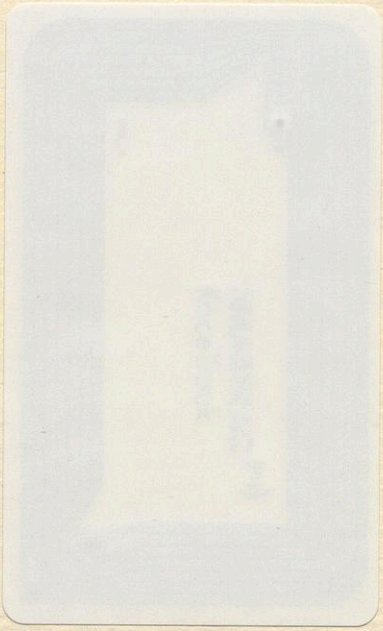


N12<515099645 021

LS

ubTÜBINGEN

Buchbinderei
R. Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXXIII. JAHRGANG

1958

VERLAG HERDER FREIBURG



Gd 861

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

Inhalt des XXXIII. Jahrganges 1958

Abhandlungen:

Kleutgen und der hermesianische Zweifel. Zum 75. Todestag Joseph Kleutgens (13. Januar 1883). Von Leonhard Gilen S. J. 1

Die Heilslehre Ludwig Molinas. Von Johannes Rabeneck S. J. 31

Die theologische Auseinandersetzung zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp nach dem Zeugnis der frühen Quästionen- und Glossenliteratur. Von Ludwig Hödl 62

Quantenphysik und naturphilosophischer Substanzbegriff. Von Wolfgang Büchel S. J. 161

Erkenntnisse aus Erfahrungen mit Taub-Blinden. Von Georg Siegmund . . 186

Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche. Von Bernhard Brinkmann S. J. 208

Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas. I. Teil. Von Aloys Grillmeier S. J. . . . 321

Naturphilosophische Erwägungen zum Menschenbild des Schöpfungsberichtes und der modernen Abstammungstheorie. Von Adolf Haas S. J. 355

Johannes von Franckfurt als der mutmaßliche Verfasser von „Eyn deutsch Theologia". Von R. Haubst 375

Zur Sachproblematik von Materie und Form. Von Josef de Vries S. J. . . . 481

Zum Problem der Seinsdialektik. Von Caspar Nink S. J. 506

Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas. II. Teil. Von Aloys Grillmeier S. J. . . . 528

Umstrittene Bibelkommentare unter dem Namen des Albertus Magnus. Von Bernhard Geyer 558

Beiträge:

Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger. Von Johannes Bapt. Lotz S. J. 81

Hat Magister Rufinus die Sentenzen des Petrus Lombardus benützt? Von Ludwig Ott 234

Ein nicht-authentischer Text im Prolog zum Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin (q. 1 a. 3 sol. 2.). Von Johannes Beumer S. J. 247

Ausgedehnte Gegenwart als Realzeit des Bewußtseins. Von Walter Hoeres . . 399

Mensch und Geschichte. Zu Rudolf Bultmanns jüngstem Buch: Geschichte und Eschatologie. Von Josef Ternus S. J. 407

Besprechungen 98 253 423 567

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 126 443

Geschichte der älteren und neueren Philosophie 132 452

Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie. Pädagogik . . . 141 462

Ethik. Rechtsphilosophie und Rechtsgeschichte 154

Gesamtdarstellungen der Theologie. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie 277 594

Geschichte der Theologie 285 603

Theologie der Heiligen Schrift 293 609

Dogmatik und Dogmengeschichte 305 623

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Adler N. 613
Albertz M. 267
Algermissen K. 311
Alszeghy Z., S. J. 119
Armbruster L. (S. J.) 461
Arnold F. X. 318
Aspects de la dialectique 98
Avenarius G. 453
Ayfre J. 625

Barré H., C. S. Sp. 626
Bartels E. 147
Battle C. M. 603
Bauer J. 443
Becker H. 479
Becker W. 278
Bélanger M., O. F. M. 313
Bernhardt K.-H. 611
Beth E. W. 446
Bettoni E., O. F. M. 454
Betzendahl W. 472
Bibliotheca Missionum 286
Bijbels Woordenboek 293
Bissels P. 482
Blättner F. 479
Bloch K. 574
Blondel M. 253 459
Bocheński I. M. 140
Böckle F. 580
Boehner Ph., O. F. M. 455
Boer L. 311 625
Boismard M.-E., O. P. 301
Bolewski H. 299
Bollnow F. O. 478
Bonnard P. 127
Born L. 126
Braun F.-M., O. P. 302
Braun H. 581
v. Bredow G. 456
Brecht Fr. J. 444
de Broglie L. 145 465
de Brolie, Louis, und die Physiker 465
Brück A. Ph. 290
v. Bubnoff N. 126 140
Büchel W. 161
Buitendijk F. J. J. 577
Bultmann R. 407
Burrows M. 612

Canart P. 104
Cazelles H., P. S. S. 626
Cencillo L., S. J. 481
Chaillet P., S. J. 277
Chenu M. D., O. P. 117
Choisy M. 153
Christmann H. M., O. P. 623
Clark F. 314
Clemens W. 479
Colson J. 284
Coppens J. 293
Cuttat J.-A. 602

Davey N. 299
Delfgaauw B. 597
Delpini Fr. 592
Denholm-Young N. 292
Desjardins U., C. J. M. 313
Dessauer F. 462
Diehm A. 594
Diekamp F. 625
Diemer A. 460
Dillenschneider C., C. Ss. R. 312
Dindinger J. 286
Domingo de Sta Teresa O. C. D. 604
Dörries H. 307
Dubarle R. P. 445
Du Manoir H., S. J. 625 626

Ehrenberg H. 133
Eichrod W. 297
Eisfeld O. 293
Eizenhöfer L. 316
Eleven Years of Bible Bibliography 609
Ellard G. 316
Enciclopedia Filosofica 423
Esser W. 315
Études Mariales 626
Ève, La Nouvelle 626
Évely L. 151

Falcon J., S. M. 594
Fechner E. 110
Feckes C. 311
Feiner Joh. 580
Fischel W. 468
Flessemann-van Leer E. 598
de Fraine J. 293
Frenkel J. I. 144
Friederichs K. 574
Fries H. 278 281 601

Gabriel A. L. 288
Gaechter P., S. J. 615
Galot J., S. J. 626
García Martínez F. 600
Gassó P. M. 603
Geiselmann J. R. 277
Gelin A. 297
Gervais J., O. M. I. 313
Gieraths G. M., O. P. 320
Gnedenko B. W. 446
Grosche R. 278
Grossow W. 293
Guardini R. 479
Gueroult M. 458

Haas J. (S. J.) 574
Haeberli H. 445
Haikola L. 583 588
Hamer, J., O. P. 625
Harder J. 126
Häring B. 591
Hartmann N. 99
Hättich M. 429
Haubst R. 441
Heberer G. 106
Heidegger M. 97
Heimpel E. 479
Heisenberg W. 165
Helander S. 317
Henle R. J., S. J. 256
Hennemann G. 466
Hennig R. 574
Herder J. G. 134
Hermes H. 446
Heske Fr. 145
Hessen J. 131 149 424
Heyer G. R. 476
Hick L., C. Ss. R. 305
Historisch-systematische Untersuchungen zur Mariologie der Franziskanerschule 586
Hoefeld F. 139
Höfer J. 263
Hoffmann E. 478
Hoffmeister Joh. 126
Hofinger J. 629
Holstein H. 625
Hollenbach M. J. (S. J.) 478
Hoskyns E. 299
Houssiau A. 309
Hoyle F. 467
Hund F. 33

Iparraguirre I., S. J. 606
Jahrbuch für mystische Theologie 319
Jáki St., O. S. B. 282
Jarry E. 123
Jaspers K. 457
Jedin H. 606
Jolivet R. 449
Joos D. 151
Jordan P. 143 145

Kahlefeld H. 303
Kaiser M. 283
Kant I. 135
Kant-Brevier 135
Kattsoff L. O. 129
Kellner J. 629
Kirk K. E. 284
Kleineidam E. 283
Kluback W. 137
Koch J. 456
Korba J., C. Ss. R. 313
Koren H. J., C. Ss. R. 142
Kraft und Innigkeit 126
Kraus H.-J. 610
Kremer J. 619
Kretschmar G. 305
Krings H. 128
Kullmann W. 428
Kuß O. 617
Kütemeyer W. 126

Lachance P.-E., O. P. 313
Landmann M. 148
Lamirande É., O. M. I. 313
Lange-Eichbaum W. 474
Laridon V. 293
Laun R. 129
Leclercq J., O. S. B. 283 287
Ledit J., S. J. 313
Le Fourneau 151
Lesky A. 255
Le Texier Fr., S. M. M. 313
Lexikon der Marienkunde 311
Lexikon für Theologie u. Kirche 263
Lochner G. W. 157
López-Dóriga y Oller E., S. J. 600
Lorscheid B. 471
Lüthi W. 630
Luyten N. A., O. P. 472

Mägdefrau K. 574
de Mahuret J., S. J. 626
Malo A.-M., O. F. M. 313
Malone G. K. 598
Marcel G. 127 138 450
March A. 463
Markovics R. 424
Marmion C., O. S. B. 632
Martin G. 447
Martin-Achard R. 298
Martinelli A., O. F. M. 313
Maturi G. 158
Mauris E. 127
Meiners F. 126
Mejía J. M. 310
Menne A. 446
Messerschmid F. 479
Metafísica de Aristóteles Libro Gamma 452
Meyer-Abich A. 145
Michaelis W. 18
Missale Francorum 316
Mitterer A. 146
Mohlberg L. C. 316
Möhler J. A. 277
Mollat D., S. J. 302
Moreau J. 458
Morency R., S. J. 313
Moster H. 289
Müller A. H. 146
Müller J. P., O. S. B. 122
Muschalek H. 469

Nemélow V. 140
Neuhäusler A. 466 476
Newman J. H. 278 594
Newman-Studien 278
Nicolin F. 126 136
Nieder L., C. Ss. R. 304
Nordhues P. 597
Noth M. 296
Nuttin J. 151
Nygren G. 436

Ockham 455
Oedingen K. 424
Olazarán J., S. J. 438
O'Neil Ch. J. 154
Oraison M. 475
Orcibal J. 291

Pannenberg W. 455
Pelagius I. 603
Pfeiffer J. 135
Philips G. 626
Picht G. 479
Piolanti A. 313
Pöggler O. 126 259
Polgár L., S. J. 606
Portmann A. 468
Pozo C., S. J. 283
Préclin E. 123
Psychologie et Pastorale 151
Pucelle J. 450

Raab H. 291
Rabeneck Joh., S. J. 31
Rahner K. (S. J.) 263 448 624
Ratzinger J. 599
Réau L. 285
Reidemeister K. 130
Reuss J. 614
Rignell L. G. 611
Ritter J. 570
Ritter Kl. 156
Rochais H. M. 287
Ropars L. 625
Rougier L. 567
Rowley H. H. 609
Runciman St. 274
Rusche H. 623

Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie 443
Samuel O. 131
Schächer J. 443
Schäfer A. 131
Schäfer J. 613
Schauf H. 432
Schedl Cl. 295
Scheeben M. 432
Schelkle H. K. 622
Scherer R. 459
Schillerbeeckx H., O. P. 597
Schilling W. 154
Schlier H. 596 620 621
Schmidt H. 629
Schmithals W. 116
Schneider P. 278
Schnitzler Th. 315
Schönfeld W. 155
Schrey H. H. 127
Schubert K. 612
Schürmann H. 616
Semmelroth O., S. J. 434
de Senarclens J. 279
Seppelt F. X. 285 604
Siegmund G. 150
Siewerth G. 127
Siffrin P. 316
Simard É. 141
Simon H. u. M. 452
Simon P. H. 127
Siwek P., S. J. 134 470
Société Canadienne d'Études Mariales 313

Soder J. 160
de C. Sola J., S. J. 452
Sölch G. M. 317
Sottiaux E. 139
v. Speyr A. 631
Spranger E. 479
Staatslexikon 113
Stammler G. 129
Staudinger J., S. J. 300
Stauffer E. 595
Steck K. G. 280
Steinmann J. 294
Stendahl K. 299
Stern K. 152
Strauss E. 261
Strauss L. 155
Streit R., O. M. I. 286
Strigl A. 457
Sykes N. 608

Talbot C. H. 287
Tautscher A. 158
Taylor V. 114
Theologische Week over de Kerk 596
Théry G., O. P. 607
Thum B. 443
Thurneysen E. 630
de Tonquédec J., S. J. 141 284
Tournier P. 150
Tramer M. 451
Tristram H. 278
Trubezkói Eug. 140
Trütsch J. 580
Tüchle H. 277
Tyciak J. 311

Ulmer K. 451
Urkundenbuch der Abtei Altenberg 289

Vadeboncoeur P.-E., C. Ss. R. 313
Vagaggini C. 628
Van Acken B., S. J. 595
Van Camp J. 104
Van den Born A. 293
Van de Pol W. H. 280
Van der Meulen J. 572
Van der Ploeg J. 293 597
Van der Waerden B. L. 447
Van Dodewaard J. 293
Vanhoutte M. 256
Van Imschoot P. 293
Van Laer P. H. 142
Van Melsen A. G. M. 466
Van Roo G. 626
Van Steenberghen P. 151
Verneaux R. 444
Vieujean J. 151
Volk H. 308 626
Vogtherr K. 144
de Vries W., S. J. 601

Waas A. 274
Waldstein A. 126
Weidel W. 467
Weischedel W. 135
v. Weizsäcker C. F. 464
v. Weizsäcker V. 474
Weltbild und Erziehung 478
Welty E., O. P. 578
Westermann C. 265
Willam Fr. M. 278
Willmann O. 476
v. Wright G. H. 142

Zacharias G. P. 108
Zavalloni R., O. F. M. 473
Ziegler J. G. 440
Zigrossi A. 132

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 = Divus Thomas
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 XIII[e] 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
MedStud = Mediaeval Studies
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
SvenskTKsker = Svensk teologisk kvartalsskrift
Symp = Symposion
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitBl = Theologisches Literaturblatt
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThStud = Theological Studies
ThStudKrit = Theologische Studien und Kritiken
TPh = Tijdschrift voor Philosophie
Trad = Traditio
TrierThZ = Trierer Theologische Zeitschrift
Univ = Universitas
VigChrist = Vigiliae Christianae
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAngewPsych = Zeitschrift für angewandte Psychologie
ZAtWiss = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie
ZKirchGesch = Zeitschrift für Kirchengeschichte
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

Kleutgen und der hermesianische Zweifel

Zum 75. Todestag Joseph Kleutgens (13. Januar 1883)

Von Leonhard Gilen S. J.

In der berühmt gewordenen Vorrede zur Philosophischen Einleitung n die christkatholische Theologie hat Georg Hermes eine Forderung ür den künftigen Religionslehrer aufgestellt, die in manchen Kreisen Aufsehen und auch Anstoß erregt hat: Er „muß das Labyrinth des Zweifels in allen Gängen durchirren, um einst den Zweifler auf allen Wegen begleiten zu können; ... er muß alle Beweise mit Zweifelsucht wägen, und alles absondern, dem nicht jeder sich ergeben muß, sofern r nur Vernunft hat“ [1]. Zum Verständnis dieses Satzes trägt eine Tatsache bei, die W. Esser, einer der ältesten Laienschüler des Hermes, in einer Denkschrift auf Georg Hermes berichtet. Hermes hatte während seiner Tätigkeit am Paulinum in Münster (1798—1807) Umgang mit einem sozial und auch geistig hochstehenden Menschen, der den Glauben verloren hatte und die These aufstellte, „ein vernünftig Denkender könne nicht Katholik, nicht einmal Christ sein“. Es gelang Hermes in langer und mühevoller Arbeit diesen Zweifelnden, der sich auch in der Philosophie seiner Zeit umgesehen hatte, innerlichst von der Wahrheit des Christentums und der katholischen Kirche zu überzeugen [2].

Sicher ging es in diesem konkreten Falle um den wirklichen und den existentiellen Zweifel, ebenso wie bei dem Zweifelnden, den der Religionslehrer auf seinen Wegen begleiten soll. Vielleicht wird man dazu neigen, schon aus diesem Grunde auch das „Labyrinth des Zweifels“, von dem im unmittelbaren Zusammenhang mit dieser Stelle die Rede ist, als das Hin und Her wirklicher Unsicherheit und als das Getriebenwerden von existentiellen Zweifeln aufzufassen. Der künftige Religionslehrer wird dann, wie man jedenfalls zunächst einmal vermuten möchte, sicher die eigene schmerzliche Erfahrung und vielleicht auch her den von Hermes so betonten Überblick über das vollendete System

---

Philosophische Einleitung², Münster 1831, XV. — Die zweite Auflage, die erst nach dem Tode des Verfassers erschien, weist gegenüber der Auflage von 1819 keine wesentlichen Veränderungen auf.

W. Esser, Denkschrift auf Georg Hermes, Köln 1832, 41. — Esser war damals Professor der Philosophie in Münster. Vermutlich hat auch Kleutgen in den Jahren 1832/33 die Vorlesungen Essers gehört. Nähere Verbindung hatte er aber mit dem damaligen Privatdozenten für Philosophie Bernhard Schlüter. Vgl. A. Langhorst, Aus dem Jugendleben des P. Joseph Kleutgen: Stimmen aus Maria-Laach 25 (1883) 492—494.

mitbringen, „so daß er im Stande ist jeder vorkommenden Frage di Stelle im Ganzen anzuweisen, auf welcher sie erst möglich wird“ [3].

In der Diskussion darüber, wie der hermesianische Zweifel aufzu fassen sei, hat man häufig auf Descartes hingewiesen und etwa gesag Wie Descartes den Zweifel an den Anfang der Philosophie gesetzt ha so geht Hermes für den Aufbau seines theologischen Systems vor Zweifel aus. In beiden Fällen handelt es sich um den formal gleiche Ausgangspunkt und um den wesentlich gleichen Zweifel [4]. In der vor liegenden Abhandlung ist die Stellungnahme Kleutgens zum hermesia nischen Zweifel zu untersuchen. Dabei gehen wir zunächst auf di Frage ein, wie Kleutgen den hermesianischen Zweifel in seiner Stellun zum Zweifel des Descartes beurteilt. Sodann ist der Ausweg, die Mei nung Kleutgens über den Ausweg aus dem hermesianischen Zweife kritisch zu überprüfen.

I. Kleutgen über das Verhältnis des hermesianischen Zweifels zu Descartes

Rein äußerlich gesehen besteht zwischen der Philosophischen Ein leitung in die christkatholische Theologie des Hermes [5] und dem Dis cours de la Méthode Descartes' eine immerhin bemerkenswerte formal Ähnlichkeit [6]. Beide erzählen die Entwicklung ihrer Ansichten, nich etwa im Tone eines trockenen Berichtes, sondern in einer Erlebnis schilderung, die den Leser auch heute noch innerlich ergreift. Man spür aus diesen Schriften, mit den Worten Descartes' „tousiours un extrem desir d'apprendre a distinguer le vray d'avec le faux, pour voir cla en mes actions, et marcher avec assurance en cete vie“ [7]; oder mit Her mes, „eine Menge von Fragen und Zweifeln, die mich Tag und Nach beschäftigten; die ich zwar alle zu beantworten wußte, worüber ich mi aber bey näherer Erwägung gestehen mußte, daß ich in der Tat kein einzige von ihnen beantworten konnte“ [8]. Bei Descartes zieht sich di Ichform des Berichtes durch das ganze Werk hindurch (ähnlich i

---

[3] Phil. Einltg. XV.

[4] So schon ein Ungenannter (Nic. Möller) im Mainzer Katholik 1832, 152 158 f. — Ferner J. v. Kuhn, Über Glauben und Wissen: ThQschr 1839, 440 f. - Anders A. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholi zismus in neuester und gegenwärtiger Zeit, München 1862, 6 f. — K. Eschweile Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 126—128.

[5] Wir zitieren nach der zweiten Auflage. Auch Kleutgens Philosophie der Vorze wird nach der zweiten Auflage zitiert, die in Klammern beigefügten Zahle beziehen sich auf den ersten Band.

[6] Wir benützen die von Adam und Tannery besorgte Gesamtausgabe: Oeuvres d Descartes, Paris 1897—1910 (zitiert: AT).

[7] AT 6, 10.

[8] Phil. Einltg. IV.

seinen Meditationen), während sie sich bei Hermes auf die Vorrede beschränkt: an ihre Stelle tritt in den Untersuchungen selber eine nüchterne und sachliche Darlegung, der man die „Anstrengung des Begriffes", das Mühsame der Gedanken und das Ermüdende der Wege und hin und wieder auch der Umwege anmerkt.

1. Dem Problem der Gewißheit und damit auch des Zweifels hat Kleutgen sowohl in der Philosophie wie in der Theologie der Vorzeit mehrere Kapitel gewidmet[9]. Dabei geht es Kleutgen in seiner Theologie um das „Wissen vor dem Glauben" und um die „Gewißheit des Erkennens vor dem Glauben". Es ist das prinzipiell gleiche Anliegen, das Hermes nach seinem eigenen Zeugnis[10] mehr als 20 Jahre beschäftigt hat: „Ein Beweis des Glaubens muß dem Glauben vorangehen", und dieser Beweis „vor der Annahme des Glaubens an Offenbarung und selbst zur Gründung dieses Glaubens" kann nur ein philosophischer sein[11].

In seiner Philosophie der Vorzeit untersucht Kleutgen das Problem der Gewißheit und des Zweifels vom Standpunkt der philosophischen Erkenntnistheorie aus, theologische Gesichtspunkte werden kaum berührt[12]. Kleutgen übernimmt hier, nach dem Beispiel cartesianisch eingestellter Theologen (359), die Unterscheidung des wirklichen und des methodischen Zweifels. Gegenüber der Frage, ob der Zweifel Descartes' als „methodischer" anzusehen ist, macht Kleutgen einige Vorbehalte, auf die später noch einzugehen ist. Den Zweifel des Hermes bezeichnet er jedoch ohne Schwankungen als einen wirklichen Zweifel (341—357): „Hermes spricht sich auf das Bestimmteste für den wirklichen Zweifel aus und erklärt ihn nicht nur für erlaubt, sondern auch für geboten" (342). Es kommt hier nicht darauf an festzustellen, daß Kleutgen damit eine These vertritt, die schon in der Verurteilung der Lehren des Hermes von 1835 enthalten war[13] und in den lange dauernden Kontroversen um den Hermesianismus immer wieder Gegenstand der Diskussionen wurde[14].

---

[9] Philosophie der Vorzeit, ²Innsbruck 1878, 341—438. — Theologie der Vorzeit, Bd. 4, ²Münster 1873, 402—473.

[10] Phil. Einltg. XIII.

[11] Ebd. XIX f.

[12] Über die theologische Seite vgl. W. Bartz, Das Problem des Glaubens. In Auseinandersetzung mit Joseph Kleutgen behandelt. Trier 1950. Außerdem: R. Schlund, Zur Quellenfrage der vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund: ZKathTh 21 (1950) 493 ff.

[13] Der hierhergehörige Passus aus dem Breve Gregors XVI. Dum acerbissimas bei Denzinger, Freiburg 1922, 1619. Der vollständige Text des Breves vom 26. 9. 1835 bei Braun et Elvenich, Acta Romana, Hannover/Leipzig 1838, 1—6.

[14] Vgl. außer den in Anm. 4 zitierten Werken: P. J. Elvenich, Aktenstücke zur geheimen Geschichte des Hermesianismus, Breslau u. Oppeln 1845, 80. — H. Schroers, Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts: J. W. J. Braun, Bonn u. Leipzig 1925, 112—429.

Wir haben uns vielmehr den Beweisen zuzuwenden, die Kleutgen vorbringt und diese Beweise einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Dabei fällt zunächst auf, daß Kleutgen sich, jedenfalls in den Zitaten, die er anführt, auf die Vorrede zur Philosophischen Einleitung und auf die methodischen Bemerkungen zur positiven Einleitung beschränkt. Man kann kaum leugnen, daß Kleutgen damit die für unsere Frage entscheidenden Kapitel herausgreift. Wenn man sich aber einmal die Mühe macht, den Gebrauch des Wortes „Zweifel" in der Philosophischen Einleitung des Hermes genauer zu studieren, dann sieht man, wie häufig dieses Wort wiederkehrt: Es ergibt sich eine Art philologischen Beweises für die Bedeutung, die dieses Wort auch in den unreflektierten persönlichen Gedanken des Hermes und in der literarischen Darstellung, nicht nur in der systematischen Konzeption seiner Philosophie hat. Das Wort wird, wie es scheint, von Hermes nicht ausschließlich im Sinn eines Dubium positivum gebraucht. Vielmehr könnte von einer Art methodischen Zweifels an einigen Stellen die Rede sein, an denen nach Hermes „die praktische Vernunft, welche die Pflicht unbedingt vorschreibt, den Zweifel abzuweisen gebietet" [15], weil durch einen solchen Zweifel die Pflicht selber illusorisch würde.

