinen Beistandsgnade, nicht selbst gelangen könnte. Bei einigen herrscht die Liebe vor, bei andern die Erleuchtung." — „Die besondere Eingebung ... ist also der Ursprung der eingegossenen Beschauung; man empfängt in gelehriger Weise diese Eingebung durch die Gaben des Heiligen Geistes, besonders durch die des Verstandes und der Weisheit" (812). — Wichtig ist folgende Feststellung des Verf.: „Die eingegossene Beschauung steht nicht in unserer Macht; sie geht nicht aus unserer von der Gnade unterstützten Tätigkeit hervor, sondern aus der mehr oder weniger offenbaren Eingebung des Heiligen Geistes, die hier unerläßlich ist. Es besteht da also nicht nur ein Gradunterschied, sondern ein wesentlicher" (813).

Dieser Wesensunterschied zwischen eingegossener Beschauung und den erworbenen Gebetsweisen gründet letztlich auf dem Wesensunterschied zwischen den Gaben des Heiligen Geistes und den eingegossenen Tugenden und ihrer verschiedenen Wirkungsweise: „So besteht ja ein Artunterschied zwischen den Tugenden, selbst den eingegossenen, und den Gaben des Heiligen Geistes: Die eingegossenen Tugenden sind durch sich selbst Prinzip und Quelle von Akten, die wir nach unserm Willen hervorbringen können; die Gaben dagegen machen uns dauernd bereit, in gelehriger Weise den Antrieb des Heiligen Geistes für Akte zu empfangen, deren übermenschliche Weise aus einer höheren Regel stammt und unsere von der allgemeinen Gnade unterstützte Tätigkeit artgemäß übersteigt." Mit Recht wendet sich der Verf. gegen die falsche Ausdeutung seiner Lehre bei Guibert (Theologia spiritualis ascetica et mystica), der behauptet, bei G.-L. sei nur von einem graduellen Unterschied zwischen eingegossener Beschauung und den erworbenen Gebetsweisen die Rede. G.-L. betont genau so entschieden wie Guibert den Wesensunterschied, wenn auch die Begründung eine verschiedene ist.

Der Übergang von der zweiten zur dritten Stufe (vom Erleuchtungs- zum *Einigungsweg*) ist gekennzeichnet durch die Nacht des Geistes. Wenn die Seele so von den letzten Schlacken gereinigt ist, kann sie aufsteigen zu den beiden letzten und höchsten Stufen mystischer Gnade: der ekstatischen und umwandelnden Vereinigung.

Der Verf. handelt ausführlich nicht nur über diese beiden höchsten Stufen der eingegossenen Beschauung, sondern auch über die wunderbaren Wirkungen, die sie in der Seele hervorbringen, die heroischen Tugenden (wobei zu beachten ist, daß sie z. T. schon durch treues Aushalten in den mystischen Prüfungen begründet, in den höheren Stufen der Beschauung aber erst vollendet werden).

In einem letzten Teil wird dann noch kurz über die außerordentlichen Gnaden *(Charismen)* des mystischen Lebens gesprochen: über die göttlichen Offenbarungen und Visionen, über die übernatürlichen Worte und göttlichen Berührungen (1016 bis 1033).

Dieser Überblick, der nur in ganz großen Umrissen den in den beiden Bänden behandelten Stoff mehr andeutet als aufzeigt, läßt schon erkennen, welch eine Fülle von Fragen und Problemen der aszetischen und mystischen Theologie hier behandelt werden. Tatsächlich geht der Verf. keiner Frage aus dem Wege. Fußend auf den Lehren des hl. Thomas, in der mystischen Theologie auch des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia, bemüht er sich, auf alle Fragen eine klare und wohldurchdachte Antwort zu geben.

Ein Bedenken bleibt allerdings, und das ist ein ganz grundlegendes. Ist das, was in den zwei Bänden behandelt wird, wirklich *„des Christen Weg zu Gott"*? Ist die Grundkonzeption richtig, daß es nur einen Weg zur Vollkommenheit gibt — den, der wesensnotwendig die eingegossene Beschauung in sich schließt? Hat es nicht

Heilige gegeben, also Menschen, die zu wahrer christlicher Vollkommenheit gelangt sind, deren heroischer Tugendgrad feierlich von der Kirche anerkannt worden ist, von denen aber anderseits feststeht, daß sie die Gnade der eingegossenen Beschauung nicht besessen haben? Und ist nicht im kirchlichen Kanonisationsprozeß das entscheidende Kriterium der Heiligkeit der heroische Grad der Tugenden und nicht die Beschauung?

Der Verf. beruft sich für seine These auf den hl. Johannes vom Kreuz. Ob mit Recht? Gewiß, manche Stellen scheinen seine Ansicht zu bestätigen. Aber man muß beachten, daß der hl. Johannes vom Kreuz in seinen mystischen Schriften nicht den Weg des Christen schlechthin darlegen wollte, sondern sich an seine Mitbrüder und an die Karmelitinnen wendet, und zwar auch hier nur an die, die sich mit ganzer Seele dem beschaulichen Leben widmen wollen. Im Vorwort seines Werkes: Aufstieg zum Berge Karmel, betont er ausdrücklich: „Es war ... von Anfang an nicht meine Absicht, diese Belehrungen an alle zu richten, sondern sie sind fürs erste nur bestimmt für einige Mitglieder unseres heiligen Ordens vom Berge Karmel, die nach der ursprünglichen Regel leben." G.-L. selber fährt fort, nachdem er diese Stelle zitiert hat: „Der hl. Johannes vom Kreuz hat vor allem für die hochherzigen unter den beschaulichen Seelen geschrieben, für jene, die den geradesten Weg zur innigsten Vereinigung mit Gott einschlagen wollen" (1043).

Der Verf. kennt sehr wohl den Einwand, daß nämlich „die Anfangenden, wovon in der Dunklen Nacht, 1. Buch, 8. Kap., die Rede ist, nicht jene sind, von denen man gewöhnlich spricht, daß es vielmehr jene sind, die nicht im geistlichen Leben, sondern auf den mystischen Wegen in den Anfängen stehen" (266 n. 20). Dieser Einwand scheint sehr beachtlich; und wenn er zu Recht besteht, kann man die These von G.-L. durch den Hinweis auf die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz nicht mehr stützen.

Sie scheint aber auch der Wirklichkeit nicht zu entsprechen. Wenn die eingegossene Beschauung zum „Weg des Christen zu Gott" so wesentlich gehört, daß er ohne sie nicht einmal zu den Fortgeschrittenen, geschweige denn zu den Vollkommenen gehört, wie wenige sind es dann, die über die ersten Anfänge hinauskommen — Priester und Ordensleute nicht ausgenommen. Ist das nicht ein Zeichen, daß dieser „Weg des Christen zu Gott" eine Überforderung ist, daß es auch einen Weg der Erleuchtung und Einigung gibt, einen Weg, der auch in Gottes Nähe und zu heroischer Tugend führt ohne die eingegossene Beschauung?

Ja muß man nicht fürchten, daß viele eifrige Christen mutlos werden, wenn sie sehen, daß sie trotz aller Bemühungen nicht über die erste Stufe auf ihrem Wege zu Gott hinauskommen, also das Ziel der christlichen Vollkommenheit, wie es hier gezeigt wird, auch nicht annähernd erreichen? Muß man nicht ferner fürchten, daß andere, angelockt von dem hohen Ziel, das ja für jeden innerlichen Christen — wenigstens in entfernter Weise — erreichbar sein soll, versucht sein werden, Zwischenstufen zu überspringen, und so in Gefahr sind, in einen ungesunden Mystizismus hineinzugeraten?

Trotz dieser Fragen und Bedenken bleibt bestehen, daß das großangelegte Werk in seinen Einzelausführungen jedem Leser eine reiche Fülle von wertvollen Anregungen auf allen Gebieten des geistlichen Lebens zu geben vermag.

P. Schütt S. J.

Gogarten, Fr., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit.* gr. 8° (220 S.) Stuttgart (1953), Vorwerk. 9.80 DM; geb. 12.20 DM.

Die Leitthese dieses Buches, das unter den theologischen Erscheinungen der letzten Jahre besondere Aufmerksamkeit erregt hat, knüpft an das geistesgeschichtliche Phänomen der neuzeitlichen Säkularisation an. Man würde ihm aber nicht gerecht, wollte man in ihm nur einen Exponenten jener zeitdiagnostischen Literatur sehen, die sich die Frage stellt: Ist nach dem Symptomenbild unserer Zeit der gegenwärtige Umbruch noch als Wende innerhalb der Neuzeit und ihrer Grundtendenzen zu werten, oder schon als wirkliches Ende der neuzeitlichen Großperiode zu deuten? Die geschichtstheologische Sicht des Verf. ist umfassender und tiefer zugleich. Auch er geht davon aus, daß die Verweltlichung des Lebensgefühls, der Weltschau und des kulturellen Schaffens innerhalb der (zunächst europäischen) Menschheit ein Ergebnis

des fortschreitenden Prozesses ist, der spätestens im 16. Jahrhundert eingesetzt hat und heute weithin seine äußerste Konsequenz scheint erreicht zu haben. Die Kernfrage des Verf. ist die: Was ist der tiefere Sinn dieses säkularen Prozesses der Säkularisation; was bekundet er vom Menschen, was bedeutet er für den Menschen? Weder mit einer Integration des positiven und kausalgenetischen Geschichtsbildes noch mit dem Verfahren eines kultur- und geistesgeschichtlichen Vergleichs von Weltbildern, noch auch mit geschichtsphilosophischer Perspektive allein ist die Frage zu beantworten. Der Schlüssel zu einem wahrhaft wesensgemäßen Verständnis ist vielmehr nur der höheren bzw. tieferen Sicht theologischer und heilsgeschichtlicher Anthropologie zu entnehmen. Die These des Verf. lautet nun dahin: Der Wandel des Selbstgefühls, des Welterlebens und der Weltbemächtigung, wie er im Umbruch der Renaissance und des Humanismus, nicht zuletzt auch unter der Säkularisierungstendenz der Reformation eingesetzt und alles irgendwie welthaft Gegebene (selbst einschließlich der kirchlichen Lebensordnungen) in den Sog der Verweltlichung einbezogen hat, ist rechtens eine Folgeerscheinung des christlichen Glaubens und immer schon am Werke gewesen, auch wenn sie erst in der frühen Neuzeit zur Stunde ihres offenen Durchbruchs und zum Erwachen des Bewußtseins ihrer selbstgewollten Profanität gekommen ist. Zu dieser These von der Legitimität der Säkularisation tritt als Ergänzung die These von der Illegitimität der Weise ihrer geschichtlichen Verwirklichung: Der faktische Vollzug der Säkularisation geschah in einer Weise der Entartung und in einer Folge pervertierter Gestalten der an sich legitimen Versuche. Sie alle, bis herab auf die titanischen und letztlich doch wieder desperaten Anstrengungen einer bewußt radikal sich verweltlichenden Gegenwart, bezeichnet der Verf. als ‚Säkularismus'. Aus der zweideutigen Signatur dieser Verfallserscheinung versteht sich auch der Titel des Buches, der vom ‚Verhängnis' der Neuzeit spricht, in dem doch zugleich ihre Chance als ‚Hoffnung' einbeschlossen bleibt. Die Säkularisation rückgängig machen wollen wäre nicht nur ein vergebliches Unterfangen, sondern verstieße auch gegen deren grundsätzliches Recht. Sinn- und aussichtsvoll kann nur ihre Befreiung von sich selbst zu sich selbst sein.

Die existentialtheologische Leitlinie des Verf. wahrt bewußten Abstand zwischen zwei Extremen der Beurteilung und heute immer noch gängigen Bewertung der abendländischen Säkularisation, die uns zum Schicksal geworden ist. Für die einen — und Kierkegaard ist ihr typischer Repräsentant — war die neuzeitliche Welt- und Selbstzukehr des Menschen wurzeleins mit einem inneren Abfall vom eigentlich Christlichen in ein verweltlichtes Christentum. Für die anderen — und Nietzsche kann noch immer als ihr Gipfelexponent gelten — ist jeder christliche Versuch einer Weltbemächtigung immer nur eine getarnte Welt-entrechtung, deren angemaßte Beteiligung an den Welt- und Lebensaufgaben sich rächt in der Ohnmacht ihrer Versuche mit untauglichen Mitteln. Gegenüber diesen beiden gegensätzlichen Fehlbeurteilungen der Säkularisation im Raum des abendländischen Christentums hält der Verf. fest sowohl am Anspruch des Glaubens auf Weltgestaltung wie umgekehrt am Anspruch der Welt auf immer reinere Verweltlichung; und seine These lautet dahin: Der eigentliche Anstoß und der bleibende Antrieb zur Verwesentlichung und Vergeschichtlichung von Welt und welthaftem Dasein des Menschen entspringt der christlichen Heilsoffenbarung und der ihr gemäßen Rechtfertigung aus dem Glauben und dem Glauben allein. Gerade weil in der Reformation das biblisch-paulinische Verständnis des Rechtfertigungsglaubens erst wieder ans Licht und zu Leben gebracht worden sei, habe sie das wahre Prinzip einer legitimen Säkularisation recht eigentlich entbunden, wenn auch nicht vor Entartung zu bewahren vermocht. Durch die Umkehr von der Entartung und die Wiedergeburt echter Verweltlichung von Welt und einer geschichtsechten Vergeschichtlichung des menschlichen Daseins aus der Wurzel echt christlichen Rechtfertigungsglaubens komme erst Mensch und Welt (bzw. Mensch in Welt und Welt im Menschen) zu ihrem schöpfungsmäßigen und heilsgerechten Daseinssinn.

Auch ohne die gelegentlichen Bezugnahmen auf den Entmythologisierungsstreit wäre hinreichend deutlich, daß es dem Verf. des Buches (das zeitlich nicht weit abliegt von der Kampfschrift ‚Entmythologisierung und Kirche' [1]1953; [2]1954; vgl. Schol 30 [1955] 513—516) gewiß nicht zuletzt auch auf eine tiefere Begründung seiner grundsätzlichen Solidarität mit der Marburger Existential- und Entmytholo-

gisierungstheologie ankommt. Nicht weniger deutlich tritt der Gegensatz zu K. Barth hervor, obwohl dessen Name in dem ganzen Buche kein einziges Mal genannt wird. Latent bestand dieser Gegensatz schon im Anfang der sog. dialektischen Theologie, als Gogarten in der Gründungszeit von ‚Zwischen den Zeiten' noch Seite an Seite in gemeinsamer Front mit K. Barth stand. Mit der Streitschrift ‚Gericht oder Skepsis' (1937) war der endgültige Bruch vollzogen. Barth hat seiner Kritik an Gogarten in einigen Seiten seiner Kirchlichen Dogmatik (I 1^5 1947, S. 130ff. 177f.) Ausdruck gegeben, die — vorläufig wenigstens — als sein letztes Wort gelten darf. Was Gogarten zu entgegnen hat, liegt jetzt in letzter authentischer Form in dem hier angezeigten Buche vor, dessen Grundgedanken übrigens der Verf. schon in drei ausführlichen Kapiteln seines Werkes ‚Der Mensch zwischen Gott und Welt' (1952; II., Systematischer Teil) vorweggenommen hat. Da der Gegensatz zwischen Barth und Barthianern einerseits, Gogarten und Bultmann andererseits wohl eines der stärksten Bewegungsmotive in der gegenwätigen protestanischen Theologie sein dürfte, kommt ihm mehr als episodisches Interesse zu.

Es geht dabei um die Kernfragen: Bedarf es für den Aufbau der theologischen Wissenschaft einer Vorverständigung über das Verhältnis von Philosophie und Theologie? Ist bei der wissenschaftlichen Grundlegung einer sach- und zeitgemäßen Theologie schon ein philosophisches Vorverständnis, zumal vom Menschen, erfordert? Wenn ja, ist dieses Verständnis ein solches von Gott her zum Menschen hin, oder umgekehrt vom Menschen aus zu Gott hin, oder ein wechselseitig bedingtes und unlösbares Umkehrverhältnis? Und wenn es nach der fast allgemeinen Ablehnung einer ‚natürlichen Theologie' von seiten protestantischer Theologen (Gogarten und Bultmann miteingerechnet) ein Vorverständnis über den Menschen und über die Begründung einer Theologie vom Menschen her nur auf Grund der Offenbarung geben kann, wie ist dann das Verhältnis zwischen schöpfungstheologischer und christologischer Anthropologie zu bestimmen und auszuwerten? — Barths intransigenter Standpunkt einer absoluten Koinzidenz von theologischer und christologischer Anthropologie ist bekannt. Nach ihm gibt es nur einen Weg von der Christologie zur Anthropologie, nicht aber einen theologisch legitimen Weg von der Anthropologie zur Christologie, wie doch Gogarten ihn sehen und gehen wolle — nicht zwar von einem rein philosophischen und vernunfttheologischen Menschenbild aus, wohl aber von einem glaubenstheologischen Vorverständnis über den gottgeschaffenen Menschen her, das aus der Offenbarung über den Sohnstand des Menschen und seine sohnmündige Herrschaftsstellung über die Welt ‚in statu integritatis' ebenso wisse wie über die Verlorenheit des Menschen ‚in statu corruptionis', dort wie hier über das eigentliche Menschsein durch Offenbarung verständigt, um von da aus für ein Glaubensverständnis von der Menschwerdung Gottes in Christus gerüstet zu sein. Das ist denn auch in der Tat die dogmatische Linie des Göttinger Theologen in dem hier angezeigten Buch. Auch ohne daß der Name Barths in ihm genannt wird, will es offenbar theologische Bedenken zerstreuen, die der Baseler Theologe noch im Jahre 1947 als innere Widersprüche bei seinem ehemaligen Weggenossen empfunden hat.

Von den 12 Kapiteln des Buches, die manchmal nur lose gereiht erscheinen könnten, behandeln die vier ersten namentlich jenen Umkreis von Fragen, die auch in der altprotestantischen Orthodoxie noch unter dem Titel ‚De homine in statu integritatis in et in statu corruptionis' befaßt wurden (1. Das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Welt; 2. Die Verantwortung des Menschen für die Welt; 3. Der christliche Begriff der Sünde; 4. Das Heil des Menschen). Jede physische oder dingliche Auffassung von Heilsgnade wird abgelehnt und alles Verständnis von Heil und Unheil des Menschen in der personalen Beziehung des Menschen zu Gott bzw. Gottes zum Menschen gesehen. Die Heilsvermittlung durch Christus aber hängt für den Verf. an dem Vorverständnis heilen Menschtums als rein bewahrter Geschöpflichkeit, die ihrerseits wieder eins ist mit heil zu bewahrender Sohnschaft. „Heil ist der Mensch nur dann, wenn sein Wissen um sich und sein von Gott Gewußtwerden eine einzige lebendige Bewegung ist, wie Sohnschaft und Vaterschaft es in dem Sohnsein des Sohnes sind" (49). Christus ist der ganz heile und uns heilende Mensch, weil er ganz Sohn ist und Sohn geblieben ist, nichts aus sich, alles aus dem Vater. Man glaubt fast unmittelbar Bultmann zu hören, wenn man über Christus beim

Verf. liest: „Man täte gut daran, alle jene großen Prädikate und Titel zunächst beiseite zu lassen, die ihm im NT gegeben sind, und ebenso alle uns nur allzu geläufigen Vorstellungen . . . vom Opfer und Lösegeld und von der Sühne und Stellvertretung" (52). Jedenfalls ist es begreiflich, wenn man protestantischerseits gegen den Tenor des ganzen Buches den Vorwurf erhoben hat: „Es fehlt das Moment der Inkarnation in dieser Theologie" (W. Joest: Kerygma und Dogma 1 [1955] 78). Der Verf. hat zwar eine Christologie und eine christologische Anthropologie. Er hat sogar 1948 noch ein Buch über ‚Die Verkündigung Jesu Christi' geschrieben. Aber — und damit kommt sein Gegensatz zu K. Barth zum Ausdruck — ihm erscheint es als „eine der verhängnisvollsten Entwicklungen der Theologie, daß man die Lehre von der Rechtfertigung und die von der Schöpfung voneinander getrennt hat" (69). Die „erlösende Offenbarung" besteht gerade darin, daß sie den gefallenen Menschen wieder zurückbringt in das Sohnesverhältnis zum Vater und damit in das rechte Mündigkeitsverhältnis einer weltverantwortlichen Sohnesherrschaft über die Welt (vgl. Kap. 5: Die Selbständigkeit des Menschen gegenüber Gott und der Welt). Mit dem rechtfertigenden Glauben aber ist der Ansatz zur Säkularisierung der Welt und Weltexistenz des Menschen gegeben (Kap. 6 und 9). Die vom christlichen Glauben legitimierte und in Gang gesetzte Verweltlichung der Welt im Sinne des Schöpfungsauftrages an den Menschen bedeutet zugleich, gleichwesentlich und gleicheigentlich, die „Vergeschichtlichung der menschlichen Existenz" (Kap. 7). Eigentliche und uneigentliche Geschichte werden unterschieden, nicht in dem sonst geläufigen Sinne untergeistiger Naturgeschichte im Gegensatz zur eigentlichen Geschichte aus Entscheidung menschlicher Freiheit, sondern in einem innertheologischen Verständnis ‚zweierlei Geschichtsbegriffe' (Kap. 8). Der neuzeitliche Begriff im Sinne einer profanen historischen Vernunft versteht Geschichte immer und eigentlich als das Gewesene, Vergangene, je für sich Abgeschlossene. Hingegen ist für den heilstheologischen Begriff das eigentlich Geschichtliche gerade das Zukünftige, aus dem sich der Mensch erst wahrhaft als geschöpflich-geschichtliches Wesen versteht — nicht in vorausgenommener Schau und vorwegnehmender Planung auf Grund der Erfahrung des Vergangenen, sondern im gläubigen Vertrauen auf das nur von Gott zu erwartende und zu wirkende Heilsganze, dem sich das selbst- und weltverantwortende Wirken des Menschen anvertraut und gläubig überläßt. So allein entspreche es der neutestamentlichen, eschatologischen Geschichtsauffassung, deren vom Mythischen befreites Existenzverständnis des Menschen gerade durch die radikale Säkularisierung der bibelkritischen Forschung erst recht freigelegt worden sei (vgl. Kap. 11: Die neutestamentliche Eschatologie). Die mythische Weltumschlossenheit des Menschen der Antike, samt deren rationaler Auslegung in der Metaphysik, und der heilsspekulative Ersatz der innerkosmischen Mythik durch den akosmisch-kosmischen Mythos in der hellenistischen Gnosis ist erst durch das personale und geschichtliche Gottesverhältnis im Glaubensverständnis von der Selbst- und Weltverantwortung des Menschen durchstoßen worden. Ihr Selbst- und Heilsverständnis hängt an der eschatologischen Reinheit des Glaubensvertrauens auf die in Christi Tod und Auferstehung uns erschlossene Zu-künftigkeit Gottes und der in ihr gründenden Wahrheit geschichtlicher Existenz des Menschen. Die antike und selbst die jüdische Heil-Unheils-Erwartung kannte nur eine utopische Zukunft nach innerweltlichen Vorstellungen und Begriffen. Aber auch der Glaube des Christentums als ‚geschichtliche Erscheinung' und als Komplex pseudochristlicher Säkularisationen verkenne das echte eschatologische Verständnis der geschichtlichen Existenz des Menschen (vgl. Kap. 10: Das Christentum als geschichtliche Größe und das Mißverständnis des Glaubens; Kap. 12: Christentum und christlicher Glaube).

Von dem inhaltlich sehr komplexen, problematisch verwickelten und mitunter auch durch den Stil noch komplizierten Buch konnte hier notgedrungen nur ein unvollständiges Bild der Grundgedanken gegeben werden. Es hebt sich mit seiner extrem personalistischen Heilsauffassung nicht nur vom personalen *und* ontologischen Heilsverständnis der katholischen Theologie ab, sondern hat auch schon in der jüngsten protestantischen Theologie den Einwand erfahren, dem realontologischen Gehalt der vollen christlichen Heilsverkündigung nicht gerecht zu werden (vgl. W. Joest a. a. O. 78—80). Von den aus protestantisch-christlichen Kreisen erhobenen Bedenken über wesentlichen Substanzverlust des christlichen Kerygmas

in der Entmythologisierungstheologie abgesehen, wird gegen den reinen Personalismus und Existentialismus in der Theologie der Vorwurf geltend gemacht, er verkenne das dem Rechtfertigungsglauben immer schon vorgängige Sein und mache sich deswegen einer verhängnisvollen Abstraktion schuldig; gewiß sei diese Ontologie auf Personalität ausgerichtet, gehe aber darin nicht auf. Es bahnt sich überhaupt in der jüngsten protestantischen Theologie ein neues und vielversprechendes Verständnis an für das ontisch Reale und ontologisch zu befragende Seiende im Offenbarungsgehalt (vgl. G. Gloege, Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem: Kerygma und Dogma 1 [1955] 23—41). J. Ternus S. J.

Hermelink, H., *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart. Bd. I. Revolution und Restauration (1789—1835).* gr. 8° (XIX u. 528 S.) 26.— DM; *Bd. II. Liberalismus und Konservativismus (1835—1870).* gr. 8° (XI u. 629 S.) 32.50 DM; *Bd. III. Nationalismus und Sozialismus (1870—1914).* gr. 8° (XII u. 683 S.) 33.— DM. Stuttgart und Tübingen 1951, 1953, 1955, Gemeinschaftsverlag J. B. Metzler und Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins.

Das Alterswerk des bekannten Marburger Kirchenhistorikers H. liegt nunmehr, wenigstens für das 19. Jahrhundert, abgeschlossen vor. Ein weiterer Band, der das Zeitalter der Weltkriege (1914—1950) umfassen soll, wird angekündigt. Verdankt der Verf. es der Weisheit des Alters, wenn er mit unerschütterlichem Optimismus die verschlungenen Wege abschreitet, welche das Christentum in diesem Jahrhundert der Revolutionen gehen mußte? Er beruft sich auf das Wort von R. Schneider vom „viel mißverstandenen neunzehnten Jahrhundert", um erneut vorzustoßen zu einem ruhigeren Verstehen, wie es die nunmehr erreichte Distanz von 50 Jahren zu erlauben scheint. Er wagt sogar zu sprechen von Liebe zu dieser Zeit, denn nach H. ist sie „der gemeinsame Mutterboden der Kräfte, mit denen die Katastrophe des Zeitalters der Weltkriege und dessen, was alles dazu gehört, bestanden und überwunden werden mußte" (III, 666).

Das Christentum, also nicht in erster Linie die Kirchen als Institutionen, will H. erforschen und darstellen, und zwar in seiner Auswirkung auf die Geschichte und Kultur der Menschheit. Er glaubt zu dem Gesamtergebnis kommen zu dürfen, daß sich das Christentum auch im 19. Jahrhundert als Hebel der Menschheitsgeschichte erwiesen habe (I, VI). So dient H. dem gleichen Anliegen, das auch für *Kenneth Scott Latourette* in seiner großen ‚History of the Expansion of Christianity' als Leitsatz gegolten hatte (I—VII, New York 1937—1945). Nur hatte Latourette auch die Auswirkung von Geschichte und Kultur auf das Christentum eingehend beachtet. Im Optimismus der Auffassung begegnen sich beide Gelehrte.

Seit 1916 hat H. die Aufgabe, eine Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts zu schreiben, angepackt und zäh an ihr gearbeitet. Gedient hat ihm dabei auch das Manuskript des früheren Bonner Kirchenhistorikers K. Sell (gest. 1914), das dieser unter den Siebeckschen ‚Grundrissen der theologischen Wissenschaften' als Abschluß der Kirchengeschichte von K. Müller erscheinen lassen wollte. Müller hatte es seinerzeit abgelehnt. Weiterhin benutzte H. die Werke von Fr. Nippold, Chr. Tischhauser, R. Seeberg, Ad. Zahn, K. Hase, H. Stephan u. H. Leube. Für die erfreulich breiten Partien über die katholische Kirche beruft er sich auf L. A. Veit, J. Schmidlin (Papstgeschichte der neuesten Zeit) und Fr. Schnabel (Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, IV. Die religiösen Kräfte). Leider findet sich H. mit Veit und Schmidlin nicht gerade bei den besten Autoritäten, vielmehr bei recht umstrittenen Kronzeugen. Alle Welt weiß, wie hastig Schmidlin gearbeitet hat, wie er fast ausschließlich mit Quellen aus zweiter Hand auskommen mußte, wie unverarbeitet die Stoffmassen sich in seinen Bänden anhäufen. Auch von Veit mußte H. bekannt sein, daß dessen beide Bände der ‚Kirche im Zeitalter des Individualismus von 1648 bis zur Gegenwart' (I, 1931 und II, 1933) ebenfalls nicht das Ergebnis reifer Überschau und eines bedachtsamen ‚sine ira et studio' gewesen sind. Darum sind die erwähnten Partien in H.s Werk mit großer Vorsicht und in ungezählten Einzelpositionen als sehr ergänzungs- und korrekturbedürftig zu lesen. Wenn man bedenkt, daß fast ein Drittel des Gesamtwerkes sich ausschließlich katholischen

Fragestellungen zuwendet, wird deutlich, zumal bei der stets auch wertenden Stellungnahme des Verf., wie sorgfältig man dieser Geschichte des Christentums in ihren Einzelpositionen nachgehen muß. Vielleicht dürfen wir an einem Einzelbeispiel unsere Meinung erläutern. In Bd. I (389—402) berichtet H. vom *Hermesianismus* und den ‚Kölner Ereignissen'. Verstand Hermes es wirklich, „die orthodoxe Wahrheit des katholischen Dogmas durch Zweifel und Untersuchung nachzuweisen und rational zu begründen" (389)? Ist nicht eben dieser Versuch als verfehlt und unmöglich, angesichts der Übernatürlichkeit göttlicher Offenbarung, vom kirchlichen Lehramt abgewiesen worden? Daß die Schüler des Hermes sich als Seelsorger durchaus kirchlich-katholisch benahmen und sich durch einen gesitteten Lebenswandel auszeichneten (390), wird allgemein beachtet und anerkannt. Wenn aber H. dann fortfährt: „*Trotzdem* wurde der Hermesianismus . . . in Rom verurteilt" (S. 390), scheint er zu verkennen, daß sich dieses Urteil nicht gegen die genannten Seelsorger wendet, sondern gegen den theologisch verfehlten methodischen Ansatz der wissenschaftlichen Lehre des Hermes. Wir wollen nicht bestreiten, daß im Gang der Untersuchung und der Urteilsfindung sowie der Urteilsdurchführung Taktlosigkeiten zu verzeichnen sind, doch die Richtigkeit der Entscheidung steht heute unbestritten fest. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn H. bei der Darstellung der Maßnahmen des Erzbischofs Droste gegen die Hermesianer hätte durchblicken lassen, wie hier sich legitime Ansprüche geltend machen, welche bislang den preußischen Bischöfen verweigert worden waren: der Anspruch nämlich, ein entscheidendes Aufsichtsrecht zu besitzen über die Lehrweise und den Lehrinhalt der theologischen Fakultäten an der Universität. Theologie ist eben nicht gleichzusetzen mit Mathematik oder Elektrowissenschaft.

Sehr verzeichnet wird von H. auch die Problematik des *Mischehenstreites*. Die ‚Protestantisierungstendenzen' der preußischen Regierung (396) sind heute so allgemein erkannt und zugegeben, daß H. sie nicht bestreiten sollte, zumal er unmittelbar im Anschluß an diese Zurückweisung wörtlich schreibt: „Die Regierung wehrte sich nur gegen den Geist des ‚Ultramontanismus', dem sie in steigendem Maß begegnete, und erstrebte zugleich eine Taktik der *Verbindung der Familien der altpreußischen,* in der Regel protestantischen *Beamten und Offiziere* mit dem *Adel und den Industriellen des katholischen Westens*" (396; Hervorhebung von H. selbst!). Wenn damit nicht ganz ausdrücklich von Protestantisierungstendenz die Rede ist, scheint der eindeutige Sinn der deutschen Sprache im Schwinden zu sein.

Neben mancher Ungenauigkeit im Einzelnen bringt H. auch die bekannte (von Schrörs und Grisar längst als unhaltbar erwiesene) Anekdote, Staatssekretär Lambruschini habe Bunsen gefragt, als dieser mitteilte, die preußische Regierung schlage *Droste* zum Erzbischof von Köln vor: „Ist Ihre Regierung toll geworden?" (397). Auch entspricht es nicht den Tatsachen, Bischof Reisach von Eichstätt habe bei einem Besuch in Köln den Erzbischof zum Vorgehen gegen die Regierung bestimmt (398). Ferner mutet es seltsam an, wenn schließlich H. kritiklos, wie wir sagen dürfen, schreibt: „Es blieb der Regierung nichts anderes mehr übrig, als ihn (Droste) wegen der Gefahr revolutionärer Umtriebe in der Rheinprovinz durch den Oberpräsidenten in seinem Palais verhaften und in die Festung Mindung abführen zu lassen" (399). Ganz abgesehen davon, daß von revolutionären Umtrieben, wie die Regierung selbst sehr wohl wußte und später auch zugab, keine Rede sein konnte, hätte sie bei einigem Nachdenken und etwas mehr Fingerspitzengefühl sehr wohl viele andere Wege finden können, den Konflikt beizulegen. Selbst H. Treitschke (Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert IV, 690) spricht von einem „Bankbruch des alten Systems der Kirchenpolitik . . . Leider war keiner von ihnen (die drei preußischen Minister des Innern, des Auswärtigen, des Kultus) der Aufgabe gewachsen." Den Grund hatte er schon vorher (III, 198) in fast naiver Weise mitgeteilt: „Fast alle Räte der Krone (mit Ausnahme des einen katholischen, Schmedding) besaßen keine lebendige Kenntnis von der römischen Kirche — ein Mangel, der bis zum heutigen Tag dem preußischen Beamtentum eigentlich geblieben ist." Wie leicht hätte er behoben werden können, wenn im paritätischen preußischen Staat des 19. Jahrhunderts eine echte Parität gepflegt worden wäre. Diese überaus dunkle Seite der Kirchengeschichte Preußens im 19. Jahrhundert wird von H. übrigens völlig über-

schlagen. Vielleicht durfte er sie als bekannt voraussetzen. Leider ist sie es nicht, wie die Diskussionen unserer Tage es lebhaft bezeugen.

Wenn H. dann sagt, *Friedrich Wilhelm IV.* sei es gewesen, dem die katholische Kirche in Preußen so viel verdanke wie keinem anderen Fürsten des neunzehnten Jahrhunderts (400), dann haben wir damit einen überraschend aufschlußreichen Satz über die Schwierigkeiten, welche die katholische Kirche in dieser Epoche zu überwinden hatte, und die Bestätigung dafür, daß sie im Grunde ihren Aufstieg der eigenen Kraft zu danken hatte. Denn wenn Friedrich Wilhelm IV., der doch wahrhaftig nur in Äußerlichkeiten der Kirche entgegenkam, und nicht einmal in entscheidenden Dingen, als der freigebigste Monarch anzusehen ist, wie karg muß es dann erst mit der Hilfe der anderen Fürsten bestellt gewesen sein. Trotz der ‚katholischen Abteilung' im Kultusministerium und trotz des königlichen Interesses am Kölner Dombau blieb Preußen auch unter Friedrich Wilhelm IV. genau das, was es gewesen war (erinnert sei an die Raumer-Erlasse von 1852) und bis 1918 auch bleiben sollte: ein durch und durch protestantisch denkendes und handelndes Gebilde.

Es wäre ungerecht, wollten wir über solchen Teilurteilen nun die Verdienste des vorliegenden Werkes übersehen. Für uns sind die Schicksale des *Protestantismus*, seiner Theologie, seiner Liturgie und seiner Verfassung, seiner Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist der Ersatzreligionen, seinem immer wieder durchbrechenden Verlangen, wirklich das ‚Reich Gottes' auf Erden mitzuverwirklichen, von hohem Wert. Erschütternd wirkt dieses Drama, wenn man nicht sogar sagen muß: die Tragödie des Protestantismus im 19. Jahrhundert. Wie das fast verzweifelte Tasten des Blinden in vielen Räumen mutet uns das Arbeiten immer neuer Generationen von Theologen, Kirchenführern und Laien an, die in vielen Sackgassen endende Suche nach dem wahren Sinn des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift, die, mindestens von Luther her, zwecklosen Bemühungen um die Begründung des Amtes (Lehramtes und Hirtenamtes) in den Kirchen, das Hineingerissenwerden in den Strom der verschiedenen -ismen, an dem das Jahrhundert so reich war, die nach getreu reformatorischem Grundansatz sich vollziehende Zersplitterung des Kirchenvolkes in namenlos viele Gruppen, die wesentliche Uneinigkeit in allen für das Christentum entscheidenden Fragen der Lehre, der Zucht und der Verfassung. Das war ein, vor allem im Hinblick auf die missionarische Aufgabe des Christentums, unendlich trauriger Vorgang, der wie ein bedrohlicher Schatten der Sterilität sich über die Welt, gerade in diesem 19. Jahrhundert, auszubreiten beginnt und als ein Kreuz auf den Schultern der Menschheit ruht. So wird das Studium dieses umfangreichen Werkes zu einer Selbstbesinnung der Christenheit, von der man Gutes hoffen möchte.

Durch glückliche Aufgliederung des gewaltigen Materials versteht es der erfahrene Hochschullehrer, alle wesentlichen Bewegungen und alle Namen von Rang dieses ungemein individuumsstolzen Jahrhunderts zu erfassen und jeweils in ihren Beziehungen zum Gesamtthema zu sehen und zu beurteilen. Natürlich bleibt es nicht aus, daß diese Fülle sich gelegentlich nur noch in Katalogen bergen läßt. Immer aber wird doch die jeweils aufbrechende Problematik eines geschichtlichen Einzelvorgangs wenigstens gestreift. So sei etwa erinnert an die *Missionsbewegung* (II, 501—524). Mit bemerkenswerter Offenheit wird das im Ganzen geringe Ergebnis festgestellt, „daß die vielen unfruchtbaren konfessionellen Streitereien die Tätigkeit für die Heidenmission . . . vermindert hätten" (II, 520). Gegenüber den animistischen Religionen . . . in der Südsee und in vielen Gebieten Afrikas seien die Hauptschlachten geschlagen worden, doch gegenüber den Hochreligionen Asiens und gegenüber dem Islam seien kaum die ersten Scharmützel ausgefochten, faßt H. in der Sprache der ‚ecclesia militans' das Gesamtergebnis der protestantischen und katholischen Missionsarbeit des 19. Jahrhunderts zusammen (II, 523). Wir glauben, er hat recht. Dem Ökumenischen Zeitalter, das der Epoche der Weltkriege zur Seite geht, weist H. dann einen erneuten und erfolgreichen Impuls des weltmissionarischen Wirkens aller Kirchen zu, zu dem auch die Ergebnisse der sich entfaltenden Missionswissenschaft (zu nennen auf prot. Seite sind G. Warneck, auf katholischer J. Schmidlin) beitragen.

Während die Mitte des Jahrhunderts vom Spannungsfeld des Liberalismus und der konservativen Kräfte beherrscht wird, steht sein Ende unter dem Bann des auf-

steigenden *Sozialismus* und dem machtvollen, ja verhängnisvollen *Einfluß* der *Nationalismen*. Bedeutsam erscheint uns das Kapitel über den internationalen Sozialismus in seinen religiösen Zusammenhängen (III, 263—329). Die Krise der Jahrhundertwende wird vor allem sichtbar in der Geschichte des *Modernismus* und seines entscheidenden Überwinders, Pius' X. (506—551). H., der 1949 ein eigenes Buch über ‚Die katholische Kirche unter den Piuspäpsten des 20. Jahrhunderts' in Zürich herausgebracht hat, widmet dem Reformpapst eine — allerdings weitgehend auf Schmidlin basierende — im Rahmen des Gesamtwerks auffallend umfangreiche Biographie, in der vieles richtig gesehen und offene Fragen mit Takt behandelt werden. Sein abschließendes Wort möchten wir, da charakteristisch, zitieren: „Die Probleme der Auseinandersetzung mit den hinter dem Modernismus stehenden geistlichen Mächten bleiben weder der katholischen Kirche noch der evangelischen erspart; sie warten auf die kommende Generation in beiden Kirchen, trotz allen Ausweichens in Marien- und Wunderfrömmigkeit oder in orthodoxe und liturgisierende Kirchlichkeit. Desto notwendiger ist eine genaue Kenntnis des zum Teil als ‚Modernismus' verschrieenen Reformkatholizismus nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Zukunft" (III, 527).

Das Missionsjahrhundert im besten Sinn des Wortes war zugleich ein Jahrhundert der Ersatzreligionen. Eine doppelte Aufgabe erwartet die Kirche heute, der Kampf mit dem Heidentum zu Hause und an der Missionsfront. Nach dem schönen Wort des Verf. wirkt die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts im Grunde als Bußpredigt (III, 658). Des Menschlichen und Allzumenschlichen ist gar zu viel. Zugleich aber gab es einen in theologisch-wissenschaftlicher Arbeit, in der Auseinandersetzung mit dem Grundanliegen des Sozialismus, im Verhältnis der Konfessionen zueinander sich auswirkenden lebendigen, von Glauben und Sakrament getragenen Willen zur Verwirklichung des Reiches Gottes in der Welt. Er ist berufen zu einem Weiterbau, den Latourette in seinem letzten Band kennzeichnet als einen ‚Advance through storm'. Wir erwarten den abschließenden 4. Band des Werkes von H. mit großem Interesse und danken ihm für die reiche und, vor allem in den Abschnitten der protestantischen Kirchengeschichte, überaus sorgfältige Orientierung. Es wäre zu wünschen, daß dem versprochenen 4. Band auch eine Gesamtbibliographie beigegeben würde.

Hans Wolter S. J.

Plöchl, W. M., *Geschichte des Kirchenrechts. Band I. Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends.* gr. 8° (439 S.) Wien-München 1953, Herold. — *Band II. Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit.* gr. 8° (499 S.) ebd. 1955.

Der 1. Band dieser Geschichte des Kirchenrechts umfaßt die Zeit von der Urkirche bis zur Trennung der Ost- und Westkirche. Sie wird in drei Perioden aufgeteilt: Das Recht der kirchlichen Frühzeit bis zur Befreiung der Kirche (324); das Kirchenrecht im römischen Rechts- und Kulturkreis (325—692); das Kirchenrecht im Zeitalter der Ausprägung des morgen- und abendländischen Denkens (692 bis 1054). Der 2. Band enthält das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit, die Zeit von der Trennung der Ostkirche bis zur Reformation (1054—1517). Der 3. Band, der noch erscheinen soll, wird das katholische Kirchenrecht bringen, wie es sich ausbildete von der Zeit der Reformation an bis zum Erscheinen des Codex Iuris Canonici (1917).

In den einzelnen Perioden wird zunächst jeweils das Verhältnis von Kirche und Recht dargestellt. Dann folgt ein Kapitel über das Verhältnis der Kirche zum Staat. Hierauf finden die einzelnen Institutionen des kanonischen Rechts — der päpstliche Primat, die Konzilien, die Territorialverfassung und die von dieser geforderten Ämter, Personenrecht, Ordensrecht, Sakramentenrecht, Gerichtsbarkeit und Strafgewalt, Wirtschafts- und Finanzrecht — eine eingehende Darstellung. Den Schluß bilden jeweils die kirchlichen Rechtsquellen und die Kirchenrechtswissenschaft.

Das Werk umfaßt das gesamte Kirchenrecht, die geschichtliche Entwicklung des Rechtslebens der Kirche mit allen seinen Institutionen. Der gewaltige Stoff ist jedoch klar, übersichtlich und durchsichtig aufgeteilt, so daß auch das Studium einzelner Fragen und die Orientierung über den Stand der Entwicklung einzelner Rechtsinstitutionen zu einer bestimmten Zeit erleichtert ist, zumal durchgängig auch

angegeben wird, wie weit die Entwicklung jeweils fortgeschritten war und was sie noch nicht erfaßt hatte. Dazu tragen auch die ausführlichen Register bei, während dem weiteren Studium der einzelnen Fragen die zahlreichen Literaturhinweise dienen.

Das Werk ist eine Darstellung der Geschichte des *Kirchenrechts*. Das tritt nicht nur schon äußerlich in die Erscheinung dadurch, daß dem Sakramentenrecht, diesem Haupt- und Kernstück des Kirchenrechts und ihm ausschließlich zu eigen, ein breiter Raum gewidmet ist, sondern auch dadurch, daß die Auffassung, die die Kirche von sich selbst als Rechtsgemeinschaft hat, für die einzelnen Perioden jeweils eine eigene Darstellung findet. Damit ist zugleich das spezifische Eigenwesen des Kirchenrechts, die Hinordnung aller seiner Institutionen bis zum Finanz- und Wirtschaftsrecht auf das innere, *übernatürliche* Leben der Kirche, unterstrichen. Es ist unter dieser Rücksicht von größter Bedeutung, zu sehen, daß die Kirche sich von Anfang an als echte Rechtsgemeinschaft ganz selbstverständlich wußte, deren konkrete Gestaltung, wie alles, was in der Kirche ihrer eigenen menschlich-sozialen Tätigkeit überlassen ist, natürlich eine geschichtliche Entwicklung hatte. Um so klarer heben sich von dieser Entwicklung jene Faktoren ab, die, als göttlichen Rechtes, von Anfang an gegeben und wirksam waren. Hier bezieht sich die Entwicklung nur auf die jeweils geschichtliche, konkrete Erscheinungsweise, die selbstverständlich auch der Entwicklung unterworfen war, wie etwa das eucharistische Opfer, das geistliche Amt, der Primat die hierarchische Verfassung u. a.

So steht das Recht der Kirche voll und ganz in der kulturellen und geistesgeschichtlichen Entwicklung der langen Jahrhunderte seit ihrem Beginn, deren orts- und zeitbedingte Eigenheiten sich auch im Kirchenrecht wiederfinden. Gerade weil das Kirchenrecht ein wahres, echtes Recht ist — wie alles Recht Ordnung menschlichen Gemeinschaftslebens —, deshalb konnte es Elemente aus den Rechtsordnungen der verschiedenen Kulturen in sich aufnehmen; gerade deshalb konnte es aber auch selbst auf die mannigfachen weltlichen Rechtsordnungen, vom römischen Recht angefangen, seinen Einfluß ausüben; hingewiesen sei nur auf den Begriff der moralischen Person, der vor allem von den mittelalterlichen Kanonisten weiterentwickelt wurde.

Erweist sich so das Kirchenrecht als Teil, sogar als ein sehr wesentlicher und integrierender Teil der Kultur aller christlichen Völker, so ist es doch im rein Kulturellen nie aufgegangen. Den spezifisch übernatürlichen Eigencharakter hat das Kirchenrecht nie verloren, konnte es nicht verlieren. Nicht nur in seinen von oben gegebenen Komponenten, sondern auch in der wesenhaften Hinordnung auch der von der Kirche geschaffenen Institutionen auf das übernatürliche Leben der Kirche ragt es über eine jede Kultur hinaus. Hier erweist es sich als Lebensäußerung der Christusgemeinschaft, des corpus Christi sociale, dessen Lebensprinzip der Heilige Geist ist, der die gesamte soziale, rechtliche Wirksamkeit der Kirche beseelt und so zum „Leib" des Geisteslebens werden läßt.

Zu berichtigen wäre, daß an den Ausgrabungen unter St. Peter in Rom L. von Hertling S. J. nicht beteiligt war. W. Bertrams S. J.

Questioni attuali di diritto canonico. *Relazioni lette nella Sezione di Diritto Canonico del Congresso Internazionale per il IV.° Centenario della Pontificia Università Gregoriana 13—17 ottobre 1953* (Analecta Gregoriana, 69). gr. 8° (496 S.) Romae 1955, Univ. Gregoriana.

Der Dekan der kirchenrechtlichen Fakultät der Gregoriana veröffentlicht im vorliegenden Band die Referate der kanonistischen Abteilung des internationalen Kongresses, der im Herbst 1953 aus Anlaß der 400-Jahrfeier der Pontificia Universitas Gregoriana gehalten wurde. Die Themen gruppieren sich um vier Punkte: Die kirchliche Rechtspersönlichkeit, den Ehevertrag, die frommen Stiftungen, Rechtsprechung und Verwaltung.

G. Michiels O.F.M.Cap. beschäftigt sich im grundlegenden Referat der ersten Gruppe mit der Frage nach dem Erwerb der kirchlichen Rechtspersönlichkeit kraft des CIC. Ausgehend von der These, daß in der Kirche keine Körperschaft, Anstalt oder Stiftung Rechtspersönlichkeit besitzt, wenn ihr diese nicht

von der zuständigen kirchlichen Autorität zuerkannt worden ist, wird die doppelte Zuerkennungsweise des can. 100 § 1 CIC eingehend diskutiert (und zwar in disjunktivem Sinn). Einer Darlegung der entscheidenden Kriterien folgt eine nicht erschöpfende Aufzählung von juristischen Personen, die diesen Charakter dem CIC verdanken. Der Diözesankurie spricht M. die kirchliche Rechtspersönlichkeit ebenso ab wie der römischen. Das konstitutionelle Element für die kirchliche Rechtspersönlichkeit der Diözese sieht M. vorläufig im bischöflichen Amt, soweit es ein officium sacrum ist, das mit einem bestimmten Bischofssitz verbunden und durch das Diözesanterritorium begrenzt wird. Bezüglich der Pfarrei legt er sich analog auf das Amt des Pfarrers als solches fest (officium parochi praecisive sumptum). Die kirchlichen Universitäten dagegen sind nur dann als juristische Personen zu klassifizieren, wenn eine entsprechende Erklärung im Errichtungsdekret vorliegt (gegen Mörsdorf, Kirchenrecht I[7], 211).

L. Bender O.P. kommt in seiner Studie über das Kirchenamt als juristische Person zu einem negativen Ergebnis. (Weder aus der Neuordnung des Pfründenwesens im CIC, noch aus dessen Rechtssprache, noch daraus, daß der Apostolische Stuhl kraft göttlicher Einrichtung eine juristische Person ist, läßt sich ein Beweis für die Rechtspersönlichkeit des Kirchenamtes führen.) Von der Möglichkeit, es durch eine fictio iuris zu einem solchen zu machen, hat der kirchliche Gesetzgeber keinen Gebrauch gemacht. Es lag auch kein zwingender Grund dafür vor; denn das nicht bepfründete Kirchenamt hat keine Vermögensmasse, die einen Rechtsträger brauchte. Außerdem gibt es weder Rechte noch Pflichten, die ihren Rechtsträger nicht im Amtsinhaber hätten. Wenn der CIC das Kirchenamt als juristische Person ansähe, so stützt B. seine Beweisführung, dann hätte der Gesetzgeber das in der Definition des Kirchenamtes in irgendeiner Form zum Ausdruck gebracht, ähnlich wie er es etwa beim Benefizium getan.

Von den Referaten der zweiten Gruppe verdient das des Dekans der kanonistischen Fakultät der Universität Löwen, *W. Onclin*, besondere Beachtung. Er untersucht die Frage der frommen Stiftungen von Nichtkatholiken und trifft u. E. mit seiner Auslegung des can. 1513 § 1 das Richtige, d. h., eine fromme Stiftung im Sinne des CIC ist jede, die objektiv auf einen frommen Zweck hingeordnet ist, was auch immer die Intention des Verfügenden gewesen sein mag. Damit hat O. die Ausgangsposition für seine These, daß auch Nichtkatholiken, getaufte und ungetaufte, fromme Verfügungen treffen können. Die ungetauften Nichtkatholiken haben dazu ein naturrechtlich begründetes Recht, das meist auch bürgerlich-rechtlich verankert ist. In bezug auf die nähere Bestimmung der Verfügungsfähigkeit und der Formalitäten des Verfügungsaktes unterliegen sie der entsprechenden staatlichen Gesetzgebung. (Ihre Erben haben die Entscheidung der Interpretationskommission des CIC vom 17. 2. 1930 zu beachten.) Die getauften Nichtkatholiken haben sogar ein im strengen Sinn kanonisches Recht, fromme Verfügungen zu machen. Verfügungsfähigkeit und Förmlichkeiten des Verfügungsaktes bestimmen sich für sie auf Grund der cc. 1513 und 1517 des CIC. O. setzt sich damit in Gegensatz zu so hervorragenden Kanonisten wie Ojetti, Wernz-Vidal, Regatillo und Rodrigo, die ihre ablehnende Haltung schon aus can. 87 CIC, besonders aber aus der „rechtstheologischen Unfähigkeit" als Konsequenz des Ausschlusses aus der Kirche herleiten. Gegen ihre Einlassung, die Häretiker und die übrigen getauften Nichtkatholiken hörten zwar auf, Glieder der Kirche zu sein, blieben aber stets ihre Untertanen, so daß sie zwar kirchenrechtliche Pflichten, aber nicht die entsprechenden Rechte hätten, sagt O., es sei nicht einzusehen, worin die Unterscheidung zwischen Glied und Untertan rechtlich einwandfrei begründet sei, und vor allem, mit welchem Recht Häretikern, Schismatikern und Apostaten alle subjektiven Rechte in der Kirche verweigert würden. O. steht auf dem Standpunkt, daß sie nur der Rechte beraubt seien, die ihnen der CIC ausdrücklich versage, ihnen aber bei der Korrelation von Recht und Pflicht wenigstens die kanonischen Rechte zukommen müßten, die notwendig seien, damit sie den kanonischen Verpflichtungen, die man ihnen unbedenklich auferlege, nachkommen könnten.

D. Staffa, Auditor der SR Rota, beschäftigt sich mit der bedingten Eheschließung. Einem gedrängten geschichtlichen Überblick folgt die Klärung der naturrechtlichen Aspekte mit dem Ergebnis, daß auch in einer bedingten Eheschlie-

ßung der Ehewille immer absolut, sein Objekt allerdings bedingt ist, eine echte Bedingung sich immer auf die Zukunft bezieht und, was ihre Erfüllung angeht, auch praktisch möglich sein muß. Im Bereich des kanonischen Rechts kommt St. dann zu folgenden Aussagen: Eine gegen das Wesen der Ehe gerichtete Bedingung ist dasselbe wie der positive Willensakt des can. 1086 § 2 CIC. Das gleiche gilt praktisch von einem in der Vergangenheit oder Gegenwart liegenden Umstand als Vertragsvoraussetzung. Von einem noch in der Zukunft liegenden, aber sicher eintretenden Ereignis wird der Ehevertrag nur selten einmal abhängig gemacht. Auch eine aufschiebend bedingte Eheschließung kommt in der Praxis kaum vor. Mögen auch die Schwierigkeiten, die sich aus einer bedingten Eheschließung zuweilen ergeben können, groß sein, führt St. weiter aus, so kann man sie doch nicht einfach dadurch beseitigen, daß man die bedingte Eheschließung überhaupt abschafft. Das sei auch unnötig; denn eine genauere Untersuchung der Nachteile, die sich aus einer bedingten Eheschließung ergeben, zeige, daß fast alle aus einer *aufschiebend* bedingten Eheschließung kämen. Es würde also genügen, diese unmöglich zu machen. Aber auch das scheine überflüssig, denn ihm sei keine Ehesache bekannt, die aus diesem Grund bei der SR Rota anhängig gemacht worden sei. Auch den Bestrebungen, den formell einwandfrei geäußerten Ehewillen durch eine praesumptio iuris et de iure zu schützen, steht St. ablehnend gegenüber, ebenso den aus prozeßrechtlichen Erwägungen erhobenen Forderungen, allen, die sich für eine bedingte Eheschließung entscheiden, das Recht zu entziehen, die Nichtigkeit dieser Ehe auf dem Klagewege selbst zu erreichen oder sie wenigstens dem Ordinarius oder Kirchenanwalt denunzieren zu können. Im Gegenteil, die Gründe, die vom Naturrecht und der Heilsnotwendigkeit her geltend gemacht werden können, sind so stark, daß keinerlei Verjährungsfristen oder anderweitige zeitliche Begrenzungen das Klage- oder Denunziationsrecht einengen dürfen. Abschließend weist St. betont und begründet darauf hin, daß auch die staatliche Gesetzgebung einen mangelnden Ehewillen nicht ersetzen oder eine Ehe bereits zu einem Zeitpunkt für gültig erklären kann, in dem die Bedingung, von der ihr Zustandekommen abhängig gemacht wurde, noch nicht erfüllt ist. Deswegen kann der Regelung mancher bürgerlicher Gesetzbücher, die „ex capite condicionis appositae" keine Ehenichtigkeitsklage zulassen, wenn der Ehewille in der vorgeschriebenen Form erklärt worden ist, nicht zugestimmt werden. Selbstverständlich ist der Ehevertrag von größter Bedeutung für das Gemeinwohl, aber nur dann, wenn ausschließlich *die* ehelichen Verbindungen als gültig angesehen werden, die auch wirklich gültig geschlossen wurden. Besonders wenn es um die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft geht, kann man sich über Wahrheit und Gerechtigkeit nicht hinwegsetzen. Das wäre aber der Fall, wenn man behaupten würde, die Ehe entstehe nicht durch den rechtmäßig geäußerten Ehe*willen*, sondern komme durch die bloße, den positiv-rechtlichen Vorschriften entsprechende *Äußerung* dieses „Willens" zustande (auch wenn dieser objektiv überhaupt nicht existiere).

Wertvoll ist auch das Referat von *L. Rodrigo S. J.* über die *Eheschließung auf Zeit*, wobei unter Zeit nicht nur der terminus finalis, sondern auch der terminus initialis verstanden wird.

In der letzten Gruppe setzen sich *N. Mörsdorf* (Grundsatzreferat über die Beziehung zwischen der potestas administrativa und iudicialis im CIC), *S. Goyeneche C. M. F., Ch. Lefebvre, C. Bernardini, A. Arza S. J.* und *L. Uprimny* mit den noch weithin ungeklärt diskutierten Fragen der Verwaltungsgerichtsbarkeit, Gerichtsverwaltung, Strafverhängung auf dem Verwaltungswege usw. auseinander. — Aus den meist lateinisch gehaltenen Referaten (14 von 20) gewinnt man den Eindruck, daß die Arbeit der kanonistischen Abteilung des Kongresses sorgsam geplant und gründlich geleistet worden ist. Auch der Fachmann, der nicht teilnehmen konnte, findet in ihnen sehr wertvolle Anregungen. J. Schroll S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Protestantische Theologie. Religionsgeschichte

Premm, M., Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. B. III/1: Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung, Eucharistie. gr. 8° (376 S.) 22.— DM (subskr. 20.— DM). — Bd. III/2: Buße, Krankenölung, Priesterweihe, Ehe. (415 S.) 26.— DM. — Bd. IV: Gnade, Tugenden, Vollendung. (704 S.) 36.— DM, Wien 1954/55, Herder. — Dieses gründlich gearbeitete und von didaktischem Geschick geformte Handbuch der Dogmatik ist nun vollständig erschienen. Dem Studierenden der Theologie und seinem Lehrer wird es ausgezeichnete Dienste tun. Der Lernstoff ist in übersichtliche Thesen gefaßt, gut erklärt, in geschichtlichen Zusammenhängen gezeigt. Auch die in den einzelnen Stoffen verborgenen Lebenswerte sind herausgearbeitet. Es ist nicht zu verwundern, daß dieses Instrument schon an einer Reihe von Hochschulen als Textbuch eingeführt ist. An einigen Stellen könnte man seine Fragen anmelden, sowohl was die Entscheidung für die eine oder andere Sentenz, wie auch was die Methode angeht. Ist wirklich die juridische oder intentionale Wirksamkeit der Sakramente wahrscheinlicher als die moralische, in der doch die Stellung des sakramentalen Zeichens als personalen Ausdrucks einer zwischen dem Herrn und dem Menschen sich vollziehenden Begegnung deutlicher wird? Zudem scheint uns in ihr das Werk Christi viel mehr zu seinem Recht zu kommen, das doch durch das sakramentale Zeichen dargestellt wird, selbst aber nach dem Tridentinum causa meritoria der Gnade ist, also eine moralische Ursächlichkeit ausübt. — Kann man wirklich die Möglichkeit, daß die Kirche das Zeichen der Firmung geändert habe, mit dem Hinweis zurückweisen, daß die Kirche kein Recht zur Veränderung der Substanz der Sakramente hat (III/1, S. 163)? Wenn Christus die Firmung „in genere" eingesetzt hätte (was Premm allerdings nicht annimmt [68], aber doch für den, der die Geschichte ernst nimmt, kaum zu leugnen ist), so würde eben die Frage, ob nur Handauflegung oder auch Salbung, nicht zur Substanz des Zeichens selbst gehören. — Der Traktat über die Eucharistie läßt eine innere Einheit vermissen, die doch wohl vom Opfercharakter her, in dessen Dienst auch die reale Gegenwart steht und zu dem auch die Kommunion gehört, leicht zu gewinnen wäre. — Beim Traktat über die Buße wäre eine Auseinandersetzung mit der ekklesiologischen Sicht dieses Sakramentes, wie sie Poschmann, Rahner und andere hier zu finden glauben, wünschenswert. — Ob man in der Deutung des Sinnes, den das Dekret für die Armenier hat, nicht doch die Argumente Galtiers ernster nehmen sollte (Bd. III/2, S. 225 ff.)? Man müßte dann allerdings auch im Falle des Ordo eine Änderung des Ritus durch die Kirche annehmen, was wiederum eine Institutio auch dieses Sakramentes in genere fordern würde. — In den interessanten Darlegungen der Beziehungen der Sakramente zum Werke Christi (Band III/2, S. 385) wäre auch der grundlegenden Tatsache Raum zu geben, daß die Sakramente symbolische Darstellung dieses Werkes Christi selbst sind. Man mag der Mysterientheologie Casels eine „nur" dynamische Gegenwart des Werkes Christi in den Sakramenten entgegenhalten, muß aber doch betonen und würdigen, daß die Sakramente das Werk Christi im Symbol enthalten, darstellen. — Ob es in der Gnadenlehre nicht besser wäre, statt in 2 Teilen die aktuelle und die habituelle Gnade zu behandeln (wobei dann die habituelle Gnade nur ungefähr die Hälfte des Raumes der aktuellen Gnade erhält), genetisch den Rechtfertigungsprozeß zu erklären. Dann würden gewisse Funktionen aktueller Gnade vor, gewisse andere nach erhaltener Rechtfertigung geschildert. Die zuständliche Gnade stände dann in der ihr gebührenden Mitte. Sie selbst aber müßte doch wohl mehr in ihrem trinitarischen Wesen dargestellt werden. — Schließlich hätte man an die Eschatologie das Desiderat, es möchte mehr Theo-Logie getrieben werden und manches mehr auf die Grenzen der vom Diesseitigen herkommenden Aussagen hin untersucht werden.

Man hat etwas den Eindruck, die Vorstellungen des Diesseits seien adäquate Aussagen über das Jenseits. — Hervorgehoben sei noch besonders die zu jedem Abschnitt gegebene gute Literaturauswahl. Die Wünsche, die wir oben anmeldeten, verdunkeln nicht den Wert dieses Buches. Hier trägt der Verf. am Erbe einer theologischen Gewohnheit, die aufzulockern nicht eben leicht ist. Semmelroth

Riedmann, A., Die Wahrheit des Christentums. 3. Bd.: Die Wahrheit über die Kirche Jesu, gr. 8° (XVI u. 246 S.) Freiburg 1955, Herder. 18.50 DM. — Das verspätete Erscheinen des 3. Bd.s entschuldigt der inzwischen verstorbene Verf. durch schwere Erkrankung. Darin wird auch die Erklärung dafür gesucht werden dürfen, daß einige Partien des Werkes mehr skizzenhaft angedeutet sind und andere Zusammenfassungen fremder Arbeiten bieten. Der Aufbau ist übersichtlich: Das 1. Buch betrachtet die *Vorhalle zur Kirche* (Individualfrömmigkeit oder Zugehörigkeit zur Kirche; Kirchenähnliche Gebilde außerhalb des Christentums), das 2. die *eine Menschheitskirche* selber. Davon besprechen die einzelnen Abschnitte die Gründung der Kirche durch Christus, die Kirche als den mystischen Herrenleib, die allgemeinen und besonderen Aufgaben der Kirche, ihre hierarchische Gliederung, die Mitglieder, die Eigenschaften und endlich die Unterscheidungsmerkmale der wahren Kirche. Der letzte Abschnitt sieht die Kirche in ihrer *Diesseitsgewalt*. Bei dieser Gliederung kommt erst gegen Schluß die Identität der von Christus gegründeten Kirche mit der katholischen Kirche zur Sprache (und das noch recht kurz, ausschließlich unter Verwendung der via notarum). Diese Identität wird aber schon vorher, z. B. bei der Frage nach der Gliedschaft vorausgesetzt. Allenthalben sind dogmatische Erörterungen in die an und für sich apologetische Darstellung verwoben. Würde sich nicht eine saubere Trennung der beiden Sachgebiete und damit eine Beschränkung der Apologetik der Kirche auf deren mit historischen Mitteln zugängliche Seite empfehlen? Sonst liegt die Gefahr vor, daß derartige „Fremdkörper" weder den Apologeten noch den Dogmatiker befriedigen. Auch R. ist dieser Gefahr nicht entgangen; so lesen wir in dem Abschnitt über die Mitglieder der Kirche (148—158) eine zwar dogmatisch korrekte Abhandlung, die aber apologetisch noch nicht genug durchgefeilt ist. In dem mehr den Kontroversstandpunkt wahrenden Abschnitt über die Heilsnotwendigkeit der Kirche (178—184) scheint die necessitas medii außer acht gelassen zu sein („Die Pflicht der Zugehörigkeit zur Kirche ... ist wie jede andere Pflicht zu beurteilen. Ihre Nichterfüllung bedeutet nur dann eine schwere Schuld, wenn die Pflicht erkannt war, erfüllt werden konnte und doch nicht erfüllt wurde ..., 180). Übrigens begegnet uns an einer dritten Stelle die zum mindesten mißverständliche Ansicht von den „unsichtbaren Gliedern der Kirche, die zur Seele der Kirche gehören" (173). Wir müssen es bedauern, daß die von protestantischer Seite (E. Brunner, H. von Campenhausen, R. Baumann und O. Cullmann) angeregten Kontroversen nicht aufgenommen wurden („bewußt", wie das Vorwort sagt, „weil diese Fragen noch zu stark im Flusse sind"). Hingegen sind die religionsgeschichtlichen Hinweise (Kirchenähnliche Gebilde bei den Volks- und Nationalreligionen, Religionskundliche Überschau, Die Fremdreligionen und ihre Parallelen zur katholischen Hierarchie, Religionsgeschichtlicher Kontrast zur Übernatürlichkeit der Kirche, Uneinheitlichkeit in anderen Religionsgemeinschaften, Universalismus und Partikularismus in religionskundlicher Betrachtung), die über das ganze Werk zerstreut sind, recht wertvoll und erfüllen ganz den Zweck des Buches. Beumer

Berti, C. M., O. S. M., Methodologiae theologicae elementa (Scripta professorum facultatis theologicae „Marianum" de urbe ordinis Servorum Mariae, 3). gr. 8° (251 S.) Rom 1955, Desclée. — Das Anliegen des Verf. ist sicherlich eines der dringlichsten in der Theologie von heute. Jedoch verzichtet er vorläufig noch auf eine wissenschaftliche Darstellung mit Literaturangaben, Anmerkungen und dgl. und verspricht uns das gemäß dem Vorwort für die Zukunft. Das vorliegende Buch ist also ein Aufriß mit vielen Einteilungen, Schemata und Andeutungen; zudem bevorzugt die Sprache eine rhetorische oder gar poetische Ausdrucksweise. Die vier großen Abschnitte behandeln die ersten Prinzipien der theologischen Methodologie, namentlich die göttliche Liebe, dann die entfernten Prinzipien, das Lehramt, weiter die nächsten Prinzipien oder die verschiedenen Arten des theologischen Beweis-

verfahrens, endlich die Anwendung der Prinzipien in den vornehmlichsten theologischen Disziplinen. Schon jetzt bedauern wir es, daß der Verf. sich gar nicht mit den herrschenden Anschauungen auseinandersetzt und von Theologen einzig und allein den hl. Thomas zu Wort kommen läßt; noch mehr, daß er einer exakten Antwort auf Einzelfragen ausweicht oder die Probleme überhaupt nicht stellt. Es seien nur einige namhaft gemacht: Wie verhält sich das ordentliche zu dem außerordentlichen Lehramt und wie beides zu dem des Papstes? Gibt es von letzterem neben den Kathedralentscheidungen noch andere unfehlbare Äußerungen? Wie ist die einmütige Meinung der Kirche innerlich konstituiert? Wird eine formelle Offenbarung erfordert für eine Definition oder genügt das virtuelle Enthaltensein? Was besagen die einzelnen qualificationes und censurae theologicae? Anzuerkennen ist indes eine gewisse Weite des Blickes, die eine Übersicht von hoher Warte aus ermöglicht. Wertvoll scheint uns noch die Verwendung der liturgischen Texte zu sein, obschon deren Sprache nicht immer die Bestimmtheit aufweist, die in einer theologischen Methodenlehre kaum entbehrt werden kann. Beumer

de Vries, W., S. J., Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer (Orientalia Christ. Analecta, 145). 8° (XV u. 200 S.) Rom 1955, Pont. Institutum orientalium studiorum. 2100.— Lire; 3.30 Dollar. — Das Thema ist gewiß von Interesse nicht nur für die orientalische Theologie, sondern auch für die Ekklesiologie überhaupt. Nacheinander kommen zur Sprache die Organisation der Kirche, die Stellungnahme zu den Konzilien, die Frage nach der einen wahren Kirche Christi, die göttliche Autorität in ihr, das innere Wesen (die Kirche als Braut, als Mutter, als Leib Christi, ihre Vorbilder, die irdische Kirche als Typus der himmlischen). Alles das wird genauestens aus handschriftlichen und gedruckten Quellen belegt, wobei die Texte, wohl wegen praktischer Schwierigkeiten, durchweg allein in deutscher Übersetzung gegeben sind, und zwar getrennt nach den Aussagen der monophysitischen Jakobiten und denen der nestorianischen Ostsyrer. Die Darstellung ist ungemein nüchtern; das Fehlen jeder „apologetischen" Tendenz kann man sicherlich nur begrüßen. Das Ergebnis vermittelt ein Gesamtbild aus einer Fülle von gelegentlichen Äußerungen, die bei den Syrern noch nicht zu einer eigentlichen Apologetik ausgebildet und auch noch nicht in einer systematischen Zusammenfassung vereint waren. Verhältnismäßig viel erfahren wir über die Organisation der Kirche, nicht sehr viel über ihr inneres Wesen, selbst nicht unter Zuhilfenahme der etwas ausführlicheren Texte der Liturgie. Was den Primat des Papstes angeht, so begnügt sich der Verf. mit Recht damit, die Prämissen dafür in der syrischen Tradition nachzuweisen, aber nicht den Primat selber (gegen die Übertreibungen von I. Armalet, Der Primat des Papstes in der syrischen Kirche. Beirut 1933, arabisch). Dogmengeschichtlich interessant sind besonders die zahlreichen Stellen, an denen die Syrer eine unverschuldete Häresie anerkennen. Der Wert des ganzen Werkes für die Ekklesiologie wäre allerdings noch höher anzuschlagen, wenn wenigstens an den entscheidenden Punkten auf die Parallelen der römisch-katholischen Theologie verwiesen wäre (etwa durch kurze Literaturangaben, zumal bei den Ausführungen über die Bilder für die Kirche). Beumer

Stolz, W., Theologisch-dialektischer Personalismus und kirchliche Einheit. Apologetisch-kritische Studie zu Emil Brunners Lehre von der Kirche im Lichte der thomistischen Theologie (Studia Friburgensia, NF, 6). 8° (XXX u. 190 S.), Freiburg (Schw.) 1953, Universitätsverlag. 12.50 Fr. — Die „Kirche" ist das zentrale Thema des ökumenischen Gesprächs, an dem E. Brunner wesentlichen Anteil hat. In der vorliegenden Studie wird auf Grund seiner zahlreichen Veröffentlichungen seine Kirchenlehre in systematischer Zusammenschau dargestellt. Als ihre philosophischen und theologischen Voraussetzungen werden aufgezeigt: Sein „dialektischer Personalismus" (erst in der „Begegnung" mit dem sich offenbarenden Gott werde der sündige Mensch wieder „Person" und gewinne damit seine in der Sünde weitgehend zerstörte Natur wieder); sein aktualistischer Offenbarungs- und Glaubensbegriff (Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes, die als solche erst mit der Glaubenshingabe des Menschen zustande komme). Dabei habe sowohl das Offenbarungswort (auch in der Schrift), wie — erst recht — das Lehrwort der Kirche, nur einen relati-

ven, auf die göttliche Wirklichkeit nur „hinweisenden" Wert. Letzte Norm bleibt der persönliche Glaube des Einzelnen, der allerdings nicht ohne das Glaubenszeugnis der Gemeinde zustande komme. Da Glaube und Kirchengliedschaft ohne weiteres identifiziert werden, ist die Kirche als solche unsichtbar, nur in den Werken des Glaubens werde sie sichtbar. Dem Sakrament (Taufe und Abendmahl) wird als „verbum visibile" nur ein relativer, nicht heilsnotwendiger Wert zuerkannt. Sehr klar, entschieden und überzeugend werden diese Auffassungen von St. zurückgewiesen und als ungeeignet für das ökumenische Gespräch aufgezeigt. So berechtigt und notwendig das war, hätte man doch wohl manche der echten religiös-theologischen Anliegen und Anregungen Brunners positiver werten sollen, gerade auch im Interesse des ökumenischen Gesprächs; so seine Betonung des Zusammenhangs von Glauben und Leben, seine Unterscheidung von „Du-Wahrheit" (im eigentlichen Glaubensakt) und „Es-Wahrheit" (im theologischen Denken), seine Forderung, theologische Aussagen immer wieder am Offenbarungswort selbst zu überprüfen (was er allerdings auch selbst tun müßte!), und besonders seine Idee vom Begegnungscharakter des Glaubens, die Richtiges enthält. Ist doch tatsächlich Offenbarung im biblischen Sinn nicht bloße Lehroffenbarung über . . ., sondern in erster Linie Selbstmitteilung Gottes (und seines Heilswillens), worin allerdings Wahrheitsmitteilung wesentlich eingeschlossen ist (was auch Brunner anerkennt). Daß „der neutestamentliche Glaube wesentlich (unevidentes) Erkennen ist" (109), kann man doch dagegen nicht sagen. Glaube im NT ist ein sehr komplexer und entscheidend personal qualifizierter Begriff (auf Christus hin). Überhaupt hätte man gerade einem protestantischen Theologen gegenüber des öfteren eine sorgfältigere bibeltheologische Argumentation gewünscht. Dankbar muß man dem Verf. vor allem sein für die klare, aus den weit zerstreuten Publikationen Brunners gewonnene Darstellung seiner Lehre von der Kirche. Bulst

Gilg, A., Die Petrusfrage im Lichte der neuesten Forschung: Theologische Zeitschrift (Basel) 11 (1955) 185—206. — Namentlich sind berücksichtigt die beiden Bücher von O. *Cullmann* [Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer, Das historische und das theologische Petrusproblem, Zürich 1952 (vgl. Schol 28 [1953] 264); Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954 (vgl. Schol 30 [1955] 1 ff.)], die Schrift von *K. Heußi* [Die römische Petrustradition in kritischer Sicht, Tübingen 1955] und von der katholischen Erwiderung die Studie von O. *Karrer* [Um die Einheit der Christen, Die Petrusfrage, Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann, H. v. Campenhausen, Frankfurt 1953 (vgl. Schol 30 [1955] 275)]. G. stimmt im wesentlichen Cullmann bei und läßt sich weder durch die Verschärfung des Standpunktes bei Heußi noch durch den Einspruch Karrers (die Arbeit von A. Vögtle [vgl. Schol 29 (1954) 588] scheint ihm unbekannt zu sein) beeinflussen. Wenn er mit Cullmann betont, die Bischöfe seien niemals Nachfolger der Apostel im Sinne von „Fortsetzer der apostolischen Funktion", so wäre das von unserem Standpunkt aus annehmbar, jedoch besagt uns die Folgerung zu wenig, sie seien nur „Nachfolger in chronologischem Sinne, nicht dem Wesen nach". Die vornehmsachliche Art, die besonders die Darstellung des Verf. auszeichnet, dürfte das Gespräch zwischen den beiden Konfessionen erleichtern. Beumer

da Veiga Coutinho, L., Tradition et histoire dans la controverse moderniste (1898—1910) (Analecta Gregoriana, 23). gr. 8° (XXII u. 275 S.) Romae 1954, Pont. Univ. Gregoriana. — Die vorliegende Doktorthese behandelt zweifellos einen zeitgemäßen Gegenstand, da bei Gelegenheit der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel die Diskussion über den Begriff der Tradition wieder neu in Fluß gekommen ist. Letztlich ist es immer wieder die Frage, die schon zur Zeit des Modernismus die Gemüter bewegte, nach dem Verhältnis von Tradition und Geschichte, oder anders ausgedrückt: von dogmatischer und historischer Tradition. Der Verf. beschränkt sich auf das Problem „Tradition und Geschichte", wie es in der Periode von 1898 bis 1910, also zur Zeit des Modernismus gesehen wurde, und zwar vor allem von der methodischen Seite her. Dabei nimmt er „Tradition" hier im „eigentlichen", oder besser gesagt: im engeren Sinne, d. h. als die mündliche Überlieferung, obgleich auch die Frage nach dem Verhältnis von Heiliger

Schrift und Geschichte öfter berührt wird. Der Mißbrauch der Bibelkritik nimmt bekanntlich im Modernismus einen breiten Raum ein. Die Arbeit will weniger eine selbständige Untersuchung als ein zusammenfassender Bericht über das Verhältnis von Tradition und Geschichte sein, wie es die Modernisten selbst (1. Teil), die zeitgenössischen katholischen Theologen (2. Teil) und das kirchliche Lehramt (3. Teil) gesehen haben. Im 1. Teil gibt der Verf. einen guten Überblick über die Lehre der Modernisten selbst. Hier kommen nach guten biographischen Einführungen vor allem die Hauptvertreter des Modernismus A. Loisy und G. Tyrell, dann aber auch seine Anhänger in Italien (S. Minocchi und E. Buonaiuti) und in Deutschland zu Wort. Wenn der Verf. hier außer K. Gerbert zunächst auch die Vertreter des Reformkatholizismus H. Schell und Jos. Müller zu den Anhängern des Modernismus zu rechnen scheint, gibt er doch kurz darauf selbst zu, daß Schell nicht eigentlich Modernist gewesen ist, sondern nur das Autoritätsprinzip bei den katholischen Theologen geschwächt habe unter dem Vorwand, die Entwicklung der wissenschaftlichen Methode zu fördern (77). Auch die Zusammenstellung der zeitgenössischen Theologen und ihrer Stellungnahme nach den verschiedenen Phasen der Entwicklung des Modernismus im 2. Kapitel ist sehr aufschlußreich. Hier kommt der Verf. u. a. auch auf das Eingreifen des Philosophen M. Blondel seit 1904 zu sprechen, der durch die Betonung der „lebendigen" Tradition in der Kirche zweifellos zur Lösung des Problems von dem Verhältnis der Tradition zur Geschichte beigetragen habe. Nach Blondel kommen die dogmatischen Definitionen aus der „Offenbarungshinterlage" nicht, weil eine mündliche oder schriftliche Tradition äußerlich alle ihre Formulierungen verbunden hat, sondern weil eine lebendige Tradition des Glaubens und Denkens innerlich ihre wirkliche Gegenwart verewigt hat. Es ist nach ihm dieses christliche Denken, das von dem integralen Glauben lebt und so immer mehr in die innere Angemessenheit und die unerschöpflichen Reichtümer des übernatürlichen Schatzes eindringt (151). Blondel habe zwar die ganze Frage der Tradition zu sehr vom philosophischen Standpunkt aus gesehen und zu wenig die Rolle des kirchlichen Lehramtes betont, aber trotzdem habe er einen wichtigen Beitrag zur Theologie der Tradition geleistet. Bainvel habe die Gedanken Blondels insofern weitergeführt und vertieft, als er ihre solide theologische Begründung aufgezeigt habe. Hier ist im wesentlichen wohl das gemeint, was manche heutige Theologen von der Bedeutung des Glaubenssinnes (sensus fidei) in der Tradition sagen. Wertvoll sind auch die klaren und übersichtlichen Zusammenfassungen am Schluß der einzelnen Abschnitte und der Gesamtrückblick am Schlusse des Buches. So wird man dem Verf. für diese kritische Zusammenstellung dankbar sein, wenn er auch, wie er selbst zugibt (11), im einzelnen kaum etwas Neues bringt. Brinkmann

Läpple, A., Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach J. H. Kardinal Newman. Teil I (MünchTheolStud., II. Syst. Abt., 6). gr. 8° (XXXIV u. 374 S.). München 1952, Zink. 30.— DM. — Unter den zahlreichen Veröffentlichungn, die, zumeist durch das Newman-Jubiläum 1945 angeregt, in den letzten 10 Jahren in den verschiedenen Ländern erschienen sind, darf die vorliegende Arbeit einen hervorragenden Platz beanspruchen. Wenn sie auch nur eine kritische Darstellung der Theologie des Einzelnen böte, wie sie das ganze literarische Werk Newmans durchzieht, ohne doch je systematisch abgehandelt zu werden, dürfte sie auf den Dank der Leser rechnen. Tatsächlich wird hier aber viel mehr angestrebt und geboten. L. gibt selbst über die dreifache Zielsetzung seines (auf 2 Bände berechneten) Werkes Aufschluß (VII). Er will zunächst einmal grundsätzlich die Newman-Forschung und -Lektüre auf solide Fundamente stellen. Diesem Ziel dient vor allem das 2. Kapitel: „J. H. Newmans Leben — Werk — Deutung". Was hier unter § 6 über das literarische Schaffen Newmans zusammengetragen ist, wird in Zunkunft als Basis für alle Auseinandersetzungen über Newmans Denken und Absehen zu gelten haben. Es ist bekannt, wie sehr bislang die Unkenntnis der zeitlichen Einordnung mancher Schriften die Schuld an schmerzlichen Mißverständnissen und Fehldeutungen Newmans trägt. Man wird dem Verf. dankbar sein müssen, daß er (in § 7) mit solcher Eindringlichkeit den „Wegen und Irrwegen der Newman-Deutung" nachgegangen ist. Gerade dieser Abschnitt vermittelt einen starken Eindruck von der fast übermenschlichen Spannung polarer Gegenstände, um deren

Ausgleich Newman bis zum Lebensende zu ringen hatte, ohne je zu einer befriedigenden Lösung bzw. Synthese zu gelangen. L. selbst gibt von daher auch die Prinzipien an die Hand, um zu einem (approximativ) sachgerechten Verständnis Newmans zu gelangen. Er verheimlicht dabei keineswegs, daß die Gründe für die vielfachen Mißdeutungen nicht nur bei „den anderen" liegen, sondern daß auch die „außergewöhnliche Komplexität und Spannung der inneren Organisation" Newmans und die Besonderheit seines Denkens daran schuld trägt, das, unter oftmaliger Hintansetzung begrifflicher Klarheit, in immer neuem Angang und in einer oft allzu elastischen Terminologie, sich um die Klärung der subtilsten Fragen bemüht. — Das andere Ziel, das L. erstrebt, ist, „auf die Bedeutung der entwicklungsgeschichtlichen Methode in der Newman-Forschung hinzuweisen" (VII). In diesem Sinn wird im 1. Kapitel (1—119) die „geistes- und theologiegeschichtliche Problematik und Situation" herausgearbeitet, aus der heraus allein Newman im allgemeinen und seine Theologie des Einzelnen im besonderen verständlich wird. Angesichts all dessen, was in unserem Jahrhundert über die Spannung von Gemeinschaft und Individuum verhandelt worden ist, wird es L. nicht schwer, die „Gegenwartsbedeutung der Problemstellung" nachzuweisen (1—15), wobei die Konfrontierung Newmans mit Kierkegaard in der Gemeinschaft des Anliegens wie in der Verschiedenheit der Lösungen sehr aufschlußreich ist. Von da zu den Wurzeln der Problematik vorstoßend, zeigt L., wie der abendländische Individualismus unlösbar mit der christlichen Botschaft vom Einzelnen und seinen unaufhebbaren Rechten, bei all ihrer Verankerung in der übergreifenden Vergemeinschaftung zumal in der Kirche, begründet ist (16—35). Näher an Newman führt dann aber die eingehende Darstellung des abendländischen Individualismus, wie er sich in der englischen Philosophie und Geistigkeit ausgeprägt hat. Zwei Elemente sind hier nach L. wesentlich: einmal das für das englische Denken so typische Interesse für das Individuell-Konkrete — mit der Gefahr eines Abgleitens in Empirismus und Nominalismus — und die ebenfalls typisch englische Vorliebe für Probleme der Anthropologie, zumal für die Fragen von Gewissen und „moral sense" — mit der steten Gefahr einer Auflösung von Metaphysik und Dogma in Psychologie (51—69). Dem stellt L. (in § 4) die Grundstrukturen einer katholischen Theologie des Einzelnen gegenüber, die sich aus der Stellung des Einzelnen in der doppelten Ordnung von Schöpfung und Erlösung eindeutig ergibt (82—99). Wichtig ist, daß Newman auch in seiner vorkatholischen Zeit in der Betonung der sichtbaren Kirchengemeinschaft, wie sie für die anglikanische Theologie wesentlich ist, ein wichtiges Regulativ für einen exzentrischen Individualismus fand (100—119). — Das 3. Anliegen der Studie ist die im Titel angegebene Problematik der Theologie des Einzelnen, wie sie sich in den verschiedenen Phasen der Newmanschen Entwicklung darstellt (3. Kap.). L. beginnt diesen Abschnitt mit einer „entwicklungsgeschichtlichen Quellensichtung und -beurteilung" (227—265), um so die früher aufgestellten Grundsätze einer entwicklungsgeschichtlichen Darstellung der Frage anzuwenden. In den nachfolgenden §§ 9—12 wird in sorgfältiger Analyse der mit den Begriffen „Gewissen", „moral sense" und „sense of duty" umschriebene Problemkreis behandelt (266—314). — Der vorliegende Bd. schließt mit dem zusammenfassenden Abschnitt über den „dialogischen Personalismus Newmans", der bei aller Betonung der unantastbaren Würde des Einzelnen doch offenbleibt für die Hinordnung des Gewissens auf die Autorität der Kirche. Dieser kirchliche Aspekt der Newmanschen Theologie des Einzelnen soll in einem weiteren Band dargestellt werden. — In einer Zeit, in welcher der Kollektivismus dominiert, gewinnt die Frage nach der Existenzberechtigung des Einzelnen ihre Vordringlichkeit. Daß dies auch für die Theologie gilt, hatte K. Rahner in seinem vielbeachteten Artikel (StimmZeit 139 [1946/47] 360—376) gezeigt, dem sich L.s Arbeit sehr verbunden weiß. Seit Luthers Proklamation der Freiheit des Christenmenschen war die Frage nach den Rechten des Einzelnen in der Kirche meist zu kurz gekommen; wer sie stellte, geriet unter den Verdacht mangelnder Gehorsamswilligkeit. Aber heute ist sie nicht mehr zu umgehen. Wenn einer, dann ist Newman wegen seiner Eigenart als Engländer und wegen seines besonderen Entwicklungsganges berufen, hier ein klärendes Wort zu sprechen. Nur darf man seinen Beitrag zum Thema nicht überfordern. Das hat L. sehr nachdrücklich gezeigt. Newman war nun einmal der „Mann der klarzulegenden Ideen und nicht sosehr der

klargelegten Begriffe" (E. Przywara). Seine eigentliche Größe „liegt nicht im Gebiet der Wissenschaft, sondern im Bereich des Pastoralen, der priesterlichen und moraltheologischen Seelenführung" (187). Man tut ihm keinen Dienst, wenn man ihm „eine wissenschaftliche Autorität gleich Kant" zuspricht oder ihn „zum Kirchenvater der Neuzeit" hinauflobt (222). Gleichwohl haben sein Weg und sein Wort großes Gewicht, weil er, von der modernen Subjektivität herkommend, die Autonomie des modernen Menschen in sich selber überwand und an der Autorität Gottes und seiner Kirche neu orientierte. Man wird dem Verf. für dies kluge und ungemein fleißige Werk großen Dank wissen müssen. Bei ausgeprägtem Sinn für Entwicklungen und Zusammenhänge hat er doch der Versuchung gewaltsamer Harmonisierungen energisch widerstanden. Wenn mit dem 2. Bd. auch die Register vorliegen werden, wird dies Werk eine unschätzbare Fundgrube für jeden an der geistigen Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts interessierten Leser sein. — Zum Schluß seien ein paar kleine Hinweise noch gestattet: S. 32 Anm. 39 ist zu lesen: Unmitteilbarkeit. Das Thomaszitat steht in S. th. I, 29, *3* ad *4;* im Zitat fehlt hinter dem „ad hoc" ein „quod". Auf S. 91 ist in dem Zitat aus Hengstenberg ein „nicht" zuviel. S. 201 u. 256 lies „Origenes". Die Neuprägung „Religiosierung" sollte man möglichst rasch wieder vergessen. Auf S. 99 ist die Redeweise von dem Einzelnen als „relatio subsistens" irreführend.

Bacht

*

Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch. Hrsg. von *H. Brunotte* u. *O. Weber,* 1. Lfg. („A u. O" bis „Ansbacher Ratschlag"). 4° (128 Sp.) Göttingen 1955, Vandenhoeck u. Ruprecht. 4.80 DM. — Wer sich bislang rasch über Fragen der evangelischen Theologie und Kirche orientieren wollte, war, wenn er das einbändige Calwer Kirchenlexikon nicht zur Hand hatte, auf den Dienst der beiden großen Nachschlagewerke „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche" und „Religion in Geschichte und Gegenwart" angewiesen, wobei ersteres wegen seiner Ausführlichkeit und letzteres wegen seiner theologischen Orientierung immer wieder enttäuschte. Man wird es daher begrüßen müssen, daß der Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht ein neues, auf drei Bände berechnetes kirchlich-theologisches Handwörterbuch herausbringt, dessen Redaktion in den Händen von Präsident D. H. Brunotte und Prof. D. O. Weber liegt. Über die Zielsetzung des Werkes geben Herausgeber und Verlag in dem Einführungswort Auskunft. Es geht ihnen um eine zusammenfassende Darstellung der theologischen Arbeit und des kirchlichen Lebens, die den Verhältnissen im heutigen Protestantismus gerecht wird. Als Benützer des Werkes sind Pfarrer und Studenten, die Mitarbeiter im kirchlichen Dienst, dann auch Lehrer und Publizisten und schließlich alle gedacht, die am christlichen Glauben, an der theologischen Forschung und am kirchlichen Leben tätigen Anteil nehmen. Genauigkeit der Angaben, Knappheit der Darstellung und Anleitung zu persönlicher Urteilsbildung durch Hinweis auf die neueste in- und ausländische Literatur sollen daher nach bestem Vermögen erstrebt werden. Durch geschickte Abstimmung auf andere Lexika, wie etwa das „Biblisch-theologische Handwörterbuch" von Osterloh-Engelland und das „Evangelische Soziallexikon" wird eine unnötige Doppelbehandlung vermieden und Raum für die diesem Handwörterbuch vorbehaltenen Themen gewonnen. Mit seinen rund 16000 Stichwörtern wird es mehr oder minder auf alle Fragen eine erste Antwort bieten. Neu ist dabei das Bestreben, möglichst zusammenhängende Überblicke zu geben, in denen eine Mehrzahl von einzelnen Stichworten zusammengefaßt sind. Dadurch, daß das Werk in Lieferungen erscheint, erleichtert sich nicht nur die Anschaffung (was zumal für die Studenten von Wichtigkeit ist), sondern man hat auch gleich schon etwas in der Hand, wobei das jeweils beigegebene Schlagwortregister auch jene Titel erfaßt, die in der vorliegenden Lieferung noch nicht behandelt sind. — Der uns vorliegende 1. Faszikel umfaßt die Stichworte „A u. O" bis „Ansbacher Ratschlag", darunter umfangreiche Artikel wie „Abendmahl" (3—27), „Altar" (76—80), „Alte Kirche" (80—88), „Geistliches Amt" (105—111). Manche neue Stichwörter sind dankenswerterweise eingefügt (z. B. „Evangel. Akademien", „Alpirsbacher Kreis"), dafür ist man in der Aufnahme von Personen-

namen betont zurückhaltend; soweit ich sehe, sind nur 15 ältere und neuere Theologen behandelt (gegen rund 100 in RGG). Offensichtlich ist man bemüht, alles bloß „Antiquarische" auszuschalten; zugleich wird dadurch deutlich, daß man mit dem neuen Werk die alten Lexika nicht verdrängen will. Daß die Auswahl dessen, was zu belassen und was zu übergehen ist, nicht in jedem Fall Zustimmung findet, ist begreiflich. Was die theologische Richtung der einzelnen Beiträge angeht, so ist bei Wahrung persönlicher Akzentsetzung doch in dem Untertitel des Werkes ein klares Programm ausgesprochen, was um so unübersehbarer wird, wenn man damit die Titel der beiden älteren, oben genannten Lexika vergleicht. Das neue Werk will keine „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche" sein und noch viel weniger ein Nachschlagewerk über „Religion in Geschichte und Gegenwart", sondern es will als „Kirchlich-theologisches Handwörterbuch", wenn wir die Namengebung richtig verstehen, eine stärkere Bindung der Theologie an die Kirche bekunden und betreiben. — Der katholische Benutzer muß die erfreuliche Aufgeschlossenheit für katholische Belange und die reiche Benützung katholischer Literatur dankbar anerkennen. Selbst ein so heikler Artikel wie „Ablaß" hat eine wohltuend objektive Darstellung gefunden. Wo den Mitarbeitern ausländische katholische Literatur nicht selbst zugänglich war, verweisen sie gegebenenfalls auf grundlegende Rezensionen in Zeitschriften. Aus alledem wird deutlich, daß, wenn die Herausgeber auch die Hinordnung auf das Gespräch zwischen den Konfessionen nicht ausdrücklich in ihr Arbeitsprogramm aufgenommen haben, sie doch um dieses Anliegen wissen und bewußt dafür Sorge tragen. Wir können nur wünschen, daß das so gut begonnene Unternehmen in diesem Geiste auch zu Ende geführt wird. Uns will scheinen, daß gerade der Vergleich zwischen diesem Handwörterbuch und seinen umfangreicheren Vorgängern zeigen kann, wie sehr sich die Konfessionen — trotz allem — doch nähergekommen sind. Wir haben die Zuversicht, daß dies Werk für seinen Teil diese berechtigten Bemühungen fördern wird. Bacht

Steck, K. G., Luther und die Schwärmer (Theol. Studien, 44). gr. 8° (64 S.) Zollikon-Zürich 1955, Evang. Verlag 4.— Fr.; 4.— DM (Deutsche Auslieferung: Kaiser, München). — Der vorliegende Vortrag, der gekürzt in dem von K. Barth geleiteten theologischen Seminar zu Basel gehalten wurde, ist eine systematische, nicht historische Untersuchung. Denn das Thema soll auf die dem Streit zugrundeliegenden Ideen hin durchgearbeitet werden. Luthers *Spiritualismus* wird zunächst mit Recht gegen neuere Deutungsversuche herausgestellt, wie er mit der Kategorie des Wortes verknüpft erscheint. Man spürt deutlich, wie das neue Buch von P. Prentner, Spiritus Creator, das fast eine Neuentdeckung des Heiligen Geistes in der Theologie Luthers brachte (vgl. Schol 30 [1955] 600f.), seine Auswirkung bereits hat. St. möchte freilich dem Ausdruck Prenters vom „pneumatischen Realismus" den eines „realistischen Spiritualismus" oder der „Spiritualität" vorziehen, da er sich eng an die realistische biblische Erkenntnis anschließe. Hier liegt denn auch der erste Gegensatz Luthers zu Karlstadt und Müntzer, die St. vor allem von den Schwärmern heranzieht. Dabei sieht St. das Verhältnis zwischen ihnen und Luther gerade umgekehrt, als es gewöhnlich dargestellt wird. Nicht sie sind die Radikalen, sondern sie verderben die echte Spiritualität, wenn sie sie veräußerlichen und vergesetzlichen: „Der gemeine Mann wird nicht mit der Tat noch mit der Ordinanz, sondern mit dem Evangelium gelehret", so schreibt Luther in der Schrift Von beiderlei Gestalt (15). Damit eng verbunden ist der Kampf um die andersgeartete Auffassung von der prophetischen Sendung. Denn bei Luther steht neben der innerlichen Handlung durch den Heiligen Geist die äußere durch Wort und Sakrament. Somit geht es ihm um den Verzicht auf einen außergewöhnlichen Heilsweg, weil er nur so die ungeschuldete Freiheit der gnädigen Zuwendung Gottes in Christi Person und Werk gesichert findet. Schon hier zeigt sich der dialektische, nicht ausgeglichene *Dualismus* in Luthers Denken. Er hat im Kampf auch seinen Einfluß im Dualismus von Lehre (immer rein) und Leben (immer sündhaft) oder von Gesetz und Evangelium oder von Glaube und Weltlichkeit (also des doppelten Regimentes) ausgeübt. Denn es ist klar, daß hier selbst kleine Verschiebungen der Betonung große Wirkungen haben mußten. Eine wesentliche Ergänzung bringt im 3. Kap. die Erwähnung von Luthers *Positivismus*. Denn im geschichtlichen Raum

glaubte Müntzer, daß Luther der die Fürsten anrufende Knecht sei, während er selber unabhängiger bis zum Aufruf zur revolutionären Gewalt dastehe. St. deutet diesen Zwiespalt: Wie es Luther nicht um spekulative Begründung des Handelns Gottes oder des Zusammenhanges von Natur und Gnade gehe, so auch nicht um inneren Ausgleich in der Obrigkeitsbetrachtung. Sie ist ihm die tatsächlich erscheinende Gestalt des einen der beiden gottgewollten Regimenter, an dem die Kirche eschatologisch (nicht ontologisch) teilhaben muß, um zu existieren. Das Gesamtbild wird durch St. noch durch ein abschließendes Kap. über Luthers *Autorität* innerlich erweitert. Er greift dabei den Vorwurf von K. Jaspers auf, der Luther Mangel an Kommunikativem zuschreibt. Hierin sieht St. begründet, daß es zu einer eigentlichen Auseinandersetzung mit den Schwärmern nicht kam. Der Verf. hätte sie selber sehr begrüßt, da er im Streben der Schwärmer auch Auswirkungen von „Mangelerscheinungen" im frühen Protestantismus (etwa in dem, was Kirchen- und Gemeindeordnung betrifft) sieht. Als Grund gibt St. wohl mit Recht das starke Sendungsbewußtsein Luthers an. Die wichtige Forderung, die er daraus zieht, ist der Wunsch, entspechend Luthers Grundposition, an der Heiligen Schrift seinen Spiritualismus, Dualismus und Positivismus nachzuprüfen. Warum aber soll bei der Prüfung dieses „problematischen Erbes" des Reformators der Satz ausgeschlossen bleiben, der „auf alle Fälle" die Schrift für sich habe, daß wir zwischen der Welt Leben und dem ewigen Leben einsam im Glauben schweben (aus der frühen Psalmenvorlesung)? Gerade hier scheint uns die Grundfrage zu liegen — auch für das heutige Gespräch zwischen den Konfessionen —, an der sich die Problematik des Spiritualismus und Dualismus entzündet. Sie muß also vor allem zur Diskussion stehen.

Weisweiler

Bring, R., Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie (Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus, 7). gr. 8° (231 S.) München 1955, Kaiser. 17.50 DM. — Das von K. H. Becker übersetzte Werk ist bereits 1933 in Helsingfors veröffentlicht worden und im wesentlichen unverändert geblieben. Dennoch wird die deutsche Forschung die späte Übersetzung besonders deshalb begrüßen, weil das Werk einer der Grundsteine für die Verlebendigung der skandinavischen Lutherforschung in den beiden letzten Jahrzehnten war. Am Problem ‚Glaube — Werk' hat B. alle rein oder mehr psychologischen Versuche abgelehnt. Unter ‚Glaube' verstand nach dem Verf. Luther nicht eine seelische Qualität, sondern eine grundsätzliche theozentrische Religionsgestaltung, die jegliche Egozentrik, auch die verborgenste, ausschließt. Es kommt Luther daher beim Glauben auch nicht auf die psychologische Fiducia an, noch weniger auf das Gefühl der Heilssicherheit (das war nur Ausgangspunkt), sondern auf Gott. „Glaube ist die Bezeichnung für die Bewegung von Gott zum Menschen" (34), so daß Gott nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt des Glaubens ist. Damit ist der Gegensatz zwischen Glauben und Werk von B. zurückgedrängt. Denn dieser Glaube als Religion umfaßt natürlich auch das ‚Werk', freilich nicht als menschliches Eigenstehen, sondern als Ausfluß der Gottesgemeinschaft — nicht als Gesetzeserfüllung (wie bei Melanchthon), sondern als lebendigen Ausfluß dieses im Gottesverhältnis konstituierten neuen Lebens. Es handelt sich also nicht um eine psychologische, sondern um eine theologische Frage. Melanchthon hat den Gedanken Luthers bereits durch das Hervorheben der Sicherheit in der Unruhe der Seele bzw. in der Ablehnung des servum arbitrium und der Annahme des Fiduzialglaubens als irgendeiner „Grundlage" der Rechtfertigung in die unhaltbare und von der Orthodoxie, dem Pietismus und dem Liberalismus so vielfach übernommene andere Gegenüberstellung von Glauben und Werk, wie sie heute geläufig ist, umgeändert. Es ist erfreulich, daß B. grundlegend ablehnt, daß die katholische Lehre eine bloße ‚Werkgerechtigkeit' in diesem neueren Sinn je gelehrt habe. Der ‚Thomismus' hat vielmehr auch nach B. Gott das Wesentliche immer tun lassen. Aber dadurch, daß die Gnade den Menschen anregt, in ihrer Hilfe selbst zur Rechtfertigung das Seine zu tun, sei die Egozentrik in der Gesetzeserfüllung doch wieder eingetreten — ähnlich wie bei Melanchthon, der zu stark scholastischen Gedankengängen folge. Es wird Aufgabe der historischen Lutherforschung sein, dieses hier mehr vom Systematischen aus entwickelte Lutherbild nachzuprüfen. Aber das Buch zeigt jedenfalls, wie

das Dogma die Psychologie zu überwinden hofft, und jedenfalls ist es deshalb historisch wie systematisch von echter Bedeutung. Das religiöse Anliegen wie die tiefe Problematik von Gott — Mensch ist aufgerührt. Freilich tritt, wie uns scheinen will, auch in dieser Lutherkonzeption die extreme Lösung, die nur Gott sieht und nicht auch den von ihm und für ihn geschaffenen Menschen, deutlich hervor. Die psychologisierende oder ethisierende Deutung hatte versucht, hier zu lockern. B. dürfte recht haben, wenn er meint, daß damit eines der Grundanliegen Luthers verkannt sei. Gott steht bei ihm einseitiger auf ‚seiner' Seite. Gerade deshalb hat katholisches Denken nicht nur den Glaubensanfang gegen den Semipelagianismus Gott allein zugeschrieben, damit der Begnadete den Weg zu ihm gehe. Sie hat auch in ihre Prädestinationslehre die Auserwählung durch Gott bis hin zur gratia efficax eingebaut, damit der Herr auch in der Mitwirkung des Geschöpfes der Herr bleibe. B. spricht leider davon nicht. Die Lehre hätte ihm gezeigt, daß menschliches Werk nach katholischer Auffassung nicht nur Werk ist, für das „Gottes Hilfe gefordert ist", sondern daß es auch qualitativ „von Gott geprägte und [letztlich] bestimmte Aktivität" ist (74), also Gott nicht in den Hintergrund rückt. Den Grundgedanken des Buches begrüßen also auch wir, wenn auch mit dieser nicht unwesentlichen Erweiterung.

Weisweiler

*

Dalbert, P., Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluß von Philo und Josephus. 8° (148 S.) Hamburg-Volksdorf 1954, Reich. 9.80 DM. — Der Verf. bietet im wesentlichen eine Zusammenstellung der theologischen (und anthropologischen) Aussagen in der jüdisch-hellenistischen Missionsliteratur. Wenn das Ergebnis bei manchen Schriften, wie bei Demetrios und Ps.-Hekatäus, dürftig ausfällt, so liegt das an dem Mangel des erhaltenen Materials und wenigstens teilweise auch an der geringen theologischen Tiefe dieser Literatur. Zusammenfassend werden drei Gesichtspunkte als charakteristisch herausgehoben: der unbedingte Monotheismus, der vor allem in der Lehre von Gott dem Schöpfer und dem absoluten Herrn ihren Ausdruck findet, die Vergeistigung der Offenbarungsauffassung, die sich besonders in der allegorischen Schriftauslegung zeigt, und das ungebrochene Bewußtsein der Auserwählung Israels. Der Verf. ist sich selber bewußt, noch nichts Abschließendes gesagt zu haben. Es fehlt die letzte Durcharbeitung: Man stößt nicht selten auf unnötige Wiederholungen und Unausgeglichenheiten, z. B. heißt es zu Aristobul, daß die Ansichten über die Echtheit der Fragmente weit auseinandergehen (103), in Anm. 1 auf derselben Seite wird dagegen gesagt, diese Echtheit werde kaum mehr bezweifelt. Sehr störend sind, besonders in den griechischen Texten, die zahlreichen Druckfehler, die nur z. T. im beigegebenen Verzeichnis vermerkt sind (z. B. steht 86, 19 κακὼν statt καμὼ; 115, 12 δεοῦ statt θεοῦ usw.). Daß der Monotheismus der jüdischen Sibylle „deutlich" nur ein „relativer" sei (112), kann man doch nicht sagen. Gelegentliche Aussagen, die so klingen, sind zweifellos aus der heidnischen Vorlage zu erklären. Die Vermutung, die Sophia-Lehre des Weisheitsbuches könne ihre Wurzeln im Mythos von einer Helfergöttin bzw. einem ἱερὸς γάμος haben, dürfte ganz abwegig sein. Schwerlich kann man sagen, daß „die meisten hellenistisch-jüdischen Schriftsteller den Tempel in Jerusalem, seinen Kult und das Gesetz als Inkarnationen Gottes betrachtet haben" (136). Trotz dieser Ausstellungen wird man dem Verf. Dank wissen für seine mühevolle Arbeit, die den Einblick in die Gedankenwelt der apologetisch-missionarischen Literatur des hellenistischen Judentums, die für das Verständnis der urchristlichen Mission so wichtig ist, wesentlich erleichtert hat, wenn er auch leider gerade die beiden wichtigsten Vertreter, Philo und Josephus, unberücksichtigt gelassen hat.

Bulst

Leipoldt, J., u. Morenz, S., Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt. gr. 8° (217 S.) 13 Tafeln. Leipzig 1953, Harrassowitz. 11.— DM. — Die Religionsvergleichung hatte schon seit langem auf die Rolle heiliger Bücher und Schriften in den verschiedenen Religionen hingewiesen. Aber bislang hatte es eine umfassende Studie noch nicht gegeben. Das Kapitel in der „Phänomenologie der Religion" von G. van der Leeuw (§ 64) konnte nur

einige Aspekte herausgreifen. Auch das vorliegende Werk erhebt nicht den Anspruch, das gesamte religionsgeschichtliche Material zum Thema vorzulegen. Es beschränkt sich ausdrücklich auf die Völker der antiken Mittelmeerwelt, also auf die Ägypter, Israeliten, Griechen und Römer. Der Rückgriff auf die Religion der Primitiven wird nur selten gemacht. Als Ziel steht den Verfassern die Herausarbeitung der Eigentümlichkeiten der einzelnen Völker und Kulturen im Umgang mit den heiligen Schriften vor Augen, zugleich aber auch die Integration zu einem umfassenden Gesamtbild. Sie glauben mit Recht, auf diese Weise einen wesentlichen Grundzug in der geistigen Entwicklung der alten Welt aufweisen zu können. Freilich hängt alles von der Gültigkeit der Methode ab, nach der das überaus reiche Material gesammelt, gruppiert und ausgewertet wird. Die Verfasser wollen keine „Dogmatik" treiben, sondern eine „Phänomenologie" der heiligen Schriften bieten. Die Problematik dieser Methode ist oft genug herausgestellt worden; sie wird auch hier wieder sichtbar. Denn was im Ablauf der elf Kapitel als phänomenologische Beschreibung geboten wird, entpuppt sich bei näherem Zusehen oftmals als These einer ganz bestimmten Bibelkritik oder einer bestimmten Art religionsgeschichtlicher Einstellung. Letzteres wird darin deutlich, daß die Grenze zwischen Religion und Zauberei, zwischen religiöser und magischer Verwertung heiliger Schriften nicht deutlich genug herausgearbeitet wird. Ersteres wird beispielsweise in der Art und Weise sichtbar, in der Jesu Stellung zum Alten Testament oder die Entwicklung des neutestamentlichen Kanons beschrieben wird. Wenn man um diese Grenze im Methodischen weiß, kann man aus dem Buch eine Fülle interessanter Einzelheiten erheben. Auf einiges sei hier hingewiesen. So auf das 3. Kap., das von den typischen Ursprungsbedingungen heiliger Schriften handelt; allerdings wird dabei das Phänomen der Inspiration zu kurz abgetan. Bezüglich der Inspirationsvorstellung Philons von Alexandrien müßte man doch wohl stärker darauf achten, inwieweit es sich bei ihm um eine bloß sprachliche Akkommodation handelt (35). Für die Inspirationslehre Plutarchs von Chäronea darf Ref. wohl auf seine Studie in dieser Zeitschrift (Schol 17 [1942] 50—69) verweisen. Wenn die Verf. von einer Übernahme der griechischen Inspirationsvorstellung durch das frühe Christentum reden, scheinen sie uns dem wirklichen Befund nicht gerecht zu werden: vgl. Schol 19 (1944) 1—18; Bibl 32 (1951) 237—262. — Interessant ist sodann das, was im 4. Kap. („Die Einheit") über die Geschichte des bekannten Lemmas „Es steht geschrieben" ausgeführt wird (37 ff.). Ähnlich aufschlußreich ist die Geschichte der Formel „Nichts hinwegnehmen, nichts hinzufügen" (56 ff.) — Naturgemäß mußte die Übersetzung heiliger Schriften eigene Probleme zeitigen; diesen geht das 6. Kap. nach. Daß bei der Besprechung der Vulgata und ihrer vom Tridentinum sanktionierten Verbindlichkeit die Unterscheidung zwischen dogmatischer und literarischer Authentie nicht hinreichend gewahrt wird, verwundert nicht. — Der Bibelexeget wird im 7. Kap. („Die Ausdrucksform") eine Menge wertvoller Beobachtungen über die stilmäßigen Eigenheiten der biblischen Schriftsteller finden; dagegen wird der Liturgiehistoriker an der Schilderung des synagogalen Gottesdienstes interessiert sein, in welchem die Schriftlesung eine so gewichtige Rolle spielte. Ebenso wichtig sind die Hinweise auf die Arkandisziplin, mit welcher die heiligen Bücher gehütet wurden (107 f.), und die Bemerkungen zum Bedeutungswandel des Wortes „apokryph" (110). Daß im christlichen Gemeindegottesdienst der apostolischen Zeit (wenigstens innerhalb der heidenchristlichen Gemeinden) die alttestamentlichen Lesungen keinen festen Platz gehabt haben sollen (111 f.), ist überraschend, wird aber auch von G. Delling, Der Gottesdienst im Neuen Testament (1952), bestätigt. — Endlich sei noch auf das 10. Kap. („Die Deutung") hingewiesen; es bringt wichtige Belege für die Geschichte der allegorischen Interpretation (123 ff.). Die beigegebenen Register und Bildtafeln erhöhen den Wert des Buches. — Noch eine Kleinigkeit: Ignatius, ad Philad. 8, 2, sollte man nicht als Beleg für das Vorhandensein einer Bibliothek in den Gemeinden anführen; vgl. D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien (1933) 31 f.

Bacht

Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire, Mélanges I. gr. 8° (195 S.) Kairo 1954, Dar al-Maaref. 6.— DM. — Das seit einigen Jahren in Kairo bestehende Institut der Dominikaner für Orientalische Studien hat sich ent-

schlossen, alljährlich einen Band Mélanges herauszugeben. In einen wichtigen Mittelpunkt der arabischen Welt gestellt, gedenken die Mitglieder, in Zusammenarbeit auch mit anderen Gelehrten, ihre Aufmerksamkeit in erster Linie der Erforschung des geistigen Lebens dieser Welt in Vergangenheit und Gegenwart, in sich selbst und in seinen Beziehungen zum Abendland, zuzuwenden unter besonderer Berücksichtigung der Rolle, die Ägypten dabei spielt. — Der hier zur Anzeige kommende I. Band dieser Mélanges vermittelt einen guten Einblick in den Charakter des neuen Unternehmens. Im 1. Aufsatz untersucht *S. de Laugier de Beaurecueil O. P.* die Beziehungen zur Bibel in dem geistlichen Handbuche des persischen Mystikers ʿAbdallah Ansari, Kitāb manāzil al-sā' irīn ilā Rabb al-ʿālamīn (liber mansionum v. stationum peregrinantium ad Dominum mundorum). Der Verf. kann dabei feststellen, daß das A.T. dabei einen größeren Raum einnimmt als das N.T., daß Ansari seinen Blick mehr auf Abraham und Moses richtet als auf Mohammed und damit über den Koran hinausgeht. Es erhebt sich die Frage des mehr inneren Einwirkens der jüdisch-christlichen Offenbarung auf den Werdegang des Sufismus. Für die weitere Forschung nach den Quellen, aus denen die Mystiker im Islam ihre geistlichen Lehren geschöpft haben, scheinen uns diese Untersuchungen des Verfassers richtungweisend zu sein. — Der 2. Beitrag, von *J. Jomier O. P.*, führt uns in die allerjüngste Zeit. Er enthält den Bericht über eine heiße Fehde um die Korandeutung. Anlaß dazu gab die Doktorarbeit eines ägyptischen Gelehrten an der staatlichen Universität in Kairo. Dieser hatte nämlich den Versuch gewagt, die erzählenden Stücke des Korans nach den Regeln der literarischen Gattungen zu erklären und deren geschichtlichen Wert entsprechend zu beurteilen. Dies widersprach dem herkömmlichen, vor allem im Azhar üblichen Verfahren, dessen Vertreter im darauf einsetzenden Streite dann Sieger blieben. — Mit Ghazali beschäftigt sich die nächste Abhandlung. *Farid Jabre C. M.* sucht darin unter eingehender Prüfung und Auswertung vor allem der Nachrichten im Werke des Sobki über die Shafiʿiyya gewisse umstrittene Punkte im Leben und Werke des großen islamischen Gottesgelehrten weiter aufzuhellen. — Für das, was danach folgt, wird man dem überaus rührigen Leiter des Instituts, *P. Anawati O. P.*, sehr dankbar sein. Er gibt nämlich eine fast 40 Seiten umfassende Zusammenstellung von Ausgaben alter arabischer Texte aus verschiedenen Wissensgebieten, die im Laufe des Jahres 1953 in Ägypten erschienen sind, nebst einer kurzen Würdigung. Wer um die Schwierigkeiten weiß, sich im Nahen Osten über Neuerscheinungen zu unterrichten, wird diese Sparte besonders schätzen. Mit Dankbarkeit wird man auch die Nachrichten am Ende begrüßen über die wissenschaftlichen Einrichtungen und deren Tätigkeit und Veröffentlichungen, die alle für das rege geistige Leben der Hauptstadt Ägyptens zeugen. — Den Schluß unserer Anzeige möge der aufrichtige Wunsch bilden, daß die Mélanges weite Verbreitung finden und daß dem neuen Institut ein ähnlich weitreichendes und ersprießliches Wirken in dem Felde seiner Betätigung verliehen werde, wie es der Dominikanerschule in Jerusalem für die Bibelwissenschaften beschieden war! Kutsch

2. Geschichte der Theologie

v. Campenhausen, H., Die griechischen Kirchenväter (Urban-Bücher, 14). 8° (172 S.) Stuttgart 1955, Kohlhammer. 3.60 DM. — Wer das ansprechend aufgemachte und fesselnd geschriebene Büchlein durchgelesen hat, wird nochmals zurückschlagen zu dem Blatt, das „statt eines Vorworts" ein Zitat bringt aus Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien I 2 (1842). Darin ist treffend die Absicht des Verf. gezeichnet, „ein Werk abzufassen, das alles gelehrten Apparates entbehrt, gründliche und solide Studien aber *voraussetzt*", und mit Böhringer die Mitte zu halten zwischen „leichter, pikanter Ware auf der einen Seite" und „schwerfälligen, verhältnismäßig nur wenigen zugänglichen Arbeiten auf der anderen Seite". Der Wurf ist gelungen. In 12 Skizzen werden die bedeutendsten Gestalten der griechisch schreibenden Kirchenväter bzw. Kirchenschriftsteller gezeichnet: Justin und Irenäus; Klemens von Alexandrien und Origenes; Eusebios von Caesarea und Athanasios; die drei Kappadokier; Synesios

von Kyrene; Johannes Chrysostomos und schließlich Kyrill von Alexandrien. Diese Auswahl ist in den einleitenden Bemerkungen durch den Verf. gerechtfertigt: nach vorn hin, indem er mit Justin etwas Neues anheben sieht gegenüber dem Zeitalter der „festen und grundsätzlich abgeschlossenen Bezeugung" oder dem Zeitalter „der Evangelien, Apokalypsen und apostolischen Sendschreiben" (11). Wie der Verf. selber andeutet, beginnt damit jene Form der Theologie, die J. Lebreton als „théologie savante" von der „foi populaire" abhebt (RevHistEccl 19 [1923] 481—506; 20 [1924] 5—37. Zur literarischen Abgrenzung dieser Gruppe vgl. auch Schol 27 [1952] 261). Wie dem auch sei: der Ansatzpunkt ist mit Justin gut gewählt — ebenso, wie mit Kyrill v. Alexandrien der Endpunkt der „Väterzeit" richtig angesetzt, wenngleich vielleicht hier nicht so eindeutig begründet ist. Mit Recht läßt Verf. das Ende der eigentlichen „Väterzeit" mit einem Wechsel der theologischen Methode und der Stellung der kirchlichen Theologie zusammenfallen. Aber ist diese Grenze der Väterzeit selber in folgendem Satz richtig gekennzeichnet? „Ich habe sie dort gesucht, wo durch die jahrhundertelange Arbeit der Väter selbst eine Tradition entstanden ist, die bestimmende Geltung verlangt und die anfängliche Bewegungsfreiheit der biblischen und systematischen Forschung grundsätzlich beschränkt" (11 f.). Diese Berufung auf bindende Tradition als Kennzeichen des Beginns der „Scholastik" bedarf wohl in mehrfacher Hinsicht einer Präzisierung, obwohl der Verf. durchaus etwas Richtiges beobachtet. Zunächst darf in seinem Sinne wohl betont werden, daß es sich nur um den Bereich der „theologischen" Methodik handelt. In ihr bekommt die Tradition eine neue Stellung, nachdem sie in der Kirche und auch in der Vätertheologie schon immer zu Hause gewesen ist. Diese neue Bedingung und Funktion erlangt die Tradition über das „Väterargument", das nun deutlich abgehoben neben das Schriftargument tritt, in das es bisher meist mehr oder minder miteinbezogen war. (Vgl. M. Richard, Les florilèges diphysites du Ve et du VIe siècle, in: Das Konzil von Chalkedon, hrsg. v. A. Grillmeier — H. Bacht, Bd. I [Würzburg 1951] 721 bis 748; vgl. ebd. 162.) Dieses Väterargument wird aber nun mit dem Ende des 5. Jahrhunderts häufiger aus Florilegien geschöpft oder in solchen selbst vorgelegt. Kyrill selbst spielt darin eine große Rolle. Daneben tritt etwas anderes: die Dialektik zieht ein in die Theologie. Dies beides zusammen erlaubt eigentlich erst von „Scholastik" zu reden, und dies auch nur in einem anfänglichen Sinn. Der sichtbare Beginn der neuen Ära ist wohl erst mit dem Beginn des 6. Jahrhunderts anzusetzen (zwischen 512 und 518 nach Ch. Moeller, in: Das Konzil von Chalkedon, Bd. I, 638; vgl. 637). Nun beginnen auch stärkere Bemühungen um die Definition von Begriffen, wie wir es etwa bei Boethius, Rusticus Diaconus und Leontius von Byzanz sehen. Immerhin ist Kyrill praktisch dennoch der Abschluß der alten Epoche, weil nach seinem Tod bis zum Aufkommen der neuen Methodik in der griechischen Kirche keine beherrschende Gestalt hervortritt — es sei denn der große Verehrer und Kenner Kyrills, Severus von Antiochien. Er ist aber durch seinen Gegensatz zu Chalkedon in die Trennung von der Kirche hineingeraten. — Jedenfalls sind die 12 Gestalten, die hier vor uns stehen, aus einer in sich geschlossenen Zeit genommen. Es ist wirklich eine klassische Reihe von Vätern und Kirchenschriftstellern. Unter der Feder des Verf. werden manche davon wieder „zu Menschen", nachdem sie eine einseitige theologische und ungeschichtliche Betrachtungsweise allzusehr in eine überzeitliche Sphäre entrückt hatte. Die Skizze über Gregor von Nazianz ist unter dieser Rücksicht besonders gelungen (101—113). Das Bild Kyrills v. Alexandrien — auch wenn man dessen einseitige Glorifizierung, wie vielfach üblich, nicht mitmacht — ist aber wohl in mancher Hinsicht „allzumenschlich" ausgefallen (vgl. 161). Die Union von 433 zeigt ihn doch u. E. in einer etwas gemäßigteren Haltung und persönlich ausgeglichenerer Form als nach der scharfen, wohl von E. Schwartz beeinflußten Darstellung des Verf. (162 oben) anzunehmen ist. Kyrill mußte die Annahme der Union nachdrücklich gegen Extremisten verteidigen, wie dies die Briefe an Acacius, Eulogios v. Alexandrien, Succensus und Valerianus zeigen. Wäre er diese Union nicht aus Überzeugung eingegangen, wäre sie unter diesem Druck zerbrochen. (Übrigens hat Kyrill seine extremen Formeln nur zurückgestellt, nicht aufgegeben.) Dabei findet Kyrill ein gutes Wort selbst über Nestorius (ACO I 1, 4 p. 35; PG 77, 224 D—225 A). Die Abneigung des Alexandriners gegen den gestürzten Gegner beruhte gewiß nicht zuletzt auf einer inneren Einsicht in dessen ungenügende

christologische Konzeption, die sich tatsächlich bei Nestorius nachweisen läßt. Gerade daraus konnte Kyrill ermessen, daß Nestorius auch die Formel der Union innerlich noch nicht mitvollziehen konnte. Dennoch hat Verf. recht, wenn er die Methode, die Mittel und die politische Abzweckung des Vorgehens Kyrills gegen Nestorius einer Kritik unterzieht: es fehlt an dieser Auseinandersetzung gerade jenes, was erst mit dem 6. Jahrhundert greifbar zu werden beginnt und doch schon Athanasius auf der Synode von 362 vorgemacht hatte, eine gegenseitige Aufklärung über Begriffe, Formeln und theologische Gesamtkonzeption, die allein den Gegner hätte gewinnen können. — An dieser letzten Skizze sieht man, was Verf. in seiner Gesamtdarstellung der 12 Kirchenväter bzw. Schriftsteller an Problemen zur Sprache zu bringen weiß, so etwa das Verhältnis von Kirche und Amt (dies besonders bei Klemens v. Alexandrien und Origenes; vgl. hier jedoch die Rezension v. H. Bacht zu dem Werk des Verf.: Kirche und Amt, in diesem Heft); von Philosophie und Christentum und das Wesen der Kirchlichkeit. Der offene Blick für die geistes- und kulturgeschichtlichen Hintergründe der Vätergestalten, für die Rolle der Politik und der Humana, die weithin treffende Darstellung der theologischen Lage und die klare Zeichnung ihrer so verschiedenen Gestalten selbst machen das kleine Buch zu einer wertvollen Bereicherung unserer Väterkunde. Grillmeier

Laurin, J. R., O.M.I., Orientations maîtresses des Apologistes chrétiens de 270 à 361 (Anal. Gregoriana, 61). gr. 8° (XVI u. 488 S.) Rom 1954, Univ. Gregoriana. — Man könnte geneigt sein, die auf S. 436 gebotene Übersicht „Tableau récapitulatif" als symptomatischen Ausdruck für Arbeitsweise und Ertrag dieser Untersuchung zu nehmen, und es wäre damit keineswegs eine Herabsetzung derselben ausgesprochen. Verf. kann gar nicht von einer anderen Absicht geleitet worden sein als von derjenigen, ohne Rücksicht auf eindrucksvolle Eindeutigkeit des Ergebnisses in weitem Raum verstreute Einzel-Elemente zu sichten und unter bestimmten Gesichtspunkten zu ordnen: In diesem Fall rechtfertigt die Tatsache, daß die griechischen Apologeten des 2. Jahrh. seit langem als geschlossener Block gewertet und nach ihren Bestandteilen minutiös erforscht wurden, eine Ausdehnung derselben Fragen auf eine Zeit, wo trotz des nahen oder bereits errungenen Sieges eine Verteidigung oder Rechtfertigung des Christentums geboten war. Es ist nicht dem Verf. zum Vorwurf zu machen, wenn das erzielte Ergebnis — in der erwähnten Tabelle schematisch dargestellt oder auf den letzten 9 Seiten kurz zusammengefaßt — keine überzeugend klare Linie aufweist. Man sollte ihm eher Dank wissen, daß er sich so hütete, gewagte Linien zu „entdecken". Vielleicht hätte die sporadisch angedeutete Vermutung: „„la faveur croissante des princes pour l'Église chrétienne donne probablement aux chrétiens l'impression qu'ils triompheront aisément de leurs adversaires" (442), intensiver in die Interpretation der vorhandenen Elemente eingeführt werden sollen, um eine gewissermaßen enttäuschende Leistung der in Frage kommenden kirchlichen Schriftsteller verständlich zu machen. — Auf jeden Fall ist der Wert vorliegender Untersuchung in der *methodischen* Durchführung zu entdecken: In mustergültiger Weise wird ein Mittelweg gefunden zwischen einem Sichverlieren in der Überfülle der Gesichtspunkte und Daten und einer gewaltsamen Vereinfachung. Man könnte natürlich mit dem Verf. diskutieren, wie weit seine Wahl der zeitlichen Begrenzung — 270 bis 361 — die sachlich beste und berechtigste ist; oder ob die von ihm stereotyp gestellten Fragen nach Adressat, Zweck und Argumentation der einzelnen apologetischen Werke den Begriff „Orientations maîtresses" auszufüllen vermögen. Jedoch muß der, welcher solchen Durchblick unternimmt, sich notwendigerweise auf bestimmte Grenzen festlegen; und daß in unserem Fall Verf. sich nicht willkürlich oder übereilt entscheidet, verraten seine annehmbaren Rechtfertigungen. Relativ am schwersten ist wohl der Gang der Untersuchung da nachzuvollziehen, wo er einige einzelne altchristliche Schriftsteller als „Apologistes chrétiens" von anderen grundsätzlich absondert: „car notre recherche ne porte pas sur les orientations maîtresses de l'apologétique chrétienne, ni sur les orientations apologétiques des écrivains chrétiens, mais seulement sur les orientations maîtresses des apologistes chrétiens" (XI). Die nach Meinung des Verf. zu letzterer Klasse gehören, werden — nach einem 1. Teil als Einführung, die einen gefälligen Überblick gibt über die Krise der heidnischen Welt, über Aufschwung des Christen-

tums und Schweigen der Apologetik am Ende des 3. Jahrh. — im 2. Teil über die Apologeten während der Diokletianischen Verfolgung (67—306) und im 3. Teil über diejenigen im Kraftfeld der Befriedung durch Konstantin bis ins einzelne erforscht. Im 2. Kap. rangieren vier Namen, davon Methodius von Olympos auf Grund der sehr spärlichen Kenntnisse von dessen gegen Porphyrius gerichteter Schrift nur kurz, dafür um so ausführlicher die drei übrigen: Eusebius von Caesarea (94—145), Arnobius (146—185), Laktanz (186—304). Während leicht einzusehen ist, daß man das während der Verfolgungsstürme aufgebrachte christliche Verteidigungsschrifttum im wesentlichen bei diesen Autoren zu suchen hat, braucht die Zusammenstellung im 3. Kap., in welchem Laktanz und Eusebius noch einmal und dazu Athanasius und Julius Firmicus Maternus als Vertreter vorgeführt werden, nicht auf den ersten Blick den Eindruck der Vollständigkeit zu erwecken; man wird sich aber überzeugen lassen, daß zwischen 312 und 361 tatsächlich kein im strengen Sinne apologetisches Schrifttum über das erwähnte hinaus uns bekannt ist. Um noch größerer Deutlichkeit willen bietet Verf. einige Seiten „Notes complémentaires" (430—435) und nennt darin eine Reihe literarischer Werke, deren Verwendung er wegen zu starker literar-historischer Unsicherheit oder wegen Überschreitung der von ihm selbst gezogenen Grenzen unterläßt: Cornelius Labeo, Cohortatio ad Graecos, Kommodian, Vitellius Afer, Aphraates u. a. Diese Autoren und die vereinzelten apologetischen Elemente in nicht-apologetischen Schriften der ausführlicher besprochenen „Apologeten" mit in die Untersuchung einzubeziehen, hätte wohl den an sich lobenswerten Aufwand an Mühe und Leistung noch um ein beachtliches Maß gesteigert. Und dennoch drängt sich die Frage auf, ob diese Mehrarbeit nicht zu empfehlen wäre. Gerade weil im Gesamtergebnis der Arbeit sich kaum deutliche Linien oder Richtungen abheben, weil also im Vergleichen der einzelnen Faktoren in starkem Maße das *Zufällige* hervortritt, wäre dies zu erwägen; denn ein derartiges Ergebnis gewinnt nicht unwesentlich an wissenschaftlichem Wert, wenn es mit dem Bewußtsein einer definitiv erschöpfenden Vollständigkeit gepaart werden kann. Röttges

Kerrigan, A., O.F.M., St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament (Analecta Biblica, 2). gr. 8° (XXXIX u. 488 S.) Roma 1952, Pontificio Istituto Biblico. 6300 L.; 10,50 Doll. — Verf. hat für seine Untersuchung einen der wichtigsten Namen der griechischen Patristik herausgegriffen, der diese Bedeutung freilich nicht gerade auf dem Gebiete der Exegese, sondern auf dem der dogmatischen Theologie erlangt hat (460). Er hat Kyrill auch bisher nur als Interpreten des AT gewürdigt — eine entsprechende Studie über Kyrill als Deuter des NT ist nach persönlicher Aussage des Verf. (Second International Conference on Patristic Studies, Oxford 1955) in Vorbereitung. Man kann nur wünschen, daß die wichtigsten Väter der griechischen und lateinischen Kirche auf ähnliche Weise als Exegeten behandelt werden, wie es in dieser gründlichen Studie geschieht. In zwei Teilen entfaltet sich das Thema. Der 1. Teil gibt die *Klärung grundlegender Begriffe:* Wortsinn und geistlicher Sinn der Schrift im System Kyrills (23—240). Zuerst werden die verschiedenen Formen von Schriftsinn besprochen, die in der älteren christlichen Überlieferung bekannt waren, und eine Klärung des Sprachgebrauches (auch für den Bereich der modernen Exegese) vorgenommen (25—34) und Kyrills Standort bestimmt. Der Kirchenvater kennt einen doppelten Schriftsinn, eben den buchstäblichen und den geistlichen, unterscheidet sie aber in erster Linie („chiefly"!) von den Objekten und ihrer Eigenart her, die in der Schrift zur Darstellung kommen (33 38 42ff. 129ff.). Die Schrift spricht als Buchstabe (im Wortsinn), wenn sie von den αἰσθητά (42—51) redet, dagegen als πνεῦμα (im geistlichen Sinn), wenn ihre Gegenstände aus der Welt der νοητά und der πνευματικά (123—126) genommen sind. Der Hauptton liegt bei Kyrill auf dem geistlichen Sinn der Schrift (111—240), vorzüglich bezeichnet mit dem Wort θεωρία, das aus der platonischen Tradition kommt (116—122). Bei der Untersuchung der Quellen Kyrills in diesem Gebrauch wären jetzt auch die Ausführungen von W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, zu beachten (vgl. Schol 29 [1954] 257—260, bes. 259 f.). Die Untersuchung der Gegenstände, von denen die Schrift im geistlichen Sinn spricht, zeigt, daß Kyrill damit jene Inhalte meint, die als Ausdruck des Christusmysteriums

gewertet werden müssen: „jegliche θεωρία πνευματική blickt auf das Christusmysterium hin" (Fragm. 2; 2 Cor 3, 12). Ein Schrifttum ohne diese Bezugnahme auf Christus ist für Kyrill nicht mehr sensus spiritualis (131). Christus selbst ist der Deuter des AT (177—187). Diese Auffassung verleitet jedoch Kyrill im Gegensatz zu Klemens und Origenes nicht dazu, die Propheten und ihre Verkündigung den Aposteln und ihrer Sendung gleichzustellen. Wenn er auch auf Grund seiner hermeneutischen Auffassung den Zusammenhang zwischen AT und NT durchaus betont, so ist für ihn mit den Aposteln doch ein neues Entwicklungsstadium des Glaubens gekommen. Wichtig ist aber die enge Verkettung von AT und NT, ja deren Identität, gerade vermöge der Betonung und Fassung des geistlichen Sinnes (131 bis 135). Neben dem christologischen ist der ekklesiologische und auch der historische Typ der Exegese bei Kyrill gegeben, wie auch jener, der unter dem Namen des „sensus interior" geht und dem Bereich der ethischen Paideusis angehört. Dagegen ist der eschatologische Typ wenig vertreten (165—168). Der 2. Teil bringt dann *konkrete Beispiele* für Kyrills Exegese (241—434). Wiederum liegt die Einteilung nach Wortsinn und geistlichem Sinn zugrunde, wenn auch manche Ergebnisse für beide Arten der Hermeneutik passen. Was Verf. einführungsweise über die verschiedene Einkleidung der exegetischen Erklärungen Kyrills in den einzelnen für die Untersuchungen wichtigen Quellen sagt, ist auch für das Gesamtverständnis dieser Schriften nützlich (243—250). Wichtig ist vor allem der Nachweis (245 f.), daß bei Kyrill eine Entwicklung hin zu einer immer größeren Wertung des Wortsinnes gegeben ist (bes. in den Glaphyra), was konkret freilich oft nicht viel bedeutet. Um die auf der Analyse des Wortsinns basierende Exegese Kyrills zu beleuchten, untersucht Verf. bei dem Kirchenvater Textform, Varianten, Vorschläge Kyrills zu Satzkonstruktionen und Wortformen (bei alledem ist für das AT zu beachten, daß Kyrill kein Hebräisch konnte; in textkritischer Hinsicht ist er manchem Kirchenvater unterlegen, der gleichfalls kein Hebräisch konnte [445]); seine antimythische Einstellung, Benützung historischer Angaben in der Schrift und in außerbiblischen Quellen; geographische Hinweise; Bestimmung der sprechenden und angesprochenen Personen und Gemeinschaften in den prophetischen Büchern; Bezugnahme der Schrift auf das Römerreich; die Gewohnheit, verschiedene Deutungsvorschläge bei dunklen Stellen vorzulegen; ausdrückliche Bezugnahme auf andere Exegeten. Welche Grundsätze hat Kyrill bei der Erarbeitung des geistlichen Sinnes? Die Entdeckung des geistlichen Sinnes ist für Kyrill das Ergebnis einer Zusammenarbeit des Heiligen Geistes Christi (187—191) mit dem natürlichen Bemühen des Exegeten. Dieser hat zunächst vom σκοπός, der Absicht und Meinung des Hagiographen (bzw. Textes) auszugehen, in denen buchstäblicher und geistlicher Sinn schon zusammen zum Ausdruck kommen können. Die Bestimmung dieses σκοπός darf den Exegeten jedoch nicht zu lange aufhalten, vor allem dann nicht, wenn der buchstäbliche Sinn keinen geistlichen Sinn zuläßt. Man soll dabei nur jene Elemente herausholen, die dem Christusgeheimnis gelten und alle anderen Züge beiseite lassen (also z. B. Jonas, Moses etc. nur betrachten, insofern sie als Vorbild Christi gelten können). Dies gilt für die Parabeln des NT und verschiedene Tropoi und Typoi des AT. Für die Typoi Christi im AT ist zu beachten, daß wir auf die Art und Qualitäten ihrer Handlungen, nicht auf ihre Natur selbst schauen sollen (es ist also nicht zu bestimmen, wer Melchisedech war, sondern was er tat [372—374]). Besondere Regeln werden aufgestellt für Paradeigmata, die Namen, Zahlen. In der Bestimmung des geistlichen Sinnes macht sich sodann die Einstellung Kyrills gegen Juden und Häretiker, wie überhaupt seine Neigung zum Theologisieren geltend, die überall einfließt (385—417). Die hier angeführten Beispiele geben eine konkrete Vorstellung von Kyrills Art, die Schrift anzugehen. Auch in der Bestimmung des geistlichen Sinnes kann Kyrill — wie in der Erarbeitung des buchstäblichen — zuweilen mehrere Deutungen vorlegen (427—434). — Nach all diesen reich belegten Untersuchungen läßt sich Kyrills Standort in der Geschichte der Exegese einigermaßen bestimmen und seine Bedeutung für die neue Diskussion um die Methode und Wiederbelebung der Exegese (H. de Lubac — J. Daniélou, P. Claudel) abschätzen. Es läßt sich mit P. Abel O. P. nachweisen, daß Kyrill häufig Hieronymus benützt hat und in mancher Hinsicht von ihm beeinflußt wurde, wie er auch die Antiochener, Origenes, Eusebius und Basilius, ja selbst die alte ägyptische Religion heranzieht. Dabei

bleibt er *Alexandriner* in seiner Einstellung, hat aber die Grundsätze seiner Vorgänger seiner Eigenart und den Erfordernissen der Kontroverse angepaßt. Eines unterscheidet ihn aber scharf von Origenes, nämlich die betonte Auffassung, daß nicht alle Einzelheiten des AT eine geistliche Deutung zulassen. Gerade in der Tatsache der stärkeren Betonung des Literalsinnes in der Geschichte der Exegese liegt der besondere Beitrag Kyrills, weniger dagegen in seinen konkreten Ergebnissen, die jedoch im einzelnen auch anzuerkennen sind (445 446). Die Heraushebung dieser verschiedenen Beziehungen, besonders auch zu Antiochien, die sich mit der Zeit immer mehr vertieften (443), ist auch für das theologische Gesamtbild Kyrills von großer Bedeutung und bedarf noch besonderer Auswertung für das Gebiet der Dogmatik. Was bedeutet Kyrill für die oben genannten neueren Bestrebungen, denen es darum geht, in Exegese der Erbauung und im Ringen um das Schriftverständnis dem Heiligen Geist den zukommenden Platz zu sichern — und dies unter Berufung auf die Väter? — Verf. gibt eine reiche Übersicht über die verschiedenen Vorschläge, die bis zum Erscheinen seines Werkes gemacht wurden (446—454). Er selbst beurteilt die Möglichkeit, Kyrills exegetische Prinzipien zum Ausgangspunkt einer geistlichen Exegese auf wissenschaftlicher Grundlage zu machen, kritisch (460) und kommt in diesem Zusammenhang zur Feststellung, daß eben Kyrill als Theologe größer sei denn als Exeget. Dieses nüchterne Urteil ist Ausdruck und Ergebnis einwandfreier Methode, die dem ganzen Werk seine Überzeugungskraft verleihen. Grillmeier

Baur, Chr., O.S.B., Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten: Trad 9 (1953) 101—126. — Nach der Berliner Hs 77 (Phill. 1481, saec. 12) gibt B. drei hier unter dem Namen des hl. Chrysostomus stehende Predigten heraus: eine Osterhomilie und zwei Himmelfahrtspredigten. Das charakteristische Merkmal ist ihr nestorianischer Charakter. Besonders die beiden ersten klingen dabei auch stark in der Wortform und ihren Ideen an Nestorius selber an, so daß B. eine Zuweisung an diesen nicht ausgeschlossen erscheint (102). Freilich sind die Schärfen eines voll entbrannten Streites noch vermieden; auch findet sich noch nichts von einer Polemik gegen das Ephesinum. Maria wird einfach παρθένος genannt. Daher hält B. sie für vorephesinisch. Typisch ist etwa in der 1. Predigt: οὐχ ἡ θεότης ἐσταυρώθη, ἀλλὰ τὸ περαβάλαιον τῆς θεότητος (vgl. das Nestoriuszitat bei Marius Mercator: Non occidit Pilatus deitatem sed deitatis vestimentum). Bemerkenswert ist hier auch der Hinweis auf die πρωτόθρονοι, welche die Firmung wiederholen. Während diese 1. Predigt bisher nur im Cod. Berol. gefunden wurde, ist die 2. in 17 Hss überliefert, von denen B. für die Edition 12 benutzen konnte. Auch die 3. ist in 5 Hss noch vorhanden. Im Anhang weist der Verf. auf zwei bei Migne gedruckte Himmelfahrtspredigten (PG 28, 1092 ff. [Ps.-Athanasius] und PG 52, 793 ff. [Ps.-Chrysostomus]) hin, die eine auffallende Ähnlichkeit mit der 2. hier edierten haben. Ps.-Athanasius schreibt B. dabei die Priorität zu. Man kann dem Verf. nur zustimmen, wenn er den Vorschlag macht, alle edierten und unedierten christologischen Homilien vor allem der vorephesinischen Zeit sprachlich und inhaltlich einmal zu untersuchen und so ihrer Herkunft näherzukommen. Weisweiler

Hohensee, A., The Augustinian Concept of Authority (Folia, Suppl., 2). gr. 8° (77 S.) New York 1954, R. F. Moroney, New York 57, 2180 Ryer Avenue; in Deutschland: Berlin W 35, Tiergartenstr. 30 (Westzone) Kanisiuskolleg. 2.— Doll. — Nach der Untersuchung von Augustins Ausdruck ‚Providentia' von J. Götte (vgl. Schol 29 [1954] 599 f.) wird nun von H., einem der Mitglieder der Studiosa Societas für Augustinus-Studien im Kanisiuskolleg zu Berlin, eine Arbeit über ‚Auctoritas' vorgelegt. Zunächst bringt der Verf. eine Liste der Stellen, an denen Augustin das Wort gebraucht. Es sind 1164 Orte. Sachlich ist die Aufzählung untergeteilt in Stellen, an denen das Wort generell angewandt ist oder als auctoritas divina bzw. humana. Daran schließt sich eine Anthologie, in der ausgewählte Texte zu den drei genannten Grundbedeutungen gebracht werden. Das gibt über die bloße Ortsangabe der 1. Liste hinaus einen guten Sacheinblick. Eingehende Verzeichnisse beschreiben dann näher die Natur der Auctoritas durch Angabe der Beiwörter (wie adversa, apostolica, clara, minor) oder von Verben (etwa eminet, fulget, subvenit, vigilat) bzw. ähnlicher Substantive (wie excellentia, gubernaculum, pondus). Eine weitere

Liste bringt die Bezeichnungen für die Art, wie die Auctoritas sich zeigt (appellat, corrumpit, custodit, praecipit). Weiter findet sich ein Index der mehr passiven Bedeutungen (etwa amittitur, fundatur). Personen und Sachen, denen Autorität zusteht, enthält eine weitere Liste (Gott, die Hl. Schrift, die Kirche oder mit Namen genannte Personen wie Cicero, Origenes, auch ungenannte Personen wie pontifices, testes, und Dinge oder Geschehnisse wie Gesetz und Orakel). Ihr schließt sich als Abschluß ein weiterer Index an: Notabiliora. Hier finden sich z. B. die berühmten Dreiteilungen Augustins, etwa: Quod intelligimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati; quod opinamur, errori. Sehr wichtig erscheint die Beobachtung des durch seine eingehende Untersuchung so erfahrenen Verf. über die Entwicklung des Ausdrucks bei Augustin (36 ff.). Als junger Mann lehnt er mit dem Manichäismus die Autorität ab (vgl. Contra Acad. 1, 3, 9). Als gereifter Mann in der Lebenserfahrung aber ist sie ihm rationis supplementum, ne de via recta aberremus oder rationis firmamentum, ne per lucem occaecemur veritatis und endlich rationis fundamentum, ut ad beatam ascendamus vitam. Es steckt eine wahrhaft bewundernswerte Akribie in diesen eng gedruckten Seiten. Aber die Arbeit hat sich gelohnt. Sie gehört in jede patristische und philologische Bibliothek. Weisweiler

Bruck, E. F., Über Römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte. gr. 8° (VIII u. 168 S.) Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, Springer. 19.60 DM. — Der amerikanische Rechtsgelehrte legt in diesem Werk verschiedene Aufsätze, die in den letzten Jahren englisch in Zeitschriften veröffentlicht wurden, in deutscher Sprache vor. Ihr gemeinsamer Nenner entspringt der Absicht B.s, „Einzelfragen des römischen Rechts in ihrem kultur- und ideengeschichtlichen Zusammenhang zu erfassen ... sowie das menschliche Element zu erkennen, das unmittelbar oder mittelbar auf die Gestaltung des Rechts und seiner Folgen eingewirkt hat ..." (V). Zwei der sechs Beiträge behandeln Fragen aus dem altkirchlichen Raum, und sie sind, da durch Juristen durchgeführte sachliche Bearbeitung solcher Fragen den Theologen verständlicherweise interessiert, hier anzuzeigen. 35 Seiten sind gewidmet der Abhandlung „Paulus, die Kirchenväter und der ‚Fröhliche Geber' im römischen Recht: Liberalitas und Animus donandi" (101—136). Der Durchblick setzt an bei Paulus, genauer bei dem bekannten Schriftzitat 2 Kor 9, 7. Und schon hier beginnt für den Juristen über die Exegese hinaus eine Fragestellung, die den Kirchengeschichtler — unter Umständen auch den Verkünder des Gotteswortes — überraschend, und doch sympathisch trifft: „Schenken scheint eine so einfache Angelegenheit zu sein. In Wirklichkeit ist es ein komplizierter Vorgang vom ethischen, juristischen wie vom psychologischen Gesichtspunkt aus ..." (103). Ein Rückblick auf Moses und das „Freiwillige Herz", auf Aristoteles und die Kunst des „Richtigen Gebens", auf das „fröhliche Geben" und die Stoiker, auf denselben Begriff in der Septuaginta und der jüdisch-hellenistischen Literatur dient zur Präzisierung der bei Paulus eröffneten Begriffsanalyse. Danach wird der Fortgang des Gedankens verfolgt bei den Apostolischen Vätern, Clemens von Alexandrien, Johannes Chrys., um ihn dann einmünden zu sehen in die völkischen Rechtsnormen des Altertums, besonders bei Justinian. Religionsgeschichtlich ernst zu nehmen wäre das 11. Kap., wo vom Begriff der „Liberalitas" her die römische Mentalität in der republikanischen und klassischen Periode erneut beleuchtet wird: Als Ergebnis erscheint auch hier wieder die nicht sehr schmeichelhafte römische „Berechnung", und man trifft eine Haltung, die für die Durchdringung mit der Frohbotschaft Christi alles andere als günstig war. Um so weniger überrascht den Kirchengeschichtler die Zusammenfassung des Gesamtabschnittes, „daß die Übereinstimmung zwischen den byzantinischen Juristen und den Kirchenvätern, insbesondere Chrysostomus, in der starken Betonung des Willens besteht, im Gegensatz zum äußerlichen Vollzug der Schenkung" (136). Daß darüber hinaus noch ein Unterschied festzustellen ist, insofern die Juristen an den Willen, unentgeltlich zu schenken, dachten, während die Väter den ethischen Willen ohne selbstsüchtiges Motiv betonten (ebd.), entspricht der dem Rechtsgeschichtler gewohnten Begriffsanalyse. — Die 2. hier interessierende Abhandlung heißt „Caesarius von Arles und die Lex Romana Visigothorum" und bietet einen eng begrenzten, aber scharfen Einblick in die Spätantike. Verf. sieht die Situation Alarichs — angesichts eines gegen Chlodwig drohenden Krieges — als Ausgangs-

punkt für die Durchsetzung des visigothischen Rechts mit römischen Elementen. Alarich „machte zwei politische Konzessionen: ein allgemeines Konzil der katholischen Kirche und ein Gesetzbuch für ihr eigenes römisches Recht. Beides gehört zusammen. Es handelt sich in erster Linie um Notstandsmaßnahmen" (150). Die Synode von Agde 506 rückte die starke Persönlichkeit des Caesarius wie auch das Schwergewicht des katholischen Volksteils unter den Westgoten ins rechte Licht. Als im selben Jahre eine eigene Lex Romana Visigothorum zusammengestellt werden sollte, erwirkte die Teilnahme hoher Würdenträger des katholischen Episkopates die Übernahme wichtiger Bestimmungen aus dem römischen Recht: Gerichtsstand der Kleriker in Kriminalsachen, Jurisdiktion der Bischöfe bei delicta privata u. a. Zwar wurden im westgotischen Breviar Teile aus dem 16. Buch des Cod. Theodos., welche den katholischen Glauben als einzig wahre Religion darstellten und den Arianismus verdammten, weggelassen; und dennoch ist mit Erstaunen festzustellen: „Daß die Westgoten überhaupt darauf eingingen, ein Gesetzbuch zu verwerten, das die stärksten Beschimpfungen ihres Glaubens enthielt (z. B. Ariani sacrilegii venenum), zeigt wieder die prekäre Lage ihres Reichs" (159). Vier Einzelergebnisse schält Verf. als Frucht dieser Abhandlung heraus, die zunächst rein rechtsgeschichtlich von Interesse sind (z. B. daß „Alarichs" Einfluß in Pauls Sentenzen nicht existiert usw.), die aber formalobjektiv den Verf. zu folgender Formulierung führen: „Wo das Interesse der katholischen Kirche fehlt, da fehlen auch wesentliche Änderungen" (160). Für das kirchengeschichtliche Verstehen der Spätantike ist dieser Hinweis auf eine leicht übersehene Einzelszene wertvoll: die Interessen der römischen Kirche sind in den Rechtsnormen arianischer Völker überraschend stark berücksichtigt, und dies wirkte sich um so mehr aus, als gerade die Lex Romana Visigothorum „das Recht in Südfrankreich, in Italien, in Spanien und in der Ostschweiz Jahrhunderte hindurch beeinflußte, obwohl sie in einer politischen Notlage improvisiert worden war" (163). Röttges

Quellenschriften aus dem 12. Jahrhundert: William of Malmesbury, The Historia Novella. Translated from the Latin with Introduction and Notes by *K. R. Potter* (Nelson's Medieval Texts). 8° (XLIII u. 83 [Doppel-] S.) London 1955, Nelson. 20.— Sh. — The Deeds of Stephan (Gesta Stephani). Translated from the Latin with Introduction and Notes by *K. R. Potter* (Nelson's Medieval Texts). 8° (XXXII u. 163 [Doppel-]S.) London 1955, Nelson. 20.— Sh. — The Letters of John of Salisbury, Volume One, The Early Letters (1153—1161). Edited by *W. J. Millor (S. J.)* and *H. E. Butler*, revised by *C. N. L. Brooke* (Nelson's Medieval Texts). 8° (LXVIII u. 296 [Doppel-] S.) London 1955, Nelson. 50.— Sh. — Analecta Monastica, Textes et Études sur la Vie des Moines au Moyen Age. 3. série. Par *M. M. Lebreton, J. Leclercq, C. H. Talbot* (Studia Anselmiana, 36). 8° (206 S.) Rom 1955, Herder. — Hildegard von Bingen, Wisse die Wege (Scivias). Nach dem Originaltext des illuminierten Rupertsberger Kodex ins Deutsche übertragen und bearbeitet von *M. Böckeler*. 8° (414 S.) Salzburg 1954, Müller 24.70 DM. — Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter von *M. Bernards* (Forschungen zur Volkskunde, hrsg. v. G. Schreiber, 36—38). 8° (XVI u. 262 S.) Köln/Graz 1955, Böhlau. 18.— DM. — Die Normannen in Thessalonike. Die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen (1185 n. Chr.) in der Augenzeugenschilderung des Bischofs Eustathios, übersetzt, eingeleitet und erklärt von *H. Hunger* (Byzantinische Geschichtschreiber hrsg. v. E. v. Ivánka, 3). kl. 8° (163 S.) Graz/Wien/Köln 1955, Styria. 6.— DM. — Caesarius v. Heisterbach, Leben, Leiden und Wunder des Heiligen Erzbischofs Engelbert von Köln. Übersetzt von *K. Langosch* (Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, 100). kl. 8° (115 S.) Münster/Köln 1955, Böhlau. 5.60 DM. — Das 12. Jahrh. übt auf Forschung und Darstellung einen sich stets noch steigernden Einfluß aus. Von Ch. H. Haskins über J. de Ghellinck zu P. Lehmann, von A. Wilmaert über H. Weisweiler zu J. Leclercq, von A. Brackmann über A. Cartellieri zu Fr. Heer, um nur einige Namen zu nennen, die stellvertretend ganze Historiker-Armeen bezeichnen sollen, haben sich Gelehrte aller Länder dem faszinierend reichen Leben dieser Epoche des Abendlandes zugewandt und seine verborgenen Schätze gehoben. Die Quellen sind noch längst nicht

alle erschlossen, aber die wichtigsten liegen in z. T. hervorragenden Editionen vor. Seit einigen Jahrzehnten bemüht man sich in Frankreich und England, Deutschland und Amerika auch um sachgerechte Übertragungen der zumeist lateinischen Schriften, weil leider die Kenntnis der lateinischen Sprache auf den Universitäten all dieser Länder in stetem Abnehmen begriffen ist. In Frankreich und England gibt man die Übertragung zugleich mit dem jeweils neu edierten lateinischen Urtext, ein Verfahren, das wir auch für Deutschland dringend empfehlen möchten. Die Classiques de l'Histoire de France au moyen-âge (Paris) und die Medieval Texts von Nelson (London) sind hier beispielgebend. Aus dieser letztgenannten Reihe (vgl. Schol 27 [1952] 597f. für Lanfranc-Knowles und Schol 29 [1954] 603 für Innozenz III.-Cheney) sind hier die beiden Quellenschriften zur Regierungszeit König Stephans (1135—1154) v. England zu nennen. *K. R. Potter* legt die anonymen ‚Gesta Stephani' vor und das Alterswerk des berühmten Historiographen der Abtei Malmesbury, die ‚Historia Novella'. Während diese natürlich nur bis 1142 führt, da Wilhelm bald darauf stirbt, umfaßt jene die gesamte, so überaus verwirrende, ja zeitweise chaotische Regierungszeit Stephans. Beide Quellen sind von hohem Wert, den der Herausgeber in gründlichen Einleitungen genau abgrenzt. Um dieser Einleitungen willen, die Text, Autor und Zeitgeschichte behandeln, sind die Texte des Nelson-Verlages besonders zu rühmen. Auch die Sprache der Übertragung ist gepflegt und dem Urtext gegenüber von großer Treue, ohne darüber zu vergessen, daß sie auch dem gegenwärtigen Leser gegenüber zu zeitnaher Anpassung verpflichtet ist. — Sehr zu begrüßen ist auch der 1. Bd. der Briefe von Johannes v. Salisbury, des Mannes, der nicht nur in England, sondern im ganzen europäischen Westen, den Ruhm höchster Bildung beanspruchen durfte. Seit 1848 (J. A. Giles, abgedr. PL 199) waren die frühen Briefe nicht mehr ediert worden. *H. E. Butler,* weitgehend gestützt auf die Vorarbeiten von *W. J. Millor S. J.*, konnte also die Forschungarbeiten eines ganzen Jahrhunderts für die Neuausgabe verwerten. So liegen nunmehr diese literarisch und politisch äußerst wichtigen Zeugnisse in bester (auch zeitlich ziemlich gesicherter) Ordnung vor. Die Einleitung bringt willkommenen Bericht über das frühe Leben des Johannes, eine Skizze über Erzbischof Theobald, einen ausgezeichneten Essay über den Humanisten Johannes und seine Briefe. Ordnung und Datierung der Briefe wird sorgfältig verantwortet. Der Variantenapparat ist auf das Wichtigste eingeschränkt, bei den Anmerkungen hätte man eine größere Ausführlichkeit begrüßt. Die Übertragung ist gut, obwohl es ihr nicht gelingt, den eleganten Strom der Rede des Johannes in gleicher Glätte und Biegsamkeit aufzufangen und wiederzugeben. Sachlich von höherer und umfassenderer Bedeutung wird die Briefreihe sein, welche die Herausgeber für den angekündigten 2. Bd. bereitstellen. — Aus den monastischen Kreisen der Zeitgenossen des Johannes v. Salisbury bringen die Analecta monastica Briefe, Predigten und geistliche Trostschriften. Zwar gehört der von *C. H. Talbot* mitgeteilte ‚Liber confortatorius' des Goszelin v. Saint-Bertin noch in das 11. Jahrhundert, doch setzt T. den Tod des Verfassers für die erste Dekade des 12. Jahrhunderts an (10). Sowohl der ‚Liber confortatorius' wie auch die verschiedenen biographischen Arbeiten des flandrischen Mönches in England sind von kulturhistorischem Quellenwert, ihr geistlicher Tenor verrät die Lebendigkeit monastischer Reformfrömmigkeit und die Sprache führt hinüber in das Zeitalter humanistischer Formfreudigkeit. Eigentliche Zeitgenossen des Johannes sind dann Julian v. Vézelay und der Zisterzienser-Kardinal Odo v. Ourscamp, die mit ihren Predigten und Briefen von *M. M. Lebreton* und *J. Leclercq* eingeführt werden. L. bringt aus dem unerschöpflichen Vorrat seiner Handschriftenkenntnis eine Reihe Briefe, die sich mit der Frage des Berufs zum monastischen Leben befassen (169—198). Briefe aus Saint-Bénigne, Clairvaux, Rievaulx, Oxford, Jumièges, also aus einer großen Breite monastischen Stilreichtums und den wichtigsten Bezirken des westlichen Abendlandes. Wie stets bei diesem Verf. bedeuten die kurzen, prägnanten, geistvollen Einleitungen Anregung und Wegweisung für weitere Forschung. — In 2. Auflage legt *M. Böckeler* ihre bereits 1928 erschienenen Übersetzungen des grundlegenden Werkes der hl. Hildegard v. Bingen (Scivias) vor. Bereichert mit 35 Bildtafeln aus dem Rupertsberger Kodex, den neueste Forschungen der Rupertsberger Schreibstube zuweisen. Der Kodex selbst gilt seit der Besetzung der Ostzone

als verschollen. Eine Photokopie liegt in Maria Laach, die Chorfrauen von S. Hildegard-Bingen haben ihn 1927/33 nach dem Original auf Pergament kopiert. Außer diesem Kodex sind noch 9 weitere Hss bekannt. Die Hildegard-Literatur (399 bis 402) ist auf den neuesten Stand gebracht. Dem liebevoll übertragenen Text hat B. im Anhang ein Essay über Hildegard beigegeben, einfühlsam, fraulich, in den historischen Details etwas irreführend. Die Reform von Cluny war keine *„stille* Reform" (361), sondern publizistisch heftig umstritten, um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert im flandrischen Raum z. B. revolutionär. Hildegard als „einfältigen" Menschen zu bezeichnen, erscheint bei aller dahin tendierenden verstehenden Interpretation gewagt. Übrigens ist schon der Text, welcher diesem Stichwort Grundlage gab, ein typischer Exordial-Topos, die Bescheidenheitsfloskel, deren sich auch äußerst selbstbewußte und komplizierte Menschen bedienten, von Abälard und Bernhard v. Clairvaux bis zu Johannes v. Salisbury und Petrus v. Blois. Der „paupercula muliebris forma" könnten hundert andere „Würmlein" und „Winzigkeiten" beigesellt werden (362). Im Jahre 1147 die beinahe schon zur Matrone gewordene Hildegard (geb. 1098) als *junge* Meisterin zu bezeichnen, befremdet. Natürlich war Gregor VII. kein „ehemaliger Mönch von Cluny" (387), die Forschung hat diese frühere Ansicht längst überholt und beiseite gelegt. Doch sollen diese Notizen am Rande nur die Aufmerksamkeit des Rezensenten belegen; der Essay über Hildegard von Bermersheim (361—387) ist eine gute Einführung in Leben und Schaffen der Prophetin vom Mittelrhein. — Der geistliche Rahmen dieses Lebens wird sichtbar in einer anonymen Schrift des gleichen Zeitraums. — Obwohl *M. Bernards* nicht eine Edition des ‚Speculum Virginum', sondern vielmehr eine überaus sorgfältige Einführung textkritischer Natur und dann den Entwurf einer Gesamtdarstellung der Geistigkeit und des Seelenlebens der Frau im Hochmittelalter vorlegt, möchten wir dieses wertvolle Buch doch in unserem Zusammenhang der Quellenschriften des 12. Jahrh. anzeigen. In der Folge von Arbeiten H. Finkes (Die Frau im Mittelalter, 1913), H. Grundmanns (Religiöse Bewegungen im Mittelalter, 1935), St. Axters (Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden, 1950) versucht B. durch eine eingehende Interpretation des ‚Speculum Virginum' für die geistesgeschichtliche Wertung und Bedeutung der mittelalterlichen Frauenwelt einen monographischen Beitrag zu liefern. Da er sowohl bibliographisch als auch in der Quellenbenützung aus zeitgenössischem Raum weit ausholt, gewinnt er sichere Kriterien für die Einordnung der von ihm aus dem Jungfrauenspiegel erhobenen Grundkategorien der Frauenkultur des hohen Mittelalters. Wir können hier nur den Reichtum dieser Kategorien anmerken (Bildung der Persönlichkeit in Freiheit, Innerlichkeit, geistlichem Streben [40—137], Leben in der Gemeinschaft [138—177], das Reich der Liebe [178—209] in der Nachfolge Christi, der Brautmystik, den verschiedenen Gebetsweisen). Da fast jedes Stichwort kategoriegeschichtlich unterbaut erscheint, mag man das Maß der geleisteten Arbeit ermessen. Das Buch wird fast zu einem Nachschlagewerk der wichtigsten Begriffe abendländischer Spiritualität. Man vergleiche dazu das ausgezeichnet gearbeitete Register (230 bis 262). — Noch ins 12. Jahrhundert gehört ein Bericht des Bischofs Eustathios über die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen. Die von uns bereits besprochene Reihe ‚Byzantinische Geschichtschreiber' (vgl. Schol 29 [1954] 604 f.) legt die Schrift als Ganzes in guter Übertragung vor. Notwendige Anmerkungen und eine kurze Einleitung erschließen den historischen Rahmen. Für die außerordentliche Strahlungskraft des Normannentums im 11. und 12. Jahrh., welche natürlich militärische Mittel bevorzugte, bringt dieser Text wichtige Belege. — Abschließen möchten wir unseren Bericht mit einem Werkchen des Zisterziensers Caesarius von Heisterbach, das seiner Entstehungszeit nach natürlich den Rahmen des 12. Jahrh. überschreitet, dessen Verfasser aber (geb. um 1180) seine literarische Kultur und seine monastische Grundeinstellung noch ganz diesem Jahrhundert des Humanismus und der zisterziensischen Reform verdankt. Seit einigen Jahren erscheinen unter der Leitung von *K. Langosch* wieder die ‚Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit', die mit der vorliegenden Übertragung zur Nr. 100 gelangt sind. Es wäre im Sinn unseres eingangs angemeldeten Wunsches zu begrüßen gewesen, wenn man sich zu einer Beigabe auch des lateinischen Textes entschlossen hätte. Aber vielleicht will man doch an der grundsätzlichen Trennung beider Reihen,

dieser nämlich und der Edition ‚ad usum scholarum' festhalten. Da man die Einleitung der lateinischen Ausgaben sicher deutsch verfaßt, würde man sich aber doppelte Arbeit sparen. Hier bringt diese Einleitung Nachrichten über das Leben des Caesarius (3—5), über seine Schriften (Predigten, Erzählungen, historische Schriften) (6—13), eingehender über die Engelbert-Vita (14—24), deren Quellenwert sehr hoch angesetzt wird (19). Allerdings darf bei der Interpretation nicht außer acht gelassen werden, daß die Schrift für die Kanonisation des Erzbischofs in Auftrag gegeben wurde. Es werden also gewisse, besonders politische Partien des Engelbert-Lebens ausgeklammert. L. betont den literarischen Wert des Werkes, das große künstlerische Wirkung erziele (21). Auch hier wird man gewiß die tiefere Wirkung von der lateinischen Fassung erwarten dürfen. Das 3. Buch der Vita mit den Wunderberichten wird nur als knappe Inhaltsangabe der 76 miracula beigefügt.
Wolter

Sckommodau, H., Die religiösen Dichtungen Margaretes von Navarra (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, 36). gr. 8° (160 S.) Köln und Opladen 1955, Westdeutscher Verlag. — In gründlicher Arbeit gewinnt Sck. zuerst einen gesicherten Einblick in das schwierige handschriftliche Material und vergleicht mit ihm die vielfältigen Ausgaben. Auf Grund der so erschlossenen Texte untersucht er den religiösen Gehalt der Dichtungen. Er kann nachweisen, daß Margarete, die Schwester König Franz' I., mit allen geistigen und geistlichen Strömungen der wirren Jahrzehnte der beginnenden Reformation in Beziehung stand. Sie stimmte jedoch weder mit den reformatorischen (lutherischen und kalvinistischen) noch mit anderen sektiererischen Anschauungen überein, was einzelne Forscher annahmen, sondern verharrte im überlieferten katholischen Glauben, den sie aber mit Anlehnung an die mystischen Strömungen der Zeit persönlich gestaltete. Für ihr eigenes persönliches Leben war der Briefwechsel mit Briçonnet über die Möglichkeiten eines mystischen Aufstiegs der Seele bestimmend. Die abgewogene Untersuchung ist vorbildlich und wird besonders dadurch bedeutend, weil sie zeigt, wie eine führende geistige Persönlichkeit in dieser Wendezeit sich religiös formte, ohne dabei ein eigenes geschlossenes System zu entwickeln. Daß Margarete sich auch dichterisch, trotz aller schwachen Stellen ihrer Werke, auszeichnete, ihrem Schützling Marot, „dem formal begabtesten unter den französischen Lyrikern der Zeit, kongenial" war, und durch die Übernahme italienischer Formen und Motive die französische Literatur befruchtete, ist eher ein Nebenergebnis der Abhandlung.
Becher

Ganss, G. E., S. J., Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University. A Study of History of Catholic Education. 8° (XX und 368 S.) Milwaukee/Wisconsin 1954, Marquette Univ. Press. 5.50 Doll. — Über die Erziehungskunst der Jesuiten existiert eine Flut von Literatur, wobei die Beurteilung selbst unter Wissenschaftlern jene extreme Spannweite aufweist, die der Sprachgebrauch in das Wort jesuitisch hineinlegt. Über die Erziehungslehre des Ordensstifters Ignatius von Loyola ist dagegen von fachpädagogischer Seite so gut wie nichts Umfassendes geschrieben worden. Damit rechtfertigt der Verf. durchaus sein Unternehmen. Wenn er sein Augenmerk auf die „Idea of a Jesuit University" richtet, so liegt darin keine Einschränkung; denn an ihr läßt sich das ganze Erziehungsinteresse der Zeit und des Heiligen aufweisen. Wesentlich andere Erziehungsgebiete als das des gelehrten Unterrichts waren ja noch nicht ins Blickfeld getreten. Dessen gesamte Breite — von den ersten grammatikalischen Übungen bis zur Laurea — bezeichnet Ganss in Anlehnung an mittelalterlich-humanistischen Sprachgebrauch mit „University". Daß der Verf. sein Belegmaterial wesentlich aus dem Gebiet des Unterrichts in den klassischen Sprachen, vornehmlich des Lateinischen, entnimmt, ist von seiner Fachwissenschaft, der Altphilologie, her gegeben. Aber gerade darin hat er einen wertvollen, längeren geschichtlichen Anhang über das bislang noch nicht bearbeitete Gebiet der Methode des Lateinunterrichts seit dem Ende der karolingischen Zeit. Ein zweiter Appendix unterrichtet über die akademischen Unterrichtsmethoden in der Philosophie und Theologie zur Zeit des hl. Ignatius. Naturgemäß sind es vor allem die Konstitutionen und in ihnen der 4. Teil (der im 2. Teil des Buches in englischer

Übersetzung beigefügt worden ist), die der Erziehungslehre des Heiligen das Gepräge gebe. Stets hat sich der Verf. bemüht, das Ganze in die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge zu stellen. Dabei ist er nicht ganz frei geblieben von der Versuchung, moderne Erziehungsmaßstäbe an historische Gegebenheiten anzulegen (vgl. z. B. Ch. 8). Interessante, drucktechnisch jedoch nicht besonders gelungene Illustrationen veranschaulichen den Inhalt. Für den an der Erziehungsgeschichte der Gesellschaft Jesu Interessierten wird das vorliegende Werk zum Studium unerläßlich bleiben. Erlinghagen

Laures, J., S. J., Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 18). gr. 8° (XII u. 397 S.) Münster 1954, Aschendorff. 26.— DM. — Der überraschende Aufstieg kirchlicher Missionsarbeit in Japan hat in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg die Aufmerksamkeit weiter Kreise nicht nur der katholischen Welt wachgerufen. Dabei trat die intensive wissenschaftliche Arbeit der Jesuitenuniversität in Tokio besonders ins Licht. Eines der bedeutendsten Felder dieser Arbeit war von jeher die Frühgeschichte der japanischen Kirche (1549—1649). Neben H. Heuvers, J. F. Schütte und G. Schurhammer hat vor allem L. dem reichen japanischen und europäischen Quellenmaterial wertvollste Einsichten in Werden und Geschick des großen fernöstlichen Missionsexperimentes abgewonnen. Über die Studien des Verf. zu den Anfängen der Mission von Miako haben wir bereits berichtet (vgl. Schol 29 [1954] 288 f.). Nunmehr legt L. das umfassende Lebensbild eines Mannes vor, den er als „die größte Heldengestalt der Kirche Japans und gleichzeitig als einen der größten Männer seiner Zeit" ansieht (XI). Da Takayama Ukon der führende Laie dieser jungen Kirche war und sein Lebensschicksal als ein Spiegelbild des Aufstiegs und der Krise des katholischen Japan gewertet werden kann, weitet sich diese Biographie an vielen Stellen zu einer kirchengeschichtlichen Gesamtschau. Die Originalberichte der europäischen Missionare, vor allem die drei Briefsammlungen Cartas de Japão (Evora 1598), Briefe aus Japan (Augsburg 1795—1798) und De rebus Japonicis, Indicis et Peruanis (Antwerpen 1605) werden herangezogen, handschriftliche Quellen für die Jahre 1582—1615 befragt. Die zeitgenössische Historiographie der Frois, Guerreiro, Trigault wertet Verf. als erste Quellen. Neben das japanische Werk von Kataoka Yakichi, das besonders nichtchristliche japanische Quellen heranzieht, tritt als erste wissenschaftliche Biographie in europäischer Sprache die Arbeit des Verf. Sie hat publizistisches Interesse auch durch die in Aussicht genommenen Vorbereitungen eines Seligsprechungsprozesses Ukons. — Viele Probleme der Missionsgeschichte und Missionsmethode werden im Zusammenhang erörtert, vor allem die Ursachen des tragischen Zusammenbruchs zu Beginn des 17. Jahrhunderts leidenschaftslos erörtert. Damit erhebt sich das Werk des Verf. über das Niveau eines biographischen Versuchs und wird zu einer eindringenden Analyse, welche eine Vielzahl treibender und hemmender geschichtlicher Impulse erhellt und Einsicht gewährt in den auch welthistorisch bedeutsamen Gesamtvorgang japanischer Geschichte um die Wende zum 17. Jahrhundert. Wolter

Nuove Ricerche Storiche sul Giansenismo. Studi presentati nella Sezione di Storia Ecclesiastica del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana (13.—17. X. 1953) (Analecta Gregoriana, ser. fac. Hist. eccl., 71). gr. 8° (VII u. 310 S.) Rom 1954, Gregoriana. 1800.— L. — Die monumentale Bibliographie jansenistischer Literatur in Belgien (vgl. Schol 28 [1953] 605), welche L. Willaert 1949—1951 in drei gewichtigen Bänden vorgelegt hat, macht allen Kennern die ungeheure Verflochtenheit dieses geistes- und kirchengeschichtlichen Phänomens der Neuzeit eindringlich kund. Darum ist zumal der 1. Beitrag der hier zu besprechenden Sammlung von *L. Ceyssens* zu begrüßen. Er bringt (3—32) die methodisch so notwendige Klärung der Begrifflichkeit des Jansenismus. Die grundlegende Unterscheidung in den theologischen und historischen Jansenismus zuvor, dann die verschiedenen Klassen der Jansenisten und Antijansenisten, deren ärgerliche Vielfalt sich dem Versuch einer abschließenden Synthese entgegenstemmen. Das gleiche gilt für die erstaunliche Streuungsbreite der Lehrmeinungen, welche ebenfalls einer klaren Zusammenfassung widerstreben. Trotzdem

versucht C. schließlich eine beschreibende Definition (28), die aber, wie zu erwarten ist, nur sehr allgemeine Kennzeichen mitteilen kann. Jedenfalls dient der Versuch des Verf. vorzüglich einer ersten Orientierung und läßt die Schwierigkeiten der Jansenismus-Forschung mit wünschenswerter Deutlichkeit hervortreten. *J. Orcibal* behandelt das an sich naheliegende Problem neuplatonischer Elemente im französischen Jansenismus (33—58). *J. Nouwens* bringt in Weiterführung der überraschenden Erkenntnisse von *L. Cognet* (Les Jansenistes et le Sacré-Coeur, Études Carmelitaines, vol. Le Coeur [1950] 234—254) den Erweis, daß die Schriften der hl. Marguerite-Marie nicht erkennen lassen, Christus habe ihr sein Herz offenbart gleichsam im Protest gegen die Sekte der Jansenisten. Denn auch Port-Royal ließ seine Frömmigkeit von der Neigung des Herzens Jesu bestimmen. Die Fragen, ob in den Erscheinungen der hl. Margarete Elemente zu finden waren, deren man sich im Kampf gegen den Jansenismus bedienen konnte, wer sie fand und verwandte, welche Reaktion von Port-Royal ausging und vielleicht dadurch erst die Verwertung der Visionen gleichsam als Kampfmittel anbahnte, sind heute noch zu beantworten; auch die Frage, ob dieser Kampf nicht gewisse Formen der Herz-Jesu-Frömmigkeit erstehen ließ, welche den eigentlichen Absichten der Heiligen kaum entsprachen. — Es folgen in der Sammlung dann Einzelprobleme um Persönlichkeiten (Kardinal Bona, Tosini, Capizucchi) und in Landschaften (Neapel, Ligurien, Spanien, Neu-Frankreich), welche die Strahlungsbreite des Jansenismus darlegen.

Wolter

Sieweck, P. (C.S.S.R.), Lothar Anselm Freiherr von Gebsattel, der erste Erzbischof von München und Freising. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Restauration im Königreich Bayern (Münchener theol. Studien, Hist. Abt., 8). 8° (VIII u. 307 S.) München 1955, K. Zink. 26.— DM. — Der Wiederaufbau der katholischen Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des napoleonischen Zeitalters vollzog sich im Bezirk des restaurativen Staatskirchentums. Auch Heilige und organisatorische Genies, Kirchenfürsten vom Rang eines Karl Borromäus und Stanislaus Hosius hätten aus den Trümmern der Säkularisation und im Klima der unaufrichtigen ‚Heiligen Allianz' keine monumentalen Werke errichten können. Wenn aber das Schicksal der wiedererstehenden deutschen Kirchen den Händen von zweitrangigen Prälaten anvertraut war und doch ein tragfähiges Fundament für den Aufbau der kommenden Generationen gelegt werden konnte, darf man darin einen Erweis sehen für die stets behauptete innere Gesundheit des katholischen Kirchenvolkes einerseits und für die der Kirche selbst innewohnende, vom Heiligen Geist garantierte Regenerationskraft, welche sich auch der Werkzeuglichkeit geringerer Persönlichkeiten zu glücklichem Ausgang zu bedienen weiß. Neben Ferdinand August v. Spiegel für Köln steht Lothar Anselm v. Gebsattel für München als Repräsentant dieser von der Forschung immer noch nicht völlig erschlossenen Zeit. Während Spiegel durch die Arbeiten von Schrörs, Schnütgen, Bastgen, Grisar u. a. immer eindringlicher ins Licht der Geschichte getreten ist und dabei durchaus gewonnen hat, wird Lothar Anselm eigentlich erst durch die vorliegende theol. Dissertationsschrift des Verf. sichtbar. Es ist bezeichnend, daß Fr. Schnabel ihn überhaupt nicht erwähnt in seiner Deutschen Geschichte (Bd. IV, Die religiösen Kräfte), H. Treitschke ihn nur einmal flüchtig nennt als den „greisen, gutmütigen Herrn" (Deutsche Geschichte V, 317). Heigels Lebensabriß in der Allg. Deutschen Biographie (1878) und Ilmbergers Skizze in der Freisinger Jubiläumsschrift (1934) waren bisher die einzigen biographischen Hinweise. So verdanken wir dem Verf. wirklich eine der würdigen ersten Münchener Bischofsgestalt angemessene Monographie. Sie schöpft geduldig und sorgsam aus den reichhaltigen bayerischen Archiven, den staatlichen wie den kirchlichen. Die vatikanischen Archive kommen dabei etwas zu kurz. Wie ergiebig gerade sie für die wichtigen Fragen der Konkordatsverhandlungen, des Mischehenproblems (104—144) hätten sein können, erweisen die Arbeiten Bastgens und Grisars in Sachen des Kölner Ereignisses. S. berichtet im 1. Teil seines Buches vom Leben Lothar Anselms (17—62), im 2. Teil von seinem bischöflichen Wirken (63—248) und beschließt seine Ausführungen mit einer Würdigung der Persönlichkeit und des Werkes Gebsattels (249—260). 15 Aktenstücke werden zum Beleg beigefügt, auch das Faksimile eines Briefes Lothar Anselms an König

Maximilian I. Joseph, das die feinen, korrekten, wenig Temperament verratenden Schriftzüge des Bischofs zeigt. Das Endurteil des Verf. schildert Gebsattel als grundsatzfesten, klugen, bieder geraden Mann, der kein genialer Geist, kein Gelehrter war, dabei aber voll pastoralen Eifers und von persönlicher Lauterkeit „in schwieriger Zeit dem Amt eines Kirchenfürsten voll gerecht werden konnte" (257). Er hat den Klerus reformiert, Bildungsstätten für den Nachwuchs geschaffen, die Einheit des bayerischen Episkopates, wenigstens in entscheidenden Punkten, zu erhalten gewußt. Den Königen gegenüber war er in ehrfürchtiger Haltung doch von kluger und grundsatztreuer Festigkeit, die allerdings in mancher Lage auch korrekt nachzugeben verstand, um einen wiederholt drohenden Bruch zwischen der Kirche und Bayern zu vermeiden. — In Leben und Werk des ersten Münchener Erzbischofs spiegeln sich also viele Elemente der deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Wir sehen darum die vorliegende Arbeit des Verf. als einen bedeutenden Beitrag zur Historiographie dieser Zeit an, zumal die meisten Einzelfragen immer auch im Rahmen der Gesamtproblematik gesehen und gelöst werden.

Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Closen, G. E., S. J., Wege in die Heilige Schrift. Theologische Betrachtungen über religiöse Grundideen des Alten Bundes. 2. erweiterte Aufl. 8° (346 S.). Regensburg 1955, Pustet. 10.— DM; geb. 12.— DM. — Bei seinem ersten Erscheinen im Jahre 1939 (vgl. Schol 15 [1940] 602 f.) bedeutete dieses Werk eine wirklich neuartige Wegweisung und wurde von allen, die um ein tieferes religiöses Verhältnis zum AT bemüht waren, lebhaft begrüßt. Inzwischen sind, besonders seit dem Kriege und im französischen Raum, andere Autoren dem Vorbild von Cl. gefolgt. Doch behält sein Buch, das 1943 ins Italienische, 1945 ins Flämische, 1954 ins Französische übersetzt wurde, wegen seiner gedanklichen Tiefe und besonderen religiösen Wärme und Gegenwartsnähe neben solchen neueren Werken durchaus seine originale Gültigkeit. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß die längst vergriffene deutsche Ausgabe endlich in neuer Auflage erscheint. Sie wurde von *L. Maurmann* S. J., einem ehemaligen Schüler des 1943 verstorbenen Verfassers, besorgt. Der Text der 1. Aufl. ist unverändert wiedergegeben, aber um drei Betrachtungen aus der Feder des Verstorbenen erweitert, die sich dem Stil des Gesamtwerkes gut einfügen. Die eine von ihnen („Das Herz des Welterlösers in den Heiligen Schriften des AT") wurde aus der ZAszMystik 18 (1943) übernommen; die beiden anderen (über Ps 26 und Ps 42—43) fanden sich im Nachlaß des Autors, der sie für ein nicht mehr vollendetes Werk über die Heilige Schrift im Ordo und Kanon der Heiligen Messe fertiggestellt hatte.

Haspecker

van Imschoot, P., Théologie de l'Ancien Testament. Tome I: Dieu (Bibl. de Théol. Série III: Théol Bibl., 2). 8° (XIV u. 273 S.) Tournai 1954, Desclée. 140.— Fr.. — Jede Theologie des AT sieht sich schon in der methodologischen Frage vor eine doppelte Entscheidung gestellt. Die erste, ob man den Stoff in einer vor Jahrzehnten beliebten Weise rein historisch behandeln soll oder ob eine systematische Anordnung zu bevorzugen ist, fällt nicht schwer, da keine Religionsgeschichte, sondern Theologie geboten werden soll. Das eigentliche Problem aber stellt sich bei der Struktur dieser systematischen Darstellung. Man kann diese von der besonderen Gestalt und Tendenz der atl Offenbarung selbst beziehen und muß sich dann vordringlich darum bemühen, deren zentrale Idee zu ermitteln, um sie zum Angelpunkt der ganzen Darstellung zu machen, um den sich alles zu gruppieren hat. Dann behält diese wesentlich atl Kolorit und führt als Ganzes nachdrücklich ein in ein organisches Verständnis der vorchristlichen Gottesoffenbarung. Man kann aber auch das AT hauptsächlich im Dienst und in der Hinordnung auf die Fülle der Offenbarung im NT sehen und sich dann damit begnügen, seinen Glaubensgehalt im großen ganzen einfach in das gängige System christlicher Dogmatik einzuspannen. In den Einzelheiten können dann zwar die Besonderheiten des AT durchaus berücksichtigt werden, aber seine innere Einheit und Ziel-

strebigkeit tritt nicht mehr so zutage. Dafür aber wird die Vorläufigkeit und Lückenhaftigkeit seiner Offenbarung um so mehr sichtbar. Der erstere Weg ist zweifellos der darzustellenden Materie mehr entsprechend und wird von jedem, der am AT selbst interessiert ist, mehr begrüßt werden; der letztere dagegen erreicht, daß eine atl Theologie auch für einen weniger im AT versierten systematischen Theologen leichter zu handhaben und ihm deshalb besonders willkommen ist. I. hat in Nachfolge von Sellin, Köhler und Heinisch diesen letzteren Weg gewählt. Sein Gesamtplan umfaßt drei Teile: Gott, Mensch, Eschatologie (Gericht und Heil), die in zwei Bänden behandelt werden sollen. Der 1. vorliegende Bd. gliedert sich in vier Kapitel: 1. Gott an sich (Existenz, Namen, Personalität, Einzigkeit, Heiligkeit, Geistigkeit Gottes, seine Eigenschaften und Empfindungen, 6—90); 2. Gott und Welt (Schöpfung, Erhaltung, Lenkung der Welt, Wunder, Engel und Dämonen, 91—141); 3. Offenbarung (Theophanie, Engel, Orakel, Träume, Propheten, Geist, Wort, Name, kābôd, pānîm, Hypostasen, 142—236); 4. Gott und sein Volk (Bund, Erwählung, 237—270). Die Einfügung des 3. Kapitels als Übergang vom Schöpferwirken zum Heilshandeln Gottes ist sehr zu begrüßen. Sein großer Umfang erklärt sich daraus, daß die Themen „Propheten" und „Geist Gottes" allseitiger behandelt sind, als es an dieser Stelle notwendig gewesen wäre. Im 4. Kapitel sollte die Erwählung des Volkes wohl vor dem Bund behandelt werden, und die Darstellung des endzeitlichen neuen Bundes hätte ihren systematischen Platz überhaupt nicht hier, sondern in der Eschatologie. — Im übrigen ist eine solche Theologie des AT wesentlich Sammelarbeit. Neue Sichtungen und Deutungen sind kaum zu erwarten. Jedoch werden unterschiedliche Auffassungen in wichtigeren Punkten deutlich vorgestellt und die eigene Stellungnahme nicht verschwiegen. I. hat es verstanden, Reichhaltigkeit des Materials mit flüssiger Darstellung glücklich zu verbinden. Die sorgsame Beachtung der Besonderheiten einzelner Bücher und literarischer Quellen sowie der schrittweisen Entwicklung der atl Offenbarung haben ihm eine abwechslungsreiche und farbige Behandlung der einzelnen Themen ermöglicht. Im ganzen steht das Werk voll auf der Höhe heutiger kritischer Erkenntnis und scheut sich nicht, sich von allzu optimistischen traditionellen Auffassungen zu distanzieren (etwa in der Frage der Uroffenbarung oder des Monotheismus der Patriarchen- und Moseszeit). Man darf dem Verf. dieser ersten katholischen Theologie des AT im französischen Sprachraum zu diesem glücklichen Ergebnis einer langwierigen Kleinarbeit herzlich gratulieren. Haspecker

del Páramo, S., S. J., El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura. gr. 8° (57 S.) Comillas 1954, Universidad Pontificia. — In der vorliegenden Eröffnungsrede zum akademischen Jahr 1954/1955 behandelt der Verf. die heute vielfach umstrittene Frage eines „volleren Sinnes" gewisser Bibelstellen, der weder mit dem „sensus typicus" noch mit dem „sensus consequens", noch mit dem allegorischen Sinn der alexandrinischen Schule zusammenfällt. P. führt aus, daß der „sensus plenior" mit dem „sensus litteralis" gegeben ist und zu diesem gehört. Die Worte der Schrift enthalten nämlich bisweilen in ihrer vollen Bedeutung nicht nur den nächstliegenden philologisch-historischen Sinn, sondern darüber hinaus einen tieferen Sinn, der von den heiligen Schriftstellern und den ersten Lesern nicht notwendig durchschaut sein muß, z. B. die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Christi in Is 7, 14. Es handelt sich also nicht um einen mehrfachen Literalsinn, der abzulehnen ist, sondern um den einen Literalsinn, der mehr oder weniger klar durchschaut ist. Man könnte fragen, ob dieser „sensus plenior" im Sinne der Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu" zum „sensus spiritualis" zu rechnen ist, wie F. M. Braun O. P. meint. Aber wahrscheinlicher ist der „sensus spiritualis" dort nur der „sensus typicus", weil er dem „sensus litteralis' gegenübergestellt wird. Daß ein „sensus plenior" an manchen Stellen der Schrift vorliegt, zeigt der Verf. aus der Beziehung des AT zum NT, die Augustinus schon mit den Worten gekennzeichnet hat: „In Vetere Testamento Novum latet et in Novo Testamento Vetus patet" (In Hept. 2, 73; PL 34, 623). Im NT werden oft Stellen aus dem AT in einem Sinne angeführt, der aus dem AT allein nicht oder doch nur dunkel erkennbar ist. Nach Paulus ist das AT nur der Schatten der zukünftigen Dinge. Der Verf. verweist im einzelnen auf 2 Kor 3, 14 ff.; Röm 16, 25 ff.; Eph 3, 5 f.; 2 Tim 3, 16 f.; 1 Petr 1, 10 ff.