Auf den Begriff dieses sogenannten „theoretischen" Zweifels und seine Beziehung zur praktischen Vernunft haben wir näher einzugehen. Der Ausdruck „theoretischer Zweifel" mit seine Äquivalenten: „theoretisch bezweifelbar", „theoretisch bezweifelbare Erkenntnis" kommt, soviel wir sehen können, bei Hermes nur in dem Abschnitt über das „sichere Fürwahrannehmen aus dem Beweggrunde praktischer Zwecke" vor [16]. Diese praktischen Zwecke werden von der praktischen Vernunft gesetzt. Ein Teil dieser Zwecke wird dem Menschen (laut Zeugnis „des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns") als Gebot und auch als Gesetz auferlegt, mit dem Charakter der Sanktion. Damit werden diese Zwecke *„moralisch notwendig* oder *Pflicht* für uns" [17]. Und im Bereiche der Pflicht oder auch der verpflichtenden Vernunft — die weder mit der praktischen noch mit der moralischen Vernunft identisch ist [18] — kann „eine *Notwendigkeit, etwas für wahr anzunehmen, das theoretisch bezweifelbar ist,* entstehen; dieses aber nur im Fall einer systematischen Herleitung der Pflichtgebote" [19], die Hermes hier in aller Kürze bieten will. Der theoretische Zweifel muß überall dort

---

[15] Phil. Einltg. 236. — Es kann sogar die Pflicht geben, „eine theoretisch bezweifelbare Erkenntnis für wahr anzunehmen", ebd. 233.

[16] A. a. O. 199—266, §§ 39—45. Vgl. auch Cl. Kopp, Die Philosophie des Hermes, besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte, Köln 1912, 81—88.

[17] A. a. O. 206. Hervorgehobener Druck hier und im folgenden bei Hermes.

[18] A. a. O. 213.

[19] A. a. O. 217. Vgl. ebenso 218—220 225 usw.

abgewiesen werden, wo von der „Wahrannahme die Möglichkeit eine gewisse und unbedingte allgemeine Pflicht zu erfüllen, abhängt“ [20].

Die Frage, wie es im System des Hermes zu einer „gewissen“ Erkenntnis einer unbedingten und allgemeinen Pflicht kommt, können wir vorläufig zurückstellen. Wichtiger ist es für unsere Zwecke, auf den Unterschied hinzuweisen, der nach Hermes zwischen dem notwendigen Fürwahr*annehmen* der verpflichtenden Vernunft und dem Fürwahr*halten* der theoretischen Vernunft besteht. Dieses Fürwahrannehmen ist, erkenntniskritisch und auch psychologisch gesehen, kein Fürwahr*halten*, braucht es jedenfalls nicht zu sein. Es bezieht sich auf das ethische Tun, das auch im Stadium der Reflexion nicht aussetzen darf: Wir handeln „als *wenn* wir für wahr hielten“ [21], (auch das eine Fassung, die an manche Formulierungen des methodischen Zweifels erinnert). Diese Erinnerung an die innere Einstellung beim methodischen Zweifel drängt sich noch mehr in der weiteren Beschreibung auf, die Hermes vom Unterschied zwischen dem Fürwahr*annehmen* der verpflichtenden Vernunft und dem Fürwahr*halten* der theoretischen Vernunft gibt: „Wir dürfen sogar, wenn wir können, von der Wahrheit der Erkenntnis, worauf dieses Annehmen sich bezieht, wohl ganz absehen, und dürfen den theoretischen Zweifel an ihrer Wahrheit wohl bestehen lassen, ohne ihn so viel wir können, theoretisch aufzuheben; aber praktisch muß es ganz ausgeschlossen und sein Gegenteil für wahr angenommen werden, d. h. wir müssen wollen und thun, wie in Fällen des theoretisch ungezweifelten Fürwahrhaltens.“ [22] Auch im methodischen Zweifel sehen wir ja von der Wahrheit unserer Erkenntnis ab, sie wird gerade in Frage gestellt; der Zweifel bleibt bestehen, solange die Frage in der Schwebe bleibt. Aber auch hier gehen wir in unserer praktischen Lebensführung so voran, „wie in Fällen des theoretisch ungezweifelten Fürwahrhaltens“. Das gilt z. B. für das Stadium der kriteriologischen Untersuchung über die Existenz des eigenen Ich oder die Realität der Außenwelt. So behalten denn auch die beiden hierher gehörigen Untersuchungen des Hermes ihren echten philosophischen Sinn, wenn sie mit der Sonde des *methodischen* Zweifels geprüft werden: „Muß die reflektierende Vernunft die uns erscheinende Innenwelt für wirklich halten (§ 48—52)? — Muß die reflektierende Vernunft die uns erscheinende Außenwelt für wirklich halten?“ (§ 53—58).

Für das richtige Verständnis des „Systems“, das Hermes vorliegt, ist auch die Stellung bedeutsam, die er diesem „Eingang in die Moralphilosophie“ gibt. Er stellt ihn zwar an das Ende seiner ersten Untersuchung, die dem Problem der Wahrheitsfindung und der Wahrheitssicherung überhaupt gewidmet ist. Dieser Eingang wird aber nach Her-

[20] A. a. O. 235 f. [21] Vgl. 248. [22] A. a. O.

mes erst „durch die folgende zweyte Untersuchung gültig realisiert“ [23], wenn nämlich die Realität der Innen- und der Außenwelt gezeigt ist. So hängt auch die endgültige Entscheidung über das reale, nicht bloß spekulativ durchdachte Verhältnis von praktischer Vernunft, Pflicht und theoretischem Zweifel von den beiden genannten erkenntniskritischen Fragen ab. Bis dahin bleibt der Eingang in die Ethik und alles, was Hermes in diesem Abschnitt vorträgt, noch „problematisch“ [24]. Man hat den Eindruck, daß Hermes mit dem Worte „problematisch“ den gleichen Sachverhalt meint, den Kleutgen mit dem Ausdruck des methodischen Zweifels bezeichnet. Wenn diese unsere Auffassung richtig ist, dann steht der zweite Absatz der Untersuchung des Hermes über Wahrheit und Sicherheit des menschlichen Erkennens (199—266) im Zeichen des *methodischen* Zweifels. Damit ist die Frage nicht entschieden, ob Hermes überhaupt den methodischen oder den wirklichen Zweifel an den Anfang seines Systems stellt. Es ist aber ein Hinweis darauf gegeben, wie es zu den so verschiedenen Auffassungen des hermesianischen Zweifels kommen konnte.

Es ist nun zu fragen, ob der „theoretische“ Zweifel, von dem Hermes in diesem „problematischen“ Teil seiner philosophischen Einleitung spricht, als methodischer oder als wirklicher Zweifel angesehen werden muß. Jedenfalls bezieht dieser Zweifel sich unmittelbar auf die theoretische, nicht auf die praktische Vernunft. Seine Auflösung gehört in die „theoretische Philosophie“, in der u. a. die Entscheidung über die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt gefällt werden muß [25]. Er steht im Gegensatz zum Fürwahrhalten in den „theoretischen Wissenschaften, und in praktischen sofern sie theoretisch sind“ [26]. Er ist deshalb auch dem Bereich der Freiheit entzogen. Er verträgt sich aber sehr wohl, wie Hermes oft sagt und ausführlich darlegt, mit dem Fürwahrannehmen der praktischen Vernunft, noch genauer: der verpflichtenden Vernunft. Über die innere Natur dieses Zweifels kann jedoch, trotz einiger schwankender Ausdrucksweisen, aus diesem Abschnitt der Philosophischen Einleitung, nichts Spezifisches ausgemacht werden. Man kann nur sagen: Es ist der gleiche Zweifel, um dessen Behebung Hermes sich in seinem ganzen Werke bemüht. Ob dieser Zweifel als methodischer oder, mit Kleutgen und vielen anderen, als wirklicher Zweifel zu charakterisieren ist, muß aus anderen Überlegungen heraus entschieden werden.

2. Kleutgen geht in seinen Untersuchungen zum hermesianischen Zweifel nicht auf diese Abhandlung des Hermes über das notwendige Fürwahrannehmen der verpflichtenden Vernunft und den theoretischen Zweifel ein. Er bespricht aber einen Gedankengang aus der Positiven

[23] A. a. O. 199 f. 215. [24] Ebd. [25] A. a. O. 200. [26] A. a. O. 249.

Einleitung, der mit dieser Lehre zusammenhängt und zugleich die innersten Fundamente des hermesianischen Systems berührt. Dort ist zwar nicht die Rede von dem theoretischen Zweifel selber, wohl aber von einer Folge, die sich aus diesem theoretischen Zweifel ergibt: „Wir müssen uns nämlich während der Untersuchung von allen Theologie- und Religionssystemen, insofern wir dieselben noch nicht als gewiß wahr erkannt haben, (theoretisch) lossagen: sie alle müssen uns gleich wichtig und gleich unwichtig sein." [27] Kleutgen meint aber, daß „dieses theoretische Lossagen nicht etwa als methodisches dem wirklichen Zweifeln, sondern nur dem praktischen Aufgeben, mit anderen Worten dem Abfall von der Religion entgegengesetzt" sei (344).

Jedenfalls kann aus dieser Stelle nichts über den methodischen oder wirklichen Zweifel bei Hermes ausgemacht werden, auch dann nicht, wenn sie im Zusammenhang der Untersuchung über die Methode gesehen wird, die Hermes seiner Positiven Einleitung vorausschickt (10 bis 36). Es geht auch hier nicht ausschließlich um den Erkenntnisweg der theoretischen Vernunft, die sich distanziert und losgelöst von ethischen Erwägungen um die „Untersuchung von allen Theologie- und Religionssystemen" bemüht. Es geht vielmehr, nach den Worten des Verfassers, um „Wahrheit und um Pflichterfüllung", für die man „die rechte Gemütsverfassung mitbringen" muß [28]. Der Erfolg dieser Untersuchungen kann deshalb auch nicht „ein Halten der theoretischen Vernunft — ein Wissen, wie man es gewöhnlich nennet", sein. Der Ausspruch der Vernunft, auch wenn er „endlich" angenommen wird, ist, „wie die Erfüllung aller Pflichtgebote, ganz Sache der Freyheit, die wir auch bey der vollkommensten Erkenntnis des entgegengesetzten Sollens verweigern können" [29]. Dieses theoretische Lossagen ist also im gleichen Sinne zu nehmen wie der theoretische Zweifel, von dem Hermes in der Philosophischen Einleitung spricht. Kleutgen hat recht, wenn er sagt, daß hier nicht von zwei verschiedenen und entgegengesetzten Arten des Zweifels die Rede ist. Ob aber der Zweifel, um den es sich hier handelt, der wirkliche Zweifel ist, wie Kleutgen meint, und nicht der methodische im Sinne Descartes', ist jetzt näher zu untersuchen [30].

Kleutgen vertritt, wie schon oben gesagt wurde, die Auffassung, daß Hermes „den wirklichen und absoluten Zweifel" an den Anfang seiner philosophischen Begründung der christkatholischen Theologie setzt. Er

---

[27] G. Hermes, Positive Einleitung, Münster 1829, 30.
[28] A. a. O. [29] A. a. O. 31.
[30] In seiner Vorrede zur Philosophischen Einleitung beschreibt Hermes seinen Zweifel mehrfach als ein „Bedürfnis" des suchenden Geistes (so S. XIV). Dieses „Bedürfnis" wird aber von Hermes mit solcher Eindeutigkeit als der ihm eigentümliche Zweifel geschildert, daß von dieser Seite her keine Entscheidung darüber gefällt werden kann, wie der Zweifel aufzufassen ist.

beruft sich dabei auf das, was Hermes in der Vorrede seiner Philosophischen Einleitung von sich selbst erzählt und was er von seinen echten Lesern fordert. Zwei Klassen von Menschen bittet er in dieser Vorrede, sein Buch nicht zu lesen: „Denjenigen, welcher es nie zu einem ernstlichen Zweifel brachte, ... und denjenigen, welchem die Angelegenheit des Menschen, die es gilt, nicht, wie mir, über alles wichtig ist.“ [31]

Hermes spricht hier von einem „ernstlichen“ Zweifel. Dieser ernstliche Zweifel braucht an sich noch kein wirklicher Zweifel zu sein, insofern dieses Wort im Gegensatz steht zum methodischen Zweifel. Auch der methodische Zweifel, von dem aus ein Denker oder Forscher „zu einer ernsten Prüfung der *ersten* Gründe heruntersteigt“ [32], braucht keineswegs nur eine unverbindliche Maske zu sein, hinter der sich eine im Grunde mehr oder weniger oberflächliche Beschäftigung mit den wirklichen Problemen verbirgt. Er kann — und sollte — im Bereich wissenschaftlicher Forschung durchaus ernst gemeint sein. Jedenfalls wäre er ohne diesen Ernst zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Und wenn Kleutgen in seiner Abhandlung über die Gewißheit sowohl bei Augustinus (376 bis 382) wie bei den Scholastikern (382—396) im Gegensatz zu dem Traditionalismus Venturas den methodischen Zweifel findet, so geht es auch hier um einen ernsten, nicht um einen gespielten Zweifel. Aus dem Worte des „ernsten“ Zweifels allein ist die Frage also nicht zu entscheiden. Es muß untersucht werden, wie dieses Wort bei Hermes im Zusammenhang seiner Vorrede und der gesamten Philosophischen Einleitung gemeint ist.

Ein Hinweis auf den wirklichen Sinn des Wortes ergibt sich schon aus dem unmittelbaren Kontext, in dem Hermes diesen Ausdruck gebraucht. Er spricht dort von seinen eigenen Erlebnissen und davon, daß er sich selber „durch manche Irrgänge des Zweifels hindurcharbeiten mußte“ [33]. Diese „Irrgänge des Zweifels“ (auch S. IV) sind wohl identisch mit dem „Labyrinth des Zweifels, das der künftige Religionslehrer in allen seinen Gängen durchirren muß“ [34]. Wir wollen nicht leugnen, daß dies Ausdrücke nur schwer im Sinn eines methodischen Zweifels verstanden werden können. Die Schwierigkeit wird noch verstärkt, wenn man die packenden Schilderungen liest, die Hermes von seinem eigenen „Irren“ und Suchen gibt. Über die Ideen: Gott — Offenbarung — und ewiges Leben „entstand in ihm eine Menge von Fragen und Zweifeln, die ihn Tag und Nacht beschäftigten“ [35]. Dabei hatte er sich seinen „Grundzweifel“ noch gar nicht eingestanden: „Ob denn auch wohl wirklich ein Gott sey.“ Man kann sich aber doch noch

---

[31] A. a. O. X f. [32] A. a. O. XXVIII. [33] A. a. O. X. [34] A. a. O. XV.
[35] A. a. O. IV.

fragen, ob die „Irrgänge des Zweifels", durch die die Untersuchungen zum Aufbau eines „vollendeten Systems" geführt werden müssen, notwendig im Sinn des *realen* Zweifels verstanden werden müssen. Denn jede aufbauende und systematische Untersuchung philosophischer und theologischer Zusammenhänge muß notwendigerweise auch die Möglichkeiten einer anderen Lösung prüfen und sich auf Wege begeben, die sich im Endergebnis als „Irrwege des Zweifels", in diesem Falle freilich — für den kritisch Prüfenden — des methodischen Zweifels, erweisen.

Die Versuche, aus dem für das Ganze entscheidenden *Text* der Vorrede den eigentlichen hermesianischen Zweifel im Gegensatz zu Kleutgen als methodischen Zweifel zu interpretieren, scheitern jedoch, abgesehen von den oben erwähnten Schwierigkeiten, an verschiedenen Identifikationen, die Hermes selber durchführt. Auch Kleutgen weist auf eine dieser Identifikationen hin. Einmal ist dieser Zweifel, der von Hermes in den Dienst seiner wissenschaftlichen Untersuchungen genommen wird, identisch mit dem wirklichen Zweifel dessen, der in seiner eigenen Lebensauffassung, also völlig außerhalb des Bereiches theoretischer Interessen, mit den Ideen: Gott, Offenbarung, ewiges Leben, nicht zur Klarheit kommt. Vermutlich dachte Hermes dabei an seine eigenen Erlebnisse mit einem Zweifler aus der Zeit seiner Tätigkeit am Paulinum in Münster[36]. Die für uns entscheidenden Sätze lauten bei Hermes: „Denn nicht durch Anstalten und Hülfsmittel zu Beweisen sondern nur durch Beweise, und nicht durch Autorität wenngleich noch so vieler und wichtiger Gelehrten sondern nur durch eigene Einsicht kann derjenige sich über seinen Zweifel erheben, welcher wirklich zweifelt. Wem nun ein ähnlicher Geist ein ähnliches Bedürfnis erzeugt, dem seyen meine Schriften gewidmet." Dieses „ähnliche" Bedürfnis, das bei dem Suchenden und wirklich Zweifelnden außerhalb aller rein wissenschaftlichen Absichten und Planungen und damit auch jenseits des methodischen Zweifels steht, hofft Hermes auch in seinen Zuhörern geweckt zu haben. Er identifiziert dieses Bedürfnis mit demjenigen, das er selber hatte[37].

Einige Zeilen weiter wird dieses Bedürfnis noch einmal gleichgesetzt mit dem Zweifel des Menschen, dem der Religionslehrer begegnet und dem er Führer zur Wahrheit werden soll. Auch das ist wieder der Mensch, dem es nicht um eine untadelige Methodik im Aufbau der philosophischen Vorhalle zur Theologie zu tun ist. Für ihn kommt der methodische Zweifel, wie er allgemein verstanden wird, gleichfalls nicht in Betracht.

Das Ergebnis dieser Untersuchungen kann dahin zusammengefaßt werden, daß das eigentlich so zu nennende Dubium hermesianum als

[36] Siehe oben S. 1. [37] A. a. O. XIV f.

ein wirklicher und positiver Zweifel bezeichnet werden muß, der seinem psychologischen Aspekte nach im Wesen identisch ist mit der Unentschiedenheit eines Menschen, dem Dinge des Glaubens innerlich unsicher und schwankend geworden sind. Daneben kennt Hermes, jedenfalls in seiner Moralphilosophie, noch einen anderen Zweifel, der sich vornehmlich (wenn nicht ausschließlich) auf die praktische Vernunft bezieht. Dieser Zweifel wird, offenbar auch von Hermes selber, anders erlebt und hat bei weitem nicht jene Schärfe und Unabdingbarkeit, die, nach dem Zeugnis der Vorrede zur Philosophischen Einleitung, Hermes bei dem Aufbau „seines Systems" „Tag und Nacht" bedrängten. Diese anders gearteten Bedenken kann man wohl mit Recht als „methodischen" Zweifel charakterisieren.

3. Auf diesen Unterschied im Gebrauche des Wortes „Zweifel" bei Hermes selber geht Kleutgen nicht ein, erwähnt ihn auch nicht. Das Grundanliegen des Hermes bezog sich ja nicht auf die praktische und verpflichtende, sondern auf die theoretische Vernunft und die theoretische Sicherung der Grundlagen des Offenbarungsglaubens. Dagegen betont Kleutgen öfter den *Gegensatz*, der zwischen dem *cartesianischen* und dem *hermesianischen* Zweifel bestehe. Gegen Descartes hat man den Vorwurf erhoben, er habe vom Zweifel zur Gewißheit kommen wollen (359) und so für das Gebiet der Erkenntnis eine Art von generatio aequivoca postuliert. Von der Philosophie des Hermes dagegen „läßt sich mit aller Wahrheit behaupten: sie will den Zweifel an aller und jeder Erkenntnis zum Fundament des Wissens und die Ungewißheit selbst zum Ursprung der Gewißheit machen" (519). Dieser Vorwurf ist auch gegenüber der cartesianischen Philosophie erhoben worden, allerdings, wie Kleutgen vorsichtig sagt, „mit einigem Unrecht". Ebenso zurückhaltend drückt er sich an einer anderen Stelle aus, an der es um den Unterschied zwischen dem Zweifel des Hermes und des Descartes geht. Er lehnt die Meinung als falsch ab, „daß es dem Menschen erlaubt oder gar geboten sei, an aller und jeder Wahrheit, die er nicht philosophisch erkannt hat, zu zweifeln". Günther und Pabst[38] verteidigen Descartes gegen diesen Vorwurf, auch hier wie Kleutgen sagt: „nicht mit Unrecht" (342).

Die Bedenken, die Kleutgen nicht restlos unterdrücken kann, richten sich vor allem auf einige Stellen des Discours de la méthode, in denen die Ausdrücke Descartes' ihm „schwankend" vorkommen; sie wurden auch vielfach im Sinne des wirklichen Zweifels ausgelegt. Das gilt z. B. von dem Grundsatz, den Descartes am Anfang des vierten Teiles des Discours aufstellt: Er lehnt, nicht bloß als unsicher, sondern als absolut falsch ab „tout ce en quoy ie pourrois imaginer le moindre doute, affin de voir s'il ne resteroit point, apres cela, quelque chose en ma creance,

[38] A. Günther, Euristheus und Heracles, Wien 1843, 237—248; vgl. dort auch das ganze Kapitel: Cartesius und St. Augustin, 171—314. Ferner: A. Günther und J. H. Pabst, Janusköpfe, Wien 1834, 1—10.

qui fust entierement indubitable“ [39]. Hermes geht in seinem Zweifel nicht mit solch radikaler Entschiedenheit voran: er beläßt die Dinge, in denen er nicht zur Sicherheit kommt, in einem Stadium des Schwebens; er will sie nicht einfachhin als falsch betrachten. Aber auch Descartes unterscheidet in seinem Discours sehr wohl den Bezirk der Wissenschaft, in dem es auf die „recherche de la vérité“ ankommt, von dem Bereich der Moral und der täglichen Lebensführung. Für diesen Bereich der praktischen im Gegensatz zur theoretischen Vernunft, in dem man nicht für die Dauer der theoretischen Untersuchungen unentschieden sein darf, hat Descartes „une morale par provision“ [40] aufgestellt. Er geht hier in ähnlicher Weise voran, wie Hermes es tut [41] und stützt sich dabei auf eine weit zurückreichende Lebenserfahrung: „Pour les moeurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sçait estre fort incertaines, tout de mesme que si elles estoient indubitables“ [42]. Die erste dieser vorläufigen Moralmaximen bezieht sich auf die Gesetze und Gewohnheiten seines Landes: er will hier alle Extravaganzen und Überspanntheiten vermeiden [43]. Auch ein „theoretisches“ Lossagen von der Religion, wie Hermes es in der Positiven Einleitung fordert, kommt für Descartes nicht in Frage: „retenant constanment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grace d'estre instruit dés mon enfance“ [44]. Descartes versetzt sich also bewußt nicht in die später von Hermes so genannte „rechte Gemütsverfassung“, in der „alle Theologie- und Religionssysteme uns gleich wichtig und gleich unwichtig sind“ [45]. Damit ist bei Descartes eine bemerkenswerte Einschränkung des Zweifels gegeben, während der hermesianische Zweifel auf alle und jede Erkenntnis ausgedehnt werden muß und in diesem Sinne, nach Kleutgen, ein „absoluter“ Zweifel ist (342 f.).

Außerdem ist der cartesianische Zweifel schon von seinem ersten Ansatz her unter einem anderen Gesichtspunkt kein „absoluter“ Zweifel. Descartes geht nicht von der Position eines absoluten Skeptizismus aus: De omnibus dubitandum est. Er untersucht vielmehr in einer sehr intensiven und leidenschaftlichen Gedankenarbeit das Problem: „s'il ne resteroit point, apres cela, quelque chose en ma creance, qui fust entierement indubitable“. Und dieser Punkt war für ihn das Cogito, ergo sum. Hier ist ein Zweifel nicht mehr möglich, weil der aktuelle Zweifel die aktuelle Existenz des Zweifelnden notwendig voraussetzt und einschließt: Der Zweifelnde, der über den Zweifel Reflektierende, überhaupt der Denkende muß jedenfalls im Akt des Zweifelns, des Reflektierens, des Denkens existieren.

An dieser Stelle sei nur kurz darauf hingewiesen, daß Hermes diesen Gedankengang Descartes' für völlig ungenügend hält. Descartes ist einem „in der Tat sehr verführerischen Schein“ zum Opfer gefallen. Er meint, irrigerweise, daß aus der Wirklichkeit von Zuständen des Ich auf die Wirklichkeit des Ich geschlossen werden könne; oder noch genauer, daß in den Zuständen des Ich, wenn sie einmal „als wirklich zugelassen werden müssen ... einschließlich auch das Ich, das wir uns vorstellen und als den Träger derselben denken, schon mit gleicher

[39] AT 6, 31. [40] AT 6, 22. [41] Oben S. 4 f. [42] AT 6, 31.

[43] „Me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus moderées et les plus esloignées de l'excés, qui fussent communement receuës en pratique par les mieux sensez de ceux avec lesquels i'aurois a vivre: AT 6, 23.

[44] A. a. O. [45] Positive Einltg. 30.

Notwendigkeit als wirklich zugelassen werde“[46]. Ein weiterer Fehler dieses „Scheinbeweises“ liegt nach Hermes darin, daß Descartes sich auf das unmittelbare Bewußtsein beruft, „ohne zuvor die notwendige Zuverlässigkeit dieses Ausspruches durch irgend etwas nachgewiesen zu haben“[47].

Auf die Frage, wie Kleutgen sich zu dieser Beurteilung des „Cogito, ergo sum“ stellt, ist später einzugehen[48]. Mit den oben genannten Einschränkungen des cartesianischen Zweifels gegenüber dem Zweifel des Hermes ist jedoch auch für Kleutgen noch kein innerer und wesenbestimmender Unterschied aufgezeigt. Daß Descartes auch schon im Discours den methodischen und nicht den realen Zweifel meint, ergibt sich für Kleutgen aus späteren Äußerungen Descartes' in den Meditationen und besonders in einem Briefe an den Holländer Buitendijck. Und er meint, „es wäre unbillig, ihn anders zu verstehen, als er seiner Beteuerung gemäß von Anfang an verstanden werden wollte“ (6).

Bei Hermes dagegen verhält Kleutgen sich genau umgekehrt, und seine Stellungnahme könnte nach dem, was wir über den wirklichen Zweifel bei Hermes gehört haben, fast befremdlich wirken: Hermes „versichert, eine große Zeit seines Lebens in solchem (wirklichen) Zweifel zugebracht zu haben ... So sehr er das versichert, glauben wir es ihm dennoch nicht, und zwar darum nicht, weil wir es ihm glauben, daß ‚die Angelegenheit des Menschen, die es galt, ihm über alles wichtig', daß er redlichen Willens war. Er hat keine Mühe und Anstrengung gescheut, und ist, wie er sagt, überall mit der größten Strenge zu Werke gegangen ... Und doch sollen wir ihm glauben, daß er ernstlich daran gezweifelt, ob es für den Menschen eine höhere Angelegenheit, ob es eine Redlichkeit, ja ob es Dinge außer ihm, ob es etwas Wirkliches in ihm selber gäbe?“ (354 f.). Hermes ist vielmehr, so meint Kleutgen, auch in diesem Urteil über seinen eigenen Zweifel „in einem Mißverständnis befangen“ (354—357). Hermes ist für Kleutgen eine so hochstehende sittliche Persönlichkeit, von solchem Ernst und solcher Besonnenheit[49], daß der wirkliche Zweifel an aller Wahrheit, an der

[46] Philos. Einltg. 278. [47] A. a. O.

[48] Vgl. auch: L. Gilen, Kleutgen und die Erkenntnistheorie Descartes': Schol 30 (1955) 50—72.

[49] Hermes hatte wenig Sinn für eigenlich geschichtliches Denken und zeigt auch hier eine eigentümliche Parallele zur Mentalität Descartes'. Das hierher gehörige Urteil Kleutgens ist für seine innere Einstellung zu Hermes und für die zeitbedingten Formen damaliger Kontroversen von nicht geringem Interesse: „Man muß die Zeit beklagen, in welcher Vorurteile eine solche Macht erlangt hatten, daß ein Mann, ernst und besonnen, wie Hermes es war, obgleich die wichtigsten und offenkundigsten Tatsachen der Geschichte der Theologie ihm völlig unbekannt waren, dennoch mit unbefangener Zuversicht über eben diese Geschichte der Theologie schreiben, und in langer Reihe die Gebrechen und Vorzüge der Scholastik aufzählen konnte“ (2, 731). Dazu vgl. G. Hermes, Christkatholische Dogmatik Bd. 1, Münster 1834, 50—84.

eigenen Existenz, an der Realität der Außenwelt, am Dasein Gottes bei ihm unmöglich ist[50]. Dieser Zweifel an aller Wahrheit, den Kleutgen als unsittlich ablehnt (344—354), verträgt sich einfachhin nicht mit dem ethischen Charakter des Hermes, der von seinen Anhängern und seinen Gegnern stets anerkannt worden ist. Hermes „hat nur gezweifelt, ob diese Wahrheiten auf diesem oder jenem Wege, ob sie auf irgendeinem Wege der *Speculation* bewiesen werden könnten, und diese seine Ungewißheit über die speculative Begründung hat er mit der Ungewißheit über die Sache selbst verwechselt" (355). Hermes selber hat also, nach Kleutgen, in seinen eigenen Untersuchungen nicht den von ihm geforderten realen und eigentlich hermesianischen, sondern den methodischen also den cartesianischen Zweifel praktiziert.

Dieser Zweifel ist bei Descartes, im Gegensatz zu dem Zweifel, für den Hermes eintritt, von allem Anfang an kein absoluter Zweifel: Descartes sucht nach einer Wahrheit, die man nicht bezweifeln kann. Wenn man diese Wahrheit gefunden hat, „müßte man es versuchen, von dort ausgehend alle anderen Wahrheiten mit solcher Strenge zu beweisen, daß sie dieselbe Gewißheit erhielten" (359). Von einem Unterschied der Sicherheit im Bereich der theoretischen und der praktischen Vernunft, der auch in der Reflexion aufrechterhalten werden sollte, ist bei Descartes keine Rede. Dagegen wollte Descartes „das Fürwahrhalten aller Lehren, womit sich die Philosophie beschäftigt, nicht davon abhängig machen, ob ein solcher Versuch gelingen werde oder nicht" (359). Für Hermes gibt es außerhalb dieses Versuches kein Fürwahr*halten*, sondern nur ein Fürwahr*annehmen*. Darüber hinaus bezieht sich dieses Fürwahrannehmen nach Hermes nur auf den Bereich der verpflichtenden Vernunft, nicht aber, wenn man sich konsequent bleiben will, auf den Bereich der für Hermes doch grundlegenden Ideen: Gott, Offenbarung und ewiges Leben[51]. Nach Descartes „kann der Mensch auch auf anderem Wege, als durch philosophische

[50] Kleutgen begann seine Studien in Münster im Jahre 1832, ein Jahr nach dem Tode des Hermes. Das Ansehen des Hermes, der von 1807—1819 die Dogmatikprofessur in Münster innehatte, war dort sehr groß. Der Kirchenhistoriker Katerkamp, zu dem Kleutgen ein besonders nahes Verhältnis hatte, kannte Hermes auch als Kollegen der Fakultät persönlich sehr gut. Kein Zweifel, daß Katerkamp und Kleutgen in ihren Gesprächen oft auf Hermes und seine Lehren zurückgekommen sind, die die Gemüter damals stark bewegten. Über den Aufenthalt Kleutgens in Münster und seine Beziehungen zu Katermann und Schlüter siehe: L. Gilen, Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes, Meisenheim 1956, 10. Vgl. auch das Kapitel: Kleutgen und die Neuscholastik in Deutschland, 30—47.

[51] Vgl. dazu aus der Philos. Einleitung: „Es bleibt also ungeachtet dessen, was Kant und Fichte als Beweise des Daseins Gottes im Wege der praktischen Vernunft geliefert haben, ohne alle Abänderung bestehen, was ich zu Anfange dieses §phen behauptete und wofür ich den Beweis gleich hinzu setzte: daß die praktische, richtiger: die verpflichtende Vernunft uns keine Notwendigkeit auflege einen Gott anzunehmen. Es hat daher bey dem im Wege der theoretischen Vernunft geführten Beweise allein sein Bewenden." 440.

Beweisführung Gewißheit erlangen" (359). Die Dinge des Glaubens und der praktischen Lebensführung sind nach Descartes nicht nur de facto ausgeschieden aus seinen Meditationen „De iis quae in dubium revocari possunt". Er spricht sich über diese Einschränkung seines Zweifels und über die *Art* seines Zweifels klar aus in den Responsiones quartae, auf die auch Kleutgen verweist[52]. Es geht Descartes um die „contemplatio veritatis", nicht um den „usus vitae"[53]. Oder, wie er in der Synopsis zu den Meditationen sagt: „Advertendum est, nullo modo agi de peccato, vel errore qui committitur in persecutione boni & mali, sed de eo tantum qui contingit in dijudicatione veri & falsi. Nec ea spectari quae ad fidem pertinent, vel ad vitam agendam, sed tantum speculativas & solius luminis naturalis ope cognitas veritates."[54]

In einem Briefe an den Holländer Buitendijck, vermutlich aus dem Jahre 1643, hat Descartes sich relativ ausführlich über verschiedene Arten von Zweifeln geäußert, die alle den „Grundzweifel" des Hermes, den Zweifel an der Existenz Gottes, betreffen[55]. Daraus ergibt sich mit aller Deutlichkeit, daß es sich bei Descartes, wie Kleutgen in einer nicht ganz glücklichen Formulierung sagt, „nicht um den ernstlichen, sondern nur angenommenen Zweifel" (6) handelt, jedenfalls um den später so genannten methodischen Zweifel. In der Analyse des Zweifels, die Descartes in diesem Briefe gibt, unterscheidet er zunächst zwischen den intellektiven und den Willensmomenten, die sich jedenfalls häufig im Phänomen des Zweifels aufweisen lassen. Dementsprechend antwortet Descartes auf die Frage Buitendijcks, ob der Zweifel an der Existenz Gottes erlaubt sei. Es geht hier also um eine ethische Fragestellung, die sich auch bei Kleutgen und bei Hermes wieder findet[56]. Diese ethische Fragestellung ist für die intellektuellen Momente, oder noch klarer, für den rein intellektuellen Zweifel, wenn er aus dem Total des seelischen Erlebens herausgelöst wird, nach Descartes fehl am Platze. Hier ist vielmehr nur noch zu fragen, ob der menschliche Verstand die Existenz Gottes überhaupt bezweifeln kann. Diese Frage muß sicher bejaht werden: „Certum est permultos esse quorum intellectus de Deo dubitare potest; et in hoc numero ij omnes qui existentiam eius evidenter demonstrare nequeunt, quanquam alioqui vera fide praediti sint; fides enim ad voluntatem pertinet, qua separata, potest fidelis naturali ratione examinare an sit Deus aliquis, atque ita de Deo dubitare." Der Zweifel, von dem Descartes hier spricht, unterscheidet sich sehr von dem Zweifel, den Hermes in seiner Philosophischen Einleitung und zu Anfang seiner Positiven Einleitung fordert. Descartes verlangt nicht die „so notwendige und doch so schwere Gemütsstimmung", daß uns alle Theologie- und Religionssysteme „gleich wichtig und gleich unwichtig" seien. Es stehen keine Dinge des Glaubens zur Diskussion, soweit er den Willen des Menschen und seine freie Entscheidung beansprucht. Descartes schließt die persecutio boni et mali auch hier aus. Für ihn kommen hier nicht die in sich sehr ernsten und bedeutungsvollen Erwägungen und Überzeugungen des Hermes in Betracht: „daß wir vor unserem Gewissen gerecht und heilig handeln, wenn wir uns demjenigen (Religionssystem) zuwenden wohin unsere Vernunft uns leitet, weil diese die einzige Führerin ist, welche der Urheber unseres Daseins uns von Geburt aus auf diese Lebensbahn mitgab, mit der laut gebietenden Stimme in unserem Innern, ihr zu

[52] AT 7, 248. [53] AT 7, 149. [54] AT 7, 15. [55] AT 4, 62—65.
[56] Nach Kleutgen ist der wirkliche Zweifel an der Existenz Gottes als unsittlich abzulehnen (vgl. 344—354); nach Hermes ist es nicht „böse, Bedürfnisse, oder was das Wort hier sagt, Zweifel zu erregen, wo keine sind". Vorrede XIVf.

folgen, wohin sie auch führen möge“ [57]. Der Zweifel, den Descartes hier vertritt, ist ein methodischer Zweifel. Es ist der Zweifel, den Kleutgen beim hl. Augustinus und bei den Scholastikern findet, wenn sie z. B., wie Thomas von Aquin am Anfang seiner Summa, die Frage behandeln: An Deus sit.

Es gibt aber, nach der Analyse Descartes', auch einen willentlichen Zweifel an der Existenz Gottes, der also auch ethischen Maßstäben unterstellt ist. Dieser Zweifel kann allerdings sündhaft und nach Descartes schwer sündhaft sein; dann nämlich, wenn der Zweifel Selbstzweck wird: „Si quis sibi pro scopo proponat, dubitare de Deo, ut in hac dubitatione persistat, graviter peccat, dum vult in re tanti momenti pendere in dubio.“ Wenn der Zweifel ihm aber nur das Mittel ist zu klarerer Gotteserkenntnis: „rem facit omnino piam et honestam“. Auch die Schrift mahne uns ja dazu, eine stets tiefere auch rational begründete Gotteserkenntnis zu suchen. Dieser Zweifel, der willentlich als Mittel zum Zweck eingesetzt wird, ist ein methodischer Zweifel, bei dem allerdings, im Unterschied zu den Meditationen, die Grenze zwischen Spekulation und Glaube, zwischen theoretischer Erwägung und praktischer Lebensgestaltung bewußt überschritten wird. Es ist, nach Descartes, auch keine Sünde, wenn der Mensch für die Dauer dieser Untersuchungen, seine bisherige gesamte Gotteserkenntnis beiseite schiebt, als nicht existent betrachtet, um eine neue, wissenschaftliche Gotteserkenntnis zu gewinnen: „neque enim tenemur indesinenter cogitare, quod Deus existat“; auch durch dieses Vorgehen wird die Relation von Mittel und Zweck nicht verändert, der methodische Zweifel wird dadurch nicht in einen realen Zweifel umgewandelt.

In einem seiner verlorengegangenen Briefe hat Buitendijck die Hypothese Descartes' von einem „Deus deceptor“ aus der dritten Meditation aufgegriffen. Auch dabei handelt es sich um eine dubitatio, die für das gesamte Gebäude der cartesianischen Philosophie von fundamentaler Bedeutung ist: „hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse umquam posse“ [58]. Buitendijck fragt auch hier wiederum nach der sittlichen Bewertung dieses Zweifels. In seiner Antwort weist Descartes auf den Unterschied zwischen einer klaren, distinkten und einer verschwommenen Gotteserkenntnis hin. Bei einer klaren und distinkten Erkenntnis des einen wahren Gottes ist es nach Descartes nicht bloß unerlaubt, sondern auch unmöglich, die Hypothese eines Deus fallax aufzustellen. Anders dagegen bei der verschwommenen Gotteserkenntnis, die noch nicht auf dem Wege philosophischer Reflexion gesichert ist. Wer in diesem Stadium einer wissenschaftlichen Untersuchung dem wahren Gott hypothetisch Eigenschaften beilegt, die mit seinem Wesen unvereinbar sind, weil er so das wirkliche Wesen Gottes sich selber oder anderen klarer machen möchte: „minime peccat, ut bonum eveniat, ... sed rem facit absolute bonam, neque potest illum quisquam, sine calumnia, reprehendere“. Der Zweifel, der dieser irrigen Hypothese zugrundeliegt, enthält keine willentlichen Behauptungen, die sich dann nachträglich als falsch herausstellen und korrigiert werden müssen. Es ist ein methodischer Zweifel, der auf den Bereich intellektueller Untersuchungen eingegrenzt ist. Er deckt sich sachlich mit dem methodischen Gedanken, den Thomas in seiner Summa theologica der Quaestio über die Eigenschaften Gottes vorausschickt: „Cognito de aliquo, an sit, inquirendum restat, quomodo sit, ut sciatur de eo, quid sit.“ [59]

Dieser so umrissene methodische Zweifel hat allerdings für die Philosophie Descartes' im eigentlichen Sinne existentielle Bedeutung, die Kleutgen richtig beschreibt, wenn er sagt: „Auf anderem Wege

[57] Positive Einltg. 31.
[58] AT 7, 36.
[59] S. th. 1, q. 3, introductio.

gibt es (für Descartes) keine wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit, und die Philosophie, die nicht mit jener Strenge verfährt, hat als Philosophie keine Grundlage" (359).

II. Kleutgen über den Ausweg aus dem hermesianischen Zweifel

Im vorhergehenden Abschnitt haben wir den Unterschied zwischen dem Zweifel des Descartes und des Hermes dargelegt. Descartes vertritt, auch nach Kleutgen, den methodischen Zweifel. Bei Hermes findet sich zwar, wie uns scheint, auch der methodische Zweifel; er ist jedoch nicht der eigentliche Ausgangspunkt für Hermes und nicht die eigentliche Methode, mit der Hermes in der „reflektierenden Vernunft" sein System philosophischer Einleitung in die christkatholische Theologie aufbaut. Der eigentlich hermesianische Zweifel, den Hermes für die philosophische Begründung der Theologie fordert, ist der wirkliche und positive Zweifel.

In unserer Untersuchung über die Stellung Kleutgens zum hermesianischen Zweifel haben wir uns jetzt der Frage nach dem Ausweg aus diesem Zweifel zuzuwenden.

1. *Die Überwindung des Zweifels bei Hermes.* — Descartes fand in seinen Reflexionen und Meditationen einen Punkt, an dem auch ein universal gemeinter Zweifel nicht mehr möglich ist: die eigene Existenz. Von dieser sicheren Einsicht aus suchte er auf dem Wege der clara et distincta cognitio zu allen anderen Erkenntnissen metaphysischer, mathematischer und auch naturwissenschaftlicher Art vorzudringen. Als sicher und unbezweifelbar wollte er nur das annehmen, was ihm in der Klarheit und Deutlichkeit jener Evidenz erscheint, mit der ihm das eigene Denken und die eigene Existenz gegenwärtig ist[60].

Es wurde schon oben bemerkt (11), daß Hermes diesen Gedankengang des Cogito, ergo sum ablehnt. Für das Verständnis seiner eigenen Position und des Ausweges aus dem Zweifel, den er selber vorlegt, muß man sich zunächst seine Kritik an Descartes vergegenwärtigen. Man darf jedoch nicht erwarten, daß er seine Gedanken in voller Schärfe durchgedacht und ohne innere Widersprüche entwickelt hat. Soviel Mühe und Zeit Hermes darauf verwandt hat, in den Fragen um Gott, Offenbarung und ewiges Leben zu einem sicheren Ergebnis zu gelangen: konsequente Durchführung der Gedanken, kritische Distanz und vorsichtiges Abwägen neuer Folgerungen aus früheren Behauptungen waren nicht seine Stärke. Hier liegt auch eine Schwierigkeit für jeden, der sich in die Werke des Hermes, besonders in seine Philosophische Einleitung, einzuarbeiten versucht.

[60] Vgl. Discours de la Méthode; AT 6, 18 33.

Hermes bezeichnet das Cogito, ergo sum als einen „Scheinbeweis“ [61], der allerdings sehr verführerisch sei. Der „Schein“ dieses Beweises liegt nach Hermes in folgendem: 1. Nimmt Descartes die Wirklichkeit des Denkens auf den Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins hin an. — 2. Wird „wegen der *Wirklichkeit eines Zustandes des Ich dieWirklichkeit des Ich*“ behauptet. Die erste Aussage Descartes' ist von ihm nicht begründet worden. In der zweiten Annahme verwechselt er das Ich mit einer Vorstellung des Ich.

Den Begriff des „unmittelbaren Bewußtseins“, auf das Descartes die Wirklichkeit des Denkens gründet, bestimmt Hermes anders als Descartes. Es ist die Erkenntnisquelle, in der die „Sache durch sinnliche Anschauung derselben ins Bewußtseyn kommt“ [62]. Das Denken selber, als ein geistiger Vollzug der geistigen Seele kann deshalb, nach dieser Begriffsbestimmung des Hermes, gar nicht unmittelbar in das Bewußtsein treten. Also ist, auch unabhängig von der Frage nach der Zuverlässigkeit der Aussprüche des unmittelbaren Bewußtseins, gegen Descartes geltend zu machen: Das Denken als solches ist überhaupt nicht Gegenstand des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns. Von dieser Seite her kann der „Beweis“ Descartes' nicht anerkannt werden. — Auf eine Kritik dieser Gedanken des Hermes ist später im Anschluß an Kleutgen einzugehen. Es kommt hier nur darauf an darzutun, inwiefern der cartesianische Gedanke des Cogito, ergo sum auf einem Schein beruht, in Wirklichkeit also gar keine Lösung des Problems bietet. Wer sich von seinen Zweifeln über die Existenz des eigenen Ich und der Umwelt, Gottes und der Offenbarung befreien will, darf sich nicht der Führung Descartes' anvertrauen.

Mit der hermesianischen Auffassung des unmittelbaren Bewußtseins hängt es auch zusammen, daß im „Cogito“ das Ich gar nicht angeschaut werden kann: „Das *Ich selbst* entzieht sich ganz der sinnlichen Anschauung; es kann folglich auch nicht unmittelbar ins Bewußtsein kommen, weder als denkend noch als Träger der Ursache eines anderen Zustandes“ [63]. In einer Weiterführung dieser kritischen Bemerkungen des Hermes wäre zu sagen: Descartes irrt nicht nur darin, daß er meint, im unmittelbaren Bewußtsein des „Cogito“ sei auch das Ich selbst in seiner Wirklichkeit gegeben: selbst das „Cogito“, die Existenz also des Gedankens, von der er ausgeht, ist im unmittelbaren Bewußtsein nicht anzutreffen. Denn auch der Gedanke als geistiges Sein entzieht sich ja dem Bereich der sinnlichen Anschauung, die allein die Gegenstände des unmittelbaren Bewußtseins bietet.

[61] A. a. O. 278.
[62] A. a. O. 279 Anm. — Vgl. auch 125 f.: „Es gibt daher kein unmittelbares Wissen, und so auch kein unmittelbares Bewissen und Bewußtseyn, als durch sinnliche Anschauung des Objektes.“
[63] A. a. O. 279.

Welcher Sachverhalt liegt aber dort vor, „wo wir zu sagen pflegen, daß wir uns innerer Objekte oder Zustände des Ich unmittelbar bewußt seyen"? In allen diesen Fällen haben wir nach Hermes auch Objekte sinnlicher Anschauung präsent, aber damit ist nicht etwa eine sinnliche Anschauung des Ich verbunden. Zu diesen Objekten, die allein uns durch sinnliches unmittelbares Bewußtsein gegenwärtig sind, tritt vielmehr eine bloß mittelbare Vorstellung des Ich. Und dadurch werden diese — nach den Gedanken des Hermes doch wohl sinnlich angeschauten — Zustände „zu inneren Objecten oder zu Zuständen des Ich bestimmet" [64]. Von einer unmittelbaren Erkenntnis des eigenen Ich kann also keine Rede sein. Weder das „Cogito" noch das „Sum" des Descartes wird unmittelbar erkannt. So stellt sich aufs neue die Frage: „Muß die reflectirende Vernunft die uns erscheinende Innenwelt für wirklich halten?" [65]

Die Frage ist für Hermes von entscheidender Bedeutung. Denn für den Beweis einer realen Außenwelt haben wir keine andere Grundlage als diese: daß „unsere sinnliche Erkenntnis der uns erscheinenden Objecte durch unmittelbares Bewußtseyn als eine Sache in uns bezeugt werde" [66]. Das Dasein Gottes kann aber nur aus der Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt gezeigt werden, wenn nämlich die reflektierende Vernunft für diese Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt notwendig einen außerweltlichen Grund annehmen muß [67].

In einer eingehenden, allerdings nicht widerspruchsfreien Analyse sucht Hermes das erkenntniskritische Problem der realen Existenz und auch der Substanzialität des Ich zu klären.

Bei dieser Erklärung kommt es einmal darauf an auszumachen, ob die Vorstellung des Ich ein Vernunftbegriff ist oder ob sie vom Verstande gebildet wird [68]. Darüber hinaus ist sodann zu untersuchen, ob der Begriff oder die Vorstellung des Ich *notwendig* gebildet wird. Denn die Notwendigkeit, nicht die Einsicht in den Sachverhalt, ist für Hermes das Kriterium der Wahrheit, wie er von der Vorrede in seine philosophische Einleitung an immer wieder betont.

So liegt der Grund, warum die kantische Philosophie und die anderen Systeme des Idealismus ihm auf seine Fragen keine genügende

[64] A. a. O. 280. [65] Darüber bei Hermes §§ 48—52, S. 277—316.
[66] A. a. O. 269. [67] A. a. O. 268 f.
[68] Diese von Kant übernommene Unterscheidung ist wesentlich für die Philosophie des Hermes (ähnlich bei Günther). Der Verstand steht in unmittelbarer Nähe zur Sinnlichkeit. Auch er bildet „seine reinen Begriffe, z. B. den Begriff der Realität, der Eigenschaft, der Substanz usw. rein a priori"; er fußt dabei aber auf den Wahrnehmungen. Die Vernunft ist das höhere Vermögen; sie setzt das Denken des Verstandes voraus, geht über es hinaus und fügt dem im Verstande erfaßten Sein „etwas hinzu, nämlich einen *Grund*, worin es seine Haltung habe" (Hermes 150). — Vgl. zu der hier vorliegenden Problematik Kleutgen 1, 216—236: Über den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand; ferner 1, 130—166: Über Begriff und Idee.

Antwort geben konnten, wie Hermes schreibt, darin „weil sie immer noch etwas als wirklich und wahr oder als nicht wirklich und nicht wahr annahmen, zu dessen Annahme sie keine absolute Nothwendigkeit erwiesen hatten“ [69]. Im philosophischen Forschen muß man, wie es eine Seite weiter heißt, „alle Willkür ausschließen und nur nach Nothwendigkeit entscheiden“. Er selber hatte nach langem Suchen „eingesehen, daß es für den Menschen kein sicheres Kriterium der Wahrheit gebe, außer die Nothwendigkeit allein“ [70]. Auch der Theologe muß, „um sicher zu gehen, sich vor allem Andern der *philosophischen Grundlage* erst versichern, und darf wenigstens hier nur der Nöthigung der Vernunft d. i. nur dem Ausspruche der reinen Vernunft folgen“ [71].

Hermes hat dem Problem des Verhältnisses von Einsicht und Sicherheit eine ganze Abhandlung gewidmet, auch hier unter den Gesichtspunkt seiner philosophischen Einleitung in die Theologie: „Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht? Und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christentums?“ (101—145). Das entscheidende Ergebnis dieser Untersuchung ist die These, daß es „für den Menschen auch *gar kein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht* gibt“ [72]. Auch über die eigene Existenz kann auf diesem Wege keine Sicherheit gewonnen werden. Im Gegenteil, der Versuch einer Begründung durch Einsicht führt zum völligen Skeptizismus: „Selbst das Fürwahrhalten: ‚daß wir nichts mit Sicherheit wahr halten können‘, bleibt dem nicht über, der im Wege der Einsicht die Wahrheit sucht.“ [73]

Man möchte meinen, daß Hermes mit diesen Darlegungen ein absolutes Verdikt ausgesprochen habe für alle Erkenntnisse, in denen sich ein Forscher, Philosoph oder Theologe, auf Einsicht beruft. Damit wäre dann die Notwendigkeit als das einzige Kriterium der Wahrheit erwiesen, wenn die Alternative anerkannt wird: Sicherheit ersteht entweder aus Einsicht oder aus Notwendigkeit. Die Einsicht wäre aus dem Bereich der philosophischen und theologischen Untersuchungen verbannt — eine Antinomie, auf deren Unmöglichkeit auch Kleutgen hinweist (516). Unerwarteterweise meint Hermes aber zunächst einmal, daß es sich bei dem von ihm entwickelten Gedankengang und seinem Ergebnis nicht etwa um ein objektiv, sondern nur um „ein subjektiv nothwendiges Denken“ handelt. Aber auch diese Feststellung „müssen wir wieder nur mit subjectiver Nothwendigkeit denken, ohne in diesem Gedanken von der subjectiven Nothwendigkeit desselben das mindeste zu wissen“. Konsequent und zugleich erschütternd ist es, wenn Hermes hinzufügt: „Wir dürfen deswegen nach den eigenen Resultaten dieser Untersuchung keines ihrer Resultate für wahr halten“ [74]. Man muß sich dann allerdings fragen, welchen Erkenntniswert man nun dieser mühevollen Abhandlung noch zuschreiben soll.