Die Kriterien für den „sensus plenior" einer Stelle sind die Schrift selbst, die diese Stelle in diesem Sinne verstanden hat, das übereinstimmende Zeugnis der katholischen Tradition und das unfehlbare Lehramt der Kirche. Der Verf. zeigt dann, daß ein solcher „sensus plenior" keineswegs mit der Inspiration im Widerspruch steht; denn wenn Gott durch die Inspiration die menschlichen Verfasser auch so zum Schreiben anregt und bewegt und ihnen so beim Schreiben beisteht, daß sie alles das und nur das, was er befiehlt, richtig auffassen usw. (Leo XIII., „Providentissimus Deus"), folgt daraus nicht, daß sie als Werkzeuge den Sinn der Worte so vollkommen durchschauen müssen, wie Gott selbst als Hauptursache es tut. Sonst müßten sie auch den typischen Sinn schon im AT durchschaut haben. Das Büchlein bietet eine gute Orientierung in der Frage nach dem „sensus plenior". Brinkmann

Zimmerli, W., Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel (Abh. z. Theologie des A. u. N. Test., 27). 8° (75 S.). Zürich 1954, Zwingli. 8.50 DM. — Die trotz mancher erweiternder Varianten sehr beharrliche Gestalt der bei Ez gehäuften Formel „und du wirst erkennen, daß ich Jahwe bin" (78mal) reizt zu einer form- und traditionsgeschichtlichen Untersuchung. In Ez steht das Wort normal als Zielaussage einer Ankündigung göttlichen Handelns. Die markante Prägung ist nicht erst von Ez geschaffen, sondern im prophetischen Stil bereits in 1 Reg 20 greifbar. In Dtjes ist sie unabhängig von Ez. Außerhalb des prophetischen Bereichs ist sie besonders in der Mosestradition zu Hause, sowohl bei P wie bei J (hier oft in freierer Form); im Dt ist sie entsprechend zur 3. Person umgeformt und in die Gehorsamsparänese eingebaut. Im ganzen ist die Formel weder spezifisch prophetisch noch priesterlich, sondern überall da beheimatet, wo Gott sich durch Zeichen kundtun will. Das „Erkennen" meint deshalb nie den Erfolg eines vom Menschen ausgehenden intellektuellen Bemühens, sondern das unausweichliche Offenbarwerden des handelnden Gottes, das vornehmlich in Stunden geschichtlicher Entscheidung geschieht und immer persönliche Entscheidung und Anerkenntnis Gottes zum Ziele hat. Inhalt der Erkenntnis ist nicht das metaphysische Wesen Gottes, sondern der heilwirkende Jahwe. Für den spezifischen Sinn des „ich bin Jahwe" kann Z. auf seinen gleichlautenden Beitrag in der Festschrift für A. Alt („Geschichte und Altes Testament", vgl. Schol 29 [1954] 608 f.) verweisen. Die stete Wiederholung der Formel bei Ez verrät, wie sehr nach ihm „alles vom Propheten angekündigte göttliche Tun den Menschen, sein Erkennen und Gehorchen meint und nie als um ihrer selbst willen veranstaltete, vor Gott abrollende Geschichte gemeint ist. Israel und der einzelne Israelite, ja auch die Völker, sind in dieser Geschichte nicht nur Faktor, sondern persönlich angeredetes Du" (68). Haspecker

Heinisch, P., Christus, der Erlöser im Alten Testament. 8° (454 S.). Graz 1955, Styria. 15.60 DM. — Hauptinhalt des Buches ist eine Einzelerklärung aller atl. Stellen über das messianische Heil vom Protoevangelium bis zu den Jahrwochen Daniels (47—302) in chronologischer Anordnung. So entsteht ein gutes Bild der schrittweisen Entwicklung der messianischen Offenbarung, das durch einen kurzen Überblick über das Messiasbild der nachbiblischen jüdischen Literatur ergänzt wird (303—312). Jede Weissagung wird durch eine gut abgemessene Skizze ihres textlichen oder historischen Zusammenhangs eingeführt, ihr positiver Gehalt in recht schlichter, sachlicher Darlegung erläutert und soweit möglich auf die ntl Erfüllung hingewiesen. Die Exegese ist zumeist ziemlich summarisch, nur wenn strittige Fragen die messianische Deutung zentral berühren, wird auf sie knapp eingegangen. Deshalb bleiben manche Fragen nach der Berechtigung und Begründung dieser oder jener Deutung unbeantwortet, und es erübrigt sich, hier Bedenken zur Auslegung mancher Texte (z. B. Gen 9, 24 ff. oder Jer 31, 22) vorzulegen. Das Werk ist nach Stil und Niveau offensichtlich für einen sehr breiten Leserkreis geschrieben. Die Tendenz des Ganzen ist durchweg konservativ, doch in keiner Weise unkritisch. — Neben die Weissagungen tritt eine ausgiebige Behandlung der messianischen Typen (334—371). Die Grundlinien echter Typuslehre werden nur in wenigen Sätzen umrissen; dann folgt in knapper Schilderung eine lange Reihe von Personal- und Realtypen. Bei ihrer Auswahl vermißt man allerdings weithin die sonstige kritische Sachlichkeit des Verf., wenn unter Typen, die „sich auf Äuße-

rungen Jesu und der Apostel stützen" (361), u. a. Abel (Hebr 12, 24), Noe (2 Petr 2, 5), Isaak (Phil 2, 8), Joseph (Phil 2, 10), Job, Josue, Salomo (Kol 2, 3) aufgezählt werden. Denn alle diese ntl Stellen sind zur Rechtfertigung des jeweiligen Typus offensichtlich ungeeignet. Vorsichtiger werden in dem weiteren Abschnitt über die Mutter des Erlösers (372—392) die entsprechenden Typen vorweg als einfache Akkomodationen deklariert. Zur sachlichen Abrundung des ganzen Fragenkreises treten neben diese Behandlung des konkreten Materials noch einige systematische Darlegungen, vor allem über Wahrsagung und Weissagung (24—46), über altorientalische Erlösererwartungen (398—412) und über Weissagung und Erfüllung (313—333), die zumeist in vereinfachter Form Gedanken wiederholen, die der Verf. schon in seiner „Theologie des Alten Testamentes" (292 ff.; 323 ff.) entwickelt hat, wie überhaupt dieses ganze Buch kaum neue sachliche Gesichtspunkte gegenüber dem umfangreichen 5. Hauptteil („Erlösung", 262—333) der genannten „Theologie" bietet. Doch ist es auch für den Wissenschaftler von Interesse als exegetische Ergänzung zu den in der Theologie des AT nur kurz beigezogenen prophetischen Aussagen. Haspecker

Vischer, W., Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionsfestes (Theol. Studien, 45). 8° (54 S.). Zollikon-Zürich 1955, Evangelischer Verlag. 4.50 DM. — Eine vorwiegend terminologische Untersuchung, die die Formulierungen in Js 6, 1 — 9, 6 mit denen jener Texte vergleicht, die H. J. Kraus für das von ihm vertretene königliche Zionsfest (vgl. Schol 27 [1952] 609 f.) in Anspruch nahm. V. setzt dieses Fest nur als Arbeitshypothese voraus und weist ihm über Kraus hinaus noch 2 Sam 23, 1—7; Pss 20; 21; 24, 1—6; 89, 1—19; 110 sowie die Krönungsberichte in 1 Kön 1; 2 Kön 11 und 2 Chr 23 zu. Damit sind so ziemlich alle markanten Texte über das davidische Königtum beisammen, und niemand wird überrascht sein, daß in ihnen sich reichliche Parallelen zu diesen Kapiteln des Propheten finden. Es ist ja altbekannt, daß Js ganz zentral in der Ideologie des davidischen Gottesbundes auf Sion lebt und denkt, ob diese nun in einem solchen kultischen Fest Ausdruck gefunden hat oder nicht. Soweit ich sehe, führt die Untersuchung, die im übrigen reichlich summarisch und behauptungsfreudig ist, weder in der Frage nach der Existenz des Festes noch in der Lösung der eigentlichen Schwierigkeiten dieser Kapitel des Js-Buches einen wirklichen Schritt weiter, obwohl am Schluß noch besondere Ausführungen über die Almah und das „Zeichen" von Js 7, 14 beigefügt sind. Haspecker

Westermann, C., Das Loben Gottes in den Psalmen. 8° (130 S.) Göttingen 1954, Vandenhoeck & Ruprecht. 7.50 DM. — In ursprünglicher Spontaneität geschieht das Loben zumeist, ohne das Verb selbst zu gebrauchen. So steht dieses in den Pss auch überwiegend nur als Aufforderung zum Lob, nicht als sein Vollzug, und ist deshalb kein geeigneter Wegweiser, um die ganze Entfaltung des Gotteslob-Motivs in den Pss zu erfassen. Auf eine terminologische Untersuchung ist deshalb ganz verzichtet. Ebensowenig ist das Gotteslob an eine der seit Gunkel u. a. üblich gewordenen literarischen Psalmengattungen gebunden. W. erweist die Unterscheidung von Hymnen (Lob) und Dankliedern als unzutreffend. Danken hat sich im Hebräischen noch nicht als besonderer Begriff vom Loben abgelöst. Es gibt kein eigentliches Wort dafür, obwohl Danken im Vollzug viel stärker terminologisch gebunden ist. Statt im modernen Sinn seinen Dank zu formulieren, lobt man den Geber oder Helfer dankbaren Herzens. Hymnus und Danklied unterscheiden sich dann dadurch, „daß der sogenannte Hymnus Gott lobt über sein Tun und Sein im ganzen (beschreibendes Lob), während das sogenannte Danklied Gott über eine bestimmte Tat lobt, von der der Gerettete in seinem Lied erzählt oder berichtet (berichtendes Lob; man könnte auch sagen: bekennendes Lob)" (21). So bleiben allein das Bitten (oder besser „Flehen" aus der Not) und das Loben als die zwei umfassenden Weisen des Sprechens zu Gott in den Pss. Durch diese Grundorientierungen, die neben anderem im 1. Teil (die Gattungen der Psalmen, 7—24) entwickelt werden, kommt W. zu einer eigenen Ordnung der Psalmengattungen: Klage- (oder Bitt-) Psalm des Volkes (KV) und des Einzelnen (KE); berichtender Lobpsalm des Volkes (LV) und des Einzelnen (LE); beschreibender Lobpsalm

(L), bei dem die Unterteilung in „V" und „E" keine Bedeutung hat. Diese Gattungen werden der Reihe nach im 3. Teil (35—111) auf die Struktur und Entfaltung des Lobmotivs hin untersucht (der 2. Teil behandelt nur kurz die babylonischen und ägyptischen Psalmen unter dieser Rücksicht, 24—35). Es zeigt sich, daß das Lobmotiv irgendwie in allen Gattungen anklingt. Es gibt keinen ausschließlichen Bittpsalm, der sich nicht wenigstens an bestimmten Punkten zum Lob hin öffnet. Im KV geschieht das einmal vor der Klage in dem Hinweis auf Gottes früheres Heilshandeln, dann im Bekenntnis der Zuversicht bei Übergang von Klage zu Bitte und zumeist noch am Schluß durch ein Lobgelübde. Im KE fehlt der historische Rückblick, aber neben dem Vertrauensbekenntnis liegt ein größerer Akzent auf dem Lobgelübde, das oft schon zu einem wirklichen Lob ausgestaltet ist, das trotz der offenbar noch bestehenden Not schon die Erhörung bezeugt. Während im KV und KE das Lob oft noch stark den Charakter eines Motivs für das göttliche Eingreifen hat, geschieht es im LV und LE in offener Freude und im Zeugnis vor der Gemeinde. Dabei beginnt der LV mit einem Rückblick auf die Not, während der LE sofort mit einer Aufforderung zum Lob („Ich will singen!", „Singet!") an das Lobgelübde anknüpft. In den beschreibenden Lobpsalmen wird hauptsächlich die Majestät und hilfreiche Güte Gottes besungen, ursprünglich beides zusammen, später lösen sich beide Themen voneinander. — W. kommt zu dem Ergebnis, daß das Bitten in den Pss keineswegs so absolut überwiegt, wie manchmal behauptet wird (58). Die Hauptform des Gotteslobes ist das berichtende Lob, das zugleich dankbares Bekennen ist. Das beschreibende Lob tritt demgegenüber weit zurück. Leider fehlt in der Studie eine volle theologische Bearbeitung des Themas, wenn sich auch viele schöne Einzelbemerkungen finden. In der äußeren Darbietung läßt das Buch manches zu wünschen übrig, nicht nur drucktechnisch. Manchmal hat man den Eindruck eines nicht ganz fertigen Manuskripts, vor allem in der sauberen Disponierung des Stoffes durch Überschriften (vgl. 48 ff. oder 88: „Erste Gruppe" [im Text] mit 94: „Die Imperativ-Psalmen [als Überschrift], die wohl dann 2. Gruppe sind, obwohl 96 die beiden vorgenannten Arten von Pss als „Gruppen 2 und 3" bezeichnet werden!). S. 12 ist der zweifache Hinweis auf A. Bentzens Bericht zwar mit „s. u." und „s. o." versehen, aber nirgends gesagt, welcher Bericht gemeint ist. Beim Anhang zum 2. Teil ist die Anmerkung „22" sowohl im Druck sehr irreführend an die verkehrte Stelle geraten wie auch in ihrer Nummerierung, die die Zählung des 1. Teils (!) weiterführt, falsch. Zu dem „1." auf S. 49, zu dem „2." und „3." auf S. 70 f. und gar zu einem erratischen „IV." auf S. 119 die korrespondierenden Ziffern zu setzen bleibt ganz der schöpferischen Phantasie des Lesers überlassen! Haspecker

Vogels, H. J., Novum Testamentum graece et latine. 4. Aufl. 12° (XV + VIII u. 2×796) Friburgi/Br. 1955, Herder. 2 Bände: 10.80 DM u. 7.60 DM; in einem Band: 17.70 DM. — Diese kritische Handausgabe des Neuen Testamentes erschien bekanntlich erstmalig 1921 bei Schwann in Düsseldorf, und schon ein Jahr darauf folgte die 2. Auflage. Dann war das Werk jahrelang vergriffen, bis 1949/1950 im Verlag Herder die 3. Aufl. herauskam. Wesentliche Veränderungen gegenüber ihren Vorgängerinnen hatte sie nicht aufzuweisen, und das gilt ebenso von der jetzt vorliegenden 4. Aufl. Der Verf., vor allem bekannt durch seine Studien über die Vulgata und die alt-lateinischen Übersetzungen, betont mit Recht die große Bedeutung, die gerade die alten Übersetzungen für die Textkritik haben. Von der 3. Aufl. an hat er auch die Chester-Beatty-Papyri $\mathfrak{P}^{45\ 46\ 47}$ mitverarbeitet. Dabei ist allerdings zu beachten, daß er, entsprechend der Anlage des Apparates, sie nur bei denjenigen Lesarten verzeichnet, die von den in den Text aufgenommenen Lesarten abweichen. Wer den fragmentarischen Text der Papyri zur Hand hat, kann aus dem Apparat zwar schließen, daß sie an den im Apparat nicht verzeichneten Stellen mit dem kritischen Text übereinstimmen, aber für andere Leser, und das gilt wohl von den meisten Benutzern — der Verf. denkt ja vor allem an Theologiestudierende — ist diese Möglichkeit nicht gegeben. Hier hat die Ausgabe von A. Merk S. J. den Vorteil, daß sie im Apparat auch die Zeugen für die aufgenommene Lesart verzeichnet. Dagegen kommt bei Vogels klar zum Ausdruck, wie oft die Papyri von dem kritischen Text abweichen. Hier stellt sich heraus, daß sie in diesen Fällen

meistens mit D und den Altlateinern gegen B und verwandte Textzeugen gehen, während sie nach dem Apparat von Merk ebensooft, wenn nicht noch öfter, mit B usw. gegen D usw. übereinstimmen. In dieser Zwischenstellung liegt die große Bedeutung dieser Papyri aus dem 3. Jahrh. für die Textgeschichte und die Textkritik. Da sie wenigstens ein Jahrhundert älter sind als B, zeigen sie uns, daß in D und den mehr oder weniger verwandten Textzeugen tatsächlich ältere Lesarten auf uns gekommen sind, als sie der alexandrinische Text aufweist. Sie sind darum eine Warnung vor der bisherigen Überbewertung des alexandrinischen Textes, wie er u. a. in B. vorliegt, und ein Fingerzeig, daß uns gerade in D und den lateinischen Übersetzungen manche ursprüngliche Lesart erhalten ist. Damit geben sie auch V. recht, wenn er die Bedeutung der lateinischen Übersetzungen für die Textkritik betont. — Die Ausstattung ist erstklassig. Aber sollte es nicht möglich sein, den Preis mehr der bekannten Ausgabe von Nestle anzugleichen? Das würde sicher den Absatz bedeutend steigern. Brinkmann

Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist. 1. Teil: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung (Forschungen zur Rel. u. Lit. des AT u. NT, N. F. 33). 2. Aufl. gr. 8° (XVI u. 373 S.) Göttingen 1954, Vandenhoeck & Ruprecht. 28.— DM; geb. 31.— DM. — 2. Teil, 1. Teilbd.: Von der Mythologie zur mythischen Philosophie (ebd. N. F. 45). gr. 8° (XV u. 223 S.) ebd. 1954. 18.— DM. — Als der 1. Bd. dieses Werkes 1934 erstmals erschien, schrieb R. Bultmann im Vorwort: „Hier (ist), wie mir scheint, zum erstenmal die Einordnung der Gnosis in die Geschichte der Spätantike wirklich vollzogen." Der Verf. beschränkt sich nicht auf Einzelphänomene des NT und der alten Kirchengeschichte, sondern sucht den eigentlichen Sinn eines historischen Phänomens durch das Prinzip der Existenzanalyse zu erfassen. Die vorliegende 2. Aufl. des 1. Bandes ist, abgesehen von kleinen Berichtigungen, ein unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, der darum die neuere Forschung nicht berücksichtigen konnte, zumal der bedeutende Fund koptischer gnostischer Schriften von Nag-Hammadi in Oberägypten zum größten Teil noch nicht veröffentlicht ist. Vgl. dazu *H. Ch. Puech*, Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haut-Égypte. Premier inventaire et essai de clarification (Coptic Studies in Honor of W. E. Crum), Boston 1950, und *H. Ch. Puech* et *G. Quispel*, Les écrits gnostiques du codex Jung: Vigiliae Christianae 8 (1954) 1—51. In der Einleitung zum 1. Band spricht der Verf. von der Geschichte und Methodologie der Forschung (1—91). Er geht aus von der Entdeckung einer heidnischen (hellenistischen) Gnosis, die unabhängig sei von der christlichen und ursprünglicher als diese (1). Wenn er dann aber meint, dadurch habe das Christentum seine unbedingte Sonderstellung verloren und sei zu einem Stück synkretistischer Religionsgeschichte geworden (2), verwechselt er eine mögliche Assimilierung vorchristlicher gnostischer Gedanken durch das Christentum mit einer wesentlichen Abhängigkeit des Christentums von gnostischen Ideen. Ein genauerer Vergleich der legitimen christlichen Religion mit der Gnosis würde ihn darüber belehrt haben, daß von dem auch von ihm betonten Grundmotiv der Gnosis, dem schroffen Dualismus Gott — Welt, im Christentum keine Spur zu finden ist. Das Christentum vertritt im Gegensatz zur Gnosis einen strengen Monotheismus, nach dem der eine transzendentale Gott der Schöpfer aller Dinge, auch der materiellen Welt ist. Wenn der Verf. in der Gnosis die heidnisch-griechische, die christlich-griechische und die orientalische Gruppe (mandäische und manichäische Literatur) unterscheidet (5—8), gibt er im Grunde schon selbst zu, daß die christliche Gnosis mit den beiden anderen Gruppen nicht einfach auf eine Stufe gestellt werden kann. Daran ändert auch nichts, wenn die motiv-geschichtliche Forschung, wie der Verf. betont, in dem geistesgeschichtlichen Zeugenkomplex gewisse Leitmotive aufgedeckt und sie durch alle Verzweigungen ihrer literarischen, zeitlichen und räumlichen Ausdehnung zu ihren Quellen zurückverfolgt habe (9 ff.). Nach einer letzten Einheit zu fragen, verbot allerdings nach ihm schon der Begriff des Synkretismus (11). Wenn er meint, nicht nur das häretische, sondern auch das legitime Christentum bis in die Gedankenbildung bestimmter Schichten des NT (in seinem außersynoptischen Teil) sei dem synkretistischen, gnostischen Zeugenbereich zuzuzählen (80), ist das höchstens in dem Sinne der Fall, daß vor allem Paulus und Johannes urchrist-

liches Gedankengut unter Wahrung seiner Eigenständigkeit in Anlehnung an gnostische Auffassungen formuliert haben. — Die Untersuchung umfaßt zwei Stufen: 1. die Analyse des unmittelbar gnostischen Quellenmaterials auf das in ihm wirksame existenziale Prinzip hin, und 2. dessen Ausdehnung auf einen weiteren geistesgeschichtlichen Objektivationsbereich, in welchem es transformiert gleichsam enthalten ist (82). Die Quellengruppe, näher spezifiziert durch den Zusatz des „Mythologischen", hebt sich nach J. sachlich ab gegenüber der altorientalischen Spekulation, dem Platonismus und der Stoa (84). Darum handelt er im 1. Teil von der Gnosis in ihrer mythologischen Form. Als Zeugnisse kommen hier im wesentlichen in Frage: die mandäische und manichäische Literatur, der „christliche" Gnostizismus und die hermetische Literatur. Dagegen handelt der 2. Teil von der philosophischen Zeugengruppe des Gnostizismus, wie er in den religiös-philosophischen Gedankengängen des Neupythagoreismus, des Neuplatonismus und der Mönchsmystik seinen Ausdruck findet, die nach J. als begriffliche Umsetzung einer mythischen kosmologischen Anfangsschöpfung aufgefaßt werden können (85 f.). Die Quellen für den 2. Teil sind in der Hauptsache: Philo, Plotin, Origenes und Euagrius Ponticus (90). Der Verf. will nach Möglichkeit auf der Ontologie des Daseins im Sinne der Existenzanalyse von M. Heidegger aufbauen. Der nun vorliegende 1. Teilband des 2. Teiles konnte infolge der Zeitumstände erst 1954 erscheinen. Der Verf. hat als Jude 1933 unter dem Druck der Verhältnisse Deutschland verlassen und sich 1935 in Jerusalem niedergelassen. Von dort kam er nach dem Zusammenbruch 1945 als Artillerist bei der Besatzungsarmee nach Deutschland zurück und ist zur Zeit in Canada. Da aber schon 1934 das Manuskript dieses Teilbandes druckfertig war und die beiden ersten Bogen schon gesetzt waren, hat der Verf. auch hier keine wesentlichen Überarbeitungen vorgenommen. Die zwischenzeitliche Forschung bezüglich beider Teile soll als Anhang dem Schlußband des 2. Teiles beigegeben werden, der vor allem Plotin als großes Sonderthema behandelt. (Wir werden auf ihn, der eben erschienen ist, noch eigens zurückkommen.) Wenn J. auch in allem Wesentlichen noch zu seinen bisherigen Auffassungen steht, weist er doch schon in der Einleitung zur Neuauflage des 1. Bandes darauf hin, daß der oben erwähnte Papyrusfund von Nag-Hammadi die jüdische Komponente in den Ursprüngen der Gnosis stärker hervortreten lasse, als er es bisher angenommen habe. Er hätte auch hinzufügen können, daß sich in den mandäischen und hermetischen Schriften offenbar ein christlicher Einfluß geltend macht, wie u. a. schon H. Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage 1930, und J. M. Lagrange O. P., L'Hermétisme: RevBibl 33 (1924); 34 (1925); 35 (1926), ausführlich gezeigt haben. Vgl. auch Jos. Schmid, Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage: BiblZ 20 (1932) 120—138. Wer unvoreingenommen den ganzen Befund abwägt, kann dem Verf. in seiner Auffassung von der Beziehung des legitimen Christentums zur Gnosis zwar nicht folgen, aber das hindert nicht, daß seine Ausführungen für das Verständnis und die Geschichte dieser geistesgeschichtlichen Bewegung auch in der vorliegenden Form aufschlußreich und anregend sind.

Brinkmann

Bonsirven, J., S. J., Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament. gr. 8° (XI u. 804 S.) Roma 1955, Pontif. Istituto Biblico. 4500.— L. (7.50 Doll.); geb. 5400.— L. (9.50 Doll.). — Vor 20 Jahren hat der Verf. in seinem zweibändigen Werk „Le Judaisme palestinien au temps de Jésus Christ" (vgl. Schol 11 [1936] 104 ff.) u. a. an Hand des rabbinischen Schrifttums der tannaitischen Zeit, also der Zeit vor dem 3. Jahrhundert n. Chr., die dogmatische Theologie des Judentums zur Zeit Christi und seine Moraltheologie, einschließlich seines sittlichen und religiösen Lebens, ausführlich dargelegt. Aber der Raum gestattete es ihm nicht, die einschlägigen Texte in weiterem Umfange ihrem Wortlaut nach anzuführen. In dem vorliegenden umfangreichen Band bietet er nun eine Anthologie dieser rabbinischen Texte in französischer Übersetzung. Im Gegensatz zu den „Horae talmudicae" und dem bekannten Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch von Strack-Billerbeck zitiert er nicht nur einzelne Sätze aus dem rabbinischen Schrifttum zu den verschiedenen Stellen des NT, sondern läßt den Leser durch eine Art Textanalyse einen Einblick tun in die betreffenden rabbinischen Schriften selbst. Dabei be-

schränkt er sich auf das rabbinische Schrifttum der ersten beiden christlichen Jahrhunderte, verwertet aber außer der Mischna und Tosephta auch die Rechtskommentare und die Sentenzen der Rabbinen aus derselben Zeit, einschließlich der Baraytot, d. h. der anonymen Sentenzen. B. ist überzeugt, daß dieses rabbinische Schrifttum für die alte wie neuere Geschichte Israels wertlos ist. Aber anders ist es mit dem, was dort über die sozialen, politischen und religiösen Einrichtungen gesagt wird. Gewiß war hier manches mit dem Untergang des jüdischen Staates und der Zerstörung des Tempels verschwunden, aber in den Rabbinenschulen diskutierte man weiter auf Grund der Bibel und der Zeugnisse alter Rabbinen über die zivil- und strafrechtliche Gesetzgebung und die Liturgie des Tempels. Hier kann man nach B. in vielen Fällen spätere legendäre Züge ohne Schwierigkeit als solche erkennen, so daß man wenigstens ein wahrscheinliches Bild von dem Zivilrecht, den gewöhnlichen sozialen Verhältnissen und dem Tempel- und Synagogendienst zur Zeit Christi erhält. Offen bleibt allerdings die Frage, ob wir es mit einer allgemeinen oder ausnahmsweisen Situation zu tun haben oder mit einem erträumten Ideal. Auf alle Fälle findet man sich in ein charakteristisches Klima versetzt. Das gilt besonders von den Sentenzen, die nicht nur eine Sonderauffassung einzelner Rabbinen wiedergeben, sondern eine gemeinsame Überlieferung widerspiegeln. Nur die letzteren bieten die Bausteine für eine Theologie des Judentums. Nicht selten begegnen uns Ausdrücke und Auffassungen, die uns aus den Evangelien vertraut sind, wie „Reich Gottes", „Gott Vater" und dgl. Wir sind darum dem Verfasser dankbar, uns diese Texte für den Gebrauch so leicht zugängig gemacht zu haben. Dazu dienen vor allem die drei Inhaltsverzeichnisse: das erste ein alphabetischer Sachindex, das zweite bringt die Stellen des AT, auf die in den angeführten Texten Bezug genommen wird, während das dritte die Stellen des NT enthält, auf die durch die zitierten Stellen Licht fällt.

Brinkmann

Pesch, W., C.SS.R., Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums (Münchener Theol. Studien, Hist. Abt., 7), gr. 8° (X u. 156 S.) München 1955, Zink. 12.— DM. — Die letzte Monographie zum Thema des Lohngedankens in der Lehre Jesu von katholischer Seite ist 1927 erschienen (K. Weiß, Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit: Ntl. Abh., 12, Münster 1927). Seitdem hat aber die Synoptikerexegese so gewaltige Fortschritte gemacht — wie man aus einem Vergleich der Bonner Bibel zum Regensburger NT ersehen kann —, daß die Neubearbeitung des Themas unbedingt notwendig war. Außerdem gehört die Frage des Lohngedankens immer noch zu den strittigen Punkten, die das interkonfessionelle Gespräch stark belasten. Man muß deshalb dem Verf. dankbar sein, daß er in seiner methodisch ausgezeichneten Studie das synoptische Material neu sichtet und das Verhältnis Jesu zur spätjüdischen Vergeltungslehre klar herausarbeitet. Die Untersuchung gliedert sich in zwei Hauptteile: im ersten, der exegetischen Grundlegung, werden die wichtigsten Aussagen Jesu über die göttliche Vergeltung behandelt; der zweite, mehr systematische Teil bringt den Vergleich der Lehre Jesu mit der Vergeltungslehre des Judentums. Für den Exegeten ist besonders der erste Teil sehr wertvoll, weil hier eine Reihe von Texten ausführlich besprochen wird, die zu den schwierigsten im Evangelium gehören: z. B. das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1—15), das Gleichnispaar von der Wahl der Plätze und den rechten Gästen (Lk 14, 7—14), das Gleichnis vom Könige, der Abrechnung hielt (Lk 19, 12—27 = Mt 25, 14—28), die Parabel von den verkommenen Winzern (Mk 12, 1—9) u. a. m. Der mit den Ergebnissen der Literatur- und Formkritik nicht vertraute Theologe wird vielleicht erstaunt sein, wie selbstverständlich diese Dinge heute auch von katholischen Exegeten gehandhabt werden. Zugleich wird er aber zugeben müssen, daß durchaus kein Grund vorliegt, eine solche Auslegungsmethode zu beargwöhnen, wenn sie sich, wie es hier geschieht, mit Ehrfurcht und Verantwortungsbewußtsein gegenüber den heiligen Texten verbindet. — Der Dogmatiker und Moraltheologe findet im 2. Teil der Arbeit einen Beitrag zur schriftgemäßen Begründung seiner Thesen über die Verdienstlichkeit menschlicher Leistung, soweit sich das Problem aus der Lehre Jesu beantworten läßt. Da die rationalistischen Mißbildungen der spätjüdischen Vergeltungstheorie mit ihrer Veräußerlichung und Werkgerechtigkeit eine stete Gefahr auch für das christ-

liche Lohnverständnis sind, beansprucht die Untersuchung größte Aufmerksamkeit. Es zeigt sich, daß Jesus die zu seiner Zeit übliche Redeweise vom „Schatz im Himmel" und vom „Lohn Gottes" in die „religiöse Sphäre personaler Gott-Mensch-Begegnung" zurückholt und die „ausschlaggebende Wichtigkeit der Gesinnung und der Herzensentscheidung des Menschen betont" (142). Diese Gesinnungsethik darf freilich weder als bloße Innerlichkeit ohne äußere Bezeugung noch als rein menschliche Möglichkeit sublimer Art verstanden werden. Sie ist immer nur Antwort auf Gottes Verheißung, die dem religiös-sittlichen Tun des Menschen seine Würde verleiht und ihm die Belohnung mit der ewigen Gottesgemeinschaft in Aussicht stellt. Was aber die Lohnlehre Jesu am höchsten auszeichnet und sie von jeder natürlichen Ethik grundlegend unterscheidet, das ist die einzigartige Stellung, die der Person Jesu darin zukommt. In seiner Nachfolge findet der Mensch das Heil, den verheißenen Gnadenlohn, durch die Ablehnung Jesu zieht sich der Ungläubige Strafe, ewiges Unheil, zu. — Im Literaturverzeichnis vermißt man unter den „Judaica" das Werk von J. Klausner, Jesus von Nazareth, Jerusalem ^{3}1952. Schierse

Dupont, J., Les béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal. 8° 327 S.) Bruges 1954, l'Abbaye de Saint-André; Louvain, Nauwelaerts. 270.— Fr.; 5.40 Doll. — Der Verf. verweist in der Einleitung auf A. Descamps, Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne, Louvain 1950 (vgl. Schol 26 [1951] 609 f.), mit dem sich seine Auffassung im Ergebnis deckt. Nur möchte er im 1. Teil durch eine eingehende literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung die beiden Rezensionen der Bergpredigt im allgemeinen (Kap. 1) und der Seligkeiten im besondern (Kap. 2), wie sie bei Mt und Lk vorliegen, genauer gegeneinander und gegenüber der gemeinsamen Vorlage abgrenzen. Mit Vaganay und Cerfaux betont er, daß die Bergpredigt mit den Seligkeiten zur gemeinsamen Vorlage der drei Synoptiker gehört habe, die wohl in dem griechischen vorkanonischen Mt zu suchen sei (vgl. Schol 30 [1955] 257—260). Der Vergleich der drei Synoptiker ergibt nach ihm, daß die Bergpredigt im Anschluß an die Apostelwahl gehalten worden ist, nachdem sich Jesus in die Einsamkeit des nicht näher bezeichneten „Gebirges" zurückgezogen hatte. Sie war deshalb ursprünglich an die Apostel gerichtet, während nach der heutigen Fassung bei Mt und Lk auch ein weiteres Publikum angesprochen wird (31 f.). Mit Recht betont der Verf., daß die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Rezensionen bei Mt und Lk sich nur durch eine gemeinsame schriftliche Vorlage erklären lassen, während die Unterschiede auf Kosten der verschiedenen Zwecksetzung der beiden Evangelisten zu buchen sind (42 f.). Der kanonische Mt und Lk haben den vorliegenden Text, der selbst schon eine Rezension des ursprünglichen Jesuswortes sein mochte, überarbeitet, und zwar in der Weise, daß Mt ihn nur oberflächlich geändert, aber verschiedenes aus anderem Zusammenhang hinzugefügt hat, während Lk fast nichts hinzugefügt, wohl aber manches ausgelassen und den Text hier und da neu gestaltet hat (77 123). Der Sitz im Leben ist bei beiden Evangelisten die Katechese und das Zeugnis der Urkirche (78), das in seiner äußeren Gestalt gegenüber dem ursprünglichen Wortlaut schon eine formgeschichtliche Umgestaltung erfahren haben mußte. Die redaktionelle Arbeit der Evangelisten bestand aber nicht in freien Erfindungen, sondern hatte ihre guten Gründe, z. B. die Darstellung mit Zügen aus der Überlieferung zu bereichern, die in der gemeinsamen Quelle nicht enthalten waren. So gehörten wohl nur die vier bei Lk erwähnten Seligkeiten ursprünglich zur Bergpredigt (123). Der Verf. betont, daß nach seiner Auffassung diese ganze redaktionelle Arbeit sich unter der Anregung und Inspiration des Heiligen Geistes vollzogen hat (122). Der 2. Teil der Arbeit handelt von dem Lehrgehalt der Seligkeiten, und zwar zunächst der vier Seligkeiten, die sich auch bei Lk finden und die nach D. sicher zum ursprünglichen Inhalt der Bergpredigt gehört haben, wie sie dem kanonischen Mt und Lk vorgelegen hat. Er rechnet aber mit der Möglichkeit, daß die vierte Seligkeit: „Selig seid ihr, wenn man euch schmäht und verfolgt usw.", unter anderen Umständen als die drei ersten von Christus gesagt sein kann, so daß die Vorlage der beiden Evangelisten schon eine Kompilation gewesen wäre (127). In ihrer ursprünglichen Fassung waren die Seligkeiten nach D. eine Art prophetischer Proklamation, durch die der Messias selbst die Erfüllung der messianischen Verheißungen des Isaias in

bezug auf die Armen und Bedrängten ankündigte. Lk entdeckte in dieser Proklamation eine Belehrung nach Art der Weisheitsbücher, die den Elenden im Jenseits eine gerechte Vergeltung für die hienieden erduldeten Leiden verspricht. Mt sah dagegen als Mann der Kirche darin einen Aufruf an die Gläubigen zu einem Ideal der Frömmigkeit (301 f.). Doch handelt es sich in allen diesen Fällen nicht um eine sachliche Verschiedenheit, sondern nur um eine Akzentverschiebung (302 f.), um eine Angleichung der Worte Jesu an die gewöhnliche Lehrweise der Urkirche, die ein sehr lebendiges Bewußtsein von dem normativen Charakter der Heilandsworte hatte, ohne dem Wortlaut eine solche Bedeutung beizulegen, wie wir es heute gewohnt sind (304). Die Arbeit bietet viel Anregung für das Verständnis der Seligkeiten. Dabei ist sich der Verf. selbst bewußt, daß die Literarkritik nicht mit Sicherheit das Ursprüngliche von der späteren Redaktion absondern kann (122). Man könnte in den Feststellungen des Verf. eine Bekräftigung der gewöhnlichen Ansicht sehen, daß Lk nicht von unserem kanonischen Mt abhängig ist, obgleich auch in dieser Beziehung von einem durchschlagenden Beweis meines Erachtens keine Rede sein kann, wenn man die Lk 1, 1—4 angedeutete Arbeitsweise des Evangelisten berücksichtigt. Brinkmann

Durrwell, F. X., C.SS.R., La résurrection de Jésus mystère de salut. Étude biblique. 2. Aufl. 8° (431 S.) Le Puy-Paris 1955, Mappus. 1200.— Fr. — Die 1. Aufl. dieses wertvollen Werkes erschien 1950 und wurde in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt (vgl. Schol 26 [1951] 423 f.). Die vorliegende 2. Aufl. ist an zahlreichen Stellen überarbeitet und ergänzt worden, so daß sie an Umfang 34 Seiten mehr zählt als die frühere. Man spürt überall die bessernde Hand, die den sprachlichen Ausdruck geglättet und die Gedanken klarer gefaßt hat. Man vergleiche z. B. das 3. Kap., wo der Verf. von der Ausgießung des Heiligen Geistes in Verbindung mit der Auferstehung handelt, und das 7. Kap.: Fortschritt und Vollendung des Ostergeheimnisses in der Kirche (293—347). An der letzten Stelle hat der Verf. nicht nur den Abschnitt „Christus als göttlicher Richter" aus dem früheren 4. Kap. eingeschaltet und zwei neue Abschnitte: „Die Parusie in der Geschichte der Kirche" (309—312) und „Die Theologie der Geschichte nach der Apokalypse" (312 f.) angefügt, sondern auch den Text weithin neu gestaltet. Doch ist er sich in der Grundauffassung im wesentlichen überall treu geblieben, nur daß er die eschatologischen Gesichtspunkte der Verherrlichung Christi noch mehr hervorgehoben hat als in der 1. Aufl. Brinkmann

Beasley-Murray, G. R., Jesus and the future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory. gr. 8° (287 S.) London 1954, Macmillan. 25.— sh. — Das Buch des gelehrten baptistischen Theologen vermittelt einen ausgezeichneten Einblick in alle Mk 13 betreffenden Probleme. Im Mittelpunkt steht die kritische Würdigung der sogenannten „Little Apocalypse Theory", d. h. jener Hypothese, die Mk 13 auf eine apokalyptische Kleinschrift jüdischen bzw. judenchristlichen Ursprungs zurückführen möchte. Der Verf. hat sich der immensen Mühe unterzogen, die gesamte einschlägige Literatur seit David Friedrich Strauß bis in die allerneueste Zeit durchzuarbeiten, um eine erschöpfende Darstellung der neueren Auslegungsgeschichte von Mk 13 bieten zu können. Die ersten zwei Kapitel behandeln die „Little Apocalypse Theory" (im Deutschen fehlt eine entsprechend kurze Bezeichnung), wobei sich zeigt, wie fragwürdig ihre Voraussetzungen und wie unsicher ihre exegetischen Begründungen immer gewesen sind. Im dritten Kapitel werden einige andere Theorien über den Ursprung von Mk 13 besprochen, unter denen die Ansichten von W. G. Kümmel und E. Lohmeyer besondere Beachtung finden. Das nächste Kapitel stellt die Gesichtspunkte zusammen, die von konservativer Seite zur Verteidigung der Echtheit von Mk 13 ins Feld geführt werden. Auch hier begegnen die verschiedensten Anschauungen, sowohl was die literarische Komposition der Parusierede wie das Verhältnis der beiden vorhergesagten Ereignisse untereinander — Zerstörung Jerusalems und Ende der Welt — betrifft. Seine eigene Stellungnahme bringt der Verf. im letzten und längsten Kapitel, dem noch einige längere Anmerkungen zu mehreren umstrittenen Stellen der Parusierede folgen. Wie schon

aus den mehr referierenden Teilen des Buches hervorging, hält der Verf. nicht viel von all den kritischen Theorien. Die Authentie der Parusierede ergibt sich ihm aus dem eingehend geführten Nachweis, daß die Hauptthemen von Mk 13 mit der sonstigen Verkündigung Jesu völlig übereinstimmen. Was den katholischen Theologen besonders interessiert, ist die Erklärung jener Texte, die eine Naherwartung der Parusie aus dem Munde Jesu selbst zu bezeugen scheinen. B.-M. betont sehr mit Recht, daß hier kein exegetisches, sondern ein dogmatisches Problem vorliege. Die Tatsachen müßten respektiert werden, „denn der Wahrheit widerstehen heißt den Herrn verleugnen, aus welchen Interessen auch immer es geschieht" (183). Jedenfalls sind die theologischen Gründe, die der Verf. anführt, um Jesu Naherwartung der Gottesherrschaft zu rechtfertigen, ernster Diskussion wert. — Die Parusierede wird nie aufhören, der Exegese schwere Rätsel aufzugeben. Das Buch kann deshalb kaum beanspruchen, in allen Einzelfragen die richtige Lösung gefunden zu haben. Trotzdem wird es von jedem Theologen, der sich mit den Problemen der synoptischen Apokalypse beschäftigen muß, als wertvolle Hilfe begrüßt werden. Schierse

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Dondaine, H. F., O.P., Cognoscere de Deo ‚quid est': RechThAncMéd 22 (1955) 72—78. — D. hat in seinem ausgezeichneten Artikel: L'objet et le ‚medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle (RechThAncMéd 19 [1952] 60—130; vgl. Schol 29 [1954] 626) bereits darauf hingewiesen, wie die augustinische und ps.-dionysische Richtung in der Erklärung der Gottschau sich im 13. Jahrh. in der Vorgeschichte der Pariser Verurteilung von 1241 (Divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videtur) deutlich zeigen: die augustinische der unmittelbaren Gottschau im Anschluß an 1 Joh 3, 2 und die dionysische der stärkeren Transzendenz Gottes gemäß 1 Tim 6, 18. Im vorliegenden Artikel geht er im Anschluß daran der Entwicklung nach, welche die genauere Unterscheidung der Analyt. post. für diese Frage mit sich brachte. Die Summa fr. Alexandri unterscheidet hier im Anschluß an die Analyt. post. etwa folgende Unterfragen für die Erkenntnis Gottes: quia est, quid non est, quid est, qualis est, quantus est. Diese eingehende Fragestellung mußte notwendig das Problem der Erkenntnis Gottes in der Visio erneuern und vertiefen. Albert der Gr. kommt dabei zum Ergebnis der dionysischen Sicht. Die Kenntnis des ‚quid est' würde den Verstand über Gott stellen: Cum cognitio ‚quid est' sit principalis causarum, oporteret, si cognosceretur ‚quid est', ut circumspicerentur termini essentiae eius (dei) et totum esse eius clauderetur in intellectu creato. Daher genügt für die Seligkeit das ‚quia est': Nec in patria videbitur de ipso nisi ‚quia' confusum, quamvis ipse Deus videatur clarius vel minus clare secundum diversos modos visionis et videntium. Ähnlich lehren bei den Dominikanern auch Petrus von Tarantasia und bei den Franziskanern Wilhelm von Melitona. Dagegen bringt Thomas eine Unterscheidung. Ihm scheint die „Wesenheit schauen" und das Sehen des ‚quid est' gleich zu sein. Jedoch fordert er dazu Gottes unmittelbare Schau (non per aliquam formam wie hier auf Erden). So distanziert er sich auf der einen Seite von der augustinischen Richtung durch die Beschränkung auf die himmlische Schau, während er auf der anderen Seite die Ansicht seines Lehrers Albert zu einer Erkenntnis des ‚quid est' erweitert, wobei aber doch der Unterschied zu Gottes Erkennen selbst durch die Zufügung des non-comprehendere gewahrt bleibt. Ganz offenbar liegt hier eine andere Grundsicht vor. Albert sieht die Seligkeit als ein Begegnen mit dem unendlichen Meer, in das die Seele sich im ‚quia est' voll versenken kann, während für Thomas die Erfüllung des Strebens nach dem Wissen, *was* Gott ist, wesenhaft bleibt: Praecipuum in cognitione alicuius rei est scire de eo quid est (C. Gent. 3, 50). So kann D. die Grundlinien, die jüngst Förster für Thomas gezeichnet hat (vgl. Schol 30 [1955] 588 ff.), verstärken und zugleich zeigen, wie tief auch im Dominikanerorden vor Thomas die ps.-dionysische Richtung war. Dadurch wird die spekulative Frage in ihrer Wucht und Problematik deutlich — nicht bloß historisch. Weisweiler

Szabó, T., O.F.M., De ss. Trinitate in creaturis refulgente Doctrina S. Bonaventurae (Bibl. Acad. cath. Hungaricae, sect. philos.-theol., 1). gr. 8° (209 S.) Rom 1955, Orbis Catholicus. — Es besteht sicher kein Mangel an Arbeiten über die Theologie des hl. Bonaventura, aber S. hat ihr mit dieser seiner Veröffentlichung sozusagen ein neues Gesicht gegeben. Denn gerade durch den Nachweis ihrer wesentlich trinitarischen Gliederung werden die Linien des Gesamtaufbaues deutlich, und manche Einzelheiten erhalten so erst den ihnen zukommenden Platz. Der 1. Teil des Werkes behandelt die Stufen der Trinitätsanalogie, zunächst das „vestigium" und dann die „imago et similitudo", der anschließende Teil die Analogie in den verschiedenen Kreaturen, namentlich in der sinnlichen, in der geistigen und in der übernatürlichen Welt. Am ergiebigsten zeigen sich die drei Bonaventuraschriften: Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam, Collationes in Hexaemeron. Mit aller Sorgfalt werden die Zitate angeführt und mit ausgewogenem Urteil gewürdigt. Der Vergleich mit ähnlichen und doch auch anderseits abweichenden Anschauungen des hl. Thomas von Aquin ist unparteiisch durchgeführt. Höhepunkte der Darstellung bilden die wertvollen Gedanken über die distinctio formalis a parte rei bei Bonaventura (36—40; Zusammenfassung der schon vorher vom Verf. herausgegebenen Studie: De distinctionis formalis origine bonaventuriana disquisitio historico-critica, Acta congressus scholastici internat. Romae Anno Sancto MCML celebrati, Romae 1951, 379—445) und die weit ausholende Deutung des Augustinuswortes „(Anima) eo quippe imago eius (Dei) est, quo eius capax est" (60—89; De Trinitate 14, 8, 11; PL 42, 1044). Die schwachen Punkte in der bei Bonaventura hie und da etwas einseitig vorangetriebenen Trinitätsanalogie werden keineswegs verschwiegen, aber schließlich und letztlich ist auch der bleibende Wert der großen Konzeption klar und überzeugend herausgestellt. Die Literaturangaben sind reichlich, jedoch noch nicht vollständig; insbesondere vermissen wir einen Hinweis auf die Arbeiten des Amerikaners G. H. Tavard. — S. sieht offenbar seine Hauptaufgabe in der Interpretation seines Autors, während er nur die allerwichtigsten Linien der historischen Vorbereitung (Augustinus, die Viktoriner, Alexander von Hales) heranzieht. Man kann das zwar einigermaßen verstehen, wird es indes bedauern, wenn auf diese Weise z. B. Wilhelm von Auxerre, der doch mit an erster Stelle das augustinische Erbgut an die Franziskanerschule weitergegeben hat, keine Erwähnung findet. Der Verf. scheint auch etwas dazu zu neigen, Augustinus schon nach der Vollendung bei Bonaventura zu erklären; so ist es ohne Zweifel übertrieben, wenn er schreibt: „Quamquam ipsa vox ‚supernaturalis' in scriptis Augustini nondum ocurrat, eius tamen significatio tam clare continetur in ‚participatione Dei per gratiam acquirenda', ut rei tantum nomen desiderari videatur" (79; dazu die beiden bekannten Zitate aus De civitate Dei 11, 11 und 12, 9, 2). Dagegen begrüßen wir das Anliegen des Verf., durch die Synthese des seraphischen Lehrers eine Verlebendigung der Theologie zu fördern. Hoffentlich wird der neue Mitarbeiter am Quaracchi-Kolleg der Franziskaner uns noch manchen Beitrag zu der Theologie seines Ordens liefern. Beumer

Zumkeller, A., O.E.S.A., Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Erbsünde. gr. 8° (80 S.) Löwen 1953, Nova et Vetera (Vesaliusstraat 2). — Ders., Hugolin von Orvieto über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst. gr. 8° (95 S.) ebd. 1955 — Es ist gut, daß diese schwer zu erreichenden Artikel aus den Augustiniana 1953—1955 nun auch als Sonderdrucke käuflich sind. Denn sie behandeln mit vielen ungedruckten Quellenbelegen gewichtige und uns noch dogmengeschichtlich wie systematisch dunkle Fragen aus der vorreformatorischen Zeit, die somit auch für das Verständnis der Reformation grundlegend sind. Z. hat in ihnen seine früheren Studien über die theologische Erkenntnislehre Hugolins (Würzburg 1941) auf die mehr dogmatischen Fragen ausgedehnt. Deutlich erscheint in ihnen allen die „extrem augustinische" Linie Hugolins. Eine Unterscheidung von Natur- und Gnadenstand zieht er noch nicht heran, und Gott steht überall sehr an wesentlicher Stelle. Der Mensch ist dagegen recht schwach gesehen, so daß selbst im Stand der iustitia originalis wie bei seinem älteren Ordensgenossen Gregor von Rimini († 1358) ein besonderes „adiutorium" oder „causale iuvamentum" gefordert ist, das freilich Gott in diesem Stand nicht versagen darf. Verlangt ist es vor allem

auch, weil ein moralisch guter Akt nur aus dem Motiv der ungeschuldeten Gottesliebe heraus entstehen kann. Die Wesensbestimmung der Erbsünde geht von dem gleichen augustinischen Denken aus. Ihre eigentliche Schuld liegt im habituellen Abgewandtsein von Gott, einschließlich der Preisgabe an die Lüste des Leibes. Der anselmianische ‚Mangel der geschuldeten Gerechtigkeit' gehört zwar irgendwie zur Bestimmung, aber der Akzent liegt auf der Abkehr von Gott. Hugolin geht also nicht so weit wie Gregor, der noch die Konkupiszenz zum Wesen machte, aber der augustinische Einfluß ist doch deutlich spürbar. Ähnlich bei der Bestimmung der Willensfreiheit. Sie ist nach der Erbsünde nicht zerstört, aber ihre Grenzen sind eng gezogen. Unter der Sünde ist der Mensch in sich unfähig zum Guten. Mit göttlicher Hilfe hat er einige Fähigkeiten dazu, während Gregor auch hier extremer ist, weil er jede Tat des Sünders neue Sünde sein ließ. Die Werke der Heiden aber sind auch nach Hugolin alle wenigstens läßliche Sünde, da sie auf irdische Ziele gehen. Das spezielle adiutorium fordert Hugolin auch noch neben der rechtfertigenden Gnade, damit der Mensch immer gezwungen bleibt, Gott um seine Hilfe zu bitten. Sehr stark ist daher Hugolins Kampf gegen den damaligen sogenannten Pelagianismus. Ganz augustinisch denkt Hugolin mit Gregor auch in der Prädestinationslehre ante praevisa merita. Bei der engen Verbindung von Prädestination und Verdienst kommt er daher zum Schluß, daß nicht alle, die im Besitz der Gnade sind, auch Anrecht auf die ewige Belohnung sich verdienen, sondern eben nur die Prädestinierten. Daher vermag kein geschaffener Habitus allein den Menschen vor Gott gratus zu machen. Denn dann würde die Freiheit Gottes an diesen geschaffenen effectus formalis gebunden sein. Die Nichtprädestinierten verdienen nur einen uneigentlichen Lohn, durch den der Wert des Geschöpfes und seine Fähigkeit zu guten Akten vermehrt wird. Darin unterscheidet sich Hugolin von seinem jüngeren Ordensgenossen Dionysius de Montina, der selbst das ablehnt. Auch das Verdienst Christi entspringt letztlich dieser ungeschuldeten Erwählung, und seine Zuwendung geschieht durch einen ewigen Gnadenakt eben dieser Erwählung. Das Formalprinzip der Rechtfertigung ist aber freilich — auch in der potentia absoluta — nicht bloße Akzeptation, sondern irgendwie ist diese an eine innere Besserung und Erhebung der Seele, etwa durch den Heiligen Geist, gebunden. Die geschaffene Gnade oder die caritas ist aber durch eine göttliche Anordnung in der potentia ordinata gefordert. Mit Recht hebt Z. hervor, daß also das rein Voluntaristische des Nominalismus auch in der potentia absoluta aufgehoben oder gemildert ist. Das ist auch in der Sündenlehre festzustellen. Die Sünde wird nicht von Gott in Willkür festgesetzt, sondern es handelt sich — wie bei Augustinus in der Lehre von der lex aeterna — beim malum um eine voluntas dei iustissima. Unter augustinischem und nicht nominalistischem Einfluß steht endlich die Lehre vom Verhältnis des freien Willens zum Verdienst. In der schon geschilderten Gesamtlehre kann der Wille nicht die Verdienstlichkeit begründen. Er kann nur Wirkursache für das Gerechtsein sein, dem Gott als wohlgefälligem Akt die Verdienstlichkeit folgen läßt. Die Gnade hat dabei eine doppelte Funktion: Sie ist eine inclinativa und, was wichtiger ist, eine causa effectiva. Denn bei aller Freiheit bleibt Gott die Erstursache auch im wohlgefälligen Akt. Offenbar wird hier die Freiheit irgendwie doch gefährdet, so daß das Urteil von Z. von dem „gesunden Mittelweg" Hugolins (II 70) wohl zu günstig ist. Dem Gesamturteil von Z. ist aber durchaus zuzustimmen, nach dem Hugolin kein Ockhamist, sondern extremer Augustinist ist, wenn er auch der Strömung seiner Zeit seinen Tribut zahlte. Mit Recht lehnt Z. auch eine Vorläuferschaft zu Luther gegen A. V. Müller ab. Denn in allen eigentlichen Kontroverspunkten, wie der Unüberwindlichkeit der Begierlichkeit, der Heilsgewißheit und Imputation, sind keine Vergleichspunkte zu finden. Aber dennoch macht das Studium der Arbeit deutlich, wie gerade in der Augustinerschule die Betonung Gottes und eine gewisse andere Bewertung der eingegossenen Gnade gegenüber dem helfenden adiutorium Ideen sind, die Luther — über die Ansicht von Z. hinausgehend — in seiner Lehrzeit im Orden als Anliegen hineinnehmen konnte in seine Lehre, um sie dann ins Extrem zu verfolgen. Somit ist die Arbeit auch hier recht wesenhaft — noch mehr vielleicht, weil man nun deutlicher die Art der nachtridentinischen Theologie als einen bestimmten Gegenschlag verstehen und würdigen kann. Weisweiler

Bues, E., Zur Prädestinationslehre Karl Barths (Theol. Studien, 43). gr. 8° (64 S.) Zollikon-Zürich 1955, Evang. Verl. 3.80 DM (Deutsche Ausl.: Kaiser, München). — Die Arbeit ist eine gute Einführung in die Grundauffassung K. Barths zur Prädestination. B. sieht die „Botschaft" Barths darin, daß er den Hiatus der reformatorischen Prädestinationslehre auflöst und in Christus, dem von Ewigkeit her frei erwählenden Gott und erwählten Menschen, als Subjekt und primäres Objekt zusammenfallen läßt. In Christus sind auch die Anderen in diese ewige Liebe Gottes aufgenommen. Gott greift in Christus in die Tiefe unserer Sünde hinunter und macht sich so zum Verworfenen, damit für uns nur die Erwählung übrigbleibe. Damit werde auch der mittelalterliche Gedanke überwunden, nach dem Gott als der selbstherrliche Herr erscheint: Gott will so nicht nur sich selbst als Letztes, weil er sich im ewigen Gottesratschluß, der mit ihm identisch ist, von Ewigkeit her „in die Schanzen schlägt". Da die Prädestination in Gott selber als Objekt und Subjekt gegründet ist, gibt es gegenüber allem modernen Denken keinen dem Menschen gegenüber indifferenten Gott noch kann es einen in sich stehenden, Gott gegenüber indifferenten Menschen geben. B. kennt dies Grundanliegen Barths voll auf dieser Linie an. Aber er erhebt die Schwierigkeit, ob nicht die theologisch-christologische Spekulation zu sehr im Vordergrund steht. Die Schrift scheint ihm doch den geschichtlichen Ernst der Prädestination voller zu nehmen. Bereits der Ausdruck, daß Christus der erwählende Gott ist, nimmt nicht ernst genug, daß die Schrift den Vater als den Erwählenden und Christus als den Erwählten bezeichnet. Damit führt sie die Erwählung, wenn auch in der vollen Einheit von Vater und Sohn, in jene letzte Höhe in Gott, die das Wort Vater bezeichnet: „So kommt die biblische Wahrheit, daß Gott von der Höhe und Subjektfreiheit her erwählend zum Menschen kommt, nicht voll zum Leuchten" (52). Erwählt, so würden wir sagen, ist nicht der ewige Sohn, sondern der seit Ewigkeit her bestimmte, zeitlich mit der menschlichen Natur vereinigte Sohn. Ebenso scheint bei Barth der biblische Ernst der Prädestination des Einzelnen — auch bei positiver Annahme der Verwerfung — systematisch nicht ernst genug genommen zu sein. Hat doch der Verworfene mit Christus in der Geschichte nichts gemeinsam. Wie die eschatologische Wahrheit der Anakephalaiosis von Eph 1, 9 sich einmal erfüllen wird, ist uns verborgen. Bei Barth erscheint sie zu sehr erhellt. Hier verletzt er erneut eine feine, aber deutlich gezogene Grenze. Das sind Bedenken, die bereits O. Weber, W. Kreck, L. Ragaz und noch stärker E. Brunner mit H. Urs v. Balthasar angemeldet haben. Wir glauben, daß das Zurücktreten des Analogiedenkens bei Barth einen starken Anteil daran hat, daß die Überwindung der reformierten Kluft nun den Menschen und seine Entscheidung zu sehr im Ernst des Problems zurücktreten läßt. Gerade die persönliche Entscheidung ist in der Schrift herausgestellt, wenn auch nicht als Zerstörerin, sondern als Vollenderin der Pläne und der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung. — B. meint, katholisches Denken gehe zu stark vom Allgemeinen zum Besonderen (etwa der Güte) und stelle so Gott zu sehr neben den Menschen. Er übersieht, daß gerade die Analogie Gott und den Menschen zutiefst andersgeartet sein läßt und daß das analoge Sein des Menschen auf der einen Seite den Menschen aufs engste mit Gott verbindet, auf der anderen ihn aber unterordnet bis in die letzten Seinsgründe. So wird in der Prädestination das Gesetz der Polarität der Schrift aufrechterhalten, ohne in den Hiatus oder die zu starke Vereinheitlichung unter Vernachlässigung des konkreten Geschichtlichen zu fallen: Gottes Liebe ist eben auch hier seine Gerechtigkeit. Es bleibt gewiß so das Mysterium; es bleibt gerade im Ernst der Schrift, um den es B. so richtig gegenüber Barth geht, aber so, daß Gott weder seine Liebe noch seinen Ernst für uns opfern muß. Denn analoges Sein ist zwar ganz in unserer und doch noch mehr ganz in seiner alle liebenden und doch ernsten Hand: Gefäß des Töpfers. Weisweiler

Geiselmann, J. R., Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel. gr. 8° (XVII u. 438 S.) Freiburg 1955, Herder. 25.60 DM. — Selbst wenn Möhler nicht der große Mann der Tübinger Schule wäre, so sehr, daß G. ihn bezüglich mancher seiner Positionen zu Recht den unerreichten Einsamen nennt: wenn jemand wie er in einer so bewegten Zeit gelebt und sich in Offenheit ihren Strömungen gestellt hat, dann ist auch heute aktuell, was er über den Sinn der christlichen Existenz, über Gnade und Freiheit und Sünde zu sagen

hat. Wenn die Zeit beträchtliche theologische Untiefen hatte und manche Antwort auf ihre Probleme mit der Vorläufigkeit und Einseitigkeit behaftet ist, wie sie bei einer Reaktion schwer vermeidlich sind: die Lauterkeit des Ringens ist bewundernswert und tröstlich. Daß die Darstellung von G. vorbildlich ist: in der Treue und Feinfühligkeit des genetischen Nachvollzugs, in steter und reicher Konfrontierung mit dem geistesgeschichtlichen Hintergrund, braucht nur eben gesagt zu werden. — Es wird uns der Möhler gezeigt, der (nur vorübergehend) dem autonomen Menschenbild der Aufklärung seinen Tribut gezollt hat. Die Romantik bringt die Wende, aber das in der „Einheit" gezeichnete Bild von Gott und vom Heiligen Geist her erweist sich als nicht gegen alle Vorwürfe eines gewissen Entheismus gefeit. Die Auseinandersetzung mit dem Idealismus in Theologie (Schleiermacher) und Philosophie (Schelling, Hegel) und die augenscheinliche Einseitigkeit orthodox-lutherischer Theologie verhelfen zu einer wichtigen Korrektur hinsichtlich der Eigenständigkeit des Menschen; im „Athanasius" und im „Anselm" findet diese Wandlung ihren Niederschlag. Auch hier ist noch nicht alles getan: ein nicht unbedenkliches jansenistisches Nachwehen verrät sich darin, wenn die Gnade zu notwendig und eng für die Entfaltung auch der natürlichen Fähigkeiten gefordert wird. Es braucht die robusten gegnerischen Positionen eines F. Chr. Baur (und konkret die 5. Aufl. der Symbolik), um zur ganzen Ungeschuldetheit der Gnade vorzustoßen. Das können nur Andeutungen sein. Es ist ein Buch, das man eben lesen muß. Und das man gelesen haben sollte. — Das einzige leise Unbehagen kann man bei dem sonst ausgezeichneten Exkurs über „sanctorum communio" haben. (Nebenbei: Ref. kennt keinen Grund, das 71 angezogene Konzil von 394 — bzw. 396 nach Duchesne — von Nîmes nach Vienne zu verlegen?) Daß diese Formel im primären und vollen Verständnis eine communio der sancta besagt, kann kaum bezweifelt werden. Ebensowenig, daß man zur Erhebung dieses Sinnes sehr umfassend auf die Vorgeschichte des Glaubensartikels zurückgreifen muß. Warum sich dann aber auf zweifelhafte Einzelzeugen versteifen? Der ps.-augustinische sermo 241 ist doch ein mehr als fraglicher Beleg. Wenn „sanctorum habentes communionem" die Verpflichtung nach sich zieht: „credere vos quoque in corpore resurrectionem et remissionem peccatorum oportet", dann ist das doch — in einer Predigt! — für eine communio mit den vollendeten sancti mindestens ebenso offen. Noch weniger tut es das Zeugnis des Niketas von Remesiana. Wenn er nach einer Beschreibung der Kirche als congregatio von sancti fortfährt: ergo in hac una ecclesia credis te communionem consecuturum esse sanctorum, dann ist nicht einzusehen, wie dieses Textes naheliegende Exegese sein soll: „daß die communio mit der katholischen Kirche die Folge der communio sanctorum (als Genitiv von sancta!) sei, die es deshalb fest zu bewahren gelte" (73). G. selbst hat eine Wolke von Zeugnissen und Belegen angeführt, die zeigen, daß auch der Verzicht auf diese beiden Zeugen das Theologumenon von der communio der sancta als adäquater Auslegung der Credoformel „sanctorum communio" nicht erschüttert. Stenzel

Monsegu, B., C.P., La doctrina cristológica de Juan Luis Vives: EstFranc 55 (1954) 429—458; 56 (1955) 43—70. — Vives, der Freund des Erasmus, hat in seiner Christologie vor allem die Nützlichkeit und den moralischen Wert des Lebens Christi herausgestellt. So unterscheidet sich sein Werk wesenhaft von den scholastischen Summen und Quodlibeta seiner Zeit. Der christliche Humanismus seiner übrigen Werke hat sich auch hier durchgesetzt. Das schließt natürlich nicht aus, daß scholastische Fragestellungen sich immer wieder zeigen. So ist die Erlösung in sich formal als Werk der Gerechtigkeit betrachtet. Aber Vives interessierte viel mehr die Liebe im Erlösungswerk: Idcirco Deum ipsum amore nostri adductum venisse ad nos, ut esset tanti boni magister, et legem amoris tulit caritatem resonantem ... et quo verius et melius amaremus Deum, ostendit se Christus et Patrem suum mitissimos, non potentes, non ultores. So schrieb er in De veritate fidei christianae (67). Aus dieser Grundeinstellung heraus ist auch Christus als Lehrer und König besonders hervorgehoben. Die äußeren Beweisgründe für seine Gottheit sind gewiß nicht vernachlässigt (Wunder, Erfüllung der Prophezeiungen), aber größere Betonung findet die innere Heiligkeit seines Lebens und seiner Religion. M. führt als Zusammenfassung dieser zur Nachahmung führenden Christologie das Wort des letzten Kap. aus

De veritate an: Quo quis christianior, hoc Deo similior ac proinde melior ac divinior: optimus ergo et divinus Christus, caput illius, auctor et exemplar (69). Dabei ist der tatsächliche Stand, wie ihn die Erbschuld schuf, als Grundlage für Christi Wirken vorausgesetzt. Denn Christus ist es, der allein uns aus diesem Elend herausführen kann. Somit interessiert Vives die spekulative Frage nach dem Motiv der Menschwerdung weniger, so daß die Lösung umstritten bleibt. M. entscheidet sich zwar stärker für eine Antwort im Sinn des Scotus. Dafür spricht die Herausstellung Christi als Königs und Lehrers. Aber die vorsichtige Formulierung, daß nicht alle heiligen Väter sich entschieden hätten, dürfte doch zeigen, daß ihm die tatsächliche Lage der zu Erlösenden und die Hilfe des Erlösers für die Herausführung aus der Knechtschaft gedanklich auch wesenhaft war. Die Abhandlung verdient vor allem deshalb Beachtung, weil sie uns ein Christusbild der Renaissance und des Humanismus zur Zeit der Reformation zeigt, das eine konkrete Ergänzung zu dem uns sonst aus der Kontroverse geläufigen in dieser Zeit bringt. Weisweiler

Volk, H., Christus und Maria. Dogmatische Grundlagen der marianischen Frömmigkeit. 8⁰ (27 S.). Münster 1955, Aschendorff. 1.50 DM. — Der große Vorteil dieser Arbeit ist, daß die ganze marianische Fragestellung in einen grundsätzlichen theologischen Zusammenhang gestellt wird. Es wird gezeigt, wie die katholische Tendenz zum „et" und die protestantische zum „allein" sich in der marianischen Frage auswirkt. Gerade weil es V. darum geht, den katholischen Marienglauben auch den Protestanten verständlich zu machen — die Arbeit ist ein Sonderdruck aus der Zeitschrift für Kontroverstheologie „Catholica" —, ist dieser Ansatz der günstigste. Aber auch für den Katholiken ist es bedeutsam, sich vor Augen zu halten, daß das Mariengeheimnis ein „et" verwirklicht, das des Menschen Mitwirken mit Gott im Heilswerk ermöglicht, aber doch zugleich auch eine wesentliche Unterschiedenheit von Gott und Mensch bedeutet. Zunächst wird durch das „et" als eine Grundform theologischer Problematik überhaupt die theologische Möglichkeit der Stellung Mariens geklärt (die dem Protestanten so schwer zu bejahen ist, weil er diese Grundform nicht anerkennt). Dann wird die Verwirklichung dieses „et" im marianischen Bereich dargetan: Maria im Verhältnis zu Christus; wo die Gottheit Christi unmittelbar beansprucht ist, steht Christus allein, aber wo er als Mensch in die kreatürliche Geschichtlichkeit eingeht, beginnt das „et". Und dazu gehört auch Maria. Sehr richtig sagt V., daß „Gnade Heilszusammenhang mit Christus und, was auch sei, nicht im gleichen Sinne mit Maria" (13) ist. Ist es aber richtig, daß unsere Verbindung mit Christus eine „mehr als moralische", mit Maria aber nur eine moralische in der Gesinnung sei? Ist nicht durch unsere Verbindung mit Christus, die mehr als moralisch, nämlich gnadenhaft-physisch ist, zugleich eine „mehr als moralische" Verbindung auch untereinander (also auch mit Maria) gegeben? Gewiß geschieht sie durch das Pneuma Christi, nicht durch eine Gnade Mariens; aber in der Wirkung ist sie doch auch eine mehr als moralische Vereinigung mit Maria. — Dann stellt V. Maria im Verhältnis zu uns heraus: ihre Verbundenheit mit uns wird sehr gut dargetan in ihrer Stellung als mater fidei und als Leben im Pilgerstand. Hier sei eine Frage erlaubt: Ist wirklich der Grund unseres (und Mariens) Glaubens und Nichtschauens die *Christusähnlichkeit* durch Gnade, wo doch Christus auch in seinem Erdenleben nicht Glaubender, sondern Schauender war (wie wenigstens die Enzyklika Mystici Corporis ausdrücklich sagt)? Muß man nicht die Begründung des Leidens eben doch in der Sünde sehen, nicht aber in der Christusverähnlichung? Letztere gibt dem Leiden zwar einen neuen Sinn, begründet seine Tatsache aber wohl nicht. — Schließlich erscheint Maria in ihrer jenseitigen Funktion für uns, wobei bemerkenswerte Hinweise auf den sozialen Charakter des Heils gegeben werden. Es ist zwar richtig, für die menschliche Verwirklichung der Aufgaben des kirchlichen Amtes das Vorbild Mariens heranzuziehen. Müßte man aber nicht den Eindruck vermeiden, als habe Maria eine Stellung als Urbild des *Amtes* der Kirche? Das Amt ist doch wesentlich ein christologisches, während Maria die Vorbildgestalt des kirchlichen Laientums zu sein scheint. Semmelroth

Huhn, J., Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter nach dem Kirchenvater Ambrosius. gr. 8° (289 S.) Würzburg 1954, Echter Verl. 12.50 DM. — Ambrosius hat für das marianische Glaubensbewußtsein der abendländischen Kirche als ein Kronzeuge und in der Entfaltung des mariologischen Glaubensverständnisses als starker Inspirator zu gelten. Um so erstaunlicher war es, daß eine geschlossene Darstellung seiner Marienlehre im deutschen Raum bisher fehlte und nur in einer italienischen Arbeit vorlag, die durch ihre isolierte Betrachtung der Lehren des hl. Ambrosius unzulänglich ist. H. hat nun als anerkannter Ambrosiuskenner das Marienbild des „Patrons der Marienverehrung" (Harnack) gezeichnet und dabei auch die Verbindungsfäden zu den vorambrosianischen Vätern, besonders Origenes, verfolgt. Sachgemäß behandelt der 1. Teil das Geheimnis der jungfräulichen Gottesmutterschaft. Was sich vorteilhaft durch die ganze Arbeit zieht, macht sich hier besonders bemerkbar: Das Geheimnis Mariens ist bei Ambrosius ein christologisches Geheimnis. Es ist eine durchaus echte Wiedergabe ambrosianischen Denkens, wenn H. die Frage nach der stetigen Jungfräulichkeit von der Virginitas ante partum et in partu abhebt und in den 3. Teil verweist, der vom ethischen Marienbild spricht. Auf S. 85 beruft sich H. wohl nicht ganz korrekt auf Tertullian als Vorbild des Ambrosius in der Begründung der Angemessenheit der jungfräulichen Empfängnis Christi. Ambrosius begründet (mit der Tradition) diese Angemessenheit daraus, daß Christus, weil er zwar als Mensch in unsere Geschichte einging, aber als Gottmensch ohne Sünde bleiben mußte, nicht in der durch einen menschlichen Vater vermittelten Geschlechterfolge der erbsündlichen Menschen stehen durfte. Tertullian dagegen sieht im zitierten Text die Begründung darin, daß Christus als Gottessohn den himmlischen Vater selbst als Vater hat, deshalb keinen menschlichen Vater haben konnte. Legt der erste Gedanke den Ton auf die echte geschichtliche Menschheit Christi, so betont der Text Tertullians die Gottheit Christi. — Die Jungfräulichkeit Mariens in der Geburt bedeutet bei Ambrosius eindeutig Unverletztheit des Mutterschoßes im Vorgang der Geburt, so daß bei ihm keine Möglichkeit gegeben ist, die virginitas in partu im Sinne Mitterers (Dogma und Biologie der heiligen Familie) zu deuten; darauf allerdings geht H. nicht ein. — In der heilsgeschichtlichen Stellung wird Maria bei Ambrosius nicht nur faktisch Typus der Kirche genannt, sondern, wie H. richtig hervorhebt, „deshalb war Maria jungfräuliche Mutter, weil sie Typus der Kirche sein sollte" (149). „Maria und Kirche werden gleichgesetzt" (151). Entspricht aber wirklich die Interpretation Scheebens, die sich H. zu eigen macht, dem ambrosianischen Denken: daß nämlich die Mutterschaft der Kirche in den Priestern realisiert werde? Hat nicht auch Ambrosius die kirchliche Gemeinschaft als mütterliches Prinzip doch von den Priestern als Darstellern des väterlichen Prinzips (Christi) unterschieden? — Die miterlösende Tätigkeit Mariens beim Werk Christi verwirklicht sich nach Ambrosius vor allem in ihrer Tätigkeit bei der Menschwerdung, in der aber — das betont H. mit Recht — der Anfang der Erlösung durch das Kreuz schon mitgesehen wird. H. findet auch für die Auffassung, daß Maria als Vertreterin des Menschengeschlechtes im Heilswerk stand, Material bei Ambrosius. Wo er allerdings die Frage stellt, ob nach Ambrosius Maria auch wohl Mittlerin der Gnaden sei, geht er doch wohl zu sehr von Vorstellungen einer späteren Theologie aus, die in einer etwas fragwürdigen Weise Mariens empfangendes Mitwirken bei der Menschwerdung von ihrem mittlerischen Tun „in der Geschichte der Kirche" (189) abhebt und zu einer neuen Realität macht. — Der 3. Teil des Buches behandelt das bei Ambrosius eine besondere Bedeutung einnehmende ethische Marienbild: ihre Tugendgröße, ihre stetige Jungfräulichkeit, wobei auch die Frage nach der Ehe Mariens eine positive Antwort erfährt (das Verhältnis zwischen Maria und Josef war eine wirkliche Ehe, nicht aber commixtione perfectum). Die Sündelosigkeit Mariens wird von Ambrosius bejaht, was die persönliche Sünde angeht. Richtig aber zeigt H., auch gegen Autoren wie Scheeben und Kösters, daß Ambrosius die Unbefleckte Empfängnis Mariens nicht gelehrt hat. — Der 4. Teil spricht über Mariens Lebensende, an dem nach Ambrosius offensichtlich der natürliche Tod steht. Scharf geht H. mit Roschini ins Gericht, der einen falsch übersetzten Text des Heiligen für die leibliche Himmelfahrt Mariens auswerten wollte. — Abgeschlossen wird die ausgezeichnete Arbeit durch eine kurze Darstellung der Verehrung Mariens und des Nachwirkens des ambrosianischen Marienbildes. Semmelroth

Tractatus quatuor de immaculata Conceptione B. Mariae Virginis nempe Thomae de Rossy, Andreae de Novo Castro, Petri de Candia et Francisci de Arimino. Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Bibl. Franc. schol. Medii Aevi, 16). gr. 8° (412 S.) Quaracchi, Florentiae 1954, Coll. S. Bonaventurae. — Henrici de Werla O.F.M. Opera omnia. I. Tractatus de immaculata Conceptione BMV. Ad fidem manuscripti in lucem edidit S. Clasen O.F.M. (Franc. Inst. Publ., Text Ser., 10). gr. 8° (XXVII u. 109 S.) St. Bonaventura N. Y. 1955, Franc. Institute oder Löwen, Nauwelaerts oder Paderborn, Schöningh. 2.25 Doll. — Zum Gedenktag der Dogmatisation der Unbefleckten Empfängnis geben die Patres von Quaracchi diese vier Traktate textkritisch und die beiden ersten auch zum erstenmal heraus. Es ist jedesmal eine eingehende Darstellung des Lebens und der Werke des Verf. sowie der Überlieferung des Traktates beigefügt. C. Piana besorgte die Ausgabe des Werkes von Thomas de Rossy († c. 1406). Der Traktat erscheint vor allem wertvoll, weil er in seinem geschichtlichen Teil zwei bisher im Streit weniger bekannte Dominikaner seiner Zeit nennt: den ganz unbekannten Franciscus de Hispania, Baccalar aus St. Jakob in Paris, und Wilhelm Jordanus aus Oxford, von dem man nur weiß, daß er in unserer Frage gegen Richard Fitz-Ralph und Joh. Mardisle kämpfte. Nun kann man aus dem Fragment, das Rossy mitteilt, ersehen, daß er weniger originell war, als man annahm. Denn er stimmt mit dem Traktat Nondum erant abyssi des Petrus Aureoli überein. — Der 2. Traktat des Andreas de Novo Castro ist von T. Szabó herausgegeben. Dieser deutet de Novo Castro auf Neufchâteau in Lothringen. Die Schrift stammt aus den Jahren um 1387 und war bisher nur teilweise gedruckt. Ursprünglich scheint der Traktat eine öffentliche Disputation gewesen zu sein, wie die Lebendigkeit vermuten läßt zugleich mit den persönlichen Anreden. Vor allem ist sie ideengeschichtlich deshalb interessant, weil sie die Art des alten skotistischen Beweises aus dem Potuit, decuit, ergo fecit zur definitiven Form weiterentwickelt: potuit, decuit, debuit, ergo fecit. Die Notwendigkeit, das debuit, das bisher implizit im decuit verborgen lag, wird dabei ausdrücklich in einem eigenen Artikel behandelt. — Der Traktat des Petrus de Candia (geb. um 1340) ist eigentlich ein Teil seines Sentenzenkommentars. Schon früh ist er gesondert gedruckt worden und hier nun zum erstenmal eigentlich textkritisch von A. Emmen herausgegeben. Seine Bedeutung liegt in der sehr weit ausgeführten Beweisführung. Wie Andreas de Novo Castro geht auch Petrus de Candia vom Begriff der Erbsünde aus; aber er ist viel eingehender. Die Natur, das Subjekt, der Grund, die Übertragung und der Nachlaß der Erbschuld kommt zur Sprache. Daraus wird dann der Beweis für die Unbefleckte Empfängnis nach der alten gewöhnlichen Einteilung geführt: possibilitas, congruitas, actualitas. Zum Schluß wird noch die Art der Praeservatio entwickelt: nicht per infectionis purgationem (sie würde die Erbsünde voraussetzen), auch nicht per causalitatis ablationem (sie würde einen falschen Begriff der Erbsünde bringen, als ob sie ursprünglich im Fleische sei). Es wären noch zwei weitere Arten möglich: per specialem privilegii concessionem *parentibus* concessam oder per singularem dispensationem in *Virgine*. Petrus hält beide Arten für möglich, besonders die letztere, da die Erbschuld nach ihm per modum cuiusdam irregularitatis entsteht. Als 5. Art ließe sich noch denken, daß die Eltern Maria ohne sinnliche Lust in einem thorus immaculatus geboren haben. Das aber gefällt Petrus weniger, da er eine solche Geburt Christus allein vorbehalten möchte. — Der 4. Traktat ist eine Predigt an den Klerus von Franz von Arimino, des ‚socius citramontanus' des hl. Bernhardin von Siena aus dessen Vikarzeit im Orden 1438—1442. Die Predigt stammt aus den Jahren 1424—1439. Früher wurde sie als Werk Bernhardins selber angesehen und bekam daher ihre theologische Bedeutung. A. Emmen und C. Piana schreiben sie nun mit Recht Franz zu. Die Predigt bietet einen kunstvollen Aufbau, in dem die Siebenzahl die Grundlinie im alten Schema angibt: possibilitas, congruentia (7 rationes), actualitas (7 Heilige, 7 Lehrer des Ordens, 7 Stellen der Heiligen Schrift, 7 Figuren, 7 Wunder belegen sie). So gibt die Gesamtedition eine gute Zusammenfassung und Einführung in Lehre, Kult und Begründung der Unbefleckten Empfängnis Mariens aus der Wende des 14. zum 15. Jahrhundert im Franziskanerorden. — Von ganz anderer Art ist der Traktat des Kölner Magisters Heinrich von Werl, den S. Clasen textkritisch aus der einzigen erhaltenen

Hs in der Karlsruher Landesbibl. herausgab. Der Traktat ist eigentlich wieder eine Sentenzenerklärung des 1. Teiles der Dist. 3 des 3. Buches des Lombarden und stammt aus dem Jahr 1432. Sein Wert liegt vor allem in der sehr eingehenden Auseinandersetzung mit der Lehre der Dominikaner und in der Sammlung des beiderseitigen großen Materials des Streites der Zeit. Er gibt so eine ausgezeichnete Einführung in die Streitlage kurz vor der „Definition" des Baseler Konzils. Durch die ideenmäßige Darlegung der Beweise und Gegengründe wird vor allem auch das Christologische der Lehre herausgestellt, besonders auch in den Darlegungen über das Potuit und Decuit. Es wird nämlich eingehend gegen die Dominikaner gezeigt, wie gerade hier die Ehre des Sohnes gewahrt wird. Weisweiler

Fremgen, L., Offenbarung und Symbol. Das Symbolische als religiöse Gestaltung im Christentum. 8° (335 S.) Gütersloh 1954, Bertelsmann. 28.— DM. — Eine nicht leichte Lektüre. Aber ein Stoff, der wahrlich interessieren kann. Nach einer einleitenden Definition des Symbolischen und der Abgrenzung gegen Symbol-Verwandte wird im 1. Teil (25—106) eine Deutung des Symbolischen gegeben. Der Ansatz ist umfassend. Tiefenpsychologie und Philosophie der Kunst werden ebenso herangezogen wie Religionsphilosophie und -geschichte, um das Symbolische als notwendige Ausdrucksform jeglicher Religion darzutun. Man ist dem Verf. für reiches Material und eine Vielzahl von Gesichtspunkten dankbar. Der 2. Teil (107 bis 238) bringt eine Phänomenologie des Symbolischen im Raume der christlichen Offenbarung: Bibel und Symbol — Symbolik des frühen Christentums, der Ostkirche, des Katholizismus und des Protestantismus. Hier kann man längste Partien kaum anders als mit Mißvergnügen lesen. Wenn etwa „der Hinweis auf außerchristliche religiöse Triasbildungen eine bedeutende religionskundliche Hilfe für die Erkenntnis der christlichen Dogmenbildung" ist, wenn die „Deutung des Wesens Gottes als Dreifaltigkeit . . . auf eine tiefe symbolische Grundlage zurückgeht", wenn „die Magie, die im Altertum von Zahlen ausging", wenn „die Symbolik der Trias ihre tiefliegende Macht äußert und die Lehre von der Trinität schuf" (119), dann ist das selbst in einem Buch, das den Part des Symbolischen groß schreiben will, zu stark. Es nimmt dann nicht wunder, daß der katholische Theologe bei der Darstellung der katholischen Sakramentsauffassung aus dem Kopfschütteln nicht herauskommt. Hypersymbolismus (160), Sakramentsmagie (175) u. a. mehr sind die geläufigen Etiketten, und in selbstsicherem Predigerton wird der Zeigefinger gegen uns aufgehoben als gegen die Leute des Symbolfanatismus und des Aberglaubens im Symbolgebrauch (250 ff.), denn schließlich weiß man ja, daß wir u. a. das Personsymbol edelsten Weibtums in der Jungfrau Maria verdreht haben: Die Reformation mußte die Madonna als ein göttliches Wesen dogmatisch entwerten (99)! Die Auseinandersetzung mit der Mysterienlehre von Maria Laach ist ohne Tiefgang. Bei der oberflächlichen Art, wie unverstandene Äußerungen katholischer Theologen zerpflückt werden, tut man sich wirklich schwer, nicht mehr als einen orthographischen Fehler zu sehen (es handelt sich um den character sacramentalis), wenn es heißt: „Die Feier selbst wird als Zeichen gedeutet in der Erklärung vom sakramentalen Mahl" (sic! 153, 156; die zitierte deutsche Thomasausgabe schreibt selbstverständlich richtig „Mal"). Mit Verlaub: so einfach darf man sich die Sache heute wohl nicht mehr machen. Der 3. Teil „Symbol und Gestaltung" (239—307) bemüht sich, den grundsätzlichen Ort des Symbols im christlichen Kult aufzuweisen und eine Theologie des Kults zu geben. In Kritik und Vorschlag geschieht dann der Einstieg in die Praxis des Symbolischen bei Gottesdienst und Sakrament. Stenzel

Piolanti, A., Il Misterio Eucaristico (Nuovo corso di Teologia cattolica, 8). gr. 8° (533 S.) Florenz (1955). Libr. Edit. Fiorentina, Via Ricasoli 105 r. — Der hier angezeigte 8. Bd. des für Priester und Laien bestimmten ‚Neuen theologischen Handbuches' bringt aus der Feder des bekannten Professors am römischen Coll. Lateranense eine Gesamtdarstellung über die Eucharistie, nachdem P. bereits eine Reihe von Einzelabhandlungen darüber veröffentlicht hatte. Der spekulative Teil lehnt sich an Thomas von Aquin an; aber auch hier sind bereits die anderen Ansichten eingehend dargestellt und in ihrem Wert beurteilt. Vorher geht eine ausführliche Ein-

führung in die biblische und patristische Eucharistielehre (53—134). Sie ist durch eine kurze liturgisch-archäologische Betrachtung ergänzt. Die vornizänische Lehre wird durch die gleichzeitig erschienene eingehende Untersuchung von *J. Betz*, Die Eucharistielehre in der Zeit der griechischen Väter, Freiburg 1955, Herder (vgl. Schol 31 [1956] 112—114), eine willkommene Ergänzung finden. Ausgezeichnet ist in allen Teilen des Buches von P. die Literaturangabe. Man findet neben den jeden Teil einführenden Übersichten fast keine Seite ohne solche Hinweise. Allein das hebt das Werk weit über eine bloße Laiendogmatik hinaus und wird auch dem Fachwissenschaftler nützlich sein. Der 1. Teil Il misterio della reale presenza bringt Fragen der Transsubstantiation und der konkreten Gegenwart Christi wie der Akzidentien. Wichtig ist dabei das akute Schlußkapitel Simbolo e realtà del misterio eucaristico. In ihm setzt sich P. eingehend mit Thesen der „Neuen Theologie" auseinander. Im 2. Teil L'Eucaristia come sacrificio ist u. a. die Opfertheorie von A. Stolz und O. Casel behandelt. Der Verf. selbst bringt eine eigene Lösung, die vom Kreuzesopfer ausgeht: Crux ara mundi, so heißt bezeichnend das 1. Kap. dieses Teiles. Von hier aus wird das Opfer als die weltweite Ausbreitung des Kreuzesopfers gesehen: Altare plenitudo crucis. L'unico sacrificio della Redenzione nel molteplice rito della Messa si dilata, ma non si moltiplica, si effonde, ma non si disperde, e contatto con il multiplo non si disgrega, ma aggrega ... La Messa è il prolungamento, il pleroma della Croce (373). Als Anhang zum 3. Teil über die Eucharistie als Sakrament und ihre Wirkungen ist eine Darstellung der Lehre des Kardinals Fr. Mendoza (1508 bis 1565), ihrer Freunde wie ihrer Gegner über das Überfließen des seelischen Einflusses auf den Körper und die leibliche Unsterblichkeit gegeben. P. benutzt hier die von ihm 1936 in der Bibliothek des Römischen Seminars gefundene und im Lateranum 13 (1947) zum ersten Male herausgegebene Schrift Mendozas De naturali cum Christo unitate. Weisweiler

Elert, W., Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens. gr. 8° (VII u. 190 S.) Berlin 1954, Lutherisches Verlagshaus. 8.60 DM. — Wie sehr die Frage nach der Abendmahlsgemeinschaft das ökumenische Gespräch beherrscht, ist bekannt. Andeutungen im Vorwort lassen darauf schließen, daß das vorliegende Buch dafür als Arbeitsinstrument erbeten wurde, und wenn dann „nicht unbegrenzte Zeit zur Verfügung stand" (V), dann mag das manches erklären. Einige Lücken in der Literaturbenützung stören: L. Hertlings „Communio und Primat", Rom 1943, hätte herangezogen werden müssen, und eine Auseinandersetzung mit G. Dix „The Apostolic Ministry", wo die vorwiegend kerygmatisch, nicht sosehr eucharistisch-liturgisch bestimmte Idee der successio apostolica herausgestellt wird, hätte den Eindruck einiger Eingleisigkeit vermeiden lassen. Manche Urteile sind sehr behend und z. T. schablonenhaft: über die Honoriusfrage (49) — darüber, daß „vom 4. Jahrh. ab ... in der Kirche des Westens das Herrschaftsmotiv die Oberhand über das Gemeinschaftsmotiv" gewinnt (V); ein Blick auf Augustin und seine vielen Nachfahren sowie die Tatsache, daß mit der Scholastik — einigermaßen erstaunlich — das alte Verständnis der communio der sancta wieder aufbricht, kann vom Gegenteil überzeugen. Die Sprache ist eigentümlich flott, um nicht zu sagen: an manchen Stellen salopp: aber das gehört auch schon zu den großen Positiva des Buches: glänzend dokumentiert, angenehm klar, konkret, von kaum zu überbietender Straffheit und Dichte. Die Themata sind von höchstem Interesse. Den Ausgangspunkt bildet die Formel „sanctorum communio". Kapitel über das Wesen des Abendmahles schließen sich an: Koinonia als Metalepsis — Gemeinschaftscharakter des Abendmahles — „Des Herren Abendmahl, nicht der Christen Abendmahl" (wo der Finger auch auf eine Verkürzung Luthers gelegt wird, wenn er die Koinonia einseitig so sieht, daß nicht Menschen „miteinander zu schaffen haben"). Die eminente Bedeutung der Abendmahlsgemeinschaft für die kirchliche Existenz wird herausgestellt in Kapiteln wie: Kirchengemeinschaft in der Lokalgemeinde — Geschlossene Kommunion — Kirchenzucht und Abendmahlspraxis — Die Lokalgemeinde und die Häretiker — Freizügigkeit und Legitimation — Gemeinschaft von Kirche zu Kirche usw. Dem Buch gebührt ein Lob, das man nicht allzuoft auszusprechen genötigt ist: es ist spannend. Stenzel

Das Mysterium des Todes. 8° (304 S.) Frankfurt 1955, Knecht. 10.80 DM. — In diesem Bd. sind die theologisch wichtigen Referate einer französischen Studientagung des Centre Pastoral Liturgique gesammelt und den deutschen Lesern zugänglich gemacht. Und da man für jeden theologischen Beitrag zur Eschatologie froh sein muß, war auch diese Übersetzung ein dankenswertes Unternehmen, wenn auch die Bedeutung der Beiträge unterschiedlich ist. *H. M. Féret O.P.* bietet eine umfangreiche Arbeit über den Tod in der biblischen Überlieferung. Er geht den verschiedenen Schichten der alttestamentlich-biblischen Tradition nach und zeigt, wie das Wissen um den Tod unter einer geschichtlich voranschreitenden Offenbarung wächst. Dem einfachen Denken der Patriarchengeschichte ist der Tod eine schlicht und ohne viel Problematik hingenommene Wirklichkeit, die aber unter der Führung der Inspiration und Offenbarung zu einem frohen Glauben an die Zukunft ihres Volkes wird. Es wird der Todesgedanke in den Weisheitsbüchern angeschlossen, weil in ihnen noch manches von der primitiven Anschauung zu finden ist. Hier weist F. auf gewisse agnostizistische Strömungen hin. Ein Weiterleben gibt es nur im Gedächtnis der Menschen. Gerade bei den hier dargelegten Aussagen wäre es gut gewesen, dem nicht fachtheologisch gebildeten Leser auch einen Hinweis zu geben, wie die auf den ersten Blick einander widersprechenden Aussagen doch mit dem Dogma von der Inspiration vereint werden können. In der mosaischen Theologie sieht F. die Auffassung vom Tod bestimmt von der juridischen Tatsache, daß der Tod als Todesstrafe einen Bestandteil des Lebens in der menschlichen Gesellschaft ausmacht. In den Ahnungen der Propheten beginnt ein Glaube an die Auferstehung in der messianischen Zeit zu leuchten. Und schließlich der Glaube der Makkabäer, der aber nicht, so versichert F., von einer Unsterblichkeit der Seele oder dem Fegfeuer zeugt, sondern nur von dem Glauben an die Auferstehung. Im NT zeigt F. die Entwicklungslinien über die Lehre Jesu selbst, die von Tod und Auferstehung kündet, über die Theologie des hl. Paulus, die von der mosaisch bestimmten Auffassung des Todes als Rechtsinstitution zur Lehre von der gnadenhaften Teilnahme des Menschen an Tod und Auferstehung Jesu geht. (In der Deutung von Röm 5, 12 ff. vermißt man die Rücksicht auf die Wirklichkeit der Erbsünde.) Die Theologie des hl. Johannes zeigt sich beherrscht von dem Leben, durch das Christus den Tod überwunden hat. Bemerkenswert sind die verschiedenen Hinweise, zu denen F. Anlaß findet, daß die Hl. Schrift auch im Neuen Testament sehr zurückhaltend ist mit Aussagen über den Zustand der Seelen der Gestorbenen „vor" der Auferstehung des Fleisches. Mit Recht meint F. hier eine Mahnung zu ähnlicher Zurückhaltung an die Theologen richten zu sollen. — Die dreifache Sicht, in der das Mysterium des Todes bei den Kirchenvätern erscheint, schildert *J. Daniélou*. Der Tod ist zunächst die den ganzen Menschen betreffende Wirklichkeit der Sünde. Zweitens erscheint der Tod als Trennung der Seele vom Leib, die in ihrem Schrecken gewürdigt, aber doch um des Sieges Christi willen optimistisch gesehen wird. Und drittens sprechen die Väter vom mystischen Tod einer sakramentalen und lebensmäßigen Teilnahme des Christen an Tod und Auferstehung Christi, durch die ihm die Wirkung des Todes und der Auferstehung des Herrn zukommt. — Zwei interessante Beiträge sprechen von den frühchristlichen Friedhöfen mit ihrer Symbolik und von der Entwicklung der Bestattungsriten. — Die Beiträge über den Tod als christliches Geheimnis wie über Himmel und Auferstehung lassen einen nicht allzuviel Neues erfahren. Dagegen ist der letzte Beitrag von *Y. Congar* über das Fegfeuer sowohl wegen seiner methodisch-theologischen Bemerkungen wie auch wegen seiner inhaltlichen Aussagen über dieses Stück unseres Glaubens sehr bemerkenswert. In der Konfrontierung mit dem Protestantismus und der östlichen Theologie führt C. zu einer wertvollen theologischen Selbstkritik, bei der die scholastische Theologie einige harte Vorwürfe einstecken muß. Die Mahnung zu der in den lehramtlichen Dokumenten vorgebildeten Zurückhaltung in der Verkündigung über das Fegfeuer und zur rechten Sicht seines Genugtuungs- und Leidenscharakters, den man nicht isolieren darf, ist sehr beherzigenswert. Die Theologie hat ja doch gerade in diesem Lehrstück allzuoft mehr zu wissen gemeint, als in der Offenbarung begründet ist. Semmelroth

Antonio Possevino (1533—1611)

Theologie und Politik im Spannungsfeld zwischen Rom und Moskau

Von Hans Wolter S. J.

Die Geschichte der Jesuitentheologie ist noch nicht geschrieben. Trotz vieler Einzelarbeiten über führende Theologen aus der Gesellschaft Jesu, über ihren Beitrag zur Gesamtentwicklung der Theologie, über ihre Zeitgebundenheit und ihre überzeitliche Leistung könnte heute wohl auch kaum schon der Versuch gewagt werden, eine Darstellung dessen zu entwerfen, was der Jesuitenorden in den mehr als vierhundert Jahren seines Bestehens für die Theologiegeschichte bedeutet hat.

Im Jubiläumsjahr 1956, da man des Todes des heiligen Ignatius von Loyola gedenkt (31. Juli 1556), wird man mit Recht erwarten, daß die Forschung sich jenen Anregungen zuwendet, die, von Persönlichkeit und Werk des Heiligen ausgehend, der theologischen Arbeit zugekommen sind. Man denke an die Mahnung der Ordensverfassung: „In theologia legetur . . . doctrina scholastica divi Thomae." [1] Diesem Grundhinweis des heiligen Ignatius, so darf man wohl sagen, ist es mit zu danken, daß im nachtridentinischen theologischen Unterricht die Summa theologica des Thomas von Aquin als Schul- und Handbuch das Werk des Petrus Lombardus ablöste. Von höherer Bedeutung ist natürlich der Einfluß, den die seelsorgliche Ausrichtung des Ordens (auf Ausbreitung und Verteidigung des Glaubens) auf Gehalt und Form seiner eigenen theologischen Bemühungen genommen hat. Die klassische Kontroverstheologie Bellarmins hat hier ihre Wurzeln. Selbst die Systematik des Franz Toledo verrät in ihrer Problemstellung immer wieder, wie sehr das missionarische Ethos seiner Epoche und seines Ordens in die Theologie eindringt. Daß der Wandel in der Gestalt der Moraltheologie hier seinen Grund hat, wird nicht bestritten.

Ohne selbst die Absicht zu haben, einen unmittelbaren Beitrag zu dem angedeuteten Forschungsanliegen zu liefern, möchten wir im Folgenden wenigstens für einen Jesuiten jenen Rahmen entwerfen, innerhalb dessen sich sein theologisches Arbeiten zu vollziehen hatte. Von daher wird zugleich deutlicher erkennbar, wie die Atmosphäre beschaffen war, in der beim Ausgang des 16. Jahrhunderts theo-

[1] Constitutiones S.J., pars IV, cap. 14, nr. 1 (ed. Rom 1937, 157).

logische Problematik sich zu stellen hatte und theologische Aussage durchzudenken, zu fassen war.

Damit glauben wir auch dem Anliegen des Ignatius-Jahres zu dienen. Wenn wir nämlich einen Jesuiten, der keinen unmittelbaren Kontakt mehr mit dem Gründer der Gesellschaft Jesu gehabt hat, einen Repräsentanten des ersten Halbjahrhunderts nach dem Tod des Stifters befragen, wie er bewußt oder in weniger reflektierendem Vollzug ignatianisch gelebt und gewirkt habe, dann wird auch eine vertiefte Erkenntnis des Heiligen selbst gewonnen. Es ist ja eine verbreitete und wohlbegründete Anschauung, daß der Orden der Gesellschaft Jesu, zumal in den enthusiastischen Jahrzehnten seiner Jugend, entscheidend geprägt gewesen sei von dem planenden Willen seines Stifters, daß er damals noch gänzlich gelebt habe aus dem Impuls der mystisch-aszetischen Frömmigkeit des Vaters Ignatius, aus Quellen, die mit dem Tod des Heiligen durchaus nicht zum Versiegen kamen.

Wenn man Leben und Bildung, Arbeit, Theologie und Frömmigkeit des Antonio Possevino (1533—1611) [2] im Gesamtzusammenhang der frühen Ordensgeschichte untersucht und wertet, wird auch auf die Gestalt des Heiligen von Loyola, auf Idee und historische Wirkung seines Werkes neues Licht fallen. Die Namen Rom und Moskau im Titel dieser Untersuchung stehen dann nur für einen kurzen, aber sehr dichten Abschnitt des unerhört reichen Lebens des Possevino. Sie bezeichnen gleichsam ein Modell, an dem wesentliche Grundlinien frühjesuitischer Existenz sichtbar gemacht werden können. Sie lassen ahnen, in was für Abenteuer des Geistes und der Politik, was für Krisen und Erfolge, für Abhängigkeiten und Freiheiten die Genossen der Compagnia hineingingen, wenn sie das Programm des heiligen Ignatius ernst nahmen und es konsequent durchführen wollten. Mit den Namen Rom und Moskau kann zugleich ein wichtiger Teil des theologischen Schaffens des Antonio Possevino umrissen werden,

---

[2] Es gibt von ihm noch keine kritische Biographie. Die letzte, inzwischen sehr ergänzungs- und verbesserungsbedürftig gewordene Darstellung, welche sich zudem nur mit der diplomatischen Tätigkeit des Possevino befaßt, brachte *L. Karttunen* in Lausanne 1908 heraus unter dem Titel: Antonio Possevino, un diplomate pontifical au XVIe siècle. Eine ebenso knappe deutsche Arbeit stammt von *G. Fell*, in: Der Jesuiten Perpiña, Bonifacius und Possevino ausgewählte pädagogische Schriften, übers. von *J. Stier, H. Scheid, G. Fell* (Bibliothek der katholischen Pädagogik, Bd. XI), Freiburg i. Br. 1901, 277—399, als Einleitung zu den mitgeteilten Schriften Possevinos. Neuestens hat *J. Ledit* im Dict.Theol.Cath. XII, 2 (1935) 2647—2657 die Possevino-Bibliographie bis 1934 zusammengestellt. Die theologische Wertung bei Ledit bleibt unbefriedigend. Einzelforschungen werden jeweils an gegebener Stelle von uns mitgeteilt.

jener nämlich, der sich den unionstheologischen [3] Fragestellungen zuwandte, ohne dabei die kontroverstheologische Problematik gegenüber englischen [4] und nordischen [5] Entwicklungen außer acht zu lassen.

Die radikale Bejahung der sichtbaren, hochorganisierten Kirche, jener von Christus durch den römischen Pontifex geführten Kirche, war zum Grundgesetz des neuen Ordens erhoben worden. Verbreitung und Verteidigung des Glaubens hatte man zu den kardinalen Zielen seines Einsatzes erklärt. Man stellte sich der Kirche im Papst so zur Verfügung, wie sie eben war — nicht ohne natürlich den Willen zur Reform dessen, was reformbedürftig war, auszuschließen. Entscheidend für unser Anliegen aber ist die Erkenntnis, daß es die konkrete Kirche war, die man bejahte, nicht die Kirche eines theologischen Ideals.

Drei Fronten dieser konkreten ‚Ecclesia militans' waren damals sichtbar. Eine äußere Front bis in jene Kontinente hinein, welche sich dank immer gewagterer Entdeckungsfahrten dem abendländischen Menschen erschlossen: dem politischen, händlerischen, forschenden, religiösen und theologisch interessierten Menschen, die Front gegenüber dem Heidentum nämlich. Eine innere Front ging quer durch fast alle Länder des revolutionären Europa der Reformationszeit. Dann wurde viel beachtet die dritte Front gegenüber Islam und schismatischem Osten. In den Briefen des heiligen Ignatius erscheinen diese drei Fronten bereits deutlich abgezeichnet. Die erste Generation nach seinem Tod erhielt den Auftrag, die skizzierten Frontlinien aufzufüllen und sie an strategisch wichtigen Stellen voranzutreiben. Die Mehrzahl der Männer dieses Halbjahrhunderts setzt uns in Erstaunen durch die Tatsache, daß sie die Kraft besaßen, in sich jene Vielseitigkeit an Interessen, Begabungen und Tätigkeiten zu entwickeln, wie sie eine so weit gestreckte, eine in so mannigfache Tiefenbezirke der abendländischen und transozeanen Seele vorstoßende

[3] Vgl. u. a. seine „Interrogationes et responsiones de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio; desumptae ac breviore et dilucidiore ordine digestae ex libro Gennadii Scholaris, patriarchae CP., quae in sancta et oecumenicae Florentina synodo continentur" (1583); „Capita quibus Graeci et Rutheni a Latinis in rebus fidei dissenserunt, postquam ab Ecclesia catholica descivere" (1585), ferner eine ausgedehnte theologische Korrespondenz, die erst zum geringen Teil veröffentlicht worden ist.

[4] Siehe u. a. „Scriptum Magno Moscovitico Duci traditum cum angli mercatores eidem obtulissent librum quo haereticus quidam ostendere conabatur Pontificem Maximum esse Antichristum" (1586).

[5] Vgl. u. a. „Responsiones ad viri cuiusdam pii septentrionalis interrogationes qui de salutis aeternae ratione ac de vera Ecclesia cupiebat institui" (1581); hier ist der bekannte Traktat Possevinos „De notis Ecclesiae" als Responsio XI enthalten. Ferner: „Adversus Davidis Chytraei haeretici imposturas" (1582) und der anschließende Broschürenwechsel (Sommervogel, Bibl.S.J., VI (1895) 1067 f.).

Planung zu fordern schien. Die meisten waren theoretisch und praktisch zugleich begabt. So wurden Missionstheologie, Kontroverstheologie, Unionstheologie, Kirchengeschichte zu Gebieten, auf denen sie als Seelsorger, Forscher, Systematiker und Lehrer bevorzugt tätig waren. In unserem Zeitalter einer bis ins Äußerste gehenden Spezialisierung stehen wir verblüfft vor diesem Phänomen, vor einem geistigen Universalismus, einer menschlichen Elastizität, die sich schnell, leicht und diszipliniert in immer neue Aufgaben einzuarbeiten verstand.

Die Pioniere dieses Übergangs von der Renaissance zum Barock waren sich, in ihrem avantgardistischen Eifer, der Kühnheit ihrer Pläne und Mittel, ihres Denkens, der Tragweite ihres für die Folgezeit exemplarischen Tuns vielleicht nicht immer voll bewußt. Es wurde exemplarisch im guten wie im verführerischen Sinn. Es lag aber Größe, Pracht und drängende Bewegung in dieser erstaunlichen Fülle von Einfällen, von neuen Methoden und Problemstellungen, in dem leidenschaftlichen Leistungswillen, der diesen Abschnitt der Geschichte der Gesellschaft Jesu auszeichnet. Der dramatische Schwung, die lebendige Kraft der Farben in den Bildern des späten Tizian, seiner Schüler Tintoretto und Paolo Veronese erscheinen wie ein Symbol für das stürmische Pathos der jungen Compagnia. Am Ende des 16. Jahrhunderts war sie in ganz Europa und auch in den kolonisierten Küstengebieten der neuen Kontinente zu einem Begriff geworden, den man kannte, dessen Inhalt man entweder bewunderte oder zu hassen [6] begann. Die Leidenschaften *dieser* Zeit haben dann das bis heute noch kaum verblaßte Bild des Jesuiten geprägt, auch des Jesuitentheologen, dessen großangelegte Konturen von den Nachfahren, weder im Guten noch im Gefährdeten, je wieder ganz nachgezeichnet oder ausgefüllt werden konnten.

Antonio Possevino

Zu den Männern jenes Halbjahrhunderts, welche dieses Bild dem Bewußtsein der Zeitgenossen und dem Traditionsgefüge weltgeschichtlichen Wissens eingeprägt haben, gehört Antonio Possevino aus Mantua. Vor mehr als hundert Jahren nannte *Augustin Theiner* ihn, romantisch übertreibend, „einen großen Theologen, einen großen Staatsmann, einen mit allen kirchlichen und gesellschaftlichen Tugen-

[6] Vgl. *Pilatus* (Dr. Viktor Naumann), Der Jesuitismus. Literarhistorischer Anhang: Die antijesuitische Literatur von der Gründung des Ordens bis in unsere Zeit, Regensburg 1905.

den geschmückten Priester“ [7]. Das Urteil Theiners, der, wie man weiß, kein großer Freund der Gesellschaft Jesu war, ist im Licht neuer und neuester Forschungen erheblich zu temperieren. Und doch deutet es ganz richtig einige Grundmotive an, die Possevinos Leben charakterisieren, dieses bewegte, farbig-dramatische, von tiefer Frömmigkeit und ausgezeichnetem Gehorsam bestimmte Leben eines Jesuiten der Frühzeit. Für *Henri Bremond* war Possevino der „humaniste errant à la vie épique“ [8], der fahrende Humanist eines episch erfüllten Daseins. Er gehörte zu den führenden Männern des späten italienischen Humanismus, vor allem zu jenen Jesuiten, von denen Bremond sagt [9], sie hätten, ohne nachzulassen, mit höchster Brillanz die Traditionen des christlichen Humanismus weitergeführt: zu Laynez und Salmeron, zu Canisius und Campion, zu Maldonat und Lessius, zu Molina, Franz Toledo und Robert Bellarmin.

Schon sechsundzwanzig Jahre alt war Antonio Possevino, als er am 29. September 1559 von Jakob Laynez in die Gesellschaft Jesu aufgenommen wurde [10]. In seiner Vaterstadt Mantua, der Heimat Vergils, als Student in Rom, wo sein Bruder Giovanni (gest. 1552) ihn einführen durfte in die Akademien der Kardinäle Alessandro Farnese und Ascanio Sforza, als Erzieher und Freund der Prinzen Francesco und Scipione aus dem Hause Gonzaga, die er zum Studium nach Padua, Ferrara und Neapel begleitete, hatte Antonio sich vom Geist des lateinisch-griechischen Humanismus erfüllen lassen. Er schrieb ein Latein, das den Kardinälen gut gefiel. Für den Bischof von Augsburg, Otto Truchseß, verfaßte er politische Wochenberichte aus Rom, Überblicke über das europäische Geschehen, wie es sich jeweils in der ‚Hauptstadt der Welt‘ widerspiegelte; im Alter erinnert sich Possevino noch [11], wie amüsant sie zu lesen waren. Er hätte Sekretär bei Kaiser Ferdinand werden können, ja er war bereits auf der Reise nach Deutschland, als ihn Kardinal Ercole Gonzaga in Mantua mit der Erziehung seiner Nef-

[7] Schweden und seine Stellung zum Heiligen Stuhl unter Johann III., Sigismund III. und Karl IX. Bd. I, Augsburg 1838, 456 f.

[8] Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Bd. I, Paris 1923, 15.

[9] Ebd. Possevino gehört, wie *E. Fueter* ausführt (Geschichte der neueren Historiographie, München u. Berlin 1936, 278—288), zu den Pionieren der Geschichtsschreibung der Jesuiten, die Fueter als Einheit und als bedeutenden Beitrag zur Entwicklung der abendländischen Kultur im Zeitalter des 16./17. Jahrhunderts behandelt.

[10] Vgl. zum Folgenden *G. Castellani* S.J., La vocazione alle Compagnia di Gesù del P. Antonio Possevino, da una relazione inedita del medesimo: ArchHistSJ 14, Rom 1945, 102—124.

[11] Wir zitieren hier zum erstenmal die Autobiographie Possevinos. Auf Bitten des Kardinals Baronius und des Papstes Paul V. hatte Possevino sie zu diktieren begonnen. Sie wurde nicht vollendet. Unter Opp. NN. 336 liegt sie im Archivum Romanum S.J. Ihr Titel: „Annalium quinquaginta annorum quos Sacerdos e Societate Jesu jussus est scribere de rebus ad quas missus est.“ Von den geplanten fünf Dekaden konnte Possevino nur drei fertigstellen. In der dritten Dekade handelt er noch von der „reductio legatorum Mosci in Poloniam. Deinceps quae in eo itinere contigerunt Venetiis cum Rodulpho Caesare et Stephano Rege Poloniae per triennium in Polonia et Transylvania“; mitten darin bricht das Werk ab. Man hat die Arbeit als geschwätzige Lebenserinnerungen eines alten Mannes in ihrem Quellenwert einschränken wollen (*L. Pa-*

fen beauftragte. Auch die päpstliche Kurie war gewillt, seine humanistischen Kenntnisse zu verwerten (Julius III.).

Aber zusammen mit einer Reihe junger Patrizier aus Padua wird er statt dessen Jesuit. Sein Beruf entsprang geistlichen Impulsen, hatte sich langsam entfaltet, trug ausgesprochen eucharistischen Charakter; er war jedenfalls nicht von der Vorstellung getragen, es sei modern und von Bedeutung, sich einem Orden anzuschließen, in dem sich beim Herzog von Gandia Italiens klangvolle Namen zusammenfanden.

Ganz kurze Zeit nur währte das Noviziat, vielleicht nur fünfzehn Tage. Abgesehen davon, daß Noviziatshäuser erst von der 2. Generalkongregation (21. 6. bis 3. 9. 1565) gefordert wurden, hieß es damals, wie Possevino in den Annalen schreibt, „tunc Societas ubique erat vere Novitiatus“ [12]. Jakob Laynez meinte: „Es kommen Leute zu uns, die so begabt sind und so viel Erfahrung haben, daß sie in fünfzehn Tagen mehr begreifen als andere in vielen Jahren.“ „Welterfahrene Männer brauchen wir“ [13]. Seine Entscheidung entsprach im übrigen vollauf der Ordensverfassung [14]. Nach diesen zwei Noviziatswochen [15] begann ein dreimonatiges Theologiestudium am Römischen Kolleg, wo Possevino Dogmatik hörte bei Diego Avellaneda und Jakob Ledesma, historisch-positive Theologie bei Emanuel Sa. Wieder war Laynez, obwohl Possevinos Studien vor dem Eintritt fast ausschließlich den ‚bonae litterae‘ und der Philosophie zugewandt gewesen waren, überzeugt, daß Antonio nur diese erste Anregung nötig hatte, um zeit seines Lebens nicht mehr vom Studium der Theologie abzulassen. Er vertraute auf die Zukunft, und sie hat ihn nicht getäuscht.

Noch waren keine vier Monate seit dem 29. September vergangen, als der Ordensgeneral den Novizen bereits an die Front sandte. Kardinal Ercole Gonzaga hatte dem Erzieher seiner Neffen ein Benefizium zuweisen lassen, die Ordens-

---

stor, Geschichte der Päpste, Bd. 9, Freiburg i. Br. 1923, 701, Anm. 4), tatsächlich aber erweist sie sich als ein Mosaik aus Akten, Briefen, Dokumenten, die Possevino samt seiner Privatbibliothek aus Venedig hatte retten können (vgl. G. Fell, 366). Zum Teil waren manche Partien bereits gedruckt. Wir zitieren fortan Ann. Poss. Hier: Ann. Poss. I, 2, S. 14.

[12] *G. Castellani*, Vocazione, 119, Anm. 80; Ann. Poss. I, 2, S. 15^{v}.

[13] Bei Possevino, Brief an Gonfalonieri, p. 192, vgl. *G. Castellani*, Vocazione, 120.

[14] Vgl. Constitutiones S.J., Examen generale c. 4, nr. 16 (ed. Rom 1937, 23).

[15] Possevino berichtet: „Postquam in Domo Professa Spiritualia Exercitia sub Emanuele Sa (wie lange?), confessionem autem totius vitae . . . cum Federico Manricio (Manrique) absolvisset, graecam et philosophicam lectiones, ac pium sermonem, ut fit in probationibus primis, Laine, Assistentibus et Annibale Codretto (de Coudret) praesentibus habuisset, (post) paucos dies, quibus tunc in Novitiatu esse licebat . . . traductus ad Romanum Collegium . . . ab illis (Avellaneda et Ledesma) scholastica Theologia, ab hoc (Emanuel Sa) positiva imbuendus . . . id quod trium dumtaxat mensium factum est, usque ad annum exeuntem eius saeculi nonum supra quinquagesimum.“ Wenn man also vom Zeitraum 29. IX. 59 — 31. XII. 59 drei Monate abrechnet, bleiben für das Noviziat kaum fünfzehn Tage übrig. Von sog. Großen Exerzitien kann nicht die Rede sein; übrigens wird berichtet, daß Possevino erst 1572, als er sein Amt als Sekretär des P. General antrat, den Wunsch äußerte, einmal Exerzitien streng nach Anweisung und Geist des Exerzitienbuches des hl. Ignatius zu machen (unter Leitung des P. Jakob Miro). P. Merkurian gab ihm hierfür täglich 4—5 Stunden frei, 47 Tage verwandte Possevino allein für die Betrachtungen der Ersten Woche (vgl. G. Fell, Possevino, 317). Vgl. noch *L. Lopetegni* S.J., Antonio Possevino, Promotor de los Ejercicios: Manresa 16 (1944) 359—371.

kommende Fossano [16] in Piemont. Um sie übernehmen und zu gegebener Zeit an einen geeigneten Nachfolger [17] weitergeben zu können, mußte Possevino — mit Erlaubnis und im Auftrag des P. General [18] — vorerst die feierlichen Profeßgelübde im Ritterorden des hl. Antonius ablegen. Nicht als Jesuitennovize — Laynez hatte Hinweise darauf untersagt —, sondern als Kommendatore von Fossano erwarb sich Possevino seine ersten Lorbeeren an der Front der ‚Ecclesia militans'. Von der Sakramentenspendung abgesehen, setzte er alle Seelsorgsmittel der jungen Gesellschaft Jesu ein, Predigt und Kontroversgespräch [19], Katechese und großzügiges Presseapostolat, Krankendienst und Seelenführung. Er blieb bedacht auf engste Zusammenarbeit mit dem Fürsten (Emanuel Philibert von Savoyen), seinem regierenden Rat, und auch mit der Polizei. Seine theologische Handbibliothek bestand aus dem Großen Katechismus des hl. Petrus Canisius und dem theologischen Kompendium des P. Diego Ledesma.

Von Piemont ging es nach Savoyen; Ostern 1561 wurde Possevino zum Priester geweiht, und dann wanderte er nach Frankreich, um dort bis 1572 zu arbeiten [20]. Von 1572—1577 war er Sekretär des Generals der Gesellschaft Jesu, des P. Eberhard Merkurian. Es folgte die Sendung nach Schweden [21], die Gesandtschaft nach Polen und Rußland (1581/82), die Gründerzeit in Ostdeutschland, Polen und Ungarn. Von 1587 an bleibt er in Italien, wohin Merkurians Nachfolger, P. Claudius Aquaviva, ihn hatte zurückrufen müssen. In habsburgischen Landen und allen angrenzenden Gebieten war Possevino untragbar geworden für das ruhige Wachstum der Gesellschaft Jesu [22]. Nur einmal noch, als die Konversion Heinrichs IV. zu diplomatischen Spannungen zwischen Paris, Rom und Madrid führt, tritt Possevino ins Licht europäischer Öffentlichkeit [23]. Sonst aber zieht er sich

[16] *L. Lovera di Castiglione,* Il P. Possevino, detto il „Commendatore di Fossano" e la Commenda fossanese di S. Antonio Abate: Bolletino della Reale Deputazione Subalpino di Storia Patria, Sezione di Cuneo, 1938, 82—103.

[17] Possevino behielt die Kommende bis Ende 1561 und gab sie dann weiter an Chiaffredo di Santurzo della Manta, vgl. *G. Castellani,* Vocazione, 123.

[18] Mon. Hist. S. J., Mon. Lainii Bd. V, 7.

[19] Vgl. *C. Crivelli,* La disputà di Antonio Possevino con i Valdesi: ArchHist SJ 7 (1938) 79—91. Es liegen neben Possevinos eigenen Aussagen zum Vergleich auch Berichte von beteiligten Waldensern vor. Hier kann wie an einem Modell die Notwendigkeit eingesehen werden, wie behutsam Possevinos Selbstaussagen interpretiert werden müssen.

[20] Vgl. *H. Fouqueray,* Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528—1762), Bd. 1, Paris 1910, 335—347; 352—362; 532—550. Possevino war Rektor in Avignon und in Lyon. Fouqueray ist an manchen Stellen durch die neueren Forschungsergebnisse zu korrigieren.

[21] Dargestellt von *G. Fell,* Possevino, 316—320. Ausführlichst von *A. Theiner,* Schweden, I, 446—680.

[22] Sehr verstimmt hatte in Österreich, daß Possevino sich bei der Königswahl in Polen (1587) für den schwedischen Kandidaten, Sigismund, eingesetzt hatte. Vgl. *O. Halecki,* Possevino's last statement on the Polish-Russian relations; OrChrPer 19, Rom 1953, 261—302. Noch 1591 schrieb unter dem 22. April der österreichische Provinzial, Bartholomäus Viller, vertraulich an den P. General Claudius Aquaviva: „Bitte, schicken Sie den guten P. Possevino nicht hierher zurück, und auch nicht nach Polen oder Siebenbürgen. Er ist für die Österreicher untragbar und die heftige Abneigung gegen ihn wirkt sich zu unserem Schaden und Verderben aus. Die Fürsten (Habsburger) sind nämlich von Mißtrauen gegen ihn erfüllt und übertragen das auch auf uns. So könnte es möglich sein, daß wir Ärgstes durchzumachen hätten." Mitgeteilt aus dem Arch. Rom. S. J. von *O. Halecki,* Possevino's last statement, 266.

[23] Vgl. *L. Pastor,* Geschichte der Päpste, Bd. 11 (Klemens VIII.), Freiburg i. Br. 1927, 47—111, bes. 65—69.

zurück, arbeitet als Hochschullehrer, Studentenpfarrer [24], Prediger und Privatgelehrter in Padua, Rom, Venedig und Ferrara.

Das literarische Ergebnis dieser ruhigen Jahre sind die gewaltigen Bände des „Apparatus sacer", eines philosophisch-theologischen Autorenlexikons mit achttausend Kurzbiographien, ferner die nicht weniger gewichtigen Bände der „Bibliotheca selecta" [25], einer umfassenden Wissenschaftslehre, ganz in humanistischem Verständnis eines ‚studium generale' entworfen und durchgeführt. Von ihr meint Augustin Theiner, wiederum mit zu kräftigen Worten: „Keiner hat mit so großer Schärfe und so bewunderungswürdigem Reichtum des Geistes den vasten und gigantischen Plan der Reform der christlichen Wissenschaft, auf die Ignatius hinwirkte, entwickelt wie Possevin." [26] Jedenfalls war der Sammeleifer wirklich imponierend. Dem „Apparatus sacer" fügte Possevin, lange also vor Mabillon, einen Handschriftenkatalog bei, in dem Bestände aus vielen italienischen und deutschen Bibliotheken, die er selbst besuchte, aufgeführt werden (auch Konstantinopel, der Athos, Fontainebleau und der Escorial steuern bei) [27].

In Ferrara ist Antonio Possevino am 26. Februar 1611 gestorben.

Theologie und Politik

In der Nachfolge des „weltlichen Heiligen" — wie Burkhard Schneider den hl. Ignatius von Loyola jüngst genannt hat [28] — sah sich Antonio Possevino zeit seines Lebens zwischen Theologie und Politik gestellt, oder weiter gefaßt: zwischen Religion und Politik. Das war eine Konsequenz der Bindung an den Papstgehorsam, einer Bindung, die der Gesellschaft Jesu zum Ruhm und auch zum Verhängnis geworden ist. Denn der Papst als Herr des Kirchenstaates einerseits, als Haupt der hierarchisch organisierten, übernationalen Weltkirche andererseits, war eben jetzt in die zwischenstaatliche Politik Europas sowohl als auch in die vom Religionskampf bestimmte Innenpolitik

---

[24] In Padua wird der junge Franz von Sales von ihm entscheidend beeinflußt, vgl. *H. Bremond*, Histoire litteraire, Bd. 1, 92, wo B. in Anm. 2 indes meint: „Je crois, qu'on a exagéré la fréquence et l'intimité des rapports de l'étudiant avec l'illustre Possevin. Ce qui nous reste de leurs lettres le montre"; hier macht sich wiederum hemmend bemerkbar, daß wir Possevinos Privatkorrespondenz zu wenig kennen.

[25] *G. Fell*, Possevino, bringt eine Inhaltsangabe, 392—398. Zur Bibliographie der Schriften Possevinos vgl. *De Backer — Sommervogel*, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, nouv. éd. Bd. VI, Bruxelles-Paris 1895, Sp. 1061—1093.

[26] Schweden, 457.

[27] Vgl. die Liste der Bibliotheken bei *A. Theiner*, Schweden, 457, Anm. 9.

[28] Der weltliche Heilige. Ignatius von Loyola und die Fürsten seiner Zeit: Geist Leben 27, Würzburg 1954, 35—58.

der Länder tief hineingezogen. Im Gefolge des Kreuzzugsgedankens fühlte er sich berufen, als Anwalt Europas das Abendland zum Feldzug gegen die Hohe Pforte aufzufordern und alles zu tun, um eine Liga gegen den Türken zustande zu bringen. Die unerbittliche Folgerichtigkeit des ‚vierten Gelübdes', in dem die ‚societas professa' sich dem Papst für jegliche Sendung zur Verfügung stellte, die sehr bereitwillige Art des Heiligen Stuhles, dieses Angebot auszuwerten, brachten es mit sich, daß die führenden Patres der jungen Gesellschaft, die ersten Generaloberen nicht ausgenommen, politische Aufträge von großer Tragweite erhielten und durchzuführen hatten. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die Hofbeichtväter, denen auf protestantischer Seite die Hofprediger entsprachen.

Diese Aufträge wurden, was besonders zu bedenken ist, an Mitglieder eines religiösen Ordens erteilt, an Priester, an Theologen. Die Spannung von Theologie und Politik war also von vornherein gegeben, mußte hingenommen, ertragen und verarbeitet, vielleicht überwunden werden. An dieser Spannung ist, zeitgeschichtlich gesehen, die Gesellschaft Jesu im 18. Jahrhundert zugrunde gegangen. Ihr war ja, anders als ihrem Dienstherrn, keine übernatürliche Garantie gegeben, alle Belastungen und Gefährdungen unbeschadet durchstehen zu können. Die beauftragten Patres, führend unter ihnen Possevino, haben diese Sendungen angesehen als eine Last, eine Prüfung, aber auch als einen Anruf zu theologischer Besinnung. Sie haben die Gelegenheit wahrgenommen, im Ertragen der Spannung zwischen Theologie und Politik den manchmal heroischen Versuch zu machen, die Politik in die Sphäre des Sittlichen, des Rechtes, des göttlichen Willens zu führen. Denn sie wußten — hatten sie nicht aufmerksam Niccolò Macchiavellis Buch vom ‚Fürsten' gelesen?[29] —, sahen und erlebten nur zu schmerzlich, daß Politik, zumal als Machtpolitik, immer der Versuchung ausgesetzt ist, in die Hybris zu führen, ins Unrecht, zur Vergewaltigung des Gegners oder Partners[30]. Hier muß-

[29] Possevino selbst hat im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit J. Bodin, François de la Noue, Philippe du Plessis-Mornay sich auch mit dem ‚Principe' Macchiavellis beschäftigt. Vgl. Antonii Possevini e Societate Jesu Judicium de Nuae militis Galli scriptis, quae ille Discursus Politicos et Militares inscripsit. De Joannis Bodini Methodo historiae, libris de Republica, et Daemonomania. De Philippi Mornaei libro de Perfectione christiana. De Nicolao Macchiavello, Rom 1592.

[30] „Daß politischer Aufbau fast nie ohne große Zerstörungen menschlich-sittlicher Werte möglich ist, daß Macht so oft wider Recht steht, daß im Machtwillen des politischen Kämpfers höchste Selbstlosigkeit (im Dienst etwa einer Idee) sich notwendig mit höchster Selbstsucht verbindet, wenn sie Erfolg haben soll — das alles gehört zur Dämonie der Macht", so *G. Ritter*, Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit. 5. umgearb. Auflage des Buches ‚Machtstaat und Utopie', Stuttgart 1947, 19 f.

ten und wollten die Jesuiten einen Auftrag der Religion, des Glaubens und der Theologie wahrnehmen, auch die Politik, wenn irgend möglich, zu heiligen.

Die Theologie ist ja Kennerin und Auslegerin des Wortes Gottes, jenes Wortes nämlich, das auch der Politik ihr letztes Zielgesetz erklärt, das auch die Politik auffordert, sich diesem Zielgesetz zu beugen. Gegenüber der radikalen Verweltlichung der Politik durch Macchiavelli setzte Possevino auch theoretisch [31] sich dafür ein, daß hier kein Bezirk vorliege, der aus der Welt Gottes auszuklammern sei, dessen Eigengesetzlichkeit unabhängig wäre von einer übergreifenden, normierenden Gesetzlichkeit Gottes. Hierher würden, wenn wir das Thema weiterausführen könnten, die Arbeiten der Jesuitentheologen zum Völkerrecht, die Thesen der großen Dogmatiker und Moraltheologen über Krieg und Frieden, über das Verhältnis von Kirche und Staat, über Ketzerkrieg und Türkenabwehr gehören. Diese Fragen bewegen sich alle im Bannkreis unserer Untersuchung, und die gründliche Erörterung, welche Possevino und seine Mitbrüder über sie angestellt haben, bringt den Beweis dafür, wie wichtig ihnen auch die theoretische Bewältigung erschienen ist.

In der Zeit des ausgehenden 16. Jahrhunderts gab es überall viele Bezirke, in denen das ‚negotium religiosum' zum ‚negotium politicum' wurde, und umgekehrt. Possevino war ständig bemüht, durch den Schleier des ‚politicum' das Anliegen der Religion zu erkennen, um es dann im Getriebe politischen Handelns zu vertreten. Aufgefordert, zum Beispiel Stellung zu nehmen zur Königswahl in Polen (1587), schrieb er an Stanislaus Gomolinski, den Propst von Posen, hinter dem der Staatskanzler Jan Zamoyski sichtbar wird: „Nur der Gedanke, daß dies hochpolitische Problem engstens verknüpft sei mit der Sicherung der Glaubenssache, hätte ihn bewogen, sein bisher bewahrtes Schweigen zu brechen" [32]. Nach Rußland geht er im Auftrag des Gehorsams, und in der, wenn auch schwachen Hoffnung, der vermittelte Waffenstillstand zwischen Stephan Bathory und Zar Iwan IV. werde Verhandlungen möglich machen über die Union der Kirchen des Ostens und des Westens. „Sie wissen", schrieb er an den polnischen Staatskanzler, „daß ich diese Arbeit in Jam Zapolski (wo der Waffenstillstand ausgehandelt werden sollte) nur übernommen habe, um Gottes größerer Ehre zu dienen und um mit Gottes Gnade

[31] Vgl. Anm. 29.

[32] O. *Halecki*, Possevino's last statement, 298. Vgl. *J. Schweizer*, Antonio Possevino und die polnische Sukzessionsfrage im Jahre 1587: RömQschr 23 (1909) 173—198.

dem polnischen Reich zu helfen." [33] Die schwedische Mission, von der Johann III. sich vor allem die Sicherung der Sforza-Erbschaft seiner Gattin versprach [34], trat Possevino an, weil er, auch hier getragen sowohl von humanistischem Optimismus wie von der religiösen Sicherheit des Gehorsams, eine Rückkehr des skandinavischen Landes zur römischen Mutterkirche glaubte in die Wege leiten zu können.

So könnte man wohl bei jeder politisch-diplomatischen Aufgabe, der Possevino sich widmen mußte, feststellen, daß er sie übernahm, sich in sie vertiefte, manchmal in ihr erschöpfte, vor allem deshalb, weil sie hinzuführen schien zu den religiösen Zielen, zu denen Possevino sich bekannte. Mochte es sich dabei handeln um die Vermittlung zwischen Stephan Bathory und Kaiser Rudolf II.[35], zwischen der Republik Venedig und dem verbannten Patriarchen von Aquileja [36], zwischen Spanien, Frankreich und dem Heiligen Stuhl zur Zeit des Übertritts Heinrichs IV. zur katholischen Kirche [37], mochte die Anbahnung der Hochzeit des schwedischen Kronprinzen Sigismund mit einer Tochter Erzherzog Karls von Steiermark besorgt werden, in jedem Fall war Possevinos erste Sorge und höchstes Maß: die Ehre Gottes [38].

Diese Zielsicherheit bewahrte ihn bei allen Rückschlägen, wie der politische Rhythmus sie mit sich brachte, davor, kleinmütig zu werden, ein Arbeitsfeld vorschnell zu verlassen, sich geschlagen zu geben [39]. Er hatte gelernt, in großen Zeiträumen zu denken. Wenn nun schon nicht gleich der letzte Erfolg zu sichern war, mühte er sich um einen vorletzten. Als sich etwa die Union mit der russischen Kirche als aussichtslos erwies, arbeitete er für die Union mit den polnisch beherrschten Ruthenen Weißrußlands, wie sie in Brest (1595/96) zu-

---

[33] Moscovia, Vilna 1586, S. 227b. Es handelt sich um das oft gedruckte Buch Possevinos mit den Berichten und Briefen seiner Sendung nach Polen und Moskau (1581/82). Die Kölner Auflage von 1587/88 bereits erweitert.

[34] Vgl. *L. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 9 (Gregor XIII.), Freiburg i. Br. 1923, 687.

[35] *G. Fell*, Possevino, 332.

[36] *P. Pierling*, Bathory et Possevino, Documents inédits sur les rapports du Saint-Siège avec les Slawes, Paris 1887.

[37] *L. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 9 (Klemens VIII.), Freiburg i. Br. 1927, 702.

[38] Vor dem Rat der Zehn (Venedig) versichert Possevino (am 12. VIII. 1582): „non sentendo io d'ingerirme in cosa alcuna, ne farlo da me, ma commandato dal Vicario di Cristo, oltre che Dio sà, ch'io non sento in me altro fine che il semplice honor di Dio et l'aumento della pace cristiana". Vgl. *P. Pierling*, Stephan Bathory et Possevino, Nr. 47, 182 f.

[39] Possevinos Brief an Jan Zamoyski (18. I. 1582): „etsi fatear me non ita esse pusillanimem ut leviter quamvis rem incipiam et leviter post statim deseram" Moscovia, 246a.

stande kam [40]. Als Johann III. von Schweden heimlich katholisch wurde und später wieder abfiel, sorgte Possevino wenigstens für die katholische Erziehung des Kronprinzen Sigismund. Ähnlich in vielen anderen Fällen. „Die Arche Noe brauchte eine Bauzeit von hundert Jahren", schrieb er in seinem Endbericht über die Moskauer Mission, „und sollte nur eine Handvoll Menschen retten. Rußland wird nicht in wenigen Jahren gewonnen werden können, dazu gehört ein langer Atem und zähe Ausdauer" [41]. Diese Erkenntnis bestimmte ihn dazu, jenen weitsichtigen und großzügig gedachten Plan eines dichten Netzes von päpstlichen Seminarien, Kollegien der Gesellschaft Jesu und Armenbursen zu entwerfen, rings um die Grenzen Rußlands hin, von Dorpat bis nach Siebenbürgen [42]. Dieser Plan, dessen praktische Verwirklichung ein Lebensanliegen Possevinos geblieben ist, der ihm den Titel eines „Gründers der Nordischen Kollegien" eintrug, rechnete geduldig mit der Zukunft. Diese Zukunft hat Possevinos Erwartungen in vielfacher Weise bestätigt. Das überaus reiche Quellenmaterial zu diesem Kapitel Possevinos legt Zeugnis ab für die nüchterne, fast rechnerische Fähigkeit des Planers, die geniale Linienführung des Entwurfs zu unterbauen mit einer verblüffenden Genauigkeit des Details [43]. Hier liegen zweifellos die eigentlichen geschichtlichen Verdienste des Antonio Possevino.

Die Kritik blieb nicht stumm gegenüber dem erfolgreichen und dem erfolglosen Possevino. Wie konnte sie ausbleiben? Trotz der Diskretion, mit der er sich zu umgeben verstand und die er von seinen Partnern mit Recht verlangte [44], sickerte manches durch. Die sachlichen Ergebnisse seiner Verhandlungen lagen ja auch vor. Es war auch nicht zu erreichen, daß in jedem Fall eines geschlossenen

---

[40] *Ch. le Clerc,* Conciles des Orientaux Catholiques (Histoire des Conciles von Hefele-Le Clercq, Bd. 11), 1. Teil, Paris 1949, 68—101: L'Union en deux temps des Ruthènes (1589—1702), bes. 69—79: Concile de Brest-Litowsk en 1590/1595/1596.

[41] Moscovia, 57b.

[42] *A. Hofmann,* Antonio Possevinos Bemühungen um die sog. Nordischen päpstlichen Seminare (1576—1585), Koblenz 1929. Zuletzt *L. Lukàcs S. J.,* Die nordischen päpstlichen Seminarien und Possevino (1577—1587): ArchHistSJ 24, Rom 1955, 33—94.

[43] Das Detail lag ihm immer am Herzen. Als er dem Kardinalstaatssekretär Tolomeo Galli v. Como das genaue Programm entwickelt, nach dem die 2. russische Gesandtschaft in Rom empfangen werden sollte, vergißt er u. a. auch den Hinweis nicht, man solle aus den Räumen der Gäste alle anstößig wirkenden Bilder entfernen: „et quella Cleopatra di Belvedere (wenn die Gäste, wovon abgeraten wird, wirklich im Vatikan wohnen sollten) et simili otre cose poco decenti non sia in alcuno modo veduta, percioche ne restano (die Russen nämlich) scandalizatissimi et si confermano nei loro errori". *P. Pierling,* Stephan Bathory et Possevino, Nr. 57, 217.

[44] *P. Pierling,* Bathory et Possevino, 164.

Kompromisses beide Parteien zufrieden waren. Die Auswirkungen des Handelns zwischen Theologie und Politik hatten zudem nicht unerwartete Folgen auf Gebieten, wo die Gemüter sehr verletzlich waren, der kirchlichen Personalpolitik nämlich, und im Feld des Ausbaus der Seelsorge der Gesellschaft Jesu, etwa in den Ländern der Habsburger. So zahlte Possevino den Zoll jedes Politikers, auch jenes, der mit unbestrittenen Idealen und glaubhaft uneigennütziger Absicht ins Licht der Öffentlichkeit tritt. Nicht einmal seine Mitbrüder in Polen, die ihm soviel verdankten, wollten ihn gelten lassen [45]. Von Rom berichtet der Gesandte Venedigs beim Heiligen Stuhl, Leonardo Donado, unter dem 16. Oktober 1582 an den Rat der Zehn: „Einige Kardinäle, die ihn von früher kännten, hielten nicht sonderlich viel von seinen Fähigkeiten, er arbeite nicht solide genug, erwecke zuviel Hoffnungen, sei vorschnell in seinen Folgerungen, nicht zuverlässig genug in seinen Begründungen, er habe zuviel Freude an der eigenen Geschäftigkeit." [46] Donado verweist auf den Neid, der in römischen Kreisen auf die Gesellschaft Jesu genährt wurde, um das mitgeteilte Urteil zu erklären und abzuschwächen [47]. Aber so ganz falsch haben diese Kardinäle nicht geurteilt, ein Körnchen Wahrheit würde, bei einer Gesamtwertung des Lebenswerkes Possevinos, zu finden sein. Denn wirklich sah er in seinem Optimismus, den Temperament und humanistische Grundeinstellung in ihm wachhielten, die Dinge oft günstiger, als sie lagen, glaubte er an Entwicklungen, die sich keineswegs so schnell anbahnten, wie er anzunehmen geneigt war.

Es lag Gefährdung in seinem Leben zwischen Theologie und Politik, er spürte sie deutlich. In einem Gespräch mit dem Staatssekretär von Venedig, Milledonne, sagte er (am 10. August 1582) zur

---

[45] P. Campano, der Provinzial der polnischen Ordensprovinz, schreibt am 21. September 1587 an P. General: „De P. Possevino ex parte doleo (ob seiner Abberufung nach Italien willen) et ex parte laetor, quia amittimus multorum bonorum authorem et effectorem, *licet parum cognitum* (im Sinne von ‚anerkannt') hic a nostris. Gaudeo quia is est, qui ubique reperiet bene faciendi viam et alios ad id promovendi" (Arch. Rom. S. J. Germ., Bd. 167, fol. 360^{v} bis 361), zit. von *L. Lukàcs*, Nordische Seminarien, 103.

[46] *P. Pierling*, Bathory et Possevino, 237 f.: „che habbia pero gran piacere di maneggiare."

[47] *P. Pierling*, Bathory et Possevino, 220 f. (Bericht Donados vom 15. IX. 1582) und 237 (Bericht Donados vom 16. X. 1582), die Kritik sei zurückzuführen vielleicht: „dall' solita invidia che sogliono havere gl'huomini di molto spirito . . . et dal dispiacere grandissimo che molti sentono, che gli padri della sua compagnia si vadano intromettendo per tutto con ottenere entrate, abbatie, et altre overo, se pur qualche altra più verisimile causa ne sià cagione". Im übrigen lehnte Possevino persönliche Geschenke stets ab, vgl. Ann. Poss. S. 796.

Erklärung seines Zögerns bei Übernahme der Moskauer Sendung [48]. „Nicht der Gedanke an die mühselige Reise, an die drohende Lebensgefahr, die außerordentliche Verantwortung der Aufgabe habe ihn so geschreckt wie die Überlegung, daß ‚wer Pech anrühre, sich fast notwendig besudele' und daß niemand sich mit der Eitelkeit der Welt einlasse, ohne nicht auch selbst irgendwie der Eitelkeit der Welt zu verfallen." Dazu trat eine weitere Gefahr und ein Anlaß zur Kritik. Die Sprache der Politik ist nicht immer die Sprache lauterster Wahrhaftigkeit. Um Iwan IV. für die Türkenliga zu gewinnen, schilderte Possevino Kaiser Rudolf als einen der mächtigsten Fürsten Westeuropas, „er ist genauso mächtig wie du" [49]. Einige Monate später, im Kreis des nüchternen Rates der Zehn in Venedig, als Possevino in einem berühmt gewordenen außenpolitischen Rundblick die politischen Möglichkeiten einer Liga durchspricht, meint er: „Der Kaiser dürfte wohl der schwächste aller christlichen Fürsten sein . . . ein Fürst von geringer Macht, von dem darum auch nur wenig zu erwarten ist" [50]. Die Gefährdung der Freiheit, der Einsamkeit, die der bekannte David Wolfe S. J. nicht zu überwinden vermochte [51], wurde von Possevino zwar gespürt, aber vorbildlich ausgeschaltet. Er war ein gehorsamer Ordensmann.

Hinter der Kritik stand, wie schon Donado andeutete, vielfach kleinliche Menschlichkeit, die unvergängliche ‚invidia clericalis'. Der eben erwähnte Überblick über die politische Lage Europas [52] zu Beginn der achtziger Jahre läßt erkennen, mit wieviel Sachkenntnis, klugem Urteil über Menschen und Motive, mit welchem Sinn für politische Möglichkeiten Possevino für sein Wirken begabt war. Mit wieviel Mut er aber auch vor den illusionslosen Händlern am Lido den Vorrang des Religiösen vor dem Politischen vertrat. Wer gegen den Türken sich durchsetzen will, so führte er aus, muß (1) in lebendiger religiöser Verbindung mit Gott stehen, muß (2) aufrichtig mit dem Heiligen Stuhl zusammenarbeiten, (3) eine schlagkräftige Wehrmacht heranbilden — hier entwickelt er einen seiner Lieblingsgedanken, die Gründung von Militärakademien — [53], (4) muß eine, wenig-

[48] *P. Pierling*, Bathory et Possevino, 159.
[49] „a Rudolfo Romanorum imperatore, fratre tuo, habeo litteras, per tam potentem Principem quantus es tu", Moscovia 204b.
[50] *P. Pierling*, Bathory et Possevino, 159 f.
[51] Vgl. *G. Castellani*, Vocazione, 121, Anm. 87 zit. Sacchini, Geschichte der Gesellschaft Jesu, II, 5, n. 149: „attesa la prolungata libertà e solitudine in cui era costretto a vivere dimenticando a poco a poco la cura di sè per attendere agli altri, si diportò in maniera da essere dimesso dall'Ordine."
[52] Bei *P. Pierling*, Bathory et Possevino, Nr. 47 (am 12. VIII. 1882) 168—192.
[53] Über diese Militärakademien allein bei *P. Pierling*, Bathory et Possevino, 55 f.; 163 f.; 186 ff. Hier steht 192 zum Schluß auch der mutige Satz: „che quando il Turco ci vedra con cor risoluto a voler difender il nostro, non sustentera

stens für die Verteidigung, festgeschlossene Koalition der westeuropäischen Länder anstreben und (5) schließlich eine Gesamtsteuer des Abendlandes ausschreiben.

Die Persönlichkeit Possevinos ist natürlich viel reicher, als es hier angedeutet werden konnte; wir haben nur solche Züge hervorgehoben, die für unseren Zusammenhang von besonderer Bedeutung schienen. Wir warten noch auf die Edition der Predigten, privaten Briefe und des geistlichen Nachlasses Possevinos, erst dann wird es möglich sein, ein volles, ausgewogenes, gerechtes Bild zu entwerfen.

Im Spannungsfeld zwischen Rom und Moskau

Zwei Städte von den vielen, die Antonio Possevino jemals aufgesucht hat, nehmen in seinen Lebenserinnerungen einen besonders breiten Raum ein: Stockholm und Moskau. Die zehn besten Jahre seines Lebens hat er einer Aufgabe geschenkt, die sowohl seine theologischen Kräfte als auch seine politischen Fähigkeiten voll in Anspruch nahmen. Stockholm steht für Possevinos Werben um den protestantischen Norden, Moskau für die Sorge um die Union. Das schwedische Problem muß hier ausgeklammert bleiben, das russische aber in seinen Grundlinien wenigstens umrissen werden. Auf beiden Gebieten, im Norden wie im Osten Europas, war, wie die Folge der Ereignisse es lehren sollte, wenig Ruhm zu ernten. Der Gegenspieler im Norden, Johann III. von Schweden, war zu schwach, der Gegenspieler im Osten, Iwan IV., der Schreckliche, zu stark für den päpstlichen Theologen und Diplomaten. In beiden Fällen, so sollte es sich zeigen, verdrängte die Politik sehr bald oder von vorneherein den religiös-theologischen Ansatz. Die Sendungen Possevinos erwiesen schließlich, daß im Weltapostolat der Kirche die Mittel der Politik nur noch untergeordneten Rang besitzen konnten. Eine Einsicht, die nur langsam, im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, in der Kirche durchgesetzt werden konnte. Der Schatten des Kirchenstaates schwand sehr spät, noch keine hundert Jahre trennen uns von den Ereignissen von 1870.

Wenn, nach einem bekannten Wort von Clausewitz, die Geschichte zwar keine Formeln (Rezepte) gibt, wohl aber hier wie überall Übung des Urteils, dann mag eine Analyse des Problems Moskau im Leben des Possevino noch heute für uns von hohem Interesse sein. Denn Antonio war ein scharfer Beobachter, ein kluger Menschenkenner, ein weitplanender missionarischer Stratege. Er brachte von

la sua superbia a spese nostro, et che meglio è, che *tutti moriamo* per una giusta guerra, et impresa, che a poco a poco ogni cosa si renda soggette al maometismo."

seinen Gesandtschaften eine Fülle von Material mit, von Einsichten, die noch für uns von bemerkenswerter Aktualität sein können. Er durchschaute den bunten Aufwand des Zaren in Stariza und Moskau, erkannte klar die Motive, die den Zaren getrieben hatten, nach Rom zu schreiben, er gab sich keinen Illusionen hin betreffs der praktischen Möglichkeiten, die sich bieten würden. Possevino besaß die Kraft vorsichtiger Verallgemeinerung auf einer Grundlage genauester Einzelbeobachtung. Er ging nicht unvorbereitet nach Moskau [54], sondern hatte sich eingehend unterrichten lassen von schriftlichen und mündlichen Zeugen. Er war nicht umsonst in Rom gewesen, hatte seine humanistisch gefeilten Wochenberichte aus der Heiligen Stadt nach Augsburg gesandt, nicht umsonst hatte er im französischen Staatsrat gesessen, die deutschen Reichstage besucht, die Höfe Mitteleuropas bereist und das unwirtliche schwedische Klima ausgehalten.

Moskau war damals (1580) für Rom genau das, was es selbst sein wollte: nach dem Fall von Byzanz (1453) die einzige christliche Schutzmacht der orthodoxen Kirche, die Erbin der oströmischen Kaiser [55]. Der byzantinische Doppeladler wehte über dem Kreml. Iwan III. (1462—1505) hatte sich 1472 mit einer Nichte des letzten byzantinischen Kaisers vermählt, mit der Paläologin Sophia (Zoe). Seit 1498 übernahmen die Zaren für ihre Krönungen das Zeremoniell von Byzanz. Zwar leiteten die letzten Herrscher aus dem Hause Rurik ihre Souveränität nicht von Byzanz her [56]. Sie betrachteten sich vielmehr kraft eigenen Rechtes und eigener Macht als die Herren ganz Rußlands. Ihrer eigenen Anstrengung verdankten sie ja die Befreiung von der Herrschaft der Goldenen Horde. Sie waren die großen Gosudare, die den weströmischen Kaiser mit dem Titel ‚Bruder' anredeten. „Clementia Dei, qui nos in Oriente ex altissimis praefecit", schrieb Iwan IV. (1533—1584) [57]; von Gottes Gnaden also Zar, d. h. Kaiser, von Kasan und Astrachan und ganz Rußland. Mit geringeren Fürsten des Abendlandes verkehrte er, als wenn sie nicht seinesgleichen wären. Doch wurde dabei das Ideengut von Byzanz

[54] U. a. studierte er die "Rerum Moscowiticarum Commentarii" des Freiherrn Siegmund von Herberstein, der in den Jahren 1516—1518 und 1526/27 als kaiserlicher Botschafter in Moskau gewesen war. Von der Kurie erhielt er Einsicht in das gesamte Aktenmaterial zu den römisch-russischen Beziehungen der vergangenen Zeit, vgl. *L. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 9 (Gregor XIII) Freiburg i. Br. 1927, 702.

[55] Vgl. *Oskar Halecki*, Rome, Constantinople et Moscou au temps de l'Union de Brest. In: 1054—1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et Travaux offerts à Dom Lambert Beaudin. Bd. I (Chevetogne 1954) 441—474.

[56] So lautet die These von *G. Olšr S. J.*, Gli ultimi Rurikidi e le base ideologiche della sovranità dello Stato Russo: OrChrPer 12, Rom 1946, 322—373.

[57] Moscovia, 204b; dort auch „Colloquia de religione", 3b.

übernommen [58], und dazu gehörte der byzantinische Begriff eines einzigen Kaisers der ganzen Christenheit. Noch wurde zwar dieser Begriff nicht offiziell ausgebaut und politisch ausgewertet. Aber schon meldete sich — in dem von Moskau behaupteten, durchaus sagenhaften genealogischen Zusammenhang der Rurikiden mit Ruß, dem Bruder des Kaisers Augustus — ein Überlegenheitsanspruch an, der die westlichen Fürsten, weil geringerer Abstammung, beiseite zu drängen gewillt schien. Dazu trat dann noch, vor allem in monastisch-kirchlichen Kreisen, jene Idee des dritten Rom [59], wie der Mönch Philotheus von Pskow sie zunächst formuliert und der Metropolit Zosima (1491—1494) weitergegeben hatte: „Moskau ist das dritte Rom — und ein viertes gibt es nicht!" In der Vorstellungswelt Iwans IV. allerdings hatte diese Idee sich noch nicht durchgesetzt. Sehr bemerkenswert dagegen ist ein Bericht Possevinos, der von Iwan IV. wußte, „er halte sich für eine Sonne, die den ganzen Erdball erleuchten werde" [60].

Die Bemühungen Roms, mit Moskau ins Gespräch zu kommen, waren sehr alt [61]. Durch das Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1439) belebt, durch den Fall von Byzanz (1453) als dringend empfunden worden. Die erwähnte Vermählung Iwans III. mit der Paläologin, die von Kardinal Bessarion erzogen worden war, hatte Papst Sixtus IV. selbst vermittelt. Leo X. und seine Nachfolger hatten die Frage wieder aufgegriffen und weiterzuführen versucht, mit nur geringem Erfolg. Denn immer legte Polen sein Veto ein. Im 16. Jahrhundert schob sich das Doppelreich Polen-Litauen von der Ostsee bis zum Schwarzen Meer wie ein Riegel vor die Tore Moskaus, und kein päpstlicher Gesandter erhielt je einen Paß.

Die zähe, brutale, folgerichtige Politik Iwans IV., den die Geschichte den ‚Grosny' nennt (d. h. den Grausamen, Schrecklichen, Dämonischen, Gestrengen), hatte aus dem feudalen Chaos um Mos-

---

[58] *A. M. Ammann S. J.*, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien 1950, 161: „In den Augen der Kirche Innerrußlands und, freilich von anderen Voraussetzungen ausgehend, auch in ihren persönlichen Anschauungen traten die Moskauer Fürsten an die Stelle des byzantinischen Kaisers und die Stadt Moskau selbst an die Stelle der Kaiserstadt am Bosporus. Auf die ‚nea Rhome', auf das ‚neue', das zweite Rom, folgte jetzt das dritte und letzte Rom. Diese Gedankengänge entwickelten sich freilich nur allmählich, und ihr ideengeschichtlich bedeutsamer Inhalt wird von vielem Legendenwerk umrankt." A. verweist auf *H. Schaeder*, vgl. Anm. 59.

[59] *H. Schaeder*, Moskau, das dritte Rom, Hamburg 1929. Dazu vgl. man *H. Rahner*, Vom Ersten bis zum Dritten Rom. Antrittsrede, Innsbruck 1950. Und neuestens noch *D. Stremooukhoff*, Moscow, the third Rome: Sources of the doctrine: Speculum 28 (1953) 84—101.

[60] „... quasi jubar, quod universum orbem esset collustraturum", Ann. Poss. 722.

[61] Vgl. *H. v. Eckardt*, Iwan der Schreckliche, Frankfurt a. M. 1947, 340—344.

kau einen zentral regierten Machtstaat geschaffen, der von einer Expansionsdynamik belebt war, die allen Nachbarn unheimlich zu werden drohte. Iwan IV. schob die Grenzen seiner Herrschaft über den Ural nach Sibirien hinein vor, gründete mit den Engländern zusammen Archangelsk. Sein besonderes Interesse aber galt der Ostsee, dem Fenster nach Europa [62], und der Gewinnung aller russischen Gebiete, die noch unter polnischer Herrschaft standen. Bis zur Erschöpfung hat er darum mit dem polnischen König Stephan Bathory (1575 bis 1586) gekämpft. Als die Lage 1581 für ihn verzweifelt schien, wandte er sich an Gregor XIII. (1572—1585) um Vermittlung [63]. Endlich schien der Kairos günstig für den römischen Wunsch, unmittelbaren Kontakt aufzunehmen mit der Schutzmacht der schismatischen Kirchen des Ostens. Zumal auch Stephan Bathory durch die Kriegslage sich gezwungen sah, nach einer Entspannung durch Verhandlungen Ausschau zu halten.

Rom hat den Schritt Moskaus begrüßt; nicht enthusiastisch, wie es manchmal dargestellt wird [64], sondern zurückhaltend und kritisch. Man prüfte die Schreiben des Gesandten Schewigrin genau und fand sie enttäuschend nichtssagend. Klar wurde nur, daß dem Zaren an einer Hilfe lag, die der Heilige Stuhl bei dem allenthalben als romtreu bekannten Stephan Bathory ansetzen sollte; „ad sui duntaxat commodum" [65], wie Possevino bemerkte, die Staatsräson hatte den Brief an den römischen Pontifex diktiert. Union und Liga, Verteidigung des Glaubens und theologischer Friede wurden unter allgemeinsten Wendungen nur als freundliche Einführung sehr verschleiert erwähnt. Aber Rom nahm das Anerbieten an. Die Kurie konnte sich nicht versagen, denn es war von jeher ein Ruhmestitel des Apostolischen Stuhles gewesen, dem Frieden zu dienen, zur Vermittlung

[62] *R. J. Wipper*, Iwan Grosny, Moskau 1947. Seit der 1. Aufl. von 1922 mehrfach umgearbeitet. Vgl. ‚Das Fenster nach Europa', 53—82.

[63] *R. J. Wipper*, Iwan Grosny, 205, stellt diesen Schritt als einen ‚genialen diplomatischen Schachzug' hin, mit dem der Zar sein zutiefst erschüttertes Reich retten wollte.

[64] So wenn *H. v. Eckardt*, Iwan, 356, von einem „großen Konsistorium Gregors XIII. spricht, das die so viel versprechende Botschaft des Zaren empfing". Davon kann nicht die Rede sein. Die Gesandten erhielten nur eine Privataudienz, an der außer Thomas Schewrigin nebst seinen Dolmetschern Wilhelm Popler und Francesco Pallavicini nur noch der Neffe des Papstes, Giacomo Buoncompagni teilnahm, vgl. *L. Pastor*, Geschichte der Päpste, Bd. 9 (Gregor XIII), 700.

[65] Moscovia, 20b.

[66] Vgl. dazu neuestens das Buch von *J. Müller* (Präsident des Internationalen Friedensbüros in Genf), Die Kirche und die Einigung Europas. Dokumentarische Darlegung, Saarbrücken 1955. M. belegt mit Einschluß der Sendung Possevinos vor allem den Einfluß der Kirche auf Gesandtschaftswesen, Schiedsverfahren und Friedensvermittlung. Ihre Bedeutung für die Entscheidung über Krieg und Frieden in Europa.

zwischen streitenden Fürsten bereit zu sein [66]. Zudem schien sich ja jetzt auch ein Weg zu öffnen in die verschlossene Welt des russischen Reiches. Man war in Rom gewillt, auf den Pfaden der vermittelnden Politik die Theologie mitreisen zu lassen. Die Union der Kirchen, das Religionsgespräch, wurde eindeutig auf das Programm gesetzt. Auch hoffte man, Moskau gewinnen zu können für den abendländischen Kampf gegen die Türken [67].

So begann denn das Jahr 1581/82 und Possevinos Einsatz auf dem Spannungsfeld zwischen Rom und Moskau [68]. Wir müssen auf eine ins einzelne absteigende Darstellung verzichten. Erinnert sei an die erste Gesandtschaft des Zaren und an das Aufsehen, welches sie in der römischen Öffentlichkeit erregte. Erinnert sei an die Vorverhandlungen in Venedig [69]. Zu Schiedsgericht, Union und Türkenliga trat der Handelsvertrag zwischen Moskau und dem interessierten Westen. Die Aufgabe Possevinos wurde dadurch noch schwieriger, und in ihrer Verflochtenheit von Geld und Glaube wirkt sie verwirrend. Von Venedig ging die Reise des Nuntius zuerst nach Graz, wo die Gattin des Erzherzogs Karl von Steiermark aus seiner Hand die Goldene Rose empfing — es sollte ja die Vermählung des schwedischen Kronprinzen Sigismund mit einer Tochter dieser Habsburger Familie angebahnt werden. Im Hauptquartier König Stephans setzten die ersten Verhandlungen ein, dann zog Possevino nach Stariza, wo Zar Iwan im Quartier lag. Possevino schildert eingehend den Empfang. In Stariza und später in Moskau wird barocke Pracht zur Schau getragen. Das Zeremoniell zeigt überraschende Ähnlichkeiten mit den Formen moderner Staatsempfänge, Ehrenkompagnien (damals waren es ganze Regimenter) [70], befohlene Volksmassen in sonntäglicher Kleidung, zahlreiche und ermüdend lange Bankette mit ungezählten Trinksprüchen, festliche Gottesdienste (heute eher Vorstellungen im Staatstheater), denen Possevino aber bewußt und ostentativ fernblieb.

---

[67] Vgl. die Instruktion, welche Gregor XIII. durch den Kardinal von Como Possevino mitgeben läßt (Ann. Poss. 609); hier erhält die Unionsfrage Vorrang. Die Vermittlung zwischen Bathory und Iwan wird ausdrücklich als Ansatz betont, die Gewinnung der Russen für die Antitürkenliga der Union an Bedeutung gleichgestellt, eines sei vom andern her anzustreben und zu erläutern. — Siehe neuestens *D. M. Vaughan*, Europe and the Turk. A. Pattern of Alliances (1350—1700), Liverpool 1954, 164—186.

[68] Vgl. die eingehende, aber in vielen Einzelheiten überholte Darstellung von *A. Arndt S. J.*, Ein päpstliches Schiedsgericht im 16. Jahrhundert: Stimmen aus Maria Laach 31 (1886) 240—251; 370—387; 480—503.

[69] Für die Verhandlungen in Venedig, vor und nach dem Aufenthalt Possevinos in Moskau vgl. vor allem *P. Pierling*, Bathory et Possevino, öfter. Pierling bringt das gesamte venezianische Material.

[70] Ann. Poss. 599. 1500 Soldaten waren angetreten.

Von Mitte Dezember bis Mitte Januar folgen dann die ununterbrochenen Waffenstillstandsverhandlungen in Kiverova Horka [71], nahe bei Jam Zapolski [72]. Verhandlungen, die bis in viele Einzelheiten an die Verhandlungen in Panmunjon (Korea) erinnern: Streit um die Tagesordnung, über die Reichweite der Vollmachten, über Fragen der Präzedenz, über Lage, Wert, politische Bedeutung der auszuhandelnden Festungen, über Auslieferung des Kriegsmaterials, Zahlung von Kriegsentschädigungen, über Zahl, Art und Austausch von Gefangenen. Es kommt zu vielen Schriftsätzen, zu vielen Rückfragen bei den beiden Herrschern, Kuriere sind ständig unterwegs. Die Delegationen drohen von Zeit zu Zeit mit sofortiger Abreise. Mühselige Vermittlung Possevinos in den nicht abbrechenden Krisen der Konferenz. Am letzten Tag bleibt man zwanzig Stunden ohne Unterbrechung zusammen [73]. Danach, wie an jedem Verhandlungstag, setzt sich Possevino hin und schreibt Briefe an Stephan Bathory, Zar Iwan, den polnischen Staatskanzler, verfaßt Zwischenberichte für die römische Kurie. Die Arbeitslast der vier Wochen war außerordentlich groß. Nach der Unterzeichnung des Abkommens, das für zehn Jahre Friede verspricht zwischen Polen und Rußland, küssen die Polen zur Bekräftigung das lateinische, die Russen das griechische Kreuz. Possevino aber reist nach Moskau.

Für ihn, den Theologen, beginnt jetzt die eigentliche Arbeit. Das politische Geschäft war für ihn nur das Tor, das notwendige, wenn auch nicht wesentliche Tor zu dem Tun, das ihm vom Papst, seinem Ordensideal und seiner eigenen priesterlichen Bestimmung aufgetragen war [74]. In Moskau gewährte ihm der Zar wirklich eine Reihe von Religionsgesprächen, obwohl sein Interesse daran, wenn jemals vorhanden, bereits erloschen war. In Stariza, vor den Wochen in Ki-

[71] Das Protokoll dieser Verhandlungen hat Possevino in seinem Buch Moscovia veröffentlicht („Acta pacificationis in conventu legatorum Stephani I. Poloniae regis et Joannis Basilii Magni Moscoviae Ducis, auctore pacificationis procurante Gregorii XIII. Pont. Max.").

[72] Das ursprünglich für die Verhandlungen vorgesehene Jam Zapolski, nach dem in den Handbüchern der Waffenstillstand von 1582 noch immer benannt wird, konnte nicht bezogen werden, es war völlig verwüstet und ausgebrannt, „nicht einmal die Pflöcke zum Anbinden der Pferde waren übriggeblieben". Daher zog man zum nahe gelegenen Kiverova Horka (so Possevino an den Zaren am 18. XII. 1581): Moscovia, 229a.

[73] „Duraverat ea postrema sessio (am 15. I. 1582) viginti horarum spatio in Possevini hospitio. Ne autem Satanas, pacis osor, nova zizania supersereret, abstinuere a cibo et somno constanter, quicumque de litteris de Pace legendis, expendendis, promulgandis operam dabant", Ann. Poss. 706.

[74] So hatte er es in Venedig schon gesagt (am 15. IV. 1581): "trattare col re di Polonia per la pace et col Gran Duce di Moscovia del commercio, i quali mezzi mi servirebbono a tentare el introduttione della fede catolica che dee essere *il fine di ogni* christiano negozio", *P. Pierling*, Bathory et Possevino, Nr. 13, 65.

verova Horka, hatte er dem Nuntius die Erlaubnis versprochen. Zudem waren die Abkommen noch nicht ratifiziert, und man war auf beiden Seiten nur zu gewillt, sie loyal durchzuführen. Daher die für Possevino nicht ungünstige Lage in der Hauptstadt Rußlands.

In feierlichem Rahmen wird im Kreml der Gedankenaustausch eröffnet. Aber gleich zu Beginn wird offenbar, wie fruchtlos er bleiben wird. „Ich bin ein alter Mann", so läßt Possevino in seinem Bericht den Zaren sprechen, „was soll ich meine Religion noch wechseln? Mein Gerichtstag steht vor der Tür. Gott wird mir dann schon verraten, welche Religion die richtige war: jene, in der ich erzogen wurde und die ich für die wahre Religion halte, oder die Religion der Lateiner. Doch laß uns hören, was du sagen willst. Du bist der Gesandte Gregors XIII., du bleibst mit deiner Rede völlig im Rahmen deines Auftrags, deiner Sendung." [75] Man spürt deutlich die Ironie des alten Politikers; und auch das nur wenig verhüllte Eingeständnis des Berichterstatters von der bald begriffenen Schwierigkeit seines Vorhabens. Trotzdem beginnt er mutig, gründlich und zäh das möglich gewordene Gespräch. Der Zar beteiligt sich nur zu Beginn und am Ende der Reihe. Dabei kommt es zu den bekannten Wortwechseln und Drohungen seitens Iwans IV., zu Einlenkung und diplomatischer Abglättung.

Iwan IV. war kein Partner, den Possevino unterschätzen wollte und konnte. Theologisch interessiert und sehr belesen, hatte er bei Gelegenheit eines anderen Religionsgesprächs (1570) mit dem protestantischen Prediger aus Polen, Johannes Rokita, einen Erweis für Umfang und Lebendigkeit seines religiösen Wissens gegeben [76]. Wir besitzen noch eine Schrift, die in vierzehn Kapiteln das Ergebnis des für den Prediger völlig negativen Gesprächs zusammenfaßt. Iwan hat sie selbst verfaßt und niederschreiben lassen; nach *M. Gordillo* „elle fait épreuve de verve, de mémoire, d'abondantes lectures, d'une connaissance étendue de l'Ecriture Sainte" [77]. Die klare Stellungnahme des Zaren zur Lehre von Christi Mittlerschaft, von der Rechtfertigung (nicht nur) aus dem Glauben, von der Notwendigkeit guter Werke zum Heil, von der Mittlerschaft Mariens in Teilnahme am Erlösungswerk ihres Sohnes, von der Übertragung der kirchlichen Gesamt-

[75] Moscovia, 1—15, bringt einen genauen Bericht des Verlaufs und Inhalts der verschiedenen Gespräche (Antonii Possevini Societatis Jesu primum Publicum Colloquium de Religione catholica habitum die 21. II. 1582 cum Joanne Basilii Magno Duce Moscorum in eius Regia . . . (hier das zitierte Wort des Zaren), alterum, die 23. II.; tertium, die 4. IV.). Iwans IV. Wort auch: Ann. Poss. 609.

[76] Zu Folgendem vgl. *M. Gordillo*, Russie (Pensée religieuse): DictThCath 14, 1 (Paris 1939) 207—371; bes. Sp. 283—286.

[77] Ebd. Sp. 284.

gewalt an Petrus und ihrer Weitergabe an dessen Nachfolger sind für uns heute ein überraschender Erweis für die Sicherheit theologischer Erkenntnis und selbst die Tiefe des religiösen Gefühls im Zaren Iwan. Seine Ausführungen über die Mutter Gottes, über die Teilnahme jedes Christen am Kreuz des Herrn, über den Sinn von Reinheit und Buße scheinen getragen von echter geistlicher Ergriffenheit, „quand Ivan se piquait de prêcher la vertu, il arrivait à des hauteurs inattendues“ [78].

Auch ohne diese Schrift zu kennen [79], wußte Possevino aus Gesprächen mit dem Zaren und seiner Umgebung, daß er einen Partner vor sich haben würde, der seine Grundgedanken begreifen, wenn auch nicht notwendig übernehmen würde. Daran ließ schon das oben zitierte [80] einleitende Wort des Zaren zweifeln. Hier schien von vornherein der geneigte Wille zu fehlen, sich überzeugen zu lassen. Zwei Temperamente trafen aufeinander, die sich nicht unähnlich waren, „vehementis ingenii“ [81] beide, überzeugt von der unbedingten Notwendigkeit, ihre Stellung zu halten, Iwan aus machtpolitischen, Possevino aus theologischen Gründen. Daher muß auch die schließliche Ergebnislosigkeit der Gespräche hergeleitet werden.

Für unseren Zusammenhang sind bedeutungsvoll die Methode und die Themen, welche Possevino hier entwickelte [82]. Sie lassen erkennen, nach welchen Prinzipien er die theologische Arbeit beim Unionswerk anzupacken gewillt war. Er geht aus vom gemeinsamen Besitz. Vom Besitz des einen Glaubens an die Dreifaltigkeit, an Christus, die Fürsprache der Heiligen, an die Sakramente; vom Besitz gleicher Glaubenszeugen, der Heiligen Schrift, der griechischen Väter, der auch von den Griechen anerkannten lateinischen Väter, der sieben ersten allgemeinen Konzilien; vom Besitz der gemeinsamen christlichen Ge-

[78] Ebd. Sp. 285 f.

[79] Sie wurde lateinisch 1582 in Speyer, 1585 in Wittenberg gedruckt. Ihr russischer Text erst 1878 von *Andr. Popov* herausgegeben unter dem Titel: „Replique du tsar Ivan Vasilevic le Terrible à Jean Rokita“: Ctenija, Jahrg. 1878, Nr. 2.

[80] Vgl. oben Anm. 75 dieser Arbeit.

[81] Vgl. Anm. 104 für Possevino, bei Iwan IV. erübrigt sich ein Nachweis.

[82] Zur Unterbauung seiner Darlegungen ließ Possevino dem Zaren einen Auszug aus dem sogenannten ‚Gennadius Scholaris‘ überreichen (Apologia pro sancta et oecumenica synodo Florentina et defensio quinque capitum): „Capita quibus Graeci et Rutheni a latinis in rebus fidei dissenserunt postquam ab Ecclesia catholica graeci descivere, . . . quibus brevis, dilucide et solida errorum Graecorum et Ruthenorum refutatio continentur.“ Den ‚Gennadius‘ selbst hatte er schon vorher dem Zaren, sowohl in lateinischer wie in griechischer Sprache, zukommen lassen. Die „Capita“ wurden gedruckt in Possevinos Moscovia (in der Kölner Ausgabe von 1587, 38—45). Der wirkliche Verfasser der Apologia war Johannes Plusiadenus, als Bischof von Methone unter dem Namen Joseph schreibend. Vgl. *M. Jugie*, Theologia Dogmatica christianorum orientalium, Bd. 1, Paris 1926, 486 f.; *L. Petit*, DictThCath Bd. 8, Sp. 1526—1530.

schichte bis zum Ausbruch des Schismas. Vor allem der Beweis aus der Kirchengeschichte wird eindringlich und überzeugend geführt. Possevino verlangt vom Zaren zunächst nicht den Weg nach Rom, sondern den Weg zur früher besessenen Reinheit des Glaubens, wie sie beiden Kirchen gemeinsam war und nur von der römischen bewahrt worden ist[83]. Als Iwan sagt, er glaube nicht an die Griechen, sondern an Christus, greift Possevino diese Antwort auf. In diesem Glauben gehe er mit dem Zaren einig, deshalb berufe er sich auf die Zeugnisse der griechischen Väter, die ja auch der Zar als „testes graviores" anerkenne[84]. Dieser wahre, eine Glaube an Christus sei von den römischen Päpsten stets als apostolische Erbschaft verteidigt (Erinnerung an die Märtyrerpäpste der ersten Jahrhunderte), gelebt und gelehrt worden. Iwan anerkennt und verehrt das Blutzeugnis jener Päpste, aber sieht darin keinen Grund zu besonderer Vorrangstellung der römischen Kirche. Alle Apostel besaßen die gleiche, universale Machtfülle (was er Johannes Rokita gegenüber nicht betont hatte), daher ist auch die Autorität ihrer Nachfolger, der Bischöfe, nicht gestuft. Possevino bringt dagegen die These von der ‚potestas universalis, attamen *delegata*' der Apostel[85], nur Petrus habe die Fülle der Gewalt unmittelbar erhalten. In gleicher Weise werde auch in der Nachfolge der Apostel aus der Fülle des Erben Petri an die übrigen Bischöfe Autorität mitgeteilt. Das Wort Christi: ‚confirma fratres tuos' (Luk 22, 32) bezieht Possevino auf die ‚confirmatio' jeder Bischofswahl oder Bischofsernennung durch den römischen Pontifex, fehle sie, könne von legitimer Autorität nicht die Rede sein. Die heiligen Päpste anerkennen wir, sagt Iwan, Klemens, Silvester, Agatho, Leo I., Gregor I. und andere, aber wie sollten wir die schlechten Päpste als Nachfolger Petri ansehen?[86] Wie das Sakrament, so antwortet Possevino, für seinen gültigen Vollzug nicht von der sittlichen Qualität seiner Spender abhänge (ex institutione et virtute Christi erhält es seine Kraft), so ist auch das Amt (die administratio Ecclesiae) ex institutione Christi innerlich unabhängig vom menschlichen Wert seines Trägers. Hier bringt Possevino mutig die Analogie des Herrscheramtes, dessen Autorität nicht durch die menschlichen Schwächen seiner Träger an verbindlicher Kraft verliere.

---

[83] Ann. Poss. 766. Possevino stellt seinerseits die Dogmenentwicklung in der römischen Kirche seit 1054 bei der Diskussion nicht in Rechnung. Vgl. Ann. Poss. 773, wo die Lehre von der ‚visio' vor dem Letzten Gericht ohne Anmerkung vorgetragen wird.

[84] Ann. Poss. 765.

[85] Ann. Poss. 766.

[86] Ebd.

Im Zentrum der Darlegungen Possevinos steht die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Anerkennung des römischen Primates, der unfehlbaren Lehrverkündigung in der römischen Kirche[87]. Er spricht auch von der Lehre des innergöttlichen Hervorgangs des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn, als aus einem göttlichen Prinzip, von der ‚visio beatifica', welche den durch das Fegfeuer geläuterten Seelen bereits vor dem Letzten Gericht zuteil werde; betont nachdrücklich den inneren organischen Zusammenhang aller Glaubenswahrheiten: „si offendat in uno, factus est omnium reus" (Jak 2, 10). Abschließend sagt er dann nochmals: „Sanctam Sedem et Ecclesiam Romanam neque posse errare et accepisse Spiritum ad docendum", wenn diese Wahrheit angenommen werde, lasse sich alles andere, alle Verschiedenheit von Brauch und Ritus, von Kirchenzucht und Heiligenkult als „nugae" an[88] und könne in gegenseitiger Toleranz beibehalten oder bei wirklicher Verbildung auf das richtige Maß gebracht werden.

Damit klingt ein Weiteres an, nämlich die irenische Grundhaltung der Methode Possevinos. Neben der Berufung auf die gemeinsame Tradition, der Betonung des unerläßlich Notwendigen im Glauben steht die Bereitwilligkeit, die Eigenart des anderen zu respektieren. Die Verschiedenheit der Riten und Gebräuche sei an sich kein Argument gegen die innere Wahrheit und Echtheit des Glaubens, weder im Westen noch im Osten, der ja selbst bei Syrern, Maroniten, Äthiopiern, Armeniern die Mannigfaltigkeit dulde. Es genüge, wenn „unaquaeque provincia cum charitate et unione servaret quae a suis Apostolis vel legitimis eorum successoribus accepisset".[89] So möge man in Moskau die Feier der Eucharistie mit gesäuertem Brot vollziehen, die Taufe durch Untertauchen, möge man die Heiligenbilder mit dem Namen der Dargestellten versehen, die Fastenzeiten umgrenzen, statt des Samstag den Mittwoch als Fasttag bestimmen, der Westen halte es aus geschichtlichen Gründen anders, man möge Toleranz mit Toleranz erwidern.

Was indes Possevino als Irrtum und Fehlentwicklung glaubt feststellen zu müssen, lehnt er klar und fest ab und fordert Reinigung. Wir wissen, daß ob ungenügender Information die Liste dieser Irrtümer länger war, als die Tatsachen es zuließen[90]. Hier genügt der Hinweis darauf, daß die irenische Grundhaltung des Possevino einen Kompromiß im Grundsätzlichen nicht zuließ. Aber er war stets

[87] Ann. Poss. 777.

[88] Ann. Poss. 773. Possevino scheint sich zunächst nicht darüber im klaren gewesen zu sein, daß in der Einigung über die ‚nugae' religionspsychologisch die größeren Schwierigkeiten lagen.

[89] Ebd.

[90] *G. Hofmann*, Briefwechsel (vgl. Anm. 109 dieser Arbeit) S. 418.

bereit, sich belehren zu lassen und eigene Irrtümer auch öffentlich zu korrigieren[91].

Eine Analyse der Moskauer Religionsgespräche läßt demnach erkennen, daß die theologische Methode des Possevino vor allem positivhistorisch ist, daß sie den gemeinsamen Besitz betont und an das gemeinsame Glaubenserlebnis appelliert, daß sie bei aller Grundsatztreue sich Offenheit bewahrt für den Reichtum der nach Völkern und Ländern verschieden sich gebenden Riten und Andachtsformen, daß sie sich selbst gegenüber in kritischer Bereitschaft hält, eigene Fehler zu verbessern. Denn die Unfehlbarkeit ist, wie Possevino weiß, ein Privileg des Heiligen Stuhles, nicht aber eines einzelnen Theologen.

Seinen Tribut an den polemischen Stil der Zeit zahlte Possevino mit der — wenigstens gemäß der eigenen Darstellung des Verlaufs der Gespräche[92] — manchmal harten und nicht sehr diplomatisch klug erscheinenden Offenheit, welche Mißstände im Reich des Zaren bloßlegt. „Deine Bischöfe sind keine legitimen Hirten, weil sie vom Nachfolger Petri nicht bestätigt worden sind."[93] „Deine Theologen sind nicht viel wert, sie verstehen nicht einmal Griechisch."[94] „Du hast keine theologischen Hochschulen; wenn du nicht ernstlich daran denkst, Akademien zu gründen, wird es dir nicht gelingen, die Finsternis jener Irrtümer aus den Herzen deiner Untertanen zu vertreiben . . . alioquin Aegyptus fiet Moscovia nec unquam feritas istorum populorum mansuefiat, nisi solida fides et pietas in eam invehantur."[95] „Die Griechen (eure geistlichen Väter) sind in der Geschichte als Fälscher von Konzilsakten bekannt und berüchtigt."[96] Man begreift, daß Iwan IV., sollten all diese Worte wirklich so vorgetragen worden sein, wie sie in der ‚Moscovia' später gedruckt wurden, seinem Temperament strenge Zügel anlegen mußte, und dem eigentlichen Anliegen des Possevino nicht die freundlichsten Bedingungen, bei aller sonst betonten Toleranzbereitschaft, geschaffen wurden[97].

---

[91] *G. Hofmann*, Briefwechsel, 433: „Quamobrem quae tu (Gabriel Severos) testaris ea non ita habere, quemadmodum ab aliis acceperam, optima fide iam inserueram in mea scripta, quae non ita multo post edentur in lucem, quibus curabo, ut nominis tui testimonium tamque omnium gravissimum adiungatur", ein vornehmer und aufrichtiger Ton, wie G. Hofmann sagt (428).

[92] *L. Karttunnen*, Antonio Possevino, 198 Anm. 2; 199, u. ö. macht auf die Notwendigkeit aufmerksam, die Darstellung Possevinos an Hand weiterer unabhängiger Quellen nachzuprüfen. Vgl. Anm. 19 dieser Arbeit.

[93] Ann. Poss. 779, Moscovia (ed. Köln 1587) 46.

[94] Ann. Poss. 769, Moscovia (ed. Köln 1587) 36.

[95] Ann. Poss. 783, Moscovia (ed. Köln 1587) 49 f.

[96] Ann. Poss. 779, Moscovia (ed. Köln 1587) 46.

[97] Der persönliche Mut des Antonio Possevino wird von der Forschung nicht bestritten.

Possevino hat in dem, wie er berichtet, von Gespräch zu Gespräch größer werdenden Kreis des Hofadels und des hohen Klerus alle grundsätzlichen Fragen der dogmatischen, liturgischen und disziplinären Unterschiede und Gemeinsamkeit zwischen Westen und Osten berührt. Sein humanistischer Eifer, sein Glaube an das gedruckte Buch, an die kontrovers-theologisch geklärten Thesen, sein Appell an die Logik der Gesprächspartner verblüffen uns in ihrer Verkennung der wirklichen Lage. Religiös kann man sie aber kaum überschätzen. Denn schon während der Gespräche wurde es Antonio Possevino immer klarer, daß er Wänden predigte, daß das Volk in seiner Unwissenheit nicht einmal die *Grund*lehren zu erfassen schien, die allen Christen gemeinsam waren, ganz zu schweigen von einem Verständnis für die theologischen Unterscheidungslehren. Aber ausnutzen wollte der Theologe als Politiker die einmal sich bietende Gelegenheit bis zur Neige. Etwas mag hängenbleiben, wird er sich gesagt haben. Er sprach und handelte in der Absicht, alle Möglichkeiten offen zu lassen für eine Fortführung der theologischen Verhandlungen, auch wenn diese ersten keinen unmittelbaren Erfolg zeitigen würden. Er betrieb, nach seinen eigenen Worten, eine Politik der ‚Offenen Tür'[98]. Gleich nach der Rückkehr hat er, der den humanistischen Schulmeister selten verleugnete, ein kleines Handbuch für ‚Päpstliche Gesandte nach Moskau' verfaßt und darin einige bemerkenswerte Regeln, die wiederum ganz große Linien mit psychologisch scharf gesehenen Einzelvorschriften verbanden, zusammengestellt.

Possevino hatte in Moskau viel gesehen, zuviel vielleicht für den schlauen Zaren. Er sah, daß Iwans des Schrecklichen Leben sich neigte[99], daß sein Nachfolger, der wenig begabte, frömmlerische Fedor Iwanowitsch — alle anderen Nachkommen und Verwandten hatte Iwan umgebracht — alles in Frage stellen würde, was der Vater erreicht hatte. Er sah die Zeit der Wirren kommen[100], die dann erst nach Possevinos Tod mit der Thronbesteigung des ersten Romanov (1613) zu Ende gehen sollten. Er sah die Möglichkeiten einer Union der Kirchen vorerst nur in dem von Polen beherrschten russischen Gebiet — und begann alsbald energisch darauf hin zu arbeiten. Für das Rußland der Rurikiden konnte er nur raten, sich auf die göttliche Vorsehung zu verlassen. Er selbst wies noch hin auf die Kollegien der Gesellschaft Jesu, die er plante, förderte, ausbauen ließ im weiten

[98] Als Anhang zum Commentarius primus aus der Moscovia. Dieser Diplomatenspiegel ist zugleich ein Spiegel des Antonio selbst. Das im Text zitierte Wort von der Offenen Tür ebd. 35a: „ad reditum ut sibi eosdem ad principes portam *(ut ajunt)* relinquant apertam".

[99] *P. Pierling*, Bathory et Possevino, 173.

[100] *P. Pierling*, Bathory et Possevino, 173.

Halbkreis von Reval und Dorpat bis nach Klausenburg in Siebenbürgen, wie geistige Grenzfestungen und Einfallstore in das so unzugänglich sich gebende Land der russischen Zaren. Possevino sah in Moskau die Abhängigkeit der Theologie von der Politik, sah, daß der Zar sich als Hoher Priester kleidete und gebärdete. Der Zar als der erste Priester, erste Richter, erster Krieger des Reiches, Igumen aller Äbte, Geistliches und Weltliches in seiner Person verbindend[101]. „Der Große Gosudar weiß alles, sagte das Volk, von ihm haben wir alles!" „Und wenn der Zar seine Untertanen fast zu Tode prügeln ließ", berichtet Possevino, „so sehen sie auch das noch als eine Gnade an."[102]

Darüber hinaus sah Antonio Possevino aber auch die ungeheure Weite des Landes, die Möglichkeiten der Ausbreitung des Christentums über den Ural hinaus in den Fernen Osten hinein, erkannte die bei aller Verwüstung so schnell sich verjüngende Volkskraft dieser Menschen, erfaßte die eigentümliche Mischung von Russischem und Tatarischem, die für so vieles Unverständliche im russischen Gehaben die Erklärung gab; er erkannte den kühlen Willen des Herrschers, sich nicht von außen bestimmen zu lassen, zugleich vernahm Possevino die tastenden Äußerungen jenes Bewußtseins von einer Weltsendung, welche die Russen wie ein Erbe Iwans antraten und unnachsichtig durchzuführen gewillt waren. Mit tiefem Erstaunen sah er die Gelassenheit, mit der Iwan IV. die Pflöcke im politischen Spiel zurücknahm, aufzugeben für eine Zeit, was nicht zu halten war, um das Ganze zu retten für den Gang in die Zukunft. Durch die Bedingtheit des Konkreten hindurch sah der päpstliche Nuntius die Tendenz des Allgemeinen. Darin bekundete sich der Blick des Staatsmannes. Die Ähnlichkeit mit dem bekannten Kapuziner Joseph du Tremblay[103] (die Graue Eminenz des Kardinals Richelieu) wird hier deutlich. Nur hatte Possevino nie Gelegenheit wie jener, in das Getriebe der hohen Politik mit eigener Hand einzugreifen. Er blieb stets vorab ein ausführendes Organ.

Vor allem aber sah Possevino nach Moskau mit dem Blick des theologisch geschulten Priesters, sah über Jahrhunderte hinweg und vertraute auf die religiöse Kraft des Volkes, die er gut zu schildern verstand. Die Sache der Union braucht einen langen Atem, und hier

[101] *H. v. Eckardt*, Iwan der Schreckliche, 117 f.; 197 weist v. E. noch auf die Parallele zu Konstantin d. Gr. hin.

[102] Ann. Poss. 738. Vgl. ebd. 739: „Sic bonorum ac corporum ac quasi cogitationum volebat esse integer Dominus. Cum autem vellet omnia cognoscere quae inter suos gerebantur, nemo pene audebat hiscere."

[103] Vgl. *A. Huxley*, Die Graue Eminenz. Eine Studie über Religion und Politik. Dtsch. Übers. v. Herberth v. Herlitschka, Zürich 1949 (Engl. Ausg. v. 1941).

bringt er dann das bereits angeführte Bild vom Archenbau. Wie lange werden wir arbeiten und warten müssen, meint er, bis diese ungezählten Tausende dem Irrtum des Schismas entrissen werden. Wenn Possevino die Standestugend der Diplomaten, die Geduld, auch selbst nicht immer in hinreichendem Maß besessen hat[104], ihren hohen Wert hat er erkannt und sie darum immer wieder angeraten. Sie war für ihn nicht nur eine politische, sondern auch und vor allem eine religiöse Tugend, die sich an der Geduld Gottes zu messen hatte.

Antonio Possevino verließ 1582 im März die Stadt Moskau, seine russische Sendung ging zu Ende. Er hat den Kreml nie wieder betreten. Er durfte nicht einmal diesseits der Alpen bleiben. Selbst das Werk der nordischen Kollegien konnte er nur mehr aus weiter Ferne fördern und beschützen. Aber Rußland, das russische Volk und die russische Kirche hat Possevino auch jenseits der Alpen nicht vergessen. Es blieb bis in die Tage von Ferrara ein Anliegen seines apostolischen Gebets, seines diplomatischen Rates und seines priesterlichen Opfers. Seine Lebenserinnerungen kreisen, bis sie unvollendet abbrechen, immer wieder um Rußland, die Union und Moskau.

Ertrag

Vierhundert Jahre sind seit dem Tod des heiligen Ignatius vergangen, fast vierhundert seit den Tagen von Kiverova Horka bei Jam Zapolski. Possevino hatte, wie die Ordensverfassung es forderte[105], im Dienst des Heiligen Stuhles Theologie und Politik zum Feld seines Wirkens machen müssen. Er hatte dazu mitbringen können eine reiche humanistische Bildung, brennenden Eifer für die Ehre Gottes, eine tiefe Liebe zu den Völkern, mit deren Fürsten er verhandelte. „Wenn ich ihnen", schrieb er an Propst Gomolinski über die Russen, „mit meinem Blut das Heil verschaffen könnte, ich würde es nur zu gern für sie verströmen lassen."[106]

Possevino hat die Spannung zwischen Theologie und Politik als Last getragen, und seine Schultern wurden dabei wund gescheuert.

[104] O. *Halecki*, Rome, Constantinople et Moscou, 448, und Possevino's last statement, 285. Ebd. auch 286 das Urteil über Possevino: „Er war kein verschlagener (shrewd) Diplomat, sondern eher ein Mann von recht deutlich geäußerter Meinung und hoher intellektueller Integrität"; ‚homo vehementis ingenii et qui non possit res aliquas dissimulare', wie tadelnd die Berichte seiner Oberen sagen (Arch. Rom. S.J., Epist. Germ. Bd. 165, f. 161 (Jahr 1585). — Daß die Geduld an Gottes Geduld zu messen sei, sagt eine Stelle aus Possevinos Brief an König Johann III. von Schweden (20. X. 1581): „Potentem esse Deum qui inflectere animos quantumvis duros queat, quique soleat in multa patientia exspectare etiam Moscos, ut resipiscant", Moscovia, 203 b.

[105] O. *Halecki*, Possevino's last statement, 276; Text: 301.

[106] Vgl. Constitutiones p. VII, c. 2, declar. D (ed. Rom 1937, 212 f.).

Er hat aus ihr aber auch vielfache Anregung gewonnen für Arbeiten an theologischen Fragen; daß seine Theologie zunächst dem Bedarf des Tages angepaßt war, darf nicht wundernehmen. Für große Systematik fehlte ihm zunächst die Zeit, und als die Zeit ihm geschenkt wurde, stellte es sich heraus, daß ihm auch die Kraft spekulativer Konzentration abging. Er blieb der humanistische Sammler, der anregende und einführende Geist, der enzyklopädisch interessierte Fachmann und Liebhaber bibliographischer Vollständigkeit. Selbst dem für den Alltagsgebrauch bestimmten kleinen Handbuch ‚Der christliche Soldat'[107] gab er zum Schluß eine Liste von fünfundsechzig Büchern bei, die sich mit dem gleichen Thema befaßt hatten. Ebensowenig wie Joseph du Tremblay ist der Jesuit Antonio Possevino unbeschadet durch das Feuer der politischen Welt hindurchgeschritten. Er besaß zwar nicht die nationale Leidenschaft des Franzosen, für den die ‚gesta Dei' identisch waren mit den ‚gesta Francorum', er scheint aber auch nicht die mystische Glut des Kapuziners in sich getragen zu haben. Er begann die Verhandlungstage mit der Feier der Eucharistie[108] und reichte seinen Mitarbeitern die heilige Kommunion. Die Geschichte seiner persönlichen Frömmigkeit ist von ihren Anfängen in Mantua, Padua und Neapel an eucharistisch geprägt gewesen. Von mystischem Licht wissen wir nichts. Die Veröffentlichung seiner privaten Aufzeichnungen und Briefe, wenn sie einmal durchgeführt sein wird — und wir sehen das als ein dringendes Desiderat der Forschung an —, mag uns weiterführen. Vorerst hat es den Anschein, als sei für Possevino das humanistische Licht einer vom Glauben erleuchteten Vernunft entscheidend gewesen.

Wenn auch der inhaltliche Ertrag aus Possevinos theologischen Werken für die Geschichte der Theologie nicht jene Bedeutung haben wird wie die Leistungen der Laynez und Suarez, eines ist sicher: Für die Erkenntnis der Lebens- und Werksbedingung mancher theologischen Arbeit aus der Gesellschaft Jesu im ersten Halbjahrhundert ihres Bestehens ist eine Erhellung des Daseins dieses Theologen und Zeitgenossen der Franz Toledo und Robert Bellarmin von hohem hermeneutischen Wert. Die Spannung von Theologie und Politik war für diese Generation unvermeidbar. Sie wurde als apostolische Aufgabe angesehen und hat — neben manchem Ungemach und in bedenklichen Krisen — doch auch für die Theologie Anregung bedeutet und schließlich reichen Ertrag im Gefolge gehabt.

[107] Possevino hatte das Buch auf Bitten des Papstes (Pius' V.) für die Soldaten der Türkenflotte verfaßt (Rom 1569). Sein Titel lautet: „Il soldato christiano con l'instruttione dei capi delle essercito catolico. Libro necessario a chi desidera sapere i mezzi per acquisitar vittoria contra heretici, turchi et altri infedeli."

[108] Ann. Poss. 594.

Für die Geschichte der Unionstheologie im besonderen erweist sich der Anteil Possevinos, in seiner irenischen und polemischen Grundhaltung, als ein tragendes Kapitel[109]. Nicht nur hier, sondern auch für die Geschichte der Katechetik, Religionspädagogik, der Wissenschaftslehre, der Missionstheologie, der Ekklesiologie — um nur diese zu nennen — bieten sich der Forschung unter dem Namen Antonio Possevino weite Arbeitsfelder dar.

In dem geistigen und religiösen Universalismus, den wir als so charakteristisch für Antonio Possevino erkennen konnten[110], spiegelt sich die weltumfassende Seele des heiligen Ignatius wider. In dem gehorsamen Sohn lassen sich die Absichten und Ideale des Vaters erkennen.

[109] Vgl. *G. Hofmann*, S.J., Briefwechsel zwischen Gabriel Severos und Antonio Possevino S.J.: OrChrPer 15, Rom 1949, 416—434.

[110] *G. Hofmann*, Briefwechsel, 432. Hier das schöne Wort des Antonio Possevino: „Ego Ecclesiae catholicae Romanae servus et filius, quam omnium matrem et matricem prisci Patres ipsius Orientis agnovere, debeo illi laborem, vitam et sanguinem. Quamobrem cum ab ea sese plurimi hoc saeculo in Gallia, Germania ceterisque interioribus Septentrionis tractibus segregassent, sic indolui, ut quos non poteram ad eam adjungere, eos Deo adspirante oppugnarem" (aus dem Brief an Gabriel Severos, den Metropoliten von Philadelphia, 1592; das genaue Datum fehlt).

Grundzüge der Prädestinationslehre Molinas

Von Johannes Rabeneck S. J.

Molina war der Meinung, die Frage der Prädestination[1] in einer Weise gelöst zu haben, durch die das Zusammenbestehen der menschlichen Freiheit mit der Prädestination Gottes besser erklärt werde, als es bisher geschehen war. Am Ende der langen Abhandlung über die Ursache der Prädestination[2] entschuldigt er ihre Länge auch damit, daß er keinen gesehen habe, der dieses Zusammenbestehen so erkläre wie er. Aus dem Grunde habe er auch seine Ansicht ausführlicher dargelegt, damit nicht durch eine kürzere Darstellung das Verständnis seiner Lehre erschwert werde. Trotzdem hat er es nicht erreicht, daß er von allen richtig verstanden wurde. Beweis dafür ist der Zwiespalt der Meinungen, der von Anfang an da war, ob Molina ein Anhänger der praedestinatio ante oder post praevisa merita sei. Für jedes der beiden Systeme ist er in Anspruch genommen worden.

Schon dieser Zwiespalt der Meinungen läßt vermuten, daß Molina unter Prädestination nicht das gleiche verstehe wie die Anhänger der genannten Systeme. Für Molina ist die Prädestination nicht der absolute Wille Gottes, den Auserwählten, sei es ante, sei es post praevisa merita, die ewige Seligkeit zu geben; er folgt vielmehr der augustinischen Auffassung der Prädestination, nach der sich diese zunächst nicht auf die Seligkeit, sondern auf die *Mittel* zur Seligkeit bezieht. Nach Augustinus ist die Prädestination nichts anderes als die „praescientia et praeparatio beneficiorum, quibus certissime liberantur quicumque liberantur“[3]. Im Anschluß daran definiert Molina sie also: „Praedestinatio est ratio ordinis seu mediorum in Deo quibus praevidet creaturam rationalem perducendam in vitam aeternam cum proposito eundem ordinem exequendi.“[4] Demnach ist die Prädestination der *Heilsplan* Gottes (die ratio ordinis seu mediorum), nach

[1] Da das deutsche Wort „Vorherbestimmung“ leicht in dem Sinn der praedestinatio ante praevisa merita verstanden werden kann, so behalten wir das lateinische Wort bei.

[2] Concordia, q. 23, art. 4 et 5, disp. 1 (469—587), m(embrum) ult. n. 12 (587). Die Seitenzahlen der Concordia beziehen sich auf die Edicio Oniensis (Ludovici Molina, Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia. Edicionem criticam curavit Iohannes Rabeneck S. J., Oniae et Matriti 1953). Die Randnummern der Disputationen, die in den alten Ausgaben fehlen, erhält man, wenn man deren Abschnitte zählt. Bei m. 1—14 (ult.) ist immer zu ergänzen: q. 23, art. 4 et 5, disp. 1.

[3] De dono perseverantiae cap. 14, n. 35: PL 45, 1014.

[4] q. 23, art. 1 et 2, disp. 1, n. 8 (455).

dem er die vernunftbegabten Geschöpfe zur Seligkeit hinführen will mit dem Willen, diesen Plan zu verwirklichen, und mit der Voraussicht, welche Menschen nach diesem Plan zur Seligkeit gelangen werden. Aus der genannten Definition ergibt sich, daß für Molina die Prädestination nicht ausschließlich oder auch nur vorwiegend ein Akt des Willens Gottes ist. Als Heilsplan ist sie sicher Sache des göttlichen Verstandes, und durch diesen sieht Gott auch voraus, welche Menschen nach diesem Plan zur Seligkeit gelangen werden. Der Wille Gottes kommt zur Geltung, insofern es sich um die Ausführung dieses Planes handelt.

Das, was diese Definition besagt, findet sich wirklich in Gott. Behaupten wollen, daß der Mensch ohne die ihm von Gott gegebenen Mittel die ewige Seligkeit erreichen könne, wäre Pelagianismus. Ebenso kann nicht bestritten werden, daß Gott von Ewigkeit her voraussieht, welche Menschen durch die ihnen gegebenen Mittel zur Seligkeit gelangen werden. Die Fragen, die sich an die gegebene Definition anschließen, können also einen vernünftigen Sinn haben.

Die Prädestinationslehre Molinas ist der siebte und letzte Teil seiner „Concordia". Sie ist eine Zusammenfassung seiner gesamten Heilslehre und setzt, wie Molina zu Beginn dieses Teiles bemerkt[5], die vorhergehenden sechs Teile der „Concordia" voraus, also alles, was er über die Kräfte des freien Willens zum Guten, über die allgemeine Mitwirkung Gottes mit den Handlungen der Geschöpfe, über die Gnadenmittel, über das Wissen Gottes, über seinen allgemeinen Heilswillen und über seine Vorsehung ausgeführt hatte. In diesen Voraussetzungen ist enthalten, daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften zwar natürlich gute Handlungen verrichten kann, mit ihnen allein aber nichts zu tun vermag, was so wäre, wie es zum Heile erfordert wird. Ohne die göttliche Hilfe kann der Mensch das Ziel, zu dem er von Gott bestimmt ist, nicht erreichen. Diese Unfähigkeit des Menschen kommt nicht bloß daher, daß die ewige Seligkeit nur durch übernatürliche Akte erlangt werden kann, der Mensch aber mit seinen natürlichen Kräften solche nicht zu setzen vermag, sondern hat auch darin ihren Grund, daß der Mensch ohne die Hilfe Gottes auf die Dauer nicht das ganze Naturgesetz beobachten und somit auch nicht in der einmal erworbenen Gnade beharren kann.

Auf seiten Gottes setzt Molina nicht nur alles das voraus, was er in dem vierten Teil der „Concordia" über das Wissen Gottes dargelegt hatte, sondern namentlich auch, daß Gott, wenn auch nicht

[5] ebd. n. 1 (453).

absolut, so doch ernstlich und aufrichtig, das Heil aller will und deswegen allen die zum Heile notwendigen Mittel zuwendet. Diese Zuwendung geschieht durch die göttliche Vorsehung, die der Plan Gottes ist, nach dem er alle Dinge, und so auch den Menschen, zu ihrem Ziele hinlenkt, zugleich mit dem Willen, diesen Plan auszuführen. Diese Ausführung geschieht durch die Schöpfung und durch die göttliche Weltregierung. Die Summe der Mittel, durch die Gott seinen Heilsplan verwirklicht, nennt Molina eine Ordnung. Deshalb spricht er in der Definition der Prädestination von einer „ratio ordinis seu mediorum". Die Mittel aber, die den Menschen von Gott zur Erreichung ihres Zieles gegeben werden, sind von der Art, daß der Mensch ihnen gegenüber frei bleibt, mit ihnen mitzuwirken oder auch ihnen zu widerstehen und sie unwirksam zu machen. So wenig wie es für Molina einen concursus generalis ex se efficax gibt, so wenig gibt es auch gratiae ex se efficaces, in deren Natur es liegt, daß der Mensch ihnen nicht widersteht, um nicht zu sagen, denen er nicht widerstehen kann.

Zu den Voraussetzungen der Prädestinationslehre Molinas gehört auch die Ablehnung der sog. praedestinatio ante praevisa merita, d. h. der Ansicht, daß nur die zur Seligkeit gelangen, die von Gott, unabhängig von ihrem vorausgesehenen Verhalten, dazu bestimmt sind. Es haben zwar einzelne Theologen, und unter ihnen so bedeutende wie Suárez und Ruiz de Montoya, geglaubt, Molina neige wenigstens zu dieser Ansicht hin, und noch in unsern Tagen hat Billot, der mit Suárez die praedestinatio ante praevisa merita verteidigen, mit Vasquez aber jede reprobatio antecedens negativa ablehnen wollte, seine Ansicht einfach mit den Worten Molinas wiedergegeben. Trotzdem kann kein Zweifel daran sein, daß Molina dieser Ansicht niemals gehuldigt hat. Da wir das schon anderswo[6] bewiesen haben, so möge hier die bündige Erklärung Molinas genügen, die sich in einem seiner Briefe an Lessius[7] findet. Am 8. Okt. 1590, also nach dem Erscheinen der 1. Auflage der „Concordia" (1588) schreibt er diesem:

„Attendat R. V. me numquam admittere voluisse electionem quorundam ad beatitudinem et voluntatem Dei excludendi ab ea ceteros ante praevisionem meritorum et demeritorum . . . Quod si patres nostri quos R. V. commemorat cum multis theologis constituerunt electionem quorundam ad beatitudinem voluntate Dei absoluta et similiter voluntatem Dei absolutam excludendi aut non admittendi ad eam ceteros, antequam Deus ad praedestinandos electos progrederetur, quasi in uno priori instanti electi sint voluntate absoluta et in alio posteriori processerit

[6] Miscelánea Comillas 18 (1952), 9—26.
[7] 690 (auch bei X.-M. Le Bachelet, Prédestination et Grâce efficace I 30).

Deus ad eos praedestinandos volendumve illis media ad beatitudinem, ab eis plane dissentio."

Auch das Prinzip: „Qui ordinate vult finem et media ad finem prius vult finem quam media", nimmt Molina nicht in dem Sinne an, in dem Scotus und andere es verwenden. Will einer das Ziel und die Mittel durch verschiedene Akte, so muß er allerdings zuerst das Ziel wollen; aber so will sie Gott nicht. Er will mit dem gleichen Akte das Ziel und die Mittel. Sodann macht es einen großen Unterschied aus, ob einer ein Gut als sein eigenes Ziel will oder als das Ziel eines andern. Will einer etwas als sein eigenes Ziel, so will er dieses allerdings früher als die Mittel zu diesem Ziel. Dem ist aber nicht so, wenn er einem andern ein Gut will, das dieser durch bestimmte Mittel erreichen soll. In dem Falle braucht er ihm das Gut nicht absolut zu wollen, sondern er kann es unter der Bedingung tun, daß der andere es sich durch seine eigene Tätigkeit erwerbe, so daß es für ihn zugleich eine Belohnung ist. Dann will er aber die Mittel früher mit absolutem Willen als das Ziel. Die ewige Seligkeit ist aber nicht das Ziel Gottes, sondern das Ziel der Menschen und die Belohnung, die sie sich durch eigene Verdienste mit Hilfe der Gnade erwerben müssen gemäß Mt 19, 17: Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote[8].

Molina lehnt die praedestinatio ante praevisa merita hauptsächlich deswegen ab, weil sie im Widerspruch ist mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes[9]. Das ist sie jedenfalls dann, wenn Gott nur einem Teil der Menschen, die er erschafft, unabhängig von ihrem vorausgesehenen Verhalten die ewige Seligkeit geben will, die übrigen aber, ebenso ohne Rücksicht auf ihr Verhalten, davon ausschließt. Schaffte Gott nur die Menschen, die er in dieser Weise zur Seligkeit vorausbestimmt, so wäre kein Widerspruch gegen seinen allgemeinen Heilswillen da; Gott würde dann ja das Heil aller sogar mit einem absoluten Willen wollen. Beschränkt er aber die Zahl derer, die zur Seligkeit gelangen sollen, auf die, die er unabhängig von ihren Verdiensten dafür erwählt hat, und schafft er trotzdem auch noch andere Menschen, so kann er in bezug auf diese letzten nicht den ernstlichen und aufrichtigen Willen haben, daß auch sie zur Seligkeit gelangen sollen. Wollen, daß nur eine beschränkte Zahl von Menschen selig werden soll, und wollen, daß auch andere es werden können, sind Gegensätze, die sich ausschließen, auch wenn das Wollen in dem einen Fall absolut, in dem andern bloß bedingt ist; auch das bloß bedingte Wollen ist doch ein wirkliches Wollen. In der gegenwärtigen Heils-

[8] m. 8, n. 16 (517).
[9] m. 6, n. 25 (500).

ordnung werden aber nicht alle selig. Sie gehörten also zu denen, die Gott, unabhängig von ihrem vorausgesehenen Verhalten, von der Seligkeit ausgeschlossen hätte. Deren Heil könnte er also nicht ernstlich und aufrichtig wollen. Die Unvereinbarkeit der praedestinatio ante praevisa merita mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes liegt nicht so sehr darin, daß einige unabhängig von ihren Verdiensten zur Seligkeit bestimmt werden, sondern darin, daß die andern Menschen, die auch noch geschaffen werden, ebenso ohne Rücksicht auf ihr Verhalten davon ausgeschlossen werden.

Noch weit mehr lehnt Molina diese Form der Prädestination ab, wenn sie durch gratiae ex se efficaces zur Ausführung kommt, da sie dann auch mit der menschlichen Freiheit unvereinbar ist[10].

Als Heilsplan ist die Prädestination mit der göttlichen Vorsehung identisch, aber nicht schlechthin. Genaugenommen ist sie die Vorsehung Gottes, sofern sich diese auf die bezieht, von denen Gott voraussieht, daß sie zur Seligkeit gelangen werden. Aber auf diese beschränkt sich die göttliche Vorsehung nicht. Von der Vorsehung im allgemeinen unterscheidet sich die Prädestination dadurch, daß die Vorsehung sich auf alle Dinge erstreckt, wogegen Gegenstand der Prädestination nur die vernunftbegabten Geschöpfe sind. Von diesen betrachten wir hier nur die Menschen, und unter diesen wiederum nur die Erwachsenen. Die Vorsehung kann alle möglichen Ziele haben, Ziel der Prädestination dagegen ist die ewige Seligkeit der Menschen. Die Vorsehung umfaßt sodann alle Menschen, auch die, die ihr Ziel nicht erreichen, die Prädestination nur die, von denen Gott voraussieht, daß sie ihr Ziel erreichen werden.

Es ist also die Prädestination kein Heilsplan Gottes, der von seinem allgemeinen Heilsplan, der für alle Menschen gilt, gänzlich verschieden wäre. Gott macht nicht von vornherein einen besonderen Heilsplan für die, die wirklich die Seligkeit erlangen werden. Vor dem vorausgesehenen Verhalten der Menschen will Gott das Heil aller und gibt deswegen auch allen die Mittel, die ihnen zur Erreichung der Seligkeit nötig sind. Und es ist nach Molina durchaus nicht anzunehmen, daß Gott denen, die verlorengehen, weniger Mittel gegeben habe als denen, die gerettet werden. Er ist vielmehr der Ansicht, daß viele von denen, die verlorengehen, größere Mittel bekommen haben als manche von denen, die gerettet werden. Ebensowenig ist zu sagen, daß Gott von Anfang an die, die verlorengehen, weniger geliebt habe als die, die gerettet werden. Auf die Frage, die ihm vorgelegt wurde[11], wer größere Gnaden von Gott erhalten habe

[10] m. 6, n. 6—10 (489 ff.); q. 14, art. 13, disp. 53, m. 2, n. 24—31 (380 ff.).
[11] Von Ioh. Dekkers S. J. Q. 23, art. 4 et 5, disp. 3, n. 1 9 10 (594 f.).

und insofern auch mehr geliebt worden sei, Lucifer oder der geringste der prädestinierten Engel, antwortet er ohne Bedenken, Lucifer habe größere empfangen und sei insofern auch von Gott mehr geliebt worden.

Den Vorgang der Prädestination denkt sich Molina in folgender Weise, wobei natürlich zu beachten ist, daß die Unterscheidung verschiedener Akte in Gott nur in unserer Auffassung vorhanden ist. In Gott selbst gibt es nur einen einzigen Akt[12].

Durch sein natürliches Wissen oder das Wissen des bloß Möglichen erkennt Gott von Ewigkeit her alles das, was er selbst tun könnte. Und so erkennt er auch unzählig viele Ordnungen, durch die er nicht nur die verschiedensten Menschen, sondern auch die gleichen in der verschiedensten Weise zur Seligkeit hinführen könnte. Zu der Ordnung, die Gott tatsächlich verwirklicht hat und die er von Ewigkeit her voraussah, gehören nicht nur alle übernatürlichen Gnaden und Veranstaltungen Gottes, wie die Erlösung der Menschen durch die Menschwerdung seines Sohnes, sondern auch rein natürliche Dinge, die nicht selten auf das religiös-sittliche Verhalten der Menschen den größten Einfluß haben. Mit Rücksicht auf dieses Verhalten ist es ja durchaus nicht gleichgültig, wann und wo und in welcher Umgebung ein Mensch zur Welt kommt, aufwächst und lebt, ob er diese oder jene Naturanlage hat, diesen oder jenen Gefahren und Schwierigkeiten ausgesetzt ist usw.

Alle diese verschiedenen möglichen Ordnungen, die Gott verwirklichen konnte, wenn er wollte, schwebten seinem Geiste von Ewigkeit her vor. Dieses Wissen Gottes geht jedem freien Akte seines Willens voraus und ist somit durchaus notwendig.

Durch das Wissen des bedingt Zukünftigen sieht Gott voraus, was durch die möglichen Dinge geschehen würde, wenn er sie in dieser oder jener Ordnung erschaffte. Dazu gehört auch die Voraussicht der freien Akte der Menschen. Gott sieht von Ewigkeit her mit absoluter Sicherheit voraus, was diese gemäß ihrer Freiheit in jeder Lage tun würden, in der sie sein könnten, falls er sie in diese Lage hineinversetzte. Auch dieses Wissen geht jedem freien Akte Gottes voraus und ist deswegen notwendig. Aber diese Notwendigkeit ist anderer Art als die des Wissens des bloß Möglichen. Es ist absolut notwendig, daß Gott erkennt, was die Geschöpfe, auch die freien, in jeder Lage tun würden, in die er sie versetzen kann, falls er es täte. Aber es ist nicht notwendig, daß Gott gerade das voraussieht, was sie tatsächlich tun würden. Soweit es sich um die Voraussicht der freien Akte des Menschen handelt, wird der Gegenstand

[12] Vgl. m. 8, n. 14—31 (515 ff.); m. 13 (575 ff.).

des göttlichen Wissens durch die Menschen und nicht durch Gott bestimmt. Gott sieht das voraus, was die Menschen wirklich tun würden, und er würde etwas anderes voraussehen, wenn die Menschen etwas anderes wählten. Aber was immer sie tun mögen, sieht er mit Notwendigkeit voraus. Gott mußte nicht mit Notwendigkeit voraussehen, daß Adam das ihm gegebene Gebot übertreten werde, wenn er die gegenwärtige Ordnung verwirklichte. Adam konnte das Gebot auch beobachten, und dann hätte Gott diese Beobachtung und nicht die Übertretung vorausgesehen. Daß Gott das Verhalten Adams voraussah, welches immer es sein mochte, beruht auf der Vollkommenheit seines Erkennens und war absolut notwendig; ob er aber dieses oder jenes Verhalten Adams voraussah, hing von der freien Entscheidung Adams ab.

Die Bedingung, unter der Gott das bedingt Zukünftige voraussieht, ist eine Bedingung auf seiten Gottes und nicht auf seiten der Geschöpfe. Auch auf seiten der Geschöpfe kann es viele Bedingungen ihres Handelns geben, aber diese kommen hier nicht in Betracht. Auf seiten Gottes ist die Bedingung, daß er die Voraussetzungen verwirklicht, unter denen etwas zukünftig sein würde. Dazu gehört vor allem, daß er die Dinge erschafft, deren zukünftige Handlungen in Frage stehen. In dem Beispiel Adams gehörte dazu, daß Gott die Ordnung, in der Adam das ihm gegebene Gebot übertreten hat, erschaffte, Adam das Gebot gab, seine Versuchung zuließ usw. Alles, was über das rein Mögliche hinausgeht, muß irgendwie von dem göttlichen Willen abhängen, sei es von dem absoluten, sei es von dem bedingten. Es hängt also nur von Gott ab, ob die Bedingung, unter der er das bedingt Zukünftige voraussieht, verwirklicht wird oder nicht. Verwirklicht sie Gott durch einen freien Akt seines Willens, so geht das Wissen des bedingt Zukünftigen in ein Wissen des absolut Zukünftigen über. Da dieses Wissen von einem freien Akte Gottes abhängt, so ist es selbst auch frei. Zwischen dem notwendigen Wissen des bloß Möglichen und dem freien Wissen des absolut Zukünftigen steht das Wissen des bedingt Zukünftigen, das als Wissen Gottes durchaus notwendig ist, sich aber nicht notwendig auf das bezieht, was Gott tatsächlich dadurch erkennt, sondern auch einen andern Gegenstand haben könnte.

Wie das Wissen des bedingt Zukünftigen, insofern es sich auf die freien Akte des Menschen bezieht, zu erklären ist, damit es einerseits ein sicheres Vorauswissen Gottes sei, anderseits aber die Freiheit des Menschen nicht beeinträchtige, ist eine schwierige und bis jetzt ungelöste und wahrscheinlich für immer unlösbare Frage. Aber an der

Tatsache, daß Gott dieses Wissen zukommt, ist nicht zu zweifeln, und diese Tatsache genügt hier.

Dieses Wissen des bedingt Zukünftigen ist zwar nicht absolut nötig, damit Gott die Dinge nach einem bestimmten Plane zu ihrem Ziele hinlenken kann; denn es gehört nicht zu dem Wesen der Vorsehung, daß die Dinge das Ziel, zu dem sie hingelenkt werden, auch erreichen. Sonst müßte man sagen, die Engel, die gefallen sind, und das ganze Menschengeschlecht in seinem ursprünglichen Zustande hätten nicht unter der göttlichen Vorsehung gestanden; sie haben ja das Ziel, zu dem sie bestimmt waren, nicht erreicht. Aber es ist klar, daß Gott dadurch, daß er nicht bloß die notwendigen Handlungen der Geschöpfe, sondern auch die freien Akte des Menschen als bedingt zukünftig voraussieht, die Dinge, und namentlich die Menschen, viel vollkommener zu ihrem Ziele hinlenken kann, als er es ohne dieses Wissen zu tun vermöchte.

Gott sah also die Ordnung, die er verwirklicht hat, bevor er sie verwirklichte, mit all ihren Einzelheiten voraus für den Fall, daß er sie verwirklichen wollte. Er sah nicht nur voraus, welche Mittel er selbst den Menschen geben konnte, damit sie dadurch ihr Ziel erreichten, sondern auch, welchen Gebrauch die Menschen von diesen Mitteln machen würden, und so sah er auch voraus, welche Menschen durch den guten Gebrauch dieser Mittel zur Seligkeit gelangen würden und welche durch deren schlechten Gebrauch nicht, wenn er diese Ordnung verwirklichte.

Indem Gott nun diese Ordnung verwirklichte, sah er absolut voraus, welche Menschen am Ende ihres Lebens im Stande der Gnade sein würden und welche nicht, und damit waren die, von denen er voraussah, daß sie im Stande der Gnade sein würden, zur Seligkeit prädestiniert und die andern nicht. Dadurch nämlich, daß dieses Wissen Gottes zu dem Heilsplan, den er verwirklicht, hinzukommt, sind alle die Elemente gegeben, die nach Molina zur Prädestination erfordert werden: der Heilsplan Gottes und der Wille, ihn auszuführen, worin die Vorsehung Gottes besteht, und die Voraussicht, welche Menschen nach diesem Heilsplan tatsächlich zur Seligkeit gelangen werden, wodurch sich die Prädestination von der bloßen Vorsehung unterscheidet.

Man muß also sagen, daß durch die Verwirklichung dieser Ordnung über das ewige Schicksal der Menschen, die ihr angehören, entschieden wird. Es ist deswegen durchaus nicht gleichgültig für den Menschen, ob Gott diese oder eine andere Ordnung verwirklicht, selbst wenn er in einer jeden will, daß alle, die darin sind, zur Seligkeit gelangen sollen. Da der Mensch den Mitteln gegenüber, die ihm

gegeben werden, frei bleibt, mit ihnen mitzuwirken oder sie zu verwerfen, so steht es durchaus nicht fest, daß der, der in dieser Ordnung mit den ihm gegebenen Mitteln mitwirkt und sich rettet, es auch in einer andern tun würde, wogegen es anderseits möglich wäre, daß einer mit den gleichen Mitteln, mit denen er in dieser Ordnung nicht mitwirkt, in einer andern mitwirken würde.

Da dem so ist, so erhebt sich die Frage, ob die Wahl einer bestimmten Ordnung irgendwie durch das Verhalten derer, die in dieser Ordnung sind, beeinflußt wird oder nicht.

Auf diese Frage antwortet Molina so entschieden wie nur möglich, daß Gott in der Wahl der Ordnung, die er verwirklicht hat, vollständig unabhängig war, daß es von seiten der Menschen weder eine Ursache noch einen Grund noch eine unerläßliche Bedingung (condicio sine qua non) gab, warum Gott gerade diese Ordnung wählte und nicht eine andere. Er sagt:

„Praeexistente in Deo ante omnem liberum actum suae voluntatis ratione eius ordinis rerum, auxiliorum et circumstantiarum, quem ex sua parte elegit nec non infinitorum aliorum, qui sua omnipotentia esse poterant, praevidente item, quid in unoquoque eorum pro libertate arbitrii creaturarum esset futurum ex hypothesi, quod ipse eum ex sua parte vellet eligere, utique *neque* quod Deus hunc potius ordinem elegerit quam alium eumque executioni ex sua parte mandare constituerit, *neque proinde* quod in Christo hos potius elegerit in vitam aeternam quam alios, *neque item* quod per Christum ea media eis conferre statuerit per quae praevidebat eos pro sua libertate (aut aliorum, si essent parvuli) perventuros in vitam aeternam, ulla datur causa, ratio aut condicio, etiam sine qua non, ex parte usus liberi arbitrii ipsorum aut aliorum praevisi, ob quam illos praedestinaverit voluerit illis ea media, per quae praevidebat perventuros illos in vitam aeternam aut cur potius haec ipsa voluerit eis quam aliis, sed id totum in solam liberam et misericordem voluntatem Dei est referendum, qui pro solo suo beneplacito id ita voluit.“ [13]

Die conclusio antwortet auf die Frage: „An actus voluntatis divinae quo praedestinato ea media conferre voluit quibus in vitam aeternam devenit detur ex parte arbitrii illius causa, ratio aut condicio ob quam vel illi vel potius illi quam alteri sint volita, an vero nihil tale detur, sed omnino id totum in liberam ac misericordem Dei voluntatem qua solo suo beneplacito id ita voluit, sit referendum.“ [14] Es ist sehr zu beachten, daß hier nach einem Grund des *Willens* Gottes gefragt wird; welche Bedeutung dem zukommt, wird sich uns bald ergeben.

Diese Konklusion ist für manche der Hauptgrund gewesen, warum sie Molina wenigstens eine Hinneigung zu dem System der praedestinatio ante praevisa merita zugeschrieben haben. Und es ist diese

[13] m. 11, n. 20, concl. 6 (549).
[14] ebd. n. 19 (549,29 ff.).

Konklusion gewesen, mit der Billot seine Ansicht über die praedestinatio ante praevisa glaubte ausdrücken zu können. Aber abgesehen von allem andern, ergibt sich aus der Konklusion selbst, daß das unmöglich der von Molina beabsichtigte Sinn sein kann.

Das, wofür es nach Molina weder eine Ursache noch einen Grund, noch eine unerläßliche Bedingung (condicio sine qua non) von seiten der Prädestinierten gibt, wird in drei verschiedenen Wendungen ausgedrückt. Zuerst wird gesagt: „neque quod Deus hunc potius ordinem elegerit quam alium eumque executioni ex sua parte mandare constituerit". Es dürfte klar sein, daß damit nicht der absolute Wille Gottes gemeint sein kann, einzelne, unabhängig von ihrem vorausgesehenen Verhalten, für die Seligkeit zu bestimmen. Molina spricht von der Wahl eines ordo, also von den Mitteln, die er unter diesem Namen zusammenfaßt. Daß es sich um die Mittel handelt, ergibt sich aus dem dritten Teil der Aussage, wo es heißt: „neque item quod per Christum ea media eis conferre statuerit, per quae praevidebat eos pro sua libertate perventuros in vitam aeternam". Der zweite Teil der Aussage: „neque proinde quod in Christo hos potius elegerit in vitam aeternam quam alios", könnte an sich die praedestinatio ante praevisa merita bezeichnen, aber in dem Zusammenhang, in dem er steht, ist das nicht möglich. Zunächst ist zu beachten, daß dieser Teil der Aussage mit der Formel eingeleitet wird: „neque proinde etc.". Es wird also entweder eine Folgerung aus dem Vorhergehenden gezogen oder das gleiche in anderer Weise ausgedrückt. Sodann gehört auch zu diesem Teil der Schluß der ganzen Aussage, in dem geleugnet wird, daß es „ulla detur causa, ratio aut condicio sine qua non ex parte usus liberi arbitrii ipsorum aut aliorum praevisi, ob quam illos praedestinaverit volueritve illis ea media, per quae praevidebat perventuros illos in vitam aeternam et cur potius haec ipsa eis voluerit quam aliis". „Praedestinare" und „velle ea media per quae praevidebat perventuros in vitam aeternam" ist also auch nach diesem Text ein und dasselbe, und davon kann auch das „eligere in vitam aeternam" nicht verschieden sein. Das „eligere in vitam aeternam" kommt nicht nur hier bei Molina vor, sondern auch sonst. In dem Abschnitt über die Reprobation wird es näher erklärt, und zwar so, daß die praedestinatio ante praevisa merita ausgeschlossen wird[15]:

„Duplex ergo electio est in Deo meditanda. Una, de qua loquitur Paulus Eph 1, 4 qua ante mundi constitutionem elegit nos in Christo, non quia eramus sancti, sed ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in caritate, quod non est aliud quam ob merita Christi *media* nobis voluisse conferre quibus sancti essemus et immaculati in conspectu eius in caritate talesque in fine vitae reperiremur; at hoc nihil est aliud quam praedestinasse nos in Christo . . . Alia electio medi-

[15] q. 23, art. 3, n. 4 (463).

tanda est qua tamquam iam ex misericordia ac donis suis dignos effectos vita aeterna nos ut tales acceptat eamque tamquam dignis nobis tribuere statuit. In iudicio ergo quo tales nos iudicat et in acceptatione ac proposito vitam aeternam nobis ut dignis conferendi posita est ratio approbationis; quae exprimetur sententia illa Christi in die iudicii (Mt 25, 34. 35): ‚Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim et dedistis mihi manducare etc.' Tamquam rationem enim, quare praedestinatis potius quam reprobis regnum coeleste expetierit tribuatque, reddit Christus Dominus ipsa opera quae per divinam gratiam iusti praestiterunt, quae tamen reprobi neglexerunt." Wenn über den Sinn dieser Aussage noch ein Zweifel bestehen könnte, so würde er durch die gleich folgende Bemerkung Molinas behoben, in der er die Ansicht des Durandus ablehnt: „Deum prius eligere ad beatitudinem eosque voluntate absoluta beatitudine donare indeque moveri ad inquirendum de mediis quibus in finem propositum eos praedestinet."[16]

Außerdem ist daran zu erinnern, daß die angeführte Konklusion nur die Hälfte der Ansicht Molinas wiedergibt. Es folgen noch drei weitere Konklusionen, von denen man durchaus nicht absehen kann, wenn man die Ansicht Molinas richtig darstellen will.

Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß die angeführte conclusio die Antwort auf die Frage ist, ob es für den Willen Gottes, eine bestimmte Ordnung zu verwirklichen, eine Ursache, einen Grund oder eine Bedingung gebe. Der Wille aber, eine bestimmte Ordnung zu verwirklichen, ist der Wille, den Menschen, die in dieser Ordnung sind, die zur Seligkeit notwendigen Mittel zu geben. Das gehört aber noch zu der Vorsehung Gottes und ist noch nicht die Prädestination. Zu dieser gehört notwendig auch die Voraussicht Gottes, welche Menschen durch die ihnen verliehenen Mittel tatsächlich zur Seligkeit gelangen werden.

Die Voraussicht des Verhaltens der Menschen setzt aber eben dieses Verhalten voraus. Gott sieht das voraus, was der Mensch tatsächlich tun würde oder tun wird, und er würde etwas anderes voraussehen, wenn der Mensch anders handelte. Der Mensch handelt aber nicht so oder anders, weil Gott sein Handeln voraussieht. Das Erkennen Gottes ist nur insofern die Ursache von etwas, als das Wollen Gottes hinzukommt, durch das er will, daß etwas sei. Die freien Akte des Menschen will Gott aber nicht so, daß der Mensch dadurch zu diesem oder jenem Handeln bestimmt würde. Derartige decreta praedeterminantia oder praefinitiones absolutae gibt es nicht und auch keine concursus und gratiae ex se efficaces. Die Gnade übt einen Einfluß auf den Menschen aus, unter Umständen einen sehr großen, aber auch unter ihrem Einfluß bleibt der Mensch frei, ihr zuzustimmen oder nicht zuzustimmen. Er kann, wie die Kirche lehrt, die Gnade

[16] ebd. n. 5 (464).

verwerfen (abicere)[17], von ihr abweichen (dissentire)[18], ihr widerstehen (resistere)[19]. Was also Gott als das Verhalten des Menschen voraussieht, hängt ganz wesentlich von der freien Entscheidung des menschlichen Willens ab.

Von diesem Verhalten des Menschen hängt auch ab, ob eine Heilsordnung, die Gott verwirklicht, für ihn bloß Vorsehung bleibt oder ob sie für ihn zur Prädestination wird. Das ist durch die Heilsordnung, insofern sie bloß eine Anordnung Gottes ist, noch nicht bestimmt. Mit den Mitteln, die den Menschen in dieser Ordnung gegeben werden, kann ein jeder mitwirken und so zur Seligkeit gelangen; es kann aber auch jeder mit ihnen nicht mitwirken und so verlorengehen. Das kann auch das Schicksal dessen sein, der viel größere Gnaden empfangen hat als ein anderer, der gerettet wird. Und von zweien, die die gleichen Gnaden unter den gleichen Umständen empfangen haben, kann der eine zur Seligkeit gelangen und der andere nicht. Es könnte also ein und dieselbe Heilsordnung, die tatsächlich für einen zur Prädestination wird, für ihn bloße Vorsehung bleiben, und umgekehrt, eine Ordnung, die für einen bloße Vorsehung bleibt, hätte für ihn zur Prädestination werden können. Molina zeigt das an dem Verhalten der Engel, der ersten Menschen und eines beliebigen Erwachsenen[20]. Es kann nicht, sagt er, unbeschadet des Glaubens geleugnet werden, daß die Engel, die ihre Prüfung nicht bestanden haben, sie hätten bestehen können. Ebenso läßt sich nicht leugnen, daß die ersten Menschen mit den Mitteln, die sie hatten, das Gebot, das ihnen gegeben war, hätten beobachten können. Das gleiche gilt von jedem Erwachsenen, der durch seine Sünde zugrunde geht; eine Handlung, die man nicht meiden kann, ist keine Sünde. Was geschieht, hängt von dem freien Verhalten des Menschen ab. Natürlich hängt es nicht allein davon ab, als wenn die Gnade darauf gar keinen Einfluß hätte. Von ihrem Einfluß hängt es nicht nur ab, daß der Akt übernatürlich wird, sondern in vielen Fällen auch, daß der Akt überhaupt gesetzt wird. Keinen determinierenden Einfluß haben und überhaupt keinen Einfluß haben, sind zwei sehr verschiedene Dinge. Aber wie groß auch immer der Einfluß der Gnade sein mag, solange der Mensch frei handelt, kann er diesem Einfluß widerstehen, und wenn er ihm nachgibt, so tut er es so, daß er ihm auch widerstehen könnte. Es hängt also von dem Verhalten des Menschen ab, ob der Heilsplan Gottes für ihn bloße Vorsehung bleibt oder aber zur Prädestination wird. Der, der tatsächlich prä-

[17] Conc. Trid. sess. 6, cap. 5: Dz 797.
[18] ebd. can. 4: Dz 814.
[19] Prop. Iansenii 2: Dz 1093. Conc. Vat. sess. 3, cap. 3: Dz 1791.
[20] m. 11, n. 24 (552 ff.).

destiniert ist, könnte zu den Verworfenen gehören, und einer, der verworfen wird, könnte ein Prädestinierter sein.

Prädestiniert sich also der Mensch selbst? Durchaus nicht. Die Prädestination ist nicht bloß die Voraussicht Gottes, daß einer durch die ihm gegebenen Mittel zur Seligkeit gelangen wird, sondern ist vor allem auch und grundlegend Vorsehung Gottes oder der Wille Gottes, einem die Mittel zu geben, durch die er zur Seligkeit gelangen kann und ohne die er zu ihr nicht gelangen kann. Der Wille aber, dem Menschen diese Mittel zu geben oder eine bestimmte Heilsordnung zu verwirklichen, ist von dem Verhalten des Menschen gänzlich unabhängig, wie Molina in der angeführten conclusio 6 gezeigt hat.

„In potestate nullius praedestinati est, efficere, ut sit praedestinatus, quoniam in potestate ipsius non est efficere, ut Deus ex infinitis rerum ordinibus quos eligere poterat, eum potius eligeret, in quo praevidebat illum pro sua libertate perventurum in vitam aeternam quam alium, in quo tamen consistit praedestinare talem adultum. Quare praedestinare et non praedestinare a solo Deo pro sua tantum libertate pendet. Quod vero haec aut illa providendi ratio tali adulto in particulari rationem habeat aut non habeat praedestinationis comparatione illius, ex eo etiam pendet, quod ipse uno aut altero modo per suum arbitrium sit cooperaturus."[21]

Man muß also bei der Frage, ob und inwieweit die Prädestination von dem Verhalten des Menschen abhängt, unterscheiden. Die Prädestination schließt den Willen Gottes ein, eine bestimmte Heilsordnung zu verwirklichen, in der der Mensch, wenn er will, zur Seligkeit gelangen kann. Aber sie schließt auch die Voraussicht Gottes ein, welche Menschen durch die ihnen gegebenen Mittel tatsächlich zur Seligkeit gelangen werden. Von dieser Voraussicht hängt es aber ab, ob der Heilsplan Gottes und der Wille, ihn zu verwirklichen, bloße Vorsehung bleibt oder zur Prädestination wird. Insofern es sich um den Willen Gottes handelt, eine bestimmte Heilsordnung zu verwirklichen, ist die Prädestination von dem Verhalten des Menschen gänzlich unabhängig, nicht aber insofern dazu auch die Voraussicht Gottes gehört, welche Menschen zur Seligkeit gelangen werden. Die Unabhängigkeit bezieht sich auf den Willen Gottes, die Abhängigkeit auf sein Vorauswissen, d. h. auf den Gegenstand dieses Vorauswissens oder auf das, was Gott durch dieses Wissen voraussieht.

Molina macht darauf aufmerksam[22], daß die Väter und Scholastiker hauptsächlich die erste Frage, die nach der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des göttlichen Willens, erörtert hätten, wogegen sie über die Frage der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit dessen, was

[21] m. 11, n. 31 (557).
[22] m. 11, n. 33—35 (557 f.).

Gott voraussieht, wenig oder nichts gesagt hätten. Und doch hänge von der praescientia media, die in Gott vor jedem freien Akt seines Willens vorhanden sei, nicht nur die richtige Erklärung ab, wie mit dem Vorauswissen Gottes, mit seiner Vorsehung und Prädestination unsere Freiheit zusammenbestehen könne, sondern sie sei es auch, die die Vorsehung Gottes zur Prädestination mache, sofern Gott durch sie die Mitwirkung der Menschen mit den ihnen gegebenen Gnadenmitteln voraussehe. Die Wahl einer bestimmten Heilsordnung, insofern sie von den Mitteln her betrachtet wird, die Gott den Menschen gibt, ist also noch nicht die Prädestination; sonst wären alle prädestiniert, da Gott allen die Mittel gibt, durch die sie zur Seligkeit gelangen können, wenn sie es wollen. Diese Bedingung: wenn sie es wollen, macht die Erreichung dessen, was Gott will, von dem Verhalten des Menschen abhängig. Dieser bedingte Wille Gottes kann deshalb wohl für die göttliche Vorsehung genügen, weil für diese die Erreichung des Zieles nicht wesentlich ist. Anders verhält es sich aber mit der Prädestination; diese bezieht sich nur auf die, die tatsächlich ihr Ziel auch erreichen.

Die Verwirklichung einer bestimmten Heilsordnung entscheidet zwar nicht das Verhalten der Menschen, die ihr angehören, ist aber tatsächlich doch die Entscheidung über ihr ewiges Schicksal, weil sie für die einen Prädestination ist, für die andern nicht. Bevor Gott eine bestimmte Ordnung verwirklicht, weiß er durch sein Wissen des bedingt Zukünftigen voraus, welche Menschen mit den ihnen gegebenen Mitteln zur Seligkeit gelangen würden und welche nicht, wenn er diese Ordnung verwirklichte. Die Bedingung, unter der er es weiß, ist also die Verwirklichung dieser bestimmten Ordnung. Diese hängt aber nur von dem Willen Gottes ab; das vorausgesehene Verhalten des Menschen hat darauf keinen Einfluß. Indem Gott nun diese Ordnung verwirklicht, sieht er das, was er vorher als bedingt zukünftig erkannt hatte, als absolut zukünftig voraus, und so sieht er auch mit einem absoluten Wissen voraus, welche Menschen zur Seligkeit gelangen werden und welche nicht. So bedeutet tatsächlich die Wahl einer bestimmten Heilsordnung die Entscheidung über das ewige Schicksal derer, die in dieser Ordnung sind. Nur darf man nicht vergessen, daß es von der freien Entscheidung des Menschen abhängt, welches Verhalten Gott voraussieht. Die Wahl der Ordnung ist von dem Menschen unabhängig; was Gott in dieser Ordnung als das Verhalten des Menschen voraussieht, hängt nicht allein von der Wahl dieser bestimmten Ordnung, sondern auch von dem Menschen ab. Die Entscheidung, die tatsächlich durch die Wahl einer bestimmten Ordnung über das ewige Schicksal der Menschen getrof-

fen wird, hat das vorausgesehene Verhalten des Menschen zur Voraussetzung.

Man kann endlos darüber streiten, was für die Prädestination des Menschen wichtiger ist: die Wahl einer bestimmten Ordnung von seiten Gottes oder das Verhalten des Menschen in dieser Ordnung. Der Streit ist ziemlich müßig. Beides ist durchaus notwendig. Zwar gelangt der Mensch zur Seligkeit, wenn er mit den ihm gegebenen Gnadenmitteln mitwirkt, aber diese Mittel müssen ihm gegeben werden, was durch die Wahl einer bestimmten Ordnung geschieht. Gott aber kann keine Ordnung verwirklichen, durch die der Mensch prädestiniert wird, wenn nicht der Mensch mit den ihm gegebenen Mitteln mitwirkt. Diese Mitwirkung ist aber durch die dem Menschen gegebenen Mittel allein noch nicht bestimmt. Der Mensch kann mit ihnen mitwirken und kann sie auch unbenutzt lassen. Seine Mitwirkung hängt von seiner freien Entscheidung ab. Da der Mensch mit den ihm gegebenen Mitteln mitwirken und auch nicht mitwirken kann, so ist die Wahl gerade der Ordnung, in der er tatsächlich mit ihnen mitwirkt, von so entscheidender Bedeutung. Und ebenso ist die Wahl gerade dieser Ordnung der Beweis einer besonderen Liebe Gottes gegen die Prädestinierten. Deshalb sagt auch Molina[23], der geringste der prädestinierten Engel sei von Gott schlechthin mehr geliebt worden als Lucifer, obschon Gott diesem größere Gnaden verliehen hatte.

Das Wesentliche seiner Ansicht über die Prädestination hat Molina in folgenden zwei Sätzen ausgesprochen:

„Quod Deus hunc ordinem auxiliorum et ceterarum rerum in quo praevidebat tum quosdam adultos pro sui arbitrii libertate tum quosdam parvulos sine sui arbitrii libertate perventuros in vitam aeternam, reliquos vero minime, potius elegerit quam quemcumque alium in quo res aliter evenisset atque adeo quod electione potius huius ordinis quam alterius hos praedestinaverit potius quam illos, nulla fuit causa aut ratio ex parte praedestinatorum, sed id totum in liberam Dei voluntatem referendum est."

„Quod vero electio huius ordinis rationem habuerit praedestinationis comparatione horum adultorum et non illorum, ratio seu condicio ex parte adultorum a qua id pendebat fuit, quod pro sua innata libertate hi et non illi per suum arbitrium essent cooperaturi ut ad terminum viae in gratia pervenirent Deusque altitudine sui intellectus id praeviderit." [24]

Vergleichen wir die Ansicht Molinas mit den beiden Systemen der praedestinatio ante und post praevisa merita, so kann kein Zweifel sein, daß sie von dem System der praedestinatio ante praevisa merita wesentlich verschieden ist. Nach den Anhängern dieses Systems geht der Wahl einer bestimmten Heilsordnung die absolute Vorausbestim-

[23] q. 23, art. 4 et 5, disp. 3, n. 10 (596).
[24] m. 13, n. 12 (580 f.).

mung einzelner Menschen zur Glorie und der Ausschluß anderer voraus, und zwar geschieht diese Entscheidung ohne Rücksicht auf das vorausgesehene Verhalten der Menschen. Das lehnt Molina ausdrücklich ab. Umgekehrt ist Gott nach Molina in der Wahl einer bestimmten Heilsordnung vollständig frei und von jedem vorausgesehenen Verhalten der Menschen gänzlich unabhängig, nach den Anhängern der praedestinatio ante praevisa merita ist das dagegen nicht möglich. Gott kann nicht zu gleicher Zeit, unabhängig von dem vorausgesehenen Verhalten der Menschen, einzelne nach seinem Belieben zur Seligkeit bestimmen und ebenso, unabhängig von ihrem Verhalten, die Heilsordnung wählen, die er verwirklichen will. Er brauchte zwar nicht gerade die Ordnung zu wählen, die er tatsächlich verwirklicht hat, aber er mußte eine Ordnung wählen, in der gerade die Menschen, und nur die zur Seligkeit gelangen, die er unabhängig von ihrem Verhalten dafür bestimmt hat. Molina nennt das ein „insidiari libero arbitrio eorum“ [25].

Von dem System der praedestinatio post praevisa merita ist die Ansicht Molinas zwar auch verschieden, aber sie läßt sich mit ihm vereinigen. Was die Anhänger dieses Systems lehren, lehrt Molina auch, nur nicht gerade mit der gleichen Terminologie und ohne so großes Gewicht darauf zu legen, daß der absolute Wille Gottes, die Seligkeit zu geben, post praevisa merita ist. Molina spricht allerdings auch davon, aber merkwürdigerweise in dem Abschnitt über die Reprobation [26]. Er unterscheidet nämlich von der Prädestination, wie er sie definiert hat, den Akt der Approbation. Durch diesen werden die, die sich der Glorie würdig gemacht, also sie auch verdient haben, als solche anerkannt und zur Glorie zugelassen. Diesem Akt der Approbation der Prädestinierten steht die Reprobation derer gegenüber, die im Stande der Ungnade Gottes aus diesem Leben scheiden. Die Reprobation ist also nicht das Gegenstück zu der Prädestination, sondern zur Approbation. Wie die Approbation die Verdienste der Prädestinierten voraussetzt und ihretwegen geschieht, so setzt die Reprobation der Verworfenen deren Sünden voraus, in denen sie gestorben sind. Molina legt großen Wert darauf, daß es nur eine reprobatio propter praevisa demerita gibt [27]. Jede andere ist nach ihm gegen den allgemeinen Heilswillen Gottes. Wenn auch die Reprobierten nicht zur Seligkeit gelangen, so will doch Gott auch ihr Heil ernstlich und aufrichtig, und auch sie sind Gegenstand seiner

[25] m. 13, n. 8 (578,35).
[26] q. 23, art. 3, n. 2 3 (463).
[27] q. 23 art. 3, n. 16 17 (468); art. 4 et 5, disp. 4, n. 15 (603).

Vorsehung. Mit den Mitteln, die Gott auch ihnen gab, hätten sie, wenn sie wollten, sich retten können.

Trotz ihrer wesentlichen Übereinstimmung mit dem System der praedestinatio post praevisa merita hat doch die Ansicht Molinas ihm gegenüber einige Vorzüge. Molina betont viel entschiedener die Freiheit Gottes in der Wahl der Heilsordnung, die er gewählt hat, als das in dem System der praedestinatio post praevisa merita geschieht. In diesem System handelt es sich vorwiegend um die Zulassung zur Glorie. Darin ist aber Gott nach diesem System nicht frei, weil er nach dem Plan seiner Heilsordnung die Glorie als Lohn für die erworbenen Verdienste geben will. Die Freiheit in der Wahl der Heilsordnung wird zwar nicht geleugnet, aber auch nicht besonders betont. Sie wird insofern gelehrt, als eingeschärft wird, der Mensch könne sich weder die erste Gnade noch die Gesamtheit der Gnaden verdienen. Dabei wird die Sache aber mehr von seiten der Menschen als von seiten Gottes betrachtet. Ein weiterer Vorzug der Ansicht Molinas, der mit dem genannten zusammenhängt, ist der Nachdruck, den er auf den Gedanken der Wahl legt. Die Prädestinierten werden zwar nicht in dem Sinne zur Seligkeit erwählt, als wenn sie ihnen ohne Rücksicht auf ihr Verhalten bestimmt würde; aber man kann trotzdem von einer eigentlichen Auserwählung reden, weil sie dadurch zur Seligkeit prädestiniert werden, daß Gott, ohne Rücksicht auf ihr zukünftiges Verhalten, gerade die Ordnung auswählt, in der sie nach seiner Voraussicht zur Seligkeit gelangen werden. Auch die besondere Liebe Gottes gegen die in dieser Weise Auserwählten tritt in der Ansicht Molinas mehr hervor. Wenn Gott auch allen, die in dieser Ordnung sind, die Möglichkeit gibt, zur Seligkeit zu gelangen, so ist es doch gegen die, die tatsächlich in dieser Ordnung zur Seligkeit gelangen, ein Beweis besonderer Liebe, daß er gerade die Ordnung auswählt, in der eben diese mit den ihnen gegebenen Mitteln so mitwirken werden, daß sie zur Seligkeit gelangen werden.

Besonders empfiehlt sich darüber hinaus im allgemeinen die Ansicht Molinas durch zwei Vorzüge, auf die Molina großen Wert legt. Der eine ist, daß man in seiner Ansicht wirklich ohne alles Deuteln sagen kann, daß Gott das Heil aller will. Der andere Vorzug ist, daß die Freiheit des Menschen, obschon Gott die Heilsordnung ohne Rücksicht auf sein Verhalten wählt, ungeschmälert fortbesteht und daß über das ewige Schicksal des Menschen nicht ohne Rücksicht auf sein eigenes Verhalten entschieden wird. Daß die Freiheit des Menschen gewahrt bleibt, bedarf nicht langer Ausführungen; sie ergibt sich daraus, daß der Mensch weder durch die Wahl dieser bestimmten Ordnung noch durch die Mittel, die ihm in ihr gegeben werden, irgendwie in seiner Freiheit beschränkt wird.

Dagegen könnte es scheinen, es gerate auch die Ansicht Molinas zu dem allgemeinen Heilswillen Gottes in Widerspruch. In der tatsächlich von Gott verwirklichten Heilsordnung gibt es Menschen, die verlorengehen. Ehe Gott diese Ordnung verwirklichte, sah er das voraus für den Fall, daß er sie verwirklichte. Trotzdem hat er sie verwirklicht. Das scheint doch dagegen zu sprechen, daß Gott ernstlich und aufrichtig das Heil aller will.

Zwei Fragen sind hier zu unterscheiden: Warum hat Gott so gehandelt? Und: Schließt das Handeln Gottes einen Widerspruch gegen seinen allgemeinen Heilswillen ein? Warum Gott so gehandelt hat, ist für uns ein unergründliches Geheimnis.

„Quare autem", gesteht Molina an einer Stelle, wo er auf diese Schwierigkeit zu sprechen kommt[28], „cum praevideret tantam hominum et angelorum multitudinem ipsorummet aut primi parentis libertate perituram, id ita voluerit, exclamandum est cum Paulo (Rom 11, 33—35): ‚O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius! etc.'". Und an einer andern Stelle sagt er: „Punctum vero praedestinationis abyssusque inscrutabilis divini consilii in eo sunt posita, quod cum Deus infinitas alias providendi non praedestinatis rationes noverit quibus pro eadem ipsorum libertate in vitam devenissent aeternam fuissentque proinde praedestinati itemque infinitas alias noverit rationes providendi praedestinatis quibus sua libertate beatitudinem amitterent fuissentque reprobi, pro sua tantum libera voluntate et non pro qualitate usus liberi arbitrii praevisi, ne ut condicione quidem sine qua non, eum providendi modum utrisque elegerit per quem praevidit illos in vitam aeternam pro sua libertate non perventuros, hos vero deventuros esse atque adeo illos futuros reprobos, hos vero praedestinatos existere, neutris ullam interim iniuriam irrogando, praesertim cum utrisque de iis providerit mediis per quae, si per ipsos non staret, ad vitam aeternam devenirent, et cum posteris omnibus Adami in ipso eorum parente de iis mediis providerit per quae, si per illum non stetisset, summa cum facilitate aeternam beatitudinem essent assecuti."[29]

Dagegen läßt sich zeigen, daß das Handeln Gottes nicht gegen seinen allgemeinen Heilswillen ist. Eine bestimmte Willenshaltung, wie es in unserm Fall der Wille Gottes ist, daß alle zur Seligkeit gelangen sollen, wird nur aufgehoben, beschränkt oder sonstwie verändert durch eine andere Haltung des Willens, nicht aber durch einen Akt des Verstandes. Die Wahl einer bestimmten Heilsordnung, in der nicht alle gerettet werden, wäre nur dann gegen den allgemeinen Heilswillen Gottes, wenn durch diese Wahl allein schon, d. h. durch die Zuwendung der in ihr beschlossenen Heilsmittel, entschieden würde, wer gerettet wird und wer nicht. Das ist aber nicht der Fall. Jeder kann mit den Mitteln, die ihm gegeben werden, sich retten. Daran wird auch dadurch nichts geändert, daß Gott voraussieht, daß nicht alle sich retten werden. Auch die Voraussicht Gottes

[28] m. 13, n. 4 (576,38 ff.).
[29] m. 11, n. 30 (556,29 ff.).

macht nicht ein bestimmtes Verhalten des Menschen notwendig. Zwar ist es nicht möglich, daß Gott ein bestimmtes Verhalten des Menschen voraussieht und daß sich der Mensch trotzdem anders verhalte. Aber das kommt nicht von dem Vorauswissen Gottes her, sondern hat darin seinen Grund, daß sich der Mensch tatsächlich in der von Gott vorausgesehenen Weise verhält und sich nicht zu gleicher Zeit anders verhalten kann. Die Möglichkeit, anders zu handeln, hört für den Menschen erst dadurch auf, daß er sich in einer bestimmten Weise entscheidet. Solange er das nicht getan hat, kann er so oder anders handeln. Was Gott voraussieht, ist erst dadurch bestimmt, daß sich der Mensch in der Zeit in einem bestimmten Sinne entscheidet. Hätte der Mensch sich anders entschieden, so hätte Gott diese andere Entscheidung vorausgesehen. Die Voraussicht, daß nicht alle Menschen zur Seligkeit gelangen werden, würde nur dann eine Schwierigkeit gegen den allgemeinen Heilswillen Gottes sein, wenn Gott dadurch aufhörte, das Heil dieser Menschen zu wollen. Dem ist aber nicht so. Der Mensch kann sich, solange er sich nicht endgültig gegen Gott entschieden hat, immer noch für ihn entscheiden, und somit kann Gott auch wollen, daß er es tue und sich rette. Es wird also der allgemeine Heilswille Gottes, daß alle zum Heile gelangen sollen, weder durch die Wahl einer bestimmten Ordnung noch durch die Mittel, die in ihr den Menschen gegeben werden, noch durch die Voraussicht Gottes, daß nicht alle diese Mittel gut gebrauchen werden, beeinträchtigt.

Aber trotzdem ist zuzugeben, daß, namentlich für unser Gefühl, die Schwierigkeit bleibt, warum Gott eine Ordnung verwirklicht hat, in der, wie er voraussah, so viele Menschen verlorengehen. Aber man darf sich durch das Gefühl nicht zu falschen Schlüssen verleiten lassen. Statt immer zu fragen, warum hat Gott nicht eine andere Ordnung gewählt, in der nicht so viele Menschen verlorengehen, wäre es mehr angebracht, zu fragen, warum tun die Menschen, die in dieser Ordnung zugrunde gehen, nicht das, was sie nach dem Willen Gottes tun sollten und auch tun könnten? Die Freiheit des Menschen ist ein hohes Gut. Sie ist der größte Vorzug des Menschen, durch den er Gott am meisten ähnlich ist. Aber es ist das Unglück des Menschen, daß er sie mißbrauchen kann. Gott warnt alle vor diesem Mißbrauch durch seine Gebote und jeden einzelnen durch die Stimme seines Gewissens. Er gibt auch jedem die Mittel, durch die er diesen Mißbrauch vermeiden kann. Aber er läßt diesen Mißbrauch zu, weil er dem Menschen seine Freiheit nicht verkümmern will und weil er will, daß der Erwachsene selbst mit voller Freiheit über sein Schicksal entscheiden soll. Es geht kein Erwachsener verloren, außer durch seine eigene Schuld, und die hätte er vermeiden können.

Das Mitsein

Eine Erweiterung der scholastischen Kategorienlehre

Von Walter Brugger S. J.

I. ZUR EINFÜHRUNG DES PROBLEMS

a) Das Weltbild der scholastischen Kategorienlehre

Das Weltbild, das sich auf Grund der traditionellen scholastischen Kategorienlehre ergibt, sieht ungefähr folgendermaßen aus[1]: Die grundlegende Seinsweise ist die Substanz der Dinge, die ihr Sein in sich selbst haben. Daß diese Substanzen teils bloß Dinge im Sinne des „Vorhandenen" sind, teils Subjekte, die eine eigene Umwelt begründen, kann hier außer Betracht bleiben. Auf den Substanzen bauen sich in zweiter Linie die Akzidentien auf, zunächst die Bestimmungen der Substanzen an sich selbst und dann weiter in Beziehung zu anderen Substanzen, sei es durch transzendentale, sei es durch prädikamentale Beziehungen. Größere Einheiten, die mehrere Substanzen umfassen, wie die Natureinheiten etwa von Gebirgen, Seen, von Familien, Gattungen u. a. wie die Erzeugnisse des menschlichen Schaffens oder die gesellschaftlichen Gebilde, werden entweder durch wirkursächliche Abhängigkeit, linear oder wechselseitig[2], oder durch finale Zuordnung erklärt. Alle diese Ganzheiten oder Gebilde werden also schließlich auf die Substanz und die verschiedenen Akzidentien als die einzigen ursprünglichen Weisen endlichen Seins zurückgeführt. Ihre größere oder geringere Einheit aber faßt man als eine in der Linie der Akzidentien erfolgende und unter dem Einfluß von Wirk- und Zweckursachen konstituierte Ordnungseinheit auf.

b) Die Lehre von der kollektiven Substantialität

Der traditionellen Kategorienlehre stehen andere Auffassungen gegenüber, die hier nicht im einzelnen beschrieben oder historisch nachgewiesen, sondern nur kurz durch ihre gemeinsame Richtung kenntlich gemacht werden sollen. Ohne Rücksicht auf das aristotelisch-scholastische Kategorienschema fassen sie die Individuen sowohl im un-

[1] Dieser Überblick wie überhaupt die ganze Arbeit setzt die Vertrautheit mit der scholastischen Begriffswelt voraus, ohne deren genaue Kenntnis Sinn und Tragweite des Gesagten unzugänglich bleiben.

[2] Über die Schwierigkeiten, die sich hierbei ergeben, vgl. W. Büchel S. J., Individualität und Wechselwirkung im Bereich des materiellen Seins: Schol. 31 (1956) 1—30.

termenschlichen wie im menschlichen Bereich zu Einheiten zusammen, denen sie eine Art kollektiver Substantialität nach der Weise der Organismen zuschreiben, wobei die Individuen zu bloßen Teilen des übergeordneten Ganzen werden oder gar überhaupt erst aus dem ursprünglichen Ganzen wie aus ihrem Wurzelgrund entstehen. Obwohl man auf scholastischer Seite die zwischen den Organismen und jenen Einheiten herrschenden Ähnlichkeiten nicht verkennt und sich dieser Analogien auch zur Beschreibung der sozialen Gebilde bedient, so betont man doch mit Recht den wesentlichen Unterschied beider, ohne den die personale Eigenständigkeit und Würde des Menschen verlorengeht. Während im Organismus das Ganze dem Seinsrang und dem Ziel nach vor den Teilen ist (die als integrierende Teile ihre vorige Ganzheit verlieren), ist bei den menschlichen Sozialgebilden das Ganze im Hinblick auf Seinsrang und Ziel den Teilen (die hier auch als integrierende Teile ihre ursprüngliche Ganzheit bewahren) nachgeordnet. Bei dieser Betrachtungsweise werden die Analogien zu bloßen Beschreibungsmitteln. Zu verwundern ist nur, daß man dieser Analogien doch nicht ganz entraten kann, was darauf hinzudeuten scheint, daß hier ein mittlerer Bereich des Seins vorliegt, der weder auf dem Wege einer kollektiven Substantialität noch durch bloße Reduktion auf die Kategorien der Substanz und der verschiedenen Akzidentien in angemessener Weise erfaßt wird.

c) Ausschließender Gegensatz von Substanz und Akzidens?

Der Hauptgrund, warum man auf scholastischer Seite an der genannten Reduktion, unbeirrt durch alle Schwierigkeiten, die nicht unbemerkt bleiben, festhält, besteht darin, daß man von der logisch adäquaten Einteilung des endlich Seienden in die Kategoriendualität der Substanz und der Akzidentien fest überzeugt ist. Nichts scheint einleuchtender, als daß einem *ens ab alio*, das also mit seinem *esse* nicht schlechthin identisch ist, das *esse* entweder in sich *(in se)* oder in einem anderen *(in alio)* zukommt. Eine dritte Möglichkeit scheint nicht zu bestehen. Und doch zeigt eine genaue Anwendung des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten, daß man mit einer solchen Möglichkeit rechnen muß. Das genannte Prinzip schließt ein Drittes apodiktisch nur aus zwischen kontradiktorischen Gegensätzen. *Esse in se* und *esse in alio* sind aber keine kontradiktorischen Gegensätze. Wenn man entgegenhält, daß es sich dabei zumindest innerhalb des *ens* und des *esse* um ausschließende Gegensätze der Differenzen *in se* und *in alio* handelt, so ist auch das nicht in jeder Beziehung richtig. Genaugenommen besteht nur zwischen *in se* und *non in se* ein ausschließender Gegensatz. Nun meint man aber, das *non in se* sei bei

einem positiven *esse* ohne weiteres gleichbedeutend mit *in alio*. Soweit man dieses *in alio* ganz unbestimmt auffaßt, ist dies auch richtig. Dann aber kann es ausgelegt werden als *in uno* oder *in pluribus*. Stillschweigend hält man aber das *esse in pluribus*, als eigene Wirklichkeitsweise genommen, wenn man überhaupt daran denkt, für unmöglich und setzt dann *in alio* einfach gleich mit *in alio uno*. Mag es nun mit der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des *esse in pluribus* stehen wie man will, so ist doch eines gewiß, daß man sich für den ausschließenden *logischen* Gegensatz von *esse in se* und *esse in alio (uno)* keineswegs auf das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten berufen kann. Dieses Prinzip läßt vielmehr den Platz für ein *esse in pluribus* offen.

d) Einwände

Vielleicht wird hier jemand einwenden, das *esse in pluribus* gehöre, wenn man seine Möglichkeit einmal einräumt, auf jeden Fall zu den Akzidentien. Denn alles, was die konstituierte Substanz weiterbestimmt, sei in der Ordnung der Akzidentien. — Auch hier ist darauf zu achten, ob der Ausdruck „Akzidens" ganz unbestimmt genommen wird als jede zusätzliche, über die Ordnung der Substanzen hinausgehende Bestimmung (daher der Name) oder ob damit eine in und an *einer* Substanz sich findende ontische Bestimmung gemeint ist. Dies letztere aber ist der Fall, wenn in der Ontologie die Rede von Akzidentien ist. So unterscheidet man dort z. B. zwischen Subjekt und Terminus einer prädikamentalen Beziehung, je nachdem ob die Beziehung in einer Substanz ein reales Fundament — und damit ein *esse in reale* — hat oder nicht. Der realen prädikamentalen Beziehung kommt also kein *esse in pluribus*, sondern nur ein *esse in uno* zu. Wenn jedoch die Beziehung wechselseitig in mehreren Subjekten ist, ist sie damit auch real vervielfältigt, also ohne ein *esse unum in pluribus* zu sein. Das zeigt hinreichend, daß mit dem Akzidens der traditionellen Ontologie nur das *ens, cui competit esse in aliquo uno*, gemeint ist.

Man könnte ferner einwerfen, es gebe doch Akzidentien in zusammengesetzten Substanzen, denen insofern auch ein *esse in pluribus* zukomme; so wenn etwa die Sinnesvermögen die organische Natur eines Tieres und seine Organe bestimmen. — Hier ist aber daran zu erinnern, daß jede akzidentelle Bestimmung die Konstituierung der Substanz, in unserem Falle also die Information des Leibes durch die substantielle Seele, voraussetzt und darum die Akzidentien die Vielheit der Teile nur weiterbestimmen, sofern sie bereits eine substantielle Einheit bilden. Das *esse in pluribus* kommt den *plura* hier nicht zu, sofern sie Viele, sondern insofern sie zuvor

schon Eines (eine substantielle Vieleinheit) sind. Es handelt sich also auch hier um ein *esse in aliquo uno,* obwohl dieses Teile hat.

Zwar setzt das *esse in pluribus* substantielle Subjekte voraus, ohne die es nicht wirklich sein kann, so daß man hier an ein Akzidens in einem kollektiven *subiectum inhaesionis* denken könnte. Aber dem steht entgegen, daß in unserem Falle das kollektive Subjekt als solches erst durch das *esse in pluribus* konstituiert wird, was bei einem *subiectum inhaesionis* nicht der Fall ist. Das kollektive Subjekt des *esse in pluribus* hat als ein kollektives Subjekt mehr Ähnlichkeit mit einem *subiectum informationis* als mit einem *subiectum inhaesionis.*

Aus dem Gesagten erhellt, daß die Einteilung des *ens ab alio* in Substanz und Akzidentien — diese in ihrer Realdefinition genommen — nicht adäquat ist und daß das problematische *esse in pluribus* nicht mit den Akzidentien vieleinheitlicher Substanzen verwechselt werden darf.

e) Denkmöglichkeit oder Realmöglichkeit des „Mitseins"?

Die entscheidende Frage ist nun, ob das *esse in pluribus,* das „Mitsein" (als Abkürzung von „Miteinandersein"), nur eine — allerdings widerspruchslose — Denkmöglichkeit ist oder ob es sich dabei um etwas Realmögliches und Wirkliches handelt. Die Frage der Realmöglichkeit läßt sich in unserem Falle wohl nur an Hand der vorgefundenen Wirklichkeit entscheiden. Die Wirklichkeit des Mitseins aber bedarf eines Aufweises an den Phänomenen. Die Schwierigkeit dieses Aufweises gründet in der Eigenart des Mitseins, das gerade wegen seiner Eigenart durch keinen Vergleich mit irgendeinem anderen Sein sichtbar und zugänglich gemacht werden kann.

Man könnte hier meinen, dann müsse der Aufweis ja leicht sein; ein Hinweis auf dieses einzigartige, unverwechselbare Sein müsse genügen, um es jedermann sichtbar zu machen. Dabei vergißt man jedoch, daß es sich hier nicht um ein sinnliches, sondern um ein intelligibles Sein handelt. Unsere Frage ist ontologisch; sie betrifft das ens qua ens, das als solches nicht sinnlich, sondern nur durch den reflektierenden Verstand erkennbar ist. Es genügt also nicht, sich passiv einem Eindruck zu überlassen, den die Phänomene auf einen machen, sondern diese sind im Licht der metaphysischen Prinzipien zu denken, wobei es durch dieses Denken erst an den Tag kommen muß, ob diese Phänomene nur mit Hilfe der Annahme des Mitseins oder auch ohne seine Annahme ohne Widerspruch gedacht werden können. Da es sich bei dieser „Denkmöglichkeit" nicht mehr um den bloßen Nominalbegriff handelt, sondern um einen Begriff im Hinblick auf die Wirklichkeit, die ohne diesen Begriff (genauer: bei Verneinung dieses Begriffs) nicht ohne Widerspruch gedacht werden kann,

ist unter dieser Voraussetzung nicht die bloß logische Denkmöglichkeit, sondern auch die reale Seinsmöglichkeit und Wesensnotwendigkeit des Mitseins gewährleistet.

f) Methode

Unsere Methode wird also die sein, daß wir nach einer kurzen Erläuterung, was unter dem Mitsein näher zu verstehen ist, an Hand einiger Beispiele zeigen, daß die darin aufgewiesenen Sachverhalte durch den Begriff des Mitseins widerspruchslos gedacht werden können, daß hingegen Widersprüche mit den Phänomenen oder den Forderungen der allgemeinen Metaphysik auftreten, sobald man das Mitsein leugnet bzw. die Phänomene ausschließlich auf die traditionellen Kategorien der Substanz und der Akzidentien zurückführt.

II. ZUR LÖSUNG DES PROBLEMS

a) Nähere Kennzeichnung des Mitseins

Das Mitsein läßt sich als jene besondere Art des Seins bestimmen, die mehreren Substanzen in realer Gemeinschaft zukommt. Es setzt das substantielle Sein und die reale Vielheit der Glieder voraus und hebt sie nicht auf. Es setzt auch vielfältige akzidentelle Bestimmungen, Beziehungen und Tätigkeiten der Glieder voraus und ist von ihnen abhängig, ohne doch in ihnen aufzugehen und zu bestehen. Wesentlich für das Mitsein ist, daß es eine neue ontische, übergreifende Einheit der Glieder konstituiert, eine neue, unableitbare Ganzheit, die weder die einer Substanz ist, in der die Substantialität der Glieder untergehen müßte, noch ein sogenanntes *unum per accidens*, das additiv aus den Gliedern entspringen würde. Diese Einheit müßte man *unum per se* nennen, vorausgesetzt, daß man künftig *per se* und *in se* nicht mehr wechselweise für die Einheit der Substanz gebraucht, sondern der Substanz das *in se* vorbehält, während man das *unum per se* als eine allgemeine Bestimmung betrachtet, die sowohl der Substanz wie dem Mitsein (auf je verschiedene Weise) zukommt.

b) Das Mitsein als allgemeine Kategorie

Die Ausführungen über den Begriff des Mitseins wurden absichtlich abstrakt gehalten und ohne Beispiel gegeben. Obwohl sich konkrete Beispiele geben lassen (und alsbald vorgeführt werden), so handelt es sich hier doch um eine Kategorie, d. h. eine der Grundweisen endlichen Seins, von der zu erwarten ist, daß sie nicht nur in *einem* Bereich, etwa dem der menschlichen Gemeinschaften, verwirklicht ist. Konkrete Beispiele dürfen nicht dazu verführen, das Mitsein begrifflich einzuengen und ihm Merkmale zuzuschreiben, die vielleicht nur für *einen* Bereich seiner Verwirklichung zutreffen, für einen

anderen aber nicht. Für das Mitsein schlechthin als Kategorie endlichen Seins kommen nur die oben angeführten Bestimmungen in Betracht, durch die es hinreichend von der Substanz und den Akzidentien abgegrenzt ist. Alle weiteren in den Phänomenen etwa sichtbar werdenden Bestimmungen gehören schon den Sonderbereichen zu. Man darf daher nicht aus solchen Sonderbestimmungen schließen, daß sie auch in den anderen Bereichen vorkommen müßten.

c) Sonderbereiche des Mitseins — das soziale Sein

Bei diesen Sonderbereichen des Mitseins könnte man neben den menschlichen Gemeinschaften auch an Tier- oder Pflanzengemeinschaften denken. Als weiterer Anwendungsbereich kämen die Kulturschöpfungen des Menschen, also all das in Frage, was man objektiven und objektivierten Geist nennt. Ob sich das so verhält, muß jedoch im einzelnen nachgewiesen werden und bedarf eigener Untersuchungen, die im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich sind. Wir wollen uns im folgenden auf den Bereich der menschlichen Gemeinschaften beschränken, auf das *esse sociale*, für das unsere Frage besonders dringlich ist. Die Absicht der Untersuchung geht jedoch, wie gesagt, über diesen und jeden Sonderbereich hinaus auf die Kategorie des Mitseins, des *esse unum in pluribus* schlechthin, von dem das *esse sociale*, wie es scheint, nur ein Sonderfall ist. An diesem Sonderfall aber soll das Allgemeine aufgewiesen werden.

d) Abgrenzung gegen das „Mitsein" Heideggers

Der Ausdruck „Mitsein" stammt von Heidegger[3]. Er wird jedoch hier in einem anderen, wenngleich verwandten Sinn gebraucht. Bei Heidegger ist das „Mitsein" eine Struktur des Daseins (des Menschen im Vollzug) überhaupt, die den Modus des alltäglichen Selbstseins, des Man, begründet. Das „Mitsein" ist bei ihm existential, nicht kategorial zu verstehen. Das Dasein ist selbst von je und wesentlich „Mitsein". Das „Mitsein" anderer gehört zur Struktur der Weltlichkeit der Welt.

Abgesehen von dem wesentlichen Unterschied der Blickrichtung Heideggers, der auf das „Mitsein" als Existential, also auf seine ursprüngliche Erschlossenheit im Seinsverständnis des Daseins, geht, betrifft das „Mitsein", wie er es sichtbar macht und versteht, nicht bestimmte, geschlossene und geprägte Ganzheiten wie die Sozialkörper der Gemeinschaften, sondern nur das unbestimmte Man, die dem Menschen immer wesentliche Sozialstruktur, die zwar Grundlage aller Gesellschaftung, aber noch nicht diese selbst ist. In unserer

[3] M. Heidegger, Sein und Zeit, 113—130.

Arbeit aber geht es — wenigstens in dem gewählten Paradigma — gerade um diese, und zwar, abgesehen vom Selbstverständnis des Daseins, um die kategoriale Eigenart des gesellschaftlichen Seins an sich selbst.

e) Formale und konkrete Bedeutung des Mitseins

Wir wollen uns also zunächst fragen, ob sich das gesellschaftliche Sein als Mitsein im oben dargelegten Sinn verstehen lasse, ohne daß dabei Widersprüche auftreten oder den Tatsachen Gewalt geschieht. Zuvor ist jedoch daran zu erinnern, daß das gesellschaftliche Sein (wie jedes andere) konkret oder formal verstanden werden kann. Konkret genommen, gehören zu einer Gesellschaft oder Gemeinschaft natürlich vor allem die Personen, aus denen sie besteht. Im übertragenen Sinn spricht man von der „Materie" der Gesellschaft. Der Ausdruck ist insofern berechtigt und beansprucht mehr als bloß eine Metapher zu sein, als trotz der personalen Bestimmtheit der Glieder einer Gesellschaft diese Personen doch hinsichtlich der Gesellschaften, denen sie angehören können, an sich — wenigstens in gewisser Hinsicht — unbestimmt sind. Sie können diesen oder anderen, sogar auch mehreren Sozialkörpern angehören. Damit aus ihnen, der (relativ) unbestimmten „Materie", ein Sozialkörper wird, bedürfen sie einer „Form". Nach dieser Form und dem Sein, das durch sie bestimmt wird, fragen wir, wenn vom gesellschaftlichen Sein im formalen Sinn die Rede ist. Wir fragen nach dem, was die Gesellschaft eigentlich und innerlich als konstitutives Prinzip zur Gesellschaft macht.

f) Das Mitsein mit den Tatsachen vereinbar

Daß ein solches Mitsein, das eine Gesellschaft formal-innerlich konstituiert, im Hinblick auf die Entgegensetzung von Substanz und Akzidens ohne ontologischen Widerspruch gedacht werden kann, ist oben schon dargetan worden. Es ergeben sich jedoch auch keine Widersprüche zu den Phänomenen. Eine Gesellschaft hat eine ihr eigene Einheit, die nicht aus der Addition der Personen entspringt und die daher auch ein eigenes Sein haben muß. Dies ist ein allen, sofern sie Glieder der Gesellschaft sind, gemeinsames Sein, aus dem dann auch ein der Gesellschaft als solcher eigenes Wirken hervorgeht. Wenn ein Staat mit einem anderen einen Vertrag abschließt, haben nicht die einzelnen Bürger der beiden Staaten miteinander einen Vertrag geschlossen. Die Gesellschaft ist Rechtsperson, d. h. letzte Trägerin von Rechten und Pflichten. Wie kann sie das, wenn sie kein eigenes Sein hat? Selbstverständlich ist dieses Sein kein Natur-Sein, obwohl es gegebenenfalls — wie bei den natürlichen Gesellschaften —

von der Wesensnatur des Menschen her in seinen allgemeinen Wesensstrukturen vorgezeichnet ist. Daß das Mitsein einer Gesellschaft dem freien Tun der Menschen entspringt, ist für sein Eigensein ebensowenig ein Einwand wie die Tatsache, daß freies Tun der Menschen zur Entstehung eines Menschen führt. Dem Menschen wird dadurch keine Schöpfung im eigentlichen Sinn des Wortes zugeschrieben. Denn das Mitsein ist ein durchaus von anderen, substantiellen Seinsgrundlagen abhängiges Sein. Daß man das Eigensein einer Gesellschaft nicht sinnlich wahrnehmen kann, dürfte nur für den eine Schwierigkeit sein, der irrigerweise annimmt, das wirkliche Sein sei auf das sinnlich Wahrnehmbare eingeschränkt.

Aber was für eine Art von Sein ist es denn, wenn es weder ein Körper noch ein Geist noch eine Verbindung beider ist? Konkret genommen, ist es tatsächlich eine Verbindung beider, nur nicht in der Einzahl, sondern in der Vieleinheit. Formal genommen aber, gehört es dem Geist, und zwar dem objektiven Geist, zu, allerdings nicht nur als idealer Form, sondern als wirklichem Produkt des Geistes, hervorgebracht in und an bestehenden Personen durch geistige, intentionale Akte des Verstandes und des Willens, sofern diese Personen dadurch in eine bestimmte Weise der Verbindung gebracht werden und eine neue Art des Seins, nämlich das Mit-einander-Einssein, erhalten.

g) Die Verneinung des Mitseins mit den Tatsachen unvereinbar

Somit wäre dieses Mitsein im Bereich des Sozialen ohne Widerspruch einsichtig zu machen. Daß ich mir jedoch etwas ohne Widerspruch denken kann, ist zwar ein negatives und unerläßliches, aber noch kein positives und letztentscheidendes Kriterium der Möglichkeit. Die Wahrheit eines solchen Mitseins läßt sich letzten Endes nur dadurch erweisen, daß seine Verneinung entweder sich selbst oder die Phänomene aufhebt. Eine begriffliche Selbstaufhebung findet in der Verneinung des Mitseins nicht statt. Denn das Mitsein ist nicht Bedingung der Möglichkeit jenes Aktes, durch den es verneint wird. Anders steht es mit den sozialen Gegebenheiten selbst. Ein Versuch, das Mitsein ernstlich zu leugnen, führt mit logischer Folgerichtigkeit zu deren Aufhebung und Verneinung.

Die — hypothetisch vorgenommene — Verneinung des Mitseins hat zur Folge, daß die Gegebenheiten des gesellschaftlichen Seins auf andere Kategorien des Seins zurückgeführt werden müssen. Eine solche Zurückführung ist unumgänglich, solange man an einem realistischen Wahrheitsbegriff festhält. Eine Aussage ist wahr, wenn sie sagt, was ist, und wenn sie verneint, was nicht ist. Sie hat ihr Maß

am Sein. Das gilt auch für die Aussagen über die gesellschaftlichen Gebilde.

1. Das Recht der Gesellschaft gegenüber dem Einzelnen. — Man sagt ganz zu Recht, der Mensch habe eine gesellschaftliche Natur, er habe von Natur die Fähigkeit, Gesellschaften zu bilden, sich mit anderen zu einem „Sozialkörper" zusammenzuschließen. Was soll das aber heißen, wenn diesem „Sozialkörper" kein eigenes, die Einzelnen verbindendes, wirkliches Sein zukommt? Dann besteht ein solcher „Sozialkörper" nur in unserer Einbildung; dann ist er nicht mehr als ein wesen- und kraftloses Bild. Diesem „Sozialkörper" werden den Gliedern gegenüber Rechte zugeschrieben, die sich nicht aus den Befugnissen der Einzelnen ergeben können, wie z. B. das Recht des Staates, im Hinblick auf das Gemeinwohl gegebenenfalls vom Einzelnen Opfer bis zum Verluste seines Vermögens oder gar seines Lebens zu verlangen. Kommt dem Staat aber kein Eigensein zu, dann fehlt der Träger solcher Rechte, und diese werden damit hinfällig. Ein Ganzes hat gegenüber den Teilen nur Rechte, die es auch gegen den Willen der Teile „mit Recht" durchsetzen kann, wenn es selbst wirklich ein Ganzes ist, d. h. aber als Ganzes — natürlich mit Einschluß der Glieder — ein Eigensein hat. Hat es kein solches Eigensein, ist es nur ein *totum per accidens*, dann kann es gegenüber den Gliedern auch keinen irgendwie gearteten Vorrang beanspruchen. Die Beifügung „als Ganzes" wird dann hinfällig.

2. Die moralische Verbindung der Glieder. — Es geht um das „Sein" der Gesellschaft. Dieses wird in den besten Handbüchern der scholastischen Tradition definiert als *iunctio plurium in communem aliquem finem suis actibus conspirantium*[4]. Die Art der Verbindung wird dann näher angegeben als *iunctio moralis et constans*. Der Beschreibungswert dieser Definitionen soll nicht bestritten werden. Das Sein der Gesellschaft ist ein Verbindungssein, ein Mitsein. Dieses ist ferner nicht in der äußeren Natur vorfindbar, nicht physisch. Die Verbindung wird *moralis* genannt, *quae vinculis moralibus seu spiritualibus, nimirum intellectus et voluntatis nectitur*. Daß die gesellschaftliche Verbindung den Menschen in der Ebene des Geistes betrifft oder mitbetrifft und daß der Mensch oft Gesellschaften mittels „moralischer" Akte stiftet oder in sie eintritt und in ihnen tätig ist, das ist nicht zu leugnen. Die Frage ist nur, ob diese Akte des Verstandes und Willens die Gesellschaft als solche formal konstituieren. Das muß mit Fug und Recht geleugnet werden. Denn die gesellschaftliche Bindung ist diesen Akten teils vor, teils nachgeordnet und besteht über-

[4] Th. Meyer, Institutiones iuris naturalis ²I, nr. 310; ähnlich Liberatore und Taparelli.

dies zuweilen ohne sie. Die gesellschaftliche Bindung ist diesen Akten nachgeordnet, wo die Gesellschaft erst durch diese Akte entsteht, also eine Folge der Akte und darum nicht mit ihnen identisch ist. Sie ist ihnen vorgeordnet, wo jemand durch einen freien Akt einer schon bestehenden Gesellschaft beitritt oder wo er kraft seiner schon bestehenden Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft tätig wird. Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft ohne alle moralischen Akte besteht im Falle der neugeborenen Glieder einer Familie und eines Staates. Die aktuelle Betätigung des Verstandes und Willens kann also nicht das Verbindungssein der Gesellschaft konstituieren. Das wird auch durch den Zusatz der Definition ausgeschlossen, daß die Verbindung *constans,* dauernd sein müsse.

3. Die Verpflichtung zum gesellschaftlichen Wirken. — Aber vielleicht haben wir bei dieser *iunctio moralis* an die Verpflichtung zu denken *conspirandi in communem finem.* Jedoch auch für diese Verpflichtung gilt, daß sie dem Sein der Gesellschaft entweder vorangeht oder ihm nachfolgt, auf keinen Fall aber mit ihm identisch ist. Vorauf geht z. B. die Verpflichtung zur Vergemeinschaftung bei einer Staatsgründung. Nachfolgend aber ist die Verpflichtung zum gesellschaftlichen Zusammenwirken für die Glieder des schon gegründeten Staates. Formal konstitutiv kann diese Verpflichtung deshalb nicht sein, weil sie sowohl das Sein der Gesellschaft voraussetzt — denn was nicht ist, hat auch kein Ziel — als auch das Sein der Glieder als Glieder. Denn wer nicht Glied einer Gesellschaft ist, kann auch zu keiner Verwirklichung des Gesellschaftsziels verpflichtet sein. Damit kommen wir also nicht weiter.

4. Die Hinordnung der Glieder auf das gesellschaftliche Ziel. — Man könnte nun daran denken, das Wesentliche der Gesellschaft in der Hinordnung der Glieder auf das zu erkennende und zu erstrebende gemeinsame Ziel zu sehen, die ontisch der aktuellen Verpflichtung und den moralischen Akten voraufgeht. Damit wäre man der Schwierigkeit enthoben, wie jemand ohne persönliche moralische Akte zu einer Gesellschaft gehören könnte (vgl. oben den Fall der Neugeborenen). Von dieser Lösung wären aber im vorhinein die freien Gesellschaften auszuschließen, bei denen eine solche ontische Hinordnung vor allen moralischen Akten nicht stattfindet. Aber auch für die natürlichen Gesellschaften reicht diese Lösung nicht hin. Denn auch diese sind zwar von der Natur des Menschen in ihren Wesenszügen vorgezeichnet, bedürfen aber zur konkreten Entstehung des freien Eingreifens. Weder der konkrete Staat noch die konkrete Familie entsteht automatisch aus einer Vielzahl von Menschen, sondern nur mittels ihrer Erkenntnis und freien Entscheidung. Damit ergeben

sich aber dieselben Schwierigkeiten, die oben aufgezeigt wurden, wenn man kein besonderes Sozialsein annimmt.

5. Das Ordnungssein der Gesellschaft. — Könnte das Sozialsein nicht ein „Ordnungssein" sein, dessen Entstehung von der Mitwirkung derer abhinge, die eine Gesellschaft bilden? Ohne Zweifel ist das gerade mit dem Mitsein gemeint, wenn es als das Sein einer Vieleinheit bezeichnet wird. Ordnung ist nichts anderes als Vieleinheit. Nur kann dann dieses Ordnungssein nicht bloß das „Resultat" einer Vielheit sein: weder der vielen Teilnehmer noch ihrer Verpflichtungen, noch ihrer moralischen Akte. Auch ein bloßes Beziehungsgefüge prädikamentaler Beziehungen genügt dazu nicht. Denn Beziehungen sind real nur von ihrem Fundament her und in ihren Subjekten. Die Vielheit realer Beziehungen als solcher schafft keine reale Einheit. Es bedarf vielmehr eines Prinzips der Einheit, und zwar eines Prinzips, das der Gesellschaft immanent und in dieser Immanenz je schon wirklich ist. Das trifft aber für das ideale, noch zu verwirklichende Ziel nicht zu. Das Ziel *(Telos)* soll erst angestrebt, verwirklicht werden, und zwar durch die schon wirkliche Gesellschaft. Die Form, welche dieses der Gesellschaft wesentliche Streben bestimmt und die in ihr als Leitidee ihres Wirkens wirklich ist, muß also (als transzendentale Beziehung) auf das Ziel ausgreifen und es als „En-tel-echie" vorwegnehmen. Da diese Form aber nicht die Einzelnen als solche, sondern in ihrer Gemeinschaft, ihrem Mit-einander-Sein betrifft, ist sie eben das gesuchte Mitsein, und zwar als Wesensform der Gesellschaft, während das Mitsein als Sein der Existenz natürlich nicht dieser Form an sich, sondern nur der Gesellschaft in der Konkretion mit ihren substantiellen und persönlichen Gliedern zukommt.

6. Die Gesellschaft als moralische und juridische Person. — Die Gesellschaft wird *suppositum collectivum*[5] und, da sie der Ebene der Vernunftwesen zugehört, auch Person genannt, zum Unterschied von der sogenannten physischen Person des Einzelmenschen jedoch moralische oder auch (als Subjekt von Rechten und Pflichten) juridische Person. Es ist jedoch nicht einzusehen, mit welchem Recht man hier von *suppositum*, Person und einem Subjekt von Rechten und Pflichten reden könnte, wenn die Gesellschaft als solche nur ein *esse per accidens*, das aus irgendwelchen Akten, Zuständen oder Relationen der Einzelnen resultiert, besäße. Dann könnte man nämlich nicht die Einzelnen von der Gesellschaft, sondern nur die Gesellschaft von den Einzelnen aussagen. Nun kann man aber gerade das erste, nicht aber das zweite. Denn die Einzelnen gehören der Gesellschaft an, nicht

[5] Th. Meyer, Institutiones iuris naturalis, ²I, nr. 349.

umgekehrt. Also kommt der Gesellschaft als solcher nicht nur ein *esse per accidens* zu, das aus den Einzelnen und ihren akzidentellen Bestimmungen resultiert.

7. Gesellschaftliches Wirken. — Aus dem Wirken erkennt man das Sein, d. h., was wirkt, bezeugt sich damit als wirklich, und die Art und Weise seines Wirkens offenbart uns die Art und Weise seines Seins. Nun wirkt aber die Gesellschaft als Ganzes in Unterschiedenheit vom Wirken der Einzelnen als Einzelnen. Also kommt der Gesellschaft als Ganzem in Unterschiedenheit vom Sein der Einzelnen ein eigenes Sein, das Mitsein, zu.

Man kann dagegen einwenden, die Gesellschaft werde doch nur wirksam durch ihre natürlichen Personen. Darum komme ihr kein eigenes Wirken und kein eigenes Sein zu. — Der Einwand, der hier gemacht wird, behält seine ganze Kraft gegenüber einer Gesellschaftslehre, die der Gesellschaft ein eigenes substantielles Sein zuspricht, in dem das personale Sein des Einzelnen untergeht wie die assimilierte Speise im Leib. Er ist jedoch in keiner Weise durchschlagend gegenüber dem Mitsein, das, konkret genommen, immer die natürlichen Personen in ihrer substantiellen Eigenständigkeit beläßt, sie voraussetzt und sogar einschließt. Wie das Mitsein der Existenz nur dem konkreten Sozialkörper zukommt, so auch das Wirken. Das Mitsein, formal genommen, kann ebensowenig für sich allein wirken, wie es für sich allein existieren kann. Denn das hieße, eine Gesellschaft könne ohne Gesellschafter sein und ohne Gesellschafter wirksam werden.

8. Gesellschaftliche Verantwortung. — Ebensowenig aber wie es eine Gesellschaft ohne Gesellschafter geben kann, kann es Gesellschafter und gesellschaftliche Verantwortung geben ohne Gesellschaft. Das haben diejenigen nicht bedacht, die z. B. nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches von der kollektiven Schuld des deutschen Volkes sprachen. Natürlich ist jede Einzelperson auch als solche für das verantwortlich, was sie in ihrer Eigenschaft als Glied einer Gesellschaft oder eines Staates tut oder getan hat, und diese Verantwortlichkeit der natürlichen Person bleibt auch nach dem Untergang der betreffenden Gesellschaft; aber gesellschaftliche Verantwortung als solche in irgendeiner juridisch faßbaren Form, sei es der Gesellschaft oder der Gesellschafter, kann es nur geben, solange die betreffende Gesellschaft existiert. Hat sie zu existieren aufgehört, kann man sie ebensowenig in einer juridisch gültigen Weise anklagen, als man einen Toten vor ein irdisches Gericht ziehen kann. Anders ist es mit den Vertragspflichten und -rechten und der Haftpflicht. Diese können und müssen u. U. auf eine Nachfolgegesellschaft übergehen.

9. Gesellschaftliche Autorität. — Der Schwierigkeit, daß ein objektives und ideales Ziel als inneres, konstitutives Prinzip einer Gesellschaft nicht genüge, hat man durch die Unterscheidung der metaphysischen und physischen Form der Gesellschaft zu begegnen gesucht[6]. Als metaphysische Form betrachtete man die schon besprochene *unio constans moralis*, als physische Form hingegen die *auctoritas socialis*. Ihre Aufgabe ist es, die Glieder der Gesellschaft wirksam und beständig auf das zu verwirklichende Ziel der Gesellschaft hinzuleiten. Das aber ist bei freien Wesen nur möglich durch die moralische Bindung der Pflicht, d. h. einer eingesehenen und vernünftig begründeten Notwendigkeit. Abstrakt betrachtet, besteht die Autorität in dem Recht, die Glieder der Gesellschaft zur gemeinsamen, tätigen Verwirklichung des gemeinsamen Zieles der Gesellschaft zu verpflichten und anzuhalten. Konkret und real genommen, ruht dieses Recht in einem Rechtsträger, der entweder eine natürliche Einzelperson oder ein Kollegium ist, also wiederum eine moralische Kollektivperson, die aber den anderen Gliedern der Gesellschaft, eben als Träger jenes Rechtes, übergeordnet ist.

Ohne Zweifel ergibt sich das alles aus dem Wesen einer Gesellschaft mit Notwendigkeit; aber es setzt, wie man deutlich sieht, eben das Wesen der Gesellschaft immer schon voraus, kann also dieses nicht ursprünglich konstituieren, sondern nur mit Notwendigkeit (in der Wesens- bzw. Existenzordnung) aus ihm entspringen. Es ist also das, was man ein *proprium* nennt. Die Autorität verhält sich zur Gesellschaft ähnlich wie die Seelenvermögen zur Seele. Obwohl sie, wie schon ihre Vielheit zeigt, nicht mit der Seele identisch sind, so wäre doch die Seele ohne sie nicht seins- und wirkmöglich. Eben deshalb entspringen sie mit Notwendigkeit aus ihr. Dasselbe gilt von der gesellschaftlichen Autorität. Das Recht, jemanden zur gesellschaftlichen Tätigkeit zu verpflichten, setzt immer schon die Gesellschaft und die Zugehörigkeit des zu Verpflichtenden zu ihr voraus. Darum kann die Autorität die Gesellschaft nicht ursprünglich konstituieren und daher auch nicht ihre physische Form sein.

Damit ist aber zum wiederholten Mal erwiesen, daß die Verneinung des Mitseins, die in jedem Ersatz, den man dafür beibringt, eingeschlossen ist, zur Aufhebung der augenscheinlichsten Gegebenheiten dessen führt, was man Gesellschaft nennt. Diese Verneinung ist also unmöglich und die Bejahung des Mitseins (in der beschriebenen Form) objektiv notwendig und begründet.

---

[6] Th. Meyer, Institutiones iuris naturalis, ²I, nr. 350 ff.

b) Das Mitsein im Hinblick auf den Universalismus Othmar Spanns

Wenn wir dem gesellschaftlichen Sein als solchem gegenüber dem bloßen Sein der Einzelnen eine besondere Realität zugeschrieben haben, so trifft sich diese These zwar mit dem Anliegen des Universalismus Othmar Spanns[7], welcher den gesellschaftlichen Gebilden — nicht ohne, sondern in ihren Gliedern — ebenfalls eine wahre Wirklichkeit zuerkennt, zugleich aber unterscheidet sich unsere Auffassung wesentlich von der Spanns, sofern bei ihm das „Ganze" soviel ist wie das Allgemeine, die Idee als solche, während das Mitsein, wie es hier verstanden wird, auch im formalen Sinn immer die Form einer konkreten Vielheit ist, nicht aber eine Idee als solche. Eine Idee kann in vielen wirklich sein, so daß jedes als Einzelnes sie auf seine Weise verwirklicht oder so daß nur eine Mehrheit (kollektiv oder organisch genommen) die Idee zum Ausdruck bringt. Die Menschheit als „Ganzes", als Idee, ist nicht dasselbe wie die Menschengemeinschaft, die Menschenfamilie. Nur wenn dieses Zweite, das Mitsein einer Gemeinschaft, gegeben ist, kann man den Einzelmenschen Glied dieser Gemeinschaft nennen, nicht hingegen im ersten Fall, wo er bloß Individuum eines Allgemeinen ist. Daß Spann beide Fälle nicht unterscheidet, zeigen die von ihm gewählten Beispiele[8], die (je nach Bedarf) bald den einen, bald den anderen Fall betreffen.

Der tiefere Grund der genannten Vermengung liegt darin, daß Spann einseitig nur die Form und die formale Determination kennt — diese sichtbar zu machen, darin ist er allerdings Meister —, während die thomistische Metaphysik die Form immer von der Aktualität des Seins her und als Weise der Existenz versteht, weshalb in ihr neben der formalen Determination auch die Wirkursächlichkeit ihren Platz und ihr Recht behält.

Schlußbemerkung. — Zum Schluß sei nochmals nachdrücklich daran erinnert, daß diese Analyse des gesellschaftlichen Mitseins nur den Zweck hatte, die Realität der Kategorie des Mitseins an einem Einzelfall aufzuweisen. Das Mitsein hat sich damit prinzipiell als eine mögliche, von der Weise substantiellen und akzidentellen Seins verschiedene Seinsweise erwiesen. Damit soll diese Kategorie aber nicht auf das soziale Sein eingeschränkt werden. Ob es sich darüber hinaus noch in anderen Wirklichkeitsgebieten nachweisen läßt, muß weiteren, besonderen Untersuchungen vorbehalten bleiben.

---

[7] O. Spann, Kategorienlehre 1924.
[8] Vgl. etwa Kategorienlehre, 54—55, 58—59.

Zum Problem des christlichen Neuplatonismus

II. Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Areopagita Neuplatoniker?

Von Endre v. Iványka, Graz

Es ist in einem vorhergehenden Aufsatz (Schol 30 [1955] 31—40) gezeigt worden, welche grundlegende Bedeutung für die Beurteilung des ganzen mittelalterlichen Platonismus und Neuplatonismus im Abendlande die Frage besitzt, inwieweit und in welchem Sinne man Ps.-Dionysius Areopagita als Neuplatoniker bezeichnen kann, und welche von den einander oft diametral entgegengesetzten Auslegungen seiner Lehre, wie sie im Mittelalter vorgetragen werden, seiner eigentlichen Intention und seiner Denkabsicht entspricht.

Denn es ist noch nicht Neuplatonismus, wenn man 1. lehrt, daß alles Sein ein Anteilhaben an dem unendlichen Sein Gottes ist, und zwar ein mehr oder weniger Teilhaben, entsprechend der Wesensform und der Seinsstufe des betreffenden Seienden,

oder 2., wenn man lehrt, daß die Ideen, als die schöpferischen Gedanken Gottes, die Urbilder der geschaffenen Dinge, in unmittelbarer Erleuchtung des Geistes die höheren Formen der rein begrifflichen Erkenntnis in uns hervorrufen, die aus der bloßen Anschauung und Erfahrung der konkreten Dinge selbst nicht gewonnen werden könnte,

oder 3., wenn man eine innerliche, rein geistige, überbegriffliche Erkenntnis Gottes der sich in sich selbst, in ihren „Seelengrund" zurückwendenden Seele zuschreibt, auf Grund der Gottebenbildlichkeit, die die Seele in ihrer geistigen und freien Natur schon besitzt, oder auf Grund der Gottähnlichkeit, die ihr durch die Gnade verliehen werden kann.

Man kann aber um so leichter in den Fehler verfallen, diese Gedankenmotive, obwohl sie sich noch innerhalb der Grenzen des Christlichen bewegen, schon als „neuplatonisch" zu bezeichnen, als ja wirklich diese christlichen Grundgedanken oft mit neuplatonischen Formeln, Gedankenschemen und Termini „orchestriert" werden, die unmerklich über das vom christlichen Standpunkt Vertretbare hinausgehen, und den Eindruck erwecken, als wäre man auch mit dem Gedanken selbst schon ins Platonisch-Neuplatonische hinübergeglitten. Demgegenüber muß man daran festhalten — soll die Bezeichnung „platonisch" oder „neuplatonisch" nicht ganz ins Unbestimmte zerfließen —, daß man von Platonismus oder Neuplatonismus nur sprechen kann, wo

1. die Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen, des Vielen aus dem Einen ein wesensnotwendiger Prozeß der Entfaltung und des „Hervorgangs" ist, der im geistigen Verstehen dieser Seinsquelle „nachvollzogen" wird, ob es sich nun um die begriffliche Ausgliederung der Ideen aus dem ununterschiedenen, überbegrifflichen Einen handelt (im Sinne Platons) oder um die stufenweise Emanation immer tieferer und vielfältigerer Seinsordnungen aus einer jeweils höheren Seinsstufe, deren „Kräfte" und „Ausstrahlungen" diese „nachfolgenden Vielheiten" sind (im Sinne des Proklos), oder um den „Fall" einer ursprünglich zur ununterschiedenen „Henas" geeinten, geistigen Einheit der Seelen in das schuldhafte Sonderdasein und in die Vereinzelung des Vielfältigen und, je nach dem Maß ihrer Verschuldung, wesensmäßig Verschiedenen, wodurch erst die Mannigfaltigkeit der Seinsformen entsteht (im Sinne des Origenes),

wo 2. Erkennen, wie gesagt, als das geistige Nachvollziehen dieses seinsmäßigen Hervorganges aufgefaßt wird, so daß Erkenntnis, im vollen Sinne des Wortes, immer schon von einer (wenigstens latenten) Schau des Einen, dem das All entstrahlt, von einer Kenntnis des Urseins, aus dem durch logische Ausgliederung und fortschreitende Determinierung die Einzelideen sich ergeben, oder von einem Wissen um den Urstand, „woher wir herabgefallen sind", ausgehen muß, und seinem eigensten Wesen nach nichts anderes sein kann als eben das Wissen um das „Wie" dieses Ausstrahlens von der höheren Seinsstufe, dieses Sich-Ausgliederns der Idee aus dem Allgemeinen, dieses Abfalls des Geistprinzips von seinem Ursprung,

und wo schließlich 3. die Fähigkeit der Seele, auf diese Weise zu erkennen, und in der Erkenntnis ihres eigenen „Seelengrundes" eine unmittelbare Erkenntnis des allgemeinen Seinsgrundes zu besitzen, wie sie aus der begrifflichen Erkenntnis oder aus der Erfahrung der Dinge nie gewonnen werden könnte, d a r a u s hergeleitet wird, daß sie in ihrem Kern eine Affinität zu diesem Seinsgrunde besitzt, weil sie ihrem Wesen nach gar nicht der vielfältigen Erfahrungswelt, dem Zustande des „Ausgestrahltseins", dem Ort ihres Abfalls und ihrer „Verbannung" angehört, sondern eine wesenhafte Identität mit ihrem Ursprung (der auch der Urquell des Alls ist) trotz ihrer „Entfernung" von diesem Ursprung, die zugleich eine Entstellung ihres eigentlichen Wesens bedeutet, unwandelbar in sich bewahrt hat.

Diese Dinge müssen klar auseinandergehalten werden. Denn

1. Schöpfung — auch wenn sie zum Begriff eines stufenweise verschiedenen Teilhabens am unendlichen Sein Gottes führt — ist nicht notwendiger Hervorgang, logische Ausgliederung, freiwilliger Abfall.

2. Illumination (auch wo sie als Erklärung des Erkenntnisvorgangs vertreten wird) ist nicht ein Begreifen der Art und Weise, wie sich das Eine zum Vielfältigen, das Unendliche zum Determinierten entfaltet, sondern die Mitteilung der schöpferischen Gedanken an den endlichen Geist, nicht auf dem Wege der äußeren Gegenstandserfahrung, sondern durch unmittelbare „impressio", aber ohne daß dabei das Mysterium der Schöpfung begreifbar, das „Wie" und „Warum" der Vielheit der schöpferischen Gedanken Gottes denkerisch ableitbar würde.

3. Gottebenbildlichkeit (durch den Akt der Schöpfung) und Gottähnlichkeit (durch die Mitteilung der Gnade) sind nicht Gottgleichheit, die nur durch eine das Wesen der Seele selbst tangierende Entstellung vorübergehend verdeckt wird, oder vielmehr wesenhafte Göttlichkeit, die notwendig wiedergewonnen wird, wenn sich die Seele auf ihr eigenes, tieferes Wesen besinnt, und alles „Fremde ablegt", so daß die Wiederherstellung der ursprünglichen Göttlichkeit nur die Wiedergewinnung der unverfälschten Wesenheit der Seele selbst ist, ja die wiederaufblitzende Erkenntnis ihrer im Grunde nie verlorenen Identität mit Gott.

Wo steht nun Dionysius Areopagita innerhalb dieser Gegensätze? Es soll nicht geleugnet werden, daß es gerade bei ihm besonders schwer sein muß, dies eindeutig festzustellen, angesichts des bewußten Schillerns seiner Ausdrucksweise zwischen Christlichem und Neuplatonischem, das seiner Absicht entspricht, den christlichen Gehalt in das neuplatonische Gewand zu hüllen, und selbst über Christlich-Kultisches mit hellenischen Mysterienworten zu sprechen. Deshalb ist auch mit dem Nachweis der neuplatonischen Herkunft der einzelnen Motive, ja manchmal sogar nur der Termini und Formeln, bei ihm noch sehr wenig getan. Es muß untersucht werden, was jedes einzelne Motiv im Gesamtaufbau seines Denkens wirklich bedeutet, wie es — eventuell mit einer, seine ursprüngliche Bedeutung modifizierenden Umbiegung oder Einschränkung — in den Zusammenhang der übrigen Motive und des Gesamtplans hineingestellt ist. Erst dann wird sich uns der Sinn, den es für Dionysius hat, enthüllen, während wir sonst vielleicht an dem Faktum der äußerlichen Herübernahme der Form, in der es ausgedrückt ist, haften bleiben.

Was nun zunächst die Alternative: Schöpfung einerseits, Emanation, dialektische Entfaltung, stufenweises Hervorgehen des Vielen aus dem Einen andererseits betrifft, so finden sich bei Dionysius Abschnitte, die sehr an die neuplatonischen Vorlagen anklingen. Vor allem der bekannte Passus, in dem Gott mit der Sonne verglichen wird, die nicht überlegend und vorsätzlich, sondern durch ihr bloßes

Dasein[1] alles erleuchtet, was, entsprechend dem ihm zukommenden Maße, an ihrem Lichte teilzuhaben vermag. „Ebenso", heißt es, „spendet auch das Gute selbst, d. h. Gott, die Strahlen seiner vollen Güte allen Wesen nach eines jeden Maß, und durch sie bestehen und leben und erkennen alle geistigen Wesen, . . . und geben die Strahlen des Seins den niedrigeren Wesen weiter."[2] Anderswo heißt es, Gott „vervielfältige sich" dadurch, daß er aus seinem Ursein die Dinge hervorgehen lasse, ihnen Dasein schenke und „Anteil an seinem Sein gebe, ohne dabei doch aus seiner Einheit hervorzutreten"[3].

R. Roques prüft in seinem vorzüglichen Buche „L'Univers Dionysien"[4] insbesondere das erwähnte Sonnengleichnis und kommt zu dem Schlusse, daß hier doch nur eine Akkommodation an die neuplatonische Ausdrucksweise vorliegt, weil den Formeln „wesenhafte Ausstrahlung" und „nicht überlegend und vorsätzlich" andere Stellen gegenüberstehen, in denen ausdrücklich die Freiheit des Schöpfungsaktes und die Planmäßigkeit der geschaffenen Ordnung ausgesprochen wird[5] (bei einem wesensmäßigen und stufenweisen „Hervorgang" der Vielheit könnte der Plan der Vielfältigkeit nicht vom Ursprung des Hervorgangs geschaffen und weise gewählt sein, er müßte in der Natur des Ursprungs liegen). Insoweit weiß er sich auch mit der vom Verfasser[6] vertretenen Auffassung einig, daß Dionysius diese emanatistischen Formeln nur äußerlich übernommen habe, um sie an entscheidender Stelle im Sinne des Schöpfungsbegriffs umzudeuten, der seine eigentliche Meinung ausdrückt[7].

---

[1] Es ist leicht, die analoge Formel bei Proklos nachzuweisen. *Ὄντες γὰρ οὐδὲν ἄλλο, ἢ ἀγαθότης, αὐτῷ τῷ εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀφθόνως τἀγαθὰ χωρηγοῦσιν, οὐ κατὰ λογισμὸν ποιούμενοι τὴν διανομήν, ἀλλὰ τούτων μὲν κατὰ τὴν ἀξίαν δεχομένων, ἐκείνων δὲ, κατὰ τὴν αὐτῶν ὕπαρξιν διδόντων. Τῷ γὰρ εἶναι, ὅ εἰσι, πάντα ἀγαθύνουσιν. Πᾶν δὲ τὸ τῷ εἶναι ποιοῦν ἀσχέτως ποιεῖ. Ἡ γὰρ σχέσις πρόθεσίς ἐστι τοῦ εἶναι*: Elem. Theol. 122.

[2] PG 3, 693 B/C.

[3] PG 3, 649 B. Etwas vorher, wo auch von der „Vervielfältigung" Gottes durch den „Hervorgang" die Rede ist, fällt auch das durch die Anm. 1 erklärte Stichwort *ἄσχετος*: *ἡνωμέναι μέν εἰσι κατὰ τὴν θείαν διάκρισιν αἱ ἄσχετοι μεταδόσεις*: PG 3, 644 A. Eine weitere Parallelstelle ist PG 3, 824 A.

[4] L'Univers Dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954.

[5] Ebd. 101—102.

[6] Insbesondere in dem Aufsatze: La signification historique du Corpus Areopagiticum: RechScRel 36 (1949) 5—24.

[7] Vgl. Roques a.a.O. 324 Anm. 4 sowie 135 Anm. 3, 167 und 399. Es sei auch erwähnt, daß der Verfasser des Abschnitts: Influence du Pseudo-Denys en Orient im Artikel: Denys l'Aréopagite des „Dictionnaire de Spiritualité" sich gleichfalls mit der Gesamtauffassung des Verf. über Absicht und Haltung des Corpus Areopagiticum einverstanden erklärt (Dict. de Spir. XVIII—XIX Sp. 297). Besonders wichtig ist aber der Umstand, auf den Roques 78 Anm. 3 hinweist, daß nämlich der proklische Terminus *παράγειν*, den Dionysius im proklischen Sinne des stufenweisen Hervorganges zu gebrauchen vermeidet und

Aber — so fährt Roques fort[8] — wenn auch nicht das *Sein*, das bei allen Wesen von Gott selbst stammt, so wird doch nach Dionysius die *Erkenntnis* und das Wissen von Stufe zu Stufe weitergegeben und von den höheren Ordnungen der Wesen den niedrigeren vermittelt. Das Prinzip der stufenweise hierarchischen Vermittlung der von Gott gespendeten *Erleuchtung* ist, nach Roques, bei Dionysius gültig geblieben[9]. Er kann daher auch dem Prinzip des „*θεοῦ συνεργὸν γενέσθαι*“[10] nicht die Bedeutung beimessen, die ihm der Verfasser beigelegt hat: Daß es nämlich ebenso dazu bestimmt ist, den Begriff des *stufenweisen Weitergebens* der Erleuchtung durch den Begriff des *Mitwirkens* mit der *auf jeder Stufe unmittelbar* von Gott gespendeten Erleuchtung zu ersetzen, wie der Schöpfungsbegriff den Begriff der „Ausstrahlung“ ersetzen soll, obwohl in *beiden* Fällen die neuplatonische Ausdrucksweise zunächst neben dem christlichen Korrektiv noch gewahrt bleibt. Nach Roques soll zwar die „Ausstrahlungsformel“ durch das Bekenntnis zum Schöpfungsgedanken wieder aufgehoben werden, nicht aber die Idee der stufenweisen Mitteilung der Erkenntnis durch den Gedanken der Mitwirkung mit Gott, unmittelbar, auf jeder Stufe.

Lassen sich aber diese beiden Gesichtspunkte so ohne weiteres trennen? Lenken wir nicht notwendigerweise wieder in das Denkgeleise der „wesenhaften Ausstrahlung“ ein, wenn wir das Prinzip der Notwendigkeit der stufenweisen Vermittlung *auch nur* für die Erleuchtung und die Wissensmitteilung zugeben? Denken wir einmal den Gedanken konsequent zu Ende. Das bloße Dasein, das Gott den Wesen gibt — allen unmittelbar und allen auf gleiche Weise, ohne stufenweise Vermittlung und Verschiedenheit der „Ausstrahlung“ —, konstituiert sie noch keineswegs in ihrer *besonderen Wesensform*, in

nur an Stellen verwendet, die eindeutig von der Schöpfung sprechen, einmal doch in diesem Sinne bei ihm auftaucht — nämlich dort, wo er das Grundprinzip des proklischen Systems ganz entschieden ablehnt: *Οὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τἀγαθόν φησι, καὶ ἄλλο τὸ ὂν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἴτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας* (PG 3, 816 C/D). Die Stelle ist vom Verf. in dem Anm. 6 zitierten Aufsatze (ebd. 15) zusammen mit der fast noch schärferen Parallelstelle PG 3, 953 D eingehend behandelt worden. Es ist unverständlich, wie man angesichts einer solchen Stelle noch sagen kann: „Aus keiner Stelle geht eine Ablehnung des Neuplatonismus hervor“ (L. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums, München 1954, I 234 Anm. 4).

[8] Mais, ces points bien établis, il reste que le système dionysien garde du néoplatonisme non seulement sa vision étagée du monde, mais encore sa théorie des médiations nécéssaires: Roques a. a. O. 102.

[9] Il reste que les médiations hiérarchiques se veulent nécéssaires et contraignantes: Roques a.a.O. 324 Anm. 4 Ende.

[10] PG 3, 165 B und an anderen Stellen; vgl. den Anm. 6 zitierten Aufsatz, 16—18. Besonders hervorgehoben sei PG 3, 376 A: *Ἁπάσης δὲ τοῦτο κοινὸν ἱεραρχίας τὸ πέρας, ἡ πρὸς Θεόν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχὴς ἀγάπησις.*

ihrem eigenartigen Sein. Das tut — dies ist der Grundgedanke der dionysischen Hierarchie — erst die besondere Art und Weise, wie sie in höherem oder geringerem Grade, in reinerer oder getrübterer Form, die Einstrahlung der göttlichen Erleuchtung empfangen [11]. (Daß sie dann, entsprechend dieser Einstrahlung, mit der Gabe Gottes tätig mitwirken, jedes an seinem Ort, das macht ihre „hierarchische Wirksamkeit" aus.) Wenn aber diese besondere Art und Weise, in der sie die göttliche Einstrahlung der Erkenntnis, die Gabe der göttlichen Erleuchtung, in sich aufnehmen (die, wie gesagt, ihre Wesenseigenart erst konstituiert), durch das Prinzip der stufenweisen Vermittlung bedingt ist [12], dann ist ja ihre eigentümliche Wesenheit nicht das Ergebnis eines besonderen, diese bestimmte Wesensform in ihrer Eigenart *setzenden* Schöpfungsratschlusses Gottes, sondern nur die Folge ihrer hierarchischen Stellung, des Ortes, den sie in der Kette des Weitergebens der göttlichen Erleuchtung einnehmen. Damit wird aber der Unterschied der Seinsweisen, die Vielheit und Verschiedenheit der Wesensformen aus dem Schöpfungsakt Gottes hinausverlegt in die Stufenreihe, die sich aus der inneren Logik des vermittelnden Weitergebens der göttlichen Ausstrahlung notwendig ergibt. Denn diese Ausstrahlung ist ja, ihrem Wesen nach, einförmig und ununterschieden, wo sie am Anfang der Kette der Vermittlungen noch unmittelbar der ersten Ordnung mitgeteilt wird. Daß sie sich, von Stufe zu Stufe, verschieden „bricht" und vervielfältigt, das geschieht dann nicht deshalb, weil sie sich in freiem, schöpferischem Willensentschlusse eine Vielheit von „Rezipienten" schafft, sondern weil ihre Mitteilung, in der Kette des stufenweisen, mittelbaren Weitergebens, von Stufe zu Stufe notwendig differenziert wird — und die Rezipienten selbst erst durch diese Differenzierung, d. h. durch die Stufe, die sie im hierarchischen Aufbau einnehmen, in ihrer Wesenheit bestimmt werden. So sind wir wieder bei der Logik der Ausstrahlungsmetaphysik angelangt. Das Grundprinzip dieser Denkweise heißt: nicht im Ausstrahlenden, sondern im Aufnehmenden ist die Verschiedenheit der Stufen und Arten des Aufnehmens begründet. Ähnlich wie beim Sonnengleichnis gesagt wurde: „Das Maß dessen, was jedes Wesen von dem ausgestrahlten Lichte aufnimmt, liegt

[11] Das *κατ' ἀξίαν, κατὰ συμμετρίαν, κατ' ἀναλογίαν, ἀναλόγως, κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον* Empfangen ist ja das Grundprinzip der hierarchischen Unterscheidung: Roques a. a. O. 60—65 und 101—105.

[12] Das formuliert Roques (a. a. O. 105) mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: Le *nombre des intermédiaires détermine* donc le degré d'„épaississement" spirituel qui réduit progressivement l'activité théarchique aux divers moments de son *expansion*. Et cet épaississement *ne tient pas à l'activité divine* . . . mais à la capacité spirituelle des intelligences, qui est elle-même déterminée par le rang hiérarchique.

in ihm selbst", heißt es auch an der anderen Stelle, wo von der „göttlichen Vervielfältigung" die Rede ist: „Nicht im aufgeprägten Siegel selbst, sondern im ἐκμαγεῖον, das den Aufdruck des Siegels in sich aufnimmt, liegt die Verschiedenheit der Abdrücke begründet" [13]. Das wird anderswo noch am Beispiel des Lichtes ausgeführt, das die verschiedenen Gegenstände je nach ihrer unterschiedlichen Beschaffenheit verschieden beleuchtet, und am Beispiel des Feuers, das sich je nach der Entzündbarkeit und Erwärmbarkeit der Gegenstände verschieden auswirkt [14]. Diese Gleichnisse haben nichts Bedenkliches, solange man sie im Sinne einer „Materie" auffaßt, die dieselbe Wesensform in verschiedener, das allen gemeinsame Wesen mehr oder weniger vollkommen verwirklichender Ausprägung konkretisiert, oder im Sinn der persönlichen Würdigkeit, der individuellen Aufnahmefähigkeit für die Gaben Gottes innerhalb der einen, gemeinsamen Menschheit [15]. Auch davon ist bei Dionysius die Rede, und die „kirchliche Hierarchie" ist nach diesem Prinzip aufgebaut [16]. Sobald man aber die Wesensform selbst, die eine jeweils verschiedene Aufnahme der göttlichen Einstrahlung bewirkt, nicht vom göttlichen Schöpfungsakt her bestimmt sein läßt, sondern von der Differenzierung herleitet, die sich durch die stufenweise, mittelbare Weitergabe der in ihrem Ursprung noch gleichförmigen göttlichen Erleuchtung ergeben muß, hat man schon den Schöpfungsbegriff aufgegeben. Umsonst behauptet man dann noch, das *Sein* teile Gott allen Wesen zugleich und allen auf gleiche Weise mit, *nur die Erleuchtung* sei an hierarchische Mitteilung und an das Nacheinander der Stufenordnung gebunden. In Wirklichkeit ist dieses Sein dann nur das amorphe Dasein, das erst durch die bestimmte Wesensform zur Eigenart eines besonderen Seins konstituiert wird — und diese Konstituierung geschieht nicht durch den Schöpfungsratschluß Gottes, sondern durch die immanente Logik des Prozesses der stufenweisen, vermittelnden

---

[13] PG 3, 644 B.

[14] PG 3, 301 A—C.

[15] In diesem Sinn gebraucht Gregor von Nazianz das Siegelgleichnis in der Anwendung auf die Gnadenwirkung der Taufe in Or. 40; PG 36, 395 C.

[16] Roques a. a. O. 61, 63, 106—107. Die kirchliche Hierarchie ist ja nicht so beschaffen, daß durch die Stellung in ihr das *Wesen* des Menschen bestimmt würde, sondern seine hierarchische Stellung muß sich seiner persönlichen Würdigkeit anpassen — oder umgekehrt. Der Unwürdige verliert seine hierarchische Stellung (Roques a. a. O. 282). Sie bildet nur, im Veränderlichen und Irdischen, die himmlische Hierarchie nach, und in der bestimmt der hierarchische Rang auch das *Wesen*, so wie ja auch das Wesen des Menschen, im ganzen, durch seine hierarchische Stellung zu den Ordnungen der Engel bestimmt wird (Roques a. a. O. 103).

Weitergabe [17]. Die Eigenart seines Seins erhält also jedes Wesen — wenn wir den Gedanken konsequent zu Ende denken — nicht durch den Schöpfungsakt Gottes selbst, sondern durch die Anzahl der Zwischenstufen, die zwischen ihm und Gott liegen, d. h., wenn man es in voller Schärfe ausdrückt, durch seine größere oder geringere *Entfernung von Gott.*

Damit sind wir wieder bei dem neuplatonischen Seinsbegriff angelangt. Denn das ist ja das Grundprinzip der neuplatonischen Seinslehre: Was von der göttlichen, in sich selbst durch dieses Ausgehen nicht berührten Seinsquelle des „Hervorganges" ausstrahlt, ist seinem Sein nach geringer, seinsärmer, es ist „getrübtes" depotenziertes Sein, unvollkommenes Abbild dessen, was in seinem Ursprunge rein und vollkommen besteht — getrübt und depotenziert eben wegen seines „Ausganges". Und so ist es mit dem Nächsten, das es seinerseits hervorbringt (denn es erhält mit seinem Sein, wenn dieses auch ein niedrigeres ist als das seines Ursprungs, zugleich auch die Kraft der

[17] Roques versucht zwar, den Begriff des göttlichen Schöpfungsratschlusses, des προορισμός (PG 3, 824 C), an dieser Stelle einzuführen, in dem Sinne, daß die „Orte" innerhalb der hierarchischen Kette der Vermittlung eben zugleich auch von Gottes Ratschluß vorhergesehene „Weisen" des Teilhabens an ihm sind, die, ideal, vorherbestehen, noch bevor sie durch die tatsächliche hierarchische Tätigkeit der einzelnen Wesen verwirklicht werden. Daß mit den προορισμοὶ und θεῖα θελήματα, die auch παραδείγματα der geschaffenen Dinge darstellen, wirklich die platonischen Ideen gemeint sind, darüber kann kein Zweifel bestehen. Aber die von Roques versuchte Harmonisierung der Ideen mit den einzelnen Stufen des hierarchischen Aufbaus (modèles, raisons, prédéterminations, vouloirs divins, telles nous apparaissent les *ἀναλογίαι envisagées du côte de Dieu:* a. a. O. 62) ist wenig überzeugend, angesichts der so oft wiederholten Behauptung, die Verschiedenheit der Aufnahme der göttlichen Einstrahlung sei in der Verschiedenheit der Aufnehmenden begründet, und diese in ihrer Stellung innerhalb der Stufenreihe der hierarchischen Vermittlung. Das κατ' ἀξίαν des Empfangenden ist mit der „wesenhaften Ausstrahlung" des Gebenden (so daß die Unterscheidung nicht im schöpferischen Akte des Gebenden, sondern im hierarchischen Range des Aufnehmenden liegt) auch in der Anm. 1 angeführten Proklosstelle gekoppelt: Τούτων μὲν κατὰ τὴν ἀξίαν δεχομένων, ἐκείνων δὲ (im Plural, denn es handelt sich schon um die mehreren vermittelnden Untergottheiten) κατὰ τὴν αὐτῶν ὕπαρξιν διδόντων (Elem. Theol. 122). Die ganze Problematik der „Hierarchisierung" der göttlichen Erleuchtung hat Gregor von Nazianz treffend mit folgenden Worten umschrieben: . . . οὐκ οἶδα εἴτε τῇ τάξει τῆς στάσεως μεριζομένη (nämlich ἡ ἀπορροή, wie hier die hierarchische Engelstufe genannt wird) τὸν φωτισμόν, εἴτε τοῖς μέτροις τοῦ φωτισμοῦ τὴν τάξιν λαμβάνουσα (Or. 40; PG 35, 364). Entscheiden wir uns für die erste Möglichkeit, dann ist es nicht Gottes Ratschluß, sondern die hierarchische Stellung, die das Maß der Erleuchtung bestimmt. Entscheiden wir uns für die zweite Möglichkeit, dann besteht dieses bestimmte „Maß", diese besondere Weise des Teilhabens schon vorher, und das Wesen wird erst auf Grund von ihr in die hierarchische Stufenordnung eingeordnet — dann ist aber auch nicht die hierarchische Stellung, „le nombre des intermédiaires", wie es oben hieß, der Grund für diese besondere Art und diesen besonderen Grund des Teilhabens, und das Prinzip der notwendigen Vermittlungen hört auf, Aufbauprinzip der Hierarchien zu sein.

Seinsausstrahlung) und so fort und fort[18]. Jede niedrigere Seinsstufe ist ihrem besonderen Sein nach durch die größere Entfernung von ihrem göttlichen Ursprung konstituiert und *als solche* ein stärkerer oder schwächerer Grad der Gottentferntheit[19]. Kehrt ein Wesen aber zu seinem Ursprunge zurück, wendet es sich aus der Zerstreuung in die Vielheit und in die Welt der Dinge „nach ihm" (im Sinn der absteigenden *πρόοδος*) zurück zu seinem Ursprung (der plotinische und proklische Begriff der *ἐπιστροφή*), dann verliert es sein Eigensein wieder — dieses war ja seinem eigentlichen Ursprung, seinem

---

[18] In klassischer Weise ist dieses Prinzip des Seinsaufbaus bei Plotin Enn. VI 1, 6 formuliert, aber auch bei Proklos Elem. Theol. 36. Nebenbei sei hier nur angemerkt, wie stark die trinitarische Formel des Arianers Eunomius, die Gregor von Nyssa mitteilt (PG 45, 321—326) an die hier zitierten Stellen anklingt. Siehe: Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben, Wien 1948, 20—21.

[19] Daher auch das große Gewicht, das jeder Neuplatoniker auf die Reihenfolge des Seinshervorganges und auf die Zwischenstufen, die „*μέσα*", in diesem Hervorgange legt. *Διαδοχὴν ὁρᾷς καὶ τάξιν ἀρχῆς καταβαίνουσάν ἐκ τοῦ θεοῦ μέχρι γῆς*, sagt schon Maximus Tyrius (in den Schlußworten seiner Rede: *Τίς ὁ θεὸς κατὰ Πλάτωνα*) und ebenso heißt es bei Proklos: *Πᾶσαι τῶν θείων αἱ δυνάμεις ἄνωθεν ἀρχόμεναι καὶ διὰ τῶν οἰκείων προϊοῦσαι μεσοτήτων μέχρι τῶν ἐσχάτων καθήκουσι . . . ἄνωθεν οὖν μέχρι τῶν τελευταίων ἐκτείνουσιν ἑαυτάς* (Elem. Theol. 140). Das ist die „goldene Kette" der Wesen (das Bild stammt aus Homer), die überall im neuplatonischen Denken als Grundmotiv wiederkehrt (z. B. — um etwas weiter liegende Fälle zu nennen — Macrobius in Somn. Scip. I 14, 15, Isaac de Stella PL 194, 1885 C). Was Proklos den Christen vorwirft, ist nicht, daß sie *einen* Ursprung alles Seins annehmen, darin wird ihnen jeder zustimmen, sondern daß sie es unterlassen, *τὰς μεσότητας καὶ τὰς προόδους τῶν ὄντων λεπτουργεῖν* (In Tim. III 153, 8 Diels), und noch Olympiodorus sagt: *Μίαν εἶναι λέγουσιν τὴν πάντων ἀρχήν, οὐκ ἀμέσως δὲ ταύτην παράγειν τὰ τῇδε* (In Gorgiam 223, 11, Norvin). Erst wenn man diese Schritte und Zwischenstufen erkannt hat, hat man den Hervorgang wirklich verstanden, und die Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen wirklich begriffen. Das geht ganz deutlich aus der klaren Einteilung des Sallustios hervor (de Diis § 13, 24 Nock): Alles Entstehende entsteht entweder *τέχνῃ* oder *φύσει* oder *κατὰ δύναμιν*. *Τέχνη* setzt ein zu bearbeitendes Material voraus, das *φύσει* Entstehende entsteht aus einem anderen, das gleicher Natur ist, das Endliche kann aus dem Unendlichen also nur *κατὰ δύναμιν* entstehen, durch eine wesenhafte Ausstrahlung des Seins, die jeweils ein ihm nachfolgendes Geringeres schafft. Es ist das Prinzip des Seinsaufbaus, wie es in der vorigen Anm. belegt worden ist. *Daher* — folgert Sallustios —: *ὅσῳ τῆς ἡμετέρας φύσεως ὁ πρῶτος διαφέρει θεός, τοσούτῳ πλείους εἶναι τὰς μεταξὺ ἡμῶν τε κἀκείνου δυνάμεις ἀνάγκη* (Nock 26, 9). Die unausgesprochene Voraussetzung ist die, daß der Hervorgang des Endlichen aus dem Unendlichen notwendig auf eine, unserem Verstehen zugängliche Weise erfolgt — nur so ist die Folgerung zwingend, daß diese Weise eine von den drei angeführten sein muß. Aber dieser Anspruch, das Entstehen der Welt aus dem „Einen" begreifbar zu machen, ist ja das Grundprinzip der ganzen Seinslehre des Neuplatonismus; und darin ist auch schon die prinzipielle Ablehnung des Mysteriums der Schöpfung, die Negation der Idee eines freien Willensaktes Gottes, mit gegeben. Das spricht auch Plotin Enn. III 2, 2 sehr deutlich aus. Hier liegt der Grundgegensatz zwischen neuplatonischem und christlichem Denken.

innersten Wesenskern gegenüber doch nur Entfremdung, Verdunkelung, Verfälschung — und geht so zunächst wieder in die nächsthöhere Seinsstufe ein, aus der es ausgestrahlt ist (oder: abgefallen ist? der sehr subtile Begriff der *νεῦσις* bei Plotin umfaßt beide Aspekte) — besser gesagt: es geht wieder *in ihr auf*, wird ununterscheidbar eins mit seinem Ursprung und kehrt so dahin zurück, woher es ausgegangen ist. Die nächsthöhere Seinsstufe „wendet sich" ebenso ihrem Ursprung zu, und so geht es bis hinauf zu der obersten, alles umfassenden, unaussprechlichen Einheit, in die letztlich alles besondere und vielfache Sein versinkt [20].

Im Rahmen *dieser* Seinslehre freilich hat der Begriff hierarchischen Wissens, hierarchischer Erkenntnis einen wohlbegründeten Sinn. Aber wir wissen, daß Dionysius sie ablehnt, weil sie, in einer für christliches Denken untragbaren Weise, das geschöpfliche Wesen hineinstellt zwischen die beiden Pole eines wesenhaften Abfalls von Gott einerseits (so daß sein bloßes Eigendasein schon einen Abfall von Gott bedeutet) und eines wesenhaften Einswerdens mit Gott andererseits (das nicht nur gnadenhafte „Vergöttlichung", sondern wirkliche Identität sein soll). In beiden Fällen wird die Kreatürlichkeit des Geschöpfes aufgehoben. Deshalb verwahrt er sich ja nicht nur gegen die Idee einer Stufenfolge von höheren und niedrigeren, aus Gott stufenweise hervorgehenden Seinspotenzen [21], sondern auch gegen den Gedanken, daß das Streben der Wesen nach Einheit und „Frieden" ein Streben nach dem Aufgehen in dem Höheren, nach dem Verlieren und Abstreifen ihrer eigenen Wesenheit ist, und nicht nur nach Eintracht untereinander, und nach einer dem Geschöpflichen entsprechenden Gottgemeinschaft [22]. Was kann da noch die Beibehaltung des Begriffs der hierarchischen Erkenntnis bedeuten? Sie kann nur mehr das Beibehalten einer vom Neuplatonismus übernommenen Formel sein, die in seinem Denken keinen Platz und keine Bedeutung mehr hat; und daß es so ist, geht aus einer genaueren Analyse des Begriffs des „hierarchischen Wissens" deutlich hervor.

Stellt man sich nämlich die Frage: Was ist eigentlich der Inhalt des „hierarchischen Wissens"? [23], d. h. des Wissens, das die Hierarchien der Engel von Stufe zu Stufe weitergeben und die Engel den Menschen „in der Buntheit der vielfältigen Symbole" vermitteln [24], so muß man feststellen, daß dieses Wissen weder eine Erkenntnis von

[20] *δι' ὅσων πρόεισι, διὰ τοσούτων καὶ ἐπιστρέφεται*, Proklos Elem. Theol. 37; vgl. ebd. 31, 33, 38, 39, wo die ganze Theorie der *ἐπιστροφή* vorgetragen wird.
[21] PG 3, 816 C.
[22] PG 3, 952 B.
[23] *ἱεραρχικὴ ἐπιστήμη*, z. B. PG 3, 165 B, 177 C.
[24] Vgl. PG 3, 372/373, insbes. 373 A/B; PG 3, 376 B; PG 3, 180—181.

Gegenständen außer uns, noch ein Wissen von Gott ist (von beidem wird später die Rede sein), sondern ein Wissen *um die Ordnung und Stufenfolge selbst*, in der die von Gott gespendeten Erleuchtungen von Hierarchie zu Hierarchie weitergegeben werden. Wenn auch der eigentliche Wert dieses Wissens darin liegt, daß es das einzelne Wesen, dem es mitgeteilt wird, jeweils über sich hinausweist[25], weil es aus einer höheren Sphäre stammt, die ihre Wesenheit der niedrigeren in Formen offenbart, die dieser niedrigeren Sphäre adäquat sind (innerhalb der himmlischen Hierarchien in immer vielfältigeren und durch die Vermittlung verdunkelten Erleuchtungen[26], in der Menschenwelt durch sichtbare Symbole); der *Gegenstand* dieser Erleuchtung oder symbolischen Darstellung ist immer wieder *die Tatsache des hierarchischen Aufbaus selbst*[27]. Das ist bei den Engelhierarchien noch nicht so deutlich (denn der Inhalt der Erleuchtung, die sie einander weitergeben, wird bei ihnen nur angedeutet) wie bei den symbolischen Handlungen der kirchlichen Hierarchie. Soweit diese nämlich im Sinne des Dionysius wirklich als „hierarchisches Wissen vermittelnde" dargestellt werden (und nicht — unter dem Einflusse der liturgischen Realität und des tatsächlichen sakramentalen Lebens der Kirche — als das, was sie wirklich sind, wobei dann wieder zweifelhaft wird, inwiefern sie im Sinn des Dionysius „hierarchisches Wissen in äußerlichen Symbolen" vermitteln können[28]), stellen sie eigentlich nichts anderes symbolisch dar als eben die einzelnen Aspekte des Vorgangs der hierarchischen Vermittlung: die Erhebung des Eingeweihten auf eine höhere Stufe durch die Weihe, die ein auf noch höherer Stufe Stehender ihm gibt, als ein Bild der hierarchischen Vermittlung an und für sich — das Hervorgehen des Weihenden aus dem Heiligtum, als ein Bild der Ausstrahlung der Güte Gottes, die dabei doch in sich ruhend bleibt[29] — die Vielfalt der Wirkungen des hl. Myron, als ein Bild der Vielfalt der von Gott ausgestrahlten Gaben, die je nach Rang und Bereitschaft der Aufnehmenden in höherem oder geringerem Grade ihnen zuteil wird[30].

So bewegen wir uns eigentlich in einem Zirkel: Hierarchisches Wissen ist ein Wissen um die Art und Weise, w i e hierarchisches Wissen

---

[25] Dieser „anagogische Charakter" hierarchischen Wissens ist sehr gut formuliert von Roques a. a. O. 204.
[26] PG 240 C.
[27] Die, als Ganzes, wieder eine εἰκὼν τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος sein soll PG 3, 165 B, also selbst, in ihrem harmonischen Aufbau, ein Abbild der göttlichen Schönheit. Wir werden darauf noch zurückzukommen haben.
[28] Vgl. dazu Roques a. a. O. 197—199, insbes. 189.
[29] PG 3, 397 A und 397 D—400 A/B, ähnlich 429 A vom Inzensieren während des Meßopfers.
[30] PG 3, 477 D—480 A.

weitergegeben wird: Das Wissen um die Stufenordnung, in der dieses Wissen weitergegeben wird, soll selbst der Inhalt dieses Wissens sein. Diese merkwürdige inhaltliche Leerheit des hierarchischen Wissens bei Dionysius ist ein Beweis dafür, daß es — so sehr er seine Notwendigkeit betont — bei ihm seinen ursprünglichen Sinn schon verloren hat. Denken wir an die oben gegebene Darstellung des unverfälscht proklischen Seinsbegriffs zurück. Da ist das Wissen um die Stufenordnung des Seins zugleich das Wissen, das jedes Wesen von seinem Ursprung hat (denn es ist ja jeweils Ausstrahlung der nächsthöheren Seinsstufe) und dadurch, daß es sich auf diesen seinen Ursprung besinnt, gelangt es nicht nur zum wahren Selbstverständnis seines eigenen Seins (denn sein tieferer Wesenskern ist ja dasjenige in ihm, womit es noch, auch nach der Ausstrahlung, in dieser höheren Sphäre verwurzelt bleibt), sondern wendet sich auch seinsmäßig zu seinem Ursprung zurück, erhebt sich in die nächsthöhere Stufe und steigt so, von Stufe zu Stufe diesen Prozeß der Rückwendung wiederholend, bis zu der höchsten, ursprünglichen Einheit der Dinge, dem Urquell des Alls empor. Das hierarchische Wissen ist, so betrachtet, ein Wissen um die Stufen des Hervorgangs aus Gott, und zugleich, sobald die „Rückwendung" durch die Selbsterkenntnis (d. h. das Begreifen des Hervorganges) vollzogen ist, ein Wissen um die Stufen der Rückkehr zu Gott. Denn nicht nur die Rückkehr zu Gott, sondern auch die Erkenntnis Gottes (was für diese Betrachtungsweise ein und dasselbe ist) ist nur auf dem Wege über diese Stufen möglich, weil die Seinsverwandtschaft, die die Voraussetzung der Erkenntnis ist, jedes Wesen nur zu der nächsthöheren Seinsstufe besitzt, aus der es hervorgegangen ist [31], und nur durch sie zu den über ihr stehenden. Der so begriffene Abstieg und Aufstieg der Wesen, ihr Hervorgang und ihre Rückkehr ist aber auch insofern ein Weg zur Erkenntnis Gottes, als dieses Ausstrahlen der Einheit in die Vielheit, und die Rückführung der Vielheit zur Einheit die *wesensmäßige* Entfaltung Gottes darstellt, und das Begreifen dieses Vorgangs demgemäß eine Erkenntnis der Wesenheit Gottes ist — wenn auch nur eine Erkenntnis dieser Wesenheit kraft eines *Bildes* von ihr, da der „vielfältige Hervorgang" nur die nach außen ausstrahlende Kraft der Gottheit ist [32], deren unbeweglicher, nicht in die Ausstrahlung eingehender Wesenskern immer unfaßbar bleibt. Wissen und begreifen, wie eine jede Wesenheit von der ihr übergeordneten ausgeht, heißt also zugleich auch begreifen, wie das All von Gott ausstrahlt,

[31] Proklos, Elem. Theol. 29—35.

[32] Das ist der (proklische) Sinn der Anm. 27 zitierten areopagitischen Formel, daß die *ἱερὰ διακόσμησις* der *ἱεραρχία* eine *εἰκὼν τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος* sein soll (PG 3, 165 B).

und damit ist nicht nur die Wesenheit Gottes begriffen (weil diese Ausstrahlung wesenhaft zu seinem Sein gehört), sondern das Ausgestrahlte ist auch wieder zu seinem Ursprung zurückgekehrt, dadurch, daß es ihn als seinen Ursprung erkannt hat.

Das alles hat notwendigerweise seinen Sinn verloren, sobald man die Idee des stufenweisen Abstieges der Wesen von Gott und ihrer stufenweisen Rückkehr zu ihm, durch die aufeinanderfolgenden Seinsstufen hindurch, einmal preisgegeben hat. Dionysius sagt zwar einmal: *ἰσάγγελοι ἐσόμεθα* [33], aber das wird in Anlehnung an Luc. 20.36 gesagt, und keineswegs in dem Sinne, als ob wir, um zu Gott zu gelangen und mit ihm vereinigt zu werden, in hierarchischer Folge die Seinsstufen und Ordnungen der Engel durchlaufen müßten. Dem entspricht es, daß der Begriff der hierarchischen Erkenntnis und der Begriff der hierarchischen Vermittlung in seiner Anwendung auf die Engel bei Dionysius ebenso vag und inhaltlos wird, wie er es in seiner Anwendung auf die kirchliche Hierarchie der Menschenwelt gewesen ist. Damit sind nicht sosehr die Einschränkungen gemeint, die, ganz im Sinn der oben erwähnten *συνέργεια*, in bezug auf die hierarchische Vermittlung des Wissens durch die Engel gemacht werden [34], sondern vor allem die merkwürdige Inhaltsbestimmung des von den Chören der Engel einander vermittelten „hierarchischen Wissens". Nach der einzigen Stelle, wo etwas über den Inhalt der von den Engeln *einander* vermittelten hierarchischen Erkenntnis gesagt wird, soll der Inhalt dieser Erkenntnis — die *ἀνθρωποπρεπὴς ἀνάληψις* Christi, seine *ὑπὲρ ἡμῶν θεουργία*, seine *φιλάνθρωπος ἀγαθουργία* sein [35], also das Heilswerk selbst in seiner konkreten Realität. Und es sollte doch gerade eine rein geistige Wahrheit sein, die sich nur in unserer menschlichen Welt, durch hierarchische Vermittlung der Engel, in sinnenfälligen Bildern und sichtbaren Symbolen darstellt, während sie den Engeln selbst in ihrer reinen Geistigkeit zugänglich ist. Statt dessen werden die Engel darüber belehrt, was real-sichtbar in menschlicher Wirklichkeit (*ἀνθρωποφυικαῖς ἀληθείαις* PG 3, 1033 A) zu unserem Heile geschehen ist. Die Logik des Christlich-Dogmatischen hat sich hier stärker erwiesen als die Forderung

[33] PG 3, 592 C.

[34] Wenn Dionysius PG 3, 301 D sagt, die Erkenntnis, die die jeweils (*κατὰ μέρος*) übergeordnete Seinsstufe (*ὑπερκειμένη* sc. *τάξις*) der nächtsniedrigeren (*τῇ μετ' αὐτὴν ἑκάστῃ*) weitergibt, stamme *φύσει καὶ ὄντως καὶ κυρίως* von Gott, *θέσει καὶ θεομιμήτως* von der betreffenden höheren Seinsstufe, so ist das auch mehr, als wenn es bei Proklos heißt (was Dionysius auch wiederholt) sie stamme *πρώτως* von Gott, *δευτέρως* von dieser höheren Seinsstufe. Das Verhältnis zwischen Nächst- und Letztursache, causa secunda und causa prima kann wohl nicht mit *θέσει* und *φύσει* ausgedrückt werden, wohl aber das zwischen einem eigentlichen Wirkungsprinzip und einem bloß mitwirkenden.

[35] PG 3, 209 A/B.

des neuplatonischen Schemas, und auch diese Inhaltsbestimmung (so schön sie zur Exegese von Is. 63 paßt) hebt den Begriff der „hierarchischen Erkenntnis" wieder auf.

Der Begriff der „hierarchischen Erkenntnis" ist also selbst unhaltbar geworden in dem Augenblicke, wo die Idee des stufenweisen Hervorgangs der Wesen aus Gott, in einer wesenhaft-notwendigen Ausstrahlung, und die Idee der Rückwendung zu Gott, durch die Selbsterkenntnis ihres eigenen Wesens, die ein Bewußtwerden dieses „Ausgestrahltseins" sein soll, einmal aufgegeben worden ist; das zeigt deutlich die Tatsache, daß Dionysius einem keinen plausiblen Inhalt dieser hierarchischen Erkenntnis anzugeben weiß, weil dieser Inhalt ja, der Logik des „hierarchischen Wissens" entsprechend, eben kein anderer sein kann als das Wissen um die *Seins*hierarchie und um das eigene Wesen, *insofern* dieses als ein von der höheren Seinsstufe ausgestrahltes erkannt wird. Das beweist aber auch der Umstand, daß die *wirkliche* Erkenntnislehre des Dionysius, wo er sich nicht inhaltsleer gewordener neuplatonischer Formeln bedient, sondern seine eigene Auffassung über die Erkenntnis vorträgt, die wir von der äußeren Welt und den Gegenständen in ihr besitzen und die wir von Gott haben, ganz andere Wege geht. Es ist besonders bemerkenswert, daß hier nicht nur der Gedanke der Seinshierarchie keine wie immer geartete Bedeutung hat, sondern selbst die platonischen Ideen nicht als Medium der Erkenntnis in Betracht kommen. Die *μετοχαὶ* (oder *αὐτομετοχαὶ*), in die sich Gottes Sein zunächst „zerspaltet", bevor es, wiederum als ein Teilhaben an diesen *μετοχαὶ*, den *μετέχοντα* zuteil wird, spielen zwar auch bei Dionysius eine Rolle [36]. Aber er betont ausdrücklich, daß sie nicht von Gott verschiedene Zwischenwesen oder Untergötter sind, sondern nur die verschiedenen Aspekte der unendlichen Seinsfülle Gottes, und daß es dasselbe ist, ob wir sagen: Gott ist selbst *αὐτοζωή*, oder Gott ist *αὐτοζωῆς ὑποστάτης* [37]. Für das *Erkennen* der Dinge aber haben diese *αὐτομετοχαὶ* überhaupt keine Bedeutung, etwa in dem Sinn, daß das Einzelne erst durch eine von dem obersten Sein herabsteigende Deduktion der verschiedenen Seinspotenzen in seiner Besonderheit erkannt würde. Im Gegenteil: Die *μετοχαὶ* selbst werden dadurch erkannt, daß sie als schöpferische Kräfte mit ihren Wirkungen „zu uns herunterreichen" [38], also *aus* den Geschöpfen und *an* den Geschöpfen selbst. Wo von einer Stufenordnung der Seinsmomente die Rede ist (von dem Problem nämlich, wieso das Sein sich weiter

[36] Z. B. PG 3, 820 C, PG 3, 701 C, PG 3, 972 B.
[37] PG 3, 953 C—955 B.
[38] PG 3, 645 A.

erstreckt als das Leben, das Leben weiter als das Denken, obwohl Denken höher steht als Leben, Leben als nur Sein; man sollte doch meinen, daß das Höhere auch das Seinsmächtigere sei)[39], da wird die Frage nur *ontologisch* behandelt, und es wird gar nicht die Möglichkeit erwogen, daß die Aufeinanderfolge dieser Momente etwas für die vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitende *Erkenntnis* bedeuten könnte. Von den platonischen Ideen ist zwar die Rede[40]. Worauf es aber hier ankommt, ist, daß Gott *κατὰ πᾶσαν τῶν ὄντων ἐπίνοιαν πολλαπλασιάζεται*[41], trotz seiner absoluten Einheit, weil *in ihm alles Sein,* auch das vergängliche und endliche, als sein unvergänglicher Schöpfungsratschluß vorherbesteht[42]. Von einer Rolle, die die Ideen in unserm E r k e n n e n zu spielen hätten, in dem Sinne, daß wir durch sie erst die Dinge in ihrer wahren, unwandelbaren Wesenheit erkennen können (*das* wäre platonisch), verlautet gar nichts. Das einzige, was Dionysius über die Ideen im Hinblick auf uns zu sagen hat, ist das Schriftzitat[43]: „*Οὐ παρέδειξά σοι αὐτὰ τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν*", wodurch sie zwar ein wenig in die Nähe

[39] PG 3, 817 A.
[40] PG 3, 824 A — 825 A.
[41] PG 3, 824 A.
[42] Ganz im Sinn der Entwicklung, die in dieser Hinsicht schon der mittlere Platonismus genommen hat, werden die Ideen hier als Gedanken Gottes aufgefaßt, *προορισμοὶ* und *ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ θελήματα* (PG 3, 824 C) und *insofern παραδείγματα τῶν ὄντων*. Ob man mit Roques a. a. O. 62 sagen kann, es handle sich um die „vouloirs bienfaisants qui créent les *divers ordres* et leurs assignent les limites", und sie seien daher identisch mit den *ἀναλογίαι* und *συμμετρίαι*, die die hierarchische Ordnung bedingen, kann wohl zweifelhaft scheinen. Auf Grund von PG 3, 955 A (*αἱ ἐκδιδομέναι ἐκ Θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου προνοητικαὶ δυνάμεις*) könnte man sie ebenso mit den *αὐτομετοχαὶ* gleichzusetzen versuchen. Aber das eine und das andere ist wohl nicht richtig. Es *mußten* einfach die Ideen irgendwo Erwähnung finden, ohne daß sie direkt mit den Stufen des Seins oder mit der Aufspaltung der einen Gottheit in verschiedene Seinsaspekte gleichgesetzt werden könnten. Auch bei Proklos stehen ja diese drei Gedankenmotive unausgeglichen nebeneinander. Die Ideen stammen aus dem ursprünglichen Platonismus, die Stufenreihe der Seinsentfaltung und die Aufspaltung des einen Seins in eine Reihe von Seinsmomenten oder Seinsaspekten aus dem Emanationssystem des voll entfalteten Neuplatonismus. Auch die Ideen sind zwar eine Aufgliederung des „Einen" in eine Vielheit von Determinationen; aber die geht nach Dichotomien vor, nach dem Prinzip des *ταὐτὸν καὶ ἕτερον*, also auf der Basis des platonischen Dualismus, während gerade die „gegenseitige Einwohnung" der Seinsmomente (z. B. Proklos, Elem. Theol. 103) typisch neuplatonisch ist.
[43] Migne (PG 3, 825) gibt als Quelle des Zitats Exod. 25 an, offenbar deshalb, weil Pachymeres in der Paraphrase dieses Abschnittes auf Exod. 25, 40 hinweist; Roques (a. a. O. 204 Anm. 4) führt Osee als Quelle an, was richtig ist, aber nicht XIII 4, sondern V 11, wenigstens für das *πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν*. Das *παρέδειξα σοι*, wie überhaupt die ganze Idee der „himmlischen Vorbilder", stammt offensichtlich aus Exod. 25, 40, und das ganze Zitat, bzw. die Kontamination von zwei Schriftzitaten, ist ein typisches Beispiel für das flüchtige Zitieren des Dionysius, dessen hervorstechendster Fall die völlige Verkehrung der ignatianischen Sinns des Wortes *ἔρως* in sein Gegenteil (in dem Zitate *ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται* PG 3, 709 B) darstellt.

der neuplatonischen Zwischenwesen, Untergötter und Seinspotenzen gerückt werden (siehe Anm. 24), ohne daß ihnen aber dadurch irgendeine Funktion in unserer *Erkenntnis* zugewiesen würde. Das letzte Wort in seiner Erkenntnislehre bleibt also doch, daß wir aus den an den Geschöpfen wahrgenommenen Eigenschaften die *αὐτομετοχαὶ* und aus den *αὐτομετοχαὶ* in einem tastenden Rückschluß Gott, den *Ἀμέθεκτος*, erkennen, zur Erkenntnis der Dinge aber uns die unmittelbare Erfahrung allein befähigt und nicht eine platonische Ideenerkenntnis noch ein neuplatonisches Aufspalten Gottes in die obersten Seinspotenzen und ein denkerisches Herabsteigen zum Einzelnen.

Und die Erkenntnis Gottes? Wie aus den Geschöpfen in rückfolgernder Erkenntnis der Schöpfer erkannt wird und *ἐκ τῶν μετοχῶν καὶ τῶν μετεχόντων ὑμνεῖται τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα*[44], das ist soeben dargelegt worden. Aber das ist nicht die Erkenntnis, an die ein Platoniker denkt, wenn er von Gotterkenntnis im vollen Sinne des Wortes spricht. Das ist für ihn nur die Erkenntnis, die von Gott gewonnen wird, wenn sich die Seele vom Sichtbaren und außer ihr Seienden abwendet, in ihr eigenes Inneres hinein und dort Gott findet — weil sie, sagt der Neuplatoniker, in ihrem tieferen Wesen, im Grunde ihres Seins göttlich und mit Gott wesenseins ist. Aber so denkt Dionysius nicht. Die „unerkenntnismäßige Einigung" mit Gott, die die Seele erlangen kann, wenn sie sich zu ihm „unerkennend erhebt"[45] und sich ihm durch ein Abtun aller Erkenntnis verbindet, das doch wiederum auch: „Erkenntnis des über aller Erkenntnis Liegenden"[46] genannt werden kann — dieses „Eintreten in das Dunkel", das nur wegen der übermäßigen Lichtfülle als Dunkelheit empfunden wird[47], geschieht *τῇ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ ἐκστάσει*, durch das Heraustreten aus allem endlichen Sein, *und aus sich selbst*[48] kraft der *Liebe* zu Gott, die dieses Aus-sich-Heraustreten verursacht[49]. Es ist also keineswegs die im Grunde ihres Seins verborgene, ihre Wesenheit konstituierende Göttlichkeit, die ihr die Vereinigung mit Gott und die aus dieser Wesensgemeinschaft folgende Erkenntnis von Gott ermöglicht. Erst die von Gott selbst verliehene

[44] PG 3, 644 A.
[45] PG 3, 997 A.
[46] PG 3, 1065 A; vgl. auch PG 3, 872 A: *ἡ θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη.*
[47] PG 3, 1073 A.
[48] PG 3, 1000 A; vgl. auch PG 3, 872 B: *ὁ νοῦς, τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, εἶτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς . . .* und 865 B / 868 A: *ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους Θεοῦ γενομένους· κρεῖττον γὰρ εἶναι Θεοῦ, καὶ μὴ ἑαυτῶν· οὕτω γὰρ ἔσται τὰ θεῖα δοτὰ τοῖς μετὰ Θεοῦ γενομένοις.*
Das sind ganz unneuplatonische Worte. Für den Neuplatoniker ist das Göttliche immer *μάλιστα ἡμεῖς.*
[49] PG 3, 712 A.

Kraft, die er ihr mitteilt, um sie zu sich emporzuführen, ermöglicht ihr diesen Aufstieg zu Gott [50], in dem sie mit Gott, dem Unerkannten, in einer alles Erkennen übersteigenden Weise verbunden wird [51]. Damit ist aber der „hierarchische Gedanke" an der entscheidenden Stelle durchbrochen. Denn wenn auch in dieser Einigung durch die Liebe der Abstand zwischen Geschöpf und Schöpfer, selbst in der Einigung, völlig gewahrt bleibt, im Gegensatz zur neuplatonischen Auffassung (denn es ist ja nicht die wesenhafte Göttlichkeit der Seele, ja ihre Identität mit Gott im Grunde ihres Wesens, durch die diese Einigung geschieht, sondern die von Gott selbst geschenkte Kraft der Liebe, die die Seele „aus ihrer eigenen Wesenheit heraustreten macht", ohne sie doch in Gott aufgehen zu lassen), so ist es doch eine *unmittelbare* Einigung, die nicht das Ergebnis des Durchlaufens der höheren Seinsstufen ist, die zwischen Gott und der Seele stehen, sondern dann eintritt, wenn die Seele in gleicher Weise alles, Höchstes und Niedrigstes, Sichtbares und Geistiges, übersteigt, und nur in den „Strahl der Dunkelheit" blickt, der aus der überschwenglichen Lichtfülle der Gottheit in sie hineinstrahlt [52]. Es ist ein Aufstieg zu Gott, über alle hierarchischen Seinsstufen hinweg, ja sozusagen an allen hierarchischen Seinsstufen vorbei, ein Durchbrechen durch die hierarchischen Ordnungen, in denen die Seele nach der neuplatonischen Auffassung steht, und die sie nach dieser Auffassung durchlaufen müßte — weil eben (darin unterscheidet sich die areopagitische Auffassung grundlegend von der neuplatonischen) dem Unendlichen der Gottheit gegenüber *alles* Geschöpfliche inadäquat ist, und die Erhebung zu Gott nicht kraft des göttlichen Wesenskerns möglich ist, der vom aufsteigenden Geiste als seine eigentliche Wesenheit erkannt wird, sondern kraft der von Gott ihm gnadenhaft verliehenen Liebe, die göttlicher Wesenheit ist und ihn dem Göttlichen wesensähnlich *macht*.

Beide Motive — stufenmäßiger Aufstieg und wesenhafte Göttlichkeit — sind im Neuplatonismus notwendig miteinander verbunden, denn die Annäherung an den göttlichen Wesenskern, in dem, kraft seiner Wesenseinheit mit Gott, für die Seele Gott selbst erkennbar wird, kann nur durch das stufenweise Abtun der wesensfremden, diese wesenhafte Göttlichkeit verdeckenden Seinshüllen geschehen, in eben der Reihenfolge, in der sie der Seele bei ihrem wesensmäßigen Ausstrahlen aus Gott, ihrem „Abstieg" „übergelegt" worden sind. Die klare Negation beider Motive bei Dionysius — der *wesenhaften* Göttlichkeit der Seele, als Erklärungsgrund ihrer Gotteserkenntnis

[50] PG 3, 712 C/D; vgl. auch PG 3, 372 A: *Τῷ πρὸς αὐτὸν ἀνατεινομένῳ καὶ ἡμᾶς ἀνατείνοντι τῶν καλῶν ἔρωτι.*
[51] PG 3, 1001 A: *Τῷ παντελῶς ἀγνώστῳ . . . κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος.*
[52] PG 3, 1000 A; vgl. 1073 A.

und ihrer Gotteinigung, und des *stufenweisen* Aufstiegs zu Gott, als der Form und Weise dieses „einswerdenden Erkennens" — und ihre Ersetzung durch die Idee einer übervernünftigen Erkenntnis Gottes, aus der L i e b e zu ihm, die nicht durch ein stufenweises geistiges Emporsteigen, sondern kraft ihrer „ekstatischen" Wirkung die Seele *unmittelbar* mit Gott vereinigt, indem sie sie aus ihrer eigenen Wesenheit heraushebt und in die Gemeinschaft mit Gott versetzt — das bedeutet eine Abwendung vom neuplatonischen Denken in seinem wesentlichsten Punkte. Es ist kein Wunder, daß angesichts dieser entscheidenden Wendung die Formeln von der hierarchischen Vermittlung der Erkenntnis, wenn sie, als bloße Behauptung, auch noch beibehalten werden, doch in Wirklichkeit zu leeren Hülsen geworden sind, die mit dem Aufgeben des Emanationsschemas und des Gedankens der wesenhaften Identität zwischen dem Seelengrunde und Gott ihren Inhalt und ihren Sinn verloren haben[53]. Dabei ist zu bedenken, daß hier, an diesem entscheidenden Punkte, der bewußten Negation des neuplatonischen Grundgedankens in der eigentlichen Intention der Lehre keine äußerliche Akkommodation an die neuplatonische Ausdrucksweise, keine formelhafte Übernahme neuplatonischer Denkschemen gegenübersteht, wie dies bei dem Begriff der „hierarchischen Erkenntnis" und ebenso bei dem Bilde der „Seinsausstrahlung" doch noch der Fall war — und daß ferner gerade diese Lehre von der mystischen Erkenntnis Gottes im Dunkel des Nichtwissens, kraft des Strebens der Liebe zu ihm, diejenige Lehre des Areopagiten ist, mit der er vor allem auf die Nachwelt eingewirkt hat, so daß für viele seiner Nachfolger und Schüler diese Lehre überhaupt das Ganze seiner Lehre ausmacht.

Fassen wir also das Urteil über den wirklichen neuplatonischen G e h a l t des areopagitischen Denkens zusammen:

1. In der Frage des „Seinshervorganges" stehen einander dezidiert emanatistische Formeln und Bilder und ebenso deutliche Bekenntnisse

---

[53] Man darf auch nicht übersehen, wie viele charakteristisch neuplatonische Termini und „Kennworte" schon von Dionysius selbst auf ein anderes Gebiet übertragen, und so vom Ontologischen ins bloß Erkenntnismäßige transponiert werden. Ein besonders bezeichnendes Beispiel ist myst. Theol. cap. 3, PG 3, 1032 bis 1033. Daß das Göttliche sich κατὰ τὸ ποσὸν τῆς καθόδου vervielfältige, und κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀνόδου wieder zur Einheit „zusammenziehe" (συστέλλεται), daß nach dem Maße der Nähe oder Entfernung in diesem Ab- und Aufstiege die Verwandtschaft oder Wesensferne jeder einzelnen Stufe (zu oder von der Gottheit) sich bestimme (vgl. oben S. 391), das alles gilt im eigentlichen Neuplatonismus von der ontologischen „Vervielfältigung" der göttlichen Einheit zur Vielfalt ihrer „Ausgänge", und von der Rückkehr dieser Vielfalt zur ursprünglichen Einheit, bei Dionysius wird es bewußt nur von der Vervielfältigung und Vereinfachung der *Aussagen* über Gott, und von der Adäquatheit oder Inadäquatheit der für das Göttliche verwendeten Bilder ausgesagt.

zur Schöpfungsidee scharf gegenüber. Es kann kein Zweifel sein, wo die eigentliche Meinung des Areopagiten zu suchen ist.

2. In der Frage der Erkenntnis wird zwar die Notwendigkeit hierarchischer Vermittlung behauptet und die Erkenntnis überhaupt als „hierarchische Erkenntnis" umschrieben, ja sogar die hierarchische Ordnung selbst als der Gegenstand dieser hierarchischen Erkenntnis bezeichnet. Das hat aber nur einen Sinn innerhalb eines Denksystems, wo die Wesenserkenntnis zugleich eine Erkenntnis des „ausstrahlenden Seinshervorgangs" aus der jeweils nächsthöheren Seinsstufe ist, also in einem Emanationssystem. Ist die Emanationslehre als Inhalt des hierarchischen Wissens einmal aufgegeben, so verliert dieses Wissen überhaupt seinen Inhalt. Daher die merkwürdige Leere des „hierarchischen Wissens" bei Dionysius. Wo er aber wirklich von der Erkenntnis Gottes spricht — und er hat darüber eine sehr klare und sehr deutlich von der neuplatonischen unterschiedene Lehre —, da vollzieht sich diese Erkenntnis nicht kraft eines Durchlaufens der „hierarchischen Stufen" der „Entfernung von Gott", das zugleich ein stufenweises Hinabsteigen in den tiefsten Mittelpunkt des eigenen Wesens ist, sondern kraft der Unmittelbarkeit der Liebe zu Gott, die den geschöpflichen Geist g a n z aus sich heraustreten läßt und g a n z mit Gott einigt[54]. Und dieser grundlegende Unterschied in der Auffassung des Dionysius von der Erkenntnis Gottes beruht darauf, daß er

3. in der Lehre vom Wesen der Seele die Idee ihrer wesenhaften Göttlichkeit, wonach sich die Erkenntnis Gottes auf die im Seinsgrunde der Seele bewahrte Identität mit Gott gründet, zugunsten einer Lehre aufgegeben hat, die nicht einmal sosehr die Gottebenbildlichkeit der Seele betont, wenn sie die übervernünftige Erkenntnis Gottes in der Einigung mit ihm erklären will, als die göttliche und vergöttlichende Kraft der Liebe, die Gott der Seele mitteilt, um ihre Erhebung zu ihm zu ermöglichen. Damit ist das neuplatonische Prinzip der Emanation und der im Grunde der Seele bewahrten Identität mit Gott durch die echt christliche Schöpfungsidee ersetzt worden, ja sogar, in bezug auf die Frage der Erhebung der Seele zu Gott, durch eine sich deutlich anbahnende Gnadenlehre.

Dieser Sachverhalt bestimmt auch die Nachwirkung des Areopagiten. Die Konzession, die er mit der Übernahme neuplatonischer Formulierungen und Gleichnisse der neuplatonischen Ausdrucksweise in der Seinslehre gemacht hat, ist im Mittelalter nur einmal wirklich spekulativ wirksam geworden — sozusagen durch ein wiederum Vi-

[54] PG 3, 865 B; vgl. Anm. 48.

rulentwerden dieser neuplatonischen Keime — nämlich bei Scotus. Das mußte geschehen in einem Falle, wo das (im Grunde „heidnische") Bestreben des Neuplatonismus, den Hervorgang der geschöpflichen Vielheit aus der göttlichen Einheit, den *θεῖος πολλαπλασιασμός*, die „divisio naturae", denkend zu verstehen und im Geiste nachzuvollziehen — ein Bestreben, dem der Areopagite eben seine Betonung des Schöpfungsbegriffs entgegengestellt hatte — wieder zum Grundanliegen eines Systems geworden war. Es ist auch logisch, daß an Scotus wieder Richtungen anknüpfen oder ihn zumindest als ihren Vorläufer betrachten, die dasselbe geistige Anliegen haben, wie z. B. der deutsche Idealismus des beginnenden XIX. Jahrhunderts[55]. In der allgemeinen Erkenntnislehre hat sich sein Einfluß kaum je geltend gemacht. Die Illuminationstheorie ist augustinischen, nicht areopagitischen Ursprungs. Wo man andererseits seine Hierarchisierung der Geistwesen als Erklärungsprinzip für den Aufbau der Engelwelt und ihr Verhältnis zur Menschenwelt verwendet hat, hat dies ebensowenig einen Einfluß auf die jeweilige Seins- und Erkenntnislehre gehabt wie bei ihm selbst. Sein eigentlicher, entscheidender Einfluß liegt auf dem Gebiet der mystischen Erkenntnislehre, und da ist es gerade das prinzipiell Christliche seines Denkens, was allein hätte nachwirken können — die Anerkennung der Geschöpflichkeit der Seele, das Durchbrechen des Prinzips der hierarchischen Vermittlung zugunsten der unmittelbaren Einigung mit Gott, die Begründung dieser Einigung in der Liebe als der von Gott selbst mitgeteilten Kraft der Erhebung zu ihm. Wenn sich doch auch hier wieder andere Elemente in die von Dionysius ausgehende Tradition mischen — wie z. B. die Idee der Strukturierung der Seele, entsprechend den Seinsstufen des Kosmos, oder den Etappen des mystischen Aufstiegs, die Idee eines göttlichen Wesenskernes der Seele, in dem sich diese Einigung vollzieht, eines Seelengipfels, der allein in die Sphäre des Ewigen und Ungeschaffenen emporreicht —, so geschieht dies deshalb, weil hier andere, direktere neuplatonische Einflüsse am Werk sind, die eine Umgestaltung und Uminterpretierung der areopagitischen Gedanken bewirken, in einer Richtung und einem Sinne, wie sie den wirklichen Denkintentionen des Areopagiten widersprechen. Aber das soll — soweit es nicht schon in den beiden vorhergehenden Aufsätzen[56] behandelt worden ist — den Gegenstand einer künftigen Untersuchung bilden.

[55] Charakteristisch sind die PL 122, 104—118 mitgeteilten Äußerungen und überhaupt die Beurteilung, die Scotus in der Philosophiegeschichtsschreibung der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts in hegelianischen Kreisen erfährt.

[56] Schol 30 (1955) 185—194; 31 (1956) 31—40.

Die Berechtigung einer Philosophie im Innern des christlichen Gedankens

Von Franz Pelster S. J.

Unter diesem Titel veröffentlicht der spanische Bischof García Martínez[1] eine sehr besonnene und gehaltvolle Studie, auf die ich auch die Leser dieser Zeitschrift hinweisen möchte. Anlaß zu dieser Arbeit waren einmal eine Kontroverse über die Möglichkeit einer christlichen Philosophie und zweitens Meinungsverschiedenheiten über den Sinn kirchlicher Dekrete, wobei *eine* Auslegung die Freiheit philosophischen Denkens ungebührlich zu beschränken schien. M. erörtert drei eng miteinander verbundene Fragen: Gibt es eine christliche Philosophie? Welches Verhältnis hat diese Philosophie zum kirchlichen Lehramt? Ist die Auslegung hierauf bezüglicher kirchlicher Dekrete durch einzelne Anhänger einer rigoristisch thomistischen Schule berechtigt?

1. Seit der von voreingenommenen Philosophen wie Bréhier und Brunschvicg[2] aufgestellten Behauptung, es gebe keine wahre Philosophie, die als solche *christlich* sein könne, hat man sich auf katholischer Seite mit der Untersuchung der Berechtigung dieses Terminus, der an und für sich schon seit langem geklärt war, wiederholt beschäftigt. In der Sache sind wohl alle katholischen Philosophen eins. Einige lehnen, wohl aus Furcht, die Philosophie im christlichen Raum könne bei Andersdenkenden durch diese Bezeichnung an Ansehen verlieren, den Ausdruck „christliche Philosophie" ab[3]. Andere treten, wie mir scheint, mit vollem Recht, bewußt für sie ein[4]. Denn christliche Philosophie sieht in den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes nicht nur eine negative Form, sie erkennt auch dankbar an, daß sie reiche Anregung, viele Forschungsziele und durch kirchliche Organe vermittelte rein philosophische Lehren auf diesem Wege erhalten habe, bei aller Unabhängigkeit ihrer natürlichen Beweise und Forschungsmethode.

2. Das Verhältnis zum *kirchlichen Lehramt* ist bereits im Vorhergehenden angedeutet. Hier handelt es sich mehr um die genauere Bestimmung der Selbständigkeit der Philosophie. Wie M. betont, ist der Unterschied zwischen Glaubenserkenntnis und Vernunfterkenntnis nicht etwas Thomas, der ihn besonders klar hervorhebt, zuerst Eigentümliches. Er findet sich schon bei Augustin, anderen Vätern und manchen Theologen vor Thomas. Allerdings betrachtet noch Thomas die Philosophie mehr in theologischer Perspektive. Die Kommentare der Artisten trieben reine Philosophie; sie schufen aber keine systematischen Traktate. Letzteres war, abgesehen von wenigen minder bedeutenden Vorgängern, das Ver-

---

[1] De l'authenticité d'une philosophie à l'intérieur de la pensée chrétienne. Publications de la Société Internationale ‚Francisco Suarez', Oña (Burgos) 1955. Die Schrift ist zuerst in Form von einigen Artikeln spanisch erschienen, dann aber ins Französische übersetzt. Ich zitiere nach der autorisierten französischen Übersetzung.

[2] Die betreffenden Äußerungen siehe bei Martínez 7—9.

[3] Martínez nennt S. 9 Gilson und Maritain. Beide machen allerdings bedeutende Einschränkungen.

[4] Man braucht nur den großen Kommentar Fr. Ehrles zur Enzyklika ‚Aeterni Patris' (Neuauflage: Zur Enzyklika ‚Aeterni Patris', Text und Kommentar, Roma 1954, Edizioni di Storia e Letteratura) zu lesen, um von der Berechtigung überzeugt zu sein.

dienst des Suarez in seinen großen Disputationes Metaphysicae [5]. Der gewaltige Bau einer christlichen Philosophie ist nicht das Werk eines Mannes oder einer Schule; die Anfänge stehen schon in der Väterzeit; Albert der Große, Bonaventura, Thomas und Scotus, Ordensmitglieder und Laien, 14. und 16. Jahrhundert haben daran mitgearbeitet. Das große Verdienst von Thomas liegt darin, daß er griechische Philosophie und philosophisches Gedankengut altchristlicher Zeit zu einem harmonischen Ganzen vereinigte, dessen Grundwahrheiten, nicht jegliche Einzelheit, die philosophia perennis bilden, die allen Anfechtungen und verlockenden Irrtümern anderer Systeme standgehalten hat und noch heute standhält, obgleich es auch in ihr Zeitgebundenes und Ausbau Forderndes gab und noch heute gibt.

Wie steht es nun mit der Selbständigkeit dieser Philosophie gegenüber dem kirchlichen Lehramt? Es gibt kraft klarer Entscheidung des Vatikanischen Konzils [6] zwei geschiedene und in sich selbständige Reiche des Erkennens: des Glaubens und der natürlichen Vernunft. Beide haben ihre eigenen Methoden. Ein Widerspruch zwischen gesicherten Ergebnissen der Philosophie und Glaubenswahrheiten ist nicht möglich. Denn derselbe unendlich wahre Gott hat die natürliche und die Glaubenserkenntnis gegeben. Der Philosoph handelt also nur nach den Gesetzen der eigenen Wissenschaft, wenn er sich den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes, die dasselbe im eigenen Bereich kraft göttlichen Auftrages fällt, demütig beugt. Dieser Bereich des Lehramtes umfaßt alles, was mit dem Glauben und der Sittenlehre in Beziehung steht, nicht aber andere rein natürliche Wahrheiten, wie etwa die Ergebnisse beobachtender Naturwissenschaften, es sei denn daß auch sie in näherer Beziehung zum Offenbarungsschatz stehen. Unfehlbare Entscheidungen verlangen absolute Unterwerfung des Verstandes, Entscheidungen geringeren Grades zum allermindesten ein obsequium silentiosum. Da aber auch sie unter dem Beistand des Heiligen Geistes gefällt sind, so haben sie je nach den Umständen ein sehr großes Maß von Wahrscheinlichkeit für sich [7]. Das ist alles. Und nichts widerspricht hier dem Charakter echter Philosophie, die in ihrem eigensten Bereich völlig unabhängig bleibt. Natürlich kann die Kirche in ihren eigenen Anstalten disziplinäre Vorschriften über Umfang, Methode und Gegenstand des zu behandelnden Stoffes fällen.

An 3. Stelle erörtert M. eine Schwierigkeit. Eine zu enge und in der Sache nicht gegebene *Ausdeutung der Dekrete* über die von der Kirche gewünschte Folge des hl. Thomas scheint eine durchaus notwendige Freiheit und das Ansehen der christlichen Philosophie hie und da zu bedrohen. Vor der Enzyklika ‚Aeterni Patris' Leos XIII. bestanden in der Kirche die verschiedenen theologischen und philosophischen Schulen, wie Thomismus, Skotismus, Suarezianismus, ungestört nebeneinander. Suarez übrigens ist in sehr vielen und wesentlichen Punkten ein treuer Anhänger des hl. Thomas, wenn er auch in einzelnen Fragen sich die Freiheit anderer Meinung erlaubt. Nach der Enzyklika machte sich in einigen Kreisen das Bestreben geltend, den Thomismus als allein von der Kirche approbierte Lehre hinzustellen, auf die alle mehr oder minder verpflichtet seien. Die Lehre des hl. Thomas habe allein kanonische Geltung [8]. Ein Philosoph, der ein treuer Sohn der Kirche sein wolle, müsse das Thomas eigene System und die der thomistischen Schule eigenen Thesen, wie sie in den bekannten 24 Thesen niedergelegt seien, annehmen. Richtig ist, daß die Lehre des hl. Thomas nach den wiederholten Aussprüchen der Päpste in der Kirche ein wohlverdientes Ansehen und eine Empfeh-

[5] Martinez 13.
[6] Vatic. s. 3 c. 4; Denz. 1795—1800.
[7] Vgl. Martínez 21—27.
[8] A. a. O. 28—30.

lung hat, wie sie in gleichem Maße, abgesehen von Augustin, keinem anderen Lehrer zuteil geworden ist. Irgendeine Art von Unfehlbarkeit kommt ihm jedoch evident nicht zu, wie Papst Pius XII. hervorhebt: Doctores utique magnos habet et summis laudibus decorat Thomam et Augustinum; at falli nescios tantum Sacrarum Scripturarum caelitus inspiratos auctores profitetur [9]. Bei einigen Äußerungen der Päpste aus früherer Zeit [10] muß man, wie Martinez sagt [11], den panegyrisch-rhetorischen Stil berücksichtigen, wie etwa bei: tot articuli, tot miracula. Vor allem aber ist zu beachten, daß mit vollem Recht die Lehre im allgemeinen empfohlen wird, nicht aber alle einzelnen Punkte [12], und hier liegt ein Grundfehler mancher Interpreten. Auch andere Lehrer, die in manchem nicht mit Thomas übereinstimmen, haben ähnliches Lob erhalten, z. B. der hl. Bonaventura [13]. Wie M.[14] bemerkt, kommen in unserer Frage nicht die Aussprüche über die wissenschaftliche und rein theologische Bedeutung der Lehre des Heiligen in Betracht; diese wird von allen freudig anerkannt. Es handelt sich um Aussprüche über die kanonische, d. h. verpflichtende Geltung von Ansichten, die nicht unmittelbar mit dem Glauben zusammenhängen und in den katholischen Schulen frei gelehrt wurden. Nun sagt schon Leo XIII. in seiner Enzyklika ‚Aeterni Patris', in der er so eindringlich die Lehre von Thomas empfiehlt: Sapientiam sancti Thomae dicimus: siquid enim est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi [15].

Und Pius X., der die Lehre des Heiligen so sehr empfahl und Anschluß an seine Lehre verlangte, erklärte die principia und capita doctrinae Thomae in folgender Weise: Ceterum his Thomae principiis, si generatim atque universe de iis loquamur, non alia continentur quam quae nobilissimi philosophorum ac principes Doctorum Ecclesiae meditando et argumentando invenerant de propriis cognitionis humanae rationibus, de Dei natura rerumque ceterarum, de ordine morali et ultimo vitae fine assequendo [16]. Schon früher hatte Leo XIII. auf eine

[9] Ansprache Pius' XII. beim 4. Centenarium der Universitas Gregoriana: AAS 45.

[10] Eine Zusammenstellung der anerkennenden Äußerungen für Thomas und seine Lehre findet sich in dem auch sonst viel Bemerkenswertes enthaltenden Buch von I. M. Ramirez, De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis, Salmanticae 1952. Allerdings enthält das Buch einzelne Thesen, die entschiedenen Widerspruch verlangen. Der wesentliche Inhalt ist zuerst in der Zeitschrift The Thomist 15 (1952) 1—100 erschienen. Gegen einige Aufstellungen der Schrift habe ich mich schon damals gewandt. Vgl. The Authority of St. Thomas in Catholic Schools and the Sacred Sciences. An Opinion regarding two Recent Articles: FranceSt 13 (1953) n. 4, 1—26.

[11] A. a. O. 34.

[12] A. a. O. 35.

[13] A. a. O. 35 Anm.

[14] A. a. O. 32.

[15] Text bei Fr. Ehrle, Zur Enzyklika ‚Aeterni Patris' 33 und Kommentar Ehrles S. 105. Er sagt: „Freilich, diese Überlegenheit, diese Zuverlässigkeit der Lehrmeinungen, diese Gründlichkeit und Klarheit der Beweisführung und Darlegung wird der Lehre des hl. Thomas nur zugeschrieben, insofern sie in ihrer Gesamtheit betrachtet wird. Es kann also mit Berufung auf die päpstliche Approbation nicht behauptet werden, in jeder einzelnen Frage verdiene die Meinung des hl. Thomas den Vorzug vor jeder andern Ansicht; es müsse mit andern Worten jede von der seinigen abweichende Aufstellung von vornherein als irrtümlich bezeichnet werden. Eine solche absolute Unfehlbarkeit garantiert dem englischen Lehrer kein päpstlicher Ausspruch, ja sie kann sie ihm nicht garantieren."

[16] AAS 6 (1914) 337.

Anfrage des Generals der Gesellschaft Jesu Ludwig Martin geantwortet, daß er weder ausdrücklich noch einschließlich der Gesellschaft die Lehre von dem realen Unterschied zwischen Wesen und Dasein auflegen wolle. Diese Lehre oder deren Gegenteil sei eine freie Ansicht. Und doch handelt es sich hier um eine Sentenz, die nach Meinung vieler Thomisten grundlegend ist für das Lehrsystem des Heiligen, wenngleich Thomas ihr keinen einzigen Artikel gewidmet hat, ja in späteren Jahren eher das Gegenteil lehrte. Benedikt XV. hat diese Antwort Leos XIII. am 9. März 1915 schriftlich bestätigt[17]. M. untersucht nunmehr die Erklärung der Studienkongregation über die Geltung der bekannten 24 Thesen vom 7. März 1916: Omnes istae vigintiquatuor theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt eaque proponantur velut normae tutae directivae[18]. Eines ist von vornherein klar: Die Studienkongregation, die keine Entscheidungen in Glaubenssachen trifft, legt in ihrem Bereich keine Verpflichtung zur Annahme der Thesen auf, wie es die Antragsteller wohl erwartet hatten: ‚proponantur', non imponantur tenendae[19]. Der Streit geht um die Interpretation von ‚normae tutae'. M.[20] macht darauf aufmerksam, daß hier nicht mehr von ‚pronuntiata maiora' die Rede ist, sondern nur von ‚germana doctrina', vielleicht ein Fingerzeig einer leichten Änderung.

---

[17] Martinez 47.

[18] AAS 8 (1916) 15.

[19] Nicht uninteressant ist eine Mitteilung, die Kardinal Ehrle aus dem Munde Pius' X. selbst vernommen hatte und die zu veröffentlichen er mir die Erlaubnis gab. Als der Sekretär der Kongregation mit den Thesen zum Papst kam mit der Bitte, dieselben allgemein verbindlich zu machen, habe er sie an das Sacrum Officium zur Untersuchung verwiesen, dieses habe geantwortet, die Thesen seien zwar erlaubt, aber sie könnten in ihrer Allgemeinheit nicht bindend sein. — Ehrle befaßte sich schon in der ersten Auflage der Schrift: Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik, Freiburg 1918, 26—31, in seiner ruhig überlegenen Art mit der Freiheit philosophischen Studiums und ihrem Verhältnis zu den Verordnungen der letzten Päpste jener Zeit. Einige Sätze seien hier angeführt: „Inbetreff der Bestimmung und Bedeutung dieser Thesen (der 24 Thesen der Studienkongregation vom 27. 7. 1914) liegen uns zwei Angaben vor: Erstens sie sollten als Leitnormen vorgelegt werden, welche im Sinn der üblichen theologischen Qualifizierung als tutae anzusehen sind. Es genügt für unsere Zwecke, hier festzuhalten, daß nach dem theologischen Sprachgebrauch als norma oder sententia tuta ein Satz bezeichnet wird, von welchem die kirchliche Autorität beim jetzigen Stand der wissenschaftlichen Forschung keine Gefährdung der ihr anvertrauten Wahrheit befürchtet. Wir werden daher das tutae besser nicht mit ‚sicher' wiedergeben, da dieses Wort auch im Sinn von certae genommen werden kann. Dieses wird daher besser mit ‚gefahrlos' zu übersetzen sein. Zweitens lehnt es der Heilige Vater ab, die Annahme dieser Thesen in ihrer Gesamtheit beim jetzigen Stand der einschlägigen Fragen vorzuschreiben. Es bleiben also einige dieser Thesen auch fernerhin, wie bisher, in den katholischen Schulen der freien Erörterung überlassen . . . (Die Kirche) wird sich mit rein philosophischen Sätzen nur insofern beschäftigen, als es die Reinerhaltung und der Schutz der ihrer Obhut anvertrauten Glaubenslehre erheischt . . . In schwierigen und dunkeln philosophischen Materien, von denen vielleicht einige außerdem von den Glaubenswahrheiten weiter abliegen, können sehr wohl mehrere, ja sogar sich widersprechende philosophische Erklärungen vorgelegt werden, welche — als tutae gelten können." Vgl. auch die in der Neuauflage unter dem Titel: Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit, Freiburg 1933, 55—74 (Anhang von Dokumenten 77—99), im Auftrage von Kardinal Ehrle gemachten Ausführungen. Leider wurde diese Auflage und ihre italienische Übersetzung von G. Bruni, Torino 1935, vielfach in der Literatur übergangen.

[20] A. a. O 49.

Was bedeutete nun der Satz „velut normae tutae proponantur"? Hier sei eine persönliche Bemerkung gestattet: In meinem Artikel über die Autorität des hl. Thomas[21] hatte ich mich gegen eine These von Ramirez gewandt[22], dessen Buch ich aus anderen Gründen als sehr schätzenswert anerkannte. Ramirez[23] behauptet von den 24 Thesen: Semper igitur manent magis approbatae, magis commendatae magisque praeferendae quam theses eisdem non cohaerentes vel oppositae: haec namque permittuntur et tolerantur, illae vero positive approbantur, commendantur et praeferuntur imposito insuper officio eas in scholis proponendi velut tutas normas directivas; und an anderer Stelle: Tutae, securae, ab errore immunes, ita quidem ut qui eas adhibuerit recta omnino via incedat in philosophandi absque ullo errandi periculo. Der hierin liegenden Übertreibung stellte ich den nüchternen, von wohl allen Theologen anerkannten juridischen Sinn von ‚tuto' gegenüber. Und kirchliche Dekrete und Verordnungen wollen, wie Papst Benedikt einmal sagte, in solchem Sinn erklärt sein. Man muß unterscheiden zwischen ‚tutum' und ‚certum'. ‚Tutum' heißt in der kirchlichen Rechtssprache ‚gefahrlos für den Glauben', ‚certum' ist gleich ‚sicher wahr'. Es ist daher besser, das deutsche Wort ‚sicher', das doppelten Sinn hat, nicht zu gebrauchen. ‚Tuto' sagt an und für sich nichts über den Wahrheitsgehalt einer These. Es ist also durchaus möglich, daß das Gegenteil einer ‚sententia tuta' ebenso ‚tuta' sei. Ja in abstracto und hie und da auch in concreto kann das Gegenteil einer ‚sententia tuta' ‚tutior' sein, d. h. besser noch als die ‚sententia tuta' mit den Gegebenheiten des Glaubens übereinstimmen, und ich führte das eine oder andere Beispiel aus den 24 Thesen an[24]. Diese Äußerung hat nun begreiflicherweise den Unwillen eines Thomisten, des Freiburger Professors H. Stirnimann[25], erregt. Er fragt erstaunt[26]: Zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Sätze können also zugleich sicher sein. Sie können aber nicht zugleich wahr sein. Also kann sowohl wahr als falsch sicher sein? Die Antwort wird ein Ja sein müssen; denn sicher gleich ‚tutum' heißt nur gefahrlos für den Glauben. Ein in sich falscher Satz braucht nicht notwendig für den Glauben gefährlich zu sein. Hier liegt bei Ramirez und Stirnimann der Fehler ihres

[21] The Authority of St. Thomas in Catholic Schools and the Sacred Sciences. An Opinion regarding two Recent Articles: FrancSt 13 (1953) n. 4, 1—26.

[22] The Authority of Saint Thomas Aquinas: The Thomist 15 (1952) 1—109. Der Artikel ist im wesentlichen identisch mit dem Buch De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis, Salmanticae 1952, das ich hier zitiere. Die Zurückweisung einiger Meinungen eines Artikels von Bandera ist für unsere Zwecke belanglos.

[23] A. a. O. 152.

[24] Pelster 7 f. Diese Erklärung des ‚tuto' in unserem Fall ist übrigens keine neue Ansicht; sie findet sich schon in dem bereits erwähnten Buch von Kardinal Ehrle: Die Scholastik und ihre Aufgabe in unserer Zeit S. 63: „Das Wort ‚sententia' oder ‚norma tuta' hat einen ganz bestimmten, festliegenden theologisch-juridischen Sinn. Nach theologischem Sprachgebrauch wird als ‚norma' oder sententia tuta ein Satz bezeichnet, von dessen Festhalten die kirchliche Autorität beim jetzigen Stand der Forschung keine Gefährdung der ihrer Obhut anvertrauten geoffenbarten Wahrheit befürchtet. Wir werden daher das ‚tutae' genau nicht durch ‚sicher' wiedergeben, da dieses Wort auch im Sinn von certae gebraucht werden kann, sondern durch ungefährlich oder gefahrlos übersetzen . . . Mit sententia certa wird die Wahrheit und Richtigkeit einer Ansicht ausgedrückt, mit sententia tuta dagegen unmittelbar nur ihre Gefahrlosigkeit für den Glauben . . . Eine Lehre kann für den Glauben gefahrlos und trotzdem falsch sein. Damit hängt zusammen, daß neben einer als gefahrlos erklärten Ansicht auch noch andere, selbst entgegengesetzte Meinungen betreffs des gleichen Fragepunktes tutae (gefahrlos) sein können. Es kann nur eine Ansicht wahr sein, es können aber mehrere gefahrlos sein."

[25] Non tutum — tuto tutius: FreibZPhTh 1 (1954) 420—433.

[26] A. a. O. 422.

Schlusses: ‚Sicher', d. h. gefahrlos für den Glauben, und ‚wahr' sind mehr oder minder identisch.

Ähnlich ist es bei der anderen Frage: Immo vel ex eo solum quod Aquinatis doctrina ut ‚mere' tuta et secura approbetur, quin hoc ipsum de aliis ei non cohaerentibus affirmetur, constat has dici non posse aeque tutas et securas [27]. Hier liegt zunächst wohl eine aequivocatio vor! ‚Mere tutae' kann heißen: sie allein sind als gefahrlos (tutae) von der Kongregation erklärt. Dies ist durchaus richtig; diesen Vorzug hat eine entgegengesetzte Ansicht nicht. Ihre Anhänger können sich nicht darauf berufen, daß ihre Meinung von der Kongregation als gefahrlos für den Glauben erklärt wurde. Wenn ‚mere tutae' aber bedeuten sollte, die 24 Thesen sind als *allein* gefahrlos erklärt, so geht diese Auslegung über die Worte des Dekretes hinaus. Nirgendwo findet sich das Wort ‚mere' tutae. Ebensowenig richtig ist die Auslegung: Nur die eine Sentenz ist für gefahrlos erklärt, also kann die andere nicht gleich gefahrlos sein, wie Ramirez und Stirnimann wollen. Wie kann dann Benedikt XV. am 19. März 1917 in einer offiziellen Antwort betreffs der Verpflichtung aller 24 Thesen auf eine offizielle Anfrage erklären: Quorum [sc. Romanorum Pontificum] ea constans sententia fuit, ducem ac magistrum in theologiae et philosophiae studiis Sanctum Thomam haberi opus esse, integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare, de quibus possit soleatque disputari [28].

Stirnimann kann nicht verstehen, wie man unter Umständen das Gegenteil einer von der Kirche als ‚tuta' bezeichneten These als ‚tutior' bezeichnen kann. Die Antwort wird lauten: Beide Thesen lassen sich mit den Glaubensgegebenheiten vereinbaren, eine aber besser als die andere. Die Kongregation hat aber, so sagt man weiter, vom Lehrer die Darlegung der Thesen als ‚normae tutae directivae' verlangt. Hier ist also eine allgemeine Verpflichtung eingeschlossen. Je größer die Verpflichtung ist, um so mehr muß mit dem Wahrheitsgehalt gerechnet werden [29]. Die Antwort ist wieder: Es wird verlangt, daß der Lehrer bei seinem Unterricht folgende Richtschnur einhalte: Die Thesen sind als eine für den Glauben gefahrlose Ansicht vorzulegen. Er darf also nicht sagen, die Thesen sind glaubensgefährlich; er muß erklären, auf diesem Wege ist der Glaube gesichert. Es handelt sich hier nur um die 24 Thesen. Wenn in anderen Fällen die Lehre des Heiligen als ‚tutissima' oder vielleicht als ‚certa' bezeichnet wird, so gilt das von der Lehre im allgemeinen, nicht aber von allen einzelnen Punkten der 24 Thesen. Wenn Stirnimann [30] mir vorwirft: Das Ziel, dem man zustrebt, ist der Schlußsatz: Vom Thomismus bleibt nichts mehr übrig, so möchte ich dagegen entschieden Verwahrung einlegen. Ich habe stets vertreten: Thomas soll in Wahrheit unser dux et magister in Theologie und Philosophie sein, wenn damit auch nach den klaren Aussprüchen der Päpste das Recht bestehenbleibt, in einzelnen Fällen aus guten Gründen von ihm abzuweichen [31]. Ich glaube, daß ich im Laufe von fast 40 Jah-

[27] A. a. O. 423.

[28] Martínez 49. In dieser Antwort eine Dispens zu sehen, wie einige wollten, ist nicht richtig. Es ist die offizielle Entscheidung auf eine offizielle Anfrage. Eine Dispens wurde weder erbeten noch gegeben. Es ist die Antwort vielmehr eine klare Äußerung über die Meinung des Heiligen Stuhles.

[29] Stirnimann a. a. O. 426.

[30] A. a. O. 425.

[31] Stirnimann fragt a. a. O. in bezug auf die Deutung von Stellen bei Thomas: Aber genügt denn die Meinung von zwei oder drei Literarhistorikern, um die ‚germana S. Thomae doctrina' zu bestimmen? Antwort: Zwei oder drei Literarhistoriker können, wie die Erfahrung zeigt, die Wahrheit finden. Und wenn sie diese genügend beweisen, müssen wohl die Interpreten vom Fach die Haltlosigkeit der Beweise gründlich nachweisen.

ren einiges für die Geltung und für eine vollere Erkenntnis von Thomas getan habe [32].

Doch kehren wir zu Martinez [33] zurück. Nach ihm haben P. Nalbone, Assistent der Gesellschaft Jesu in Italien, und der Generalvikar P. Fine im Auftrag des abwesenden Generals P. Ledóchowski am 18. Dezember 1916 Papst Benedikt XV. offiziell verschiedene Dubia vorgelegt, nicht etwa mit der Bitte um ein Privileg, sondern allein in der Absicht, die wahre Meinung Seiner Heiligkeit zu erfahren. M. gibt die Dubia und die Antworten wieder: Voici un résumé de ces doutes et des réponses du Souverain Pontife: Dubium I. An sit obligatio docendi XXIV theses tamquam tenendas? Resp. Theses non sunt normae praeceptivae, sed directivae; proponantur tamquam normae tutae directivae. Dubium II. An libertas ab obligatione docendi theses tamquam tenendas sit dispensatio Societati Jesu data? Resp. Negative. Dispensatio supponit obligationem; sed obligatio non datur. — Dubium III. An S. Sedes, si non obligat ad has theses tenendas, eas tamen praeferat. Resp. Sancta Sedes neque imponit neque praefert; relinquit libertatem. — Dubium IV. An vox ‚tuta' significet: theses contrarias non posse esse aequaliter tutas vel etiam tutiores? Resp. Vox tuta non excludit sententias contrarias posse esse aeque tutas, vel etiam tutiores. — Das ist genau das, was ich ebenso wie Martinez sage und in meinem Artikel gesagt habe.

Von Pius XI. an bis auf unsere Tage ist eine völlig klare Linie der Päpste in der Frage des Anschlusses an Thomas festzustellen: Die Lehre des Heiligen wird mit hohen Lobsprüchen bedacht. Alle sollen sich so verhalten, daß sie ihn in Wahrheit ihren Lehrer nennen können. In den von angesehenen Lehrern diskutierten Fragen — dies gilt für Theologie und Philosophie — bleibt die Freiheit gewahrt. Pius XI. gibt in seinem Rundschreiben „Studiorum ducem" vom 24. 6. 1923 eine authentische Erklärung der Bestimmung des Jus Canonicum (can. 1366 § 2) für den Unterricht in den kirchlichen Schulen: Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia eaque sancta

---

[32] Ich sehe es als meine Pflicht an, eine Behauptung von Stirnimann zurückzuweisen. J. de Vries (Schol 29 [1954] 158 f.) hatte miteinander das Buch von Ramirez und meinen Artikel kurz besprochen. Der als guter Thomaskenner und als sehr solider und gewissenhafter Besprecher allgemein geschätzte Pater gibt, soweit der Rahmen einer Besprechung es erlaubt, eine kurze Übersicht über den Inhalt des Buches von Ramirez. Offenbar hat er das Werk genau studiert. Nach Pflicht und Brauch eines Rezensenten macht er alsdann einige Ausstellungen. Er hat dabei das Unglück, daß sich diese Bedenken mit den Einwänden, die ich im genannten Artikel erhoben hatte, decken. Dies trägt auch ihm das Verdikt ein, das mich getroffen hat: „Es ist doch wirklich merkwürdig, daß man in dieser Frage die Texte nicht lesen kann, wie sie da stehen." Noch mehr. „Gemäß dem Haupttitel will man das Buch von Ramirez rezensieren" — mein Artikel steht genauso am Kopf wie Ramirez — „Was aber dazu gesagt wird, wird aus dem Buch von Pelster genommen. Ein gutes Beispiel moderner Besprechungsliteratur. Unzulässig ist eine solche Methode besonders dann, wenn man — wie im gegenwärtigen Fall — das betreffende Buch an den Rand des wirklich Ernst-zu-Nehmenden bringen will." Ich frage mich: Ist in der Besprechung auch nur ein Satz, der dieses Urteil rechtfertigt? Wenn de Vries im Anschluß an meinen Artikel, der sich auch mit Bandera beschäftigt, einige Äußerungen des wahrscheinlich noch jugendlichen Bandera bringt, der Erläuterer und Verteidiger von Ramirez sein will, so war dies durchaus am Platz. Wenn dadurch das verdiente Ansehen von Ramirez vielleicht etwas leiden sollte, so ist dies Bandera und nicht de Vries zuzuschreiben.

[33] 51 f.

teneant. Er sagt[34]: Scilicet inter amatores sancti Thomae, quales omnes decet esse Ecclesiae filios, qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem unde studia progrediuntur, intercedere, at obtrectationem nullam, quae nec veritati suffragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis. Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice iuris praecipitur . . . atque ad hanc normam ita se omnes gerant, ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam, quae sibi verisimilior videatur.

Wir haben hier, wie M.[35] sagt, ebenso wie in den letzten Äußerungen von Papst Benedikt XV. die authentische Erklärung des Sinnes und der Tragweite der Lobsprüche, Räte und Anweisungen der Päpste. Man dürfe also all diese bekannten und bisweilen nach dem Buchstaben etwas hyperbolischen Äußerungen nicht pressen, um ihnen eine Tragweite zu geben, die ihnen der gemeine Sinn der Kirche nicht gegeben habe und heute das authentische Lehramt nicht gebe.