Völlig erstaunlich ist es, daß Hermes nach alldem noch ausdrücklich an die Einsicht als Erkenntnismittel appelliert: Alles eben Gesagte „verhindert aber gar nicht, die *Unmöglichkeit eines sicheren Fürwahrhaltens aus Einsicht* in ihr (dieser Untersuchung) einzusehen, und so die Einsicht als Grund des Fürwahrhaltens durch Einsicht zu widerlegen“ [75]. Man kann nicht behaupten, wie Hermes es tut, daß es überhaupt kein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht gebe, und eine Seite weiter für diese Behauptung die Einsicht wieder in Anspruch nehmen. Auch die Begründung, die Hermes für diesen fast befremdlich wirkenden Gedankengang beibringt, löst den Widerspruch nicht auf: „Denn diese Widerlegung kann Keiner verwerfen, der die

[69] Phil. Einltg. VII. [70] Ebd. XI. [71] Ebd. XX f. [72] Ebd. 129.
[73] Ebd. 130. [74] A. a. O. [75] A. a. O. 131.

Einsicht als einen Grund des sicheren Fürwahrhaltens annimmt" (weil ihm der Boden für seine Antwort strittig gemacht worden ist); „und Keiner bedarf derselben (Widerlegung) mehr, sobald er die Einsicht nicht mehr als einen Grund des sicheren Fürwahrhaltens zuläßt" [76], da er ohnehin nur das Fürwahrhalten aus Notwendigkeit anerkennt.

Nach diesen mehr methodologischen Untersuchungen haben wir uns wieder der Fragestellung des Hermes zuzuwenden. Es geht darum, ob der Vorstellung des Ich, die nach Hermes alle von uns so genannten inneren Zustände begleitet, eine Wirklichkeit, und zwar die in der Vorstellung erscheinende Wirklichkeit entspricht. Mit den eigenen Worten des Hermes ist also zu fragen: „Muß die reflectirende Vernunft die uns erscheinende Innenwelt für wirklich halten?"

Für die Untersuchung dieses Problems stehen nach den wissenschaftstheoretischen Darlegungen des Hermes (269—276) zwei Möglichkeiten offen. Einmal ist es a priori denkbar, daß die reflektierende Vernunft, also das höchste Erkenntnisvermögen im Menschen, den Begriff des Ich mit Notwendigkeit bildet. Aus dieser Notwendigkeit ergibt sich unmittelbar die Realität des so gedachten Inhaltes. Aber auch wenn der Begriff des Ich ein Verstandesbegriff ist, bleibt die Möglichkeit, daß die Vernunft diesen Begriff notwendig bestehen lassen muß; dann nämlich, wenn sie halten muß, daß das vom Verstande gedachte Ich die notwendige Bedingung, noch genauer: der notwendige Grund ist für die inneren Objekte, die uns im unmittelbaren Bewußtsein erscheinen [77].

Es kommt für Hermes also zunächst darauf an zu untersuchen, wie die Vorstellung des Ich entsteht. Für die Zwecke unserer Arbeit brauchen wir ihm dabei nicht bis in die Einzelheiten seiner Analyse zu folgen, in der das Zeitbewußtsein, speziell das Bewußtsein der Vergangenheit und der Veränderung eine interessante Rolle spielt. Aus dem Gegensatz von gegenwärtigem und vorübergegangenem Zustand, von Veränderlichem und Beharrlichem auf der einen Seite, von Subjekt und Objekt auf der anderen Seite ergibt es sich, daß für die vor-

[76] Ebd.

[77] Bei Hermes selber lauten die Fragestellungen wörtlich: Es ist zu untersuchen „ob die reflectirende Vernunft vielleicht, damit sie die Möglichkeit der durch unmittelbares Bewußtseyn als wirklich und zwar als gerade auf diese Weise wirklich bezeugten inneren Objecte aus einem zureichenden Grunde begreifen könne, genöthigt sey einen bestimmten Begriff dieses Grundes zu bilden und zu realisiren, und ob dieser ihr Begriff *unsere Vorstellung des Ich* sey: so, daß sie selbst *unsere Vorstellung des Ich* bildete, und folglich auch unmittelbar *ihre Wirklichkeit* forderte"; — — oder, wenn es sich dabei um einen Verstandesbegriff handelt: „ob die Vernunft, wo sie reflectirt und prüft, noch halten könne, daß in der Wirklichkeit ein Grund vorhanden sey, wodurch die inneren Objecte, deren Daseyn sie einmahl als wirklich und so wirklich zulassen muß, wie wir durch unmittelbares Bewußtseyn sie gewahr werden, wirklich seyn können, wenn nicht das *Ich*, das wir uns vorstellen, und als den Träger aller dieser Objecte denken, dieser Grund sey": A. a. O. 280 f.

übergegangenen und letztlich ebenso für die im unmittelbaren Bewußtsein gegenwärtigen Zustände (diese werden nicht ganz ausgeschlossen, 284) vom Verstande ein Träger, mithin eine Substanz gedacht und von der Vernunft, jedenfalls vor der Reflexion, gehalten werden muß. So zeigt sich, im Endergebnis, mit den Worten des Hermes: daß „der Begriff von einer dem Objecte entgegengesetzten, übersinnlichen, den mir bewußten Zustand habenden Substanz ein dem Verstande *nothwendiger Begriff*, und das darin Begriffene der Vernunft eine *nothwendige Wirklichkeit* ist, wenigstens vor der Reflexion“ [78].

Es ist aber weiter zu fragen, ob diese Erkenntnis auch in der Reflexion bestehen bleibt. Das genaue und mehr negativ formulierte Ziel dieser Untersuchung wird von Hermes so angegeben: „Es muß gezeigt werden, daß die Vernunft ihre vor der Reflexion gegebene Entscheidung für die Wirklichkeit des Inhaltes dieses Begriffes in der Reflexion nicht widerrufen könne, ohne den zureichenden Grund für eine ihr nothwendige Wirklichkeit, welche diese auch sey, aufgeben zu müssen.“ [79] Diese Fassung des Problems entspricht der wesentlichen Eigenart der Vernunft: sie ist ja das Vermögen des Begründens. „Sie muß, um zulassen zu können, daß etwas sey, denken können, wie es seyn könne; und um sich dieses Denken möglich zu machen, muß sie denken, daß es einen Grund habe, woher es sey.“ [80] Zugleich wird sie der fundamentalen metaphysischen Anschauung des Hermes von der allgemeinen Geltung des Satzes vom Grund gerecht [81].

Der nun folgende Beweis hängt nach Hermes ganz davon ab, ob der Begriff des Ich als einer beharrlichen und übersinnlichen Substanz ein notwendiger Verstandesbegriff ist, oder ob die Vernunft „dem Verstande die Nothwendigkeit seiner Vorstellung des Ich bestreiten kann“ [82]. Auch hier gilt der häufig angeführte Grundsatz: „Jede Erkenntnis ist nur insofern zuverlässig, als sie nothwendig ist.“ [83] Der Verstand bildet seinen Begriff des Ich nur auf der Grundlage innerer Zustände, die im unmittelbaren Bewußtsein gegeben sind. Diese Zustände waren einmal wirklich, sie sind aber nach dem Urteil des Verstandes jetzt vorübergegangen, und zwar infolge einer Veränderung des Trägers dieser Zustände. Für die reflektierende Vernunft ersteht nun die Frage, von der die endgültige Entscheidung über die Realität des Ich abhängt: „Kann die Vernunft das *Vorübergegangenseyn*, oder doch die *Dazwischenkunft einer Veränderung* bezweifeln?“ [84]

Wir wollen versuchen, die einzelnen Schritte dieses komplizierten Beweises vorzulegen. Offenbar hat auch Hermes selber gespürt, daß der Gedankengang für den Leser nicht leicht nachzuvollziehen ist. Denn er gibt am Ende dieses Paragraphen noch einmal eine Übersicht über die wichtigsten Stufen des Beweises. Zunächst kann

[78] A. a. O. 292. [79] A. a. O. 293. [80] A. a. O. 158. [81] Ebd. — Vgl. 148—155.
[82] A. a. O. 295. [83] Zum Beispiel 128. [84] A. a. O. 295.

die reflektierende Vernunft nicht daran zweifeln, daß innere Zustände (Sehen, Hören, Nachdenken) wirkliche Existenz haben, wenn sie wahrgenommen werden; denn diese Zustände, die das unmittelbare Bewußtsein uns bezeugt, „muß der Verstand mit einer unmittelbaren und daher uns unvermeidlichen absoluten Nothwendigkeit durch seinen Begriff der Realität denken, d. h. er muß (sie) als *seyend* denken“ [85]. Sodann finden wir, laut Zeugnis des unmittelbaren Bewußtseins in uns immer wieder die Tatsache vor, daß wir trotz allen Bemühens bestimmte innere Zustände nicht mehr wahrnehmen können, z. B. einen Gedanken usw. Der Verstand muß hier gleichfalls mit unmittelbarer Notwendigkeit denken, daß dieses Bemühen um Wahrnehmen und diese Unmöglichkeit des Wahrnehmens *wirklich* in mir sind. Auch dieses Denken des Verstandes muß die reflektierende Vernunft für Wirklichkeit halten, weil es dem Verstande notwendig ist. Sie muß fernerhin, aus ihrer innersten Natur heraus, notwendig halten: „daß jene wirkliche Unmöglichkeit auch einen *zureichenden wirklichen Grund habe*“ [86]. Dieser zureichende Grund kann nur darin gesehen werden, daß eine wirkliche Veränderung in der oder jener Form vor sich gegangen ist. Die drei verschiedenen Hypothesen, mit denen nach Hermes diese Veränderung eventuell erklärt werden könnte, brauchen hier nicht im einzelnen dargelegt zu werden. Sie führen zu dem Ergebnis, daß die reflektierende Vernunft entweder den Begriff des Ich, den der Verstand geformt hat, als notwendig und damit als real anerkennen oder einen ihr eigenen Begriff des Ich bilden muß. Dieser Begriff des Ich stimmt aber in allen wesentlichen Momenten mit der oben beschriebenen „Vorstellung“ des Verstandes überein „und entspricht der in unserem Bewußtsein gegebenen Vorstellung ebenso vollkommen wie diese“ [87].

Damit ist für Hermes die Lösung des Zweifels auf einem ganz anderen Wege gefunden als bei Descartes. Die Realität des Ich ist bewiesen, und so kann auch die Realität der Außenwelt, die Existenz Gottes und, im weiteren Fortschritt der Untersuchungen, die Möglichkeit und die Wirklichkeit der Offenbarung und des Christentums gezeigt werden.

2. *Die Kritik Kleutgens an der Lösung des hermesianischen Zweifels.* — In einer Reflexion über seine eigene Hermeskritik, soweit sie sich auf den hermesianischen Zweifel bezieht, läßt Kleutgen sich auf eine methodische Eigenart dieser Kritik hinweisen: er „bediene sich dabei weit mehr der neuen und namentlich der Güntherischen Philosophie als der scholastischen“ (522). In der Antwort auf diesen Hinweis „wiederholt er, daß wir nie behauptet haben, alle Fragen, welche die Gegenwart stellt, seien schon in der Vorzeit befriedigend gelöst [88], noch auch je in Zweifel gezogen haben, ob für diese Lösung die Leistungen der neuen Philosophie zu benutzen seien“ (523). Diese Antwort zeigt, daß Kleutgen die Aufgabe der wesentlich von ihm mitbestimmten neuscholastischen Bewegung nicht in einer „Repristination“ mittelalterlichen Denkens gesehen hat, wie öfter behauptet worden ist. Was er allerdings „in Abrede stellt, ist dies, daß man, um die philosophischen Wissenschaften zu vollenden, die Grundsätze der Vorzeit verleugnen und den Weg, den sie angebahnt hat, verlassen müsse“ (523).

[85] A. a. O. 297. [86] A. a. O. 299. [87] A. a. O. 309.
[88] Diese Feststellung hat auch heute nichts von ihrem Wahrheitsgehalt verloren.

Vor allem fehlt der Scholastik „eine vollständige Kritik des Erkenntnisvermögens" (22), und Kleutgen unterschreibt voll und ganz die Forderung des Hermes nach einer Erkenntnistheorie, die den Problemen des zu seiner Zeit modernen Kritizismus gewachsen ist (163).

Hermes selber ist aber weit davon entfernt, dieses Ziel zu erreichen. Für den Bereich des Idealen führt Hermes uns nach Kleutgen zwar zu einem notwendigen *Denken*, nicht aber zu einem notwendigen *Fürwahrhalten*. Im Gebiet des Realen „findet Hermes für die Erfahrung keinen Grund der Gewißheit mehr, und endigt mit dem traurigen Sophisma, das unmittelbare Bewußtsein müsse uns als gewiß gelten, weil wir unfähig seien, es zu prüfen, d. h. zu entscheiden, ob es wahrhaftig oder trügerisch sei" (858).

Mit diesen Sätzen ist das wesentliche Endergebnis der Kritik Kleutgens an dem hermesianischen Zweifel ausgesprochen. Wir haben nun näher auf die Begründung einzugehen, die Kleutgen für seine Ablehnung dieses hermesianischen Lösungsversuches gibt.

Für diese Kritik Kleutgens ist es erkenntnistheoretisch nicht ausschlaggebend, daß er eine phänomenologisch genauere Analyse der Gewissensphänomene bietet, von denen nach Hermes „die rechte Gemütsverfassung zu dem Geschäfte" einer wissenschaftlichen Begründung der Erkenntnis (Theologie) abhängt (352—357). Nach Hermes ist die Vernunft „die einzige Führerin, welche der Urheber unseres Daseyns uns von Geburt auf diese Lebensbahn mitgab, mit der laut gebiethenden Stimme in unserem Innern, ihr zu folgen, wohin sie auch führen möge" [89]. Kleutgen meint, daß die hier vorliegende innere Stimme ihrem Inhalte nach von Hermes falsch interpretiert worden ist. Die Stimme gebietet zwar „der philosophierenden Vernunft das Nachforschen über die Gründe alles Wissens und Erkennens, gestattet (ihr) aber darum nicht das Endurteil über alles Wissen und Erkennen" (357). Der Beweis, den Kleutgen in diesem Zusammenhang führt, bezieht sich unmittelbar auf die praeambula fidei und weist unverkennbare Anklänge an die spätere Definition des Vatikanischen Konzils auf [90]. Die Gewißheit über die ersten Grundwahrheiten, die hier zur Debatte stehen, kann nicht allgemein von dem Ausspruch der Vernunft abhängig gemacht werden, wie Hermes ihn versteht. Er meint damit nämlich das philosophisch gesicherte Urteil über die eigene Existenz, die Existenz Gottes, die Wirklichkeit der Offenbarung; also „einzig und allein jenes Halten, das durch Nachforschung über die letzten Gründe alles Erkennens als zuverlässig erfunden worden ist"

[89] Positive Einltg. 31.

[90] Über die Beziehungen Kleutgens zum Vatikanischen Konzil s. Fr. Lakner, Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert; ZKathTh 57 (1933) 191—200. — Vgl. ferner L. Orbán, Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum I, Romae 1942; II ebd. 1949 (Analecta Gregoriana).

(355). Ohne diese Sicherung ist alles zweifelhaft. Wir wären aber unter diesen Voraussetzungen nach Kleutgen „trotz der Wohltat der göttlichen Offenbarung, ‚wenn wir, wie Hermes sagte, vor unserem Gewissen gerecht und heilig handeln wollten', genötigt, gerade das dunkelste und gefährlichste Gebiet der Speculation zu durchwandeln, und wofern wir uns auf ihm nicht zurechtfänden, an der Erkenntnis jeglicher Wahrheit zu verzweifeln" (356). — Gegenüber dieser Kritik Kleutgens, deren sachliche Berechtigung wir nicht bestreiten, ist wohl doch daran zu erinnern, daß es bei Hermes zunächst auf eine wissenschaftliche Begründung des Glaubens ankommt, zu der nicht jedermann berufen ist. Er verlangt nicht, daß jeder Gläubige sich den Zweifeln aussetze, die sich ihm spontan aufgedrängt haben und die er in seinen Hörern absichtlich hervorrufen wollte. Er stellt diese Forderung des Zweifels und der wissenschaftlichen Fundierung nur für den künftigen Religionslehrer und allgemeiner für den Theologen auf. Auch nach Hermes ist, wie Kleutgen ausdrücklich vermerkt, die Offenbarung notwendig, „weil sonst nur wenige Menschen und diese nur nach langer Zeit und nicht ohne Beimischung vieles Irrtümlichen zur Erkenntnis (der natürlichen Religion) kommen würden" (356).

Erkenntnistheoretisch entscheidender ist die Kritik Kleutgens in den Kapiteln, in denen er über Grund und Norm der Gewißheit (397 bis 438), über die philosophischen Prinzipien (444—501) sowie über die Erkenntnis der ersten Wirklichkeit handelt, von der alles philosophische Denken seinen Ausgang nehmen muß.

Die Frage nach dem Grunde der Gewißheit präzisiert Kleutgen dahin: „ob wir einen untrüglichen Grund des Fürwahrhaltens, und w a s wir als solchen erkennen" (397). Diese Frage deckt sich nicht völlig mit dem Problem des Hermes in seiner umfangreichen ersten Untersuchung. Es kommt Hermes und Kleutgen in gleicher Weise darauf an, den untrüglichen Grund des Fürwahrhaltens aufzuweisen. Darüber hinaus möchte Hermes aber auch noch, für den Bereich der moralischen Vernunft (s. oben S. 4), den Grund eines sicheren Fürwahr*annehmens* ausmachen[91]. Der methodische Weg ist bei Hermes und Kleutgen der gleiche: die Reflexion auf die Erkenntnis selber, soweit sie für das unmittelbare Bewußtsein durch die Note der Sicherheit ausgezeichnet ist. Auch darin stimmen Kleutgen und Hermes prinzipiell überein, daß bei der sicheren Erkenntnis die Furcht eines Irrtums ausgeschlossen ist. Mehr formal gesehen steht aber bei Hermes nicht der Gedanke eines unmöglich gewordenen Irrtums, sondern der unmöglich gewordene *Zweifel* im Blickpunkt der Überlegungen. Dieser Unterschied scheint uns für das genetische Verständnis der herme-

[91] Hermes ist nicht davon überzeugt, daß auch der Grund des sicheren Fürwahr*annehmens* untrüglich sein müsse.

sianischen Lösung nicht unwesentlich zu sein. Denn wenn der Zweifel unmöglich geworden ist, muß die reflektierende Vernunft, wie man jedenfalls zunächst einmal vermuten könnte, notwendig ihre Zustimmung geben: sie muß mit Notwendigkeit für wahr halten. So kommen wir also doch zu dem Wahrheitskriterium des Hermes, wobei noch auf die verschiedenen Arten von Notwendigkeit hingewiesen werden muß, die Hermes einer genaueren Analyse unterzieht[92]. Bei dem Fürwahrhalten, das durch die reflektierende Vernunft gerechtfertigt wird (nach Hermes: das die reflektierende Vernunft bestehen lassen muß), handelt es sich um eine *objektiv* notwendige Erkenntnis: sie ist „durch das erkannte Objekt nothwendig, oder mußte dadurch zu einer solchen, als sie ist, werden".

Auch nach Kleutgen und nach der Scholastik ist das Fürwahrhalten, wie es das im strengen Sinn so zu nennende Wissen begleitet, notwendig (469). Aber dieses Wissen ersteht nicht aus einer blinden Notwendigkeit: „sondern wir haben das klare Bewußtsein, zu jenen Urteilen, zu denen wir genötigt werden, nur durch die Erkenntnis ihrer Wahrheit, d. h. (bei den Prinzipien) durch die Erkenntnis, daß die Beziehung der Begriffe, die sie ausdrücken, unter den Begriffen bestehe, genötigt zu werden" (482). Das gilt z. B. auch für den Satz vom zureichenden Grund, der für das gesamte Begreifen der Vernunft und schon für den Unterschied von Verstand und Vernunft bei Hermes von fundamentaler Bedeutung ist. Das klare Bewußtsein, von dem Kleutgen hier spricht, ist, wenn nicht identisch mit der Einsicht in den Sachverhalt selber, so doch nicht von dieser Einsicht zu trennen. Das eigentliche Kriterium der Wahrheit ist also nicht die undurchschaubare Notwendigkeit in irgendeiner der Bedeutungen, die Hermes anführt. Kriterium der Wahrheit ist die unmittelbare (oder auch die vermittelte) Einsicht in den Sachverhalt.

Wir haben schon oben gesehen, daß Hermes dieses Kriterium — übrigens in betontem Gegensatz gegen Kant — entschieden ablehnt. Daß Hermes diese Ablehnung nicht widerspruchsfrei durchzuführen vermag, wurde gleichfalls schon bemerkt. In diesem Kapitel über die von der Existenz der Dinge und damit auch von der Möglichkeit der Erfahrung unabhängige Objektivität der idealen Wesenheiten (476 bis 486) geht Kleutgen auch noch näher auf das vernichtende Urteil ein, das Hermes über eine Philosophie fällt, „welche ihr Fürwahrhalten auf *Einsicht* gründen will". Es ist eine Philosophie des Verstandes, die „nur einen nothwendigen Schein, keine Wirklichkeit geben kann". Sie „kann sich nur in dem geschlossenen Kreise des nothwendigen Denkens herumdrehen; und sie kann nimmer ein Fürwahrhalten erreichen". Sie ist „eine *Philosophie des Scheins*, . . . die nicht nur die Wirklichkeit des

[92] Phil. Einltg. 105—117.

Gedachten, sondern selbst die Wirklichkeit des Gedankens zweifelhaft läßt". Sie „hört dort auf, wo das Hauptgeschäft der Philosophie anfängt: denn ob hinter dem Gedanken noch ein Gedachtes, hinter dem Schein noch eine Wirklichkeit stecke, das ist doch, was die Philosophie vorzüglich aufdecken soll" [93].

An dieser Stelle brauchen wir uns nicht damit zu beschäftigen, daß Kleutgen die Hauptaufgabe der Philosophie nicht in der kriteriologischen Fragestellung sieht. Von Bedeutung für seine Beurteilung der hermesianischen Position ist es vielmehr zunächst, daß die sog. „Wirklichkeit" hier von Hermes auf das physisch Reale eingeengt wird: Das metaphysisch Reale, auf das sich gerade die ideale und metaphysisch zu nennende Erkenntnis bezieht, wird von Hermes wie überhaupt „bei den Anhängern der critischen Philosophie" übersehen: „eine notwendige Folge des Ergebnisses, zu dem die Critik der reinen Vernunft geführt hatte" (478). Sodann verwechselt Hermes, „durch Kant verleitet, die Realität und Objectivität mit der Wirklichkeit"; dabei meint das Wort auch hier die physische Wirklichkeit unter Ausschluß der metaphysischen Realität. So wird die Behauptung des Hermes einigermaßen verständlich: daß diese auf Einsicht gegründete Philosophie nur ein notwendiges Denken des Verstandes, niemals aber ein notwendiges Fürwahrhalten der Vernunft erreichen könne, das nur auf dem Grunde der Wirklichkeit beruhen kann. Auf diesem Wege kämen wir, so argumentiert Hermes, nur zu einer subjektiven, nicht aber zu einer objektiven Notwendigkeit. Objektive Notwendigkeit kann nur erstehen entweder durch sinnliche Anschauung oder, für den Bereich des Verstandes und auch der Vernunft, nur in jenen Erkenntnissen, die „durch die Verbindung des *Denkens* mit der *sinnlichen Anschauung* vermittelt" werden [94]. Denn nur so erreichen wir wirkliche Objekte, und objektiv notwendige Erkenntnis kann nur durch wirkliche Objekte geschaffen werden.

Aber auch hier macht Kleutgen in immanenter Kritik eine Forderung geltend, die Hermes nicht erfüllt hat: Wenn man diese Grundsätze annimmt, und wenn man außerdem noch das wirkliche Dasein der Dinge, die wir anschauen, gezeigt hätte — Hermes hat diesen Beweis nicht erbracht — „würden unsere Gedanken immer noch leere Formen bleiben, bis es nicht auch gegen Kant erwiesen wäre, daß wir die Dinge anschauen und denken, wie sie sind, und nicht wie uns die Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens sie anzuschauen und zu denken nötigt" (477).

[93] A. a. O. 131. — Auch hier bezieht Hermes sich, was bei Kleutgen (476) nicht ganz deutlich wird, ausdrücklich nur auf „Eine Metaphysik im Geiste und Sinne der Kantischen Kritik der rein. Vr., oder w. d. i. nach Anleitung der Kantischen Prolegom. zu einer jeden künftig. Metaph.".

[94] A. a. O. 109.

Mit diesen von Kants Kritik der reinen Vernunft inspirierten Gedankengängen entzieht Hermes sich aber auch selber, wie Kleutgen weiter darlegt, jeden Zugang in das Gebiet der Metaphysik. Hermes glaubt zwar, sich dieses Tor mit dem Satz vom zureichenden Grunde aufhalten zu können. Aber er kann von seiner Erkenntnistheorie her weder die Allgemeingültigkeit dieses Prinzips aufweisen noch begreiflich machen, daß es sich hier im Gegensatz zu den übrigen Prinzipien nicht bloß um ein notwendiges Gesetz unseres Denkens, sondern um ein Gesetz des Seins selber handelt (484—486)[95].