Die von Pius XI. vorgezeichnete Linie hat sein Nachfolger stets eingehalten. In seinen Ansprachen beruft er sich immer wieder auf die Anordnungen seiner Vorgänger: Anschluß an Thomas, Vervollständigung durch das im Fortschreiten der Wissenschaften neu Gefundene, Freiheit in den Kontroversfragen, z. B.: Probamus prorsus et commendamus novis disciplinarum inventis antiquam sapientiam, ubi opus sit, aequari; ea de quibus bonae notae Angelici Doctoris interpretes disputare solent, libere agitari; nova vero subsidia ex historia depromptis in textibus Aquinatis plenius intelligendis adhiberi. Ramirez glaubt hier eine Restriktion der Bestimmung Pius' XI. über die notwendige Freiheit zu finden: Freiheit ist nur dann gegeben, wenn die Erklärer des Textes (interpretes) über die wahre Meinung des Aquinaten nicht einig sind[36]. Damit hätte Papst Pius XII. die Erklärungen von Pius XI. über die Freiheit der Meinung, auf den er sich immer wieder beruft, praktisch umgeworfen[37]. Und das Fundament dieser Ansicht: Der Papst gebraucht für das gebräuchliche Wort ‚commentator' das mehr klassische ‚interpres'. Doch hören wir Pius XII. selbst[38]. Er schärft in seiner Ansprache bei der Feier des 400jährigen Jubiläums der Gregorianischen Universität am 17. 10. 1953[38] die Erklärung Pius' XI. genau mit dessen Worten nochmals ein. Er gebraucht hier weder das Wort ‚interpres' noch ‚commentator', sondern ‚auctores'. Damit meint er wohl wahrscheinlich nicht nur Thomisten im engeren Sinn, sondern auch andere Theologen. Er fügt noch als Weisung auch für die Professoren seiner Universität hinzu: Unicuique igitur professorum integrum sit, intra assignatos limites, qui praetervehendi non sunt, alicui scholae adhaerere, quae in Ecclesia domicilii iure potita est, hac autem lege, ut veritates ab omnibus retinendas prorsus distinguat ab iis quae lineamenta et elementa peculiaria sunt scholae, et in docendo haec

---

[34] AAS 15 (1923) 323 f.

[35] Ansprache an die Alumnen der Seminarien und Kollegien und Institute Roms vom 24. Juni 1939: AAS 31 (1939) 247.

[36] Nach Martinez 53. Der aus dem Kommentar zur Summa entnommene Text steht mir nicht zur Verfügung. Jedenfalls vertritt auch sein Interpret Bandera diese Auffassung. Vgl. FrancSt 13 (1953) 19 f.

[37] Vgl. hierzu auch meine Einwände zu dieser Erklärung a. a. O. 19 f. Nach Bandera wären die echten Interpreten nur die Dominikaner, soweit sie Thomisten sind, und die mit ihnen übereinstimmenden übrigen Thomisten im engeren Sinn. Alle anderen Erklärungen sind nicht vertrauenswürdig.

[38] Martinez 66; AAS 45 (1953) 689.

discrimina notet, ut bene cordatum decet magistrum. Welches aber diese ‚limites' einer sana philosophia sind, das hat der Papst schon früher in der Enzyklika ‚Humani generis'[39] erklärt, ebenso wie daß es in der Philosophie manches gibt, was weder direkt noch indirekt Glauben und Sitten berührt: Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita et recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia — rationis nempe sufficientis, causalitatis et finalitatis — ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem. In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe neque indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia peritorum disceptationi permittit: at quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus, eadem libertas non viget. Auffallend ist vielleicht, daß m. W. weder Pius XI. noch Pius XII. in ihren betreffenden Äußerungen die 24 Thesen je erwähnen.

M.[40] macht darauf aufmerksam, daß in der zuletzt angeführten Stelle auch klar der Grund angegeben wird für die Zuständigkeit der Kirche und zugleich die Freiheit, die sie anerkennt, und die Grenzen, die sie selbst sich setzt. Er zeigt endlich als Schlußfolgerung aus allem Vorhergehenden, daß die Philosophia perennis, deren vorzüglichster Repräsentant der hl. Thomas ist, für ihre Unabhängigkeit und Freiheit von der Kirche auch gar nichts zu fürchten hat, ja daß sie in der überwältigend großen Aufgabe, die ihr gerade heute aus dem Kampf gegen die verschiedensten glaubensfeindlichen Systeme und aus der zu erstrebenden inneren Erneuerung und Vervollkommnung erwächst, an der Kirche die beste Schützerin und Förderin besitzt. Dazu aber ist erforderlich, daß man, wie die Päpste wiederholt gemahnt haben, kleinliche Streitigkeiten und von der Kirche nicht gewollte, die notwendige Freiheit einschränkende Forderungen vermeidet. Die Wege mögen in etwa verschieden sein, aber das Ziel, die Erwerbung und Vermittlung einer wahren Sapientia, deren großer Wegebereiter der hl. Thomas war, ist für uns alle das gleiche.

---

[39] AAS 42 (1950) 572.
[40] A. a. O. 55.

Besprechungen

Lotz, J. B., S. J. (Hrsg.), *Kant und die Scholastik heute* (Pullacher Philosophische Forschungen, 1). gr. 8° (VIII u. 279 S.) Pullach b. München 1955, Berchmanskolleg. 16.— DM.

Dieser 1. Bd. der neuen Reihe philosophischer Monographien ist „noch eine späte Gabe zu dem Kantjubiläum" von 1954, wie das Vorwort sagt. Freilich hat man nicht etwa nur um dieses Zeitpunktes willen gerade Kant zum Thema gewählt, sondern es traf sich so, daß sich die auch für sachliche Diskussionen immer günstige und fruchtbare Gelegenheit einer Jahrhundertfeier bot, die große und trotz der mächtig anschwellenden Literatur auch von seiten scholastischer Autoren (vgl. die höchst instruktive Bibliographie S. 256 ff.) aktuell bleibende Frage einer möglichen Auseinandersetzung und Begegnung scholastischen und Kantischen Philosophierens neu aufzugreifen und einige ihrer Momente durchzudenken. Die Einzelthemata beziehen sich auf Kants Erkenntniskritik, seine Gotteslehre und Ethik; die Bereiche der „Kritik der Urteilskraft" und etwa auch der Kantischen Anthropologie werden nicht beschritten.

J. de Vries stellt in einer überaus klar gegliederten und geschriebenen Abhandlung „Kantische und thomistische Erkenntnistheorie" gegenüber, das Gemeinsame wie das Trennende — dies die beiden Unterteile. Mit allem Recht wird der Ton auf das Gemeinsame gelegt: diskursiver Charakter des menschlichen Verstandes, bei aller Beziehung aufs Objekt doch wesenhaft auch „subjektive" und damit in gewissem Sinne „relative" Struktur des Sinnenbildes, Apriorität der grundlegenden ontologischen Begriffe (vor allem schon des „Seins" in der Bedeutung von Ansichsein) der sinnlichen Anschauung gegenüber. Das Trennende ergibt sich daraus, daß Thomas um Elemente der menschlichen Erkenntnis weiß, die Kant vernachlässigt, was ihn zur Behauptung der Unmöglichkeit aller theoretischen Metaphysik führen muß, während Thomas gerade das Gegenteil behaupten darf. Zunächst ist es das „Selbstbewußtsein", das in der Reflexion über das erkennende Subjekt das Ansichsein, Realsein, seiner Akte und seiner selbst in Unmittelbarkeit zu „geben" vermag; auch Kant habe von der „Existenz" des Ich geredet (vgl. die berühmte Anmerkung in der KrV, B 423), diese Einsicht aber nicht ausgewertet, sie hätte „sonst das ganze System sprengen müssen" (22 Anm. 72), weil mit jener unmittelbaren Gegebenheit des Seins die Basis für echt ontologische Aussagen gefunden sei. Die Gewißheit von der Realität der räumlich-zeitlichen Welt könne auf Grund der Gewißheit von der Realität des wahrnehmenden Ich in seinem Aufweis als „nicht mehr so schwierig" gelten; eine sorgsame Anwendung des metaphysischen Kausalsatzes helfe hier weiter. Die diesbezüglichen Überlegungen werden nur skizziert, leider, denn die Bezugnahme auf andere Arbeiten des Verf. (so auch schon zur Frage nach der Realität der Zeithaftigkeit des Ich) vermag ja nicht zu ersetzen, was für den Durchschnittsleser (selbst unter Fachphilosophen) hic et nunc nötig wäre. Die Tatsache welttranszendenter Erkenntnis endlich beruhe darauf, daß „von der Erfahrungsgrundlage aus eine analoge Begriffsbildung möglich ist, die uns über das grundsätzlich Erfahrbare hinausführt" (31).

Die sich anschließende, wesentlich eingehendere Abhandlung von *J. B. Lotz*, „Die transzendentale Methode in Kants Kritik der reinen Vernunft und in der Scholastik", bringt zunächst einen Vorblick auf den fälligen Problembereich, wobei die „objektive" Methode („Rückführung der Erkenntnis auf das Objekt") von der „subjektiven" („Rückführung der Erkenntnis auf das Subjekt") abgehoben und die Auffassung vertreten wird, die traditionelle objektive Methode fordere, um vom Erkennen die „letztlich letzte Erklärung" zu geben, eine Ergänzung durch die, allerdings geläuterte, subjektive (40). Darauf folgt die Darstellung der subjektiven oder transzendentalen Methode Kants. In treffsicheren, oft meisterhaften Formulierungen werden die entscheidenden Gedankengänge der KrV nachvollzogen, immer wieder angestrahlt von kritischen Bemerkungen, die der eigentlichen Auseinandersetzung vorarbeiten sollen. Ihre (eine Fortführung der transzendentalen Methode über Kant hinaus vorbereitenden) Ergebnisse sind

im wesentlichen: „Erscheinung" verschließe nicht notwendig das Ansichsein (59); die Einschränkung der transzendentalen Methode auf das Erfahrbare allein, auf die Erscheinungen, entspringe nicht ihrem „eigentlichen Wesen" (78), schon deshalb, weil das „Urteil" sich nicht in seiner Funktion des Verbindens erschöpfe, sondern sich in der „Setzung" vollende, womit der Rückgang der transzendentalen Methode, die ja im Wesen des Urteils wurzelt, bis zum „Sein" vorgetrieben werden müsse (64 ff.); Kants Annäherung an das „Sein" in seiner Analyse der Selbsterfassung des Ich komme nicht zur Auswirkung (75 f.). Wenn nunmehr die subjektive oder transzendentale Methode „scholastisch entwickelt" wird (80 ff.), so bedeutet das zugleich das energische Zuendedenken der Kantischen Fragen und Antworten, die Befreiung von ihr nicht wesensgemäßen Einschränkungen. Lotz setzt an bei einer Interpretation der thomistischen Lehre von den „Seelenvermögen" und ihrer apriorischen Formalobjektivität (im Sinne von Maréchal, K. Rahner, Siewerth u. a.). Gerade die Kantische Alternative, die Konstitution des Gegenstandes geschehe entweder vom Ansichseienden her oder kraft der apriorischen Struktur des Subjekts, wird verworfen; Angleichung an das Subjekt, seine onto-logischen Formen, und dessen Angleichung an das Objekt, seine ontischen Formen, durchdringen sich (83); das Anliegen Kants wird mit der Ergänzung der objektiven durch die transzendentale Methode und dieser durch jene, d. h. durch eine Deduktion der Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis auch im Objekt, erst erfüllt (84). Das zeigt sich, indem die Momente menschlichen Erkennens über das sinnliche Erfassen, den Gemeinsinn, Phantasie und „Einigungskraft" bis zum geistigen Erkennen hin mit seinen inneren Stufen Verstand und Vernunft analysiert werden, welch letztere es eben ist, die in der „Setzung des Urteils" das „Sein" erreicht (99 f.); ohne dieses vollendet sich auch die subjektive Methode nicht, weil sie nicht ihre letzte „reditio" vollzieht. — Es eröffnet sich sogar, als Möglichkeitsbedingung des menschlich-geistigen Formalobjekts schlechthin, das Sein in seiner „grenzenlosen Fülle", das absolute oder göttliche Sein — welche Deduktion aber „nur angedeutet werden" konnte (107).

Diese „letzte" Transzendenz entwickelt, auf neue Weise, der folgende Beitrag in allen Einzelheiten.

W. Brugger sucht „Das Unbedingte in Kants Kritik der reinen Vernunft" in seinem Sinn zu bestimmen und über seinen Kantischen Sinn hinaus ins Ontologisch-Metaphysische zu wenden. Das Unbedingte als „absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt" (113) muß zunächst als „absolute Einheit des denkenden Subjekts" gefaßt werden, so daß die Untersuchung vom „Selbstbewußtsein des Ich" auszugehen hat (114). Die notwendige Behauptung einer, wenn auch vorkategorialen, Existenz des denkenden Subjekts bei Kant wird bestätigt durch die „reflexive intellektuelle Anschauung", die auf „der unmittelbaren Gewißheit des Aktus *Ich denke*" beruht (118); „Existenz" des Ich ist einfach dadurch gegeben, „daß es im Vollzug des Aktus des Denkens bei sich selber ist" (119). Und insofern Kant vom Selbstbewußtsein als der „beharrlichen Bedingung" spricht, dürfte „eine rein intelligible Bestimmung der Beharrlichkeit und damit eine Anwendbarkeit des Substanzbegriffs auf das übersinnliche Ich" nicht ausgeschlossen sein (122). — Nach einem Kap. über das Unbedingte in der „kosmologischen Idee" bei Kant stellt sich das wichtigste Thema: das Unbedingte als „transzendentales Ideal", insofern dieses das „schlechthin" Unbedingte ist. Die Ablehnung der Existenzbedeutung des transzendentalen Ideals fußt auf der Annahme, sie würde eine ungerechtfertigte Hypostasierung besagen. Daß es aber mit allem Recht auch als real gesetzt werden müsse, zeigt der Verf. auf zweierlei Wegen: auf dem des Gottesbeweises aus der Kontingenz und danach in rein immanenter Kritik „durch eine weitere Untersuchung der Idee des Unbedingten", wie Kant sie einführt, selbst (132). Zum ersten: Da wir wenigstens ein Realgegebenes kennen, nämlich das Ich, bleibt der Schluß auf eine „notwendige" Existenz in voller Gültigkeit; das „notwendig Existierende" läßt sich aber, entgegen der Meinung Kants, mit dem „transzendentalen Ideal" identifizieren, da es nicht wieder nur eine Seinsweise unter anderen darstellen kann, sondern, als Grund aller Mannigfaltigkeit von Realem, das „Sein selbst" in seiner ungeschiedenen Fülle. Zum zweiten: Unter der Voraussetzung, daß die „Idee" des Unbedingten notwendig sei, sich aber auch vom Unbedingten „selbst"

unterscheiden müsse, obschon sie zu ihm eine wesenhafte Beziehung hat, um überhaupt sinnvoll zu sein (die „Kritik der praktischen Vernunft" kennt ja, wenn auch nur aus „praktischen" Gründen, das Ansichsein des Unbedingten, welches also wenigstens nicht widersprüchlich ist) — unter dieser Voraussetzung muß das Unbedingte auch real möglich sein; es ist aber an sich selbst „niemals möglich, ohne notwendig zu sein im Sinne der absoluten Setzung oder der Existenz" (139). — Was sich noch an weiteren Feststellungen anschließt, zumal die nähere Verständigung darüber, daß hier kein „ontologischer Beweis" vorliege (142 f.), vermag lebhaftes Interesse zu wecken, scheint indes nicht von gleicher Bedeutung.

Auf einer anderen Ebene spielen sich die Überlegungen des nächsten Beitrags ab: „Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants", von *J. Schmucker*, Regensburg. Es genüge hier der Hinweis auf folgendes Ergebnis der Interpretation: Das Prinzip des Formalismus hat bei Kant als wesentliches Korrelat „die Person als Zweck an sich bzw. die Welt der Vernunftwesen als Reich der Zwecke an sich" (200); die Ethik der menschlichen Person wird ausdrücklich in der „Metaphysik der Sitten" entwickelt, mit ihrer Idee ist zugleich ihr „materialer Charakter gegeben" (ebd.), während die beiden Grundlegungsschriften, die sich unter bewußtem Absehen von der spezifischen Vernunftnatur des Menschen auf Vernunftwesen als solche beziehen, mehr im Formalen bleiben und das Korrelat der inhaltlichen Tugendlehre nur berühren. Was dann zum Gemeinsamen und Trennenden zwischen Kantischer Ethik und ethischer Prinzipienlehre der Scholastik gesagt wird (201 ff.), bringt nichts wesentlich Neues, konkretisiert sich dafür in der Zustimmung zur Personmetaphysik A. Brunners, der tiefste Intentionen Kants aufgenommen und dem traditionellen scholastischen Denken anverwandelt habe.

Die äußerst sorgfältig aufgebaute Studie von *E. Coreth*, Innsbruck, über „Heidegger und Kant" bietet zum Schluß in mehr indirekter Weise einen Einblick in das Ringen um das Kantverständnis von heutiger Scholastik her, indem der Versuch unternommen wird, die durch Heidegger vollzogene Radikalisierung Kantischer Metaphysik kritisch zu durchleuchten und mit den Mitteln aristotelisch-thomistischer Ontologie zu überwinden. Es wird auch hier fast handgreiflich, wie Kants Fragestellung notwendig in die Seinsfrage übergeht und daher zur Konfrontation mit der aristotelisch-thomistischen Seinsphilosophie geradezu herausfordert.

Es war z. T. verhältnismäßig eingehend referiert worden, um in etwa den Stand heutiger Auseinandersetzung zwischen thomistischem und Kantischem Denken sichtbar zu machen. Zugleich durfte durchscheinen, welch schwierigen spekulativen Aufgaben man begegnet, wenn man dem Kantischen Anliegen gerecht werden und seine Linien, in ihrem Richtungssinn weiterdenkend, möglichst immanent in die Problematik und Methode der neueren Scholastik überführen möchte. Was den ontologisch-metaphysischen Bereich betrifft, so betonen alle drei Autoren, wie bedeutsam Kants Zugeständnis von der „Existenz" des in der Reflexion sich seiner selbst bewußten Ich ist. (Weder im Text noch in der Bibliographie wird das Werk von *J. M. Hollenbach:* Sein und Gewissen, Baden-Baden 1954 [vgl. Schol 30 (1955) 246 ff.], erwähnt, der doch in origineller, breit angelegter Weise, ebenfalls von der Seinserfahrung im Selbstbewußtsein aus, Kant und mit ihm Heidegger in die Schranken weisen und die Möglichkeit eigentlicher Ontologie, bis hinaus zur „natürlichen Theologie", begründen will.) Doch scheint die Transzendenz des Ich zur Welt und erst recht zum „Absoluten", auch vom Standpunkt Kants aus, ohne reflexe Rechtfertigung allgemeiner apriorischer Seinsgrundsätze, zumal des Kausalsatzes, nicht gelingen zu können; es überrascht daher einigermaßen, daß eine solche Rechtfertigung, vom Problemansatz Kants aus, im vorliegenden Band nicht, jedenfalls nicht systematisch, vorgelegt wird, zumal hier im Gespräch mit Kant die Entscheidung fällt. Andererseits bewegt sich z. B. die Deduktion der Realexistenz des „transzendentalen Ideals" auf Grund seiner „voll durchdachten Unbedingtheit" (153) in fast extrem spekulativen Höhen.

Man möchte nur wünschen, alle künftige Diskussion um Kant und die legitime Bewältigung seiner erregenden Thematik würde nie unter das Niveau dieser „philosophischen Forschungen" sinken. H. Ogiermann S. J.

Bollnow, O. Fr., *Dilthey. — Eine Einführung in seine Philosophie.* 2. Aufl. 8° (224 S.) Stuttgart 1955, Kohlhammer.

Die Wiederauflage — praktisch unverändert — dieser 1936 erstmals erschienenen Einführung in Diltheys Philosophie kann man nur dankbar begrüßen. Ein steigendes Interesse an Dilthey beginnt sich heute überall abzuzeichnen. Doch wird er wohl häufiger zitiert als gelesen. Der Grund dafür liegt zweifellos auch in äußeren, mehr jedoch noch in inneren Eigenheiten des Diltheyschen Werkes: es widerstrebt „einer Ausmünzung in handlichen Formeln und einprägsamen Schlagwörtern" (6). Nicht zuletzt zeugt dafür das Fehlen eines Stichwort- und Sachkatalogs in der sonst glänzend edierten Gesamtausgabe seiner Schriften. Die Arbeit von B. will nun durchaus nicht einer solchen Ausmünzung unberechtigten Vorschub leisten, sondern vielmehr nur zur Beschäftigung mit Diltheys eigenem Werk „hinüberführen". So verzichtet B. ausdrücklich auf eigene etwa über Dilthey hinausführende Deutungen und führt — freilich manchmal durch schärfere Linienführung, als sie Dilthey selbst eigen waren — das Gesamt der Diltheyschen Gedankenwelt klar und übersichtlich auf den zentralen Fragekreis zurück, „der aller Aufspaltung in einzelne Fragen voraus der beherrschende und alles gemeinsam bestimmende Kern seines Denkens gewesen ist: die Analyse des Lebens und der in ihm enthaltenen allgemeinen Grundverhältnisse" (7). „Das Leben und die Welt", „Die Kategorien des Lebens", „Der Ausdruck und das Verstehen" sind die in 3 Kapiteln abgehandelten Hauptthemen des Buches. Ihnen geht eine Einleitung „Die Philosophie des Lebens" voraus, die einmal Diltheys Verbindung mit der philosophischen Tradition, zum anderen auf diesem Hintergrund Diltheys eigene Leistung, nämlich seinen neuen Ansatz einer Grundlegung des Philosophierens in einer wesentlich veränderten geschichtlichen Lage herausarbeitet.

Hier liegt übrigens das Hauptanliegen von B.: Er geht von der Überzeugung aus, „daß nach einer Zeit der Zersplitterung der Philosophie in die verschiedenen einander nicht mehr verstehenden Schulen heute die Entwicklung für einen über die bisherigen Gegensätze hinausgreifenden Neuaufbau reif geworden ist" und meint, „daß im philosophischen Werk Diltheys wesentliche Grundlagen für einen solchen einheitlichen Neuaufbau gelegt sind" (5). Wem die heute so akute Problematik um die Geschichtlichkeit zum Anliegen geworden ist, wird diese Auffassung verstehen und ernst nehmen. Und die Einführung von B. wird ihn sehr gut an diese wesentlichen Grundlagen bei Dilthey heranführen. Allerdings erwarte er nicht eine „möglichst einfach gehaltene", wohl aber eine „elementare", „möglichst weite Verständlichkeit anstrebende" Einführung.

Wir möchten zum Schluß eine Frage formulieren, die das Buch von B. offenläßt. Das Problem der Geschichtlichkeit umfaßt letztlich eine echte Spannung Immanenz—Transzendenz. Dilthey weiß die Immanenz vor der Gefahr subjektiv-individueller Einseitigkeit zu bewahren durch seinen Rückgriff auf das „Leben als Geschichtlichem": Er bietet eine wesentlich „geschichtliche Lebensphilosophie". Er betont aber immer wieder die volle „Diesseitigkeit" dieses „Lebens", das alle „transzendenten Setzungen" im Vollsinn des Wortes ausschließt. Auf der anderen Seite finden sich bei ihm Ansätze um das Problem des „metaphysischen Bewußtseins", die vielleicht trotz allem die Spannung hin zu einer echten Transzendenz eröffnen könnten. Die Frage ist nun nicht, ob Dilthey glaubte, diese Spannung lösen zu können, sondern vielmehr, ob sie wirklich mit seinem Ansatz lösbar ist. Mit dieser Frage ist natürlich das Buch von B. überfordert. Es scheint uns dennoch, daß es zu dieser Frage sehr wohl hinführt, und das spricht dann nicht gegen, sondern für seine Einführung in Diltheys Philosophie.

Hugo Dormagen, Hünfeld

Szabó, T., O.F.M., *De distinctionis formalis origine Bonaventuriana disquisitio historico-critica,* in: Scholastica ratione historico-critica instauranda (Bibl. Pont. Athenaei Antoniani, 7). Romae 1951, Pont. Athen. Antonianum, 379 ad 445.

Schon 1930 machte der verdiente Handschriftenforscher *L. Meier O.F.M.* darauf aufmerksam: „Vor allem für die Beurteilung des Joh. Duns Scotus ergeben sich . . . seit einigen Jahren nicht unwesentliche Modifikationen. Immer klarer

zeigt sich, daß er in seiner Doktrin unbeschadet seiner spekulativen Fähigkeiten doch weit mehr von der Tradition seiner Schule getragen ist, als man zeitweise glaubte" (Wilhelm von Nottingham, ein Zeuge für die Entwicklung der distinctio formalis an der Universität Oxford, in: Philos. perennis, Geyser-Festgabe I, Regensburg 1930, 249). Ein Jahr zuvor war *V. Doucet O.F.M.* zum Urteil gekommen: Duns Scotus in capitalibus suis doctrinis „non fuit nisi praedecessorum suorum prudens continuator"; vgl. Ant. 4 (1929) 190. Nach Sz. selbst hat die Lehre von der distinctio formalis — wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach — ihren letzten Ursprung schon in der patristischen Philosophie, insbesondere bei St. Augustin, auf den sich Scotus oft beruft. Die franziskanische Philosophie ist wesentlich augustinische Philosophie. Dies zeigt im vorliegenden Band 627—650 *L. Veuthey O.F.M. Conv.*, Les divers courants de la philosophie Augustino-Franciscaine au moyen-âge.

In Sz.s sorgfältig durchgeführter Studie (die wie der ganze wertvolle Bd. aus rein äußeren Gründen leider erst jetzt zur Anzeige kommt) wird der Weg verfolgt, der von Joh. Duns Scotus aus zurück zu St. Bonaventura führt. Der Verf. gewinnt das Ergebnis: Die Formaldistinktion des Duns Scotus ist spezifisch verschieden einerseits von der thomistischen distinctio virtualis minor (und noch viel mehr von der nominalistischen rein logischen oder gedanklichen Unterscheidung); sie bezeichnet einen realen, vorgängig zum Denken bestehenden Unterschied im erkannten Gegenstand selbst, insbesondere auch in Gott, dessen absolute Einfachheit dadurch nicht geopfert wird. Sie ist anderseits spezifisch verschieden von der distinctio minor Bonaventuras, mit der sie aber insofern generisch übereinstimmt, als jede von beiden eine „distinctio ex natura rei" ist. „Distinctio formalis germana Scoti specie convenit cum distinctione minima Bonaventurae." „Ipse seraphicus Doctor in suae doctrinae principiis eligendis applicandisque maxime constans et sibi conscius ostenditur, atque scholae franciscanae verissimus fundator perhibetur . . . Indoles propria scholae franciscanae in seraphico Doctore ita profuse reperitur, sicut humor in radice redundans, totam arborem nutriturus" (444 f.).

Der geschichtliche Ausgangspunkt der Formaldistinktion ist nicht ein philosophischer, sondern ein theologischer. Er lag, wie für Bonaventura und die folgenden Denker, in dem scholastischen Fides quaerens intellectum. Wie kann der göttliche Verstand, völlig eins und identisch mit dem göttlichen Willen, doch mit absoluter Notwendigkeit einen reell anderen Terminus hervorbringen als der Wille? Muß nicht irgendeine dem Denken vorausliegende distinctio ex natura rei zwischen den Attributen Gottes bestehen?

Die Ursprünge der Formaldistinktion sind nunmehr historisch-kritisch wohl gut erforscht. Philosophisch gesehen, besteht aber noch eine, vielleicht *die Hauptaufgabe*, in deren Dienst die historische Erforschung steht. Die distinctio formalis ist nach wie vor Gegenstand der *systematischen* Diskussion. Von den einen wird sie scharfsinnig verteidigt, von den anderen scharf abgelehnt; jetzt schon seit Jahrhunderten. Hier ist nicht der Ort, auch nur einige Gesichtspunkte zur Lösung des Problems vorzutragen. An eins aber darf wohl erinnert werden. Wenn die Formaldistinktion in ihrer geschichtlichen Entwicklung auch einen theologischen Ausgangspunkt hat, so ist sie doch in sich selber eine *philosophische* Frage. Sie kann darum nicht von der Gotteslehre herkommend sachlich und methodisch gültig behandelt werden, sondern ist umgekehrt *von der ontologischen Analyse des Seienden aus* in ihrem Wesen, Sinn, inneren Zusammenhang und Recht zu erörtern. Das Seiende selbst aber ist ein einheitlich-sinnvoll-final geordnetes, statisch-dynamisches *System* des Seins, Vollkommen- und Fähigseins, der inneren Gründe, ihres Einsseins und Begründens, erst darum des von ihnen innerlich Begründeten. Es ist infolge davon im Seienden und kontingent Seienden selbst nicht allein eine distinctio ex natura rei maior, minor und minima zu unterscheiden. Vielmehr bilden auch die dem Seienden innerlichen Unterschiede und Beziehungen in ihrer Einheit ein *System*. Systematische Seinslehre ist in innerer Folge auch systematische Unterschieds-, Ordnungs-, Einheits- und Beziehungslehre. Das Seiende ist in innerer Notwendigkeit eine essentiell-individuell-existentielle Vieleinheit. Wie oft in der Geschichte der Philosophie, weisen theologische Fragen auf ein *ontologisch-erkenntnistheoretisches* Problem hin. Dies ist dann in

philosophischer Strenge auszuarbeiten. Erst von der Ontologie und Erkenntnistheorie herkommend läßt sich die Gotteslehre philosophisch aufbauen. Im Streit um Sinn und Recht der Formaldistinktion geht es letztlich um die Frage: Ti to on? Diese wird in der Formaldistinktion unter einer bestimmten, abstraktiv herausgenommenen Rücksicht, nicht aber in ihrem ontologischen Gesamtinhalt und inneren Zusammenhang betrachtet. Das Problem der Seinskonstitution, ihrer konstitutiven Gründe, Ordnungsbeziehungen und Unterschiede läßt sich jedoch nicht so lösen, daß man einen Teilinhalt in monographischer Abgrenzung herauslöst. Vielmehr ist jede Seinsrücksicht in ihrem inneren, geordneten Zusammenhang in der Wesenseinheit des Seienden zu ergründen. Jeder Unterschied ist Unterschied in einer Einheit. Immer, zuerst und -tiefst im Wesen des Seienden, ist das Prinzip der Einheit dem Prinzip der Unterschiedenheit ontologisch vorgeordnet.

C. Nink S. J.

Baumann, W., *Das Problem der Finalität im Organischen bei Nicolai Hartmann* (Monographien z. philos. Forschung, 16). gr. 8° (146 S.) Meisenheim 1955, Hain. 9.80 DM.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit den Kategorien des Organischen, wie sie von N. Hartmann in seiner „Philosophie der Natur" vorgelegt worden sind. Einleitend bespricht der Verf. die Naturphilosophie Hartmanns im Zusammenhang seiner Gesamtphilosophie und stellt klar heraus, was H. unter Kategorien und unter einer speziellen Kategorienlehre versteht. Der *1. Teil* klärt sodann die Frage, *warum Hartmann die Finalität im Organischen ablehnt.* In der Kategorialanalyse der Finalität (dreigliedriger Aktvollzug) kommt H. zu der richtigen Erkenntnis, daß Zwecke ein geistiges Bewußtsein voraussetzen. Da aber nach H. als Träger geistigen Bewußtseins nur der Mensch in Frage kommt, lehnt er jede untermenschliche Finalität ab. Die Zweckmäßigkeit im Organischen sieht er jedoch als eine Tatsache an. Sie geht aber nicht auf eine Zwecktätigkeit, eine finale Determination zurück. H. lehnt von vornherein jede zwecksetzende überweltliche wie weltimmanente Instanz für die lebendige Natur ab. Die scholastische Lösung des Finalproblems (göttliche Schöpfungszwecke, verwirklicht durch causae secundae) wird von ihm im okkasionalistischen Sinne mißverstanden. Der Gottesbegriff wird abgelehnt, weil „durch Phänomene eine solche Annahme nicht zu rechtfertigen ist" (Phil. d. Natur 332). Schon die philosophischen Voraussetzungen H.s (bes. der Satz: Alles reale Sein ist immer zeitliches Sein) führen ihn dazu, jeden Gottesbeweis als Fehlschluß zu verdammen; es hieße „die Existenz eines in sich Widersprechenden zu beweisen" (Phil. d. Natur 276). Damit fällt auch die Finalität des Organischen. H. selbst sieht sich hier in der Gefolgschaft Kants. B. kann aber nachweisen, daß dies nicht stimmt und H. z. B. das heuristische Prinzip anders versteht als Kant.

In der kritischen Auseinandersetzung mit den Thesen H.s deckt B. die Fehler in den Prämissen auf: die Unvollständigkeit der Finalanalyse, die unbegründete Ablehnung teleologischer Faktoren und vor allem die Leugnung eines welttranszendenten Bewußtseins. H. hat nirgends ein überzeugendes Argument gegen die Annahme eines welttranszendenten absoluten Geistes vorgebracht.

Im letzten Kap. dieses 1. Teiles diskutiert B. die Problematik der unbewußten teleologischen Lebensfaktoren. Sowohl von der ontologischen (aristotelisch-scholastische Phil.) wie der psychologischen (psychistischen) Seite (Driesch, Wenzl) her versucht er, die Natur der teleologischen Lebensfaktoren zu klären.

Der *2. Teil* des Buches führt *Hartmanns ateleologische Erklärung der Lebenserscheinungen in den Grundzügen* vor, und B. nimmt kritisch dazu Stellung. H. versucht, durch seine organologischen Kategorien (1. Das organische Gefüge. 2. Das überindividuelle Leben. 3. Die Phylogenie. 4. Die organische Determination) das Lebendige ohne Finalität hinreichend verstehbar zu machen. Hierbei sucht er vor allem die Kategorien der Ontogenese und Phylogenese zu klären. Die Deszendenz faßt er nicht als Hypothese, sondern als eine „bestbelegte Tatsache". Wie Darwin erstrebt auch H. eine Erklärung „des Zweckmäßigen aus dem Zwecklosen" durch das Selektionsprinzip, dem er nichts Neues hinzuzufügen weiß und das er als eine „echte apriorische Einsicht" auffaßt.

In der Kritik fragt der Verf., ob die Kategorien, die H. für das Organische herausgearbeitet hat, hinreichend seien, um das Organische als eine dem Anorganischen gegenüber höher geartete Schicht aufzubauen. Dies ist eindeutig nicht der Fall, denn „bei den Gefügen Hartmanns fehlt gerade das ganzheitstiftende Prinzip" (124). So läuft der Gegensatz zwischen organischen und anorganischen Gefügen nur auf einen graduellen Unterschied in der Kompliziertheit der Struktur hinaus. Der die organische Kompliziertheit begründende Wesensgehalt, ihr ontologisches Fundament, wird überhaupt nicht herausgestellt. Auch die Zentral- und Ganzheitsdetermination sowie der „nahezu undurchdringliche" nexus organicus bringen nichts wesentlich Neues und bleiben in der Phänomenbeschreibung stecken. Die Unzulänglichkeit seiner Aussagen fühlt H. wohl am meisten gegenüber der organischen Regulation, von der er klar einsieht, daß sie sich energetisch nicht verstehen läßt. Da ein substantielles, teleologisches Prinzip für ihn nicht in Frage kommt, weiß er vorläufig keinen anderen Ausweg als die wirklich nichtssagende Erklärung, hier offenbare sich „die Irrationalität des Lebensvorganges". Erstaunlich ist schließlich, wie ein Philosoph vom Range H.s in der Scheu vor konstitutiven Zweckprinzipien auf eine völlige Überbewertung des Selektionsprinzips verfällt. Es spielt nach H. nicht nur im Artbildungsprozeß, sondern ebenso in der Ontogenese und bei der ersten Entstehung des Lebens die entscheidende Rolle. Selbst im Anorganischen soll sich „eine selectio primitiva" finden. Damit wird aber der Begriff innerlich ausgehöhlt, ja er wird — wie B. richtig bemerkt — zur Tautologie (134).

In einer abschließenden Würdigung stellt der Verf. auch das Positive der Hartmannschen Kategorialanalyse des Organischen heraus, damit nicht der Eindruck entstehe, H.s Philosophie des Organischen sei als Ganzes abzulehnen. In einer Fülle von treffenden Analysen wird durch sie der Organismus als ein Form- und Funktionsganzes beschrieben und damit die mechanistische Deutung als unzureichend erklärt. B. hat nun in seiner gründlichen Arbeit nachgewiesen, wie H. trotzdem durch seine Ablehnung einer konstitutiven Teleologie dem Lebendigen nicht gerecht wird und damit selbst in den Fehler verfällt, den er Mechanisten wie Vitalisten vorwirft. Vielleicht hätte B.s Kritik an manchen Punkten tiefer ansetzen können, wenn sie die Entscheidungen H.s nicht nur aus seiner Naturphilosophie, sondern aus dem Gesamtsystem seiner Ontologie herzuleiten versucht hätte. Auffallend ist auch, wie wenig H. von den Problemen der Sinnesphysiologie der Tiere, von der modernen Instinktforschung, von der Tierpsychologie u. a. berührt ist, so daß eine Begegnung seiner Ontologie mit diesen wichtigen biologischen Ergebnissen überhaupt nicht stattgefunden hat oder wenigstens in seiner Philosophie des Organischen nicht auftaucht. — Vielleicht hätte die Kritik an H. auch einmal die von ihm häufig gebrauchte Alternative: „entweder kausal notwendig oder final" kritisch klären müssen. Was notwendig geschieht, ist nicht schon deshalb afinal. Im Gegenteil, die Naturfinalität schließt eine echte Naturnotwendigkeit ein.

A. Haas S. J.

Autour d'Aristote. *Recueil d'Études de Philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion.* 8° (594 S.) Louvain 1955, Publications Universitaires de Louvain.

Monsignore Auguste Mansion konnte im vergangenen Jahre auf eine vierzigjährige Lehrtätigkeit an der Universität Löwen zurückblicken. Ungemein fruchtbar als Schriftsteller und anregend als Lehrer, ist er einer der allerbedeutendsten Erforscher der griechischen Philosophie des Aristoteles und ihrer Fortwirkung und Ausstrahlung im Abendland. Für ihn ist besonders kennzeichnend die Beherrschung des griechischen Aristoteles und der philologisch geschulte kritische Sinn, der sich im Urteil und in der Textkritik offenbart. Sehr viel hat Mansion auch in der Forschung über die abendländischen Übersetzungen des Aristoteles und ihres Gebrauches bei Thomas geleistet. Noch heute bereitet er eine kritische Ausgabe der Physikübersetzung vor. So ist es sehr zu begrüßen, daß Kollegen und Freunde ihm zum Jubiläum eine Ehrengabe überreichten, die wirklich der Bedeutung von M. entspricht.

Da die allermeisten Beiträge sich mit dem griechischen Aristoteles beschäftigen, für den ich nicht kompetent bin, und eine leere Aufzählung wenig Zweck hat, so

beschränke ich mich auf einige Hinweise auf Arbeiten betreffs Aristoteles in der lateinischen Welt.

An erster Stelle sei genannt die kurze Lebensskizze von *L. De Raeymaeker,* Monseigneur Augustin Mansion, die den äußeren Lebensgang vom Jahre 1900, da er als Student am Institut supérieur de Louvain sich einschreiben ließ, über seine Ernennung zum Professor und sein stilles fruchtreiches Wirken bis zum heutigen Tag würdigt. Besonders aufschlußreich ist der Artikel von *G. Verbeke* L'oeuvre scientifique de M. Mansion, 11—44. Denn er gibt eine Übersicht über einen großen Teil der Aristotelesforschung der letzten Jahrzehnte, an der M. hervorragend beteiligt ist.

E. Franceschini behandelt die doppelte Übersetzung der ps.-aristotelischen Schrift *Περὶ χρωμάτων*, De coloribus, 451—469. Es gibt zwei Übersetzungen: die eine Teilübertragung in Cod. Pl. 13 sin 6 (S. Croce) der Laurentiana in Florenz (A), die andere, vollständige, Vulgata genannt, in wenigstens 7 Hss (B). Beide Typen sind anonym. Minio Paluello hat nun mit gutem Recht auf Grund von Stilkriterien die Vulgata für Bartholomaeus de Messina (c. 1258—1266) in Anspruch genommen, während Franceschini die Teilübersetzung Wilhelm von Moerbeke zuteilen möchte. Auf Grund der Stilkriterien Moerbekes, die ich vor 1923 für die Redaktion der Metaphysica Moerbekiana (vgl. Die griechisch-lateinische Metaphysikübersetzung des Mittelalters, BeitrGeschPhThMA Suppl. 2, 106—113) gesammelt und später noch vervollständigt habe, kann ich Franceschini nur beistimmen. Er macht ferner die mir gut begründet scheinende Hypothese, daß Moerbeke seine Übersetzung unvollendet gelassen habe, da ihm mittlerweile die vollständige Übersetzung des Bartholomaeus bekannt geworden war.

Aufschlußreich ist auch der Beitrag von *D. A. Callus O.P.*, The Treatise of John Blund on the Soul, 471—495. Man weiß heute, daß über den naturphilosophischen Aristoteles in Oxford, wo das Verbot Curzons nicht galt, eher Vorlesungen gehalten wurden als in Paris und daß in Paris gerade die natio anglicana schon 1252 oder noch früher damit anfing. Einer der ersten Erklärer, wenn nicht der erste, war der Engländer John Blund. Von seinem Leben ist wenig bekannt. 1232 hatte er wenigstens 10 Jahre Theologie gelehrt und vorher die Artes. Ob nur in Oxford oder auch in Paris geht aus dem Zeugnis des Heinrich von Avranches nicht völlig eindeutig hervor. 1231 lehrte er jedenfalls Theologie in Oxford. 1234 ist er Kanzler von York. Die einzige bis jetzt von John bekannte Schrift ist ein Tractatus de anima in Cod. 120 des St. John's College in Cambridge, ff. 123^{r}—134^{v}, 141^{r}—155^{v}. Ihm ist die Studie von C., der eine Ausgabe vorbereitet, gewidmet. Der Traktat ist jedenfalls vor 1220 verfaßt, also wohl das älteste Zeugnis für eine Beschäftigung mit De anima. Die Datierung vor der Auswanderung 1209 scheint mir nicht bewiesen, da schon 1214 normale Verhältnisse wieder einzogen. Wie C. in einer Kapitelübersicht zeigt, ist die Abhängigkeit vom liber sextus des Avicenna sehr stark; Averroes kommt für diese Zeit noch nicht in Betracht; steht ja selbst der junge Thomas noch vielfach unter dem Einfluß von Avicenna. C. gibt auch einige charakteristische Lehren Blunds. Er verwirft, daß die Himmelskörper durch geistige Wesen bewegt werden, er lehnt die Materie in den Seelen gegenüber Avicebron entschieden ab. Für die Einheit der Lebensform im Menschen tritt er ein.

Nach einer Vorbemerkung über die Überlieferung des lateinischen und semitischen Textes behandelt *L. Minio Paluello,* Le texte de De Anima d'Aristote, la tradition latine avant 1500, 217—243, die Überlieferung der verschiedenen lateinischen Übersetzungen von De anima. Die erste griechisch-lateinische Übersetzung von De anima verdanken wir Jakob von Venedig, wie M. P. in einem Aufsatz der Trad 1953 nachgewiesen hat. Jetzt untersucht er das Verhältnis zum gebrauchten griechischen Text. Wilhelm von Moerbeke hat dann eine Redaktion vorgenommen, wie M. P. zum Teil auch durch die bekannten bei Wilhelm gebräuchlichen Änderungen der Worte beweist. Wilhelm benutzte vielleicht mehrere griechische Texte. Außerdem hat Moerbeke die Lemmata von l. 3 c. 4—9 aus dem Kommentar des Johannes Philoponos neu übersetzt. Von Prähumanisten und Humanisten haben wir die Übersetzungen des Georg von Trebisunt und des Johannes Argyropulos, die auch in den Ausgaben steht. Von Übersetzungen aus dem Arabischen ist vollständig erhalten jene des Michael Scottus — er ist sehr

wahrscheinlich der Verfasser — und die Lemmata, die im großen Averroeskommentar als alia littera bezeichnet werden. Sie stammen aus einem arabischen Text des Ishae ibn Hussain, der als Ganzes nicht erhalten ist. Die Arbeit von M. P. läßt einen weiteren Blick in das noch vor wenigen Jahren dunkle Gebiet der Aristotelesübersetzungen tun.

Die Studie von *O. Lottin,* Aristote et la connexion des vertus morales, 143 bis 164, ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil sie eindeutig beweist, daß Thomas unter dem Einfluß der vor kurzem neu übersetzten Nikomachischen Ethik über die Verbundenheit der moralischen Tugenden eine neue Ansicht aufstellt. Vorher hatte man zwei Erklärungen: Die moralischen Tugenden sind entweder unmittelbar unter sich verbunden oder jede einzelne mit der Klugheit. Außerdem faßte man bis etwa 1215 die moralischen Tugenden als übernatürliche auf, deren Band die Liebe war. Gottfried von Poitiers unterscheidet dann natürliche und übernatürliche Tugenden. Durch Philipp den Kanzler kommt eine weitere Scheidung von Tugend im weiteren und engeren Sinn; nur für Tugend im weiteren Sinn ist eine Verbindung da. Nun tritt Aristoteles ein. Nach ihm entquillt die moralische Tugend aus einem natürlich guten Urgrund. Sie wird Tugend durch die leitende Vernunft, die prudentia. Keine moralische Tugend ohne prudentia, die allgemeine Tugend für alle anderen ist, und keine prudentia ohne die anderen moralischen Tugenden. Albert, der erst in den Quaestiones in Ethicam die Nikomachische Ethik kennt — was sagt er im späteren Ethikkommentar? —, bleibt auf halbem Wege stehen: Die moralischen habitus haben von der Klugheit den Tugendcharakter. Aber er setzt die Klugheit der Synderese gleich und lehrt, daß Klugheit ohne die anderen Tugenden sein kann. Er zerstört damit die These des Aristoteles. Anders Thomas. Er trennt scharf Synderese und Klugheit, die erste geht auf das Ziel, die zweite auf die Mittel. Sie entfernt die Hindernisse und lenkt die Leidenschaften auf das Gute. Daher keine Tugend ohne Klugheit.

Anneliese Maier hat schon in zahlreichen Arbeiten die Bedeutung der Aristoteleskommentare des 14. Jahrhunderts nachgewiesen; sie sind die Vorbereitung der neuen exakten Physik. In vorliegendem Aufsatz, Verschollene Aristoteleskommentare des 14. Jahrhunderts, 515—541, bringt sie aus reichster Kenntnis der handschriftlichen Literatur Notizen zu verlorenen Werken dieser Kommentare. Sie geben einigen Aufschluß über den Inhalt und können unter Umständen zu Auffindung derselben führen. Es sind vor allem ein Metaphysikkommentar des Franciscus de Marchia O.F.M., ein Physikkommentar des Geraldus Odonis O.F.M. und die Quaestiones physicorum des sehr bedeutenden Thomas Anglicus (Thomas de Wilton) — alle aus Zitaten des Johannes Canonicus. Aus dem Kreise der Oxforder Mertonenses werden Richard Fitzralph der Armacanus — in den Hss auch Syraf! genannt — und Richard Killington mit Quaestiones super librum Physicorum angeführt. Aus der Buridanschule konnte mit guter Wahrscheinlichkeit ein Kommentar zu De generatione von Nikolaas de Oresme identifiziert werden und vielleicht auch ein Physikkommentar des Pariser Naturphilosophen Dominicus de Clavasio. Nicht zuletzt durch die Verdienste von M. ist die Kenntnis der naturwissenschaftlichen Artistenschule des 14. Jahrhunderts, die anfänglich ebenso wie jene des 13. Jahrhunderts etwas vernachlässigt war, ganz bedeutend gewachsen. Für das 13. Jahrhundert, zumal das englische, stehen wir noch in den Anfängen.

Fr. Pelster S. J.

Plato latinus. Vol. III: *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parmenidem pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka.* Ediderunt praefatione et adnotationibus instruxerunt *R. Klibansky* et *C. Labowsky* (Corpus Platonicum Medii Aevi auspiciis Academiae Britannicae adiuvantibus instituto Warburgiano Londinensi unitisque Academiis edidit R. Klibansky). In aedibus instituti Warburgiani Londinii 1953.

Der Kommentar des Proclos zum platonischen Parmenides, ein Werk gewaltigen Ansehens und Einflusses bis in die Neuzeit hinein (vgl. Praefatio, De auctoritate Procli, IX—XII), bricht in unseren griechischen Handschriften im 7. Buche mit dem Zitat Parm. 141 E_{10}—142 A_8 ab. Dieser fehlende Kommentarschluß,

welcher die theologia negativa des Ps.-Dionysius Areopagita wesentlich beeinflußte (Praefatio, XI), wurde vor etwa 20 Jahren von Kl. in lateinischer Übertragung entdeckt und ist nun textkritisch mit englischer Übersetzung ediert (Procli Diadochi commentarium in Platonis Parmenidem partes ineditae, 23—77). Gleichzeitig ediert Kl. den griechischen Kontext (26—33) nebst lateinischer und englischer Übertragung, d. h. die Erläuterungen zu Parm. 141 E_7—10. Denn die Ausgaben von Cousin und Stallbaum sind unzulänglich, da sie u. a. ihre Textgestaltung auf nur vier Codices aufbauen, während es deren 34 gibt (vgl. Praefatio, De memoria graeca, XXX). Der Apparatus fontium et locorum similium (83—100) dient einem dreifachen Zwecke: Primum, locos afferimus e Platonis ceterorumque veterum philosophorum operibus desumptos quos respicit Proclus in parte Commentarii infra edita . . . Deinde, ut obscuriorem latinae versionis sermonem illustremus, dictiones vel locos ut ita dicamus parallelos e contextu graeco Commentarii in Parmenidem aliorumque operum Procli haustos adhibemus. Tum de vocibus quibusdam Neoplatonicorum propiis . . . fusius egimus quippe quarum significationes speciales in lexicis linguae graecae vel minus copiose explanatae vel omnino neglectae sint (Praefatio, XLI). Dem mittelalterlichen Leser war auch Parmenides 126 A—142 A in lateinischer Übertragung zugänglich, die wir textkritisch ediert S. 3—21 lesen.

Obgleich die Codices W. v. Moerbeke nicht als Übersetzer nennen, stellen die vorhandenen Kriterien ihn als solchen außer Zweifel. Das geschieht vor allem durch Sprachanalyse. Die Eigenart des Übersetzers tritt auf zweifache Weise hervor: Inter interpretes medii aevi constat Guillelmum quasi medium quendam tenuisse cursum, cum neque tam fideliter transferret sententias graecas, ut legitimam latini sermonis structuram consulto tolleret (quod interdum facere Robertus Grossatesta non recusabat), neque tanta libertate uteretur quanta priore saeculo Henricus Aristippus in eodem vocabulo graeco reddendo studiosissime varians vocabula latina (Praefatio, XVI). Die vergleichende Untersuchung mit anderen ihm ausdrücklich zugeschriebenen Übertragungen bringt folgendes Ergebnis: Quae omnia arguunt interpretem multarum laborantem inscientia et rerum et vocum, honestum tamen et qui non temere sed certa processerit via ac ratione (Praefatio, XX).

Endlich fehlt auch ein direktes Zeugnis über die Abfassungszeit der Übersetzung. Die vorhandenen Kriterien weisen auf die letzten Lebensjahre hin, als W. v. Moerbeke Erzbischof in Korinth war (1278—1285); er starb Ende 1285 oder anfangs 1286. Die Sprache zeugt nämlich für den „interpres maturus" (Praefatio, De aetate versionis, XXI—XXV). Während z. B. W. v. Moerbeke früher bei lateinischen Übertragungen den griechischen Artikel entweder nicht übertrug oder durch das Demonstrativpronomen oder Relativpronomen oder durch einen Relativsatz ersetzte, benützte er in der Übertragung von Simpl. In Aristotelis Categorias mense Martio a. 1266 (Praefatio, XXII) das französische „le" (entstanden aus dem lateinischen „ille"); so z. B. le unum. Dieses Mittel, die Schwäche der lateinischen Sprache zu umgehen, bedeutete ihm eine gewaltige Erleichterung in den Proclosübersetzungen. Zu solchen Sprachuntersuchungen muß auch noch eine über schwer zu übertragende Worte hinzukommen, zu denen z. B. zählen: *ἐπιβολή*, *ὠδίς*, *εἰρμός* u. a. Eine solch umfassende Forschung muß noch geleistet werden, „ut artem Guillelmi ab initiis interpretis ad maturitatem persequi aliquando valeamus" (Praefatio, XXIV). Diesem Ziel dient der vom Verf. zusammengestellte Index graeco-latinus und latino-graecus et latinus, Index notionum memorabilium (109—136).

Diese mit den besten Mitteln klassischer Philologie erfolgte Forscherarbeit ist nicht nur ein ausgezeichnetes Zeugnis für die Fruchtbarkeit platonischen Geistes und seiner Nachwirkung, sondern stellt die geisteswissenschaftliche Erfassung dieses Nachwirkens auf wissenschaftliche Grundlage. K. Ennen S. J.

Ibn Sina, *Al-Shifa', La Logique. VIII. Rhétorique (Al-Khaṭābah).* Préface et revision par le Dr. Ibrahim Madkour. Texte établi par le Dr. Mohamed Selim Salem. Publication du Ministère de l'Instruction Publique (Culture Générale) à l'occasion du Millénaire d'Avicenne. 8° (11 u. 30 u. 267 S.) Le Caire 1954, Imprimerie Nationale.

Unter den wertvollen und verschiedenen Arbeiten, zu denen das Avicennagedenkjahr 1951 den Anstoß gegeben hat, steht an erster Stelle das ägyptische Unternehmen, das sich zum Ziele gesetzt hat, endlich das philosophische Hauptwerk des großen persischen Denkers vollständig herauszugeben. Es ist eine traurige Tatsache, daß wir bis heute keine Gesamtausgabe von dessen Shifa besitzen. Es fehlt u. a. der für das Verständnis des Ganzen so wichtige erste Teil, die Logik. Mit dieser begann denn auch die Veröffentlichung. 1952 erschien Band I der Reihe, al-Madkhal (Isagoge). Nun liegt auch Bd. VIII, die Rhetorik, vor.

Dem arabischen Texte geht voraus eine Vorrede von *Ibr. H. Madkour* über die Rhetorik bei Avicenna. Daran schließt sich die Einleitung des Herausgebers mit einem Überblick über die Entwicklung der griechischen Redekunst bis Aristoteles, knappen Nachrichten über dessen Rhetorik bei den Arabern (Übersetzungen und Erklärungen) und den nötigen Angaben über die benutzten Handschriften, welche die in Bd. I gegebenen Nachrichten ergänzen. Am Schluß folgen ein Verzeichnis der Eigennamen und eins der Fachausdrücke. — Für die Herstellung des Textes standen dem Herausgeber aus der bekannten Zahl der Handschriften neun zur Verfügung. Deren Verwandtschaftsverhältnis wird man mit dem Voranschreiten der Ausgabe und dem weiteren Durchforschen der Überlieferung sicher genauer bestimmen können, ebenso ihren Wert. Unter den gebrauchten scheint eine Handschrift des Azhar die zuverlässigste zu sein. Auch in Fällen, wo sie mit der Minderheit geht, durften ihre Lesarten vorgezogen werden. So konnte u. E. S. 214,2 der Name des Porphyrios unbedenklich ausgelassen werden. Wie aus Bd. I S. 115 zu ersehen ist, hat Avicenna den Namen des Neuplatonikers offensichtlich gemieden. Wo er namentlich angeführt ist, wie Ishārāt S. 180,5 u. 7, handelt es sich um eine scharfe Ablehnung einer Ansicht des Porphyrios. Die Lösung für die richtige Lesart der erwähnten Rhetorikstelle vermittelt uns die Abhandlung De anima 5,6 Bd. I S. 358 der Shifa-Ausgabe von Tehran. Daselbst ist ebenfalls die Rede vom Verfasser der Eisagoge. Am Rande ist dazu der Name des Porphyrios vermerkt. Mit einer ähnlichen Randbemerkung, die später in den Text eingedrungen ist, haben wir es an unserer Stelle zu tun und die Azhar-Handschrift hat die ursprüngliche Fassung bewahrt. Eine teilweise Hilfe zur Textgestaltung bietet natürlich der griechische Text der aristotelischen Rhetorik. Auf ihn griff denn auch der Herausgeber wiederholt zurück. Gewünscht hätten wir, daß die Seitenzahl der Ausgabe Bekkers den Avicennatext begleitete, soweit dies möglich war. Im Band I haben die Herausgeber eine sehr schöne Gegenüberstellung der sich entsprechenden Stellen vom Avicennatext und der arabischen Eisagogeübersetzung gebracht. Auf die arabische Übersetzung der aristotelischen Rhetorik kommt es zunächst an. Leider kam der verdiente Bearbeiter der aristotelischen Poetik, J. Tkatsch, nicht mehr dazu, auch die arabische Rhetorikübersetzung zusammen mit den Ergebnissen seiner Untersuchungen zu deren Geschichte bei Syrern und Arabern zu veröffentlichen. Diese höchst wünschenswerte Hilfe können wir nicht von der jüngst begonnenen Ausgabe der Pariser Handschrift des arabischen Organontextes erwarten, wo man sich einzubilden scheint, man könne in Wochen und Monaten leisten, wofür andere sich Jahre und Jahrzehnte zu nehmen pflegen. Zwischen das Arabische und Griechische schiebt sich nun noch das Syrische ein. S. 215,11 erwähnt Avicenna die syrische Sprache neben der griechischen und gibt uns damit selber einen Wink, auch mit dieser Möglichkeit zu rechnen. Die Untersuchungen Tkatschs zur Poetik zeigen zur Genüge, daß das Syrische als Fehlerquelle in Frage kommt. Auch mancher ungewöhnlich arabische Ausdruck erhält von dort seine Aufhellung. So geht ahd bil-wugūh in der Doppelübersetzung für *ὑποκριτική* S. 200 al.: al-nifāq wal-ahd bil wugūh (Verstellung und das Nehmen der Gesichter = *πρόσωπα* = Masken), auf das Syrische zurück, wie bereits Margoliouth zu Poetik 1456b 10 richtig gesehen hat; s. Tkatsch, Die arabische Übersetzung der Poetik Bd. I S. 149 b Anm. 1. Für den syrischen Text mag noch manches gewonnen werden aus Jakob bar Shakko, Buch der Dialoge, und aus Barhebraeus, Butyrum sapientiae; s. hierzu Tkatsch a.a.O. I S. 86 a und S. 88 b, und Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, S. 312 und 316.

Dieses Hineinspielen der Übersetzungen in den Avicennatext erleichtert nun die Arbeit der Ausgabe keineswegs, erschwert sie vielmehr und vermehrt sie

beträchtlich. Anstatt diese Bürde einem einzelnen Gelehrten zuzumuten, legt sich vielmehr der Gedanke nahe, sich in die Arbeit zu teilen, mit anderen Worten, zusammenzuarbeiten, so wie es bei Band I geschehen ist, wo vier Gelehrte zusammenwirkten. Aber wir möchten mit diesem Vorschlage das Erscheinen des Werkes nicht verzögern. Wir begrüßen auch den vorliegenden II. Band mit Freude und Dankbarkeit und wünschen aufrichtig, daß auch die nächsten nicht zu lange auf sich warten lassen, damit wir in nicht allzu ferner Zeit den ganzen Shifatext in zuverlässiger Ausgabe in Händen haben. Erst dann wird ein tieferes Eindringen in die Gedankenwelt Avicennas möglich sein. W. Kutsch S. J.

North, R., S. J., *Sociology of the Biblical Jubilee* (Anal. Bibl. 4). gr. 8° (XLVI u. 245 S.). Roma 1954, Pont. Ist. Bibl. 3900.— L (6.50 Doll.).

Kleinere Studien zum biblischen Jobeljahr pflegen schubweise bei Gelegenheit der kirchlichen Jubiläumsjahre aufzutauchen. Das vorliegende Werk gehört nicht zu dieser Kategorie, vielmehr hat hier der Professor für Archäologie am Päpstlichen Bibelinstitut das Thema von Grund auf in Angriff genommen. Die Formulierung des Titels will die Studie nicht auf den soziologischen Aspekt des Jobeljahres beschränken, sondern diesen nur als den Kern der Vorschriften von Lev 25 herausheben. Tatsächlich werden alle Probleme, die mit dem Jobeljahrgesetz zusammenhängen, vollständiger als wohl je zuvor diskutiert. Dabei hat die ganze Untersuchung nicht in erster Linie die Tendenz, eine bestimmte eigene Auffassung zu erhärten, obwohl eine solche natürlich als Ergebnis auftaucht, sondern will vor allem alles verfügbare Material zum Thema vorlegen und unparteiisch erörtern (1). Darum ist Wert darauf gelegt, zunächst alles eigentliche Quellenmaterial umsichtig heranzuholen und dann auch bei den nachfolgenden inhaltlichen Untersuchungen andere Autoren, exegetische wie wirtschaftswissenschaftliche, so weitgehend zu Worte kommen zu lassen, daß manches Kapitel fast wie ein Florilegium alter und neuerer Sentenzen von ganz unterschiedlichem Wert wirkt. Ein Weiteres ist in dieser Richtung getan durch Beifügung einer umfangreichen Bibliographie (IX—XLVI), die noch beträchtlich hinausgeht über das reichliche bibliographische Material, das in der Darstellung wirklich beigezogen ist.

Die ersten drei Kapitel (1—95) sind der Vorlage und Sichtung des Quellenmaterials aus Bibel, Altem Orient (Besitzverhältnisse in Mesopotamien und Ägypten; die einschlägige Gesetzgebung des Hammurabi und der Ešnunnatafeln) und Spätjudentum gewidmet. Es zeigt sich dabei u. a., daß das AT keine Aussage über die tatsächliche Beobachtung des Jobeljahres enthält, wie sie für das Sabbatjahr etwa in 2 Chr 36, 21 und 1 Makk 6, 49—53 zu finden ist.

Die inhaltlichen Untersuchungen in Kap. 4—8 (Name of the Jubilee, 96—108; The „Fiftieth" Year, 109—134; Slave-Release, 135—157; Property-Restitution, 158—175; Bankruptcy, 176—190) führen im wesentlichen zu folgenden Ergebnissen: Grundbedeutung von „Jôbēl" ist im Unterschied zu den modernen hebräischen Lexika nicht „Widder(horn)", sondern in Übereinstimmung mit LXX „Erlaß, Freilassung", vom Stamm „jābal: bringen — wegbringen". Es ist so echtes Synonymon zu „dĕrôr" und „šĕmittāh", zu denen es parallel steht. Das Jobelgesetz befaßt sich hauptsächlich mit Sklavenfreilassung und Besitzrückgabe. Beides hängt innerlich zusammen und ist aus einer bestimmten Form des Schuldrechtes und der Schuldpraxis verständlich. Eigentliche Zinserhebung für geliehenes Kapital war verboten und auch nicht notwendig. Denn bei Kapitalaufnahme übergibt der Schuldner dem Gläubiger ein gewinnbringendes Pfand („fruitful pledge") in Form seines Grundbesitzes (bzw. eines Teiles) und seiner Familie (oder nur eines Mitgliedes), die das Land für den Gläubiger bearbeitet, bis die Schuld bezahlt ist. So entsteht mit der wirtschaftlichen Verschuldung automatisch Eigentumsverlust und Versklavung im Sinne persönlicher Hörigkeit. Das Sabbatjahr ist, neben der verwandtschaftlichen Lösepflicht, die erste besondere Chance, die das Gesetz dem Schuldner gibt, diesen Zustand zu beenden. Der Sinn der „Landbrache" in diesem Jahr ist wohl nicht, daß das Feld unbestellt bleibt, sondern daß der Ertrag des verpfändeten Bodens in diesem Jahr dem Schuldner selbst zufließt und ihm so eine besondere Möglichkeit gibt, aus seinem Schuld- und damit auch Hörigkeits-

verhältnis herauszukommen. Gelingt dies nicht, so geht das doppelte Abhängigkeitsverhältnis im folgenden Jahr weiter. Das Jobeljahr jedoch, das gleich dem 7. Sabbatjahr ist und nicht ein besonderes fünfzigstes Jahr nach diesem, ist sozusagen ein potenziertes Sabbatjahr und gibt dem Schuldner auf alle Fälle seine persönliche und wirtschaftliche Selbständigkeit definitiv zurück.

Nutznießer dieser Verordnung ist offensichtlich nicht so sehr der individuelle Schuldner, sondern seine Familie, und Hauptziel des Gesetzes die Erhaltung des Familienbesitzes. Sabbat- und Jobeljahr in diesem wirtschaftlichen Sinn waren nicht kalendarisch universal und einheitlich festgelegte Termine, sondern rechneten jeweils vom Beginn der individuellen Verschuldung an. So wurden allzu große gleichzeitige wirtschaftliche Umwandlungen im Staat vermieden, die sich ungesund hätten auswirken müssen; zugleich wird verständlich, warum die Praxis des Jobeljahres in den Geschichtsbüchern des AT kein Echo gefunden hat. Die regelmäßige kultische Ausrufung des Sabbat- und Jobeljahres hatte mehr symbolische Bedeutung und keine direkten ökonomischen Folgen.

Das Jobeljahr setzt in dieser Form eine schlichte Wirtschaftsstruktur voraus. N. verlegt seinen Ursprung daher in die Zeit der Landnahme. Es war zunächst wohl als einmalige Maßnahme gegen die zu erwartenden Mißerfolge der agrarisch unerfahrenen Einwanderer gedacht gewesen, wurde aber dann nachträglich als Dauervorschrift verstanden, obwohl in den Texten von einer zyklischen Wiederholung nie ausdrücklich die Rede ist (sie ist jedoch wohl mit dem Gesetzescharakter von Lev 25 ohne weiteres gegeben). Der jetzige Text von Lev 25 ist zweifellos jünger. So führt diese Datierung zur letzten Frage nach der Textgeschichte des Kapitels (Date and Authorship, 191—218), bei der sich aus formalen und inhaltlichen Kriterien ein steter Zuwachs durch spezifiziertere Rechtsentscheide, die einer entwickelteren Wirtschaftsstruktur Rechnung tragen, aufzeigen läßt.

Ein letzter Abschnitt (Social Theology of the Jubilee, 213—231) weist auf die grundsätzliche Bedeutung des Jobeljahrgesetzes für soziale und ökonomische Fragen sowie für soziale Tugenden hin und spricht von der typologischen Messianität des Jobeljahres, die über Js 61, 1—2 und Lk 4, 21 in einem gewissen allgemeinen Sinn aufgebaut werden kann. J. Haspecker S.J.

Michaelis, W., *Einleitung in das Neue Testament. Die Entstehung, Sammlung und Überlieferung der Schriften des Neuen Testaments.* 2., umgearbeitete Auflage. gr. 8° (XI u. 402 S.) Bern 1954, Haller. 17.60 DM.

Aus dem reichen Inhalt kann hier nur M.s Stellungnahme zu den umstrittenen Fragen hervorgehoben werden. Zu *Mt* (24—43) sagt er, ein Augenzeuge hätte anschaulicher geschrieben und sich nicht so von Quellen (Mk, Q) abhängig gemacht. *Mk* (43—58) sei aus älteren Gruppierungen zusammengesetzt, wobei die Verkündigung des Petrus wohl die wichtigste Gestalt der Augenzeugen-Überlieferung war, wenn auch nicht gerade der Wortlaut Petri noch durchscheint; diese Art zu erzählen sei vielmehr volkstümlich. Aber Mt 16, 17 f., ohne Parallele bei Mk, betrifft doch wohl nicht „die Anfänge ausschließlich der palästinensischen Gemeinde" (47), denn die Ekklesia war von Jesus sofort universal gedacht und hat sich ja auch, trotz der Reibung an der Gesetzesfrage, nach Apg ganz selbstverständlich so von Jerusalem aus entfaltet. Ein etwaiger Ur-Mk wäre nach M. nur Vorstufe vom selben Verfasser. Schon Mk, ja schon die Überlieferung vorher sei christologisch: Jesus als Knecht Gottes ist Sohn Gottes. Bei *Lk* rühmt M. Sorgfalt, Fülle (gesammelt in der Zeit Apg 21—27) und Kunst der Darstellung. Zur *synoptischen Frage* (14—24; 79—91) unterscheidet der Verf. drei Stadien: 1. mündliche Überlieferung: Berichte der Augenzeugen, bes. der Zwölf, aber noch lange mündlich weitergegeben; 2. zahlreiche kleinere schriftliche Sammlungen (Lk 1, 1), darunter vielleicht Ur-Mk, zweifellos die Logien — Q (83); denn der Mt und Lk gemeinsame Stoff kann nur aus gemeinsamer Vorlage erklärt werden, die schon griechisch war, ursprünglich wohl aramäisch; alles andere ist unsicher, „überhaupt keine feste Quelle, sondern wachsende Traditionsschicht, nur schwer rekonstruierbar" (Fascher 1953) [mit letzteren Worten ist der Befund wohl glücklich formuliert]; 3. Mk, Mt, Lk. Die Beziehungen der Synoptiker machen einen verwirrenden Eindruck, die Lösung habe ihre Grenzen; zu fragen sei: Kann

nur diese Fassung auf Jesus zurückgehen? Die Formgeschichte ist etwas kurz dargestellt (Verweis auf Wikenhauser), die synoptische Tabelle (86—91) lehrreich.

Johannes (91—128): Es gab nur einen Presbyter Johannes in Kleinasien; als Verfasser des 4. Ev bleibt nur der Zebedaide Johannes übrig. Hirschs Quellenscheidung, Bultmanns „Redaktor" und Gächters „Sekretär" sind nicht annehmbar. Blattvertauschungen müßten schon im Original geschehen sein. Unebenheiten erklären sich durch Diktat-Unterbrechungen. Auch werden die Kardinalstücke schon lange vor dem Abschluß 90—99 im gottesdienstlichen Gebrauch gewesen sein (so Stauffer). Das *Joh-Ev* sei trotz besserer Chronologie und genauer Einzelheiten nicht „geschichtlicher Bericht", sondern Darstellung des Lebens Jesu im Licht der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen und Erhöhten, wo das ewige Leben durch seinen Geist schon erfahren wird; aber die Enderwartung bleibt. 6, 51—58 ist echt. Das Ev sei nicht so stark gegen Kerinth gerichtet, wie Irenäus will, wohl gegen eine Art Gnosis; der Dualismus der Sektenrolle vom Toten Meer ist noch umstritten. — Für die *Apg* (128—144) hatte Lk keine Vorgänger, doch viele Augenzeugen: Philippus, Mnason, die Gemeinde in Jerusalem und Antiochien, für die Einzelheiten der Wir-Berichte sein Tagebuch. Die Apg will nicht vollständig sein. Manche „Ungenauigkeiten" lassen sich aufhellen. Die Reden hat Lk nicht frei erfunden, wohl Bedeutsames hervorgehoben. Abfassungszeit ist wohl um 70 in Rom. Einige westliche Lesarten sind wohl ursprünglich.

Zur Chronologie der *Paulusbriefe* (144—154) hilft die Gallio-Inschrift; danach war Paulus Herbst 50 bis Frühjahr 52 in Korinth, Herbst 52 bis Sommer 55 in Ephesus, Frühjahr 59 bis 61 in Rom. — Im *Röm* (154—166) rede Paulus Heidenchristen an, die wohl vorher das Gesetz angenommen hatten (7, 4), und legt ihnen sein gesetzesfreies Ev dar. Röm 16 sei wegen der vielen Grüße und der scharfen Polemik eher Bruchstück eines Briefes nach Ephesus, verfaßt in Philippi Passa 56. Doch sollte sich nicht gerade in Ephesus auch der Hauptteil des Briefes erhalten haben? Zwischen *1—2 Kor* (166—182) wurde Paulus auf einem Zwischenbesuch schwer beleidigt (II 2, 5 f.; 7, 12) und sandte Titus mit Zwischenbrief. Den Sprung in 2 Kor c. 9—10 erklärt gut eine Diktatpause. *Gal* ist wahrscheinlich an die Süd-Gemeinden in Pisidien und Lykaonien gerichtet (182—187), geschrieben wohl nach Apg 16, 1 49/50 in Philippi oder Korinth. 189/190 bespricht M. ablehnend Sievers Schallanalyse. *Eph* (191—200) ist wohl eine Art Rundschreiben an Gemeinden nahe Kolossä, wieder nach Ephesus zurückgelangt und dort aufbewahrt; er ist gleichzeitig mit Kol verfaßt, die Gedanken sind durchaus paulinisch, im Wortschatz durch den Inhalt bedingt. Daß *Phil* (200—211) nicht in Rom, sondern in Ephesus etwa Februar 55 geschrieben sei, hatte M. schon 1925 ausführlich dargelegt und damit viel Anklang gefunden: als Sitz eines Prokonsuls hatte Ephesus ein Prätorium, nachweislich Kaisersklaven und -freigelassene; vor allem brauchten die 4 Reisen (4, 18; 2, 26) Rom—Philippi je 5—8 Wochen, Ephesus—Philippi nur 8 Tage [gerade aus demselben Grunde lehnt Meinertz Ephesus ab, denn dann wäre diese Gefangenschaft doch so lang, daß Lk sie erwähnen mußte]; auch die Reisepläne Phil 2, 19 24 passen gut zu Apg 19, 21 f. u. a. [Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich, meint gut Wikenhauser 312.] Die in *Kol* (211—218) bekämpfte Irrlehre sei jüdisch, doch nicht gesetzlich, gnostisch beeinflußt (gegen Percy). Nach Kolossä ist auch der gleichzeitige *Philm* gerichtet (261 bis 265); da Rom weit und wegen der Großstadtpolizei gefährlich war, habe Onesimus eher in der nahen Hafenstadt Ephesus unterzutauchen versucht; auch eine Rücksendung zum Dienst für den Rest der Haft (13 22) hätte sich nur aus der Nähe gelohnt, dann aber sei, wie Phil, so mit Philm auch der gleichzeitige Kol und der bald folgende Eph von Ephesus aus geschrieben (außerdem 52/53 1 u. 2 Thess, s. u., und sicher 1 Kor um Ostern 55: 16, 8). — Bisher wurde die Theologie des Kol und Eph als Weiterentwicklung der Jahre 55—60 betrachtet, bes. in den stillen Jahren der Gefangenschaft; aber diese Entwicklung wäre dann schon vor 1 u. 2 Kor und Röm fertig. Allerdings ist Christi zentrale Stellung und unsere Einfügung in ihn durch Mitsterben und Mitauferstehen schon Röm 5—8 geschichtlich ausgesprochen, in Kol mehr kosmisch-räumlich wegen der Irrlehre; Christus als Weisheit: 1 Kor 1, 24, der Heilsplan (Eph 1 u. 3) Röm 1—11 und 2 Kor 5, 14 ff., die Erlösung der Heidenwelt samt Israel (Eph 2) auch Röm 3, 29; 10, 12; 11, 17 u. ö., wie M. das auch selbst im „Pastoralblatt" 1930 ausgeführt

hat. Aber die Gründe für ephesinische Abfassung von Philm Kol Eph scheinen mir trotz S. 264 f. bei weitem nicht so stark wie für Phil, das Untertauchen in der Weltstadt Rom nicht schwieriger als in Ephesus und die Bitte um Rücksendung nicht so bestimmt. — Für die Gründung der „Erweckungsgemeinde" in *Thessalonich* hält M. 3—4 Wochen für ausreichend (gegen Feine-Behm und Wikenhauser: 2—3 Monate): er zeigt (218—232), daß II echt und später als I ist; beide möchte er, statt an den Anfang lieber an das Ende des Aufenthalts in Korinth 50/52 oder 52/53 in Ephesus ansetzen; denn Timotheus und Silas waren in Athen nicht bei Paulus, sondern stießen erst in Korinth zu ihm (1 Thess 1, 1; 3, 1: Apg 17, 14; 18, 5); die Bekehrung der Thessalonicher konnte noch kaum „in Achaja und an allen Orten" bekannt geworden sein und schon mehrere Todesfälle sich ereignet haben. Hier scheint mir die Zeitansatzänderung nicht so folgenreich wie bei Kol-Eph.

Eingehend verteidigt M. die Echtheit der *Past (232—261)*, die allen andern Erklärungsversuchen immer noch überlegen ist, bes. gegen Rollers (1933) Füllwörterstatistik und Sekretärshypothese (Timotheus?): Vorsteher gab es schon lange, und 1 Tim 5, 17 erscheint gerade noch ein Kollegium. Der andersartige Inhalt — Mahnungen an Schüler, Kampf gegen Irrlehren — bedingt andere Sprache und Abwandlung der echt paulinischen Gedanken; der Hintergrund ist mehr jüdisch als hellenisch. S. 250—255 wird Chr. Maurers Konstruktionsversuch (ThZ 1947, 321 ff.: Textvariante Apg 20, 5) widerlegt und S. 256—259 v. Campenhausens Ansicht (1951), Polykarp habe die Past verfaßt. 1 Tim ist nach der Freilassung aus Rom und vielleicht der Spanienreise wohl schon von Mazedonien aus Herbst oder Winter 61 geschrieben, Titus Herbst 62, 2 Tim Herbst 63 in der 2. römischen Gefangenschaft. — *Hebr* (265—274) sei eher an Heidenchristen gerichtet, die ja das AT wohl kannten („Glaube an Gott" 6, 1, vgl. 3, 12; 13, 4 9), aber wohl nicht nach Rom. Wortschatz, Stil, Gedanken seien nicht des Paulus; Barnabas mußte als Levit die Praxis des Judentums mehr kennen. Über Verfasser, Ort (von Rom, 13, 24?) und Zeit (bald nach 80) können wir nichts Bestimmtes sagen.

Jak (274—282) ist an Judenchristen in Syrien-Zilizien, noch bevor es Heidenchristen durch Pauli Predigt gab, also bald nach 45, mit Autorität von dem hochangesehenen Herrenbruder Jakobus geschrieben (nicht derselbe wie der Zwölfapostel Mk 3, 18), vielleicht mit Hilfe eines Diaspora-Judenchristen, dem die Umwelt der Empfänger vertraut war und dem auch das gute Griechisch und die seltenen Wörter zu danken sind. Da der Brief nicht so oft abgeschrieben wurde wie die Paulusbriefe, erscheint er auch später im Kanon. — *1 Petr* (282—289) sei gerichtet an Heidenchristen in Nordkleinasien: Pontus usw. sind alte Landschaftsnamen, nicht römische Provinzen, die Pauli Missionsgebiet waren. Der Brief ist keine Taufansprache, doch sehr christologisch. Das Paulinische in Stil und Gedanken kommt vom Sekretär Silvanus 5, 12. — Dagegen spreche bei *2 Petr* (289 f.) die starke Abhängigkeit von Jud 6—16, die Auseinandersetzung mit Zweifeln an der Parusie u. a. gegen die Echtheit; er sei verfaßt wohl zu Beginn des 2. Jahrh. Gegen Inspiration einer pseudonymen Schrift hat M. Bedenken (290), doch fragt sich dann hier wie bei Jud, wie eine nicht-inspirierte Schrift in den Kanon kam (333).

1 Joh (290—295) ist schon nach der Sprache vom Verfasser des Joh-Ev, also vom Zebedaiden Johannes, wenn auch kein Begleitschreiben zum Ev, ebenso *2 u. 3 Joh;* S. 297—300 setzt M. sich auseinander mit der umstürzenden Hypothese von Käsemann (ZThK 1951, 292 ff.), der orthodoxe Bischof Diotrephes habe den Presbyteros, einen christlichen Gnostiker, und seine Anhänger exkommuniziert (3 Joh 10). — *Jud* (301—303) sei kaum vor 100 („Überlieferung" v. 17, „allerheiligster Glaube" 20, „Gebieter" 4) geschrieben, und es sei nicht auszuschließen, daß die Verfasserschaft des Herrenbruders Judas im Anschluß an den Brief des Jakobus fingiert sein sollte. — Die *Joh-Apk* (303—319) ist nicht wie die jüdischen Apokalypsen gesammelt und am Schreibtisch ausgedacht, sondern einheitlich: der Verfasser beherrscht das AT, erlebt „im Geist", gibt Visionen wieder, echt und wahr wie die übrige Offenbarung des NT, und gestaltet das Einzelne wie das Gesamtwerk als Meister (309). Die Apk, bes. c. 2 u. 3, ist für die bedrohte Christenheit dieser Zeit geschrieben, jedoch muß man die eigentliche Weissagung auf den Endsieg deuten, der in Christi Tod und Auferstehung be-

gründet ist. Ein „Johannes", Kenner des AT, übergesiedelt und doch hochangesehen, kann nur der Zebedaide sein, wenn auch das Griechisch schlechter ist als im Ev. Verfaßt sei die Apk lange nach Gründung der 7 Gemeinden, doch vor der Verfolgung 95 (gegen Stauffer); 17, 3—9 biete keine sichere Grundlage für die Abfassungszeit.

Im 2. Teil, der *Kanonsgeschichte* (320—342), betont M. sehr gut, daß die Überlegenheit des Evangeliums über das AT und die Eigenständigkeit der christlichen Überlieferung dem apostolischen Zeitalter feststand, auch wenn das AT viel verwertet und gelesen wurde — privat, im Gottesdienst nicht regelmäßig. Grundstock des Kanons waren die Evv, die man anscheinend alle erfaßt hat; Leitziel war, die apostolische Überlieferung weiterzugeben und auszubreiten; so sammelte man auch die Briefe als mit Vollmacht ausgeübte Verkündigung des Evangeliums; Evv und Briefe waren als Entfaltung der Botschaft Jesu und Bezeugung des grundlegenden Heilshandelns Gottes für Glauben und Lehre normativ. Die alte Kirche fühlte sich als Organ des göttlichen Heilsgeschehens beauftragt mit der Entfaltung des Evangeliums und der Sicherung. Das Kriterium sieht M. in der Abfassung durch Männer der apostolischen Zeit, auch Apostelschüler, die unmittelbar Anteil haben an der einmaligen Autorität der Apostel (333). S. 336—342 gibt eine gedrängte Übersicht über die Kanonsgeschichte.

Der 3. Teil (343—361) enthält eine Übersicht über die *Textgeschichte* und (362—368) die Grundsätze der Textkritik: der ägyptische Text ist der relativ beste, der westliche nicht so schlecht, wie er galt. — Endlich (368—372) folgt eine Kennzeichnung der *Sprache* der Schriften des NT: Koine, aber oft mit starkem Bedeutungswandel. — Nützlich ist das Verzeichnis der Hilfsmittel zum Studium des NT (372—377): Ausgaben, Kommentare, Reihen usw. mit kurzer Charakteristik.

Diese Einleitung in das NT ist sehr reichhaltig und auch zum Nachschlagen geeignet. Sie gibt Einblick in den neuesten Stand der Forschung und dafür auch am Schluß jedes Paragraphen viele, bes. neue Literatur, wägt sorgsam das Für und Wider, urteilt sehr gewissenhaft und behutsam (was den Stil manchmal etwas erschwert). So ist sie eine treffliche methodische Schulung zu besonnener Kritik für den Studenten und Schutz gegen das Examenspauken. Viele Absätze erleichtern die Übersicht. Wenn man die S. 117—124 über die Eigenart des Joh-Ev und die Charakterschilderung Pauli (179) liest, möchte man bedauern, daß M. nicht mehr in dieser feinen Art gegeben, sondern sich Beschränkung auf die Literatur- und Formkritik auferlegt hat; Lebensabriß und Porträt Pauli und der andern Verfasser nach Deissmanns Art würde den Studenten für das NT erwärmen, aber vielleicht reserviert M. das der nt Theologie. Katholische Literatur ist weitgehend berücksichtigt, doch vermißt man G. Hartmann, Der Aufbau des Markusevangeliums, mit einem Anhang: Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses (Ntl. Abh. 17, 2/3) Münster/Westf. 1936, und: Der Aufbau des Jakobusbriefes (ZKathTh 66 [1942] 63—70). Nützlich schiene mir eine chronologische Tabelle zur Entstehung der Briefe, ferner bei den Hilfsmitteln auch etwas über die Realien: Zeitgeschichte, Geographie usw., und wenn technisch möglich, irgendeine Hervorhebung der Verfassernamen in den Literaturangaben. W. Koester S.J.

Spicq, C., O. P., *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire* (Studia hellenistica, 10). gr. 8° (XII u. 227 S.) Louvain 1955, Nauwelaerts; Leiden, Brill.

Spicq, C., O. P., L'*ἀγάπη de 1 Cor 13. Un exemple de contribution à l'exégèse néotestamentaire:* EphThLov 31 (1955) 357—370.

Der Verf. weist einleitend darauf hin, daß der Begriff der *ἀγάπη* in der neutestamentlichen Theologie lange Zeit nicht die Beachtung gefunden hat, die ihm wegen seiner zentralen Stellung zukommt. Die katholische Theologie hat die *ἀγάπη*, d. h. die Liebe, mit der Gott uns liebt und die er von uns erwartet, als Freundschaft definiert. Unter den neueren Autoren stellen die einen im Anschluß an A. Nygren *ἔρως* und *ἀγάπη* einander gegenüber, während andere versuchen, die Liebe als Funktion der Kategorien des Existentialismus zu deuten. Hierher zählt der Verf. R. Bultmann (Jesus) und V. Warnach (Agape) (vgl. Schol 28 [1953] 420 ff.). Dadurch systematisiert man aber nach ihm die Spekulation und bleibt

nicht in genügend enger Berührung mit den geoffenbarten Gegebenheiten. Es solle zwar nicht bestritten werden, daß auch die Philologie und die Religionsgeschichte in der verstandesmäßigen Herausarbeitung des Agape-Begriffes zur Aufhellung beitragen können, aber die Liebe, um die es sich handelt, sei zugleich göttlich und geoffenbart und nicht ein profaner Begriff, den eine mehr oder weniger willkürliche Spekulation in seine Bestandteile zerlegen und so seine Natur definieren könne. Er verweist hier u. a. auf G. Gilleman, Le primat de la charité en Théologie morale, Louvain 1952 (vgl. Schol 29 [1954] 80). Allerdings haben die menschlichen Verfasser der Hl. Schrift die göttliche Offenbarung in menschlichen Worten wiedergegeben. Darum ist es Sache der Exegeten, festzustellen, was sie mit den von ihnen gewählten Ausdrücken, in unserem Falle mit den Worten *ἀγαπᾶν* und *ἀγάπη*, sagen wollten. Das ist aber nur möglich, wenn wir wissen, welchen Sinn man im Anfang unserer Zeitrechnung mit diesen Ausdrücken verbunden hat. Paulus und Johannes haben nämlich diese Ausdrücke nicht geschaffen, sondern vorgefunden. Eine neutestamentliche Theologie der „Agape" muß darum ausgehen von der Untersuchung der beiden genannten Ausdrücke im klassischen Griechischen und muß dann ihre semantische Entwicklung in der hellenistischen Epoche und in den Papyri verfolgen. Die Untersuchung hat vor allem nach dem Gebrauch in der religiösen Sprache des Alten Testaments zu fragen. Dabei darf sie sich nicht auf die kanonischen Bücher beschränken. Sie hat auch die Apokryphen und die jüdisch-rabbinische Literatur aus dem Anfang unserer Zeitrechnung zu berücksichtigen, um dann ihre genauere Bedeutung in der christlichen Heilsökonomie und vor allem den eigentümlichen Gehalt herauszuarbeiten, den sie im Neuen Testament haben.

Im 1. Kap. zeigt der Verf., daß im *klassischen und außerbiblischen hellenistischen Griechischen* vier Bezeichnungen für den Begriff der Liebe in Frage kommen: *στέργειν* (*στοργή*) für die zärtliche Liebe, Liebkosung und Zuneigung, *ἐρᾶν*, *ἐρᾶσθαι* (*ἔρως*) für die begehrliche, u. a. die geschlechtliche Liebe, *φιλεῖν* (*φιλία*) vor allem für die edle, von der Vernunft geleiteten Freundesliebe, aber auch in der Bedeutung von *στέργειν* und *ἐρᾶν*, und endlich *ἀγαπᾶν* (*ἀγάπησις*) schon bei Homer in der Bedeutung von: seine Zuneigung kundtun, Zärtlichkeiten erweisen; im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. ist bei den großen Rednern, vor allem bei Isokrates, und ähnlich bei Xenophon die Bedeutung von Liebeserweisen im Verlauf der Gastfreundschaft fast ganz verschwunden und statt dessen steht die Bedeutung „zufrieden sein", „befriedigt sein" mit den verschiedensten Schattierungen, wie „hoch- und wertschätzen", im Vordergrund. Während Plato der volkstümlichen Bedeutung von *ἀγαπᾶν* nichts Neues hinzufügt, sondern das Wort je nach dem Zusammenhang fast im gegensätzlichen Sinne gebraucht, meistens im Sinne von „suchen", „verlangen", hat Aristoteles seine Bedeutung bereichert und näher umschrieben. Bei ihm wird im Anschluß an die Rhetoren das affektive Moment wieder mehr betont. Es ist vor allem die Liebe der Hochschätzung auf Grund der Eigenschaften des Geliebten und damit die selbstlose Liebe. Während *φιλεῖν* in erster Linie von der eigentlichen Freundschaft unter Gleichgestellten gebraucht wird, verbindet *ἀγαπᾶν* auch Wesen in verschiedener Stellung. Wegen seiner Vieldeutigkeit läßt es sich schwerlich durch ein einziges Wort wiedergeben. Das Christentum gibt die einzig mögliche Umschreibung durch den Ausdruck „amare caritate", der zugleich das Werturteil und die Anhänglichkeit ausdrückt, die Freiheit und Unentgeltlichkeit der Liebe betont und eine notwendige Hingabe, das Liebeswerk, einschließt.

Was der Verf. über die Stellung von W. Bauer zu der Bezeugung von *ἀγάπη* im profanen vorchristlichen Schrifttum sagt (33, Anm. 4), beruht offenbar auf einem Versehen; denn in der 3. Auflage seines Wörterbuches zum NT qualifiziert Bauer den Berliner Papyrus 9869 nicht als „nicht berücksichtigt", sondern sagt nur, daß E. Peterson ihn a. a. O. scheinbar nicht berücksichtigt habe. Andererseits sagt er in der 4. Auflage nicht von diesem Berliner Papyrus: „Jetzt haben wir eine zweifellos heidnische Inschrift", sondern er spricht hier von einer im Suppl. epig. Gr. VIII, 1937, 11, 6 — IIIn veröffentlichten *Inschrift* und sagt dann, daß neben ihr der Berliner Papyrus und andere Texte an Bedeutung gewinnen. Daß diese *Inschrift* aber unzuverlässig ist, wird von Sp. weder behauptet noch nachgewiesen, sondern er spricht nur von dem Berliner Papyrus.

Im 2. Kap. untersucht der Verf. den Begriff der Liebe *im AT* und seine Wiedergabe *in der LXX*. Er stellt fest, daß in der LXX στοργή vollständig unbekannt ist, ἔρως nur zweimal (Prov 7, 18; 30, 16) und das entsprechende Zeitwort ἐρᾶσθαι Prov 4, 6 und Esth 2, 17 vorkommt und φιλεῖν und φιλία verhältnismäßig selten gebraucht werden, während ἀγαπᾶν 268mal und ἀγάπη 20mal, davon 16mal in den Weisheitsbüchern, und ἀγάπησις 10mal verwandt werden. Die beiden Substantive sind überall die Übersetzung des hebräischen 'ahªbāh, während das entsprechende Zeitwort 16 verschiedene hebräische Wörter, aber in 180 Fällen das hebräische 'ahāb wiedergibt (71 f.). Diese Tatsache zeigt, daß ἀγαπᾶν im Vergleich zum klassischen Gebrauch eine viel weitere Bedeutung bekommen hat. Der erste Text, wo das Wort im religiösen Sinne gebraucht wird, ist Ex 20, 6 (88). Während die frühesten Texte die Liebe des auserwählten Volkes zu seinem Gott betonen und sie schon definieren mit ihren wesentlichen Bestandteilen der Anbetung, des Dienstes, der Treue und Dankbarkeit, erwähnen sie nur selten die Liebe Gottes zu den Menschen, die sie im wesentlichen als eine Liebe der Auserwählung und Bevorzugung auffassen. Sie betonen die Transzendenz des Schöpfers und schreiben ihm vor allem die Herablassung, die Barmherzigkeit und das Wohltun zu. Aber allmählich bekommt die göttliche Liebe die Züge der Zärtlichkeit und schließlich erscheint sie motiviert durch die Achtung Gottes vor seinem Geschöpf und die Würdigung seiner Vorzüge, z. B. Is 43, 4 (105 ff.). Die Äußerung der Liebe, die dem ἀγαπᾶν wesentlich ist, zeigt in der Bibel des AT durchgängig die zwei hervorstechenden Züge: das Besorgtsein und die Zärtlichkeit (109). Ihren treffendsten Ausdruck findet die Liebe Gottes zu den Menschen im AT durch das Bild der Verlobung und Vermählung. Israel ist die „Geliebte" Jahwe's (113).

In einem 1. Anhang zu diesem Kapitel untersucht Sp. das Verhältnis von chesed, das die LXX niemals mit ἀγαπᾶν oder einem davon abgeleiteten Ausdruck wiedergeben, und 'ahªbāh (120—124) und zeigt in einem 2. Anhang, daß chēn, das 70mal vorkommt, noch geringere Verwandtschaft mit 'ahªbāh hat als chesed (125—129).

Das 3. Kap. befaßt sich mit der Liebe *im Judentum*. Hier kommen zunächst die alttestamentlichen Apokryphen und das rabbinische Schrifttum in Frage. Da letzteres als solches erst aus christlicher Zeit stammt, zeigt hier auch der Begriff 'ahªbāh schon mehr oder weniger die Schattierung der rabbinischen Theologie dieser Zeit. Die Züge der Zärtlichkeit aus der prophetischen Zeit sind fast ganz verschwunden (162). Das ist nicht so der Fall im hellenistischen Judentum, wie wir es kennen aus dem Brief des Aristeas, den Psalmen Salomons und den Schriften Philos, der allerdings ἀγάπη nur einmal und das Zeitwort nur etwa ein dutzendmal verwendet, aber durch den Gegensatz von Furcht und Liebe gewissermaßen den Übergang vom Alten zum Neuen Testament bildet. Vor allem aber sind hier die Schriften des Flavius Josephus, des Zeitgenossen Jesu, aufschlußreich, der zwar ἀγάπη und ἀγάπησις nicht gebraucht, aber das entsprechende Zeitwort häufig verwendet, und zwar in den verschiedensten Bedeutungen: zufrieden oder befriedigt sein, sich zufrieden geben, sich ergeben, glücklich sein, anhänglich sein, Wohlgefallen haben an Personen oder Sachen, sehnlichst verlangen nach etwas auf Grund von Hochschätzung, lieben im Bewußtsein des Beweggrundes, auserwählen bzw. bevorzugen, sich gegenseitig zärtlich lieben, tätig und hochherzig lieben, herablassend lieben von seiten des Höhergestellten und entsprechend wiederlieben von seiten des Untergebenen.

Zum Schluß untersucht der Verf. nur kurz den Gebrauch von ἀγαπᾶν und den abgeleiteten Formen *in den Übersetzungen von Aquila, Symachus und Theodotion*, die zwar jünger sind als das Neue Testament, aber als Übersetzung des hebräischen Textes doch über die semantische Entwicklung des Begriffes der Liebe Aufschluß geben. Auf die Papyri geht der Verf. nicht näher ein, da sie nichts Neues für unsere Frage bieten. Er hat darüber ausführlicher gehandelt in seinem Beitrag „Le lexique de l'amour dans les papyrus et dans quelques inscriptions de l'époque hellenistique: Mnémosyné 1955.

Sp. hat durch seine umfassende und sorgfältige Untersuchung der biblischen Theologie für das richtige Verständnis des neutestamentlichen Begriffes ἀγαπᾶν und ἀγάπη einen großen Dienst erwiesen. Gewiß schafft eine religiöse Bewegung, wie es die Religion des Neuen Testaments ist, sich eine eigene Begriffswelt. Aber

dabei behalten die Wörter doch ihre Grundbedeutung, die sie in der damaligen Zeit hatten und die nur mehr oder weniger verändert, anders orientiert und erweitert wird. Das gilt auch von dem Wort *ἀγαπᾶν*. Es ist zu Beginn der christlichen Zeitrechnung, wie gezeigt wurde, zu einem Begriff geworden, der eine ganz komplexe Wirklichkeit umfaßt, so daß er auch die Bedeutung von *φιλεῖν* und *ἐρᾶν* einschließt. Darum läßt sich der Sinn des Wortes nicht durch *einen* festumschriebenen Begriff wiedergeben. Hoffentlich wird uns der Verf. nach diesen Prolegomena nun auch bald die in Aussicht gestellte „Théologie néo-testamentaire de l'*ἀγάπη*" schenken, von der er in dem eingangs erwähnten Beitrag „L'*ἀγάπη* de 1 Cor 13" eine Textprobe vorlegt. B. Brinkmann S. J.

Xiberta, B. M., O. Carm., *Tractatus de Verbo Incarnato. I. Introductio et Christologia. II. Soteriologia* (Cons. Sup. de Invest. Cient. Patr. „Raimundo Lulio" — Inst. „Francisco Suárez"). gr. 8° (766 S., durchlaufend gezählt) Matriti 1954, Cons. sup. 220.— Ps.

Die beiden Bände, denen noch ein 3. mit der Wiedergabe der Überlieferungsquellen folgen soll, stellen die christologischen Vorlesungen des Verf. dar, welche er am Internationalen Kolleg des hl. Albert in Rom schon öfter gehalten hat. Seine Absicht ist, in der Darstellung des Christusglaubens und in der Stellungnahme zu neueren Kontroversen jener Form der Christologie zu folgen, welche als „Einigungstheologie" bezeichnet werden kann (5). In der materialen Darbietung entscheidet er sich für die Mitte zwischen einem allzu dünnen Abriß und einer mit wissenschaftlichem Detail überladenen Darstellung. Besonderen Wert legt er auf die Ausgestaltung des Aufbaus, wobei es ihm nicht so sehr auf die Didaktik als auf die Herausarbeitung des Gehaltes des Christusdogmas, welchen eben der Aufbau mit erschließen soll, ankommt. Er intendiert dabei auch eine methodische Versöhnung von Dogmatik, die jeweils von der greifbarsten Formulierung eines Dogmas ausgehe, und der Dogmengeschichte, welche solche Formeln in der Vor- und Frühgeschichte eines Dogmas oft nicht entdecken könne. Er will darum in der Christologie nicht von der dogmatischen Hauptformel „una persona in duabus naturis" ausgehen, sondern von Wahrheiten, als deren Ausdruck jene Formel schließlich erarbeitet wurde. Dabei soll die eigentliche theologische Methode und Idee führend, philologische und geschichtliche Ausführungen subsidiär bleiben und jede Polemik zurücktreten, besonders was neue Kontroversen anbetrifft. Der Vertiefung des Väterargumentes, dessen stiefmütterliche Behandlung in unserer Handbuchliteratur Verf. wohl fühlt, soll der Quellenband dienen. Eine umfangreiche, systematisch aufgegliederte, zum Teil mit kurzen Wertungen versehene Bibliographie verdient besondere Anerkennung.

Es ist nicht nötig, auf den Aufbau des Verf. im einzelnen einzugehen, da er im großen (I. Teil: Person Christi; II. Teil: Werk Christi) und in den Einzelthesen die bekannten, von der Geschichte und Systematik her bedingten Fragestellungen bringt, wenn auch in seiner bewußt gewollten Anordnung und Art der Darbietung. Zu betonen ist jedoch, daß vorliegendes Werk als eines der ersten Lehrbücher die Frage der Autonomie und des Bewußtseins Christi wenigstens aufgreift (283—290), wenn auch für letztes nicht entscheidend Stellung bezogen wird (288).

Wir überprüfen nun zuerst die entscheidenden Auffassungen des Verf. in der Frage des Wesens Christi, welche sein ganzes Werk prägen (1), und gehen dann (2) auf besondere Einzelheiten geschichtlicher und systematischer Art ein.

1. Die tragenden *Grundsätze* der vorliegenden Christologie kommen am deutlichsten zum Ausdruck in den Abschnitten: a) Cap. 1 q. 2 (de modo quo divina et humana in Christo coeunt: 111 ff.); b) Cap. 2 (de „activo Verbi influxu in personae unitatem constituendam et in naturam humanam perfectionibus adornandam: 166 ff.); c) Cap. 4 (de rationibus ontologicis in unione hypostatica: 221 ff.); d) (Consectaria dogmatica constitutionis Christi, wo es um die Subjektsbestimmung [q. 11] und eben die Frage der Autonomie und des Selbstbewußtseins geht: 273 ff.).

a) In Cap. 1 q. 2 wird die dogmatische Hauptthese über die Einheit in der Zweiheit in Christus entwickelt. Dabei geht Verf. nicht von der Formel von Chalkedon aus, sondern entwickelt das kirchliche Dogma über das Wesen Christi

unabhängig davon. Er will damit hervorheben, daß die schließlich zu Chalkedon definierte Auffassung der Idee und Sache nach schon lange vorher fester Besitz der Kirche war (131 f.) und nicht allein an der Formel von Chalkedon hängt. „Doctrinae multo prius quam voces definitae sunt" (132). Verf. will mit diesem Zurückstellen der klassischen Formel auch das eine ausschalten, daß Sinn und Reichweite des Dogmas von der Konstitution Christi zu schnell und ausschließlich von der *philosophischen* Analyse der Begriffe hypostasis und physis her gewonnen werde (132—171). So komme nicht der volle Umfang der kirchlichen Lehre über das Wesen Christi zum Ausdruck. Mit der Betonung der Priorität der dogmatischen Idee vor dem sprachlichen Ausdruck in der Entwicklung des christologischen Dogmas hat Verf. sicher recht. Jedoch ist mit dem Auftauchen und der Sanktion der Formel von Chalkedon auch unmittelbar ideologisch ein Fortschritt gegeben. Es wurde nämlich zum erstenmal begrifflich, und damit auch in gewisser Hinsicht inhaltlich, genauer die verschiedene Ebene bezeichnet, auf der in Christus die Einheit (hypostasis) und die Unterscheidung (physis) zu suchen sei. Wenigstens das deutliche Bewußtwerden der christologischen Unterscheidung als solcher in ihrer Eigenart ist hier unmittelbar an das Auftauchen der chalkedonischen Formel selbst geknüpft. Vorher wußte man wohl, daß in Christus Einheit und Verschiedenheit auf verschiedener Ebene zu suchen sei. Aber mit Klarheit diese verschiedene Ebene zu bezeichnen, gelang erst mit der verschiedenen Fassung von physis und hypostasis, also der klassischen Formel des 4. Konzils. Idee und definierter Ausdruck sind hier somit eng verbunden. Die neue Erkenntnis hängt, wenigstens in ihrer Präzision, unmittelbar an der Formel selbst. Die Gegenprobe ist an Kyrill von Alexandrien zu machen.

Methodisch ist in diesem Zusammenhang gewiß auch zu beachten, daß eine Ausdeutung einer kirchlich definierten Formel von dem *historischen* Sinn auszugehen hat, der ihr nach der Intention des Lehramts zugrunde liegt. Es muß also festgestellt werden, was die Väter von Chalkedon unter hypostasis und physis verstanden haben. Dies ist keine philosophische, sondern eine rein historische Analyse. Zugleich ist aber zu beachten, daß Sinn und Reichweite der Formel wiederum auch nicht an dem *konkret historischen* Sinn von damals gebunden ist und bleibt. Denn da ließe sich bei einzelnen Konzilsvertretern wahrhaftig eine recht unvollkommene Vorstellung nachweisen (vgl. Das Konzil von Chalkedon I 201: Die monophysitischen Aussagen von Eustathios von Berytos), und auch das Konzil als Ganzes hatte eine recht begrenzte Möglichkeit, eine genaue Ausdeutung seiner eigenen Formel zu geben. Aber was geschichtlich gemeint und definiert wurde, dient — abgesehen von seinem schon sofort faßbaren Gehalt — für die Zukunft als absolut gesicherte „Basis", um mit dem Fortschritt der theologischen Erkenntnisse und Methoden und der philosophischen Analysen eine immer umfassendere Deutung der Formel — hier von Chalkedon — und damit des Wesens Christi selbst zu erarbeiten. Wenn die Rolle der philosophischen Analyse so den theologischen Methoden untergeordnet bleibt, ist die Furcht des Verf., manche Autoren möchten durch die Formel von Chalkedon veranlaßt werden, ins Philosophische abzugleiten, gebannt. Im übrigen hat er recht, wenn er davor warnt, sich in dem Aufbau der Dogmatik vorschnell auf klassisch geprägte Formeln festzulegen, weil immer Gefahr ist, den Reichtum der vorausgehenden Entwicklung nach dem Schema der Formel zu beschneiden. Denn eine schließlich gefundene Formel weist doch zuweilen nur einen Gesichtspunkt aus der vorausgegangenen Entwicklung auf, und so muß diese immer im Auge behalten werden.

b) Daß mit der Formel von Chalkedon längst nicht alles klar ist, sondern sozusagen nur eine allgemeine Marschrichtung angegeben ist, die zur immer tieferen Erschließung des Mysteriums der Inkarnation führen soll, zeigt sich in der Frage des „activus Verbi influxus in personae unitatem constituendam" (166 ff.). Verf. grenzt sich stark gegen die Auffassung derer ab, „qui unionem hypostaticam in nudam relationem convertunt" (167). D. h., er hat jene Typen von Christologie im Auge, welche in der Hypostasis des Wortes nur das aneignende Prinzip sehen, dem die Menschennatur verbunden ist, ohne daß von diesem Prinzip etwas anderes ausgehe als eben das „Einigen", das die Einheit als Relation erzeuge. Demgegenüber faßt er seinen Standpunkt so: (1) Verbum realem exercet influxum in constitutio-

nem ontologicam humanitatis assumptae. (2) Eiusmodi influxus apte concipitur velut dominium et appropriatio ontologica humanitatis. (3) Hoc dominium ontologicum verbi super humanitatem est totale et purum (170). D. h., Verf. fragt also über die Zurückhaltung der anderen Sentenz hinaus, worin nun eben das „Einigen" in der Unio hypostatica bestehe und welche ontologische Realisierung es bedeute (vgl. zu diesem Problem K. Rahner, in: Chalkedon III 31—34). Die Annahme durch das Wort bedeutet eine wirkliche ontologische Affizierung der Menschennatur Christi (168). Worin besteht aber dieser ontologische Eingriff? Einmal in der substantialis *appropriatio*, die nicht juridisch-moralisch, sondern seinshaft zu fassen ist. Daraus ergibt sich das „Zu-eigen-Sein" der Menschennatur gegenüber dem Wort, so daß alles Menschliche dem Worte gehört und im strengen Sinn von ihm ausgesagt werden kann. Die weitere Formel ist dann das „dominium ontologicum" des Wortes über die Menschheit Christi, d. h. der influxus in conditiones entitativas rei. Dies wird so umschrieben: „Verbum in humanitatem ita operatur ut illam entitative sub se teneat, eam sic suam propriam reddens" (169). Freilich soll mit diesen Kategorien der Einfluß des Logos auf seine Menschennatur nur in positivem, nicht exklusivem Sinn angegeben werden. Dieser Forderung einer seinshaften Ergreifung der Menschheit Christi durch das Wort versperren sich jene, welche nach der Ansicht des Verf. nur von der philosophischen Analyse von hypostasis allein ausgehen und somit die chalkedonische Formel isolieren, ohne auf die gesamte vorchalkedonische Überlieferung zu achten (171—173). Jedoch ist dieser Begriff des ontologicus influxus selber, gerade von der vorchalkedonischen Überlieferung her gesehen, sehr vieldeutig und schließt bei den Apollinaristen unechte Elemente (nämlich die einer unstatthaften unio in natura et secundum naturam) positiv mit ein, und bei manchen Vätern nicht eindeutig genug aus. Wenn aber dann dieser Begriff von allen falschen Zutaten gereinigt ist (173), so droht er sehr leer zu werden. Denn man muß sofort fragen: Was geschieht nun, um die appropriatio oder possessio substantialis (174) zu verwirklichen? Handelt es sich um einen dem Logos personal eigenen Einfluß oder um eine den drei Personen gemeinsame actio? Hat Verf. mehr getan, als bloße Begriffe einzuführen? Gewiß richtet er mit Recht an seine Gegner die Aufforderung: „Teneat qui velit unionem hypostaticam formaliter pertinere ad praedicamentum relationis; teneat pariter rationem personae in aliquo cessare vel sola coniunctione ipsius cum alio . . ., ne tamen hic sistat, sed ulterius sollicitus sit quonam modo evincat Christum Jesum unum eundemque esse Deum et hominem" (174). Auch des Verf. Begriffe von appropriatio und dominium lassen zunächst alles offen, und allzuschnell geht er von hier aus über zur *akzidentellen* Erhöhung und Ausrüstung der Menschennatur Christi (175—186), wenn er sie auch richtig von der inneren ontologischen Aneignung her zu fassen sucht (185) und in diesem Zusammenhang die wertvolle Einsicht gewinnt, daß die Aktuierung der Menschheit Christi in sich und zu sich um so vollendeter ist, je mehr sie als dem Logos innerlich geeint zu betrachten ist (178).

c) In der Frage nach den rationes ontologicae der hypostatischen Union kommt er neu an das schwere Problem heran (221—269). Denn nun muß Verf. seinen Personbegriff klären und seine Auffassung von der „einigenden Einung" klarlegen. „Persona dicit plenitudinem in ordine transcendentali existendi, natura vero determinationes in ordine praedicamentali" (225). Während als „Natur" kategoriale Abgrenzung secundum genus und species und notas individuantes und Bestimmung nach gegeneinander abgehobenen quidditativen Noten besagt, ist das Personsein im transzendentalen Sein, näherhin im Seinsakt als solchem zu suchen. „Person" besagt vollkommene Konstituierung auf der Linie des Seins als solchen. Einigung in Person heißt also in die Einheit des Seinsaktes hineingenommen werden (duo trahuntur ad unam existendi rationem). Die Unterscheidung der beiden Ordnungen, der transzendentalen (Person) und der prädikamentalen (Natur), gibt den Weg frei, einen ontologischen Einfluß des Logos auf die Menschennatur Christi anzunehmen, ohne daß dadurch die „Natur" in ihrem prädikamentalen Sein angegriffen wird. Was ist nun diese transzendentale Vollkommenheit einer Natur — im Gegensatz zu ihrer prädikamentalen? Verf. gibt eine geschichtlich entwickelte Antwort, indem er die bekannten Sentenzen über das Wesen der hypostatischen Union gliedert (1) in solche, die erklären wollen, quid in re naturae contingat ex

constitutione suppositi (Aegidius Romanus, Heinrich von Gent, Godefridus de Fontibus, Scotus), (2) in solche, die von der Frage ausgehen, was die subsistentia in sich sei (so die antiquiores), wo die distinctio realis inter essentiam et exsistentiam wieder zwei Gruppen bildet: a) Heinrich von Gent als deren Gegner; b) anders: Richard von Mediavilla, Aegidius Romanus, Joannes Baconthorp., und (3) in solche mit neueren Lösungsversuchen (Capreolus, Cajetan, Suárez, Tiphanus, Galtier, Billot, de la Taille). Bei diesem vergessenen Joannes Baconthorp sucht Verf. nun den Weg zur eigenen Lösung oder Auffassung über das Wesen der Person, nämlich bei dessen Unterscheidung zwischen einer actuatio rei in ratione naturae realis, und der plena actuatio rei substantialis, oder dem „actus formalis primarius, quo talis natura ponitur actu" und dem „actus formalis secundarius, quo eadem natura actuatur sicut ei convenit, scl. ut exsistat in se cum ceteris notis totalitatis, incommunicabilitatis, independentiae, et si quae aliae ad rationem suppositi pertinent" (257). In der unio hypostatica wird nun dieser actus formalis secundarius, die actuatio suppositiva durch den Logos ausgeübt, während der actus primarius eben das Natursein als solches ist. Diese functio suppositalis des Logos ist so, daß sie die Menschheit Christi „vere capiat ex ipsa radice entitatis nihilque pure humanum in Christo relinquat" (266). Mit der Berufung auf diesen Autor ist freilich nichts Wesentliches gewonnen, und alles hängt an der Ausdeutung, wie eben die actuatio suppositalis in der Ordnung der Existenz sich vollziehe. Und hier bleibt dem Verf. kein anderer Ausweg, als sich einzureihen unter die Sentenzen, welche die unio hypostatica vom Seinsakt her konzipieren. Am meisten scheint ihm die Deutung von M. de la Taille zu liegen (268). Immerhin hat Verf. seine Stellungnahme und sein Anliegen deutlich genug formuliert: Er fordert zur Erklärung der Einheit in Christus eine „einigende Einung", die er in der transzendentalen Ordnung des Seinsaktes sucht. Damit tritt er ein für die Annahme einer ontologischen Verwirklichung der Einheit im Sein der Menschheit Christi. Er bewegt sich damit auf der Linie, welche in neuester Zeit verschiedentlich in der Auseinandersetzung mit P. Galtier und der Scotus-Sentenz verfolgt wird (vgl. dazu K. Rahner in: Chalkedon III 3—49, J. Ternus, ebd. 117—157, und E. Gutwenger, Zur Ontologie der hypostatischen Union: ZKathTh 26 [1954] 385—410). Wenn man seine Darlegungen als Ganzes überschaut, so bietet Verf. also in allem ein Gegenstück zur Christologie Galtiers, aber — was sehr anerkennenswert ist — ohne alle Polemik.

d) Von der bisher sichtbaren Grundrichtung her wird auch die Stellungnahme des Verf. in der Frage der Subjektsbestimmung in Christus und der Autonomie der Menschheit Jesu angedeutet (273—290). Er setzt sich mit den Ansichten von Hardouin und Berruyer sowie von Déodat de Basly und Paul Galtier auseinander. Die eigentliche Subjektsbezeichnung in Christus ist: Deus in recto, homo in obliquo. Er läßt aber auch die andere Bezeichnung gelten: Homo in recto, Deus in obliquo, insofern als eine äußere Wahrnehmung zuerst Christus den Menschen bieten kann oder konnte, was dann zur Glaubenserkenntnis vertieft werden mußte: dieser Mensch ist Gott. Somit kommt Verf. also nicht etwa P. Déodat de Basly entgegen. Denn wegen der seinshaften Einheit müssen alle konkreten Bezeichnungen an Christus das Logos-Subjekt mit einschließen. Die ganze ratio des suppositum in der Menschheit Christi wird vom Logos her erfüllt. Mit Recht schreitet Verf. von hier zur Frage der psychologischen Autonomie und des Selbstbewußtseins weiter, wagt hier aber noch kein entscheidendes Urteil (288), obwohl er doch mit eigenen Untersuchungen an der Diskussion teilgenommen hat (vgl. Bibliographie: II 711; dazu F. Lakner: ZKathTh 77 [1955] 212—228; H. Weisweiler: Schol 30 [1955] 305—306), und obschon eingangs betont wird, daß diese Christologie sich zum besonderen Ziele setze, jede Überbetonung der Autonomie der Menschheit Jesu auszuschalten (5 7). J. Ternus (Chalkedon III 117 ff.) und A. Perego S.J. (Il lumen gloriae e l'unità psicologica di Cristo: DivThom (Pi) 58 [1955] 90—110 296—310) bieten denn auch hier eine bedeutend umfassendere Übersicht über die Probleme.

2. Zum Schluß sei noch auf einige *Einzelheiten* geschichtlicher (a) und systematischer (b) Art hingewiesen. (a) Im allgemeinen berührt es sehr angenehm, daß Verf. in der Darstellung der dogmengeschichtlichen Entwicklung bemüht ist, den neuesten Stand der Forschung zu berücksichtigen und die Ergebnisse sine ira et studio anzuerkennen, auch wenn sie seiner Grundrichtung nicht entsprechen. Seine

geschichtliche Einführung über die Entwicklung der christologischen Häresien ist zwar besonders für die vorchalkedonische Zeit in mancher Hinsicht ergänzungsbedürftig, bietet aber zusammen mit der wertenden Bibliographie und dem Quellenband ohne Zweifel eine reichhaltige Übersicht über die Entwicklung. — Man sollte (157) nicht mehr von einer Einberufung des Ephesinum durch Cölestin I. sprechen, da doch der reichskirchliche Charakter der alten Konzilien bekannt ist. Nach den Untersuchungen von J. Lebon, M. Richard und Ch. Moeller (Chalkedon I 425 ff. 721 ff. 637 ff.) wäre 161 und 232 das Nebeneinander von dyophysitischer und monophysitischer Formel im sog. Neu-Chalkedonismus vor allem als „geschichtliches" Ergebnis zu würdigen, ohne daraus besondere systematische Folgerungen zu ziehen. 243 (Abschn. b) wird den „Severianern" die Annahme einer unio in linea naturae zugeschrieben, während sie sonst in ihrer kyrillianischen Rechtgläubigkeit gut gekennzeichnet werden. Gemeint sind wohl die wenigen Realmonophysiten, von denen der Vers. sonst gelegentlich spricht.

b) Besondere Anerkennung wird Verf. dafür finden dürfen, daß er in der Soteriologie klar drei Teile unterscheidet: 1. Die geschichtliche Verwirklichung der Erlösung in den Mysterien des Lebens Jesu (Sectio IV, 463—530); 2. der erlösende Charakter des Werkes Jesu (Sectio V, 531—588); 3. die Ämter Christi (Sectio VI, 589—636). Den Abschnitt über die Mysterien des Lebens Christi faßt er als Verbindungsglied zwischen der Lehre über das Wesen Christi und die Erlösung. Manche ausgefallene Fragestellung (vgl. 513) könnte man freilich weglassen und die Theologie dieser Mysterien, besonders auch in bibeltheologischer Hinsicht, noch bedeutend fruchtbarer ausgestalten. Besonders wäre eine moderne Deutung des Todes Christi hier am Platz. In dem entsprechenden Abschnitt der Bibliographie vermißt man einige wichtige Werke, so E. Fascher, Jesus und der Satan (Halle/S. 1949); R. Schnackenburg, Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern: ThQschr 132 (1952) 297 ff.; H. Riesenfeld, Jésus transfiguré (Acta Seminarii Neotestam. Ups. 16, Kopenhagen 1947); J. M. Vosté, De passione et morte Jesu Christi (Romae 1937); J. Kosnetter, Die Taufe Jesu. Exegetische und religionsgeschichtl. Studien (Theol. Stud. d. Österr. Leo-Ges., 35; Wien 1936); J. Höller, Die Verklärung Jesu. Eine Auslegung der neutestamentl. Berichte (Freiburg/B. 1937); J. Blinzler, Der Prozeß Jesu (Stuttgart 1951). W. Bieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos (Abhandlungen z. Theologie d. A. u. NT. 19, Zürich 1949). Aber der Ansatz als solcher ist — besonders wegen der systematischen Einordnung des ganzen Abschnitts — sehr lobenswert. A. Grillmeier S. J.

Schmaus, M., *Katholische Dogmatik. 5. Bd.: Mariologie.* gr. 8° (416 S.) München 1955, Hueber. 19.80 DM.

Die Lehre von Maria war in der Dogmatik von Sch. schon an den entsprechenden Stellen der Christologie behandelt worden. Im Hinblick auf die große Bedeutung, die das marianische Thema in der Frömmigkeit und Theologie unserer Zeit gewonnen hat, wird ihm hier nun noch ein eigener, zusätzlicher Band gewidmet. Eine Fülle von Material aus Tradition und Theologie ist zusammengetragen, das dem Studierenden Anregung und Möglichkeit gibt, in theologischer Eigenarbeit sich mit der Offenbarung über Maria zu befassen.

Die Stärke dieses Bandes ist nicht so sehr ein organischer Zusammenhang als die Betrachtung der marianischen Einzelgeheimnisse je für sich. Das sichert eine gewisse Objektivität. Hat doch der Versuch, die einzelnen Gegebenheiten der Offenbarung systematisch zu ordnen, immer mit der Gefahr zu ringen, dem einzelnen seinen Platz im Ganzen mehr nach der eigenen Vorliebe als nach dem von Gott geordneten Plan anzuweisen. Anderseits hat natürlich die Theologie auch die Aufgabe, die Einzelheiten aus ihrer Isolierung zu befreien und den Zusammenhang des Ganzen aufzuspüren, nicht um der Systematik als solcher willen, sondern weil Gottes Offenbarung Aussage über eine Heilsökonomie ist, die der Theologe in den einzelnen Wirklichkeiten des Heilsgeschehen suchen soll.

Zwei vorbereitende Paragraphen leiten in die eigentliche materielle Mariologie ein. Die Frage nach dem *theologischen Ort* der Marienkunde erweist ihren not-

wendigen Zusammenhang mit der Lehre von Christus, aber auch von der Kirche und der theologischen Anthropologie. Nicht nur daß von der Marienlehre ein Weg zu diesen anderen Teilen der Theologie gebahnt ist, sondern in der Lehre über Maria „laufen fast alle theologischen Diskussionen der Gegenwart zusammen" (7). Ein zweiter vorbereitender Paragraph behandelt die *Quellen* der katholischen Marienlehre. Was hier besprochen wird, gilt selbstverständlich ebenso für andere theologische Traktate. Man merkt hier besonders deutlich, daß dieser Zusatzband der Dogmatik von den Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der dogmatischen Entfaltung der Marienlehre bis zur Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel veranlaßt ist.

Da von allen Geheimnissen, in denen sich Mariens Aufgabe heilsgeschichtlich verwirklicht, ihre *Gottesmutterschaft* das grundlegende ist, steht es mit Recht am Anfang der Behandlung. Das wird man auch dann gelten lassen, wenn man in Maria das Urbild der Kirche und in dieser Wahrheit das Fundamentalprinzip der Mariologie sieht (wogegen Sch. einiges einzuwenden hat). Denn das Fundamentalprinzip ist nicht ein Geheimnis neben den anderen, sondern eine göttliche Leitidee, die allen heilsgeschichtlichen Ereignissen ihren jeweiligen Platz im Ganzen gibt und sie alle miteinander verbindet. Wir sehen gar keine Schwierigkeit, alle übrigen Geheimnisse Mariens aus ihrer Gottesmutterschaft zu begründen und dann doch in der Tiefe *aller* Geheimnisse die ekklesiologische Bedeutung Mariens als Fundamentalprinzip zu sehen. Das tut Sch. eigentlich auch selbst, wenn er 58 sagt, daß die Gottesmutterschaft begründet sei „im göttlichen Heilsplan". War der Heilsplan Gottes nicht gerade der, daß die Menschen in der von Maria vorgebildeten Kirche das Heil erlangen? Zweifellos gewinnt die Stellung Mariens in diesem Heilsplan dann ihre Verwirklichung vor allem im Geheimnis der jungfräulichen Gottesmutterschaft.

Mit Recht äußert Sch. Zweifel, ob Maria von Anfang an um die Gottheit ihres Kindes gewußt habe (76). Vielleicht wäre es aber doch gut gewesen, auch deutlich zu machen, daß es die gegenteilige theologische Meinung gibt und daß sie nicht ganz ohne Gründe ist. — Daß Maria bei der Hochzeit zu Kana nicht um ein Wunder gebeten habe, scheint uns nicht so ausgemacht zu sein. Warum sonst die Zurückweisung des Herrn durch den Hinweis auf seine Stunde, die noch nicht gekommen sei?

Nach der Gottesmutterschaft wird die *Jungfräulichkeit* Mariens behandelt. Beide Geheimnisse gehören ja sachlich zusammen und waren dem Glaubensbewußtsein der frühen Christenheit ein Doppelgeheimnis. Sehr ausführlich und mit religiöser Kraft spricht Sch. über Mariens Jungfrauschaft. In der Behandlung der Virginitas in partu wird die vor einigen Jahren von A. Mitterer vertretene Auffassung nicht berücksichtigt. Das ist bedauerlich, da sich dann nämlich ergäbe, daß zwar das Faktum der Virginitas in partu zum Glaubensbestand gehört, nicht aber mit der gleichen Sicherheit die Erklärung, daß diese Virginitas in partu in der materiellen Unversehrtheit des Mutterschoßes Mariens bestehe. Die Auffasung Mitterers (Dogma und Biologie der hl. Familie, Wien 1952), daß eine rein materielle Verletzung des Mutterschoßes im Vorgang der Geburt nicht notwendig Verletzung der Jungfräulichkeit zu sein braucht, und seine Frage, ob nicht in diesem Punkt die Väter mehr als spekulierende Theologen denn als Zeugen der Überlieferung sprechen, wäre einer Diskussion wert gewesen. Die Auffassung einer Reihe von Theologen, daß Maria die Jungfräulichkeit erst unter der Wirkung der Gottesmutterschaft konzipiert habe, erfährt mit Recht eine ausführliche Darlegung. Ohne dabei der von Sch. ausführlich zitierten Schrift Guardinis „Die Mutter des Herrn" zu nahe zu treten, wäre es doch gut gewesen, auch die schwachen Punkte der Argumentation G.s ein wenig kritisch zu beleuchten. G.s Interpretation der Frage Mariens „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?" scheint doch zu sehr im Vordergründigen zu bleiben, zumal seine exegetische Begründung — „erkennen" werde im Alten Testament im geschlechtlichen Sinne niemals von der Frau gebraucht — den Tatsachen nicht entspricht.

Im folgenden Abschnitt über die *Erwählung* Mariens durch Gott wird aufgewiesen, daß es nur *ein* Prädestinationsdekret bezüglich Mariens und Christi

gab. Die Freiheit von der Erbsünde wird dann zugleich mit der Heiligkeit Mariens behandelt, mit der sie ja tatsächlich engstens zusammengehört. Nicht ganz klar ist uns, wieso Maria im Unterschied zu den anderen Menschen „durch die Tatsache der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung des Sohnes Gottes erlöst" sei (184). Denn wie die übrigen Menschen nicht durch diese Tatsachen an sich erlöst sind, sondern insofern diese heilsgeschichtlichen Ereignisse Existenz in den Menschen bekommen, indem die Menschen die Früchte dieser Ereignisse zugewandt bekommen, so auch Maria. Auch in ihr müssen die objektiven Tatsachen gnadenhafte Existenz bekommen. Darin gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen Maria und den übrigen Menschen.

Die unter dem individuellen Gesichtspunkt stehende Behandlung Mariens schließt mit der *leiblichen Aufnahme in den Himmel* ab. Eine Art zweiten Teil bilden dann drei Kapitel, in denen Maria unter der Rücksicht ihrer Bedeutung für die *Gemeinschaft* gesehen wird. In der Darstellung zum Thema *„Maria und die Kirche"* ist das einzige, was uns nicht ganz gefallen will, die Begründung der Stellungnahme des Verf. zur Frage nach der marianischen Grundwirklichkeit. Das Wort „marianische Grundwirklichkeit" ist schon ein wenig irreführend. Ist es doch nicht notwendig dasselbe wie das marianische Fundamentalprinzip. Wenn verschiedene Theologen unserer Zeit etwa in Maria als Urbild der Kirche oder auch in ihrer bräutlichen Gottesmutterschaft oder in Maria als der zweiten Eva — was wesentlich alles das gleiche ist — das Fundamentalprinzip der Mariologie sehen, so handelt es sich da nicht um ein einzelnes, von den anderen abhebbares und neben sie zu stellendes Einzelfaktum. Man fragt sich vielmehr angesichts der marianischen Einzelgeheimnisse, aus welcher Idee heraus Gott diese Einzeltatsachen wohl hat Wirklichkeit werden lassen. Die marianische Grundidee stände also nicht neben den anderen Geheimnissen, sondern durchdränge sie alle und würde in ihnen allen verwirklicht. Wer das bedenkt, verliert die Furcht vor einem platonisierenden Idealismus. Er weiß aber, daß Gott seine Einzeltaten aus einem großen Plan tut. Und dieser göttliche Plan ist ganz auf die Kirche ausgerichtet. So kann es auch nicht wundernehmen, daß Maria als Urbild der Kirche sich durch das Bewußtsein der Überlieferung von der frühesten Zeit an hindurchzieht. Aus dem Neuen Testament ist zu dieser Frage nicht allzuviel auszumachen. Was dort aber zu finden ist, wird man zum mindesten als ebenso schlagkräftig für die Kirchenurbildlichkeit Mariens als alles durchdringendes Grundprinzip der Mariologie ansehen können wie gegen sie. Denn es ist sehr bemerkenswert, wie im Neuen Testament die individuelle Gestalt der Mutter des Herrn immer wieder transparent gezeigt wird zur Gemeinde jener hin, die das Wort Gottes hören und befolgen.

Im folgenden Abschnitt über Mariens *Mitwirken im Erlösungswerk* berichtet Sch. über verschiedene Theorien, die dieses Problem zu erklären versucht haben. In dankenswerter Fülle präsentiert er auch hier das Material. Dem Werk von H. M. Köster „Die Magd des Herrn" wird die Darstellung allerdings nicht gerecht. Es werden die Vorwürfe wiederholt, die man in der ersten Auseinandersetzung gegen Köster gerichtet hatte, die aber schon damals auf einem Mißverständnis beruhten, was in der 2. Aufl. seines Buches noch deutlicher wird. Köster hat in Wirklichkeit nie behauptet, „daß Christus nur auf die Seite Gottes gehört" (329). Tatsächlich aber wird bisweilen nicht genügend beachtet, daß Christus das Werk der Vermittlung leisten konnte, weil er eben weder nur auf der Seite Gottes, noch aber auch nur auf der Seite der Menschen stand, sondern die eine Seite der anderen verband.

Mit sehr schönen und bedeutsamen Darlegungen über Maria als fürbittende *Vermittlerin aller Gnaden* schließt diese Mariologie ab. Sie ist eine Fundgrube für den, der sich theologisch mit den Mariengeheimnissen beschäftigt, aber auch für den, der die nicht immer leichte marianische Verkündigung zu vollziehen hat.

O. Semmelroth S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Salman, D. H., O.P., La place de la philosophie dans l'université idéale. 8° (69 S.) Paris 1954, Vrin. 450.— Fr. — The Teaching of Philosophy. An international enquiry of Unesco. 8° (230 S.) Paris 1953, Unesco. 450.— Fr. — Die erstgenannte Schrift enthält die Konferenz, die S. am Fest des hl. Albert 1954 im Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand der Universität Montréal gehalten hat. Zunächst spricht S. von der Bedeutung der Universität für den Philosophen; sie gibt ihm die lebendige Fühlung mit den anderen Wissenschaften, insbesondere mit der Geschichtsforschung und den Naturwissenschaften, die unentbehrlich ist, wenn die philosophische Spekulation nicht erstarren soll. Die Aufgabe des Philosophen an der Universität aber ist es, die vielen Einzelwissenschaften, die stets in Gefahr der Zersplitterung sind, in das Ganze echter Bildung einzugliedern. So muß die Philosophie wesentlich dazu beitragen, daß die Universität nicht bloß Spezialisten ausbildet, sondern Menschen erzieht, die ihren Aufgaben in der menschlichen Gemeinschaft gewachsen sind. Wenn dieses Ziel erreicht werden soll, genügt nicht die Einflußnahme der Philosophen auf die Professoren der andern Fakultäten, sondern es müssen auch philosophische Vorlesungen für die Studenten dieser Fakultäten eingerichtet werden. Diese Vorlesungen können nicht den Zweck haben, alle zu Fachphilosophen heranzubilden, sondern sie müssen versuchen, von dem jeweiligen Fachinteresse der Studenten her diese zu eigenem Nachdenken über die umfassenden Seins- und Lebenszusammenhänge anzuregen. Drei Themenkreise scheinen S. dazu besonders geeignet zu sein: die Fragen der Methodenlehre, die Fragen um die Natur des Menschen und seine sittlichen Pflichten, die Fragen der Philosophie der Gemeinschaft. — Inwieweit diese Wünsche in den verschiedenen Ländern tatsächlich erfüllt sind, können in etwa die Antworten auf eine Rundfrage der *Unesco* zeigen, die in dem 2. oben genannten Buch gesammelt sind. Der Fragebogen, der im Anhang abgedruckt ist, enthält 82 ins einzelne gehende Fragen über die Einrichtungen des philosophischen Unterrichtes, die Unterrichtspläne, Lehrmethoden, den Geist des philosophischen Unterrichtes, den Einfluß der Philosophie auf das Leben usw. Antworten gingen ein aus Cuba, Ägypten, Frankreich, Deutschland, Indien, Italien, England und den Vereinigten Staaten. Die von *Eug. Fink* verfaßte Antwort für Deutschland (73—88) folgt am genauesten der Ordnung des Fragebogens. Den Vorzug der an den deutschen Universitäten üblichen Behandlung der Philosophie sieht F. darin, daß der Student zum eigenen Nachdenken angehalten wird, den Nachteil darin, daß der Durchschnittsstudent überfordert wird, so daß tatsächlich nur sehr wenige zu einer wirklichen philosophischen Bildung gelangen. Beklagt wird ferner, daß die Fachphilosophie so wenig Verhältnis zu den Fragen des sozialen und staatlichen Lebens findet. — Die große Schwierigkeit des philosophischen Unterrichtes scheint überall das Fehlen weltanschaulicher Einheit zu sein. So erwartet man meist von diesem Unterricht weniger Antworten als ein Heranführen an die Probleme. Dem soll vor allem die Lesung der Klassiker dienen. In einzelnen Ländern bestehen verbindliche Listen, so in Italien (111), in Frankreich für den philosophischen Unterricht an den Sekundarschulen (60); die französische Liste springt immer noch vom Altertum gleich auf Descartes über, als ob auch nur ein geschichtliches Verständnis der modernen europäischen Philosophie möglich wäre ohne Kenntnis der mittelalterlichen Philosophie. — In der zusammenfassenden Darlegung der Unesco-Kommission (185—214) wird vom philosophischen Unterricht erwartet: die Einordnung der Einzelwissenschaften in das Ganze der menschlichen Erkenntnis, ein selbständiges Urteil, das weder zu unverbindlich noch zu dogmatisch ist, Schätzung der humanistischen Werte und Begründung ihrer Allgemeingültigkeit, Achtung vor der

Denkfreiheit anderer, Ermöglichung eines eigenen Standpunktes in den theoretischen und praktischen Fragen der heutigen Gesellschaft. Die „Freiheit des Denkens" erscheint beinahe als Selbstzweck, wenn auch betont wird, daß sie nicht mit Verantwortungslosigkeit zu verwechseln sei (191). de Vries

Liberté et vérité. Contribution de professeurs de l'Université de Louvain à l'étude du thème proposé à l'occasion du bicentenaire de Columbia University. 8⁰ (292 S.) Löwen 1954, Nauwelaerts. 96.— bFr. — Im Vorwort erklärt *Mgr. H. Van Waeyenbergh*, der Rektor der Löwener Universität, die Veranlassung der vorliegenden Schrift; sie ist eine Antwort auf die Einladung der Columbia-Universität in New York, die zu ihrer 200-Jahr-Feier die Universitäten aufforderte, das Thema der Freiheit der Forschung und der Lehrfreiheit je nach ihrer Überzeugung zu behandeln. *L. De Raeymaeker* zeigt in eindrucksvoller Weise, wie sehr sich Kard. Mercier, der Gründer des Löwener Institut supérieur de Philosophie, für die Freiheit der Forschung einsetzte. Der gläubige Forscher soll ohne Hintergedanken der Wahrheit dienen; so diene er am besten auch der religiösen Wahrheit; irgendeine Wahrheit zu fürchten, sei nicht Frucht wahren Glaubens, sondern Mangel an Glauben (24). Auch als Thomist wollte Mercier nicht eine sklavische Nachfolge des Meisters, sondern ein persönliches Nachvollziehen und ein Anknüpfen an die modernen Wissenschaften (30—32). *A. Dondeyne* behandelt als Philosoph das Problem „Freiheit und Wahrheit". Er unterscheidet drei Bedeutungen von „Freiheit", die nicht verwechselt, aber auch nicht voneinander getrennt werden dürfen: die Freiheit des reifen Menschen, der das Leben oder wenigstens seine Kunst ohne sklavische Bindung an den Buchstaben von Vorschriften meistert, die Freiheit als Selbstbestimmung, die Freiheit im soziologischen, politischen Sinn. Er zeigt dann, wie eine Wechselwirkung besteht zwischen Wahrheit und Freiheit: Die Wahrheit ist die Wurzel echter Freiheit, und eine Atmosphäre der Freiheit ist Voraussetzung der Wahrheit, nicht nur der wissenschaftlichen, sondern auch der religiösen Wahrheit. Der Glaube hat nichts zu fürchten von einer Wissenschaft, die sich ihrer Grenzen bewußt ist, und die Wissenschaft hat nichts zu fürchten von einem erleuchteten Glauben (67). *J. Leclercq* behandelt das Thema: die Freiheit als sittlicher und sozialer Wert. Freiheit ist Voraussetzung der Sittlichkeit. Die soziale, politische Freiheit kann allerdings nicht unbeschränkt sein; ihr Mißbrauch führt zur Zerstörung der Freiheit; aber aller Zwang muß schließlich der Freiheit dienen, wie z. B. an den Verkehrsvorschriften gezeigt wird; eine Formel für alle Fälle, wie Freiheit und Zwang zu „dosieren" sind, gibt es nicht; die Einschränkungen müssen jedenfalls von einer guten Kenntnis der Massenpsychologie geleitet sein (95). *J. Nuttin* schreibt über Freiheit und Wahrheit in der Psychologie. Er unterscheidet gut zwischen der Freiheit der Forschung, die unbedingt bejaht wird, und der ungehinderten Verbreitung noch ungesicherter psychologischer Theorien, die, von urteilslosen Menschen etwa in der Erziehung angewandt, Unheil stiften können. Ausgezeichnet sind die Darlegungen von *R. Aubert* über die Freiheit des katholischen Historikers. Scheinbare Widersprüche zwischen Geschichtswissenschaft und Glauben können nur entstehen, wenn entweder geschichtliche Tatsachen mit bloßen Hypothesen oder der katholische Glaube mit irgendwelchen frommen Überlieferungen verwechselt wird (120). *Ch. Moeller* behandelt das Thema „Freiheit und Wahrheit in der literarischen Kritik", *J. Ladrière* die Freiheit der Forschung in den Naturwissenschaften; die letztere Abhandlung bleibt u. E. etwas zu sehr im Allgemeinen; man hätte ein ähnliches Eingehen auf die Schwierigkeiten gewünscht, wie es bei Aubert für den Bereich der Geschichtswissenschaft vorliegt. Das Ganze ist ein höchst eindrucksvolles katholisches Bekenntnis zur Freiheit der Wissenschaft. de Vries

Ehrlich, W., Geistesgeschichte. gr. 8⁰ (88 S.) Tübingen 1952, Niemeyer. 6.80 DM. — Hinter dem Titel des Büchleins könnte man eine positive Geistesgeschichte vermuten. Das Anliegen des Verf. ist aber viel grundlegender: er möchte eine „prinzipielle" Geistesgeschichte bringen, das ist „eine Besinnung über die Prinzipien derjenigen Geisteswissenschaft, die Anspruch hat, sich mit einer begründeten Haltung für die ‚höhere' Geschichtsauffassung gegenüber der ‚einfachen' Historie auszugeben". Der Verf. arbeitet sich zunächst bis zu einem geklärten Begriff der

Geschichtlichkeit überhaupt heran, sucht dann die Geistesgeschichte im objektiven Sinne nach Hauptepochen so prinzipiell wie möglich, d. h. nach den jeweiligen „Dominanten" der Geistesregion, zu skizzieren, um endlich die Geistesgeschichte im engeren historischen Sinn einzugliedern und zu untersuchen, ob man bei ihr, so wie sie heute als speziale oder als allgemeine Geisteshistorie getätigt wird, stehenbleiben darf oder ob nicht eine höhere, eine wahrhaft transzendentale Geistesgeschichte das Ziel sowohl der Geisteshistorie wie auch der objektiven Geistesgeschichtsentwicklung selber sein müsse. — Wenn es nicht immer leicht ist, bei dem gedrängten, vielleicht manchmal gekünstelten Stil den schwierigen Gedankengängen zu folgen, auch wenn man nach dem Rat des Verf. „aufmerksam die Absätze zweimal lesend betrachtet", so können wir ihnen hin und wieder auch sachlich nicht folgen, wenn z. B. im 1. Kap. „Von der Urgenese bis zur Geschichtlichkeit" dem höherentwickelten Tier nicht nur „Überlegung", sondern auch Verstand zugeschrieben wird oder wenn einfachhin behauptet wird, der primitive Mensch wisse noch nichts von Gott oder Göttern, wohl aber vom „Dämonischen überall". Dieser dämonisch-mythische Untergrund spielt dann in den Epochen der Geistesgeschichte (3. Kap.) eine wichtige Rolle, so daß er z. B. auch im zweiten Rom des Mittelalters von religiös-jenseitigen Tendenzen zu dämonisch-jenseitigen durchbrechen kann, z. B. in der „Inquisition" oder im „Jesuitismus". — Trotz mancher Bedenken ist aber die Problematik, die der Verf. in diesem kleinen, aber inhaltsreichen Büchlein behandelt, immer anregend, und es lohnt die Mühe, sich mit ihm auseinanderzusetzen und zu überlegen, inwieweit der Verf. auch in den Punkten, in denen wir ihm nicht einfachhin zustimmen können, doch Richtiges gesehen hat. Glahn

Dubarle, D., Humanisme scientifique et raison chrétienne. kl. 8° (143 S.) Paris 1953, Desclée. 450.— Fr. — Die hier vereinigten fünf Aufsätze bzw. Vorträge kreisen um die menschlichen Probleme, die durch die heutige Wissenschaft und ihre Auswirkungen aufgegeben sind. Unter „science" versteht der Verf., entsprechend dem französischen Sprachgebrauch, die exakte Wissenschaft, vor allem Mathematik und Physik; die Biologie ist als Wissenschaft erst im Aufbruch, von Psychologie als Wissenschaft sprechen, ist einstweilen nur eine Metapher (119). Jedenfalls zeigt sich der Verf. auf jeder Seite als gründlichster Kenner der so verstandenen Wissenschaft. Er schätzt nicht nur ihre Ergebnisse, sondern sieht in ihr auch eine Erzieherin der Menschheit und die Erfüllung eines göttlichen Auftrags an die Menschheit. Um so mehr verdienen seine Erwägungen die Beachtung auch der Naturwissenschaftler und Techniker. Der naive Optimismus des vorigen Jahrh. bezüglich der Fortschritte der Wissenschaft hat heute vielfach düsterem Pessimismus Platz gemacht. D. teilt diesen Pessimismus nicht, weist aber mit Nachdruck und Ernst auf die Notwendigkeit hin, Überlegungen über die möglichen oder wahrscheinlichen Auswirkungen nicht allein den Romanschreibern zu überlassen. Nicht nur der mögliche Mißbrauch zu Zwecken der Zerstörung, auch die menschlichen und gesellschaftlichen Auswirkungen der friedlichen Verwendung wollen vorbedacht sein. Der Verf. weist auf die Gefahren der Politisierung der Wissenschaft und der Technisierung des Menschen hin; auch die Tatsache, daß heute und wahrscheinlich noch lange fast nur die abendländischen Völker die wissenschaftliche Forschung vorantragen, birgt Gefahren in sich. So darf sich der seiner Verantwortung bewußte Wissenschaftler philosophischen Erwägungen nicht verschließen. Die Theologie weist darüber hinaus auf die Notwendigkeit einer Aszese des Wissensstrebens hin, wenn die Wissenschaft nicht Feindin des Kreuzes Christi werden soll.
de Vries

Grenet, P., Le thomisme (Que sais-je?, 587). kl. 8° (128 S.) Paris 1953, Presses Universitaires de France. 150.— Fr. — Im Rahmen der Sammlung „Que sais-je?" will der Verf. für weitere Kreise eine erste Einführung in den Thomismus geben. Er beschränkt sich auf die Grundzüge der Naturphilosophie (mit Anthropologie) und der Metaphysik. Ausgehend vom Problem des Werdens, entfaltet er die Lehre von Substanz und Akzidens, Materie und Form, Kausalität und Finalität, sodann die Lehre vom Menschen, seiner Erkenntnis und seinem Streben; in der Metaphysik kommen u. a. zur Sprache Wesen und Sein, die Probleme der Indivi-

duation, der Subsistenz, der Analogie des Seienden, die Gottesbeweise. — Über die Auswahl des Stoffes kann man natürlich verschiedener Meinung sein; vielleicht hätte es dem Zweck der Reihe mehr entsprochen, auf allzu spekulative Lehrstücke zu verzichten. Im übrigen hat das Büchlein große didaktische Vorzüge. Der Verf. führt in lebendigem Philosophieren und ständiger Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen der antiken und modernen Philosophie an die Probleme heran, erläutert die Lehren des hl. Thomas durch gut ausgewählte und trefflich übersetzte Texte und bemüht sich, die Gegenwartsbedeutung und den Lebenswert der thomistischen Lösungen aufzuzeigen. Ein kleines Meisterstück ist z. B. die Ableitung des Begriffs des Wesens (75—79). Weniger überzeugend ist die Begründung des Hylemorphismus in der spezifisch thomistischen Ausprägung; die Darlegung scheint hier mit unbesehen angenommenen Voraussetzungen belastet. de Vries

Maritain, J., Die Stufen des Wissens oder Durch Unterscheiden zur Einung. Mit Vorwort von *K. Holzamer*, aus dem Franz. übers. von *H. Broemser*. 8° (XVI und 576 S.) Mainz o. J. (1954), Matthias-Grünewald-Verl. 22.50 DM. — Nachdem schon früher eine Reihe von Werken des berühmten französischen Neuthomisten ins Deutsche übertragen wurden, liegt jetzt auch sein philosophisches Hauptwerk in deutscher Übersetzung vor. Diese Übersetzung liest sich flüssig und gibt den Gedanken des Verf. im allgemeinen richtig wieder. Nur sehr wenige Ungenauigkeiten sind mir aufgefallen; so ist das Wort „Akzidentien" (88, Z. 14 v. u.) für „accidents" mißverständlich; besser hieße es hier: „Zufälligkeiten"; das in den sinnenfälligen Dingen „verborgene" Sein (für: „enveloppé": 110, Z. 4 v. u.) kann nicht gut erster Gegenstand des Geistes sein, wohl das „einschließlich enthaltene". *H. Holzamer* hat zu der Übersetzung ein Vorwort geschrieben, in dem er die Bedeutung Maritains und seines philosophischen Lebenswerkes würdigt. Das jetzt in deutscher Übertragung vorliegende Werk, das „die Stufen des Wissens" von der Naturwissenschaft über die Naturphilosophie und Metaphysik bis zur mystischen Erkenntnis unterscheidet und doch auch wieder miteinander verbindet, gilt als eines der „klassischen" Werke des Neuthomismus und bedarf für unsere Leser keiner Empfehlung mehr. Dabei bleibt natürlich bestehen, daß man über manche Punkte im einzelnen verschiedener Auffassung sein kann, z. B. über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie, über die Begründung des Hylemorphismus — der allzu selbstverständlich vorausgesetzt wird —, über die Forderungen eines wirklich „kritischen" Realismus, über die These, daß die mystische Erfahrung das normale Ziel des Christenlebens ist. de Vries

Hessen, J., Die Methode der Metaphysik. 2. Aufl. 8° (64 S.) Bonn 1955, Dümmler. 4.80 DM. — Die Schrift ist ein im wesentlichen unveränderter Neudruck der 1. Auflage von 1932 (vgl. Schol 9 [1934] 147). Geblieben sind vor allem die entscheidenden Thesen des Verf.: Gegenstand der Metaphysik ist das übersinnliche Seiende, aber nur als wertfreies Sein; die Frage nach dem Sinn der Welt ist Sache der Weltanschauungslehre, die auf emotionaler Werterfahrung beruht. Die grundlegende Methode der Metaphysik ist weder die Induktion noch die Deduktion, noch die Intuition, sondern die „Reduktion", die das Gegebene auf seine realen Gründe zurückführt; das entspricht in etwa dem Beweis a posteriori der Scholastik. Nur wird betont, daß der Rückschluß von der „Folge" auf den Grund nicht eindeutig ist (58) und daß der Satz vom zureichenden Seinsgrund, auf den sich der Schluß stützt, selbst nur ein Postulat ist (63). — Die Lösungen H.s scheinen uns die Probleme zu sehr zu vereinfachen; es müßten noch manche andere Gesichtspunkte berücksichtigt werden. de Vries

Bickel, L., Wirklichkeit und Wahrheit des Denkens. 8° (274 S.) Zürich-Stuttgart 1953, Diana. 14.80 DM. — Das Denken des früh verstorbenen Verf. bewegt sich im Gefolge von Constantin Brunner (d. i. L. Wertheimer, † 1937) weitab von den heute üblichen Bahnen in den Spuren Spinozas. Seine Methode ist allerdings nichts weniger als Spinozas Beweisen „more geometrico", vielmehr ein immer erneutes Umkreisen der gleichen Inhalte, die schon von den ersten Seiten an als wahr vorausgesetzt werden. Unser alltägliches und auch unser wissenschaftliches

Denken schreibt B. dem „praktischen Verstand" zu, dessen Denken, biologisch bedingt, in seinem Bereich eine relative Gültigkeit hat. Besonders im 1. Teil (7—139) wird dieses Reich der δόξα breit entfaltet. Aber ähnlich wie bei Parmenides wird es durch das wahre Denken, dem der 2. Teil (140—258) gilt, relativiert und schließlich ganz ausgelöscht. Der Durchbruch dieses eigentlichen Denkens „berauscht, begeistert und erhöht" den Menschen (164) und verscheucht alle Illusionen (163). Sowohl das individuelle Ich wie die Körperwelt sind nun nur mehr „Gedachtes" des einen, überindividuellen, absoluten, ewigen Denkens, mit dem der Mensch sich eins weiß. Der Materialismus, der im Bereich des praktischen Verstandes gilt, wird so in einen absoluten Idealismus aufgehoben (255). Für diesen kann sich B. freilich nicht mehr auf Spinoza berufen. — Es gelingt B. ebensowenig wie anderen Vertretern des absoluten Idealismus, begreiflich zu machen, wie die vielen individuellen Subjekte, die nur „Gedachtes" des einen ἓν καὶ πᾶν sein sollen, nun selbst eine Vielheit von wirklich denkenden und oft genug sich widersprechenden Einzelwesen werden können.

de Vries

Rothacker, E. (Hrg.), Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie (im Auftrage der Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz). Bd. I. 4° (232 S.) Bonn 1955, Bouvier. 22.50 DM, Subskr. 20.— DM. — Es handelt sich um den 1. Bd. eines auf viele Bände berechneten Archivs, das als Vorarbeit für ein erst in noch ferner Zukunft vorschwebendes Ziel gedacht ist, ein philosophisches Wörterbuch, das die Geschichte der gesamten philosophisch-weltanschaulichen Terminologie bieten soll, vielleicht vom Umfang von „Religion in Geschichte und Gegenwart", wie der Herausgeber ankündigt (7). Vorläufig werden monographische Vorarbeiten, aber auch Rezensionen, Artikelentwürfe usw. gesammelt. Der vorliegende 1. Bd. möchte als Beispiel für die Art der vorläufigen Durchführung gelten. Der 1. Beitrag, „Die APXAI in der griechischen Mathematik", von *K. v. Fritz*, stellt eine ausgedehnte Monographie dar (13—103). Sie orientiert in höchst sachkundiger Weise über die Frage des historischen Ursprungs der definitorisch-axiomatischen Grundlegung der Mathematik bei den Griechen. Es darf angenommen werden, daß ein axiomatischer Aufbau der Mathematik tatsächlich erstmalig von den Griechen konzipiert worden ist; wie es dazu kam, soll untersucht werden, wobei sich der enge Kontakt zwischen mathematischer und philosophischer Problematik und ihre gegenseitige Förderung zeigt. Der Verf. setzt bei Aristoteles an, „da bei ihm die zugehörigen Fragen zum erstenmal im Zusammenhang diskutiert werden" (19). Aristoteles nehme für sich in Anspruch, als erster die Notwendigkeit letzter unbeweisbarer, seiner Auffassung nach aber unmittelbar einsichtiger „Grund"-Setzungen gesehen zu haben (35 43 98). Ausführlich werden nun die Grundlagenforschungen der frühen griechischen Mathematiker besprochen. Es bestätigt sich die Formel Reidemeisters, charakteristisch für die griechische Mathematik sei die Umwendung vom Anschaulichen zum Begrifflichen, und damit das Ungenügen am Rekurs auf unmittelbare Anschauung, woraus die immer stärker werdende Tendenz nach axiomatischer Methode in ihrem rein formalen Sinn sich erkläre. Die philosophische Deutung des Wesens der Grundsetzungen durch Aristoteles hat auf Euklid und Archimedes sichtbar eingewirkt (99). Was die anderen Mathematiker angeht, so verwirft ihre einflußreichste Schule die aristotelische Forderung, daß alles auf selbstevidente Prämissen zurückzuführen sei, da es kein Kriterium für das Selbstevidente gebe (103). Eine rein historische Sichtung des Fragenkomplexes muß hier haltmachen. — Der zweite, ungleich kürzere Beitrag verfolgt die Geschichte des Terminus „arché" von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles. Die weiteren Abhandlungen betreffen sehr auseinanderliegende Stichworte. *A. Mittasch* gibt eine Übersicht über den Inhalt des (wesentlich von ihm selbst erarbeiteten) Begriffs „Auslösung", es schließt sich eine interessante Studie über die Entwicklung des „Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts" an. Die wiederum etwas ausgedehntere Arbeit von *K. O. Apel* entfaltet in nüchterner, durchsichtiger Weise den Sinn von „Verstehen" im rationalistisch getönten Sprachgebrauch, im Übergang zur „hermeneutischen" Bedeutung, in der Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften und der Fundamentalontologie Heideggers. Der letzte Beitrag,

von demselben Verf., über die Idee der Sprache bei N. v. Cues, scheint, im Hinblick auf die mögliche Auswertung in einem begriffsgeschichtlichen Lexikon, äußerst speziell, frappiert aber durch den Aufweis, daß der Cusaner auch mit seiner Auffassung von der Sprache „genau im Übergangspunkt vom Mittelalter zur Neuzeit" steht (200): Sie wird durch den Traditionszusammenhang der Logosmystik, der durch Proklus vermittelten platonischen Sprachphilosophie bestimmt, aber bildet auch schon die Sprachdeutung des Nominalismus vor, zugleich mit einem Ausblick auf das Ideal einer „exakten" Sprache nach dem Vorbild der Mathematik. — Wenn die folgenden Bände, auch nur z. T., ähnlich weit angelegte Darstellungen aufnehmen wollen, dann ist schwer abzusehen, wann die Reihe irgendwie zum Abschluß kommen könnte. Ein begriffsgeschichtliches Wörterbuch der Philosophie bleibt aber auf jeden Fall eine Notwendigkeit — im Dienste der rein sachlichen philosophischen Probleme. Ogiermann

Beth, E. W., Les fondements logiques des mathématiques (Collection de logique mathématique, Série A, 1) 2. Aufl. gr. 8° (XVI und 242 S.) Paris 1955, Gauthier-Villars. 2500.— Fr. — Fréchet, M., Pages choisies d'analyse générale (Collection . . ., 3). gr. 8° (214 S.) ebd. 1953. — Wang, H., et Naughton, R., Les systèmes axiomatiques de la théorie des ensembles (Collection . . ., 4). gr. 8° (56 S.) ebd. 1953. — Rosser, J. B., Deux esquisses de logique (Collection . . ., 7). gr. 8° (72 S.) ebd. 1955. 900.— Fr. — Beth, E. W., L'Existence en mathématiques (Collection . . ., 7). gr. 8° (62 S.) ebd. 1956. 900.— Fr. — Die „Collection de logique mathématique" erfüllt seit einigen Jahren eine dringende wissenschaftliche Aufgabe im französischen Sprachgebiet. Die schon vorliegenden Monographien bieten eine ausgezeichnete, dem heutigen Stand entsprechende Darstellung aller Gebiete der mathematischen Logik. Sie stammen von den bedeutendsten zeitgenössischen Logistikern und sind so auch für den deutschen Leser von Bedeutung. Der ersten Monographie, die bereits in der 2. erweiterten Auflage vorliegt, kommt eine allgemeine Aufgabe innerhalb der ganzen Sammlung zu. Beth bringt darin eine gute Einführung in verschiedene Theorien der Methodologie der Mathematik und der deduktiven Wissenschaften. Er hält sich keineswegs einseitig an eine bestimmte Schule und sieht die Probleme auch vom philosophischen Gesichtspunkt aus. Der philosophische Hintergrund der logistischen, intuitionistischen und formalistischen Schulen wird erklärt und kritisch beurteilt. In einer solchen zusammenfassenden Darlegung überschneidet sich notwendig die historische Betrachtung mit der systematischen. Ausführlich werden die Grundlagen der symbolischen Logik und der metalogischen Theorien behandelt. Der Leser findet hier eine gute Darlegung einiger neuer Ergebnisse von Skolem, Gödel, Tarski und Church, die eine zu strenge finitistische Haltung der Hilbertschen Metamathematik zu überwinden suchen. Im abschließenden Kap. versucht B., die charakteristischen Elemente des mathematischen Denkens aufzuzeigen und die Bedeutung der Philosophie der Mathematik im Rahmen der allgemeinen Philosophie zu bestimmen. Er entdeckt in der Entwicklung der Mathematik vor allem das Ringen zweier entgegengesetzter Strömungen, des Nominalismus (polnische Schule, Wiener Kreis) mit seinem Postulat einer strengen Formalisierung des deduktiven Denkens und eines „Platonismus", der die Grundlagen des deduktiven Denkens mehr a priori („intuitiv") zu begründen versucht (Cantor und die intuitionistische Schule). Nach B. betrachten beide das mathematische Denken einseitig. Die Lösung sieht B. im Anschluß an Gonseth in der „interaction" der Elemente beider Strömungen. Auch wenn wir mit einer gewissen Überschätzung der Philosophie der Mathematik im Rahmen der allgemeinen Philosophie nicht übereinstimmen (z. B. „la philosophie des mathématiques occupe à présent une position stratégique au sein de l'activité philosophique", 204), so geben wir doch im wesentlichen das Anliegen seiner philosophischen Grundthese zu. Leider bleibt uns heute die scholastische Philosophie die Aufgabe noch schuldig, die reichen Ergebnisse der Methodologie der Mathematik und der deduktiven Wissenschaften von ihren erkenntnistheoretischen Prinzipien her zu erhellen. Es gibt heute kaum eine bessere und zugleich so allseitige Einführung in dieses Gebiet wie die B.s. — Fréchet führt als bedeutender französischer Mathematiker den Leser in das Gebiet der mathematischen Analyse ein. Das 1. Kap. vermittelt

den Zusammenhang mit der Mengenlehre. Weitere Kap. sind der Funktionalanalyse, der Theorie der abstrakten Räume und der allgemeinen Analyse in den Räumen mit und ohne Topologie gewidmet. Sie enthalten das Wesentliche auf diesem Gebiet, was der an den Grundlagen der Mathematik interessierte Leser braucht. — Wang und Naughton behandeln die Axiomatik der Mengenlehre. Es ist bemerkenswert, mit welcher Klarheit es den Autoren gelungen ist, alle wichtigen metalogischen Probleme der Mengenlehre auf wenigen Seiten darzulegen. Eine gute Bibliographie ist beigegeben. — Der 1. Teil des Heftes von Rosser ist dem jüngsten Zweig der Logistik, der kombinatorischen Logik und dem λ-Kalkül gewidmet. Der 2. Teil bringt die neuesten Ergebnisse von Skolem, Henkin, Hasenjäger, Rosser und Wang in der Theorie der Modelle der formalen Systeme. R. entwickelt das Verfahren für die Konstruktion der Modelle, beweist die Existenz der nichtnormalen Modelle und für mehrere logische Systeme die Unabhängigkeit der Axiome des Unendlichen, der Potenzmenge und der Ersetzung. Die Darlegungen R.s sind sehr klar und bieten eine gute Orientierung in den neuesten Ergebnissen aus diesem Gebiet. — Die andere Monographie von Beth enthält die Konferenzen, die er an der Sorbonne im März und April 1954 gehalten hat. B. bringt einen topologischen Beweis des Satzes von Löwenstein und diskutiert seine Folgerungen und Anwendungen in der Lösung des Entscheidungsproblems, in der Definitionslehre bezüglich der Methode von Padua und in der intuitionistischen Mathematik an dem Analogon des Borelschen Satzes. Der topologische Beweis und auch die Anwendungen gehen auf die wissenschaftliche Arbeit B.s zurück. Das letzte Kap.: Nominalismus und Platonismus in der zeitgenössischen Logik, legt die Ergebnisse einer früheren Diskussion mit Quine, Tarski, Destouches und Heyting dar. Es bietet dem Leser einen Einblick in den Brennpunkt der heutigen philosophischen Problematik der Mathematik. Richter

v. Freytag-Löringhoff, B., Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik (Urban-Bücher 16). kl. 8° (224 S.) Stuttgart 1955, Kohlhammer. 3.60 DM. — Diese Darlegung der Logik will eine Rehabilitierung der klassischen Logik sein (9). Zugleich will F.-L. seine 15 Thesen, die er auf dem Bremer Colloquium im Jahre 1950 vorgelegt hat, rechtfertigen. Er geht vom Begriff der „reinen" Logik aus. Diese will er „aus den mannigfachen Verflechtungen mit der Ontologie, Erkenntnistheorie, Sprachwissenschaft und Psychologie" lösen (10). Für das grundlegende Element hält er den Begriff. Die ganze Logik faßt er als Lehre von der Identität des Begriffes mit sich selbst und der Nichtidentität mit anderen auf. Die Identitätsverhältnisse stellt er durch eine sehr einfache Symbolik dar, die im wesentlichen aus nur drei Zeichen und drei Operationsregeln besteht. Die gesamte Lehre von den Syllogismen, den sog. unmittelbaren und hypothetischen Schlüssen, ergibt sich daraus. Mit diesem System der Logik zieht F.-L. gegen die Erkenntnistheorie, Ontologie und im 2. Teil gegen die Logistik ins Feld und behauptet volle Unabhängigkeit der „reinen" Logik von ihnen. Er spricht von den schädlichen Einflüssen dieser Wissenschaften auf die Logik. Aus dieser Einstellung heraus unterschätzt er die Bedeutung des Urteils. Vom Urteil ausgehen heißt „die ganze klassische Logik auf den Kopf stellen" (90). Die Logistik hält er für ein Stück Mathematik. — Wir glauben, daß diese scharfe Trennung und Überordnung der Logik im Rahmen der Philosophie nicht gerechtfertigt ist. Sicherlich kommt der Logik und Logistik, insoweit sie von der philosophischen Problematik absehen, eine gewisse relative Selbständigkeit zu, wie jeder Wissenschaft, aber man kann sie nicht ohne die Erkenntnistheorie und Ontologie begründen. Dies würde sich auch nach einem näheren Einblick in den Begriff der Identität für die „reine" Logik von F.-L. ergeben. Die zentrale Bedeutung des Urteils würde daraus ebenfalls folgen. Auch darf man heute die Logistik nicht mit einem „bedeutungslosen Zeichenspiel" (199) der Kalküle gleichsetzen. Die Logistik ist heute in ihrer metalogischen Problematik fähig, alle Fragen der klassischen Logik in sich aufzunehmen und zu vertiefen und den Weg zu ihrer philosophischen Problematik, die sie vielleicht bis jetzt zu sehr vernachlässigt hat, von sich aus zu finden. — Doch ist die vorliegende klare und anschauliche Darstellung der klassischen Logik von großem pädagogischem

Wert und darum besonders dem Anfänger zu empfehlen. Auch ihr Erscheinen im Rahmen der wissenschaftlichen Taschenbuchreihe ist deswegen angemessen.

Richter

Fogarasi, B., Logik. Aus dem Ungarischen übers. von S. Szemere. gr. 8° (423 S.) Berlin 1955, Aufbau-Verlag. 11.40 DM. — Der Verf. will eine dem dialektischen Materialismus entsprechende Logik geben. Abgesehen davon, daß diesem Gedankenkreis viele erläuternde Beispiele entnommen werden, soll sich der dialektisch-materialistische Charakter der Logik nach der Auffassung des Verf. vor allem darin zeigen, daß die Logik nicht nur als formale, sondern auch als erkenntnistheoretische Logik dargestellt wird; aber auch die Beurteilung der überlieferten formalen Logik und namentlich der Logistik wird durch die marxistisch-leninistische Einstellung mitbedingt. Die „dialektische Logik" als die Erkenntnistheorie des Marxismus unterscheidet F. von der Logik im engeren Sinn, der formalen Logik (23); einige Seiten weiter (29) wird allerdings der Begriff „dialektische Logik" als Zusammenfassung von formaler Logik, Erkenntnistheorie und Methodenlehre gefaßt. Die materialistische Erkenntnistheorie, die in der Erkenntnis eine Widerspiegelung der materiellen Außenwelt im Bewußtsein sieht, muß auch für die formale Logik bestimmend sein; eine völlig neutrale Logik gibt es nicht. Trotzdem wird anerkannt, daß die überlieferte formale Logik von bleibendem Wert ist; nur muß sie durch die dialektische Logik ergänzt und von „scholastischem Wust" befreit werden. Die Logistik dagegen wird als „Pseudowissenschaft" (99), die aufs engste mit dem subjektiven Idealismus, dem „Machismus", verbunden ist (100) und den Klasseninteressen der Bourgeoisie dient (7), völlig abgelehnt. Gegenüber der „dekadenten" bürgerlichen Philosophie tritt ein starkes marxistisches Selbstbewußtsein hervor. So heißt es z. B.: „Nur auf Grund des dialektischen Materialismus ist es möglich, die Theorie der Hypothese auf ein der Höhe des wissenschaftlichen Fortschritts entsprechendes Niveau zu heben" (310). Die tatsächliche Leistung in der eigentlichen Logik scheint ein solches Selbstbewußtsein allerdings wenig zu rechtfertigen. Die „Verbesserungen", die an der klassischen Logik angebracht werden, beruhen zum guten Teil auf Mißverständnissen dieser Logik. So wird z. B. in das Identitätsgesetz hineingedeutet, es besage das unveränderte Beharren jedes Dinges (37), und darum wird es als „ideologische Waffe der Bourgeoisie . . . gegen das Proletariat" (51) abgelehnt. Mehr Gnade findet die aristotelische Fassung des Widerspruchsprinzips, wie überhaupt Aristoteles als „Materialist" erscheint (187 367). Auch der Marxist behaupte nicht einen Widerspruch „in einer und derselben Beziehung", sondern unter verschiedenartigen Beziehungen (62); wenn der „dialektische Widerspruch" nichts anderes besagt, ist er allerdings kein echter Widerspruch. — Daß die formale Logik allein nicht ausreicht, um die Realgeltung der Erkenntnis zu begründen, ist durchaus richtig. Aber darum ist eine methodisch gesonderte Behandlung der logischen Probleme, ohne Verquickung mit Erkenntnistheorie, noch nicht eine Entscheidung für den „subjektiven Idealismus".

de Vries

Fernández, Cl., S.J., Metafísica del conocimiento en Suárez (Est. Onienses, Ser. 3, 4). gr. 8° (140 S.) Madrid 1954, Facultades de Teol. y de Filos. del Colegio Max. S. J. de Oña. — Diese Dissertation der Gregoriana will die Frage beantworten, welches nach Suarez die Bedingungen der Möglichkeit der intellektuellen Erkenntnis seien. Die absolute Geltung des Urteils setzt auch nach Suarez voraus, daß das besondere Objekt als Seiendes erfaßt wird. F. meint sogar, in jedem Urteil werde insofern eine absolute Notwendigkeit miterkannt, als das Widerspruchsprinzip stets miterfaßt werde. Die seinshafte Grundlage dieser Erkenntnis ist die Immaterialität des Verstandes. Das menschliche Urteil erfolgt stets in einer begrifflichen Synthese („componendo et dividendo"), doch ist das bloße Denken der begrifflichen Synthese (des Satzes) noch nicht das Urteil, sondern es muß der Akt der Zustimmung hinzukommen. Die Zustimmung ist keineswegs ein Willensakt, sondern wird von Suarez mit der Einsicht in die Wahrheit des Satzes gleichgesetzt. Das Seiende, und überhaupt das Allgemeine, wird nach Suarez nicht bereits im ersten Begriff abstrakt gedacht, sondern zuerst in und mit dem kon-

kreten Einzelding vorgestellt. Die Abstraktion des universale directum verlangt nicht notwendig ein Vergleichen mehrerer Einzelwesen. — F. hat die Texte gut ausgewählt und treffend interpretiert. Nur in einem Punkt kann ich ihm nicht zustimmen, daß nämlich auch nach Suarez in jedem Urteil das Widerspruchsprinzip miterkannt werde. Für diese Lehre, die F. neuthomistischen Autoren, wie De Munnynck und Maréchal, entnimmt, kann er keinen Text des Suarez anführen. Der einzige zitierte Text (Disp. met. d. 1 s. 6 n. 27) wird von F. selbst mit Recht als Schwierigkeit gegen die genannte Lehre empfunden, und er versucht nur zu zeigen, daß diese durch den Text doch nicht geradezu ausgeschlossen wird. Der Nachweis scheint mir jedoch nicht erbracht zu sein. Suarez schließt nicht nur, wie F. auslegt, ein *ausdrückliches* Miterfassen des Widerspruchsprinzips im unmittelbaren Erfahrungsurteil über das Dasein eines Seienden aus, sondern er bemerkt sehr scharfsinnig, daß die Erfahrung des Seins das Ausgeschlossensein des Nichtseins *überhaupt nicht* (also auch nicht implicite, es sei denn „virtualiter") geben kann, sondern daß dieses auf einer wesentlich anderen, im begrifflichen Bereich sich darbietenden Evidenz beruht: sola intelligentia id percipitur explicatis terminis.

de Vries

Antweiler, A., Das Problem der Willensfreiheit. gr. 8° (204 S.) Freiburg 1955, Herder. 10.20 DM. — Der Verf. behandelt nicht allein die Willensfreiheit im engeren Sinn, sondern Freiheit in dem verschiedenen Sinn und Umfang, in dem das Wort angewandt wird, sowohl im außermenschlichen (physikalischen und biologischen) Bereich als auch im menschlichen Bereich, im philosophischen und naturwissenschaftlichen Sinn. Die Untersuchung ist zwar in erster Linie systematisch, erforscht aber auch die historischen Auffassungen, in denen Freiheit im Lauf der Geschichte, in den verschiedenen Kulturabschnitten verstanden wurde und heute verstanden wird. So findet der Leser ein großes Material zusammengestellt, mag er nun fragen nach Freiheit bei Platon und Aristoteles, bei den Kirchenvätern und Scholastikern, in der neueren Philosophie und der Gegenwart. Dem Verf. gebührt Dank für seine mühevolle Arbeit; auch dafür, daß er in einem ausführlichen Inhaltsverzeichnis und einem sorgfältigen Namenregister es dem Leser leicht gemacht hat, sich auf dem weitschichtigen Gebiet zurechtzufinden. Dem Referenten ist kein Buch bekannt, das die Freiheitsfrage in so weitem Rahmen behandelt hätte. Als Ganzes gesehen, ist das Buch ein Dokument nicht allein für das Freiheitsbewußtsein des heutigen Menschen und seine Ursprünge, sondern auch für das moderne Denken überhaupt und seine Unterschiede gegenüber der mittelalterlichen Lebensanschauung. Es zeugt von einer guten Kenntnis der Zusammenhänge, wenn nicht allein — wie schon lange üblich — die Beziehung von Kausalität und Freiheit, von Geschichte und Freiheit, sondern überhaupt die Beziehung der Freiheit zur Naturwirklichkeit (auch Katalyse und Freiheit, A. Mittasch) und zum Wert erörtert werden. — Die *metaphysische* Begründung der Willensfreiheit und ihrer Erkenntnis, ferner der innere ontologische Zusammenhang zwischen Sein, Wert, Ziel und Aktivität ließe sich tiefer durchführen. Wie inhaltsreich in seiner prägnanten Fassung ist z. B. der auf S. 127 zitierte Satz des hl. Thomas: „Quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis" (S. th. I, II, 1, 2). Dieser Satz fordert geradezu auf, den inneren Grund-Folge-Zusammenhang zwischen ratio, voluntas und liberum arbitrium als facultas voluntatis et rationis zu entfalten; aber auch die *Herrschaft* zu verstehen, welche die vernunftbegabten Wesen durch ihren freien Willen über ihre Akte haben. Und wenn unmittelbar darauf ein Text des hl. Bernhard v. Cl. folgt: „Liberum arbitrium . . . est consensus ob voluntatis inammissibilem libertatem et rationis . . . indeclinabile iudicium" (128), so beleuchtet dieser Text den des hl. Thomas. Warum ist die Freiheit des Willens *unverlierbar*? Wann ist das Urteil der Vernunft *unerschütterlich*? Solche Sätze sind klassisch in ihrer Prägung. Sie können dies sein, weil sie Ausdruck einer metaphysisch tiefbegründeten, hohen, geordneten und gottgewollten Lebenshaltung sind. Die Freiheit der *Heiligen* ist die höchste Freiheit, wie auch das vorliegende Buch sagt.