Zu der Kritik des Hermes an dem cartesianischen „Cogito, ergo sum" nimmt Kleutgen Stellung in dem Kapitel über „Die Erkenntnis der ersten Wirklichkeit" (514—523). Mit Descartes und Günther stimmt Kleutgen darin überein, daß auch schon die erste und ursprüngliche Gewißheit das Selbstbewußtsein (nicht seine reflex erkannte Sicherheit) zur Voraussetzung hat. Es ist zwar richtig, daß der Geist nur durch seine Tätigkeit zum Selbstbewußtsein kommt und daß diese Tätigkeit sich zunächst auf ein Anderes, auf ein Nicht-Ich bezieht. „Aber nicht dies erkannte Andere, sondern die erkennende Tätigkeit ist das, wodurch der Geist sich selber offenbar wird" (519). Wie für Descartes und Günther ist auch für Kleutgen „die Erkenntnis und die Gewißheit dieser Tätigkeit die unmittelbarste, die es geben kann". Diese Erkenntnis ist die unmittelbarste einmal wegen der nicht nur intentionalen, sondern auch physischen Inexistenz des Objektes im Subjekt der Erkenntnis; sodann, weil in der intentionalen Ordnung kein anderes Objekt als Medium zwischengeschaltet wird (das gleiche gilt für die Sinneserkenntnis). Die hier vorliegende Gewißheit ist die unmittelbarste, weil das erkennende und reflektierende Bewußtsein mit Notwendigkeit nicht bloß das eigene Denken und die eigene Existenz für wahr hält: es sieht zugleich in sich selber und ohne Vermittlung vorgängiger Sicherheiten auch den *Grund* dieses notwendigen Fürwahrhaltens, den Sachverhalt selber, der ihm in dessen Selbst gegeben ist.

Auch Hermes leugnet nicht, daß der Mensch seine inneren Zustände, „das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns", vor der Reflexion notwendig für wahr hält. Aber es ist die Frage, ob dieses notwendige Fürwahrhalten „in der Reflexion unwiderruflich sey, (und) das ist die ausschließende Bedingung der *Wahrheit* und *Wirklichkeit* für uns"[96]. Wenn diese Bedingung sich nicht erfüllen läßt, gibt das unmittelbare Bewußtsein im besten Falle eine subjektive Nötigung des Verstandes, nicht aber eine objektive Nötigung der Vernunft, die nach Hermes das einzige Kriterium der Wahrheit und der Wirklichkeit ist. Wir müssen

---

[95] Vgl. bei Hermes § 31, S. 175—178. [96] A. a. O. 179.

also, mit Kleutgen, diese Reflexion des Hermes auf das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns prüfen. Wie nach Kleutgen und Günther die erste und ursprüngliche reflexe Gewißheit schon das Selbstbewußtsein zur Voraussetzung hat, so kann die Vernunft auch nach Hermes Wahrheit und Wirklichkeit nur finden, „wenn ihr vor allem Suchen schon eine Wirklichkeit gegeben ist“ [97]. In dieser Reflexion muß sich zeigen, ob diese im unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns gegebene Wirklichkeit unwiderruflich sei und ob mit dieser Unwiderruflichkeit die unbedingte Zuverlässigkeit der Aussprüche des unmittelbaren Bewußtseins gezeigt wird (eine Fragestellung, die Hermes bei Descartes vermißt).

Hermes untersucht zunächst das Problem, ob im Bereich des menschlichen Erkennens überhaupt eine objektive Notwendigkeit aufgewiesen werden kann. A priori scheint die Möglichkeit zu bestehen, daß die sinnliche Anschauung und das auf ihr beruhende Denken in diesem Sinne notwendig sei [98]. Das Problem wird von Hermes sehr klar formuliert: „Ob wir durch *sinnliche Anschauung* eine Erkenntnis erwerben können, die *unbedingt objektiv nothwendig* sey, und ob wir mit *derseben Nothwendigkeit* erkennen können, daß wir sie erworben haben“ [99]. Das Ergebnis dieser Untersuchung (zugleich in seiner Ausdehnung auf das Denken des Verstandes) ist im wesentlichen negativ: Auch wenn es möglich sein sollte, in der sinnlichen Anschauung und dem auf diese sich „zurückbeziehenden“ Denken objektive Notwendigkeit aufzudecken, „so ist es doch nicht möglich, zu erkennen, am allerwenigsten, mit *unbedingter objectiver Nothwendigkeit* zu erkennen, daß wir daran wirklich eine *unbedingt objectiv nothwendige Erkenntnis* haben“ [100]. — Sodann prüft Hermes, ob wir wenigstens eine *bedingt* objectiv notwendige Erkenntnis haben können und „mit ihr eine gleiche Erkenntnis, daß wir sie erworben haben“ [101].

Hermes stellt zunächst fest, daß wir dieses Problem nur bis in das unmittelbare Bewußtsein und nicht weiter verfolgen können, weil jede „in uns vorhandene Erkenntnis unmittelbares Bewußtseyn dieser Erkenntnis ist, und keine ist mehr“ [102].

An diesem Punkte setzt die Kritik Kleutgens ein, für deren volles Verständnis man sich noch das letzte Resultat der Untersuchung über die bedingt objektiv notwendige Erkenntnis vor Augen halten muß, das Kleutgen nicht eigens hervorgehoben hat. Das „Ende des Fadens“, wie Hermes sich ausdrückt, ist mit dem unmittelbaren Bewußtsein noch nicht erreicht. Es ist uns überhaupt nicht möglich, auf den letzten

[97] A. a. O. — Diese Bedingung wird von Hermes im gleichen Zusammenhang auch noch so formuliert: Die Vernunft „muß vor aller Reflexion zu dem ersten Fürwahrhalten und zwar unwiderruflich bestimmet“ sein.
[98] A. a. O. 109. [99] Ebd. [100] A. a. O. 114. [101] A. a. O. 119.
[102] A. a. O. 121.

Grund dieser bedingt objektiven Notwendigkeit zu stoßen. Die Grenze, die so unserem Erkennen entgegensteht, ist aber ein Beweis dafür, daß auch ein möglicherweise bedingt objektiv notwendiges Erkennen in Wirklichkeit kritisch nicht gerechtfertigt werden kann. Dieses einschneidende Ergebnis wird am besten (vgl. Kleutgen 516) mit den Worten des Hermes selber wiedergegeben: Wir haben jetzt „einen Beweis, daß all unser Streben, jene höchste (im unmittelbaren Bewußtsein vorfindliche), und ... auch jede andere bedingt objective nothwendige Erkenntnis *mit einer im gleichen Grade bedingten objectiv nothwendigen Erkenntnis zu erkennen, vergeblich sey*“ [103].

Aus diesen Gedanken der Philosophischen Einleitung folgt, sicher ganz gegen die Absichten des Verfassers, ein völliger Skeptizismus; und diese Konsequenz war eine der stärksten Waffen für die Gegner des Hermes. Denn es gibt jetzt keine menschliche Erkenntnis mehr, die vor dem Kriterium der Wahrheit bestehen kann, das Hermes aufgestellt hat. Wir können weder ausmachen, ob unseren Erkenntnissen unbedingte objektive Notwendigkeit zukommt, noch können wir zeigen, daß ihnen bedingte objektive Notwendigkeit eignet (wobei dann diese Bedingung noch zu verifizieren wäre). Was übrig zu bleiben scheint, ist nur eine subjektive Notwendigkeit, die als solche aber kein notwendiges Fürwahrhalten der Vernunft mit sich bringt. Aber, so beschließt Hermes diesen skeptischen Paragraphen 20 seiner Einleitung, auch dieser Weg ist nicht gangbar. Denn ... „wir können das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns in der erforderlichen Weise auch nicht für unbedingt subjectiv nothwendig erkennen, weder bedingt noch für unbedingt subjectiv nothwendig“ [104].

Kleutgen untersucht noch eingehender als es hier geschehen kann, die Rolle des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns für die Beseitigung des hermesianischen Zweifels. Dieses Bewußtsein ist nicht nur die höchste Erkenntnis des Menschen. Es ist außerdem Quelle und Ursprung aller anderen Gewißheit in dem Sinne, daß „diese alle, sie mögen theoretische oder praktische seyn, nun keine andere Gewißheit bekommen können, als das unmittelbare Bewußtseyn sie ihnen bezeugt und keine höhere, als es ihnen bezeugt“ [105].

Es kommt also jetzt alles darauf an, die Zuverlässigkeit dieser Quelle aller Sicherheit in der Reflexion auszumachen. Nach dem bisher schon Gesagten ist nicht zu erwarten, daß diese Reflexion, im Unterschied und im Gegensatz zu den bisherigen Ergebnissen, noch zu einem notwendigen Fürwahrhalten und so innerhalb des hermesianischen Systems zu einer Überwindung des Zweifels führen könnte. Und Hermes bleibt sich im Grunde konsequent, wenn er sagt, daß wir „den *Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns* auch nicht

[103] Ebd. [104] A. a. O. 127. [105] A. a. O. 123.

mit Sicherheit für wahr halten können“ [106]. Wir können weder zeigen, daß es uns ein bedingt oder unbedingt objektiv notwendiges Wissen vermittelt, noch daß es uns ein bedingt oder unbedingt subjektiv notwendiges Wissen bietet [107]. Die Begründung dieser negativen Behauptung mit einer unendlichen Reihe von aufeinander folgenden Zeugnissen des Bewußtseins hat nach Kleutgen keine Geltung: Das erste Bewußtsein „hat seine Gewißheit in sich selber, (und) so auch jedes folgende; das heißt, so wie es uns dadurch, daß wir uns bewußt sind zu denken, gewiß ist, daß wir denken; so ist es auch durch das zweite Bewußtsein außer Zweifel, daß wir uns des Denkens bewußt sind“ (521). Man kann allerdings nicht leugnen, daß von diesen Thesen des Hermes aus, wenn man sie annimmt, auch die Sicherheit des cartesianischen „Cogito, ergo sum“ erschüttert wird, die auf dem Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins beruht.

Nach diesen Untersuchungen über das Kriterium der Wahrheit und die nicht zu sichernde Quelle aller Sicherheit muß man mit Kleutgen (516—518) fragen, wie Hermes noch zu einem notwendigen Halten der Vernunft und damit zur Wahrheit und Wirklichkeit kommen kann. Man möchte meinen, daß Hermes sich selbst den Ausweg aus dem Zweifel endgültig versperrt habe. Aber gerade mit seiner These von der Unsicherheit des unmittelbaren Bewußtseins will Hermes sich „in der That aus dem Kreise des nothwendigen Denkens hinaus gefunden und den Standpunkt des nothwendigen Haltens erreicht“ haben [108], wie er in einer fast subtil zu nennenden Untersuchung darlegt [109]. Das unmittelbare Bewußtsein zeigt uns nämlich, daß uns schon vor aller Reflexion ein Fürwirklichhalten gegeben ist. Dieses Fürwirklichhalten könnten wir in der Reflexion nur auf Grund eines Bewußtseinszeugnisses widerrufen. Dieses Zeugnis gibt uns aber keine Sicherheit, wie Hermes im zweiten Absatz seiner Untersuchung entwickelt hat (§§ 17—24). Daraus zieht Hermes den Schluß, daß „wir denn auch den Grund *des vor aller Reflexion in uns gegebenen Haltens* nach eingetretener Reflexion auf eine gültige Weise weder finden noch prüfen und also gewiß *das Halten selbst nicht gültig widerrufen* können“ [110].

Mit dieser Feststellung ist aber der Zweifel nicht aus dem Wege geräumt; es ist nur gezeigt, daß der positive Aufbau einer gesicherten Theorie des menschlichen Erkennens und der Gewißheit nicht möglich ist. Diesem entmutigenden Ergebnis der mühevollen Untersuchungen

---

[106] A. a. O. 125 f. [107] A. a. O. 123 f. [108] A. a. O. 185 f.

[109] A. a. O. 181—192. — Kleutgen spricht von „einem Meisterstück grübelnder Sophistik. Bringt Hermes doch heraus, daß uns das Bewußtsein der Sache in uns gerade deshalb gewiß wird, weil wir ihm nicht trauen dürfen, d. h. weil es ungewiß ist“ (517 f.).

[110] A. a. O. 189.

entspricht es, wenn Hermes im gleichen Zusammenhang ausdrücklich die Möglichkeit zugibt, daß wir das Opfer eines nicht zu identifizierenden Scheines geworden sind: „Wo ich etwas halten muß, da kann ich zwar die Möglichkeit nicht leugnen, daß es an sich anders sey; aber ich habe nicht die Möglichkeit zu halten, daß es anders sey . . . Dieses nothwendige Halten selbst mag an sich nur Schein seyn; wir können das Gegentheil nicht beweisen (erkennen)." [111]

Die Heilslehre Ludwig Molinas

Von Johannes Rabeneck S. J.

Das Hauptanliegen Molinas in seiner „Concordia" ist die Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit gegen die Schwierigkeiten, die sie von seiten des Wissens, des Wollens und des Wirkens Gottes zu bedrohen scheinen. Eine gründliche Widerlegung dieser Schwierigkeiten machte es nötig, sowohl das Handeln Gottes als auch das Handeln des Menschen zu erörtern, letzteres namentlich in seiner Abhängigkeit von dem göttlichen. Molina hat das in der Weise getan, daß er damit zugleich die Hauptpunkte der Heilslehre entwickelt hat, die wir hier in ihren Grundzügen darlegen wollen [1].

Bei der Darstellung der Heilslehre Molinas sind drei große Fragen zu behandeln. Zunächst die Frage, was der Mensch mit seinen natürlichen Kräften in bezug auf sein Heil tun kann und was er nicht tun kann. Daraus wird sich ergeben, daß der Mensch in der Angelegenheit seines Heiles durchaus von der Hilfe Gottes abhängig ist. So entsteht die zweite Frage: inwiefern Gott das Heil der Menschen will, und was er von seiner Seite aus dazu tut. Da aber Gott den Menschen, wenn er zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist, nicht ohne seine Mitwirkung zu seinem Heile führen will, so bleibt an dritter Stelle noch zu erörtern, wie wir uns das Zusammenwirken Gottes und der Menschen zu denken haben. Besonders hierbei werden wir auch auf die Frage zu achten haben, inwiefern die Freiheit des Menschen mit dem Wissen Gottes, mit seiner Vorsehung und Prädestination und Gnade zusammenbesteht.

---

[111] A. a. O. 188 f.

[1] Die Texte werden angeführt nach der Editio Oniensis der „Concordia" (Ludovici Molina Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia, ed. Joh. Rabeneck, S. I., Oniae et Matriti 1953). In den älteren Ausgaben findet man die Nummern der Abschnitte der Disputationen, indem man die Abschnitte zählt. Bei Angabe der Disputationen der Q. 14 bleibt Q. 14 weg.

Abhängigkeit des Menschen von Gott in der Erlangung seines Heiles

Wie der Mensch in seinem Sein von Gott abhängt, so auch in seinem Handeln. Er kann keinen einzigen Akt setzen, wenn ihn nicht Gott seinem ganzen Sein nach hervorbringt. Das gilt auch von den freien Akten des Menschen, auf die es uns hier vor allem ankommt.

Im eigentlichen Sinne kommt die Freiheit nicht den Akten des Willens zu, sondern dem Willensvermögen. Die Akte sind frei mit Rücksicht auf den Willen, der sie frei setzt. Es sind aber nicht alle Akte des Willens frei. Der Wille oder richtiger der Mensch durch seinen Willen handelt frei, wenn er so handelt, daß er auch nicht handeln oder auch unter Umständen anders handeln kann. Das setzt voraus, daß der Mensch selbst sich zum Handeln bestimmt und nicht von einem andern dazu bestimmt wird. Auch nicht von Gott. Gott kann zwar in der Weise auf den menschlichen Willen einwirken, daß der Mensch den Akt, den Gott gesetzt haben will, so setzt, daß er ihn nicht nicht setzen kann. Aber dann bleibt der Mensch nicht frei. Damit der Mensch frei bleibe, ist es zwar nicht notwendig, daß Gott überhaupt nicht auf den Willen des Menschen einwirke, aber es muß dann so geschehen, daß es von dem Menschen abhängt, ob er dieser Einwirkung nachgeben oder ihr widerstehen will. Der Mensch kann aber nicht frei bleiben, wenn Gott den menschlichen Willen so vorausbewegt, daß die notwendige Folge dieser Bewegung ein bestimmter Akt ist.

Bestimmt aber der Mensch sich selbst zum Handeln, so tut er es doch nicht durch einen Akt, der von Gott unabhängig wäre. Nach Molina entscheidet sich der Mensch zu einem bestimmten Akte dadurch, daß er bei dem Vorliegen der Bedingungen des freien Handelns unmittelbar aus dem Zustand der Indifferenz zu dem bestimmten Akt übergeht. Es ist kein von dem zu setzenden freien Akte verschiedener Akt nötig, durch den sich der Mensch zu einem bestimmten Akte entscheiden müßte. Der Akt aber, zu dem der Mensch sich entschließt und den er frei setzt, wird nicht bloß von dem Menschen, sondern seinem ganzen Sein nach auch von Gott hervorgebracht. Er ist, wie Molina es ausdrückt, „totalitate effectus" von Gott und von dem Menschen abhängig, aber weder von Gott noch von dem Menschen „totalitate causae" (q. 23 art. 4 et 5 disp. 1 m. 7 n. 12 17).

Wie Gott und der Mensch ein und denselben Akt zugleich setzen können, erklärt Molina dadurch, daß die Mitwirkung Gottes indifferent ist und erst durch das Handeln des Menschen zu dem Akte des Menschen bestimmt wird (disp. 26 n. 11). Man mag der Ansicht sein, daß ein solches Zusammenwirken Gottes und des Menschen unmöglich ist, aber man darf deswegen nicht sagen, Molina lehre, daß der Mensch

in seinen freien Akten von Gott unabhängig sei, wie man ja auch nicht sagen darf, die Vertreter der praemotio physica ad unum lehrten, der Mensch sei nicht frei, obschon nach Ansicht ihrer Gegner das tatsächlich der Fall wäre. Man darf Molina auch nicht die Schwierigkeiten zur Last legen, die sich in der Theorie mancher seiner Anhänger finden, die (wohl mit Recht) geltend machten, daß Gott zugleich mit dem Menschen nicht einen bestimmten Akt verwirklichen könne, wenn er nicht zuvor weiß, welchen Akt der Mensch setzen wird. Dieses Vorauswissen, das Molina ausdrücklich leugnet, scheint aber unmöglich zu sein. Das Wissen Gottes setzt den Akt des Menschen als bereits gesetzt voraus. Das kann er aber nicht sein, ohne daß Gott zu ihm konkurriert hat. Also müßte Gott zu einem bestimmten Akt konkurrieren, damit er weiß, wie er zu eben diesem Akt konkurrieren muß. Molina hat ein derartiges Vorauswissen Gottes nicht für nötig erachtet und konnte das auch unter Voraussetzung seiner eigenen Ansicht als im Widerspruch mit der menschlichen Freiheit ablehnen (disp. 29). Mag auch seine Erklärung, wie Gott und der Mensch in dem gleichen Akt zusammenwirken, verkehrt sein, so bleibt doch bestehen, daß nach Molina auch die freien Akte des Menschen ihrem ganzen Sein nach von Gott abhängig sind. Wir haben hier, wie so oft, zwischen einer Tatsache und ihrer Erklärung zu unterscheiden. Die Tatsache kann durchaus feststehen, aber eine gegebene Erklärung höchst unsicher oder auch unmöglich sein.

Unter der Voraussetzung, daß auch die freien Akte des Menschen ihrem ganzen Sein nach von Gott abhängig sind, fragt es sich nun, *wie weit die natürlichen Kräfte des freien Willens reichen,* um sittlich gute Handlungen zu vollziehen.

Hier ist eine wichtige Unterscheidung zu machen zwischen den rein natürlich guten Handlungen des Menschen und den Handlungen, wie sie zur Erlangung der ewigen Seligkeit erfordert werden. Diese Unterscheidung beruht auf einer positiven Anordnung Gottes. Gott hat nämlich in der gegenwärtigen Heilsordnung den Menschen nicht nur zu einem weit über seine Natur hinausgehenden übernatürlichen Ziel bestimmt, sondern hat überdies auch gewollt, daß der Erwachsene dieses Ziel durch übernatürliche Akte sich verdienen soll. Zu derartigen Akten ist aber der Mensch mit seinen natürlichen Kräften absolut unfähig.

„Liberum nostrum arbitrium", sagt Molina, „cum solo concursu Dei generali nihil efficere potest non solum quod vitam aeternam aut gratiae incrementum promereatur, sed neque quod tamquam ordinem ad finem naturalem transcendens commensuratum cum fine supernaturali aliquo modo sit, etiam tamquam remota dispositio ad gratiam, tam ex parte voluntatis quam intellectus; sed ad id omne indiget auxilio et ope supernaturali vel per influxum Dei immediatum vel per habitum supernaturalem ad eam rem collatum. Quare cum post peccatum primorum paren-

tum statuerit Deus nihil horum quae ordinis sunt supernaturalis atque ad finem supernaturalem peculiariter ordinantur conferre hominibus nisi meritis Christi, necessarius fuit nobis Christus tamquam redemptor, ut haec omnia nobis conferrentur possemusque coram Deo sempiternam felicitatem promereri. Conclusio est de fide directo pugnans cum errore Pelagii" (disp. 6 n. 2 3).

Die Konklusio gilt nicht nur von dem Menschen der reinen oder der gefallenen Natur, sondern auch von Adam, sofern in ihm bloß die iustitia originalis betrachtet wird „praescindendo a gratia et omni alio dono supernaturali aut in angelo condito in puris naturalibus cum solo concursu generali. Cuius ratio est, quoniam liberum arbitrium ita spectatum nihil potest quod limites operationis ac rei naturalis transcendat; ea autem de quibus conclusio agit res sunt supernaturales" (disp. 6 n. 4). Obschon die iustitia originalis in Adam ein donum supernaturale war, befreite sie ihn doch nur von den Unvollkommenheiten der menschlichen Natur, wie dem Tode, den Leiden und den Mühseligkeiten dieses Lebens, und machte ihm das Ausharren in dem der Natur entsprechenden natürlichen Guten möglich.

Nicht minder entschieden lehnt Molina den Semipelagianismus ab. In der disp. 8 wird gefragt: „Quibus supernaturalibus subsidiis liberum arbitrium indigeat ad eliciendum credendi actum, qualis ad iustificationem est necessarius?" Die Antwort lautet:

„Ad eiusmodi itaque actum concurrat necesse est particulare auxilium gratiae praevenientis atque excitantis non solum ex parte intellectus, sed etiam ex parte voluntatis. Propositis namque et explicatis homini adulto pro captu ipsius iis quae ad fidem pertinent, utique ut talem assensum praebeat, qualis ad salutem necessarius est, opus est ut saltem naturae ordine praecedat illustratio supernaturalis in intellectu et motio seu affectio similiter supernaturalis ad illis assensum praebendum ex parte voluntatis, quae duo interna vocatio Dei appellantur illisque mediantibus ... dicitur Deus trahere credentes ad fidem" (disp. 8 n. 2).

Auch der Anfang des Glaubens und der übrigen zur Rechtfertigung nötigen Akte ist von Gott:

„Etenim liberum nostrum arbitrium, nisi a Deo modo praecedente disputatione explicato auxilio suae gratiae praeveniatur et excitetur, non solum producere nequit eum actum, sed etiam quicquid ex solis suis naturalibus homo efficiat, sive ut actu mere naturali *revelatis assentiatur* sive ut, postquam edoctus fuerit supernaturalem assensum esse ad salutem necessarium, *optet ita credere* aut etiam *conetur* ex dono et auxilio Dei supernaturali assentiri, sive denique auxilium illud *sibi donari petat* aut ad illud recipiendum *satagat se disponere:* sane id totum nullius est meriti aut vigoris, ut ei gratia praeveniens propter eiusmodi dispositiones impendatur, sed quoties confertur, ex solis Christi meritis donoque Dei ac proinde misericorditer omnino non solum tamquam subiecto non digno, sed etiam tamquam indigno propter peccatum, originale saltem, in quo est, tribuitur, et mere gratis ea quae merito gratia dicitur conferri solet cuicumque datur. Quo fit ut iure optimo Augustinus De Praedestinatione Sanctorum cap. 3 et 1 Retractationum cap. 23 tamquam errorem retractaverit id quod, antequam esset episcopus, asseruerat, nempe propositis prius et explicatis credendis initium fidei, id est primum actum credendi, ut ad salutem oportet, esse in facultate liberi arbitrii cum solo concursu generali Dei" (disp. 9 n. 1).

Der Mensch ist also gänzlich unfähig, mit seinen rein natürlichen Kräften Handlungen zu vollbringen, wie sie zum Heile erfordert werden. Das kommt aber nicht daher, daß die natürlichen Kräfte des Menschen überhaupt nicht zu sittlich guten Handlungen, auch nicht zu rein natürlichen, hinreichten. In einem reinen Naturzustand, in dem der Mensch hätte sein können, wären sie ihm jedenfalls möglich gewesen. Diese natürliche Befähigung zu sittlich guten Handlungen ist aber durch die Erbsünde nicht zerstört worden, so sehr diese auch sonst dem Menschen, auch auf dem natürlichen Gebiete, geschadet hat. Auch im Stande der gefallenen Natur kann der Mensch mit seinen natürlichen Kräften aus der sichtbaren Schöpfung Gott als seinen ersten Ursprung und als sein letztes Ziel und Ende erkennen und verehren, er kann auch das Naturgesetz erkennen und seine Gebote, wenn sie einzeln für sich genommen werden, erfüllen. Aber Molina geht noch weiter. Nach seiner Meinung kann der Mensch auch alle die Akte ihrer Substanz, d. h. ihrem physischen Sein, nach vollziehen, die zur Rechtfertigung erfordert werden, also die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der unvollkommenen und auch der vollkommenen Reue und Liebe Gottes. Auch der Akt der vollkommenen Liebe Gottes über alles ist den natürlichen Kräften des Menschen nicht unerreichbar (disp. 9—14).

Diese Ansicht Molinas stieß auf vielfachen Widerspruch, auch innerhalb seines eigenen Ordens. Bellarmin z. B. lehnte alle diese Sätze Molinas ab (vgl. Censura Rom. „Concordia" p. 707 ad pag. 30—118). Auch wurde es Molina von seinen Zensoren nicht gestattet, diese Ansicht schlechthin zu verteidigen (vgl. disp. 19 m. 6 n. 14). Diese Gegnerschaft kam zum größten Teil wohl daher, daß man die Einschränkungen nicht beachtete, die Molina von allem Anfang an gemacht hatte. Die erste und wichtigste ist die, daß diese Akte nur ihrem natürlichen Sein nach in Betracht kommen oder, wie Molina sagt, „secundum substantiam suam" betrachtet werden. So aber gesehen, reichen sie für die Rechtfertigung nicht hin. Sie sind nicht so, wie die Kirche gegen die Pelagianer lehrt, „sicut oportet". Molina betrachtet also auch die Akte, die zur Rechtfertigung erfordert werden, so wie sie in einem reinen Naturzustand sein könnten. Wer die Möglichkeit dieses Standes nicht leugnen will, womit der Unterschied zwischen Natur und Übernatur aufgehoben würde, kann auch nicht die Möglichkeit leugnen, daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften Handlungen vollbringen kann, die seinem natürlichen Ziele entsprechen würden. Es ist nicht einzusehen, warum nicht auch die zur Rechtfertigung nötigen Akte unter dieser Rücksicht betrachtet werden können, unter der sie für die der übernatürlichen Heilsordnung entsprechende Rechtfertigung ganz und gar nicht hinreichen.

Zu dieser Einschränkung kommen noch andere hinzu. Bei dem Akte

des Glaubens wird vorausgesetzt, daß Gott sich in übernatürlicher Weise geoffenbart hat, also anders als er sich durch die natürliche Schöpfung offenbart. Ebenso wird vorausgesetzt, daß der Mensch von der Tatsache der Offenbarung eine sichere Kunde erlangt hat. Glauben kann man nur das, von dem man weiß, daß ein anderer mit seiner Autorität für dessen Wahrheit eintritt. Diese Notwendigkeit der Offenbarung, um glauben zu können, gilt nicht nur für solche Wahrheiten, die ohne Offenbarung uns gänzlich unbekannt bleiben würden, wie die Geheimnisse, sondern auch für solche, die an sich unserer rein natürlichen Erkenntnis nicht unzugänglich sind. Auch sie müssen, um geglaubt werden zu können, von Gott geoffenbart sein. Unter der Voraussetzung aber, daß der Mensch zu der sicheren Erkenntnis von Wahrheiten gelangt, die von Gott geoffenbart sind und die er als von Gott geoffenbarte erkennt, und unter der weiteren Voraussetzung, daß er Gott so weit erkennt, daß er auch weiß, Gott könne nicht irren und in Irrtum führen, kann er auch mit seinen rein natürlichen Kräften diese Wahrheiten wegen der Autorität Gottes für wahr halten. Molina meint, wenn man überhaupt auf das Zeugnis eines glaubwürdigen Zeugen hin etwas für wahr halten könne, dann gewiß auf das Zeugnis Gottes hin (disp. 9).

Bei den Akten der Hoffnung, der Reue und Liebe Gottes setzt Molina nicht bloß die Kenntnis Gottes voraus, wie sie durch das natürliche Licht der Vernunft erworben werden kann, sondern auch das, was die Offenbarung lehrt. Die Überlegungen also, die zu den genannten Akten hinführen, stützen sich auch auf die übernatürliche Offenbarung, wodurch allein sie aber noch nicht die Eigenschaft von Akten erlangen, wie sie zur Rechtfertigung nötig sind.

Bei dem Akt der vollkommenen Reue und Liebe Gottes ist noch eine weitere Einschränkung zu machen. Die zur Rechtfertigung erforderte Reue, sowohl die vollkommene als auch die unvollkommene, schließt den Vorsatz ein, in Zukunft nicht mehr zu sündigen. Dieser Vorsatz kann aber vorhanden sein, auch wenn der Mensch ihn später nicht hält. Es kann also der Mensch durch die vollkommene Liebe gerechtfertigt werden, auch wenn diese nicht efficax ist, d. h. den Menschen auf die Dauer nicht vor der Sünde bewahrt. Der amor efficax übersteigt nach Molina auch in der natürlichen Ordnung die rein natürlichen Kräfte des Menschen. Aber dem ist nicht so, weil der Akt der vollkommenen Liebe an sich dem Menschen unerschwinglich wäre, sondern weil er ohne göttliche Hilfe auf die Dauer nicht in der Liebe beharren, also diese nicht zu einem amor efficax machen kann. Einen Akt vollkommener Liebe Gottes setzen und auf längere Zeit in der Liebe Gottes beharren sind zwei ganz verschiedene Dinge. Das eine kann möglich, das andere unmöglich sein (disp. 14).

Es gibt also eine Grenze für die Betätigung der natürlichen Kräfte des Menschen, auch sofern diese nur in bezug auf rein natürliche Akte betrachtet werden. Zwar kann der Mensch jedes einzelne Gebot des Naturgesetzes mit seinen natürlichen Kräften erfüllen (disp. 5), aber diese reichen nicht hin, damit er es auch auf die Dauer tun könnte. „Homo in statu naturae corruptae", sagt Molina (disp. 17 n. 6), „etiamsi in gratia gratum faciente sit constitutus, non potest sine speciali auxilio Dei ita servare totam legem quae sub lethali culpa obligat, ut diu perseverare possit sine lethali peccato". Es ist noch mehr zu sagen: „Homo naturae lapsae, etiamsi in gratia gratum faciente sit constitutus, absque speciali auxilio Dei non solum non potest diu servare totam legem quae sub reatu lethalis culpae obligat, sed nec quicquid saepius servandum occurrit quod notabilem ad arbitrium prudentis difficultatem continet" (disp. 17 n. 11). Aus Sap 8, 21, sagt Molina (disp. 14 n. 11), ergebe sich, daß der Mensch auch die Keuschheit auf längere Zeit ohne göttliche Hilfe nicht bewahren könne. Der Grund sind die häufigen Versuchungen des Fleisches, die der Mensch auf längere Zeit hinaus ohne göttliche Hilfe nicht überwinden kann. Je heftiger die Versuchungen den Menschen bedrängen und je größer die zu überwindenden Schwierigkeiten sind, um so kürzer wird die Zeit sein, in der der Mensch ihnen ohne göttliche Hilfe begegnen kann. Was von dem Menschen, der im Stande der Gnade ist, gesagt werden muß, gilt erst recht von dem Sünder, der ihrer entbehrt. Absolut genommen, könnte der Mensch mit seinen natürlichen Kräften jede, auch die schwerste, Versuchung überwinden (disp. 19). Aber er wird es tatsächlich nicht tun, und zwar deswegen nicht, weil es ihm in Ansehung seiner natürlichen Kräfte zu schwer ist. Wir stoßen hier auf eine Unvollkommenheit der menschlichen Natur, die zwar in der gegenwärtigen Heilsordnung eine Folge der Erbsünde ist, die aber auch in einer reinen Naturordnung vorhanden wäre, weil sie sich ganz naturgemäß aus der Konstitution des Menschen als eines geistig-sinnlichen Wesens ergibt. Der Mensch ist ein merkwürdiges Wesen. Er besteht gewissermaßen, wie Molina meint (disp. 3 n. 2), aus zwei Naturen, jedenfalls aus zwei einander entgegengesetzten Teilen der einen Natur. Auf Grund dieser Natur hat der Mensch nicht nur die geistigen Fähigkeiten des Verstandes und Willens, sondern auch ein sinnliches Erkenntnis- und Begehrungsvermögen. Es sind ihm deswegen auch die Regungen dieses sinnlichen Begehrungsvermögens durchaus natürlich. Aber diese Regungen, die oft der rechten Ordnung zuwider sind, suchen auch den Willen zu dem zu verleiten, was sittlich schlecht ist. Natürlich sind dem Menschen auch alle Unvollkommenheiten, die darin ihren Grund haben, daß er einen Körper hat, wie Hunger, Durst, Ermüdung, Krankheit und Tod. All das ist schuld

daran, daß der Mensch die seiner höheren Natur und seinem Ziele entsprechenden Handlungen nur mit Mühe vollzieht und sehr oft von der Richtung auf das Ziel abweicht, wogegen die übrigen Wesen nicht nur für gewöhnlich ihr Ziel erreichen, sondern auch mit einer gewissen Leichtigkeit dahin gelangen.

Diese Unvollkommenheit der menschlichen Natur ist auch der Grund, warum der Mensch, obschon er mit seinen natürlichen Kräften Gott über alles lieben kann, doch nicht ohne göttliche Hilfe in dieser Liebe und in der Gerechtigkeit beharren kann. Diese Hilfe nennt Molina mit einem Ausdruck des Papstes Zosimus das „auxilium quotidianum". Es ist dieses auxilium nicht eine einzelne Gnade, die nur einmal gegeben würde, sondern umfaßt eine ganze Reihe von Gnaden, durch die uns Gott bald zu dieser, bald zu jener Zeit zu Hilfe kommt, bald dadurch, daß er den Feind daran hindert uns zu versuchen, bisweilen dadurch, daß er in uns die Regung der Furcht und andere heilsame Regungen hervorruft, bisweilen dadurch, daß er durch die eigentliche Gnade die Kräfte des Willens erhöht und in anderer Weise. Je kräftiger diese einzelnen Gnaden sind, um so weniger genügen sie, damit der Mensch durch längere Zeit hindurch in der Gnade beharren kann (disp. 36 n. 2). Im Stande der reinen Natur wäre diese göttliche Hilfe dem Menschen geschuldet gewesen, weil die Schwäche der Natur, zu deren Überwindung sie nötig ist, sich aus der Konstitution des Menschen ergibt. Im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit war diese Unvollkommenheit der menschlichen Natur durch eine übernatürliche Anordnung Gottes durch das donum integritatis dauernd beseitigt. Im Besitz dieser übernatürlichen Gabe war der Mensch imstande, ohne weitere göttliche Hilfe auch auf die längste Zeit hinaus das Naturgesetz zu beobachten und alle Versuchungen zu überwinden (disp. 4 n. 1). Im Stande der gefallenen Natur bedarf der Mensch wiederum einer göttlichen Hilfe, wie er sie im Stande der reinen Natur nötig hätte. Es ist aber eine strittige Frage, ob Gott auch dem Menschen der gefallenen Natur diese Hilfe schuldet oder nicht und ob sie durch rein natürliche Hilfen gegeben wird oder immer durch übernatürliche. Daß Gott sie dem Menschen wiederum schulde, ist deswegen nicht so sicher, weil der Mensch durch seine Schuld die vollkommenere Hilfe, die ihm im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit gewährt war, verscherzt hat.

Zu diesen verschiedenen Abhängigkeiten des Menschen von Gottes Hilfe kommt im Stande der gefallenen Natur noch eine weitere. Der Mensch kommt in diesem Stande als Sünder zur Welt. Auch als Erwachsener kann er sich nicht selbst von der Sünde befreien. Die Sünde ist eine Beleidigung Gottes, und nur der Beleidigte, nicht aber der Beleidiger, kann die Beleidigung verzeihen. Molina hat diese Frage in

der „Concordia" nicht ausführlicher behandelt, da sie damals ihre Stelle in der pars tertia hatte. Aber er läßt keinen Zweifel darüber, daß der Mensch für die Erlösung von der Erbsünde auf Gott angewiesen ist (disp. 6, n. 2). Die Wiedererhebung aber des Menschen in den Stand der Übernatur hat die Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht gemindert, sondern noch vermehrt, wie wir schon gesehen haben. Zu den Akten der Übernatur sind die natürlichen Kräfte des Menschen gänzlich unfähig.

Der Mensch ist also in der mannigfachsten Weise in der Erreichung seines Zieles von Gott abhängig. Wenn Gott ihm nicht zu Hilfe kommt, so kann er dieses Ziel nicht erreichen.

Es ist deswegen eine Frage von der größten Bedeutung für den Menschen, ob und wie Gott das Heil des Menschen will.

Der allgemeine Heilswille Gottes

Molina antwortet darauf mit der Lehre der Offenbarung, daß Gott das Heil aller will (q. 19 art 6, disp. 1). Das lehrt der hl. Paulus ausdrücklich 1 Tim 2, 4. Paulus hatte verlangt, daß man für alle Menschen beten solle, und hinzugefügt, das sei gut und wohlgefällig vor Gott, unserm Retter, der da will, daß alle Menschen das Heil erlangen und zur Kenntnis der Wahrheit kommen. Denn einer ist Gott, einer auch der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich selbst als Lösegeld für alle hingegeben hat. Paulus sagt, daß Gott alle die Menschen selig machen will, für die er verlangt hatte, daß man beten solle, und für die Christus sich selbst als Lösegeld hingegeben hat. Keiner aber, der noch auf Erden weilt, ist von den Gebeten der Kirche ausgeschlossen (außer den Exkommunizierten zu ihrer Strafe und Besserung), und ebenso ist Christus für alle ohne Ausnahme gestorben. Also lehrt Paulus, daß Gott alle Menschen selig machen will (q. 19 art. 6 disp. 1 n. 11). Die gleiche Lehre wird an andern Stellen der hl. Schrift ausgesprochen, wie Gen 6, 6 7; Is 1, 24; Sap 1, 13—16; Ez 18, 23 31 32; Mt 23, 37 (q. 19 art. 6 disp. 1 n. 26).

Es ist klar, daß dieser Wille Gottes, insofern er sich auf alle Menschen bezieht, nicht absolut, sondern nur bedingt ist. Wäre er absolut, so würden auch alle Menschen wirklich selig werden; denn das, was Gott absolut will, geschieht auch, nicht bloß das, was er allein vollbringt, sondern auch das, was von den Menschen abhängt. Es werden aber in der tatsächlich bestehenden Heilsordnung nicht alle Menschen selig, wie sich aus dem Richterspruch Christi beim Letzten Gericht ergibt. Gott will also das Heil aller nicht absolut. Aber er will es ernstlich und aufrichtig.

Um das zu erklären, unterscheidet Molina (q. 19 art. 6 disp. 1 n. 9—18) mit dem hl. Johannes von Damaskus in Gott einen vorhergehenden und einen nachfolgenden Willen. Mit einem vorhergehenden Willen will Gott das, was in sich gut und auch für uns gut ist, wie die ewige Seligkeit, die Gnade und alles, was dem Menschen zur Seligkeit verhelfen kann. Mit einem nachfolgenden Willen will er das, was zwar in sich gut, für uns aber ein Übel ist, wie die ewige Verdammnis der Menschen, die in der Sünde sterben. Was man mit einem nachfolgenden Willen will, will man unter den gegebenen Umständen absolut, aber abgesehen von diesen Umständen würde man es nicht wollen. Das Schulbeispiel dafür ist der Kaufmann, der bei einem Seesturm seine Waren in das Meer wirft, um sein Leben zu retten. Er wirft die Waren in das Meer, und er will das auch absolut. Aber brächte der Sturm sein Leben nicht in Gefahr und wäre nicht für dessen Rettung die Hingabe der Waren notwendig, so würde er sie nicht in das Meer werfen. Und obschon er sie in das Meer wirft, behält er doch den Willen, es nicht zu tun, wenn es ohne Gefährdung seines Lebens möglich wäre. Der vorhergehende Wille ist also nicht völlig aufgegeben. Aber dieser vorhergehende Wille ist nicht absolut; denn dann würde der Kaufmann die Waren nicht opfern. Er ist also nur bedingt, und zwar bedingt durch die Rücksicht auf die Erhaltung des eigenen Lebens.

In ähnlicher Weise will Gott auch das Heil aller Menschen. Er will wirklich dieses Heil. Aber er will es nicht absolut, sondern nur bedingt; und zwar ist dieser Wille bedingt durch das Verhalten der Menschen. Gott will das Heil aller Menschen, wenn auch sie selbst es wollen. Er macht also die wirkliche Erlangung des Heiles davon abhängig, daß die Menschen sich dessen würdig machen. Diesen Willen hat er in bezug auf alle Menschen. Auch wenn er einzelne wegen ihrer Sünden zur ewigen Strafe verurteilen muß, so möchte er das doch lieber nicht tun, weil er auch deren ewiges Heil will.

Das Gesagte gilt von Erwachsenen, die zum Gebrauche der Vernunft gelangt sind. Das Heil der unmündigen Kinder, die vor der Erlangung des Vernunftgebrauches sterben, will Gott zwar auch aufrichtig und ernstlich, aber in Abhängigkeit von dem Lauf der Welt und dem Verhalten derer, die für das Heil der Kinder zu sorgen haben.

Wollte man diesen ernstlichen und aufrichtigen Willen Gottes, mit dem er das Heil aller will, leugnen, so wäre nicht einzusehen, wie man sagen könnte, Gott habe alle Menschen für die ewige Seligkeit erschaffen und gebe allen die Möglichkeit, sie zu erreichen. Die ganz allgemeinen Einladungen zur Buße und zum ewigen Leben, die in der Heiligen Schrift so oft im Namen Gottes gemacht werden, könnten dann in bezug auf die, deren Heil Gott nicht ernstlich will, nicht aufrichtig gemeint sein.

Wir können also, um den allgemeinen Heilswillen Gottes noch näher zu bestimmen, auch sagen, Gott *wünsche* ernstlich und aufrichtig das Heil aller Menschen. Aber dieser Wunsch ist ein wirklicher Willensakt Gottes. Er ist auch kein leerer Wunsch, wie es vielfach die guten Wünsche der Menschen sind, sondern ein Wunsch, der sich in Taten umsetzt. Das ewige Heil aller Menschen will Gott zwar nur mit einem bedingten Willen, aber die Mittel, deren der Mensch zur Erlangung seines Heiles bedarf, will Gott absolut, wenigstens alle die, ohne die der Mensch in keinem Falle die Seligkeit erlangen könnte.

Daß Gott das Heil der Menschen nur bedingt will, hängt damit zusammen, daß nach seinem Willen die Erwachsenen sich der ewigen Seligkeit würdig machen oder sie verdienen sollen. Das hat Gott, wie Molina wiederholt betont, auch der Menschen wegen gewollt. Es sollte die Erlangung der ewigen Seligkeit dadurch für sie ehrenvoller werden, daß sie ihnen nicht nur als Geschenk Gottes, sondern auch als verdienter Lohn ihres eigenen Strebens zuteil werde (disp. 9 n. 8; disp. 40 n. 7 etc.). Durch sein Verdienst erwirbt sich der Mensch einen Anspruch auf die Seligkeit. Daß er das kann, ist eine Gnade, die Gott frei und ohne jedes Verdienst des Menschen ihm verleiht; aber auf Grund dieser Gnade kann der Mensch es.

„Atque ideo", sagt das Trienter Konzil (sess. 6 cap. 16; Dz 809), „bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa et tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda." Und an einer andern Stelle (can. 32 Dz. 842): „Si quis dixerit hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus quae ab ipso per Dei gratiam et Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum: A. S."

Der größte Gegensatz zu dem allgemeinen Heilswillen Gottes wäre die (häretische) Ansicht, daß Gott einzelne Menschen ohne Rücksicht auf ihr vorausgesehenes Verhalten für die ewige Verdammnis bestimmt habe. Darüber ist weiter nichts zu sagen.

Daß Gott einzelne Menschen auch ohne Rücksicht auf ihr vorausgesehenes Verhalten absolut zur Seligkeit vorausbestimmt habe, ist nicht ohne weiteres im Widerspruch mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes. Für diese so Vorausbestimmten selbst wäre dann der Wille Gottes nicht bloß ein bedingter, sondern sogar ein absoluter. Daß diese so Vorausbestimmten sich die ewige Seligkeit auch verdienen sollen, ist durch ihre Vorausbestimmung nicht unmöglich gemacht. Wenn Gott das Heil *aller* Menschen so wollte, so bedeutete diese Ansicht gar keine Schwierigkeit gegen den allgemeinen Heilswillen Gottes, da er dann für alle nicht bloß bedingt, sondern absolut wäre. Aber, wie

schon gesagt, so will Gott das Heil aller Menschen nicht, weil tatsächlich nicht alle zur Seligkeit gelangen. Wenn aber Gott nach dieser Ansicht die Zahl derer, die selig werden sollen, auf die ohne ihr Verdienst absolut Vorausbestimmten beschränkt und dann trotzdem auch noch andere Menschen ins Leben treten läßt, so kann er das ewige Heil dieser letzten in keiner Weise wollen. Wollen, daß nur eine ganz bestimmte Zahl von Menschen selig werden soll und trotzdem auch noch anderen die ewige Seligkeit wünschen, sind einander widersprechende Akte. Dabei spielt es keine Rolle, ob die von der Seligkeit Ausgeschlossenen deswegen ausgeschlossen sind, weil Gott sie nicht zur Seligkeit erwählt hat oder, wie andere wollen, weil er sie auch positiv ausgeschlossen, wenn auch nicht zur Hölle bestimmt hat.

Man muß also sagen, daß Gott in der Weise das Heil aller will, daß er keines Menschen Heil absolut will, außer wegen seines vorausgesehenen guten Verhaltens. Der Grund, der Molina zu dieser Ansicht bestimmt, ist die Rücksicht auf den allgemeinen Heilswillen Gottes. Auf die Schriftstellen, die für die praedestinatio ante oder post praevisa merita angeführt werden, geht er kaum ein. Dagegen lehnt er verschiedene spekulative Gründe ab, mit denen manche zu beweisen gesucht haben, daß Gott das Heil derer, die selig werden, unabhängig von ihrem vorausgesehenen Verhalten wolle. Dahin gehört das von Scotus und andern geltend gemachte Prinzip: „Qui ordinate vult finem et media ad finem, prius vult finem quam media ad finem." Darauf antwortet Molina (m. 8 n. 16), das Prinzip habe seine Gültigkeit, wenn einer mit verschiedenen Akten sein Ziel und die Mittel zu diesem Ziel wolle. Gott wolle aber mit ein und demselben Akte das Ziel und die Mittel. Sodann, sagt er, bedeute es einen großen Unterschied, ob einer etwas als sein eigenes Ziel wolle oder aber als das Ziel eines andern. Will jemand etwas nicht als sein eigenes Ziel, sondern als das Ziel eines andern, das sich dieser aber verdienen soll, so will er dieses Ziel nicht absolut, bevor er die Verdienste des andern sieht. Die ewige Seligkeit der Menschen ist aber nicht das Ziel Gottes, sondern das Ziel der Menschen. Der Hausvater des Evangeliums, der ausgeht, um Arbeiter zu dingen, die seinen Weinberg bestellen sollen, will als sein eigenes Ziel die Bestellung des Weinberges, als Ziel der Arbeiter deren Lohn. Diesen aber will er von vornherein nicht absolut, sondern insofern die Arbeiter ihn sich verdienen. In dieser Weise will Gott auch die ewige Seligkeit der Menschen. Es ist klar, daß diese Seligkeit das Ziel der Menschen und nicht das eigene Ziel Gottes ist. Auch ist es klar, daß die Menschen in der gegenwärtigen Heilsordnung sich dieses Ziel verdienen müssen. Es ist also in keiner Weise begründet, daß Gott das Heil der Menschen absolut wollen müsse, bevor er die dazu geeigneten Mittel will.

Es wäre auch eine falsche Auffassung, wenn man glaubte, es müßten die Ziele, zu denen durch die Vorsehung Gottes die Dinge gelenkt werden, auch immer erreicht werden (q. 22 art. 1 disp. 2). Dem ist nicht so. Gott will das Heil aller Menschen. Aber nicht alle Menschen werden auch wirklich selig. Man müßte also entweder sagen, daß Gott nicht das Heil aller Menschen wolle, oder man muß zugeben, daß die Erreichung des Zieles nicht notwendig ist, damit man sagen kann, Gott wolle dieses Ziel. Gehörte die Erreichung des Ziels mit zum Wesen der Vorsehung, so ständen alle die Menschen, die nicht zur Seligkeit gelangen, außerhalb der Vorsehung Gottes. In Wirklichkeit aber erstreckt sich diese auf alle, auch auf die, die verlorengehen. Ebenso könnte man nicht sagen, daß Adam im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit und mit ihm das ganze Menschengeschlecht auf die ewige Seligkeit hingeordnet gewesen wäre, da ja Adam sowohl für sich als für alle seine Nachkommen dieses Zieles verlustig gegangen ist. Dem steht nicht entgegen, daß die Menschen in der bestehenden Heilsordnung trotzdem dieses Ziel erreichen können. Daß sie es können, beruht darauf, daß Gott nach dem Fall des ersten Menschen ihn selbst und seine Nachkommen von neuem für die ewige Seligkeit bestimmt hat. Auch könnte man in der abgewiesenen Ansicht nicht sagen, der Tod Christi und die andern Heilsmittel hätten ihre Geltung für alle Menschen. Die Gnaden, die den Menschen unabhängig von ihren Verdiensten verliehen werden, werden ihnen doch dazu verliehen, daß sie durch ihren Gebrauch ihr ewiges Heil wirken sollen. Gott will also dieses Heil, auch wenn es von den Menschen nicht erreicht wird[2].