Nink

Wein, H., Zugang zu philosophischer Kosmologie. Überlegungen zum philosophischen Thema der Ordnung in nach-kantischer Sicht. 8° (184 S.) München 1954,

Oldenbourg. 14.— DM. — Der Verf. ist der Überzeugung, daß die alte, von der Ontologie abhängige, deduktive Kosmologie durch Kant, insbesondere durch die Antinomienlehre Kants, endgültig abgetan ist. Für Kant selbst war „Welt" nur mehr der Zusammenhang der Erscheinungen. Seitdem hat sich die Philosophie noch weiter von jeder echten Kosmologie entfernt, am weitesten der logische Empirismus (86). Auch die heutige „Naturphilosophie", die im Anschluß an die Naturwissenschaften zu einer umfassenden Schau der „Natur" zu gelangen versucht, ist nicht das, was der Name „Kosmologie" verheißt; W. schätzt diese Naturphilosophie sehr gering; sie ist ihm „Pseudo-Metaphysik" (19). „Philosophische Kosmologie" ist erst heute wieder möglich (72), nicht auf der Grundlage der Naturwissenschaft (69), erst recht nicht rein a priori, sondern auf Grundlage einer Gesamterfahrung (26), die von der Naturwissenschaft nicht berücksichtigt wird. Philosophisch ist ihr vorgearbeitet worden durch die moderne Kategorialanalyse, deren wichtigste Schöpfer N. Hartmann und A. N. Whitehead sind (69). Die Gesamterfahrung zeigt uns die Welt als Ordnung, als Struktur, als Zusammenhang, d. h. als ein Etwas, das aus „Etwassen" besteht, die untereinander in einem „Kontext" stehen, „Affinität" zueinander haben (48). Dieser „Welt"-Begriff ist neutral dagegen, ob es sich um eine Gesamtheit von Seienden oder eine Gesamtheit von „Gemeintem" handelt; er umfaßt beides (104). Darum ist der Ordnungsbegriff weder bloße Seinskategorie noch bloße Erkenntniskategorie, sondern „meta-kategorial" (109). Eine Ordnung ist aber auch schon jedes einzelne Etwas, das in der „Welt" enthalten ist; insofern besteht „Isomorphie" zwischen der Welt und den einzelnen Etwassen (117). Wenn dagegen das einzelne Seiende als isoliertes „Ding" gedacht werde, wie es in der alten Ontologie geschehe, so werde der Weg zur Kosmologie versperrt (35 f.). Die neue Kosmologie, zu der W. nur den Zugang eröffnen will, soll eine Art „Mathesis universalis" sein, d. h. ihr Thema ist die reine Zuordnung (80); die Frage nach dem Ursprung der Welt ist ihr dagegen fremd: „Metaphysik will ‚die Welt entstehen lassen'. Kosmologie als Ordnungslehre aber will die Welt ‚bestehen' lassen" (80; vgl. 90). — Das sind die Grundgedanken des Buches, die in ermüdenden Wiederholungen immer wieder hin- und hergewendet werden. Das Ergebnis von so viel Denkbemühungen ist gewiß nicht überwältigend. Immerhin ist es eine ganz neue Auffassung von Kosmologie. Kosmologie im Sinne W.s ist nicht mehr Lehre von der Körperwelt oder der räumlich-zeitlichen Welt — das wäre „Naturphilosophie" (106) —, aber auch nicht Ontologie, sondern eine abstrakte Ordnungslehre oder „Strukturlogik", die indifferent dagegen ist, ob es sich um reale oder nur gedachte Strukturen handelt; diese Auffassung erinnert an die alte Lehre der Scholastik, daß der Begriff der „relatio", der dem Ordnungsbegriff ohne Zweifel zugrunde liegt, indifferent zu „relatio realis" und „relatio rationis" ist. Sicher ist es auch richtig, daß schon das einzelne innerweltliche Seiende irgendwie eine Ordnung, eine Vieleinheit, ist; allerdings nicht im gleichen Sinn wie die „Welt"; sonst würde sich ein processus in infinitum ergeben. Jedenfalls müßte der Weltbegriff gegen den Begriff des einzelnen „Etwas-aus-Etwassen" abgehoben werden. Kant tut dies durch den Begriff der Totalität; W. hat gegen diese Kennzeichnung der „Welt" große Bedenken, weil er meint, Totalität besage notwendig etwas Unbedingtes, Absolutes, nicht-synthetisches Eines (147 f.); vielleicht wird der Begriff hier doch zu starr aufgefaßt. Zu wenig kritisch scheint uns W. auch Kants Widerlegung der alten Kosmologie hinzunehmen. Gewiß wird jede heutige Kosmologie „durch Kant hindurchgegangen" sein müssen (23); selbstverständlich kann sie auch nicht rein a priori vorangehen; aber hat Kant wirklich bewiesen, daß jede Philosophie der realen Welt unmöglich ist? de Vries

Lotz, J. B., S.J., Von der Einsamkeit des Menschen. Zur geistigen Situation des technischen Zeitalters. 8° (147 S.) Frankfurt/Main 1955, Knecht. 5.80 DM. — Der Verf. zeichnet im 1. Teil ein gerade wegen seiner Lebenswahrheit erschreckendes Bild der seelischen Lage des Menschen von heute: er ist „der Vereinsamung verfallen wie noch nie im Laufe seiner Geschichte" (31). Bei allem Fortschritt des Naturwissens und der Naturbeherrschung ist er, der Technisierung erlegen, „ausgestoßen aus der Natur". Trotz allen neuen Verbindungsmöglichkeiten, die ihm die Technik schenkt, ist er, dem Massendasein und dem seelenlosen Betrieb ver-

fallen, echt menschlicher Nähe beraubt. Der tiefste Grund von beidem ist die Entfremdung von Gott, das Dahinschwinden der religiösen Substanz, das auch im Gewohnheitschristentum vieler, die sich noch zur Kirche zählen, ein erschreckendes Ausmaß angenommen hat. Die Existenzphilosophie wie auch die moderne Dichtung und Kunst bestätigen die grenzenlose Vereinsamung, in die der Mensch geraten ist und die sein Menschsein in den Grundfesten bedroht (75—86). Heilung ist nicht durch Betäubung des Verlangens nach echtem Kontakt zu erhoffen, sondern nur — das ist die zunächst überraschende These des 2. Teiles — durch wahre Einsamkeit. In ihr unterscheidet der Verf. vier Momente: den Abschied von den Zerstreuungen des Alltags, der zunächst als ein „Weg in die Wüste" erscheint (101), die Sammlung auf das eigentliche Selbst des Menschen, die dadurch vom innersten Grund des Menschen her gewonnene Offenheit für den innersten Grund von allem und schließlich das Neuwerden als selbstverständliche Frucht aus Abschied, Sammlung und Offenheit. So gewinnt der Mensch wieder echten Kontakt mit den „bergenden Mächten": Natur, Gemeinschaft, Gott, und findet den „verwandelnden Durchbruch in die strömende Fülle des Lebens, in der dem Menschen von Gott her der Mitmensch und die Natur nicht genommen, sondern gerade erst eigentlich erschlossen werden" (138). — Ein wahrhaft weises Buch, das gerade auch wegen des verständnisvollen Eingehens auf die natürlichen und menschlichen Gefährdungen und Nöte des heutigen Menschen wohl geeignet ist, in dem gehetzten, vereinsamten Menschen unserer Zeit das Verlangen und den Willen zu echter Einkehr und Sammlung wieder zu wecken. de Vries

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Gilson, É., Les métamorphoses de la Cité de Dieu. 8° (X u. 294 S.) Löwen 1952, Nauwelaerts. 110.— Fr. — Mit dieser hier veröffentlichten Vorlesungsreihe inaugurierte G. im Mai 1952 den „Lehrstuhl Cardinal Mercier" in Löwen. Gerade in unserer Zeit, die gezwungen ist, über enge Staatsgrenzen hinaus „planetarisch" zu denken, werden diese „Wandlungen der Civitas Dei" unser größtes Interesse finden. Wir kennen bisher keine Abhandlung über den Begriff der „Christenheit". Bonaventura, Thomas, Duns Scotus usw. schweigen darüber. Wenn man meint, es gäbe vielleicht einen solchen Begriff der „Christenheit" gar nicht, so muß man doch auf jeden Fall zugeben, daß es manche Versuche gibt, diesen Begriff durchzudenken, und auch Versuche, in säkularisierten Parodien die „Civitas Dei" zu verwirklichen bis zum heutigen bolschewistischen „Paradies auf Erden". — G. zeigt die Ursprünge des Problems in der heidnischen Stoa, den antiken Imperien von Alexander dem Großen bis zur „Pax Romana" und dann die Erfüllung in der weltweiten Sendung des Christentums: „nicht Jude, noch Heide, nicht Grieche, noch Barbar". Die folgenden Kap. sind je einem Vertreter dieser Zusammenschau der Völker zu einem Menschheitsstaat gewidmet: das große Geschichtsbild der „Civitas Dei" von Augustinus; die „res publica fidelium" von Roger Bacon, der als erster den Begriff „Christianitas" in unserem engen Sinn verwendet; die Unionsbestrebungen in „de pace fidei" des Nikolaus von Cues; der „Sonnenstaat" des Thomas Campanella, eine Utopie, die sich im vorchristlichen Raum einer „Vernunftreligion" bewegt; die „Société Européenne" des Abbé de St-Pierre, dessen Gedanken von Rousseau begeistert aufgenommen und fortgeführt werden; von ihm beeinflußt ist auch Leibniz, dessen „Cité des Philosophes" bei Comte zu einer „Cité des savants" verflacht, aber doch bei beiden ein Grundanliegen der Einheit in einer gemeinsamen Wahrheit aufdeckt. Ein abschließendes Kapitel soll anregen, zu untersuchen, inwieweit der Begriff der Kirche sich mit der „Christenheit" deckt und inwieweit er sich von ihr unterscheidet, wie ja auch die „Civitas terrestris" nicht gleich der „Civitas temporalis" ist. — Dieser kurze Überblick zeigt schon die Fülle der Gedanken und den Reichtum der Erudition, der in diesem Buch zutage tritt. Ein glänzender Stil bei aller Sachlichkeit und Tiefe versteht es, in interessanten geschichtlichen Bemerkungen und Durchblicken die einzelnen Persönlichkeiten und ihre Anliegen in ihrer Farbigkeit lebendig vor die Augen zu stellen und unsere Sympathie für sie zu erwecken. Glahn

Zürcher, J., Das Corpus Academicum. gr. 8° (174 S.) Schöningh, Paderborn 1954. 15.— DM. — Ders., Lexicon Academicum. gr. 8° (36 S.) ebd. 1954. 5.— DM. — Das *„Lexicon Academicum"* enthält eine Zusammenstellung der im Corpus Academicum vorkommenden Eigennamen. — Im *„Corpus Academicum"* (= Cac) will der Verf. in „wahrer, echter Exegese" (23) beweisen, daß für die uns heute vorliegenden platonischen Schriften Platon selbst nicht verantwortlich ist. Während das ursprüngliche und echte Cac in der Zeit von 400—350 entstand, muß die Redaktion des heutigen Cac für die Zeit von 310—270 angesetzt werden. Es wurde „zusammengearbeitet von Polemon, Schulhaupt der Akademie von 315—270, herausgegeben wohl von dessen Nachfolger Arkesilaos" (16). Polemon habe den alten Platontext, der „mit dem Peripatos nicht mehr konkurrieren konnte und deshalb für die Gewinnung der jungen Leute ein Hindernis war" (19), „wissenschaftlich modernisiert" (ebd.). Die platonische Szenerie wurde belassen und zeitgenössische Namen unter den Decknamen aus der Zeit Platons wiedergegeben. Die gesamte philosophische Problematik des Cac ist „ungefähr dieselbe wie die des Cpe" (= Corpus Peripateticum) (18). Ferner behauptet der Verf., daß „auch die Sprache des jetzigen Cac durchaus so modern sei wie die des Cpe; es sei die Sprache des ausgehenden vierten und des begonnenen dritten Jahrhunderts". Niemand könne das leugnen. Diese Erkenntnis hinsichtlich des Inhaltes und der Sprache des Cac habe „die Philologie des letzten Jahrhunderts in sehr befremdlicher Weise wie übersehen" (18). Im Schlußwort (161) nennt der Verf. als „stärksten Beweis" für diese „neue Auffassung" des Cac die Tatsache, daß „die Gegner Polemons immer Stoa und Kepos waren, ja daß Polemon überhaupt keine anderen Gegner mehr kannte als nur diese zwei . . ." Zur Kennzeichnung der „neuen Auffassung" sei aus den Einzelausführungen folgendes wiedergegeben: Die Apologie (23—27) ist in ihrem Grundstock ein echtes Aristotelicum. „Was zu dieser Ansicht führt, daß diese Verteidigungsrede im ursprünglichen Text ein echtes Schriftstück des Aristoteles war, ist der aristotelische Wortschatz dieses Schriftstückes. Mit wenigen Ausnahmen läßt sich sein ganzer Wortschatz als aristotelisch, peripatetisch nachweisen" (23). Ferner spreche für die These des Verf., „daß in der ganzen Apologie nicht die leiseste Spur sich finde von der Lehre: Niemand tut freiwillig unrecht; Tugend ist bloßes Wissen" (23). Der Euthyphron (34—35) „scheint eine Auseinandersetzung mit Stoa und Peripatos zu sein, wie die Einleitung andeutet (2a) *ἐν Λυκείῳ* und *περὶ τὴν τοῦ βασιλέως στοάν*. Daß aber im Dialog schon ganz klar *οὐσία* und *πάθος*, Substanz und Eigenschaft unterschieden werden (11 a), ist allein schon ein Beweis seines nachplatonischen Charakters" (34). Der Protagoras (49—52) stammt aus der Zeit um 300. Er ist „eine friedliche Auseinandersetzung der Akademie mit Stoa (= Protagoras) und Kepos (= Prodikos)" (49). Der Theaitetos (56—64) „ist in erster Linie eine Auseinandersetzung mit Stoa und Epikur; mit Epikur über seine Wahrnehmungslehre, mit der Stoa über ihren Wissensbegriff" (56). Theaitetos „dürfte ein Deckname sein für Euklid, dessen *ἀκμή* ja um 290 war" (56). Vom Parmenides (76—79) heißt es, es sei moralisch unmöglich, daß der „große Platon so ein Fastnachtsprodukt je verbrochen habe" (77). In ihm fänden sich Spuren aristotelischer Sätze und Lehren (77), die „Immanenz sei bereits definitiv überwunden und die Ideenlehre ein sinkender Stern" (78). Über die Ausführungen der Politeia (110—115) am Ende des 6. Buches bemerkt der Verf.: „Es muß . . . mit aller Bestimmtheit betont werden, daß es undenkbar ist, daß dieser Grad der Entwicklung der Dialektik (Metaphysik) in der Akademie bereits unter Platon erreicht worden sei. Hier am Endabsatz von Pol. 6 stehen wir wie in Mγ 1—3 und M$\varkappa$ 1—4 ums Jahr 300. Sachlich haben wir genau denselben Stand der philosophischen Erkenntnis" (113). Die Darlegungen schließen S. 115: „Der sogenannte Mythos des Er, mit dem die Politeia schließt, ist ein elendes Altersprodukt des Polemon und enthält die stoischen Schicksalsgottheiten (*Ἄτροπος*, *Λάχεσις*, *Κλωθώ*; cf. Zeller 3,1: Stoa und Religion), genau wie das Schlußstück im Cpe in *Περὶ νόμου* auch mit diesen drei Schicksalsgottheiten endet. Auch das noch ein stilles Plagiat des alten Plagiators Polemon." Nach dieser kleinen Auswahl aus der Fülle von anderen Beweisen für die neue Auffassung Platons sei nur der Wunsch ausgesprochen, daß der Verf. sich innerlich eingehender mit den Belegen der bisherigen Platontradition und ihren wissenschaftlichen

Forschungen und Erkenntnissen auseinandergesetzt hätte. Wir zweifeln nicht, daß er dann Platon philologisch und philosophisch gerechter geworden wäre, als es jetzt bei aller Arbeit geschehen konnte. Ennen

Derbolav, J., Der Dialog „Kratylos" im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie. gr. 8° (120 S.) Saarbrücken 1953, West-Ost-Verlag. — Dem Wort-Ding-Verhältnis des „Kratylos" will sich diese Untersuchung weder in „philologischer Exegese" (12) noch durch bloßes Nachdenken zuwenden, sondern in philosophischer Interpretation (11—22), die eine „Begegnung am Problem" (12) erstrebt. Eine sprachliche Analyse der Namen (23—34) verschafft keinen Zugang zur wirklichen Existenz der Dinge. Wohl macht sie die Tiefenstruktur der Sprache sichtbar oder „ihre kategoriale Aufgliederung nach drei Sprachebenen, die in der vorkritischen Alltagssprache noch ungeschieden durcheinandergehen" (30): 1. die metaphorisch-bildhafte Sprachebene, deren Bedeutungsmodelle der anschaulich gegenständlichen Welt angehören; Sprachrichtigkeit wird hier nicht in philologischer Ableitung erkannt, sondern durch Aufspüren des „Untergründigen", wie man es bei allen bedeutenden Sprachdeutern bis Hegel und Heidegger finde (32). Losgelöst von der Grundlage anschaulicher Realität ist die 2. Sprachebene der bildlosen Formalbegriffe (32), einer abstrakten Sprachsymbolik, deren logische Widerspruchslosigkeit Sprachrichtigkeit ausmacht. Wirklichkeitsnähe und unmittelbare Einsicht als Kriterium der Sprachrichtigkeit kennzeichnen nach dem Verf. die 3. Sprachebene, den „Bereich der unmittelbar einsichtigen sprachphysiognomischen Lautgesten" (33). Ebensowenig wie reine Sprachanalysen machen auch Sprachontologismus und Sprachkonventionalismus ihre Wirklichkeitsgrundlage greifbar. Platons Nachahmungsmodell vermag auch nicht die hier aufgebrochene Antinomie in der Wort-Ding-Beziehung zu überbrücken, da ja nach seiner Auffassung die Sprache als sinnenhaftes Phänomen die gleiche Distanz vom Ding-an-sich besitzt wie alle Sinnendinge. Dieses platonische Nachahmungsmodell, welches die Wahrheitsgrundlage außerhalb der Sprache ansetzt, bedarf nach Meinung des Verf. einer Korrektur (42), denn es vermenge unglücklich Symbolrelation, anschauliche Ähnlichkeit und physiognomische Transparenz (42). Wie auch immer es sich mit diesem nach der Deutung des Verf. „hintergründig Angesprochenen" (42) verhalten mag, so scheint doch auch im „Kratylos" die ontologische Frage nach der Analogie das Problem schlechthin zu sein, dies zu verdeutlichen letzthin sein Ziel ist. Sind doch die „Sinnendinge" für die Erkenntnis Platons nur conditio sine qua non, d. h. nicht Mitursachen, sondern nur reine äußere Gegenwart. Im Gegensatz zu Aristoteles gibt es für Plato keine Dualität von modus cognoscendi et essendi und kein Übergreifen einer niederen Seinsstufe auf eine wesensverschiedene höhere Seinsstufe, da das Leib-Seele-Verhältnis ungeklärt bleibt. Neben dieser durch die erkenntnismetaphysischen Voraussetzungen bedingten sprachphilosophischen Situation, die auf ein sprachfreies Erkennen durch Wesensschau, sowohl das „id quod" und den „modus quo" des Erkennens umfassend, hindrängt (Kratyl. 438 D 7), sieht der Verf. einen anderen Ansatzpunkt zur „Realerkenntnis" durch die Sprache (44—54; 79—90). Dieser ist durch die Wirklichkeit des konkreten Sprachgebrauches (83), welcher auch von der „immanenten Vernunft der Dinge" (45) beherrscht wird, verbürgt. Erkenntlich wird dies schon in den Sprachanalysen des „Kratylos". Auf dem Wege zu einem „sprachimmanenten Wahrheitskriterium" (71) befindet sich Plato im „Sophistes" (71); hier rolle Plato das Wahrheitsproblem der Sprache erstmalig am Satz auf und gelange zu drei wichtigen Erkenntnissen: der Satz sei Bejahung oder Verneinung, auch Denken sei im weiteren Sinne des Wortes Sprache und daß sich die „Wahrnehmungswelt erst aus einem Zusammenwirken von Empfindung und Vorstellung, d. h. also durch sprachliche Vermittlung, konstituiert" (84). — Klar und kritisch führt die Untersuchung an das Problem heran und läßt auch in gleicher Weise die Möglichkeiten ihrer Fortführung erkennen. Für Platons Sprachphilosophie ist einmal die bekannte zeitgenössische Kontroverse zwischen Philosophie und Rhetorik (vgl. z. B. W. Jaeger, Paideia II, 1954², III, 1947) von Wichtigkeit wie vor allem die Frage nach der Beziehung von Logik und Mathematik (vgl. z. B. K. Reidemeister, Mathematik und Logik bei Plato, Berlin 1942, § 3—8). Endlich dürfte in problem-

geschichtlicher Schau die Plato in vielfacher Hinsicht nahestehende Scholastik mehr zur Erhellung beitragen als manche erwähnte moderne Denker. Ennen

Aristoteles, Eudemische Ethik (Die Lehrschriften, hrsg., übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von *P. Gohlke* VII 2). 8° (277 S.) Paderborn 1954, Schöningh. 10.30 DM. — Nikomachische Ethik (Lehrschriften VII 3). 8° (335 S.) 1956, ebd. 12.60 DM. — Meteorologie (Lehrschriften IV 3). 8° (192 S.) 1955, ebd. 8.40 DM. — Die drei neuen Bändchen der Aristotelesübersetzung von G. setzen die Reihe würdig fort. Die zeitliche Reihenfolge der drei Ethiken ist nach G.: Große Ethik — Eudemische Ethik — Nikomachische Ethik. Alle drei sind Werke des Aristoteles selbst; das „Eudemische Ethik" bedeutet nach G., daß Aristoteles diese Vorlesung dem Eudemos überließ, der nach ihr gelehrt hat. Zwischen die „Große Ethik" und die Eudemische verlegt G. noch eine verlorengegangene Theophrastische Ethik, auf die der Auszug über die peripatetische Ethik im Handbuch des Stobaios hinweise. Die literarkritischen Angaben G.s beruhen stets auf scharfsinnigen, von gründlichem Überdenken der Texte zeugenden Kombinationen. So weist er z. B. für die Auffassung, daß die Nikomachische Ethik die letzte sei, darauf hin, daß sich in ihr weniger Nachträge finden, ferner darauf, daß Aristoteles hier die Kasuistik mehr berücksichtige, in den Entscheidungen manchmal vorsichtiger sei, gegenüber der stärkeren Betonung der Gesinnungsethik in den anderen Ethiken die gegenständliche Bestimmung des Guten mehr hervorhebe, was alles die größere Reife des Alters zeige. Auf die Gründe anderer, die das Verhältnis der drei Ethiken anders sehen, wie z. B. auf die Untersuchungen von E. Schächer O.S.B. (vgl. Schol 16 [1941] 423—425), geht G. kaum ein. Im allgemeinen kann man sich des Eindrucks schwer erwehren, daß bei G. Möglichkeiten unvermerkt zu Wahrscheinlichkeiten und Wahrscheinlichkeiten zu Gewißheiten werden. — Die „Meteorologie" betrachtet G. ebenfalls als ein Spätwerk des Aristoteles. Das 4. Buch, das eine Art Chemie enthält und an die Schrift über die Elemente anknüpft, ist älter als die drei ersten Bücher. — Die Übersetzung ist im allgemeinen zuverlässig und liest sich flüssig, sicher viel flüssiger als die von Rolfes in der Meinerschen Philosophischen Bibliothek; der Vergleich mit Lassons Übersetzung der Nikomachischen Ethik fällt oft, aber nicht immer zugunsten G.s aus. Nicht in allem befriedigt z. B. die Übersetzung der Abhandlung über die Tugend als rechte Mitte im 2. Buch der Nikomachischen Ethik, die allerdings auch große Schwierigkeiten bietet. Das *περί* ist hier an einigen Stellen richtig mit „bei" wiedergegeben, z. B. 1107 b 16: „bei Ausgabe und Einnahme von Geld", an anderen Stellen dagegen mißverständlich mit „zwischen", z. B. 1107 a 33: „zwischen Furcht und Frechheit" (ist die Tapferkeit die Mitte), wo es heißen müßte: „bezüglich Furcht und Mut"; so erscheinen die an sich sittlich indifferenten Affekte oder sonstigen Anwendungsbereiche der Tugend (z. B. Ehre und Unehre) selbst als falsche sittliche Haltungen, nämlich als Übermaß bzw. Mangel. 1129 b 8 müßte das *κακῶν* wohl mit „Übel", nicht mit „Böses" übersetzt werden: der Ungerechte wählt zuweilen das „kleinere Übel", nicht: „das weniger Böse", was im Zusammenhang keinen Sinn gibt. — Zur leichteren Auffindung der Texte wäre es wünschenswert, daß am Rand nicht nur die Seitenzahlen der Bekkerschen Ausgabe, sondern auch die Zeilen im Abstand von je fünf angegeben würden. de Vries

Gohlke, P., Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre. gr. 8° (114 S.) Tübingen 1954, Mohr. 11.25 DM. — In der Metaphysik des Aristoteles erkennt G. vier Entwicklungsphasen (43, 91, 106): Den Grundstock bilden, B, *Γ*, *Δ*, Z in der Urfassung, A 1—2; 8—9. Das Fehlen der Akt- und Potenzlehre kennzeichnet diese „ältere Metaphysik". Von der Physik waren in dieser Zeit vorhanden: A, E, Z, H. Die zweite Entwicklungsstufe wird durch die Ausarbeitung der Akt- und Potenzlehre in *Θ* eingeleitet; als Anhang zu Z wurde *Θ* ausgearbeitet. Durch Einfügen von E wurde *Θ* mit dem Grundstock B—Z verbunden. In dieser Zeit gestaltete Aristoteles die Lehre von der Bewegung, schrieb Phys. *Γ* und *Δ*, die er vor E einschob (44); vorher war B hinzugekommen. Im Anschluß an Phys. *Θ* behandelt met. *Λ* die übersinnliche Substanz und leitet so die dritte Entwicklungsstufe ein. *Λ* und K, das für das neue Substanzbuch im Anschluß an die vorhandenen

metaphysischen und physischen Schriften den Unterbau abgeben sollte (44), kennzeichnet G. „als ein Referat über verschiedene Schriften der Physik und Metaphysik mit der Absicht, den unbewegten Beweger in die Metaphysik einzuführen und diese dadurch zu einer ‚Theologie' zu machen" (76). Nach Abfassung von K und Λ paßte Aristoteles die vorhandenen Originalschriften den neugewonnenen Erkenntnissen an. Diese letzte Bearbeitung blieb allerdings unvollendet (31, 92). Zeugen einer solchen Umarbeitung sind: Z, H, M. — Indem G. dem Wandel in Begriffen und Lehren, wie er in einzelnen Büchern und Kapiteln sichtbar wird, nachgeht, entwirft er dieses Bild der gedanklichen Entwicklung des Aristoteles. Dabei baut G. nicht auf Einzelstellen auf, sondern macht alle Lehrschriften zum Gegenstand der Untersuchung (46). Im Gegensatz zu W. Jaeger, der die Entwicklung des Aristoteles im Verhältnis zu seinem Lehrer Plato sieht, will G. Aristoteles aus seinen eigenen philosophischen Antrieben und Zielen heraus begreifen. Besonders aufschlußreich ist dabei das Studium der Abschnitte von doppelter Fassung wie die Verfolgung der Entstehung der Metaphysik mit Hinblick auf die der physikalischen Vorlesungen. — Bei aller Anerkennung für das durchaus beachtenswerte wissenschaftliche Forschen — spricht doch G. von „jahrzehntelangem Nachdenken" (65) — muß man doch bedauern, daß die geschichtliche Abhängigkeit des Aristoteles von seinem Lehrer Platon so stark in den Hintergrund gerückt ist. Wenn man dem Verf. darin Recht geben muß, daß Aristoteles letztlich nur in philosophischer Interpretation erfaßt werden kann, so muß der Philosoph aber bedenken, daß hier die Sache allein nicht Norm sein kann. Denn diese ist uns ja nur durch die historisch gewachsene Sprache zugänglich. Deshalb muß die Philologie den wissenschaftlichen Unterbau liefern (vgl. dagegen: Gohlke, Aristoteles und sein Werk, 1948, 5). Ennen

Barbotin, E., La Théorie aristotélicienne de l'Intellect d'après Théophraste (Coll. publ. par l'Inst. sup. de Philos. de l'Université de Louvain). gr. 8° (311 S.) Louvain 1954, Publ. univ. — Paris 1954, Vrin. 165.— bFr. — In scharfsinniger philosophischer Textinterpretation, die mehr systematischen Gesichtspunkten als der uns heute sowohl vertrauteren wie auch als fruchtbar erwiesenen genetischen Darstellung folgt, untersucht der Verf. den Begriff des Nus. Dabei werden die aus scholastisch-thomistischem Denken heraus bekannten Probleme und Aporien quellenmäßig sichtbar. Das Verstehen des Nus, dessen Anwendung bei Aristoteles recht dehnbar ist, muß ausgehen von dem Grundverhältnis Körper-Seele-Nus. Mit Schwierigkeiten besonderer Art ist die Frage um den „*νοῦς ἐν τῇ ψυχῇ*" verbunden. Sein Eigensein wie sein Eigenleben werden erkannt aus dem Verhältnis *νοῦς — νοητόν*, aus seiner Tätigkeit wie aus seiner Herkunft (*ἔξωθεν ἐπεισιόν*, *νοῦς ἔμψυχος*, *θεῖος*). Aus dem Parallelismus von Sinnenerkenntnis, über die Aristoteles eine umfassende Theorie entwirft, und Geisterkenntnis entsteht das sehr schwierige Problem der Übertragung von Kategorien des physischen Bereiches auf den des Geistes. Das gilt vor allem z. B. für folgende Begriffe: *κίνησις*, *πάσχειν*, *πάθος* [vgl. *νοῦς*: *παθητικός*, *ποιητικός*, *ἐν δυνάμει*, *ἐν ἕξει*, *κατ' ἐνέργειαν*]. Ohne wesentlich neue Erkenntnis zu bringen, greift Theophrast den oben kurz umschriebenen Problemkreis auf, bald klärend und kritisch vertiefend, bald nur wiederholend und die Probleme des Meisters unterstreichend, wie es die Fragmente bezeugen. Ennen

Niccolo Perotti's Version of The Enchiridion of Epictetus, ed., with an introduction and a list of Perotti's writings by R. P. Oliver. gr. 8° (166 S.) Urbana 1954, Univ. of Illinois Press. — Vorliegendes wissenschaftliches Werk enthält die textkritische Edition (62—136) der lateinischen Übertragung von Epiktets Enchiridion durch den italienischen Humanisten Perotti. Zur Praefatio (65—80) gehört der Brief Perotti's an Papst Nikolaus V. und die „Praefatio Simplicii philosophi in expositionem Enchiridii". Den Inhalt der Einführung (1—60) umschreiben folgende Worte: Zeitgenössisches, Biographisches, Übersetzungstechnik, Beschreibung der Handschriften. Der Elenchus Nicolai Perotti operum (137—166) bildet den Abschluß. Der textkritische Apparat zeigt, wie das Verhältnis von Form und Inhalt oft zugunsten der Form durchgeführt wurde. Das mag einmal seinen Grund haben in der Unbeholfenheit des von den Humanisten gepflegten klassischen Lateins für

die Wiedergabe philosophischer Gedanken, dann aber vor allem in dem Grundsatz des „exornare", dem von den Humanisten vertretenen Übersetzungsprinzips. Die mangelnde wissenschaftliche Akribie, welche es unterläßt, über die Bedeutung eines philosophischen Begriffes genaue Rechenschaft zu geben und den Bedeutungsnuancen eines Wortes nachzugehen, ist ein vielsagendes Zeugnis für diese Richtung des Humanismus. Seinem Ideal des reinen Menschlichen, d. h. des Redenkönnens und der Bildung, fehlt die geistige Antriebskraft und Spannung, wie sie jenem griechischen Humanismus eigen ist, der das Humanum einspannt in die Polarität Gott und Mensch. Ein Vergleich der Übersetzungstechnik der Humanisten, etwa mit der eines Wilhelm von Moerbeke, muß diesem echte Wissenschaftlichkeit zuerkennen. Denn das von den Humanisten verpönte scholastische Latein ist ein besserer Vermittler philosophischer Begriffe und Gedanken. Vor allem aber leiden die Denker, die sich dieses Gedankenträgers bedienen, nicht an der philosophischen und weltanschaulichen Verschwommenheit der Humanisten mit ihrem einseitigen „Kult der concinnitas". Ennen

Gilson, É., Dante und die Philosophie; übers. v. *E. Sommer-von Seckendorff.* 8° (XIV u. 398 S.) Freiburg 1953, Herder. 15.60 DM; geb. 18.50 DM. — Geistreich und manchmal mit spöttischer Ironie, immer aber sachlich wohlbegründet weist G. nach, daß *P. Mandonnet* in seiner Danteinterpretation (Dante le Théologien, Paris 1935) den großen Dichter bei allen Verdiensten um die Danteforschung doch wohl zu gewaltsam in ein vorgefaßtes Schema eingepreßt hat. Das Ausgangsproblem ist der alte Streit um die Person der Beatrice: ein Symbol oder eine wirkliche Frau aus Fleisch und Blut? G. zeigt die Verwandlungen Beatrices in die Theologie, in eine Zahl, in die Taufe, in die Tonsur, in die niederen Weihen, in einen Strick, in einen Bischof, in das Glorienlicht — alles gekünstelte Deutungen, die Mandonnet braucht, um nicht die einfache natürliche Interpretation annehmen zu müssen: Beatrice war eine wirkliche Frau, die nicht durch Symbolisierung in eine „Infra-Beatrice" aufzulösen ist, sondern zur „Ultra-Beatrice" zu erhöhen ist: eine wirkliche Frau, die Dante durch den Tod im Fleische verlor und im Geiste wiederfand. Die folgenden Kapitel sind der Interpretation des „Gastmahls", der „Monarchie" und der „Göttlichen Komödie" gewidmet. Hier weitet sich das Problem der Stellung Dantes zur Philosophie aus, und immer mehr tritt ein Grundanliegen des Buches hervor: Dante ist nicht in den Ordnungsrahmen eines mittelalterlichen Systems zu pressen, er überschreitet die Grenzen des mittelalterlichen Menschen, in ihm kündet sich schon die Neuzeit an. Er ist der erste, der die relative Eigenständigkeit einer natürlichen Kultur, des Staates, ja des „Laientums" schlechthin gesehen hat. — G. bemerkt im Vorwort: „Einem über Literatur sprechenden Philosophen fehlt es häufig an Geschmack, einem Literaten, der von Ideen spricht, aber häufig an Exaktheit." Wir glauben, daß beides in G. glücklich vereint ist, und das macht die Lektüre des Buches zu einem Genuß. Glahn

Galama, S. H. M., Het Wijsgerig Onderwijs aan de Hogeschool te Franeker 1585—1811. 8° (358 S.) Franeker 1954, Wever. 12.— Fl. — Diese Leidener Dissertation behandelt die Geschichte des philosophischen Unterrichts an der von 1585—1811 in dem friesischen Städtchen Franeker bestehenden Universität. Große Philosophen haben dort nicht gelehrt — wohl hat Descartes sich 1629 dort aufgehalten und Vorlesungen des Mathematikers und Astronomen Adriaan Metius gehört (23) —, aber es ist doch reizvoll zu lesen, wie sich die philosophischen Zeitströmungen an der kleinen, entlegenen Hochschule ausgewirkt haben. Diese diente hauptsächlich der Ausbildung reformierter Geistlicher. Anfangs hatte die Philosophie fast nur die Aufgabe, das begriffliche Rüstzeug für die Theologie abzugeben, später gewann sie eine selbständigere Stellung. G. unterscheidet drei Richtungen: Im 17. Jahrh. ist der vorherrschende, z. T. an die spanische Scholastik anknüpfende Aristotelismus im Kampf mit einem sog. Platonismus, der im Anschluß an Ramus, den Atomismus und später namentlich an Descartes mehr oder weniger scharf gegen Aristoteles ankämpft. Im 18. Jahrh. setzt sich unter dem Einfluß Newtons eine stark naturwissenschaftlich gerichtete „Philosophie" durch. Im besonderen geht der Verf. auf die Meinungskämpfe zwischen der Naturlehre Descartes' und Newtons,

über das Leib-Seele-Problem und das Verhältnis von Glaube und Vernunft ein. Den breitesten Raum nehmen kurze Charakteristiken aller Philosophiedozenten der Hochschule ein (39—196); es folgt ein Verzeichnis der Dissertationen und Disputationen; dabei fällt auf, wie viele Ungarn in Franeker studiert haben. Eine ausführliche Bibliographie der Lehrer und Studenten der Hochschule (241—341) und ein Personenregister schließen das Werk ab. de Vries

Deleuze, G., Empirisme et subjectivité. Essai sur la Nature humaine selon Hume. kl. 8° (153 S.) Paris 1953, Presses Universitaires. 500.— Fr. — Es ist nicht leicht, genau zu sagen, was die eigentliche Absicht des Verf. in dieser Abhandlung über Hume ist. Allem Anschein nach kommt es ihm vor allem darauf an, zu zeigen, welche Rolle im Empirismus Humes dem Subjekt zukommt und wie dieses konstituiert wird. Dieses Subjekt ist — auch das wird immer wieder betont — nicht nur erkennendes, schließendes und „glaubendes" Subjekt, sondern vor allem sittlich handelndes Subjekt. Durch das Gegebene allein kann das Subjekt nicht erklärt werden; denn dieses ist eine reine Vielheit von Eindrücken oder „Perzeptionen". Die Gesamtheit dieser Eindrücke nennt Hume den Geist (92 f.); er ist kein Subjekt (94); so entsteht die Frage: Wie konstituiert sich das Subjekt im Geist (oder: im Gegebenen)? Das Subjekt ist das Zusammen (der Eindrücke), das System wird (100). Eine Einigung der Eindrücke geschieht zunächst durch die Prinzipien der Assoziation, durch die zwischen den isolierten Elementen Relationen gesetzt werden; diese Prinzipien sind es zugleich, die dem Geist eine „Natur" geben (10). Letztlich scheinen es aber erst die „Eindrücke der Reflexion", d. h. die Gefühle oder Leidenschaften (passions), zu sein, die den Geist als Subjekt konstituieren (15 107). Nur das Gefühl kann uns ein Ziel bestimmen und so zum Handeln veranlassen (141). — Auch D. ist das Unmögliche nicht gelungen, aus Humes Philosophie ein widerspruchsloses System zu machen. Bezeichnet nicht schon der Begriff des „Gegebenen" wesentlich ein Subjekt mit, *dem* etwas gegeben ist? Ist es nicht ein Widerspruch, den „Geist" zu definieren als „die Idee *im Geist*"? Sollte Hume das „Subjekt" in einem engeren Sinn verstehen — wir finden diesen Sinn freilich nicht genauer umschrieben —, so bleibt immer noch der Widerspruch: Einerseits soll das Subjekt durch die Organisation der Eindrücke konstituiert werden, anderseits wird diese Organisation als Werk des Subjektes hingestellt (109); ist es also schon da, bevor es konstituiert ist? de Vries

Leibniz, G. W., Schöpferische Vernunft, Schriften aus den Jahren 1668—1686. Zusammengestellt, übersetzt und erklärt von *W. v. Engelhardt*, 2., unv. Aufl. gr. 8° (XXI u. 544 S.) Münster/Köln 1955, Böhlau. 19.80 DM. — Ein edles, echt wissenschaftliches und philosophisches Ziel hat v. Engelhardt zur Abfassung dieses Buches geführt: „Wenn wir uns heute den Großen der Vergangenheit nähern, so tun wir dies, nicht weil wir nur ordnend feststellen wollen, was irgendwann einmal gesagt und entdeckt worden ist, sondern weil wir ihrer bedürfen als Vorbild und Lehrer. Weil wir wissen, daß wir selbst im Dunkeln sind und daß wir die Wege unseres Denkens und Glaubens von vorne anfangen müssen, sind wir ganz anders als früher dazu bereit, in die Schule eines Mannes zu gehen, von dem wir spüren, daß er größer ist als wir, daß er reiner und wahrhaftiger dachte, daß er tiefer erhellt war vom Lichte des Geistes." Wir wollen Anfang, Ansatz und Weise des Philosophierens erkennen, um zu lernen, „wie man als denkender Mensch in der Welt und zu sich selbst sein kann, wie man sehen und denken, wie man ehrfürchtig und wahrhaftig sein kann" (XI). Leibniz selbst urteilt: „Ich scheue mich nicht zu behaupten, daß die älteren Scholastiker manche von den heutigen sowohl an Scharfsinn wie an Zuverlässigkeit . . . weit übertreffen . . . Wie sehr aber an Scharfsinn die Scholastiker dieses und des vorigen Jahrhunderts denen der früheren Jahrhunderte unterlegen sind, kann die Schule der Nominalisten zeigen, die von allen Schulen der Scholastiker die tiefste ist" (21). Leibniz bewundert das „genaue Denken" der scholastischen Theologen und Philosophen (192). Er habe „durch manche Untersuchung erfahren", „daß der größte Teil der Lehren, die von den Älteren überliefert und öffentlich anerkannt sind, wahr und richtig ist, wenn man nur einen echten Dolmetscher und nicht einen lärmenden

Spötter findet" (217). „Ich weiß, daß ich etwas unternehme, was der Meinung der meisten widerspricht [un grand paradoxon], wenn ich versuche, in gewisser Weise die alte Philosophie wieder zu Ehren zu bringen . . . Doch wird man mich vielleicht nicht allzu schnell verurteilen, wenn man weiß, daß ich gründlich über die moderne Philosophie nachgedacht habe, daß ich viel Zeit auf die Experimente der Physik und die Beweise der Geometrie verwandt habe." Eigene Untersuchungen ließen erkennen, „daß unsere Modernen dem heiligen Thomas und anderen großen Männern jener Zeit nicht gerecht genug begegnen und daß es in den Ansichten der scholastischen Philosophen und Theologen mehr sichere Wahrheit [solidité] gibt, als man annimmt, vorausgesetzt, daß man sie in rechter Weise und an ihrem Platz verwendet. Ich bin sogar davon überzeugt, daß ein genauer und nachdenkender Kopf, der sich die Mühe machen würde, ihre Gedanken nach Art der analytischen Geometrie zu klären und zu durchdenken, dort einen großen Schatz von sehr wichtigen und durchaus beweiskräftigen Wahrheiten finden würde" (352 f.). Zur selben Erkenntnis wird auch heute jeder gelangen, der die scholastische Philosophie eindringend studiert. Allzuviel von ihrem wertvollen Gedankengut ist der gegenwärtigen Philosophie verschlossen. Mit Recht sagt der Herausgeber: Die Probleme, die Leibniz beschäftigten, „kommen uns irgendwie kurios, höchstens in einem historischen Sinn ‚interessant' vor. Dies aber gerade ist zu überwinden, es muß gelingen, durch die Schicht der historischen Patina hindurchzukommen zu dem, was über die Zeiten hinweg wirklich ist" (XX). Die sorgfältigen, über 100 Seiten umfassenden Erläuterungen, die der Herausgeber dem Text beifügt, können zum Verständnis der geistigen Welt um und vor Leibniz beitragen. So kann der überzeitliche Gehalt dieser Welt fruchtbar werden im philosophischen Leben der Gegenwart. — Übersetzt und erläutert sind u. a.: Von der Allmacht und Allwissenheit Gottes; Stücke zur Characteristica, Encyclopädie und Scientia Generalis; Zur Analysis der Lage; Aus den Entwürfen eines Buches über die Naturwissenschaft; Betrachtungen über das Wissen, die Wahrheit und die Ideen; Metaphysische Abhandlung. — Gern werden wir dem Herausgeber wieder begegnen.

N i n k

G r u a, G., Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz (Bibl. de Philos. cont.). 8⁰ (548 S.) Paris 1953, Presses Universitaires de France. 1800.— Fr. — Der Verf. dieser ausgezeichneten Monographie ist schon als Leibnizkenner durch seine Ausgabe der ‚Textes inédits' bekannt geworden. Die beiden Problemkreise, die er in dem vorliegenden Band behandelt, sind so zentral, daß man von hier aus fast in alle Teile der Leibnizischen Philosophie hineinzublicken vermag. Im 1. Teil stellt G. die für alle Vernunftwesen gemeinsame Rechtslehre dar auf dem Hintergrund der Leibnizischen Wesensmetaphysik vom ens possibile und der allgemeinen Lehre über Geist, Wille und Freiheit. Diese Rechtslehre, welche die Gerechtigkeit als Liebe des Weisen kennzeichnet, ist Grundlage sowohl der göttlichen wie der menschlichen Gerechtigkeit. Im 2. Teil wird sie auf die göttliche Gerechtigkeit angewandt (Theodizee), während ihre Anwendung auf die menschliche Gerechtigkeit einem gesonderten Band vorbehalten bleibt. Im Mittelpunkt des 2. Teils steht die Idee der besten Welt, der das Übel ein- und untergeordnet wird. Der Gottesstaat umfaßt Natur und Übernatur (die in der Durchführung allerdings zu kurz kommt), natürliches und evangelisches Gesetz. Prädestination und Gnadenverteilung, belohnende und rächende Gerechtigkeit stehen immer unter dem Gesetz der besten Welt, dem Prinzip des hinreichenden Grundes, und so unter einer moralischen Notwendigkeit. — Da das Denken Leibnizens sich von den ersten Anfängen an mit geringen Ausnahmen im selben Sinne entwickelt hat, folgt die Darstellung nicht einem chronologischen Grundriß, der zu unzähligen Wiederholungen zwingen würde, sondern einem inhaltlichen Plan. Obwohl Leibniz selbst seine Gedanken unter den verschiedensten, sich ergänzenden Gesichtspunkten mehr skizziert als voll entwickelt hat, so kennt er doch auch eine enzyklopädische Anordnung seiner Gedanken, wie z. B. in einem unbenannten Text (Couturat 516—518), den der Verf. seiner Darstellung zugrunde legt. Das Entscheidende dieses Planes ist die Priorität des ens possibile vor dem ens actuale, der Übergang vom Allgemeinen zum Speziellen und darum der Vorrang der allgemeinen Rechtslehre vor deren Anwendungen

auf Gott und den Menschen. Leibniz kommt dabei möglichst selbst zu Wort, wobei die Varianten seiner Aufstellungen oft in chronologischer Reihenfolge vorgelegt werden. Die Dokumentation ist überreich. Manchmal werden für einen Gedanken bis zu 30 und mehr Belege gegeben. Die Anführung früherer oder zeitgenössischer Ansichten zum selben Thema erlaubt ein Urteil über Abhängigkeit oder Originalität der Leibnizischen Thesen. Bei der Fülle der Texte, die sich gegenseitig beleuchten, ist eine darüber hinausgehende Interpretation nur selten nötig. Das Schlußwort legt Zeugnis ab von der inneren Geschlossenheit des Systems, verschweigt aber auch nicht, daß es den Tatsachen, die es selbst voraussetzt, wozu auch die christliche Offenbarung gehört, nicht in allen Punkten gerecht wird. Wenn sich das Buch wegen seines mosaikartigen Charakters auch nicht leicht liest, so ist es doch ein sicherer Führer durch das Labyrinth der Leibnizischen Texte und mit seinen etwa dreitausend Anmerkungen ein kaum zu entbehrendes Nachschlagewerk. B r u g g e r

M o r p u r g o T a g l i a b u e, G., Le strutture del trascendentale (Piccola biblioteca di scienze moderne, 501). 8° (358 S.) Mailand, Bocca. 900.— L. — Was der Verf. im Untertitel „Kleine Untersuchung über das kritische, dialektische und existentiale Denken" nennt, ist in Wirklichkeit eine der selbständigsten und eindringlichsten Analysen der zeitgenössischen Philosophie nach ihren Voraussetzungen und ihrem Zusammenhang mit Kants transzendentalem Denken. Der Verf. will unter „rein formalem" Gesichtspunkt die logischen Strukturen aufzeigen, die, oft versteckt, für die verschiedenen Gedankengebäude bestimmend sind. Diese logischen Strukturen bringen freilich trotzdem inhaltliche Folgerungen mit sich (42). Der Untersuchung liegt eine einheitliche Anschauung zugrunde, die den Schlüssel zum Ganzen bildet: die Angleichung des Transzendentalen an ein gerichtliches Rechtfertigungsverfahren. Da die transzendentalen Bedingungen als subjektive Strukturen betrachtet wurden und daher nicht durch Berufung auf objektive Evidenz begründet werden konnten, drängte sich das Problem ihrer Rechtfertigung um so mehr auf (11). Im logischen Bereich führt diese Umstellung nach dem Verf. zur Vorbetonung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten gegenüber dem Identitäts- und Widerspruchsprinzip, die in der scholastischen Philosophie wie auch im Rationalismus den Vorrang hatten. Alle drei Prinzipien, die in der aristotelisch-scholastischen Überlieferung logische und ontologische Prinzipien sind, verwandeln sich bei Kant in transzendentale Prinzipien, d. h. in Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Das geschieht durch Vermittlung der Einbildungskraft in den zeitlichen Schemata. Im Anschluß an die erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft entwickelt Heidegger diese Gedanken weiter: die Kategorien werden nicht aus den Gesetzen des Denkens abgeleitet, sondern aus den „Ekstasen" der ursprünglichen Zeit des Menschen. Das Reale ist nicht mehr durch und durch logisch, sondern durch und durch geschichtlich (21). In einem entgegengesetzten Sinn hatte sich das Denken Hegels bewegt; es entfaltete die Keime des Rationalismus, die sich bei Kant fanden. Das Gerichtsverfahren, dem Kant die Vernunft unterwirft, verwandelt sich bei Hegel in ein allumfassendes Weltgericht. Die Unterscheidung zwischen Widerspruchsprinzip und Satz vom ausgeschlossenen Dritten tritt erst bei ihm ins volle Licht. Identität und Nichtwiderspruch sind inhaltleer, wenn sie außerhalb des dritten Prinzips betrachtet werden; denn der reale Inhalt ist niemals nur identisch oder nur kontradiktorisch, sondern ein dialektisches Ganzes (146). Auch das Unangemessene und Ungerechtfertigte wird von Hegel in den Bereich des Transzendentalen einbezogen (150); so werden bloße Tatsache und Recht beide zu Recht, beide zu Ontologie. Die Existenzphilosophie will demgegenüber den Unterschied von bloßer Tatsache und Recht, von Uneigentlichem und Eigentlichem, wieder zur Geltung bringen. Aber auch in dieser Reaktion leben die Prinzipien der Logik, die in eine emotionale Logik umgeformt wird, mit dem charakteristischen Übergewicht der beiden negativen Prinzipien (des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten) wieder auf. Der einzige Existentialismus, der außerhalb der transzendentalen Problematik bleibt, und das wegen seiner ethischen Grundhaltung, ist der „positive Existentialismus" Abbagnanos. — Wir können dem Verf. hier nicht durch alle Einzelheiten seiner scharfsinnigen Analyse der Formen des Existentialismus folgen. Diese deckt überraschende Entsprechungen auf, die zwar nicht immer ganz über-

zeugen, aber doch eine oft vergessene Seite des kritischen Problems ins rechte Licht setzen, die als Problematik der Eigentlichkeit auch in einigen Formen des Existentialismus weiterlebt: seine Eigenart als Rechtfertigung. Aber wenn die Forderung nach einer Erkenntniskritik sich in der besonderen geistigen Lage des 17. und 18. Jahrh. auf das Bedürfnis nach einer Rechtfertigung zurückführen ließ, so sehen wir doch nicht, wie das metaphysische Anliegen, das schon bei Kant, erst recht aber bei Hegel und Heidegger lebendig ist, sich völlig auf diese rechtliche Fragestellung zurückführen läßt. F a g o n e

C a s u l a, M., S.J., Maréchal e Kant (Arch. Philos. Aloisianum, II 8). gr. 8° (124 S.) Rom 1955, Bocca. 600.— L. — C. will die Kantdeutung auf ihre Berechtigung prüfen, die Maréchal seinem Versuch zugrunde legt, Kant von seinen eigenen Voraussetzungen her zu überwinden. Diese Voraussetzungen sind außer dem Identitätsprinzip als Gesetz des Denkens: 1. Die Annahme des „phänomenalen Objekts", d. h. des Objekts, wie es im Bewußtsein gegeben ist, als eines zunächst „neutralen" Erkenntnismittels, das das reale Sein des Objekts weder besagt noch ausschließt. 2. Die Rechtmäßigkeit der transzendentalen Methode und des Apriori, die also ebenfalls nicht von vornherein schon einen idealistischen Sinn haben. C. meint, diese Voraussetzungen fänden sich in dem von Maréchal angenommenen Sinn nicht bei Kant, das phänomenale Objekt schließe bei ihm das reale Sein von vornherein aus, und die transzendentale Methode sei wesentlich idealistisch. Dazu komme noch, daß die Abstraktion von der Realgeltung des phänomenalen Objektes, wie man sie auch deuten möge, keinen brauchbaren Sinn gebe (112—116). — Die Begründung, die C. für diese Auffassungen versucht, scheint allerdings kaum überzeugend. C. meint, Kant habe von vornherein die idealistische Deutung als „Arbeitshypothese" (94) vor Augen und wolle diese Hypothese durch sein Werk rechtfertigen; „wenn aber das phänomenale Objekt in den Folgerungen der Kritik exklusiv ist (d. h. das reale Sein ausschließt), dann ergibt sich mit mathematischer Evidenz, daß es auch am Anfang schon exklusiv war" (96). So meint er, die Voraussetzungen, die Prämissen Kants seien von vornherein idealistisch verstanden (99). Diese Beweisführung ist schwerlich gültig. Wer eine Hypothese beweisen will, setzt sie nicht von Anfang an als wahr voraus, und nicht jede einzelne Prämisse enthält bereits implizit die Folgerung. Gewiß wird man nicht *alle* Voraussetzungen Kants annehmen können, aber daraus folgt nicht, daß jede Auseinandersetzung auf Grund gemeinsamer Voraussetzungen von vornherein ausgeschlossen ist. Zu diesen gemeinsamen Voraussetzungen kann man unbedenklich das „phänomenale Objekt" rechnen; die Abstraktion von seiner Realgeltung bedeutet nur, daß ich diese Realgeltung, obwohl ich von Anfang an von ihr überzeugt bin, doch nicht logisch voraussetze, d. h. nicht als Prämisse in die Beweisführung eingehen lasse; eine solche Abstraktion von dem zu beweisenden Satz ist jedem Beweis wesentlich. Bezüglich der transzendentalen Methode ist gewiß zuzugeben, daß Kant sie sehr bald im idealistischen Sinn einengt; aber darum ist es nicht weniger sinnvoll, zu zeigen, daß diese Einengung durch die ursprüngliche Bedeutung dieser Methode keineswegs gefordert ist. Im übrigen sei auf die Ausführungen von J. B. Lotz und des Rezensenten in J. B. Lotz, Kant und die Scholastik heute, hingewiesen, wo gerade diese Probleme eingehend behandelt werden. d e V r i e s

F i s c h l, J., Materialismus und Positivismus der Gegenwart. 8° (XVI u. 388 S.) Graz 1953, Styria. 16.50 DM. — Der Verf. plante, die Philosophie der Gegenwart in 2 Bänden darzustellen: 1. Empirismus und 2. Idealismus. Der 1. Bd. erschien in der „Geschichte der Philosophie" als 4. Bd., aber auch selbständig als „Materialismus und Positivismus der Gegenwart. Ein Beitrag zur Aussprache über die Weltanschauung des modernen Menschen." — Im 1. Teil dieses Bandes behandelt F. den mechanistischen Materialismus des 19. Jahrh. und seine Weiterentwicklung zum dialektischen Materialismus des Marxismus bis zur letzten konkreten Formung des dialektischen und historischen Materialismus der Sowjetphilosophie. Der 2. Teil führt uns über den französischen Positivismus (Comte) in die verschiedenen Formen ein, die eine positivistische Geisteshaltung in Deutschland ge-

funden hat: Abstammungslehre (Haeckel; Wundt), Lebensphilosophie (Nietzsche; Klages, Spengler, Freud, Adler), Neupositivismus (Mach, Vaihinger, Avenarius; Wiener Kreis). Je ein Kap. über den englischen und amerikanischen Positivismus vervollständigen des Gesamtbild des Positivismus unserer Tage. — Die Beschränkung, die ein Abriß einer Geschichte der Philosophie verlangt, ist in der Auswahl und notwendigen Vereinfachung der Gedankengänge immer schon eine Interpretation, über die man verschiedener Ansicht sein kann. Dazu kommt noch, daß man in diesem 1. Bd. nicht *die* Philosophie der Gegenwart sehen darf, ohne auf die Ergänzung durch den 2. Bd. zu warten, die auch den „Aufbruch der Metaphysik" in der Gegenwart zeigen muß. Darin wird aber auch sichtbar werden, daß in manchen Denkern dieses 1. Bandes, z. B. in Nietzsche, mehr „Metaphysik" steckt, als sie es vielleicht selbst wahrhaben wollten. — Die kurzen treffenden „Würdigungen", die immer als Kritik das jeweilige Bild eines Philosophen beurteilend abschließen, wird besonders der Laie dankbar begrüßen. Treu seinem Programm, das sich der Verf. in seinen philosophiegeschichtlichen Werken gesetzt hat, immer die Einheit von Wissenschaft und Leben wahren zu wollen, hat er auch hier wieder versucht, tiefe Gedanken in einer verständlichen Sprache auszudrücken. Es ist ihm sicher gelungen, zu zeigen, daß „es nicht wahr ist, daß Werke erst dann wissenschaftlich werden, wenn sie anfangen, langweilig zu werden". Glahn

Blessing, E., Das Ewige im Menschen. Die Grundkonzeption der Religionsphilosophie Max Schelers. gr. 8° (136 S.) Stuttgart 1954, Schwabenverlag. 2.70 DM. — Nach einem eindringenden Durchblick durch die „Sphärenlehre" Schelers wird dessen Weg zur Gotteserkenntnis dargestellt, und in einem 3. Teil eigens für sich dessen Auffassung von der Erkenntnis der Personalität Gottes; jeweils schließt sich eine ausführliche Stellungnahme an, die im wesentlichen aus dem Gesichtswinkel der thomistischen Philosophie erfolgt. Die Untersuchung will bei aller Kritik „die fruchtbaren Grundintentionen Schelers" ins helle Licht heben, nachdem ohnehin „die zentrale Bedeutung Schelers für alle neuere, bes. die katholische Religionsphilosophie immer klarer erkannt wird" (9). Im 1. Teil wird die These von der kognitiven Leistung anderer geistiger Organe als nur der „logischen Aktarten" und der Zuordnung je anderer Sphären der Wirklichkeit zu diesen verschiedenartigen Geistesorganen diskutiert. Die Lehre von der Gotteserkenntnis bedeutet dann bei Scheler eine Anwendung seiner erkenntnistheoretischen Grundkonzeption auf die Sphäre des Religiösen. Ihre Darstellung („Konformitätssystem") ergibt gegenüber bisherigen Forschungen kaum etwas Neues. Die kritische Auseinandersetzung bezieht sich auf die Konsequenz aus Schelers Unterbewertung der Seinserkenntnis und betont mit Recht, daß Gott als „ens a se" mit Sicherheit „erkannt", wenn auch nicht „erfahren" werden könne und daß diese metaphysische Erkenntnis für den religiösen Menschen keineswegs ohne Belang sei (vgl. 65 ff.). Aber der Verf. teilt die Meinung, Gottes Gegenwärtigsein in der Kreatur werde im religiösen Akt geradezu gleichsam schaubar, über alle metaphysisch-rationale Erkenntnis hinaus (70 f. 81 88 ff.); er scheint dies mit dem Terminus „intellektuelle Intuition" (101) decken zu wollen, vermag eine solche freilich nur zu behaupten. Der 3. Teil behandelt Schelers „Beweis für die Unbeweisbarkeit Gottes als Person"; die der Sphäre des Personalen eigentliche Erkenntnisform sei allein das Vernehmen von Offenbarung (106 119). Der Verf. hält demgegenüber an der Möglichkeit fest, von Gottes Personalität schon von der Weltwirklichkeit her einen Begriff zu bekommen (113), denn über eine Person könne selbst nach ihrer „materialen" Seite, nicht nur über ihr formales Daß, etwas aus der Art ihrer „Werke" ausgesagt werden (119, vgl. 127 f.). Er möchte aber Scheler insofern recht geben, als „eigentliche" Erkenntnis Gottes als Person nur durch irgendwie erfahrungsmäßige „Begegnung" mit ihm möglich sei (118 131 134 f.). Person als „ungegenständliches" Sein, in ihrer Eigentlichkeit erfaßbar nur im „ungegenständlichen Mitvollzug" ihrer Akte, diese phänomenologisch-ontologische Grundthese Schelers scheint allerdings dahin zu führen. Es wird nicht recht klar, ob der Verf. sie nur modifizieren oder letztlich doch überwinden möchte.

Ogiermann

Löwith, K., Heidegger Denker in dürftiger Zeit (Schriftenreihe „Ausblicke"). 8° (110 S.) Frankfurt/M. 1953, Fischer. 5.80 DM. — Die Studie L.s zeichnet sich vor manchen anderen durch ihre hervorragende Sachkenntnis und ihre tiefeindringende Auseinandersetzung aus. Sie versucht „zwischen den beiden Extremen der Faszination und der Abstoßung einen kritischen Mittelweg zu gehen" (8). Einerseits gesteht der Verf.: „Was Heidegger zu sagen hat, sagt er mit Meisterschaft und mit einem berückenden Tiefsinn" (13). Anderseits unterwirft er die Sprache und das Denken dieses Mannes einer Prüfung, die mit unerbittlichem Scharfsinn vollzogen wird. Vor allem geht es um die Frage, ob „Heideggers gegenwärtig erreichter Standort die Konsequenz seiner Ausgangsstellung ist oder die Folge einer Umkehr" (7). — Das wird im 1. Kap. am menschlichen Dasein untersucht; in „Sein und Zeit" ist es „aus seinem eigenen, ‚eigentlichen' Sein", nachher aber „aus dem ganz andern ‚Sein', das von sich aus das Dasein des Menschenwesens ‚ereignet'", begründet (7). Hierbei ist nach L. Heideggers Weg „nicht derselbe geblieben", weil sich seine Richtung „umgedreht" hat, weshalb auch die anfänglich entwickelten Existenzialien „umgestimmt" werden (20). Um das im einzelnen zu erläutern, wählt der Verf. „das Verhältnis von existierendem Dasein und Sein, von Daseinsentwurf und Wurf des Seins, von existenzialer Faktizität und ‚es gibt' Sein, von existenzialer Wahrheit und Wahrheit des Seins, von Endlichkeit und Ewigkeit, und schließlich den veränderten Sinn von Fundamentalontologie" (21). Im 2. Kap. wird dieselbe Grundspannung bezüglich des Themas „Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschick" (43) weiterverfolgt. „In ‚Sein und Zeit' wird die geschichtliche Zeit vom sogenannten Geschehen des endlichen Daseins her begründet, *nach* ‚Sein und Zeit' vom nicht-seienden Sein selbst her als einem Seinsgeschehen" (43). Beide Phasen „bewegen sich in derselben modernen Verstiegenheit eines metaphysischen Historismus" (45). Mit der „Verlagerung des Problems der Geschichte vom seienden Dasein zum wesenden Sein" erscheint zugleich „die Bewegung des Nihilismus als die Grundbewegung der gesamten Geschichte des Abendlandes", insofern „alle Erscheinungen eines fortschreitenden Verfalls . . . im Vergessen des Sein" gründen (53). Die Rettung aber „kann nur von dort kommen, wo sich das Verhältnis des Menschen zum übermenschlichen und überseienden Sein wendet" (56), „zum Sein als dem Ort eines möglichen Gottes" (59). In einer kritischen Bemerkung meint L., Heideggers Bemühen, „das Sein seins-geschichtlich zu denken", sei von den „Anfängen des griechischen Denkens so entfernt wie nur möglich" (61). Wichtig ist des Verf.s Vermutung, ob wir „die Geschichte . . . nicht maßlos überschätzen, seitdem sich ihre Erfahrung sowohl von ihrer natürlichen Begrenzung durch den Logos des Kosmos wie von ihrer übernatürlichen Begrenzung durch den Willen Gottes emanzipiert und damit verabsolutiert hat" (71). Das 3. Kap. stellt am Beispiel seiner Nietzsche-Auslegung Heideggers Interpretationskunst in Frage; denn „die subtile Erschlossenheit für den Text ist dabei ebenso groß wie die resolute Entschlossenheit, mit der er seine Vorhabe durchsetzt" (85). Weil es dem Dasein „im Entwerfen und Verstehen zirkelhaft um es selbst geht" (83), kann es „ein vorurteilsloses Verständnis" nicht geben; das wäre „wider den Sinn des Verstehens" (81). Damit hört für L. jede „sachgerechte, kritische Auslegung" auf (82). Entsprechend ist für ihn die Deutung, die Heidegger dem Wort „Gott ist tot" gibt, „ebensosehr auf ausgewählte Nietzsche-Texte eingehend, wie gewaltsam über Nietzsches eigene Gedanken hinweggehend" (85). Heidegger führt Nietzsches Gottesfrage auf die ontologische Differenz zurück; sein Gottestod wird als Nihilismus im Sinne der Vergessenheit des Seins und als „Beseitigung aller übersinnlichen Werte" (106) verstanden. Nach L. wird damit Heidegger weder Nietzsches „Selbstüberwindung des Nihilismus" (98) noch seinem Wertdenken noch seiner Erfahrung des Seins gerecht. — Jeden, der sich mit den hier angeschnittenen Fragen ernst befaßt, regt L.s gründliche Arbeit zum Nachdenken an. Zutreffend macht er in den beiden ersten Kapiteln den Unterschied des früheren vom späteren Heidegger sichtbar. Doch will uns scheinen, daß „die Möglichkeit eines zweifachen Hinblicks" auf denselben Sachverhalt keineswegs „nur eine scheinbare Lösung" (39) ist. Die Konstitution des Seins von seiten des Menschen schließt nicht die Urkonstitution des Menschen durch das Sein aus;

vielmehr ist jene durch diese ermöglicht. Damit soll freilich nicht Heideggers These von der Seinsvergessenheit oder dem Nihilismus ohne weiteres gebilligt werden.

Lotz

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

v. Weizsäcker, C. F., Komplementarität und Logik: Naturwissenschaften 42 (1955) 521—529, 545—555. — Schon verschiedentlich wurde vorgeschlagen, zur Behandlung des quantenphysikalischen Komplementaritätsproblems eine mehrwertige Logik heranzuziehen, d. h. eine Logik, in der einer Aussage nicht nur die beiden üblichen „Wahrheitswerte" „wahr" oder „falsch", sondern außerdem noch Zwischenwerte zukommen können. Diese Zwischenwerte sind jedoch nicht im herkömmlichen Sinn des „unbestimmt" oder „wahrscheinlich" zu verstehen. Denn dieser üblichen Auffassung liegt die Voraussetzung zugrunde, daß die betr. Aussagen „an sich" notwendigerweise wahr oder falsch sein müßten und das Auftreten der Zwischenwerte nur in der Unvollkommenheit der Erkenntnis begründet sei; die Unbestimmtheit der quantenphysikalischen Aussagen dagegen soll nicht diesen lediglich subjektiven Charakter tragen, sondern es soll „an sich" unbestimmt sein, durch welches von mehreren Löchern ein Teilchen geflogen ist, in welchem Drehsinn es um seine eigene Achse rotiert, ob es elektrisch geladen oder ungeladen ist usw. W. geht es nun darum, diese Mehrwertigkeit der Logik auf die entsprechenden ontologischen Gegebenheiten zurückzuführen; es wird also eine Ontologie entworfen, in der das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten nicht mehr uneingeschränkt gilt. Auf Einzelheiten dieser für die Philosophie der Quantenphysik bedeutsamen Studie kann hier nicht eingegangen werden; darum nur zwei Bemerkungen: Die Einführung einer mehrwertigen Logik wird oft mit dem Hinweis abgelehnt, daß jedenfalls die Logik, mit der man *über* die Quantenphysik spricht und philosophiert, die zweiwertige Logik der natürlichen Sprache und der Experimentalphysik sei und die mehrwertige Logik schon aus diesem Grunde nicht die „wahre" Logik sein könne. W. prüft demgegenüber, ohne allerdings zu einem endgültigen Ergebnis zu kommen, ob nicht auch diese zweiwertige Logik der Umgangssprache und Experimentalphysik in ähnlicher Weise als Grenzfall einer an sich mehrwertigen Logik aufgefaßt werden könne, wie die klassische Physik einen Grenzfall der Quantenphysik darstellt. Es ergibt sich dabei eine interessante logische Parallele zu der „zweiten Quantelung" der Physik; anderseits bleibt bestehen, daß die dritte logische Stufe, in der über diese beiden vorangehenden Stufen gesprochen wird, doch wieder zweiwertig ist. Vom ontologischen Standpunkt aus wird die Stellungnahme zu dem vorstehenden Versuch im wesentlichen davon abhängen, wo man den primären Berührungspunkt des Geistes mit dem Sein sieht; wenn man mit Kant den naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß zum Ausgangspunkt nimmt, wird man sich den Überlegungen W.s nicht leicht entziehen können.

Büchel

Renoirte, F. — Mercier, A., Philosophie der exakten Wissenschaften (Philos. Lovaniensis, 8). 8° (294 S.) Einsiedeln-Zürich-Köln 1955, Benziger. 24.50 DM. — Der 1. und 2. Teil des Buches aus der Feder R.s bietet eine Wissenschaftstheorie der Physik und Chemie vom operativen Standpunkt aus; er ist eine Übersetzung der „Éléments de Critique des sciences et de Cosmologie", die schon früher in dieser Zeitschrift besprochen wurden (Schol 24 [1949] 452). Leider brechen die Ausführungen R.s gerade an der Stelle ab, wo die volle Fruchtbarkeit des operativen Standpunktes hervorgetreten wäre, bei dem Übergang zur Quantenphysik und Relativitätstheorie. (Von der Quantenphysik aus hätten dann auch die auf die naturphilosophische Problemstellung hinzielenden Bemerkungen über die aller Physik zugrunde liegende Voraussetzung einer verschiedenartigen, räumlich-zeitlichen Außenwelt — 122 143 ff. — eine gewisse Modifizierung erfahren.) Der Darstellung dieser modernen Theorien ist vor allem der 3. Teil des Buches „Mathematische Abstraktion und Naturbeschreibung. Einblick in die Erkenntnistheorie der exakten Wissenschaften" aus der Feder von M. gewidmet. Man könnte zweifeln,

ob man die geistvollen Ausführungen M.s als Wissenschaftstheorie oder als Geistesgeschichte der modernen Physik bezeichnen soll; jedenfalls sind sie für den Kenner genußreich zu lesen. Büchel

Lamouche, A., La théorie harmonique. Le principe de simplicité dans les mathématiques et dans les sciences physiques. 8° (481 S.) Paris 1955, Gauthier-Villars. 1800.— Fr. — Zwei Grundfragen der Wissenschaftsphilosophie stehen im Mittelpunkt des Buches: Die Bedeutung des Kriteriums der „Einfachheit" in der Entwicklung der physikalisch-chemischen Theorien und Erkenntnisse und die besondere Eignung der Mathematik zur Erfassung des (physikalisch-chemischen) Naturgeschehens. Der Komplex dieser Fragen wird gesehen im Licht des „Prinzips der Einfachheit": „Aussi bien dans la genèse logique des constructions les plus compliquées des mathématiques à partir des éléments les plus simples, que dans la genèse physique des phénomènes réels les plus complexes à partir des phénomènes les plus élémentaires, cette genèse s'accomplit suivant un processus constant de *simplicité relative maximum jouant de proche en proche* entre les éléments interdépendants de ces enchaînements logiques ou physiques" (34). Näherhin sind zwei sich ergänzende Modalitäten der jeweils größtmöglichen Einfachheit zu unterscheiden: Sie kann sich einmal finden im Ausgleich von Verschiedenheiten und damit in der Angleichung einer Vielheit von Elementen aneinander; sie kann anderseits verwirklicht sein in einem Zusammenschwingen und damit in der gegenseitigen Verstärkung gemeinsamer Züge mehrerer Elemente, wodurch ein gewisses neues Ganzes entsteht. Im physikalischen Bereich ist die erste Modalität der Einfachheit z. B. verwirklicht in dem Streben zum Ausgleich aller energetischen Differenzen, die zweite in den verschiedenen Resonanz-Phänomenen; im mathematischen Bereich liegt die erste Modalität jener Angleichung zugrunde, die verschiedene Einzeldinge unter Absehung von ihren individuellen Verschiedenheiten unter dem gleichen Oberbegriff zusammenfaßt und damit zählbar macht, die zweite Modalität tritt z. B. bei der Zusammenfassung von zwei Einzeldingen unter der *einen* Zahl „Zwei" auf. In eingehenden und langwierigen Untersuchungen wird nun die ganze Mathematik und Physik auf die verschiedenen Ausprägungen dieser beiden Modalitäten der Einfachheit zurückgeführt, wobei die fundamentale Rolle der ganzen (und kleinen) Zahlen als der einfachsten Grundelemente einerseits der gesamten Mathematik, anderseits der (atomistischen) Physik hervortritt; letzten Endes wird diese Ganzzahligkeit der Physik als eine Art universalen Resonanz-Phänomens aufgefaßt, was im Zeitalter der Wellenmechanik ja sehr nahe liegt. Die im Prinzip der Einfachheit ausgesprochene Strukturverwandtschaft von Mathematik und Physik stellt dann die Begründung der besonderen Eignung der Mathematik zur Beschreibung der physikalischen Phänomene dar; das Prinzip selbst wird nicht eigentlich begründet, sondern durch Analyse der einschlägigen Gegebenheiten als verwirklicht nachgewiesen. — Das Buch beeindruckt wohl vor allem durch die profunde Sachkenntnis und umfassende Belesenheit des Verf. (der sich als Schiffbau-Ingenieur in praktischer Arbeit und akademischer Lehrtätigkeit in Frankreich einen Namen gemacht hat). Die Wissenschaftsphilosophie wird an seinen Hinweisen nicht vorübergehen können; vom naturphilosophischen Standpunkt aus könnte man vielleicht fragen, ob die Rhythmisierung und „Harmonisierung" der Natur nicht manchmal etwas konstruiert anmutet. Büchel

Prokop, O., Wünschelrute, Erdstrahlen und Wissenschaft. 8° (VIII u. 183 S., 39 Abb.) Stuttgart 1955, Enke. 7.60 DM; geb. 9.80 DM — Das Buch, von einer neunköpfigen Arbeitsgemeinschaft von Medizinern, Physikern und Juristen verfaßt und von P. herausgegeben, will ausdrücklich „kämpfen" gegen die Auffassung, daß durch die Wünschelrute Bodenschätze, Wasser, Erdstrahlen oder ähnliches nachgewiesen werden könnten oder daß den „Entstrahlungsgeräten" eine objektive Wirksamkeit zukomme. Das Wünschelrutenproblem wird von der biologischen, physiologischen, psychologischen, parapsychologischen, physikalischen und juristischen Seite aus behandelt. Als physikalische Ursache der Rutenbewegung werden wohl eindeutig und endgültig kleine bewußte oder unbewußte Handbewegungen des Rutengängers nachgewiesen, die das beim Spannen der Rute hergestellte labile

Gleichgewicht der elastischen Kräfte zerstören. Weiterhin wird man dem Verf. zugeben müssen, daß jedenfalls in 98% der Fälle vor allem aus der „beruflichen" Rutengängerei, Pendelerei usw. dem durch den Rutenausschlag angezeigten unbewußten Erregungszustand des Rutengängers keine außersubjektiven Ursachen zugrunde liegen. Ob bei der betont polemischen Einstellung des Buches nicht vielleicht doch ein kleiner Rest „echter" Fälle unberücksichtigt blieb, möchte Ref. offenlassen. Die parapsychologische Seite des Rutenproblems veranlaßte die Verf. zur Wiederholung der von I. B. Rhine angestellten Versuche, durch statistische Auswertung der Trefferergebnisse beim Erraten von Spielkarten die Existenz einer „außersinnlichen Wahrnehmung" nachzuweisen. Die von den Verf. angestellten Versuche hatten ein eindeutig negatives Ergebnis. (Ähnliches wird auch von Versuchen berichtet, die Erismann in Innsbruck anstellte.) Die Durchführung dieser langen Versuchsreihen stellt einen wertvollen Beitrag zur Klärung der Frage nach der „außersinnlichen Wahrnehmung" dar. Weniger überzeugend dagegen wirkt der von Gubisch übernommene Versuch, das Auftreten der hohen Trefferdurchschnitte bei Rhine auf das Wegschicken ungeeigneter Teilnehmer, auf den Wechsel der Versuchsbedingungen, auf zu frühes Abbrechen der Versuche usw. zurückzuführen (92 ff.); denn wenn die erzielten Treffer rein zufallsbedingt sind, kann die durchschnittliche Trefferzahl durch derartige Maßnahmen solange nicht beeinflußt werden, als wirklich alle Versuchsergebnisse bei der Bildung des Durchschnitts herangezogen werden. Da nun Rhine z. B. ausdrücklich angibt, in dem zusammenfassenden Bericht von 1934 alle bis dahin angestellten Versuche, auch die mit ungeeigneten Versuchspersonen, angeführt und gewertet zu haben (Reichweite des menschlichen Geistes 57 f.), könnte, wenn diese Angabe zutrifft, der Wechsel der Versuchspersonen usw. beim Wirken bloßen Zufalls keine Erhöhung der durchschnittlichen Trefferzahl bewirkt haben. Es wird noch die Bemerkung Lindners angeführt, die erfolgreichen Versuchspersonen Rhines hätten lediglich eine normale intellektuelle Leistung vollbracht, welche jedoch mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht zu erfassen sei; bei dieser Auffassung würde sich die Frage erheben, warum denn die Versuchspersonen P.s diese Leistung nicht vollbrachten, sondern genau die Trefferzahlen erzielten, die der Wahrscheinlichkeitsrechnung entsprechen.

Büchel

Björkhem, J., Die verborgene Kraft. Aus dem Schwedischen übers. von W. Kautter. 8° (250 S.) Olten 1954, Walter. — Die sehr nüchtern und objektiv gehaltene Darstellung des Stockholmer Nervenarztes und Psychotherapeuten, der zudem über eine abgeschlossene protestantisch-theologische Fachausbildung verfügt, behandelt im 1. Teil die allgemeinen Probleme der Parapsychologie, im 2. Teil einige Ergebnisse eigener Versuche, durch Einschaltung der Hypnose klarere Einblicke in die Wesensart der parapsychologischen Phänomene zu gewinnen. Die Deutungsversuche sind sehr zurückhaltend, da nach Ansicht des Verf. noch keine wissenschaftliche Arbeitshypothese existiert, die gleichsam den Generalnenner für alle parapsychologischen Phänomene abgeben könnte; immerhin wird gezeigt, daß viele auf den ersten Blick verblüffende spiritistische Geisterbotschaften wohl nur als Sonderfälle des Psychometrie-Phänomens anzusehen sind. Die Heilungen in Lourdes werden im Zusammenhang anderer Wunderheilungen betrachtet und dadurch ihres apologetischen Wertes entkleidet; es wäre eine lohnende, wenn auch schwierige Aufgabe für die katholische Apologetik, bei Heilungen, die als gottgewirkte Wunder gelten sollen (z. B. bei Heiligsprechungen), nicht nur die Unerklärlichkeit vom Standpunkt der medizinischen Schulwissenschaft aus, sondern auch den Ausschluß einer parapsychologischen Erklärungsmöglichkeit nachzuweisen. Interessant ist die Mitteilung, daß das Auftreten telekinetischer Phänomene bei einem untersuchten Medium mit einer Senkung der Raumtemperatur verbunden war (229); wenn sich dieser Zusammenhang auch anderwärts feststellen ließe, könnte man vielleicht daran denken, daß die für die telekinetischen Phänomene erforderliche Energie durch Einwirkung eines steuernden Prinzips nach Art des Maxwellschen Dämons aus der Wärmebewegung entnommen würde — eine Auffassung, die im Hinblick auf die allgemeine steuernde und ordnende Tätigkeit des entelechialen Lebensprinzips naheläge, von B. aber nicht erwähnt wird. Büchel

Thurston, H., S. J., Poltergeister. 8° (288 S.) Luzern 1955, Räber. 12.— DM — T. stellt eine Reihe von Berichten über das Auftreten von Poltergeistern zusammen, denen gegenüber sich der Vorwurf unkritischer Berichterstattung kaum erheben läßt und bei denen anderseits so deutliche und bleibende physikalische Wirkungen auftreten, daß die Erklärung durch (Kollektiv-)Halluzination oder etwas Ähnliches wohl ausgeschlossen erscheint. Bei dem allergrößten Teil der Fälle handelt es sich um „personengebundenen" Spuk, der fast ausschließlich an Jugendliche, vor allem Mädchen, in der Vorpubertäts- und Pubertätszeit geknüpft ist. Bezüglich der Deutung hält sich der Verf. selbst sehr zurück; der Herausgeber, der Schweizer (katholische) Theologe und Parapsychologe *G. Frei*, nimmt an, daß es sich um das Wirken von im Fegfeuer befindlichen Seelen Verstorbener handele, die sich der Vermittlung der „besonders starken odischen Kräfte der Pubertierenden" (8) bedienten. Liegt dann aber nicht die „animistische" Auffassung näher, daß es im unbewußten, vor allem vegetativen Seelischen der Pubertierenden verwurzelte Kräfte sind, die, durch die Pubertätskrise aus ihren normalen Bindungen gelöst, über die Materie des eigenen Leibes hinausgreifen? Mit dieser Auffassung würde gut übereinstimmen, daß, wie oft berichtet wird, Exorzismen, Weihwasser usw. keine Wirkung zeigten — ein nützlicher Hinweis für den Seelsorger, der in ähnlichen Fällen um Rat gefragt wird. Auch die offenbare Sinnlosigkeit des ganzen Geschehens spricht wohl eher für eine animistische Deutung als für das Wirken von Seelen Abgeschiedener. Die Annahme diabolischen Wirkens könnte die Bindung an pubertierende Jugendliche wohl kaum verständlich machen. Büchel

Goez, W., Naturwissenschaft und Evangelium. kl. 8° (180 S.) Heidelberg 1954, Quelle u. Meyer. 5.80 DM — Eine Darstellung des Verhältnisses von Naturwissenschaft (einschl. Technik) und Glauben zueinander von positiv-gläubigem protestantischem Standpunkt aus. Die psychologische Bedeutung der Änderung des physikalischen Weltbilds wird gewürdigt, aber nicht übertrieben, der philosophiefeindliche Positivismus ausdrücklich abgelehnt. Auf biologischem Gebiet wird zugegeben, daß die Abwendung vom mechanistischen Denken „nur widerspruchsvoll, undeutlich und zögernd durchgeführt" wurde (45); die Fragen der Entstehung des Lebens, der Entwicklungslehre, der Sonderstellung des Menschen werden in ansprechender, sachkundiger und philosophisch gediegener Weise behandelt. Auf theologischem Gebiet kommt es dem Verf. vor allem auf die Einordnung der biblischen Berichte in ihre großen heilsgeschichtlichen Zusammenhänge und Hintergründe an, die in tiefgründiger, lebendig gläubiger Weise geschieht. Exegetische Einzelfragen werden nur gelegentlich gestreift und dann sehr frei behandelt; die gnadenhafte Unsterblichkeit der Stammeltern wird als Verheißung ewigen Lebens nach dem natürlichen Tod verstanden (114). In der Wunderfrage wird der echte Wunderbegriff ohne Rückgriff auf den statistischen Charakter der Naturgesetze vertreten; das genaue Wie des Einwirkens des freien Willens auf die Materie bleibt auch angesichts einer gewissen „Spontaneität", die dem Mikrophysikalischen zugebilligt wird, nach wie vor Geheimnis. — Eine durchwegs sehr sympathische Schrift.
Büchel

Vogt, H., Das astronomische Weltbild der Gegenwart. 8° (104 S.) Berlin 1955, Morus-Verlag. 5.80 DM; geb. 7.40 DM — Whittaker, E., Der Anfang und das Ende der Welt. Die Dogmen und die Naturgesetze. 8° (115 S.) Stuttgart 1955, Günther. 5.— DM; geb. 6.50 DM — Jeans, J., Der Weltraum und seine Rätsel (List-Bücher, 53). kl. 8° (150 S.) München 1955, List. 1.90 DM — Drei Schriften, die ihr besonderes Interesse durch die Behandlung der weltanschaulich bedeutsamen Momente im modernen physikalischen Weltbild gewinnen. Das Buch von *Vogt* wird in der Verlagsanzeige als Hilfsmittel für die Auseinandersetzung mit dem ostzonalen Propagandawerk „Weltall, Erde, Mensch" empfohlen (durchaus zu Recht); es legt dementsprechend besonderen Wert auf die Herausarbeitung der räumlichen und zeitlichen Endlichkeit des Kosmos. Ähnlich die Vorträge von *Whittaker;* sie berücksichtigen außerdem auch die philosophiegeschichtliche Entwicklung der Auffassungen von Wesen und Herkunft der materiellen Wirklichkeit. Dabei berührt besonders angenehm, daß hier ein Naturwissenschaftler von Ruf im wesent-

lichen die gleichen Thesen über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion vorlegt, wie sie die katholische Apologetik seit je vertreten hat. So wird die Bedeutung der Veränderungen im physikalischen Weltbild sehr maßvoll beurteilt: „Der Einfluß der Naturwissenschaft auf die Religion ist nicht logischer, sondern psychologischer Art" (9). Ein sachlicher Zusammenhang zwischen dem physikalischen Determinismus-Problem und dem der Willensfreiheit wird ausdrücklich abgelehnt (93 ff.). Im Interesse der apologetischen Exaktheit würde man vielleicht nur noch wünschen, daß bei V. und W. etwas deutlicher zum Ausdruck käme: Wenn uns die Zurückverfolgung des kosmischen Geschehensablaufes zu einem Anfang des Naturgeschehens in seiner heutigen Form führt, so haben wir zwar keinerlei positiven Grund, dieses Urstadium des Kosmos etwa als Endergebnis einer vorhergehenden Entwicklungsphase anzusehen, und in diesem Sinne ist es in der Tat einfacher, eine Schöpfung ex nihilo anzunehmen (W. 89); aber von einem eigentlichen strengen *Beweis* eines zeitlichen Anfangs der Materie schlechthin (der z. B. die exakte Unmöglichkeit eines pulsierenden Universums etwa nach R. C. Tolman zeigen müßte) kann doch wohl nicht gesprochen werden. — Die neue Auflage des Buches von *Jeans*, dessen Stärke die plastische und eindrucksvolle Darstellung eines so spröden Stoffes wie Atomphysik und Relativitätstheorie ausmacht, kommt einem echten Bedürfnis entgegen, da die Übersetzung von 1931 schon lange vergriffen war. An dem Text der damaligen Übersetzung wurden „in selbstverständlicher Ehrfurcht vor dem (verstorbenen) Autor" keine Änderungen vorgenommen; immerhin wäre es wünschenswert gewesen, wenigstens anmerkungs- oder anhangsweise darauf hinzuweisen, daß z. B. die Darstellung der Energieerzeugung in den Sternen und die damit zusammenhängenden Altersberechnungen (72—77) heute zum guten Teil überholt sind. Der philosophische Hintergrund der ganzen Darstellung tendiert zu einem gewissen Idealismus, der seinen Niederschlag in den oft zitierten Sätzen findet: „Das Weltall sieht allmählich mehr wie ein großer Gedanke als wie eine große Maschine aus. Der Geist erscheint im Reich der Materie nicht mehr als ein zufälliger Eindringling; wir beginnen zu ahnen, daß wir ihn eher als den Schöpfer und Beherrscher des Reiches der Materie begrüßen sollten — natürlich nicht unseren individuellen Geist, sondern den Geist, in dem die Atome, aus denen unser individueller Geist entstanden ist, als Gedanken existieren" (145). Der Leser, der sich zur apologetischen Auswertung dieser Sätze angeregt fühlt, möge beachten, daß J. diese Auffassung ausdrücklich nur als augenblickliche Strömung des naturwissenschaftlichen Denkens bezeichnet und mit dem Satz schließt: „. . . so daß wir am Ende wohl kaum sagen können, die heutige Wissenschaft vermöge eine neue große Botschaft zu verkünden; eher sollten wir vielleicht sagen, daß die Wissenschaft sich überhaupt jeder Voraussage enthalten sollte" (146); außerdem ist der zugrundeliegende Idealismus vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus zumindest sehr problematisch, wie auch W. (35) hervorhebt. Büchel

Heberer, G. (Herausgeber), Die Evolution der Organismen. Ergebnisse und Probleme der Abstammungslehre. 2., erweiterte Aufl., 4. Lieferung. gr. 8° (S. 713 bis 856) Stuttgart 1955, Fischer. 11.70 DM; Subskr. 9.90 DM — Wir verweisen auf die Besprechung der 1.—3. Lieferung dieses Sammelwerkes in Schol 30 (1955) 249—253. Die jetzt vorliegende 4. Lieferung setzt das Thema der 3. Lieferung (Kausalität der Phylogenie) durch zwei große Beiträge über Nutzpflanzen und Domestikationserscheinungen beim Tier fort. *Fr. Schwanitz* (Hamburg) behandelt „die Entstehung der Nutzpflanzen als Modell für die Evolution der gesamten Pflanzenwelt" (713—800). Die Züchtung der Pflanzen ist „eine Evolution, die vom Willen des Menschen gelenkt wird" (Vavilov). Der Übergang von der Wildform zur Nutzpflanze, d. h. die Herausbildung der Nutzpflanzenmerkmale gibt uns Gelegenheit, wichtige Grundprobleme der Evolution zu studieren. Zuerst bespricht Sch. die Abstammung der Nutzpflanzen von Wildarten. Schon De Candolle hat in seinem klassischen Werk „Origine des plantes cultivées" auf Grund morphologischer Merkmale die Wildarten zu ermitteln versucht. Genetische Studien haben heute diese älteren Untersuchungen weitgehend gesichert. Wildpflanzen und Kulturpflanzen unterscheiden sich vor allem in der Größe der genützten Organe. Auffällige Beispiele: die Ähren unserer Kulturgetreide, die Früchte der Tomaten und

verschiedener Obstarten, die Wurzelgemüse, die Blüten der Zierpflanzen usw. Meist wird jedoch die ganze Pflanze von der Tendenz zur Vergrößerung betroffen („Gigascharakter"); diese beruht gewöhnlich auf der erblichen Vergrößerung des Zellvolumens. Weiterhin bemerken wir bei Kulturpflanzen: Verlust von mechanischen Schutzmitteln (Dornen, Stacheln usw.), Veränderungen im Entwicklungsrhythmus und als besonders auffällig Verlust der natürlichen Verbreitungsmittel. Ein großes Kap. widmet der Verf. der Untersuchung der genetischen Grundlagen. Sehr interessant ist eine Gruppe von sekundären Kulturpflanzen, die als Unkräuter unter primären Kulturpflanzen allmählich Kulturpflanzenmerkmale erworben haben. Das klassische Beispiel ist der Roggen, der als Weizenunkraut an den Grenzgebieten der Weizenkultur dem Weizen überlegen ist und sich hier zur selbständigen Kulturpflanze mit großem Anbaugebiet entwickelt hat. Eine kurze Kennzeichnung der Entwicklungsstufen der Pflanzenzüchtung und ein Ausblick auf künftige Ziele und Möglichkeiten beschließen den außerordentlich inhaltsreichen Beitrag. — Nicht weniger instruktiv ist der Beitrag von *W. Herre* (Kiel) über „Domestikation und Stammesgeschichte" (801—856), der „das großartigste biologische Experiment des Menschen" bei der Haustierentstehung schildert. Die Wandlungen von der Wildart zum Haustier sind vielseitig und tiefgreifend und für die wissenschaftliche Erklärung heute noch voller Probleme. Im Werdegang unserer Haustiere zeigt sich eine gewisse Periodizität im Entwicklungstempo und in der Entwicklungsweise: vom frühen Neolithikum bis zum Ausgang des Mittelalters tritt kaum ein Wandel ein und erst mit Beginn der Neuzeit zeigt sich eine oft stürmische Umgestaltung. An einem instruktiven Material zeigt dann der Verf. die verschiedenen Veränderungen auf. Am bemerkenswertesten sind die Wandlungen im Hirn. Das Hirngewicht erfährt in der Domestikation „eine gewaltige Abnahme" (812), die bis 30% betragen kann. Klatt (1921) stellte eine Abnahme der Projektionszentren und eine sekundäre Zunahme der Assoziationszentren fest, was sich wohl mit dem Ausfall oder der Minderentwicklung komplexer Verhaltensweisen in der Domestikation in Zusammenhang bringen läßt. Interessant sind auch die psychologischen Folgen der Domestikation. Die Frage nach der Kausalität des Geschehens ist nicht leicht zu beantworten. Die mannigfachen Kreuzungen scheinen nach dem Urteil des Verf. für die Evolution eine geringe Rolle zu spielen. Haustiermerkmale müssen deshalb auf andere Ursachen zurückgeführt werden. Zu berücksichtigen sind die Mutationen, deren Häufigkeit und Ausrichtung ausführlich besprochen werden. Es ist das Verdienst des überaus kenntnisreichen und weitblickenden Verf., in seiner Studie auf zahlreiche Tatsachen hingewiesen zu haben, die sich dem Verständnis unserer heutigen Anschauungen noch weitgehend entziehen. Die Evolutionsforschung kann durch solche kritische Haltung nur neue Impulse empfangen. Haas

v. Bertalanffy, L., Biophysik des Fließgleichgewichtes. 8° (56 S. 4 Abb.) Braunschweig 1953, Vieweg. 4.80 DM — Diese von *W. H. Westfahl* aus dem Englischen übersetzte Schrift will in die vom Verf. schon vor mehr als 20 Jahren entworfene Theorie offener Systeme und des Fließgleichgewichtes einführen. Besonders in den letzten Jahren wurde dieser Theorie immer mehr Beachtung geschenkt, weil sie einerseits betont antimechanistisch sein will, andererseits aber — wie es im Vorwort des Übersetzers heißt — ihr zufolge „Vorstellungen von der Art des Vitalismus und die Annahme einer außerphysikalischen, dem lebenden Organismus eigentümlichen Lebenskraft (Entelechie) durchaus entbehrt werden können". Betrachtet man den Organismus als physikalisches System, so entspricht er tatsächlich keineswegs den Systemen und Gleichgewichten, wie sie in der konventionellen Kinetik und Thermodynamik behandelt werden. Besonders die außerordentlich wichtige Tatsache des Stoffwechsels erweist ihn als ein offenes System, das in einem ständigen Wechsel sich als Ganzes erhält. „Der Organismus ähnelt eher einer Flamme als einem Kristall oder Atom" (1). Die Theorie offener Systeme soll nun dieses „Fließgleichgewicht" im Organismus in ähnlicher Weise erfassen, wie in der konventionellen physikalischen Chemie die Gleichgewichte in geschlossenen Systemen. Der Verf. sucht aufzuzeigen, „daß die Theorie solcher Systeme zu grundsätzlich neuen Prinzipien, zur Ableitung fundamentaler Eigenschaften lebender Systeme und zu quantitativen Gesetzen für biologische Phäno-

mene führt" (3). Besonderen Nachdruck erhielten die Forschungen des Verf. durch die moderne Isotopentechnik, die uns zeigte, daß sich die Ab- und Aufbauprozesse im Organismus viel rascher vollziehen als bisher angenommen wurde und daß der Organismus nicht nur als Ganzes, sondern auch seine einzelnen Gewebe und Zellen wahrscheinlich bis hinunter zu den Chromosomen sich in diesem „Fluß" befinden. Wie weit die neue Theorie diese Prozesse erfassen konnte, zeigen die nachfolgenden Kapitel: Allgemeine Gleichungen der offenen Systeme, der Energiebedarf für die Aufrechterhaltung des Fließgleichgewichtes, die hierarchische Ordnung des Stoffwechsels, Äquifinalität, Homöostasis und Rückkoppelung, Thermodynamik offener Systeme. Sosehr man dem Verf. beipflichten muß, daß zur physikalischen Erfassung biologischer Phänomene eine Erweiterung der physikalischen Theorie auf offene Systeme notwendig ist, so kann man dem Verf. doch nicht folgen, wenn er glaubt, damit das Grundanliegen eines kritischen Vitalismus aus der Welt schaffen zu können. Der letztere ist eine naturphilosophische Lehre, die Theorie offener Systeme ist bis jetzt eine Phänomenbeschreibung mit mathematischen Mitteln geblieben. Haas

Fischel, W., Methoden der tierpsychologischen Forschung nebst Anleitung zu einem tierpsychologischen Praktikum. gr. 8° (184 S., 32 Abb.), Bonn 1953, Bouvier. 15.—DM — Ders., Kleine Tierseelenkunde (Sammlung Dalp, 302). kl. 8° (125 S., 4 Taf.), München 1954, Lehnen. 2.80 DM — Hornstein-Gramont, M., Was spricht der Hund? 8° (199 S.), Stuttgart 1954, Klett. 11.50 DM — Das erstgenannte Buch von *Fischel* bietet eine gedrängte Einführung in die Untersuchungsweisen der modernen Tierpsychologie und vermittelt gleichzeitig damit ihre wichtigsten Ergebnisse. Besonders da, wo die Tierpsychologie im Unterricht eine Rolle spielt, wird der Lehrer das kleine Werk als ein willkommenes Praktikum der Tierpsychologie dankbar begrüßen. Nach einer Einführung in die methodischen Grundlagen tierpsychologischer Forschung und nach Darlegung der Grundregeln für das Beobachten von Tieren werden Einzelversuche mit wirbellosen Tieren (Regenwürmern, Schnecken, Krebsen, Spinnen, Insekten) und dann mit Wirbeltieren (Fischen, Amphibien, Reptilien, Vögeln, Säugetieren mit besonderer Berücksichtigung von Hund und Affe) vorgeführt, wobei immer die entsprechenden Probleme erörtert werden. In dem leider etwas kurz geratenen Schlußkapitel über das tierpsychologische Praktikum offenbart sich die große Erfahrung des bedeutenden Forschers und Lehrers der Tierseelenkunde. — Die „Kleine Tierseelenkunde" des gleichen Verf. verfolgt ein anderes Ziel. Sie wendet sich an Spezialisten und an die große Zahl derer, die sich für Tierpsychologie interessieren. Die niederen Tiere sind kurz behandelt und von den Forschungsmethoden nur die wichtigsten erwähnt. Die Diskussion über Instinkt und Intelligenz der Tiere ist in den Vordergrund gerückt. F. sucht hiermit eine Verbindung herzustellen zwischen seinen eigenen Forschungen und den Ergebnissen der Untersuchungen von K. Lorenz einerseits und den tiefenpsychologischen Gedankengängen von C. G. Jung andererseits. Die behandelten Hauptthemen sind: die Instinkte der Tiere, das Gedächtnis der höheren Tiere, das Erlernen von Verhaltensformen, Intelligenz und Verstand bei Tieren, die Einsicht. Man muß beachten, daß Verf. nicht den scholastischen Intelligenzbegriff gebraucht, sondern den der modernen Tierpsychologie: „Intelligenz ist der Leistungsgrad, der auf dem Zusammenwirken aller aus der Erfahrung stammenden seelischen Inhalte beruht" (79). In dieser Fassung kommt Intelligenz auch dem Tiere zu. Noch mehr weichen die Auffassungen über Verstand und Einsicht von der alten Terminologie ab. — Das Buch von *Hornstein-Gramont* behandelt ein oft wenig beachtetes, aber darum nicht weniger interessantes und bedeutungsvolles Thema der Psychologie: die Beziehung zwischen dem Menschen und seinem tierischen Pflegling. Diese vielfach unbewußten Beziehungen werden nicht in lehrhafter Weise herausgestellt und analysiert, sondern in mehreren Einzelberichten, Erfahrungen erlebnishaft dargestellt. Was hier in acht Geschichten von den leidvollen oder beglückenden Erfahrungen der Menschen mit ihrem Hund berichtet wird, hat nicht nur Bedeutung für den Tierfreund, sondern ist irgendwie auch von naturphilosophischem Belang: Wer nämlich glaubt, daß uns das Fremdseelische eines Hundes z. B. so ganz und gar

verschlossen sei, so daß wir keinerlei Einblick in diese Welt tun könnten, der lese dieses Buch, um eines andern belehrt zu werden. Auch die Pädagogik wird an dem Modellfall „Mensch (Herr) und Hund" Wichtiges ablesen können. Eine Grunderfahrung geht durch alle diese lehrreichen Studien der Verfasserin hindurch: Jede echte Einflußnahme des Menschen auf ein Geschöpf geht über das Vertrauen. Haas

Rohracher, H., Die Arbeitsweise des Gehirns und die psychischen Vorgänge. 3. Aufl. gr. 8° (VIII u. 173 S.) München 1953, Barth. 18.— DM — Das vom Verf. 1939 veröffentlichte Buch „Die Vorgänge im Gehirn und das geistige Leben", dessen 3. Aufl. den obigen, neuen Titel trägt und das eine Verbindung psychologischer Tatsachenergebnisse mit physiologischen und klinischen Untersuchungen anstrebt, wurde in seiner 2. Aufl. (1948) ausführlich in Schol 20—24 (1949) 460 f. besprochen. In der 3. Aufl. ist die Theorie des Gedächtnisses weiter ausgebaut und „durch eine Theorie des Denkens ergänzt, die auch das Problem der Intelligenz behandelt. Vollkommen neu ist die ‚Theorie des sogenannten Unbewußten', die eine Revision des psychoanalytischen Konzepts vorschlägt, sowie der Versuch, die zerebralen Grundlagen der Persönlichkeit wenigstens skizzenhaft aus klinischen und physiologischen Feststellungen zu entwickeln" (Vorwort). — Trotz häufiger Verwahrungen gegen den Vorwurf, daß Verf. psychisches Geschehen mit Hirnprozessen gleichsetzt, hat sich auch in der neuen Aufl. an der grundsätzlich positivistischen Haltung nichts geändert. Damit bleibt selbstverständlich die reiche Tatsachenentfaltung, die geboten wird, durchaus in ihrem wissenschaftlichen Wert unberührt. Aber es geht letztlich um Anerkennung oder Ablehnung der gerade in den psycho-physischen Tatsachenkomplexen sich offenbarenden und zugrundeliegenden Wesensstrukturen, die vielfach einfach als „Spekulationen" oder „gefühlsmäßige Einstellungen" abgetan werden. Ferner begegnet uns an zahlreichen Stellen immer wieder die Gleichsetzung von Abhängigkeit als Bedingung (conditio) oder instrumentaler Voraussetzung und eigentlicher Ursache (causa), so daß dann schließlich Aussagen entstehen wie „der Geist, der aus Ganglienzellen entspringt . . ." (22). — R. entwickelt eine Theorie der „spezifischen Erregungen" (mentale, submentale, sensorische, motorische und vegetative Erregungsprozesse), die sich folgendermaßen kurz formulieren läßt: Konstanz der Leitungen bei Varianz der Erregungen, wobei sich die Erregungen gegenseitig modifizieren (55). Woher kommt aber das Ordnungsprinzip im Zusammenspiel der Erregungen? Hier schlägt der Verf. eine Lösung vor, welche gerade die diese Vorgänge charakterisierende Spontaneität völlig außer Funktion setzt: die Erregungskomponenten sollen sich selber regulieren, indem sie (irgendwie summativ gedacht) zu einer neuen Erregungskonstellation zusammenfließen (Modellvorstellungen aus physikalischen Vorgängen). Die hier ignorierten Ergebnisse der modernen neurophysiologischen Verhaltensforschung hätten wesentlich neue Gesichtspunkte zum diskutierten Problem beitragen können. Bereits die Instinkthandlung ist bedeutend mehr als die Summe sich modifizierender Erregungskomponenten, obwohl die Reize selbst (nach der Reizsummenregel) additiv im Zentrum zusammenfließen. Die Antwort des Zentrums aber ist nicht nur eine sich aus der neuen Erregungskonstellation ergebende, damit also rein passive „Re-Aktion", sondern eine angeboren-artgeprägte, spontane Leistung der Zentren, die letztlich als zugrundeliegende Wesensstruktur ein die Erregungen spezifisch ordnendes „Artprinzip" notwendigerweise fordert. Die gleiche unrichtige, keineswegs von den Tatsachen geforderte Auffassung des Verf. zeigt sich in klarer Weise in seiner Denktheorie, nach der „die Gesetze der Logik in Wahrheit Gesetze des zerebralen Erregungsgeschehens sind" (85). Damit wird ganz allgemein das Psychische „zu einer passiven Erscheinung, die selbst keine Wirkungen ausübt" (161). So wird R. aber nicht einmal einfachen Ergebnissen der Tierpsychologie gerecht. Haas

Poortman, J. J., Ochêma. Geschiedenis en zin van het hylisch Pluralisme, 1. Bd. 8° (179 S.) Assen 1954, Van Gorcum. 8.25 Fl — Das Wort ὄχημα, das der Verf. aus praktischen Gründen als Obertitel für sein Buch gewählt hat, bezeichnet in der neuplatonischen Philosophie ein materiell aufzufassendes Fahrzeug der nicht-

materiellen Seele. Die wirklichen Probleme des Buches werden aber zutreffend mit dem Untertitel angegeben. Sie könnten auch, weniger adäquat, durch den Ausdruck „het zogenaamde dualistisch materialisme" (25) bezeichnet werden. Im 1., einleitenden Teil dieses Werkes (17—83) gibt der Verf. einen Überblick über die Lehren des monistischen und dualistischen Materialismus, über die Auffassungen von Pneuma und über verschiedene metaphysische Gedankengänge zu dem Problem Materie und Geist, soweit diese Gedankengänge das Verhältnis von Leib und Seele betreffen. Der 2. Teil, der auch noch in den 2. Bd. hineinreicht, behandelt die Geschichte des hylischen Pluralismus bis in die neueste Zeit. Im vorliegenden Bd. geht der Verf. den Spuren des hylischen Pluralismus nach, soweit sie sich in den Mythen und auch religiösen Gebräuchen der Naturvölker (89—126) oder einer Reihe alter, mehr oder weniger primitiver Kulturen (126—148) finden, so im alten Ägypten und Persien, bei den Germanen und Kelten. Eine ausführliche Synopsis in englischer Sprache (163—173) und ein gutes Sachregister erleichtern das Studium dieses Buches, dessen Weiterführung wir mit Interesse entgegensehen. Gilen

Sciacca, M. F. (Herausgeber), L'anima. gr. 8° (379 S.) Brescia 1954, Morcelliana. 1500.— L — Strasser, St., Seele und Beseeltes. Phänomenologische Untersuchungen über das Problem der Seele in der metaphysischen und empirischen Psychologie. 8° (253 S.) Wien 1955, Deuticke. 16.— DM — In dem von Sciacca angeregten und herausgegebenen Bande ist eine Reihe von Untersuchungen vereinigt, die sich in bewußtem Unterschiede zu empirischen Arbeiten mit den philosophischen und teilweise auch theologischen Problemen der Seelenlehre befassen. Dabei kam es dem Herausgeber vor allem auf eine geschichtliche Darstellung des Seelenbegriffes an. In diesem Rahmen stehen die Beiträge von *G. Faggin,* L'anima nel pensiero classico antico (29—69); *C. Fabro,* L'anima nell'età patristica e medievale (71—105); *St. Lator S. J.,* L'anima nel mondo musulmano (107—132); *S. Caramella,* L'anima nell'Umanesimo e nel Rinascimento; *A. Guzzo* und *Fr. Barone,* Il concetto di anima da Cartesio a Hegel (171—233); in etwa auch *A. Stocker,* L'anima nelle dottrine psicologiche contemporanee (293—329). Wer sich mit der Geschichte des Seelenbegriffes beschäftigt, wird besonders auch die Literaturangaben zu den einzelnen Abhandlungen dankbar begrüßen. Dabei ist vor allem auf die Arbeit von Caramella über den Begriff der Seele in der Zeit des Humanismus und der Renaissance zu verweisen. An einigen Stellen scheint der aristotelische Gedanke des Hylemorphismus mit seinen Folgerungen für die ontologische Eigenart der Seele nicht genau wiedergegeben zu werden. So wenn es bei Faggin heißt, daß die Seele nicht Substanz sondern Funktion sei (52), oder wenn Fabro die bekannte Definition der Seele als Entelechie (De an. 412a 27) dahin deutet, daß Aristoteles die Seele auf das Sein einer Qualität des Körpers reduziere (73). Interessant ist in diesen Zusammenhängen auch die Theorie der ‚struttura unitrinitaria' des Menschen, die Stocker in Kürze vorträgt (326—328), ohne sie allerdings in diesem beschränkten Rahmen genügend begründen zu können: Neben Materie und Form muß im Menschen noch ein drittes Seinskonstitutivum angenommen werden, seine Geistseele, die als eine Art vinculum substantiale (327) angesehen werden müßte. Wie weit der Verf. sich hier mit Recht auf Suarez berufen kann, müßte in genaueren Untersuchungen geklärt werden. Es wird auch nicht recht durchsichtig, ob die Begriffe von forma physica und metaphysica genügend auseinandergehalten werden, die sich bei Suarez und der neueren Scholastik auf verschiedene Seinsebenen beziehen. — Mehr systematischen Charakter tragen die Artikel von *C. Casella,* L'anima alla luce della metapsichica (263—292); *E. Balducci,* L'anima e l'esperienza religiosa (235—261); *M. F. Sciacca,* Morte ed immortalità personale (331 bis 374). Sciacca steht den Beweisen für die Unsterblichkeit kritisch gegenüber. Wirkliche und selbständige Geltung behält nur der metaphysische Beweis, der auf der geistigen Wesenheit der Menschenseele beruht. — Das Werk von Strasser ist die deutsche Übersetzung und auch teilweise Neubearbeitung seines 1953 erschienenen Buches: Le Problème de l'Ame. Eine Reihe von Fragen metaphysischer und wissenschaftstheoretischer Art, die das Werk von Sciacca behandelt oder doch kurz berührt, wird bei St. Gegenstand einer gründlichen und eingehenden Unter-

suchung. Für die Einzelheiten sei auf die Besprechung in Schol 30 (1955) 145 verwiesen. Gilen

Keller, W., Psychologie und Philosophie des Wollens. 8° (348 S.) München/Basel 1954, Reinhardt. 16.— DM — Gegenüber einer experimentellen Willensforschung macht der Verf. große Vorbehalte. Er meint, daß die Instruktion, die einer solchen Untersuchung vorausgehen muß, gerade das Wesentliche des Wollens notwendig verkürzt, nämlich seine Selbständigkeit (41 233). Erst an der Grenze der *empirischen* Forschung trete dieses entscheidende Moment des Wollens auf. Eine empirisch aufgefaßte Psychologie des Willens setzt außerdem in allen ihren Untersuchungen schon einen Vorbegriff des Wollens voraus, der nur in philosophischen Analysen geklärt werden kann. Diesem Vorbegriff des Wollens und seiner Klärung ist der 1. Teil des Buches gewidmet (49—134). Den Ansatz für seine eindringlichen und immer wieder neu anhebenden Analysen findet der Verf. in dem Verhältnis von Wollen und Freiheit (49—61). Den Begriff der Freiheit als solcher kann die Erfahrung uns nicht bieten (51), er muß in einer anderen Methodik, in kritisch analytischer Bemühung, gewonnen und in den metaphysischen Bereichen des Daseins und des Seins im ganzen begründet werden. Die Wirklichkeit von Freiheit wird nach K. durch das Freiheitsbewußtsein bezeugt, aber nicht durch dessen innere Evidenz, sondern durch die *Existenz* dieses Erlebens, die reale Freiheit zur ontologischen Voraussetzung hat (51 f.). Vielleicht hätte der Verf. diesen interessanten Gedanken noch weiter entfalten können. Denn auch er wird sicher nicht annehmen, daß jedes intentional bestimmte Bewußtseinsphänomen das in ihm Gemeinte bereits ontologisch voraussetze. — Der eigentliche Kern des Wollens, der Wollenssetzung, ist die Entscheidung (Freiheit und Entscheidung, 103—116). Sie gründet in Motiven, die aber keineswegs als determinierende Ursachen angesehen werden dürfen (Freiheit des Wollens und Ursächlichkeit, 116—130). Vielmehr setzen die *realen* Motive schon Entscheidung voraus und begründen sie gleichzeitig (Freiheit und Motivation, 83—103). — Im 2. Teil des Buches bietet K. eine Analytik der Tatsachen (135—292). Er untersucht dabei die ursächlichen Vorbedingungen des Wollens, den Wollensakt selber als Wesenskern des Wollens (202—252), die Wollensausführung. Als ursächliche Vorbedingung des Wollens sind die Antriebe zu nennen. Diese glaubt der Verf. auf vier Grundkategorien zurückführen zu können (164 bis 174). Dabei ist als letzte und übergreifende Grundtendenz menschlichen Strebens der Drang nach werthafter Erfüllung menschlicher Existenz anzusehen. — Der 3. Teil ist einer Ontologie des Wollens gewidmet (293—345). Dabei bestimmt der Verf. das Wollen aus der ontologischen Eigenart menschlichen Seins und aus dessen Stellung im Reich des Seins überhaupt. — Das Werk K.s dürfte zu den bedeutendsten Erscheinungen gehören, die in den beiden letzten Jahrzehnten über das menschliche Wollen geschrieben worden sind. Es könnte auch die empirische Willensforschung anregen zu neuen Untersuchungen und zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Meinung des Verf. über Vorbedingungen und Grenzen der experimentellen Arbeiten. Gilen

Daim, W., Tiefenpsychologie und Erlösung. gr. 8° (360 S.) Wien 1954, Herold. 19.80 DM — In diesem bemerkenswerten Buche geht es nicht um den Begriff der Erlösung, wie er in einer religionspsychologischen oder gar in einer theologischen Abhandlung genommen würde. Das wird schon daraus deutlich, daß man als Thema des Buches auch die Fixierung bezeichnen könnte (13), näherhin die Fixierung des neurotischen Menschen an ein falsches Absolutes (54), dem der Charakter der Götzenhaftigkeit und auch des Satanischen zukommt (68—75). Weil der Begriff der Erlösung anders gefaßt wird, muß auch die Erlösungsbedürftigkeit anders gedeutet werden als in einer an der Offenbarung orientierten Theologie (die übrigens weder mit der Scholastik als solcher noch mit der Lehre Thomas von Aquins identisch ist, vgl. Anm. 5). Im 1. Teil seines Buches gibt der Verf. drei Erklärungen des Erlösungsbedürfnisses (27—221); sodann wird der psychoanalytische Prozeß als ein Teilerlösungsprozeß beschrieben (222—296); im 3. Teil wird die Stellung dieser Teilerlösung innerhalb der Totalerlösung erörtert (299—317). Die erste Deutung des Erlösungsbedürfnisses ist phänomenologisch gedacht. Sie geht aus vom

Wortsinn und greift dann über zu anderen Wortbildungen, die manchmal mehr assoziativ als etymologisch mit der Formulierung des „Erlösungsbedürfnisses" zusammenhängen. Fruchtbar wäre es gewesen, wenn der Verf. sich hier mehr an die wissenschaftlich unterbaute Etymologie gehalten und neben der deutschen auch die lateinische und die griechische Sprache des Neuen Testamentes herangezogen hätte. Mißverständlich erscheint der Ausdruck des „Wodurch des Erlösungsbedürfnisses" (61—66 208—221). Denn es handelt sich nicht um die Aufhellung von Entstehungsbedingungen des Erlösungs*bedürfnisses*, sondern um den Erlöser (Person oder Sachverhalt), der dieses Bedürfnis erfüllen oder beheben kann. Bei einer Neuauflage sollte die sprachliche Seite, vor allem des 1. Teiles, einer Überarbeitung und Klärung unterzogen werden (vgl. etwa die Seiten 40 f.). — Bei der 2. und 3. Deutung des Erlösungsbedürfnisses (36—66 67—215) wird nicht ganz klar, nach welchem methodischen Gesichtspunkt sie geboten werden. In beiden Deutungen werden die sog. „Existentialien des Erlösungsbedürfnisses", das Wovon, das Was, das Worauf-hin, das Bevor und das Wodurch des Erlösungsbedürfnisses näher untersucht. Dabei fällt auf, daß die phänomenologische Erarbeitung nur vier Aspekte oder Konstituentien (35) des Erlösungsbedürfnisses aufgewiesen hat. — Am besten ist dem Verf. wohl der 2. Teil seines Werkes gelungen, in dem reiche psychotherapeutische Erfahrung und denkerisches Bemühen sich in beachtlicher Weise ergänzen. Die Überschrift des 3. Teiles kehrt wörtlich am Kopf des 2. Unterabschnittes wieder. Ob diese äußerliche Unebenheit nicht ein Zeichen dafür ist, daß die innere Bewältigung der allerdings schwierigen Problematik nicht ganz gelungen ist? So muß man es bezweifeln, ob aus der neurotischen Not eines Menschen auf die Göttlichkeit dessen geschlossen werden kann, der aus ihr (in annehmbarer, nicht notwendig endgültiger Form) zu befreien vermag (Die Göttlichkeit des Erlösers, 213—215). Was der Verf. über die auf Christus als Gottmenschen hin orientierte „archetypische Bedürftigkeit der Menschennatur" sagt (Der Erlöser — Christus, 308—312), berührt sich vielleicht in mehr als einer Beziehung mit den Konvenienzgründen, die Thomas von Aquin für die Menschwerdung Christi anführt. Aber die hier vorliegenden Analogien müßten doch noch genauer herausgearbeitet und kritisch reduziert werden. Sonst besteht die vom Verf. wohl nicht immer gemiedene Gefahr, daß aus mehr emotional zu fassenden Symbolen streng gemeinte Deduktionen werden, die vielleicht doch an der Sache vorbeigleiten. Gilen

Weitbrecht H. J., Kritik der Psychosomatik. Mit einem Geleitwort von K. Schneider. 8° (VIII u. 114 S.) Stuttgart 1955, Thieme. 12.— DM — In der von K. Schneider als die „erste umfassende und tiefgehende Kritik aus psychiatrischem Lager" bezeichneten Studie umreißt der Verf. nach einleitenden Betrachtungen über den Begriff der psychosomatischen Medizin die Struktur der Neurose, und über die Wandlungen der klassischen Psychoanalyse die Problemkreise: Forschen und Glauben in der Psychosomatik (Ps. S.); Einzelergebnisse psychosomatischer Forschung; „Endogenität" in der psychiatrischen Krankheitslehre; das Verhältnis von Arzt und Patient; die Begriffe „geistig" und „seelisch" in der psychiatrischen Krankheitslehre. — Der Verf. stellt fest, daß in der Ps. S. eine im „Ansatz des Fragens nach der Reichweite der Psychogenese sehr vielversprechende Forschungsmethode da und dort in Gefahr geraten ist, durch voreilige Systembildungen und durch ungenügende Beachtung der Grenzen zwischen wissenschaftlichem psychologisch-anthropologischem Fragen und metaphysischem Sinndeuten zu Weltanschauung und Religionsersatz zu werden" (53). Die klassische Psychiatrie werde dabei in Wesentlichem verkannt: „Bei manchen Psychosomatikern spukt ein seltsames Zerrbild von ‚Schulpsychiatrie', die als eine Art von kausalistisch-mechanistischer Reflexologie dargestellt wird, die keinen Raum für die eigentliche Seele ‚biete'" (79). Unbestritten soll das Verdienst der Ps. S. bleiben, die oft vergessene Blickrichtung auf den kranken Menschen in der Einmaligkeit seiner Person betont zu haben (4 f.); auch habe die Ps. S. bedeutsame Ergebnisse gezeitigt, die die seelische Seite und das individuelle Moment in der Pathogenese erhellen. Eine grundsätzliche Psychogenese der somatischen Krankheiten werde jedoch den Phänomenen nicht gerecht. Auch sei die einseitige Bindung der Ps. S. an die Tiefenpsychologie (vor allem im Sinne Freuds) abzulehnen (5). Der Versuch, eine medizinische An-

thropologie von der Neurosenlehre her zu entwerfen, könne sich nicht als fruchtbar erweisen (109). Ps. S. sei als solche nicht sosehr als „neue Medizin" denn als „gesichtspunktreiche partikulare Forschungsrichtung" zu entwickeln und könne einer tragfähigen philosophischen Grundlegung nicht entraten (110). Unter diesen Voraussetzungen anerkennt der Verf. voll den Wert einer tiefenpsychologischen Ausbildung für die angehenden Ärzte; er bedauert, daß medizinische Psychologie und allgemeine Psychopathologie an manchen Universitäten „ein Aschenbrödeldasein" fristen (3). — Die medizinischen Probleme der vorliegenden Untersuchung, die eine weitgespannte Auseinandersetzung mit den einzelnen Autoren und Schulen darstellt, müssen der Fachkritik überlassen bleiben. An dieser Stelle ist aber auf das philosophische und theologische Interesse einzelner vom Verf. erörterter Probleme hinzuweisen: die Ausführungen über das Verhältnis von Geistseele und Körpernatur (49 88), die Erörterung der Begriffe „Geist" und „Seele" (101), die Abgrenzung von ärztlicher Bemühung, Seelsorge und Lebensläuterung des Kranken (25 44 47 f.), die Unterscheidung von individueller Schuld und Erbsünde (34) können nur unsere weitgehende Zustimmung finden. — Die Gültigkeit des wiederholten Bezugs auf N. Hartmann wäre im Einzelfall wohl einer Überprüfung bedürftig; in der sehr wesentlichen Frage nach dem Verhältnis von „Seele" und „Geist" sieht jedoch der Verf. sehr richtig selbst einen fraglichen Punkt im System N. Hartmanns. — Wendungen wie „Priesterpose", „priesterlich-psychologisch Wissender" u. a. sollten in einer späteren Auflage besser vermieden werden; sie sind als solche mißverständlich, obgleich das nach Jaspers bezeichnete Anliegen des Verf. außer Zweifel steht: „Mit der Trübung des Arzttums wird der Ernst der Religion verloren" (96).

Trapp

Le Bec, R., und Leuret, Fr., Die großen Heilungen von Lourdes im ärztlichen Urteil. Übers. von R. von der Wehd. Mit einem Geleitwort von H. J. Urban. gr. 8° (210 S., 21 Abb.) Wiesbaden 1953, Credo-Verlag. 8.80 DM; geb. 10.80 DM — Es ist das große Verdienst der Verf., sich um eine bis ins einzelne gehende Berichterstattung über verläßliche Daten der Heilungen in Lourdes bemüht zu haben. Für die berechtigte Annahme einer Wunderheilung werden drei „klinische Bedingungen" bezeichnet: eine vor der Heilung vorhandene beträchtliche Gewebsveränderung (Substanzverlust); eine im Verhältnis zu einer natürlichen Heilung zu kurze Zeitdauer der Vernarbung; das Anhalten des Heilerfolges (gegenüber einer nur vorübergehenden Besserung) (59). Für die Beurteilung der letztgenannten Bedingung wird der wesentliche Unterschied zwischen „Rückfall" und „Wiederauftreten" betont (88). Besondere Bedeutung messen die Verf. dem für eine Wunderheilung bezeichnenden Fehlen des „Faktors Zeit" (31 55 f. 92 f.) bei der Heilung selbst und dem Fehlen einer eigentlichen „Genesungszeit" (63) nach der Heilung bei. Ferner wird auf die Feststellung der materiellen Unmöglichkeit einer natürlichen Entwicklung der anatomischen Zellen angesichts der vollständigen Wiederherstellung des organischen Schadens betont Wert gelegt (31). Deshalb haben die Verf. bei der Auswahl der im Buch vorgelegten Heilungsberichte „chirurgische" Fälle bevorzugt (29). Die nötige Vorsicht „nervösen" Phänomenen gegenüber wird ausdrücklich gefordert (59 f. 109 ff.). — Es soll keine Schmälerung des Verdienstes der Verf. sein, wenn wir meinen, daß bei einer späteren Auflage die theoretische Erörterung einer „Zerstörung von Naturkräften durch Naturkräfte" (36 f.) wie auch die der Einwirkung eines Wunders auf die Naturgesetzlichkeit (38 f.) genauer gefaßt werden müßte. Inwieweit hier oder dort auch medizinische Tatsachenfragen noch näherhin überprüft werden müßten, kann nur von medizinischer Seite beurteilt werden.

Trapp

„Weltbild und Erziehung". Eine pädagogische Reihe. kl. 8° Würzburg, Werkbund-Verlag: Bd. 1: Guardini, R., Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen. (47 S.) o. J. 2.— DM — Bd. 2. Buytendijk, F. J. J., Das Fußballspiel. Eine psychologische Studie. Aus dem Holländischen übersetzt von *H. Waltmann.* o. J. 2.— DM — Dazu die französische Übersetzung: Buytendijk, F. J. J., Le Football. Une étude psychologique (Textes et études philosophiques). kl. 8° (52 S.) Paris 1952,

Desclée de Brouwer. — Bd. 3. Münster, Cl. und Picht, G., Naturwissenschaft und Bildung. (126 S.) o. J. 4.50 DM — Bd. 4. Messerschmid, F., Haag, E. und Bartning, O., Musische Bildung, Wesen und Grenzen. (87 S.) 1954. 3.90 DM — Bd. 5. Buytendijk, F. J. J., Begegnung der Geschlechter. Ein Vortrag vor Studenten. o. J. 1.50 DM — Bd. 6. Guardini, R., Die Lebensalter: Ihre ethische und pädagogische Bedeutung. (52 S.) o. J. 2.— DM — Bd. 7. Weniger, E., Politische Bildung und staatsbürgerliche Erziehung. Zwei Denkschriften. (46 S.) 1954. 2.— DM — Bd. 8. Guardini, R., Dirks, W., Horkheimer, M., Die Verantwortung der Universität (95 S.) 1954. 3.90 DM — In der Reihe „Weltbild und Erziehung" ist eine 1928 zuerst veröffentlichte Arbeit von R. Guardini als Einleitungsschrift neu aufgelegt. Die durchaus noch aktuelle Problemstellung dient der Klärung im Widerstreit pädagogischer Grundauffassungen. Es ist unmöglich, auch nur einen Schritt auf dem Wege der Erziehung zu gehen, wenn man nicht das Ziel kennt. Darum ist die Frage, was denn nun eigentlich das Pädagogische ist, das Vordringlichste. Ihre Antwort findet G. aus philosophisch-theologischer Sicht. — Die äußerst interessante, fein analysierende Studie von *F. J. J. Buytendijk* über das Fußballspiel ist mehr, als was sie auf den ersten Blick zu sein scheint: Das Fußballspiel dient als Beispiel — als überaus charakteristisches Beispiel übrigens —, um an ihm drei Grundaussagen über den heutigen Menschen zu versuchen: 1. sollte „etwas über das Verhältnis des menschlichen Daseins in seiner Beziehung zur vorgefundenen und entworfenen Welt im allgemeinen" ausgesagt werden, 2. wollte der Verfasser „den männlichen Menschen als Spieler und Zuschauer zeigen" und 3. sollte „der Umfang und die Intensität des Interesses für den Fußballsport unserer Zeit (35) einigermaßen verständlich gemacht werden. All das geschah, um die erzieherischen Werte des Sports auch für die nur passiv Beteiligten herauszustellen. — Die vielfältig behandelte Frage nach dem Bildungswert der Naturwissenschaft wird von *Cl. Münster* und *G. Picht* (vom Naturwissenschaftler M. und vom Altphilologen P.) nochmals aufgegriffen. Beide sind sich einig im Resultat: „Gewisse Ergebnisse der Naturwissenschaften sind heute ein wesentlicher Bestandteil menschlicher Bildung" (9 und 116. Von M. als These formuliert). M.s Einleitungsaufsatz und sein Anliegen werden von P. nicht immer präzise, aufs ganze gesehen zu breit beantwortet, was M. in seinem Schlußwort deutlich anmerkt. Dem Leser wird das Problem in einer sehr großen Tiefe spürbar. Allerdings muß er hin und wieder Ungenauigkeiten der Formulierung und wohl auch des Gedankens in Kauf nehmen. — Daß die musische Bildung — selbst im weiten Verstande — heute nicht mehr die Wertschätzung findet, die ihr mit Recht in der Erziehung zukommen muß und in der Zeit vor 1933 auch wohl zukam, stellt *F. Messerschmid* als bedauerliche Tatsache fest. Das Musische aus der Ganzheit des Menschen ausklammern, heißt, ihn verkümmern lassen *(O. Bartning)*. Aber es muß Seele und Leib in Harmonie erfassen. Beide formen sich gegenseitig, und der Erzieher irrt, der meint, den Leib dem amusischen Sport überlassen zu können *(E. Haag)*. — *F. J. J. Buytendijk* findet liebenswürdig-ernste Worte von charmantem Humor zu der für junge Menschen ewig spannenden Lebensfrage geschlechtlicher Begegnung. Wie in seinen Aufsätzen, so weist der Verfasser auch hier eindringlich darauf hin, daß bei der Lösung des Problems auf zweierlei zu achten ist: erstens auf die in der „Natur" von Mann und Weib gelegene Wesensverschiedenheit und auf die im Wandel der Kulturen sich modifizierenden Äußerungsweisen dieser Unterschiede. Zweitens will er beachtet wissen, daß die „natürlichen" Reize des Andersseins stets eine subjektive, rational nicht mehr analysierbare Empfänglichkeit voraussetzen, damit sie wirken können. In der kulturellen Wandlungsmöglichkeit und in der objektiven Auswahlbereitschaft gegenüber dem „Natürlichen" in der Begegnung der Geschlechter liegt die Möglichkeit der Erziehung. — Die Fülle der in den letzten Jahren gemachten entwicklungspsychologischen Studien bedarf einer Ausweitung bis zu dem das reife Alter abschließenden Tode. Den wenigen in dieser Richtung unternommenen Versuchen fügt *R. Guardini* eine kurze Analyse und tiefe Sinndeutung hinzu. Er unterscheidet: Leben im Mutterschoß, Geburt, Kindheit, Pubertät, Jugend, Erfahrung der Wirklichkeit, Mündigkeit, Innewerden der Grenzen, Reife, Erfahrung des Endes, Alter und Weisheit, Tod. In jeder

Phase ist das Leben ganz gegenwärtig, jede hat ihren Sinn und ihre Aufgabe, ihre Krise und ihr Glück. — Die politische Bildung hat nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches eine besondere Dringlichkeit. Davon geht *E. Weniger* aus, erörtert die Gründe für mangelnde Bereitschaft zu politischem Denken und Tun, und versucht, die Möglichkeiten einer echten politischen Erziehung und Bildung darzulegen. Die Skepsis gegenüber allem Politischen zeitigt als Fehlentwicklung die Tendenz, politische Erziehung „in einen staatsfreien Raum" zu verlegen. Der existiert aber nicht. So bleibt es die schwierige, gleichwohl unabweisliche Aufgabe der Schule, den Geist der Heranwachsenden auf ein Denken in, mit und für die Wirklichkeit zu bereiten (1. Denkschrift). Der Universität kommt diese Aufgabe in erhöhtem Maße zu (2. Denkschrift). In der Theorie ist W. präzis und klar, in der Begrenzung der politischen Erziehung klug und mäßigend, in den praktischen Hinweisen in bezug auf die Schule manchmal doch etwas unbestimmt. Allerdings beruft er sich in diesem Punkte auf seine früheren Veröffentlichungen. — *R. Guardini, W. Dirks* und *M. Horkheimer* bieten hier drei Vorträge, die sie auf dem 3. Deutschen Studententag gehalten haben, dessen Gesamtthema war: „Die Verantwortung des Studenten gegenüber Staat und Volk." Ihr Grundanliegen ist: Das Beiseitestehen der weitaus größten Zahl der Studenten gegenüber dem öffentlichen Leben birgt die Gefahr, daß den Managern die Geschicke von Volk, Kultur und Menschheit überlassen werden. So muß schon der Student zur Verantwortung und Mitarbeit aufgerufen und aufgerüttelt werden. Seine entscheidende Aufgabe und die der Universität an ihm ist, ihm zu einer geistigen Orientierung vom Einzelwissen zur Ganzheit der Person im Ganzen der Kultur zu verhelfen, die weit jenseits der reinen Berufsausbildung liegt. Erlinghagen

4. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Lehmann, P., Das Problem der Karolingischen Renaissance: Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1954 (52 S.). — Dieser Vortrag des Altmeisters der mittelalterlichen lateinischen Philologie auf dem Mediävisten-Tag in Spoleto berührt indirekt auch die Geschichte der Theologie. Wo liegen nach Jahrhunderte dauerndem Tradieren die Wurzeln für das langsame Erwachen zu neuem Leben? Gegenüber neuerer Behauptung, die karolingische Renaissance sei eine Legende und willkürliche Konstruktion, beweist L., daß es wirklich eine solche gab und worin sie bestand und welches ihre Ursprünge waren. Der Name hat sich eingebürgert, und auch L. meint, es sei Zeitverlust, um das Wort zu streiten, wie ja bei den Bezeichnungen „christliche Philosophie" und „Averroismus" das gleiche gilt. Er zeigt, wie sich zur Zeit der Karolinger manche als Erneuerer und Nachfolger römischer Kultur fühlten, wie z. B. Abt Lupus von Ferrières oder der anonyme Dichter des Epenfragmentes Carolus Magnus et Leo papa und der Ire Dungal es taten. Allerdings warnt er davor, in diesen doch mehr vereinzelten Erscheinungen eine Wiedergeburt im eigentlichen Sinne zu sehen. Aber trotzdem ist die Bezeichnung berechtigt; denn es fand in weitem Umfang eine Wiedergeburt der Studien statt. Allerdings bestand wenigstens in Italien ein gewisses Fortleben der Antike, so daß der Faden nicht ganz abriß. Aber in Gallien war es doch anders. Kathedral- und Klosterschulen lassen sich nur selten nachweisen. Karl und Alcuin kämpften in Erlassen und Briefen gegen die weitverbreitete Unwissenheit der Mönche und Geistlichen. Dies sagt jedoch nicht, daß vorher im Reich Karlmanns und Pippins eine Barbarei von Analphabeten geherrscht habe. Aber den großen Impuls gaben doch Karl und sein Kreis, die „grundsätzlich" eine Änderung und Vermittlung geistiger Bildung anstrebten. L. bringt zahlreiche Beweise. Er geht auch den Wegen nach, auf denen Karl zu seiner geistigen Bildung kam — er konnte fließend Latein reden; der geringe Erfolg im Schreiben bezog sich auf das Schönschreiben. Petrus von Pisa und Alcuin waren seine Lehrer. Nach Eroberung des Langobardenreiches kamen Paulus Diaconus und Paulinus von Aquileja mit ihm in Verbindung. So war der Zusammenhang mit antikem Wissen hergestellt. Alcuin vermittelt das Wissen von York und orientierte den Kaiser in allen Fragen der Bildung. Er vor allem war im Verein mit Karl der Förderer des Wissens in den Klöstern und des Unter-

richtes in den Schulen. Neben ihnen standen andere, Iren, Westgoten und Ostfranken. Diese Renaissance der Studien trug nach bescheidenen Anfängen reiche Frucht, die sich unter Karl dem Kahlen, dem Enkel Karls, nicht nur am Hofe, sondern vor allem in Kirche, Klöstern und Schulen offenbarte. L. geht hier auf das erstaunliche Anwachsen der Bibliotheken in Klöstern ein. Das 9. Jahrhundert ist die klassische Zeit für die Erhaltung der Schätze des Altertums. Zugleich rührt sich unter Karl und seinen Nachfolgern, noch schwach in seinen Anfängen, in Alcuin, Radbertus, Ratramnus, Lupus, Agobard selbständiges dogmatisches, moralisches und polemisches Denken. Sie waren durch die Bildungsstätten Karls hindurchgegangen und wandten das erworbene grammatikalische und dialektische Wissen auf Schrifterklärung und Lösung neu auftauchender Fragen an. Das ist echte Wiedergeburt des Wissens aus römischem Geist. Der Vortrag ist reich mit Belegen ausgestattet, die bei der Natur eines Vortrags öfter nur angedeutet werden konnten. Verf. kann des Dankes vieler versichert sein. Pelster

Baron, R., Hugonis de Sancto Victore Epitome Dindimi in philosophiam. Introduction, texte critique et notes: Trad 11 (1955) 91—148. — B. schenkt uns hier eine neue und diesmal textkritische Edition von Hugos Epitome. Denn B. Hauréau hatte 1859 in seinem Buch Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses oeuvres nur den Text gedruckt. Jetzt sind die sechs bisher bekannten Hss benutzt: drei aus der Pariser Bibl. Nat., je eine aus der Bibl. Mazarine, Douai und Oxford, Balliol College. Die von B. neu gestellte Frage nach dem Verfasser kann neben der Erwähnung in den frühen Katalogen auch auf den Zusammenhang mit anderen echten Hugowerken in diesen Hss hinweisen. Auch ist die Ideenverbindung mit dem Didascalicon deutlichst. Mit Recht dürfte B. die Epitome vor dieses letztere Werk setzen, in das Hugo die frühere Arbeit, vervollkommnend und erweiternd, übernahm. Das entspricht ja ganz der sonstigen Art des Viktoriners (vgl. „Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor": Schol 24 [1949] 59—87 232—267, und „Hugos von St. Viktor Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae als frühscholastisches Quellenwerk": Miscellanea G. Mercati, 1946, II 179—219). Der Edition schließen sich „Noten" an, in denen mit reicher Literaturangabe auf frühere Darlegungen vor Hugo und die Parallelen in Hugos Werken zu den behandelten Fragen hingewiesen wird. Es ist schade, daß dabei Hugos ‚Vorlesung', aus der die betreffende Stelle bereits veröffentlicht ist (vgl. „Zur Einflußsphäre der ‚Vorlesungen' Hugos von St. Viktor": Mélanges J. de Ghellinck, Gembloux 1951, 558), nicht berücksichtigt worden ist. Sonst hätte die Echtheitsfrage noch gefestigt werden können. Denn auch hier stellt Hugo gegenüber anderer Ansicht die Grammatik, da sie von bloßer Pronuntiatio handelt, vor die Dialektik als Wissenschaft von der Significatio, der als höchste die Rhetorik folgt, die „mixtim de utroque agit" (ebd.). — Sehr gut erscheint mir die Echtheit auch aus dem Grundzug des Werkes unauffällig, aber desto sicherer belegt werden zu können. Die Philosophie ist als „amor sapientiae" bezeichnet (Edition 106), und zwar als Liebe, die nicht in sich ruhen bleibt, sondern weiter zu Gott führt: Philosophia amor sapientiae interpretatur. Non ille amor quo perfecte agnita diligitur, sed quo degustata veritas amplius desideratur (ebd.). Dabei kommt das Anliegen Hugos (vgl. „Zur Einflußsphäre" a. a. O.), von der realen Wirklichkeit auszugehen und so zu Gott objektiv zu kommen, gut zur Darstellung: Tria sunt in quibus recte omnem operam philosophia exercet. Nam prima investigatio hominis . . . Deinde cum semetipsum cognoscere ceperit, investiget quid sit a quo factus est. Postremo opera quoque factoris sui mirabilia in exercitationem meditari incipiat, ut intelligat et hoc pariter quid sit quod secum et propter se factum sit (107). Sehr bemerkenswert für die frühe Entstehung erscheint, daß das Geschichtliche, das ἱστορέω, im Gegensatz zu den späteren Werken, für die Deutung noch zurücktritt (vgl. „Einflußsphäre" 556 ff.). So steht dies ganze Werk wirklich, wie sein Schlußwort betont, in höherem Dienst: Die sieben freien Künste sind „instrumenta" dazu. (Vgl. zu diesen Gedanken in der ganzen frühen Schule von St. Viktor nun: G. Dumeige, Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour, Paris 1952; Schol 28 [1953] 473 f.). — Bei dieser Gelegenheit sei einmal eine genauere Analyse der für Hugo so wichtigen nicht

signierten Hs der Bibl. des *Fuldaer Priesterseminars* (früher der Pfarrbibl. in Fritzlar) gegeben (saec. 12.), auf die zuerst A. M. Landgraf aufmerksam machte (DivThom [Fr] 14 [1936] 215, „Einführung" 77 und auch mehrmals in der „Dogmengeschichte"): Nach *Hilarius, De synodis* (fol. 1^r—13^r, am Anfang verstümmelt) beginnt — nun auf zwei Spalten geschrieben von anderer Hand — der für die Frühscholastik wichtige übrige Teil der Hs. Zunächst steht auf fol. 14^r—33^v *Ruperts von Deutz De officiis,* und zwar noch ohne die dem Werk etwas später von Rupert beigefügte Dedikation. Es folgt fol. 34^r—35^r *Wilhelms von St. Thierry Brief an Rupert* und (fol. 35^r—43^v) an *Bernhard* über die Eucharistie mit *Wilhelms Liber de corpore et sanguine.* Dann findet man aus der *Anselmschule* die beiden von Fr. Pl. Bliemetzrieder veröffentlichten Eucharistietraktate In sacramenta altaris septem attendenda sunt und In comestione septem debent considerari (Anselms von Laon syst. Sentenzen 115—120). Auf fol. 44^r—51^v steht im Anfang etwas gekürzt *Hugos Dialogus.* Fol. 52^r—62^r ist *Bernhards De gratia et libero arbitrio* ganz überliefert. Dann folgen Stücke aus *Hugos Miscellanea* von fol. 62^r ab, so I 186 (fol. 62^r—62^v), 20 (fol. 63^v—64^r), 18 (fol. 64^v—65^r), 78 (fol. 70^v—71^r), 160 (fol. 72^r), 8 (fol. 72^r), 173 (fol. 84^r—85^v) und aus dem 2. Buch noch cap. 3 (fol. 64^r). Eingestreut ist fol. 31^v—32^r die in den Sentenzen *Bernhards* gedruckte: Quatuor sunt que impediunt confessionem (PL 183, 753). Mitten unter diesen Stücken findet man zwei große Teile aus *Hugo, De sacramentis:* den Beginn fol. 88^r—89^r (PL 176, 183A—185D, letzte Zeile) und großenteils die Gotteslehre auf fol. 65^r—70^r (PL 176, 217A—232 B), ferner *De quinque septenis* (fol. 85^v—88^r) und fast den ganzen Traktat *De beatae Mariae virginitate* auf fol. 89^r—94^r (PL 176, 859C—872A). Daran schließt sich dann auf fol. 94^v—101^r, wie bereits Landgraf mitteilte (zuerst in Schol 9 [1934] 227; dann eingeordnet in die Überlieferung von H. Ostlender: Festschrift M. Grabmann, Münster 1935, 281 Anm.), die Urrezension von *Abaelards Theologia ‚Scholarium'.* Auf fol. 77^v—83^v steht endlich der von Landgraf gefundene anonyme *Traktat über die Erbsünde Non queso arrogantie.* Sein 1. Teil über die Sünde im allgemeinen steht stark unter dem Einfluß der Lehre Anselms von Canterbury, während der 2. über die Erbsünde mit Recht von Landgraf irgendwie von der Schule Anselms von Laon als abhängig bezeichnet wird. Aber auch hier ist am Schluß (fol. 83^v) ausdrücklich Anselm von Canterbury genannt. Dieser interessante Traktat bringt übrigens neben dem Hinweis auf Aristoteles „in suis ethicis", worauf Landgraf hinwies (Dogmengeschichte II/1, 66), auch ein Zitat aus den Kategorien (fol. 72^v): Quod autem iusticia qualitas sit, probant auctoritate philosophica Aristotelis super predicamento qualitatis: Si contrariorum, inquit, unum fuerit quale et reliquum quale ut iniusticia (Vgl. Categoriae 8 b 18). Also eine überaus wertvolle Quellenschrift von Werken des frühen 12. Jahrhunderts. Weisweiler

Betti, H., O.F.M., Summa de Sacramentis ‚Totus homo' (Spic. Pont. Athen. Antoniani, 7). gr. 8^0 (LXXXIV u. 204 S.) Romae 1955, Pont. Ateneo Antoniano. — Rossi, G. F., C. M., L'edizione critica della „Summa de Sacramentis magistri Alani ab Insulis" e il mancato riconoscimento della sua paternità: DivThom (Piac) 58 (1955) 330—339. — Betti, H., O.F.M., L'edizione critica dell'anonima Summa de Sacramentis „Totus homo" e il maestro Alano de Lilla: ebd. 423—429. — Rossi, G. F., C. M. Alano di Lilla autore della „Summa ‚Totus homo'": ebd. 430—440. — Die Erstausgabe der bisher noch wenig beachteten Sakramentensumme ‚Totus homo' aus dem 12. Jahrh. gibt in der Einleitung eine Beschreibung der 9 bisher in Frankreich gefundenen Hss, von denen 8 in der Edition benutzt sind. Die Überlieferung ist schon früh vielfältig überarbeitet worden. B. kann vor allem zwei Stämme unterscheiden, die auch unter sich noch uneinheitlich sind. Deutlich ist jedoch eine von diesen Familien schon aus dem Alter der Hss heraus vorzuziehen, wenn B. auch gut daran tat, die andere nicht unbeachtet zu lassen. Denn sie scheint im Grund eng mit dem Urtyp zusammenzuhängen. Die Autorschaft konnte in doppelter Hinsicht einer Klärung nähergeführt werden. Die in einzelnen Hss angegebenen Namen Petrus Pictaviensis a S. Victore, Innocenz III., Petrus Manducator und Alanus (von Lille) kommen nach B. nicht in Betracht, wenn die Summe auch mindestens indirekte Beziehungen zu Alanus hat. Weitere Quellen

sind neben der Summa Sententiarum und dem Lombarden auch die Werke aus dem Kreis des Magister Simon. Seiner Darstellung nähern sich etwa die Einteilung der sieben Sakramente (quinque generalia, duo particularia) oder die Aufzählung der ‚hierarchischen' Ordnungen vom Priester bis zur Frau in der Taufspendung, ferner das Herausheben der beiden Elemente „quae praeveniunt dignitatem ipsius baptismi", d. h. der Weihe des Wassers und der Ölung, dann die Einzeldarstellung über die mystische Bedeutung der Taufriten (etwa des roten Fadens am Taufkleid als Zeichen des Leidens Christi) oder die Doppeldeutung der Schlüsselgewalt (als Anathem und Bußauflage im Gegensatz etwa zur Darstellung beim Lombarden). Es sind in der Summe — offenbar bereits von Anfang an — nur vier Sakramente behandelt: Taufe, Eucharistie, Buße und Ehe. In 2 Hss sind die übrigen aus fremden Quellen ergänzt, so in Paris Mazar. 983 aus der nachlateranensischen Summe ‚Notandum'. Entstanden ist die Summe nach B. in der späteren Hälfte des 12. Jahrh. (1170—1190). Sie gehöre keiner der großen Schulen an und sei eine eigene Zusammenstellung aus ihnen. So trage sie dazu bei, die Weite der Sakramentenlehre der Frühscholastik zu zeigen. Ihr Einfluß ist vor allem im Manuale de mysteriis ecclesiae des Petrus de Roissiago († 1213) deutlich erweisbar, in dem B. 44 Texte aus ihr belegen konnte. Vielleicht besteht auch ein Einfluß auf den Traktat De sacramentis des Guido von Orchelles (vgl. Schol 28 [1953] 476). In einem eigenen Apparat hat B. gut auf ähnliche Lehren des 12. Jahrh. hingewiesen. Das wird eine gute Hilfe sein, die Summe noch mehr dogmengeschichtlich einzuordnen und sie dadurch eingehender in das Leben des Jahrhunderts hineinzustellen. Es ist eigentlich schade, daß uns B. nur dies Material bietet. Er wäre am besten geeignet, es auch für die Sakramententheologie der Zeit weiter auszuwerten. Es sei etwa auf die interessante Darlegung über die Transsubstantiation hingewiesen. Die Summe gebraucht das Wort bereits: A modernis nostris transsubstantiatio solet appellari. Sie fügt gleich die Deutung hinzu: Et bene transsubstantiatio dicitur: quidquid enim panis est et vini, transsubstantiatur in substantia corporis et sanguinis Domini; nihil enim de pane remanet nec etiam de vino (47). Wichtiger ist noch die genauere Gegenbestimmung der anderen Art der ‚mutatio': quedam (mutatio) dicitur *alteratio;* est autem alteratio subiecti permutatio in oppositas qualitates. So hat der Herr Wasser in Wein „verwandelt", da nur die Qualität des Wassers verändert wurde, im Gegensatz zur anderen Species der Änderung, eben der Transsubstantiation. B. bringt eine ähnliche, aber wohl bereits fortgeschrittenere Einteilung aus den Theologiae regulae des Alanus von Lille mit der Dreiteilung: Alteratio, alteritas, transsubstantiatio. Hier ist das Wunder von Kana der zweiten Art der Veränderung zugeteilt, in der nicht nur wie in der alteratio die Akzidentien geändert worden sind, sondern auch die Substanzen; aber das Subjekt bleibt. Das fällt in der Transsubstantiation auch noch fort. Es scheint hier der Einfluß der Artes liberales auf die Theologie deutlich zu werden und zur Klärung beigetragen zu haben. — Um die Verfasserschaft ist ein heftiger Kampf in den oben genannten Artikeln zwischen G. F. Rossi und B. entbrannt. Der wesentliche Punkt, auf den er sich nun konzentriert, liegt in der Frage, ob die Lehre von der Wiederkehr der vergebenen Sünden in der Summe mit der von Alanus von Lille in seinen Theologiae regulae gegebenen übereinstimmt (reg. 81, PL 210, 662 f.). Das wird von B. geleugnet und von Rossi behauptet, so daß für diesen der Hauptgrund fortfällt, der nach B. gegen die Autorschaft des Alanus spricht. Wir sind nun glücklicherweise durch A. M. Landgraf über diese Lehre ausgezeichnet unterrichtet, und so ist es möglich, die Verschiedenheit bzw. Gleichheit in die größere Linie der Ideenentwicklung im 12. Jahrh. hineinzusetzen (vgl. Dogmengeschichte IV/1). ‚Totus homo' sagt ganz deutlich nach Anführung der Gegenargumente: Ad vitanda huiusmodi argumenta dicimus *non* redire peccata. Dann löst sie die Gegenbeweise: Quid ergo respondebimus auctoritatibus predictis (125). Die 81. Regel aber erklärt: Sensus (regulae) est: peccata *redeunt* non actu sed reatu. Das ist der Beweis, den B. für die Verschiedenheit der Lehre und der Verfasser führt. Rossi aber deutet das ‚non redire' von ‚Totus homo' als ‚non redire ad actum'. Die Begründung für diese Einschränkung, die den Gegensatz aufheben würde, nimmt Rossi aus der Antwort des Anonymus auf die Einwände. Dort ist nämlich gesagt, daß ‚in peccata reincidere' nur bedeute, daß die ‚poenae id est ingratitudines redeunt'. Aber diese

Deutung Rossis scheint auf eine große Schwierigkeit zu stoßen, da Alanus in den Regulae als Gegenansicht gerade die Meinung derer bringt, die auf die Undankbarkeit als Grund des Wiederauflebens hinweisen: Sunt tamen qui dicunt generaliter omnia peccata redire . . . propter ingratitudinem, quod tamen asserere periculosum videtur esse, quia secundum hoc nimia esset desolatio humanae naturae. Rossi könnte freilich darauf hinweisen, daß ein Unterschied zwischen der Deutung der Undankbarkeitshypothese bei Alanus und beim Anonymus bestehe. Alanus nimmt als untragbar an, daß die *„Sünden"* wegen der Undankbarkeit zurückkehren und verbindet offenbar so eng die Undankbarkeitshypothese mit der Reathypothese: Wegen der Undankbarkeit kehrt die ‚Sünde' zurück. Darauf hat bereits Landgraf hingewiesen (a. a. O. 209). ‚Totus homo' aber spricht ausdrücklich davon, daß durch die Undankbarkeit nur die *Strafe* wiederkehrt, sie bringt also die frühere Form der Undankbarkeitshypothese (vgl. Landgraf a. a. O.). Des Alanus Ablehnung bezieht sich also nur auf eine andere Art der Undankbarkeitshypothese. Aber die Verschiedenheit der beiden Werke wird dadurch noch deutlicher: ‚Totus homo' unterscheidet zwischen Sünde und Strafe, während Alanus den Strich zwischen reatus und actus zieht. Dadurch wird auch der Unterschied der wiederkehrenden „Sünden" erklärlich. Während der Anonymus für *alle* Sünden die Strafe wieder wirksam werden läßt, gibt es für Alanus nur ein Wiederaufleben im *Sonderfall* des ‚poenitet poenituisse'. Zu dieser Einschränkung zwingt ihn offenbar die Reatbetrachtung. Sonst würde ihm seine Theorie zu streng erscheinen, was bei Wiederaufleben bloßer Strafe nicht so spekulativ in die Augen fällt. B. hat also gut getan, ‚Totus homo' zunächst anonym herauszugeben. Man müßte sonst jedenfalls eine Änderung in der Ansicht des Alanus annehmen. Ob dazu die übrigen Ähnlichkeiten mit ihm raten? Das kann nur ein weiteres Studium der Gesamtlehre des Alanus ergeben, wie sie auch aus anderen dogmengeschichtlichen Gründen anzuraten wäre. Weisweiler

Kolping, A., Die Drucke der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung. Ein Beitrag zur Editionstechnik der Inkunabeln scholastischer Werke: FreibZPhTh 2 (1955) 197—205. — Inkunabelausgaben haben nicht nur wegen ihres ehrwürdigen Alters Wert, sie sind unter Umständen auch gute Textzeugen, zumal, wenn es nur wenige alte Hss gibt. Dies ist allerdings bei den beiden Werken Alberts De sacrificio missae und De eucharistia nicht der Fall. K. behandelt die beiden Traktate aus der Offizin des Johann Zeyner in Ulm 1473 und 1471 (U). Ein so frühes Datum zeigt, daß noch damals größeres Interesse für aszetische Schriften Alberts bestand. Die Vorlage von U ist nach K. Cod. lat. Mon. 21 234 (früher Ulm). Die zweite Inkunabel Köln 1477 (K) ist von U abhängig. Doch hat sie manche Verbesserungen, die aus einer niederrheinischen Gruppe von Hss stammen. Sie besitzt also selbständigen Wert, während die dritte Inkunabel Wintersperg 1484 den Text von K abdruckt, ebenso wie Jammy und Borgnet. Verf. gibt in den Anmerkungen manchen Aufschluß über noch vorhandene Hss und verspricht weitere Angaben. Mögen diese so schönen und andächtigen Traktate, die sicher echt sind (vgl. Schol 30 [1955] 401 f.), bald in der neuen Albertausgabe ihren Platz finden. Pelster

Kolping, A., Eine Abbreviation der Albert dem Großen zugeschriebenen Meßerklärung: Schol 31 (1956) 70—84. — Der wertvolle Aufsatz konnte 9 Hss der Abbreviation aufweisen, die ihre Beliebtheit bezeugen. Sie stammen meist aus dem süd-östlichen deutschen Raum, wie noch der jetzige Bibliotheksort bezeugt (Lilienfeld, Vorau, Wien, St. Florian). Auch die beiden Hss in Brüssel und Paris waren ursprünglich aus diesem Gebiet (die Hs in Paris stammt aus Rebdorf in der Diözese Eichstätt). Die früheste Hs, die aus Lilienfeld, ist bereits um 1300 geschrieben und gibt also einen Fingerzeig, daß die Abbreviation aus den letzten 20 Jahren des 13. Jahrhunderts stammt. Sie muß daher bald nach der ursprünglichen Erklärung, deren terminus ad quem K. mit 1277/78 feststellen konnte, wohl in diesem Raum entstanden sein. — Leider sind in der Verfasserkorrektur infolge der Eile, die der Druck eines Zeitschriftenaufsatzes erfordert, einige Hinweise in der ursprünglichen Seitenzahl des Manuskripts stehengeblieben und nicht durch die neue Umbruchzahl ersetzt worden. In Anm. 19 lese man daher: videre *80, 41*, und

consolationem *81, 5*. Auf S. 77 im Text, Zeile 5 f.: . . . aufweisen *(80, 13; 41* mit W^h; *81, 3* mit LV; *5; 48; 53; 82, 10; 22; 27)* . . . Fehler *(80, 3; 36; 81, 11)*. — Auf S. 78 im Text, Zeile 4 ff.: Kleinigkeiten (so *82, 8* . . . sibi; *82, 10* Corpus . . . Einschub *81, 48*. — Anm. 32: Siehe *80, 34* . . . *80, 44* . . . *81, 7* . . . Beleg *81, 1*.

Weisweiler

Balić, K., O. F. M., Zur kritischen Edition der Werke des Johannes Duns Skotus: Scriptorium 8 (1954) 304—318. — Die Herausgeber der Opera omnia Ioannis Duns Scoti, von denen bereits der 3. Bd. (Civitas Vaticana 1954) vorliegt, hatten mit beinahe unübersteigbaren Schwierigkeiten zu kämpfen, bis sie zur Überzeugung kamen, daß Codex 137 der Kommunalbibliothek Assisi (A) für l. 1 der Ordinatio als Textgrundlage zu nehmen sei. Denn er stammt wenigstens indirekt von einer Redaktion, deren Autor eine schon damals vorhandene Redaktion mit dem Werk des Scotus selbst verglich und die Abweichungen dieser ersten Redaktion vom unvollendeten Werk des Duns aufs genaueste angab. Die Beweisführung war notwendigerweise recht umständlich und verwickelt. So kann es nicht verwundern, wenn infolge des Herausnehmens einzelner Beweismomente durch *L. Meier* (Scriptorium 7 [1953] 89—114) Bedenken gegen diesen Charakter von A erhoben wurden. Da Cod. Vat. 882 (R) in den bekannten Noten: Vacat, Extra in libro Duns, hie und da ein Plus habe, so müsse er auf eine andere Redaktion zurückgehen, in der diese Einschübe dem Original entnommen seien. B. zeigt nun bis in alle Einzelheiten, daß diese Einschübe von R nicht im Text und auch nicht im Apograph standen, A also sie auch nicht erwähnen konnte, ferner daß in anderen Fällen R offenbar geirrt hat. Somit ist das Bedenken von M. wohl sicher hinfällig und die Methode der Herausgeber gerechtfertigt. Es sei auch auf manche Einzelbemerkungen hingewiesen, die weiteres Licht auf A oder besser auf die Arbeit des Redaktors werfen, von der A abstammt. Es bleibt für die übrigen Bücher eine Frage, die vorläufig nur die Herausgeber beantworten können. Denn ein Einwand L. Meiers hat auf mich einen gewissen Eindruck gemacht: Ist in A der Redaktor von ll. 2—3 der gleiche wie jener von l. 1? Der letzte gebraucht beständig die Bezeichnung Duns, Scotus, Duns Scotus, in l. 4 ist es ähnlich, während in l. 3 von dist. 2 an dafür Ioannes eintritt, wohl die Bezeichnung aus englischen Konventen, und in l. 2 nur ein einziges Mal in dist. 3 Duns auftritt. Hat A oder seine Verlage auch für diese beiden Bücher das Original vor sich gehabt? Wie ist in l. 2 dist. 1 das Extra ‚Credo' zu erklären? Die Antwort kann wohl nur auf Grund der gesamten Überlieferung gegeben werden. — Zum Schluß eine Berichtigung meinerseits. In einer Besprechung über L. Meier (Schol 30 [1955] 159) hatte ich bedauert, daß den Herausgebern Cod. lat. Monac. 18 332 entgangen sei. Die Hs interessierte mich besonders, da ich vor 35 Jahren in ihr zuerst auf das Problem der Extra, Vacat aufmerksam wurde. Da ich die Erwähnung der Hs an einem gesuchten Ort nicht fand, schloß ich sehr voreilig, daß sie übersehen sei, während sie tatsächlich an wenigstens 2 Stellen ausdrücklich aufgezählt wird.

Pelster

Webering, D., O. F. M., Theory of Demonstration according to William Ockham (Franciscan Inst. Publ., Phil. ser., 10). 8° (XII u. 186 S.) St. Bonaventure N. Y. 1953, The Franciscan Institute; Deutsche Ausl. Paderborn, Schöningh. 2.50 Doll. — Das Buch ist eine für die Geschichte der Scholastik und namentlich für das Verständnis der Philosophie Ockhams sehr bedeutsame Veröffentlichung, die geeignet ist, einige Mißverständnisse aufzuklären. Der 1. Teil arbeitet die Natur der „demonstratio" bei Ockham heraus. Ockham hält streng an dem aristotelischen Begriff fest, nach dem nicht nur der Zusammenhang zwischen den Prämissen und der Folgerung notwendig und die Prämissen wahr sein müssen, sondern auch die Prämissen selbst *notwendige* Sätze sein müssen. Er führt diese Auffassung mit großem Scharfsinn durch und sucht sie mehr, als es bei Aristoteles der Fall ist, in ein logisches System zu bringen. Die Schwierigkeit ist, wie bei dieser Auffassung der „demonstratio" vom Kontingenten überhaupt noch eine „scientia demonstrativa" möglich ist. Ockham antwortet, sie sei in der Tat nur möglich, wenn bloße

Möglichkeitsaussagen oder bedingte Aussagen gemacht würden. Das bedeutet praktisch: „Wissenschaft" in diesem Sinn kann nur Wesensaussagen, nicht Existenzaussagen enthalten. Der 2. Teil behandelt die Anwendung dieser Theorie der „demonstratio" auf verschiedene Gegenstandsbereiche: Ist eine „demonstratio" möglich bezüglich der Existenz von Dingen, der Definition, der Eigentümlichkeiten (attributa propria) der Dinge, der Kausalität? Die strenge Auffassung der „demonstratio" bringt hier natürlich viele Einschränkungen der demonstrabilitas mit sich. Doch ist zu beachten, daß es nach Ockham neben der „demonstratio" noch andere Arten der Begründung gibt, die ebenfalls sichere Erkenntnis erzeugen. Wenn er von „syllogismus probabilis" spricht, so bedeutet das nicht eine bloß wahrscheinliche Erkenntnis, sondern kann durchaus ein „Beweis" im modernen Sinn des Wortes sein. In diesem Sinn kann auch das Dasein Gottes nach Ockham „sufficienter probari" (105). Er hält es anscheinend für unmittelbar einsichtig, daß das Kontingente nicht nur im ersten Augenblick seines Seins einer Ursache bedarf, sondern auch einer es beständig *erhaltenden* Ursache. Würde diese erhaltende Ursache nun selbst wieder von einer anderen erhalten und so ins Unendliche, so ergäbe sich eine *gleichzeitig* existierende unendliche Menge von Ursachen, und eine solche scheint Ockham unmöglich zu sein, im Gegensatz zu einer *nacheinander* existierenden unendlichen Reihe, deren Unmöglichkeit sich nicht beweisen lasse. — Natürlich bleiben auch so noch manche Fragen, so insbesondere: Wie verhält es sich mit dem Konzeptualismus Ockhams, für den doch immer wieder ebenfalls anscheinend überzeugende Texte zitiert werden? Folgerichtig schließt eine konzeptualistische Auffassung des Allgemeinen jede realistische Metaphysik aus. Liegt also hier bei Ockham ein Mangel an Folgerichtigkeit vor oder ein Schwanken bezüglich der konzeptualistischen These? Oder lehrt er in Wirklichkeit überhaupt keinen Konzeptualismus? Tatsächlich zitiert W. einen Text, in dem Ockham sich im Sinne des gemäßigten Realismus auszusprechen scheint (148, Anm. 17). Ähnliche Fragen wären betreffs der Prinzipien zu stellen. Sind sie nur insoweit einsichtig, als sie streng analytische, d. h. tautologische Sätze sind oder nicht? Im ersteren Fall würde wieder jede Metaphysik folgerichtig unmöglich. de Vries

Gregorii Ariminensis O. E. S. A. Super primum et secundum sententiarum, reprint of the 1522 edition (Franciscan Inst. Publ. text ser. 7). 8° (fol. 181 u. 129, dazu die „tabula" ohne Nummerierung) St. Bonaventure, N.Y., 1955, The Franciscan Institute (Löwen, Nauwelaerts oder Paderborn, Schöningh). 7.50 Doll.; 32.— DM — Solange noch keine kritischen Ausgaben der mittelalterlichen Texte möglich sind, werden die photographischen Wiedergaben der Originaldrucke den Bibliotheken mit ihren zahlreichen Bestandslücken wertvolle Dienste leisten. In dieser Art erscheint nun das erste und zweite Buch des Sentenzenkommentars Gregors von Rimini, dessen Lehre für die Kenntnis der Augustinerschule des 14. Jahrhunderts, für deren Rigorismus in der Gnadenlehre und für deren Neigung zum Nominalismus in manchen anderen Stücken von entscheidender Bedeutung ist. Warum gerade die Ausgabe von 1522 (Venedig) zugrunde gelegt wurde, erfahren wir leider nicht, wie überhaupt eine Einführung des Herausgebers fehlt. Da die Drucke, zumal aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, eine verhältnismäßig große Zahl ausmachen, wäre eine kritische Übersicht recht wünschenswert, die dann auch für eine eigentliche Neuedition eine gute Vorarbeit abgeben würde. Das Druckbild, obwohl gegenüber dem Original verkleinert, ist im allgemeinen scharf und lesbar; nur bei den Abkürzungen wird man eine Lupe zu Hilfe nehmen müssen. Wäre es nicht möglich, bei den hoffentlich noch folgenden Ausgaben scholastischer Texte mit der Einführung eine Liste der bedeutenderen Druckfehler und vielleicht auch der sachlichen Abweichungen in den anderen Drucken zu verbinden? Dann käme die photographische Wiedergabe beinahe einer kritischen Edition gleich, und der Dank der Wissenschaft müßte noch größer sein.
Beumer

Kaeppeli, Th., O. P., La Bibliothèque de Saint Eustorge à Milan à la fin du XVe siècle: ArchFrPraed 25 (1953) 5—74. — Italien ist an alten Bibliothekskatalogen vielleicht reicher als irgendein anderes Land. Leider sind die Veröffent-

lichungen nicht in gleichem Maße zahlreich. Aus Dominikanerkreisen haben wir die wertvollen Kataloge von S. Domenico in Bologna, die M. H. Laurent herausgab, jenen von Venedig durch Berardelli und einige kleinere Veröffentlichungen. Die Kataloge von Santa Maria Novella und San Marco warten noch auf Veröffentlichung. Sonst gibt es eine Reihe von Einzelangaben über testamentarische Bestimmungen und Ähnliches. So kann diese mit größter Sorgfalt ausgeführte Wiedergabe des Katalogs des Konvents von St. Eustorgio in Mailand, in dessen Kirche der Leichnam des hl. Petrus Martyr ruht, auf großes Interesse rechnen. Er ist aus dem Jahre 1494. Der Wert der Studie wird noch dadurch erhöht, daß K. mit großer Mühe in der Einleitung die Nachrichten, gedruckte und ungedruckte, über vielleicht alle Dominikanerbibliotheken Italiens gesammelt hat. Sie ist so für Erforscher der Bibliotheksgeschichte ein unentbehrliches Hilfsmittel. K. hat alsdann alle erhältlichen Nachrichten über die Bibliothek von S. Eustorgio zusammengestellt. Er verzeichnet auch die Hss dieser Bibliothek, die der Mailänder Chronist aus dem Predigerorden Galvaneo de la Fiamma in seiner Chronik benutzt hat, und gibt endlich den Katalog. Hier ist die Identifizierung vieler anonymer Hss recht wertvoll. Leider sind, soweit bis jetzt gefunden werden konnte, nur einige wenige Hss in der Ambrosiana erhalten. Die Bibliothek spiegelt den geistigen Stand und das Interesse eines Klosters wider. Hier finden wir zahlreiche aszetische Schriften, Heiligenlegenden, sehr viele Predigten und Bibelkommentare. Von Scholastikern überwiegt bei weitem Thomas mit seinen verschiedenen Werken. Es folgen einige andere Dominikaner, wie Herveus, Johannes Pungensasinus, Albert, Bombolognus und einzelne Franziskaner, wie Adam Wodeham, Johannes Rodinton, Aureoli. Von Vätern überwiegen Augustinus, Ambrosius und Gregor der Große. Natürlich ist die für den Beichtstuhl wichtige Literatur der Summae confessorum und der Confessionalia reichlich vorhanden. Auffallend ist, daß die besonders in Italien blühende Augustinerschule sehr schwach vertreten ist, und noch mehr das Fehlen der griechischen Literatur, wo in Florenz und Venedig der Humanismus blühte. Wir dürfen uns mit dem Verf. dieser mühsamen und so wohlgelungenen Studie aufrichtig freuen. Hoffentlich folgen andere diesen Spuren. Pelster

Andres, M., Manuscritos teológicos de la Biblioteca Capítulas de Palencia: Anthologica Annua, Roma 1953, 477—545. — Die spanischen Kapitelsbibliotheken, die bis vor wenigen Jahrzehnten ein beinahe verborgener Schatz waren, öffnen ihre Tore. Das zeigt von neuem dieser sorgfältige Katalog von 57 theologischen Hss der Kapitelsbibliothek Palencia. Ein großer Teil umfaßt theologische Traktate aus der Schule von Salamanca (Kommentare zur Summa). Lange Zeit war man auf die grundlegende Arbeit von Ehrle über die Salmantizenser Schule angewiesen. Dies ist zumal durch die Forschungen von Beltrán de Heredia anders geworden. Diese Hss von Palencia, die fast alle auf Schuldiktate zurückgehen, geben bei dieser Methode des Diktierens die Worte des Magister recht getreu wieder. Einige bekannte Namen mit ungedruckten Schriften seien genannt: Soto, Báñez, Mancio, Vicente, Ledesma (Dominikaner); Guevara, Ponce de León, Luis de León, Correjo, Mendoza Alfonso (Augustiner); Miguel Vazques, Salas, Marcos, Esparza, Herice, Ribera (Jesuiten); Reyers, Zumel (Mercedarier). Wertvoll ist, daß öfter Jahr, Beginn und Ende der Vorlesung angegeben wird. So ist die Schrift ein recht gutes Hilfsmittel zu näherer Erkenntnis der spanischen Theologie in ihrer Blütezeit. Pelster

P. Francisco Pelster S. J. († 28. Juni 1956) in Memoriam

Von Josef Koch, Köln

Wenn in diese Zeilen manche persönliche Erinnerungen einfließen, möge der Leser mir das nicht verdenken. Eine mehr als dreißigjährige Freundschaft hat mich mit dem Verstorbenen verbunden. Er hat mir sogar einmal vorgerechnet, daß unsere Beziehungen noch viel älteren Datums seien; denn er habe als Angelus fungiert, als wir — eine Horde mutwilliger Düsseldorfer Primaner — 1902 in Aalbeek unsere ersten Exerzitien machten. Das war aber eine sehr einseitige Bekanntschaft; denn für uns waren die Angeli damals nur lästige Aufpasser. Um so lebhafter steht der Professor der Gregoriana vor meinem geistigen Blick, und ich bemühe mich vergeblich, in meiner Erinnerung einen Unterschied zwischen dem Vierzigjährigen, der mich in die scholastische Forschung einführte, und dem Fünfundsiebzigjährigen festzustellen, zu dessen Füßen ich wieder saß, als er am 20. Juli 1955 von der Theologischen Fakultät in Münster (Westf.) mit der Ehrendoktorwürde ausgezeichnet wurde. Er hatte sich nicht nur eine bemerkenswerte Frische bewahrt, sondern bekundete auch bei dieser Gelegenheit, bei der er doch im Mittelpunkt des Interesses stand, die ihm zur zweiten Natur gewordene Bescheidenheit, die ihn so sympathisch machte. Sein Festvortrag war keine rhetorische Glanzleistung; er wird mir aber unvergeßlich sein, weil der Gefeierte vor allem denen dankte, die seine Lehrer gewesen waren, und so die ihm zuteilgewordene Ehre weitergab, dessen eingedenk, daß die Wissenschaft ein Bau ist, an dem der Einzelne meist nur einen bescheidenen Anteil hat.

Geboren am 9. März 1880 in Lügde in Westfalen, trat Franz Pelster bereits am 1. Mai 1897 in den Jesuitenorden ein und wurde nach dem üblichen Ausbildungs- und Studiengang am 3. September 1911 zum Priester geweiht. P. Franz Ehrle, damals Schriftleiter der „Stimmen", bat 1915 den Provinzial der Deutschen Provinz, ihm P. Pelster nach München zu schicken, damit er später seine Arbeiten übernehme. Damit war über den weitern Lebensweg P.s entschieden. 1918 auf Grund der „Kritischen Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen" (erschienen 1920) zum Dr. phil. promoviert, begleitete er P. Ehrle nach Rom und wurde 1920 an die Pontificia Università Gregoriana berufen, um dort die Geschichte der mittelalterlichen Theologie zu dozieren. 1930 kam noch ein Lehrauftrag für Geschichte der Moraltheologie hinzu. Obwohl er meinte, vom „inneren Professoren-Eros" nichts in sich zu haben, erfüllte er seinen Lehrberuf mit großer

Treue. Nur gelegentlich stöhnte er (wie wir das alle tun) über die Last der Prüfungen und die Mühsal der zu leitenden Dissertationen. Es gab eigentlich nur eins, was ihn manchmal traurig stimmte: er fand unter den jüngern Kräften des Ordens niemanden, der bereit gewesen wäre, seine Arbeit zu übernehmen, wie er selbst Fr. Ehrles Erbe angetreten hatte. So hielt er auch noch im Schuljahr 1955/56 seine Vorlesungen und Übungen, bis ihn im Januar die letzte Krankheit zu Bett zwang. „Im übrigen: ‚Estote parati' ", schrieb er mir schon Neujahr 1954. Als ihm der Arzt um Ostern klarmachte, wie es um ihn stünde, war er bereit. Er mußte aber noch manche furchtbare Leidensstunde durchmachen, ehe ihn der Tod am Vigiltag der Apostelfürsten erlöste.

Wenn ich nun versuche, den verstorbenen Freund als Gelehrten zu würdigen, bin ich mir der Einseitigkeit eines solchen Nachrufes wohl bewußt. P. war ja schon 20 Jahre Ordensmann, ehe er etwas Wissenschaftliches veröffentlichte, und hätte 1957 das diamantene Jubiläum seiner Ordenszugehörigkeit feiern können. Das Ordensleben meines Freundes entzieht sich aber meinem Urteil und wohl dem Urteil der Welt überhaupt. Ich kann nur sagen, daß nach meinen Eindrücken P. seine Pflichten mit größter Selbstverständlichkeit erfüllte, und kann mir gar nicht vorstellen, daß er je in seinem Beruf schwankend oder unsicher geworden wäre.

P.s wissenschaftliche Arbeiten erstrecken sich über 36 Jahre (1920 bis 1955). Vorher liegen außer der Dissertation zwei Aufsätze und einige Rezensionen. In diesen 36 Jahren hat er außer dem mit A. G. Little gemeinsam verfaßten Buch über die Oxforder Theologie drei Bücher Kardinal Ehrles herausgebracht (s. unten!) und rund 140 Aufsätze und ungezählte Rezensionen, vor allem in dieser Zeitschrift, veröffentlicht. P. war einer ihrer Begründer, ihr erster Redakteur und später ein immer zuverlässiger Mitarbeiter. M. Grabmann nahm ihn in den Herausgeberstab der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters" auf und begründete mit ihm die für Seminar-Übungen bestimmte Reihe „Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia", zu der P. selbst drei Hefte beisteuerte. Wahrscheinlich wäre die Zahl seiner Aufsätze noch größer, wenn der zweite Weltkrieg und seine Folgen ihm nicht für fast 10 Jahre die Möglichkeit zu Forschungsreisen ganz genommen und die Publikationsmöglichkeiten stark eingeschränkt hätten. Aber die „Masse des bedruckten Papiers" ist ja nicht maßgebend, sondern der Geist, der sich in all diesen Arbeiten kundtut.

Wenn man bedenkt, daß jeder Forscher gern irgendwo anfängt, wo noch kein anderer tätig war, um sich sozusagen sein Arbeitsgebiet wie ein Pionier zu erobern, dann muß man die Pietät, mit der P. immer wieder an Ehrles Forschungen anknüpfte und seine Aufzeichnungen

verwertete, als etwas Besonderes ansehen. In Ehrle sah P. den großen Initiator der scholastischen Forschung und betrachtete es zeitlebens als Ehre und Verpflichtung, dessen Erbe fruchtbar zu machen. So ging er nicht aus Unvermögen von Ehrles Vorarbeiten aus, als ob er selbst keine Probleme gesehen hätte — seine Arbeiten beweisen das Gegenteil —, sondern weil er sich als Hüter einer großen Tradition wußte. Bezeichnend ist etwa — ich kann hier ja nur ein Beispiel geben —, daß er zu den Miscellanea Francesco Cardinale Ehrle (1924) einen Aufsatz über Heinrich von Harclay beisteuerte, dessen Bedeutung Ehrle als erster erkannt hatte. Wenige Jahre später betreute er die Drucklegung einer der bedeutendsten Arbeiten des Kardinals, um die dieser sich selbst nicht mehr kümmern konnte, nämlich „Gli Statuti della Facoltà di teologia di Bologna". 1933 gab er Ehrles Schrift „Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit" neu heraus (1935 ins Italienische übersetzt). 1951 würdigte er auf dem Internationalen Scholastischen Kongreß in Rom in einem groß angelegten Referat die Bedeutung H. Denifles und Fr. Ehrles für die Erforschung der mittelalterlichen Scholastik. 1954 gab er Ehrles Aufsätze „Zur Enzyklika *Aeterni Patris*" in Buchform heraus. In diesem Buch setzte P. dem großen Kardinal ein Denkmal besonderer Art. Denn hier publizierte er auch nochmals Ehrles berühmte Aufsätze, in denen er ein Programm für die Erforschung der Scholastik aufgestellt hatte, und wies in einer Fülle von Anmerkungen nach, wie anregend dieses Programm wirkte und wieviel von ihm im Lauf von 75 Jahren verwirklicht wurde. Dieses Programm hat ihn offenbar auch in seinen eigenen Arbeiten bestimmt.

P.s eigentliches Forschungsgebiet waren die literarhistorischen Probleme der Hochscholastik von etwa 1230 bis 1330. Er ging der Ideengeschichte nicht aus dem Weg. Probleme wie die Realdistinktion zwischen Wesen und Sein oder die Einheit der Wesensform oder die Einheit des Seins in Christus u. a. m. bestimmten ihn bei der Wahl gewisser Studien. Im ganzen war er aber mit Ehrle der Überzeugung, daß man zuerst noch viele literarhistorische Fragen beantworten müsse, ehe man eine Ideengeschichte der Hochscholastik schreiben könne. In einem Aufsatz über den Pariser Magister Stephanus de Poliniaco (Schol 20—24 [1949] 544) sagt er: „Allerdings müssen, bevor gebaut wird, Fundamente gelegt werden. Es sind Ausgaben zu machen — ein überaus mühsames und zeitraubendes Unternehmen, das aber auf die Dauer mehr Frucht trägt als die geistvollste Eintagshypothese." Verfolgt man P.s Aufsätze in der Reihenfolge ihres Erscheinens, so hat man zunächst den Eindruck sprunghaften Arbeitens, das — durch Neuerscheinungen oder eigene Funde angeregt — bald hier, bald dort einsetzt. Ordnet man sie aber sachlich, so wird der doppelte Wille deutlich, das angeblich bereits Gesicherte auf seine Haltbarkeit zu

prüfen und die Lücken unseres Wissens aufzuspüren und zu schließen. In beiden Richtungen hat P. Bleibendes geleistet.

Es ist hier natürlich unmöglich, auf viele Einzelheiten einzugehen. Denn dann gäbe es kein Ende. Es sei nur manches herausgehoben, was besonders bedeutsam erscheint. Wenn ich zunächst einmal „Paris" und „Oxford" unterscheide, so liegt das Schwergewicht der Forschungen P.s sicher bei der englischen Scholastik. Unter den „Parisern" interessierten ihn naturgemäß die vier Großen besonders. Die Albert-Forschung verdankt ihm neue Funde und die kritische Sicherung einzelner Werke. Bei Thomas begann er wie bei Albert mit kritischen biographischen Untersuchungen. Unter den spätern Arbeiten scheinen mir seine Beiträge zur chronologischen Bestimmung der Quodlibeta und vor allem der Nachweis der Echtheit einer Gruppe von sieben Opuscula (De instantibus usw.) aus der Spätzeit des Aquinaten besonders wichtig zu sein. Auch die Schule des Thomas hat P. vielfach beschäftigt, unter den Pariser Dominikanern besonders Johannes von Paris, den er neben Herveus als den hervorragendsten Thomisten an der Pariser Universität um die Wende des 13./14. Jahrhunderts ansieht. Für die Eckhart-Forschung ist die Veröffentlichung des von G. Mercati entdeckten Gutachtens der Theologen an der Kurie in Avignon von bleibender Bedeutung.

In die Auseinandersetzungen um die Authentizität der Summa Alexanders griff er mit mehreren Arbeiten über die Quästionen des Franziskaners und die aus seiner Umgebung ein, Arbeiten, die sich durch besondere methodische Sauberkeit und nicht geringen Scharfsinn auszeichnen. Bonaventura hat er, wenn ich nicht irre, nur in einem Aufsatz behandelt; aber er entdeckte in Richardus Rufus de Cornubia einen höchst interessanten kritischen Schüler Bonaventuras. Ehe wir uns zu der Oxforder Gruppe wenden, zu der er gehört, sei wenigstens ganz kurz auf die stattliche Reihe der Pariser Franziskaner hingewiesen, über die er Neues zu sagen wußte: Odo Rigaldi, Richard von Mediavilla (= Meneville, wie P. feststellte), Petrus de Trabibus, Petrus Aureoli, über dessen Schrifttum er weithin Klarheit schaffte, und schließlich Nikolaus von Lyra.

Der englischen Hochscholastik hat P. sich mit Vorliebe gewidmet und mehrere Englandreisen benutzt, um sich mit den Handschriftenschätzen des Britischen Museums, der Bodleiana und anderer Bibliotheken vertraut zu machen. Als ich ihm 1950 nahelegte, uns eine Geschichte der theologischen Literatur vom 9. bis 14. Jahrhundert zu schenken, antwortete er mir, das würde ein frommer Wunsch bleiben, er habe nur manchmal mit der Versuchung gespielt, eine Literaturgeschichte der englischen Scholastik des 13./14. Jahrhunderts zu schreiben. Schade, daß daraus nichts geworden ist. Wir nehmen aber mit

großem Dank seine zahlreichen Vorarbeiten in den Einzeluntersuchungen hin, die unsere Kenntnis der Oxforder Scholastik von Richard Fishacre O. P. († 1248) bis zu Heinrich von Harclay († 1316) erheblich erweiterten. Neben dem Franziskaner Richardus Rufus, von dem er nach und nach in acht Aufsätzen ein konkretes Bild gab, war Thomas von Sutton O. P. sein bevorzugter Autor. Durch die Beschäftigung mit ihm kam er dazu, sich mit den Korrektorien zu befassen. Hier machte er eine wichtige Entdeckung: er fand Wilhelm de la Mares „Declarationes de variis sententiis fratris Thomae", d. h. das „Urkorrektorium". Die Edition dieses wichtigen Textes in den „Opuscula et textus" (Fasc. XXI) ist eine seiner letzten Arbeiten (1955). Unter den Weltklerikern interessierte ihn Adam von Bocfield (Mitte des 13. Jahrhunderts) als früher Aristoteleskommentator und der schon genannte Heinrich von Harclay als „einer der Initiatoren der neuen kritischen Theologie des 14. Jahrhunderts" (Schol 28 [1953] 239). Nach dem, was P. Pelster mir gelegentlich erzählte, hat er dessen Quästionen kopiert, um eine Ausgabe vorzubereiten. Hoffentlich verschwindet diese Kopie nicht in einem Archiv, sondern findet einen verständnisvollen Bearbeiter und Editor. Es gibt ja heute mehr als eine Gelegenheit, kritische Ausgaben neuer Texte zum Druck zu bringen. Das große Ansehen, dessen P. sich in England erfreute, kam klar zum Ausdruck, als der Altmeister der Oxforder Historiker, A. G. Little, ihn aufforderte, die in einer Hs. der Bodleiana stehende Sammlung von Oxforder Universitätspredigten aus dem Ende des 13. Jahrhunderts in einem gemeinsamen Buch zu bearbeiten. Die Frucht der Zusammenarbeit, „Oxford Theology and Theologians, A. D. 1282—1302" (1934), wird immer eine Fundgrube für alle weitere Forschung über Oxforder Theologen des ausgehenden 13. Jahrhunderts bleiben.

Hinter all den Arbeiten über die Theologen um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert steht das Bemühen, Klarheit über die Entstehung der „neuen kritischen Theologie" zu gewinnen, die P. keineswegs als Niedergang der Scholastik ansah. Mich wies er 1921 auf einen der wichtigsten Theologen der „Übergangszeit" hin, Durandus de S. Porciano O. P. Er selbst mühte sich um Johannes Duns Scotus, Petrus de Trabibus, Petrus Aureoli, Heinrich von Harclay, Wilhelm von Alnwick und gelegentlich auch um Wilhelm von Ockham selbst. Bei alldem kämpfte er um die Freiheit der Theologie (im Sinne der bekannten Erklärung Pius' XI. in der Enzyklika *Studiorum Ducem:* „At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant" etc.). In seinem großen Artikel über „Die Autorität des hl. Thomas in den katholischen Schulen und den kirchlichen Wissenschaften", der zuerst spanisch in den Estudios Eclesiasticos und dann englisch in den Franciscan Studies (1953) erschien, wendete er sich mit aller Schärfe gegen den Versuch, die thomistische

Philosophie und Theologie im Sinn der „Vierundzwanzig Thesen" als die allein kirchlich-korrekte Lehre hinzustellen und Äußerungen Pius' XII. in diesem Sinn zu deuten. Anfang 1954 schrieb er mir: „Übersehen Sie ja nicht die Papstansprache bei Gelegenheit des Jubiläums der Gregoriana. Sie steht in AAS und ist richtunggebend und befreiend. Für mich war es eine besondere Freude, da meine ausgesprochenen „Häresien" bestätigt wurden. Ich habe aber gar keinen Anteil daran, vielleicht höchstens indirekt??"

Ich habe bei weitem nicht alle Probleme berührt, mit denen P. sich befaßt hat (wie etwa die Aristoteles-Übersetzungen, Einzelfragen der Theologie des 11. und 12. Jahrhunderts u. a. m.), hoffe aber, der Leistung des großen Forschers gerecht geworden zu sein. Er selbst dachte sehr bescheiden über seine Arbeiten. „Ich habe mich immer", so schrieb er mir einmal, „als Kärrner betrachtet, der Schutt abfährt und Bausteine heranbringt, damit andere bauen können. Das ist genug!" Als ich ihm vorschlug, seine wichtigeren Aufsätze gesammelt herauszugeben, winkte er mit der Bemerkung ab, das seien Fossilien. Solche ironischen Äußerungen darf man natürlich nicht wörtlich nehmen. Aber der nüchterne Westfale stand nicht nur andern, sondern auch sich selbst kritisch gegenüber und schätzte die Grenzen menschlichen Könnens und — menschlichen Nachruhms ganz richtig ab.

Ein Wunsch ist meinem Freund nicht erfüllt worden. Er wollte gern in heimatlicher Erde bestattet, „nicht in so ein Schott geschoben werden, wie hier auf dem Campo Verano. Aber das hängt von der Vorsehung ab und nicht von mir." Nun ruht sein Leib auf dem Campo Verano. Wir hoffen aber, daß seine wahrhaft fromme und edle Seele, geläutert durch die schweren Leiden der letzten Monate, eingegangen ist in den Frieden und das Ewige Licht des Herrn.

Verzeichnis der von Franz Pelster S. J. verfaßten Aufsätze und Bücher[1]

Von Adolf Schönmetzer S. J.

1 Das hl. Meßopfer. Skizzen für den Religionsvortrag im katholischen Gesellenverein. Köln *1911.*

2 Der Katalog des Bartholomäus von Capua und die Echtheitsfrage bei den Schriften des hl. Thomas von Aquin: ZKathTh 41 *(1917)* 820—832.

3 Der Heinrich von Gent zugeschriebene Catalogus virorum illustrium und sein wirklicher Verfasser: HistJb 39 *(1919)* 253—268.

4 Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen: Ergänzungshefte zu StimmZeit II. Reihe, Forschungen, 4. Heft, Freiburg i. Br. *1920.*

5 Die Bollandisten und ihr Werk: StimmZeit 99 (1920) 517—531.

6 Der „Tractatus de natura boni". Ein ungedrucktes Werk aus der Frühzeit Alberts des Großen: ThQschr 101 (1920) 64—90.

7 Die älteren Biographien des hl. Thomas von Aquino [Vitae des Bernhard Gui, Peter Calo, Wilhelm v. Tocco]: ZKathTh 44 (1920) 242—274 366—397.

8 Exegetische Schriften des Alexander von Hales: Bibl 2 *(1921)* 453—457.

9 Wilhelm von Vorillon, ein Skotist des 15. Jahrhunderts: FranzStud 8 (1921) 48—66.

10 Wann hat Petrus Lombardus die „Libri IV Sententiarum" vollendet?: Greg 2 (1921) 387—392.

11 Albert der Große und der Tractatus de inquisitione haereticorum: ZKathTh 45 (1921) 609—627.

12 Thomas von York O.F.M. als Verfasser des Traktats „Manus quae contra omnipotentem tenditur": ArchFrancHist 15 *(1922)* 3—22.

13 Zu den exegetischen Schriften des Alexander von Hales. Eine Berichtigung und Ergänzung: Bibl 3 (1922) 209—211.

14 Echtheitsfragen bei den exegetischen Schriften des hl. Thomas von Aquin: Bibl 3 (1922) 328—338 4 (1923) 300—311.

15 Alberts des Großen Jugendaufenthalt in Italien: HistJb 42/2 (1922) 102—106.

16 Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters. Ein Beitrag und eine Ergänzung: ThQschr 103 (1922) 37—56.

17 Thomas von Sutton O.Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre: ZKathTh 46 (1922) 212—253 361—401.

18 Alberts des Großen neu aufgefundene Quaestionen zu der aristotelischen Schrift „De animalibus": ZKathTh 46 (1922) 332—334.

19 Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters: BeitrGPhMA Suppl.-Bd. 2 (Münster/W. *1923*) 89—118.

20 La giovinezza di S. Tommaso d'Aquino. Studio critico sulle fonti: CivCatt 74/1 (1923) 385—400.

21 La famiglia di S. Tommaso d'Aquino. Studio sulle fonti: CivCatt 74/2 (1923) 401—410.

22 I parenti prossimi di S. Tommaso d'Aquino: CivCatt 74/4 (1923) 299—313.

23 Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben: FranzStud 10 (1923) 1—32.

---

[1] Das Verzeichnis enthält nur die wichtigsten wissenschaftlichen Artikel und Bücher. Nicht aufgeführt sind die Beiträge in Nachschlagewerken. Benutzt wurden ein Verzeichnis, das P. Z. Alszeghy S. J., Rom, zur Verfügung stellte, und die Katalogzettel von Jos. Koch, Köln.

24 De concordantia dictorum Thomae. Ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Thomas von Aquino: Greg 4 (1923) 72—105.
25 Zur Forschung nach den echten Schriften des hl. Thomas von Aquin: PhJb 36 (1923) 36—49.
26 Neue philosophische Schriften Alberts des Großen: PhJb 36 (1923) 150—168.
27 Zur Datierung einiger Schriften Alberts des Großen: ZKathTh 47 (1923) 475—482.
28 Schriften des Thomas Sutton in der Universitätsbibliothek zu Münster: ZKathTh 47 (1923) 483—494.

29 Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quaestionen: Miscellanea Francesco Ehrle, Scritti di storia e paleografia, 1. Per la storia della teologia e della filosofia (Studi e Testi 37; Roma *1924*) 307—356.
30 Pubblicazioni dell'E^mo^ Ehrle: Miscellanea Francesco Ehrle, Album (Studi e Testi 42; Roma 1924) 17—28 (ohne Namen).
31 Die Expositio super quatuor evangelia ad litteram des hl. Thomas von Aquin. Ein Nachtrag und ein Beitrag zur Erklärung des Wortes postille: Bibl 5 (1924) 64—72.
32 Wann ist das zwölfte Quodlibet des hl. Thomas von Aquin entstanden?: Greg 5 (1924) 278—286.
33 Literargeschichtliche Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi: ZKathTh 48 (1924) 500—532.
34 Zu Richardus Rufus de Cornubia: ZKathTh 48 (1924) 625—629.

35 Die Bibliothek von Santa Caterina zu Pisa, eine Büchersammlung aus den Zeiten des hl. Thomas von Aquin: Xenia Thomistica Bd. 3 (Romae *1925*) 249 bis 280.
36 La Quaestio disputata de Saint Thomas „De unione Verbi Incarnati": ArchivesPh 3 (1925) 342—389 (= 3/2, 198—245).
37 Zur Datierung der Quaestio disputata De spiritualibus creaturis: Greg 6 (1925) 231—247.

38 Die Herkunft des Richard von Mediavilla O.F.M.: PhJb 39 *(1926)* 172—178.
39 Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule. Ein Beitrag zur Geschichte des theologischen Lehrbetriebes an der Oxforder Universität: Schol 1 (1926) 50—80.
40 Zwei unbekannte philosophische Traktate des Robert Grosseteste: Schol 1 (1926) 572—573.
41 Zur Jugendgeschichte des hl. Thomas von Aquin: ThRev 24 (1926) 433—437.
42 S. Thomae de Aquino Quaestiones de natura fidei, ex Commentario in libri tertii sententiarum distinctiones 23 et 24, sec. fidem manuscriptorum denuo edidit . . .: Opuscula et Textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J., 3, Monasterii 1926.

43 Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin: Greg 8 *(1927)* 508—538 10 (1929) 52—71 387—403.
44 Die Bedeutung der Sentenzenvorlesung für die theologische Spekulation des Mittelalters. Ein Zeugnis aus der ältesten Oxforder Dominikanerschule [Richardus Fishacre]: Schol 2 (1927) 250—255.
45 Duns Scotus nach englischen Handschriften: ZKathTh 51 (1927) 65—80.

46 Correspondance [bezüglich englischer Scotus-Hss.]: RevHistEccl 24 *(1928)* 389—391.
47 Thomas von Sutton O.Pr. als Verfasser zweier Schriften über die Einheit der Wesensform: Schol 3 (1928) 411—413.

48 Roger Marston O.F.M. († 1303), ein englischer Vertreter des Augustinismus: Schol 3 (1928) 526—556.
49 Richard von Knapwell O.P. Seine Quaestiones disputatae und sein Quodlibet: ZKathTh 52 (1928) 473—491.
50 Thomae de Sutton O.P. Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et

esse, secundum fidem manuscriptorum primum edidit . . .: Opuscula et Textus . . . Ser. schol. 5, Monasterii 1928.

51 Zur Frage nach der Möglichkeit einer beatitudo naturalis: Schol 4 *(1929)* 255—260.
52 Roger Bacons Compendium studii theologiae und der Sentenzenkommentar des Richardus Rufus: Schol 4 (1929) 410—416.
53 Zur Scotus-Forschung: ThRev 28 (1929) 145—152.
54 Literargeschichtliche Beiträge zu Robert von Melun, Bischof von Hereford, † 1167: ZKathTh 53 (1929) 564—579.

55 An Oxford Collection of Sermons of the End of the Thirteenth Century: Ms. Laud. Misc. 511. SC. 969: Bodleian Quart. Record 6 *(1930)* 169—172.
56 Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de Pedro Aureoli O.F.M. († 1322): EstudEcl 9 (1930) 462—479 10 (1931) 449—474.
57 Eine Münchener Handschrift des beginnenden vierzehnten Jahrhunderts mit einem Verzeichnis von Quaestionen des Duns Scotus und Herveus Natalis: FranzStud 17 (1930) 253—272.
58 Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus: PhJb 43 (1930) 474—487 44 (1931) 79—92.
59 Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256: Schol 5 (1930) 46—78.
60 Das vermeintliche Original der Sentenzen des Petrus Lombardus: Schol 5 (1930) 569—573.
61 Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre († 1248): ZKathTh 54 (1930) 518—553.

62 Intorno all'origine e all'autenticità della „Summa" di Alessandro di Hales: CivCatt 82/1 *(1931)* 37—49 414—431.
63 Il Florilegium Patristicum e pubblicazioni Anselmiane: CivCatt 82/2 (1931) 147—151.
64 L'„Universalità" del B. Alberto Magno: CivCatt 82/4 (1931) 385—390.
65 Zur Geschichte der Schule von Salamanca: Greg 12 (1931) 303—313.
66 Zum Problem der Summa des Alexander von Hales: Greg 12 (1931) 426—446.
67 Les „Declarationes" et les Questions de Guillaume de la Mare: RechThAncMéd 3 (1931) 397—411.
68 Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales [Johannes de Rupella, Odo Rigaldi, Guillelmus de Militone (Middleton), Guiardus v. Laon, Odo de Castro Radulphi, Gualterus de Castro Theoderici]: Schol 6 (1931) 321—353.
69 Zur Echtheitsfrage der Schriften des hl. Thomas von Aquin: ThRev 30 (1931) 485—490.

70 De traditione manuscripta quorumdam operum Sancti Alberti Magni: Alberto Magno: Atti della Settimana Albertina celebrata in Roma nei giorni 9—14 Nov. 1931 (Romae *1932*) 81—105.
71 Das Compendium de negotio naturali „Summa naturalium" ein echtes Werk Alberts des Großen: PhJb 45 (1932) 316—324.
72 Zur Überlieferung einiger exegetischer Schriften Alberts des Großen: Schol 7 (1932) 257—268.
73 Zur Datierung der Aristotelesparaphrase des hl. Albert des Großen: ZKathTh 56 (1932) 423—436.

74 Eine Kontroverse zwischen englischen Dominikanern und Minoriten über einige Punkte der Ordensregel. Mit einem unveröffentlichten Traktat des Thomas Sutton O.Pr.: ArchFrPraed 3 *(1933)* 57—80.
75 Ugo da S. Vittore e la sua dottrina sui sacramenti: CivCatt 84/1 (1933) 273 bis 275.
76 Un nuovo trattato di S. Tommaso?: CivCatt 84/3 (1933) 65—69.

77 Die Quaestionen des Alexander von Hales: Greg 14 (1933) 401—422. 501 bis 520.
78 Beiträge zur Aristotelesbenutzung Alberts des Großen: PhJb 46 (1933) 450 bis 463 47 (1934) 55—64.
79 Les „Quaestiones" de Guiard de Laon dans „Assise Bibl. comm. 138": RechThAncMéd 5 (1933) 369—390.
80 Bibliophile Köpfe: Franz Kardinal Ehrle als Bibliothekar der Vatikana. — Verzeichnis der von Kardinal Ehrle verfaßten Artikel und Bücher: Sankt Wiborada 1 (1933) 134—145.
81 Die „Sententia super librum phisicorum fratris Alberti" in Cod. 496 der Stadtbibliothek Brügge: Schol 8 (1933) 99—101.
82 Neue Schriften des englischen Franziskaners Richardus Rufus von Cornwall (um 1250): Schol 8 (1933) 561—568 9 (1934) 256—264.
83 Eine Handschrift mit Predigten des Richard Fishacre O.P. und anderer Oxforder Lehrer. Cod. B. 15. 38. James 373 des Trinity College in Cambridge: ZKathTh 57 (1933) 614—617.
84 Ehrle, Kardinal F., Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Zweite, vermehrte Auflage, besorgt von F. Pelster S. J., Freiburg i. Br. 1933.
85 De Vries, J., De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis: Opuscula et Textus ... Ser. schol. 14, Monasterii 1933 [Textus partim ex Cod. Vat. lat. 781 opera R.P. Fr. Pelster: cf. praef. p. 7].
86 Little, A. G. — Pelster, F., Oxford Theology and Theologians c. A. D. 1282 bis 1302: Oxford Historical Society, 96; Oxford *1934*.
87 Il Cardinale Francesco Ehrle. La vita di un dotto a servizio della Chiesa: CivCatt 85/2 (1934) 449—461 85/3 (1935) 17—27.
88 Der Brief Eugens III. an Bischof Heinrich von Beauvais und die Datierung der Libri IV Sententiarum: Greg 15 (1934) 262—266.
89 Eine ungedruckte Einleitung zu einer zweiten Auflage des „Eulogium ad Alexandrum III Johannis Cornubiensis": HistJb 54 (1934) 223—229.
90 Franz Kardinal Ehrle, 1845—1934. Ein Vorbild priesterlichen Lebens und Wirkens: Sanctificatio Nostra 5 (1934) 289—296.
91 Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon: Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Studien u. Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet, hsg. v. A. Lang u. a.: BeitrGPhMA Suppl.-Bd. 3/2 (Münster/W. *1935*) 1099—1124.
92 Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin: Greg 16 (1935) 325—348 531—561 17 (1936) 377—406.
93 Von unseren Verstorbenen: Kardinal Franz Ehrle: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu nr. 103 (1935) 431—445.
94 Um die Datierung von Alberts des Großen Aristotelesparaphrase: PhJb 48 (1935) 443—461.
95 Die ersten beiden Kapitel der Erklärung Alberts des Großen zu De animalibus in ihrer ursprünglichen Fassung. Nach Cod. Vat. lat. 718: Schol 10 (1935) 229—240.
96 Ehrle, Fr. Card., S. J., La scolastica e i suoi compiti odierni. Traduzione autorizata di G. Bruni dalla 2 tedesca a cura di F. Pelster S. J., Torino 1935.
97 Die älteste Abkürzung und Kritik vom Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura ein Werk des Richardus Rufus de Cornubia (Paris 1253—1255): Greg 17 *(1936)* 195—223.
98 Adam von Bocfeld (Bockingfold), ein Oxforder Erklärer des Aristoteles um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Sein Leben und seine Schriften: Schol 11 (1936) 196—224.
99 Beiträge zur Erforschung des schriftlichen Nachlasses Odo Rigaldis: Schol 11 (1936) 518—542.
100 L'Istituto Alberto Magno in Colonia e la nuova edizione delle opere del S. Dottore: CivCatt 87/1 (1936) 231—239.
101 Franziskanerlehrer um die Wende des 13. und zu Anfang des 14. Jahrhunderts

in zwei ehemaligen Turiner Hss. — Nach Aufzeichnungen von Kardinal Ehrle † [Richard v. Conington, Wilhelm v. Alnwik, Alexander v. Alessandria]: Greg 18 *(1937)* 291—317.

102 Cod. 152 der Bibliothek von S. Antonio in Padua und seine Quästionen: RechThAncMéd 9 (1937) 23—55.

103 Les manuscrits de Bombolognus de Bologne, O.P.: RechThAncMéd 9 (1937) 404—412.

104 Einige Angaben über Leben und Schriften des Robertus Pullus, Kardinals und Kanzlers der römischen Kirche († 1146): Schol 12 (1937) 239—247.

105 Zwei ehemalige Turiner Handschriften aus dem Kreis um Alexander von Hales: Schol 12 (1937) 519—546.

106 Kardinal František Ehrle, Scholastika a její úkoly v naší době. Zásadní poznámky k její charakterislice. Autorisavaný překlad P. Aloise Jemelky T. J. podle 2. vy dáni. V Praze 1937.

107 Beiträge zur Bestimmung der theologischen Stellung des Petrus de Trabibus (vor 1300). Nach Aufzeichnungen von Kardinal Ehrle: Greg 19 *(1938)* 37—57. 376—403.

108 Das Heimatland des Richard von Mediavilla: Schol 13 (1938) 399—406.

109 Quaestionen des Franziskaners Richardus Rufus de Cornubia (um 1250) in Cod. VII C. 19 der Nationalbibliothek Neapel und Cod. 138 der Stadtbibliothek Assisi: Schol 14 *(1939)* 215—233.

110 Das Thomas-Fragment in Cod. B VII 9 der Universitätsbibliothek Basel: PhJb 52 (1939) 85—91.

111 Die zweite Rede Markwarts von Randeck für die Aussöhnung des Papstes mit Ludwig dem Bayern: HistJb 60 *(1940)* 88—114.

112 Albertus Magnus: Katorriku Daijiten Jochi Daigaku (Tokio) 1 (1940) 46—47.

113 Aus der Frühzeit deutscher Scholastik und deutscher Frömmigkeit. Mitteilungen aus einer Paderborner Handschrift (Cod. Vat. Palat. 482): Schol 15 (1940) 533—559.

114 Der Traktat „De ordinando Pontifice" und sein Verfasser Humbert von Moyenmoutier, Humbertus a Silva Candida: HistJb 61 *(1941)* 88—115.

115 Mitteilungen zur Frühscholastik aus einer Wiener und einer Klosterneuburger Hs.: PhJb 54 (1941) 109—114.

116 Ein Schulbücherverzeichnis aus der Mindener Dombibliothek in der Mitte des 11. Jahrhunderts: Schol 16 (1941) 534—553.

117 Admonitiones des Provinzialpriors der Teutonia an die Brüder des Straßburger Konvents (1307?): ArchFrPraed 12 *(1942)* 307—312.

118 Die römische Synode von 1060 und die von Simonisten gespendeten Weihen: Greg 23 (1942) 66—90.

119 Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16. Jahrhunderts: Michael Bartholomaeus Salón O.E.S.A. und Dominicus Báñez O.P.: Schol 17 (1942) 385—411.

120 Zwei Verträge über Druck und Verlag der Institutiones Morales des Johannes Azor S. J.: ArchHistSJ 12 *(1943)* 134—144.

121 Thomistische Streitschriften gegen Aegidius Romanus und ihre Verfasser: Thomas von Sutton und Robert von Orford O. P.: Greg 24 (1943) 135—170.

122 Der Heidelberger Magister artium und Baccalarius theologiae Heilmann Wunnenberg als Lehrer des Marsilius von Inghen und Erklärer der Sentenzen: Schol 19 *(1944)* 83—86.

123 „Nominales" und „Reales" im 13. Jahrhundert: Soph 12—14 (1944—*1946*) 154—161.

124 Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magisters Richard von Knapwell O. P.: ArchFrPraed 16 (1946) 83—106.

125 Ein anonymer Traktat des Johannes von Paris O. P. über das Formenproblem in Cod. Vat. lat. 862: DivThom(Fr) 24 (1946) 3—28.

126 Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt? Ein Beitrag zur Erforschung der Natur und Geschichte der Reportata und Principia: Greg 27 (1946) 220—260.
127 Das Dekret Bischof Burkhards von Worms (1000—1025) in vatikanischen Hss.: Miscellanea Giovanni Mercati Bd. 2, Studi e Testi 122 (Città del Vaticano 1946) 114—157.

128 Das Dekret Burkhards von Worms in einer Redaktion aus dem Beginn der Gregorianischen Reform (Cod. Vat. lat. 3809 und Cod. Monacen. lat. 4570): Studi Gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma Gregoriana raccolti da G. G. Borino nel IX centenario del primo esilio di Ildebrando, I (Roma *1947*) 321—351.
129 Thomas von Sutton und das Correctorium „Quare detraxisti": Mélanges Auguste Pelzer, Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Msgr. Auguste Pelzer . . ., Univ. de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3me série, fasc. 26 (Louvain 1947) 441—466.
130 Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. Eine kritische Übersicht: Greg 28 (1947) 78—100; 29 (1948) 62—87.
131 Das Ur-Correctorium Wilhelms de la Mare. Eine theologische Zensur zu Lehren des hl. Thomas: Greg 28 (1947) 220—235.

132 Die anonyme Verteidigungsschrift der Lehre Gilberts von Poitiers im Cod. Vat. 561 und ihr Verfasser Canonicus Adhemar von Saint-Ruf in Valence (um 1180): Studia Mediaevalia in honorem A. R. P. Raimundi Josephi Martin O. P., S. Theologiae Magistri LXXum natalem diem agentis (Brugis Flandrorum *1948*) 113—146.
133 Die Pariser Verurteilung von 1241. Eine Frage der Datierung: ArchFrPraed 18 (1948) 405—417.
134 Die Quaestio Alberts des Großen über das Eine Sein in Christus nach Cod. Vat. lat. 4245. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems: DivThom(Fr) 26 (1948) 3—25.

135 Neuere Forschungen über die Aristoteles-Übersetzungen des 12. und 13. Jahrhunderts. Eine kritische Übersicht: Greg 30 *(1949)* 46—77.
136 Magister Stephanus de Poliniaco und seine Quästionen. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie vor Bonaventura und Thomas: Schol 20—24 (1945 bis 1949) 544—564.
137 Gilbert de la Porrée, Gilbertus Porretanus oder Gilbertus Porreta?: Schol 20 bis 24 (1945—1949) 401—403.
138 Der Oxforder Theologe Richardus Rufus O.F.M. über die Frage: „Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo": RechThAncMéd 16 (1949) 259—280.

139 Il Cardinale Mendoza e la sua dottrina sull'unione con Cristo: CivCatt 101/3 *(1950)* 65—69.
140 Neue Textausgaben von Werken des hl. Thomas, des Johannes Pecham und Vitalis de Furno: Greg 31 (1950) 284—303.
141 Richardus Rufus Anglicus O.F.M. (c. 1250), ein Vorläufer des Duns Scotus in der Lehre von der Wirkung der priesterlichen Lossprechung: Schol 25 (1950) 549—552.
142 Ein Elogium Joachims von Fiore auf Kaiser Heinrich II. und seine Gemahlin, die heilige Kunigunde: Liber Floridus. Mittellateinische Studien, Festschrift Paul Lehmann (St. Ottilien 1950) 329—354.

143 Die Quaestio Heinrichs von Harclay über die zweite Ankunft Christi und die Erwartung des baldigen Weltendes zu Anfang des XIV. Jahrhunderts: Arch. Ital. per la Storia della Pietà 1 *(1951)* 25—82.
144 Quodlibeta und Quaestiones des Nikolaus von Lyra O.F.M. († 1349): Mélanges Joseph de Ghellinck S. J. (Gembloux 1951) 951—973.
145 Heinrich Denifle O. P. und Franz Ehrle S. J. in ihrer Bedeutung für die Erforschung der mittelalterlichen Scholastik: Acta Congressus Scholastici Internationalis (Roma 1951) 41—52.

146 Zur Datierung der Correctoria und der Schriften des Johannes von Paris O. P.: DivThom(Fr) 30 *(1952)* 417—438.
147 Die Quästionen des Johannes von Walsham O.F.M. Ein Beitrag zur Erforschung der Franziskanerschule von Cambridge: FranzStud 34 (1952) 129—146.
148 Die Kommentare zum vierten Buch der Sentenzen von Wilhelm von Ware, zum ersten Buch von einem Unbekannten und von Martin von Alnwick in Cod. 501 Troyes: Schol 27 (1952) 344—367.
149 Drei monumentale Ausgaben scholastischer Theologie [Glossa Alexandri de Hales in IV lb. sent., ed. Coll. S. Bonav. Quaracchi 1951; Alberti M. Op. omn. t. 28 De bono, ed. H. Kühle u. a., Münster 1951; Ioannis Duns Scoti O.F.M. Op. omn. vol. 1—2, Civ. Vatic. 1950]: Schol 27 (1952) 241—247.
150 Das Wachstum der Seligkeit nach der Auferstehung. Um die Auslegung von S. Th. I—II q. 4 a. 5 ad 5: Schol 27 (1952) 561—563.
151 Nikolaus von Lyra und seine Quaestio de usu paupere: ArchFrancHist 46 *(1953)* 211—250.
152 La autoridad de Santo Tomás en las escuelas y ciencias eclesiasticas. Nuestro sentir a proposito de dos recientes articulos: EstudEcl 27 (1953) 143—166.
153 The Authority of St. Thomas in Catholic Schools and the Sacred Sciences: FrancStud 13 (1953) 1—26.
154 Die indirekte Gewalt der Kirche über den Staat nach Ockham und Petrus de Palude: Schol 28 (1953) 78—82.
155 Theologisch und philosophisch bedeutsame Quästionen des W[ilhelm] von Macclesfield O. P., H[einrich] von Harclay und anonymer Autoren der englischen Hochscholastik in Cod. 501 Troyes: Schol 28 (1953) 222—240.
156 Die Lehre Ockhams vom Grund der Möglichkeit der Possibilien: Schol 28 (1953) 405—407.
157 Franz Kardinal Ehrle, Zur Enzyklika „Aeterni Patris". Text und Kommentar. Zum 75jährigen Jubiläum der Enzyklika neu hsg. von Franz Pelster S. J. (Sussidi eruditi, 6) Roma *1954*.
158 Zur Überlieferung des Quodlibet und anderer Schriften des Petrus Aureoli O.F.M.: FrancStud 14 (1954) 392—411.
159 Die Konkordanz „Veritatis et sobrietatis verba loquor" ein Werk des Benedikt von Asinago O. P. oder des Thomas von Sutton O. P.?: Schol 29 (1954) 244 bis 249.
160 Zur Frage des Laxismus: Schol 29 (1954) 396—400.
161 Zur ersten Polemik gegen Aureoli: Raymundus Bequini O. P., seine Quästionen und sein „Correctorium Petri Aureoli", das Quodlibet des Jacobus de Apamiis O.E.S.A.: FrancStud 15 *(1955)* 30—47.
162 Einige ergänzende Angaben zum Leben und zu den Schriften des Wilhelm de la Mare O.F.M.: FranzStud 37 (1955) 75—80.
163 Die Thomas von Aquin zugeschriebenen Opuscula De instantibus, De natura verbi intellectus, De principio individuationis, De genere, De natura accidentis, De natura materiae, De quatuor oppositis und ihr Verfasser: Greg 36 (1955) 21—49.
164 Eine ungedruckte Quaestio des hl. Thomas von Aquin über die Erkenntnis der Wesenheit der Seele: Greg 36 (1955) 618—625. — Dgl. ins Ital. übs.: Soph 24 (1956) 197—202.
165 Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albert des Großen: Schol 30 (1955) 388—402.
166 Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare O.F.M. de variis sententiis S. Thomae Aquinatis, primum edidit Fr. Pelster S. J.: Opuscula et Textus, ser. scholast. 21; Münster/W. *1956*.
167 Die Berechtigung einer Philosophie im Innern des christlichen Gedankens: Schol 31 (1956) 404—412.
168 Kleine Beiträge zur Literaturgeschichte der Scholastik. Cod. 739 der Stadtbibliothek Toulouse mit teilweise unbekannten Quästionen des Thomas von Sutton O. P., Johannes von Paris O. P., Aegidius Romanus und Heinrich von Friemar O.E.S.A.: Schol 32 *(1957)*.

Sachweiser[2]

Adam v. Bocfeld (Bockingfold) 98
Adhemar v. Saint-Ruf/Valence 132
Admonitiones an Straßburger Konvent O. P. 117
Aegidius Romanus 121 168
Albertus Magnus: Persönlichkeit 4 15 64 112
— Werke 4 6 11 18 26 70—73 78 81 94 95 100 134 149 165
Alexander v. Alessandria 101
Alexander v. Hales 8 13 62 66 68 77 105 149
Anselm v. Canterbury 63
Aristoteles-Benützung u. -Übersetzung 19 73 78 92 94 95 135
Assisi: Bibl. comm. Cod. 138 79 109
Azor, Johannes, S. J. 120

Báñez, Dominicus, O. P. 119
Bartholomäus v. Capua 2
Basel: Univ. Bibl. Cod. B VII 9 110
Beatitudo naturalis 51
Benedikt v. Asinago O. P. 159
Bequini, Raymundus, O. P. 161
Bernhard Gui 7
Bollandisten 5
Bombolognus v. Bologna, O. P. 103
Bonaventura 33 97
Burkhard v. Worms 127 128
Brügge, Bibl. comm. Cod. 496 81

Cambridge: Franziskanerschule 147
— Trin. Coll. Cod. B. 15. 38. James 373 83

Denifle, Heinrich, O. P. 145
Dominikanerschule 44 74
Duns Scotus, Johannes 23 45 46 53 57 58 126 149

Eckehart-Prozeß 91
Ehrentitel scholastischer Lehrer 16
Ehrle, Franz, Kard. 30 80 87 90 93 106 145
Eugen III., Papst 88

Fishacre: s. Richard F.
Franziskanerschule 39 101
Frömmigkeit des Mittelalters 113
Frühscholastik 113 115

Gilbert v. Poitiers 132
Gilbertus Porreta 137
Gualterus de Castro Theoderici 68
Guiardus v. Laon 68 79
Guilelmus: s. Wilhelm

Heinrich II., Kaiser 142
Heinrich v. Friemar O.E.S.A. 168
Heinrich v. Gent 3
Heinrich v. Harclay 29 143 155
Herveus Natalis 57
Hugo v. St. Viktor 75
Humbert v. Silva Candida 114

Jacobus de Apamiis, O.E.S.A. 161
Joachim v. Fiore 142
Johannes Duns Scotus: s. Duns Sc.
Johannes Cornubiensis 89
Johannes v. Paris, O. P. 125 146 168
Johannes v. Pecham 140
Johannes de Rupella 68
Johannes v. Walsham, O.F.M. 147

Klosterneuburg: Stiftsbibl. 115
Kunigunde, Kaiserin 142

Laxismus 160
London: Verurteilung (v. 1286) 124

Markwart v. Randeck 111
Mendoza, Kard. 139
Meßopfer 1
Minden: Dombibl. 116
Minoritenschule 74
Moraltheologie 119 120
München, Staatsbibl. 52
Münster: Univ.-Bibl. 28

Neapel: Bibl. naz. Cod. VII C. 19 109
Nikolaus v. Lyra 144 151
Nominalismus 123

Ockham: s. Wilhelm v. O.
Odo de Castro Radulphi 68
Odo Rigaldi 68 99
Ordensregel-Kontroverse 74
Oxford: Schule 39 44 55 83 86 98 138
— Bodl. Cod. Laud. Misc 511 SC. 969 55

Padua: Bibl. S. Antonio Cod. 152 102
Paris: Schule 59
Paris: Verurteilung (v. 1241) 133
Petrus Aureoli, O.F.M. 56 158 161

[2] Es werden nur Namen oder Handschriften der Titel genannt.

Petrus Calo 7
Petrus Lombardus 10 60 88
Petrus de Palude 154
Petrus de Trabibus 107
Philosophie, christl. 167
Pisa: Bibl. S. Caterina 35
Pius IX.: Encycl. „Aeterni Patris" 157

Raymundus Bequini, O. P. 161
Richard v. Conington 101
Richard Fishacre, O. P. 44 61 83
Richard v. Knapwell, O. P. 49 124
Richard v. Mediavilla, O.F.M. 38 108
Richardus Rufus de Cornubia, O.F.M. 34 52 82 97 109 138 141
Robert Grosseteste 40
Robert v. Melun 54
Robert v. Orford, O. P. 121
Robertus Pullus 104
Roger Bacon 52
Roger Marston, O.F.M. 48
Rom: Synode v. 1060 118
— Bibl. Vaticana Cod. Vat. Palat 482 113 — Cod. Vat. lat. 561 132 — Cod. Vat. lat. 718 95 — Cod. Vat. lat. 862 125 — Cod. Vat. lat. 4245 134

Salamanca: Schule 65
Salón, Mich. Barthol., O.E.S.A. 119
Scholastik: Aufgaben u. Erforschg. 84 96 145
Schulbücher-Verzeichnis 11. Jhdt. 116
Scotus: s. Duns Sc.
Seligkeit: Wachstum 150
Simonisten 118
Stephanus de Poliniaco 136
Straßburg: Konvent O. P. 117

Thomas v. Aquin: Lebensgeschichte 7 20—22 41
— Autorität 131 152 153
— Echtheitsfragen 2 14 24 25 69 163
— Text-Ausgaben u. -Erklärungen 31 32 36 37 42 43 76 85 92 110 130 140 150 164
Thomas v. Sutton, O.P. 17 28 47 50 121 129 159 168
Thomas v. York, O.F.M. 12
Toulouse: Bibl. comm. Cod. 239 168
Troyes, Bibl. Cod. 501 148 155
Turin, Bibl. 101

Vitalis de Furno 140

Wien: Nationalbibl. 115
Wilhelm v. Alnwik 101
Wilhelm v. Macclesfield, O. P. 155
Wilhelm v. Mare, O.F.M. 67 131 148 162 166
Wilhelm v. Middleton (Militone) 68
Wilhelm Ockham 154-156
Wilhelm v. Tocco 7
Wilhelm v. Vorillon 9
Wunnenberg, Heilmann 122

Sprache und Denken

Zur Phänomenologie und Metaphysik der Sprache

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Das Verhältnis der Sprache zum Denken wird in den folgenden Darlegungen auf eine ganz bestimmte Thematik hin angegangen. Danach gliedert sich die vorliegende Abhandlung in zwei Teile. Ein *erster* Teil führt die Sprache auf das Denken zurück und arbeitet an dem *Verhältnis* der Sprache zum Denken einige Grundzüge heraus, die für die hier angezielte Thematik entscheidend sind. Ein *zweiter* Teil wird sich der besonderen *Thematik* selbst zuwenden, wobei zugleich das Denken im Hinblick auf die Sprache genauer zu bestimmen ist. — Bevor wir an diese beiden Teile herantreten, gilt es, einleitend die hier gemeinte Thematik ein wenig zu verdeutlichen.

Nach einem tiefgründigen Wort Heideggers ist die Sprache „das Haus des Seins“ [1]. Was dieser Satz besagt, ist einzig dadurch zu verstehen, daß man auf die verschiedenen Schichten achtet, in denen sich die Sprache wesenhaft entfaltet und die sie deshalb stets in sich enthält. Dabei kommen hauptsächlich *drei Schichten* ins Spiel, die von außen nach innen führen, insofern die äußere auf die mittlere, die mittlere aber auf die innere als die jeweilige Bedingung ihrer Möglichkeit verweist. Die Gesamtheit dessen, was wir Sprache nennen, erwächst letztlich aus der dritten oder innersten Schicht, ohne die es daher Sprache nicht geben kann; dieses Innerste nun meint Heideggers Formel vom „Haus des Seins“.

Nach dem bisher Angedeuteten haben wir es mit Sprache im eigentlichen Sinne nur dort zu tun, wo sich das *Sein* öffnet, also beim *Menschen*. Auf die „Sprache“ der *Tiere*, die von der Naturwissenschaft erforscht wird, läßt sich dieser Titel lediglich in einem wesentlich andern oder analogen Sinne anwenden. Sprache und „Sprache“ kommen darin überein, daß sie Zeichen einer gewissen Mitteilung sind; sie unterscheiden sich dadurch, daß der „Sprache“ jene dreischichtige Tiefe und vor allem jenes Hinabreichen zum Sein abgeht, die zur Konstitution der Sprache notwendig gehören.

Für die Situation, in der sich der Mensch immer schon befindet, ist es kennzeichnend, daß sich seine *Alltäglichkeit* in der *äußeren* Schicht der Sprache bewegt. Diese ist ihm zunächst und zumeist zugänglich; oft verliert er sich darin so sehr, daß er die beiden anderen stets und

[1] Über den Humanismus. Frankfurt 1949, 5.

wesentlich mitwirkenden Schichten nicht beachtet oder mißdeutet oder gar leugnet. Sobald das geschieht, ist der Mensch dem *Un-wesen* der Sprache verfallen, eine Verfassung, die gerade heute die weithin vorherrschende darstellt. Aus solcher Verlorenheit gilt es zum *Wesen* der Sprache oder zu ihrem Inneren zurückzukehren, um damit ihr Äußeres zu erfüllen. Hierdurch ist der *Gang des zweiten Teiles* unserer Untersuchung vorgezeichnet; sie hat beim Un-wesen der Sprache anzusetzen und davon ausgehend deren Wesen stufenweise freizulegen.

Der Mitvollzug der folgenden Darlegungen wird erleichtert, wenn wir bereits an dieser Stelle vorgreifend sagen, auf welche drei für die Sprache konstitutiven Schichten wir unser Augenmerk richten. Die erste, äußere ist das *Zeichengefüge,* das der Mitteilung oder Verständigung dient; in der zweiten, mittleren geht es um das *Bezeichnen des Seienden;* die dritte, innere endlich müht sich um das *Nennen des Seins.*

Von hier aus läßt sich schon *eindeutiger* umreißen, worin das Wesen bzw. das Un-wesen der Sprache liegt. Ihr *Wesen* beruht offenbar darauf, daß die drei genannten Schichten jeweils nach ihrer Eigenart zur Entfaltung kommen und mit den anderen zusammenspielen. Demnach muß das Zeichengefüge vom Bezeichnen des Seienden durchdrungen und dieses wiederum vom Nennen des Seins erfüllt werden. Das aber kann nur dann geschehen, wenn zumal die beiden höheren Schichten, also schon das Bezeichnen des Seienden und vor allem das Nennen des Seins, das ihnen zukommende Gepräge unverkürzt erreichen. — Im Gegensatz dazu besteht das *Un-wesen* der Sprache darin, daß die einzelnen Schichten nach ihrer jeweiligen Eigenart nicht oder wenigstens nicht voll in die Erscheinung treten, weshalb sie auch auseinanderfallen und besonders sich die äußeren von den inneren lösen. Damit entwickelt sich ein Zeichengefüge, das nicht mehr vom Bezeichnen des Seienden lebt, wie auch in diesem das Nennen des Seins erlischt. Zu solchen Entartungen kommt es, wenn das Bezeichnen nicht mehr wahrhaft das Seiende erreicht und schließlich fast zusammenbricht, wenn das Nennen statt des Seins nur noch das Leere greift und endlich auch dieses vergessend nahezu versickert.

Auf diesem Hintergrund bestimmt sich der *Gang* vom Un-wesen zum Wesen der Sprache ebenfalls *genauer.* Wir beginnen mit dem entleerten, weil von den anderen Schichten abgetrennten Zeichengefüge. Dieses geleitet uns zu dem Bezeichnen des Seienden hinüber, das aber in der Isolierung wiederum der Kraft und Tiefe entbehrt. Dadurch werden wir zum Nennen des Seins als dem Letzten geführt.

I. Von der Sprache zum Denken

Sprache im eigentlichen Sinne ist immer ein *Gefüge von sinnlich wahrnehmbaren Zeichen.* Wird die Bedeutung des Titels Sprache in ihrem *weitesten* Umfange genommen, so fällt darunter auch die Sprache der Augen, der Hände, der Farben, der Formen, der Töne usw. In ihrer *engeren* Bedeutung hingegen scheint die Sprache nur jene Zeichen zu umfassen, die der Mensch als *Laute* mit seinem Munde bildet und die er dann in Buchstaben oder Bildschemata etwa geschrieben oder gedruckt oder in Stein geschnitten niederlegt. Während der Laut sofort wieder verklingt, kommt dem Niedergelegten eine gewisse Dauer zu; dem als Laut einst Vergangenen verleiht das Niedergelegte Gegenwart, weshalb es neu gesprochen oder wenigstens durch Lesen erweckt werden kann.

Fragen wir, in welchem Verhältnis die weiteste und die engere Bedeutung der Sprache zueinander stehen, so ergibt sich, daß der *Ursinn* in der *engeren Bedeutung* zu suchen ist. Meinen wir doch mit Sprache und Sprechen zunächst das Formen von Lauten mit dem Munde und den dazugehörigen Organen, weshalb wir sie geradezu Sprechwerkzeuge nennen. Infolgedessen ist die weiteste Bedeutung von dem eben umgrenzten Ursinn abgeleitet und daher analog, und zwar in einer eigentlichen Analogie, was freilich nicht ausschließt, daß darüber hinaus noch uneigentliche oder nur übertragene Bedeutungen von Sprache zu finden sind.

Innerhalb des Ursinnes der Sprache liegen die beiden Bereiche des Lautes, der sich an das *Gehör* wendet, und des niedergelegten Zeichens, das dem *Auge* zugeordnet ist. Zwischen ihnen besteht in unseren heutigen westlichen Sprachen eine klare Abhängigkeit derart, daß im Niedergelegten der Laut festgehalten wird, obwohl dabei nicht ohne weiteres alle Ober- und Untertöne, die Klangfarbe und das Mitschwingende zum Ausdruck gebracht werden können, was etwa dem dichterischen Wort gelingt. Danach hat der *Laut* den *Vorrang* vor dem Niedergelegten inne, weshalb jener das zuinnerst Ursprüngliche in der Sprache ist. Das gilt auch dann, wenn einer etwa ein Buch niederschreibt, ohne es vorher oder zugleich lautmäßig zu sprechen; denn das Schreiben wird stets von einem inneren, vorstellungshaften Sprechen begleitet, ja überhaupt erst ermöglicht.

Das zuletzt und alles bisher Gesagte wird unter einer entscheidenden Rücksicht in Frage gestellt, wenn wir zu den *ostasiatischen* Sprachen, namentlich zum Chinesischen und Japanischen, hinüberblicken. Was nämlich in der von den Chinesen geschaffenen und von den Japanern übernommenen Bilderschrift niedergelegt wird, sind nicht die Laute des Mundes, sondern unmittelbar die in stilisierte Bildzeichen

umgesetzten Inhalte des Geistes. Daher können die beiden Völker, obwohl ihre Lautsprachen keineswegs miteinander verwandt und jeweils anderen Grundgesetzen unterworfen sind, mittels der Bilderschrift einander verstehen. Folglich fehlt hier der oben aufgezeigte Vorrang des Lautes vor dem Niedergelegten; diese zwei Bereiche der Sprache scheinen vielmehr *gleich ursprünglich* aus dem Menschen hervorzugehen; also gehört jener Vorrang offenbar nicht zum Wesen der Sprache als solcher. Trotzdem bewahrt die Lautsprache auch in diesem Falle insofern eine größere Ursprünglichkeit, als zu ihr bei jenen Völkern an sich alle Menschen kommen, während die Schrift früher den meisten und heute noch vielen unzugänglich ist; außerdem bleibt die chinesische Bilderschrift auf den Laut hingeordnet, nur auf den Laut mehrerer Sprachen. Daß die Lautsprache unmittelbarer als die Schrift mit der Natur des Menschen gegeben ist, wird dadurch bestätigt, daß alle Völker eine Lautsprache, nicht aber alle eine Schrift entwickelt haben.

Nach allem haben wir unter dem Gesichtspunkt unserer Problematik mit *zwei Grundklassen* von Sprachen zu rechnen; bei der einen ist die Schrift nur Niederschlag des Lautes, bei der andern steht die Schrift unabhängig neben dem Laut. Doch schließt ihre verschiedene typische Struktur nicht aus, daß sich zwischen den beiden Klassen eine innere *Verbindung* spannt, was aus den altägyptischen Hieroglyphen entnommen werden kann. Einerseits sind sie zweifellos Lautzeichen; anderseits haben sie Bildcharakter und waren ursprünglich stilisierte Bildzeichen für bestimmte Gegenstände oder Begriffe. Dasselbe gilt von der Keilschrift, obwohl bei dieser wegen der weiter fortgeschrittenen Abstraktion der Ursprung aus Bildzeichen weniger deutlich ist, und schließlich auch von der alphabetischen Schrift.

Durch den Vergleich der beiden Grundklassen von Sprachen miteinander werden wir veranlaßt, unsere Abhebung der engeren von der weitesten Bedeutung des Titels Sprache noch einmal zu *überprüfen;* denn der Hinweis auf den Laut allein reicht nicht mehr aus, nachdem wir gesehen haben, daß es Schriften gibt, die nicht nur geschriebener Laut sind. Dieselbe Überprüfung drängt sich vom Laut her auf, weil nicht jeder mit dem Munde geformte Laut schon ohne weiteres Sprache im eigentlichen Sinne ist. Wir haben also den *Grund* herauszuarbeiten, der ebenso den Laut wie die vom Laut unabhängige Schrift *zur Sprache macht*; dadurch wird sich deren Wesen erst mit voller Eindeutigkeit bestimmen.

Sicher hat die Sprache mit *Ausdruck* zu tun; doch fällt sie keineswegs damit schlechthin zusammen; vielmehr ist sie nur eine, vielleicht ausgezeichnete Art des Ausdrucks, neben der andere Arten anzutreffen sind. Genauer genommen, erstreckt sich der Ausdruck so weit wie die

Sprache im weitesten Sinne, ja er umgreift sogar die „*Sprache*" des tierischen Bereiches, von der eingangs die Rede war. Schon das Tier bringt Bewegungen und auch Laute hervor, die etwas ausdrücken; nicht weniger ist es imstande, das in Bewegungen und Lauten Ausgedrückte, soweit dieses nicht seinen Horizont übersteigt, zu erfassen oder assoziativ wahrzunehmen. Hierüber trägt wesentlich jener Ausdruck hinaus, der die *Sprache* im *weitesten* Sinne kennzeichnet und der offenbar nur in dem spezifisch Menschlichen seinen Grund haben kann. Dieses aber läßt sich als Denken bestimmen, das hier ebenfalls in seiner weitesten Bedeutung zu nehmen ist; so betrachtet, durchformt es jeden menschlichen Ausdruck und erhebt ihn allererst zu einem eigentlich menschlichen. Danach entspringen die verschiedenen Weisen und Stufen des menschlichen Ausdrucks den jeweils entsprechenden Weisen und Stufen des Denkens. Ohne auf den unabsehbaren Reichtum, der sich damit auftut, im einzelnen einzugehen, wenden wir das Gesagte auf die Sprache im *engeren* Sinne an, für die zu folgern ist, daß sich in ihr das Denken im engeren Sinne Ausdruck verschafft.

Unsere Überlegungen haben zu dem Ergebnis geführt, daß die Sprache jener Ausdruck ist, in dem ein *Denken* zur Erscheinung kommt. Nunmehr können wir die Sprache im engeren Sinne von ihrer weitesten Bedeutung scharf abheben, indem wir das jeweils zugeordnete Denken genauer umgrenzen. In der *weitesten* Bedeutung der Sprache ist ein Denken am Werke, das in andere das Denken fordernde Bereiche formend hineinstrahlt und sich dadurch in einer überaus reichen und vielgestaltigen Fülle auseinanderlegt. Doch bleibt wegen dieses Sich-Mitteilens an andere Bereiche das eigenste Wesen des Denkens noch verhüllt; lediglich gewisse Umrisse davon beginnen sich bereits abzuzeichnen, die sich folgendermaßen umschreiben lassen. Sprache in ihrer weitesten Bedeutung ist dann gegeben, wenn ein Zeichen zum Ausdruck eines verstehbaren und zu verstehenden *Sinngehaltes* wird. Entsprechend ist einer insoweit befähigt, von der Sprache betroffen zu werden und sie aufzunehmen, als er den in einem Zeichen zum Ausdruck kommenden Sinngehalt zu verstehen imstande ist, was sich von der bloß assoziativen Wahrnehmung wesentlich unterscheidet. Ebenso vermag sich einer insoweit der Sprache aktiv zu bedienen, als er verstehbare Sinngehalte in sinnlich wahrnehmbaren Zeichen zum Ausdruck bringen kann. Das hier nur in abstrakter Unbestimmtheit Aufgezeigte wäre an den verschiedenen Gestalten der Sprache, die von ihrer weitesten Bedeutung umgriffen werden, zu erläutern; das jedoch überschreitet unsern gegenwärtigen Rahmen.

In der *engeren* Bedeutung der Sprache hingegen lebt das Denken, das auf sich selbst zurückgegangen ist und sich in seinem eigensten Wesen gefunden hat. Im Gegensatz etwa zum *Denken* als Kunst tritt hier das

Denken als es selbst oder *als Denken* hervor. Demnach umfaßt die Sprache in ihrer engeren Bedeutung nur jene Zeichen, in denen das Denken als Denken zum Ausdruck kommt und sich so nach seinem eigensten Wesen enthüllt. Angesprochen werden kann nur einer, der in den sprachlichen Zeichen das Denken als Denken zu verstehen vermag; und sprechen kann nur einer, der das Denken als Denken in den sprachlichen Zeichen zum Ausdruck zu bringen vermag. Als sprachliche Zeichen bieten sich ebenso die Schrift- wie die Lautzeichen dar, ob nun die ersteren von den letzteren abhängen oder nicht. Insofern Lautzeichen ganz auf das Denken als Denken hingeordnet sind und dessen Ausdruck dienen, nennen wir sie *Worte;* sie stehen im Gegensatz etwa zu Schmerz- oder Jubellauten oder auch zu Gesangslauten, denen keine Worte zugrunde liegen. Ebenso sind die Schriftzeichen nur insofern wirklich *Schrift,* als sie ganz auf das Denken als Denken hingeordnet werden und dessen Ausdruck dienen; hierdurch unterscheiden sie sich etwa von Ornamenten. — Eine Verbindung zwischen der engeren und der weitesten Bedeutung der Sprache stellt die *Dichtung* dar; einerseits drückt sie sich im Wort und in der Schrift aus, anderseits ist es ihr eigen, darin nicht das Denken als Denken, sondern das an andere Bereiche mitgeteilte Denken auszudrücken.

Von hier aus haben wir uns noch einmal dem verstehbaren *Sinngehalt* in der Sprache zuzuwenden. Denken und Sinngehalt gehören derart zusammen, daß der Sinngehalt einzig durch das Denken erfaßt und wenigstens nachvollziehend konstituiert werden kann, wie auch umgekehrt das Denken sich allein als Erfassen und Konstituieren von Sinngehalten entfalten kann. Folglich begleitet der Sinngehalt das Denken in allen seinen Gestalten und nimmt notwendig mit dessen Abwandlungen verschiedene Ausprägungen an. Daher bringt die Sprache in ihrer weitesten Bedeutung mit dem in anderen Bereichen wirkenden Denken auch die Sinngehalte insofern zum Ausdruck, als sie jenen Bereichen innewohnen und sie durchformen. Hingegen eröffnet die Sprache in ihrer engeren Bedeutung mit dem Denken als Denken oder mit dem in sich selbst zurückgegangenen Denken auch die Sinngehalte gerade insofern, als sie, ganz zu sich selbst gebracht, nicht mehr nur anderes bestimmen, sondern sie selbst sind. In Wort und Schrift schafft sich mit dem Denken als Denken der *Sinn als Sinn* seine Erscheinung; durch diese Zeichen tritt mit dem Denken als dem ursprünglichen Ort oder dem ursprünglichen Erfassen und Stiften des Sinnes auch der Sinn nach seinem ursprünglichen Entspringen und so nach dem, was er zuinnerst als er selbst besagt, in die sinnliche Hör- und Sichtbarkeit. — Wie sich das Denken als Denken und der Sinn als Sinn des genaueren darstellen, kann im Rahmen unseres Themas erst durch die Analyse der Sprache in ihrer engeren Bedeutung herausgearbeitet werden.

Nunmehr können wir die Beziehung, die zwischen der Sprache und dem Denken spielt, *zusammenfassend* formulieren. Dabei beachten wir als Hintergrund die Wesensdurchdringung von *Leib und Seele*, weil sich aus ihr die Sprache in ihrer weitesten und auch in ihrer engeren Bedeutung ergibt. Der Leib ist er selbst einzig durch die Seele und lebt ganz von ihr; ohne sie wäre statt seiner lediglich die anorganische Materie vorhanden. Umgekehrt kann sich die Seele in dem ihr eigenen Leben einzig durch den Leib verwirklichen, weshalb auch sie auf ihn angewiesen ist; ohne diesen wäre statt der menschlichen Geistseele ein reiner Geist gegeben.

Sehen wir, wie sich der aufgezeigte Wechselbezug in der Sprache darstellt. Die wahrnehmbaren Zeichen werden mit Recht der *Sprachleib* genannt; sie sind als Wort und Schrift und so als sie selbst einzig dadurch konstituiert, daß in ihnen das Denken und damit der Sinn als die Sprachseele zum Ausdruck kommt. Jenes sinnlich Äußere hängt ganz von diesem unsinnlich Inneren ab, wird von ihm bestimmt, gestaltet, erfüllt und durchseelt, ja lebt schlechthin von ihm. — Umgekehrt können das Denken und damit der Sinn ihre vollmenschliche Wirklichkeit nur als *Sprachseele* erreichen, indem sie sich also in wahrnehmbaren Zeichen ausdrücken. Denken und Sinn haben sich in ihrer menschlichen Gestalt ganz ausgeprägt und sind daher ganz sie selbst erst dann, wenn sie sich in Wort und Schrift verleiblicht haben. Demnach ist das unsinnlich Innere auf das sinnlich Äußere angewiesen, weil jenes ohne dieses in abstrakter Unvollendetheit verharrt und einzig durch dieses in seine konkrete Vollendung eintritt: *die Sprache ist das konkret-menschliche Dasein des Denkens.* Hieraus folgt, daß Denken und Sinn ohne die Sprache leicht verblassen, verkümmern und sich im Unbestimmten verlieren, während sie durch die Sprache oder im Ringen um den sprachlichen Ausdruck erst in ihre ganze Fülle, Kraft und Bestimmtheit hineinreifen. So gesehen, lebt das Denken von der Sprache, wirkt diese gestaltend auf das Denken zurück, was sich von der Geschichtlichkeit her noch deutlicher zeigt. Vielleicht weist in dieselbe Richtung der Satz Heideggers: „Nur insofern der Mensch spricht, denkt er.“ [2]

Wenn wir die Sprache als den Leib des Denkens und folglich das Denken als die Seele der Sprache bezeichnen, so wollen wir damit andeuten, wie innig beide miteinander verwachsen sind. Keineswegs handelt es sich um zwei in sich abgeschlossene Größen, die nur äußerlich und nachträglich miteinander in Verbindung treten; das Gegenteil könnte die Redeweise nahelegen, das Denken bediene sich der Sprache wie eines Instrumentes, mittels dessen es sich äußert und mitteilt. Viel-

[2] M. Heidegger, Was heißt Denken? Tübingen 1954, 51. — Vgl. neuestens auch H. Krings, Meditation des Denkens. München 1956.

mehr geht es um *zwei Teilgrößen,* die von vorneherein und innerlich miteinander vereinigt sind und das eine Ganze des denkenden Sprechens oder des sprechenden Denkens ausmachen, wobei sich das innere Sprechen nicht immer in ein äußeres oder hörbares Sprechen umsetzt.

Doch warnt uns der Rückgriff auf die Einheit von Leib und Seele auch, die Bindung des Denkens an die Sprache zu *überspannen;* denn der Leib hängt zwar völlig von der Seele ab, diese aber bewahrt kraft ihrer Geistigkeit eine letzte *Eigenständigkeit* jenem gegenüber[3]. So verdankt die menschliche Geistseele dem Leibe zwar ihre jetzige welthafte Existenz, nicht jedoch ihre Existenz überhaupt, da sie in ihrer Unsterblichkeit den Tod überdauert. Ferner werden nur die vegetativen und sensitiven Lebenstätigkeiten vom leibseelischen Ganzen hervorgebracht, weshalb sie sich wesenhaft aus einer leiblichen und einer seelischen Komponente aufbauen; das Denken hingegen ist als geistiges Geschehen das Werk des Geistes allein, weshalb der ihm eigene Seinsbestand kein leibliches Aufbauelement einschließt.

Was ergibt sich hieraus für die Sprache? Als Bilden von Wort und Schrift gehört sie dem sinnlichen Bereich an und enthält daher wesentlich eine leibliche Komponente; folglich reicht die Sprache *nicht in den innersten Kern* des Denkens hinein, wirkt sie nicht dabei mit, daß dieses überhaupt ist und sich irgendwie entfaltet; also kann Denken auch ohne Sprechen auftreten, was so und so oft tatsächlich der Fall ist, besonders dann, wenn wir für einen Gedanken noch den ihm genau entsprechenden sprachlichen Ausdruck suchen und somit jener diesem vorausgeeilt ist. — Trotzdem bleibt das oben über die Verleiblichung des Denkens in der Sprache Gesagte bestehen, insofern es sich dabei allein um dessen *vollendete Ausprägung* oder konkret-menschliche Verwirklichung handelt. Das Denken lebt und webt nämlich im gesamtmenschlichen Gefüge und muß sich deshalb dessen leib-seelischer Struktur entsprechend darstellen; so betrachtet, ist es nicht ein in sich vollendetes Ganzes, sondern durch das Leibliche ergänzungsfähig und ergänzungsbedürftig oder eben erst in der Sprache auch als es selbst vollendet.

Der im vorstehenden entwickelte Zusammenhang zwischen dem Denken und der Sprache führt zu der *geschichtlichen* Seite unseres Problems, also zu der Frage nach *der* Sprache und *den* Sprachen hin. Die Tatsache, daß die eine Sprache immer nur in der Gestalt der vielen Sprachen verwirklicht ist, bringt uns stets von neuem in Verlegenheit und fordert unser Nachdenken heraus. In den vielen Sprachen lebt *die eine Sprache*; das zeigt die gegenseitige *Verständigung*, kraft der die

[3] Diese Eigenständigkeit mit allen daraus abgeleiteten Folgerungen kann hier nicht im einzelnen bewiesen werden.

vielen Sprachen einander begegnen und die ohne die eine sie alle durchwaltende Sprache unmöglich wäre. Diese aber gründet in und entspringt aus dem einen Denken und dem einen Sinn, der letztlich zu jener gegenseitigen Verständigung befähigt, weil er in allen Sprachen als die sie zuinnerst bestimmende Macht wirksam ist. — Umgekehrt lebt die eine Sprache immer nur *in den vielen Sprachen,* deren große Zahl und tiefgreifende Verschiedenheit lehrt, daß es für das eine Denken und den einen Sinn ihm allein entsprechende und wesenhaft zugeordnete Wort- oder Schriftzeichen nicht gibt, weshalb der Mensch kraft seiner freien Verfügung einen fast unabsehbaren Reichtum von Ausdrucksmitteln oder Sprachen entwickelt. Darin kommt an den Tag, wie sehr das Denken trotz seiner Verleiblichung in der Sprache diese *übersteigt;* seine Einheit hält sich in der Vielheit der Sprachen durch; seine unbegrenzte geistige *Fülle* kann von der Begrenztheit der sinnlichen Gestalt nie adäquat eingeholt werden, worin ein wichtiger Grund für die Vervielfältigung der letzteren liegt.

Doch ist damit die Geschichtlichkeit der Sprache noch nicht ausgeschöpft. Die hier aufscheinende Vielheit nämlich betrifft nicht allein die sinnlichen Ausdruckssysteme, sondern auch das *Denken* und den *Sinn* selbst, insofern sich diese unbeschadet ihrer letzten Einheit und Selbigkeit in tiefgreifend *verschiedenen Ausprägungen* darstellen, die sich sowohl im Nebeneinander als auch im Nacheinander verwirklichen. Aus den immer wieder anderen Urweisen des eröffnenden Vollzugs von Denken und Sinn erwächst die vielgestaltige Mannigfaltigkeit der Sprachen, deren jeweilige Eigenart davon zutiefst bestimmt und geformt ist. — Hier leuchtet noch einmal auf, wie sehr das Denken in der Sprache seine *Selbständigkeit* bewahrt. Nur auf die sinnlichen Zeichen geschaut, läßt sich aus den vielen Sprachen nie die eine Sprache herausheben; wohl aber ist es möglich, aus den vielen Sprachen und damit aus den vielen Gestalten des Denkens und Sinnes *das eine Denken* und den einen Sinn herauszuhören und herauszulesen, die in jenen nicht nur immer schon am Werke sind, sondern auch immer schon mehr oder weniger ausdrücklich erreicht werden[4].

Schließlich bringt es die Geschichtlichkeit der Sprache mit sich, daß der Mensch für gewöhnlich in *nur eine Sprache* hineingeboren wird, wodurch diese stets eine unabsehbare prägende Kraft für sein Dasein gewinnt. Einerseits wird ihm so die *Weite eines Horizontes* gewährt, indem er in jene ganz bestimmte Eröffnung des Denkens und des Sinnes eintritt, die in der betreffenden Sprache ihren Niederschlag gefunden

[4] Wer im Gegensatz hierzu das Denken völlig an die Sprache ausliefert und daher das eine Denken für genau so unzugänglich wie die eine Sprache hält, verfällt einer Relativierung, die das Sein und damit das Eigentliche des Denkens und folglich auch das Eigentliche der Sprache verfehlt. Vgl. unsere Darlegungen über das Nennen des Seins.

hat und darin ständig weiterwächst. Das bedeutet für den einzelnen eine schlechthin entscheidende Befruchtung, die ihm bei seiner Begegnung mit der Wirklichkeit die Wege bahnt; darin liegt für ihn auch die Aufgabe, die Fülle des von der Sprache Dargebotenen sich tatsächlich anzueignen oder deren ganze Tiefe auszuschöpfen. Anderseits wird der Mensch durch die prägende Kraft seiner Mutter-Sprache unverkennbaren *Grenzen unterworfen*, insofern die ihm gewährte Eröffnung nur *eine* unter vielen ist und ihn daher auf einen geschichtlichen Standort beschränkt. Diesen kann er nie ganz hinter sich lassen, obwohl er sich im innersten Grunde immer schon darüber erhoben hat, weil er ja nach dem oben Gesagten das eine Denken und den einen Sinn erreicht. Deshalb ist er auch imstande, andere Sprachen zu lernen und deren Eröffnung sich anzueignen, wobei er aber stets der Eigenart des Geschichtlichen verhaftet bleiben und nie alle Perspektiven in sich vereinigen wird.

Mit der geschichtlichen hängt auf das engste die *soziologische* Betrachtung der Sprache zusammen. Ist doch diese gerade deshalb eine geschichtliche Größe, weil sie nie von einem einzelnen, sondern immer nur von einer Gemeinschaft, vor allem von einem *Volke* entwickelt wird. So verbindet sich mit der bisher allein beachteten *Ausdrucks*funktion untrennbar die *Mitteilungs*funktion. Dabei gründet diese wesentlich in jener, insofern der in der Gemeinschaft vollzogene Ausdruck ohne weiteres in die Mitteilung über-geht, ohne aber in ihr unter-zugehen[4a]. Allerdings darf der Primat des Ausdrucks vor der Mitteilung nicht dazu verleiten, diese nur äußerlich der Sprache beizufügen; vielmehr gehört die Mitteilung so *innerlich* zur Sprache, daß diese ohne jene nicht wäre, was sie ist, daß sie auch nicht nur als Instrument der *Kommunikation*, sondern als deren Geschehen selbst auftritt. Demnach besagt Hineinwachsen in eine Sprache dasselbe wie Eingehen in die geistige Überlieferung eines Volkes und damit in dieses selbst. Innerhalb einer solchen Gemeinschaft aber stellt sich die Sprache als etwas geschichtlich Gewachsenes und Wachsendes dar, worin sich Wort und Schrift so unlöslich mit Denken und Sinn verbinden, daß eine jeder Willkür entzogene, *geschichtlich notwendige Zuordnung* entsteht und besteht. Damit nähert sich in der Sprache das frei gewählte doch wieder dem naturhaften Zeichen.

In jeder Sprache ent-birgt und ver-birgt sich zugleich das eine Denken und der eine Sinn, und zwar nach den Möglichkeiten einer bestimmten geschichtlichen Gestalt. Damit ist die Sprache unter das *Maß und Gericht* gestellt sowohl des einen Denkens und des einen Sinnes

[4a] Wie sehr durch die Umkehrung dieses Zusammenhanges die Sprache entartet, werden wir noch sehen.

als auch der geschichtlich gewordenen Ausprägung davon, die ihren Anteil bildet. Sie kann ihr Erbgut bewahren und mehren, aber auch vergeuden und verlieren; ihre jeweilige Verfassung ist danach zu beurteilen, ob und wie Denken und Sinn sie erfüllen oder verlassen, sie als wachsenden Organismus beleben oder als erstorbenes Skelett preisgeben.

II. Zeichen, Bezeichnen, Nennen

Der erste Teil unserer Darlegungen hat zwar die Sprache auf Denken und Sinn zurückgeführt, aber absichtlich noch offen gelassen, was diese selbst des genaueren besagen. Das im einzelnen zu bestimmen, muß die Aufgabe des zweiten Teiles sein. Dabei werden wir auf die *drei Schichten* in der Sprache stoßen, von denen eingangs die Rede war und durch die wir allmählich bis in die innerste Tiefe von Denken und Sinn gelangen.

Wir setzen bei der äußeren Schicht an, nämlich bei dem *Zeichengefüge*, das der Mitteilung und Verständigung der Menschen untereinander dient. Heute treffen wir zunächst und zumeist auf eine Lage, für die es kennzeichnend ist, daß Wort und Schrift in erschreckendem Maße der *Gedanken-losigkeit* verfallen und damit Denken und Sinn wenigstens ihrer vollen Mächtigkeit nach weithin aus den Sprachzeichen entwichen sind. Dahinter steht eine unheilvolle *Verkehrung* der inneren Beziehung zwischen Ausdruck und Mitteilung, so daß diese den Vorrang über jenen an sich reißt. Die Mitteilung löst sich mehr und mehr vom Ausdruck und gleitet so unaufhaltsam in die leere Wesenlosigkeit. Im Zusammenhang damit hört die Sprache auf, das gelebte und erfüllte Geschehen der Kommunikation zu sein; statt dessen sinkt sie zum bloßen, nicht mehr belebten und deshalb äußerlich gehandhabten *Instrument* herab, mit Hilfe dessen man Nichtigkeiten zum andern hinüberreicht und dadurch jede wahre oder tiefgehende Kommunikation im Keime erstickt. Der hier angedeutete Vorgang der Entartung der Sprache zeigt sich in verschiedenen Erscheinungen, deren Umschreibung das eben gezeichnete Bild noch plastischer hervortreten läßt.

Zunächst blicken wir auf die Tatsache hin, daß mehr und mehr ein möglichst einfach und *bequem anwendbares* Zeichengefüge in den Gebrauch kommt. Dazu gehört die Manier und bald schon Manie, durch Weglassen von Silben oder durch „Zusammenschieben der Buchstaben von Wortanfängen" *Abkürzungen* herzustellen[5]. Darüber meint Heidegger zu seinen Hörern: „Vermutlich hat von den hier Anwesenden noch nie jemand ernstlich bedacht, was bereits geschehen ist, wenn Sie

[5] M. Heidegger, Was heißt Denken? Tübingen 1954, 58.

statt Universität bloß ‚Uni' sagen. ‚Uni', das ist wie ‚Kino'. Zwar bleibt das Filmtheater von der hohen Schule der Wissenschaften verschieden. Dennoch ist die Bezeichnung ‚Uni' weder zufällig noch gar harmlos. Vielleicht ist es sogar in der Ordnung, daß Sie in der ‚Uni' aus- und eingehen und bei der ‚UB' die Bücher ausleihen. Die Frage bleibt nur, *welche* Ordnung sich in der Ausbreitung dieser Art Sprache ankündigt." [6] Jedenfalls handelt es sich eher um jene Pseudo-Ordnung, in der man sich nur oberflächlich über das Gemeinte verständigt, ohne sich um die Sache selbst und ihr Wesen viel zu kümmern. Die Haltung, die sich mit Abkürzungen zufriedengibt, macht auch die nicht-abgekürzten Worte zu bloßen Merkzeichen für Gegenstände oder zu *bloßen Wörtern*, die wie abgegriffene Münzen herumgereicht und im Herumreichen immer noch mehr vernutzt werden, bis man sich in eine ganz verschliffene und ausdrucks-lose Sprache verloren hat, mit der man alles sagen kann, weil sie im Grunde nichts mehr sagt.

Je weniger eine derart veräußerlichte Sprache geeignet ist, Verleiblichung eines wahrhaft erfüllten Sprechens zu sein, desto mehr unterstützt sie das Fortschreiten der *Vermassung*, aus dem sie selbst sich herleitet. Daher werden die eigentlichen und tieferen Gehalte nicht nur deshalb aus der Sprache entfernt, weil sich diese ohne solche Fracht leichter als Verständigungsmittel im Alltäglichen handhaben läßt, sondern auch aus dem Grunde, weil der Massenmensch den Zugang zu dem Eigentlichen und Tieferen nicht mehr findet. Da er nichts Innerliches zu sagen hat, gleicht sich die Sprache allmählich dieser seiner Veräußerlichung an, schrumpfen deren Ausdrucksmöglichkeiten darauf zusammen. Eine Folge hiervon ist der Mangel und schließlich fast die Unmöglichkeit echter Kommunikation; denn diese geschieht nur dann, wenn die innerlichen Tiefenschichten der Menschen ins Wort treten, während die oberflächlich gewordene Sprache auch nur einen Oberflächenkontakt erlaubt. Die Menschen sind nicht in ihren leer bleibenden Wörtern darin, und deshalb finden sie auch nicht zueinander hin; sie reden nur noch aufeinander ein und zuinnerst aneinander vorbei.

Die in die Sprache einbrechende Vermassung bringt es ferner mit sich, daß sich der einzelne Mensch seine Mutter-Sprache in immer *geringerem Maße* persönlich *aneignet;* jedenfalls schließt er selbst sich von der Fülle ihres geschichtlich gewachsenen Reichtums aus, soweit er in ihr nur noch ein Mittel primitiver Verständigung sucht. Ein solcher lebt letztlich nicht in seiner Sprache und überhaupt nicht in der Sprache; ein Denken aber, das sich von der Sprache löst, muß genauso verkümmern wie eine Sprache, die nicht mehr vom Denken erfüllt ist. Wo das innere Verhältnis zur Sprache abstirbt, wird auch deren schöpferischer Vollzug unmöglich; man bildet nicht seine eigene Sprache,

[6] Ebd.

und an die Stelle des ‚ich spreche' tritt das ‚man spricht'. Darum ist man geneigt, vorgefundene *Sprachklischees* ohne innere Assimilation, also unbesehen und oft unverstanden, zu übernehmen. Diese verleiten allzu häufig zu einem ungeheuerlichen Sprach-Unfug, zumal sie selbst meist schon entartet sind; hierbei kommt es durch Fehlgebrauch der Worte zu barbarischem Verfall. Weil man sich statt in erfüllten Worten in leeren Wörtern bewegt, geht leicht das Be-redete im *Ge-redeten* oder die Sache im Gerede unter; man berauscht sich an hohlen Phrasen und verliert sich in nichtigem Geschwätz.

Der im vorstehenden geschilderten Entleerung und zugleich Entmenschung der Sprache leistet deren Rationalisierung und *Technisierung* Vorschub, die vielfach von der heutigen Wissenschaft unternommen wird. Selbstverständlich ist diese auf eine klare und eindeutige Fachsprache angewiesen, die daher mit der fortschreitenden Entwicklung der Wissenschaften ausgebildet werden muß. Doch kann man ebensowenig verkennen, daß die Klarheit und Eindeutigkeit der Fachsprache durch eine Verringerung ihrer menschlichen Fülle und Tiefe bezahlt wird; ihre praktische Brauchbarkeit hat den unbedingten Vorrang vor der Rücksicht auf das Menschliche, was sich bei der Mathematik, der mathematischen Naturwissenschaft und der Technik besonders bemerkbar macht. Obwohl die Eigentümlichkeiten der Fachsprache innerhalb des ihr zugeordneten Bereiches ganz in der Ordnung sind, können sie in einem so weitgehend technisierten Zeitalter wie dem unseren nicht ohne störende Auswirkungen auf die Sprache in ihrer Gesamtheit bleiben. Auf diesem Wege kommt es zu einer Rationalisierung und Technisierung der Sprache, die ihren menschlichen Gehalt gefährdet und oft auslöscht; indem man alles kaum mehr anders als auf die Weise technischer Gegebenheiten zu sagen vermag, verfehlt man die darüber hinausliegenden Bereiche. Weil aber vor allem aus diesen die Sprache ihre Ausdrucksfülle schöpft, wird so tatsächlich ihre *Entleerung* und Entmenschung unterstützt und sie als ganze auf eine ihr abträgliche Bahn gebracht[7]. Hierauf läßt sich ein Hinweis Goethes anwenden, der „aufmerksam macht, wie herkömmliche Ausdrücke, woran niemand mehr Arges hat, doch einen schädlichen Einfluß verüben, Ansichten verdüstern, den Begriff entstellen und ganzen Fächern eine falsche Richtung geben"[8].

Das Gefüge der sinnlich wahrnehmbaren Zeichen gehört als ihre

[7] Eine ähnliche Gefahr droht, wenn die Logistik das gesamte Philosophieren allein auf die Weise ihres Kalküls vollziehen möchte. — Verwandte Erscheinungen sind in der Literatur zu bemerken, wo „der Naturalismus eine Verarmung mit sich brachte und das Wort auf eine Ebene herunterzwang, auf der es nicht mehr Gehalte aussagen kann, die in anderen Räumen der Wirklichkeit beheimatet sind": H. Becher, Die Verarmung der Sprache im Naturalismus: StimmZeit 81 (1955/56) 322.

[8] Zitiert bei M. Heidegger, Zur Seinsfrage. Frankfurt 1956, 44.

äußere Schicht wesentlich zur Sprache; dasselbe gilt von der Funktion der Mitteilung. Doch kommt für die Sprache des Menschen im Unterschied zu der „Sprache" des Tieres alles darauf an, daß das Zeichengefüge als nur *eine* Schicht wirklich von den *anderen Schichten* durchdrungen und erfüllt wird, daß ebenso die Funktion der Mitteilung wirklich in derjenigen des *Ausdrucks* gründet. Indem wir ‚wirklich' sagen, weisen wir bereits auf eine verborgene Doppeldeutigkeit der hier gemeinten Zusammenhänge hin. An sich oder nach ihrem innersten *Kern* ist die Sprache stets und notwendig von den für sie wesentlichen Zusammenhängen durchwaltet, weil sie sonst überhaupt nicht mehr das wäre, was sie ist, nämlich Sprache. Insofern aber dieselben Zusammenhänge unverwirklicht oder ungelebt bleiben, tritt die Sprache für sich, in ihrer tatsächlichen *Erscheinung* oder ihrem konkreten Vollzug, so auf, als ob es jene Zusammenhänge überhaupt nicht gäbe und folglich als ob sie überhaupt nicht Sprache wäre. Damit also die Sprache wahrhaft sie selbst oder Sprache sei, muß sie sich ihrem Wesen gemäß entfalten oder müssen, was dasselbe bedeutet, die umschriebenen Zusammenhänge verwirklicht oder gelebt werden.

Die an ihr Un-wesen verfallene Sprache, mit der wir uns im vorstehenden befaßt haben, nähert sich der „Sprache" des Tieres; da sie aber in diese nie völlig übergehen kann, wird ihre konkrete Gestalt immer schon durch ihr wahres Wesen *widerlegt*. Im Entmenschten ist also immer noch das Menschliche enthalten, weshalb es auch entdeckt und freigelegt werden kann. Das versuchen wir, indem wir die Sprache des *Menschen* Schritt für Schritt von der „Sprache" des *Tieres* abheben.

Erstens wird das Tier völlig vom Wirbel der Eindrücke oder Erscheinungen verschlungen, denen es ohne jeden Abstand ausgeliefert ist; der Mensch hingegen, mag er vordergründig noch so sehr im Wirbel untergehen, verliert im letzten nie den ihm eigenen *Abstand* von allem. Zweitens kann das Tier wegen jenes Verschlungenwerdens die Erscheinungen nie als solche in den Blick nehmen; der Mensch hingegen ergreift stets das ihm Begegnende wenigstens in einem geringen Grade *als solches* oder, was dasselbe besagt, er reflektiert darüber. Drittens ist das Tier, weil es nichts als solches im Blick hat, nicht imstande, über etwas zu sprechen und überhaupt im eigentlichen Sinne zu sprechen; im Gegensatz dazu vermag der Mensch, weil und soweit er etwas als solches erfaßt, *darüber* zu *sprechen* und überhaupt zu sprechen, wodurch als Wurzel oder Ermöglichung des Sprechens die Reflexion erscheint. Viertens folgt aus dem Gesagten, daß die „Sprache" des Tieres nur im naturhaften Geschehen von Äußerungen besteht, weshalb es nie etwas oder sich äußert und seine Laute nie zu Worten werden; für den Menschen hingegen folgt ebenso, daß er *sich* äußert

und *über etwas* äußert und damit selbst über seine Äußerungen bestimmt und verfügt, wodurch sich seine Laute in *Worte* verwandeln. Fünftens gibt es dementsprechend im Tier nur den es-haften Ausdruck, den das Zum-Ausdruckkommen oder Ausgedrückt-werden ohne Selbstbewußtsein kennzeichnet; im Gegensatz dazu erhebt sich der Mensch zum *Ich-haften* Ausdruck, kraft dessen er selbst ausdrückt und zum Ausdruck bringt, worin er sein Selbstbewußtsein bezeugt. Sechstens sind die Äußerungen des Tieres wegen ihres natur- und es-haften Charakters nie eigentliche Mitteilungen an andere, weshalb sie auch nie Gemeinschaft erzeugen; durch seine Worte hingegen *teilt* der Mensch einem andern etwas *mit* oder ein Ich spricht ein anderes Ich an, wodurch sich *Kommunikation* vollzieht. Siebtens zeigen die bisherigen Gesichtspunkte, daß es sich bei der „Sprache" des Tieres nie um ein Hineinlegen und Verstehen von Sinn handelt, weil es überhaupt nicht zum Sinn der Erscheinungen vordringt; im Gegensatz dazu bewältigt der Mensch die Erscheinungen als solche und damit auf ihren Sinn hin, weshalb seine Sprache im Hineinlegen und Verstehen *sinnträchtig* ist und er zutiefst immer schon das Be-redete vom Ge-redeten unterscheidet. Achtens ist die „Sprache" des Tieres, wie sich aus allem ergibt, nicht aus dem Denken entsprungen und vom Denken durchseelt; für die Sprache des Menschen hingegen ergibt sich ebenfalls aus allem, daß sie ganz *vom Denken bestimmt* ist und bis ins letzte als Verleiblichung des Denkens zur Entfaltung kommt.

Die vorstehenden Schritte haben stufenweise zu dem geführt, was erforderlich ist, damit Sprache wirklich sie selbst oder Sprache sei: das Zeichengefüge muß von *Sinn und Denken* erfüllt sein, deren Ausdruck die Mitteilung zu dienen hat. Zugleich hat sich gezeigt, was das Denken und was der Sinn ist oder worin das Denken besteht, wenn es in den Erscheinungen ihren Sinn erfaßt und diesen nachvollziehend konstituiert. Dabei werden nämlich nicht nur Erscheinungen passiv aufgenommen, sondern das Erscheinende wird als solches aktiv gestellt und so nach dem, was es ist, oder als *Seiendes* offenbar gemacht. Indem folglich das Denken jederzeit das Erscheinende als ein Seiendes erfaßt, gewinnt es den Sinn, den die Sprache ausdrückt, wodurch sie zum *Bezeichnen des Seienden* wird.

Von hier aus läßt sich einsichtig machen, warum sich das Sprechen noch nicht in den einzelnen Worten, sondern erst im Gefüge einer *Aussage* vollendet. Die isolierten Worte enthalten zwar Sinnelemente, prägen aber deren Sinnhaftigkeit noch nicht vollkommen aus; wie man leicht einsieht, bedürfen sie der Ergänzung, die ihnen nicht andere ebenso isolierte Worte, sondern allein ein Wortgefüge bieten kann, in dem ein Sinngefüge zum Ausdruck kommt. Das verlangte Wortgefüge ist die Aussage, in der sich als das zugeordnete Sinngefüge das

Urteil ausspricht; erst hierin erreichen der Sinn in seiner Sinnhaftigkeit oder als Sinn und damit das Denken als Denken und damit die Sprache als Sprache ihre eigentliche Wirklichkeit. Der Grund, aus dem sich das alles erklärt, ist die eigenartige Struktur der ursprünglichen *Sinngebung*, insofern sie ein Erscheinendes auf das, was es ist, auf das ihm eigene Sein oder Wesen zurückführt; dieser Vorgang vollzieht sich genau als Urteil und kommt genau als Aussage zum Ausdruck, die vom Erscheinenden sagt, was es ist, oder es als Seiendes dieser oder jener Art ausspricht.

Das Dargelegte genüge zur Verdeutlichung der zweiten Schicht innerhalb der Sprache. Das Zeichengefüge ist insoweit Sprache, als es das Erscheinende nach seinem Sein oder als Seiendes zum Ausdruck bringt und sich so zum Bezeichnen des Seienden erhebt. Aus diesem Bezeichnen fällt die Sprache ihrem *Wesen* oder ihrer Form nach nie, während sie ihrer *Verwirklichung* oder ihrem Inhalt nach, oft davon abfallend, ständig dazu aufsteigen muß. In ihrer Vollendung (als Ursprung eines Volkstums, als Philosophie, als Dichtung) gibt die Sprache dem Seienden einen Namen, der es offenbar und wirkmächtig werden und so erst ganz in das eintreten läßt, was es ist.

Die zweite Schicht der Sprache schöpft das Denken als Denken und den Sinn als Sinn nicht aus, ja geht noch an ihrem Tiefsten vorbei, wodurch wir zur dritten Schicht hingeführt werden. Wie nämlich das Zeichengefüge erst durch das Bezeichnen des Seienden Sprache ist, so dieses allein durch das *Nennen des Seins*, das deshalb das zuinnerst Konstituierende der Sprache oder das ist, was sie letztlich zu dem macht, was sie ist. Damit rühren wir an das Ungesagte in allem Gesagten, das doch der ermöglichende Grund alles Sagens ist[9], an das Verborgenste in der Sprache, das doch zugleich ihr Offenbarstes, und an das Ohnmächtigste, das doch zugleich ihr Mächtigstes ist.

Auf die so angedeutete Eigenart der Anwesenheit des Seins in der Sprache soll „Nennen" im Gegensatz zu „Bezeichnen" hinweisen; das Bezeichnen des Seienden bringt etwas als solches und daher reflektiert zum Ausdruck, das Nennen des Seins hingegen bringt das Sein zum Ausdruck, *ohne* es *als solches* oder *reflektiert* zu vollziehen, obwohl es zugleich als der Grund aller Reflektiertheit auftritt. Genauer gefaßt, stellt sich dieser Zusammenhang folgendermaßen dar: indem sich die Sprache vordergründig als Bezeichnen des Seienden entfaltet, vollzieht sie als dessen Möglichkeitsbedingung hintergründig das Nennen des Seins. Letztlich handelt es sich bei dem vordergründigen Bezeichnen des Seienden um das Gesprochene oder um den Inhalt des Sprechens, während es bei dem hintergründigen Nennen des Seins um das

[9] Ungesagt soll das Sein insofern heißen, als es nicht direkter Inhalt des Sagens, sondern nur im Gesagten eingeschlossen ist.

Sprechen selbst oder um den Akt des Sprechens geht. Das Gesprochene ist wie das Beleuchtete, auf das sich der Blick richtet; das Sprechen aber ist wie das Licht selbst, das alles erblickbar macht und in dessen Schein alles erblickt wird, das jedoch als solches nicht in den Blick tritt[10].

Zum Nennen des Seins als dem innersten Möglichkeitsgrund der Sprache tragen *zwei Überlegungen* hin, die zeigen, daß das Bezeichnen des Seienden und damit Denken und Sinn sich selbst aufheben, wenn sie nicht bis zum Nennen des Seins und damit bis zu dem Punkt, wo Denken und Sinn erst ganz sie selbst sind, vordringen. Die beiden Überlegungen setzen bei dem Vorgang der *Sinngebung*, wie er sich in der Aussage und im Urteil darstellt, an, und zwar wendet sich die erste vorwiegend dem *Gesprochenen*, die zweite aber vorwiegend dem *Sprechen* selbst zu.

Die erste Überlegung: Die Aussage spricht das Erscheinende als solches oder (was dasselbe bedeutet) als Seiendes aus, wobei im Prädikat immer nur das Seiende einer bestimmten Ordnung oder eine *Wesenheit*, wie Baum, Tier oder Mensch, steht[11]. Nun kann aber eine Wesenheit oder ein bestimmtes Seiendes nur insoweit als Sinn eines Wortes vollzogen werden, als sie selbst in ihrer Sinnhaftigkeit nicht dunkel bleibt, sondern erschlossen ist; das jedoch setzt voraus, daß dem Verstehen des bestimmten Seienden immer schon dasjenige des *Seienden-überhaupt* und damit letztlich dasjenige des *Seins* innewohnt. Infolgedessen ist das Bezeichnen des Seienden durch die Wesenheit ermöglicht, die als das bestimmte *Bezeichnende* oder als Inhalt das nächste Sinngebende ist; die Wesenheit selbst aber ist in dieser ihrer Funktion durch die verborgene Offenbarkeit des Seins ermöglicht, durch das überhaupt das *Bezeichnen* als solches oder als Vollzug gewährt wird und das folglich das letzte Sinngebende ist. Wie sich aus allem ergibt, kann sich die Sprache nur dadurch vordergründig als Bezeichnen des Seienden verwirklichen, daß sie hintergründig immer schon das Nennen des Seins in sich trägt und somit Denken und Sinn in ihr Letztes reichen.

Die zweite Überlegung: Hier haben wir uns daran zu erinnern, wie die Sprache als Bezeichnen des Seienden erst und einzig im Wortgefüge der *Aussage* und deshalb im Sinngefüge des Urteils zustande kommt. Die Aussage aber erhebt sich als Wortgefüge nur insofern über eine bloße Anhäufung von Worten, als in ihr die Wesenheit durch die *Kopula ‚ist'* auf das Erscheinende bezogen wird. Also macht

[10] Dieser Vergleich war dem Mittelalter vertraut. Um ihn ganz treffend zu gestalten, muß man die Lichtquelle in das erblickende Auge selbst verlegen.

[11] Selbst wenn das Prädikat nur das unbestimmte Etwas enthält, zielt dieses auf unbestimmte Weise die bestimmte Wesenheit an.

die Kopula ‚ist' die Aussage zur Aussage und damit schließlich die Sprache zur Sprache; insbesondere wird der Vorgang der Sinngebung als Bezeichnen des Seienden allein durch das ‚ist' ermöglicht. Da nun das ‚ist' nichts anderes als die verborgene Offenbarkeit und Wirksamkeit des Seins in der Aussage darstellt, *wurzelt die Sprache im Nennen des Seins* als ihrem innersten Grund, hat sie einzig dadurch sich selbst, daß sie „das Haus des Seins" ist. Wiederum zeigt sich der Inhalt der Aussage als das Gesprochene, ihre Form aber oder das im ‚ist' auftretende Sein als das *Sprechen* selber in seiner vollen Ausprägung. — Hier kommt im Sein der Sinn nach seinem eigensten Selbst und im Denken des Seins das Denken nach seinem eigensten Selbst an den Tag, weshalb im Nennen des Seins auch die *Sprache nach ihrem eigensten Selbst* erreicht ist, ohne das die beiden anderen Schichten nicht mehr Sprache wären. Ebenso ist hier der Ausdruck in sein eigenstes Selbst eingetreten, von dem her erst die Mitteilung ganz sie selbst ist oder in ihr eigenstes Selbst gelangt. Freilich gehört zum Ganzen der Sprache nicht nur diese innerste Schicht; doch wächst die Sprache nur von dieser innersten Schicht her in ihr Ganzes hinein, weshalb sie auch als Ganzes davon bestimmt und durchwirkt ist.

An dieser Stelle drängt sich noch eine Frage auf. Als Bezeichnen des Seienden stellt sich die Sprache wesenhaft als Aussage dar. *Wie* ist sie als *Nennen des Seins zu kennzeichnen?* Zunächst bildet das Nennen des Seins als Ermöglichung alles Aussagens den Hintergrund der Aussage, der selbst ungesagt bleibt. Danach vollzieht sich das ursprüngliche Nennen des Seins zwar *in der* Aussage, aber *nicht als* Aussage; also fällt die Sprache nicht mit der Aussage zusammen. Vielmehr sind *drei Arten des Sprechens* zu unterscheiden: die erste bleibt hinter der Aussage zurück, weil sie in einzelnen Worten nur Sinnelemente ausdrückt; die zweite ist die Aussage selbst, die einen vollständigen Sinngehalt als Sinngebung ausspricht; die dritte übersteigt die Aussage, insofern es dabei nicht um Sinn-gebung, sondern um den Ur-sinn selbst geht. In der Aussage treffen sich und zu ihr gehören wesentlich alle drei Arten; die Aussage nimmt die erste Art in die zweite hinein und verbindet diese wieder mit der dritten; so wird auf den ersten Blick wie die erste ähnlich auch die dritte letztlich der zweiten ein- und untergeordnet. Das scheint aber jene *Fehlentwicklung* zu sein, die zur Vernichtung der Sprache führt; indem nämlich das Nennen des Seins in das Bezeichnen des Seienden verflüchtigt wird, verfällt schließlich auch dieses der Entleerung, wodurch nur das oben beschriebene sinn-lose Zeichengefüge übrigbleibt; die Versuchung zu diesem Irrgang hat also ihre Wurzel in der Sprache selber. Hierin liegt der Hinweis darauf, daß der anfängliche Befund nur dann richtig gedeutet wird, wenn nicht nur die erste Art des Sprechens stets der

zweiten, sondern vor allem auch *die zweite wesenhaft der dritten ein- und unterzuordnen* ist. Dann gründet das Bezeichnen des Seienden als das aussagende oder (was im Griechischen dasselbe heißt) kategoriale Sprechen im Nennen des Seins als dem über-aussagenden oder über-kategorialen Sprechen. Anders ausgedrückt: das logische Sprechen wurzelt in dem über-logischen oder ana-logischen Sprechen[12].

Jedenfalls wird allein auf diesem Wege das Nennen des Seins seine Fülle erreichen, wodurch allein auch das Bezeichnen des Seienden seine Fülle gewinnt, wodurch allein das Zeichengefüge zu jener Erfülltheit reift, die es in aller Wahrheit zur Sprache macht.

---

[12] Damit öffnet sich ein weites Feld weiterer Untersuchungen, die dem Mittelalter keineswegs fremd sind, wenn auch Heidegger neue Akzente darauf gesetzt haben mag. Hierbei wäre die Frage zu prüfen, ob und wie sich das über-logische Sprechen trotz seines andersartigen Gehaltes doch der Form der Aussage bedienen muß.

Das Marienbild in den Schriften des Hrabanus Maurus

Von Josef Huhn, Fulda

Das Marianische Jahr 1954 hat zahlreiche Untersuchungen über die Marienlehre der Kirchenväter hervorgebracht, während das Mittelalter nicht in gleichem Maße bearbeitet wurde, und doch spricht sich auch in den Schriften der Theologen des Mittelalters die Tradition aus.

Das Jubiläumsjahr eines Kirchenschriftstellers, der an der Schwelle des Mittelalters steht, des Fuldaer Lehrers und Mainzer Erzbischofs Hrabanus Maurus, die elfhundertjährige Wiederkehr seines Todestages am 4. Februar dieses Jahres, ist uns Veranlassung, für ihn das Versäumte nachzuholen.

Und so stellen wir die Frage: Was ist in den Schriften des Hrabanus Maurus über die Gottesmutter Maria ausgesprochen? Welches ist das Marienbild in den Schriften des Hrabanus Maurus?

Ist es schon ein Gesetz der Interpretierung, daß das Werk eines Schriftstellers aus der jeweiligen geistigen Situation heraus zu erklären ist, so gilt das auch für die Schriften des Hrabanus Maurus. Die theologische Situation seiner Zeit und seiner Umgebung wird also mitbestimmend gewesen sein für die vielen und mannigfaltigen Äußerungen über die Gottesmutter in seinen Schriften, mögen diese Äußerungen nun von ihm selbst stammen oder aus andern Schriften von ihm übernommen sein, und mit dieser Situation müssen wir uns zunächst bekannt machen.

In die Jugendzeit des hl. Hrabanus fällt die christologische Irrlehre des Adoptianismus, welche die spanische Kirche verwirrte und die ihre Wellen bis ins Frankenreich warf[1]. Die spanische Kirche zeigte auch nach dem Übertritt des Königs Reccared vom Arianismus zum Katholizismus auf der Synode zu Toledo 589 nicht nur in der Fortdauer gewisser arianischer Neigungen in einzelnen Kreisen ihren ungeordneten Zustand, sondern noch viel mehr in mehreren häretischen Umtrieben. Keine abendländische Kirche hat um diese Zeit so stark mit Häresien kämpfen müssen wie die spanische[2]. Hierher gehört die Lehre eines gewissen Megetius, der um das Jahr 780 die Trinität nach Art des alten Sabellianismus durch die Annahme einer dreifachen Erscheinungsweise der einen göttlichen Person erklärte. Ihm trat nun der Erzbischof Elipandus von Toledo mit der Behauptung entgegen, der Logos sei naturhaft Gottes Sohn; Christus als Mensch aber nur der Adoptivsohn Gottes; daher die Bezeichnung Adoptianismus für diese Lehre. Ihm stimmte der Bischof Felix von Urgel in der spanischen Mark bei, die zum fränkischen oder karolingischen Reich gehörte. Es wiederholte sich hier die oft zutreffende Erscheinung, daß der Bekämpfer einer Irrlehre in eine andere Irrlehre fällt. Durch die Annahme einer doppelten

[1] Vgl. J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters I, Wien 1873, 102; J. Schwane, Dogmengeschichte III, Freiburg 1882, 232.

[2] A. v. Harnack, Dogmengeschichte III, 279.

Gottessohnschaft in Christus: einer natürlichen des göttlichen Logos und einer Adoptivsohnschaft des Menschen Jesus, setzten sie eine zweifache Person in Christus voraus, was auf eine Erneuerung des Nestorianismus hinauslief, der auf dem Konzil von Ephesus 431 verurteilt war. Die beiden Naturen in Christus treten in allen Behauptungen der Adoptianer als zwei verschiedene Existenzen hervor; der Gottessohn und der Menschensohn sind hier für sich gedacht[3]. Auch bei dieser Irrlehre waltete, wie bei den meisten christologischen, der Mangel an Unterscheidung zwischen Natur und Person ob, indem man das, was von der menschlichen Natur mit Recht behauptet werden konnte, auf eine menschliche Person bezog und so zwei Personen in Christus herausbrachte[4]. — Wenn auch Hauck in seiner Kirchengeschichte Deutschlands[5] die beiden Bischöfe Elipandus und Felix als rechtgläubig hinstellt und den Vorwurf des Nestorianismus abweist, so ist doch erwiesen, daß Felix unter dem Namen des Nestorius einen christologischen Satz aus dem Glaubensbekenntnis des Theodor von Mopsvestia, des Vaters des Nestorianismus, zitiert und also in direktem Zusammenhang mit nestorianischer Denkweise steht[6]. Er hat weiterhin, wie die Antiochener, von einem Wohnen Gottes im Menschen Christus gesprochen, von einem Menschen, der mit der Gottheit verbunden ist[7].

Karl d. Gr., dessen Untertan Felix von Urgel war, hielt die Angelegenheit für so wichtig, sie in aller Form durch Synoden entscheiden zu lassen[8]. In der literarischen Bekämpfung des Adoptianismus war Alkuin Vorkämpfer der Rechtgläubigkeit. In mehreren Schriften, in denen er eine gründliche Kenntnis der Väter zeigt, weist er die adoptianischen Sätze als unvereinbar mit der kirchlichen Lehre zurück. So besonders in dem siebenbändigen Werk „Gegen Felix", das er auf Veranlassung Karls d. Gr. verfaßte. Da der König auf Fertigstellung der Schrift drängte, bat Alkuin in einem Brief um Zeit für die Abfassung, damit er in Ruhe und mit Sorgfalt gemeinsam mit seinen Schülern die zur Widerlegung dienenden Aussprüche aus den Vätern zusammentragen könne: detur spatium, ut quiete et diligenter liceat cum pueris suis considerare Patrum sensus; quid unusquisque diceret de sententiis ... et tempore praefinito a vobis ferantur singulorum responsa[9]. Und zu den Schülern Alkuins dieser Zeit zählte der ehemalige Fuldaer Klosterschüler Hraban, den Abt Baugulf im Jahre 796 nach Tours in die Schule Alkuins geschickt hatte[10]. Der Aufenthalt Hrabans bei Alkuin ist für sein ganzes Leben und späteres Wirken von allergrößter Wichtigkeit geworden[11]. Sein großer Lehrer wurde sein geistiger Vater, der ihm, als seinem Lieblingsschüler, den Namen Maurus beilegte, den auch der Lieblingsschüler des hl. Benedikt geführt hatte[12]. In diesen Jahren seines Aufenthaltes in Tours entstand das siebenbändige Werk Alkuins „Gegen Felix", im Jahre 799 lag es fertig vor.

Wir können also mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß Hraban beim Aufsuchen der Väterstellen mitgeholfen und daß der Meister seinen Lieblingsschüler auch in das theologische Problem eingeführt hat.

Es lag aber in der Natur des Streites, daß die Herausstellung der wahren und echten Gottessohnschaft Christi nicht ohne neuen Glanz für die Mutter bleiben konnte[13]. Es zeigte sich auch jetzt wieder, wie schon in der Väterzeit, daß jedes

[3] Bach, 111. [4] Schwane III, 232. [5] A. a. O. II, 309.
[6] Harnack, a. a. O. III, 280. [7] Ebd. III, 283.
[8] Durch die Synoden von Regensburg 792 und Frankfurt 794.
[9] Ep. 84, PL 100, 276.
[10] Auf die Frage, wann Hrabanus nach Tours geschickt wurde und wie lange er dort blieb, kann hier nicht eingegangen werden. Wir halten das Jahr 796 für wahrscheinlich.
[11] Kappes, Geschichte der Pädagogik I, 1898, 268.
[12] Türnau, Rabanus Maurus der praeceptor Germaniae, München 1900, 4.
[13] H. Weisweiler, Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluß des Dogmas von Chalcedon: Schol 28 (1953), 330.

tiefere Eindringen in das wunderbare und geheimnisvolle Wesen Christi, jede weitere Entfaltung und offenere Darlegung seiner überirdischen und irdischen Beziehungen nicht bloß so nebenher auf die mit ihm notwendig zusammenzudenkende Mutter zurückstrahlten, sondern ihr Bild in eigener Beleuchtung immer selbständiger hervortreten läßt[14]. Das Marienbild, das Hrabanus Maurus in seinen Schriften zeichnet, ist wieder eine Bestätigung hierfür.

I. Die Gottesmutterschaft Mariens

A. Maria — die wahre Mutter Christi

Es ist auffallend, wie stark Hrabanus Maurus noch die wahre Mutterschaft Mariens betont. Bei den Kirchenvätern ist dies erklärlich, da sie gegen den manichäischen Doketismus zu kämpfen hatten, der die Menschheit Christi überhaupt leugnete, sowie gegen den Apollinarismus, der die menschliche Natur Christi verkürzte indem er an die Stelle der menschlichen geistigen Seele den Logos treten ließ. — Bei Hrabanus mochte die Betonung der wahren Mutterschaft Mariens ein später Nachklang der Bekämpfung des Priscillianismus in Spanien und Südgallien sein, der nach der Darstellung der Synode von Braga 563 gelehrt hat, der menschgewordene Gott sei nicht in vera hominis natura natus[15]; in einem späteren Traktat einer Sammlung, die zu Anfang des neunten Jahrhunderts in Gallien zusammengestellt wurde und gegen die Priscillianisten gerichtet ist, wird von Priscillian gesagt: ex virgine generationem filii non vult admittere, ne humano corpore polluta videatur Dei fuisse natura[16]. Hrabanus kommt in seiner Schrift „De institutione clericorum" auf die Priscillianisten zu sprechen und sagt von ihnen, sie hätten aus gnostischen und manichäischen Irrtümern ihr Dogma zusammengestellt[17]. Diese Ideen haben sich in Spanien noch lange erhalten; der Adoptianismus und die späteren Albigenser sind die letzten Ausläufer.

Wie in bewußtem Gegensatz zur Lehre Priscillians, wie sie die Synode von Braga formuliert hatte, betont Hrabanus, daß Christus die Inkarnation ex nostra natura im Schoße der Jungfrau angenommen hat[18]. Die wirkliche menschliche Natur Christi aber wird bewiesen durch die wahre Mutterschaft Mariens an Christus: Maria gebar ihren erstgeborenen Sohn d. h. *den Sohn ihrer Substanz*, so fügt Hrabanus betonend hinzu[19]. Weiterhin läßt der heilige Lehrer Christus von Ma-

[14] Vgl. J. Huhn, Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius, Würzburg 1954, 11.

[15] C. Hefele, Konziliengeschichte III, 16.

[16] K. Künstle, Eine Bibliothek der Symbole (Forschungen z. Chr. Lit.- u. Dogmengesch. I, 4), Mainz 1900, 55.

[17] A. a. O. II, 58.

[18] Com. in Paralip. I, 11; PL 109, 326.

[19] Com. in Matth. I, 1; PL 107, 754: Peperit ergo Maria filium suum primogenitum id est suae substantiae filium.

ria sagen: mater mea, quae me ex sua carne genuit, quae me suo lacte nutrivit[20]. Christus, so argumentiert Hrabanus weiter, besitzt die menschliche Natur, weil er von einer menschlichen Mutter geboren ist — de homine matre natus[21]. Dasselbe Argument zum Erweis der menschlichen Natur Christi verwendet Alkuin in seinem Hauptwerk gegen Felix: homo ex homine procedens[22]. Das Argument stammt vom Kirchenvater Ambrosius, der es wieder von Irenäus übernommen hat[23]. In den Worten Jesu (Lk 8, 21): „Wer ist meine Mutter, wer sind meine Brüder?", sahen Marcion und die Manichäer eine Verleugnung der Mutter durch Jesus. In Übereinstimmung mit Ambrosius erklärt Hraban, Christus hat mit diesen Worten seine Mutter nicht verleugnet, sondern uns nur eine Belehrung gegeben, daß geistige Verwandtschaft mit ihm höher steht als die leibliche[24]. Christus, so hören wir von Hraban weiter, ist der zweite Adam, der neue Mensch, der die wahre menschliche Natur von Adam her angenommen hat[25]. Die Abstammung von Adam aber ist gesichert durch die Abstammung seiner Mutter Maria von Adam: ex Adam corpus assumpsit, quia ex Adam virgo Maria, quae peperit Christum[26]. — In der gleichen Weise ist Christus Sohn Davids, weil seine Mutter Maria aus dem Hause Davids war[27]. Ferner betont der heilige Lehrer: Christus nahm die *ganze* menschliche Natur an aus Maria — corpus perfectum et animam perfectam, beides war nämlich notwendig zur Erlösung: utrumque enim salvavit[28]. Wie die früheren Väter, so betont Hraban, daß Christus die *ganze* menschliche Natur, die erlöst werden sollte, annehmen *mußte:* ipsa enim natura suscipienda erat, quae liberanda[29]. — Auch darin folgt Hraban den Vätern in der Bekämpfung der Doketen, daß er betont: Diligenter attendite quod non dixerit (s. Paulus) factum *per* mulierem, quod Marcion et ceterae haereses volunt, quae putativam Christi carnem simulant, sed *ex* muliere, ut non *per* illam, sed *ex* illa natus esse credatur[30].

---

[20] De vita B. Mariae Magd. c. 11; PL 112, 1446.

[21] Hom. de festis praecip. 13; PL 110, 28.

[22] Adv. Fel. VI, 10; PL 101, 212. [23] Vgl. Huhn, 21.

[24] Com. in Matth. IV, 12; PL 107, 938: Et extendens manum in discipulos dicit: Ecce mater mea, et fratres mei. Isti sunt mater mea, qui me quotidie in credentium animis generant. Isti sunt fratres mei, qui faciunt opera Patris mei. Non ergo iuxta Marcionem et Manichaeum matrem negavit, ut natus de phantasmate putaretur, sed et apostolos cognationi praetulit, ut et nos in comparatione dilectionis carni spiritum praeferamus.

[25] Com. in Eccli. IV, 5; PL 109, 873: Ipse (Christus) est enim novus homo . . . quia veram de Adam carnis substantiam sumpsit.

[26] En. in Deut. II, 27; PL 108, 919.

[27] Expos. in Jerem. XI, 30; PL 111, 1026: Quomodo enim primus Adam et secundus Adam scribuntur iuxta corporis veritatem, sic et David Dominus atque Salvator, quia iuxta carnem ex David totum in eo sancta Maria conferente quidquid fuit ex stirpe David . . .

[28] Expos. in Levit. II, 10; PL 108, 323. [29] Com. in Eccli. V, 14; PL 109, 928.

[30] En. in epp. Pauli ep. ad Gal. 4; PL 112, 312.

Der Gnostizismus hatte nämlich in seiner leibfeindlichen Einstellung behauptet, der Logos sei bei seiner Empfängnis gleich dem Sonnenstrahl, der durch Kristall hindurchdringt, durch Mariens Leib hindurchgegangen ohne wirklich Fleisch und Blut von ihr anzunehmen; sie deuteten also Jesu Leib als einen Scheinleib und leugneten damit die Erlösungstat. Deshalb legen die Väter von Ignatius von Antiochien an im Gegensatz zu dem gnostischen *per* Mariam alles Gewicht auf das *ex* Maria.

Durch die menschliche Mutterschaft Mariens an Christus ist also seine wahre menschliche Natur gesichert, welche die notwendige Voraussetzung der Erlösung ist. Die Bedeutsamkeit der leiblichen Mutterschaft Mariens für das Heilsgeschehen wird damit deutlich.

B. Maria — die Gottesmutter

Der Adoptianismus lehrte zwei Sohnschaften in Christus: die göttliche und eine menschliche; als Mensch sei Christus Adoptivsohn Gottes. Da die Sohnschaft aber der *Person,* nicht der *Natur* zukommt, lag in der Behauptung der Adoptianer auch die Annahme einer zweifachen Person, wie sie schon der Nestorianismus vertreten hatte. Folgerichtig mußten auch sie wie die Nestorianer der Mutter Christi den Titel ‚Gottesgebärerin' absprechen, was Alkuin auch von Felix von Urgel berichtet[31]. Er weist ihn hin auf diese notwendige Schlußfolgerung mit den Worten: Si ille homo, qui ex divina sancti Spiritus operatione et gloriosa beatae virginis castitate conceptus est et natus, non est verus, ut tu asseris, Filius Dei, nec verus Deus; quid superest nisi ut illa beata virgo nequaquam sit vera Dei genitrix sed nuncupativa. Quia ille, qui ex ea natus est nuncupativus est Deus, etiam et illa quae genuit, nuncupativa est non vera Dei genitrix[32]. — Ist aber Christus, wie es katholische Lehre ist, nur *eine* Person, die göttliche, der beide Naturen angehören, und ist diese eine Person der wahre und eigentliche Sohn Gottes, dann ist es häretisch, ihn Adoptivsohn zu nennen, dann ist aber auch Maria Gottesmutter. — In Übereinstimmung mit den Vätern, mit ihren Worten, betont daher auch Hraban die Einheit der Person in Christus und folgerichtig die Gottesmutterschaft Mariens.

Mit einer Deutlichkeit, wie sie uns von den lateinischen Vätern her geläufig ist, spricht Hraban gegen die Irrlehre des Adoptianismus mit folgenden Worten aus, daß der Sohn Mariens zugleich der Sohn Gottes ist, also die *Einheit der Person* in Christus und die Gottesmutterschaft Mariens: Idem Filius Dei filius hominis et filius hominis Filius Dei, aliud secundum humanitatem, aliud secundum divinitatem, non tamen

[31] C. Fel. III, 3; PL 101, 213.
[32] Ibd. III, 2. Vgl. Adv. Elip. I, 13; PL 101, 250.

alius sed *unus idemque* in utraque natura verus et proprius Filius Dei. Unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae nec conversione divinitatis in carne, sed assumptione humanitatis in Deo[33]. Die Worte stimmen mit denen des Ambrosius überein, aber stärker als bei dem Kirchenvater wird von Hraban die wahre und eigentliche Gottessohnschaft gegen den Adoptianismus betont. Der Sohn Gottes ist zugleich auch filius hominis; also ist Maria, seine Mutter, Mutter des Sohnes Gottes. Diese Schlußfolgerung spricht Hraban aus mit den Worten: (Maria) peperit eum qui et ante omnem creaturam Deus de Deo natus erat[34]. Waren schon diese Sätze gegen die neue Irrlehre gerichtet ohne sie jedoch zu nennen, so wird Hraban noch deutlicher durch direkten Hinweis auf die neue Häresie: neque vero alium Jesum Christum, alium Verbum dicimus, ut nova haeresis calumniatur, sed eundem et ante saecula et post saecula et ante mundum et post Mariam imo ex Maria magnum Deum appellamus[35]. Die Einheit der Person in der Zweiheit der Naturen bringt Hraban hier klar zum Ausdruck in der Anwendung der communicatio idiomatum: derselbe war *vor* aller Zeit und *nach* der Zeit, er war *vor* aller Schöpfung und doch auch *nach* Maria, ja er ist aus Maria. Diese letzte Bemerkung: „ja, *aus* Maria", läßt erkennen, wie sehr dem heiligen Lehrer daran gelegen war, die Muttergotteswürde für Maria sicherzustellen; immer wieder setzt er sie in Verbindung mit der Lehre von Christus. Das zeigt auch folgender Satz, der ebenfalls mit der Prägnanz eines Ambrosius und fast mit dessen Worten diese beiden Wahrheiten verbindet: Maria mater Domini . . . illius, qui in excelsis sine matre et in terra est sine patre, ipsius, qui in coelis secundum deitatem in sinu est patris et in terris secundum corporis susceptionem in sinu erat matris[36]. — Hraban gebraucht für Maria dann auch direkt die Bezeichnung ‚Dei Genitrix'[37], in welcher die ganze antinestorianische und damit auch antiadoptianische Christologie ausgesprochen ist, oder er umschreibt den Titel mit den Worten: Maria gestans in utero Deum[38].

Wie einst für die Väter des vierten Jahrhunderts die Bezeichnung Θεοτόκος, Gottesgebärerin, für Maria das Kennwort des rechten Glaubens von Christus war, so brauchten im 7./8. Jahrhundert die Verteidiger der kirchlichen Lehre nur das zu wiederholen, was die Väter in der Abwehr des Nestorianismus in unübertrefflicher Weise geleistet hatten. Diese Seite des Marienbildes, das Bild der Dei Genitrix, ist also von der Christologie her auch bei Hrabanus bestimmt und gezeichnet. Bei den Behauptungen der Adoptianer und deren Be-

[33] Com. in Matth. VII, 25; PL 107, 1096.
[34] Ibid. I, c. 1; PL 107, 754.
[35] En. in ep. ad Tit. c. 2; PL 112, 682.
[36] Hom. 29; PL 110, 55.
[37] Com. in lib. Sap. II, 5; PL 109, 708.
[38] Com. in Cant., quae ad Laudes dic.; PL 112, 1162.

kämpfung handelte es sich keineswegs nur um einen Streit um Worte, wie es von manchen Dogmenhistorikern hingestellt wird, sondern um eine regelrechte christologische Häresie, die als solche von den Bekämpfern in ihrer Bedeutung richtig erkannt wurde. Die Überwindung der Irrlehre führte zu einer Vertiefung des Glaubens an das Geheimnis der Inkarnation des Sohnes Gottes und zugleich zu einer Steigerung der Verehrung Mariens als der Mutter des menschgewordenen Sohnes Gottes, der Dei Genitrix.

II. Die Jungfräulichkeit Mariens

Ist auch Mariens Mutterschaft an Christus eine wahre menschliche Mutterschaft, so ist sie doch zugleich eine jungfräuliche. Die von den Vätern — angefangen von Zeno von Verona bis Leo d. Gr. — wiederholte Formel: ‚virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit' wird auch von den Theologen unserer Periode, von Alkuin in seinem Hauptwerk gegen Felix[1] und von Hraban gebraucht[2].

Die *Tatsächlichkeit* der jungfräulichen Empfängnis Christi, d. h. der virginitas Mariae ante partum, hat Hraban an vielen Stellen ausgesprochen. In einer Predigt ‚In Natali S. Mariae' z. B. ruft er aus: Virginalem thalamum ingreditur Christus. Gaudeamus ergo et nos, fratres, in die tantae virginis, quae meruit sola omnium feminarum regem, quem coeli, terra, mare capere non possunt, in suam virginalem castis et sanctis visceribus concipere vulvam[3]. — Es würde zu weit führen, alle Stellen anzuführen[4].

Und so ist Maria für unsern heiligen Lehrer die Mater-Virgo, quae Deum in utero sine virilis carnis admixtione concepit[5].

Die *Notwendigkeit* der jungfräulichen Empfängnis Christi sieht Hraban mit den Kirchenvätern Ambrosius und Augustinus in der Sündlosigkeit Christi, des Sohnes Gottes und Erlösers, gegeben. „Schon in seiner Inkarnation, sagt Hraban, offenbarte Christus das Reich Gottes, denn seine Geburt war einzigartig, wunderbar, quod non ex virili semine sed ex omnipotentis virtute."[6] In einem jungfräulichen

[1] VI, 9; PL 101, 211. [2] Expos. in Jerem. XIII, 33; PL 111, 1064.

[3] Hom. 28; PL 110, 55. Diese Homilie ist eine wörtliche, wenn auch gekürzte Wiederholung einer Homilie ‚De annuntiatione Dominica', die unter den Homilien des hl. Augustinus steht: Sermo 194 (PL 39, 2104). Ihr Verfasser ist jedoch nicht Augustinus, sondern der Benediktinerabt Ambrosius Autpertus, der 778 starb (vgl. S. Bäumer, Geschichte des Breviers 628). Über Ambrosius Autpertus vgl. Weisweiler 505; dort ist weitere Literatur angegeben. Der Nachweis, daß der Sermo Ambrosius Autpertus zum Verfasser hat sowie die Benutzung durch Hrabanus Maurus wird an anderer Stelle gebracht.

[4] Vgl. PL 107, 736; 107, 748 776; 108, 213; 111, 96 139 364.

[5] Com. in Ezech. XVI, 40; PL 110, 43. [6] Com. in Eccli. IX, 7; PL 109, 1071.

Schoß, so betont Hraban noch einmal, *mußte* der Leib des Herrn gebildet werden: corpus Dominicum in utero virginali perfici *oportebat*[7].

Da nach Ansicht der genannten Kirchenväter Ambrosius und Augustinus durch die mit dem natürlichen Zeugungsakt verbundene Konkupiszenz die Erbsünde fortgepflanzt wird, war die unerläßliche Bedingung für die Sündelosigkeit Christi die Menschwerdung aus einer Jungfrau. Auch Hrabanus Maurus bringt diese Gedankenverbindung als Hauptbegründung für die Empfängnis Christi aus der Jungfrau: quia ex nulla viri contagione sed solo Spiritu sancto super virginem veniente et virtute Altissimi obumbrante venit ad corpus immaculatum, naturam quidem corporis nostri habuit, pollutionem tamen peccati, quae ex concupiscentiae motu conceptis traditur, omnino non habuit. Ideo enim virginalis uterus electus est ad partum Dominicum, ut in sanctitate differret caro Domini a carne nostra[8].

Auch das *Erlösungswerk*, so betont Hraban in Übereinstimmung mit Ambrosius, machte einen sündelosen, daher jungfräulich empfangenen Leib des Erlösers notwendig. Der Erlöser mußte einen unbefleckten Leib zum Opfer bringen; daher nahm er einen solchen aus einem jungfräulichen Schoß ohne die Befleckung der Konkupiszenz: necesse est Salvatorem nostrum in diebus carnis suae aliquid habere ad offerendum pro nobis; dum in sempiterna divinitatis suae natura non habuit quod offerret, sumpsit ex nobis, quod pro nobis offerre potuisset, id est carnem humanam. Quid tam aptum immolationi quam caro mortalis pro mortalibus? Et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium quam sine ulla contagione carnalis concupiscentiae caro nata in utero, ex utero virginali?[9]

Auch darin folgt Hrabanus den Ausführungen des Kirchenvaters Ambrosius, daß er in der jungfräulichen Erde nach der Schöpfung ein Vorbild der jungfräulichen Mutter Maria sieht; von Ambrosius weicht er insofern ab, als er dabei nicht von der Parallele Adam-Christus ausgeht oder sie einbezieht. Zu den Worten Gen (2, 5): ‚et homo non erat, qui operaretur terram' gibt Hrabanus die Erklärung: quia nullus homo operatus est in virgine, unde natus est Christus; und zu Gen. (2, 6): ‚sed fons ascendebat e terra irrigans universam superficiem terrae' sagt er: terra mater virgo Domini Maria rectissime accipitur, de qua scriptum est: ‚aperiatur terra et germinet Salvatorem' (Is 45). Quam terram irrigavit Spiritus sanctus[10]. In einem seiner Gedichte

[7] Com. in lib. Machab. I, 4; PL 109, 1163.
[8] En. in ep. ad Rom. c. 8; PL 111, 1439.
[9] En. in ep. ad Hebr. 8; PL 112, 764. Vgl. Expos. in Levit. VI, 6; PL 108, 481 und En. super Deut. II, 27; PL 108, 920.
[10] Com. in Gen. I c. 11; PL 107, 475.

dagegen dehnt Hrabanus in offensichtlicher Nachahmung des Ambrosius die Parallele Adam-Christus auch auf den Ursprung aus:

Virgine progenitum terra Deus extulit Adam,
Jesum de matre virgine progenitum[11].

In dem wunderbaren Zustandekommen der Menschheit des Herrn im Schoße der Jungfrau sieht Hrabanus selbst wieder einen Beweis für dessen Geburt aus Gott[12]. Auch diese Gedankenverbindung finden wir bei Ambrosius, der sagt: creatur Christus ex virgine, ut ex Deo natus esse credatur[13]. — So ist also das Geheimnis der Jungfrau-Mutter für Ambrosius ein Argument gegen die Irrlehre des Arianismus, es konnte auch gebraucht werden gegen den Adoptianismus, der Christus nur einen deus nuncupativus — einen sogenannten Gott nannte, wie Alkuin bezeugt[14]. Deshalb bedienen sich sowohl Alkuin wie auch Hraban dieses Argumentes. Auch der Vergleich der wunderbaren Bildung des Leibes Christi im Schoße der Jungfrau durch den Hl. Geist mit der Wesensverwandlung in der Eucharistie durch denselben Hl. Geist stammt von Ambrosius[15]; Hrabanus beruft sich allerdings auf Augustinus: sicut de virgine per Spiritum sanctum vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis et vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecratur[16].

Die virginitas Mariae *ante* partum hat Hrabanus von Christus her gesehen und begründet, worin ja auch ihre eigentliche dogmatische Bedeutung liegt, und er hat sie oft betont. Eine theologische Kontroverse seiner Zeit gab ihm Veranlassung, auch die virginitas Mariae *in* partu zu verteidigen. Zum Verständnis ist es wieder nötig, einiges über die theologische Situation vorauszuschicken[17]:

In Deutschland tauchte zur Zeit des Hrabanus eine an Doketismus grenzende Lehre auf, daß Christus den Schoß der Jungfrau nicht auf natürlichem Wege ver-

[11] Carmina X.; PL 112, 1594. Vgl. Ambrosius, Expos. ev. Luc. IV, 7: ex terra virgine Adam, Christus ex virgine.

[12] En. in ep. ad Rom. 1; PL 111, 1284: Qui enim ex aeterno Dei Filius erat, ignorabatur autem a creatura, dum vult manifestari pro humana salute, visibilis debuit et corporeus fieri, quia et cognosci se voluit per virtutem et hominem peccatis abluere in carne, morte devicta, et ideo ex semine David fit, ut sicut de Deo rex ante saecula natus est, ita et secundum carnem ex rege ortum regium caperet, factus opere Spiritus sancti de virgine hoc est natus, ut reverentia ei reservata ex hoc ultra hominem cognosceretur, quod ab humanae legis nativitate distaret sicut praedictum fuerat ab Isaia propheta: Ecce virgo ...

[13] Ambrosius, De fide V, 54; PL 16, 660.

[14] C. Fel. I, 11; PL 101, 136: si in divinitate Deus verus est (Christus) et in humanitate Deus nuncupativus, alter et alter est et nullatenus sic sentientes potestis vobis evitare impietatem Nestorianae doctrinae, quia quem ille in duas personas dividit propter duas naturas, hunc vos dividitis in duos filios et in duos deos per adoptionis nomen et nuncupationis.

[15] De mysteriis 53. [16] Ep. 3, 1; PL 112, 1512.

[17] Vgl. Weisweiler 334. Schwane III, 240 f.

lassen habe, daß der Körper des Herrn vielmehr wunderbar durch ihre Leibeshülle hindurchgedrungen sei[18]. Gegen diese Auffassung wandte sich der Mönch Ratramnus aus der Abtei Corbie an der Somme in seinem Werk ‚De nativitate Christi'. In dem Bestreben, das Übernatürliche wie auch das Natürliche der Geburt aus der Jungfrau zu wahren, schilderte er nun einen ganz natürlichen Geburtsvorgang; er wollte keineswegs die Jungfräulichkeit der Gottesmutter antasten, sondern die Mutterschaft Mariens sicherstellen, zog sie aber zu sehr ins Natürliche herab. Ratramnus beruft sich dabei auf die Botschaft des Engels Gabriel: ‚Ecce concipies et paries filium' (Lc 1, 31), und sieht in dem Ausdruck ‚paries' eine rein natürliche Geburt ausgesprochen: ‚igitur naturaliter natum esse Deum hominem factum praedicat (angelus) ut per naturae vulvam humani partus lege processisse cognoscas'[19]. Von einem außerordentlichen und wunderbaren Hervorgang des Sohnes Gottes bei der zeitlichen Geburt wird gänzlich Abstand genommen. — Dieser Auffassung des Ratramnus trat sein Lehrer und Abt Paschasius Radbertus in seiner Schrift ‚De partu virginis' entgegen. Er legte dar, daß die Geburt des Herrn auch im eigentlichen Geburtsvorgang ein übernatürliches Geschehen war; sie vollzog sich aus dem Mutterschoß im Wunderwirken Gottes[20]. Wenn Ratramnus trotzdem behaupte, Maria sei auch in der Geburt Jungfrau geblieben, so leugne er doch in Wirklichkeit die Unverletztheit der Jungfrauschaft, wenn Christus nach dem allgemeinen Gesetz der Natur geboren ist: quod confitentur-negant, dum dicunt eam (Mariam) communi lege naturae puerperam filium edidisse. Quod si ita est, ut confirmant, iam Maria virgo non est[21].

Auch Hrabanus, der an allen theologischen Kontroversen seiner Zeit teilgenommen hat, nahm zu dieser Frage durch einzelne, aber klare Aussagen Stellung, ohne sich jedoch in eine Polemik einzulassen oder den Namen des Ratramnus zu nennen. — Während Ratramnus eine natürliche d. h. wie Paschasius in seiner Gegenschrift erklärt (dicunt non aliter beatam virginem Mariam parere potuisse neque aliter debuisse quam communi lege naturae et sicut mos est omnium feminarum) — während also Ratramnus eine in Schmerzen sich vollziehende Geburt annahm, erklärt Hrabanus: Maria virgo ... incorrupta et intemerata *sine dolore* partus genuit nobis Salvatorem Dominum[22]. — In der schon genannten Homilie ‚In natali Sanctae Mariae' hören wir deutlich die Ablehnung der Auffassung des Ratramnus von der rein natürlichen Geburt: „An Maria, so heißt es da, ist die göttliche Strafsentenz über Eva: ‚in tristitia paries filios', aufgehoben, quia ista (Maria) in laetitia Dominum parturivit. Eva enim luxit, ista exsultavit ... virgo genuit et virgo permansit post partum: utrumque *miraculum*, quod sine corruptione gravida et in partu virgo est puerpera."[23] Wenn auch Hrabanus nicht selbst die Homilie verfaßt hat, so macht er sich

[18] Ratramnus, De nativitate Christi 1; PL 121, 83: Fama est quod per Germaniae partes serpens antiquus perfidiae novae venena diffundat ... dogmatizans Christi infantiam per virginalis ianuam vulvae humanae nativitatis verum non habuisse ortum, sed monstruose de secreto ventris incerto tramite luminis in auras exisse, quod non est nasci sed erumpi. Vgl. Weisweiler 334.

[19] De natura Christi 10; PL 121, 102. [20] Weisweiler 334.

[21] Paschasius, De partu virginis I praef.; PL 120, 1368.

[22] Com. in Paralip. I, 4; PL 109, 303. [23] Hom. 28; PL 110, 54.

doch durch die Aufnahme der Homilie in seine Homiliensammlung die Gedanken der Homilie zu eigen und erklärt also die Geburt Christi als einen wunderbaren Vorgang im Gegensatz zu Ratramnus. — Die virginitas Mariae in partu steht für den Fuldaer Lehrer außer Zweifel. In einer Homilie über das Symbolum sagt er zu dem Satz: ‚Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine': Non ergo ex virili semine sed Spiritus sancti opere caro Christi in utero virginis formata est; et ideo quae Salvatorem genuit, et *virgo fuit in partu* et virgo permansit post partum[24]. Die virginitas Mariae in partu sieht also Hrabanus ebenso wie die *ante* partum in dem Glaubensbekenntnis ausgesprochen. — In einer andern Homilie ‚Über die Auferstehung des Herrn' erklärt er, daß der Engel den Stein nicht deshalb vom Grabe weggewälzt habe, damit Christus aus dem Grabe habe hervorgehen können, qui enim mortalis adhuc clauso virginis utero potuit nascendo mundum ingredi . . .[25] Hrabanus schließt a maiori ad minus: wenn Christus schon in seinem sterblichen Leib aus dem verschlossenen Schoß der Jungfrau hat hervorgehen können — und das steht für ihn fest — dann wäre es ihm nicht schwer gewesen, mit seinem verklärten Leib auch aus dem verschlossenen Grabe hervorzugehen.

In der Bezeugung der virginitas Mariae *post* partum wiederholt Hrabanus nur das, was die Väter Ambrosius, Hieronymus und Augustinus dazu gesagt haben; vielfach mit ihren Worten weist er auch die Schwierigkeiten zurück, welche die alten Gegner der Jungfräulichkeit der Gottesmutter vorgebracht haben. — Maria semper virgo, Maria virgo permansit, das sind die Bezeichnungen für die Gottesmutter, die sich häufig bei Hrabanus finden.

III. Die heilsgeschichtliche Stellung Mariens

A. Maria — Eva

Die heilsgeschichtliche Stellung Mariens, welche die alte Kirche zunächst in der Gegenüberstellung Eva-Maria ausspricht, kommt auch bei Hrabanus mit dieser Parallele klar zum Ausdruck.

In der schon genannten Homilie ‚In natali Sanctae Mariae' ruft der Prediger aus: „Mit höchstem Frohlocken freue sich unsere Erde, die erhellt ist durch die Geburt einer so erhabenen Jungfrau, denn durch ihre Geburt wurde die in Adam geschaffene menschliche Natur umgeändert, durch sie wurde auch die Schuld aufgehoben. Eva trug in ihrem Schoß Kummer und Tränen, Maria dagegen Freude, denn jene

[24] Hom. in festis praecip. hom. 13; PL 110, 28.
[25] Hom. in ev. II; PL 110, 138.

gebar einen mit Sünde behafteten Menschen, diese den Sündelosen ... Gepriesen wirst du sein unter den Weibern, die du für Mann und Frau das Leben geboren hast. Während die Stammutter unseres Geschlechts Schuld in die Welt gebracht hat, hat die Mutter unsers Herrn der Welt das Heil gebracht; während jene den Tod brachte, hat diese die Wiederbelebung gebracht. An Stelle des Ungehorsams trat der Gehorsam."[1] — In der Erklärung des Magnificat sagt Hrabanus zum Lob der Demut Mariens, die sich zeigt in ihren Worten: ‚respexit humilitatem ancillae suae': „es ziemte sich nämlich, daß, wie durch den Stolz unserer ersten Mutter der Tod in die Welt eintrat, so durch die Demut Mariens für das Leben der Eingang geöffnet wurde". — Am Schluß dieser Erklärung des Magnificats bringt Hrabanus noch einmal die Gegenüberstellung Eva-Maria: „Passend, so sagt er da, kamen die Mutter des Herrn und die Mutter des Johannes deren Geburt mit ihrer Weissagung zuvor, damit, wie die Sünde vom Weibe ihren Ausgang nahm, so auch die Heilsgüter vom Weibe ausgingen."[2] — Es kam also durch Eva Trübsal in die Welt, durch Maria Freude; durch Eva die Sünde, durch Maria die Heilsgüter; durch Eva Strafe, durch Maria das Heil; durch Eva der Tod, durch Maria das Leben. Dem Ungehorsam Evas wird gegenübergestellt der Gehorsam Mariens, und dem Stolz Evas die Demut Mariens. — Dem Anteil Evas an unserm Fall entspricht der Anteil Mariens an unserm Heil. Maria erscheint so als die Wiederherstellerin Evas. Hrabanus bringt hier nichts Neues; die Gegenüberstellungen sind aus den Vätern bekannt.

B. Maria und die Kirche

Die Stellung Mariens in der Heilsordnung zeigt sich weiterhin in ihrer Stellung zur Kirche. Neben der Parallele Eva-Maria kennt Hrabanus auch die schon von den Vätern vorgenommene Gegenüberstellung *Eva-Kirche*. — In seinem Kommentar zum Matthäusevange-

[1] Hom. 28; PL 110, 54: cum summa exsultatione gaudeat terra nostra tantae virginis illustrata nativitate et per cuius partum mutatur natura plastorum, qua deletur et culpa; praecisum est namque in ea illud divinae infelicitatis elogium quod dicit: ‚In tristitia paries filios', quia ista in laetitia Dominum parturivit. Eva enim luxit ista exsultavit; Eva lacrimas, Maria gaudium in ventre portavit; quia illa peccatorem, ista edidit innocentem, virgoque genuit et virgo permansit post partum ... benedicta eris tu inter mulieres, quae vitam et viris ac mulieribus peperisti. Mater generis nostri poenam intulit mundo, genitrix Domini nostri salutem attulit saeculo; percussit illa, ista vivificavit; propter inoboedientiam enim oboedientia commutatur.

[2] Com. in Cant. Mariae; PL 112, 1162: Decebat enim ut sicut per superbiam primae nostrae parentis mors in mundum intravit, ita per humilitatem Mariae vitae introitus panderetur ... Bene autem vel Domini vel Joannis exortum matres prophetando praeveniunt, ut sicut peccatum a mulieribus coepit, ita etiam bona a mulieribus incipiant.

lium erklärt er die Taufe Jesu dahin, daß Jesus, der zweite Adam, mit seiner Taufe das Flammenschwert des Cherub auslöschte, der den Eingang zum Paradies verwehrte; dann fährt er fort: „so kehrte der zweite Adam mit seiner Braut, der Kirche, als Sieger über den Feind dorthin zurück, woher der erste Adam, vom Feinde besiegt, mit seinem Weibe ausziehen mußte“ [3].

Auch in ihrer Erschaffung ist Eva ein Vorbild der Kirche. Zu den Worten des Psalmisten (Ps 101, 17): ‚Aedificavit Dominus Sion‘ gibt Hrabanus die Erklärung: quod verbum in factura Evae, quae ecclesiae typum habuit, Scriptura propria significatione posuit dicens: ‚et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam in mulierem‘ [4]. — Mit den Vätern dehnt der Fuldaer Lehrer die Parallele Eva — Kirche auch auf ihre Entstehung in folgender Weise aus: zu Gen 2, 22: ‚conditor noster dormienti Adae de latere sumpta una costa condidit mulierem‘ sagt er: mystice praefigurabat ecclesiam, de latere Christi in cruce per mortem sopiti sacramenta salutis esse exitura, videlicet sanguinem et aquam, de quibus sponsa illi conderetur ecclesia [5]. — So ist die Kirche die desponsata Christo [6], die sponsa Christi [7]. Sie ist die jungfräuliche uxor Christi [8]. Ihre Jungfräulichkeit sieht Hrabanus in Übereinstimmung mit den Vätern in ihrem unverletzten Glauben: virgo sanctam ecclesiam catholicam significat, quae fide est incorrupta [9]. — Unter diesem Gesichtspunkt der unverletzten Jungfräulichkeit als Braut Christi ist Maria ein Bild der Kirche: Mystice ecclesiae figuram gestat (Maria) et speciem, quae cum sit desponsata Christo, virgo perseverat [10].

Die Beziehung Mariens zur Kirche besteht aber nicht nur in dieser Gleichheit als unverletzte jungfräuliche *Braut Christi*, sie ist eine viel innigere, sie ist von heilsgeschichtlicher Bedeutung. — Durch die Inkarnation vereinigt sich Christus bräutlich mit der menschlichen Natur und mit der Kirche; der Schoß der Jungfrau Maria aber ist das Brautgemach der Vereinigung: Thalamus mystice uterum sanctae Mariae virginis significat, in quo natura nostra coniuncta est Verbo Dei hoc est sancta ecclesia Christo Filio Dei copulata est [11]; in utero virginis

[3] Com. in Matth. I, 4; PL 107, 777: Secundus Adam a Spiritu sancto per columbam glorificatus ... flammamque vibrantem, qua ingressum paradisi expulso Adam primo cherub custos interclusit, secundus Adam per aquam lavacri renascentis exstingui debere monstravit. Ut unde ille cum sua coniuge ab hoste victus exiit, illuc iste cum sanctorum ecclesia, sponsa videlicet sua, de hoste victor rediret. Diese Stelle ist aus dem Lukaskommentar des hl. Ambrosius übernommen, der sie wiederum Origenes entlehnt hat. Vgl. Huhn 129.

[4] Com. in Paralip. I, 11; PL 109, 331. Vgl. Com. in lib. Machab. I, 6; PL 109, 1175: mystica mulier (die Kirche) quae per figuram Evae expressa est.

[5] De universo 6, 1; PL 111, 165. Vgl. Com. in Eccli. 4, 5; PL 109, 876.

[6] De univ. 4, 1; PL 111, 75. [7] Hom. in fest. praecip. hom. 29; PL 110, 55.

[8] En. super Deut. 3, 6; PL 108, 929. [9] De univ. 7, 1; PL 111, 184.

[10] De univ. 4, 1 PL 111, 75. [11] De univ. 14, 20; PL 111, 390.

coelesti sponso coniuncta est ecclesia[12]. — Diese innige Beziehung der Gottesmutter zur Kirche hebt Hrabanus noch einmal in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium hervor: den Vers Matth 22, 2: ‚qui fecit nuptias filio suo' legt er in folgender Weise aus: „dadurch hat der Vater dem Königssohn die Hochzeit bereitet, daß er ihm durch das Geheimnis der Inkarnation die heilige Kirche vereinigte. Der Mutterschoß der jungfräulichen Gebärerin aber war das Brautgemach dieses Bräutigams. Daher sagt der Psalmist: ‚Wie ein Bräutigam schritt er aus seinem Brautgemach', weil er, zur Vereinigung der Kirche mit sich Mensch geworden, als Gott aus dem unversehrten Schoß der Jungfrau hervorging"[13].

C. Die Mitwirkung Mariens an unserm Heil

Durch ihre Mutterschaft an Christus, durch die Vermittlung der menschlichen Natur an den Erlöser, hat Maria an unserm Heil mitgewirkt. In einer Homilie redet Hrabanus die Gottesmutter in folgender Weise an: „Von deinem Körper nahm der Erlöser das Blut, das für das Leben der Welt vergossen werden mußte; durch deine Geburt allein ist das Leben für alle Zeiten geboren worden"[14]. Denselben Gedanken hat er noch in verschiedenen Wendungen ausgesprochen: virgo totius mundi peperit salutem[15]; Maria salutem attulit saeculo[16]; mundo genuit salvatorem[17]. Hierher gehören auch die oben angeführten Stellen, an denen Hrabanus den Mutterschoß Mariens als das Brautgemach bezeichnet, in welchem der Sohn Gottes die Verbindung mit der menschlichen Natur einging.

Die Mitwirkung Mariens an unserm Heil war aber nicht nur eine einmalige Tat bei der Inkarnation, Maria setzt ihre Mitwirkung an unserm Heil fort durch ihre Fürbitte bei ihrem göttlichen Sohn. Hrabanus nennt sie daher die ‚pia interventrix' — die liebe Vermittlerin für uns, die bei ihrem Sohne steht[18]; sie vermag viel, denn der Herr ist mit ihr — Dominus tecum in auxilio[19]. Sie empfiehlt uns durch ihre Fürbitte ihrem Sohne: ipsa nos sedula prece Christo Domino commendare dignatur in coelis[20]. — Hierin, in der Betonung, daß Maria ihre Mittlerrolle auch

[12] Ibd. 111, 49.

[13] Com. in Matth. 6, 22; PL 107, 1053: In hoc Pater regi Filio nuptias fecit, quo ei per incarnationis mysterium sanctam ecclesiam sociavit. Uterus autem virginis genitricis huius sponsi thalamus fuit: Unde psalmista dicit: ... Tamquam sponsus quippe de thalamo suo processit, quia ad coniungendum sibi ecclesiam incarnatus Deus de incorrupto utero virginis exivit.

[14] Hom. 29; PL 110, 55: profundendum pro mundi vita sanguinem de corpore tuo accepit, uno partu tuo universorum nata est vita saeculorum.

[15] Com. in Matth. I, 1; PL 107, 752. [16] Hom. 28; PL 110, 54.

[17] Hom. 149; PL 110, 430. [18] Hom. 28; PL 110, 85.

[19] Ibd. 54. [20] Hom. 149; PL 110, 435.

im Himmel durch die Zeiten fortsetzt, können wir einen Fortschritt gegenüber den Vätern feststellen.

IV. Die Verehrung Mariens

Während Hrabanus dem theologischen Marienbild, wie es von den Vätern gezeichnet wurde, keinen wesentlich neuen Zug beifügt, hören wir nun in der Verehrung der Gottesmutter ganz neue Töne. Hier liegt ein wesentlicher Fortschritt im Vergleich zur Zeit der großen Kirchenväter vor.

Unter dem Einfluß der Ostkirche hatte auch die abendländische Kirche Marienfeste eingeführt. Das Fest Mariä Geburt ist durch Handschriften des Sakramentarium Gelasianum und durch fränkische Kalendarien der karolingischen Zeit bezeugt. Das Fest Mariä Himmelfahrt war unter dem Titel Dormitio, einer Übersetzung des griechischen Κοίμησις, unter Papst Sergius Ende des siebten Jahrhunderts verbreitet worden. Der Titel wird bald geändert in Assumptio, so im Sakramentarium Hadrians, das zwischen 784 und 791 an Karl d. Gr. gesandt wurde. Zunächst wird damit nur der Tod der Gottesmutter bezeichnet.

Diese Feste waren Anlaß und boten Gelegenheit zu Predigten zu Ehren der Gottesmutter. So ist unter dem Namen des Hrabanus die schon genannte Predigt ‚In natali Sanctae Mariae' überliefert sowie drei Homilien ‚In Assumptione Sanctae Mariae virginis'[1] .— Was sagt nun unser heiliger Lehrer zur leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel?

Auch hier ist es wieder notwendig, daß wir uns zuvor über den Stand der Frage zur Zeit des Hrabanus klar werden[2].

Aus einer lateinischen Bearbeitung kannte Gregor von Tours († 594) den apokryphen Bericht des Ps.-Melito über den Tod und die Himmelfahrt Mariens — die κοίμησις τῆς Θεοτόκου — und hat ihn in seine Schrift ‚Libri miraculorum'[3] aufgenommen. Bedeutende Schriftsteller des Abendlandes aber, Isidor von Sevilla († 636) und Beda Venerabilis († 735), die beide von Hrabanus viel benutzt wurden, erklärten, daß sie über das endgültige Schicksal der heiligen Jungfrau nichts wüßten[4]. Infolge der Einführung des Festes Assumptio begann man, die Frage nach der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel zu erörtern. Zwei gegensätzliche Richtungen werden da deutlich, die in theologischen Traktaten ihren Niederschlag finden. Unter dem Namen des Kirchenvaters Hieronymus wurde ein Brief an dessen Schülerinnen Paula

[1] PL 110, 55.

[2] Vgl. M. Jugie, La mort et l'assomption de la Sainte vierge, Città del Vaticano 1944 270. A. Grillmeier, Die Entfaltung des kirchlichen Glaubens an die Aufnahme Mariens in den Himmel, in: Die leibliche Himmelfahrt Mariens, Frankfurt a. M. o. J. 48 ff. Th. Sartóry, Ist die heilige Gottesmutter auch mit ihrem Leib in der Herrlichkeit Gottes?: Benschr. 1950 S. 433 f.

[3] PL 71, 708. [4] Die Texte bei Jugie 270 ff.

und Eustochium verbreitet, worin der Verfasser erklärt, er kenne keine Zeugnisse für die leibliche Aufnahme; den Apokryphen sei kein Glaube zu schenken. Dennoch wolle er nicht leugnen, daß der Leib der heiligen Jungfrau unverweslich erhalten sei und an einem heiligen Ort ruhe bis zum Tage der Auferstehung. Als Verfasser des Traktates wird heute allgemein der schon genannte Paschasius Radbertus, Abt des Klosters Corbie, angenommen, ein Zeitgenosse des hl. Hrabanus Maurus. Diesem Traktat des Pseudo-Hieronymus antwortete eine Schrift, die anonym erschien, aber unter dem großen Namen des hl. Augustinus bekannt wurde. Als den Verfasser dieses Pseudo-Augustinus nehmen einige den ebenfalls schon genannten Mönch Ratramnus, einen Schüler des Paschasius, an[5]. Es muß aber vermerkt werden, daß die Datierung dieses pseudo-augustinischen Traktates schon in diese Zeit unsicher ist. Auf Grund theologischer Überlegungen tritt er für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel ein. Als erster im Abendland hat dieser Traktat die Fundamente für die Assumptionstheologie gelegt[6]. Doch die Theologen jener Zeit hielten es mit dem Pseudo-Hieronymus, sie glaubten wohl an seine Echtheit.

Auch der Fuldaer Lehrer Hrabanus drückte sich in den genannten Predigten so allgemein aus, daß man von einer *leiblichen* Aufnahme der Gottesmutter nichts hört. Seine Worte lauten: Perpendite, fratres, quanta veneratione digna sit solemnitas illa, qua virgo virginum ex hac temporali vita ad aeternam migravit requiem ... Ecce exaltata es super choros angelorum iuxta regem Filium, felix mater, regina regnabis in aeternum[7]. Die Worte sind so gehalten, daß beide streitenden Parteien sie in ihrem Sinne verstehen konnten. Da aber die Frage nach der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter umstritten wurde, hätte sich Hrabanus, zumal in einer Predigt ‚In Assumptione', eindeutig ausdrücken müssen, wenn er selbst volle Klarheit darüber gehabt oder eine bestimmte Ansicht vertreten hätte. — Er preist dann in der Predigt Maria vor allem wegen ihrer Muttergotteswürde. Seine Worte sind rhetorisch so schön, daß sie nur im Urtext recht wirken: matrem illam, quae subolem in utero concepit et casta est, filium genuit et virgo est; sie ist die mater immaculata, mater incorrupta, mater intacta, mater unigeniti Domini et regis omnium et creatoris cunctorum ... Huius unigeniti Dei dicitur haec mater virgo Maria, digna digni, immaculata sancti, una unici, unica unici ... Unde magnitudinem eius admirantes exclamemus in laudem atque dicamus: O vere beata Virgo Maria! — Und jetzt, so fährt er fort, ist sie erhoben über die Chöre der Engel und herrscht neben ihrem Sohne in Ewigkeit. — Doch sein Lob scheint ihm noch zu gering, deshalb ruft er auch die himmlischen Geister auf, sie zu preisen. — Daran fügt er eine moralische Anwendung: „Damit wir sie würdig loben können, mundemus conscientiam nostram ab operibus

[5] Vgl. Grillmeier 62, Sartóry 281.

[6] Vgl. Grillmeier 61. — Über die Verbreitung des Traktats und seine Theologie siehe G. Quadrio, Il trattado ‚De Assumptione Beatae Mariae Virginis' dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia Assuncionistica Latina, Romae 1951.

[7] Hom. 29; PL 110, 55.

mortuis". Dann fordert er die einzelnen Altersklassen, Männer und Frauen, Jungfrauen und Verheiratete, Reiche und Arme auf, die Tugenden der Gottesmutter zu üben: die Jungfräulichkeit und Keuschheit, die Standhaftigkeit im Glauben, Demut, Sanftmut, Mildherzigkeit, Eintracht. Und wenn die Gottesmutter uns so ihr Fest feiern sieht, dann wird sie auch durch ihre Fürbitte für uns erlangen: solatium in praesenti et in futuro vitam aeternam. — Auch wenn Hrabanus an anderer Stelle sagt, Maria sei als Königin des Himmels in den Himmel aufgenommen — coeli regina assumpta est in coelum[8], oder: hodie annuum diem beatissimae assumptionis celebramus in coelum[9], so sind auch diese Stellen nicht eindeutig klar, ob er auch die *leibliche* Aufnahme Mariens in den Himmel damit meint.

Die persönliche Liebe des Hrabanus zur Gottesmutter und seine Verehrung der Gottesmutter spricht sich aus in den ehrenden Beiwörtern, ohne die er nie ihren Namen nennt: beata ac venerabilis semper virgo Maria[10], beatissima virgo Maria[11], gloriosa virgo[12], singularis virgo, Dei genitrix[13], coeli regina[14], domina angelorum[15]. — Seine Verehrung zeigt sich weiterhin in seinem Vertrauen auf ihre fürbittende Hilfe; in seinen Predigten fordert Hrabanus die Gläubigen auf, sich an Maria zu wenden in ihren Anliegen: toto cordis affectu nos auxilium beatae Virginis imploremus, quia dum nos eam supplici obsequio frequentamus in terris, ipsa nos sedula prece Christo Domino nostro commendare dignatur in coelis[16]. — Auch als Dichter preist Hrabanus die allzeit jungfräuliche Gottesmutter:

Virgo Deum genuit verum hominemque Maria,
Nam praegnata Deo Virgo Deum genuit.
Casta virago nitet nullo temerante pudorem
Post partum pueri casta virago nitet[17].

Als Abt weiht Hrabanus der Gottesmutter Altäre und versieht sie mit Titeln z. B.: Virgo Dei genitrix hanc aram rite teneto[18].

In einer Kapelle ließ er die Inschrift anbringen:

Clara Dei genitrix, sanctissima Virgo Maria,
Ora pro nobis rite favendo Deum[19].

[8] De vita B. Mariae Magd.; PL 112, 1492.
[9] Hom. 149; PL 110, 434.
[10] PL 110, 54.
[11] PL 112, 1161.
[12] PL 112, 1432.
[13] PL 112, 1475.
[14] Ibd. 1445, 1482.
[15] PL 112, 1489.
[16] Hom. 99; PL 110, 435.
[17] Carmina; PL 112, 1596.
[18] PL 112, 1626. [19] PL 112, 1630.

Schließlich hat der Fuldaer Lehrer die Gottesmutter auch in liturgischen Hymnen gefeiert. In einem Weihnachtshymnus lauten die vier letzten Strophen:

11. O beata mater Christi,
David stirpis femina,
Tu laus orbis et regina,
laeta virgo Maria.

12. Votis adsis tu piorum
omne servans saeculum,
Patriarchis et prophetis
laus, corona gloriae.

13. Ecce, sperant laetabunda
angelorum agmina,
Christi plebem quod gubernes
arcanorum conscia.

14. Nam te, virgo, caelebs, nupta,
sexus omnis adpetit,
Tu parentes atque natos
deprecando protege[20].

Fragen wir nun zum Schluß nach dem theologischen Ertrag unserer Untersuchung, so müssen wir sagen: Wenn auch die mariologischen Aussagen des Hrabanus Maurus wie überhaupt seine Werke zum großen Teil Wiedergabe aus den Schriften der Väter des christlichen Altertums sind, so hatten sie doch für seine Zeit und für die Folgezeit große Bedeutung. Die durch die Völkerwanderung unterbrochene Tradition hat Hrabanus wiederaufgenommen und weitergegeben. Eine Weiterentwicklung der Marienlehre gegenüber der Väterzeit ist die starke Betonung der Mitwirkung der Gottesmutter an unserm Heil durch ihre Intercessio am Throne ihres göttlichen Sohnes. Hrabanus Maurus erkannte die Bedürfnisse seiner Zeit und hat ihr gegeben, wessen sie bedurfte. Für die theologisch ungebildete Zeit galt es zunächst, die großen Gedanken der Väter zusammenzustellen und sie so zu erhalten, sie zu verbreiten und sie für das sittliche Leben der kaum für das Christentum gewonnenen germanischen Völker fruchtbar zu machen. In dieser Erhaltung, Verteidigung und Verbreitung der kirchlichen Lehre von der Gottesmutter zeigt sich der Fuldaer Lehrer als Zeuge und Vertreter des kirchlichen Glaubens.

[20] G. M. Dreves, Lateinische Hymnen des Mittelalters, Leipzig, 187.

Schwankungen in der Lehre des Petrus Lombardus

Von Artur Michael Landgraf

Unverkennbar ist die große Vorsicht, mit der die bedeutendsten Gelehrten des 12. Jahrhunderts an die Behandlung der sich ihnen damals gleichsam aufdrängenden Fragen herangegangen sind. So kann man z. B. bei Petrus von Poitiers lesen: Et multa alia inquiri possunt, que, quia inusitata sunt, sub silentio sunt pretereunda[1]. — Quod quidem iudicio maiorum discutiendum relinquimus[2]. — Que omnia, quia nondum sunt inquisitione trita, sub silentio preterimus[3]. — Sed hec questio supra relicta est sub iudice; non enim video, quomodo ... et ideo nec aliquid contra conscientiam nec aliquid contra communem omnium opinionem asserere audens indiscussum istud relinquo[4]. — Solutionem istorum maioribus relinquimus, quia nil habemus hic traditum a preceptoribus nostris[5]. — Super hoc quia nichil habemus ab auctoribus vel preceptoribus diffinitum, et nos nil diffinimus[6]. — Si quis autem melius solverit, absit, ut non sim paratior audire quam docere[7]. — Ad hoc dicimus, quod impossibile credimus istud esse, quod ita a nativitate homo habeat naturalia corrupta. Si tamen ita sit, Dei iudicio istud relinquimus[8].

Daß Praepositinus mehr als einmal, ohne sich für eine derselben zu entscheiden, mehrere Meinungen vorträgt, ist bekannt.

Beiden ist mit dem Beispiel schon Petrus Lombardus vorausgegangen. Er schreibt z. B.: Hoc autem sine assertionis supercilio et maioris intelligentiae praeiudicio dicimus malentes in apertione tam clausorum sermonum peritiores audire quam aliquid aliis influere[9]. — Eam tamen quaestionem lectorum diligentiae plenius diiudicandam atque absolvendam relinquimus ad hoc minus sufficientes[10]. — Sed quia illud auctoritas subticuit atque locutionis modus nimiam videretur facere expressionem, si natura divina diceretur caro facta, melius hoc silere puto vel negare quam temere asserere, ne, si illud dicatur, convertibilitas naturae in naturam significari putetur[11]. — Verumtamen quaestio latebrosa est haec nec a nobis plene absolvenda properantibus ad alia[12]. — Si quis hoc melius aperire poterit, non invideo[13]. —

[1] Ph. S. Moore and M. Dulong, Sententiae Petri Pictaviensis, Notre Dame 1943, I 162.
[2] Ebd. 287.
[3] Ph. S. Moore, J. N. Garvin and M. Dulong, Sententiae Petri Pictaviensis, Notre Dame 1950, II 26.
[4] Ebd. 153. [5] Ebd. 158. [6] Ebd. 172. [7] Ebd. 187. [8] Ebd. 183.
[9] Libri quatuor sententiarum, Quaracchi 1916, 199.
[10] Ebd. 206. [11] Ebd. 571. [12] Ebd. 685. [13] Ebd. 776.

Utrique parti quaestionis probati favent doctores; ideoque alicui parti non praeiudicans studioso lectori iudicium relinquo addens mihi tutum fore ac saluti propinquum sub mensa dominorum micas edere[14]. — Horum autem quid verius sit, non est humani iudicii definire[15]. — Si vero quaeritur, quis sit usus lucis solis et lunae tunc, fateor me ignorare, quia in scripturis non memini me legisse[16].

Hier haben wir Fälle, in welchen sich der Lombarde bei der Niederschrift seiner Sentenzen ausdrücklich einer letzten Entscheidung enthält. Dabei bleibt jedoch die Frage offen, ob er nicht doch sich ein eigenes Urteil gebildet hatte. Da man in der scholastischen Literatur des 12. Jahrhunderts den Satz findet: Quedam tamen concedimus in legendo, que non concedimus in disserendo[17], stellt sich sogar noch die weitere Frage, ob der Lombarde nicht auch in Fällen, wo er in seinen Sentenzen eindeutig Stellung bezieht, doch im Inneren anderer Meinung war und nur aus pädagogischen oder anderen Gründen es vorzog, sich in der Öffentlichkeit so festzulegen. Gleiches fragt sich an Stellen, an denen der Lombarde eine Lehre einem *‚quidam'* zuteilt.

Gerade für diesen zweiten Fall haben wir nachweisen können, daß die Lehre von der *Mitteilung der ‚virtutes in munere non in usu' durch die Taufe an die unmündigen Kinder,* die der Lombarde lediglich als die von ‚quidam' vorträgt, durch ihn selber in die Theologie gekommen ist[18]. Trotz dieser Feststellung lohnt es sich der Mühe, diese Frage hinsichtlich ihrer dogmatischen Grundlage und auch hinsichtlich ihrer Zusammenhänge mit dem dogmatischen Lehrsystem des Lombarden zu untersuchen. Dies nicht zuletzt auch deshalb, weil Thomas von Aquin schreibt:

Respondeo dicendum, quod quidam antiqui posuerunt, quod pueris in baptismo non dantur gratia et virtutes; sed imprimitur eis character Christi, cuius virtute, cum ad perfectam aetatem venerint, consequuntur gratiam et virtutes ... Causa autem erroris fuit, quia nescierunt distinguere inter habitum et actum. Et sic videntes pueros inhabiles ad actus virtutum, crediderunt eos post baptismum nullatenus virtutem habere[19].

Bonaventura berichtet entsprechend der Terminologie und der Gedankenwelt seiner Zeit in der Form:

Quidam dixerunt virtutes parvulis dari quantum ad radicem, non quantum ad habitus, quia datur eis gratia delens culpam, non ut habilitans potentias, quia potentiae sunt ligatae, unde non sunt natae habilitari; sed cum potentiae solvuntur, gratia ramificatur et habitus virtutum ... Alia positio est, quod dantur parvulis

[14] Ebd. 888. [15] Ebd. 999. [16] Ebd. 1026.

[17] Quästion aus dem Bereich des Odo von Ourscamp im Cod. lat. 964 der Bibliothek von Troyes, fol. 113 v.

[18] A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik III/1, Regensburg 1954, 320—323.

[19] Summa theologiae. III q. 69 art. 6.

quantum ad habitum, sed non quantum ad usum ... Tertia positio est, quod dantur eis habitus, sed secundum statum imperfectionis; unde habitus ille quasi medius est inter potentiam nudam et perfecte dispositam, sicut est visus in oculo canis ante nonum diem[20].

Diese drei Vorschläge lehnt Bonaventura ab. Der zweite von ihm aufgeführte deckt sich in der Terminologie mit dem, was der Lombarde berichtet.

Nebenbei bemerkt sei, daß allem Anschein nach nicht einzig die Unfähigkeit der Unterscheidung zwischen habitus und actus die Ursache dafür gewesen ist, warum man in der Vorzeit unmündigen Kindern den Besitz von Tugenden abgesprochen hat. So findet man in den wohl zu Unrecht dem Gottfried von Babion zugeschriebenen Enarrationes in Matthaeum[21] ausdrücklich den Unterschied zwischen virtus und exercitium virtutis verzeichnet. Trotzdem wird hier ohne Bedenken in Abrede gestellt, daß Kinder Tugenden hätten[22].

Ferner wurden schon vor Petrus Lombardus mit aller Selbstverständlichkeit im Anschluß an Augustinus die *Tugenden als habitus* genommen.

So liest man in dem dem ersten Jahrtausend angehörigen Paulinenkommentar des *Cod. Paris. Nat. lat. 16528 fol. 464:* Virtus est quedam qualitas mentis rationi undique consentientis. — Hugo von St. Viktor schreibt: Sicut superius diximus aliud esse vitium atque aliud peccatum, quod ex ipso vitio procedit, ita intelligimus aliud esse virtutes atque aliud opera iustitiae, quae ex ipsis oriuntur. Virtus enim quasi quaedam sanitas est et integritas animae rationalis, cuius corruptio vitium vocatur. Opus vero iustitiae est in motu mentis rationalis, qui secundum Deum incedit, a cordis conceptione surgens et foras usque ad actionis corporalis completionem procedens ... Homo igitur in peccatis iacens aegrotus est, vitia sunt vulnera, Deus medicus, dona Spiritus Sancti antidota, virtutes sanitates, beatitudines gaudia, per dona enim Spiritus Sancti vitia sanantur. Sanitas vitiorum integritas est virtutum. Sanus operatur, operans remuneratur. Sic post virtutes opera bona sequuntur et ex virtutibus opera ipsa oriuntur[23]. — Die Summa sententiarum wieder sagt mit aller Selbstverständlichkeit: Inter dona autem et virtutes haec est differentia, quod dona sunt primi motus in corde, quasi quaedam semina virtutum iactata super terram cordis nostri; virtutes quasi seges, quae ex ipsis consurgunt. Sunt enim effectus donorum habitus quidam confirmati iam boni[24].

---

[20] Sentenzenkommentar, lib. 4 dist. 4 pars 2 art. 2 q. 2 — S. Bonaventurae Opera theologica selecta t. 4. Quaracchi 1949, 105.

[21] C. 5 (PL 162, 1286): Sed notandum, quod aliud est habere virtutem, aliud exercitium virtutis. Pauper ergo habet mansuetudinem in mente, sed non habet eam aliquando in exercitio, quia fuit forsitan in eremo, ubi eum nemo iniuriavit, tamen beatus est. Si enim unam habet virtutem in exercitio tantum, tamen ideo non habet contrarium aliarum. Nam si haberet contrarium alius virtutis, illud contingeret, quod dicitur: ‚Qui offendit in uno, reus est omnium'.

[22] Ebd. c. 3 (PL 162, 1267 D): Baptismus sine virtutibus aliquando solus valet, sicut in puero, sed virtutes sine baptismate nunquam. Ex quo dictum est: ‚Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu' etc.

[23] Summa de sacramentis christianae fidei, lib. 2 pars 13 c. 2 (PL 176, 526 Cf.).

[24] Tr. 3 c. 17 (PL 176, 114 D).

Abaelard notiert in seinen Glossen zu den Kategorien: ‚Differt autem'. Differentiam assignat inter habitum et dispositionem, quod videlicet habitus non facile movetur sicut dispositio ... ‚Scientia enim'. Commendatio est exemplorum, acsi dicat: Bonum exemplum dedi per scientiam de habitu, qui non facile praeterit, quia talis est scientia ... Unde Boethius in Commento[25]: ‚Aristoteles, inquit, virtutes non scientias, ut Socrates, sed habitus in Ethicis suis esse declarat' ... ‚Affectiones vero'. Postquam ostendit proprietatem habitus, in eo scilicet, quod difficile mobilis est, assignat proprietatem affectionis, id est dispositionis, in eo scilicet, quod est facile mobilis[26]. — In seinem theologischen Schrifttum behält Abaelard diesen Standpunkt bei. Man lese nur in seiner Expositio in epistolam Pauli ad Romanos: ‚Scio enim'. In me iam, ut dictum est, carnali facto peccatum inhabitat, id est assidue manet, ut iam quasi in habitum sit mihi conversum. ‚Quod bonum', id est virtus, quae est optimus animi habitus, iam non manet in me carnali facto, quod significat, cum dicit ‚Hoc est in carne mea'[27].

Eine Verfolgung der Frage, ob die *Tugend Regung oder habitus* ist, hat bei Petrus Lombardus nun deshalb ein besonderes Interesse, weil sich in seinem Lehrgebäude hier zwei Schichten finden, die nicht völlig zu einem Ausgleich gelangen.

In seiner magna glossatura kennt er jedenfalls den Glauben in der Verbindung mit der caritas als virtus und auch als qualitas, die bleiben, aber auch vergehen kann[28]. Die weitere Frage, ob die informis qualitas — die in dem schlechten Christen als Glaube bezeichnet wird, mit dem er all das glaubt, was der wahre Christ glaubt — beim Hinzutreten der caritas bleibt und zur Tugend wird oder ob sie getilgt wird und in ihm eine andere qualitas folge, die Tugend sei, findet sich in der Form beantwortet, es sei besser, hier das göttliche Orakel anzurufen, als etwas festzulegen. Man könne beides ohne Gefahr sagen[29].

In seinen Sentenzen sodann schreibt er zur Frage, ob die Gnade, durch die der Wille frei wird, eine Tugend sei: Propterea quidam non inerudite tradunt virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam, quae animam informat; et ipsa non est motus vel affectus animi, sed ea liberum arbitrium iuvatur, ut ad bonum moveatur et erigatur et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus

[25] In Categorias (PL 64, 242 C).

[26] B. Geyer, Peter Abaelards philosophische Schriften, Münster i. W. 1921, 227 f.

[27] Lib. 3 c. 7 (PL 178, 895 D).

[28] Man vgl. zu Rom 1, 17 (PL 191, 1324): Fides enim, qua creditur, cum caritate virtus est et hoc est fundamentum omnium bonorum, in qua nemo perit. Haec fideles facit et vere christianos. Alia vero daemonum est et nominetenus christianorum; nam et ‚daemones credunt et contremiscunt'. Haec est informis qualitas mentis, quae dicitur informis, quia sociam non habet caritatem, quae est forma omnium virtutum. — Man vgl. auch Cod. Bamberg. Bibl. 123 fol. 7.

[29] Ebd. (PL 191, 1324): Solet autem a quibusdam inquiri, utrum illa informis qualitas mentis, quae in malo dicitur christiano fides, qua universa credit, quae verus christianus credit, accedente caritate remaneat et fiat virtus, an ipsa eliminetur et alia succedat qualitas, quae virtus sit. Ad quod potius divinum oraculum implorandum videtur, quam aliquid a nobis diffiniendum. Utrumlibet tamen sine periculo dici potest.

animi et exinde bonum opus procedit exterius[30]. Hier wird also die Lehre, nach der die Tugend eine gute qualitas des Geistes, die die Seele informiert, nicht bloß eine Regung oder ein Affekt der Seele ist, einem nicht näher bezeichneten ‚quidam' zugeschrieben. Als Grund für diese Lehre wird angegeben, daß, nachdem die Regung der Seele, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, aus dem liberum arbitrium kommt, in dem Fall, wo die Gnade oder die Tugend eine Regung der Seele wäre, Gott die Gnade oder die Tugend nicht allein ohne den Menschen machen würde[31].

Noch in der gleichen Distinktion wird diese Lehre ohne Einschränkung als feststehende vorgetragen, wo es heißt: Aus der Gnade, die dem liberum arbitrium des Menschen zuvorkommt und es heilt, und aus dem liberum arbitrium wird in der Seele ein guter Affekt oder eine gute Regung erzeugt, und dies ist das erste gute Verdienst des Menschen[32].

Noch innerhalb dieser Distinktion geht der Lombarde sogar so weit, daß er eine Augustinussentenz, die hier Schwierigkeiten macht, nämlich nach der die Tugend im guten Gebrauch des liberum arbitrium bestünde, dahin erklärt, daß hier mit Tugend der Akt der Tugend gemeint sei, und dies genau begründet:

Unde quod supra Augustinus dixit bonum usum liberi arbitrii esse virtutem, ita accipi potest, id est actum virtutis; alioquin sibi contradicere videretur, qui etiam opus virtutis supra dixit esse bonum usum eorum, quibus non bene uti possumus, in quibus posuit liberum arbitrium. Si vero bonus usus liberi arbitrii opus virtutis est, iam virtus non est. Cum vero bonum usum eius virtutem esse dixit, nomine virtutis ipsius usum significavit[33].

Er bringt hier noch ein Kapitel, in dem dargetan wird, daß der gleiche der Gebrauch der Tugend und des liberum arbitrium ist, in erster Linie aber der Tugend[34].

Im folgenden Kapitel, und nur in diesem, wird auch die Ansicht anderer dargestellt, nach denen die Tugenden der gute Gebrauch der natürlichen Fähigkeiten, und zwar nicht jeder, sondern bloß der innere

[30] Libri quatuor sententiarum, lib. 2 dist. 27 c. 6 n. 244; ed. Quaracchi 1916, 447.

[31] Ebd.: Hic aperte ostenditur, quod motus animi sive ad bonum sive ad malum ex libero arbitrio est. Ideoque, si gratia vel virtus motus mentis est, ex libero arbitrio est; si vero ex libero arbitrio vel ex parte est, iam Deus non solus sine homine eam facit.

[32] Lib. 2 dist. 27 c. 8 n. 246; ed. Quaracchi 1916, 448: Ex gratia enim, ut dictum est, quae praevenit et sanat arbitrium hominis, et ex ipso arbitrio procreatur in anima bonus affectus sive bonus motus mentis; et hoc est primum bonum hominis meritum. Sicut, verbi gratia, ex fide virtute et hominis arbitrio generatur in mente motus quidam bonus et remunerabilis, scilicet ipsum credere; ita ex caritate et libero arbitrio alius quidam motus provenit, scilicet diligere, bonus valde; sic de ceteris virtutibus intelligendum est. Et isti boni motus vel affectus merita sunt et dona Dei, quibus meremur et ipsorum augmentationem et alia, quae consequenter hic et in futuro nobis apponuntur.

[33] Lib. 2 dist. 27 c. 10 n. 248; ed. Quaracchi 1916, 450.

[34] Lib. 2 dist. 27 c. 11 n. 249; ed. Quaracchi, 450 f.

Gebrauch wäre, der sich im Geist findet; der äußere Gebrauch, der sich im Körper findet, wäre nicht Tugend, sondern Werk der Tugend[35]. Die Tugenden wären nach diesen lediglich gute Affekte oder Regungen des Sinnes, die Gott im Menschen, nicht der Mensch macht. Denn diese Regungen seien zwar im liberum arbitrium, könnten aber nicht sein, wenn Gott das liberum arbitrium nicht durch seine gratia operans und cooperans befreite und unterstützte. Diese Gnade nähmen sie für den gnadenhaften Willen Gottes, da Gott es sei, der in uns das Wollen und das Wirken des Guten wirke[36].

Petrus Lombardus bringt hier auch Augustinusstellen — zwei an Zahl —, aus denen diese Gruppe ihre Meinung dartun will, widerlegt sie aber sofort. Er führt dann andere Augustinusstellen auf, aus denen — zugunsten der ersten Ansicht — hervorgeht, daß es etwas anderes sei: glauben, und etwas anderes: womit man glaubt. Nach den auctoritates sei der Glaube das, womit man glaube, und somit sei das Glauben nicht der Glaube[37]. Obendrein bemerkt er, daß, wo die Tugend ein Werk Gottes sei, das er allein in uns wirke, die Tugend nicht ein Gebrauch oder Akt des liberum arbitrium sei. Das Glauben aber sei ein Akt des liberum arbitrium und so nicht Tugend[38].

Dazu kommt, daß er zwar die Argumente derjenigen löst, welche die Tugend als bloßen Akt nehmen, nicht aber die Argumente derjenigen, welche sie in einer qualitas oder in etwas Habituellem erblicken.

Trotz all dem sagt hier der Lombarde abschließend: Praemissis aliisque rationibus ac testimoniis innituntur utrique. Horum autem iudicium diligentis lectoris relinquo examini ad alia properans[39].

Hier sei nun vor allem vermerkt, daß es bisher nicht gelungen ist, die Verfechter der Ansicht festzustellen, welche die Tugend eine bloße Regung oder einen Affekt nennen.

Schon in der Distinktion 29 des 2. Buches erklärt sich Petrus Lombardus eindeutig dafür, daß Adam die Tugenden gehabt und durch den Sündenfall verloren hat[40]. Hier ist also unter Tugenden etwas auf längere Dauer Bleibendes verstanden, das verlorenging.

---

[35] Lib. 2 dist. 27 c. 12 n. 250; ed. Quaracchi, 451: Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum, non tamen omnes, sed tantummodo interiores, qui in mente sunt; exteriores vero, qui per corpus geruntur, non virtutes esse dicunt, sed opera virtutum.

[36] Ebd.: Et virtutes nihil aliud esse quam bonos affectus vel motus mentis asserunt, quos Deus in homine facit, non homo; quia, licet illi motus sint liberi arbitrii, non tamen esse queunt, nisi Deus ipsum liberet et adiuvet gratia sua operante et cooperante; quam Dei gratuitam voluntatem accipiunt, quia Deus est, qui et operatur in nobis velle et operari bonum.

[37] Ebd. n. 252. — Quaracchi, 452. [38] Ebd. [39] Ebd.

[40] Lib. 2 dist. 29 c. 2 n. 261; ed. Quaracchi, 457: Praeterea quaeri solet, utrum homo ante lapsum virtutem habuerit ... Quibus respondentes dicimus eum quidem non tunc habuisse has virtutes, quando peccavit, sed ante et tunc amisisse.

In der 23. Distinktion des 3. Buches findet sich die interessante Stelle: Accipitur autem fides tribus modis, scilicet pro eo, quo creditur, et est virtus; et pro eo, quo creditur, et non est virtus; et pro eo, quod creditur, quod aliud est ab eo, quo creditur[41]. Wenn man sich nun an die Ausführungen am Ende von 2 dist. 27[42] erinnert, in denen Glaube und Glauben unterschieden werden, drängt es sich einem notwendig auf, daß auch hier ganz eindeutig Tugend und Akt als Verschiedenes genommen sind. Wenn der Lombarde hier von einem quo creditur, das Tugend ist, und von einem quo creditur, das nicht Tugend ist, spricht, dann meint er nach dem Zusammenhang[43] als das eine quo creditur, das Tugend ist, die fides, die mit der caritas verbunden ist; als das andere quo creditur, das nicht Tugend ist, die fides, die nicht mit der caritas verbunden ist.

Gleich nachher schreibt der Lombarde mit aller Selbstverständlichkeit den Satz: Wenn man aber fragt, ob die informis qualitas, durch die der schlechte Christ alles glaubt, beim Hinzutreten der caritas bleibt und zur Tugend wird, oder ob sie ausgeschaltet wird und ihre Stelle eine andere qualitas einnimmt, welche Tugend ist, dann kann man beides ohne Gefahr sagen. Mir aber scheint, daß jene qualitas, die zuerst war, bleibt und durch Hinzutreten der caritas zur Tugend wird[44].

Hier stellen wir nun vor allem fest, daß noch in seiner Glossa magna sich der Lombarde geweigert hat, eindeutig für eine Meinung eine Entscheidung zu treffen. Hier in seinen Sentenzen gibt er nun einen Standpunkt bekannt, der voraussetzt, daß die Tugend, und zwar hier die Tugend des Glaubens, etwas Habituelles sei. Dazu kommt, daß er den Standpunkt derjenigen, welche in den Tugenden bloß Akte oder Regungen sehen, hier gar nicht berücksichtigt — obwohl er der Berücksichtigung wert wäre, und auch gar nicht darauf aufmerksam macht, daß vom Standpunkt derselben aus eine solche Fragestellung absurd wäre.

Nur wenn er voraussetzt, daß die Tugenden habitus seien, kann der Lombarde auch die folgenden Ausführungen sich zu eigen machen:

Et notandum, quod intellectus et scientia, quae dicuntur dona Spiritus Sancti, alia sunt ab intellectu et scientia, quae naturaliter sunt in anima hominis. Hae enim virtutes sunt, quae per gratiam infunduntur animis fidelium, ut per eas recte vivant;

[41] Lib. 3 dist. 23 c. 3 n. 157; ed. Quaracchi, 655.

[42] N. 252; ed. Quaracchi, 452.

[43] Er sagt hier (n. 157; ed. Quaracchi, 656): Fides autem, qua creditur, si cum caritate sit, virtus est, quia ‚caritas', ut ait Ambrosius, ‚mater est omnium virtutum', quae omnes informat, sine qua nulla vera virtus est. Fides ergo operans per dilectionem virtus est, qua non visa creduntur.

[44] Lib. 3 dist. 23 c. 5 n. 161; ed. Quaracchi, 657: Si vero quaeritur, utrum illa informis qualitas, qua malus christianus universa credit, quae bonus christianus, accedente caritate remaneat et fiat virtus, an ipsa eliminetur et alia qualitas accedat, quae virtus sit, utrumlibet sine periculo dici potest; mihi tamen videtur, quod illa qualitas, quae prius erat, remaneat et accessu caritatis virtus fiat.

illa vero naturaliter habet homo ex beneficio creationis, a Deo tamen. Per has autem virtutes, quae dicuntur Spiritus Sancti dona, illa naturalia reformantur atque adiuvantur, ut verbi gratia intellectus naturalis peccato obtenebratus per virtutem quandam et gratiam, quae dicitur spiritus intelligentiae, reformatur atque iuvatur ad intelligendum; ita et per illam virtutem, quae dicitur spiritus sapientiae, iuvatur atque erigitur mentis ratio ad contemplationem et dilectionem aeternae Veritatis[45].

Auch die nächste Frage des Lombarden, nämlich ob die *Tugenden* so *miteinander verknüpft* seien, daß, wer eine derselben hat, auch alle habe, ist nur unter der gleichen Voraussetzung möglich[46]. Gleiches gilt von der folgenden mit der eben genannten verknüpften Frage, ob man alle Tugenden in gleicher Weise besitze, oder die einen mehr und die anderen weniger[47].

Es ist wohl auch nicht ohne Interesse, zu erfahren, worauf man im 12. Jahrhundert die Herkunft der Frage nach der Gleichheit aller Tugenden zurückgeführt hat. Eine zum Bereich des Odo von Ourscamp gehörige Quästion berichtet: Der Magister sagt, daß die Stoiker diese Frage wie auch jene von der göttlichen Vorsehung aufgebracht haben. Schließlich einigten sich die Philosophen auf die Lösung, daß sowohl die Tugenden als auch die Laster Eigenschaften der Seele seien. Ob aber alle Laster eines Menschen gleich seien oder nicht und ob alle Tugenden gleich seien, das wurde bezweifelt, und darin ging man auseinander. Die meisten wollten, daß sie ungleich, einige, daß sie gleich seien. Tullius nämlich sagt in De Paradoxis, alle Sünden seien gleich und darum mit der gleichen Strafe zu belegen. Ebenso war man sich über die Gleichheit der Tugenden uneinig[48].

Wo sich im vierten Buch der Sentenzen Petrus Lombardus der Frage gegenübersieht, ob die Kinder, die noch nicht den Gebrauch der Vernunft besitzen, die Gnade erhielten, durch die sie, älter geworden, Gutes wollen und wirken können, zaudert er, und zwar deshalb, weil diese Gnade die caritas wäre und der Glaube, welche den Willen vorbereiten und stützen. Aber wer wollte sagen, daß Kinder Glaube und caritas empfangen hätten. Haben sie aber die Gnade, durch die sie, sobald sie erwachsen sind, gut wirken können, nicht empfangen, dann

[45] Lib. 3 dist. 25 c. 3 n. 248. ed. Quaracchi, 710.
[46] Lib. 3 dist. 26 c. 1 n. 250; ed. Quaracchi, 711.
[47] Lib. 3 dist. 26 c. 2 n. 251—253; ed. Quaracchi, 711—714.
[48] J. B. Pitra, Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio. Tom. 2. Paris 1888, 140: Dicit magister, quod stoici hanc invenerunt quaestionem sicut et illam de divina providentia. Similiter et de vitiis quaerebant. Tandem in hanc consenserunt philosophi sententiam, quod et virtutes et vitia essent animae qualitates. Sed utrum omnia alicuius vitia essent paria necne, et virtutes inter se pares necne, dubitatum est et in hoc dissenserunt. Voluerunt plerique ea esse disparia, aliqui autem paria. Asserit enim Tullius de Paradoxis omnia peccata esse paria et ideo pari poena esse punienda, et de virtutum paritate similiter dissenserunt. — Man vgl. hier schon Abaelard, Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum (PL 178, 1647).

genügt für sie in diesem Zustand nicht die in der Taufe gegebene Gnade, noch können sie durch sie jetzt gut sein, außer es würde eine andere hinzugefügt. Wird diese nicht hinzugegeben, dann geschieht dies nicht aus ihrer Schuld, da sie ja (in der Taufe) von der Sünde gerechtfertigt sind.[49] Dem wagt er hier nur beizufügen:

Quidam putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu, ut, cum ad maiorem venerint aetatem, ex munere sortiantur usum, nisi per liberum arbitrium usum muneris exstinguant peccando; et ita ex culpa eorum est, non ex defectu gratiae, quod mali fiunt: qui ex Dei munere valentes habere usum bonum, per liberum arbitrium renuerunt et usum pravum elegerunt[50].

Was hier mit munus gemeint ist, ergibt sich aus der 5. Distinktion des 4. Buches, wo man liest: nec maius munus datur in baptismo a bono dato, nec minus in baptismo dato a malo, sed aequale, quia non est hominis, sed Dei munus[51]. Ebenso aus dem, was bald nachher zu lesen ist: In his perspicue cernis baptismum verum bonis et malis dari a bonis et a malis; et ipsum tamen aeque sanctum esse et munus eius aequale in bonis, sive a bonis sive a malis baptizentur, quia ministerium tantum habent, non potestatem baptismi; potestatem enim sibi retinuit[52]. Hier dürfte munus mit Geschenk zu übersetzen sein, so daß also virtus in munere als Tugend im bloßen Geschenkzustand zu nehmen wäre. Erst aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammt die Bemerkung des Cod. Amplon. 108 der Erfurter Stadtbibliothek zu 2 dist. 27 c. 10 n. 248: Alii habent ‚ex actibus itaque et muneribus', ut actus sumatur pro usu, munus pro habitu. Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß sich im Cod. Bamberg. Patr. 127 fol. 31^{v} zur Summe des Udo die Glosse findet:

Quod autem superius obiectum fuit de privatione et habitu, nequaquam nobis obloquitur, cum dicamus puerum naturaliter statim natum posse habere omnes virtutes et statim post baptismum habere eas essentialiter, quamvis in usu non habeat. Posset etiam dici, quod peccatum mortale et iustitia non proprie dicuntur se habere ut privatio et habitus. Alioquin privatione existente, id est mortali peccato, non rediret habitus iustitie, ut nec post cecitatem visio.

Als Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung haben wir zu buchen, daß Petrus Lombardus in seinen Sentenzen selber in Fragen, die mit

[49] Lib. 4 dist. 4 c. 7 n. 54; ed. Quaracchi, 771: De parvulis vero, qui nondum ratione utuntur, quaestio est, an in baptismo receperint gratiam, qua ad maiorem venientes aetatem possint velle et operari bonum. Videtur, quod non receperint, quia gratia illa caritas est et fides, quae voluntatem praeparat et adiuvat. Sed quis dixerit eos accepisse fidem et caritatem? Si vero gratiam non receperunt, qua bene operari possint, cum fuerint adulti, non ergo sufficit eis in hoc statu gratia in baptismo data nec per illam possunt modo boni esse, nisi alia addatur; quae si non additur, non est ex eorum culpa, quia iustificati sunt a peccato.

[50] Ebd.; ed. Quaracchi, 772.

[51] Lib. 4 dist. 5 c. 1 n. 55; ed. Quaracchi, 772.

[52] Lib. 4 dist. 5 c. 1—2 n. 55 f.; ed. Quaracchi, 774.

dem Problem, ob die Tugend Regung oder habitus sei, zusammenhängen, keine einheitliche Stellungnahme beibehält. Teilweise verzichtet er ausdrücklich auf eine Stellungnahme oder spricht von ‚quidam', teilweise tritt er für die Meinung ein, daß die Tugend ein habitus sei, niemals aber dafür, daß sie bloß eine Regung sei. Wir müssen freilich dabei feststellen, daß er dort, wo er sich unmittelbar dem Problem gegenübersieht, sich der Entscheidung enthält, bei Fragen aber, die nur bei Annahme der Tugend als habitus bejaht werden können, unbedenklich auch bejaht. Und es sei noch einmal ausdrücklich betont, daß sich dieses Schwanken innerhalb seiner Sentenzen feststellen ließ.

Ähnliche Beobachtungen macht man in den Teilen der Sentenzen, in denen die Rede auf die gratia operans kommt.

Die Summa sententiarum schreibt im Zusammenhang mit der Betrachtung des ersten Menschen: Operans gratia facit a peccatis surgere; facit etiam velle bonum. Cooperans gratia volenti cooperatur, ut bonum faciat. Sed ante lapsum non egebat nisi cooperante; nondum enim ceciderat, et ideo non egebat gratia, per quam surgeret, sed ea sola, per quam proficeret. Post lapsum vero operans praecedit, quae movet et excitat cor[53]. Die Summa sententiarum verlangt denn auch für die Engel nur eine gratia cooperans[54].

Petrus Lombardus schließt sich nun dort ganz an die Summa sententiarum an, wo er hinsichtlich der Engel sagt: Der Engel bedurfte nicht einer Gnade, durch die er gerechtfertigt worden wäre, da er nicht schlecht war; er bedurfte vielmehr einer Gnade, durch die er unterstützt wurde, um Gott vollkommen zu lieben und um zu gehorchen. Operans gratia wird diejenige genannt, durch die der Gottlose gerechtfertigt wird, d. i. aus dem Gottlosen zum Gottesfürchtigen, aus dem Bösen zum Guten wird. Cooperans gratia wird diejenige genannt, durch die einer unterstützt wird, um wirksam gut zu wollen und Gott vor allem zu lieben und um das Gute zu wirken und um im Guten auszuharren usw. Den Engeln also, die beharrten, ist die gratia cooperans gegeben worden, durch die sie darauf hingewandt wurden, Gott vollkommen zu lieben[55].

[53] Tract. 3 c. 7 (PL 176, 99 CD).

[54] Tract. 2 c. 3 (PL 176, 83 A): Sed quaerendum est, utrum aliquid collatum sit istis post creationem, per quod diligerent? Quod ita est, scilicet cooperans gratia, sine qua non potest proficere rationalis creatura. Eadem enim cadere per se potest, sed proficere non potest nisi gratia cooperante.

[55] Sententiae, lib. 2 dist. 5 c. 4 n. 32; ed. Quaracchi, 327 f.: Non indigebat angelus gratia, per quam iustificaretur, quia malus non erat, sed qua ad diligendum Deum perfecte et obediendum adiuvaretur. Operans quidem gratia dicitur, qua iustificatur impius, id est de impio fit pius, de malo bonus; cooperans vero, qua iuvatur ad bene volendum efficaciter et Deum prae omnibus diligendum et ad operandum bonum et ad perseverandum in bono et huiusmodi, de quibus postea plenius agemus. Data est ergo angelis, qui perstiterunt, cooperans gratia, per quam conversi sunt, ut Deum perfecte diligerent.

Merkwürdigerweise geht der Lombarde aber nicht mit der Summa sententiarum, wo er die Frage zu beantworten hat, ob der erste Mensch im Zustand der Urunschuld der gratia operans und cooperans bedurfte. Er bejaht das Bedürfnis nämlich nicht bloß für die gratia cooperans, sondern auch für die gratia operans. Hier schreibt er über das hinaus, was er bei der Engellehre gesagt hat, der gratia operans es zu, daß sie den Willen vorbereitet zum wirksamen Wollen des Guten, was er aus sich nicht kann, weil er aus sich ohne Gnade nicht verdienen kann[56]. An dieser zweiten Stelle wird somit der gratia operans etwas zugeschrieben, was an der ersten als Aufgabe der gratia cooperans gekennzeichnet worden war.

In diesem Zusammenhang fällt auch auf, daß die *Definition des liberum arbitrium* in der Engellehre anders erscheint als in der Lehre vom Menschen im Zustand der Urunschuld. In der Engellehre heißt es: Habebant enim omnes liberum arbitrium, quod est libera potestas et habilitas voluntatis rationalis. Poterant enim voluntate eligere quodlibet et ratione iudicare, id est discernere, in quibus constat liberum arbitrium. Nec creati sunt volentes averti vel converti, sed habiles ad volendum hoc vel illud; et post creationem spontanea voluntate alii elegerunt malum, alii bonum[57]. In der Lehre vom Menschen in der Urunschuld definiert er aber: Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum gratia assistente eligitur vel malum eadem desistente[57a].

Eine andere Frage, in der sich Petrus Lombardus nicht konsequent bleibt, dürfte wohl auch diejenige nach der Deutung der unio hypostatica sein. Er schreibt eine, nämlich die dritte Lösung den ‚alii' zu[58], von der ein Merkmal das ist: Cum ergo dicitur: Deus est homo, vel habitus praedicatur vel persona, sed humanata[59]. In der 22. Distinktion des 3. Buches liest man aber:

Ad quod dicimus, quia Christus utique verus homo non fuisset, si carnem et animam non assumsisset; sed tamen, quia, ex quo assumsit,

---

[56] Sententiae, lib. 2 dist. 29 c. 1 n. 260; ed. Quaracchi, 456: Post haec considerandum est, utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante. Ad quod breviter dicimus, quia non cooperante tantum, sed etiam operante gratia indigebat, non quidem secundum omnem operandi modum operantis gratiae: operatur enim liberando et praeparando voluntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo ea, non ut liberaret voluntatem suam, quae peccati serva non fuerat; sed ut praepararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat. Non enim poterat bonum mereri sine gratia, ut Augustinus in Enchiridio evidenter tradit ...

[57] Sententiae, lib. 2 dist. 5 c. 2 n. 30; ed. Quaracchi, 327.

[57a] Sententiae, lib. 2 dist. 24 c. 3 n. 199; ed. Quaracchi, 421. — Übrigens eine Definition, die fast wörtlich aus der Summa sententiarum entnommen ist (Tr. 3 c. 8; ed. PL 176, 101 C). Für die Engellehre bringt die Summa sententiarum keine Definition des liberum arbitrium.

[58] Sententiae, lib. 3 dist. 6 c. 4 n. 42; ed. Quaracchi, 578.

[59] Lib. 3 dist. 7 c. 2 n. 56; ed. Quaracchi, 587.

neutrum deposuit, sed cum utroque eandem unionem indesinenter tenuit, quam assumendo contraxit, ideo non incongrue, ubicumque animae vel carni vel utrique unitus est, ibi homo esse dicitur, quia ibi humanatus est. Ergo et in sepulcro erat homo, et in inferno erat homo, quia utrobique humanatus erat Christus, et unam eandemque cum anima et carne, licet separatis, habebat unionem, et uno eodemque tempore in sepulcro iacuit Christus et ad infernum descendit; sed in sepulcro iacuit secundum solam carnem, et in infernum descendit secundum solam animam[60].

Übrigens hat bereits das Mittelalter einen ähnlichen Fall der Inkonsequenz vermerkt[61], wo es sich um die Stellungnahme des Lombarden zum Nihilianismus handelt. Zudem ist bereits bekannt, daß es Lehrunterschiede zwischen der magna glossatura in epistolas Pauli und den Sentenzen gibt[62].

[60] C. 2 n. 151; ed. Quaracchi, 652.

[61] Man vgl. A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik II/1, 196 und 311.

[62] Man vgl. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über iustitia Dei (Rom 1, 17) und iustificatio, Mainz 1905, 365. — A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik IV/1 (1955) 32.

Platonische Ideenwelt und Gnosis im Hebräerbrief

Zu einer neuen Untersuchung

Von Wilhelm Koester S. J.

Der Brief „An die Hebräer", eine der ergreifendsten Schriften des Neuen Testaments, war stets rätselvoll. Die meisten Ausleger, bestimmt durch die späte und undeutliche Überschrift, sehen darin den Versuch, Judenchristen, wohl in Jerusalem, durch die Schilderung der Erhabenheit Christi über das AT vor dem Rückfall ins Judentum zu bewahren. Das neue Buch von *F. J. Schierse S. J.*[1] will zu ihm keinen Kommentar liefern, sondern den „neuralgischen Punkt der Hebräerexegese, die Bedeutung des *kultischen* Vorstellungskreises für die Lesergemeinde" klären (5). Während die meisten protestantischen Erklärer, bes. Käsemann (Das wandernde Gottesvolk, 1938), vor allem an Wortverkündigung und Gebetsruf denken, weiß S. um die Bedeutung des Kultes für das Leben der alten und heutigen Kirche (vgl. Apg 2, 42; 20, 7; 1 Kor 10, 16; 11, 23 ff.); diese allein ist ihm mit Recht Grund genug für die Themawahl dieser „Mahnrede" an Laue; sie richtet sich also nicht gegen den Kult im Tempel; von diesem ist gar nicht die Rede, vielmehr von der Stiftshütte. Diese samt Einrichtung und hohenpriesterlicher Gewandung wird zwar auch von Philo, Origenes und Cyrill weitläufig allegorisch ausgelegt (De Vita Mosis II, 81 f.: Schierse 29; Orig. in Exod. hom. 9 = PG 12, 361 = GCS 6, 234 f.; Cyr. PG 68, 605 ff.; 729 ff.). Der Tempel wird in der Apk visionär geschaut. Aber mit all dem kann das Rätsel des „himmlischen Heiligtums" nicht gelöst werden. Auch nicht mit dem Philonismus des Hb im allgemeinen, den neuestens Spicq ausführlich begründet (Rev-Bibl 1949/50; Comment. I 39—91): Verwandtschaft in Vokabular, Stil und Metaphern, Argumentation und Exegese, Themata und Schemata. Hier hat nun S. als erster, soweit ich sehe, die *platonische Denkweise und Erkenntnistheorie*, die der Unterscheidung von Sinnen- und Ideenwelt, „irdisch" und „himmlisch" zugrunde liegt, zur Erklärung des „himmlischen Heiligtums" im heilsgeschichtlichen Sinne des Hb konsequent und erfolgreich herangezogen.

Im 1. Teil (13—64) zeigt S. zunächst, wie schon im AT *das irdische Heiligtum nur Erscheinungsort Gottes und Nachahmung des präexistenten Heiligtums im Himmel war* (1 Chr 28, 19; Sap 9, 8; — 1 Hen 14; 71; 4 Esr; Rabbinen: Bill. III 700 ff.). Philo vergeistigt: Gottes

[1] Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes (Münchener theol. Studien. 1. Hist. Abt., 9). gr. 8° (XVI u. 219 S.) München 1955, Zink. 21.— DM.

Wohnung sind Kosmos und Seele; er unterscheidet zwischen dem sinnenfälligen Kosmos und seinem Urbild, dem geistigen (noetos); die Eikôn steht zwischen Gott und der sichtbaren Welt. Für die Messiaszeit erwartete man ein universales Völkerheiligtum (Is 2; Ez 40ff.), und tatsächlich verheißt Jesus einen neuen Tempel (Mk 14, 58; Jo 2, 19): seinen verklärten Leib; auch die Gemeinde ist Tempel (1 Kor 3, 16 u. ö.); die Schau der Apk ist verschieden von dem Gedankenbau des Hb.

Nach diesem motivgeschichtlichen Überblick untersucht S. das „*wahre Zeltheiligtum*" des Hb nach c. 8—9 (26—59). Die Stiftshütte, Ex 25ff. beschrieben, daher bleibende Offenbarung, „auf Erden, von Menschen errichtet mit Händen, daher zu dieser Schöpfung, dieser Welt gehörig", ist nur Abbild des wahren, Nachbild und Schatten des himmlischen, zukünftigen Heiligtums; ihr Allerheiligstes, in das der Weg noch nicht offen war, ist Gleichnis für die gegenwärtige Zeit (98f.) bis zur Aufrichtung der End-Heilsordnung am Jüngsten Tage: auch nach Christus muß der Mensch sich immer noch entscheiden; der Eingang des Hohenpriesters ist vorbereitend auf den Weg ins Allerheiligste des Himmels. — Bei den Vorschriften Lev 16 für das Ritual des Versöhnungsfestes, die ein Exkurs analysiert (33—35), ist für Hb die Hauptsache nicht die Blutbesprengung, sondern der Eingang ins Allerheiligste, ähnlich wie Philos Königsweg (Pascher, 1936) oder der Eintritt ins Gottesreich bei den Synoptikern und der Zugang (Eph 2, 18) wie der Weg (Jo 14, 4): überall der gleiche antikosmische eschatologische Dualismus, ein Wesensstück des Christentums. Das erste Zelt bedeutet die Erde, genauer die vorläufige atl Kultordnung. Der trennende Vorhang ist die Grenze zwischen sichtbarer, vergänglicher und himmlisch verborgener Welt (vgl. die Scheidewand Eph 2, 14; Od. Sal. 17, 8). Die Tieropfer waren sarkisch, erst Christi Blut reinigt unser Gewissen.

Ganz anders aber ist *das himmlische Urbild*, das „größere und vollkommenere" Zelt, das Gott errichtet hat in den Himmeln, wo der Gnadenthron steht, Gottes Antlitz ist und der Sohn zur Rechten sitzt (4, 16; 9, 24; 8, 1 = Ps 110, 1). Auch die himmlischen Dinge müssen gereinigt werden (9, 23): sie sind die Kehrseite alles Irdischen, und nur im himmlischen Bereich kann Erlösung vollzogen werden; sie sind das Wahre (8, 2; 9, 24), Echte, Ewige. — Eine entscheidende Klärung bringt die Antwort von S. auf die Frage, wie die *Zweiteiligkeit* der Stiftshütte übertragen wird auf das himmlische Urbild. Anders als in der Gnosis, wo der Erlöser bei der Himmelsgrenzüberschreitung die Sarx abstreift, geschieht nach Hb die Erlösung nur in der himmlischen, urbildlichen Ordnung (6, 19; 9, 11; 10, 20). Das alte Priestertum und das erste Zelt werden aufgehoben (7, 12; 10, 9); denn „aus der

irdischen Welt führt kein Weg in die Wirklichkeit" (9, 8). Christi Leib ist vielmehr die *Eikôn*, das Wesensbild des Leibes, Vorausdarstellung des wahren Heiligtums einer gottunmittelbaren himmlischen Schöpfung und darum für uns der Weg zur Vollendung. Das ganze Leben Jesu vom Eintritt in die Welt bis zur Erhöhung (10, 5 12) ist ein gradliniger Weg auf der gleichen *himmlischen* Ebene in das Allerheiligste (vgl. Jo 3, 13) (57). So ist die patristische Deutung „Zelt = Leib Christi" sachlich richtig für 10, 20 (Vorhang und Zelt sind eins): zum Durchgang für die Gemeinde; aber 9, 11 ist kaum genauer vorstellbar.

Im 2. Teil (65—126) ist die *himmlische Welt* dargestellt, zunächst als *Schöpfung*. Die *Äonen* (1, 2; 11, 3) sind nicht Zeiten oder Räume der diesseitigen Welt, sondern wie „das All", das schon Kol 1, 15 ff. besonders auch die Geistermächte umfaßt, die zukünftige, unsichtbare Welt (2, 5); das Sichtbare geht vorüber (1, 11; 12, 27). Die μὴ φαινόμενα sind nicht absolut oder relativ nichts, sondern wie die οὐ βλεπόμενα Gegenstand der Glaubenshoffnung, dasselbe wie die himmlische Stadt (11, 10 16), von Gott erbaut; aus den unsichtbaren Dingen, den zuerst geschaffenen Äonen, sollte das Sichtbare hervorgehen als vergängliches Abbild (11, 3, anders als Röm 1, 20: aus der sichtbaren, mit den Sinnen wahrgenommenen Schöpfung wird mit dem Verstand der unsichtbare Allmächtige erkannt). Die sichtbare Welt ist das „Werk seiner Hände": der Engel (1, 10 7), und wird nicht verwandelt, sondern aufgehoben (12, 27; wie 10, 9; 7, 12). Diese im Glauben erfaßte Schöpfung ist etwas anderes als Philos verschwommene „geistige Welt" = Logos = Gottessohn.

S. 80—126 gibt S. dann einen Überblick über die Erwartungen für die endzeitliche *Heilsvollendung:* Das Judentum (1 Hen 71; 4 Esra; Rabbinen) unterschied scharf zwei Äonen, den diesseitigen und den kommenden, wobei in der Lehre um 70—200 die Messiaszeit nur Zwischenreich noch in diesem Äon ist. Dann zeigt er den daran anknüpfenden Sprachgebrauch bei Jesus, Paulus und Johannes mit seinen feineren Unterschieden; aber weil der zukünftige Äon stets die Heilsvollendung bezeichnet, kann das Wort die gegenwärtige messianische Heilszeit nicht ausdrücken; „Reich Gottes" umfaßt beides. Hb dagegen gebraucht Äon nie negativ oder für die Gegenwart, sondern nur für die zukünftige himmlische Welt. Diese ist auch gemeint mit der Oikumene (sonst = „bewohnte Erde"), in die Christus eingeführt wird (1, 6), nicht durch Geburt oder Parusie, sondern als Erstgeborner (= Ersterstandener Röm 8, 28; Apk 1, 5) durch Erhöhung und Inthronisation, Wiedereintritt in seine Herrscherstellung. — Die Oikumene ist die zukünftige Welt *„des Menschen"* (2, 5 ff.), nicht einfach des Messias, dessen Überlegenheit über die Engel ja schon c. 1 dargetan

wurde; nicht der Menschheit, der doch „das All" nicht unterworfen wird, sondern „alle" (= „alles" konkret, Leitwort des Abschnitts, All-Einheit) sind der Erlöser und seine Brüder: erst wenn mit der Parusie Sünde und Tod unter die Füße gelegt, wenn der Sohn dem Vater seine Brüder vorstellen kann und die himmlische Ekklesia von Gottessöhnen wiederhergestellt ist, ist die ursprüngliche und zukünftige Himmelswelt in einer neuen Schöpfung ewige Wirklichkeit geworden. Um die Brüder aus Erniedrigung und Todesfurcht unter der Teufelsherrschaft zu befreien, nahm der Sohn Anteil an Blut und Fleisch, aber nur „in ähnlicher Weise": sein Leib gehört zu den Urbildern (10, 1 5), und sein Opfer tötete den Tod. — Ebenso ist unter dem *„Gotteshaus"*, das wir sind (3, 1—6) und über das der Sohn gesetzt ist, treu wie einst Moses als Diener, nicht die „sichtbare Kirche" verstanden, sondern die himmlische Wohnung und die eschatologische Gottesfamilie, allerdings vorausdargestellt in der Kultgemeinschaft. — Gleicherweise ist die *„Ruhe"* (3, 11 ff.) der Himmel; im AT ist „Ruhe" das verheißene Land und auch Gottes Wohnort; doch auch schon im Kult wohnt Gott inmitten der Christen. — Endlich das himmlische *„Vaterland"* und die Himmels-„Stadt": Paulus fühlt sich fremd auf Erden und erwartet einen Himmelsleib (2 Kor 4, 18—5, 10; Phil 1, 23; 3, 20); nach Jo sind die Jünger aus der Welt erwählt, aus Gott geboren, aus Geist gezeugt (17, 14; 1, 13; 3, 6). Stärker noch sind sie im Hb aus der Heimat herausgerufen (11, 8 13; 3, 1 13), vom Kosmos befeindet (11, 36 ff.), im Leib gefangen (2, 14; 13, 3), aber dem *Pneuma*, der Syneidēsis nach zur himmlischen Schöpfung gehörig: 12, 9 „Vater der Geister" durch Schöpfung und Übernatur; freilich sind sie noch in der Schule des Gehorsams (12, 5) wie selbst der Sohn es war (2, 8 10; 4, 15; 5, 7; 12, 2). — Die Himmels-*„Stadt"* ist nicht ein erneuertes Jerusalem im Sinne von Ez 48, nicht stoischer Weltstaat oder Philos geistiger Kosmos, sondern unsichtbar, unvergänglich, vom Gott Abrahams erbaut (11, 1 10 16), von fern gegrüßt, wirklich (11, 13 35), übernational, für Menschen, nicht zunächst für die Engel.

Im 3. Teil (127—195) behandelt S. die himmlische *Berufung*, zuerst die eschatologischen Grundbegriffe: Das „Heil" ist nicht nur Rettung von Todes- und Weltangst, sondern auch Doxa (2, 10), doch nur endzeitlich, gebunden an Christus (2, 9; 5, 9; 6, 20 u. ö.). Es ist „Erbe" und „Vergeltungslohn" für die auf Christi Tod gegründete „Zuversicht"; ist nicht nur Gott selbst, sondern auch ein geschaffenes Gut (11, 6). Die Erfüllung der „Verheißung" (Ps 95; Jer 31, 31: Hb 4, 1 ff.; 8, 8 ff.) steht noch aus, ist aber verbürgt durch Gottes Wort, die „Bundesordnung" (Diatheke), und auch schon zum Teil verwirklicht in Sündenvergebung, Erleuchtung, Geistempfang, Wahrheitserkenntnis (6, 4 f.; 10, 16—26), Bundesgemeinschaft im Kult.

In vier Drohreden warnt Hb sehr ernst die von Schwäche befallene Gemeinde (2, 2ff. + 3, 12ff.; 6, 4—8; 10, 26f.; 12, 12ff.). Bekehrung ist subjektiv *unmöglich* bei widersetzlicher Haltung, Christi Opfertod ist unwiederholbar und die Bußzeit befristet (6, 4; 10, 26; 12, 17). Schon sind die Leser im Gewissen gereinigt (9, 14; 10, 22) und „geheiligt": zum Kult beim himmlischen Heiligtum, eine Ekklesia von Gottessöhnen (2, 11; 9, 13; 13, 12; 12, 23) und in diesem Sinne „vollendet" (10, 14, vgl. Jo 17, 23: Gemeinschaft); Jesus selbst ist ganz „vollendet" = erhöht (2, 10; 5, 9; 7, 28). Da die Gemeinde in Jesus einen barmherzigen Hohenpriester „hat" (2, 17; 4, 14f.; 7, 25; 9, 24; 10, 21), ihn „schaut" (2, 8; 3, 1; 12, 2), ihn *im Kult:* Bekenntnis und Schriftlesen, in Sakrament und Gebetserhörung erfährt (6, 4; 10, 19f.), so kann sie ihre Schwäche überwinden, auch durch gegenseitige Ermahnung (3, 13; 10, 25; 12, 14; 13, 17 22) und im Aufblick zu den Vorbildern c. 11 + 12. Sie hat ja „Ermächtigung" (Parrhesia) für den Eingang ins Allerheiligste (10, 19f.): Jesus hat uns einen neuen und lebendigen Weg eingeweiht durch den wahren Vorhang am himmlischen Heiligtum (zugleich Vorderzelt) (nicht: den Fleischesleib abgelegt oder den Bann der Materie durchbrochen); so kann die Gemeinde ihn jederzeit durchschreiten in der Eucharistiefeier: Kreuz, Abendmahl, himmlisches Heiligtum sind *ineins* geschaut, ähnlich wie beim „*Opferaltar*", dessen vollen himmlischen Genuß man jetzt noch nicht haben darf (13, 10; S. 189): gegen eine falsche Lehre über die Eucharistie. Die Gemeinde hat das gleiche Heiligtum wie ihr „großer Priester" (Priester und Herrscher).

Die Perikope 12, 18—29 stellt alle Endzeitmotive glänzend vor Augen: Am Sinai war das Feuer betastbar, selbst Gottes Rede irdisch; aber der Sionsberg, die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem ist die ganze unsichtbare Schöpfung; die Gemeinde ist schon dort: danksagend im Kult (12, 28), der sich auswirken soll in Kreuzesnachfolge und Bruderliebe. — In der Schluß-Zusammenfassung (196 bis 210) betont S. nochmals die Bedeutung der Mahnungen für das Verständnis dieser ersten „liturgischen Predigt" und gibt eine Disposition des Briefes und eine „Skizze" des irdischen und des himmlischen Heiligtums.

Wie diese eigenartige Terminologie des Hb sich zur Sprache der *heutigen Theologie* verhält, zeigt S. selbst in einem bedeutsamen Exkurs (60—64). Während nach Aristoteles und der heutigen Theologie zunächst die irdischen, sinnenhaften Einzeldinge mit dem Verstand als „wirklich" erkannt werden und die „Natur" als unveränderliche Essenz (Wesenheit) nur in den Einzelwesen existiert (das Wie ist hier das bleibende Rätsel), sehen Platon, Philo und Hb das *Wirkliche* (Unveränderliche, Ewige, Wertvolle) in der unveränderlichen Natur,

deren vergängliche Erscheinung die Einzeldinge sind; aber auch sie sind „wirklich" im Sinne der Scholastik durch Anteilnahme an der unvergänglichen Wirklichkeit der Urbilder, nicht nur Schein wie Maya im Indischen. Ganz ähnlich spricht auch unsere Liturgie und Aszetik vom „Irdischen" und „Himmlischen". Zum Irdischen, Sinnenhaften gehört auch die atl Kult- und Gesetzesordnung, nach Gal 4, 3 9 bestimmt durch die Elemente des Kosmos. — Darum ist anderseits das himmlische Heiligtum nicht vorstellbar als sinnenfälliger Raum; Hb nennt keine Ausstattung wie beim atl Zelt und wie Apk, sondern nur Gott und Christus zu seiner Rechten (nach Ps 110, 1), dessen Fleisch Vorhang bzw. Vorderzelt ist. Der Himmel als geschaffenes Gut, „Erbe" für die Christen ist Anteilnahme an Gottes Doxa, also die Glorie, Visio beatifica. Diese innigste Verbindung von Gott und Seele ist ja „wirklich" nicht als ein räumliches Himmelhoch-Sein, sondern als vollendete Gottesnähe, „Eintritt ins Allerheiligste", und vorher hienieden anfangsweise als Gottesgemeinschaft in Gottes Wort und Kult und Gnade (Hl. Geist, Hb 6, 4), ja stärker noch nach platonischer, theozentrischer Sicht als Gottes ewige Gnadenwahl und Heilswille (182, Anm. 125). In Gottes Weltplan und Schöpfungswillen haben auch die platonisch denkenden Kirchenväter die christliche Lösung für Platons Ideenwelt gesucht (glücklicher als Philo in seinem ungreifbaren Kosmos noetos). Das mag uns naturwissenschaftlich denkenden Heutigen schwer eingehen, ist aber philosophisch tiefer.

S. weist hin auf die fruchtbaren *Erkenntnisse,* die diese Betrachtung des Hb bringt:

1) Christus ist *Mitschöpfer* der himmlischen Welt, ihr Offenbarer und Erbe.

2) *soteriologisch:* Weil Christus auch in seiner menschlichen Erscheinung ganz der wahren, höheren, eigentlichen Ordnung angehört, ist auch sein Leib „nicht von dieser Schöpfung" (9, 11), sondern „Vorhang am himmlischen Heiligtum" (10, 20): *gottnah* (durch die hypostatische Union), darum einmalige, die Seinen für immer vollendende Opfergabe (10, 5 14), die Sünde und Tod vernichtet (vgl. 7, 16; 9, 14). So betont auch das Jo-Ev. und 1 Jo — nicht nur antidoketisch — die Leiblichkeit Christi, ähnlich wie Cyrill von Alexandrien die „lebenspendende" Sarx (In Jo 6, 52 54, PG 73, 563 578).

3) vor allem in der Gnadenlehre: Die Erlösungsgüter sind absolut *übernatürlich.* Das Irdische kann nicht sühnen und den Tod überwinden; nur in der himmlischen Welt, die Christus erschloß, steht der Weg zum Gnadenthron offen (4, 16; 10, 22) und ist das ewige Erbe bereit (9, 15). Auch das Gewissen ist „himmlisch" (9, 9 14 23), weil es für das übernatürliche Ziel bestimmt ist.

4) in der *Eschatologie:* Das metaphysische und christliche Anliegen der Welt und des Menschen wird verwirklicht in der himmlischen, zukünftigen Welt, die Urbild und darum Erfüllung und Vollendung der sichtbaren Dinge ist; da verzichtet man gern auf das Schattenbild[2].

Eingehend behandelt S. auch die Frage der *„leiblichen Auferstehung"* (163—165). Er betont, der auferstandene Leib sei nach Hb derselbe wie der irdische — Urbild und Abbild entsprechen ja einander —, so wie die Pflanze identisch ist mit dem Samenkorn und doch davon verschieden (1 Kor 15, 37); der gleiche Leib existiert jetzt „im Fleische" und später „im Geiste"; er wird gesät in Vergänglichkeit, Armseligkeit, Schwachheit, mit irdischem (zeitweiligem) Lebenshauch („psychisch"), aber er wird auferweckt in Unvergänglichkeit, Herrlichkeit (Doxa), Kraft, mit göttlichem Lebenshauch (pneumatisch) (1 Kor 15, 42—44), nach den Auferstehungsberichten der Evangelien ist er über die Gesetze des Raumes und der Schwerkraft erhaben; er ist so sehr verwandelt durch das göttliche Pneuma (vgl. Röm 1, 4; 6, 4; 8, 11; Eph 1, 19 f.) und vom „erdhaften" verschieden, „himmlisch" (1 Kor 15, 48 f.) durch die Teilnahme an Gottes Doxa, Gottes ursprünglichem, unsterblichem Leben, daß man von einer „neuen Schöpfung" sprechen kann (Hb 12, 27; 2 Kor 5, 7 spricht sogar von deren Vorstadium, dem Gnadenstand). Es ist aber hier wohl die „gnostisierende" „Akzentuierung des transzendenten Dualismus" (89) von S. etwas überbetont herausgearbeitet worden. „Neue Schöpfung" will nicht sagen, daß die „Materie", über deren Wesen sich philosophisch kaum Genaueres sagen läßt und naturwissenschaftlich entgegengesetzte Ansichten vertreten werden, endzeitlich annihiliert würde, vielmehr wird im Zustand der „Vollendung" (!) das wahre, bisher verborgene Sein offenbar (vgl. Kol 3, 3 f.; 1 Jo 3, 2). Hb will sowenig wie Mk 13; 1 u. 2 Thess, 2 Ptr 3 und Apk mit all ihren von den Propheten übernommenen Bildern eine philosophische oder naturwissenschaftliche Aussage machen, sondern eine religiöse: über die Gottesferne und damit auch existenzielle Schwäche der unerlösten Menschen und anderseits die stärkste, unerschütterliche, Erkennen und Lieben erfüllende und vollendende Lebenswirklichkeit der gottverbundenen Gemeinde der Erlösten. Das vor allem soll der Gegensatz: „Abbild — Urbild" verdeutlichen. Er wird überbrückt nicht wie bei Philo durch mystische Erhebung der Seele, nicht wie in der Gnosis durch Durchbruch ins Lichtreich, sondern durch den Opfertod des Gottessohnes, dessen geopferter Leib schon der „himmlischen Welt" angehört (1 Kor 15, 47) und gerade deshalb „wirklicher" ist, keineswegs doketischer Scheinleib;

[2] S. bemerkt S. 64 Anm. 120: „Der Hb antwortet nicht auf alle Fragen heutiger Theologie. — Die alexandrinische Mentalität ist äußerst ungewohnt, daher möge man erst zuschauen, ob nicht die Schwierigkeiten nur scheinbar sind."

er ist in der „irdischen" Sphäre gegenwärtig (Hb 2, 14; Röm 8, 3), wird vom irdischen, sündhaften Bereich real getroffen (Irenäus 3, 18, 6, PG 7, 936), für ihn geopfert, das Blut wird vergossen, aber „Du lässest Deinen Heiligen nicht Verwesung schauen" (Apg 2, 27: Ps 16, 10) wegen der innewohnenden Kraft unzerstörbaren Lebens, des ewigen Pneumas (Hb 7, 16; 9, 14).

Aus dem Gewinn, den diese neue Betrachtung des Hb für Erlösungs- und Gnadenlehre usw. bringt, ergibt sich nun noch weiter: 1) Wenn eine inspirierte Schrift die *platonische Philosophie* zur Erklärung der Offenbarungswahrheiten anwendet, muß diese wohl (und nicht nur unsere heute gebräuchliche) dazu geeignet sein, ohne daß die philosophische Grundlage nun als solche kanonisiert würde. Es wäre der Mühe wert, diese Linie weiter zu verfolgen bei den Kirchenvätern und Theologen bis Augustin und noch Bonaventura (vgl. etwa J. Daniélou, Platonisme et Théologie mystique . . . S. Grégoire de Nysse, 1944, z. B. 172 über Pleroma, die „wirkliche" Welt, die zwei Zelte und die Heimkehr der Menschheit ins Engelreich; H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers I, Harvard Univ. Press, 1956). Auch könnten wir uns fragen, ob wir nicht die Väter manchmal zu sehr mit unserer Philosophie lesen. Übrigens war ja auch Ps.-Dionysius von „unabsehbarem" Einfluß auf das Mittelalter und wurde von Hugo, Thomas und Bonaventura kommentiert. 2) Wenn Platon, dann könnte auch die indische und chinesische Philosophie geeignet sein zur Erklärung der Offenbarungswahrheiten (vgl. Johanns, To Christ through the Vedanta, in: The Light of the East, Calcutta; L'Église vivante 3 [1951] 25—35, 4 [1952] 12—24 und P. H. O. Mascarenhas, The Quintessence of Hinduism, Bombay). Hier liegt noch eine große Aufgabe der Theologie. 3) Wenn der Mensch nur in der himmlischen, zukünftigen Welt vollendet wird, dann ist der gegenwärtige theoretische und praktische Materialismus höchst gefährlich für echtes Christenleben und von allen Mahnungen und Drohreden des Hb betroffen; das Mönchtum wäre vorbildliche Lebensform, wenn auch zunächst für die zu ihm Berufenen.

Eine dunkle Frage ist der Einfluß der *Gnosis,* deren Beantwortung für die Stellung zu den Ergebnissen des Buches aber wenigstens teilweise von Bedeutung ist. Die Gnosis wird von S. (80) mit H. Jonas (Gnosis und spätantiker Geist, 1934, ²1954) sehr weit gefaßt als *antikosmischer, eschatologischer Dualismus:* Fall, Verknechtung, endzeitliche Erlösung durch erlösten Erlöser aus dem Erlebnis der Welt als entgötterten Zwangssystems und des Selbst als nicht-kosmisch. Die Gnosis ist noch umstritten: Als System erst im 2. Jahrhundert faßbar, ist sie als Strömung wohl älter, nach manchen z. B. in den Qumran-Rollen zu finden. Daß die hellenistische Welt durch den gnostischen Mythos weithin bestimmt war (Käsemann 110), dürfte doch schwer zu beweisen

sein. Entsprungen aus dem Welt- und Selbst-Erlebnis, wäre sie innerlich verwandt mit dem sokratisch-platonischen (und schließlich jedem) Philosophieren, vor allem dem modernen, dessen Eintragen S. mit Recht bei Jonas fürchtet (80 Anm. 43); jedenfalls wäre damit die Suche nach einem iranischen Ursprung überflüssig, zumal Jonas (42) selbst darauf hinweist, daß der Parsismus (wie auch die Mithrareligion) eher sieghaft ist. Die Schätzung des Selbst als überkosmisch, die absolute Wertüberlegenheit des Reiches Gottes und der Seele finden wir nun aber schon in Jesu Lehre (Mt 6, 20 25; 10, 28; 13, 44f.; 16, 26; 19, 21; Lk 12, 21 33; 16, 9 22 u. ö., z. T. auch von S. zitiert) und bei Paulus (1 Kor 7, 31; 2 Kor 4—5; Röm c. 8; vgl. O. Schmitz, Lebensgefühl des Paulus, 1922). Es gibt hier also bereits einen altchristlichen Dualismus aus tiefstem Erleben: sichtbar-vergänglich — unsichtbar-ewig, und zwar nicht aus dem Rabbinischen, trotz der Lehre von den 2 Äonen. Denn das Judentum, auch die Pharisäer, war im Grunde jederzeit weltbejahend; 4 Esra nach der Katastrophe 70 ist Ausnahme. S. selbst nennt diesen Dualismus mit Recht ein Wesensstück des Christentums, und er wiederholt sich in jedem Heiligenleben.

Zum *eschatologischen* Moment, also der Verlegung dieses Dualismus ins Geschichtliche, in zwei aufeinanderfolgende Äonen, sagt S., wichtiger als ein etwaiges parsisches oder babylonisches Weltlaufschema sei die Ausweitung der nationalen messianischen Heilserwartung bei den *Propheten* zu Weltgericht und Weltwende (84; vgl. Eichrodt I 205ff.).

Beide Hoffnungen beruhen aber bereits auf Gottes Eingreifen in die Geschichte seines Volkes und in die Seele seiner „Sprecher". Die Eschatologie, über die Mk 13 mit ganz konkretem Anlaß, der Jüngerfrage, und in altertümlicher Färbung, also wohl zuverlässig berichtet, und die starke Parusieerwartung (1—2 Thess u. ö.) müssen zurückgehen auf Jesus selbst, der an Dan 7 anknüpft (vgl. Mk 14, 62). So ließe sich antikosmischer, eschatologischer Dualismus an sich wohl aus der Offenbarung erklären, wenn auch nicht jeder Einfluß von außen geleugnet zu werden braucht, namentlich nicht der eines Zeit- und Weltgefühls, das ja doch auch die Offenbarungs-Empfänger durchfließt.