Was tut nun Gott, um seinen allgemeinen Heilswillen zur Ausführung zu bringen, und wie tut er es?

Da Molina die Ansicht ablehnt, es würden nur die selig, die unabhängig von ihren vorausgesehenen Verdiensten von Gott zur Seligkeit vorausbestimmt sind, so lehnt er folgerichtig auch die Ansicht ab, Gott habe die Handlungen dieser so Vorausbestimmten, durch die sie die ewige Seligkeit verdienen sollen, vorausbestimmt. Was von diesen sogenannten praefinitiones zu halten sei, hatte Molina zwar auch schon in der ersten Auflage der „Concordia" und in dem Kommentar zur pars prima, wie er im Jahre 1588 approbiert war, gesagt; aber die Einwendungen, die seine Gegner durch den Magister Cano gegen die noch nicht veröffentlichte „Concordia" erhoben hatten und die Angriffe, die der Mercedarier Franz Zumel in der 2., im Jahre 1590 erschienenen Auflage seines Kommentars zur pars prima des hl. Thomas gegen Molinas Lehre gerichtet hatte, veranlaßten diesen, genauer

[2] Vgl. Schol 32 (1957) 27—40.

auf die Sache einzugehen. Er tat das zunächst gegen den Magister Cano in dem sog. „Libellus supplex" und in der damit übereinstimmenden „Appendix ad Concordiam", die einem Teil der 1. Auflage beigegeben ist, gegen Zumel aber in der dem Kommentar nachträglich hinzugefügten disp. 18, die als disp. 53 in die 2. Auflage der „Concordia" übernommen wurde.

Kurz zusammengefaßt ist die Lehre Molinas diese. Daß Gott die freien Akte des Menschen vorausbestimmt habe, läßt sich nicht beweisen. Zunächst nicht dadurch, daß alles, was geschieht, durch den Willen Gottes bestimmt sein muß. Wäre dem so, so würden darunter auch die sündhaften Handlungen fallen, was in keiner Weise zugegeben werden kann (q. 22 a. 4 n. 7). Zwar ist die absolute Vorausbestimmung der freien Akte des Menschen als solche nicht notwendig gegen die Freiheit des Menschen; aber sie kann leicht zu deren Beschränkung führen und hat alle die Schwierigkeiten gegen sich, die auch gegen die absolute Vorausbestimmung zur Seligkeit sprechen. Die Akte, durch die sich der Mensch der Seligkeit würdig macht, absolut wollen und die ewige Seligkeit absolut wollen, kommt auf das gleiche hinaus. Wenn aber auch Molina die absolute Vorausbestimmung der freien Akte der Menschen, die zur Seligkeit gelangen, ablehnt, so sagt er doch nicht, daß Gott diese Akte überhaupt nicht wolle. Er will sie durchaus, aber zunächst nur bedingt, wenn nämlich auch der Mensch sie will. Wenn er aber durch seine scientia media voraussieht, daß ein Mensch bei der Verwirklichung einer bestimmten Ordnung diese Akte setzen wird, so will er sie, indem er diese Ordnung absolut will, auch absolut.

Sind auch die freien Akte des Menschen nicht vorausbestimmt, so sind doch eine ganze Reihe von Vorausbestimmungen Gottes nötig, damit der Mensch überhaupt einen guten Akt setzen kann. Molina erläutert das (disp. 53 m. 3), indem er drei Klassen von menschlichen Handlungen unterscheidet. Zu der ersten gehören Handlungen, die indifferent oder auch moralisch gut, aber so leicht sind, daß sie der Mensch mit seinen natürlichen Kräften unter der allgemeinen Mitwirkung Gottes vollziehen kann. In der zweiten Klasse sind die übernatürlichen Handlungen oder Handlungen, die so schwer sind, daß sie dem Menschen ohne besondere göttliche Hilfe nicht möglich sind. Die dritte Klasse umfaßt die moralisch schlechten Handlungen. In jeder Klasse nimmt er als Beispiel das Reden eines Menschen, z. B. des Petrus. Er betrachtet dieses zunächst in einer anständigen Unterhaltung, die in sich indifferent ist, aber unter den gegebenen Umständen moralisch gut sein kann. Damit Petrus eine solche Unterhaltung führen kann, sind folgende Vorausbestimmungen Gottes nötig. Zunächst muß Gott den Willen haben, die Ordnung, in der Petrus sich befindet, zu schaffen, sie zu erhalten und mit all den Zweitursachen mitzuwirken, die

irgendwie zur Entstehung des Petrus beizutragen haben. Sodann muß Gott den Willen haben, die Seele des Petrus zu schaffen und sie mit seinem Leibe zu vereinigen sowie ihm das freie Willensvermögen und die übrigen Fähigkeiten zu geben, die zum Sprechen und zu andern Handlungen erfordert werden; nicht minder muß Gott den Willen haben, alles dieses zu erhalten. Weiter muß er mit den Handlungen des Petrus mitwirken wollen und insbesondere den Willen haben, ihm diese Mitwirkung zu dem Akte des Sprechens nicht zu verweigern. Wer nun die Freiheit des Willens nicht leugnen will, muß zugeben, daß Petrus trotz dieser Vorausbestimmungen Gottes reden oder nicht reden, zu einem guten oder schlechten Zweck reden oder auch unter Umständen etwas ganz anderes tun kann. Da aber das Reden, um sich anständig zu unterhalten, ein sittlich guter Akt ist und unter den Zweck fällt, zu dem Gott dem Menschen die Fähigkeit zu reden gegeben hat, so will Gott auch, wenn er voraussieht, daß Petrus in dieser Weise reden wird, sein Reden absolut, wobei er ihm aber die Freiheit läßt, nicht zu reden oder auch etwas anderes zu tun.

Als Beispiel eines Aktes der zweiten Klasse nimmt Molina den Akt eines Ungläubigen, der den christlichen Glauben bekennt, gerechtfertigt und ein Martyrer wird. Zu diesem Bekenntnis sind zunächst alle die Vorausbestimmungen nötig, die zu den Handlungen der ersten Klasse erfordert werden. Es müssen aber noch mehrere andere hinzukommen. Gott muß diesen Menschen auch zum Glauben hinführen und ihm die Gnaden geben wollen, ohne die er den Glauben unter den Qualen, denen er ausgesetzt wird, nicht bekennen und festhalten kann. Aber trotz dieser Vorausbestimmungen kann der Mensch in dem Augenblick, in dem er seinen Glauben bekennt und gerechtfertigt wird, ihn nicht bekennen oder ihn aufgeben, wenn er ihn schon hatte. Diese Freiheit ist nach Molina eine Glaubenslehre; denn sonst wäre eine solche Bekehrung und die Standhaftigkeit im Glauben nicht verdienstlich, ja nicht einmal sittlich gut, da es ohne die libertas contradictionis oder auch contrarietatis kein Verdienst und keine sittliche Güte geben kann. Da aber Gott voraussieht, daß dieser Mensch den Glauben bekennen und in diesem Bekenntnis bis zum Ende beharren wird, wenn er selbst alle die Vorausbestimmungen, von denen die Rede war, ausführen wird, so will er eben dadurch, daß er diese Vorausbestimmungen will, auch die Akte des Menschen, auf die sie sich beziehen.

Die Handlungen der dritten Klasse, d. h. die sittlich schlechten Handlungen, können von Gott nicht vorausbestimmt sein. Das wäre gegen seine Heiligkeit. Er kann sie aber zulassen. Jedoch will er sie dadurch, daß er sie zuläßt, in keiner Weise, sondern will vielmehr, daß der Mensch die Fähigkeiten, die er ihm gegeben hat und ihm erhält

und deren freien Gebrauch er ihm gestattet, in ganz anderer Weise gebrauche. Trotzdem sind auch bei den schlechten Handlungen, damit sie überhaupt sein können, einige Vorausbestimmungen Gottes nötig. Molina nimmt als Beispiel die dreimalige Verleugnung des Petrus. Dafür waren alle die Vorausbestimmungen nötig, die auch für ein indifferentes Reden in diesem Augenblick nötig wären, wozu auch der Wille gehört, Petrus die zum Handeln notwendige Mitwirkung nicht zu verweigern. Weiter war die Vorausbestimmung nötig, die Sünde des Petrus zuzulassen, oder der Wille, die Umstände, unter denen Petrus handelte, nicht zu verändern, daß Petrus nicht zu der Verleugnung gekommen wäre (vgl. App. n. 29).

Obschon Gott die Akte, die die Menschen setzen sollen, nicht absolut vorausbestimmt, so will er doch mit absolutem Willen die Mittel, deren die Menschen bedürfen, um diese Akte setzen zu können. Aber diese Mittel lassen dem Menschen die Wahl, sie zu gebrauchen oder sie nicht zu gebrauchen. Das gilt auch von den inneren Gnaden, d. h. den Erleuchtungen des Verstandes und den Anregungen des Willens. Ohne innere Gnade kann der Ungläubige nicht zum Glauben kommen, der Sünder nicht gerechtfertigt werden und der Gerechte nicht in der Gnade beharren. Wenn also Gott das Heil aller will, so muß er auch allen diese Gnaden geben wollen und geben, ohne die sie das Heil nicht erlangen können.

Molina beweist das im besonderen für den Ungläubigen, der noch nicht glaubt, und den Sünder, der der heiligmachenden Gnade entbehrt (disp. 10). Er bezeichnet es als ein Gesetz der göttlichen Vorsehung, daß ein solcher, wenn er von seiner Seite tut, was er tun kann und tun muß, auch die Gnade des Glaubens und der Bekehrung bekommt. Er bekommt die Gnade nicht auf Grund dessen, was er mit seinen natürlichen Kräften tut, sondern wenn er mit seinen natürlichen Kräften all das tut und tun will, was er tun kann und tun muß, so greift Gott mit seiner Gnade ein und macht die Akte des Menschen, die ohne sein Eingreifen bloß natürlich sein würden, übernatürlich[3]. Auch die verstockten Sünder werden von Gott nicht verlassen, wenn es auch sein kann, daß er ihnen zur Strafe für ihre Sünden nicht so reichliche Gnaden gibt, wie er es sonst tun würde.

Das Wirken der Gnade und ihr Zusammenwirken mit dem Menschen

Es bleibt noch zu erörtern, worin denn nach Molina die Gnade besteht, deren der Mensch bedarf, damit sein Handeln so sei, wie es zum Heile erfordert wird.

[3] Vgl. Schol 32 (1957) 22—41.

Molina unterscheidet wie alle Theologen die heiligmachende Gnade und die Beistandsgnade. Diese, von der hier in erster Linie zu handeln ist, geht unserm freien Handeln voraus und begleitet es und wird dementsprechend in die gratia praeveniens oder excitans und in die gratia cooperans, concomitans oder adiuvans unterschieden. Worin die gratia praeveniens bestehe, ist vor allem nach den Quellen der Offenbarung zu erklären. Aber dadurch wird noch nicht alles erklärt. Deshalb muß man auf die Mittel zurückgreifen, die auch sonst zur Erklärung der übernatürlichen Wahrheiten herangezogen werden. Dazu gehört auch die Analogie der natürlichen Dinge. So ist es für Molina in seiner Erklärung der Beistandsgnade ein Hauptprinzip, daß Gott durch seine übernatürlichen Wirkungen die Natur nicht zerstört, sondern sie vervollkommnet, sie nicht ausschließt, sondern sie voraussetzt, unterstützt und zu Zielen führt, zu denen sie allein nicht gelangen kann, jedoch so, daß die Natur zu vielen Zielen, zu denen sie durch die Gnade erhoben und hingeführt wird, mitwirkt.

Diese Mitwirkung der Natur ist bei verschiedenen Gnaden verschieden. Die drei theologischen Tugenden werden von Gott allein hervorgebracht und fallen auch nicht unter unser Verdienst. Sie werden aber der Regel nach den Erwachsenen nicht verliehen, wenn diese sich nicht mit Hilfe der Beistandsgnade darauf vorbereiten. Ebenso ist die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und die Glorie ausschließlich das Werk Gottes, bei den Erwachsenen jedoch durch deren Verdienst bedingt. Auch die Beharrung in der heiligmachenden Gnade, die ohne die Beistandsgnade nicht möglich ist, hängt insofern von dem Gebrauche des freien Willens ab, als der Mensch die vorgeschriebenen guten Werke verrichtet, den Versuchungen widersteht und die Schwierigkeiten überwindet. Der Teil der heiligmachenden Gnade, den der Mensch im Laufe seines Lebens durch den Empfang eines Sakramentes erhält, also in keiner Weise verdient, hängt davon ab, daß der Mensch das Sakrament empfängt und sich auf dessen würdigen Empfang vorbereitet.

Anders ist die Mitwirkung des Menschen bei der Entstehung der Beistandsgnade. Diese Gnaden sind nach Molina vitale Akte des Verstandes und des Willens. Solche Akte sind aber nicht möglich, wenn sie nicht von dem Menschen selbst vollzogen werden. Es ist unmöglich, daß Gott sie allein hervorbringt und der Mensch sie nur passiv empfängt. Molina geht auch hier von dem Prinzip aus, daß die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern sie in ihren Dienst nimmt. Wollen wir die Regungen der Gnade nach ihrem Ursprung und Wesen richtig erkennen, so müssen wir darauf achten, in welcher Ordnung die Natur selbst und die Erkenntnis- und Willensfähigkeit des Menschen diese Akte ihrem natürlichen Sein nach hervorbringen

würden, wenn sie sie allein durch ihre natürlichen Kräfte bewirken müßten. Indem wir so den Anteil der Natur an diesen Akten erkennen, erkennen wir auch, welchen Anteil Gott daran hat und wie er der Natur zu Hilfe kommt, damit sie Akte hervorbringe, die über ihre Kräfte hinausgehen und so sind, wie es zum Heile erfordert wird (disp. 45 n. 8 9).

Die zuvorkommende Gnade, durch die der Verstand erleuchtet wird, ist ein Gedanke des Verstandes, also eine Handlung, und zwar eine vitale Handlung des Menschen, die ihrer Natur nach verlangt, daß sie von einem inneren Prinzip dessen ausgeht, in dem sie ist. Von keiner Handlung aber, auch wenn sie keine vitale Handlung ist, kann irgend etwas als handelnd bezeichnet werden, wenn die Handlung nicht von ihm bewirkt wird. Deshalb müssen die übernatürlichen Erleuchtungen und Gedanken des Verstandes notwendig den Verstand selbst als Ursache haben, wenn auch nur als eine Teilursache. Es ist klar, daß der Verstand als solcher nur mit seinen natürlichen Fähigkeiten tätig sein kann. Aber auch diese natürliche Betätigung des Verstandes steht vielfach unter dem Einfluß Gottes. Bisweilen greift Gott in den natürlichen Ablauf der Gedanken ein, damit der Mensch eine Wahrheit klarer erkenne und von ihr einen stärkeren Eindruck empfange. Bisweilen ruft er solche Gedanken überhaupt erst hervor, auf die der Mensch aus sich allein gar nicht gekommen wäre. Vor allem aber bewirkt er durch seinen Einfluß, daß die Akte des Menschen übernatürlich werden oder so, wie es zum Heile erforderlich ist. Diesen Einfluß kann Gott unmittelbar durch sich selbst ausüben, indem er direkt auf den Akt des Verstandes einwirkt, oder mittelbar durch die von ihm verliehene Gnade. So hängt der übernatürliche Akt immer von zwei Ursachen ab, von denen jede ihn nach seinem ganzen Sein hervorbringt, von Gott und von dem Menschen. Aber daß der Akt übernatürlich ist, hat er allein von Gott.

Wie die Verstandesgnaden so sind auch die Willensgnaden, durch die der Wille zu einem guten Akte angeregt und eingeladen wird, vitale Akte des Willens. Diese Anregungen des Willens entstehen ganz naturgemäß nach einer vorausgehenden Erleuchtung des Verstandes. Dabei steht es nicht in der Macht des Willens, daß sie entstehen oder nicht entstehen. Ebensowenig hängt es von dem Einfluß des Willens ab, daß sie übernatürlich werden. Wenn ein Gedanke an ein Gut oder ein Übel in dem Verstande vorausgeht, so entstehen in dem Willen naturnotwendig Akte der Hinneigung oder Abneigung zu diesem Gegenstand. Der Wille betätigt sich hier nicht als freier Wille, sondern nur als Wille oder als Natur. Wenn der Verstand etwas betrachtet, das sehr liebenswürdig ist und an dessen Erlangung dem Menschen viel gelegen ist, so entsteht

in dem Willen eine Regung, durch die er zu der Sache hingezogen wird. Dieser Akt ist nicht schon das Wollen der Sache, sondern eine Regung, ein Affekt des Willens, durch den der Wille angeregt wird, sie zu wollen. Eine solche Hinneigung zu der Sache, die man will, geht nicht nur in den Menschen, sondern auch in den Engeln dem Wollen der Sache voraus. So wurde Luzifer natura prius als er das wollte, was er durch seinen Stolz anstrebte, davon angezogen. Auch Eva wurde natura prius von dem Apfel angeregt, ihn zu essen, ehe sie ihn gegen das Gebot Gottes zu essen beschloß. Zwar steht es in der Gewalt des Willens bei der Betrachtung solcher Dinge, sie zu wollen oder nicht zu wollen, aber es steht nicht in seiner Gewalt, bei ihrer Betrachtung nicht von ihnen beeinflußt zu werden. Will oder muß er solche Regungen verhindern, so kann er es nur dadurch, daß er die Gedanken an die Sache hindert oder sie auf etwas anderes hinlenkt, namentlich auf solche Dinge, die entgegengesetzte Regungen hervorzubringen pflegen. Tut einer das nicht, so entstehen aus der Betrachtung eines Gegenstandes ganz naturgemäß die entsprechenden Regungen des Willens. Deshalb sagt der hl. Augustinus „De libero arbitrio" (lib. 3 cap. 25): „Voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet nisi aliquod visum. Quod autem quisque vel sumat vel respuat, est in potestate, sed quo viso tangatur, nulla est potestas" (disp. 45 n. 7).

Im Einklang mit dem Gesagten erklärt Molina nun auch, wie der Ungläubige und Sünder mit Hilfe der Gnade die zur Rechtfertigung nötigen Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Reue und Liebe setzt.

In bezug auf den Glauben unterscheidet Molina eine doppelte Berufung zum Glauben, eine äußere und eine innere. Die äußere besteht darin, daß der Mensch mit den geoffenbarten Wahrheiten bekannt wird. Das geschieht in der Regel nicht unmittelbar durch Gott, sondern durch geschöpfliche Ursachen, insbesondere durch die Diener der Kirche. Die innere Berufung besteht in der übernatürlichen Erleuchtung des Verstandes und der Anregung des Willens durch Gott, damit der Mensch den erkannten Wahrheiten auch zustimme. Wenn nämlich der Mensch mit den geoffenbarten Wahrheiten bekannt geworden ist und darüber nachdenkt und namentlich erwägt, ob sie es verdienen, wegen der Autorität Gottes geglaubt zu werden, so greift Gott durch einen übernatürlichen Einfluß in diese Überlegungen ein, damit der Mensch die Wahrheiten besser erkenne und damit diese Erkenntnis übernatürlich werde. Diese nun schon übernatürlich gewordene Kenntnis ist die zuvorkommende Gnade zum Glauben von seiten des Verstandes. Sie besteht hauptsächlich in dem Urteil, daß die geoffenbarten Wahrheiten glaubwürdig sind und auch geglaubt werden müssen. Durch diese Erkenntnis entsteht nun auch in dem Willen eine Hinnei-

gung zu diesen Wahrheiten, durch die der Wille gewissermaßen eingeladen wird, dem Verstande die Zustimmung zu ihnen zu befehlen. Auch auf diese Hinneigung wirkt Gott durch seinen Einfluß ein, durch den er sie steigert und wirkkräftiger macht und durch den er sie namentlich in die übernatürliche Ordnung erhebt. Obschon diese Akte insofern von dem freien Willen abhängen, als der Mensch frei ist, über die ihm vorgelegten Wahrheiten nachzudenken oder nicht nachzudenken, sind sie doch nicht eigentlich Akte des freien Willens. Das gilt zunächst von der Erleuchtung des Verstandes. Einmal deshalb, weil sie vor jedem freien Akte des Willens zustande kommen kann, und sodann besonders deshalb, weil diese Erkenntnis des Menschen nur dadurch zuvorkommende Gnade und Erleuchtung des Verstandes ist, daß Gott in übernatürlicher Weise auf sie einwirkt. Obschon der Mensch zum Zustandekommen dieser Erleuchtung mitwirkt, so erleuchtet doch nur Gott den Menschen und nicht der Mensch sich selbst. Auch die Anregung des Willens, die ein vitaler Akt ist, ist doch kein freier Akt, sondern ein Akt, der naturgemäß dadurch entsteht, daß der Verstand sich mit den geoffenbarten Wahrheiten beschäftigt und Gott auf die Regung des Willens übernatürlich einwirkt. Der Wille käme als freier Wille nur insofern in Betracht, als er den Verstand von der Betrachtung der geoffenbarten Wahrheiten ablenken könnte. Dagegen hängt es von dem Willen ab, ob der Verstand den geoffenbarten Wahrheiten zustimmt oder nicht zustimmt. Wenn der Wille den Glaubensgegenstand annehmen will und seine Annahme dem Verstande befiehlt, so vollzieht er mit Hilfe der vorausgehenden zuvorkommenden Beistandsgnade einen übernatürlichen Akt. Ebenso ist es mit dem Verstande, wenn er unter dem Befehle des Willens und mit Hilfe der vorausgehenden Gnade den Glaubenswahrheiten zustimmt. Auch dieser Akt ist übernatürlich. Nachdem der Mensch durch diese Akte hinreichend vorbereitet ist, empfängt er den Habitus des Glaubens, der von Gott allein hervorgebracht wird. Durch ihn kann er hinfort ähnliche übernatürliche Akte setzen (disp. 45 n. 10 11).

Die zuvorkommenden Gnaden für die Akte der Hoffnung und der Reue entstehen in folgender Weise.

Betrachtet der Mensch mit dem von dem übernatürlichen Glaubenslicht schon erleuchteten Verstand die ewige Seligkeit, ihre Vollkommenheit und Vortrefflichkeit sowie die vielen andern herrlichen Werke und Wohltaten Gottes, die er den Menschen erwiesen hat, zu deren Zahl auch die Menschwerdung und das Leiden Christi gehören, wie auch die übrigen Mittel, die zur Erreichung des ewigen Lebens in so reicher Fülle dem Menschen gegeben werden, so entsteht naturgemäß in dem Willen nicht nur eine Hinneigung zu der Seligkeit, durch die

er sie mit der begehrlichen Liebe will, sondern auch die Regung der Zuversicht, durch die er angelockt wird, sie von Gott zu erhoffen mit dem Vertrauen, sie auch zu erlangen. Es hängt diese Regung insofern von dem freien Willen ab, als er den Verstand veranlassen kann, von der Betrachtung der Dinge, aus der sie hervorgeht, abzulassen oder Schwierigkeiten zu erwägen, durch die der Wille niedergedrückt und abgeschreckt wird. Aber wenn diese Hindernisse nicht da sind, so entsteht die Regung der Zuversicht in unfreier Weise in dem Willen. Entsteht diese Regung in natürlicher Weise, so greift Gott in übernatürlicher Weise ein, indem er sie durch seinen Einfluß wirkkräftiger und übernatürlich macht, damit sie so sei, wie es zum Heile erfordert wird. Auf diese Weise ermuntert er den Willen und lädt ihn gewissermaßen ein, den übernatürlichen Akt der Hoffnung zu vollziehen, durch den er die ewige Seligkeit und die Mittel, die zu ihrer Erlangung notwendig sind, von Gott erhofft. Die übernatürliche Anregung des Willens oder der übernatürliche Einfluß Gottes ist die zuvorkommende Gnade, durch die Gott den Willen zum Hoffen erweckt, wie es zum Heile notwendig ist.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß diese übernatürliche Anregung ein vitaler Akt des Menschen ist, nicht zwar seines freien Willens, sondern des Willens, insofern er Natur ist, obschon er in der angegebenen Weise auch von dem freien Willen abhängen kann. Mit Hilfe dieser Gnade erweckt dann der Wille, wenn er will, den ersten freien Akt der übernatürlichen Hoffnung, und auf diesen hin bringt Gott in dem Menschen den Habitus der Hoffnung hervor (disp. 45 n. 12).

Betrachtet der vom Glauben erleuchtete Verstand nach dem Entstehen der Hoffnung die Vollkommenheit Gottes in sich und seine Güte gegen uns sowie die großen und zahlreichen Wohltaten, die er uns erwiesen hat, so entsteht in dem Willen der Affekt der Liebe, der Freundschaft gegen Gott, durch den der Wille angeregt wird, Gott zu lieben. Auch diese Regung hängt insofern von dem freien Willen ab, als der Mensch nicht an Gott denken oder seine Gedanken anderswohin lenken kann, entsteht aber sonst in natürlicher Weise als unfreier Akt. Wenn sie so entsteht, greift Gott mit seinem übernatürlichen Einfluß ein, verstärkt sie und macht sie übernatürlich, wie es zum Heile erfordert wird. Der Einfluß Gottes, durch den er auf diese Regung der Liebe einwirkt, ist die Gnadenhilfe der zuvorkommenden Gnade zur Liebe Gottes, die Regung selbst ist die zuvorkommende Gnade zur Liebe Gottes, wie sie zum Heile erfordert wird.

Kommt zu den Beweggründen, Gott zu lieben, die Betrachtung der Größe und der Menge der Sünden durch die wir Gott beleidigt haben, und der Undankbarkeit, die in ihr liegt, hinzu, so kann der Wille, durch die Gnade angeregt, wie einen Akt der übernatürlichen Liebe

Gottes, so auch einen Akt wahren Reueschmerzes über die Sünden erwecken, durch den er die Sünde wegen Gott, den er mit übernatürlicher Liebe liebt, bereut. Dieser Akt ist eine wahre contritio und die letzte Vorbereitung zum Empfang der heiligmachenden Gnade, die im gleichen Augenblick mit der contritio, aber der Natur nach später, eingegossen wird (disp. 45 n. 13).