Im besonderen wäre der gnostische *Mythos* vom Fall der Seelen aus dem Lichtreich in die finstere Welt der Materie, Verknechtung, Abstieg und Aufstieg des „Urmenschen", des *Erlösers* gewiß geeignet, die Not der in der Gewalt der Finsternis gefangenen Menschen darzustellen (Hb 2, 15; Kol 1, 13) sowie die Erniedrigung und Erhöhung Jesu (2, 7 9f.), vor allem die enge Verbundenheit des Erlösers und der Erlösten in Abstammung und Schicksal (2, 11 10): Er ist ihr Anführer (2, 10; 12, 2), Vorläufer (6, 20), Hoherpriester. Da ein Mythos naturhaftes Geschehen personifiziert, hier den Aufstieg der Seele, so könnte

er, von Heidnischem gereinigt, so gut wie geläuterte heidnische Philosophie auch eine Offenbarungswahrheit versinnbilden. Zudem haben Schliers Untersuchungen eine Einwirkung gnostisierender Anschauungen beim Epheser- und Kolosserbrief aufzuzeigen versucht. Die Reinigung durch den Verfasser des Hb hat schon Käsemann (112) stark betont: 1) Die Seele kann nicht ihrer Präexistenz inne werden, sie wird erlöst nicht durch Besinnung auf ihren naturhaften Uradel, sondern durch Gottes Gnadenwillen (Schierse 106). 2) Es gibt keinen Dualismus von Geist und böser Materie. 3) Erlösung ist nicht naturhafter Durchbruch durch die Grenzmauer zwischen Materie und Lichtreich, sondern Überwindung der todbringenden und von Gott trennenden Sündenmacht durch Jesu Opfertod. 4) Erlöser und Erlöste sind nicht metaphysisch identisch, vielmehr verwandt durch die Inkarnation. 5) S. fügt noch hinzu, daß der Leib Christi himmlisch sei und nicht abgelegt werde an der Grenze (das ist nun völlig ungnostisch; S. 163, auch gegen Käsemann). Wenn aber die Unterschiede so groß sind, so fragt man sich, ob nicht auch hier der Grundsatz von S. anzuwenden sei (113 Anm. 144): „Das gedankliche Material (Sabbat und Ruhe) ist zu allgemein verständlich, als daß nicht der Hb aus eigener Spekulation die Übersetzung in die Transzendenz hätte vornehmen können", ebenso wie Paulus (1 Kor 15, 22; Röm c. 5—6) Christus als zweiten Adam darstellt, in den wir durch die Taufe eingefügt werden, mit dem wir Einen Leib bilden (schon 1 Kor 12, wenn auch ohne den „Haupt"-Gedanken). Die Idee vom Vorläufer und Anführer ist enthalten in Jesu Forderung einer unbedingten Nachfolge, die weit über das rabbinische Meister-Schüler-Verhältnis hinausgeht (Lk 9, 58; 14, 27 33). Die Verbundenheit von Erlöser und Erlösten kann nicht inniger empfunden und ausgedrückt werden als durch Pauli „in Christussein" und „Christus in uns" (schon Gal 2, 20; 3, 26). Dieselbe Gefühlswärme einer Christusmystik spürt man Hb c. 2; 5, 7f.; 12, 2; sie fehlt dem Naturmythos[3].

[3] Dazu kommt noch (nach W. Staerk, Soter II [1938] 154): 6) In der Gnosis ist der Fall eine Verbindung des Lichtelements mit der Materie aus ästhetischem Begehren, im Christentum eine Ursünde als freie Tat. 7) In der Gnosis gibt es keinen Neubeginn des Weltprozesses auf höherer Ebene (ein Kernpunkt der Hb-Deutung von S.). 8) Der gnostische Erlöser erlöst zuerst sich selbst, Christus ist sündelos (Hb 7, 26). 9) Jener ist ein Symbol, Christus eine geschichtliche Person. — Allerdings meint W. Foerster, die Gnosis habe ihre Hauptentfaltung im christlichen Bereich gefunden, weil keine mythische Gestalt das Ereignishafte des erlösenden Rufes, der von außen her das welt-umgarnte Göttliche in der Seele wecken muß, so deutlich machen konnte wie die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazareth, den sie dann aber überall doketisch verstand, ohne Kreuzestod (Das Wesen der Gnosis: Die Welt als Geschichte 15 [1955] 112).

Natürlich kann man fragen, ob nicht die Adamerzählung auf urzeitliche Menschheitsüberlieferung zurückgeht; aber Jonas möchte ja das gnostische Weltgefühl aus damaligem philosophischem Erleben ableiten. Der vorangehende Erlöser wäre also in

Natürlich behandelt S. nicht alles, sondern greift dankenswerterweise das Schwierigste heraus. Die Gestalt Christi stellt er besonders nach 2, 5 ff. dar, der Hohepriester ist ja auch öfter geschildert worden. Das „Blut" c. 9 hat vielleicht doch gerade wegen des Eindrucks auf die Leser eine stärkere Bedeutung, als S. meint, wenn auch die Besprengung nicht ausgewertet wird. Im einzelnen enthält das Buch noch sehr viel scharfsinnige und oft überraschend erhellende Exegese. Keine zukünftige Erklärung des Hb wird vor allem an seiner Grundthese vorbeigehen dürfen, wenn auch für das Gnostische in der oben angeregten etwas engeren Form mehr eigener christlicher Spekulation im Hb; für die „himmlische Welt" hat S. selbst den gewaltigen Unterschied von Philo immer wieder klar und scharf herausgestellt. Aber auch die Dogmatik und Liturgiewissenschaft könnten sehr viele Anregungen daraus gewinnen, wie vorhin schon gesagt.

Zur Frage der anorganischen Substanz

Von Heinrich Pohl S. J.

W. Büchel hat mit seinem Artikel „Individualität und Wechselwirkung im Bereich des materiellen Seins" [1] in dankenswerter Initiative die Aussprache über eine Frage begonnen, die immer offen bleiben wird und doch von Zeit zu Zeit überprüft werden muß. Sie wird offen bleiben, sofern die Physik in der Erforschung der Materie nie ans Ende kommen wird. Sie soll überprüft werden, weil die Philosophie ihre Grundbegriffe, darunter auch den der Substanz, mit den jeweiligen Ergebnissen der Naturwissenschaft vergleichen und so wenigstens die Richtung weisen muß, in der eine Lösung der Frage zu suchen ist. B. ist mehr von der physikalischen Seite zu einer Antwort auf die Substanzfrage vorgedrungen. Dieser Beitrag möchte eher philosophische Gesichtspunkte betonen. Wenn es dabei aussieht, als ginge es um eine „Widerlegung", so sei gleich zu Anfang festgestellt, daß es sich hier, wie bei B., nur um eine Hypothese handelt, allerdings um die entgegengesetzte, die — versuchsweise — mit einigen Gründen gestützt wird.

Wir fassen zuerst die Gedanken B.s kurz zusammen. Sein Ansatz lautet: Die materielle Welt ist eine einzige Substanz, mit akzidenteller Körnung. Dafür sprechen, nach steigender Beweiskraft geordnet, folgende Gründe:

(Allgemeine Erwägungen:) 1. Transeuntes Wirken, ein Wesensmerkmal der Materie, lockert die individuelle Einheit.

2. Noch mehr gilt dies von der Wechselwirkung.

---

etwa dem Buddha ähnlich. Die iranischen Figuren des Yima (Urmenschen), Gayomart und der Saošyants werden abgelehnt von R. Mayer (MünchThZ 1952, 373) und passen ja auch nach Jonas selbst nicht zum gnostischen Weltgefühl.

[1] Schol 31 (1956) 1—30.

3 Die diskreten Elementarteilchen bauen mit dem kontinuierlichen Untergrund (früher „Äther", heute Feld) die Welt auf. Nach der Quantenphysik, vor allem im Hinblick auf den Doppelcharakter von Teilchen und Wellen, läßt sich das am einfachsten verstehen, wenn man — allgemein gesprochen — den Wesensunterschied von Teilchen und Untergrund aufgibt und die gesamte Welt als *eine* (Feld-) Realität betrachtet, die an manchen Stellen irgendwie verdichtet, gekörnt erscheint.

4. Die Schwierigkeit, wie trotz der einen Weltsubstanz höhere individuelle Einheiten bestehen können, läßt sich lösen.

(Das spezielle Hauptargument:) 5. Insbesondere sind es die „virtuellen Prozesse", die eine solche Auffassung nahelegen: beim Feldquantenaustausch zwischen Nukleonen oder elektrischen Ladungsträgern treten Bildungen auf, die noch nicht abgelöst für sich existieren, aber auch nicht mehr als bloße Teile des produzierenden Nukleons gelten können, also — wenn man die Nukleonen als Substanzen nimmt — „substantielle Brücken" oder „Klammern", ein philosophisch recht schwieriger Begriff; er wird vermieden, wenn man die pluralistische Deutung aufgibt und die gesamte Welt als Substanz ansieht; dann sind diese Brücken nur akzidentelle Bildungen, so wie Nukleonen und Ladungsträger zu bloßen Teilen der Universalsubstanz absinken.

Was ist von diesen Argumenten zu halten?

Zu 1: Den ersten der obigen Punkte wird man gerne zugeben. Er paßt ganz zu der allgemeinen Überzeugung, daß die innere Geschlossenheit in den einzelnen Seinsstufen, vom Menschen absteigend, immer schwächer wird[2]. So ist von vornherein bei der Materie, der untersten Stufe, mit einem Minimum von Individualität zu rechnen. Treffend hat B. dieses Mindestmaß in einem Zwischensatz charakterisiert, der alle Beachtung verdient, „daß man im Grunde mit demselben Recht von einer einzigen, aber ‚aufgegliederten', wie von vielen, aber miteinander ‚verschmolzenen' Substanzen sprechen könnte" (13). Damit ist gesagt, daß sowohl die Einheit wie auch die Vielheit in der Materie so wenig ausgeprägt sind, daß sich beide ungefähr die Waage halten. Wir kommen auf diesen Satz noch zurück. — Im übrigen ist klar, daß von transeuntem Wirken im Vollsinn nur unter der Voraussetzung des Pluralismus gesprochen werden kann.

Zu 2: Der zweite Punkt trägt zur Hauptfrage, um die es geht, nichts wesentlich Neues bei. Doch berührt er einige Dinge, die für den Naturphilosophen von Interesse sind. Einmal kann gefragt werden, ob der Begriff der Wechselwirkung hinreichend geklärt ist. Wenn man neben den Analysen, die B. bringt, noch die Darstellung berücksichtigt, die N. Hartmann[3] von der Wechselwirkung gibt, so dürfte sich nach einigen Abstrichen zweierlei ergeben: a) Das eigentliche Bewirken in der Wechselwirkung ist ein durchaus kausales, also linear, in zeitlichem Nacheinander, wie jede Naturkausalität. b) Das Wesen der Wechselwirkung liegt aber nicht in der Kausalität, sondern in der „Querverbindung"[4], man könnte sagen, in der gegenseitigen Bezogenheit von Vorgängen und Dingen. „Wechselwirkung" ist darum kein glücklich gewählter Ausdruck; sofern sie wechselseitig ist, ist sie nicht Wirkung; sofern sie Wirkung ist, ist sie nicht wechselseitig. Sie ist ein Komplex aus causa efficiens und relatio. Dieser Komplex ist kaum ein Neues eigener Art, sondern eher eine Summe, die sich leicht in die beiden Bestandteile auflösen läßt und deren Teile auch getrennt vorkommen können. So unterscheidet z. B. W. Westphal[5] einfache Wechselwirkung, etwa die Gravitation, wo es belanglos ist, was wirkt und was gegenwirkt, m. a. W. und richtiger: wo überhaupt nichts wirkt, sondern eine bloße Beziehung nicht kausal-effizienter Art, ein Zustand, vorliegt — außer man

[2] Vgl. Thomas v. Aq., S. c. G. 4, 11.
[3] Philosophie der Natur, Berlin 1950, Kap. 36 und 37, bes. 430 ff.
[4] Ebd. 432. [5] Physik, 18./19. Aufl., Berlin 1956, 30 f.

wollte diese Beziehung als Gravitonenaustausch deuten —, und Wechselwirkung, bei der „Zwangskräfte" auftreten, wo eine Primärkraft sekundär eine Gegenkraft auslöst, m. a. W.: wo rein transeuntes Wirken zeitlich rasch aufeinanderfolgt, z. B. beim Stoß auf ein Hindernis.

Es besteht kein Anlaß, in diesem Zusammenhang eine actio immanens einzuführen. Dazu sei nur am Rande angemerkt, daß durch ein solches Vorgehen der Begriff der actio immanens, wie er der Hochscholastik eigen war, nur noch mehr verflacht würde. Ist doch die heute vielfach angenommene Gleichsetzung von se movere und actio immanens beim Lebewesen eine Redeweise, die sich bei Thomas nicht findet[6]. Suárez[7] kennt sie bereits als actio immanens „late dicta", ja er kennt sogar den Gebrauch, von einer actio immanens zu reden, wenn z. B. heißes Wasser „sich" abkühlt. Freilich sind dies alles nur actiones „improprie immanentes", und rein anorganische Prozesse, wie der obengenannte, „peculiariter excluduntur". Damit soll nicht geleugnet werden, daß eine kluge Erweiterung der Begriffe u. U. einen Fortschritt bedeutet. Nur müssen dann die zusammenhängenden Begriffe und Theoreme überprüft werden, wie dies B. hinsichtlich des Begriffes des Lebens auch tut (6 f.). Auch sollte bei solchen Analogisierungen die ursprüngliche Bedeutung nicht ganz verloren gehen.

Hinsichtlich der „Prozesse der Selbstveränderung, die die Mikrophysik kennt", der „spontanen" Verwandlung eines Neutrons in Proton und Elektron u. ä. (6) darf man wohl zur Vorsicht mahnen; denn für eine solche Deutung sind die Vorgänge viel zu wenig geklärt. Und wie soll „echte Selbstveränderung" verstanden werden, ist sie mit dem Kausalitätsprinzip vereinbar, ist sie denkbar ohne Freiheit, wenn sie wirklich „ohne jeden äußeren Einfluß" vor sich geht[8]? Wenn aber dieser Einfluß bloß nicht erkennbar ist, ist sie dann „echt"? Überdies wäre, wenn die an der Umwandlung beteiligten Korpuskeln Substanzen sind, eine dualistische Erklärung im Sinn des Hylemorphismus kaum zu umgehen; wenn sie aber nicht Substanzen sind, dann gilt das, was wir zum 5. Punkt sagen werden.

Zu 3: Noch mehr abgeschwächt, wenn nicht gar schon zu Fall gebracht wird die Individualität der materiellen Substanzen durch den Welle-Teilchen-Dualismus der Quantenphysik. Daß dieser aber doch mit einem Pluralismus vereinbar ist, habe ich in meinem Buch „Weltäther"[9] zu zeigen versucht. Den dort entwickelten Grundgedanken glaube ich aufrecht erhalten zu können, wenn ich auch B. (27, Anm. 29) gerne zugebe, daß die Theorie unvollständig ist und dem heutigen Stande der Physik nicht mehr ganz entspricht.

Zu 4: Wie sich ein anorganischer Monismus mit der Vielheit höherer individueller Einheiten verträgt, soll hier nicht weiter erörtert werden, da sich die Untersuchung zu sehr in heikle Fragen, vor allem des Hylemorphismus, verlieren müßte. Einstweilen sei zur Kenntnis genommen, daß B. von dieser Seite her keine unüberwindlichen Schwierigkeiten sieht.

Zu 5: Die Hauptsache liegt in den physikalischen Tatsachen, auf die B. sein Argument in sorgfältiger Analyse aufbaut. Wir anerkennen den Scharfsinn, mit dem er ein Glied des Beweises nach dem anderen auf hohem wissenschaftlichem Niveau gewinnt und zu einer Kette zusammenfügt.

Verfolgen wir kritisch das rein Formale dieses Beweisganges! An zwei entscheidenden Stellen ist vom quantenphysikalischen Formalismus die Rede: einmal bei der

---

[6] Y. Simon, Introduction à l'ontologie du connaître, Paris 1934, 120 Anm.; vgl. auch R. Morency S. J., Nature de l'action immanente: ScEccl 5 (1953) 107 bis 124, 173—183.

[7] Disp. met. 48, 6, 10.

[8] Vgl. J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 247 f.

[9] Innsbruck 1951.

(wahrscheinlichen) Annahme, daß bei den virtuellen Prozessen ein substantielles Hervorgehen und Eingehen statthat (23); das andere Mal bei der Frage, ob es sich hiebei um kurzlebige Vollsubstanzen oder um bloß partielle Emission und Absorption handelt (24). Überdies sind die virtuellen Prozesse selbst nicht beobachtbar, sondern auch auf Grund des Formalismus angenommen; gewisse Folgerungen konnten experimentell bestätigt werden (22). Wir fragen: Ist die Interpretation des mathematischen Apparates soweit sichergestellt, daß sie als Grundlage für Schlüsse von größerer philosophischer Tragweite dienen kann? Ist doch, wie jeder Theoretiker zugeben wird, die Deutung vieler Formalismen nur relativ, mit vorsichtiger Reserve angebbar. Welche Wandlungen hat, um ein typisches Beispiel zu nennen, die „Welle" in der Quantenphysik durchgemacht! Einmal waren es Wahrscheinlichkeitswellen, dann Wellen im 3n-dimensionalen Konfigurationsraum, de Broglie spricht von Führungswellen, heute herrscht wieder die Meinung, daß es sich um wirkliche Wellen im gewöhnlichen Raum handelt ... In diesen Zusammenhang paßt ein Grundsatz, den N. Hartmann in der Einleitung zu seiner „Philosophie der Natur" [10] aufstellt; er spricht von der Ungeduld der Philosophen, die gerne zu fertigen Resultaten kommen möchten und fügt dann bei: „Es ist kein Schade, wenn die Philosophie von heute sich nicht auf die neuesten, zum Teil noch unsicheren Wissenschaftsresultate beschränkt, sondern in größerer Breite vom Ganzen der naturwissenschaftlichen Zeitlage ausgeht." Von da aus gesehen, wird man sagen dürfen, ohne die Leistung zu verkennen, daß B.s Beweisführung auf reichlich schmaler Basis aufbaut.

Und was folgt schließlich? Daß Protonen, Neutronen, Elektronen, ferner Mesonen und Lichtquanten nicht individuell-selbständig, also nicht Substanzen sind. Damit ist aber nicht erwiesen, daß nun die gesamte Welt als Substanz anzusehen ist. Es gibt noch eine dritte Möglichkeit, die B. in einer Anmerkung (23, Anm. 23) andeutet, wenn er sagt, „daß das Auftreten diskreter Meßresultate bei der Massen- und Energiebestimmung als Ausdruck einer substantiellen Diskretheit der Natur selbst aufgefaßt wird". Dieser Satz ist viel allgemeiner als der ihm vorangehende, wo von der Hypothese die Rede ist, daß Elektronen, Protonen und Neutronen individuell-selbständige Substanzen darstellen. Müssen gerade *diese* Gebilde Substanzen sein? Vielleicht liegt die Substanz in einer noch tieferen Schicht, so daß man im Sinne des von B. treffend formulierten Satzes nur von substantieller Diskretheit im allgemeinen sprechen könnte, ohne genauer zu wissen, was letztlich dieses Diskrete ist. So gesehen, wäre also die Argumentation B.s gegen Substanzen gerichtet, von denen es gar nicht ausgemacht ist, daß sie Substanzen sind, zwischen denen darum auch keine „substantiellen Brücken" bestehen. In dieser Sicht verliert die Frage, welche Gebilde als wirklich elementar anzusehen sind, nichts von ihrer Dringlichkeit, wie B. (29) meint, im Gegenteil, sie ist von entscheidender Bedeutung.

Zu einer vollen Klärung des Fragenkomplexes wäre es unbedingt nötig, auch die Folgen abzusehen, die ein Monismus im Sinne von B. nach sich zieht. Eine von diesen Folgerungen, nämlich die Möglichkeit höherer Substanzen, hat B. selbst behandelt. Sie ist aber nicht die einzige. Wie stellt sich etwa in der neuen Auffassung die Kausalität dar? Als ein Wirken zwischen Akzidentien oder zwischen Teilen einer Substanz, oder ist es die eine Weltsubstanz, die bloß Kausalität „mimt"? Wenn dann die Teile oft entgegengesetzte Eigenschaften (Ladungen ...) haben und aufeinander wirken, kann man solches Wirken noch auf die eine Substanz zurückführen? Was schließt derartige „Teile" überhaupt zu *einer* Substanz zusammen? Sie selbst? Dann sind sie, die „Teile", in Wirklichkeit die bestimmenden Träger des Geschehens, also Substanzen [11]. Wird der Zusammenhalt durch etwas außer den Teilen Liegendes be-

[10] S. 18.

[11] Entsprechend dem Begriff eines hologenen Systems aus merogenem Prinzip; vgl. R. Schubert-Soldern, Philosophie des Lebendigen, Graz 1951, 25.

sorgt, durch etwas von ihnen Verschiedenes, dann ist wohl Dualismus mit Weltentelechie, Weltseele ... die Folge. Weitere Fragen: Welchen Sinn erhält die actio transiens? Was sind Naturgesetze, welches ist ihr Fundament? — Es gäbe jedenfalls ein großes Umdenken, das neue Probleme aufrührt, in mancher Beziehung aber nicht unsympathisch erscheint. So könnte z. B. der Vorwurf zum Schweigen gebracht werden, den man heute oft hört, die Scholastik denke die Kausalität zu isoliert als Beziehung zwischen einem aus dem Zusammenhang gelösten A und einem ebensolchen B; tatsächlich, so betonen N. Hartmann[12], A. March[13] u. a., ist immer die Gesamtwelt als Ursache eines Punktereignisses anzusehen, so wie auch die ganze Welt an der Wirkung teilhat.

Grundsätzlich wird man sagen dürfen, daß der Pluralismus in possessione ist, d. h. man wird von ihm als der nächstliegenden und „natürlichen" Denkweise nur abgehen, wenn zwingende Gründe keinen anderen Ausweg mehr offen lassen. Nach dem Bisherigen dürften solch zwingende Gründe nicht vorliegen. Auftretende Schwierigkeiten wird man in möglichst weitem Zusammenhang, in Analogie zu verwandten Erscheinungen, wie sie in anderen Seinsbereichen der Welt auftreten, zu lösen trachten. Ein Beispiel mag zeigen, was damit gemeint ist: die „substantielle Brücke". Treten derartige Verklammerungen nicht auch bei Pflanzen auf? Was ist die weitverbreitete vegetative Vermehrung im Grunde anderes als eine Vermehrung durch Bildung von „substantiellen Brücken", mit deren Abbruch die Teile selbständige Individuen werden? Die Pflanze ist in dieser Hinsicht geradezu als „Dividuum" bezeichnet worden[14]. Es ist erstaunlich, in welch mannigfaltiger Form dieser Prozeß auftreten kann: durch Ausbildung von sproßbürtigen Wurzeln, in Verbindung mit Verzweigung in Ausläufer oder Brutsprossen. Bei der Kartoffelpflanze werden die Ausläuferenden zu Knollen verdickt, der Muttersproß stirbt ab, die selbständig gewordenen Knollen setzen neue Triebe an. Bei vielen Unkräutern genügen sogar isolierte Wurzelstücke zum Wiederaufbau einer neuen Pflanze[15]. Hier stehen wir also vor demselben Problem: Soll man die ganze Generationenreihe als eine Substanz ansehen, oder sind die einzelnen (getrennten) Pflanzen individuell-selbständig? Wenn das zweite, so muß man substantielle Verklammerung mit in Kauf nehmen. Im ersten Falle aber steht man vor der philosophisch schwer tragbaren Notwendigkeit, eine ungeheure Vielzahl von räumlich und zeitlich getrennten Gebilden als ein einziges selbständiges Individuum aufzufassen ... In diesen Zusammenhang müßte wohl auch die Substanzfrage bei der geschlechtlichen Fortpflanzung (Vereinigung von zwei Keimzellen zu einem Individuum) von Pflanze und Tier, vielleicht sogar die Frage der eineiigen Zwillinge, die beim Menschen — wenn es solche menschlichen Zwillinge gibt — besonders verwickelt wird, einbezogen werden.

Zum Abschluß scheint es nicht unangebracht, den eben angeregten Gedanken weiter auszuführen und auch die eigentliche Kernfrage, die B. aufwirft, in den großen Zusammenhang des *Stufenbaues der Welt* einzuordnen. Eine solche synthetische Betrachtung der durchgängigen Analogie kann — mindestens als regulatives und heuristisches Prinzip — dem Denken gerade dort die Richtung weisen, wo die auf einen engeren Bereich beschränkte Sicht keine rechte Entscheidung herbeiführt. Thomas von Aquin hat mit Vorliebe wichtige Fragen in solcher Zusammenschau ge-

[12] Philosophie der Natur 343 f., 352; ähnlich H. Wein, Zugang zu philosophischer Kosmologie, München 1954, 38 f.: „globale Weltprozessualität".

[13] Die physikalische Erkenntnis und ihre Grenzen, Braunschweig 1955, 33 f. — Hierher könnte man auch die Auffassung rechnen, die den Kosmos als „Organismus" betrachtet — ein Ausdruck, der kaum mehr als die allgemeine Verbundenheit und Ordnung der Welt bezeichnen will; vgl. etwa E. Dennert, Die Natur — das Wunder Gottes, Bonn 1950, 280 f., 292.

[14] W. Troll, Allgemeine Botanik, Stuttgart 1948, 29.

[15] Ebd. 63 ff., 104, 347.

löst[16]; dieses Erbstück scholastischer Tradition hat auch heute nichts von seinem Wert verloren.

Wir fragen also: Wie prägt sich die Individualität in den verschiedenen Seinsbereichen aus? Von der Stufe des Geistes können wir hier absehen, da es uns um die Individualität materieller Gebilde zu tun ist. Nach dem Bauprinzip *(„statisch")* kann man das Tier mit W. Troll[17] als „Hohlwesen" kennzeichnen. Es bildet resorbierende *Innen*flächen. Es ist ein weitgehend in sich *geschlossenes* Gebilde, ein Ganzes, das durch Körperöffnungen unter Kontrolle Stoffe aufnimmt und abgibt und im übrigen durch Sinnesorgane mit der Umwelt in Verbindung tritt; das Tier ist demnach seiner Umgebung nur mittelbar eingegliedert, es bewahrt ihr gegenüber Distanz und relative Selbständigkeit. Dieser Tatsache entspricht das große Bewegungsvermögen des Tieres, die aktive Nahrungssuche; die Beweglichkeit hinwieder setzt dem Größenwachstum eine gewisse Grenze. Die Geschlossenheit zeigt sich auch in der Entwicklung des Individuums: schon im embryonalen Stadium werden sämtliche Organe des ausgewachsenen Körpers angelegt; neue Organe kommen später nicht mehr hinzu. — Die Pflanze hingegen ist „Blattwesen" (Goethe). Ihr Bauprinzip ist die Fläche, nämlich die Bildung von *Außen*flächen, in denen das Chlorophyll möglichst ausgiebig dem Sonnenlicht ausgesetzt werden kann. Der Pflanze eignet die *offene* Gestalt; sie ist unmittelbar ihrer Umgebung verhaftet, an sie gebunden, auf Kosten der eigenen Selbständigkeit. Sie ernährt sich passiv, indem sie entgegennimmt, was die Umwelt, Licht, Luft, Boden, ihr anbieten. Darum kann sie auf Bewegung weitgehend verzichten und zu relativ großen Maßen sich auswachsen. Ihr fehlt die innere Zentrierung durch ein Nervensystem; darum reagiert mehr der jeweils betroffene Teil, wenn auch im Sinn des Ganzen, nicht sosehr das Ganze als solches wie beim Tier. Die Entwicklung der Pflanze bestätigt ihr Wesen als offene Gestalt: die Pflanze wächst; ja sie lebt nur so lange, als sie wächst und immer neue Organe hervorbringt. Die Grundorgane sind zwar bereits im Keimling vorhanden, aber die Anlegung von Organen ist in diesem Stadium durchaus nicht abgeschlossen. An den Vegetationspunkten sprossen neue Ansätze und Verzweigungen; dabei muß oft, wie schon erwähnt, der ursprüngliche Vegetationskörper seine Einheit darangeben und sich eine Teilung in mehrere Individuen gefallen lassen. Der Zusammenhang des Ganzen, die Selbständigkeit und Geschlossenheit, ist also bei der Pflanze viel geringer als beim Tier. Immerhin bleibt auch bei ihr eine Abgrenzung gegenüber der Umwelt bestehen; man kann angeben, welcher materielle Bereich Pflanze ist und was nicht mehr zu ihr gehört, wenn es auch schwieriger sein mag, zu sagen, wie viele Individuen diesen abgrenzbaren Bereich ausfüllen, und sie gegeneinander abzugrenzen.

Wenn wir diese Tatsachen überblicken, so ist kein Zweifel, daß die Einheit und Individualität beim Übergang von dem durchschnittlich kleineren, in sich geschlossenen Hohlwesen zu dem vielfach weit in den Raum ausgreifenden Blattwesen abnimmt; man könnte auch innerhalb der beiden Bereiche noch abstufen. Es liegt nun nahe, die Analogie in derselben Linie weiterzuführen und den dritten Bereich, den der anorganischen Substanz(-en), so zu beschreiben: Der Umfang, das Ausgreifen geht noch weiter, ja die Begrenzung fällt überhaupt fort, eine Unterscheidung von Individuen ist belanglos, derart — und damit kommen wir auf den oben zitierten Satz aus B. (13) zurück —, „daß man im Grunde mit demselben Recht von einer einzigen, aber ‚aufgegliederten' wie von vielen, aber miteinander ‚verschmolzenen' Substanzen sprechen könnte": die eine unzentrierte Universalsubstanz!

---

[16] So an der oben erwähnten Stelle S. c. G. 4, 11 (Stufen der inneren Geschlossenheit); ferner S. th. 1, 9, 2 (Stufen der Veränderlichkeit), 1, 14, 1 (Erkenntnisgrade), 1, 18, 3 (Stufen des Lebens) usw.

[17] A. a. O. 23—28.

Es gibt aber noch eine andere Sichtweise, eine mehr *dynamische*, die vor allem darauf sieht, wie die Substanzen aufeinander wirken und dabei doch selbst erhalten bleiben. Das Tier distanziert sich in seiner Geschlossenheit weitgehend von der Umwelt, es ist durch seine Organisation, besonders durch seine Sinne, so eingerichtet, daß es seine Verbindung mit der Umgebung leicht überwachen kann. Es braucht auch diese Kontrolle, da es infolge seiner Beweglichkeit viel herumkommt und „auswählen" muß, um nicht unter den mannigfachen Eindrücken und Einflüssen seine Selbständigkeit zu verlieren. Die Pflanze ist weniger beweglich, stärker an die Umwelt gebunden. Zu strenge Kontrolle wäre da eher hinderlich, wenn auch die dem Leben eigene Selbstregulation bleibt. Die Pflanze muß sich notgedrungen öffnen, damit allerdings ihren Selbstand herabsetzen. Endlich die anorganische Elementarsubstanz: sie ist ganz an das hic et nunc ausgeliefert, sie ist ganz relatio, ein ausgegossenes, verströmendes Sein, ohne Selbstkontrolle. Sie ist nur noch so viel Selbstand, als sie braucht, um nicht nur „Weg", sondern doch „Haltepunkt", sich irgendwie abhebender Umschlagplatz für die ankommenden und weiterzugebenden Einflüsse zu sein. Begrenzung dieser Substanz ist das jeweilige hic et nunc, das sich aber wegen des völligen Offenseins der anorganischen Einheiten letztlich (wenigstens mittelbar) auf die ganze Welt erstreckt. Hier gibt es kein Innen, nur ein Außen: rein transeuntes Wirken vieler Einzelsubstanzen.

Wer will diese Alternative entscheiden? Hypothese steht gegen Hypothese. Immerhin ist die eine, die ältere, in possessione, solange kein sicherer Gegenbeweis vorliegt.

Besprechungen

Marcel, G., *Der Mensch als Problem.* Mit einer Einführung von M. Müller. 8° (214 S.) Frankfurt a. M. 1956, Knecht. 8.80 DM.

Die Übertragung des neuen Marcel-Bandes (Titel der französischen Originalausgabe: „L'Homme Problématique", Paris 1955, Aubier) erweitert die beiden Abhandlungen *„Der Mensch als Problem"* und *„Die menschliche Unruhe"* um einen von M. in deutscher Sprache gehaltenen Vortrag *„Das Sein vor dem fragenden Denken"*. Der 1. Essai versucht zu zeigen, unter welchen Bedingungen der Mensch sich selbst so unheimlich zur Frage werden konnte, der 2. geht dem Phänomen der „Unruhe" nach bei Gestalten der Antike bis zur Welt von heute, der Vortrag greift das auch für M. zentrale Thema des „Seins" wieder auf und enthält bis zu einem gewissen Grade eine Auseinandersetzung mit Heidegger. —

Der Mensch sei dem Menschen heute in einer Weise *problematisch* geworden, wie sie die Antike nicht kannte, jedenfalls auf der Ebene des reflexen Denkens; er sei seinem Wesen entfremdet. Es handle sich um einen Prozeß des „Absterbens", dessen Ursprung „metaphysisch" sei. Seinen Tiefengrund kennzeichne das Wort vom „Tod Gottes" (37). Im Gegensatz zum Pathos, das in diesem Wort bei Hegel und Nietzsche nachzittert, löse es jetzt das „heilige Entsetzen" nicht mehr aus. Die heutige Existenzphilosophie habe die Abwertungen, die Nietzsche vollzog, in ihre tragischen Konsequenzen auslaufen lassen. M. entwickelt, wie ein verheerender Subjektivismus der Werte die Folge ist, wenn man nicht zu einem den Subjekten und Zeitdimensionen „transzendenten" Kriterium die Zuflucht nimmt (48 ff.). Der Mensch werde heimatlos, wie der „Mann in der Baracke", von dessen Situation M. wie von einem Symbol metaphysischer Entwirklichung ausgeht. Die „Einheit zwischen dem Leben und dem Vertrauen in das Leben" (53) breche auseinander, wenn jene zentrale Bejahung des „Seins" als Transzendenz ausfällt. Aussichtslos sei es, zum vorproblematischen Stadium zurückkehren zu wollen (68). Aber der Versuch des Menschen, sich selbst, nachdem Gott verloren sei, absolut zu setzen, sei aufzugeben, weil er zum „Solipsismus und zum Delirium" führe (73). Notwendig werde dann allerdings eine völlig neue Konzeption des Verhältnisses Gott—Mensch; man müsse Schluß machen „mit der Idee eines Gottes als Ursache" (70), da sie den Menschen verdingliche; der Gott, dessen Tod Nietzsche tatsächlich verkündete, sei „der Gott der aristotelisch-thomistischen Überlieferung . . ., der Gott als erster Beweger" (71). Die „einzige lebendige Beziehung der Seele zu Gott" stelle das Gebet dar (73), als Begegnung zwischen Freiheit und Gnade. —

Die menschliche *„Unruhe"* weise eine merkwürdige Ambivalenz auf, und hier liege das philosophische Interesse an diesem Phänomen: sie gebe sich sowohl als Fessel und Lähmung wie auch als Ansporn und fruchtbarer Keim geistiger Existenz. Die Frage gehe dahin, wieweit sie dies letztere sei. Die Reihe der Denker, die M. befragt, läuft von Lukrez, Epiktet, Mark Aurel über die Evangelien, Augustinus, Pascal, Kierkegaard, schließlich Nietzsche und Heidegger bis zu Sartre und Gide: bei Sartre wird die Nichtexistenz Gottes einfach vorausgesetzt (obwohl nachträgliche Argumentationen nicht fehlen), die „Angst" entspringt bei ihm aus dem Wesen der Freiheit selbst, die sich, wie er sagt, „vor sich selbst ängstigt, indem sie immer von *nichts* beunruhigt oder behindert wird" (vgl. 152) und darum „keine Gewissensbisse mehr, keine Anwandlung von Reue und . . . keinen Entschuldigungsgrund" mehr kennt (153) — hier werde das Echte der Angst oder der Unruhe „eher über Bord geworfen als auf sich genommen" (154); Gide, der die „Ablehnung der Befriedigung" (167) als Kern der Unruhe feiert, wolle sie gerade nicht überwinden. In den beiden letzten Abschnitten möchte M. zeigen, daß die „Unruhe" heute, im Spannungsfeld der Totalitarismen und technischen Bedrohungen, schöpferisch zu sein vermag, indem sie über die Welt des „Funktionellen" zum „Sein" drängt: Unruhe und „Sehnen nach dem Sein" gehe zusammen. Psychoanalyse und auch dialektischer Materialismus vermögen in ihr nur eine „Störung" oder ein Anzeichen von Störung des Lebensmechanismus, des glatten Funktionierens zu erblicken; sie erweise sich aber als „principe de dépassement" (185). —

Das Sein vor dem fragenden Denken: Die Differenz von „Sein" und „Seiendem" bereite im Französischen sprachliche Schwierigkeiten; dürfe das nicht ein Hinweis darauf sein, daß zwischen beiden ein unüberbrückbarer Graben nicht bestehe? Das fragende Denken, das wesensmäßig keine adäquate Antwort erwartet, verhalte sich zum „Sein" nie so wie zu irgend etwas, auf das es eine bestimmte Antwort „gibt", ja das Sein walte „jenseits des Fraglichen" (201), es sei „Mysterium" — hier kommt M. auf die grundlegende Aussage seiner Philosophie zurück. Dennoch gebe es auch zum Sein selbst Zugangswege, konkrete Annäherungswege, die zumal (und wiederum) aus der Forderung und dem Bedürfnis kommen, die „funktionalisierte" Welt zu überwinden, die „Tiefe" anzuerkennen, die sich im Menschen meldet, das unerträgliche „Gefühl der Leere, die man spürt, wenn diese Forderung unerfüllt bleibt" (202). M. greift auf seine „Positions et approches concrètes du mystère ontologique" zurück und bemerkt, daß dieser Text für ihn fundamental geblieben sei (203). Die „intimen" Tiefenerfahrungen des menschlichen Wesens, vor allem im Raume der „Intersubjektivität", sind es, die das unbeirrt fragende Denken vor das Sein bringen. Eine positivistische Philosophie sei zwar technisch möglich — verneint aber jene „Forderung", die „zutiefst in uns verwurzelt ist" (208). Und wiederum: alles liege an unserer Freiheit, Entscheidung, wie etwa im Fall der Anwendung der Atomenergie. Nur bedürfe es, um echte „Verantwortung" in der Entscheidung zu gewährleisten, einer metaphysischen „Instanz", die wie selbstverständlich sich „mit der religiösen Instanz deckt" (212). Da aber für das religiöse Verhalten es ein „Jemand" ist, zu dem der Mensch sein fragendes Denken transzendieren läßt, heißt das zugleich, „daß sich das Sein hier mit dem höchsten Seienden deckt. Und dies ... bestätigt, ... daß der Gegensatz zwischen dem Sein und dem Seienden vielleicht nicht und wahrscheinlich nicht bis zum letzten Ende aufrechterhalten werden kann" (213). Darum lehnt es M. auch ab, die „Geschichtlichkeit" des Seins zu behaupten; es entspricht ja gerade einer transzendierenden Forderung nach „transhistorischer Wirklichkeit" (vgl. ebd.). Hier distanziert sich M. ausdrücklich ebenfalls von Heidegger, von dem er vorher gesagt hatte, er sei „zweifellos der tiefste Denker unserer Zeit" (149). —

Die wenigen Seiten, die *M. Müller* als Einführung vorausschickt, machen mit M. und seinem Grundanliegen bekannt; er betont, daß es sich weniger um eine „Lehre" handle, sondern eher um ein Teilnehmenlassen an Grunderfahrungen und darin an „der" Teilnahme am „Mysterium des Seins", die den Menschen ursprünglicher bestimmt als „Wesensverhältnisse", die im „Begriff" objektiviert werden könnten. „Existenz" heiße vor allem „Ausstand" des Menschen in das Sein, und die ausdrückliche Nähe zu diesem Heideggerschen Sinn von Existenz als Ek-sistenz bezeuge M. gerade in diesem Buch. Auf welche Weise sich M. vom Heideggerschen Ansatz entfernt, wird nicht hervorgehoben. Aber er vermerkt, daß M. „die Weisheit, Klarheit, Objektivität und zwingende Konsequenz im Werk des großen Aquinaten als des Lehrmeisters der Schulen" nie in Zweifel gezogen habe (15); seine Bemühung gehe um etwas, was „*vor* dieser Lehre, ihrer Objektivation und ihrer objektiven Erfahrung" gelegen sei (ebd.). —

Im Anschluß an die Bemerkung über das Verhältnis zu Thomas v. Aquin könnte man fragen, wie es M. dann meine, wenn er mehrmals (70 75 76) gegen eine Theologie polemisiert, „die noch den traditionellen Kategorien tributpflichtig ist", sich mit „zu abstrakten und manchmal verbalen Feststellungen zufrieden gibt", ihr Rüstzeug „bis vor verhältnismäßig kurzer Zeit" Philosophien entlehnte, die „in ihrem Grund in keiner Weise auf die Forderungen des religiösen Bewußtseins abgestimmt" waren? Zumal wendet er sich in aller Form gegen die Kausalitätskategorie, wie bereits angedeutet. Und da könnte man nun mit einer gewissen Verwunderung zur Kenntnis nehmen, daß M. über eine strenge Univozität des Kausalbegriffs nicht hinauszudenken vermag: die Kausalidee sei alles in allem „bio-teleologisch" (72) und lasse sich von dieser ihrer Basis nicht lösen; sich „als Produkt denken, hieße ..., sich als Ding denken" (73). Sollte sich aber die weitere Abstraktion, in der die aristotelisch-thomistische Metaphysik die „causa" (efficiens) denkt, nicht nachvollziehen lassen? Warum nicht zugeben, „wirkende Ursache" könne in höchster Allgemeinheit und dabei zugleich, wenn notwendig, in gespanntester Analogie genommen werden (wenn es sich um Gott als Wirk-Ur-Sache handelt, wobei jedes dieser Begriffselemente zugleich

ent- und angespannt werden muß!)? Sagt es denn wirklich nichts, wenn „causa efficiens" in strenger Bestimmtheit und doch Unbestimmtheit (Offenheit) des Begriffs einem Seienden zugeordnet wird, „durch" dessen Einfluß etwas anderes Sein hat, und zwar durch Bewirkung, Auswirkung, nicht schon einfachhin durch das eigene Sein des Sein-Mitteilenden (so daß ein durch Wirken Seiendes nicht „formaliter", kraft derselben „Innenform", in Seinsgemeinschaft mit dem Wirkenden ist, sondern eben durch ein „agere", wobei nur festzuhalten ist: „Agere nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile" [De pot. q. 2 a. 1])? „Sich als Produkt denken" heißt dann nicht notwendig, sich als Ding denken, obwohl Schöpfung einer „Person" gerade nicht bedeuten kann, Gott setze „seiner Produktionsmacht eine Grenze" (73), sondern vielmehr das Gegenteil: Er läßt seine Produktionsmacht (wenn man „Produktion" etymologisch tief genug versteht, nämlich als „Hervor-Führung" — aus dem „Nichts" und doch zutiefst aus der Seinsfülle des Schaffenden) bis zu ihrer äußersten Grenze gehen, wie es Thomas faßt. Natürlich, und das hat M. an der eben zitierten Stelle wohl im Auge, setzt Gott sich bei der Erschaffung freier Wesen gleichsam eine Grenze; das kann jedoch sicherlich nicht sagen wollen, er lasse nicht noch weiter und mächtiger Sein zuströmen, sondern etwa nur: Er bestimmt nicht auch und schon durch seine Seinsmitteilung das *Sosein* gewisser geistiger Akte. Aber die Freiheit des Geschöpfes ist in und an sich selbst höhere Teilnahme an dem, „per quod agens est actu", also am Geheimnis der Wirklichkeit Gottes.

Selbstverständlich bedarf die Analogie der Kausalität immer noch nuancierterer Umschreibungen, damit es nicht den Anschein gewinne, Gott sei „une cause parmi d'autres" (vgl. *R. Troisfontaines*, De l'Existence à l'Être II 290). So hat z. B. J. B. Lotz wiederholt versucht, die Wirkursächlichkeit Gottes als des „ipsum esse" von der eines Wirkenden, das nicht das „esse", sondern einfach „ens" ist, abzuheben (vgl. Studi filosofici intorno all'Esistenza, al Mondo, al Trascendente: Anal. Gregoriana LXVII sect. A n. 6, Romae 1954, 75 sqq.; Heidegger et l'Être: ArchPh 1956, 3 sqq., bes. 18). Vielleicht lockert M. hier eine gewisse Gewaltsamkeit der Fragestellung von Lotz allein schon damit auf, daß er Gott ganz unbefangen auch als „ens" bezeichnet. Es kann ja in der Tat auch und erst recht Gott selbst nicht etwa nicht „Subjekt" heißen („id quod", „is qui" als quasi-dynamischer „Vollzieher" von „Sein"); er ist ein „Wer", „Einer", der im Sein ist, freilich ohne jeden noch so geringen potentiellen Bezug zu seinem Sein: „id quod" und „id quo" sind in ihm identisch. Damit ist aber so etwas wie eine Voraussetzung gegeben, den Begriff der Wirkursache auf Gott zu übertragen; „wirken" kann ja nur ein „Seiendes"; auch im „esse ipsum" darf dieses Moment des Subjekt-Seins (also des Seiend-Seins) nicht abgeschwächt, ja es muß in höchster und zugleich reichster Analogie verinnerlicht und gesteigert werden.

M. scheint in aller Schärfe zu spüren, daß Wirklichsetzung einer Person und die eines Dinges nicht in völlig gleicher Weise aufgefaßt werden können. Darin müssen wir ihm recht geben. In der Schöpfung einer Person „verströmt" Gott sich unvergleichlich mehr und inniger als in der einer Sache; auch in der Weise des Geschaffenwerdens gibt es Analogiestufen, wenn es im Grunde auch immer um Mitteilung des „esse simpliciter" geht. Die „communicatio" von Sein wird im ersten Falle „persönlicher" sein als im zweiten — nur mag es schwer halten, dieses Persönlichere auch rein ontologisch näher zu bestimmen.

Das Problem der Kausalität in bezug auf das „esse ipsum" kann auch und muß bedeutsam werden für die Frage nach der „Nähe", in der M. zu Heidegger steht. Denn hier begegnen sich beide Denker. Von hohem Interesse ist es sodann, das Wesensverständnis des Menschen bei beiden aus dem Bezug des Menschen zum Sein selbst gewonnen zu sehen. Hier wird die traditionelle Metaphysik noch manches zu bedenken haben; „animalitas" und „rationalitas" können und müssen wohl letztlich als Eigentümlichkeiten eines Seienden gedeutet werden, das in „Welt" seiend zum „Sein" selbst offen ist: sie sind so „propria" des „ens metaphysicum", und dies (oder eine ähnliche Formel) wäre, wenn man den Wesens-Entwurf eines Seienden von seinen „Möglichkeiten" her anlegt, die ontologische Benennung des Menschen, aus der das andere als innere Voraussetzung „erfließt". Aber weil solche

innere Voraussetzung zugleich als ontologischer „Grundbestand" des Seienden betrachtet werden kann, deshalb darf die alte Formel in einer gewissen, frei gewählten Perspektive ihr Recht behalten. Dabei mag ganz abgesehen sein von der Möglichkeit, das Wesensbild des Menschen noch anders gleichsam „von oben her" zu denken, nämlich von der Geistigkeit her (in einem absteigenden Schema der „perfectiones purae"), so daß der Mensch als „Geist in Welt" oder „Geist in Leib" interpretiert würde, als „spiritus incorporatus". Jedenfalls besitzt die Formel „animal rationale" (und mit ihr die „arbor porphyriana") nur relativen Wert.

Das Anliegen von M., seine Hörer und Leser zur metaphysischen Besinnung zu bringen, und zwar gerade aus ihrer konkreten Situation heraus, etwa in dieser technokratischen, funktionalisierten Welt, tritt in den Abhandlungen des vorliegenden Werkes in helles Licht. Zugleich wird immer deutlicher, wie sehr auch das rein fachphilosophische Interesse durch M. in Anspruch genommen wird.

H. Ogiermann S. J.

Hayen, A., S. J., *L'Intentionnel selon saint Thomas* (Museum Lessianum, 25). 2. Aufl. gr. 8° (286 S.) Brügge 1954, Desclée. 195.— Fr.

Das für die thomistische Metaphysik bedeutsame Werk, dessen 1. Aufl. mitten während des letzten Krieges erschienen ist, untersucht zum erstenmal den in seiner scheinbaren Mehrdeutigkeit zunächst verwirrenden Gebrauch der Worte intentio und intentionalis beim hl. Thomas und sucht ihn auf eine einheitliche Auffassung zurückzuführen. In etwa wird schon in der Einleitung das Ergebnis vorweggenommen, indem die Intentionalität eines Seienden definiert wird als die Gegenwart einer Kraft oder einer Vollkommenheit in ihm, die über es hinausragt (le dépasse) und es über sich selbst emporhebt (entraîne) (16). Im *1. Teil* (25—91) gibt der Verf. den historischen Rahmen der Untersuchung, indem er zuerst die einschlägige *Terminologie* bei den Zeitgenossen des hl. Thomas und bei den Autoren, von denen er abhängt, namentlich bei Augustinus und den Arabern, feststellt, dann im besonderen auf die Begriffe der Teilhabe und der Seinsanalogie bei Thomas eingeht; denn mit diesen hängt der Begriff des Intentionalen eng zusammen. Im Abschnitt über die Analogie vertritt H. die Auffassung, der Proportionalitätsanalogie, die von den heutigen Thomisten meist bevorzugt wird, komme bei Thomas nur eine untergeordnete Bedeutung zu (84); wichtiger sei ihm die auf der direkten Beziehung des Geschöpfes zu Gott beruhende Analogie.

Der umfangreichste *2. Teil* (93—201) erarbeitet aus den Texten die *thomistische Lehre über das Intentionale*. Wenn wir vom Niederen zum Höheren aufsteigen, begegnet uns der Begriff intentio zunächst als Kennzeichnung des von der Hauptursache dem Werkzeug mitgeteilten Antriebs. Die Kraft der Ursache teilt sich dem Werkzeug als „intentio fluens", d. h. nur vorübergehend, mit. Ähnlich, meint H., habe auch das Licht nach Thomas in der Luft ein intentionales, „geistiges" Sein (114); Thomas selbst lehnt freilich im Sentenzenkommentar (2 d. 13 q. 1 a. 3) die Auffassung, nach der das Licht im Medium *nur* ein intentionales Sein hat, als weniger wahrscheinlich ab. Aber schließlich sind die Einzelheiten dieser Lehre von geringem Interesse, da sie das mittelalterliche Weltbild voraussetzen. Ähnliches gilt auch von der Übertragung intentionaler, „geistiger" species von den Körpern durch das Medium zu den Sinnesorganen wie auch von der intentionalen Teilhabe der Körper an den geistigen Substanzen, durch die die Körper zur Aussendung der species und dadurch zu einer intentionalen Einwirkung auf die Organe befähigt werden. Der Verf. meint allerdings, eine nicht nur naturhafte, physische, sondern „intentionale" Einwirkung des Objekts auf die Sinnesorgane sei unentbehrlich, um die Objektivität der Sinneswahrnehmung zu erklären (116 131—135).

Intentionalität findet H. auch in den inneren Sinnen. So deutet er das vom Gedächtnis erfaßte Merkmal des Vergangenseins, das Thomas zu den „intentiones non a sensu acceptae" zählt, und ähnlich die „intentiones insensatae" der sinnlichen Schätzungskraft als Inhalte nicht sinnlicher Ordnung (147), die irgendwie schon in der „immutatio organi ab obiecto" intentional anwesend sind, aber erst in den inneren Sinnen zum Bewußtsein kommen. Vor allem aber kann die dynamische

Teilhabe der cogitativa am Verstand nur als „intentionale Gegenwart" des Verstandes in der Sinnlichkeit bestimmt werden (160).

Der eigentlichste Bereich des Intentionalen ist jedoch der des geistigen Erkennens und Wollens: sowohl das geistige Erkenntnisbild wie das Zielstreben des Willens heißt intentio. In diesem Zusammenhang legt H. scharfsinnig den Bedeutungsunterschied von ratio (im Sinn des „simplex abstractum ad naturam rei pertinens") und intentio dar. Die intentio rei im Bewußtsein ist wesentlich bezogen auf die ratio rei im Objekt selbst.

Im *3. Teil* (203—266) will H. die Ergebnisse systematisch zusammenfassen und die Ansätze des hl. Thomas zu einer *Metaphysik des Intentionalen* ausweiten. Er verzichtet dabei bewußt auf eine Rechtfertigung der diesbezüglichen Lehren des hl. Thomas; nur ihren inneren Zusammenhang will er aufweisen (205). Der Schwerpunkt des 3. Teiles liegt im 2. Abschnitt über die Intentionalität des Seins. Die dem materiellen Seienden eigene Intentionalität liegt in seiner wesentlichen Bezogenheit auf den Geist, auf das erkennende Subjekt (229). Darüber hinaus kommt jedem endlichen Seienden durch die schöpferische Gegenwart Gottes Intentionalität zu (237); dieser platonische Einschlag der thomistischen Metaphysik darf über der aristotelischen Noetik des hl. Thomas nicht übersehen werden.

Im Zusammenhang damit entwickelt H. eine eigenartige Auffassung des Seinsbegriffes. Er meint, wenn das Sein den Geschöpfen immanent sei, dann könne das „esse commune" nicht ein Begriff sein, unter den auch Gott falle. Denn da dieses Sein endlich sein könne, habe es eine Wesensbeziehung zur Endlichkeit und besage darum selbst schon eine Einschränkung (243). Gott fällt also nicht unter das esse commune und auch nicht unter das ens commune, sondern er ist Prinzip des ens commune (244 f.). Außer durch die Stellen, an denen Thomas leugnet, daß Gott unter irgendeine Gattung fällt, sucht H. diese Auffassung durch einen Text aus dem Kommentar zu dem ps.-dionysischen De divinis nominibus als thomistisch zu erweisen. Dort heißt es in der Tat: Omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus (In De div. nom. c. 5 lect. 2 n. 660).

Wie schon dieser kurze Überblick zeigt, ist das Buch reich an anregenden Problemstellungen, und man kann auf das angekündigte neue Werk des Verf. über die Mitteilung des Seins (La communication de l'être), das diese Probleme weiter entfalten soll, gespannt sein. Im Rahmen dieser Besprechung seien zu zwei Problemen einige Bemerkungen gestattet: zum Begriff des Intentionalen und zu H.s Auffassung des esse commune.

Der *Begriff des Intentionalen* in seiner Anwendung auf die untergeistige und unbeseelte Natur weist ohne Zweifel auf echte Probleme hin, und es ist bedeutsam, daß Thomas diese gesehen hat. Aber mit dem Verf. von einer thomistischen „Theorie" des Intentionalen (204 227) zu reden, geht wohl zu weit; dafür bleibt der Begriff zu unbestimmt. Auch der Verf. vermag ihn nur negativ, durch den Gegensatz zum naturhaften, physischen Sein, deutlich zu bestimmen. Positiv heißt es im Grunde nur, das materielle Seiende habe „irgendwie" am Geistigen teil; das „Wie" aber bleibt rätselhaft. Wenn gelegentlich angedeutet wird, das „esse spirituale" des Intentionalen sei vielleicht im ursprünglichen Wortsinn als das Hauchartige, Luftartige im Gegensatz zum festen Körper zu verstehen (98), so wäre damit selbstverständlich nichts erklärt. An anderer Stelle erscheint die Intentionalität nur als ein Name für eine näher nicht bestimmte Wesensbeziehung des Objektes auf das erkennende Subjekt (216). So bleibt hier noch vieles zu klären.

Der Verf. bemerkt mit Recht: Der Begriff des Intentionalen ist analog (228); und zwar dürfte es sich um eine Attributionsanalogie handeln. So entsteht aber die Frage nach dem ersten Analogat, von dem her das Wort und in etwa auch der Begriff auf anderes übertragen wird. Es kann wohl kein Zweifel bestehen, daß dieses im geistigen Bereich zu suchen ist, im stellvertretenden Charakter des Erkenntnisbildes und im Zielstreben des Willens; und wenn man nochmals fragt, was von diesen beiden zuerst „Intention" ist, so muß die Antwort lauten: das Zielstreben des Willens. Die „intentio" in diesem Sinn ist die einzige, der Thomas in der Summa theol. eine ganze Quaestio (1, 2 q. 12) widmet, und es ist etwas verwunderlich, daß gerade diese Quaestio vom Verf. nur wenig ausgewertet wird. Wäre es nicht besser

gewesen, von hier aus die ganze Frage nach den mannigfachen Bedeutungen von „intentio" aufzurollen? Vielleicht wäre dann auch in der Begriffsbestimmung als das entscheidendste Merkmal nicht so sehr die Teilhabe eines Niederen an einem *Höheren* (die z. B. in der intentionalen Beziehung der Erkenntnis auf die Körperwelt nicht vorliegt) als vielmehr die (zunächst bewußte) Beziehung auf ein *Ziel* bezeichnet worden. Der Begriff der Intentionalität als Zielbestimmtheit oder noch allgemeiner als Geistbestimmtheit des Seienden würde so dem Begriff des „Sinnes", der Sinnhaftigkeit des Seienden nahekommen, wie auch der Verf. einmal andeutet (262). Daraus erhellt dann auch die ganze Weite der Frage nach dem Intentionalen. Sie geht in der Tat noch über die vom Verf. behandelten Bereiche hinaus. Nicht nur kommt dem Werkzeug des Menschen in seinem aktuellen Gebrauch eine vorübergehende Zielbestimmtheit, sondern ebenso allen Werken des Menschen, allen „Kulturdingen", eine dauernde Zweckbestimmtheit zu. Und gehört nicht auch das „Mitsein" der Gemeinschaft in den vielgestaltigen Bereich des Intentionalen?

In der Tat dürfte eine Ontologie des Intentionalen ein für die Klärung vieler Fragen dringendes Erfordernis sein. Das Werk H.s bedeutet einen erfreulichen Anfang in dieser Richtung.

Es scheint uns aber nicht notwendig, um der Metaphysik des Intentionalen willen den *Begriff des esse commune* auf das endliche Seiende einzuschränken. Der Verf. sieht selbst ganz klar, daß der Agnostizismus die Folge wäre, wenn es nichts Gemeinsames zwischen Gott und dem Geschöpf gäbe (242 f.). Gibt es aber dieses Gemeinsame, so kann es auch in einem Gott und dem Geschöpf gemeinsamen Begriff gefaßt werden, mag es sich nun um den Begriff des Seins (esse) handeln, der auf verschiedene Weise im Begriff Gottes und des Geschöpfes enthalten ist, oder um den Begriff des Seienden (ens), der analog von Gott und dem Geschöpf ausgesagt wird (es wirkt störend, daß beide Begriffe im Französischen meist ununterschieden mit l'être wiedergegeben werden). Eine wesentliche Endlichkeit des Seins würde sich nur dann ergeben, wenn es möglich wäre, daß das Sein *aus sich selbst* endlich ist. Daß aber die Möglichkeit eines durch Teilhabe am Sein endlichen Seienden besteht, bedeutet keine wesentliche Endlichkeit des Seins als solchen. Auch Thomas behauptet nicht, daß es keinen Begriff des Seienden gibt, der sowohl von Gott wie vom Geschöpf aussagbar ist; wenn er ausschließt, daß Gott unter irgendeinen Gattungsbegriff fällt, so ist zu beachten, daß der Begriff des Seienden gerade kein Gattungsbegriff ist (S. c. g. 1, 25). Zu der Stelle aus dem Kommentar zu Ps.-Dionysius ist zu bemerken, daß Thomas nach seiner ganzen Einstellung dem Text des vermeintlichen Apostelschülers, der Gott „essendi principium" nennt, einen theologisch einwandfreien Sinn geben mußte, und was blieb ihm da anderes übrig, als das esse hier als das esse creatum zu deuten (über die wirkliche Bedeutung des αὐτὸ εἶναι bei Ps.-Dionysius vgl. O. Semmelroth in Schol 25 [1950] 389—395). Daraus folgt aber nicht, daß Thomas auch da, wo er nicht als Kommentator spricht, unter dem esse commune das esse creatum versteht.

Zum Schluß noch eine Kleinigkeit: Der Ausdruck „intentio non sensata" oder „non a sensu accepta" für das Merkmal des Vergangenseins und für die Objekte der sinnlichen Schätzungskraft dürfte wohl nicht bedeuten, daß diese Inhalte nichtsinnlicher, übersinnlicher Natur sind; sonst müßte es wohl heißen „intentio non sensibilis". Die Bedeutung dürfte vielmehr sein, daß diese Inhalte gerade nicht durch eine Einwirkung auf den *äußeren* Sinn zustande kommen, sondern vom inneren Sinn hinzugefügt werden. Wie sollte auch die ratio praeteriti vom Objekt selbst dem äußeren Sinn eingeprägt werden können, da das Objekt im Zeitpunkt seiner Einwirkung auf den Sinn gerade *gegenwärtig* ist? J. de Vries S. J.

Horvath, A. M., O. P., *Studien zum Gottesbegriff*. 2., stark erweiterte Aufl. von „Der Thomistische Gottesbegriff" (Thomistische Studien, 6). gr. 8° (XII u. 316 S., 4 Tab.) Freiburg/Schw. 1954, Paulus-Verlag 20.— DM.

Außer einer Einführung enthält das Buch die schon früher veröffentlichte Studie über den thomistischen Gottesbegriff, eine weitere Studie über das objektive Erkenntnislicht (167—256) sowie in den Anhängen Aufsätze über das Satzband und das göttliche Licht (257—277), die Herrlichkeit und die Verherrlichung Gottes

(278—299) sowie die Seinsweise der Relation und die relativen Namen Gottes (300—313). Zur ersten Abhandlung gehören vier Übersichtstafeln. In einer Vorbemerkung kennzeichnet der Verf. seine Methode dahin, daß er sich bemühe, die Gedanken des hl. Thomas zu Ende zu denken.

Ziel der *1. Abhandlung* ist die Herausarbeitung des *Erkenntnisgrundes der thomistischen Theologie* nach seiner vollen Bedeutung und Tragweite. Gefragt wird, wie Thomas zu diesem Erkenntnisgrund, dem subiectum theologiae, kommt und wie er ihn verwendet. Die Berechtigung der wissenschaftlichen Theologie ergibt sich aus dem Naturstreben des Verstandes, sich alle Gehalte verständlich zu machen. Davon macht das Glaubenserlebnis keine Ausnahme. Sie ergibt sich aber auch von seiten des Glaubens, da das Glaubenslicht eine dem Glaubensakt angemessene Erkenntnis mit sich bringt. Das Streben, die gesamte Offenbarung allgemeingültig auszudrücken, gilt dem Verf. als besonderes Kennzeichen der Theologie des Aquinaten. Sofern die Theologie jedoch der fides formata entspringt, strebt sie auch zu einer Festigung und Vollendung des affektiven Lebens. Die Klärung der Beziehungen zwischen Glaube und Wissen, Natur und Übernatur ergibt sich aus dem Selbsterhaltungstrieb des Glaubens.

Wie in der Philosophie, so unterscheiden sich auch in der Theologie die Systeme nach dem Aufbau und der Gestaltung ihres Gottesbegriffs. Denn dieser ist auch in der Theologie trotz der Bindung durch die Offenbarung synthetischer Natur. Nur die durch Offenbarung und Gnade geheilte Natur ist imstande, einen reinen und unverdorbenen Gottesbegriff zu gestalten. Als Subjekt der thomistischen Theologie kann bezeichnet werden das ‚esse per se subsistens in tribus Personis, prout in doctrina Ecclesiae manifestatur'. Als Grundlage zur weiteren Gestaltung dient die begriffliche Transzendenz und Überweltlichkeit Gottes. Die Offenheit und Unvollständigkeit der philosophischen ermöglicht die Einfügung der geoffenbarten Gehalte. Der Verstand wird durch die Gottesbeweise und ihr Resultat nur teilweise befriedigt und sucht weitere Bestimmungen über das ureigene Sein Gottes, die ihm die Offenbarung gibt. Denn die Gottesbeweise sagen nur, was Gott in seiner Beziehung zur Welt ist.

Nachdem der Verf. die Prinzipien für den Aufbau des Gottesbegriffs dargelegt hat, geht er dem thomistischen Aufbau des Gottesbegriffs im einzelnen nach. Ein 2. Abschnitt untersucht den analytischen Wert des Gottesbegriffs. In via inventionis ist der Gottesbegriff natürlich synthetisch. Mit dem analytischen Wert hingegen ist seine Verwendbarkeit zur Beurteilung des gesamten innergöttlichen und außergöttlichen Seinsgebietes gemeint. Wie das Subjekt eines analytischen Urteils Erkenntnisgrund aller Aussagen ist, die mit ihm notwendig zusammenhängen, so hat auch der aus Natur und Offenbarung gewonnene Gottesbegriff die zwingende Kraft, gewisse Eigenschaften und Aussagen mit ihm zu verbinden oder von ihm auszuschließen und dient so als Erkenntnismittel zu einer theozentrischen Betrachtung der gesamten Wirklichkeit. Dies führt der Verf. dann im einzelnen durch, insbesondere für die inneren und äußeren Hervorgänge, für die Sittenlehre und für die Begnadigung.

Die *2. Abhandlung* über das *objektive Erkenntnislicht* ist sehr umfassend. Sie behandelt nicht nur das Erkenntnislicht im allgemeinen, sondern im einzelnen auch das Abstraktionslicht, das göttliche Licht, das prophetische Licht, den Erkenntnisgrund der mittelbaren Offenbarung (das Glaubenslicht), die äußeren Ursachen als Erkenntnisgrund, die Erkennbarkeit der Sinnenwelt. Unter objektivem Erkenntnislicht versteht der Verf. die Eignung eines Seienden, sein Dasein und Sosein zu offenbaren. Es ist seine Erkennbarkeit und das, was sie am Ding begründet. In der Begegnung mit einem Erkennenden, das einer Bestimmung seines Erkennens bedarf, wirkt es sich aus in einer motio obiectiva, von der die Artung der Erkenntnis abhängt.

Im *1. Anhang* untersucht der Verf. das *Satzband (copula)* im Hinblick auf das Urteil, die göttlichen Ideen und die innerweltlichen Objekte. In jeder Erkenntnis scheint das göttliche Licht auf; nur ist dies anders als bei Augustinus zu verstehen. Unmittelbarer Wertmesser der menschlichen Erkenntnis sind nicht die rationes aeternae, sondern die rationes seminales der Natur, in denen sich die durch das Gesetz

der Materie und Form geregelte Möglichkeit der Seinsverwirklichung ausdrückt. Darum dringt das göttliche Licht nie rein in den menschlichen Verstand, sondern immer abgeblendet durch die Potenzialität des sinnenfälligen Seins. Das Satzband aber bringt zum Ausdruck, daß der Verstand mit dem Sein irgendwie in Berührung getreten ist; in welcher Weise das geschehen ist, sagen das Subjekt und Prädikat. Die Bedeutung der Copula besteht darin, daß sie die Erkenntnisbestände synthetisch unter und in einem Seienden zusammenfaßt.

Im 2. *Anhang* über die *Seinsweise der Relation* und die *relativen Namen Gottes* ist besonders bemerkenswert die Erklärung der relativen Benennungen Gottes durch die relatio assistens, die aufgefaßt wird als relatio rationis per modum termini fundata in realitate et actualitate relationis creaturae ad Deum. Dabei ist aber das letzte Prinzip für beide Beziehungen Gottes unveränderliche Wirklichkeit. Wichtig ist auch die Einsicht, daß jede prädikamentale Relation in einer transzendentalen Relation gründet. — Soweit zum Inhalt der Studien.

Es sei aber nicht verschwiegen, daß das ganze Werk einen stark esoterischen Eindruck macht. Ein Leser, der die Gedankenwelt des hl. Thomas nicht schon gut kennt, wird sich darin schwer zurechtfinden. Dazu kommt, daß der Ausdruck mancher Sätze so unbestimmt ist, daß es oft unmöglich ist, zu dem Gesagten Stellung zu nehmen. Im folgenden seien einige Punkte namhaft gemacht, die fraglich scheinen, vielleicht aber nur deshalb, weil der Leser nicht genau ausmachen kann, was gemeint ist. — Geht die Erkenntnis der Realmöglichkeit Gottes, solange wir die klassischen Beweise des hl. Thomas im Auge haben, wirklich der Erkenntnis seiner Existenz voraus (51—52)? So ist, wie es scheint, erst Scotus vorgegangen. — Der Verf. räumt eine grundlegende transzendentale Relation des Geschöpfes zu Gott ein. Daneben soll es noch prädikamentale Beziehungen zu Gott geben, die nicht auf seine absolute Majestät hinweisen, sondern bloß seine ursächliche Beeinflussung erheischen. Diese Beziehungen sollen zeitlich, räumlich oder sonstwie beschränkt sein (113 Anm.). Das alles ist jedoch nicht einsichtig. — Die Grundlage, das potentiell aufnehmende Element des Seienden ist das Wesen, das Sosein; das Element der Seinsverwirklichung das Dasein. In der Wesenheit erblickt der Verf. die Ur- oder Wurzelwirklichkeit des Seins (171 Anm. 1). Ist das Verhältnis nicht gerade umgekehrt? — In der veritas cognitionis betrachtet der Verf. alles, was von seiten der Fähigkeit in Frage kommt, als potentielles, materielles Prinzip (174). Wie kann das sein, wenn nach dem Spezifikationsgesetz eine strenge Korrelation besteht zwischen dem Wesensgesetz des Vermögens und seinem Formalobjekt? — Das Sein ist nicht durch eine notwendige, transzendentale Beziehung auf die Erkenntnis hingeordnet (176). Kann man das so allgemein ohne Einschränkung sagen? — Das reine Sein ‚ens ut sic' zu nennen dürfte mißverständlich sein.

Trotz der genannten Bedenken sei betont, daß das Werk eine Fülle treffender Gedanken enthält. W. Brugger S. J.

Pohlenz, M., *Griechische Freiheit.* Wesen und Werden eines Lebensideals. 8° (212 S.) Heidelberg 1955, Quelle & Meyer. 14.50 DM.

Der Keim des Freiheitsbewußtseins liegt schon in der griechischen Frühzeit (7—13) und ist eingebettet in privater Sphäre mit ihrem Gegensatz Herr und Knecht, dem ein eigenes Verfügungsrecht abgeht. Die fortschreitende wirtschaftliche Entwicklung macht aus den Sklaven eine besondere soziale Schicht. Das große nationale Erlebnis der Freiheitskriege leitet die zweite Entwicklungsphase des Freiheitsbewußtseins ein, indem ihm mit der Befreiung der väterlichen Erde und der Abwehr der Fremdherrschaft eine „politische" Wendung gegeben wird und gleichzeitig mit der Steigerung des Lebensgefühles auf allen Gebieten eine geistige Vertiefung und Verinnerlichung (14—112). Die politische Freiheit besagt einmal Unabhängigkeit der Polis nach außen, die freilich ihr verhängnisvolles Doppelantlitz im griechischen Partikularismus und den furchtbaren Bruderkämpfen zeigt, und Selbstbestimmung in der Regelung der inneren Angelegenheiten. Nach dem Zeugnis der Geschichte war diese „demokratische" Freiheit ein schöpferischer Faktor im Kulturleben der Polis, indem sie die freie Einzelpersönlichkeit gebar, die auf Grund der „Spontaneität des menschlichen Logos" (39) erfinderisch neue Wege ging und dennoch bei aller

Freiheit subjektiver Stellungnahme als natürliche Grenze jeder persönlichen Freiheit innerhalb der Polisgemeinschaft die freiwillige Unterordnung unter das Ganze festlegte. Dieser Begriff der Freiheit und die mit ihr gegebene Spannung von Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft wurde durch Sokrates und Platon wesentlich vertieft, indem für den Menschen die seelisch-geistigen Werte als wesensbestimmend erkannt wurden. Herrschaft des Geistes über die niederen Triebe, um die Seele für höchste Aufgaben frei zu machen, Selbstbeherrschung, das gute Leben kennzeichnen die neu entdeckte Freiheit der Innerlichkeit, die das wahre Ich und die sittliche Persönlichkeit ausmachen. Mit der Erkenntnis von Gott als dem Maß aller Dinge wird dieser verinnerlichten Freiheit sowohl eine unverrückbare Schranke wie das Gesetz ihrer Entfaltung gegeben. Auf diese Weise geistig vorbereitet, bringt der Hellenismus (113—168), dessen geistiges Antlitz vor allem zwei Männer, Zenon und Epikur, bestimmen, die letzte Entwicklungsphase des griechischen Freiheitsbegriffes. Sein Denken und Fühlen ist nicht mehr der Polis verpflichtet als der politischen wie geistig-kulturellen Heimat der Bürger (123). Das Bürger-Polis-Verhältnis wird von einem Freiheitsbegriff abgelöst, der auf dem Boden der allgemeinen Menschennatur steht (146). Freiheit gehört zum Wesen des Menschen, deshalb ist kein Mensch von Natur aus Sklave (120). Die freie Entscheidung kennzeichnet das Vernunftwesen (128), macht es verantwortlich für sein Tun und beruft den Menschen zum sittlichen Handeln. Zum Wesen dieser Freiheit rechnet auch die selbstgewählte Bindung, welche letztlich eine metaphysische ist, wie Seneca bekennt: Deo parere libertas est (De vita beata 15, 7).

In historischer Analyse geht der Verf. der Entwicklung des griechischen Freiheitsbewußtseins nach. Die Ausführungen erfordern eine ausführliche Begründung durch Einzeluntersuchungen, wie der Verf. S. 188 selbst bekennt. Auf diese notwendigen Ergänzungen weisen die Anmerkungen (188—207) hin. Daß aber diese historische Analyse der Vielfalt von Problemen, die der Freiheitsbegriff begreift (vgl. die Zusammenstellung S. 209 bis 212), begegnet, dürfte ihr bedeutendster Vorzug sein. Somit wird nicht nur wissenschaftlich das Feld abgesteckt, innerhalb dessen die Probleme philosophisch durchdrungen werden müssen, sondern vor allem das Problem aus seiner Zeitgebundenheit gelöst und als Menschheitsfrage bis in unsere Zeit hinein wirkend erkennbar.

Der Verf. beschließt seine Untersuchung mit einem Vergleich der griechischen und christlichen Freiheit (169—187), ein oft behandeltes Thema. Aus philologischen wie aus religionsphilosophischen Erwägungen wird man dem Verf. in vielen Behauptungen widersprechen müssen. Solchem wissenschaftlichen Widerspruch hätte sich der Verf. entziehen können, wenn er etwa die gründlichen Untersuchungen von K. Prümm berücksichtigt hätte: Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, 2 Bde., Leipzig 1935; Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altheidnischen Welt, Freiburg 1943 und Rom 1954. K. Ennen S. J.

Frauwallner, E., *Geschichte der indischen Philosophie.* 1. Bd.: Die Philosophie des Veda und des Epos. Der Buddha und der Jina. Das Samkhya und das klassische Yoga-System. - Einführung von L. Gabriel. kl. 8° (XLIX u. 495 S.) Salzburg 1953, Müller. 14.70 DM. 2. Bd.: Die naturphilosophischen Schulen und das Vaiśesika-System. Das System der Jaina. Der Materialismus. (348 S.) ebd. 1956. 14.70 DM.

Das Werk, dessen erste beide Bände vorliegen, ist die Frucht dreißigjähriger Facharbeit. Der Hauptinhalt der Bände geht aus ihrem Untertitel hervor. Ihr Zweck sind nicht eingehende wissenschaftliche Erörterungen, die nur den Indologen angehen, sondern eine Gesamtdarstellung der indischen Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart. Neu an dem Werk ist die stärkere Periodisierung, während die bisherigen Darstellungen der indischen Philosophie die bedeutenderen Systeme der späteren Zeit, obwohl sie Jahrhunderte auseinander liegen, nebeneinander behandeln, was zu Verwirrungen führt. Eine kurze Rechtfertigung seines Verfahrens bringt der Verf. jeweils im Anhang bei den Literaturnachweisen und Anmerkungen. So merkt er für die Philosophie der Upanishaden an, daß man nicht Späteres, wie z. B. den idealistischen Monismus Shankaras, der ein Jahrtausend später ist, in die Philosophie der

älteren Upanishaden hineintragen darf. Ähnliches gilt für die Philosophie des Mahabharata, das der Verf. seinem Kern nach weit in die vorchristliche Zeit versetzt; sie muß nach den Texten im einzelnen dargestellt werden. Was die Auffassung des ältesten Buddhismus angeht, glaubt der Verf. sich enger, als dies in letzter Zeit üblich war, an die kanonische Überlieferung anschließen zu müssen. Mit Recht verlangt er, daß deren Glaubwürdigkeit nicht ohne triftige Gründe in Zweifel gezogen werden darf. In der Darstellung des Samkhyas geht der Verf. ganz neue Wege, zu denen ihn eine sorgfältige Quellenkritik bestimmte. Auch hier dürfen nicht kritiklos spätere Darstellungen, die gar nicht mehr der lebendigen Samkhyaphilosophie angehören, oder Texte der späteren Samkhya-Renaissance zugrunde gelegt werden. Den Versuch Jakobis, ein eigenes, vom Samkhya unabhängiges Yoga-System aufzuweisen, lehnt der Verf. ab, da die Nennung des Yoga als eines der orthodoxen Systeme ganz spät ist.

Hervorgehoben sei, daß die ganze Darstellung, mit Ausnahme der Lehre des Jina und des Jainismus, auf eigenen Quellenstudien beruht. Bewußt wurde auf eine europäische Umformung der Formulierungen und Fragestellungen verzichtet. Auch für die Auswahl des Stoffes war nicht das europäische Interesse maßgebend. Es sollte die Eigenart der indischen Philosophie in ihrer Vielfalt selbst geschildert werden. Um Platz für die Hauptsache zu gewinnen, wurden die Anfänge verhältnismäßig kurz behandelt. Aus dem gleichen Grunde wurde auf die Untersuchung fremder Einflüsse und auf eine philosophische Diskussion der indischen Lehren verzichtet. Wer eine philosophische Beleuchtung der indischen Philosophie und eine Darlegung ihrer Berührungen mit der Weltphilosophie sucht, findet beides in der Einführung, die *L. Gabriel* zu dem Werk geschrieben hat. Ein Register der Namen, Sachen und der indischen Termini schließen jeden Band ab.

Die Einleitung des *1. Bandes* orientiert über die drei Perioden der indischen Philosophie: die erste umschließt die Philosophie der älteren Zeit mit der Philosophie des Veda, der älteren Upanishaden und endigt mit den sogenannten sechs Systemen der klassischen Zeit, die gegen das Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends in mehr erkenntnistheoretische Untersuchungen ausklingen. Die zweite Periode der späteren Zeit beginnt schon in der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends. Sie ist durch die mehr theologischen, von Südindern inspirierten Systeme des Shivaismus und Vishnuismus gekennzeichnet. Die dritte Periode der modernen indischen Philosophie und ihre Auseinandersetzung mit dem westlichen Geist hat eben erst begonnen. Wertvoll ist die gleichfalls in der Einleitung gegebene Charakterisierung der mündlichen und schriftlichen Überlieferung, durch die wir erst instand gesetzt werden, die Möglichkeiten unserer Kenntnis der indischen Philosophie richtig zu beurteilen.

Im einzelnen geht der Verf. so vor, daß er jeweils zuerst über die Quellen und den Zustand der Überlieferung berichtet. Darauf folgt die eingehende Analyse der Entwicklung. Am Ende gibt er jeweils eine Zusammenfassung über den Lehrgehalt der vollendeten Systeme. Im folgenden müssen wir uns darauf beschränken, auf einige bemerkenswertere Ergebnisse hinzuweisen. — Bei der Philosophie des Veda erfahren wir, wie es überhaupt zu den philosophischen Texten kam. Die Verlegung der älteren Upanishaden und Brahmanas in die Zeit von 800—600 v. Chr. erscheint wohlbegründet. Wegen des engeren inhaltlichen Anschlusses wurde die Philosophie des Epos vor dem Buddha und Jina behandelt. Die schwierige Aufgabe, die philosophischen Texte des Epos chronologisch einzuteilen, löst der Verf. so, daß er die Texte, die noch unberührt sind von der Samkhya-Philosophie, als die ältesten betrachtet; eine zweite Gruppe enthält schon Samkhya-Lehren, während eine dritte diese Lehren für die religiösen Auffassungen voraussetzt und so schon in die zweite Periode der indischen Philosophie weist. Es werden also zunächst nur die Texte der ersten Gruppe behandelt.

Die Lehre des Buddha gibt der Verf. hauptsächlich an Hand der Predigt von Benares und eines längeren Textes über den Erlösungsweg, der in den wichtigsten Sammlungen der alten Lehrtexte immer wiederkehrt (z. B. Dīghanikāya 2, 3). Nach dem Verf. handelt es sich dabei um zwei Formen der Verkündigung, in denen wir verschiedene Entwicklungsstufen der Lehre des Buddha (die unbestimmte des An-

fangs und die voll bestimmte des Endes) zu sehen haben. Aus den Texten zeigt der Verf. ferner, daß der Buddha selbst keineswegs, wie es im Westen beinahe zum Dogma geworden war, die Existenz der Seele oder des seelischen Ich geleugnet hat. Soweit als möglich umgeht der Buddha alle theoretischen Fragen, die nicht zum Erlösungsweg gehören. So geht er bei der Ursachenkette nur auf die Abhängigkeit der Vorgänge ein, ohne von einem Subjekt zu sprechen. Was er zurückweist, ist nur der falsche Glaube, daß man in der irdischen Persönlichkeit, dem psychischen Organismus (den sogenannten fünf Gruppen), der dem Wechsel unterworfen ist, das Ich und das Selbst sehe. Aus dieser negativen Formulierung darf man aber keine Leugnung des Selbst machen. Der Buddha hat sich gegen eine solche Interpretation ausdrücklich verwahrt (Majjhimanikāya 22). Bei der Frage nach der Erlösung (Nirwana, Erlöschen) muß man sich daran erinnern, daß für den alten Inder Erlöschen nicht Vergehen, sondern Unsichtbarwerden bedeutet. Wie der Weg des erloschenen Feuers nicht erkennbar ist, so ist auch nach dem Buddha der Weg der gänzlich Erlösten, die die unwandelbare Seligkeit erreicht haben, nicht aufzeigbar (Udana VIII, 10). Der Zustand der Erlösung ist unfaßbar.

Auch im dualistischen Samkhya mit seinem schroffen Gegensatz von Urmaterie (und deren Gestaltungen) und Seele (oder vielmehr Seelen) macht das Erfassen der Erlösung Schwierigkeiten. Denn einmal soll sich die Erlösung einzig auf seiten der Materie vollziehen, die ja allein der Veränderung fähig ist, auf der anderen Seite aber ist es doch die Seele, die dadurch erlöst wird, daß sie von dem Irrtum befreit wird, mit dem Erkennen (der Materie) identisch zu sein.

Die Veränderungen, die der Yoga an der späten Form des Samkhya anbrachte, bezogen sich auf die Psychologie und die Erlösungslehre. Die wichtigsten neuen Gedanken entlehnte der Yoga dazu dem Buddhismus. Die Vorstellung vom höchsten Gott, der durch seine Gnade den Yogī bei seinen Bestrebungen zu fördern vermag, wurde vielfach für eine besondere Eigentümlichkeit des Yoga-Systems gehalten. Nach dem Verf. ist sie nur eine ziemlich äußerliche Zutat. Denn jener Gott (īśvarah) ist in Wirklichkeit eine Seele, die von Ewigkeit erlöst ist und keinen entscheidenden Einfluß auf den Weltlauf hat. Der Yogī kann auch ohne ihn zur Erlösung gelangen. — Bemerkenswert ist die doppelte Form des Yoga, als Weg zur erlösenden Erkenntnis der Verschiedenheit von Geist und Seele und als Weg zur Aufhebung aller Tätigkeit des Geistes, wodurch die Seele zu ihrer wahren Gestalt, unberührt von allem Irdischen, gelangt.

Der *2. Band,* der das Vaiśesika, das System der Jaina und den Materialismus behandelt, hat es mit weniger kühnen Gedankenschöpfungen zu tun. Er zeigt aber, daß es in Indien auch Richtungen gab, die nicht aus dem Streben nach Erlösung, sondern aus dem philosophischen Bedürfnis nach einer Welterklärung hervorgingen. Bedeutsam ist das naturphilosophische Vaiśesika durch seine Atomtheorie und vor allem durch seine Kategorienlehre geworden. Diese wird bis in alle Einzelheiten hinein durchgeführt. Bedenklich aber war, daß man dabei nicht von der Anschauung der Dinge ausging, sondern von bestimmten Begriffspositionen aus das System durch immer kompliziertere Annahmen mit der Wirklichkeit in Übereinstimmung zu halten suchte. Der Verf. nennt dieses Verfahren Scholastik. Ohne Zweifel hat es im Raum der europäischen Scholastik, von der der Name genommen wird, ähnliche Verfallserscheinungen gegeben, die die Scholastik in Verruf brachten. Aber schließlich war es ein Naturforscher und -beobachter wie Albert der Große, der die Hochscholastik einleitete, und die Kenntnis, die wir heute über die mittelalterliche Scholastik haben, sollten den Verf. davor bewahren, durch eine solche abwertende Bezeichnung eine zwar noch weitverbreitete, aber wissenschaftlich nicht haltbare Meinung zu bestärken. Zwischen Scholastik und Verfallsscholastik besteht ein historisch nicht übersehbarer Unterschied.

Für die Geschichte des Vaiśesika stehen uns keine direkten Quellen zur Verfügung, da die erhaltenen Texte das System in seiner abschließenden Gestalt geben. So macht der Verf. einen Versuch, die lange Entwicklung des Systems durch Analyse der Texte zu rekonstruieren, was natürlich nicht ohne Vermutungen abgeht, aber ein besseres Verständnis mancher Absonderlichkeiten des Systems ermöglicht. Wenn man allerdings etwa in der Neuzeit bei den Abwandlungen des kartesianischen Systems,

wo wir den Verlauf genau kennen, die Abfolge der Ideen mit dem tatsächlichen Ablauf vergleicht, so wird man solchen Versuchen gegenüber immer skeptisch bleiben.

Bei der Darlegung des Systems der Jainas wurde dem Rezensenten nicht ersichtlich, welcher Begriff der Geistigkeit zugrunde zu legen ist, wenn die Seelen geistig, *aber* unkörperlich sein und wenn in diese geistigen, unkörperlichen Seelen die Werke als *Stoffe* einströmen sollen.

Nicht ohne Grund nimmt der Verf. Anlaß, sich im Vorwort des 2. Bandes wegen der Breite der Darstellung zu entschuldigen. Die Hauptrechtfertigung liegt wohl darin, daß die entsprechenden Quellen in Europa nur schwer zugänglich sind, so daß die Darstellung dafür einen gewissen Ersatz bieten muß.

Schon jetzt kann gesagt werden, daß das Werk von F. eine tüchtige Leistung ist, die die Möglichkeit genauer Information gibt und überdies weit über das bisherige Maß hinaus ein Verständnis für die geschichtliche Entwicklung der indischen Philosophie ermöglicht. Den weiteren Bänden wird man mit Interesse entgegensehen.

W. Brugger S. J.

Initiation biblique. *Introduction à l'étude des Saintes Écritures,* publiée sous la direction de A. Robert et A. Tricot. 3. Aufl. gr. 8° (XXVI u. 1082 S.; 4 Tab. u. 8 Karten) Tournai, Paris, Rom, New York 1954, Desclée & Cie.

Diese erstmalig 1938 erschienene „erste Einführung" (initiation) in die Bibel hat in der vorliegenden 3. Aufl. nicht nur in vielen Punkten eine weitgehende Überarbeitung erfahren, sondern verschiedene Abschnitte sind vollständig neu gefaßt worden. Das gilt von der Einführung in die prophetischen Bücher *(A. Gelin)* und in die Weisheitsbücher *(A. Robert)* im 5. Kap., ferner von Kap. 22: das apostolische Zeitalter *(A. Tricot),* Kap. 30: die Bibel und die Theologie *(P. Henry),* Kap. 31: die biblische Pastoral *(Th. Maertens),* Kap. 32: die Bibel und die Liturgie *(L. Bouyer)* und vor allem von Kap. 1: die Inspiration *(P. Benoit).* Das Werk bietet eine gute erste Orientierung aus der Feder von Fachleuten über die verschiedensten Fragen aus der Literar- und Textgeschichte des AT und NT, der Geschichte der Exegese, der geographischen und geschichtlichen Umwelt der Bibel, der Geschichte des auserwählten Volkes, der Zeitgeschichte des NT, ferner gibt es einen Überblick über das Leben Jesu und das apostolische Zeitalter, über die ägyptische, asiatische und griechisch-römische Religion, über die Religion des AT und über das christliche Dogma und das christliche Leben im NT, über das Judentum im christlichen Zeitalter und den Islam und schließt mit dem Verhältnis der Bibel zum christlichen Leben (Bibel und Theologie, biblische Pastoral, Bibel und Liturgie, Bibel und Frömmigkeit, die Bibel in der Kunst).

Der zur Verfügung stehende Raum gestattet es bei der Fülle der behandelten Fragen nicht, sich mit den einzelnen eingehender zu befassen. Vor allem wird man die neue Abhandlung über die Inspiration von *P. Benoit* dankbar begrüßen, da es sich hier um eine der wenigen zusammenfassenden Darstellungen handelt, in der auch die neuesten kirchlichen Richtlinien aus der Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu" und anderen Verlautbarungen berücksichtigt sind. B. ist der Ansicht, daß manche bisher unlösbaren Schwierigkeiten sich daraus ergeben, daß man nicht hinreichend zwischen der prophetischen Inspiration und der Schriftinspiration unterschieden hat. Bei der ersteren, die der menschlichen Initiative kaum Raum lasse, handle es sich um die mündliche oder schriftliche Mitteilung übernatürlich empfangener Worte, während die Schriftinspiration auf die Abfassung eines Buches durch einen menschlichen Schriftsteller ausgerichtet sei (9). Die altchristlichen Schriftsteller, einschließlich der Scholastiker und selbst des hl. Thomas, haben nach B. zu einseitig den privilegierten Fall der prophetischen Inspiration im Auge gehabt und zu wenig die Rolle der Persönlichkeit des menschlichen Werkzeuges und seine Psychologie beachtet, obgleich Thomas auch darum schon wisse (11). B. betont, daß nur in „analogem" Sinne von dem menschlichen Verfasser als Werkzeug die Rede sein kann, wenn er auch nicht aus eigener Initiative, sondern nur auf Antrieb des Heiligen Geistes denkt, spricht und schreibt (16). Erst in neuerer Zeit habe man mehr und mehr erkannt, daß die inspirierten Schriftsteller unter dem Einfluß der Inspiration nicht nur die Aufgabe haben, den Menschen göttliche Offenbarungen weiterzugeben,

wobei das Charisma der Inspiration sie in ihrem *spekulativen* Urteil erleuchte und die Zuverlässigkeit der göttlichen Wahrheit verbürge, sondern daß ihnen auch Aufgaben ganz anderer Art gestellt sein können, wo nicht das spekulative Urteil über eine Wahrheit, sondern das *praktische* Urteil in Frage kommt, z. B. daß etwas geeignet ist, auf den Leser einen bestimmten Einfluß auszuüben. Es wäre sogar nach B. der Fall denkbar, daß sie zu diesem Zwecke absichtlich eine fingierte, unrealistische Art gewählt haben oder gewisse Ansichten und Meinungen anführen, ohne die Verantwortung für ihre Richtigkeit zu übernehmen (20 f.). Je nach der Aktivität, die das Charisma der Inspiration im Geiste des inspirierten Schriftstellers hervorbringt, äußert es sich in verschiedener Weise. Wenn es ihn zu der Abfassung eines Buches anregt, wie es bei der Schriftinspiration der Fall ist, ist es zunächst der Antrieb des Willens, die Leitung der praktischen Vernunft, von der das wirksame Wollen und die Ausführung eines Vorhabens ausgehen. Soll aber das konkrete Werk auch ein Mitteilen bestimmter Wahrheiten sein — wie es der Normalfall ist —, dann richtet sich der übernatürliche Antrieb zugleich an die praktische und die spekulative Vernunft in unendlich vielen verschiedenen Abwandlungen, je nachdem die Mitteilung von Wahrheiten mehr oder weniger im Spiel ist (22).

Wenn B. meint, daß nicht nur die unmittelbaren Verfasser inspiriert gewesen seien, sondern daß alle, die zum Zustandekommen des Buches mitgewirkt haben, auch an der Inspiration Anteil hatten (26), läßt sich das meines Erachtens nicht beweisen, zumal B. selbst betont, daß nur das Buch in seiner endgültigen Fassung von der Kirche als kanonisch anerkannt und inspiriert ist (26).

B. behandelt die Frage nach der Autorschaft Gottes erst am Schluß in Verbindung mit den Kriterien der Inspiration, weil er meint, der Begriff der Autorschaft Gottes sei an sich unbestimmt. Gott sei nur deshalb der Verfasser, weil das inspirierte Buch unter seinem totalen Einfluß geschrieben sei und nur Gedanken und Worte enthalte, die er dadurch mitteilen wollte. Das ist richtig, aber das ist nur mit einer solchen Inspiration gegeben, durch die Gott wirklich der Hauptverfasser, d. h. die frei wirkende Hauptursache des Buches, wird. Daher läßt sich die Tatsache und die Natur der Inspiration nur bestimmen, wenn beides, d. h. die Verfasserschaft Gottes und sein charismatischer Einfluß auf den menschlichen Verfasser als Werkzeug, zugleich beachtet werden. So geschieht es ja auch bei den Vätern und in den kirchlichen Verlautbarungen, besonders im Vatikanum (vgl. Denz. 1787).

Im Gegensatz zu Lagrange, Zarb, Dewailly u. a. lehnt B. den prophetischen oder apostolischen Ursprung der heiligen Bücher als Kriterium der Inspiration ab (32 f.). Das ist zweifellos berechtigt, wenn es sich um das hinreichende Kriterium der Inspiration für den einzelnen Gläubigen handelt. Aber eine andere Frage ist es, ob nicht doch die Apostel bzw. das unfehlbare Lehramt der Kirche darin unter der Leitung des Heiligen Geistes für sich ein hinreichendes Kriterium gesehen haben. Die Apostel und die Urkirche scheinen nach Ausweis der Kanongeschichte davon überzeugt gewesen zu sein, natürlich letztlich auf Grund einer Offenbarung, daß jedes von einem Apostel oder Propheten als solchen, d. h. kraft des apostolischen oder prophetischen Charismas, geschriebene Buch, inspiriert war. Dabei dürften sie den Begriff „Prophet" im weiteren Sinne verstanden haben, so daß er z. B. auch die von Paulus unter den Charismatikern aufgezählten Evangelisten (Eph 4, 11) umfaßt. Wie nun Paulus 1 Kor 14, 29—33 voraussetzt, daß schon die Gemeinde von Korinth die Gabe der Unterscheidung der Geister besitzt, um zu beurteilen, ob es sich um echte prophetische Begabung handelt oder nicht, ist es nicht verwunderlich, daß erst recht die Apostel und das unfehlbare Lehramt der Kirche diese Gabe der Unterscheidung der Geister besaßen. Wenn also die Apostel bzw. das kirchliche Lehramt ein Buch als inspiriert erklärten, stellen sie damit kraft ihrer Unfehlbarkeit nur die dogmatische Tatsache fest, daß dieses Buch kraft des apostolischen bzw. prophetischen Charismas geschrieben ist. Damit ist dann ohne weiteres gegeben, daß es inspiriert ist. Kanonisch, d. h. normativ für den Glauben und die Sitten und als solche von der Kirche in die Sammlung der heiligen Bücher aufgenommen, sind demnach die Bücher, von denen die Apostel bzw. die Kirche unfehlbar erklärt haben, daß sie kraft des apostolischen bzw. prophetischen Charismas geschrieben und infolgedessen inspiriert sind. Wir gedenken auf diese Frage gelegentlich ausführlicher zurückzukommen. B. Brinkmann S. J.

Goppelt, L. *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche* (Beitr. z. Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe 55). gr. 8° (XI u. 328 S.) Gütersloh 1954, Bertelsmann. 28.— DM.

Die Studie, die auf der Habilitationsarbeit des Verf. aufbaut, will von einem besonderen Gesichtspunkt aus einen neuen Aufriß der Urgeschichte des Christentums geben, nämlich von der Frage her nach dem gegenseitigen Verhältnis von Judentum und Christentum in den ersten zwei Jahrhunderten. In einer problemgeschichtlichen Betrachtung (1—15) geht es vor allem darum, die „heilstheologische" Schau zu begründen, unter der die Struktur der Urkirche allein sichtbar werden kann. Verf. grenzt sich sowohl gegen die rein historisch-kritische Methode des Liberalismus als den dazu gegensätzlichen Aktualismus R. Bultmanns ab und stellt sich selbst in die Nachfolge von A. Schlatter, J. Schniewind u. a., überhaupt einer Richtung, die das NT als das grundsätzlich normative Zeugnis der Heilsgeschichte betrachtet, „die von Gottes Offenbarungstat aus grundlegend die Kirche werden ließ, zu der man sich selbst bekennt" (11). Er rührt in diesem Zusammenhang Themen an, die auch für die Problematik der Dogmengeschichtsschreibung von großer Bedeutung sind, vor allem was das Verständnis der Dogmengeschichte als fortschreitende „Hellenisierung" oder „Judaisierung" der Urbotschaft betrifft. Von diesem Gesichtspunkt aus wollen wir die Bedeutung der Studie besonders würdigen.

Der 1. Teil spricht über Jesus und das Judentum (30—70). A. v. Harnack, M. Werner, R. Bultmann sehen in der Religion Jesu gegenüber dem AT nichts Neues. So gelingt es von solcher Sicht aus nicht, das im Schoße der jüdischen Gemeinde sich entwickelnde Christentum als unterscheidbare Größe abzuheben. G. zeichnet demgegenüber die Stellung Jesu in bezug auf das Judentum klar ab: „Jesus selbst aber wurzelt nicht in einer nachweisbaren Richtung des Judentums seiner Tage" (35). Jesus hat eine „absolut einzigartige Stellungnahme zu Israel als Ganzem" (37). Im Judentum selber sind freilich verschiedene Aspekte zu unterscheiden, deren Vermischung zu vielen falschen dogmengeschichtlichen Folgerungen Anlaß gegeben hat. Das Christentum will zunächst Erbe des AT sein und damit die Rolle des „wahren Israel" erfüllen — ein Motto, das M. Simon (Verus Israel, Étude sur les Relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain [135—425, Paris 1948]) weiterverfolgt. Die konkrete Form aber, in dem das AT dem Christentum sich darbot, war das Spätjudentum des letzten vorchristlichen und des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Entscheidend ist nun — im Hinblick auf die früheren Darstellungen der Dogmengeschichte und im Gegensatz zu ihnen —, daß G. die wichtige Aufgabe unternimmt, den Urstand der Kirche in ihrem Heraustreten aus der Volksgemeinde Israel genauer zu untersuchen (2. Teil, 71—143). Hier wird sichtbar, was die frühere Dogmengeschichtsschreibung (Harnack, Loofs) versäumt hatte, aber auch wie R. Bultmann verzeichnet. Die Phänomenologie der Urchristenheit für einen Außenstehenden darf nicht mit ihrem Wesen verwechselt werden. Wenn diese nämlich auch das Christentum als eine der zahlreichen jüdischen Sekten zu erweisen schien, so sprach sich im Selbstzeugnis der Kirche das Bewußtsein aus, unrückführbar vom Judentum verschieden zu sein. Das Christentum weiß sich als „Heilsgemeinde der Endzeit" und damit als Erfüllung und nicht nebengeordnete Partnerin des Judentums. Bei allem äußeren Festhalten am Gesetz scheidet sich die neue Gemeinschaft durch diesen Verheißungsglauben, der die Wiederkunft Christi zum abschließenden Motiv hat, von allem jüdischen Legalismus.

In der Stephanusverfolgung aber tritt das Urchristentum in zwei Richtungen auseinander. Nicht im Geist hellenistischer Aufklärung, sondern im Geist Jesu Christi erhob der „Hellenist" Stephanus (Apg 6, 1) den Ruf zur Durchbrechung der Grenzen des Judentums, das sich durch den Tempel und die Kulteinheit vor dem hereinbrechenden Zorn sicher glaubt. Die einsetzende Verfolgung führt vor allem die „Hellenisten" aus der Urgemeinde und damit mehr und mehr aus dem Judentum überhaupt hinweg. Wer aber in Jerusalem zurückbleibt, stellt sich bewußter als bisher unter den Schutz der Gesetzesbeobachtung (Apg 21, 20). Damit ist die Scheidung angebahnt. Beide Parteien sah man bisher entweder im Synkretismus oder im Judentum untergehen. Damit war der Dogmengeschichte ein falsches Geleise gelegt. Der Fehler lag besonders darin, daß man für die Geschichte des hellenistischen

Christentums von Antiochien sofort die These von der Auswirkung des hellenistischen Milieus auf die überkommenen Vorstellungen voraussetzte. (Hier übt G. S. 82 besonders Kritik an R. Bultmanns Darstellung des hellenistischen Kerygmas in dessen „Theologie des Neuen Testaments" S. 64—82.) Viel entscheidender sei die Frage: Wie verhält sich die Botschaft von Christus zum AT. „Nur die sachgemäße Lösung dieser Frage bewahrt die Christenheit in Jerusalem und in Antiochien vor dem Versinken in das Judentum bzw. in den Synkretismus und führte beide unter dem echten Kerygma zur kirchlichen Einheit zusammen" (83).

Nachdem der Weg der „Mission" beschritten war, drängte alles zur Ausbildung eines gesetzesfreien Heidenchristentums. Die theologische Grundlage dafür schuf Paulus, der freilich selber weder die Gesetzesfreiheit noch das Heidenchristentum als solches begründet hat. Er verbindet AT und die Botschaft von Jesus „vollmächtig zu einer neuen Einheit", „dem gesetzesfreien Evangelium" (88). Nun kann die Kirche als ganze die Schale des Judentums sprengen und auch äußerlich den Sinn der Stiftung Jesu erfüllen, zur Kirche Gottes aus allen Völkern zu werden. Dadurch entstehen dogmengeschichtlich neue Situationen. Schon zugleich mit dem Kampf gegen das nomistische Judentum hatte die Urkirche gegen synkretistische Zersetzung zu kämpfen. Für das Thema „Judaisierung—Hellenisierung" ist es wichtig, daß die erste größere synkretistische Anfechtung des Christentums vom *Judentum* her einsetzte und dies in Korinth. Dort ist nicht ein nomistischer Judaismus, wie in Galatien, sondern ein gnostischer in Gegenstellung zu Paulus (125—143). Hier kommt G. auf das wichtige Problem „Judentum—Gnosis" zu sprechen, das zur Zeit im Zusammenhang mit den neuen Funden am Toten Meer und in Nag Hammadi immer mehr in den Vordergrund tritt und einen Wendepunkt für die Dogmengeschichtsschreibung bedeuten wird. Die Verbindung Gnosis—Judentum ist heute schon so stark in den Blick getreten, daß ihr die Priorität zukommt gegenüber der anderen Gnosis—Hellenismus (vgl. 135). (Hier hat G. nicht alle bis 1954 erschienene Literatur verwertet, wie auch seit dem Erscheinen seines Werkes wichtige neue Arbeiten hinzugekommen sind. Bedauerlich ist, daß G. auf die Forschungen von E. Peterson, G. Quispel usw. nicht aufmerksam geworden ist.) Neben das nomistische Judentum ist das gnostische als bedrohender Faktor des jungen Christentums hinzugetreten. In einem guten Bilde sagt G.: „Im nomistischen Judaismus droht das Judentum, gleich dem Drachen in Offb 12, die hervortretende Gemeinde zu verschlingen, im gnostischen Judaismus sie durch die hinter ihr her ausgestoßene Flut des Synkretismus zu überfluten" (143).

Nachdem sich also um 70 herum das Christentum vom Judentum gelöst und doch die Sendung mit sich genommen hatte, „die aufhebende Vollendung des alttestamentlichen Judentums" zu sein, hebt sich die christliche Gemeinde immer sichtbarer von der jüdischen ab, wird aber in ihrer Haltung zu ihr wesentlich von ihrer theologischen Sendung, das wahre Israel zu sein, bestimmt (3. Teil 144—267). Neben der erwähnten Bedrohung erfährt die christliche Gemeinde aber auch eine vielfältige Stütze von seiten des nomistischen Judentums, das ihr hilft, ihr Verhältnis zur „Welt" zu klären. Denn sie wird nicht mehr bloß von einem jüdischen, sondern von einem verweltlichten Synkretismus, der sein jüdisches Gewand abgestreift hat, bedrängt. Das nomistische Judentum spätjüdischer Tradition hilft nun der Kirche, sich gegen die immer bedrohlicher werdende Verweltlichung zu schützen. Dies „führt zu einem sachlichen ‚Judaismus', der jedoch grundlegend von dem der paulinischen Zeit zu unterscheiden ist; er macht sich jüdisches Gut zu eigen, ohne die Anlehnung an die jüdische Volksgemeinde oder an die jüdische Tradition als solche zu suchen" (150). Diese Feststellung ist von großer Bedeutung, um das nachapostolische Schrifttum dogmengeschichtlich richtig einordnen zu können. G. macht hier Erhebungen, die zu den wichtigsten seiner Untersuchung gehören: „An der Art, wie dieser Kampf um die grundlegende Konsolidierung der Kirche gegenüber der Welt in der nachpaulinischen Zeit geführt wird, scheiden sich apostolisches und nachapostolisches Schrifttum" (147). Wie so oft, läuft also die kanongeschichtliche und dogmengeschichtliche Problematik parallel. Es spricht für die richtige Methodik G.'s, daß er unter dem Thema „Verhalten zum Judentum" eine deutliche Linie zwischen den Apostolischen Vätern und den ntl Schriften entdecken kann. Wichtige Beobachtungen anderer Forscher, wie etwa E. Petersons, über den immer mehr erkannten judaisierenden

Charakter frühchristlicher Schriften, z. B. des Pastor Hermae, des 1. Clem, der Pseudoklementinen usw., erfahren hier ihre Platzanweisung. Freilich bedarf es hier besonderer Vorsicht in der Auswertung der Ergebnisse.

Nun tauchen bei G. die Themen der werdenden „Kirchenverfassung", der „mysterienhaften Vergegenständlichung der Kirche" sowie der „Enteschatologisierung" auf (4. Teil, 268—310). Hier steht die so fruchtbare Idee, die Dogmengeschichte unter dem Thema „Judaisierung" zu betrachten, an einer Wende, an der sie genauso überzogen werden kann wie diejenige der „Hellenisierung". Kirchenverfassung, Sakrament, kirchliche Sichtbarkeit überhaupt sind in Gefahr zur Epigenesis, und als „Abfall", eben als unberechtigte Judaisierung des reinen Wortes abgestempelt zu werden, obwohl sie in den ntl Schriften ohne Zweifel grundgelegt sind. Gerade in der Darstellung der dritten Periode der Beziehung des Christentums zum Judentum (also nach 135, die er nur erwähnt, ohne sie auszuführen. M. Simon, s. o., führt hier weiter) sieht G. aus dem Selbstverständnis der Kirche das innere geistige Verhältnis zum AB und damit zum Judentum immer mehr schwinden. Nun steht im Bewußtsein der Kirche „Religion" neben „Religion". Zwar hilft der Kirche die so gewonnene Festigkeit und Selbstbesinnung vor allem im Kampf gegen Marcion und die Gnosis überhaupt. Es gelingt dieser ecclesia catholica nach dem Urteil G.'s in so erheblichem Maße ihre Substanz zu wahren, „daß hier noch wahre Kirche da ist, während sie dort [bei Marcion usw.] zugleich mit dem Evangelium erlischt" (309). Dennoch ist nach der Auffassung des Verf. der Prozeß der Entfremdung vom urapostolischen Verhältnis „Judentum—Christentum" soweit vorangeschritten, daß die frühkatholische Lösung selbst zwar noch in ihren Ansätzen in die frühapostolische Zeit zurückreicht, selbst aber nicht mehr im apostolischen Wort wurzelt (310).

Hier scheint ein Widerspruch vorzuliegen und der alten protestantischen „Abfallstheorie" als dogmen- und kirchengeschichtlichem Deuteprinzip ein übergroßes Zugeständnis gemacht zu werden. Keineswegs ist damit das ganze Selbstbewußtsein der Kirche gegen Ende des 2. Jahrhunderts ausgedrückt, wenn es heißt: „Eine entscheidende Abweichung der katholischen Kirche von der apostolischen besteht formal in der gesetzlichen Verfestigung, die das apostolische Wort nicht mehr voll zur Auswirkung kommen läßt, inhaltlich in der hinter ihr stehenden Preisgabe der eschatologischen Seite der christlichen Existenz zugunsten der geschichtlichen. Die ecclesia catholica versteht sich als das dritte Geschlecht neben Juden und Heiden, die Urkirche ließ sich durch die apostolische Botschaft in die hohe Spannung eschatologisch-geschichtlicher Existenz, in die Existenz der ‚Fremdlinge und Beisassen' gegenüber Juden und Heiden rufen" (310). G. gibt einerseits zu, daß sich schon im NT frühkatholische Ansätze finden (227 ff. 318). Anderseits weist seine Hervorhebung der Kanonbildung darauf hin, daß die Urepoche der Kirche das entscheidende Ideal ist und die im Kanon beschlossenen Schriften jegliche der nachfolgenden Gruppen der Überlieferungsquellen übertreffen. Damit erklärt die Kirche ihre unaufhebbare Verbindung mit dem apostolischen Wort, das für sie zudem grundlegend ein Wort des Glaubens ist. Wenn sich schließlich die Kirche als „drittes Geschlecht" versteht, so ist damit gewiß eine Wandlung im Verhalten zum Judentum hin gegeben. Aber auch das Gegenüber hat sich gewandelt. Das Judentum hat sich unterdessen als „Religion" und sichtbare Größe selbständig gemacht und somit das christliche Bewußtsein, „die aufhebende Erfüllung des atl Judentums zu sein" (315), beeinträchtigt. Dieses schob sich für das christliche Bewußtsein allzu fühlbar ein zwischen dem AT und der aktuellen christlichen Kirche. Dies geht gerade aus der von G. so gerühmten Untersuchung von M. Simon hervor, die zur wichtigen These hat, daß die beiden Katastrophen von 70 und 135 keineswegs imstande waren, die Vitalität des Judentums zu brechen. Dies gilt für das palästinensische und noch mehr für das hellenistische Judentum. Das Judentum war also eine „lebendige" Größe, was auch der römische Staat durch seine Stellungnahme zum Judentum bekundete. Sich als „drittes Geschlecht" zu wissen, bedeutete gewiß keine volle Aussage der Kirche über ihr eigenes Wesen, enthält aber auch keine Leugnung des echten Zusammenhangs mit dem Ursprung. G. muß hier an seine eigene Mahnung erinnert werden, die Phänomenologie der Kirche nicht mit ihrem Wesen zu verwechseln.

Die Ausführungen G.'s erlauben wiederum die eindeutigere Einordnung einer ganzen Gruppe von dogmengeschichtlich wichtigen Schriften, nämlich der antijüdi-

schen Literatur der Väterzeit bis ins 5. Jahrhundert, was auch M. Simon schon zeigt. Im Zug dieser antijüdischen Polemik aber bauen sich die Väter für ihr Kirchenbewußtsein wiederum eine besondere Brücke zum AT — und dies aus ntl Ansätzen heraus — und zwar durch die „Typologie". G. selbst hat in dieser Frage eines der bedeutendsten Bücher geschrieben. Damit nehmen die Väter — auch nach den Ergebnissen M. Simons — eine schon jüdische Methode auf. Man wundert sich aber, daß G. in diesem Zusammenhang nicht darauf hinweist, daß die Väter damit auch eine Theologie der Geschichte grundlegen, welche ihrerseits geeignet ist, sowohl das rechte Verhältnis zum AT wie zur Eschatologie herauszustellen. Auch von dieser Seite her ist also eine Rückbindung an das AT gegeben und zugleich eine Spannung zum christlichen Eschaton, während G. beides durch die spätere Entwicklung so gefährdet sieht. Nur von dem Bewußtsein der fundamentalen Gemeinschaft (vgl. 314) in der gemeinsamen Wurzel des AT konnte — wie M. Simon weiterhin zeigt — selbst im 4. Jahrhundert eine starke Judaisierung gewisser christlicher Kreise erfolgen, wenn hier auch auf einzelnen Gebieten Überschreitungen der rechten Grenze vorliegen, die einem Rückfall in echten Judaismus gleichkommen (316). Dogmengeschichtlich von besonderem Interesse wäre hier der Judaismus der Antiochenischen Schule und seine Einordnung, wie ihn schon R. V. Sellers, The Council of Chalcedon, London 1954, 158—181 hervorgehoben hat.

Man wird G. recht geben dürfen, wenn er das Problem Christentum—Judentum — verstanden in heilstheologischer Sicht — zum Schlüssel macht, um in das Wesen und Werden der ecclesia catholica einzudringen. Dies war das Ziel seiner Untersuchung. Wir stellen fest, daß Verf. damit auch der Dogmengeschichtsschreibung einen großen Dienst erwiesen hat, die seit einiger Zeit mit dem Problem Hellenisierung—Judaisierung—Urbotschaft ringt. Er hat methodische und inhaltliche Grundlinien gezogen, die eine Einordnung auch von einzelnen weiteren Forschungen zu diesem Thema erlauben. Leider hat er sie zu wenig beachtet. A. Grillmeier S. J.

Löhrer, M., O. S. B., *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones.* 8° (280 S.) Einsiedeln-Zürich-Köln 1955, Benziger. 14.80 DM.

Die Frage nach der Lehre des hl. Augustinus über den Glaubensakt ist wiederholt monographisch behandelt worden. Mit Recht; denn wie kaum ein anderer Kirchenvater hat Augustinus auch hier die Theologie der nachfolgenden Zeiten beeinflußt, bis in unsere Tage hinauf. Aber es muß auffallen, daß eine umfassende Darstellung des Problems bislang nur selten versucht worden ist. Aus neuerer Zeit sind es eigentlich nur die beiden Dissertationen von J. Oggioni und von D. Pirson, von denen aber die letztere in ihrem Ansatzpunkt bereits sich den Zugang zu einer befriedigenden Lösung zu verbauen scheint (11). Es ist also Raum genug da für eine systematische Behandlung des Gesamtthemas. Die vorliegende Untersuchung des Einsiedelner Benediktiners will hierzu wenigstens einen ersten, und wir dürfen hinzufügen, gewichtigen Beitrag leisten. Die Ergebnisse dieser mit echt benediktinischer Gründlichkeit und Akribie geführten Studie verdienen schon deshalb besondere Beachtung, weil L. sich der chronologischen Methode bedient, die allein uns die Entwicklung der Glaubenslehre Augustins zu Gesicht bringt. Eine solche Behandlung auf der Basis der Chronologie der einzelnen Schriften ist übrigens nicht erst ein Postulat moderner Geisteswissenschaft. Schon Augustinus selbst hat sie in seinen Retractationes (Prol. 3) nahegelegt, wenn er sagt: „Inveniet enim fortasse, quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea ordine, quo scripta sunt, legerit."

Angesichts der Fülle des zu bearbeitenden Stoffes ist es verständlich, daß L. sich auf den ersten Abschnitt der geistigen Entwicklung Augustinus' beschränkt, der durch die Abfassung der Confessiones im Jahre 398 markiert wird. In dem Zeitraum zwischen 386 (Bekehrung) und 398 hat die Theologie des Heiligen ihre grundlegende Formung erhalten. Aber die Problematik von Glaube als menschlicher Tat und göttlicher Gnade tritt noch zurück. Sie wird erst in den auf die Confessiones folgenden Schriften aufgegriffen, um von da an den Doctor gratiae nicht mehr freizugeben. Diese und ähnliche methodologische Vorfragen werden in der Einleitung (9—21) dargelegt. Sie schließt mit vier wichtigen Hinweisen: a) Das Problem der Glaubensanalyse ist von Augustinus noch nicht visiert. Man hat sich also davor

zu hüten, spätere Fragestellungen künstlich in sein Schrifttum hineinzutragen. b) Bei Augustinus sind Theologie und persönliche Erfahrung eng verknüpft. Nach dem Glaubensverständnis des Heiligen darf man daher nur im Horizont seiner gelebten Glaubenserfahrung fragen. c) Augustinus bietet, zumal in diesem Zeitabschnitt, weniger fertige Lösungen als immer neue Ansätze auf dem Weg zu solchen Lösungen. Sein Denken ist dynamisch, elastisch, keineswegs scholastisch. Man hat sich daher vor allen voreiligen Harmonisierungen zu hüten. d) Das genus litterarium der Schriften, innerhalb deren Augustinus nach dem Glauben fragt, ist für das Verständnis des Inhaltes nicht unwichtig. Die Aussagen eines Dialoges wollen anders interpretiert werden als die eines lehrhaften Vortrags. Die Auslegung hat also sorgsam auf die literarische Art der einzelnen Schriften zu achten.

L. gliedert seine Studie in fünf Kapitel. Das erste bringt eine Darstellung der *Glaubenserfahrung* des Heiligen und will als Einführung in die nachfolgenden mehr theoretischen Kapitel verstanden sein. Das Kapitel wird eingeleitet durch eine Klärung der Frage nach dem Quellenwert der Confessiones; L. bezieht hier vernünftigerweise eine mittlere Position zwischen P. Alfaric und Ch. Boyer. Mit Recht betont er dann aber, daß die Dialoge, die aus jener Zeit stammen, an Quellenwert noch höher einzuschätzen sind, weil sich in ihnen die jeweilige Geistesverfassung des Heiligen unmittelbar ausspricht, während in den Confessiones alles im Spiegel der späteren Einstellung gesehen wird. Im einzelnen wird in diesem Kapitel behandelt die „Glaubenserfahrung Augustins vor seinem Aufenthalt in Cassiciacum" (28—53), dann „Augustins geistige Haltung in Cassiciacum und das Glaubensproblem" (54 bis 65), endlich „Die Einflüsse auf Augustins Glaubenserfahrung zwischen Taufe und Bischofsweihe" (65—78). Sehr eindrucksvoll hebt L. die Rolle der auctoritas der Mutter Monnica für den reifenden Glauben Augustins hervor. „Die Kraft ihres einfachen, gläubigen Wesens hat sein eigenes Glaubenserlebnis so sehr mitgeformt, daß er ihr das Zeugnis ausstellen durfte, sie hätte ihn nicht nur dem Fleische nach . . ., sondern ebenso dem Herzen nach . . . geboren" (31). Am Glauben der Mutter entzündete sich auch die Christuserfahrung Augustins, die „als schaffende Kraft seit frühester Jugend in seiner Seele wirkte" (33). Dagegen kam Augustinus eigentlich „erst in Mailand zu einer wirklichen Erfahrung der auctoritas der Catholica", und zwar in der Person des Ambrosius (35). Für die konkrete Entwicklung des Glaubens in Augustinus wurde die „Erfahrung der Glaubenskrise" bedeutungsvoll, die ihn zu den Manichäern trieb. Versprachen diese doch, ihre Gläubigen „unter Ausschluß der schrecklichen Autorität durch ein rein einsichtiges Vorgehen der Vernunft zu Gott zu führen" (39). Der manichäische Rationalismus lockte ihn, der Wahrheit wollte, ohne zu glauben. Mit Recht betont L., daß der Skeptizismus, der ihn danach überkam, nichts zu tun hat mit dem existenzialistischen Nihilismus von heute, wie auch sein Rationalismus nicht mit den Auffassungen des modernen idealistischen Subjektivismus verwechselt werden darf. Denn in all den inneren Irrfahrten blieb doch die Überzeugung vom Dasein Gottes und der göttlichen Vorsehung intakt. Von hier ging dann auch sein gedanklicher Weg zur Kirche und zur Schrift aus. Wie könnte denn — so argumentierte Augustinus damals — Gott der Heiligen Schrift auf der ganzen Welt solch hohe Autorität verleihen, wenn man ihr doch nicht trauen dürfte! (49.) Es mag schwer sein, genau anzugeben, wann all diese Überlegungen zum wirklichen Vollzug des Glaubens führten (51). Aber richtig ist, daß Augustinus „die grundlegenden Fragen von auctoritas und ratio erst in seinem Leben erfahren und . . . erlitten hat, ehe er darüber schrieb" (53).

Die Bedeutung der stillen Monate von Cassiciacum für die religiöse Entwicklung des Heiligen ist bekannt. War Augustinus damals schon wirklich gläubiger Katholik? Oder ist er nur der neuplatonische Philosoph, der mit dem Christentum sympathisiert? L. sucht zwischen diesen beiden Thesen, in denen sich P. Alfaric und Ch. Boyer erneut gegenüberstehen, zu vermitteln. Augustinus sah damals Christentum und Philosophie noch ineins. Beide wollen den Menschen zur vita beata führen. Auf jeden Fall geht es nicht an, die christlichen Elemente von damals zu überfordern, wie es Boyer in seiner apologetischen Orientierung zu tun scheint (60). Augustinus hat sich später ja selbst von der unkritischen Einstellung jener Zeit distanziert. Der optimistische Intellektualismus, der ihn in jenen seligen Monaten erfüllte, zerbrach nur zu bald unter der Erfahrung des unaufhebbaren Konfliktes zwischen Sehnsucht

und Wirklichkeit, zwischen Ideal und Erfüllung. Es sind nicht zuletzt die Erfahrungen des Seelsorgers Augustinus, die seinen philosophischen „Hochmut" dämpften. Seit der Schrift De libero arbitrio kehrt immer häufiger Is 7, 9 als Leitwort wieder: Nisi credideritis, non intelligetis (72).

Die *vier nachfolgenden Kapitel* gehen den *theoretischen Elementen* der augustinischen Glaubenslehre nach. Zumal das 2. Kapitel über „Objektive und subjektive Elemente des Glaubensaktes" verdient Beachtung. In sorgsamer Analyse wird der Autoritätsbegriff (81—116) und „Das credere als subjektives Element" im augustinischen Glaubensbegriff untersucht (117—143). Verf. bewährt hier seine Fähigkeit sauberer Exegese, die sich davor hütet, vorschnell die oft schwer zu fassenden Nuancen zu nivellieren. Erst so bekommen auch seine Feststellungen zu Augustins Lehre über auctoritas und ratio und über den intellectus fidei ihr volles Gewicht. — Auf die drei letzten Kapitel sei wenigstens noch hingewiesen; sie handeln über „Die Begründung des Nutzens des Glaubens" (144—173), über den „Christlichen Glauben" (174—223) und endlich über „Glaube und Gnade" (224—267). Eine Zusammenfassung der Ergebnisse des ganzen Buches (268—270) und ein sehr reiches Literaturverzeichnis (273—280) beschließen das wertvolle Buch.

Durch die Gründlichkeit der Untersuchung, die Sauberkeit der Methode, die reiche bibliographische Untermauerung, die Selbständigkeit des Urteils und nicht zuletzt durch die gewinnende Klarheit der Sprache reiht sich dieses Buch ehrenvoll in die Zahl der besten Studien zur augustinischen Theologie ein. Der übersichtliche, fehlerfreie Druck ehrt den Verf. wie den Verlag. H. Bacht S. J.

Neue Untersuchungen zu den theologischen Beziehungen zwischen Osten und Westen im 12. Jahrhundert: Classen, P., *Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner:* ByzZ 48 (1955) 339—368 — Saint John Damascene, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus.* Ed. by E. M. Buytaert O.F.M. (Franc. Inst. Publ. Text Ser., 8) gr. 8° (LIV u. 423 S.) St. Bonaventura N.Y. 1955, The Franc. Institute (Belgien: Nauwelaerts, Louvain — Deutschland: Schöningh, Paderborn). 9.— Doll. — Gerhohi Praepositi Reichersbergensis *Opera inedita. I. Tractatus et libelli.* Cura et studio PP. Damiani et Odulphi Van den Eynde et P. Angelini Rijmersdael O.F.M. *Accedunt Gerhohi epistolae tres quas vel primo vel integras* ed. P. Classen (Spic. Pont. Athen. Antoniani, 8). gr. 8° (XX u. 384 S.) Romae 1955, Pont. Ath. Antonianum.

Vor allem bringt die gründliche Untersuchung von Classen einen weiteren Beitrag zur Theologiegeschichte Ost-West im 12. Jahrhundert, zu denen die neuesten Forschungen von H. Fichtenau und A. Dondaine (Hugues Éthérien et Léon Tuscus: ArchHistLittMA 1953) so Wertvolles bereits beigesteuert haben. Fichtenau und D. Van den Eynde (Ant 1954) hatten schon gezeigt, daß der Gilbertiner Magister Petrus, dessen Korrespondenz mit Gerhoh von Reichersberg in dieser Zeitschrift teilweise veröffentlicht wurde (Schol 1938 und 1939), an der Stephanskirche zu Wien tätig war und daß er der Magister Petrus ist, dessen regen Briefwechsel mit dem Gilbertschüler und späteren Kaplan Barbarossas Hugo von Honau und mit Hugo Etherianus in Konstantinopel Dondaine entdeckte und veröffentlichte. Damit ist die enge Verbindung der lateinischen Theologie der Zeit mit dem Osten über den Hof Barbarossas und Wien bzw. Reichersberg belegt. Die Synode von Konstantinopel 1166 über die Ehre des Gottessohnes wurde offenbar durch einen Streit am byzantinischen Kaiserhof angeregt, der wohl mit der Reise des kaiserlichen Gesandten Demetrius nach Deutschland zusammenhing, wo er die Ansicht der Reichersberger kennenlernte. Cl., Prof. an der Freien Universität in Berlin, veröffentlicht einen neugefundenen Brief des Hugo Etherianus aus Konstantinopel darüber. Er kam vielleicht über Petrus nach Reichersberg. In ihm äußert Hugo sein Mißfallen an der Entscheidung des Konzils, die ihm nicht deutlich genug erschien. Man hatte neben ganz allgemeinen anonymen Kanones über die Naturen nur gesagt, daß die Ehre in der Anbetung gleich sei, wenn auch eine Konsubstantialität dabei abgelehnt war. Hugo hatte vorher bereits an den Kaiser ein Gutachten in seinem Sinne eingereicht. Aber das Konzil ging nicht so weit wie er. Mehr entsprach Hugos Ansicht das zusammenfassende Dekret des Kaisers, das von verschiedenen Worten der Heiligen Schrift

sprach, je nachdem sie die eine oder andere Natur meine. Reichersberg scheint über einen seiner Kanonisten unter Arno diesen Brief nach Rom gesandt zu haben, da der undeutliche Konzilsbeschluß ihm sehr gelegen kam. Aber er erhielt die gewünschte Bestätigung nicht. Eine Rolle scheint der Brief bereits ein Jahr nach der Synode für Gerhohs Traktat De sensu verborum Athanasii gespielt zu haben, da das Schriftwort dort die gleichen Deutungen wie auf der Synode gefunden hat. — Wichtiger aber ist die Feststellung von C., daß trotz aller Gleichheit der christologischen Frage doch die Ideenlage ganz anders in Ost und West ist. Im Westen spielt die Spekulation die Hauptrolle — C. schränkt das zu sehr auf die „gilbertinische Spekulation" ein —, im Osten die alte griechische Patristik der frühchristlichen Konzilskämpfe um die hypostatische Vereinigung. „Die Griechen werden zwar von der abendländischen Streitfrage angeregt, und ihr Kaiser hörte den Rat des (Lateiners) Hugo Etherianus an, sie fechten aber letztlich auf dem Boden ihrer eigenen Tradition und bleiben der Scholastik des Abendlandes fremd. Die Kluft zwischen den beiden großen Bereichen des Christentums vertieft sich" (364). Bezeichnend ist für beides auch, daß Johannes Damascenus gerade damals in der Übersetzung des Cerbanus im Abendland bekannt wurde und so der Westen sich dem griechischen Denken öffnete — auch in Reichersberg. Aber auch das hat die Verbindung nicht herzustellen vermocht. Im Gegenteil: „Je mehr griechische Gedanken und Methoden die lateinische Wissenschaft aufnimmt, um schließlich im 13. Jahrh. die großen Systeme der Hochscholastik aufzubauen, desto unabhängiger und selbständiger kann das Abendland neben dem Hort der griechischen Überlieferung in Byzanz stehen" (ebd.). Also ein gewichtiger Beitrag zur Ideengeschichte des 12. Jahrh. nach beiden Seiten hin. Was zunächst wie ein Zusammengehen aussieht, wird tatsächlich zur größeren Trennung.

In diesem Zusammenhang gesehen, ist die textkritische *Neuausgabe des Johannes Damascenus* wichtigster Schrift De fide orthodoxa in den Übersetzungen von Cerbanus und Burgundio sehr zu begrüßen. Fast wie eine Bestätigung der Ausführungen von C. sieht es aus, wenn der Herausgeber Buytaert feststellen kann, daß im 12. Jahrh. diese Übersetzungen noch wenig verbreitet sind. Bekannt wurde der Damascener vor allem aus den Zitaten, die der Lombarde aus den beiden Übersetzungen genommen hatte. Denn gerade sie werden immer wieder zitiert. Erst im 13. Jahrh. wird das anders, wo also die Trennung bereits wieder viel stärker war und damit zugleich das — Interesse wuchs am Fremden. Aus den Untersuchungen wird auch deutlich, warum Eugen III. die Bitte um Übersetzung an Burgundio stellte: Er wollte bei den Verhandlungen Kenntnis der Ideenlage der griechischen Lehre haben — war doch Burgundio selber 1135—1138 als Dolmetsch mit einer offiziellen Delegation in Konstantinopel. B. konnte 117 Hss der Übersetzung des Burgundio noch vom 13. Jahrh. ab feststellen, von denen er 10 ältere und eine neuere (als Specimen der Entwicklung) in den textkritischen Apparat aufnahm, davon als beste und älteste Rom, Vat. lat. 313 (saec. 13). Für die Übersetzung des Cerbanus hat B. neben den beiden nur noch vorhandenen Hss auch die Zitationen bei den Reichersbergern herangezogen, wie er es in seiner früheren Edition dieser Übersetzung bereits tat (vgl. Schol 28 [1953] 475 f.). Er läßt Cerbanus vor 1144/45 übersetzen, da er zu dieser Zeit bereits von Gerhoh in Contra duas haereses benutzt ist. Burgundio hat nach B. erst 10 Jahre später (1153—1154) seine Übersetzung angefertigt. B. kommt zu diesem späten Datum vor allem durch die gut bezeugte Überschrift, die von Eugen († 1153) als „beatae memoriae" spricht. So erklärt sich auch, daß gegenüber den anderen von Burgundio übersetzten Schriften sich kein Widmungsschreiben an den Papst findet. Das würde die These von D. van den Eynde unterstützen, daß Petrus Lombardus erst 1155—1157 seine Sentenzenbücher fertiggestellt habe, was mir auch dogmengeschichtlich wahrscheinlich erscheint. Im übrigen ist es sehr interessant, daß B. auch diesmal in Fortsetzung seiner früheren Arbeit über die Überlieferungsgeschichte der Übersetzung des Burgundio (vgl. Schol 29 [1954] 157) feststellen kann, daß Grosseteste nicht mehr die Hochachtung vor Burgundios Werk zerstören konnte — selbst in England nicht, wo B. allein 24 Hss von Burgundio fand, also zweimal so viele als von Grosseteste.

Wichtige neue Quellen aus dem Schrifttum Gerhohs von Reichersberg auch zur genannten christologischen Lehre sind jetzt im 1. Bd. seiner *Opera inedita*

ausgezeichnet veröffentlicht und geben so einen weiteren Einblick in die damalige theologische Lage, wie sie von Reichersberg aus gesehen und gestaltet wurde. Die Edition bringt Gerhohs Expositio super canonem, den Libellus de ordine donorum Sancti Spiritus, den Liber de laude fidei, die Kampfschrift Utrum Christus homo Filius sit Dei naturalis und das christologische Opusculum ad cardinales. Cl., der auch zur Edition der Libelli de ordine donorum viel beigetragen hat, bringt in einem Anhang drei bisher unveröffentlichte oder nur teilweise gedruckte Briefe Gerhohs, darunter als 2. eine textkritische Edition des bekannten Briefes über die leibliche Aufnahme Mariens. Am wichtigsten ist der Brief an den Mag. Petrus. Typisch für Gerhohs genannte Lehre ist darin etwa der Satz: His liquido constat quod sicut aqua in vinum conversa priorem quidem essentiam retinuit, sed vini qualitatem accipiens in aliam speciem transivit, sic natura humana illa cuius divina est persona, essentiam quidem suam retinuit, sed gloriam divinitatis accipiens in aliam speciem transivit (359). Auch hier ist also deutlich, daß der Vorwurf des Monophysitismus auf Gerhoh nicht zutrifft (natura essentiam retinuit); aber in der Art der Assumptustheorie sind die Eigenschaften wie die „Ehre der Gottheit" zu eng auf die menschliche Natur übertragen worden: der konkrete Mensch wird ja stärker in dieser Theorie als in die Einigung aufgenommen betrachtet, nicht wie in der Subsistenztheorie die Humanitas (vgl. dazu Schol 14 [1939] 33 ff.). Diese ganze Darlegung zeigt wie in einem Schlaglicht den Unterschied zum Osten: Man bleibt nicht bei der Tradition stehen, sondern sucht im religiösen Fides quaerens intellectum tastend das Erlösungsgeschehen der Zeit näherzubringen. Es ist daher erfreulich, daß die Herausgeber nach Vollendung der Edition eine Gesamtdarstellung versprechen. Ich glaube übrigens, daß dieser Brief Gerhohs doch, der ersten Hypothese von Cl. entsprechend, nach dem Brief Rudigers an Petrus und dessen Brief an Otto von Freising anzusetzen ist, da die erneute Rückweisung des Vorwurfes, Petrus liebe nicht die ruhigen Wasser des Teiches Siloe, den Rudiger erhoben und den Petrus im Brief an Otto abgelehnt hat, im vorliegenden Brief vorausgesetzt wird (361, 15). Zweimal dürfte er in seiner doch auffallenden Art kaum erhoben worden sein. H. Weisweiler S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie. Protestantische Theologie. Religionsgeschichte

Welte, B., Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft (Freib. Universitätsreden, N.F., 19). gr. 8° (20 S.) Freiburg i.Br. 1955, Schulz. — Es ist nicht das geringste Zeichen echter Lebendigkeit innerhalb einer Wissenschaft, wenn immer wieder neu in ihr selbst nach dem eigenen Wesen und der eigenen Wesensstruktur gefragt wird. Wer die oft breit ausladenden Quästionen zu Eingang der mittelalterlichen Summen der Theologie kennt, weiß, wie sehr man schon damals, im Zeichen des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes, um derartige Fragen gerungen hat. Der Theologe, der heute die gleichen Fragen stellt, darf das, was damals zur Lösung geboten wurde, nicht ignorieren. Aber er darf sich nicht damit begnügen. Nicht um einer fadenscheinigen Modernität willen, sondern deshalb, weil die Jahrhunderte sich wandelnden geistigen Lebens, wenn anders man sie nicht völlig steril nennen will, neue Perspektiven und Sehweisen des Problems schaffen, die früher einfach nicht gegeben waren. W. geht in der vorliegenden Rektoratsrede in solchem Geist das Thema an. Gewiß, das Ergebnis ist nicht wesentlich von dem verschieden, was wir auch vorher schon über Wesen und Wesensstruktur der Theologie in ihrer unaufhebbaren Spannung zwischen Glaube und Vernunft wußten. Aber die Weise, wie er dies zeigt, und der Weg, den er, aus dem modernen Wissenschaftsverständnis und dem vom Existenzialismus befruchteten Daseinsverständnis kommend, zu diesem Ziel durchschreitet, ist weithin neu und stellt das Altbekannte in ein neues Licht, so daß auch der heutige Mensch sich dahinein zu geben vermag. Die „Formalismen" der früheren Lösungsansätze sind überholt und aufgehoben durch eine Problematik, die ihre wenn auch meist unausgesprochene Ausrichtung an den Offenbarungsquellen, zumal der Schrift, nicht verhehlt. Oder wie will man die gleich zu Anfang (7) vollzogene Bestimmung des Gegenstandes der Theologie („Die in Jesus Christus geschehene Offenbarung des Heiles Gottes oder des Reiches Gottes") anders verstehen? Ähnliches gilt von der zugrunde gelegten Bestimmung des Glaubens. W. zeigt so, wie die Fühlungnahme mit den Sehweisen und Ausdrucksformen der modernen Geisteswissenschaft zu einer wirklichen Bereicherung der Theologie führen kann. Bacht

Söhngen, G., Philosophische Einübung in die Theologie. kl. 8° (XIV u. 142 S.) Freiburg-München 1955, Alber. 7.80 DM — In diesem kleinen, aber gehaltvollen Bänddchen, das ein Beitrag zu dem heute immer wieder geforderten „Studium Universale" sein will, wird ein glückliches Gegenstück zu Lotz — de Vries, Welt des Menschen, geboten. Während letzteres als „Vorschule des Glaubens" mehr die inhaltlichen Voraussetzungen katholischer Theologie aus dem philosophischen Bereich einem weiteren Leserkreis erschließt, geht es S. vorwiegend um die formale Seite. Unsere Theologie ist nun einmal weitgehend in Sprache und Denkweise von der Philosophie der Griechen und des christlichen Mittelalters her bestimmt. In diese geistige Welt will S. einführen, wobei er sehr klar die großen problemgeschichtlichen Linien Plato—Augustinus bzw. Aristoteles—Thomas und bis auf Kant und Hegel aufzeigt. Schon der Titel „Einübung" deutet an, daß es dem Leser nicht unangemessen leicht gemacht werden soll. Es möchte darum scheinen, daß sich das Büchlein vor allem auch als Leitfaden für philosophisch-theologische Arbeitskreise eignet, zumal es einige Lateinkenntnisse voraussetzt, über die auch akademisch gebildete Leser nicht immer verfügen. Besonders hingewiesen sei auf die gelegentlichen Hinweise z. B. auf die Eigenart ästhetischen Erkennens und Sagens. „Wissenschaft", und damit Theologie als Wissenschaft, wird im Anschluß an Aristoteles—Thomas als scientia conclusionum verstanden, wobei aber auch auf die innere Problematik dieser Begriffsbestimmung eingegangen wird — sowohl hinsichtlich der Geschichtswissenschaft, speziell der historischen Theologie, wie überhaupt des eigentlichen Gegenstandes der Theologie. Die Lösung der „Gegenstandsaporie" sieht der Verf. dann in Folgendem: „Wenn auch

die theologischen Schlußsätze den förmlichen und eigentümlichen Gegenstand der Theologie bilden, so ist doch der Sinn dieser Konklusionstheologie das Verständnis der Glaubenswahrheiten selbst. Den vollen Gegenstand der Theologie in seiner förmlichen und zugleich sachlichen Gänze bilden ... die Glaubenswahrheiten im genaueren und zusammenhängenderen Verständnis durch wissenschaftliche Begriffsbildung" (129). Da sich die katholischen Theologen über das Wesen der Theologie, ihren Gegenstand und ihre Methode nicht ohne weiteres einig sind, wären hier Hinweise auf abweichende Auffassungen, besonders neuerer Theologen, wünschenswert gewesen. Eingehend und tiefgründig wird über „Wissen" und „Glauben" gehandelt. Vielleicht hätte hier etwas mehr herausgestellt werden können, daß Glauben, besonders im religiösen Sinne, im Unterschied zum Wissen prävalenter nicht sach-, sondern personbezogen ist (was die Sachbezogenheit natürlich nicht ausschließt). Die geoffenbarten Glaubenswahrheiten als Grundwahrheiten der Theologie werden in Analogie zu den prima principia der Philosophie gesetzt. Beide Ausgangspunkte seien selber nicht mehr beweisbar; der Fundamentaltheologie komme daher, wie der Fundamentalphilosophie, nur eine „Verteidigungsaufgabe" zu. Diese Formulierung scheint nicht ganz glücklich. Mit Recht betonen doch die meisten Fundamentaltheologen, daß ihre Aufgabe nicht bloß „Apologetik", sondern auch und vor allem der positive Nachweis der Tatsache der Offenbarung bzw. der „äußeren Glaubwürdigkeit der Offenbarung" sei, wie auch S. selbst sagt. Das ist aber doch mehr als eine bloße Verteidigung, es ist positiver Nachweis der rationabilitas fidei. Es soll noch ein 2. philosophisches Bändchen folgen, in dem wohl manches stehen wird, was man hier vermissen könnte. Bulst

Riedmann, A., Die Wahrheit des Christentums. Bd. IV: Die Wahrheit über die vier Letzten Dinge. gr. 8° (XVI u. 358 S.) Freiburg (1956), Herder. 21.80 DM; Subskr. 18.80 DM — Der Schlußband der großen modernen Apologie des Christentums, noch aus der Hand des am 2. Dezember 1954 verstorbenen Verf., liegt nunmehr vor. Er behandelt die Eschatologie, also die Wahrheit über Tod, Gericht und Auferstehung, Himmel, Fegfeuer und Hölle. Damit wird ein Thema aufgegriffen, das auch frühere Darstellungen der katholischen Apologie einbezogen haben. Der Grund hierfür mag in der Tatsache zu suchen sein, daß gerade die Eschatologie in der heutigen Zeit mißdeutet oder angegriffen wird. Der Verf. hat besonders in diesem Bd. mit großem Geschick die Ergebnisse der vergleichenden Religionsgeschichte ausgewertet. Allerdings kommen dabei die dogmatischen Fragen, die in der Eschatologie den ersten Platz einnehmen müssen, etwas zu kurz. So kann man bedauern, daß die Texte aus der Heiligen Schrift, aus den Vätern, aus den kirchlichen Lehrentscheidungen ohne nähere Erklärung aneinandergereiht werden und den dogmatisch nicht geschulten Leser vor schwierige Probleme stellen. Selbst die Parallelen oder Antithesen aus anderen Religionen laufen dadurch Gefahr, die ihnen an sich zukommende Bedeutung einzubüßen. Dieser Übelstand ist freilich schwer zu vermeiden, sobald einmal ein Thema apologetisch bearbeitet wird, das von Hause aus in die Dogmatik gehört. Der Theologe wird indes die reiche Materialsammlung dankbar benutzen, obschon auch er sich erst um eine Einheit des Stoffes bemühen muß. Auf jeden Fall spürt man etwas von der inneren Ergriffenheit und dem tiefen Ernst, die dem Verf., der selber an der Schwelle der Ewigkeit stand, die Feder geführt haben. S. 327 findet sich ein sinnstörender Druckfehler: statt „möglich" muß es „unmöglich" heißen (Zeile 10 von oben). Beumer

Schückler, G., Die christologische Verfaßtheit der natura humana: Catholica 11 [1956] 51—64 — Der Titel dieses Aufsatzes läßt kaum vermuten, daß in ihm eigentlich das Formalprinzip der Apologetik untersucht werden soll. Mit Berufung auf moderne Autoren, vor allem E. Berbuir und H. de Lubac, wird der Nachweis angestrebt, der Weg zum Glauben müsse von der Fülle des Glaubens herkommen und sich im Lichte des Glaubens bewegen. Denn, so sagt S., „die Apologetik ist gebunden an Christus, an das in Schrift und Tradition vorliegende, durch die Kirche verbürgte und gedeutete Zeugnis über Christus. Wenn Apologetik anders betrieben wird, nämlich aus der ‚reinen Vernunft' heraus, dann steht sie nicht mehr in der bezeugenden und zeugenden Kraft des Heiligen Geistes, sondern ist ein nur-

menschliches Zeugnis" (61). Die energische Betonung der Apologetik als einer theologischen Wissenschaft verdient uneingeschränkte Zustimmung, aber die Andeutungen für ihre Methode schießen u. E. über dieses Ziel hinaus. Sie unterscheiden nicht genug zwischen Grund und Zielpunkt der Beweisführung und verwechseln das logisch Erkennbare mit dem ontologisch Vorhandenen. Beumer

Willem van Zoeterwoude, Sola Scriptura, Traditie en Schrift, Met een voorwoord van *N. G. M. van Doornik* M. S. C. kl. 8° (141 S.), Haarlem 1955, Gottmer. 3.75 fl. — Ein ungemein interessantes Büchlein. Hinter dem Pseudonym verbirgt sich ein ehemaliger Protestant mit katholisierenden Neigungen, der sich aber nicht der katholischen Kirche angeschlossen hat. Er ist sehr bewandert in Exegese, Archäologie und Kirchengeschichte und gibt seinen kritischen Gedanken über das Hauptproblem, das zwischen den beiden Konfessionen steht, das Problem „Schrift und Überlieferung", in überaus lebhafter und anregender Weise Ausdruck. Besonders muß die ehrliche Offenheit für ihn einnehmen. Die Ausführungen, auch die zu den anderen Unterscheidungslehren (Unfehlbarkeit der Kirche, Marienverehrung, Meßopfer, Fegfeuer und Heiligenkult, Rechtfertigung und gute Werke), sind wesentlich katholisch. Allein vor der päpstlichen Unfehlbarkeit scheint er sich noch ein wenig zu fürchten, aber nur, weil er sie zu menschlich sieht und Inquisition und Hexenprozesse nicht gut mit ihr vereinbaren kann. Aber wenn er schon an den Beistand des Hl. Geistes für die gesamte Kirche glaubt, so fehlt nur *ein* Schritt bis zu der Überzeugung, daß derselbe Beistand dem Haupte der Kirche (für ganz bestimmte Funktionen, die Kathedralentscheidungen) die menschliche Irrtumsfähigkeit nimmt. Man könnte sich fragen, warum der Verfasser auf halbem Wege stehen bleibt. Allem Anschein nach, weil er von der Una Sancta die Vereinigung von Protestantismus und Katholizismus und der auf beiden Seiten vorhandenen Werte erwartet, wobei er ersterem den Besitz der Gewissensfreiheit und des Rechtes des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft zuschreibt. Der katholische Standpunkt wird zwar anerkennen, daß die Reformation auch der Kirche Nutzen gebracht hat und daß Teile der ganzen Wahrheit bei den Getrennten verblieben sind, aber die Una Sancta ist niemals für ihn etwas anderes als das, was bereits Wirklichkeit ist, die eine, heilige römisch-katholische Kirche. Das Vorwort schrieb ein katholischer Theologe.
Beumer

Kerygma und Mythos: Bd. 4: Die oekumenische Diskussion (Theol. Forschung, 8). gr. 8° (238 S.) Hamburg-Volksdorf 1955, Reich. DM 12.—. — Bd. 5: Die Diskussion innerhalb der katholischen Theologie (ebd., 9). gr. 8° (172 S.) ebd. 1955. DM 10. —. — In dem Beitrag „Für und gegen die Entmythologisierung der ntl. Botschaft" wurde bereits auf diese beiden Bände hingewiesen (vgl. Schol 30 [1955] 513, Anm. 1). In dem 4. Band bilden die beiden Beiträge von *I. Henderson*, Mythos im Neuen Testament (133—167), und von *G. Brønsted*, Zwei Weltauffassungen — zwei Sprachen (169—238) wohl das Kernstück. H. (Oxford) gibt eine Analyse des grundlegenden Aufsatzes von Bultmann, Neues Testament und Mythologie, und nimmt im einzelnen kritisch dazu Stellung. Nach ihm „können die historischen Tatsachen von Jesus und das mythologische Element in seinem Leben nicht ganz die untergeordnete Rolle spielen, die Bultmann ihnen zuweist" (162). Andererseits leugne Bultmann nicht das Übernatürliche, sondern lehne das Mythologische, wie er es sieht, ab, weil es dem Übernatürlichen, d. h. der eschatologischen Tatsache Jesus Christus nicht gerecht werde (167). B. (Dänemark) nimmt in seinem Beitrag auf dem Hintergrund der kirchlichen Tradition seines Landes, vor allem im Geiste Grundtwighs zu Bultmann Stellung. Er sucht die Unmöglichkeit darzutun, sich bei der Verkündigung einer wissenschaftlichen Sprache zu bedienen und auf die mythologische Sprache zu verzichten. Trotz seiner Nähe zu K. Barth lehnt er aber die Frage des Vorverständnisses nicht wie H. Traub von vornherein ab. „Beugen wir uns vor der weltlichen Sprache des modernen Weltbildes", sagt er, „so haben wir kein Recht, nur Dämonen, die Auferstehung usw. abzuschaffen, sondern *müssen* auch das abschaffen, was das Evangelium von Verantwortung, Nächstem, Leben, Opfer und Gott redet" (232 f.). Außerdem enthält dieser Band Beiträge von *H. F. Dressel* (Brasilien), *Sherman E. Johnson* (Californien), *H. Ott* (Schweiz), *L. M. Pákozdy* (Un-

garn), *J. B. Soucek* (Tschechoslowakei) und *R. G. Smith* (England). — Der 5. Band will dem evangelischen Leser die Stellung der katholischen Theologen zu Bultmann's Entmythologisierungsforderung zugänglich machen. Zu Wort kommen hier: *K. Adam* (Tübingen), *A. Fechter* + *J. P. Michael* (Freiburg), *J. De Fraine* (Belgien), *H. Fries* (Tübingen), *J. Hamer* (Belgien), *A. Kolping* (Bonn, jetzt Münster), *R. Marlé* (Frankreich) und *R. Schnakenburg* (Bamberg). Die hier abgedruckten Arbeiten finden sich verzeichnet in Schol 30 (1955) 519, Anmerkung 10 13 15 16b 17. Es ist selbstverständlich, daß alle die Forderung nach Entmythologisierung im Sinne Bultmanns ablehnen, wenn sie auch für sein Anliegen durchaus Verständnis haben.

Brinkmann

Nygren, A., Christus und seine Kirche. 8° (84 S.) Göttingen 1956, Vandenhoeck & Ruprecht. DM 5.80. — Die Schrift ist ein neues Dokument der ernsten Bemühungen um die Einheit der Christenheit. Als Ansatzpunkt wird richtig herausgestellt: Christus selbst; nicht bloß sein Wort, sondern seine Person, seine Messianität. Es wird die erfreuliche Tatsache konstatiert, daß heute in der (protestantischen) Theologie im Unterschied zur Theologie um die Jahrhundertwende Jesus der Christus wieder als *das* Thema des Evangeliums erkannt ist. Dafür ist wesentlich die alttestamentliche Vorgeschichte. Die oft zu leicht genommene Spannung zwischen der messianischen Verheißung und der Erfüllung in Christus wird betont: Erst in ihm findet der Messiasgedanke seine eindeutige Bestimmtheit. Von einer „totalen Umformung des atl. Messiasgedankens" durch Jesus kann man aber doch nicht gut sprechen. Man muß auch die Gleichnishaftigkeit mancher messianischer Aussagen des A.T. in Rechnung stellen (die allerdings zum Teil erst in Jesus als solche offenbar wird); ferner daß die Erfüllung wesentlicher Züge bis zur Parusie noch aussteht. Nicht recht verständlich ist, warum unter den „wesentlichen Zügen der Gestalt Christi" sein Anspruch, „der Sohn" zu sein, kaum berücksichtigt wird. Das „Messiasgeheimnis" sei nicht nur daraus zu erklären, daß Jesus vom Volk nicht mißverstanden werden wollte. Er sollte vielmehr in seinen Erdentagen der „heimliche" Messias, „prinzipiell incognito", sein. Das wird aber doch den evangelischen Berichten nicht gerecht. Jesu Predigt des Evangeliums, seine Rede in Macht, die von ihm selbst provozierte Messiasproklamation beim Einzug in Jerusalem usw. sind doch eindeutig messianische Selbstoffenbarung. Im besonderen sollte man den messianischen Offenbarungscharakter der Wunder Jesu nicht in Frage stellen. Sehr Schönes wird im Anschluß an das Weinstockgleichnis und die Paulusworte vom „Leib Christi" über die wesentliche Zusammengehörigkeit von Christus und Kirche gesagt. Darum sei überall, wo Kirche sei, auch ihre Einheit (mit Christus und in sich selber) gegeben, die auch durch Schisma und Häresie nicht zerstört werde. Doch sei die Sichtbarmachung dieser Einheit eine stete Aufgabe für die Christen. Verwirklicht sei Kirche, wo immer „Christus selbst gegenwärtig (ist) in der konkreten menschlichen Gemeinschaft, in der sein Wort verkündet wird und die Sakramente ausgeteilt werden. Wo das geschieht, da ist σῶμα Χριστοῦ, da ist Christi Ecclesia" (64). Aber: Wo wird wirklich *sein* Wort verkündet? Die Wahrheitsfrage wird — im Blick auf das so verschiedene Verständnis des Evangeliums — wohl gelegentlich berührt, aber doch, wie es scheint, nicht in ihrem vollen Gewicht gesehen. Und wo ist Vollmacht, die Sakramente zu spenden? Die heute im Protestantismus sonst lebendige Diskussion um das Amt in der Kirche kommt nicht zur Sprache, desgleichen nicht die Petrusfrage (obwohl Matth 16 anerkannt wird). Wenn damit auch sehr wesentliche Fragen über „Christus und Kirche" unberührt bleiben, so sei doch abschließend betont, daß in dieser ernsten und wohltuend unpolemischen Schrift vieles Wichtige und echt Christliche zu diesem so zentralen Anliegen ins Licht, zum Teil auch in neues Licht gestellt wird. Bulst

Heussi, K., Die römische Petrustradition in kritischer Sicht. 8° (VIII u. 77 S.) Tübingen 1955, Mohr. DM 6.80. — Mit dieser Schrift möchte H., nachdem er „seit 1936 immer und immer wieder zu dem Problem zurückgekehrt" sei, endgültig mit dem Petrusproblem abschließen. Seine Einstellung ist die gleiche geblieben. Kennzeichnend ist schon die Abwertung der Quellen, die immer möglichst spät datiert und als unecht erklärt werden: „Die Ignatianen (können) unmöglich dem Anfang des 2. Jh. angehören" (33). 1 Petr ist „fraglos unecht", „mit dem geschichtlichen Petrus

und seinem Kreis hat der Brief nichts zu tun" (36. 40). Joh 21 sei nicht älter als 125/150 usw. Auf ein neues Argument, das H. zum Ausgangspunkt seiner Darlegungen nimmt, sei kurz eingegangen. Gal. 2, 6 sagt Paulus über die drei „Säulen": „ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει". H. folgert daraus, daß sie alle drei, d. h. Jakobus, Kephas und Johannes, zur Zeit der Abfassung von Gal (um 56) bereits tot waren. Sonst hätte Paulus nicht schreiben können: „ἦσαν". Damit sei allen Spekulationen über einen Romaufenthalt des Petrus „der Boden entzogen" (8). Das Argument ist in der Tat radikal. H. ist bereit, jede Konsequenz dafür in Kauf zu nehmen: Da der *Herrenbruder* Jakobus nach Josephus erst im Jahre 62 starb, muß er gegen den consensus communis annehmen, daß der in 2, 9 genannte Jakobus der *Zebedäer* ist, (während 1, 19 und 2, 12 der *Herrenbruder* gemeint ist!). Die Reihenfolge der Namen in 2, 9 wird damit vollends unverständlich: Petrus an 2. Stelle, zwischen den Zebedäussöhnen! H. rechnet mit einem Abschreibefehler (!). Doch ist die Lesart des Textus receptus als lectio longe difficilior zweifellos die ursprüngliche. Da Petrus in 1 Cor 9, 5 noch als Lebender erwähnt wird, müßte Gal nach 1 Cor geschrieben sein. Petrus müßte just in dem kurzen Zeitraum zwischen den beiden Briefen — H. meint 55/56 — gestorben sein! Das Apostelkonzil müßte noch vor dem Tode des Zebedäers Jakobus, d. h. vor Ostern 44 (Apg 12, 1), stattgefunden haben. Denn: „Der Herrenbruder hatte an der Sonderbesprechung (Gal 2, 2) nicht teilgenommen" (7). „Die Verwirrung ist durch die Reaktion von Apg 15 angerichtet worden" (7). Die Bekehrung des Paulus muß H. infolgedessen (gemäß Gal 1, 18 und 2, 1) spätestens in das Jahr 30 verlegen (!), falls sich nicht „die Dinge in der Erinnerung des Paulus bis zur Abfassung des Gal etwas verschoben haben" (60). Das Erstaunliche ist, daß H. diese Schwierigkeiten größtenteils selber sieht. Er legt trotzdem seine Auslegung von Gal 2, 9 nicht etwa als Hypothese vor, sondern als Fundament seiner ganzen Beweisführung, auf das er immer wieder zurückkommt: „Aus Gal 2, 9 ergibt sich ... eindeutig, daß er (Petrus) nicht mehr am Leben war" (10). Die einzig logische Folgerung aus all den absurden Konsequenzen, die sich aus seiner Auslegung ergeben, hat H. nicht gezogen, daß nämlich an seiner Exegese des „ἦσαν" etwas nicht stimmt. Bereits Th. Zahn hatte eine einfache Lösung geboten: Paulus schreibt „ἦσαν" weil er an das Konzil dachte. Für die Gegenwart läßt sich unmittelbar daraus gar nichts folgern. H. wirft den konservativeren Historikern immer wieder Tendenz vor; selten aber wird wohl die Macht des Apriori so deutlich wie in seiner Schrift.

Bulst

Münter, W. O., Begriff und Wirklichkeit des geistlichen Amts (Beitr. z. Evang. Theol., 21). 8° (94 S.) München 1955, Kaiser. DM 6.—. — Der Verfasser dieser Untersuchung des protestantischen Verständnisses vom geistlichen Amt ist im Jahre 1941 gefallen. Die vorliegende Schrift stellt den 2. Teil seiner theologischen Dissertation über „Die Grundfragen der Soziologie in ihrer Anwendung auf die evangelische Kirche" dar. Der 1. Teil war bereits 1941 als 5. Band der gleichen Sammlung unter dem Titel „Die Gestalt der Kirche ‚nach göttlichem Recht'" veröffentlicht worden. M. hatte sich nach Abschluß des Jurastudiums der evangelischen Theologie zugewandt. Die Themastellung seiner Dissertation ist Ausdruck der theologischen Neubesinnung, wie sie den Männern der Bekennenden Kirche, zu denen er mit ganzem Herzen gehörte, aufgegeben war. Seine juristische Vorbildung legte es nahe, den unausweichlichen Fragen des evangelischen Kirchenrechts ein besonderes Augenmerk zu schenken. In kritischer Auseinandersetzung mit den bekannten Thesen R. Sohms gelangte er zu der Erkenntnis, daß die kirchliche Ordnung durch das Amt eine wirkliche gottgesetzte Rechtsordnung ist, allerdings „sui generis" (vgl. „Die Gestalt der Kirche"). In der vorliegenden Abhandlung geht er nun daran, den Umfang dieser Ordnung festzustellen. Er bestimmt sich aus dem Geltungsbereich des ius divinum. Vier Fragen werden von daher gestellt: I. Die Einheit des Amtes und die Gleichordnung der Amtsträger. II. Die Funktionen und die Autorität des Amts. III. Die Bestellung der Amtsträger. IV. Das Verhältnis von Amt und Gemeinde. Im Rahmen dieser Untersuchungen gelangt M. zu einer Reihe von Feststellungen, die für das Verständnis des evangelischen Kirchenrechts wichtig sind. So etwa der Nachweis, daß die von Sohm u. a. behauptete These irrig ist, wonach nur die Calviner, nicht aber die Lutheraner eine göttlich-rechtliche Verfassung der Kirche anerkennen. Ebenso-

wenig gehe an, mit Sohm zu behaupten, daß Calvin eine im ius divinum begründete Vielheit der Ämter, Luther dagegen nur das eine ministerium ecclesiasticum behauptet habe. Vielmehr gebe es für beide nur *ein* Amt — soweit es auf die göttlichrechtliche Ordnung ankommt. Somit gibt es keine Hierarchie ex iure divino. Wohl hatten im vorigen Jahrhundert Stahl, Vilmar u. a. versucht, das Bischofsamt im Luthertum stärker in Geltung zu bringen, das nach Vilmar sogar Träger einer besonderen Gewalt, nämlich der Jurisdiktionsgewalt, sein soll. Aber nach M. hat diese Konzeption keine hinreichende Stütze in den protestantischen Bekenntnisschriften. — Die Funktionen dieses einen ministerium ecclesiasticum werden, wie in der katholischen Theologie, zusammengefaßt in der potestas ordinis und der potestas iurisdictionis. Nur wird damit etwas anderes gemeint. Die potestas ordinis betätigt sich in Verkündigung und Sakrament. „Sie ist ... konstitutiver Faktor göttlichen Rechts in diesem Sozialgebilde Kirche, auf welchen dieses immer Anspruch erheben muß, sofern es sich nicht seines Wesens begeben will" (18). Problematischer ist die Bestimmung der potestas iurisdictionis. Sie umfaßt die Sündenvergebung (wiewohl diese in Apol. XIII, 4 „sacramentum paenitentiae" heißt), die Lehrzucht und die Sittenzucht durch Exkommunikation derer, die straffällig geworden sind. Gerade hinsichtlich der Sittenzucht verwahrt sich M. gegen Sohms Unterstellung, als seien die Reformierten im Gegensatz zu den Lutheranern in die „römisch-katholischen Grundanschauungen von der sichtbaren Kirche Christi als einer nach rechtlicher Art gestalteten äußeren Gemeinschaft" zurückgefallen (22). Denn hinter dieser Auffassung stehe Sohms Konzeption von der lutherischen Kirche „als einer unsichtbaren, nicht äußerlich geordneten Größe" (ebd.). Auch im Begriff des Zwanges will M. nicht das eigentliche Unterscheidungsmal zwischen lutherischer und römischer Auffassung der Jurisdiktionsgewalt sehen. Denn das Wort Gottes ist nicht nur Evangelium, sondern auch Gesetz und enthält so auch das Moment des Zwanges. Der Mensch ist „oftermals mit dem Knüttel der Strafen und Plagen in den Gehorsam Christi zu zwingen" (Solida Declar. VI, 24). — M. geht dann auch auf die umstrittene Frage ein, ob die Pfarrer die Jurisdiktion in Vertretung der Gemeinde als deren Organe ausüben. Es geht also um die Frage nach der demokratischen Struktur der protestantischen Kirche. M. kommt hier, im Unterschied zu bekannten evangelischen Theologen, zu der These, daß die Jurisdiktion zwar der ganzen Kirche gegeben ist und daß die Amtsträger daher nur eine Gewalt ausüben können, die der ganzen Kirche gehört. Aber gleichwohl sind sie nicht die delegierten Vertreter der Kirche. Sondern ihnen gehört die Gewalt aus Christi Befehl. Die Kirche beruft nicht ihre Vertreter, sondern sie bestellt Menschen in das ihr von Gott geschenkte Amt. Der ganzen Kirche gehört die Schlüsselgewalt, aber nur den Amtsträgern wird der Auftrag, sie auch zu betätigen. M. gibt zu, daß dies eine „keineswegs sehr klare Verhältnisbestimmung" ist (31). Aber sie entstamme eben dem Bemühen, „gegen den hierarchischen Anspruch des römischen Standessakraments den Grundsatz des allgemeinen Priestertums geltend zu machen", ohne dabei — gegen die Schwärmer — die göttliche Anordnung des Amtes preiszugeben. — Diese kurzen Hinweise müssen hier genügen. Sie zeigen, mit welcher Energie und Selbständigkeit der Verfasser sein Thema angeht. Aber ein Wort muß noch beigefügt werden. Wir sagten, daß die Schrift dem Aufbruch der Bekennenden Kirche entstammt. Es war nicht nur die Zeit einer Erneuerung des evangelischen Kirchenverständnisses, sondern auch die Zeit, in der die Konfessionen einander so hoffnungsvoll näher gekommen sind. Um so enttäuschter ist der katholische Leser, wenn er zwar durch das ganze Buch hindurch Hinweise mehr oder minder ablehnender Art auf das Kirchenrechtsdenken der römisch-katholischen Theologie findet, aber, so weit ich sehen kann, M. sich nirgends die Mühe gemacht hat, auch nur ein katholisches Werk zu zitieren, geschweige sich mit ihm auseinanderzusetzen. Würde er nur ein Geringes von dem Bemühen, die innerprotestantischen Spannungen zu überbrücken, dazu aufgewandt haben, dem katholischen Standpunkt gerecht zu werden, würde man sich von der Arbeit reichere Frucht erwarten dürfen. Hinzukommt, daß M. wesentliche Elemente des Kirchen- und Kirchenrechtsverständnisses als „römisch" hinstellt, die in Wirklichkeit urchristlich sind, jedenfalls längst vor dem großen Schisma von 1054 entwickelt waren. Es ist ein nicht leicht aufzulösendes Rätsel, warum man zwar dem Urteil der im 16. Jahrhundert entstandenen Bekenntnisschriften ein so entscheidendes Gewicht beilegt, sich aber mit solcher Unbekümmert-

heit von der Kirche der vorangehenden fünfzehn Jahrhunderte distanziert, ohne sich von daher auch nur eine ernstliche Frage vorgeben zu lassen. Bacht

Poschmann, B., Die Kirchengliedschaft: MissRelWiss 39 (1955) 177—194 257—268. — Es ist die letzte Veröffentlichung des am 16. Juni 1955 verstorbenen Dogmatikers von Münster. Da man sie wohl kaum an dieser Stelle suchen dürfte, sei eigens darauf hingewiesen. P. bespricht die rechtliche Abgrenzung der Kirchengliedschaft, wobei er sich mit Recht gegen K. Mörsdorf wendet und beachtliche Gründe für den Ausschluß des haereticus occultus beibringt (gegen K. Rahner). Dann folgt das 2. Kap.: Kirchengliedschaft auf Grund der inneren Christusverbindung trotz Fehlens der rechtlichen Voraussetzungen. Hier vertritt P. die heute allgemeine Ansicht von der Heilsmöglichkeit außerhalb der sichtbaren Kirche, ist aber in den Formulierungen etwas extrem, so z. B. wenn er sagt: „Der außerhalb der sichtbaren Kirche Gerechtfertigte, in dem das Ziel, welchem die äußere Kirche zu dienen hat, verwirklicht ist, darf einen unvergleichbar größeren Anspruch darauf erheben, Glied der Kirche, des Leibes Christi zu sein als der von Christus getrennte Todsünder innerhalb der sichtbaren Kirchengemeinschaft" (266). Uns möchte scheinen, daß damit der personale Aspekt des übernatürlichen Heils mit dem sozialen Aspekt der kirchlichen Gliedschaft verwechselt ist. Beumer

Philips, G., Der Laie in der Kirche. Eine Theologie des Laienstandes für weitere Kreise (Wort und Antwort, 14). 8° (375 S.) Salzburg 1955, Müller. 12. — DM — Wenn man sich durch den Untertitel nicht zu falschen Erwartungen bringen läßt, bietet das vorliegende Werk des Löwener Dogmatikers sehr viele Anregungen. In lebendiger Sprache verfaßt, bietet es eine Fülle von praktischen Beobachtungen und Hinweisen. Diese gründen sich alle auf der Offenbarung entnommene Voraussetzungen. Was die Laien zu *tun* haben, wird immer wieder aus dem abgeleitet und aufgezeigt, was die Laien sind. Der Ton liegt aber in weitestem Ausmaß auf dem, was die Laien zu tun haben. Das gilt sowohl für den Gesamtaufbau des Buches wie auch für die Durchführung seiner einzelnen Teile. Was dabei zutage gefördert wird, ist sehr anregend und bedeutsam. Eine „Theologie des Laienstandes" aber ist es nicht eigentlich. Die theologischen Grundlegungen sind nämlich immer nur recht kurz, kaum in systematisch durchsichtigen Aufbau gebracht und im einzelnen wenig durchgeführt. Man bekommt eigentlich immer nur Hinweise und Andeutungen. Darin liegt wohl eine gewisse Schwäche des Buches. Gewiß ist es heute sehr wichtig, das praktische Verhalten von Klerus und Laientum in der Kirche und gegenüber der Welt vor Einseitigkeiten nach allen Seiten zu bewahren und im Eingehen auf konkrete Situationen zu klären. Dafür wäre man auf jeden Fall dankbar, und darin gibt das Buch von Ph. sehr viel. Angesichts so vieler Unklarheiten aber, die nun einmal bezüglich des Wesens des Laientums und seines Verhältnisses zum Klerus bestehen, wäre es doch sehr bedeutsam, zunächst einmal wirklich eine „Theologie des Laienstandes" zu geben, und aus den Gegebenheiten der Offenbarung und der theologischen Durchdringung, die das Offenbarungsgut auch in diesem Punkt erfahren hat, ausführlicher herauszustellen, was die Kirche und was in ihr das Laientum ist. Die Themen, die Ph. zur Sprache bringt, böten Gelegenheit und Anlaß zu ausführlicher theologischer Klärung des Wesens der Laien. Die drei ersten Kapitel geben eine gewisse Grundlegung: Es wird von der Stunde der Laien gesprochen, die heute geschlagen hat. Dann werden die aus der Ekklesiologie zu gewinnenden Prinzipien dargelegt und das Wirkfeld der Laien abgesteckt. Die nächsten drei Kapitel behandeln das Verhältnis der Laien zum Priesteramt, Lehramt und Hirtenamt. Hier hätte unserer Meinung nach manches in der rechten Begründung und Einordnung dieser drei Ämter und ihrer Zuordnung zum Werke Christi deutlicher gemacht werden können (ein Desiderat, das Ph.s Werk mit anderen ekklesiologischen Traktaten gemeinsam hat). Die letzten vier Kapitel gehen noch mehr ins Praktische: Es wird von der Katholischen Aktion gesprochen, deren Wesen auch hier nicht von der Unklarheit befreit wird, in dem es allenthalben noch steht (z. B. wie unterscheidet sich Katholische Aktion vom Laienapostolat überhaupt? Was bedeutet der „bevollmächtigte Auftrag", kraft dessen sie arbeitet, über die jedem Christen obliegende Pflicht zum Wirken in die Umwelt hinaus?). Es wird dann vom Laienapostolat in

seinen Beziehungen gesprochen (ist es richtig, Laientum dem Ordensstand in einer Weise gegenüberzustellen, die ähnlich aussieht wie die Polarität Priestertum-Laientum, wo es sich doch in beiden Fällen um verschiedene Dimensionen handelt?) und von der Frage nach der spezifischen Laienfrömmigkeit. — Wenn uns auch sehr viele Fragen unklar zu bleiben scheinen, so bleibt bestehen, daß von dem Buch reiche Anregungen ausgehen und es auch deshalb lesenswert ist, weil manche Fragen und Probleme hier aus der Sicht der belgisch-französischen Situation gesehen werden, was unserer deutschen Sicht bedeutsame Ergänzungen zu geben vermag. — Verdienstvollerweise haben die Übersetzer, *B. Häring C.S.S.R. und V. Schurr C.S.S.R.*, den einzelnen Kapiteln eine reiche Literaturangabe und den Anmerkungen wichtige Ergänzungen beigegeben, die bisweilen sogar bis zu gewissen Richtigstellungen der Aussagen des Verfassers gehen. Leider wird das Personenregister wie auch das Sachregister im Gebrauch beeinträchtigt, da alle Seitenzahlen um drei Seiten verschoben sind. Semmelroth

Newman, J. H., Predigten. I. Pfarr- und Volkspredigten, Bd. 6 u. 7. Eingel. u. übertr. von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten. 8° (400 und 254 S.) Stuttgart 1954 u. 1955, Schwabenverlag. 20.— DM; Subskr. 18.— DM. — Die beiden vorliegenden Bände setzen die Gesamtherausgabe der Predigten Newmans fort, des näheren die vollständige Edition der Pfarrpredigten, welche Newman zwischen den Jahren 1825 und 1843 zumeist in Saint Mary's in Oxford gehalten hat. Wir wissen, daß diese Predigten, die in ihrer formalen Anlage so wenig dem Bild entsprechen, das wir uns gewöhnlich von Meisterpredigten machen, auf die Menschen, die sich damals jeden Sonntag um 16 Uhr um die Kanzel des jungen Oxforder Professors drängten, einen nachhaltigen Eindruck gemacht haben. Man darf hier nicht nach rhetorischen Glanzleistungen suchen. Den Charakter dieser Predigten hat A. Läpple (Der Einzelne in der Kirche, München 1952, 136) sehr treffend gekennzeichnet, wenn er sie „das monologische Ringen eines gläubigen, modernen Denkers um die Realisierung der christlichen Wahrheit und um die Verwirklichung des Glaubenszeugnisses" nennt. Wiewohl diese Ansprachen aus Newmans anglikanischer Zeit stammen, liest auch der katholische Leser sie ohne Anstoß. Handelt es sich doch durchweg um ethische Themen, die freilich immer aus dem Dogmatischen begründet werden. Dabei drängt Newman gemäß seinem Sinn für das Konkret-Praktische über das bloß Abstrakt-Prinzipielle hinaus zu tätiger Entscheidung. Das Ethos unbedingter Wahrhaftigkeit und Lauterkeit, das aus jeder Seite spricht, nimmt auch den heutigen Leser immer wieder gefangen. Zumal für den Priester und Theologen bieten sich hier reiche Anregungen für die Meditation. In einer Zeit, in der auch die Predigt des Gotteswortes unter das ertötende Gesetz der Hast und der Oberflächlichkeit geraten ist, erfüllt es uns mit Wehmut, wenn wir sehen, in welch einläßlicher Breite und eindringender Tiefe Newman seine Gemeinde ansprechen konnte. Wenn es wahr ist, daß jede rechte Predigt ins Gebet führen muß (wie sie aus dem Gebet entspringt), dann sind hier klassische Vorbilder echter Verkündigung geboten. Gerade weil hier die Sache selbst zu Wort kommt unter weitgehendem Absehen von aller momentanen Effekthascherei, bedeutet auch der Abstand der über hundert Jahre, die uns von der Entstehung dieser Predigten trennen, kein Hindernis wirkungsvoller Begegnung. — Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß auch diese Bände durch die glänzende Sprache, der man es kaum anmerkt, daß es sich um eine Übersetzung handelt, und durch die vorzügliche Ausstattung alles Lob verdienen, das wir ihren Vorgängern gespendet haben. Bacht

Bekenntnis zur katholischen Kirche. Mit Beiträgen von *M. Giebner, R. Goethe, G. Klünder, H. Schlier* herausg. von *K. Hardt.* 8° (193 S.) Würzburg 1955, Echter-Verlag. 7.50 DM. — Das Buch, das wir hier anzeigen, hat in dem Jahr seit seinem Erscheinen schon seine Geschichte gehabt. Was Herausgeber und Verlag wohl kaum erhoffen konnten, ist geschehen: in kurzer Frist wurden vier Auflagen von je 5000 Exemplaren notwendig. Das Buch fand also Einlaß bei einer großen Leserschaft; es wurde diskutiert, von vielen begeistert aufgenommen, von anderen, wenigen abgelehnt. Es wurde zu einem Zeichen also, an dem sich die Geister schie-

den. So hat es eine Mission erfüllt, die weit über den Bereich der katholischen Kirche hinausreicht. Daß es Widerspruch finden würde, war vorauszusehen, wiewohl man bisweilen über den Ton der Ablehnung erschrecken möchte, zumal wenn solch scharfe Verurteilung von denen kommt, die ein gutes Stück des Weges mit den Männern gemeinsam gegangen waren, die hier Zeugnis geben. Aber auch so können die Kritiker nicht hindern, daß die Frage nach der Einen Kirche weitergeht. Mochte für manche im Zug der Zeit über den wohlwollenden und vornehm-distanzierten Debatten über Christentum hüben und drüben die letztlich entscheidende Frage nach der Wahrheit und nach der wahren Kirche entschwunden sein, hier wird sie eindringlich gestellt und sehr ernst genommen. Daß die vier Wege in die katholische Kirche, die hier geschildert werden, solch individuelle Noten tragen, läßt etwas von der umfassenden Fülle verspüren, die dieser Kirche eigen ist. Besonderer Dank gebührt den Verfassern dafür, daß sie sorgsam darauf bedacht sind, die Brüder nicht zu kränken, von denen sie sich durch die Konversion trennen mußten. Die katholischen Leser zumal werden ihnen dafür zu danken haben, daß sie ihnen aus der Unmittelbarkeit ihrer Erfahrung und ihres Erlebens heraus Aspekte der katholischen Kirche zu sehen geben, die in solcher Intensität nur der zu entdecken vermag, der aus der Ferne heimkehrt. Darüber hinaus bieten die einzelnen Beiträge, ich denke vor allem an denjenigen von H. Schlier, wertvolle Einsichten in die zwischen den Konfessionen zur Zeit ausgetragenen Kontroversen. So möchte ich vor allem auf die klärenden Worte zu dem immer wieder vorgetragenen Einwand von der im Katholizismus gesuchten „Sicherheit" und „Verfügung über den Geist" hinweisen (182—186). Bacht

Der Weg aus dem Ghetto. Vier Beiträge von *R. Grosche, F. Heer, W. Bekker, K. H. Schmidthüs.* 8° (152 S.) Köln 1955, Bachem. 4.80 DM. — Dem ersten Eindruck nach umfassen die vier Beiträge dieses Bandes weit auseinanderliegende Dinge. Was hat schließlich das Leben des hl. Thomas Morus mit dem geschichtlichen Weg des deutschen Katholizismus aus dem Ghetto zu tun? Und warum soll der Christ am Morgen des Atomzeitalters sich gerade mit dem Ärgernis an der Kirche auseinandersetzen? Und doch sind diese scheinbar so weit voneinander abliegenden Reflexionen zusammengehalten von einer alles durchdringenden Idee, oder richtiger gesagt: Sorge. Es gilt, die Christen unserer auf Entscheidung gestellten Zeit aus der Besinnung auf die Vergangenheit und aus dem Vorblick auf die herandrängende Zukunft für das Werk fähig und willig zu machen, das ihnen obliegt. „Die Kirche, die sich der Welt erschloß, nachdem sie sich selber gefunden hatte, hat wieder angefangen, die Welt zu gewinnen." Mit diesen Worten kennzeichnet R. Grosche die heutige Situation (33). Diese Welt wird aber nur gewonnen werden im Geheimnis des sich verzehrenden Dienens, das H. Carossa in dem aus der Atomphysik genommenen Bild beschreibt: „Es gibt kein Ende, nur glühendes Dienen, zerfallend senden wir Strahlen aus" (bei F. Heer 33). Wo solche Demut und Dienstwilligkeit lebt, da wird der Christ auch am Ärgernis an der Kirche nicht zerbrechen. Er schaut die Kirche dann nicht „als eine Zuflucht gegenüber der Bitterkeit des Lebens", sondern „inmitten unserer irdischen Wirklichkeit", als die Gemeinschaft derer, die auf das Kreuz Christi verpflichtet sind (W. Becker 107). Aber er weiß, daß unter der Demutsgestalt dieser durch die Schrecken der Endzeit hindurchschreitenden Kirche schon ihre Ewigkeitsgestalt sich bildet. Dafür gibt das Leben und Sterben des Staatsmannes und Martyrers Thomas Morus ein machtvolles Zeugnis ab. In ihm hat sich beispielhaft erfüllt, daß — trotz allem — immer „da ist die Gestalt des Zeugen der Zukunft des Reiches Gottes, und sie ist lebend oder sterbend eine Trostgestalt" (Schmidthüs 151). Man kann diese vier Studien nur mit wirklicher Ergriffenheit lesen und voller Dank, daß unserer wirren Zeit Mahner gegeben sind, die die Zeichen deuten und den Weg weisen. Bacht

Daniélou, J., S. J., *Sainteté et Action temporelle* (Le Monde et la Foi, 268). kl. 8° (61 S.) Tournai 1955, Desclée. — Die vier Abhandlungen dieses schmalen Bändchens (das Giorgio La Pira gewidmet ist) greifen ebenso viele Fragen auf, die im Grunde alle Christen bewegen, die an der Front stehen. Was ist es um die dem Laien aufgetragene Heiligkeit (7—15)? Wie lassen sich Liebe zu Gott und Dienst

am Nächsten glaubhaft vereinigen (16—31)? Kann man zugleich ganz Gott gehorsam sein und sich den Forderungen dieser Welt stellen (32—46)? Gibt es für den Gläubigen in der Kirche echte Freiheit (47—60)? Der enge Raum zwingt zu einer konzentrierten Sprache. Aber sie bleibt anschaulich, hinreißend und vor allem überzeugend. Hier spricht einer, der mit erstaunlicher Hellsichtigkeit die geistigen Bewegungen und Strömungen unserer Zeit kennt, ihnen mit wachem Sinn für das Aktuelle nahe bleibt und der zugleich so sehr im Ewigen wurzelt, daß er sich in seinem Urteil nicht beirren läßt. Natürlich ist es zunächst und vor allem die geistige Situation Frankreichs, die hier greifbar wird. Aber was sind heute schon geographische Grenzen? Was heute dort die Geister beschäftigt oder verwirrt, ist morgen schon bei uns — und umgekehrt. Der Rembrandtdeutsche hatte bekanntlich schon zu seiner Zeit, mitten in der (scheinbaren) Gesichertheit der bürgerlichen Ära, die Forderung nach der Unterscheidung der Geister als dem vordringlichsten Gebot der Stunde erhoben. Um wieviel dringlicher muß diese Forderung heute gestellt werden! Was D. hier bietet, ist im Grunde nichts anderes. Es sei nur auf den 2. Beitrag verwiesen, wo er die gerade den französischen Katholiken seit der Résistance drohende Faszination des Kommunismus bzw. einer Kollaboration mit ihm zerreißt. Es wäre zu wünschen, daß das Büchlein in deutscher Übersetzung auch bei uns vielen Lesern zugänglich gemacht würde. Bacht

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. *Die deutsche Bibel.* 9. Bd., 2. Hälfte: Die Übersetzung des Anders Teils des Alten Testaments (2. Buch der Könige bis Esther). 4° (XLIX u. 394 S.) Weimar 1955, Böhlau. 45.— DM Ost; Subskr. 36.— DM Ost. — Jean Calvin, *L'Institution de la Religion chrétienne.* Livre second. Éd. nouv. publ. par la Soc. Calviniste de France. 4° (290 S.) Genf (1955) Labor et Fides. — Martini Buceri *Opera latina.* Vol. 15: De regno Christi libri duo 1550. Ed. Fr. Wendel (M. Buceri opera auspiciis ordinis theol. evang. Argentinensi ed.). gr. 8° (LXX u. 340 S.) Paris 1955, Presses Univ. de France (in Deutschland: Bielefeld, Bertelsmann) 2000.— Fr. — Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke: Jesaja-Erklärungen (Corpus Reformatorum, 101). Neue Folge Bd. 14, Lief. 1. gr. 8° (160 S.) Zürich 1956, Berichthaus. — Schon nach Jahresfrist können wir die 2. Hälfte des 9. Buches der Deutschen Bibel *Luthers* anzeigen, die den letzten Teil der geschichtlichen Bücher enthält. Der weitere Bd. mit den poetischen Büchern des AT ist bereits im Satz. Der vorliegende Teilband ist in gleicher Form angelegt wie der erste. Nur fehlt durch den Tod von A. Schleiff die Beigabe von dessen theologisch-exegetischen Erklärungen. Aus der Einleitung von *A. Volz* über die frühen Drucke dieses Teiles zu Luthers Zeit ergibt sich, daß er weniger oft in Wittenberg gedruckt wurde als der Pentateuch. Es gibt nur 3 Wittenberger Drucke zwischen 1524 und 1528 im Gegensatz zu 7 des Pentateuch. Daneben aber gab es noch 11 deutsche Wittenberger Gesamtbibeln von 1534—1546, von denen auch das Handexemplar Luthers von der Gesamtausgabe 1538/39 noch existiert wie auch die Urschrift Luthers für die erste Teilausgabe. Beide sind natürlich jetzt im Apparat der neuen Ausgabe benutzt. Grundlage der Edition ist auf der einen Textseite die Erstausgabe von 1524, auf der anderen die letzte Ausgabe zu Luthers Lebzeiten von 1546. So kann man wieder sehr gut die Entwicklung verfolgen. Die Erstausgabe bringt gegenüber dem Ms Luthers gewisse Textunterschiede. Diese Änderungen sind offenbar von ihm selbst bei dem Lesen der Korrektur gemacht worden, wie er damals auch die, freilich wenigen, Randglossen beifügte. Im Apparat sind wiederum schwierigere ältere deutsche Worte gedeutet. Auf S. XXXIX bis XLIX finden wir wesentliche Berichtigungen und Nachträge zum 1. Teilband, zu dem man Schol 29 (1954) 593 vergleichen möge. — Auch einen weiteren Band der neuen Ausgabe von *Calvins* Institutio können wir anzeigen (vgl. Schol 30 [1955] 599 f.). Das nun vorliegende 2. Buch bringt die wichtige Darlegung über Christus in der Vorbereitung im AB und im tatsächlichen Geschehen in der Verkündigung des Evangeliums. Die Ausgabe nimmt als Grundlage wieder die letzte französische zu Lebzeiten Calvins von 1560, die aber in ihrer Vollauthentizität noch immer umstritten ist (vgl. Schol a. a. O.). Es sei daher für die folgenden Bände der Vorschlag erneuert, die größeren Änderungen in ihr anzugeben. Denn auch der Nichtfachmann, für den die Ausgabe vor allem gedruckt ist, möchte doch einen sicheren Text Calvins

in der Hand haben. Die veralteten Kontroversfragen sind auch diesmal wieder gut in Petit gesetzt, die Orthographie modernisiert und schwer verständliche ältere französische Worte in den Anmerkungen gedeutet. Der Druck ist vorzüglich. — In der *Bucerausgabe* ist gleichfalls ein weiterer Band erschienen. Er enthält die beiden Bücher De regno Christi, die Bucer während seines Englandaufenthaltes 1550 durch Cheke dem König überreichen ließ. Die ausgezeichnete Einführung von W. bringt einen Überblick über Bucer in England und anschließend einen Einblick in das Werk, durch das er die englische Reform sichern wollte. Da er bereits in Straßburg, Ulm, Augsburg, in Hessen und Köln sich mit dem Problem von Staat und Kirche beschäftigt hatte, findet man in diesem Werk einen Niederschlag jahrelangen Ringens, die Ideen der Reformation auch für den staatlichen Bereich maßgebend zu machen: Seul parmi les réformateurs du XVIe siècle, Bucer a eu le courage ou la témérité de vouloir tirer de l'Écriture non seulement son organisation ecclésiastique ou ces préceptes moraux, mais jusqu'à des institutions politiques et aux règles d'une bonne administration (XL). Tatsächlich ist die Hl. Schrift im Buch sehr herangezogen. Aber leider ist eine der Grundideen Bucers, die der kirchlichen Disziplin, so überspitzt, daß W. mit Recht urteilt, daß das Inquisitorische des gewollten Staates Genf in den Schatten gestellt hätte. Das Verhältnis von Staat und Kirche ist das des gegenseitigen Dienstes und der gegenseitigen Unterwerfung. So heißt es etwa: Convenit inter regna mundi et regnum Christi, quod sicut regna mundi regno Christi, ita etiam regnum Christi suo modo subiciatur regno mundi (14). Daraus ergibt sich für den Staat, die wesentliche, von Bucer aber überspitzte, Aufgabe, dem Gottesreich zu dienen (ebd.). Darin liegt die, wenn auch mehr negative, Gegenwartsbedeutung der Schrift. Die Ausgabe ist, da die Urhandschrift verlorenging, auf Grund der beiden noch von Bucer durchgesehenen Abschriften gedruckt, wozu auch noch die 1. Baseler Ausgabe von 1557 sowie der Nachdruck von 1577 kommt. Das noch erhaltene Berner Ms ist eine später nach dem Tod Bucers gemachte stilisierte Überarbeitung und daher von geringerem Wert. So sind wir auch hier um eine vorzügliche Ausgabe aus der Reformationszeit reicher geworden. — Während der Drucklegung dieser Besprechung erschien auch der 1. Faszikel der Neuen Folge der Gesamtausgabe der Werke *Zwinglis*. Nach dem Tod von E. Egli, G. Finsler und W. Köhler zeichnen für sie die Züricher Professoren O. Farner, Fr. Blanke und L. v. Muralt. Der Faszikel enthält den Beginn der Jesaja-Erklärungen, d. h. zunächst Zwinglis neue Übersetzung des Propheten und dann den Anfang (bis Kap. 5) der Apologia complanationis Isaiae, in der Zwingli seine Übersetzung, vor allem durch die Gegenüberstellung des Urtextes mit den Übersetzungen der Septuaginta, des Hieronymus und des Oecolampad, rechtfertigt. Daher ist die Apologia philologisch gestaltet und weniger ein inhaltlicher Kommentar. Gut hat Zwingli in der Praefatio den theologischen Zweck der Übersetzung angegeben, wenn er den Leser mahnt: Id ago, ut sacras literas perpetuo legendo et conferendo, maxime Hebraica et Graeca linguis, huc evadas tandem, ut sine cortice nates, hoc est: Non magnopere desyderes eos commentarios, qui ut nativum sensum non referunt, ita nonnumquam frivolis ac inanibus allegoriis scatent (103). Damit ist zugleich ein Beispiel seiner humanistischen Sprache gegeben. Die Übersetzung soll also dem skripturistischen Anliegen der Zeit dienen und eine Grundlage der Schriftinterpretation bieten. Eine Gesamtwürdigung Zwinglis als Exeget ist am Schluß des Gesamtwerkes von den Herausgebern dankenswerterweise in Aussicht gestellt. Druck und Ausstattung der Edition sind vorzüglich. Man ist erfreut, in einer guten Ausgabe mit einer großen Zahl philologischer und geschichtlicher Anmerkungen eine der Quellen der Theologie Zwinglis zu haben, wenn auch seine Übersetzung natürlich mehr historischen Wert hat.

Weisweiler

Koopmans, J., Das altkirchliche Dogma in der Reformation. Aus dem Holländischen von H. Quistorp (Beitr. z. evang. Theol., 32). gr. 8° (151 S.) München 1955, Kaiser. 8.— DM. — Das Buch ist die Übersetzung der bereits 1938 erschienenen Dissertation des 1945 verstorbenen Verfassers, der als Sekretär der niederländischen christlichen Studenten-Vereinigung und dann als Pfarrer in Amsterdam, der größten reformierten Pfarrei der Welt, eine führende Rolle hatte. Daß die Schrift nach fast 20 Jahren übersetzt wurde und so offenbar ihren Wert in unserer

schnellebigen Zeit nicht verlor, bezeugt ihre aktuelle Bedeutung. Man mag sogar sagen, daß sie heute mit ihrer Themastellung in der Zeit der Untersuchung über das Wort und Sein der ‚Traditio' an Bedeutung gewonnen hat. Gewiß sind inzwischen mancherlei dogmengeschichtliche Erkenntnisse auch auf protestantischer Seite anders geworden. Für K. war Seebergs Dogmengeschichte noch ein zu starkes Quellenmittel. Aber man liest mit echtem Interesse die Darlegungen über die Stellung Luthers und vor allem Calvins zum altchristlichen Dogma: Seine Anerkennung (I), seine Verteidigung (II) und seine Funktion in der Theologie und Verkündigung der beiden Reformatoren (III). Es wird deutlich, wie unrecht auf der einen Seite Ritschl hatte, wenn er das alte Dogma im Gegensatz zur mehr persönlichen Rechtfertigungslehre einfach von ihnen übernehmen („reproduzieren") ließ; wie auf der anderen Seite auch Harnack einseitig sah, wenn er die Tat der Reformation im einfachen Überspringen auf die Hl. Schrift sah. Gewiß war für die Reformatoren das frühe Dogma nicht wie für die Katholiken Glaubenssatz; aber es war doch *Richtschnur*, der sie — wenn auch kritisch — folgten: Luther noch mehr als Calvin. Typisch dafür ist etwa der Satz des Letzteren in Inst. IV 9, 8, wonach der Beschluß des Konzils sein Gewicht behält „als ein vorläufiges Urteil (sit instar praeiudicium), aber doch nicht die Prüfung verhindert" (44). Es ist für Calvin keine geringe Sache, von einem Konzilsbeschluß abzuweichen. Wer es tut, muß wissen, daß er unter ein ‚praeiudicium' fällt (ebd.). Die Arbeit belegt dann gut, wie die frühen Symbole für die Reformatoren Richtlinien gleichfalls in der Exegese und ebenso in der Verkündigung sind. Auch hier mehr bei Luther als bei Calvin, bei dem das ‚durch den Glauben' das seinshafte frühere Denken noch stärker zurücktreten läßt. Vielleicht liegt der Grund auch in der jüngst mehrmals festgestellten starken Abhängigkeit des jüngeren Calvin vom antidogmatischen Humanismus des Erasmus (vgl. Fr. Wendel, Calvin und J. Bohatec, Budé et Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus. Siehe dazu Schol 27 [1952] 26 f.). Auf einen anderen Grund scheint K. selbst hinzuweisen. Für Luther steht das Dogma der Person Christi — etwa in der Lehre von der Communicatio idiomatum — im Vordergrund, bei Calvin die alte Trinitätslehre. Das mußte wohl auch verschiedene Betonungen der Tradition mit sich bringen. Aber man sieht bei Beiden die enge Verbundenheit mit ihr — soweit sie nicht mit der eigenen Grundauffassung in Widerspruch kam. Hier liegt die Tragik, daß letztlich doch das Subjektive der Rechtfertigungslehre entscheidend war. Der Unterschied von dieser Haltung der Reformatoren im modernen Protestantismus tritt freilich so gerade in der Stellung zur altkirchlichen Lehre stark hervor. Fr. Wolf als Herausgeber der Sammlung hat daher im Vorwort durchaus richtig geurteilt: „Es ist wichtig, daß die Stellung des altkirchlichen Dogmas in der reformatorischen Theologie genauer und ohne das neuprotestantische Vorurteil untersucht wird" (1). Daher begrüßen wir die Übersetzung der Arbeit auch heute noch sehr. Sie bringt einen echten neuen Überblick zum Thema. Weisweiler

Hägglund, B., Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit (Lunds Univ. Årskrift, N. T. Avd. 1, Bd. 51, 4). gr 8° (108 S.) Lund (1955), Gleerup. 11.— Kr. — Hier ist zum ersten Mal sehr gut die neuere katholische Forschung über Ockham und den Nominalismus, wie sie durch die Arbeiten von Lang, Böhner, Vignaux, Meller, Guelluy u. a. herausgearbeitet wurde, auf die Frage nach dem Einfluß auf Luther hin untersucht worden. Das Ergebnis kann kurz so ausgedrückt werden: Luther erscheint noch weiter als bisher von Ockham und seiner Schule in der Frage vom Verhältnis von Philosophie und Theologie entfernt. Das Grundproblem liegt bei Luther anders als bei Ockham. Trotz aller Willensmetaphysik bleibt das Sein bei letzterem doch die Grundlage seines Denkens. Glauben ist daher assensus intellectualis, wenn auch der Wille darauf großen Einfluß hat. H. hat mit Recht hier sogar den wichtigsten Gegensatz zu Luther gesehen, dessen Glaube Gabe des Geistes ist, die zu erwerben nicht in der Gewalt des Menschen steht (81 f.). Nicht der Wille dabei ist das Wesentliche, sondern die ‚fiducia' (ebd.). An einer Reihe von Texten macht H. durch Zitatvergleich deutlich, daß Luther hier gegen Biel und Peter d'Ailly unmittelbar, wenn auch ohne Nennung von Namen, kämpft. Auch der stärker logische Wahrheitsbegriff des Nominalismus und seine Seinsverbunden-

heit unterscheiden ihn von Luthers Auffassung. Der Nominalismus hat höchstens dazu beigetragen, daß der Reformator leichter von der Verschiedenheit der beiden Sphären in Philosophie und Theologie sprechen konnte. Die Einheit der beiden Sphären sieht Luther in der restlosen Unterwerfung der Vernunft — wieder im Gegensatz zum Nominalismus. Wo Widersprüche erscheinen, gründen sie in der Verderbnis der Vernunft. Deren Benutzung für den Glauben ist daher nur sehr beschränkt möglich. Es ist nicht von ungefähr, daß Luther Aristoteles, z. B. in der Schrift an den Adel, nur in Logik, Rhetorik und Poetik beibehalten will. Von der Mathematik heißt es: Mathematica est inimicissima omnis theologiae. Auch die nominalistische Logica fidei (etwa Holkots) oder die Suppositionslogik Ockhams werden abgelehnt, da sie zu sehr logisches Denken in die Theologie hineinführen und sie in wissenschaftliche Kategorien einzufangen suchen. Von hier aus möchte H. auch die Luther zugeschriebene Lehre von der doppelten philosophischen und theologischen Wahrheit deuten. Es handelt sich nach H. im letzten um Luthers Anliegen, nicht aus der Philosophie die Theologie zu entwickeln, sondern die Verschiedenheit der beiden Sphären herauszustellen. Ihre Aussagen sind „diversa specie et re". Gewiß sieht hier der Verfasser gut den letzten Grund und man darf wohl die Ausdrucksweise nicht zu sehr pressen, wenn er etwa gegen die Pariser Lehrer schreibt: Sophistae parisienses dicunt: Quod est verum in natura, est verum in theologia. Hoc est confundere theologiam cum philosophia. Die Gefahr einer ‚doppelten Wahrheit' aber war so doch gegeben, ähnlich wie bei der doppelten Gerechtigkeit, die Luther selbst hier als Beispiel anzieht: vor Gott anders als vor den Menschen, wobei es ebenfalls zu einer Unterschätzung der letzteren als echter Gerechtigkeit kam. Die Abhandlung zeigt also, wie falsch oder überspitzt es war, den Nominalismus von Luther aus zu sehen und zu interpretieren, wie es so manchmal auch von katholischer Seite aus geschah. Sie dürfte dem Irrtum mit ein jähes Ende bereiten, der meinte, daß Luther anders geurteilt hätte, wenn er die klassische Scholastik, die leider im Buch insofern etwas zurücktritt, als die Lehre des Ockhamismus zu allein gesehen wird, gekannt hätte. Ihre Seinsmetaphysik wäre seiner Grundidee nur ferner gewesen; ihre Grundzüge aber liegen in vielen Punkten auch dem Ockhamismus zugrunde, wie etwa der hier wesentliche Unterschied von Wissen und Glauben. Einem Irrtum ist Luther freilich verfallen, wenn er beide voll auf die gleiche Stufe stellte und angriff. Aber das trifft nicht das Wesen seines und ihres Denkens. Weisweiler

Prümm, K., S. J., Die Fortschritte des Jahrzehnts 1941—1951 in der Erarbeitung der weltanschaulichen Gehalte der antiken Philosophie (Sonderdruck: Greg 35 [1954] 118—143 299—323). gr. 8° (50 S.) Roma 1954, Pont. Istituto Biblico. 0.40 Doll. — Fast gleichzeitig mit der Neuauflage seines weitbekannten Werkes „Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt" (Rom 1954) gab der Verf. im Greg eine gedrängte Übersicht über die seit dem ersten Erscheinen des Werkes zum Thema erschienenen Publikationen heraus, die hier als Sonderdruck vorliegt. Näherhin ist es das zentrale 2. Kap. des großen Werkes, dessen Bibliographie hier auf den Stand der heutigen Forschung gebracht wird. Mit Staunen stellt man fest, wie trotz des Krieges, in dem doch die Musen schweigen, auch auf diesem, von den Notwendigkeiten und Zielsetzungen dieser Zeit so weit abliegenden Gebiet Forschung und Publikation unentwegt weitergegangen sind, natürlich zumal in den außerdeutschen Ländern. Hier wird an einem Paradefall deutlich, mit welcher Geschwindigkeit die Differenzierung und Spezialisierung der einzelnen Wissenschaften voranschreitet und wie unmöglich es dem einzelnen Gelehrten wird, sich ein umfassendes Bild auch nur seines eigenen Fachgebietes zu machen. Ohne die Hilfe der Bibliographien und ähnlicher Hilfsmittel ist einfach nicht mehr durchzukommen. Auch der Verf. hat ein Großteil der hier angezeigten Veröffentlichungen nicht selbst durcharbeiten können, sondern übernimmt Titel und oft auch die Bewertung anderswoher. Das Wertvolle dieser Literaturübersicht ist, daß sie überzeugend zum Bewußtsein bringt, welche Tendenzen die Erforschung der antiken Philosophie zur Zeit führen. Es muß überraschen, daß der religiös-ethische Aspekt so nachdrücklich nach vorn gestellt wird. Für den christlichen Theologen erneuert sich darin etwas von dem, was schon Klemens von Alexandrien zur Sinndeutung der hellenischen Philosophie gesagt hatte, wenn er sie das Alte Testament der Heiden nannte (2). Gewiß haben

alte und neue Apologeten bisweilen zu voreilig in der antiken Philosophie das Zeugnis der „anima naturaliter christiana" zu finden geglaubt. Um so wichtiger und überzeugender ist es da, daß nun auch die von allen apologetischen Zielsetzungen freie Forschung das Gotteszeugnis aus den Schriften der heidnischen Philosophie hervorholt. Es wäre dringend zu wünschen, daß der Verf. auch für die anderen Kapitel seines hervorragenden Werkes, das längst zum Grundbestand jeder geisteswissenschaftlichen Bibliothek gehört oder doch gehören sollte, solche bibliographische Ergänzungen schaffen könnte. Bacht

Henninger, J., Ist der sog. Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?: Anthr 50 (1955) 81—148. — Seit der Kontroverse Heussi-Degenhart um die Echtheit der dem Nilus Sinaita zugeschriebenen „Narrationes" (PG 79, 589—694) ist es ausgemacht, daß der uns aus anderen Schriften bekannte Aszet Nilus als Verfasser nicht in Frage kommt; seither wird ihm auch der Beiname „Sinaita" nicht mehr gegeben. Vielmehr benennt man ihn nach seiner Heimat Nilus von Ancyra. Innerhalb dieser „Narrationes" hat nun aber seit J. Wellhausen und W. R. Smith vor allem die Narratio III (PG 79, 612—613) wegen ihrer religionsgeschichtlich auffallenden Berichte über Menschenopfer und Kamelopfer bei den Beduinen der Sinai-Halbinsel hohe Beachtung gefunden. Mit dem Nachweis der Unechtheit der Schrift ist über den Wert oder Unwert dieser Erzählung natürlich noch nichts ausgemacht. Wäre es doch durchaus möglich, daß ein unbekannter Mönch des Sinaiklosters, den man nur irrtümlicherweise bislang mit dem berühmten Nilus identifizierte, als zuverlässiger Augenzeuge diese Berichte geschrieben hat. Angesichts der hohen Bedeutung, welche zumal W. R. Smith diesem Zeugnis bei der religionsgeschichtlichen Begründung seiner Opfertheorie beimißt, war es ein dankenswertes Bemühen des Verfassers, in einer eingehenden Analyse den religionsgeschichtlichen Quellenwert des Nilus-Berichts zu überprüfen. Unter Beiziehung der gesamten neueren Literatur zu dieser Frage hat H. das Problem nach seinen verschiedenen Aspekten gelöst. Nach einem ausführlichen literaturgeschichtlichen Überblick über den Verfasser und den Charakter des Berichtes (82—97) bespricht er zunächst die in den Narrationes gemachten Angaben über das Menschenopfer, das angeblich von diesen Beduinen täglich dargebracht wurde, und dann den Bericht über das Kamelopfer, das in Ermanglung eines Menschen dargebracht wurde. Durch gewissenhafte Konfrontierung mit dem, was uns sonst über die Religion der Sinai-Beduinen bekannt ist, kommt H. zu dem bündigen Schluß, daß der Zeugniswert dieses Berichtes so gering ist, daß es ratsamer ist, ihm in der Diskussion um die Opferidee nicht einen derartig exponierten Platz zuzuweisen, wie es manche Forscher seit W. R. Smith getan haben. Nachdem der romanhafte Charakter des Berichtes schon aus den literargeschichtlichen Untersuchungen erwiesen war, kommt nun auch die ethnographische Kritik zu einem ähnlich zurückhaltenden Urteil. Der Verfasser will selbst in einer späteren Untersuchung die Folgerungen für die „Totem-Kommunion-Opfertheorie" von Smith darlegen; wegen der Bedeutung, welche diese Theorie für S. Freud gehabt hat, wäre dies nur zu begrüßen. Bacht

2. Geschichte der Theologie

Studi sulla Chiesa antica e sull'Umanesimo. Studi presentati nella Sezione di Storia Ecclesiastica del Congresso Internazionale per il IV Centenario della Pont. Univ. Gregoriana 13—17 ottobre 1953 (Analecta Greg, 70). gr. 8° (XI u. 352 S.) Rom 1954, Univ. Gregoriana. 1800.— L. — Es verdient Anerkennung, daß etwas von der wissenschaftlichen Ergiebigkeit, welche den Anteil auch der kirchengeschichtlichen Fakultät bei der Jubiläumsfeier der Päpstlichen Universität ausmachte und welche von den persönlich teilnehmenden Gästen so häufig bezeugt wurde, im Schrifttum festgehalten und weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird. Von den drei zu diesem Zweck herausgegebenen Bänden liegt hier der 1. vor (während der 2., „Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII", an anderer Stelle dieses Heftes besprochen wird und der 3., „Nuove ricerche storiche sul Giansenismo", schon in Schol 1956, Heft 2 seine Ankündigung erfuhr). Er enthält nach dem für alle Bände gemeinsamen Vorwort, gefaßt und unterzeichnet vom in-

zwischen verstorbenen damaligen Dekan der Fakultät *P. de Leturia S. J.*, die beiden Artikelserien, welche die Alte Kirchengeschichte (1—106) und die Neuere Zeit (109 bis 352) betreffen. In formaler Einschränkung dieser beiden Gebiete geht der 1. Teil über die Stellung der Hilfswissenschaften zur Kirchengeschichtsschreibung, der 2. über die Beziehungen zwischen Humanismus und der „Ratio Studiorum". — Unverkennbar drängt sich beim Überblicken der Themen die Schwierigkeit auf, ein solches Werk — und sicherlich auch die Stoffauswahl der Tagung — harmonisch auszubalancieren: Leicht könnten die zur Verfügung stehenden 15—20 Seiten zu eng werden, um ein Thema wie „Il contributo dell'Archeologia Cristiana alla Storia della Chiese Antica" *(E. Josi)* zur notwendigen Entfaltung kommen zu lassen. Dieselbe Befürchtung erhebt sich angesichts der beiden folgenden Artikel: *J. Vives*, Importancia de la Epigrafía para la Historia de la Iglesia Antigua; *J. R. Laurin*, Le lieu du culte chrétien d'après les documents littéraires primitifs. Und doch gesteht man nach Kenntnisnahme der Ausführungen den Autoren gerne zu, einen guten, straffen und auch eigenständigen Einblick geboten zu haben. *E. Josi* beschränkt sich allerdings auf eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Archäologie: Von der zufälligen Auffindung altchristlicher Grabanlagen im Jahre 1578 und dem damit geweckten Interesse der humanistisch orientierten Forscher bis zum Vollzug der viel diskutierten Grabungen unter St. Peter in jüngster Zeit ist ein mühsamer Weg beschritten worden, welchem die heute mögliche Kenntnis der Alten Kirche unersetzliche Elemente verdankt. Man vermißt vielleicht eine mehr theoretische Klarstellung, eine grundsätzliche Reflexion darüber, wo und wie weit eine solche Ergänzung stattfinden kann, kurz: einen Vergleich der Alten Kirchengeschichte und der Christlichen Archäologie als Wissenschaften aus dem Begriff heraus. — Solches Desideratum ist bei den Darlegungen des spanischen Wissenschaftlers *J. Vives* nicht angebracht: Hier wird versucht, grundsätzliche Abgrenzung und Überschneidung aufzuzeigen. Von den 4 Unterabschnitten handeln zwei vom „recto uso", nämlich 1. des Materials und der Schrift der Inschriften, und 2. der Sprache und des Gedankeninhalts derselben, während ein 3. die Gefahr eines „Uso equivocado de la Epigrafía en la Historia" warnend bespricht: „al correr de los siglos no pocas veces una equivocada cuando no falsificada utilización da la epigrafía" (34). *J. R. Laurin* bietet 39—57 eine geschlossene Darstellung der Kultorte nach den ältesten literarischen Dokumenten; ihr Ertrag wird auf einer halben Textseite in sechs Thesen zusammengefaßt (56—57). Es ist nicht zu befürchten angesichts der exakten Quellenbenutzung, daß der Verfasser seine Ergebnisse revidieren müßte. Aber es wirkt etwas eigenartig, wenn die Darstellung dieses so allgemein interessierenden und oft angeschnittenen Problems hier wie eine Auseinandersetzung des Verfassers a l l e i n mit den Quellentexten erscheint, so als ob es keine einschlägige Literatur darüber gäbe. — Daß einige Aussetzungen erwähnt werden, kann in keinem Fall einen Vorwurf gegen die Autoren bedeuten; sie haben die engen Grenzen möglichst nutzbringend auszufüllen vermocht. Die Frage ist also, ob die Themenstellung als solche den gegebenen Umständen entsprach. Günstiger daran waren sicher die Bearbeiter ganz praeziser Einzelfragen: *H. G. J. Beck* über die Formel „qui vixit in pace" auf neuentdeckten Inschriften von Choulans, Lyon; *S. Prete* über alte Kirchen in den Marken; *A. Mundó* über Palimpsest-Fragmente des „Liber commicus". *I. Tassi*, Agiografia e problemi agiografici (93—100), kann eine solche allgemeine Fragestellung wohl deshalb auf wenigen Seiten berechtigterweise durchführen, weil die Diskussion der Hagiographie als Wissenschaft schlechthin und ihrer Prinzipien die Oberfläche der Geschichtswissenschaft bis heute noch nicht so recht durchstoßen hat. — Auf die elf Artikel über „Umanesimo e ‚Ratio Studiorum'", welche den 2. Teil des Sammelbandes ausmachen, kann hier nur allgemein hingewiesen werden. Die Namen der Verfasser *(Toffanin, De Dainville S. J., Batllori S. J., Ganss S. J., Vanti M. I., Bernard-Maitre S. J., Wicki S. J., Schütte S. J., De Egana S. J., Ennis O. S. A., Zubillaga S. J.)* garantieren einen guten Beitrag, weil ihre Träger sich in der Deutung der entsprechenden Geschichtsperiode häufig bewährten. Röttges

Quasten, J., Patrology. Vol. II: The Ante-Nicene Literature after Irenaeus. gr. 8° (XI u. 450 S.) Utrecht-Antwerpen 1953, Spectrum 21.— Fl. — Mit Hervorhebung der Vorzüge und Werte, welche den ersten Band dieses patrologischen Lehr-

buches in dieser Zeitschrift anerkennen ließen (Schol 27 [1950], 260f.), sei hiermit auch dessen zweiter Band empfohlen. In 5 Kapiteln wird die altchristliche Literatur behandelt, soweit sie mit den Namen „Schule von Alexandrien" und „Reticius von Autun" umgrenzt ist; und dieses Stoffgebiet entspricht *einem,* d. h. dem fünften, Kapitel der Patrologie B. Altaners. In der Anordnung der Namen und Werke lassen sich jedoch bei diesen beiden Patrologen einige bemerkenswerte Unterschiede feststellen: für den Raum der östlichen Kirche unterscheidet Qu. weniger nach der Stellungnahme der einzelnen Kirchenschriftsteller zu Origenes, sondern nach deren lokaler Gebundenheit, so daß sein 2. Kapitel: The writers of Asia Minor, Syria and Palestine (121—152) neben den Schulen von Caesarea und Antiochien auch Einzelpersönlichkeiten wie *Gregor den Wundertäter* und *Sextus Julius Africanus* behandelt. Die weiteren drei Kapitel sind der westlichen Patrologie gewidmet und deren Umfang von 300 Seiten deutet eine berechtigte Akzentverschiebung an; in diesem Sinne gehen je mehr als 40 Seiten über Hippolyt von Rom (163—206) und Cyprian (340—382) und deren hundert über Tertullian (246—339). Nicht so unbedeutend ist auch, daß Qu. — wie Bardenhewer in seiner „Geschichte der altchristlichen Literatur" — die römischen, die afrikanischen und die übrigen westlichen Schriftsteller in eigenen Kapiteln voneinander trennt. Ausführliche Indizes, zunächst spezifiziert für Bibelzitate, alte christliche Autoren, moderne Autoren und griechische Vokabeln, sodann gemeinsam für alle interessierenden Stichworte, unterstreichen den praktischen Zweck des Werkes ebenso wie die im Text zitierte reichhaltige Bibliographie. Und gerade hier erweist sich die Verarbeitung auch der neuesten Forschungsergebnisse: wie z. B. der arabische Bischof *Heraclides* — vielleicht zum ersten Mal in einer Patrologie — im Index auftaucht und auf eine umfassende Beschreibung des entsprechenden Dialogs unter den Werken des Origenes im Text hinweist. Im übrigen soll sich der Leser hüten, auf Grund der verhältnismäßig hohen Seitenzahl eine allzu minutiöse Erfüllung seiner Wünsche zu erwarten, allein schon deshalb, weil Qu. den in den Text gestreuten Proben besprochener Schriften einen weiten Raum gibt. Es mag Ansichtssache sein, ob z. B. in die Biographie Tertullians eine Erwähnung des Problems Tertullian-Florinus gehört hätte. Qu. unterläßt solche und ebenso die Erwähnung des Florinus im Index, obgleich er die entsprechenden Untersuchungen von H. Koch usw. in den Literaturangaben erscheinen läßt (248). Man könnte sich aber denken, daß eine solche ernstlich diskutierte Frage irgendwie zum grundsätzlichen Wissen über einen so bedeutenden Autor der Antike gehört, auch wenn sie nicht entschieden oder letztlich nicht zu entscheiden ist. Wenige Zeilen könnten die Fragestellung deutlich genug umreißen und den Leser informieren — wie es z. B. für die Frage der Priorität zwischen Minucius Felix und Tertullians Apologeticum S. 159 und für viele andere biographische und textliche Einzelfragen geschieht. Ein ähnliches Anliegen ergibt sich bezüglich der biographischen Skizze über *Hippolyt von Rom.* Auch wenn Schrifttum und Lehre im Rahmen des patrologischen Lehrbuches durchaus im Vordergrund stehen sollen — die Orientierung eines gewissen Lesertyps, welcher von Qu. angesprochen werden soll, hängt nicht wenig von der geschichtlichen Deutlichkeit oder Undeutlichkeit ab, welche die heutige Sicht des antiken Autors prägt. Selbstverständlich können derartige auf Einzelheiten gehende Fragen allenfalls diskutiert, aber nicht urgiert werden; und die größere Verantwortung des Autors lag schließlich in der didaktischen Darstellungs- und Anordnungskunst, die als wichtigstes die vielfache und vielartige Fragestellung einer antiken Literaturgeschichte aufzufangen hat. Unter dieser Rücksicht der praktischen Orientierung ist auch dieser 2. Band unbedingt als Fortschritt zu begrüßen, der die Mühe des bewährten Autors lohnt und der um so ungeduldiger das Erscheinen der folgenden Bände erwarten läßt. Röttges

Kraft, H., Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (Beiträge zur Hist. Theol., 20). gr. 8° (X u. 289 S.) Tübingen 1955, Mohr. 29.40 DM. — Diese Arbeit ist im Januar 1954 der Theol. Fakultät Heidelberg als Habilitationsschrift vorgelegt worden. Wer vermutet, daß zu diesem Zweck der Verlauf der Untersuchung irgendwie tendenziös in das Kirchliche hinein geleitet worden wäre, kann sich schnell von der zurückhaltend gediegenen Forschungsweise überzeugen: Der Verfasser hat das Maß der geschichtlichen Gegebenheiten und der Deutungen so gut ausgewogen, daß

eine weitere Vermehrung der an sich unübersehbaren Konstantin-Literatur gerne entgegengenommen wird. Im übrigen geht es ja nicht darum, ob der zur Verfügung stehende Bestand genügt oder ob weitere Ergänzung dringlich ist. Ganz selbstverständlich ist, daß die Diskussion nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann, nachdem gerade — wenn schon die Frage, ob Konstantin politisch oder religiös zu deuten sei, sich zu dem entwickelt hat, an dem sich die Geister scheiden — die für die *religiöse* Deutung sprechende Meinung sich ein beachtliches Übergewicht verschafft hat (Lietzmann, Vogt, Dörries u. a.). K. führt diese Gruppe ein Stück weiter, indem er nicht nur die erfaßbaren Äußerungen über des Kaisers religiöses Gepräge zu einem theoretischen Gesamtbild zusammenfügt, sondern darüber hinaus die geschichtliche Aufeinanderfolge zum Maßstab dieser Äußerungen macht. Er kommt also zu einem Längsschnitt, welcher nicht nur das Christ-*sein* des Herrschers offenkundig macht, sondern auch dessen Christ-*werden*. So verspricht es der Titel und so wird es durchgeführt. Daß Konstantin nicht durch eine plötzliche Bekehrung zur Begünstigung der neuen, staatsfremden Religion gekommen ist, wird wohl seit langem erkannt und anerkannt. Ob aber damit schon begründet ist, von einer ständig wachsenden, konsequent sich vertiefenden christlichen Haltung zu sprechen? Hier kommt es letztlich doch auf die Maßstäbe an. Und ehe man solche Frage zu beantworten unternimmt, müßte man sich genauer darüber klar sein, wieviel Eindeutigkeit und Konsequenz des Bekenntnisses für einen Christen des 4. Jahrh. billig ist. Oder: wieviel an christlicher Äußerung ein Kaiser vortragen kann, ohne damit den Rahmen politischer Motive zu verlassen (man ist gewarnt durch die Geschichte des Mittelalters!). Daß diese und ähnliche Maßstäbe so unbestimmt sind und bleiben, dies möchte bewegen, die Klarheit der Linienführung von K. nicht allzu endgültig zu nehmen — jedenfalls dann nicht, wenn es um die innere Überzeugung des gläubigen Menschen Konstantin geht. „Daran aber, daß die Kirche eines der beiden Heilsmittel ist, die ihm zur Verfügung stehen, daß die Kirche seiner Sendung dient, ist im Jahre 324 kein Zweifel mehr möglich" (89). Hier und an vielen anderen Stellen findet sich der (in dieser Fragestellung verhängnisvolle) Begriff der „Sendung". Zumindest *könnte* auf diese Weise geschickt getarnt werden, daß ein Kaiser, welcher die primitiven Formen des heidnischen Polytheismus abgetan hat, alles auf die eine Karte „Christentum" setzt, ohne indes im Innersten wirklich gläubig zu sein. — Dem ersten Zweck dieser Rezension entsprechend sei der Inhalt der Studie K.s aufgezeigt. Der Hauptteil besteht aus neun Kapiteln, von denen jedes eine wichtige Phase des Konstantinlebens untersucht: I. Bis zur Schlacht an der milvischen Brücke (1—27), II. Die donatistischen Streitigkeiten (28—45), III. Konstantins religiöse Entwicklung während der donatistischen Streitigkeiten (46—61), IV. Der Kampf gegen Licinius (62—73) (NB: im Inhaltsverzeichnis: 61!), V. Konstantins Theologie zur Zeit der Machtübernahme im Osten (74—86), VI. Der arianische Streit (87—113), VII. Das christliche Reich (114—132), VIII. Das Ende des arianischen Streites (133—148), IX. Die letzten Ereignisse ... (149—159). Als Anhang oder 2. Teil bringt der Verfasser dann eine sehr dankenswerte Übersetzung und Kommentierung von 40 Briefen Konstantins, erweitert durch die „Oratio ad sanctum coetum" (Gelasius, hist. eccl. 2, 7, 1—41) und die „Oratio ad sanctos". Eine fast zehnseitige Bibliographie gibt ebenfalls ein bekräftigendes Zeugnis von der Arbeitsleistung des Verfassers. Was man vielleicht vermissen könnte, ist die geschlossene Durchführung der Synthese. S. 159, also der Schluß der Ausführungen, klingt aus mit der Deutung einer Einzelheit des Todes Konstantins. Zwar ist es durchaus ad rem, wenn die Beisetzung erklärt wird: „In zweiter Linie allerdings zeigt sich hier noch einmal die leicht gnostische Färbung von Konstantins Christentum, das keinen Anstoß daran nimmt, den ehemals heidnischen, in der monotheistischen Astralreligion heimischen Attributen einen christlichen Sinn zu geben." Und der aufmerksame Leser gewinnt zweifellos bei den klar gestalteten Einzelausführungen im Lauf der neun Kapitel (bes. im 6. und 8.) einen eindeutigen Eindruck von der These des Verfassers. Es wäre aber immerhin nützlich gewesen, wenn er sich zu einer straffen Prägung des Gesamtergebnisses entschlossen hätte, auch um die Gefahren eines „Längsschnittes" zu vermeiden, bei welchem das Ganze zu leicht hinter dem Einzelnen zurücktritt.

Röttges

Jacob, W. (zum Druck besorgt: Hanslik, R.), Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia Tripartita des Epiphanius-Cassiodor (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchr. Lit., 59 = V. Reihe, Bd. 4). gr. 8° (VIII u. 180 S.) Berlin 1954, Akademie-Verl. 18.50 DM. — Für die theologische bzw. kirchengeschichtliche Auswertung teilt vorliegende Studie in etwa den Grad, der der Hist. Trip. im allgemeinen und deren neuester Edition (CSEL 71, 1952) im besonderen zugesprochen wird. Trotz aller Mängel, welche dieser Geschichtsschreibung, sei es durch den Übersetzer Epiphanius oder durch den Verarbeiter Cassiodor, anhaften, ist deren *theologischer* Aspekt allein schon in der Tatsache berechtigt, daß sie im christlichen Mittelalter als das kirchengeschichtliche Lehrbuch schlechthin diente. Infolgedessen stand auch die diesbezügliche Dringlichkeit der Wiener Neuausgabe nicht in Frage. Letztere wird vorteilhaft ergänzt durch vorliegende Studie, welche nicht nur wie ein Rechenschaftsbericht über ein allzu früh abgeschlossenes Forscherleben — Jacob ist seit 1942, nachdem er 10 Jahre dieser Arbeit gewidmet hatte, in Rußland vermißt — gewertet werden soll; welche nicht nur als Schulbeispiel wissenschaftlicher Textedition den Beflissenen mit der harten Wirklichkeit dieser Arbeit vertraut macht. Es wird hier auch ein dankenswerter Einblick gewährt in die „theologische Bedeutung" der über die Welt verstreuten Archive und Bibliotheken. — Die textkritische Bearbeitung der Hist. Trip. veranlaßt heutzutage die Sichtung von fast 150 Handschriften. Zwar ist vom ältesten Bestand, vornehmlich demjenigen der Unzialschrift, nichts mehr auffindbar; aber vom 10. Jahrh. ab setzt die Überlieferung in um so reichhaltigerer Fülle ein. Wenngleich die Gruppierung zum eindeutigen Stemma wegen der vielen fehlenden Glieder nicht durchgeführt werden konnte, wird man dem Verfasser seine Behauptung abnehmen: „Und doch konnte Ordnung in die Masse der Texte gebracht werden" (5). Die Ordnungsmethode, welche angewandt wurde, kann vorläufig nur beschrieben werden; ihre Berechtigung kann und wird sich erst in langjähriger praktischer Verwertung der Edition erweisen. Vier Handschriften, „die örtlich weit auseinanderliegen und zum Glück verschiedenen Familien angehören" (Leiden Univ. Bibl. Vossianus lat. Fol 62 Perg., S. X. — Leningrad Öfftl. Bibl. F. v. I. No. 11, Perg., S. IX in. — Chartres Bibl. munic., lat. 10, Perg., S. X. — Berlin Staatsbibl. lat. fol. 901 Perg., S. XI/XII.), liefern bei *vollständiger* Kollationierung die genügende Zahl an Varianten, um die übrigen Codices durch Stichproben einzuordnen. Daneben werden je die gleichen Textstücke — das 1. Kapitel der Bücher I und VIII — bei *sämtlichen* Zeugen *genau* verglichen. „Die Grundlage von 11 Mignespalten hat gerade ausgereicht, um auch bei sehr verwandten Codices die Verschiedenartigkeit herauszufinden" (ebd.). So kommt J. zum Ergebnis, daß die geprüften 138 Handschriften in 6 Gruppen zerfallen, von denen allein die 1. mit 27 HSS. für die Textausgabe verwandt wird, während die übrigen 111 in 5 Gruppen die „vulgäre" Klasse bilden und allenfalls zur Verbesserung mechanisch entstandener Fehler der ersten Gruppe herangezogen werden. Es wird auch die Frage nach dem Archetypus gestellt (57 ff.): Etwa 30 für diesen charakteristische Fehler (innerhalb der erwähnten, genau geprüften Textstücke) werden aufgezählt, und dieser Überblick gestattet dem Verfasser, den in keiner Handschrift mehr vorliegenden Urtext als „im allgemeinen gut" zu bezeichnen. Zweifellos spiegelt sich die Hauptarbeit des Herausgebers der Hist. Trip. wider im 4. Kapitel vorliegender Studie: „Die einzelnen Handschriftengruppen" (59—159). Entsprechend dem oben erwähnten Überblick über den methodischen Verlauf wendet sich das Hauptinteresse des Lesers auf die Aussagen über die Gruppe I. Daß z. B. auch deren einzelne Zeugen, obgleich sie allein für die Textgestaltung sich qualifizieren, nicht lokal gebunden sind, sondern in allen Teilen des Karolingischen Reiches ihre Heimat haben, beweist erneut die hervorragende Bedeutung der Hist. Trip. im Studium des frühen Mittelalters. — Es liegt an der Eigenart dieser gewaltigen wissenschaftlichen Arbeit, daß aus der vorliegenden Darstellung samt dem edierten Text allein der Werdegang vom Außenstehenden nicht nachvollzogen werden kann. So wie die Schilderung vorliegt, klingt sie — was Sorgfalt, philologische Kritik und paläographische Deutung betrifft — durchaus überzeugend. Man möchte sich wünschen, daß möglichst alle Textausgaben solcher historischen Bedeutung von einer ähnlichen Darstellung der handschriftlichen Überlieferung begleitet würden. Die Frage, ob die ausführliche

Kollationierung eines verhältnismäßig sehr kleinen Textteils ausreicht, um das Ganze so sicher zu erfassen, wird aber vorerst noch offen bleiben. Röttges

Doblhofer, E., Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren. Aus den Excerpta de legationibus des Konstantinos Porphyrogenntos ausgewählte Abschnitte des Priskos und Menander Protektor ausgewählt, eingeleitet und übersetzt (Byzantinische Geschichtsschreiber, 4), kl. 8° (224 S.) Graz-Wien-Köln 1955, Styria. 6.50 DM. — Die Tätigkeit byzantinischer Diplomaten in Asien und Südosteuropa wie auch die ihrer Gegenspieler (Türken, Perser, Hunnen, Awaren) am byzantinischen Hof wird aus den Gesandtschaftsberichten der beiden Historiker Priskos (410/420 — nach 472) und Menander (6. Jahrh.), wie sie hier in vorzüglicher Übertragung zusammengestellt werden, in anschaulichster Weise sichtbar. Für die vier mittleren Jahrzehnte des 5. Jahrh. sind die erhaltenen Fragmente des Priskos die einzige zeitgenössische byzantinische Quelle. Menander schildert den Zeitraum von 558—582. D. bringt, wie die Sammlung bisher zu tun pflegte, kurze Einführungen mit knappen Bibliographien. Die Anmerkungen beschränken sich auf das Notwendigste, Kartenskizzen werden beigefügt. Die kultur- und rechtshistorischen, länder- und völkerkundlichen Elemente der dargebotenen Texte und auch die verstreuten Hinweise auf das christlich-missionarische Anliegen der byzantinischen Regierung lassen die Auslese und Übertragung dieser wertvollen Quellen auch für die Kirchengeschichte als eine begrüßenswerte Hilfe erscheinen. Wolter

Schreiber, G., Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum. Zugleich ein Ausblick auf St. Brandan und die zweite Kolumbusreise (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 9). 8° (120 S., 20 Abb.) Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag. 9.— DM. — Für das kultische Nachleben und die von Kloster und Pfarrei getragene Verehrung der Iren auf dem Kontinent hat Verf. in Verbindung mit L. Bieler, dem bekannten Dubliner Patrick-Forscher, mit B. Bischoff, R. Kriss, J. Pokorny, L. Weisgerber, O. Feßler bereits eine Reihe wertvoller Studien vorgelegt, die jetzt fortgesetzt werden mit Untersuchungen, welche sich vornehmlich dem deutschen Sprachraum zuwenden. Die Nachwirkung der Iren (von Klöstern, Einsiedeleien, Wanderpredigten her) im Volksglauben und in der Volksfrömmigkeit wird aus den Quellen der Hagiographie, Religionswissenschaft, Ikonographie erhoben. Namen wie Patrick, Brigida, Columban d. J., Kilian, Fiacrius, Findan, Koloman, Brandan u. a. tauchen auf. Die Ergebnisse sind reich und von erstaunlicher Breite. Die deutsche Volksvorstellung in Legende und Erzählung erscheint vom irischen Einsiedler, Pilger, Klostergründer, wundertätigen Abt bereichert. Stark beeinflußt, wie man bereits wußte, wurde die monastische Entwicklung durch die Iroschotten bis weit ins hohe Mittelalter hinein. Sehr zu begrüßen ist das abschließende Kapitel „Zur Quellenkunde der irischen Sakralgeschichte" (90—102), das nicht nur einen Überblick über die Forschungsgeschichte bringt, sondern auch neue Forschungsaufgaben erörtert und abzeichnet. Aus der Heidelberger Handschrift Cod. Pal. Germ. 60 (15. Jahrh.) fügt Verf. dankenswerterweise einige Bilder von Brandans Seefahrt bei, desgleichen aus eigener Sammlung mehrere Stiche, die dem bemerkenswerten Buch des Honorius Philoponus (Abt Kaspar Plautz-Seitenstetten), Zweite Kolumbusreise, das 1621 die Brandansfahrt mit den Kolumbusreisen in Verbindung bringt, entnommen sind. Wie immer verbindet Verf. breiteste Kenntnis der Quellen und Literatur mit kühner Systematik der Problemzusammenschau und wirkt dadurch anregend und fördernd auf den Fortgang der Forschung. Wolter

Erdmann, C., Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Unveränderter Nachdruck des 1935 als 6. Bd. der Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte erschienenen Werkes), 8° (420 S.) Stuttgart 1955, W. Kohlhammer 21.— DM. — Seit mehr als zwanzig Jahren ist Erdmanns Werk eines der grundlegenden Bücher zur Geschichte und Darstellung des Kreuzzugsgedankens, zumal es in ihm um eine historische Grundlegung der abendländischen Kriegs- und Kriegerethik schlechthin, um das Problem ‚Kirche und Krieg' geht. Seine Thesen wurden von der Kritik weitgehend anerkannt, wenn auch z. B. L. Brehier (RevHistEccl 32 [1936] 671 bis

676) u. a. einige einschränkende Linien zogen. Man bemerkte eine Unterbewertung Klunys in bezug auf die spanische Entwicklung, eine zu logisch konstruierte Auffassung der Kreuzzugspolitik Urbans II., eine methodisch angreifbare Isolierung der Lehrentwicklung vom ‚heiligen Krieg', die ihre Einbettung in das Gesamt der römisch-päpstlichen Primatsauffassung (sowohl politisch wie doktrinal gesehen) außer acht ließ. Hier hat das Buch von W. Ullmann, The Growth of Papal Government in the Middle Ages, London 1955 (siehe Schol 30 [1955] 415—417) Wesentliches ergänzt, vgl. dort 307 ff. und 450 f. Auch W. Holtzmann (ZKG 56 [1937] 152—154) betonte, daß mit Erdmanns Fragestellung theologisch wichtigste Probleme angerührt wurden, die von der historischen Aufbereitung allein nicht zu bewältigen waren, wie etwa wenn Erdmann den Kreuzzug einen Krieg nennt, dessen „spezifische Ursache die Religion" war. Nicht nur wird mit dieser Formulierung der Kreuzzugsbegriff zu weit gefaßt, es erscheint zugleich eine zu allgemeine, und damit unklare Auffassung von ‚Religion', welche dann zur Erhellung des Begriffs nicht genügend beitragen kann. — Wir begrüßen den vorliegenden Nachdruck lebhaft. Denn das Werk, ein Zeugnis gründlichster Kenntnis der Quellen des 10. und 11. Jahrhunderts, ein wesentlicher Zugang zur Kreuzzugsproblematik in ihrem geschichtlichen Werden, vermittelt zugleich für die Sozialgeschichte der Kirche und das Verständnis der großen Gestalt Gregors VII. entscheidende Einsichten. Dazu kommt schließlich für unsere unmittelbare Gegenwart die erneuerte Bereitstellung wichtigsten historischen Materials zur Frage nach dem ‚gerechten Krieg' und der sittlichen Erlaubtheit bzw. Pflicht des Waffendienstes der Christen. Wolter

Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII. Studi presentati alla sezione storica del congresso della Pont. Univ. Gregoriana, 13.—17. ottobre 1953 (Misc. Hist. Pont., 18). 8° (XI u. 180 S.) Rom 1954, Gregoriana. — Dem Brauch großer Fachkongresse folgend gab die Jubiläumstagung der Gregoriana ihren verschiedenen Sektionen genau umrissene Problemkreise zum Arbeitsgegenstand. Der Kirchengeschichte wurde das alte und stets junge Problem der Spannungseinheit von geistlicher und weltlicher Gewalt im hohen Mittelalter zugewiesen. Der Herausgeber *(F. Kempf)* rechtfertigt diese Wahl mit einem Hinweis darauf, daß in jüngster Zeit neue, vor allem kanonistische Quellen erschlossen (St. Kuttner, A. Stickler, M. Maccarone), daß die Begriffsklärung umstrittener Schlüsselworte vorangetrieben worden sei. Die Beiträge vorliegender Sammlung beweisen, daß der Herausgeber, in dem wir auch den Planer der Sektionsarbeit vermuten dürfen, recht daran getan hat, diesen Forschungsfortschritt zu Worte kommen zu lassen. *A. Stickler* (1—26) setzt seine bereits imponierend sich anreichernden Studien über die kanonistische Tradition des 12. u. 13. Jahrh. fort, hebt den kirchlichen Begriff des ‚imperium' ab von seinem weltlichen Begriff, verlangt genaue Kenntnis der zeitgenössischen Kirchenrechtslehre, wenn man dem päpstlichen wie dem kaiserlichen Partner gerecht werden will. *M. Maccarone* (27—47) untersucht die umstrittenen Begriffe der ‚potestas directa' und ‚potestas indirecta' bei den Theologen des 12. u. 13. Jahrh. *G. B. Ladner* zeigt (49—77) den Wandel des Begriffs ‚ecclesia' zu dem der ‚christianitas' als des nunmehr umfassenden Ganzen, in dem die Klerikerkirche neben die Staaten gestellt wird. ‚Christianitas' als christliche Völkergemeinschaft und eine Lehre vom Staat als souverän aus eigenem (natürlichen) Recht ermöglichen nun ein echtes Beziehungsverhältnis von geistlichem und weltlichem Wirkungsbereich. Eine Klärung der ‚plenitudo potestatis' aus ihren historischen Wurzeln wird beigefügt. *B. Llorca* (79—106) führt die Kontroverse über den Rechtsanspruch des Papstes auf das wiedereroberte Spanien weiter. Er lehnt eine Bezugnahme auf das ‚Constitutum Constantini' ab, vielmehr postuliert er eine (allerdings nicht nachweisbare) frühe, vielleicht westgotische Übereignung der Halbinsel in die Hand des Papstes. Bei Ll. vermißt man Bezugnahme auf neueste Forschungen. Die Bretagne trat erst im 15. Jahrh. zum Hl. Stuhl in eine Art Vasallitätsverhältnis, Gregors Versuche, Ungarn erneut lehnsrechtlich an den Hl. Stuhl zu binden, scheiterten, desgleichen der päpstliche Versuch in Dänemark (vgl. Studi Gregoriani I, 189—196; Gebhardt-Grundmann, Handbuch der deutschen Geschichte, 1 [1954] 254). Ausgezeichnet ist *W. Ullmanns* Beitrag (107—126), der für Besançon entwickelt, wie die keineswegs immer eindeutigen Begriffe ‚beneficium', ‚feudum' etc. zu Mißverständnissen Anlaß

gaben. U. betont die ‚bona fides' Hadrians IV. *A. Walz* (127—138) bringt einige Stimmen neuester Literatur zu Innozenz III. *J. M. Pou y Martì* (139—160) und *A. Fabrega Grau* (161—180) berichten über spanisch-aragonesische Probleme. Man hätte der Sammlung einen Index gewünscht, eine knappe Bibliographie. Das dient der Auswertung. Vorbildlich hat das für den Kongreß von Jumièges (1954) *Dom R. J. Hesbert* besorgt in den beiden hervorragend redigierten Bänden ‚Jumièges', Rouen 1955. Wolter

John of Salisbury, The Historia Pontificalis. Translated from the Latin with Introduction and Notes by M. Chibnall (Nelson's Medieval Texts). 8° (L u. 109 [Doppel-] S.) London 1956, Thomas Nelson. 20.— Sh. — Die großen Humanisten des 12. Jahrhunderts waren wie ihre Vorfahren im 9. und ihre Nachfahren im 15. und 16. Jahrhundert Diener der Geschichte. Sie versuchten nicht nur im Rahmen der ‚artes liberales' der Geschichtstheorie Anregung zu geben, sondern bekannten sich auch zur Praxis der Geschichtsschreibung. Erinnert sei an Namen wie Lanfranc, Eadmer von Canterbury, Hugo v. Sankt-Viktor, Abälard. Ihnen voran steht der unbestritten als Fürst der Humanisten seiner Zeit angesehene Johannes von Salisbury, Bischof von Chartres (dem Zentrum des französischen Humanismus). In seiner Historia Pontificalis, die sich als eine der Fortsetzungen von Sigeberts v. Gembloux Chronik einführt, schildert er europäische Geschichte im Zeitraum von 1148—1152, gesehen von Rom aus (unter dem Pontifikat Eugens III.). Die Herausgeberin und Übersetzerin gibt darum dem Werk im Englischen auch mit Recht die Überschrift: „Memoirs of the Papal Court". In der Einführung gibt sie einen kurzen zeitgeschichtlichen Überblick, bringt dann die Literargeschichte der Historia Pontificalis, würdigt Johannes von Salisbury als Historiker (Quellen, Methode, Plan, reifes Urteil, kritische Ansätze), grenzt den Quellenwert des Werkes ab und beschreibt abschließend unter Hinweis auf R. L. Poole, der 1927 die endgültige Edition der Historia Pontificalis vorgelegt hat, die einzige erhaltene Handschrift des Werkes und ihr Schicksal. Den nun folgenden lateinischen Text und seine ausgezeichnete englische Übersetzung begleiten klärende Anmerkungen; in den fünf Exkursen des Anhangs werden Einzelfragen behandelt (Heinrich v. Blois-Winchester in Rom, Sigebert v. Gembloux und seine Fortsetzer, Die Beziehung Johannes v. Salisbury zu Gilbert de la Porrée, u. a.). Für alle Forscher, die ihr Interesse dem ungewöhnlich reichen 12. Jahrhundert zuwenden, zumal für die Kirchen- und Kulturhistoriker, ist die vorliegende kommentierte Ausgabe eine willkommene Gabe. Wolter

Tierney, B., Foundations of the Conciliar Theory. The contribution of the medieval canonists from Gratian to the Great Schism (Cambridge Stud. in med. life and thought, new series, 4). 8° (XII u. 280 S.) Cambridge 1955, University Press. 27.50 Sh. — Auch für die Kirchengeschichte gilt das Gesetz vom langsamen, fast verborgenen Wachstum der Ideen, die dann plötzlich in revolutionärem Geschehen für alle sichtbar zutage treten. Keine Ereigniskette hat vor der Reformation des 16. Jahrh. das christliche Abendland so erschüttert, wie das Große Schisma, das fast vierzig Jahre währte und die Verfassungsgrundlagen der Kirche zum Wanken brachte. Die konziliare Theorie, als Rettungsmittel der erkrankten Kirche ersonnen, bedeutete zugleich ihre höchste Gefährdung. — Schon W. Ullmann hatte gemahnt (Origins of the Great Schism, London 1948, 209 218 u. ö.), man müsse das Werden der konziliaren Theorie in der kanonistischen Literatur bis auf Gratian hin beobachten. Dieser Aufforderung entspricht Verf. mit vorliegendem Werk. Von Gratian (1140) bis Kardinal Zabarella (1360—1417) werden die Hauptvertreter verschiedenster Schulen befragt. Zunächst entwickelt Verf. die Theorien des Dekretisten (1140 bis 1220), dann die Auffassung der Dekretalisten vom Kirchenregiment, schließlich die konziliaren Ideen des 14. Jahrh. Aus der gewaltigen Masse des kanonistischen Materials (gedruckt und ungedruckt) erhebt T. jeweils die Meinung repräsentativer Gelehrter (Gratian, Huguccio, Johannes Teutonicus, Tancred, Hostiensis, Johannes v. Paris, Johannes Monachus, Zabarella, um einige zu nennen). Besonders jene ihrer Gedankenführungen werden herausgearbeitet, die zum Wachstum der konziliaren Theorie beitragen. T. versteht die bedachtsame, sorgfältige Quelleninterpretation,

besitzt systematische Kraft und so kann er seine Ergebnisse in logischer Gliederung aufeinander beziehen und auseinander entstehen lassen. Ein fesselndes Bild von der Wandlung des Kirchenbegriffs durch mehr als zwei Jahrhunderte entsteht. Die Ekklesiologie findet so in T.s Buch eine reiche Sammlung gesicherter Einsichten. Während bis 1250 der Papst als Beziehungspunkt zu Kirche, Konzil und Kardinalskollegium im Vordergrund kanonistischer Bemühungen steht, tritt von da an unaufhaltsam an seine Stelle die Gesamtkirche als mittelalterliche Korporation. Zu ihr werden nunmehr Papst, Konzil und Kardinäle in Beziehung gesetzt. Dabei verschiebt sich immer mehr (da gleichzeitig die politische, gelehrte und mönchische Kritik sich gegen das Papsttum wendet) das Interesse der Kanonisten hin zu einem Mühen um ein Verständnis der genossenschaftlichen Verfassung der Kirche. Dem Konzil wie dem Kardinalskollegium wendet sich erhöhte Aufmerksamkeit zu. Daher steht am Ende der Untersuchung auch ganz richtig ein Kapitel über Zabarella, der zugleich Kardinal, Konziliarist und ungewöhnlich begabter Rechtsgelehrter war. Er war es, der die verbindende Formel zu finden versuchte zwischen der Kirche als Hierarchie und der Kirche als Genossenschaft. Ein reiches Buch hat T. der kirchlichen Verfassungsgeschichte geschenkt, es dient dem vertieften Verständnis einer Epoche, die dem Forscher noch manches ungelöste Problem bereithält. Wolter

Gabriel, A. L., Student life in Ave Maria College, Mediaeval Paris. History and Chartulary of the College (Publications in mediaeval Studies, The University of Notre Dame, 14). 8° (XVIII u. 460 S.) Notre Dame, Indiana 1955. 6.75 Doll. — „Fortschritt kann die Geschichte des mittelalterlichen Denkens nur machen, wenn man Tatsachen, d. h. Texte findet, die man dann entziffern, umschreiben, manchmal übersetzen und schließlich herausgeben muß." Dieses Wort E. Gilson's (Doctrinal history and its interpretation; Spec 24 [1949] 483) hat den Verf. veranlaßt, aus den Archives Nationales in Paris das Chartularium des Ave-Maria-Kollegs, nach seinem Stifter auch Hubant-Kolleg genannt, zu erheben und einem gründlichen Studium zu unterziehen; seine Edition (257—420) bildet ein Hauptstück des vorliegenden Werkes. Das genannte Kolleg ist nur eines unter vielen Pariser Gründungen zwischen 1300 und 1350 und nur für Schüler der Artistenfakultät gedacht gewesen. Wenn es auch keinen entscheidenden Anteil an der philosophisch-theologischen Problementwicklung der Zeit gehabt hat, erschließen die sehr ins einzelne gehenden Statuten seines Gründers Johannes v. Hubant (319—383) sowie weitere Nachrichten ein überaus anschauliches Bild des derzeitigen Bildungswesens in Paris und schreiben ein wichtiges Kapitel der Geschichte mittelalterlicher Frömmigkeit, Liturgie und Erziehung. Verf. berichtet zunächst von seinen Quellen (1—30), vom Kollegstifter Hubant (31—49), von der Gründung und ihrem Wachstum (50—82), von Lage und Ausstattung der Gebäude (83—97), Mitgliedern und Angestellten (98—116), seiner Verwaltung und seinen Vorstehern (117—134), den Statuten, ihrer Redaktion und ihrem Inhalt (135—184). Ein Überblick über das geistige und liturgische Leben im Kolleg (185—212) nebst Ausführungen über Erholung und Geschäftsgang folgen (213—227). Ein kurzer Abriß der Kollegsgeschichte von 1349—1769 beschließt die Reihe der Kapitel, welche nicht nur eine sorgfältige Textanalyse der Quellen bringen, sondern auch die Sekundärliteratur kritisch heranziehen. In 296 Nummern wird diese Literatur (421—440) mitgeteilt. Da es sich um z. T. seltene Spezialarbeiten handelt, ist diese Liste von besonderem Wert. Zu nennen sind auch die Lagepläne und zwölf Tafeln Miniaturen (aus dem Chartularmanuskript), welche in genauer Analyse vom Verf. zum Sprechen gebracht werden (151—184) und viele interessante, sonst wenig bekannte Einzelheiten des mittelalterlichen Schullebens ermitteln. Ein reicher liturgischer Rahmen umschloß das studentische Tagewerk, weil der kluge Gründer die Auffassung vertrat, die Liturgie sei der beste Weg für die Jugend zum Verständnis des katholischen Glaubens (199). Besonders erwähnenswert ist die jährliche Pilgerfahrt des Kollegs zu vierunddreißig Pariser Kirchen, deren kommentierte Liste (206—211) zu den kleinen Kostbarkeiten des Werkes gehört. Wolter

Kristeller, P. O., The Classics and Renaissance Thought (Martin Classical Lectures, 15). 8° (106 S.) Cambridge (Mass) 1955, Harvard University Press. 2.50 Doll. — Der Humanismus der Renaissance bedarf immer noch neuer Unter-

suchungen, es fehlt noch manches zu einem voll klärenden Verständnis. Da er die Wurzeln der neueren geistigen Entwicklung des Abendlandes in sich birgt, lohnt sich die Rückkehr zu ihm. K. sieht in diesem Humanismus eine breitangelegte kulturelle und literarische Bewegung, welche sich zwar nicht eigentlich philosophisch gab, aber doch wichtige philosophische Stellungnahmen einbeschloß und philosophiegeschichtlicher Konsequenz diente. So geht K. den Elementen des klassischen und mittelalterlichen Platonismus und Aristotelismus nach, wie sie sich im gedanklichen und literarischen Werk des Humanismus finden lassen. Die 4. abschließende, wirklich krönende Vorlesung wendet sich dem Problem zu: War der Humanismus der Renaissance heidnisch oder christlich? K. kommt zu der Erkenntnis, daß der Humanismus keine wesentlich heidnische oder antichristliche Bewegung gewesen sei, offen vorgetragene heidnische oder atheistische Überzeugung gab es selten oder kann als solche nicht nachgewiesen werden. Praktisch waren alle Renaissance-Humanisten christliche Humanisten (86). Viele gingen zurück zu den Quellen der Hl. Schrift, der griechischen und lateinischen Väter, welche sie bis zu Augustinus den Klassikern beigesellten. Eine intensive Übersetzer- und Herausgebertätigkeit kennzeichnet humanistische Arbeit. Man muß mit K. die Frage stellen, ob und in welchem Ausmaß diese neu sich ausbreitende Kenntnis der Griechen die theologische Auseinandersetzung der Reformationszeit beeinflußt habe; für Augustinus und seine Neubelebung durch den Humanismus ist bekannt, wie stark sein Einfluß gewesen ist. Daneben hat der Humanismus für den Fortschritt kirchengeschichtlicher Forschung Wesentliches geleistet. K. betont, wie sehr der Humanismus in den Theologen des 16. Jahrh. weitergewirkt habe, in Erasmus, Melanchthon, Calvin, den frühen Jesuiten, „von denen viele ausgezeichnete klassische Gelehrte und lateinische Stilisten waren" (87). Man ist versucht, hier noch jenen ‚humanisme dévot' anzufügen, den Ausklang jener Zeit, wie ihn H. Bremond im 1. Band seiner ‚Histoire litteraire du sentiment religieux en France' geschildert hat (Paris 1923). Diese neue und mutige Überschau über die Problematik der humanistischen Renaissance enthält viele Richtigstellungen des traditionellen Humanismusbildes, eine Reihe von Fragen weist auf noch unerschlossene Forschungsdistrikte hin. K., der sich selbst nicht den Philologen und Historikern beizählt (91) und auch wohl nicht als Fachtheologe bezeichnet sein möchte, weiß um die nicht immer genaue Formulierung seiner Aussagen (vgl. den irreführenden Satz über Augustinus (76), dem dort die Erbsündenlehre als neue theologische Idee zugeschrieben wird); aber die klaren Thesen vom Grundcharakter der humanistischen Renaissance als einer Zeit christlicher Gedankenbewegung und christlichen Kulturwillens scheinen uns überzeugend unterbaut. Wolter

Villoslada, R. G., Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1951) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773) (Analecta Gregoriana, Ser. Fac. Hist. Eccl., Bd. 66). 8° (356 S.) Rom 1954, Gregoriana. 1800.— L — Zur Jahrhundertfeier der päpstlichen Universität ‚Gregoriana', die aus dem römischen Kolleg hervorgegangen ist, legt V. einen Abriß der Geschichte dieser Lieblingsstiftung des hl. Ignatius v. Loyola vor. Die Erfahrungen der Studienzeit in Paris dienten Ignatius und seinen Mitarbeitern bei der Planung des Kollegs, wobei auch die ersten Versuche in Messina ausgewertet wurden. Die Erneuerung der Kirche sollte nach dem einfachen, aber genial erfaßten und zäh durchgeführten Grundgedanken des hl. Ignatius erreicht werden durch die Bildung der europäischen Jugend in christlichem Geist und nach Maßgabe der humanistischen Tradition des Abendlandes. Das römische Kolleg sollte dabei gleichsam als Modell dienen, daher wurden ihm die besten Lehrkräfte und aus aller Welt erlesenes Schülermaterial zugeführt. Der neue Welt- und Ordensklerus der Kirche vor allem sollte hier geschult werden für die harte und zunächst fast unmöglich erscheinende Aufgabe, eine in Schisma und Häresie absinkende Christenheit wieder der katholischen Einheit zurückzugewinnen, und für die allenthalben am Welthorizont aufsteigenden Völkerkontinente apostolische Verkünder des Wortes Gottes zu stellen. V. schildert die Ursprünge des Kollegs, die Beigliederung des Germanikums (19—32), seine Erhebung in den Universitätsrang (33—48), die Übersiedlung in den Palazzo Salviati und den ersten Kreis berühmter Lehrer (Mariana, Perpina, Maldonato, Calvius) (49—66), erste große Erfolge (Bellarmin und Suárez) und häusliche Krisen (67—83). Dann werden der

Studiengang und sein Einfluß auf das Werden der berühmten ‚Ratio studiorum' der Gesellschaft Jesu dargestellt (84—115). Etwas schematisch und in Kategorien der Heiligenleben des 19. Jahrhunderts bespricht Verf. das geistliche Leben der Studentenschaft, fügt einen Abriß der Anfänge der marianischen Kongregation bei (116—132). Wirtschaftliche Schwierigkeiten treten auf und werden durch das großzügige Eingreifen Gregors XIII. behoben, der als neuer ‚fundator ac Parens' aus dem römischen Kolleg die Universitas Gregoriana werden läßt (133—168). In einem 2. Teil bringt V. einige Kapitel spezieller Art (Bauten, der Fall Galilei, Theologie im 17. und 18. Jahrhundert, Fragen des philosophischen, kirchenrechtlichen, historischen und liturgischen Lehrbetriebes, eine Liste der akademischen Festakte, schließlich noch einen typisch römischen Katalog berühmter Schüler (Heilige, Gelehrte, Kirchenfürsten). Ein kurzes Schlußkapitel berichtet von der Übergangszeit (1773 bis 1824) als einer ‚tristissima noctis imago'. Beigefügt wird dann noch eine Aufreihung der Rektoren und Professoren aus der Zeit von 1551—1773, welche noch einmal den Glanz berühmter Namen aufleuchten läßt, die, zumal in den Anfängen, die Geschichte des römischen Kollegs auszeichneten. Für die Historiographie der Reform der Kirche in der Neuzeit trägt das vorliegende Werk wertvolles Material zusammen, zumal die Geschichte der katholischen Theologie erhält gute, zum Teil auch neue Hinweise.

Wolter

Fecher, V. J., S.V.D., A Study of the Movement for German National Parishes in Philadelphia and Baltimore (1787—1802) (Anal. Gregoriana, ser. fac. Hist. Eccl., 77). gr 8° (XXXII u. 283 S.) Rom 1955, Gregoriana. 1800.— L — L. Hertling hat in seiner ausgezeichneten Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten (Berlin 1954) die schwierigen Anfänge der kirchlichen Organisation und das Problem der Assimilation einwandernder Katholiken (Nationalkirchen) in großen Zügen dargestellt. In willkommener Kleinarbeit werden nunmehr seine Thesen von F. für den knappen, vielleicht allzu knappen Zeitraum von 15 Jahren und nur für die beiden Städte Baltimore und Philadelphia unterbaut, dabei beschränkt sich F. weiterhin auf die deutschsprachigen Gemeinden. Obwohl Verf. weiß, daß die von ihm behandelten Fälle nicht schlechthin Modelle sind für die angeschnittenen Probleme, meint er doch mit Recht, daß ihre Aufarbeitung nach den archivalischen Quellen Handhaben bieten könnten zur Beurteilung dieser praktisch das ganze 19. Jahrh. und weite amerikanische Räume durchziehenden Anliegen. Da wir hier den Einzelfragen nicht nachgehen können, möchten wir nur hervorheben wie gründlich F. gearbeitet hat, wie umsichtig und taktvoll er die vielfach verworrenen Fäden des Geschehens voneinander gelöst und am Ende jeden Kapitels in einer kurzen Zusammenfassung für das rechte geschichtliche Verständnis geordnet hat. Da bis auf den heutigen Tag sowohl Nationalkirchen bestehen als auch das Trustee-System (eine Art Kirchenvorstand als Verwaltungsrat aus Laien) sich lange gehalten hat, die Einwanderungswellen noch andauern, wird das aufmerksame Studium dieser Studie allen beteiligten Kreisen von großem Wert sein. Licht und Schatten erscheinen gerecht verteilt. Im übrigen lassen sich auch für das Verständnis der allgemeinen Kirchengeschichte des Jahrhunderts nach der Unabhängigkeitserklärung von 1776 aus dem Buch von F. eine Reihe ertragreicher Gesichtspunkte gewinnen; sie heben es darum aus dem Feld einer begrenzten Lokalgeschichte heraus in den Kreis der kirchlichen Landesgeschichte.

Wolter

Schmidt, K. D., Grundriß der Kirchengeschichte. IV. Geschichte der Kirche im Zeitalter des Individualismus (1648—1950) kl. 8° (IV u. 195 S.) Göttingen 1954, Vandenhoeck u. Ruprecht. 6.80 DM; Gesamtpreis der Teile I—IV 22.— DM — Mit diesem 4. Teil findet der von uns schon früher gewürdigte (Schol 28 [1953] 602 f.), klar aufgebaute und sprachlich gut durchgearbeitete Grundriß seinen Abschluß. Leider widmet er der katholischen Kirche — entgegen einer sonst dankbar festzustellenden Tendenz bei Ausarbeitung protestantischer Handbücher — ganze acht Seiten (8—16) und verweist dabei nur auf das gänzlich veraltete, unvollständige und dazu höchst einseitige Werk von C. Mirbt (Geschichte der katholischen Kirche von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Vatikanischen Konzil, 1913). Wir sind überaus verwundert, daß Verf. dann noch den Titel „Geschichte *der Kirche*" bei-

behält. Er führt damit seine Benutzer grausam in die Irre. Das hält uns aber nicht ab, den vorliegenden Abriß der Geschichte der protestantischen Kirchen, zumal für den deutschen Raum des 19. Jahrh. (75—131) zu begrüßen. Er bringt in sehr knapper, aber hinreichend sorgfältiger Ausführung die Grundlinien des Pietismus, der Aufklärung, des Idealismus, der Erweckungsbewegung. Und aus dem inneren Leben der evangelischen Kirchen Deutschlands im 19. Jahrh. die theologische Entwicklung, die konfessionelle Frage, die Verfassungskämpfe, die Stellung zum Nationalismus und zum Sozialismus. Auch die nationalsozialistische Zeit wird kurz gestreift. Ein Hinweis auf das englische und nordamerikanische Kirchenwesen folgt (132—145). Ein Namen- und Sachregister zum Gesamtwerk wird beigegeben. Wir schätzen an der Arbeit des Verf. vor allem die überlegte Art, die sich nicht mit der Aufreihung von Tatsachen begnügt, sondern immer auch den inneren Sinn zu erfahren versucht. Sch. schreibt Kirchengeschichte als Theologe und darum regt sein Grundriß auch vielfach an zu theologischem Gespräch und nicht nur zur genaueren Bestimmung von Tatsachenreihen äußerlicher Provenienz. Für Sch. steht die Kirchengeschichte dort, wo sie hingehört, im Herzraum der Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen. Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Bibel-Lexikon, hrsg. von H. Haag in Verbindung mit A. van den Born u. a. Lex. 8° (XIII u. 1784 Sp.) Einsiedeln, Zürich, Köln 1956, Benziger. geb. 92.— DM — Bijbels Woordenboek, samengesteld onder redactie van A. van den Born, J. Cooppens etc. 2. Aufl. Liefg. 1 bis 3. Lex. 8° (768 Sp.) Roermond en Maaseik 1954 f., Romen & Zonen. — Nach fünf Jahren liegt nun endlich die deutsche Ausgabe des *Bibel-Lexikons* abgeschlossen vor. Die ersten vier Lieferungen wurden in dieser Zeitschrift schon besprochen (vgl. Schol 28 [1953] 608 f.). Die Erwartungen, die man an ein derartiges Werk gerechterweise stellen kann, sind zweifellos weithin erfüllt worden. Der Leser findet auch in den letzten 4 Lieferungen zuverlässigen Aufschluß nicht nur über rein exegetische und biblisch-theologische Fragen, die mit besonderer Ausführlichkeit behandelt werden, z. B. Kirche (920 bis 929), Liebe (1027—1034, wo in der Bibliographie das Werk von V. Warnach, Agape, Düsseldorf 1951, vermißt wird), Menschensohn (1108—1112), Messiaserwartung (1117—1136), Prophet und Prophetismus (1367—1383), Rechtfertigung (1403 bis 1409), Reich Gottes (1412—1418), Taufe (1586—1593), Theophanien (1604—1607, wo man die neutestamentlichen Theophanien vermißt) usw., um nur einige Stichworte zu nennen, sondern auch über archäologische, literarkritische, zeitgeschichtliche Fragen und dgl. Man vgl. z. B. die Artikel: Pentateuch (1296—1309) mit einer guten Übersicht über die Pentateuchkritik, oder Totes Meer (1637—1644) mit einem umfassenden Überblick über die Handschriftenfunde von chirbet kumrān, oder Ugarit (Ras Schamra) und die dortigen Funde (1654—1660). Zwei Nachträge über die Ausgrabungen in Palästina und über Maße, Gewichte, Münzen und ein Verzeichnis der Autoren, deren Artikel vom Herausgeber überarbeitet und darum nicht gezeichnet sind, bilden den Abschluß. Eine gut ausgewählte Bibliographie zu den einzelnen Stichworten erleichtert dem Leser eine weitere Orientierung. — Die Verfasser der Beiträge unterrichten vielfach nur über die verschiedenen Ansichten, ohne selbst eindeutig dazu Stellung zu nehmen. Sie zeigen sich, eingedenk der Mahnung Pius' XII. in seinem Rundschreiben „Divino afflante Spiritu", nicht alles, was neu ist, zu bekämpfen oder zu verdächtigen (AAS 35 [1943] 319), aufgeschlossen für neuere Forschungsergebnisse und Einsichten, z. B. wenn *P. van Imschoot* in dem Beitrag „Prophet" feststellt, daß die prophetischen Bücher gewöhnlich nicht von den Propheten selbst redigiert worden sind, sondern daß die meisten Orakel der Propheten zunächst nur mündlich vorgetragen und von Jüngern festgehalten und gesammelt wurden und daß diese Sammlungen gegebenenfalls durch biographische Notizen ergänzt und zu unseren heutigen Prophetenbüchern gestaltet wurden (1373 f.). Wenn dann allerdings gesagt wird, daß auf diese Weise sich auch unechte Worte und Orakel einschleichen konnten (1374), wäre zur Klarheit wohl besser hinzugefügt worden: „vorausgesetzt, daß sich die Verfasser (= Sammler)

für deren Echtheit nicht verbürgen wollten." Natürlich muß man annehmen, daß diese Sammler, sofern sie nicht nur auf Befehl und unter der Kontrolle der Propheten, sondern aus eigener Initiative gehandelt haben, selbst unter dem Einfluß der Inspiration standen, da ihre Werke ja als solche von der Kirche als inspiriert anerkannt sind. Druck und Ausstattung des Werkes — das gilt vor allem von den 34 Bildtafeln mit etwa doppelt so vielen photographischen Aufnahmen — sind erstklassig. — Inzwischen liegen von der 2. Aufl. der holländischen Vorlage, dem *„Bijbels Woordenboek"*, schon 3 Lieferungen vor. Wir werden beim Abschluß des Werkes darauf zurückkommen. Brinkmann

van Ruler, A. A., Die christliche Kirche und das Alte Testament (Beitr. z. Evgl. Theol., 23). 8° (92 S.) München 1955, Kaiser. 5.40 DM — Die Frage nach der Bedeutung des AT für die christliche Kirche und damit nach der rechten Auslegungsmethode ist seit Jahren besonders unter evangelischen Theologen lebhaft diskutiert (vgl. besonders die letzten fünf Jahrgänge der „Evangelischen Theologie"). Sie geht nicht nur die Exegeten an, sondern greift tief ein in zentrale Fragen der Christologie und Ekklesiologie. Es ist deshalb berechtigt, daß hier der Utrechter Dogmatiker aus der Sicht reformierter Theologie das Thema aufgreift. Er mutet sich keine endgültige Lösung zu, sondern möchte als Diskussionsbeitrag vor allem durch klare Aufreihung der systematisch wichtigen Aspekte wenigstens einiges Licht in den „Urwald der Fragen" (12), die hier auftauchen, bringen. Zur Gesamtorientierung skizziert er zunächst zehn mögliche und auch tatsächlich vertretene Haltungen zum AT und legt dann in drei kurzen, aber überaus dichten Kapiteln seine Gedanken vor (Das Alte Testament als solches und seine Exegese, 13—33; Sieht das Alte Testament selbst bereits den Christus? 34—68; Die Notwendigkeit des Alten Testamentes für die christliche Kirche, 69—92). Seine Ausführungen sind hauptsächlich gegen die in vorgenannter Zeitschrift vertretene konzentrierte christologische Auslegung des AT mit Hilfe der Typologie gerichtet. Dagegen betont er als Ergebnis des 1. Kap., daß „die geschichtliche Offenbarung im Alten Testament sowie ihre Vergegenwärtigung in der alttestamentlichen Predigt für uns nicht allein auf dem Weg über Jesus Christus nach der Weise der Typologie Geltung hat" (34). Denn sie ist als ganzes nicht exklusiv auf Christus (als den Versöhner) hingeordnet, sondern viel grundlegender auf die Aufrichtung des Königreiches Gottes auf Erden, und zwar nicht bloß in einer vergeistigten Form, sondern in der ganzen Konkretheit irdischen Daseins, das in allen seinen Bezirken geheiligt werden kann und soll. Das bleibt auch für die ntl Kirche letzter und höchster Sinn, der deshalb vom AT selbst, und nicht erst über das NT, entscheidendes Licht erhält. Neben der Christuspredigt (unter der Sicht von Sünde—Versöhnung) muß wesentlich die Reichspredigt stehen, und das AT darf in der Auslegung und Verkündigung nicht auf den Maßstab begrenzt werden, wie weit es „Christum treibet". Zur Frage der Typologie meint R., das AT sei nicht so sehr eine (oder viele) Vorausdarstellung (Typus) Christi und seines Werkes, sondern Christus sei im AT zu finden, weil er „sich selbst unter die totale Struktur des Handelns Gottes mit seinem Volk Israel gestellt" habe und „alles auch an ihm vollzogen" sei, und zwar „paradigmatisch", d. h. einerseits „ein für allemal, so daß es Entscheidungsgehalt hat und mit Heilskraft geschehen ist", und anderseits so „daß es von ihm her an seinem ganzen Leib und an den Völkern der Erde vollzogen wird" (66—67). So wird also im Grunde Christus dem AT als der Form des Heilshandelns Gottes am Menschen ein- und untergeordnet, ganz in der Linie der grundsätzlichen Betonung des Gottesreichsgedankens vor dem Versöhnungsgedanken — offensichtlich steht hier reformierte Dogmatik gegen lutherische Dogmatik. Wie sich diese grundsätzlichen Positionen in den vielen konkreten Fragepunkten auswirken, kann hier nicht dargestellt werden, ist aber im Buche selbst sehr klar und übersichtlich entwickelt. Freilich entbehren manche Formulierungen einer letzten Klarheit, doch geht das wahrscheinlich auf das Konto des Übersetzers des holländischen Manuskripts, dessen Kompetenz etwas fragwürdig wird, wenn man S. 17 von der „Botschaft der Kleietabletten (!)" liest — gemeint ist: „Tontafeln" (kleitabletten). Haspecker

Krämer, K., Numeri und Deuteronomium (Herders Bibelkommentar: Die Hl. Schrift f. d. Leben erklärt, Bd. II/1). gr. 8° (XVI u. 610 S.). Freiburg 1955, Herder. 26.— DM; Lwd. 30.— DM; Hbldr. 38.— DM — Die Prinzipien, nach denen dieser im Rahmen seiner Zielsetzung vorzügliche Kommentar gearbeitet ist, legt der Verf. im Vorwort dar. „Es sollte nicht eigens betont werden müssen, daß auch ein sogenannter praktischer Kommentar wissenschaftliche Exegese treibt und treiben muß und nur den Literalsinn zugrunde legen darf. Das bedeutet nicht, daß er auf alle Fragestellungen, die die wissenschaftliche Exegese ... aufzuwerfen gezwungen ist, einzugehen hat. Vielfach wird der Verfasser einfach seine auf wissenschaftliche Weise gewonnene Auffassung darlegen, ohne eine ausführliche Begründung zu geben und sich mit anderen Meinungen auseinandersetzen zu können" (VI). „Für das Leben" erklären bedeutet nicht, der unmittelbaren Textauslegung einfach einige praktische „Anwendungen" mehr oder weniger lose anzuhängen. „Es geht vielmehr um die Herausstellung der in den einzelnen biblischen Aussagen verborgenen ewiggültigen Lebenswerte und ihre Gestaltungskraft in der Heilsgeschichte, im Glauben, Beten und Leben sowohl des alt- wie des neubundlichen Gottesvolkes und jedes seiner Glieder, auch im Volks- und Völkerleben, in Vergangenheit und Gegenwart. Daher werden immer wieder die Linien gezogen zum Ganzen der Offenbarung und vor allem zu ihrer Fülle in Jesus Christus, ... die biblischen Ideen in ihrem Werdegang vom Unvollkommenen zum Vollkommenen dargetan, ihre Höhenlage durch Verweise auf parallele Erscheinungen bei anderen Völkern bestimmt, ihre Bedeutung für die Lehrentwicklung der Kirche und das religiöse Leben des einzelnen aufgezeigt" (VII). Daß diese ausgezeichneten Grundsätze kein papierenes Programm geblieben sind, zeigt jede Seite des Kommentars. Der Verf. hat keine Mühe gescheut, alle Phasen exegetischer Arbeit, angefangen von den stellenweise sehr schwierigen text- und literarkritischen Fragen, durchaus selbständig und sachkundig abzuwickeln, um den Inhalt dieser Bücher in seiner ursprünglichen Gestalt und Situation vorzulegen. Denn „um ihn für *unser* Leben fruchtbar zu machen, muß er in *seinem* Leben möglichst anschaulich dargetan werden. Er soll unmittelbar als Leben und nicht als jenseits von Zeit und Geschichte liegende Doktrin auf unser Leben wirken" (3). So bleibt die praktische Auswertung stets sachgemäß und ansprechend, und, von einigen wenigen Stellen abgesehen, immer ohne aufdringliches pastorales Pathos. Der Text ist in kurze Perikopen aufgeteilt, deren Überschriften sehr geschickt Inhalt und Deutung zugleich markieren: „Ordnung beim Abmarsch — Einordnung in die Gnadenführung; Einheimische Hilfe für den Weitermarsch — Menschenwirken bei der Gnadenführung; Des Moses Segensgebet beim Weitermarsch — Sicherung der Gnadenführung durch Gebet; Lagerbrand und Lustgräber — Gefährdungen der Gnadenführung durch Opferscheu und niedere Lüste; Sündopfer — Umfang der Sühnepflicht; Beiopfer — Vervollständigung der Hingabe an Gott; Erstlingskuchen — Gottbezogenheit der Lebensgüter; Erbtöchtergesetz — Unsterblichkeitsverlangen; Freilassung hebräischer Sklaven — Entrechtete Menschen unter dem Schutz der Religion" — usw. Es ist überaus interessant und instruktiv, im einzelnen zu untersuchen, welche Prinzipien solchen Auswertungen zugrunde liegen. Man erkennt dabei eine ganze Skala brauchbarer Methoden, atl Texte für die Gegenwart des Christen fruchtbringend zu machen, selbst solche, die wie der größte Teil dieser Bücher gemeinhin als „terra arida et deserta" angesehen werden. Man darf den Verf. wie auch den Verlag beglückwünschen, daß sie einen solch umfangreichen Kommentar zu Num-Dt gewagt haben (er umfaßt gut 100 Seiten mehr als Band 1 der Reihe über Gen-Lev!). Es hat sich zweifellos gelohnt. Der Band enttäuscht weder den Praktiker noch den Exegeten, wenn dieser auch naturgemäß in manchen Einzelheiten anderer Ansicht sein mag. Sehr zu begrüßen, daß durch ein ausführliches Namen- und Sachregister (599—609) die vielen größeren und kleineren Exkurse wie überhaupt alle in der praktischen Auswertung zur Sprache kommenden Themen rasch zur Hand sind.

Haspecker

Rudolph, W., Chronikbücher (Handbuch z. AT, hrsg. v. O. Eissfeldt, I, 21). gr. 8° (XXVI u. 338 S.) Tübingen 1955, Mohr. 24.40 DM; geb. 27.40 DM — Nach seinem „Esra und Nehemia" (HAT I, 20 Tübingen 1949; vgl. Schol 26 [1951] 607 f.) vollendet R. mit dem vorliegenden Band eine Gesamtbearbeitung des chronistischen

Geschichtswerkes, die durch weitgreifende und kritische Verwertung aller bisherigen Studien, durch das unentwegte selbständige Bemühen um alle schwierigen Einzelheiten und durch eine eigene geschlossene Konzeption des Ganzen als der grundlegende moderne Kommentar zum Chronisten angesprochen werden darf. Nicht als ob alle Fragen zufriedenstellend gelöst wären; „l'un des principaux devoirs d'une critique reconstructive est de savoir ignorer" (Ricciotti) steht als Ausdruck kritischer Selbstbescheidung dem Buche voran. Die einschneidendste neue These R.s heißt Einheitlichkeit des chronistischen Werkes. Gewiß werden viele spätere Zusätze anerkannt, aber die nach Rothstein-Hänel geläufig gewordene Gesamtbearbeitung des Werkes durch einen „2. Chronisten" mit bestimmten theologischen Tendenzen und besonderen historischen Quellen wird abgelehnt. „Diese Hinzufügungen sind viel zu mannigfaltig und widerspruchsvoll, als daß sie einem Mann zugeschrieben werden könnten" (VIII). Für die Herausschälung sekundärer Stücke schwinden damit gewisse Kriterien, die sonst aus der rekonstruierten Theologie des „2. Chronisten" bezogen waren. Ein Vergleich mit dem kurz zuvor erschienenen Kommentar von Galling (Das AT deutsch, Bd. 12, Göttingen 1954), der noch am „2. Chronisten" festhält, zeigt denn auch, daß bei R. die Sekundärstücke merklich geringeren Umfang haben. Das betrifft sowohl die Stammbäume in I, 1—9 und manche pro-levitischen Stücke wie auch echte historische Nachrichten über Sam/Kö hinaus. Damit ist die Frage nach den Quellen gestellt. Während der Chronist von I, 1—II, 9 wesentlich nur die biblischen Geschichtsbücher benützt, „muß das von ihm in II, 10—36 so oft zitierte Königsbuch umfassender als die kanonischen Königsbücher gewesen sein ... und es ist die einfachste Annahme, daß dieses Quellenwerk eine ‚erweiternde und fortsetzende Neuausgabe' unserer Königsbücher ist (Klostermann RE IV 96)" (XI). Ob aber die Annahme einer solchen „2., vermehrten Auflage" unserer kanonischen Bücher wirklich so einfach ist? Vielleicht ist die Annahme zusätzlicher Sonderquellen doch einfacher. Aber die Quellenfrage gehört zweifellos zu den noch nicht voll zu klärenden Problemen der Chronikbücher. Die Art der Quellenbewertung variiert zwischen wörtlicher Wiedergabe, unwesentlicher Vereinfachung oder Zusammenfassung und bewußter Umgestaltung im Interesse theologischer Aussagen. Auf die theologischen Tendenzen des Werkes geht R. besonders ausführlich ein und stellt manche neuen Elemente heraus. Verwirklichung der Theokratie auf dem Boden Israels, die gegründet ist auf die Erwählung Judas und Jerusalems (Tempel und Davidsthron), ist als Grundtenor des Werkes geläufig. Nach dem Willen Gottes umfaßte sie ganz Israel, wurde aber durch das Versagen der Nordstämme definitiv auf Juda beschränkt — „unerkennbar eine Spitze gegen die Ansprüche der Samaritaner" (IX). Gründung, Bestand und nachexilische Neuaufrichtung der Theokratie ist reine Gnadenwahl Gottes, die sich im direkten göttlichen Eingreifen in der Geschichte je neu bestätigt. Chron steht den prophetischen Gedanken näher, als meist angenommen. Trotz Vorliebe für Gesetz (sowohl P wie D) und Kult wird Jahwesuchen, Umkehr, Vertrauen und gläubiges Gebet als ebenso entscheidend betont. Hauptzweck des Kultus ist Lob und Dank (nicht Sühne — also mehr D als P). Damit hängt auch die starke Hervorhebung der Leviten und besonders des Gesanges zusammen, so daß man darin nicht einfach eine parteiliche Haltung gegen die Priester sehen darf. Eschatologische Elemente werden nur im Zusammenhang mit der Natanweissagung sichtbar; daß aber die mühsam errichtete und geordnete nachexilische Gemeinde von Esr-Neh „für den Chronisten so sehr das Ideal der Theokratie verwirklicht, daß es keiner eschatologischen Hoffnung mehr bedarf" (XXIII), ist gerade bei seiner Vertrautheit mit den Prophetenschriften doch wohl sehr zweifelhaft. — Nicht unerwähnt bleiben darf die mühsame Arbeit am Text, der sich R. mit ebenso viel Eifer wie Zurückhaltung gewidmet hat. In 169 Versen bietet er eigene neue Korrekturvorschläge. Haspecker

Buber, M., Sehertum. Anfang und Ausgang. kl. 8° (74 S.) Köln u. Olten 1955, Hegner. 5. 80 DM. — „Abraham der Seher" heißt der erste der beiden „Versuche", die in diesem schmalen Bändchen vereinigt sind. Es geht darin um den inneren Sinn der Abrahamerzählung, wie sie abgesehen von allen vorbiblischen Stufen der Überlieferung jetzt als sehr geschlossene Einheit vorliegt. Ausgehend vom Platz der Abrahamgeschichte im Ganzen der Genesis und von ihrem eigenen Aufbau wird ein

dreifacher Sinn ermittelt, der aber im Sehertum Abrahams seinen verborgenen Mittelpunkt hat: „Dreierlei führt die Bibel auf Abraham zurück, das eine offenkundig: die Herkunft des Volkes, das zweite durch den Zusammenhang mit der Vorgeschichte: die Aufgabe dieses Volkes am Werden einer Völkermenschheit, das dritte durch die Andeutungen der Erzählung selbst: die Geburt der Prophetie" (45). Diese „Andeutungen" meinen die 7 Gottesoffenbarungen an Abraham, in denen stets in verschiedenster Form vom „Sehen" die Rede ist. Sie werden als Aufbauprinzip der ganzen Erzählung angesehen (Gen 21, 12 f. wird anscheinend als unwesentlich betrachtet). Dadurch wird Abraham von Anfang an als „Seher" eingeführt, während die zweite Eigenschaft voller Prophetie, die Mittlung zwischen Gott und Mensch, in ihrer doppelten Richtung der Verkündigung und der Fürbitte erst in den Geschichten um Sodoma und Abimelek erscheint, wobei Abraham ausdrücklich von Gott als „nabi" bezeichnet wird. — Die zweite Studie, *„Prophetie und Apokalyptik"* (49 bis 74), sieht den wesentlichen Unterschied beider in dem Anteil, der dem Menschen an der Gestaltung der Geschichte zugestanden wird. Die Prophetie versteht die göttliche Geschichtsgestaltung stets elastisch wie Ton auf der Töpferscheibe (Jer 18), der jederzeit umgeformt werden kann, wenn eine Gestalt mißrät. Gott und Mensch stehen in einem echten dialogischen Verhältnis zueinander, und das Tor zur Wende ist immer noch auf. Daher die stets aktuelle Ausrichtung des Propheten auf die lebendige Entscheidungssituation seiner Hörer und sein Grundwort: „Kehre um!". Für den Apokalyptiker dagegen läuft alles nach festgelegtem Plan einseitiger Souveranität Gottes ab. Er kennt keine reale geschichtsbestimmende Entscheidung des Menschen; kann es auch nicht, da für ihn der Mensch dieses Äons dem „bösen Trieb" ausgeliefert ist. So kennt er auch keinen realen Hörer, der aufgerufen werden müßte, und kann sich selbst ohne weiteres in eine fiktive Stunde datieren. Das wesentliche Anliegen der Prophetie ist damit eliminiert. Haspecker

Widengren, G., Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum. gr. 8° (127 S.) Stuttgart 1955, Kohlhammer. 10.80 DM. — Das Buch bringt zunächst (7—58) fast unverändert den Text der Franz Delitzsch-Vorlesungen, die W. 1952 im Institutum Judaicum an der Universität Münster/Westf. hielt. Er ist hier nur mit reichlichen Anmerkungen (81—112) und Bibliographie (115—127) ausgestattet und um zwei Exkurse („Zu 2 Sam 7"; „Über das israelitische Neujahrsfest") erweitert, von denen nur der letztere (62—79) sachlich von Belang ist. Als entschiedener Vertreter der religionswissenschaftlichen Schule von Uppsala entwickelt W. hier seine Auffassung vom israelitischen Königtum unter den Stichworten: „Der König als Leiter des Staatskultus und Tempelbauer" (14—16); „Der König als Hoherpriester, Tōrāh-Besitzer und Inhaber von Weisheit" (17—33); „Der König am Laubhüttenfest" (34—43); „Krönungsritual und himmlische Inthronisation — die Königsorakel und die Königsideologie" (44—58). Eigentliches Thema ist also die tatsächliche kultische Stellung des Königs, nicht so sehr die ihr zugrundeliegende mythische Ideologie. Doch ruhen alle Aussagen W.s auf der Grundthese, daß Israel nach der Landnahme mit den Kultstätten auch „das gesamte Kultwesen Kanaans" (10) nicht bloß in gewissen formalen Elementen, sondern einschließlich seiner Ideologie, d. h. samt den dahinterstehenden Gottesvorstellungen, übernommen habe. So wird wenigstens für den tatsächlichen Staats- und Volkskult die weitgehende Verehrung einer weiblichen Gottheit ('Anat) als „paredros Jahwes" behauptet (12) und in dem genannten Exkurs über das Neujahrsfest mit äußerster Mühe versucht, sowohl die Verehrung Jahwes als sterbenden und auferstehenden Gott nachzuweisen als auch aus der „unverhohlen erotischen Begriffssphäre" (77) bei Osee und Ezechiel, aus dem Qadeschenwesen, dem Hohen Lied und einigen anderen Elementen die Feier des „ieros gamos" im Jahwekult abzuleiten, wobei dann der König als Hoherpriester eine hervorragende Rolle gespielt habe (78). Das Buch ist interessant und instruktiv als knappe und übersichtliche Zusammenfassung, wie ein klassischer „Patternist" das israelitische Königtum sieht. Wer aber nicht vorweg auf die Gültigkeit eines solchen fixen mythisch-kultischen Schemas („pattern") eingeschworen ist, wird den Ausführungen nur mit wachsender Reserve folgen, je mehr er sieht, mit wie leichter Hand hier oft sehr disparate Dinge unter einen Hut gebracht und aus unsicheren Prämissen kühne Schlüsse gezogen werden. Daß es dabei gelegentlich nicht ohne

kräftiges Verdikt über die atl Darstellung abgeht (S. 21 zu 2 Chron 26, 16—20: „diese großangelegte Geschichtsfälschung"), ist nicht verwunderlich, aber charakteristisch. Haspecker

Schubert, K., Die Religion des nachbiblischen Judentums. gr. 8° (VIII u. 244 S.) Freiburg-Wien 1955, Herder. 14.80 DM. — Das Buch wurde ursprünglich für die religionsgeschichtliche Serie „De Godsdiensten der Mensheid" (Roermond, Romen & Zonen) verfaßt. Die deutsche Ausgabe konnte, besonders für das antike Judentum, bedeutend erweitert werden, hält sich aber ebenfalls im Rahmen eines knappen Lehrbuches, das sich auf die wesentlichen Entwicklungen und Strömungen in den einzelnen Phasen der religiösen Geschichte des Judentums beschränkt. So kommt die ganze umfangreiche Interpretationsarbeit am Gesetz in ihren methodischen Prinzipien und konkreten Ergebnissen nicht zur Darstellung, ebensowenig die praktische Religionsübung in Gebet, Liturgie und Gesetzesbeobachtung. Drei Perioden heben sich in der Geschichte des jüdischen theologischen Denkens deutlich ab: die antike Zeit bis zum 6. Jahrhundert n. Chr., in der durch die Schriftgelehrten, Tannaiten und Amoräer die rabbinische Religion grundlegend gestaltet wird, dann die spekulative Arbeit der großen jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von etwa 900 bis zum spanischen Exil (1492), schließlich die Neuzeit. Die Ausformung der jüdischen Religion in der antiken Periode „in einer noch bis heute gültigen äußeren Form" (V) geschah im ganzen weniger durch interne organische Verarbeitung des atl Materials als durch Befruchtung vom hellenischen Gedankengut her. Doch wurde dieses bei den Rabbinen nicht so stark wie bei Philo dominant, sondern mehr dem eigenen Glaubensgut angeglichen und so ins Orthodox-Jüdische transponiert. Die daraus geformten Grundlehren des Frühjudentums über Gott, Erwählung, Sünde, Jenseits und Eschatologie werden besonders ausführlich dargestellt (26—68). Neben dieser offiziellen Theologie des rabbinischen Judentums entstand aus der Berührung mit dualistischen Strömungen die jüdische Gnosis (80—97), die freilich, sofern sie nicht häretisch werden wollte, nur einen relativen Dualismus ausbilden konnte. Im Mittelalter geht es nicht um neue Formen der jüdischen Religion, sondern um die Rechtfertigung des Überkommenen gegenüber den anderen Offenbarungsreligionen des Christentums und Islams. Dies geschieht durch Erweis der Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft, wofür die aristotelische Philosophie, teilweise in mehr oder weniger starker Verbindung mit dem Neuplatonismus, zugrundegelegt wird. Für solche spekulative Arbeit sind naturgemäß Einzelpersönlichkeiten maßgebend. Darum konzentriert sich in diesem Teil (105—151) die Darstellung mit Recht ganz auf die großen religionsphilosophischen Systematiker, besonders Sa'adje ben Joseph Gaon, Salomo ben Jehuda ibn Gabirol (Avicebron), Jehuda ben Samuel Halewi und Moses Maimonides, die stets als Hauptthemen Offenbarung und Erkenntnis, Gottesbeweise, Schöpfung, göttliche Attribute, Seele, Theodizee diskutieren. Neben diesen, außer dem fideistischen Jehuda Halewi, durchwegs stark rationalistischen Systemen steht als Fortsetzung der jüdischen Gnosis die Kabbala (152 bis 163), die vor allem nach der spanischen Exilierung eine große Breitenwirkung erreichte, da sie durch eine eigenartige Exilstheologie dem Judentum eine Sinndeutung seines nunmehr aufs heftigste bewußtgewordenen Daseins bot. Aus ihr entwickelten sich über Jsaak Luria (1534—1572) sowohl die schwärmerisch-messianischen Bewegungen des Sabbatai Zwi und Jakob Frank wie auch der durch die Werke von Martin Buber heute weithin bekannte Chassidismus (ab 1700), der als die einzige echt religiöse Neugestaltung des modernen Judentums angesprochen werden darf. Neben ihr bedeuten sowohl die weitgreifende moderne Emanzipationsbewegung als geistige Einheimatung des Juden in anderen Völkern, wie auch der Zionismus als Versuch natürlich-nationalistischer Lösung des Exil- und Messiasproblems (wenigstens in seiner ursprünglichen Ideologie) einen Abfall von der originalen religiösen Substanz des Judentums. Doch steht der Zionismus heute noch in einer geistigen Entwicklung, deren Ergebnis noch nicht abzulesen ist. Haspecker

Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot. Edited by D. E. Nineham. 8° (XVI u. 262 S.) Oxford 1955, Basil Blackwell. 30. — sh. — Die Gedenkschrift für den im Jahre 1953 verstorbenen großen englischen

Gelehrten enthält zwölf Beiträge recht unterschiedlichen Charakters. Vorangestellt ist eine Würdigung des bedeutenden Lebenswerkes Prof. Lightfoot's durch den Herausgeber. Die Besprechung muß sich begnügen, auf die wichtigeren Artikel kurz hinzuweisen. *C. H. Dodd,* The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels (9—25) analysiert die verschiedenen Typen der Erscheinungsberichte. Es finden sich zwei Hauptformen; ein kurzer, nach festem Schema aufgebauter Bericht, dessen Pointe in einem Wort des Auferstandenen besteht (z. B. Mt 28, 8—10. 16—20; Joh 20, 19—21), und eine mehr novellistisch gefärbte Erzählung, die sich für Einzelheiten und nähere Umstände interessiert (z. B. Lk 24, 13—35; Joh 21, 1—14). Die restlichen Perikopen sind Mischtypen. Im Anschluß daran untersucht D. jene Erzählungsstücke der Evv, die von der Kritik oft als ursprüngliche Ostergeschichten erklärt worden sind, und kommt zu dem Ergebnis, daß dies höchstens für Joh 6, 16—21 (Seewandel Jesu) gelten könne. Der Aufsatz ist äußerst lehrreich und anregend, obwohl die formgeschichtlichen Gesichtspunkte nicht hinreichen, um das ganze Problem der Ostererzählungen zu beurteilen. — *J. C. Felten,* Paul and Mark (89—112), illustriert einige Themen der paulinischen Theologie am Markusevangelium. Es geht F. nicht so sehr um den Nachweis einer engen Beziehung zwischen Paulus und Markus als um die Anwendung eines grundsätzlichen hermeneutischen Prinzips: die Evv im Lichte der ntl Briefliteratur zu lesen. Sollte man nicht lieber die Evv im Lichte ihrer eigenen theologischen Anschauungen verstehen lernen? Was der Aufsatz an gemeinsamen Themen anführt, ist größtenteils so allgemeiner Natur, daß mit dieser Betrachtung weder für das Verständnis der paulinischen Briefe noch für das des Markusevangeliums viel gewonnen wird. — *C. P. M. Jones,* The Epistle to the Hebrews and the Lucan Writings (113—143) behandelt die sprachlichen, sachlichen und theologischen Berührungspunkte zwischen dem Hebräerbrief und den lukanischen Schriften. Neben vielen richtigen Beobachtungen findet sich auch manches sehr Gekünstelte und Anfechtbare. Vor allem fehlt ein Hinweis auf den ausgeprägten Alexandrinismus des Hebräerbriefes, den man bei Lukas vergeblich suchen wird. — *G. W. H. Lampe,* The Holy Spirit in the Writings of St Luke (159—200) zeigt die große Bedeutung, die dem Wirken des Heiligen Geistes in den Lukas-Schriften zukommt. Die Darstellung ist z. T. etwas breit, und der Stoff hätte vielleicht in einer übersichtlicheren Form geboten werden können. — *T. W. Manson,* Realized Eschatology and the Messianic Secret (209—222) setzt sich mit der bekannten These Wrede's auseinander und meint, das wahre Messiasgeheimnis beziehe sich nicht auf die Messianität Jesu, sondern auf die Art seines Wirkens und Auftretens. Danach wären Verborgenheit und Erniedrigung nicht vorübergehende Stationen des Lebens Jesu auf dem Weg zu Macht und Herrlichkeit, sondern Jesus ist gerade in seinem irdischen Knechtsdienst Menschensohn und Messias. Was C. H. Dodd als „realized eschatology" bezeichnet hat, entspricht also genau dem, was M. als das eigentliche Messiasgeheimnis erkannt zu haben glaubt: „the Ministry of Jesus *is* the kingdom and the power and the glory for ever and ever" (222). Diese Auffassung ist sicher sehr einseitig, aber daß sie etwas Richtiges im Blick hat, läßt sich nicht leugnen. Man sollte jedenfalls darüber nachdenken. — *D. E. Nineham,* The Order of Events in St Mark's Gospel; An Examination of Dr Dodd's Hypothesis (223—239) kritisiert die Argumente, mit denen Dodd die historisch-chronologische Zuverlässigkeit des Markus-Rahmens beweisen wollte. (Der betreffende Artikel D.'s ist schon 1932 in Expository Times erschienen, wurde aber neuerdings in einem Sammelwerk des Autors wiederveröffentlicht.) — *H. F. D. Sparks,* The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospels (241—262) untersucht Häufigkeit und Bedeutung des Gott-Vater-Gedankens in den Evv. Man ist überrascht, folgende Statistik zu sehen: Mk nur 3, „Q" 9, Lk 17 (6), Mt 44, Joh gegen 120 Hinweise auf Gottes Vaterschaft. Die meisten Stellen sprechen von Gott als dem Vater Jesu, die übrigen von Gott als dem Vater der Jüngergemeinde. Für Jesus sind also die Menschen nicht von Natur aus Gotteskinder, obwohl sie fähig sind, es zu werden durch die Gnade. Der geistvoll und klar geschriebene Aufsatz ist sich der Aktualität dieser Feststellungen bewußt. — Die übrigen Beiträge seien der Vollständigkeit halber wenigstens genannt: *L. H. Brockington,* The Septuagintal Background to the New Testament Use of δόξα(1—8); *C. F. Evans,* The Central Section of St Luke's Gospel (37—53) „beweist", daß der Reisebericht in der Anordnung des Stoffes dem Deutero-

nomium folgte (!); *A. M. Farrer*, On Dispensing with Q (55—88) wendet sich gegen die Annahme der sog. Q-Quelle und findet im Kompositionsschema von Mt und Lk sogar den ganzen Hexateuch wieder; *G. D. Kilpatrick*, The Gentile Mission in Mark and Mk 13, 9—11 (145—158) bezweifelt die Richtigkeit der üblichen Übersetzung von Mk 13, 10. Der Vers könne auch von der Judenmission in der Diaspora verstanden werden. *D. M. MacKinnon*, Sacrament and Common Meal (201—207) ist eigentlich mehr eine erbauliche Betrachtung über die hl. Eucharistie in bemerkenswert katholisierender Form. Schierse

Bonsirven, J., S. J., Théologie du Nouveau Testament (Théologie, 22) 8° (470 S.) Paris 1951, Aubier. — Gesamtdarstellungen einer biblischen Theologie sind auf katholischer Seite nicht zahlreich. Im deutschen Sprachgebiet erschien 1950 die „Theologie des Neuen Testamentes" von M. Meinertz (vgl. Schol 26 [1951] 258 bis 260). Ein Jahr später schenkte uns B. im französischen Raum das vorliegende Werk, das im Aufbau manche Ähnlichkeiten mit dem vorhergehenden aufweist. Wir konnten leider in dieser Zeitschrift nicht früher dazu Stellung nehmen, weil es uns erst jetzt zugegangen ist. B. sieht die Aufgabe der Theologie des Neuen Testamentes darin, die im NT enthaltenen geoffenbarten Gegebenheiten zu sammeln, ihren Sinn festzustellen, den sie nach der Auffassung der heiligen Schriftsteller haben, und ihre hierarchische Einordnung zu versuchen, um so eine Grundlage für das christliche Dogma zu schaffen (9). Er betont, daß die Offenbarung, wie die Kirche sie versteht, sich nicht in der Mitteilung von Erkenntnissen und der Erleuchtung des Verstandes erschöpft, sondern in ihrem tiefsten Wesen als die gesamte Gnade in Erscheinung tritt, durch die der Schöpfer das Geschöpf in die Gemeinschaft mit seiner Gottheit einführt. Das gelte schon von der Offenbarung des Alten, aber vor allem des neuen Bundes (9). Darum sei auch nur ein Gläubiger zum Studium des Lebens Jesu und des Urchristentum befähigt. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß er sich nicht streng an die Gesetze der Philologie halten brauche und den Worten der Schrift ohne weiteres den Sinn beilegen dürfe, den sie in der heutigen Theologie und Frömmigkeit haben. Der Verf. hält es für verfehlt, für den Aufbau einer biblischen Theologie etwa die Artikel des Glaubensbekenntnisses (Stauffer) oder die gewohnte Reihenfolge der theologischen Traktate (Ceuppens) zugrunde zu legen. Das steht nach ihm mit der historischen Methode der biblischen Theologie nicht in Einklang und bringt die Gefahr mit sich, die Texte im Sinne des eigenen theologischen Systems zu verstehen (11). Der Geschichtsschreiber des Urchristentums muß von Anfang an das persönliche Werk Jesu in seinem ganzen Umfang und in seiner Eigenart rekonstruieren, und zwar nicht nur seine Sendung, sondern auch das Verständnis, das er von dem Geheimnis seiner Person und seiner Sendung hat und mitteilt, den Eindruck, den seine übermenschliche Persönlichkeit auf seine Umgebung gemacht hat. Er muß sich daher bemühen um das Verständnis der Person und des Werkes Christi, wie es sich bei den ersten Christen, bei Paulus und den anderen Aposteln findet. Dementsprechend gliedert B. seine Darstellung in 4 Teile: 1. Jesus Christus, wie ihn die Evangelien schildern, 2. das Christusbild und das christliche Leben der Urgemeinde, 3. Paulus und seine Rolle in der Herausbildung der christlichen Theologie, 4. die anderen apostolischen Zeugen in ihren Katechesen und Schriften. Für das richtige Verständnis der Theologie des NT ist auch die kulturelle Umwelt und ihr Einfluß zu berücksichtigen (12). Der Verf. weist darauf hin, daß eine lebendige, göttliche Religion von ihrer Umgebung alle Elemente aufnimmt, die sie bereichern können, aber sie vollkommen angleicht und ihnen gewöhnlich einen ganz neuen Sinn gibt (14). Darum lasse sich die Bedeutung eines neutestamentlichen Textes nicht ohne weiteres aus der Bedeutung ableiten, die den Worten z. B. in der Gnosis oder der zeitgenössischen Philosophie oder in den Mysterienreligionen zukommt (20). Andererseits mußte Jesus die Sprache seiner Zeit und seines Volkes reden, wenn seine Zuhörer ihn verstehen sollten. Damit ist gegeben, daß die Kenntnis der außerbiblischen jüdischen Literatur für das Verständnis der Worte Jesu eine große Hilfe sein kann. In dieser Beziehung war B. durch seine Arbeiten über die rabbinische Theologie besonders geeignet, die Lehre Jesu sinngemäß darzulegen, und man wird sagen müssen, daß ihm das auch gelungen ist. Leider können wir hier aus Raummangel auf Einzelheiten des gehaltvollen Werkes nicht näher eingehen. Ein Schriftstellenverzeichnis und ein

alphabetisches Sachregister erleichtern seine Auswertung. Die Exegeten werden es sicher als große Hilfe begrüßen, um den theologischen Gehalt des NT zur Geltung zu bringen, und die Dogmatiker finden in ihm eine zuverlässige Grundlage für die Schriftbeweise. Eine ausgewählte Bibliographie ist in den Anmerkungen beigefügt.
Brinkmann

Schürmann, H., Eine quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7—38: 1. Teil: Der Paschabericht Lk 22, (7—14) 15—18 (Ntl. Abh. 19, 5). gr. 8° (XXIX u. 123 S.) Münster 1953, Aschendorff. 10.— DM 2. Teil: Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19—20 (ebd. 20, 4). gr. 8° (XII u. 153 S.) ebd. 1955. 10.80 DM — Der Verf., zur Zeit Professor für ntl Exegese am Phil.-Theol. Studium in Erfurt, hat den Abendmahlsbericht bei Lk, der sich bekanntlich nicht nur durch die Fassung der Einsetzungsworte, sondern auch durch die Schilderung des Verlaufs des Paschamahles von den anderen Synoptikern unterscheidet, zum Gegenstand eingehender und sorgfältiger Quellenstudien gemacht. Der 1. Teil seiner Untersuchung ist ein leicht überarbeiteter Bestandteil seiner Promotionsschrift, während der vorliegende 2. Teil über den Einsetzungsbericht und ein noch ausstehender 3. Teil über die Abschiedsrede Jesu Lk 22, 21—38 den Inhalt seiner Habilitationsschrift bilden. Der Verf. hat hier eine formgeschichtliche Frage aufgegriffen, deren Lösung geeignet ist, neues Licht auf die urchristliche Überlieferung und zum Teil auch auf die synoptische Frage zu werfen. In einer sorgfältigen Untersuchung kommt er im 1. Teil auf Grund von literarkritischen und formkritischen Beobachtungen zu dem Ergebnis, daß wir in Lk 22, 15—18 wahrscheinlich eine lukanische Redaktion einer vorlukanischen Nicht-Markus-Tradition vor uns haben, von der Mk 14, 25 und Mt 26, 29 noch fragmentarisch Zeugnis geben (74). Die Einleitung zu dem lukanischen Paschabericht ist nach ihm durch die lukanische Mk-Rezension (Lk 22, 7—14) verdrängt worden; doch glaubt er, auf Grund formkritischer Beobachtungen den Zusammenhang zwischen Mk 14, 12—18a und Lk 22, 15—18 in dem Sinne wahrscheinlich machen zu können, daß wir in Mk 14, 12—18a eine ausgeweitete und bereicherte Spätform einer ursprünglichen Einleitung zum lukanischen Paschabericht (Lk 22, 15—18) vor uns haben (118). Er schließt sein Untersuchungsergebnis mit der Feststellung: „Die somit als vorlukanisches Traditionsstück gesicherte Einheit Lk 22, 15—18 liefert uns also von den ntl Einsetzungsberichten unabhängige Nachricht vom letzten Mahl Jesu und dürfte älteste Überlieferung erhalten haben" (123). — Im 2. Teil zeigt der Verf., daß uns auch in Lk 22, 19—20 (Einsetzungsbericht) ein vorlukanisches, von Mk (Mt) und 1 Kor 11 literarisch unabhängiges Überlieferungsstück erhalten ist, das mit Lk 22, 15—18 schon vorlukanisch zu einer frühen Komposition zusammengewachsen war. In dem 3. noch ausstehenden Teil soll gezeigt werden, daß diese frühe Komposition schon vorlukanisch als Bestandteil einer vorlukanischen Sonderform der Passionsgeschichte tradiert worden ist. Bei der Feststellung der ursprünglichen Form des Einsetzungsberichtes glaubt Sch., Mt übergehen zu können, da die stilistischen und inhaltlichen Unterschiede zwischen Mt und Mk in diesem Bericht nach ihm nicht auf eine Vorlage des Mt neben Mk zurückgehen (7). Er nimmt also, wie die Vertreter der Zweiquellentheorie, die Vorzeitigkeit des Mk an. Er zeigt dann weiter, daß wir in 1 Kor 11, 23b—25 in seinem Grundbestand eine vorpaulinische Tradition haben. Sie fällt nach ihm mit der Grundform des lukanischen Einsetzungsberichtes zusammen, die früher ist als die Mk-Tradition und sich im großen und ganzen mit dem zu postulierenden gemeinsamen „Urbericht" deckt (129 f.). Das Gesamtergebnis seiner Untersuchung faßt er in folgenden Worten zusammen: a) Der lukanische Einsetzungsbericht Lk 22, 19—20a ist eine eigenständige, von Paulus und Mk im ganzen literarisch unabhängige vorlukanische Tradition; auch kleinere Mk-Einflüsse können nicht nachgewiesen werden, dürften aber ... nicht gänzlich für unmöglich gehalten werden ... b) Der lukanische Einsetzungsbericht ist — mindestens in einigen Zügen — noch ursprünglicher als der paulinische und weist uns darum in die Zeit vor der Abfassung von 1 Kor (131 f.). In einem Anhang kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß Lk 22, 19—20a wahrscheinlich schon vorlukanisch mit Lk 22, 15—18 in einer schriftlichen Vorlage kombiniert war (150). Der Verf. hat mit seiner gründlichen Arbeit der ntl Wissenschaft einen großen Dienst erwiesen, wenn auch manche Einzelbeobachtungen problematisch bleiben. Brinkmann

Lohmeyer, E., Probleme Paulinischer Theologie. 8° (156 S.) Stuttgart 1955, Kohlhammer. 5.80 DM — Das Buch enthält eine Aufsatzreihe, die L. unter dem gleichen Titel vor fast dreißig Jahren in der ZNtW veröffentlicht hatte und die der Verlag jetzt einem größeren Leserkreis zugänglich machen möchte. Der 1. Aufsatz „Briefliche Grußüberschriften" (vgl. ZNtW 26 [1927] 158—173) fragt nach Herkunft und Bedeutung der paulinischen Eingangsformeln. Zu der interessanten Hypothese, das pln Schema sei nicht griechischen, sondern vorderorientalischen Ursprungs, muß auf das kritische Urteil O. Roller's (Das Formular der pln Briefe, Anm. 390 u. 537a) hingewiesen werden. Auch was die theologische Interpretation betrifft, scheint die Grenze zwischen Beweisbarem und geistreicher Spekulation nicht immer eingehalten. Im 2. Aufsatz „Gesetzeswerke" (vgl. ZNtW 28 [1929] 177—207) geht L. den verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten der scheinbar so leicht verständlichen Wendung ἔργα νόμου nach und kommt zu dem Ergebnis, daß damit der „Dienst des Gesetzes" als einer bleibenden Bestimmtheit der menschlichen Existenz gemeint sei. Die Frage Luthers nach dem gnädigen Gott, der den vor der Heiligkeit des Gesetzes zerbrechenden Menschen rettet, könne sich nicht auf Paulus stützen; stamme doch die Rechtfertigungslehre nicht aus einer persönlichen Erfahrung sittlichen Unvermögens, sondern aus der religiösen Weltbetrachtung des pharisäischen Judentums. L. macht es allerdings dem Leser recht schwer, das gewiß richtige, weil theologische Verständnis des Ausdrucks „Gesetzeswerke" zu erfassen. Das mag zum guten Teil an der Sache selbst liegen, hat aber seinen Grund auch in der oft reichlich gekünstelten Denk- und Redeweise des Verf. — Etwas Ähnliches gilt von der letzten und längsten Abhandlung „Sünde, Fleisch und Tod" (vgl. ZNtW 29 [1930] 1—59). Sie untersucht den Zusammenhang zwischen diesen drei Begriffen und richtet sich gegen eine untheologische, von nur ethischen und psychologischen Kategorien geleitete Interpretation. Auch hier hätte sich manches einfacher und klarer sagen lassen, aber wer wollte daraus dem Verf. einen Vorwurf machen, der wie kaum ein anderer seiner Fachgenossen ernste Wissenschaftlichkeit mit philosophisch-dichterischer Intuition verband!

Schierse

Gärtner, B., The Areopagus speech and natural revelation (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 21). 8° (289 S.). Uppsala 1955, Almquist u. Wiksells. 20.— Kr. — Zur Areopag-Rede hat es bisher nur eine Anzahl von Aufsätzen und kleineren Abhandlungen gegeben, aber keine größere Monographie, die den mannigfachen Problemen von Act 17 einmal allseitig und umfassend nachgegangen wäre. Auch die in ihrer Art meisterhafte Untersuchung von M. Dibelius (Paulus auf dem Areopag, in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, S. 29—70, Göttingen 1951; zuerst veröffentlicht in: Sitzungsber. Akad. Wiss. Heidelberg, Phil.-Hist. Kl. 1938/39) beschränkte sich auf eine form- und religionsgeschichtlich bestechende, aber sachlich sehr umstrittene Analyse der Rede. Für den Exegeten war die Urteilsbildung über Act 17 vor allem dadurch erschwert, daß die an der Diskussion beteiligten Experten — Altphilologen und Religionsgeschichtler — in ihren Auffassungen oft nicht übereinstimmten. Man muß also die vorliegende Arbeit schon deshalb begrüßen, weil sie über die verschiedenen Ansichten genau und zuverlässig unterrichtet. Darüber hinaus ist sie ein wertvoller Beitrag zur Frage der natürlichen Theologie und ihrer Bedeutung im biblischen Denken. Der Verf. behandelt zunächst kurz den Unterschied zwischen griechischer und jüdischer Geschichtsschreibung, um im Anschluß daran die Reden der Apostelgeschichte zu charakterisieren (7—36). Hier fällt bereits eine wichtige Vorentscheidung: Die Areopagrede wird als Typ der Heidenmissionspredigt gewertet, wie sie sich unter dem Einfluß der jüdisch-monotheistischen Propaganda in der hellenistischen Diaspora herausgebildet hat (34 f.). Ausführlicher wird diese These dann entwickelt in dem Abschnitt „Assimilation or adaptation" (66—72); ihre eigentliche Begründung erfolgt in den drei Hauptkapiteln der Arbeit: „The natural revelation" (73—169), „The conception of God" (170—202) und „The polemic against idololatry" (203—228). Es kommt dem Verf. überall darauf an, die alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen der Areopagrede nachzuweisen und damit die Unmöglichkeit einer rein philosophischen Interpretation darzutun. In dieser Hinsicht muß man dem Autor weitgehend zustimmen. Kritischer ist sein Bemühen zu beurteilen, die Rede mit der paulinischen Theologie in

Verbindung zu bringen. Gewiß besteht zwischen Act 17, Röm 1 und Sap. Sal. 13—15 ein enger Zusammenhang. Doch darf man wohl über der Gemeinsamkeit des Themenkreises nicht den wesentlichen Unterschied zu sehr in den Hintergrund treten lassen, der Röm 1 von Act 17 trennt. Im Römerbrief dienen die traditionellen Motive der „natürlichen Offenbarung" gerade nicht apologetischen Zwecken, sondern zur Anklage und Verurteilung des „natürlichen" Menschen, der unter dem Zorngericht Gottes steht. Ob der „mildere Ton" von Act 17 allein aus der Verschiedenheit der missionarischen Situation zu erklären ist, wie G. behauptet (239), möchte man doch bezweifeln.
Schierse

Brütsch, Ch., Clarté de l'Apocalypse. 8° (300 S.) Genève 1955, Labor et Fides. — Dieser von einem Schweizer reformierten Pfarrer geschriebene Apk-Kommentar ist schon die vierte, völlig umgearbeitete Auflage der im Jahre 1940 vom gleichen Verf. erschienenen „L'Apocalypse de Jésus Christ". Bei der Fülle katholischer Erklärungen zur Apk, die in ähnlicher Weise wissenschaftliche und praktische Gesichtspunkte verbinden, besteht eigentlich keine Veranlassung, das Buch zu besprechen und es besonders zu empfehlen. Wenn dies trotzdem geschieht, dann deshalb, weil der Verf. auch die katholische Literatur (im Verzeichnis durch ein „Sternchen" kenntlich gemacht) berücksichtigt, und weil seine Arbeit eine reiche Materialsammlung darstellt, in der man sonst unbekannte und schwer zugängliche Autoren findet. Allerdings ist die Auswahl recht unterschiedlich. Ebenso zeigt der „Kommentar" eine starke Unausgeglichenheit zwischen einem sachlich-exegetischen und einem erbaulich-poetischen Interesse. Am wertvollsten sind die im Schlußteil beigefügten „Notes documentaires", vor allem die Abhandlungen über das Millenarium und den Einfluß der Apk auf die Kunst (L'Apocalypse inspiratrice 284 bis 293).
Schierse

Schweizer, E., Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 28). 8° (167 S.) Zürich 1955, Zwingli-Verlag. 15.50 DM — Hinter dieser äußerst anregenden Untersuchung steht ein dringliches Anliegen heutiger Seelsorge. Die Predigt von der Rechtfertigung des Sünders durch den Sühne- und Opfertod Jesu Christi hat ihre Wirkung weithin verloren, weil das Sündenbewußtsein nicht mehr lebendig ist. Der moderne Mensch leidet viel stärker unter der Weltangst und der scheinbaren Sinnlosigkeit seines Daseins. Sch. meint nun, daß auch auf diese Frage im NT eine Antwort gegeben wird. Er findet sie in jenen Texten ausgesprochen, die von dem Schema „Vorangehen-Nachfolgen" geprägt sind, und kann zeigen, daß dieses Verständnis des christlichen Heilsgeschehens in allen Schriften und Schichten des NT vorhanden ist. Die Untersuchung beschränkt sich jedoch mit Absicht auf den nichtpaulinischen Bereich des NT. Der 1. Teil behandelt das Motiv der Nachfolge Jesu bei den Syn, in der Apk (14, 4), bei Joh und im Hebräerbrief. Wir sehen, wie durch die nachösterliche Erfahrung der syn Nachfolgegedanke sich wandelt in die Gemeinschaft mit dem Erhöhten, der seine Gemeinde leitet und sie auf dem Himmelsweg zur Seligkeit führt. Im Anschluß an die jüdische Vorstellung vom Weg des leidenden und triumphierenden Gerechten bespricht der 2. Teil das Motiv vom Wege Jesu durch Erniedrigung zur Erhöhung. Sch. weist hier auf die enge Verwandtschaft hin, die zwischen diesem „urjüdischen Gedanken" und dem gewöhnlich als „gnostisch" bezeichneten Schema besteht. Er stellt die Frage, ob „die Gnosis nicht doch eine weit jüdischere Angelegenheit gewesen sei, als man gewöhnlich annimmt" (73). Uns scheint es allerdings etwas zweifelhaft, ob die herangezogenen alttestamentlichen und spätjüdischen Zeugnisse ausreichen, um die Vorstellung vom Abstieg und Aufstieg des Erlösers zu klären. Im 3. Teil wird nach dem Zusammenhang des Weges Jesu mit dem Weg seiner Nachfolger gefragt. Der Verf. geht zunächst auf einige Titel ein, in denen die Gemeinde die Bedeutung Jesu ausdrückte: Repräsentant Israels, sühnender Gottesknecht, Gottessohn und Menschensohn, der Herr. Dann werden die Bekenntnisformeln und Liedfragmente des NT analysiert, um an ihnen die Einheit und Verschiedenheit des Christus-Zeugnisses aufzuzeigen. Auf der einen Seite (z. B. 1 Kor 15, 3) steht die Verkündigung von Kreuz und Auferstehung als Heilsereignis zur Vergebung der Sünden, auf der anderen Seite (z. B. Phil 2, 6—11)

gilt der Weg Jesu von der Präexistenz über den Todesgehorsam zur himmlischen Erhöhung als Befreiung von der Welt und ihren dämonischen Mächten. Im 4. und letzten Teil wird noch einmal das religionsgeschichtliche Problem gestellt und gefragt, ob das christliche Kerygma durch die Begegnung mit der hellenistischen Welt verfälscht worden sei. Bei aller Anpassung an die veränderte Situation der hellenistischen Gemeinden kann jedoch von einer wesentlichen Umgestaltung nicht die Rede sein. Das „Für uns" des Heilsgeschehens und das „Mit ihm" der Christusnachfolge lassen sich nicht voneinander trennen. Vier Exkurse dienen der religionsgeschichtlichen Orientierung (Die sogenannte „Uppsala-Schule"; Corporate Personality; Der Urmensch; Zur Frage der Entstehung der Gnosis) und schließen die Untersuchung ab. — Der Verf. hat vielleicht allzu bescheiden seine Arbeit einen „Versuch" genannt. Daran ist richtig, daß die Fülle des Materials und die Weitläufigkeit der angegangenen Probleme eine erschöpfende und allseitig abgesicherte Darstellung nicht gestatten. Um so mehr muß man dem Verf. danken, daß er mit erstaunlicher Sach- und Literaturkenntnis und in wohltuender Abgewogenheit des Urteils einen Beitrag zur Theologie des NT geleistet hat, von dem auch die heute in so Vielem unsicher gewordene Verkündigung neue, stärkende Impulse empfangen kann.

Schierse

Lohse, E., Martyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi. gr. 8° (219 S.) Göttingen 1955, Vandenhoeck & Ruprecht. 16.50 DM — Der durch seine Studie über die Ordination im Spätjudentum und NT bekannte Verf. untersucht in dieser seiner Habilitationsschrift die spätjüdischen und ntl Vorstellungen von der sühnenden Kraft des Todes. Das Hauptverdienst der Arbeit liegt in der Sammlung und Sichtung des ausgedehnten und oft schwer deutbaren spätjüdischen Materials, wobei sich der Verf. mit guten Gründen auf das palästinensische Judentum beschränkt. Nach einleitenden Ausführungen über das Todesverständnis und die Sühnemittel des Spätjudentums im allgemeinen (Opferkult, Versöhnungstag, Umkehr, Leiden) wird gezeigt, inwieweit dem Tode eine sühnende Wirkung zugeschrieben wurde. In erster Linie galt der Tod als Sühne für die eigenen Sünden, was bei der Todesstrafe und dem Sündenbekenntnis vor dem Tode deutlich zum Ausdruck kommt. Schwieriger ist die Frage nach dem stellvertretenden Sühnetod zu beantworten. Negativ wird zunächst festgestellt, daß von einem sühnenden Tod des Hohenpriesters nicht gesprochen werden kann, was verschiedentlich mit Berufung auf Num 35, 25—28 (Asylrecht) behauptet wurde. Der Stellvertretungsgedanke hat sich erst allmählich unter dem Eindruck der makkabäischen Martyrien ausgebildet. Von den Martyrern, den Gerechten und den Vätern Israels konnte man nicht gut sagen, daß sie zur Sühne für eigene Sünden gestorben wären. Auch dem Tod von unschuldigen Kindern wurde vereinzelt eine sühnende Wirkung beigemessen. Diese stellvertretende Sühneleistung der Gerechten hat jedoch — wenigstens in tannaitischer Zeit — noch keine eschatologische und universale Bedeutung; sie bewirkt Vergebung der Sünden im Diesseits, wendet Strafe und Gericht von Israel ab und bezieht sich meist auf einen bestimmten Personenkreis, der die Grenzen Israels niemals überschreitet. Auffällig ist dabei die Tatsache, daß der so klare Text Is 53 vom stellvertretenden Sühneleiden des Gottesknechtes im Spätjudentum niemals herangezogen wird, um den Tod der Gerechten zu deuten. Die Vorstellung von einem leidenden Messias läßt sich im vorchristlichen Judentum nirgends mit Sicherheit nachweisen. Man hat wohl die Hoheitsprädikate von Is 53 messianisch verstanden, niemals aber die Leidensaussagen. Vollends mußte dem Judentum der Gedanke fremd und anstößig sein, daß Gott selbst für die Sünden aller Menschen eintreten könnte, um sie durch Hingabe seines Sohnes zu sühnen. — Auf dem Hintergrund dieser spätjüdischen Anschauungen versucht nun der Verf. im 2. Teil seiner Arbeit die ntl Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi zu interpretieren. Er behandelt zunächst das älteste Kerygma 1 Kor 15, 3—5 und die Worte Jesu über die Sühnkraft seines Todes (Mk 10, 45; 14, 24). Aus diesen Stellen geht eindeutig hervor, daß sich die Urgemeinde eng an Is 53 angeschlossen hat, wenn sie vom Sühntod Christi sprach. Damit war ihr zugleich die Möglichkeit geboten, das Ärgernis des Kreuzes in der Schrift und d. h. im Heilsplane Gottes zu begründen. Wo immer die weitverbreitete Formel „für

uns" begegnet, die ihren Sitz im Leben wohl in der Abendmahlsliturgie hatte, klingt Is 53 und das urgemeindliche Kerygma an. Der Tod Jesu ist also nicht erst von Paulus und der hellenistischen Gemeinde als Sühntod verstanden worden. — Ein weiterer Abschnitt stellt die Entfaltung der urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Christi bei Paulus, im Hebräerbrief und im 1. Petrusbrief dar, worauf zwei Exkurse über die lukanischen und johanneischen Schriften folgen. Den Abschluß der Untersuchung bildet ein Ausblick auf die Martyrertheologie der frühen Christenheit, die das menschliche Leiden und Sterben in Beziehung setzen mußte mit dem eschatologisch vollgültigen Sühntod Christi. — Obwohl das Thema in einer so umfassenden Weise bisher noch nicht monographisch behandelt wurde, bringt die Arbeit im Grunde keine wesentlich neuen Ergebnisse. Das lag gewiß auch nicht in der Absicht des Verf. Besonders im 2. Teil ließ es sich nicht vermeiden, daß über bekannte und schon oft dargestellte Gegenstände referiert werden mußte. Vielleicht wäre hier eine Beschränkung auf das Kerygma der Urgemeinde besser gewesen. Die Sühnetheologie des Hebräerbriefes z. B. ist — wie der Verf. selbst mit Recht anmerkt (175²) — nicht aus spätjüdischer Überlieferung geschöpft. Zu ihrer Interpretation müßte man wohl das zu Grunde liegende Weltverständnis stärker herausarbeiten. So kann die sehr verdienstliche Studie in manchen Punkten des ntl Teils nicht restlos befriedigen, was schließlich bei dem großen Umfang des Stoffes auch kein Wunder ist. Schierse

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Brinktrine, J., Die Lehre von Gott. 2. Bd.: Von der göttlichen Trinität. gr. 8° (237 S.). — Ders., Die Lehre von der Schöpfung (367 S.). Paderborn 1954 bzw. 1956, Schöningh. 9.30 DM, geb. 11.80 DM bzw. 17.— DM, geb. 20.60 DM — Von dem für das schulmäßige Dogmatikstudium ausgezeichneten Instrument, das B. dem Theologen in die Hand gibt, können wir hier zwei weitere Bände anzeigen. Die kirchliche *Dreifaltigkeitslehre* hat B. in zwei Teile gegliedert. Sie sind nicht nach einem sachlichen, sondern einem methodischen Prinzip voneinander abgehoben: der 1. Teil bietet die positive Darbietung der Trinitätslehre in den Glaubensquellen, während der 2. Teil die spekulative Durchdringung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses darlegt. Für diese Aufteilung mag man manche Gründe vorbringen können. Anderseits kann man den Vorzug dieser Einteilung auch fraglich finden. Eine gar zu starke Trennung von positiver und spekulativer Theologie ist in einem systematischen Handbuch mißlich. Kann ja eine positive Darstellung doch nicht ganz auf spekulative Verarbeitung verzichten, wie anderseits die spekulative theologische Bemühung sich als Durchdringung des positiv Gegebenen verstehen muß. Da innerhalb der einzelnen Abschnitte ja selbstverständlich auf den positiv-theologisch zu erschließenden Gegebenheiten aufgebaut werden muß, die positive Theologie aber eben doch das Ausgangsmaterial für die spekulative Durchdringung zu bieten hat, hätte man auch Gründe genug, eine sachlich bestimmte Grundaufteilung des Gesamttraktates vorzuziehen. — Im Band über die *Schöpfung* ist das denn auch so durchgeführt: Der ganze Stoff ist wie in den meisten übrigen Handbüchern — der zu behandelnde Gegenstand begründet das — in die beiden Teile aufgeteilt, die über den Schöpfungsakt und über das Schöpfungswerk handeln. In diesem Band fällt am meisten ins Auge der fast unverhältnismäßig große Raum, der der Angelologie gewidmet ist. Das ist angesichts der Fremdheit, mit der modernes Denken dem übererfahrbaren Bereich gegenübersteht, und der sonderbaren Vorstellungen, die man sich heute vielfach von dem Reich der Geister macht, sehr zu begrüßen. Es ist allerdings das weite Ausmaß dieses Traktates nicht eigentlich durch das Eingehen auf moderne Fragestellungen, zu wenig auch durch kritische Deutung der biblischen Aussagen ereicht als vielmehr durch weitgehende Schilderung scholastischer Spekulationen, die vielleicht doch auch kürzer hätten dargestellt werden können. — Die auf S. 59 angeführten Beweistexte sprechen nur von der Tatsache, daß Gott eine gute Welt geschaffen hat, nicht aber von der Unmöglichkeit, eine böse Welt zu schaffen. — Die S. 96 angeführte Definition der Hierarchie durch Hugon ist von der diesseitig-kirchlichen Hierarchie gemeint und paßt nicht ganz auf die Hierarchie

der Engel, da diese nicht „sub uno principe" zusammengefaßt sind. Was über die Ordnungen und Chöre der Engel gesagt wird, sollte man ein wenig kritischer behandeln, da sich gerade hier doch die Träger der Tradition nicht immer als Zeugen der Offenbarung, sondern mehr als spekulative Denker und zahlenmystische Deuter betätigt haben. Ist es wirklich so „sicher, daß die Engel in wirklich angenommenen Leibern erschienen sind" (110)? — In der Frage der Abstammungslehre wird die Enzyklika „Humani generis" nur im Zusammenhang mit der Ablehnung des Polygenismus erwähnt (276), nicht aber in der doch bedeutsamen Eröffnung der wissenschaftlichen Diskussion über die gemäßigte Deszendenztheorie (261 ff.). — Die Darstellung dieser Dogmatik ist sowohl im Positiven wie im Spekulativen von großer Klarheit. Sie ist zum Studium vorteilhaft knapp und prägnant, kann daher auch nicht allzuviel mit Mitteln der Amplifikation und Entfaltung den Stoff in seiner Wertbedeutung zum Leuchten bringen. Dafür hat die Darstellung den Vorteil der Übersichtlichkeit und Einprägsamkeit. Besonders hervorgehoben seien noch die Exkurse zu einschlägigen Fragen der Grenzwissenschaften, im Schöpfungsband vor allem auch zu naturwissenschaftlichen Problemen, auch die schematischen Zeichnungen im Trinitätsband, die manches recht gut veranschaulichen, und schließlich die reiche Literaturauswahl am Ende der einzelnen Paragraphen. Semmelroth

Van Roo. W. A., S. J., Grace and Original Justice according to St. Thomas (Anal. Gregoriana, 75). gr. 8° (VIII u. 220 S.) Romae 1955. — Der bereits im frühen Thomismus und in unserer Zeit von Martin, Bittremieux und Kors aufgegriffene Fragenkomplex nach dem Verhältnis von Urstand und Gnade bei Thomas ist hier auf verbreiterter historischer Grundlage neu untersucht. Es ergibt sich aus dem eingehenden Textvergleich zunächst, daß Thomas an den Stellen, wo er nicht frühere Ansichten einfach aufführt, Iustitia originalis im engeren Sinn meint und in einer Zweiteilung versteht als Unterwerfung des Leibes unter die Seele und der niederen Fähigkeiten unter die höheren. Das 3. Glied der früheren Aufteilung (Unterordnung des Willens unter Gott) wird von ihm stärker als Bedingung angesehen: quamdiu mens est Deo subiectus (z. B. S. th. II, II q. 164 a. 1 resp.). Als Grund dieser letzteren Willensunterwerfung wird die Gnade angesehen. Als wichtigstes weiteres Ergebnis kann die Durchforschung der Texte zeigen, daß bei Thomas ein starker Parallelismus zwischen Urstand und Gnadenstand besteht. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, die Art der Wirksamkeit von Gnade, Liebe und Tugend in letzterem auf das Verhältnis von Gnade und ihrer Auswirkung auf die Seele in ersterem in die Untersuchung mit einzubeziehen. So zeigt sich als Endergebnis, daß weder die Ansicht der drei obengenannten Autoren, welche die Gnade nur Wirkursache der von ihr sonst adäquat getrennten Iustitia originalis sein lassen, noch eine Meinung richtig ist, die beide einfach ineinander übergehen läßt. Gnade ist vielmehr im Urstand causa formalis, soweit es sich um die Wesenheit der Seele handelt; für die Ausstrahlungen auf die rechte Ordnung der Fähigkeiten aber ist sie causa efficiens. Nur so kann man den Grundgedanken des Aquinaten verstehen. Sonst löst man seine Ansicht in zwei sich widersprechende Ideen auf. Gewiß läßt die gezogene Parallele zur Gnadenordnung nach der Sünde ein gewisses Unsicherheitsgefühl im Leser bestehen. Aber Thomas hat sich nun einmal bei der Behandlung der Iustitia originalis nicht eingehender geäußert, so daß das Heranziehen anderer Gedankengänge zur Verdeutlichung notwendig erscheint. Wie oft bei ihm dürfte auch hier das Bestreben maßgebend gewesen sein, bei ungeklärten Fragen, wie es die über Gnadenordnung und Urzustand nun einmal wegen der wenig deutlichen Offenbarung ist, nur eine Lösung zu bringen, welche die Grundprinzipien kurz herausstellt, auf der die Forschung dann weiterarbeiten sollte. Neben diesem Hinweis auf vorsichtigeres Vorwärtstasten, den Thomas so gibt, dürfte das Zeitgemäße der Arbeit vor allem darin liegen, daß sie einer allzu starken Trennung von Urzustand und Gnadenordnung tiefere Gedanken auch systematischer Natur, wie sie jede echte Thomasinterpretation aus der wirklichen Quellenanalyse mit sich bringt, entgegenstellt. Gnade ist doch innerlicher als causa formalis mit dem Urstand verbunden, als Bittremieux und Kors gegen Michel, Van der Meersch, Stufler, Garrigou-Lagrange, Hugon u. a. meinten. Somit dient die gute und sorgfältige Arbeit nicht nur der Dogmengeschichte. Weisweiler

Kokša, G., Die Lehre der Scholastiker des XVI. und XVII. Jahrhunderts von der Gnade und dem Verdienst der alttestamentlichen Gerechten. gr. 8° (XVI u. 278 S.) Rom 1955, Orbis cath. 20.40 DM — Die im wesentlichen historische Untersuchung geht auf eine Anregung von H. Lennerz S. J. an der Pont. Univ. Gregoriana zurück und war in ihrer ursprünglichen Form dort Dissertation. An Hand der Lehre von etwa 100 Theologen der beiden Jahrhunderte stellt sie heraus, daß die Hauptfrage nach dem Verdienst der Gerechten des AB erst in den letzten Jahrzehnten auf die es begründende *Gnade* hin gestellt wurde. Grund dazu war offenbar die ursprüngliche Stellung des Problems in der Christologie: Konnte die *Menschwerdung* von den Gerechten verdient werden? Ein echtes Meritum de condigno für die Substanz der Menschwerdung wird dabei von allen verworfen, da Verdienst und Lohn nicht gleichwertig sind. Während die Dominikaner auf Grund von S. th. III q. 2 a. 11 (De congruo tamen meruerunt sancti Patres incarnationem desiderando et petendo) ein Meritum de congruo zulassen, sind die anderen Schulen auf Grund des Axioms über das Verdienstprinzip, daß man nicht mit fremdem Verdienst selber wieder verdienen kann, in ihrer Meinung gespalten. Das Verdienst Mariens um die Gottesmutterschaft de condigno wird von den Dominikanern fast ausnahmslos geleugnet, während auch hier die anderen Schulen verschiedener Meinung sind. Die Gesamtentwicklung geht dahin, daß infolge des Axioms des Verdienstprinzips, von dem oben die Rede war, ein eigentliches ‚Verdienst' immer mehr zurücktritt. Man suchte zwar zunächst durch eine *finale* Ursächlichkeit (gegen die Jesuitenschule; die Dominikaner sind geteilt, da einige sich auf Thomas berufen) die reziproke Ursächlichkeit des Verdienens zu einer bloß einseitigen des Menschen zu machen; aber man konnte sie nicht durchführen, da ohne moralischen Einfluß der Erlösung deren Gesamtwirkung auf das Menschengeschlecht zerstört worden wäre. So wurde die Annahme einer moralisch rückwirkenden Ursächlichkeit der Verdienste Jesu Christi immer allgemeiner; damit vermehrte sich erneut die Schwierigkeit der causalitas reciproca im Verdienstaxiom sowohl bei Maria wie bei den Gerechten des AB. Wenn das Ergebnis der Untersuchung mit Ausnahme der Feststellung der letzteren wichtigen Traditionslinie auch spekulativ nicht groß ist, so wissen wir doch nun um die vielfältigen Versuche, bei denen natürlich auch die damaligen Kämpfe um die Prädestination eine Rolle, wenn auch keine entscheidende und vor allem keine klärende, spielten. Am Schluß bringt der Verf. noch eine gute Übersicht der heutigen Ansichten bes. um das Verdienst de congruo um die Gottesmutterschaft, auf das sich heute das Grundproblem des Einflusses des AB auf die Menschwerdung und Erlösung vor allem konzentriert. Denn hier ist es am meisten faßbar. Bereits damals lag die Grundschwierigkeit in dem so ungeklärten Verhältnis von Gnade und Gnadentat zwischen AB und NB. Hier ist das echte theologische Problem auch für heute zu sehen. Nicht das ‚Verdienst' auf die Menschwerdung hin, sondern die *Gnade* steht doch im Mittelpunkt der Erlösungsordnung, also auch in der Frage ihrer Vorbereitung. Das Problem muß also erneut dahin gehen: Wie war die *Gnadenwirkung* im Alten Bund im Vergleich zum Neuen? Dabei wird die frühere eingehende Untersuchung über das auf ihr beruhende Verdienst rückschließend manche Hilfe bieten können. Darin hat die Arbeit ihre aktuelle Bedeutung. Weisweiler

Walter, E., Wesen und Macht der Liebe. Beiträge zu einer Theologie der Liebe. 8° (183 S.). Freiburg i. Br. 1955, Lambertusverlag. 8.70 DM — Der Freiburger Stadtpfarrer hat im vorliegenden Bändchen mehrere, recht verschieden angelegte Beiträge aus seinem früheren Schaffen unter dem gemeinsamen Thema „Wesen und Macht der Liebe" gesammelt. Wenn auch der Untertitel „Beiträge zu einer Theologie der Liebe" nicht ganz das erwarten läßt, was die Artikel bringen, so sind sie doch anregende Darstellungen verschiedener Probleme und Erscheinungsweisen der christlichen Liebe. „Eros und Apage" grenzt zwei verschiedene Formen der Liebe in Zuordnung zum Natürlichen und Übernatürlichen voneinander ab, um dann aber auch zu zeigen, daß sie einander sehr wohl auch durchdringen. „Das Wesen der Liebe" formuliert eine Reihe von bemerkenswerten Sätzen zur Ontologie der Liebe; will also nicht zeigen, was psychologisch im Lieben vorgeht, sondern was Liebe seinsmäßig ist und bewirkt. „Liebe und Macht" schildert, wie im kosmischen Raum von Stufe zu Stufe höher die Aneignung aus dem niederen Bereich Freiheit gibt zum

liebenden Schenken im höheren Bereich. „Das Ende der Ideale" vertritt einen Lieblingsgedanken des Verf., der die christliche Wirklichkeit als personale Christusnachfolge in Liebe der Verkündigung von Idealen entgegenstellt. Zwei reiche Beiträge biblischer Art folgen als Darstellung der theologischen Gestalt der Liebe im Neuen Testament und als Auslegung des Herrenwortes, das Liebe zum Bruder der Liebe zum Herrn gleichsetzt. Schließlich folgen noch Predigten und Beiträge über die Liebe in der Eschatologie. — Wenn auch mancher vielleicht von einer „Theologie der Liebe" eine etwas nüchternere Sprache erwarten möchte, so findet der Leser doch viel Anregung und auch manches, was er bisher noch nicht so bedacht oder gehört hat, in den vorgelegten Gedanken. Semmelroth

Feckes, C. (Herausg.), Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria. Ehrengabe an die Unbefleckt Empfangene von der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen dargereicht. gr. 8° (XI u. 395 S.) Paderborn 1954, Schöningh. 12.— DM — Seit mehreren Jahren trifft sich zu Jahresbeginn eine nicht geringe Zahl von Theologen der Universitäten und kirchlichen Hochschulen wie auch der Ordenshochschulen zu einer Mariologischen Arbeitsgemeinschaft. Die Referate ihrer beiden ersten Studientagungen (1952 und 1953) sind im vorliegenden Band gesammelt. Das untersuchte Thema ist im Hinblick auf die heute sehr ventilierte Frage nach der marianischen Gnadenmittlerschaft von großer Bedeutung. — Die päpstliche Lehrverkündigung der letzten hundert Jahre zum Thema wird als gewisser Abschluß einer Entwicklung an den Anfang gestellt. Dann wird die dogmatische Entwicklung dargestellt vom Neuen Testament durch die patristische Tradition über die größten Theologen des Mittelalters und eigens der franziskanische Tradition bis zur Neuzeit mit Alfons v. Liguori im 18. und einigen deutschen Theologen vor Scheeben und Scheeben selbst im 19. Jahrhundert. Was in diesen geschichtlichen Untersuchungen zutage gefördert wird, ergibt für die stellvertretende Stellung Mariens in der Heilsgeschichte doch erstaunlich viel, wenn man zwei Bedingungen nicht aus dem Auge verliert (sie sind nicht in allen Beiträgen des Werkes in gleicher Weise festgehalten worden): Zunächst, daß nicht nur da die gestellte Frage von der Tradition positiv beantwortet wird, wo ihre Träger den Begriff der „Stellvertretung" ausdrücklich gebrauchen, wenn sie Mariens Funktion im Heilswerk schildern. Nicht nur wenn ausdrücklich gesagt wird, daß Mariens Jawort „anstelle" der übrigen Menschheit gesprochen sei, sondern auch wo diesem Jawort eine Wirkung und Bedeutung „zugunsten" des Heils der Menschheit zugesprochen wird, ist die im „Personam agere" Leos XIII. gemeinte Realität gestützt. Und das andere: Man muß sich hüten, in einer Genauigkeit, die in Gefahr ist, eben dadurch ungenau das von der Tradition Gemeinte wiederzugeben, auseinanderzureißen, was als Teil des Ganzen zusammengehört. Das wird auch in manchen Beiträgen dieses Bandes nicht genügend beachtet vor allem bezüglich der Zusammengehörigkeit von Menschwerdung und Kreuzesopfer und der Stellung Mariens in diesem doppelten und doch einen Geschehen. Man höhlt die Bedeutung aus, die in der Tradition dem Jawort Mariens zur Menschwerdung beigelegt wird, wenn man darin nur eine vorbereitende und indirekte Mitwirkung zur Erlösung sieht und deshalb noch eine ausdrückliche Bezeugung von Mitwirkung beim Kreuzesopfer glaubt suchen zu müssen. — Das etwas negative Ergebnis, das *Joh. Michl* in seiner neutestamentlichen Untersuchung zeitigt, dürfte wohl auch darin begründet sein, daß er die verschiedenen neutestamentlichen Schriftsteller wenig auf ihre schriftstellerische und theologische Eigenart befragt, wie es etwa *K. Wennemer* sehr gründlich und eindringend bezüglich der johanneischen Theologie tut. — Neben den reichen positiv-theologischen Arbeiten verdient auch die systematische Arbeit von *H. M. Köster* besonders hervorgehoben zu werden, in der ein gründlich und vorsichtig gearbeiteter, aber glücklicher Versuch einer systematischen Einordnung der behandelten Einzelfrage in das theologische Ganze gemacht wird. Auch der letzte Beitrag *R. Grabers* über die Bedeutung der Stellung Mariens für das katholische Ethos einer personal vollzogenen Potentia oboedientialis vor Gott ist sowohl methodisch wie inhaltlich eine wertvolle Ergänzung der übrigen Arbeiten.

Semmelroth

Coathalem, H., S. J., Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XIIe siècle (Analecta Gregoriana, 74). Rom 1954, Pont. Univ. Gregoriana. — Die theologische Dissertation, die der Verf. 1939 der Gregoriana vorgelegt hatte, erscheint nach 15 Jahren im Druck. Sie war für ihre Zeit ausgezeichnet, leider konnte aber C. selber die Herausgabe nicht besorgen, noch sind die inzwischen ermittelten Forschungsergebnisse nachgetragen (die auf 2 Seiten von H. Barré dankenswerterweise beigefügten „rectifications" beziehen sich nur auf die vom Verf. zusammengestellten Zitatenübersichten). Insofern ist die Arbeit überholt; die heute notwendigen Ergänzungen wären zu finden vor allem in den drei Bdn der Études Mariales, Marie et l'Église (1951—1953, darin bes. die Arbeit von H. Barré C. Ss. Sp., Marie et l'Église du vénérable Bède à saint Albert le Grand, I 59—143, welche die Dissertation von C. benutzen konnte) und in A. Müller, Ecclesia—Maria, Die Einheit Marias und der Kirche (Paradosis 5, Freiburg/Schw. ¹1951, ²1955); für die Bedeutung der Hohenliedkommentare im 12. Jahrhundert vgl. den Aufsatz des Ref. „Die Marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik" (ZkTh 76 [1954] 411—439). Trotzdem kommt der Darstellung des Verf. auch heute noch ein Wert zu. Sie ist in fließender Sprache geschrieben und stützt sich auf eine besonnene Interpretation der einschlägigen Texte. Zudem verschafft sie einen guten Überblick über die Gesamtentwicklung — wobei allerdings Einzelheiten berichtigt oder aufgefüllt werden müßten —, indem 4 große Kapitel (Le parallélisme Ève — Marie et le parallélisme Marie — Église jusqu'au Bède le Vénérable, Le parallélisme Marie — Église jusqu'au Bède le Vénérable, Période de transition, passage progressif du parallélisme de comparaison au parallélisme de médiation, Épanouissement du parallélisme de médiation entre s. Bernard et la fin du XIIe siècle) das Material ausdeuten. Beumer

Müller, A., Ecclesia — Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2., überarbeitete Auflage. gr. 8° (XVII u. 249 S.) Freiburg/Schw., Universitätsverlag. 13.— DM — Für eine Arbeit von solchen wissenschaftlichen Qualitäten, wie sie diese aufweist, war es erstaunlich, wie schnell es zu einer 2. Auflage kam. Anderseits ist es allerdings auch wieder recht erklärlich. Ist doch das marianische Thema überhaupt sehr gefragt, da es mit seinen Fragen in die Mitte des christlichen Glaubens zielt; und innerhalb des marianischen Rahmens bespricht dieses Buch wiederum das zentrale Thema. Denn man mag zu der These, die Kirchenurbildlichkeit sei das Grundprinzip der Mariologie, stehen, wie man will, daß die Beziehung zum Geheimnis der Kirche alle Glaubenswahrheiten in ihrer Heilsmitte anleuchtet, ist unbezweifelbar. Diese so zentrale Frage nun hat M. in seinem Werk in vorbildlicher Weise in der frühen Tradition untersucht. Sehr wesentlich unterscheidet sich die 2. Auflage nicht von der 1., die zwar beim einen oder anderen Rezensenten eine gewisse Kritik auslöste (so z. B. vor allem bei Congar), bei der man sich aber fragen konnte, ob sie Anliegen und Aussagen M.'s in allem richtig verstanden hatten. Das gilt vielleicht vor allem für M.'s allerdings auf den ersten Blick ein wenig erstaunliche Aussage, zwischen Maria und Kirche bestehe „Identität" (238). Man glaubte bisweilen in dieser und anderen Aussagen seines Buches mehr eine „persönliche theologische Synthese" zu finden als eine echte, wenn auch entfaltende Interpretation der frühen Väter. Dennoch dürfte M. recht haben mit seinem Aufweis einer so engen Verbindung Marias und der Kirche bei diesen Vätern, daß man sie mit Identität zu bezeichnen vermag. Daß man diese Behauptung auch mißverstehen kann, weiß auch M. Aber er scheint sie richtig zu deuten, wenn er in seiner das Ergebnis zusammenfassenden Schlußthese sagt: Maria ist die vollkommene (Verwirklichung der) Kirche — das Wesensgeheimnis der Kirche ist das Mariengeheimnis. Semmelroth

Abd-El-Jalil, J. M., O.F.M., Maria im Islam. 8° (104 S.), Werl 1954, Dietrich-Coelde-Verlag. 3.20 DM — Der aus dem Islam zum katholischen Glauben gekommene Verfasser gibt im vorliegenden Werk einen Bericht über die Stellung Mariens im Koran, seinen Kommentatoren wie auch der lebendigen moslemischen Überlieferung. Den Hauptraum nimmt dabei nicht so sehr eine theologisch-systematische Darstellung dessen, was der Islam über die Gestalt und Heilsbedeutung Mariens bietet, ein, sondern die Darstellung des Lebens Mariens, wie es die Gläubig-

keit des Islam annimmt. Das entspricht der Tatsache, daß Maria im Islam nicht so sehr eine theologisch zu erfassende Heilsbedeutung hat, sondern als geschichtlich mit der Gestalt des Propheten Jesus verbundene Frau bedeutsam ist. Als solche genießt sie allerdings eine für uns Katholiken unerwartete Verehrung. Das letzte Kapitel spricht allerdings auch kurz über einige marianisch-theologische Probleme im Islam, angefangen von einer für die Interpretation des Lebensberichtes Mariens wichtigen Darstellung islamischer Geschichtsbetrachtung (die nicht kontinuierliche Darstellung ihres Verlaufes, sondern die Geschichte der Religion und der Beziehung der Menschen zu ihrem Schöpfer ist) über eine Skizzierung der islamischen Theologie von Jesus, dem Sohn Mariens, zur Frage nach Maria und der Dreifaltigkeit (wobei Dreifaltigkeit in dem Sinne gemeint und vom Islam zurückgewiesen wird, als wenn neben dem einen Gott in Jesus und seiner Mutter ein zweiter und dritter Gott angebetet werde). — Angesichts der Fremdheit, mit der man bei uns dem islamischen Glauben gegenübersteht, war die Herausgabe dieses kleinen Buches ein dankenswertes Unternehmen. Eine bewußte Konfrontierung der sehr ins Wunderbare gehenden Mariologie des Islams mit der katholischen wäre bisweilen förderlich gewesen. Semmelroth

Dander, F., S. J. Summarium theologiae dogmaticae. De sacramentis Christi II: Paenitentia et Unctio, Ordo, Matrimonium, Sacramentalia. gr. 8° (87 S.) Oeniponte 1954. Rauch. 3.80 DM — Wie die übrigen bisher erschienenen Faszikel des D'schen Summariums, so bietet auch der vorliegende in knappster, dennoch solider Weise den dogmatischen Stoff. Die Art der Bearbeitung setzt allerdings die Darbietung in den Vorlesungen unbedingt voraus. Ohne dies dürfte sie nicht einmal als Repetitorium fürs Examen genügen. Als Hilfe zum prägnanten Einprägen des Gehörten ist allerdings auch dieser Faszikel wertvoll. Als Wunsch könnte man wohl eine etwas weniger schematische Erklärung der thetischen Aussagen anmelden. Eine reine Erklärung der einzelnen Begriffe ist noch nicht das gleiche wie eine Erklärung der These als solcher. Letztere wäre aber doch wohl um echter theologischer Arbeit willen notwendig. Sonst fehlt es gar zu leicht an der lebendigen Fülle, die das theologische Bemühen auch in seiner knappsten Form noch vermitteln sollte. — Da D. an einigen Stellen bei der Behandlung des sakramentalen Zeichens den Terminus „Sacramentum tantum" gebraucht, wird man zu der Frage geführt, warum die alte Lehre von „Res et sacramentum" nicht mehr ausgewertet wird. Hier wäre eine gute Gelegenheit, den ekklesiologischen Bezug der Sakramente zu behandeln, ohne den die einzelnen Sakramente ein sehr isoliertes Dasein führen. — Die an manchen Stellen beigegebenen schematischen Zeichnungen können eine gute Hilfe sein. Ebenso der für visuelle Typen sehr günstige Conspectus des ganzen Stoffes am Ende des Faszikels. Semmelroth

Tyciak, J., Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente. 8° (VIII u. 160 S.) Freiburg 1954, Herder. 5.— DM — In diesem Buch, das eine überarbeitete 2. Auflage der „Mysterien Christi" ist, zeigt T., besonders inspiriert von der Sakramentenlehre der Väter des Ostens, wie in den Sakramenten eine Begegnung des menschlichen Lebens in seinen großen Abschnitten mit der Heilstat Christi geschieht. Das Bemerkenswerte an diesem Büchlein und das besondere Anliegen des Verf. ist, das sakramentale Geschehen von den beiden Seiten her neu zu durchdringen: von seiten des Herrn her gesehen, wird gezeigt, wie in den Sakramenten die Heilstat Christi als geschichtliches Faktum wesenhaft enthalten ist. Hier vertritt T. einen starken Symbolrealismus, wie er in der Mysterienlehre Casels vertreten wurde. Und von seiten des Menschen her gesehen, wird gezeigt, wie die Grundwirklichkeit des menschlichen Lebens in der Begegnung mit der Heilstat Christi in den Sakramenten durchgnadet wird. Semmelroth

Hödl, L., Die Grundfragen der Sakramentenlehre nach Hervaeus Natalis († 1323) (Münchener Theol. Stud. 2. Syst. Abt., 10). gr. 8° (XXIV u. 263 S.) München 1956, Zink. 19.— DM — Diese gründlich gearbeitete Studie war eine bei M. Schmaus eingereichte Münchener Dissertation. Sie greift die drei Hauptfragen der allgemeinen Sakramentenlehre des Hervaeus heraus: Art der Wirksamkeit, Charakter und Sakramentale Gnade. Denn damit ist zugleich die Art der persönlichen Arbeit des Hervaeus in der Verteidigung und der Weiterarbeit an der Lehre seines Meisters Thomas

gegen die Einwände Heinrichs von Gent und vor allem der kritischen Schule im Dominikanerorden selbst des Jakob von Metz und des Durandus, der eng mit Jakob verbunden war, gegeben. So bringt die Arbeit auch eine sehr gute Einführung in die grundlegenden theologischen Auseinandersetzungen in der Zeit kurz nach der Jahrhundertwende. Gegen Heinrich von Gent verteidigt Hervaeus eingehend die *instrumentale Kausalität* der Sakramente. Dabei wird mehr als bei Thomas ihre *dispositive* Art herausgearbeitet, damit dem Grundgedanken, daß übernatürliche Gnade nicht durch natürliche Kraft hervorgebracht werden könne, klarer noch Ausdruck gegeben wird. Deshalb wird auch gesagt, daß diese dispositive Ursächlichkeit selbst in der ihr gegebenen göttlichen Kraft nur bis zum Charakter bzw. Ornatus reicht, der seinerseits zwar notwendige, aber doch nicht zwingende Disposition zur Gnade ist. Dadurch will Hervaeus auf der einen Seite die bloße Vertragstheorie der früheren Theologen und auch des Jakob von Metz überwinden, da ihm in ihr der Unterschied zwischen den Sakramenten des Alten und Neuen Bundes nicht genügend gewahrt ist. Auf der anderen Seite sucht er so auch die Meinung Heinrichs von Gent zu entkräften, der allein darin die Wirksamkeit der Sakramente sieht, daß der wirkende Gott in ihnen ist, also eine Wirksamkeit des Zeichens ablehnt. Durch das ganze Buch zieht sich nun, in interessanter Gegenüberstellung, immer wieder das Problem — von verschiedener Sicht aus gesehen —, wie eine geschöpfliche dispositive Instrumentalursache in einer einfließenden übernatürlichen Kraft wenigstens den übernatürlichen Charakter hervorbringen kann. Es handelt sich also letztlich um das theologische Grundproblem der Mitwirkung des Geschöpflichen am Übernatürlichen. — Kein Wunder, daß auch die Auffassung von der Natur des *Charakters* davon betroffen werden muß. Die Vertragstheorie des Jakob von Metz sah in ihm eine bloße Relation — ähnlich wie die Weihe eines Kelches —, während Hervaeus an der seinsmäßigen Potenztheorie für den Charakter festhielt. Freilich geriet er dadurch in die Schwierigkeit, wie eine solche physische Potenz zu einer rein übernatürlichen Seinsform, wie es die Gnade ist, Ursache sein kann. Es wiederholt sich in verstärkter Form die Problematik des ursächlichen physischen Einflusses des sakramentalen Zeichens auf den übernatürlichen Charakter. In der Lösung kommt Hervaeus einer moralischen Ursächlichkeit des Charakters auf die Gnadenschaffung sehr nahe. Doch wird dabei diese relative Seinswirklichkeit des Charakters noch zuwenig systematisch gesehen, so daß H. mit Recht darauf hinweist, daß diese Beziehung und daher auch die Teilnahme an der priesterlichen Gewalt Christi, die der Charakter gibt, zuwenig berücksichtigt sind. Doch bleibt es das Verdienst des Hervaeus, den *bloßen* Beziehungscharakter abgelehnt zu haben, wenn er dabei auch das andere Extrem der absoluten Seinspotenz zu sehr im Abwehrkampf gesehen hat. — Die Frage, ob eine physische Wirksamkeit, selbst für das Hervorbringen des Charakters, möglich sei, tritt dem Leser der Arbeit stark ins Bewußtsein. Die spekulativen Schwierigkeiten sind damals so eingehend durchdiskutiert worden, daß man es versteht, wenn selbst Hervaeus zur Lösung des Einflusses auf die Gnade in seinen späten Evidentiae contra Durandum — die einzige Hs ist leider im Krieg in Münster verbrannt — schreibt: Dispositio autem duplex: una perficit et disponit potentiam (ad actum) seu ad habitum . . .; alia dicitur dispositio congruitatis, quia scl. habens eam dispositus est, ut habeat id, ad quod talis dispositio disponit, sicut si dicerem, quod *prudens* est dispositus, ut habeat dominium vel aliquid tale et sic ornatus disponit ad gratiam (H. 226). Er beruft sich dafür auf Thomas Sent IV d. 4 q. 1: character est dispositio ad gratiam per quandam congruitatis dignitatem. Bei Thomas ist das nur Hinweis darauf, daß der Christ in der Kultdisposition des Charakters eine gewisse *dignitas* für die Gnade hat. Bei Hervaeus aber ist doch mehr daraus geworden: eine gewisse moralische *Ursächlichkeit* mit positivem Einfluß (227). Damit tritt die *seinsgegründete* Kultdignität als moralische Ursächlichkeit der Gnade in den Vordergrund des spekulativen Interesses. Für Hervaeus aber ist das erst am Rande der Fall. Sein Verdienst liegt in der Betonung des Seinscharakters gegen die bloße Relation. Das gezeigt zu haben — im großen dogmengeschichtlichen Zusammenhang der Zeit — ist der bleibende Wert der vorliegenden Arbeit. Sie ist darüber auch in der Hervorhebung des Kultcharakters der Sakramente zeitgemäß und anregend. — Was die literarische Abhängigkeit der einzelnen Werke dieser frühen Dominikanerschule angeht, so wäre es wichtig, wenn die Untersuchung auf noch breiterer Grundlage fortgeführt würde.

Weisweiler

Schnitzler, Th., Die Messe in der Betrachtung. 1. Bd.: Kanon und Konsekration. 8° (XVI u. 296 S.) Freiburg 1955, Herder. 8.80 DM — Die Messe für die Betrachtung aufzuschließen hat sich der Bensberger Liturgiewissenschaftler vorgenommen. Nach dem, was bereits vorliegt, kann man nur mit Freude auf den 2. Bd. warten, dem die Teile der Messe außerhalb des Kanons vorbehalten sind. Wirklich, man wird in der Anerkennung dieses Unternehmens nicht leicht zu weit gehen. Wenn der Verf. von einem „frommen Kommentar zu J. A. Jungmanns Missarum sollemnia" redet, so sei ihm diese Bescheidenheit ebenso unbenommen wie uns, dahinter zu sehen: daß mit einem solchen Buch keine wissenschaftlichen Lorbeeren zu ernten sind, wohl aber wie selbstverständlich eine große Vertrautheit mit allen und den neuesten Forschungsergebnissen vorausgesetzt wird. Diese sachliche Fundierung stößt die Tür auf zu einer Meßfrömmigkeit, die eben nicht nur von (meist reichlich abstrakten) Überlegungen über Würde und Schönheit usw. ausgeht und dann mit einem Ausrufungszeichen endet ... Man darf überdies *J. A. Jungmann* durchaus recht geben, wenn er im Vorwort darauf hinweist, daß gerade die Verflochtenheit der notwendig sparsamen Aussagen des Kanons in das Gewebe der biblischen Beziehungen reich und eigenständig aufgezeigt wird. — Da sind Kapitel, die sich dem heiligen Text von außen nähern: über den Stil des Kanons, seine Werkgeheimnisse, seine Geschichte, seinen Aufbau. Da sind Kapitel, die an Hand von Leitmotiven aufschließen: über die Ecclesia, über Priestertum und Opfer, über Gottes- und Christusbild. Da sind schöne Seiten der Deutung der Zeremonien. — Dürfen wir auf einige Schönheitsfehler aufmerksam machen, für den Fall, daß es für den 2. Bd. noch nicht zu spät ist? Der Stoff des Buches ist zusammengewachsen aus Unterweisungen für die Seminaristen, aus Recollectionen für den Klerus, aus Zeitschriftenbeiträgen; damit ist ursprünglich eine unterschiedliche Diktion unvermeidlich gewesen. Könnte man in dieser Hinsicht nicht noch glätten? Da ist manche Rhetorik, die eigentlich nur dem mündlichen Vortrag gut tut. So z. B. wünschte man sich des öfteren etwas mehr von dem, was die Engländer (einigermaßen unübersetzbar) ‚understatement' nennen. Stenzel

Vogel, C., La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IXe siècle: RecScRel 30 (1956) 1—26 157—186 — V. hat hier in Erweiterung seiner ausgezeichneten Untersuchung über die Bußpraxis in Gallien bis zum Ende des 7. Jahrh. (vgl. Schol 30 [1955] 229 f.) die hagiographischen Schriften Frankreichs von den frühesten im 5. bis zum 10. Jahrhundert untersucht. Die „Lesefrüchte", die L. Hertling aus ihnen für die Bußgeschichte schon geboten hatte (ZKathTh 1931, 109—122 274—287) sind nun in methodischer Weiterarbeit vervollständigt. Von den 230 Viten dieser Jahrhunderte bringen 141 Notizen über die Buße. Mit Recht hat V. ihren Wert nur auf ihre Abfassungszeit beschränkt. Er weist auch gut darauf hin, daß man aus dem Schweigen über eine Bußart nicht viel schließen dürfte und daß man sich bei dem vielen Außerordentlichen, das sie berichten, vor Verallgemeinerungen hüten müsse. Daher hat er das Material in 14 meist kurze Einzelfragen aufgeteilt und zu jeder die entsprechenden Texte in großer Zahl vorgelegt. Das hat zwar den Nachteil, daß das Gesamtbild weniger in die Erscheinung tritt; aber man ist so der Gefahr des falschen Systematisierens bei den meist nur kurzen Andeutungen enthoben. Deutlich wird vor allem, wie es schon in der großen Arbeit von V. der Fall war, das Zurücktreten der kanonischen Buße mit Ausnahme ihrer Übernahme auf dem Sterbebett sichtbar. Zahlreich sind dagegen die Belege für eine kirchlich geleitete Konversionsbuße, die aber auch hier vom Verf., im Gegensatz zu Galtier (vgl. Schol a. a. O.), nur für einen besonderen und kleineren Personenkreis angenommen wurde. Natürlich läßt sich der Streit aus dem hier vorliegenden Material mit seinem eingeengten Kreis nicht entscheiden. Stark in das Blickfeld tritt sodann die wirklich echte Bußgesinnung; also auch hier findet man die früheren Forschungen von V. bestätigt. Diese Jahrhunderte waren also nicht so ‚dunkel', wie man bisher meinte. Der vielleicht interessanteste Beitrag dürfte aber die eindeutige Feststellung einer Absolution öfter gleich nach der Beichte vom 7. Jahrh. ab sein, und zwar ohne Hinweis auf die keltische Tarifbuße. Denn die auferlegten Bußen haben mit solchen festgelegten Tarifen nichts zu tun. Es gab also früh in Gallien neben der kanonischen Buße eine Absolution ohne die kanonischen Folgen der Vollbuße, und

zwar unabhängig von Irland! Damit haben also die dahingehenden Darlegungen von Galtier (vgl. Schol a. a. O.) ihre Bestätigung erfahren. — Die Schwierigkeiten, die eine öffentliche Buße mit ihren bleibenden Folgen der Ehelosigkeit usw. mit sich brachten und sie auf das Lebensende verschieben ließen, haben offenbar auch dazu geführt, daß das persönliche aszetische Bußleben oft als genügend betrachtet wurde. Gewiß wird man hier — wie auch beim Schweigen über die Buße vor dem Tod, wo Eucharistie und Viaticum genannt werden — sehr vorsichtig mit einem Argumentum ex silentio sein. Aber die Zeugnisse sind öfter doch sehr klar. Ob sie aber die auch von V. aus anderen Quellen festgestellte Sehnsucht nach der kanonischen Buße auf dem *Sterbebett* ausschließen? Das wird sich aus den kurzen Bemerkungen der Viten kaum mit Sicherheit feststellen lassen und ist dogmengeschichtlich auch ohne größere Bedeutung für eine solche Übergangszeit. Jedenfalls wissen wir durch die Untersuchungen von V., daß das Darniederliegen der Buße („poenitentiae medicamenta et mortificationis amor" im *irischen* Sinn der äußeren Strenge), wie sie die Mönche aus Irland vorfanden, nicht ohne Weiteres auf ein Darniederliegen der Bußgesinnung als solcher schließen läßt. — Noch einige wichtigere Einzelergebnisse: Es gab ein Verbot der Kommunion als Strafe. In den Frauenklöstern kannte man Sündenanklage und geistliche Leitung (ohne Absolution durch die Äbtissinnen). Auch Männer unterstellten sich deren Seelenleitung. Den Klerikern blieb die Gnade der kanonischen Buße weiter verschlossen (vielleicht mit Ausnahme der Buße auf dem Sterbebett), wie es etwa das Verbot, sich am Gründonnerstag zu den Büßern zu stellen, ausdrücklich belegt. Weisweiler

5. Grundlegendes aus Moral- und Pastoraltheologie

Thielicke, H., Theologische Ethik. 2. Band: Entfaltung. 1. Teil. gr. 8° (XVIII u. 644 S.) Tübingen 1955, Mohr. 37.40 DM — Dem 1951 erschienenen und viel beachteten 1. Bd. der theologischen Ethik (vgl. Schol 27 [1952] 584—586) läßt T. nun den 1. Teil des 2. Bandes folgen. Die theologisch-radikale Haltung und die lebensnahe Dynamik des 1. Bandes sind hier, wenn möglich, noch übertroffen. T. greift die menschliche Wirklichkeit mit gewandten Händen und läßt sie von einem fast überhellen Licht seiner Theologie anstrahlen. So ist die Lektüre dieser Ethik einerseits hochinteressant und spannend, kann aber gleichzeitig für den, der dieser Theologie nicht folgen kann, auch schwer werden. — Im 1. Teil geht Verf. auf die Tatsächlichkeit unserer Beziehung zur Welt ein, um im 2. Teil am Modellfall der Konfliktssituation unser Verhältnis zur Welt ethisch zu klären. Im 3. Teil beginnt er die in Band II, 2 fortzusetzende Darstellung der wesentlichen Bezüge des Menschen zur Welt; im vorliegenden Band behandelt er dabei vor allem das Wirken des Menschen auf die Welt („Arbeit") und die Botschaft der Kirche an die Welt. — Es scheint uns kennzeichnend für den Theologen T. und für seine theologische Ethik, daß er glaubt, die Ethik des Verhältnisses der Menschen zur Welt am Modellfall der Grenzsituation nicht nur darstellen zu können, sondern darstellen zu müssen. Darin spricht sich schon ein wesentlicher Unterschied zur katholischen Moral aus. Denn die Grenzsituation läßt am deutlichsten die nach T.s Theologie zu behauptende völlige Inkongruenz zwischen Gottes eigentlichem Willen und unserer gefallenen Welt sichtbar werden; an ihr muß sich also die Brauchbarkeit einer dieser Inkongruenz entsprechenden Ethik erweisen, in ihr muß deren Sinn vor allem klar werden können. In ihr zeigt sich nach T., daß in dieser von der Sünde gezeichneten Welt jedes auf die Vermeidung des völligen Chaos ausgerichtete Handeln sich der Sünde als des Mittels bedienen muß. Der gnädige Gott gibt also den Menschen zum Handeln in dieser Welt aus Gnade frei; d. h. einerseits: er vergibt sowohl die Schuld (unsere Schuld!) der Situation, in der wir handeln, wie auch die Schuld unseres Handelns; es heißt anderseits, daß dieses Handeln im Namen Gottes ist und darum nicht willkürlich sein darf. Was aber so als Gottes „voluntas aliena" gelten darf, kann nicht errechnet und vorausentschieden werden, sondern ist vom Einzelnen

im Hl. Geiste zu erkennen. Auch die Kirche kann es nicht künden, so sehr sie auch nach T. der Welt den ihr so fremden eigentlichen Willen Gottes darzulegen hat, und zwar unter Berücksichtigung der je gegebenen Weltsituation; sie darf also das Gebot Gottes nicht als Gesetz der dem Reiche Gottes so fremden Welt erklären wollen. Wenn es uns schwerfällt, die Gleichzeitigkeit von Gottes „voluntas propria" und „aliena" (welch letztere ja nicht von uns erzwungen, sondern freie Gnade Gottes ist) zu begreifen, so verweist T. auf den Glauben. — Verf. hat durchaus recht, wenn er die Andersartigkeit der katholischen Lösung des ethischen Problems in der Annahme der Analogia entis und damit eines Naturrechts begründet sieht. Allerdings müssen wir ihm auch bei diesem Bande wieder entgegenhalten, daß die katholische Lehre das Naturrecht weder auf den Ursprungsordo bezieht (Nr. 709) noch als ein „Gott übergeordnetes Schema" versteht (Nr. 2144). Daher bleibt der katholischen Theologie der Begriff der „voluntas Dei aliena" notwendig fremd und gibt es wirklich ein „Einkalkulieren" der menschlichen Natur, auch in der nacherbsündlichen Weise ihrer Verwirklichung. Das führt allerdings zu festen Aussagen über die ethische Qualität von Handlungen „in sich", somit zu „Gesetz" und „Kasuistik" in einem richtig verstandenen Sinne. Nicht nur das in einzelnen Grenzsituationen von T. als möglich erklärte Verhalten, sondern vor allem und durchgehend die theologische Erklärung der Bewältigung der Grenzsituation (und jeder ethischen Situation) wird darum in der katholischen Moraltheologie nicht vertretbar sein. Zwar ließen sich zu der Bezeichnung „Gesetzesethik", die wir bei T. im Hinblick auf die katholische Moral finden, einige differenzierende Erklärungen anbringen; jedenfalls ist sie nicht „Situationsethik" im Sinne der hier vorgetragenen Theologie (Nr. 1084).
Fuchs

Schöllgen, W., Aktuelle Moralprobleme. gr. 8° (473 S.) Düsseldorf 1955, Patmos-Verlag. 18.— DM — In dieser Sammelausgabe von Gelegenheitsartikeln über moral- und pastoraltheologische Themen kommen ebenso wie in seinem Werk „Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre" (vgl. Schol 29 [1954] 626) Tendenz und Eigenart des Bonner Moraltheologen sehr deutlich ans Licht. Sch. stellt sein Buch unter das Motto: Kairòn gnôthi. Er glaubt, daß der qualitative Zeitbegriff des kairós der christlichen Moraltheologie einigermaßen verlorengegangen sei. Darum greift er wirklich *aktuelle* Probleme auf, wenn auch nicht systematisch, sondern nach gegebener Gelegenheit. Im vorliegenden Band sind sie in vier Gruppen aufgeteilt: I. Grundsätzliches, II. Recht und Politik, III. Anthropologie, IV. Medizin; ein grundsätzlicher Vortrag über „Moraltheologie und Geschichte" geht als Einleitung voraus. In den einzelnen Beiträgen geht Verf. einmal mit großer Sachkenntnis und umfassender Bildung, dann aber auch mit einem feinen Einfühlungsvermögen den Wirklichkeiten in ihrer Eigenart und Besonderung, unter Berücksichtigung ihrer geschichtlichen Bedeutung und Wirkungsmöglichkeit nach. So führt er den Leser zum Verständnis der problematischen Gegebenheiten und angezeigten Lösung. Weniger läßt Sch. es sich angelegen sein, die ethischen Prinzipien, die in solchen Lösungen enthalten sind, herauszustellen oder theoretisch zu erhellen — was durchaus nicht besagt, daß er sie irgendwie in Frage stellte oder sie nicht auch gelegentlich ausdrücklich betonte. Nach dieser Seite hin bleiben hie und da Fragen bestehen. Gewissen Sätzen wäre wohl besser eine weitere Erklärung beigefügt worden, damit weniger geschulte Leser nicht zu der irrigen Meinung kommen können, es werde die Universalität der sittlichen Prinzipien und deren Erkennbarkeit in Frage gestellt. So wenn es heißt, daß die ethischen Sätze nur „ut in pluribus" (Thomas) gelten; oder daß die Natur einer Wirklichkeit (und damit das entsprechende Naturrecht) erst nach Abschluß einer Entwicklung erkannt werden kann (Aristoteles). — Eines sei noch besonders erwähnt: Sch.s Eigenart ist hellsichtig für die Notwendigkeiten des Heute und Morgen und darum von großer pastoraler Bedeutung im weiteren Sinne des Wortes.
Fuchs

Crowe, F. E., S. J., Universal Norms and the Concrete „Operabile" in St. Thomas Aquinas: ScEccl 7 (1955) 115—150 257—292 — Die Diskussionen um die (extreme) Situationsethik und die situationsethischen Elemente der christlichen Moral veranlaßten C. zu einer ausführlichen Untersuchung über die Erkenntnis des

konkreten Operabile nach der Lehre des hl. Thomas. Er unterbaut seine Ergebnisse durch eine eingehende Darstellung erkenntnistheoretischer und -psychologischer Thesen des Aquinaten. Es liegt ihm sehr daran, zu zeigen, daß es nach Thomas unmöglich ist, aus allgemeinen und daher materiell unbestimmten Prinzipien konkretere Prinzipien zu deduzieren. Allgemeinere Prinzipien können nur ein Instrument sein, Konkreteres leichter zu durchschauen, aber sie vermögen nicht die Notwendigkeit ursprünglicher (intellektueller) Einsicht in die ‚concreta' zu ersetzen. So wendet Verf. sich mit Recht gegen einen extremen Konzeptualismus, tritt dafür aber ebenso stark und mit gleichem Recht für einen echten Intellektualismus ein: Es gilt Einsichten zu gewinnen. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß — unter dem Einfluß des Willens — der Erkenntniskraft eine dirigierende Funktion („praecipere") zukommt. C. unterscheidet gemäß Thomas eine dreifache „applicatio" allgemeiner Prinzipien: 1) Die allgemeinsten Prinzipien der synteresis werden zu konkreteren Prinzipien der scientia moralis nur durch neue (intellektuelle) Einsicht; 2) Die allgemeinen Sätze der scientia moralis bestimmen dagegen die Einzelsituation so, daß diese einfachhin subsumiert werden kann; 3) „applicare" im Sinne von „praecipere" bedeutet unter der Rücksicht der Erkenntnis nichts Neues (272 f.). Eine Schwierigkeit sieht C. in der von Aristoteles abhängigen Auffassung des Aquinaten von der Wandelbarkeit der Wirklichkeit, die es mit sich bringt, daß konkretere Sätze der scientia moralis leicht ihre Geltung verlieren, weil sie für eine der Änderung unterliegende Wirklichkeit ausgesagt sind. Thomas bezeichnet es als die Aufgabe der Klugheit, zur Einsicht in die jeweils konkrete Wirklichkeit zu führen (276). Die Schwierigkeit dieser Notwendigkeit läßt auf das Wort der „Erfahrenen", der „Alten", der „Lehrer" hören und rechtfertigt infolgedessen die Aufstellung reflexer Prinzipien und kasuistischer Belehrung als Hilfen wahrer prudentia. — Zu den vorzüglichen Ausführungen von C. sei ergänzend folgendes bemerkt: 1) Oft muß die Einsicht, die zur Anwendung allgemeinster Prinzipien auf die scientia moralis erforderlich ist, in der konkreten Einzelsituation selbst gewonnen werden, da die Eigenart der Einzelsituation in einem materiell bestimmten Satz der scientia moralis noch nicht berücksichtigt ist; praktisch kommt es dann also nicht zu einer reinen Subsumption des Einzelfalles unter ein allgemeines Gesetz. 2) Oft ist die Einzelsituation so vielgestaltig, daß zwar einzelne Elemente der Situation, nicht aber diese in ihrer Ganzheit durch einfache Subsumption (vielmehr nur auf Grund neuer Einsichten im Lichte allgemeiner Prinzipien) beurteilt werden kann. 3) Wenn C. abschließend feststellt „I think I have been able to show how application even to the most ephemeral situation is a rational act, justificable in the communicable terms of universal norms" (291), so stimmt das zweifellos (wenigstens soweit es sich um eine assertive Behauptung handelt) für den ersten Teil des Satzes: jede Situation ist „einsichtig"; der zweite Teil — „in the communicable terms of universal norms" — ist wohl engstens mit der Individuationslehre des Aquinaten verknüpft. Fuchs

Niedermeyer, A., Philosophische Propädeutik der Medizin. Einführung in die allgemeinen geistigen Grundlagen (Geschichte, Philosophie, Biologie, Psychologie). (Allgemeine Pastoralmedizin, 1). gr. 8° (XI und 547 S.) Wien 1955, Herder. 22.50 DM — Verf. legt hier zum Abschluß seiner Allgemeinen und Speziellen Pastoralmedizin den 1. Band des Gesamtwerkes vor (zum 2. Band der Allgemeinen Pastoralmedizin vgl. Schol 29 [1954] 629 f.). Auch dieser Band ist Frucht sowohl einer imponierenden Erudition als auch einer geprägten „universalistischen" Weltanschauung, die in einem sehr forcierten Sinne sich an das reiche Erbgut der Philosophia perennis anschließt. — Der 1. Teil dieses Bandes (1—144), eine pastoralmedizinische Propädeutik, wird den Moraltheologen in dem, was hier über Leistungen, Möglichkeiten und Aufgaben der Pastoralmedizin gesagt wird, besonders interessieren; sehr instruktiv ist die Übersicht über die pastoralmedizinischen Vorlesungen an der Universität Wien (133—138). — Der 2. Teil bietet die „Grundlagen einer universalistischen Anthropologie" (145—516). Verf. behandelt zunächst — entschieden kritisch — die verschiedenen Formen der Entwicklungslehre und der selektionistischen Erblehre; dagegen möchte er in der anschließend dargelegten medi-

zinischen Psychologie mit der Seelenlehre der Philosophia perennis weitestgehend die Ergebnisse der modernen Tiefenpsychologie verbinden. Fuchs

Tappe, F., S. J., Soziologie der japanischen Familie; Grundanschauungen, Ethik und Recht des japanischen Familiensystems (Schriften des Instituts für christl. Sozialwissenschaften an der Universität Münster, 2). 8° (154 S.), Münster 1955, Aschendorff, kart. 9.50 DM; geb. 11.50 DM — Aus eigener Kenntnis der Quellen legt Verf. die verschiedenen Entwicklungsstufen der gesellschaftlichen, sittlichen und rechtlichen Anschauungen über „Haus", Ehe und Familie in Japan dar: die überkommenen Auffassungen der Zeit bis zur Meji-Reform, das im japanischen BGB von 1898 zum Ausdruck kommende System der Meji-Epoche, den Versuch einer Neugestaltung in der Zwischenkriegszeit und das nach dem Zusammenbruch von 1945 geschaffene, stark vom amerikanischen Einfluß geprägte Recht. — Das „Haus" entspricht in etwa der römisch-rechtlichen ‚gens'; es überragt an Bedeutung die Eltern-Kind-Gemeinschaft (societas parentalis) und noch mehr die Gattengemeinschaft (societas coniugalis), der fast nur Dienstwert für die gens zuerkannt wird. Die Meji-Reform will dem Recht des Individuums Bahn brechen, findet aber keinen befriedigenden Ausgleich mit dem fortbestehenden „Haus". Der nicht zum Zuge gekommene Versuch der Zwischenkriegszeit fand für einige Schwierigkeiten eine Lösung, für andere nicht. Die jetzt geltende Ordnung von 1948 bricht so gut wie völlig mit der japanischen Tradition, indem sie ganz von den Rechten des Individuums ausgeht und die radikale Gleichstellung der Geschlechter auch in der Familiengemeinschaft, insbes. auch hinsichtlich der elterlichen Gewalt über die Kinder, verfügt. Fragen, um die bei uns noch ernstlich gerungen wird, hat man in Japan — offenbar unter dem unwiderstehlichen Druck der Besatzungsmacht und in der völligen eigenen Ratlosigkeit — in größter Hast und Eile entschieden! Um so bemerkenswerter ist, wie in Japan die gesellschaftlichen Auffassungen sich vielfach stärker erweisen als übergestülpte gesetzliche Regelungen, gelegentlich, wenn die gesetzliche Regelung einen echten und hinreichend vorbereiteten Fortschritt bringt, zum Unsegen, viel häufiger aber zum Heil für Familie, Volk und Staat. — Überaus ansprechend sind die ausführlichen Wiedergaben aus japanischen Schulbüchern für den Moralunterricht, deren sittliche Haltung im Bereich reiner Diesseitigkeit kaum übertroffen werden kann. Am Schluß des Buches zieht Verf. den Vergleich mit der katholischen Sittenlehre; der Vergleich ergibt viel Übereinstimmendes, einiges Gegensätzliche; vor allem aber zeigt er, worin eine nicht letztlich in der Heiligkeit Gottes wurzelnde Moral notwendig unzulänglich sein muß. v. Nell-Breuning

Kriekemans, A., Principes de L'Éducation religieuse, morale et sociale. 8° (169 S.) Louvain 1955, Nauwelaerts. 69.— bFr; 1.38 Doll — Von den vier Kapiteln des Buches dient das erste (Éducation et moyens d'Éducation) der grundlegenden Vorbereitung der folgenden, die je der Erziehung zur Religion, zur Moral und zum Sozialverhalten gewidmet sind. Erziehen ist Helfen (11), aber in dem Sinne, daß der Erzieher — vor allem im höheren Alter — beratend Hinweise gibt auf Möglichkeiten und Erfordernisse und Pflichten, die die jeweilige Erziehungssituation bieten (25). Die Aufgabe der konkreten, komplexen Situation immer recht zu erkennen, bedarf es der offenbarenden Hilfe Gottes (33). Sie weist uns aus, daß wir in der untrennbaren Wirklichkeit von Natur und Übernatur stehen (34), daß die großen Heilsgeheimnisse von der Erbsünde bis zur Auferstehung eminente pädagogische Bedeutung haben (34), daß unser Bildungsideal letztlich auf eine „Nachfolge Christi" hinausläuft (44). Diese religiöse Erziehung kann und muß schon in sehr frühem Alter geschehen, lange bevor religiöses „Denken" möglich ist (45). Ihr Werdegrund ist die gesamte Familienatmosphäre (49). Diese christliche Grundhaltung ist auch die Grundtendenz der beiden anderen Kapitel. Große Literaturkenntnis, besonnenes Urteil und zahlreiche praktische Beispiele machen das Buch anziehend.
Erlinghagen

Fischer, G., Johann Michael Sailer und Johann Heinrich Pestalozzi. Der Einfluß der Pestalozzischen Bildungslehre auf Sailers Pädagogik und Katechetik unter Mitberücksichtigung des Verhältnisses Sailers zu Rousseau, Basedow, Kant, (Unter-

suchungen zur Theologie der Seelsorge, 7). gr. 8° (XII und 355 S.) Freiburg 1954, Herder. 20.— DM — Ders., Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Eine moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailers. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, 5). gr. 8° (XVI und 260 S.) Freiburg 1953, Herder. 17.— DM — F. stellt in Sailers Pädagogik und Katechetik jene geistesgeschichtliche Vielschichtigkeit und Ideenverflechtung heraus, die den großen Regensburger Bischof als einen kongenialen Partner seiner nichtkatholischen Zeitgenossen erscheinen läßt. Diese Partnerschaft ist nicht nur in geistiger Teilhabe begründet, sondern weithin auch in persönlicher Bekanntschaft. Mit *Pestalozzi* kam Sailer gedanklich und menschlich über seinen Freund, den Züricher Prediger Lavater, in Berührung. F. weist stärkste Kontakte und — wie uns scheint, eine manchmal doch wohl allzusehr betonte — Abhängigkeit Sailers von Pestalozzi auf. Darüber hinaus aber werden pädagogische Einflüsse von Rousseau, Basedow und Kant deutlich, die teilweise unmittelbar, teilweise durch Pestalozzi Sailer zugegangen sind, durch diesen in einer bereits stark geläuterten Weise. Trotzdem kann man Sailer nicht einen Kompilator und noch weniger einen Plagiator nennen. Es ist auffällig, daß er bei oft sehr großer, bis ins Textliche hineingehender Anlehnung, vor allem an Pestalozzi, sich auf seine Gewährsmänner so gut wie nie beruft. Sailer hat seine Beziehungen zu nichtkatholischen Kreisen möglichst zu verschleiern versucht. Der Grund lag — nach F.s Meinung — offenbar darin, daß Sailer seinem Bemühen, Kirche und Kultur (die damals in Deutschland ja vorwiegend protestantisch und aufklärerisch bestimmt war) in Begegnung zu bringen, eher zu schaden als zu nützen fürchtete, wenn er nicht größte äußere Zurückhaltung zeigte. Sailers Selbständigkeit liegt vor allem darin: Er ist bei aller Berührung mit der nichtkatholischen Welt durch und durch katholisch, scheidet, läutert, formt neu, so daß sein Gesamtwerk eben nur Sailersche Pädagogik ist. Auch für den Nichtfachmann, den manche Teile des Buches — vornehmlich die Untersuchungen über die Methode — ermüden könnten, öffnet sich eine interessante Sicht durch einen großen Mann in eine große Zeit. — Durch einen inhaltlichen und literarischen Vergleich, den F. zwischen Sailer und *Kant* anstellt, hat er schon vorher (in dem obengenannten zweiten Werk) Sailers geistige Verbindungen zum Königsberger Philosophen herausgestellt. Er fördert das bislang noch nicht in dieser Klarheit gewußte Ergebnis, daß Kants Philosophie von größtem Einfluß auf Sailers Denken gewesen ist. Trifft das auch weniger für die kritische Problematik zu (sie lag dem Wesen und den Interessen Sailers ferner), so doch um so mehr für seine ethischen Gedankengänge, mag er auch die Trennung von Religion und Moral entschieden ablehnen. Auch Kant gegenüber verhält sich Sailer wie gegenüber Pestalozzi: Aufgeschlossen und doch selbständig, immer bemüht, sich vor allzu orthodoxen Zeitgenossen nicht zu kompromittieren. Die angegebene spezielle Sailerliteratur ist ergänzungsfähig (Schiel 1948, Nielen 1948). Erlinghagen

Vermeersch, A., S. J. — Creusen, J., S. J., Epitome iuris canonici. T. II.: Liber III Codicis iuris canonici. Ed. 7 a R. P. Creusen accurate recognita. 8° (XVI et 636) Mechlinae—Romae 1954, Dessain. 180.— belg. Fr. — Während die ersten Auflagen relativ schnell abgesetzt waren, hat es nach der 6. Aufl. 14 Jahre gedauert, bis der 2. Bd. der Epitome, die zu den Standardkommentaren des CIC gehört und keiner Empfehlung bedarf, neu aufgelegt werden konnte. Der Umfang ist, einschließlich der beiden als Anhang beigegebenen Instruktionen über die Weiheskrutinien (S. C. Sacr. vom 27. 12. 1930 und S. C. Rel. vom 1. 12. 1931), fast der gleiche geblieben. Inhaltlich wurden in der Hauptsache die seit 1940 veröffentlichten Responsa der Interpretationskommission und die meist in Zeitschriften erschienenen Abhandlungen zu Spezialfragen eingearbeitet, d. h. gewöhnlich nur in den Anmerkungen notiert. Es fällt auf, daß zu den häufiger zitierten Zeitschriften neben den „Nederlandse katholieke Stemmen" aus dem deutschen Raum die beiden Quartalschriften, die theologische und die theologisch-praktische, gekommen sind. Ferner wird auf das Kirchenrecht von Eichmann-Mörsdorf oft verwiesen. — Druck und Ausstattung sind wieder verbessert. Schroll

Regatillo, E. F., et Zalba, M., S. J., De statibus particularibus tractatus. 8° (267 p.) Santander 1954, Editorial Sal Terrae. — Der hier vorgelegte Traktat soll nur Ergänzung der im Druck zu umfangreich gewordenen Theologiae Moralis Summa (Madrid 1953/54) der Verfasser sein. Dort wurden bereits die allen Gläubigen gemeinsamen (vol. II) und die den Eheleuten besonderen Pflichten (vol. III) behandelt, so daß es hier nur noch darauf ankam, die Rechte und Pflichten der Berufsgruppen darzustellen, bei denen, soweit sie nicht schon bei der Besprechung des 4. Gebotes berücksichtigt werden konnten, besondere moraltheologische Grundsätze beachtet werden müssen. *Zalba* schreibt über den dem Gerichtswesen zugehörenden Personenkreis sowie über Ärzte und Apotheker (1—56); *Regatillo* behandelt den geistlichen Stand (57—174) und die Stände der Vollkommenheit (175—253). — Die Darlegungen sind klar, im üblichen Schullatein. Vor wichtigeren Abschnitten wird ein knapper Literaturverweis eingeschoben. Sachlich ist, entsprechend der Form eines Lehrbuches, das Niveau eines durchschnittlichen moraltheologischen Lehrbuches nicht überboten. Daß in den Anmerkungen, besonders im 1. Teil, spanische Publikationen bevorzugt werden, ist verständlich. Schroll

Beyer, J., S. J., Les Instituts séculiers. 8° (402 S.) Bruxelles 1954, Desclée de Brouwer. 150.— Fr. — Diese moderne Form der Selbstheiligung, geweckt durch die in der konkreten Form verschiedenartige Verpflichtung, in der Welt ein apostolisches Leben gemäß den evangelischen Räten zu führen, hat in den letzten Jahren einen in der Öffentlichkeit kaum bekannten Umfang angenommen. Daher entspricht das Bemühen des Verf., vor allem für die Mitglieder der Weltlichen Institute so etwas wie ein Handbuch zu schreiben, das ihnen helfen soll, die sie persönlich angehenden, nicht immer leichten theologischen und kanonistischen Fragen zu erklären, einem echten Bedürfnis. Aber auch die in dieser Richtung interessierten Seelsorger und Laien werden über Umfang und Entwicklung, theologische Begründung und kirchliche Rechtsstellung der Weltlichen Institute gründlich informiert. Da die wichtigsten Dokumente, wenn auch meist in französischer Übersetzung, beigefügt sind und ein Anhang über die bereits approbierten Institute und Neugründungen mit jeweils kurzer Charakteristik gut unterrichtet, ist die Möglichkeit kritischer Überprüfung und praktischer Auswertung gegeben. — Die zuweilen etwas schwierigen Probleme: z. B. Göttliches Leben in uns („vie théologale") und evangelische Räte, Stände der Vollkommenheit und priesterliche Heiligkeit, evangelische Räte und Laienapostolat, werden im allgemeinen mit der gebotenen Zurückhaltung erörtert. Zukunftsbestimmende Elemente für die Weltlichen Institute sieht Verf. u. a. in der Beantwortung der Frage, ob sie als kanonischer oder juridischer Stand der Vollkommenheit anzusehen seien, ob ihr Schwerpunkt nicht doch auf einem gemeinschaftlichen Leben liegen müsse, ob ihr Apostolat sich in aller Öffentlichkeit entfalten solle. Das entscheidende Kriterium, durch das die Gesamttätigkeit der Weltlichen Institute geprägt werden müßte, faßt Verf. im Anschluß an die Ausführungen Pius' XII. vom 12. 3. 1948 in die zunächst bestechende Formel zusammen: „Sauver le monde dans le monde par les moyens du monde" (307), die aber doch noch der theoretischen Ausdeutung bedarf, ehe sie in der Praxis wirksam werden kann. — Die Rechtsfragen sind, soweit sie bisher schon, vor allem in der „Lex peculiaris" der Weltlichen Institute im 2. Teil der Apost. Konst. „Provida mater Ecclesiae", eine Normierung gefunden haben, zweckentsprechend in einer auch dem Nichtjuristen verständlichen Form dargelegt, ohne schon alle Einzelheiten klären zu wollen (201—310). Zu bemerken und besonders anzuerkennen ist das Bemühen, in der Kommentierung der Gesetzgebung immer wieder auf die im 1. Teil (95—201) entwickelten theologischen Gesichtspunkte zurückzukommen. Wenn man auch vielleicht in Einzelfragen anderer Meinung sein kann, so findet man doch neben reicher Anregung eine zuverlässige Orientierung, die manchmal allerdings dadurch etwas erschwert wird, daß sich Verf. — unnötigerweise wie uns scheint, wenn man sich an seine Zielsetzung erinnert — zu sehr in Kontroversfragen verstrickt. — Es bleibt zu hoffen, daß durch eine gute Übersetzung das Buch auch einem weiten deutschen Leserkreis zugänglich gemacht wird.
Schroll

1956 K 89 V

19. SEP. 1961
10. JAN. 1963
2. DEZ. 1964
6. MRZ. 1967
7. MRZ. 1968
17. 12. 68
22. OKT. 1969
30. OKT. 1969
15. DEZ. 1969
27. AUG. 1970
4. 11. 70
14. NOV. 1972
22. 1. 73
18. JAN. 1973
10. JAN. 1974
14. 10. 75
17. 8. 76
17. 8. 76
25. Jan. 1978
29. MAI 1979
24. JULI 1980
24. FEB. 1981
8. MRZ. 1982
4. März 1983

7,45