Bedenkt jemand mit dem vom Glauben erleuchteten Verstand, daß er wegen seiner schweren Sünden das Recht auf die ewige Seligkeit verwirkt und das Feuer der Hölle, ihre ewigen Qualen und das äußerste Elend verdient hat, so entsteht natürlicherweise in dem Willen der Affekt der Furcht Gottes, der die Sünde derart haßt und bestraft. Indem Gott mit seinem übernatürlichen Einfluß in diese so entstehende Regung eingreift und sie übernatürlich macht, entsteht in dem Willen der Affekt der knechtlichen Furcht Gottes. Mit Hilfe dieser Furcht kann der Wille eine übernatürliche Reue über die Sünde aus dem Beweggrund der Furcht vor der Hölle erwecken. Diese Reue ist bloß eine attritio oder unvollkommene Reue, die aber mit dem Sakrament hinreicht, damit man die Rechtfertigung erlange (disp. 45 n. 14).

Was von der zuvorkommenden Gnade zu den Akten, die zur Rechtfertigung hinführen, gesagt ist, gilt auch von den Erleuchtungen und Gnadenhilfen, die den Gerechtfertigten zuteil werden, damit sie im Guten beharren und fortschreiten und den Versuchungen nicht erliegen.

Alle diese Gnaden hängen einigermaßen von dem freien Willen des Menschen und von den Dienern der Kirche ab. Der Mensch kann nämlich freiwillig Predigten hören, die Heilige Schrift lesen, das Gebet und die Betrachtung geistlicher Dinge üben, das Bußsakrament nach der Vorschrift der Kirche einmal im Jahre oder nach löblichem Brauch auch öfters empfangen. Aus all dem pflegen fromme und übernatürliche Gedanken zu entstehen, die dadurch übernatürlich werden, daß der Glaubenshabitus mit ihnen mitwirkt oder Gott durch seine Erleuchtung und Hilfe auf sie einwirkt. Während durch ähnliche Gedanken der Wille angeregt wird, greift Gott in diese Anregungen ein und macht sie zu übernatürlichen Gnaden des Willens.

Obschon Gott diese Gnaden nicht wegen der Beteiligung des Menschen gibt, sondern sie mit völliger Freiheit austeilt, so pflegt er sie eben doch für gewöhnlich nicht zu geben, wenn die Mitwirkung des Menschen fehlt (disp. 9 n. 7).

Mit Hilfe dieser so entstandenen Gnaden kann der Mensch alle die zum Heile nötigen Akte setzen, die alle, soweit sie verdienstlich sein sollen, auch frei sein müssen.

Die zuvorkommenden Gnaden sind zwar nach Molina vitale Akte des Menschen und üben auch als solche ihren Einfluß auf die Entschei-

dung des Willens aus, aber Gnaden sind sie nur durch den Einfluß Gottes, ohne den sie nicht übernatürlich sein würden. Dieser Einfluß Gottes ist aber anderer Art als seine allgemeine Mitwirkung mit den natürlichen Handlungen der Geschöpfe. Von diesem unterscheidet sich die Gnade in zweifacher Hinsicht. Die allgemeine Mitwirkung, der concursus Dei generalis, ist keine Einwirkung Gottes auf die Vermögen des Menschen, sondern zugleich mit diesen auf ihre Akte. Die zuvorkommende Gnade hingegen wirkt auf die Vermögen des Verstandes und Willens. Durch diese Einwirkung macht Gott sie fähig, zugleich mit dem Prinzip der übernatürlichen Akte, das sie empfangen haben, weitere übernatürliche Akte zu setzen. Der zweite Unterschied zwischen dem concursus generalis und der zuvorkommenden Gnade, der sich aus dem ersten ergibt, besteht darin, daß der concursus generalis weder der Zeit noch der Natur nach dem Einfluß des freien Willens vorausgeht, sondern gleichzeitig mit ihm den Akt des Willens hervorbringt, wogegen die zuvorkommende Gnade wenigstens der Natur nach dem Einfluß des freien Willens vorausgeht; damit hängt zusammen, daß ihre Wirkung vereitelt werden kann, wenn der Wille nicht mit ihr zusammen den Akt setzen will, zu dem er durch sie befähigt und angeregt wird (disp. 41 n. 2).

Wird aber die zuvorkommende Gnade durch die Mitwirkung des Willens zur mitwirkenden, aus der gratia praeveniens zu der gratia cooperans oder adiuvans, so sind deren Einfluß sowie der Einfluß des Willens und der Einfluß des concursus generalis durchaus gleichzeitig (disp. 41 n. 2).

In denen, die schon die Habitus der theologischen Tugenden haben, haben diese Habitus sowohl den Charakter der zuvorkommenden als auch der mitwirkenden Gnade (disp. 41 n. 7; App. n. 56).

Aus dem Gesagten ergibt sich schon zum Teil, welches nach Molina die Wirkungsweise der Gnade ist, die wir aber noch genauer zu betrachten haben.

Wie immer diese Wirkungsweise zu erklären ist, sie muß so erklärt werden, daß die Freiheit des menschlichen Willens dadurch nicht beeinträchtigt wird. Die Freiheit des Willens auch der Gnade gegenüber folgt aus dem, was das Konzil von Trient in der sess. 6 can. 4, wie auch im cap. 5 und 14 und can. 5 und 7 der gleichen Sitzung lehrt. Darüber kann unter Katholiken keine Meinungsverschiedenheit sein. Das gleiche folgt aus der Heiligen Schrift, die die Sünder zum Glauben und zur Buße einlädt und die, die nicht folgen, tadelt und zurechtweist. So Zach 1, 3; Joel 2, 12; Ez 18, 31; Ps 94, 8; Mt 11, 28 29; Prov 1, 24—26. Die Freiheit des Handelns gegenüber der Gnade ermöglicht es dem Menschen, nach Erlangung der Gnade der Rechtferti-

gung mit Hilfe der übernatürlichen Habitus und anderer Gnadenhilfen verdienstliche Werke zu verrichten, durch die die Gnade und die Glorie vermehrt werden. Nicht minder kann der Mensch kraft dieser Freiheit entweder mit Hilfe der Gnade in dem Gnadenstand beharren oder ihn durch eine schwere Sünde verlieren. Auch das folgt aus dem Trid. sess. 6 cap. 10 bis zum Schluß und ließe sich durch viele Schriftzeugnisse beweisen. Auch die can. 5 6 20 22 23 26 32 der sess. 6 des Tridentinums sprechen dafür (disp. 15 n. 14).

Weil der Wille gegenüber der Gnade frei bleibt, so kann diese keinen solchen Einfluß auf ihn ausüben, daß er dadurch schon vor seiner freien Entscheidung zu einer bestimmten Handlung bestimmt wird.

Deshalb hat Molina die gratia ex se efficax immer abgelehnt. Da man sich darunter verschiedenes vorstellen kann, so haben wir zunächst darzulegen, in welchem Sinne Molina sie versteht.

Nach Molina lehren die Verteidiger der gratia ex se efficax folgendes (disp. 40 n. 14 ff.)[4]. Zur Rechtfertigung des Sünders ist eine doppelte Gnade nötig, die gratia praeveniens und die gratia coadiuvans. Die Wirkung der gratia praeveniens kann von dem Willen vereitelt werden, und von ihr allein gelten die Definitionen des Konzils von Trient, daß der Mensch der Gnade gegenüber frei bleibt. Die gratia coadiuvans hingegen ist ex se efficax und nicht erst durch die Zustimmung des Willens. Sie wirkt vielmehr derart auf den Willen ein, daß es unmöglich ist, daß dieser nicht die Akte vollzieht, zu denen er durch die gratia ex se efficax bewegt wird. Ebenso hängt die Intensität der übernatürlichen Akte nur von dem Einfluß dieser Gnade ab. Wie es nicht möglich ist, daß der Wille den Akt nicht setze, zu dem er durch diese Gnade bewegt wird, ebenso unmöglich ist es, daß er ohne eine solche Gnade einen übernatürlichen Akt vollziehe; auch dann ist dies unmöglich, wenn er durch die gratia praeveniens zu einem solchen Akte bewegt wird (disp. 40 n. 17).

Als Gründe der Verteidiger dieser Ansicht führt Molina folgende an (disp. 40 n. 15 s.). Nur bei der Annahme einer solchen gratia ex se efficax sei es wahr, was Paulus 1 Kor 4, 7 sagt: „Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti?" Denn wenn es von der Zustimmung dessen, der gerechtfertigt wird, abhängt, ob die Gnade, die ihm gegeben wird, wirksam ist oder nicht, so gibt es in der Rechtfertigung etwas von dem freien Willen Abhängendes, durch das der, der gerechtfertigt wird, sich von dem, der nicht gerechtfertigt wird, unterscheidet, nämlich jene Zustimmung und Mitwirkung unseres Willens. Das wird nur vermieden, wenn die Gnade so aus sich wirksam ist, daß der Wille

[4] Vgl. auch disp. 53 m. 1 n. 2; q. 23 art 4 et 5 m. 6 n. 6 ss. 11 ss.

ohne sie sich nicht entscheiden, unter ihrer Einwirkung aber sich nicht nicht entscheiden kann. Im andern Falle könnte von zweien, die unter gleichen Umständen die gleiche Gnade bekommen, der eine sich bekehren, der andere nicht, so daß die Bekehrung des einen von der Entscheidung seines Willens, nicht aber von der Gnade abhängen würde. Ebenso würde folgen, daß der Anfang unseres Heiles von uns und nicht von Gott sei, wenigstens in bezug auf jenen Einfluß des Willens, durch den die Gnade wirksam wird (disp. 40 n. 15 s).

Molina läßt die Berufung auf 1 Kor 4, 7 (Quis te discernit etc.) und Eph 2, 10 (ipsius factura sumus etc.) nicht gelten. Auch wenn von zweien, die die gleiche Gnade empfangen, der eine zustimmt, der andere nicht, so ist es nicht der, der zustimmt, allein, der sich von dem andern unterscheidet. Der Akt, durch den er der Gnade zustimmt, ist eben der Akt, zu dessen Vollziehung ihm die Gnade gegeben wird und in dem es nichts gibt, das dem Menschen allein zukäme. Es ist nicht nötig, daß diesem Akte ein anderer vorausgehe, durch den sich der Wille zur Setzung des Aktes entscheidet. Unsere Zustimmung zu der Gnade ist nichts anderes als die übernatürliche Handlung, zu der die Gnade anregt und die zugleich von Gott und von uns vollzogen wird (disp. 40 n. 12). Aber unsere Zustimmung ist sie nicht, insofern sie von Gott, sondern insofern sie von uns gesetzt wird. Wenn zwei das gleiche Schiff ziehen, so ist dessen Bewegung ganz von dem einen und ganz von dem andern; aber sie ist der Einfluß des einen oder des andern, insofern sie gerade von ihm ist. Wenn also die übernatürliche Handlung betrachtet wird, insofern sie unsere Zustimmung und unsere Mitwirkung ist oder von uns abhängt, so gibt es zwar deswegen nichts, das allein von uns und nicht auch von Gott wäre, aber daß die Handlung überhaupt gesetzt wird, hängt in der Weise von uns ab, daß wir es sind, die darüber entscheiden. Auf den Einwand der Gegner, daß es dann also doch etwas gebe, nämlich diese Entscheidung, die bloß von uns und nicht von Gott oder in erster Linie von ihm abhängt, erwidert Molina, wenn man unter dem Etwas eine Handlung oder eine Realität verstehe, so ist zu leugnen, daß es so etwas gibt. Die Entscheidung des freien Willens, durch die er der Gnade zustimmt, ist nichts anderes als die übernatürliche Handlung, die er mit Hilfe dieser Gnade vollzieht. Diese Handlung ist aber ihrem ganzen Sein nach (totalitate effectus) auch von Gott abhängig. Da die Entscheidung des freien Willens nichts ist, das real davon verschieden wäre, so kann man also auch nicht sagen, es gebe etwas, das bloß von dem Menschen und nicht auch von Gott abhängig wäre, auch wenn die Entscheidung des Willens von ihm allein ist. Die Entscheidung des freien Willens, insofern sie eben seine Entscheidung ist, ist bloß seine Entscheidung und nicht die Entscheidung Gottes, aber der Akt, durch den sich der Mensch entscheidet, ist

auch von Gott. Wäre jede Entscheidung als Entscheidung von Gott, so wäre Gott auch der Urheber der sündhaften Handlungen des Menschen (q. 23 art. 4 et 5 disp. 1 m. 6 n. 14 18). Aber trotzdem ist auch die Entscheidung des Willens in verschiedener Weise auf Gott zurückzuführen. Zunächst ist es Gott, der uns den freien Willen gegeben hat, durch den wir uns mit Freiheit für oder gegen eine Handlung entscheiden können. Sodann ist unsere Entscheidung auf Gott zurückzuführen, insofern er uns durch die zuvorkommende Gnade dazu anregt und uns so auf alle Fälle die Entscheidung leichter macht. Ohne jeden Einfluß Gottes wäre die Handlung, durch die wir uns entscheiden, und damit auch unsere Entscheidung überhaupt nicht da. Immer aber hängt es von unserem freien Willen ab, ob eine freie Handlung vollzogen wird oder nicht. Es ist klar, daß sich der Mensch durch seinen Willen, der ein natürliches Vermögen des Menschen ist, entscheidet. Wenn aber diese Entscheidung des Willens so verstanden wird, daß sie ohne die Gnadenhilfe Gottes, die durch die zuvorkommende Gnade gegeben wird, zustande komme, so ist das eine gänzlich verkehrte Auffassung. Da es sich um die Zustimmung zu einer Gnade handelt, so geht auf alle Fälle die Gnade und damit auch ihr Einfluß auf den Willen der Zustimmung des Willens voraus, und wenn der Wille der Gnade zustimmt, so wirkt die Gnade, nunmehr als gratia cooperans, auch zu der Vollziehung dieser Entscheidung mit.

Es ist deshalb auch hauptsächlich Gott und nicht der Mensch, der den Gerechtfertigten von dem nicht Gerechtfertigten unterscheidet, aber so, daß der Wille dessen, der gerechtfertigt wird, dabei mitwirkt. Der Mensch, der gerechtfertigt wird, hat also nichts, das er nicht von Gott empfangen hätte und dessen er sich rühmen könnte, als wenn er es nicht empfangen hätte. Trotzdem stimmt er der Gnade in der Weise zu, daß er ihr auch nicht zustimmen oder sie, wie das Tridentinum sagt, wegwerfen oder von ihr abweichen könnte (disp. 40 n. 26; q. 23 art. 4 et 5 disp. 1 m. 6 n. 14 18).

Der Hauptgrund Molinas gegen die gratia ex se efficax ist die durch das Konzil von Trient definierte Freiheit des Willens. Das Konzil lehrt, die Wirksamkeit der Gnade, die den Erwachsenen zu den Akten des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und der Reue als zu ihrer Vorbereitung auf die Rechtfertigung gegeben werde, hänge von der freien Zustimmung derer ab, die gerechtfertigt werden sollen. Deren Bekehrung ist nicht nur spontan, sondern im eigentlichen Sinne frei, in dem Sinne, daß sie nach Maßgabe ihrer Freiheit in dem gleichen Augenblick, in dem sie sich durch Glaube, Hoffnung, Reue und Liebe zu Gott bekehren, sich auch nicht bekehren könnten. Molina macht darauf aufmerksam, daß das Konzil mit der genannten Definition die Irrlehre

Luthers und seiner Anhänger, daß die Freiheit des Willens nur ein Titel ohne Inhalt sei, verurteilen und zugleich darlegen wollte, welche Freiheit wir in bezug auf die Rechtfertigung haben. Dafür wäre aber diese Definition ganz unzureichend, wenn sie sich nach Ansicht der Gegner nur auf die zuvorkommende und für die Rechtfertigung nicht hinreichende Gnade bezöge und außer dieser Gnade noch eine andere Gnade erfordert würde, ohne die die Bekehrung nicht möglich wäre und bei deren Vorhandensein es nicht in der Macht unseres Willens läge, daß wir uns nicht bekehren. Dann wäre immer noch unsere Freiheit nur ein Titel ohne Inhalt, da es dann nicht von unserem Willen, sondern von der durch sich selbst wirksamen Gnade abhinge, ob wir uns bekehren oder nicht bekehren. Auch ist zu beachten, daß das Konzil, nachdem es im can. 3 definiert hat, daß wir ohne die zuvorkommende Inspiration und Hilfe des Heiligen Geistes die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Reue und Liebe nicht erwecken können, wie es zum Heile erfordert wird, in dem gleich folgenden can. 4 gegen die Lutheraner die Freiheit des Willens definiert, die wir zur Vollziehung jener Akte haben, obschon sie von der Erleuchtung und Hilfe des Heiligen Geistes abhängen. Deshalb muß gesagt werden, daß in dieser Entscheidung von der Freiheit die Rede ist, die wir in bezug auf die zur Rechtfertigung nötigen Akte haben und nicht in bezug auf etwas, das ihnen vorausgeht und nicht hinreicht, um sie setzen zu können (disp. 40 n. 17).

Nach der Ansicht der Verteidiger des auxilium ex se efficax kann sich der Mensch ohne dieses auxilium nicht bekehren. Es hängt aber nicht von dem Menschen ab, ob er dieses auxilium empfängt oder nicht empfängt. Mit dem auxilium kann er sich nicht nicht bekehren. Der Mensch ist also in seiner Bekehrung durchaus nicht frei (disp. 40 n. 23—25).

Wenn die Gegner sagen, der Sünder könne sich bloß in sensu composito nicht bekehren, wohl aber in sensu diviso, und das genüge, damit man sagen könne, er bekehre sich frei, so heißt das nach Molina, er könne sich nicht bekehren, wenn ihm das auxilium efficax nicht gegeben wird. Dann aber ist es ihm unmöglich, sich zu bekehren. Das wäre also keine Freiheit im Sünder, sondern eine Freiheit in Gott, der das auxilium efficax geben oder nicht geben kann (disp. 40 n. 24).

Die Unterscheidung des sensus compositus und divisus kann nur dann erklären, daß die Freiheit des Willens gewahrt bleibt, wenn es von dem freien Willen abhängt, ob der sensus compositus vorliegt oder nicht vorliegt. Wenn z. B. Gott voraussieht, daß Petrus in einem gegebenen Moment den Herrn verleugnen wird, so ist es in sensu composito, d. h. unter der Voraussetzung dieser Voraussicht, unmöglich, daß Petrus den Herrn nicht verleugne, weil die Voraussicht des Aktes

des Petrus dessen Akt als vollzogen voraussetzt. Trotzdem behält Petrus, solange er den Herrn nicht verleugnet, die Möglichkeit, ihn nicht zu verleugnen. Diese Möglichkeit wird auch nicht von außen her aufgehoben, sondern nur dadurch, daß Petrus den Herrn verleugnet. Aber auch dann noch, wenn er den Herrn verleugnet, tut er es so, daß er ihn auch nicht verleugnen könnte. Gott aber sieht das voraus, was Petrus wirklich tun wird. Nicht deswegen wird Petrus sündigen, weil Gott seine Sünde voraussieht, sondern Gott sieht sie voraus, weil Petrus tatsächlich sündigen wird. Daß Petrus bei der Voraussicht Gottes, daß er sündigen wird, nicht nicht sündigen kann, kommt bloß daher, daß er wirklich sündigen wird und dann nicht zu gleicher Zeit nicht sündigen kann. Er brauchte aber nicht zu sündigen. Sündigt er aber, und zwar frei, so sieht Gott diese Sünde voraus, und so ist es dann auch wegen der Voraussicht Gottes, d. h. wegen der vorausgesehenen Sünde des Petrus, unmöglich, daß Petrus nicht sündigt, aber nur deswegen, weil Petrus, wenn er sündigt, zu gleicher Zeit nicht sündigen kann.

Eine andere Schwierigkeit gegen das auxilium ex se efficax ergibt sich aus der gratia sufficiens, sed inefficax. Wenn dieses auxilium wirklich seinen Namen verdient, also hinreicht, daß der Mensch ohne eine andere Gnadenhilfe und göttliche Anregung dem Rufe Gottes folge, zu seinem Heile mitwirke und in der Gnade beharre, so kann er es ohne eine andere Gnade zu einem auxilium efficax machen. Kann er das nicht, so wird das auxilium zu Unrecht sufficiens genannt. Auch könnte es dann dem Menschen in keiner Weise zur Schuld angerechnet werden, wenn er einem solchen auxilium nicht zustimmt, da er das ja ohne ein anderes auxilium, das auxilium ex se efficax, nicht zu tun vermag (q. 23 art. 4 et 5 disp. 1 m. 6 n. 8).

Die Erklärung der Gnadenwirksamkeit, die Molina der Theorie der gratia ex se efficax entgegenstellt, ist diese. Die Einwirkung der zuvorkommenden Gnade auf den Willen besteht zunächst darin, daß sie ihn zum Handeln anregt, anlockt, einlädt oder wie man sonst die moralische Wirksamkeit nennen will, die auch die natürlich guten und schlechten Gedanken und die Regungen des Willens auf den Willen ausüben. Diesen Regungen gegenüber bleibt der Wille, solange der Gebrauch der Vernunft nicht gestört ist, frei. Er kann ihnen nachgeben, er kann ihnen aber auch widerstehen. Gibt er den guten Anregungen nach, so entfaltet die zuvorkommende Gnade — nunmehr als gratia cooperans, concomitans oder coadiuvans — eine neue, von der vorhergehenden real verschiedene Wirksamkeit. Sie wirkt aber nicht wiederum auf den Willen ein, sondern bringt gleichzeitig mit dem Willen den Akt des Willens hervor. Durch diese Mitwirkung wird die

zuvorkommende Gnade zur mitwirkenden. Der Akt, den der Wille auf die Anregung der zuvorkommenden Gnade hin vollzieht, wird nun nicht bloß von dem Willen vollzogen, sondern auch von der Gnade oder von Gott, der durch die Gnade als sein Werkzeug zugleich mit dem Willen dessen Akt hervorbringt. Diese neue Wirksamkeit der Gnade ist von der zuvorkommenden Gnade real verschieden, ist anderer Art und dient auch einem andern Zweck. Die zuvorkommende Gnade geht, wie ihr Name besagt, dem freien Willensentschluß voraus, die mitwirkende ist mit ihm gleichzeitig. Jene wirkt auf das Vermögen des Willens ein, diese auf den Akt des Willens. Jener gegenüber bleibt der Mensch frei, auf sie einzugehen oder sie abzulehnen; dieser gegenüber von einer Freiheit zu reden hat keinen Sinn, da der Akt, der durch ihre Mitwirkung gesetzt wird, nicht zugleich nicht gesetzt werden kann. Aber wenn auch die zuvorkommende Gnade den Willen nicht so zum Handeln bestimmt, daß er diesem Handeln nicht ausweichen kann, so handelt er doch, wenn er der Anregung der Gnade nachgibt, unter dem Einfluß der Gnade. Dieser Einfluß kann unter Umständen so notwendig sein, daß sich der Mensch ohne ihn nicht zum Handeln entschließen würde. Gott kann auch dadurch, daß er die Gnade vermehrt oder eine andere gibt, bewirken, daß der Mensch etwas will, was er mit einer andern Gnade nicht wollen würde, obschon er es könnte. Und so kann eine bestimmte Gnadenhilfe Gottes im Vergleich zum Willen, wie er in einer bestimmten Lage ist, wirksam sein, eine andere nicht, insofern die eine den Willen zur Zustimmung bewegt, die andere aber nicht. Aber solange der Wille mit Freiheit handeln kann, kann er jede Gnadenhilfe dadurch unwirksam machen, daß er sie ablehnt und nicht auf ihre Anregung eingeht, und ebenso kann er eine Gnade dadurch zu einer wirksamen machen, daß er ihr zustimmt und mit ihr mitwirkt (q. 23 art. 4 5 disp. 1 m. 6 n. 10).

Wenn Molina sagt, der Wille mache die Gnade zu einer wirksamen, so heißt das nicht, der Wille teile der Gnade irgendeine Wirkkraft mit, durch die sie auf den Willen einwirken kann. Was man unter einer wirksamen Gnade verstehen soll, ist offenbar zunächst eine Sache der Definition. Molina versteht unter einer wirksamen Gnade die, die tatsächlich den Willensakt, zu dem sie gegeben wird, herbeiführt. Tut sie das nicht, so ist sie unwirksam. Aber auch die Gnade, die tatsächlich unwirksam bleibt, hätte wirksam werden können, wenn der Wille es gewollt hätte, und die wirksame Gnade hätte unwirksam bleiben können, wenn der Wille auf ihre Anregung nicht eingegangen wäre. Es können sowohl die wirksame als auch die unwirksame Gnade hinreichende Gnaden sein, d. h. genügen, um den Willen zum Handeln zu bewegen und mit dem Willen einen übernatürlichen Akt zu setzen. Und jede hinreichende Gnade kann entweder wirksam werden oder

unwirksam bleiben. Der gratia efficax steht also nicht die gratia sufficiens gegenüber, sondern die gratia inefficax und der gratia sufficiens entspricht nicht die gratia efficax, sondern sie ist einzuteilen in die gratia sufficiens et efficax und in die gratia sufficiens et inefficax.

Wenn auch die Entscheidung des Willens der Gnade keinerlei Wirkkraft verleiht, so ist sie doch absolut notwendig, damit die Gnade die ihr eigentümliche Wirksamkeit ausüben kann. Die freie Entscheidung des Willens ist also für die Wirksamkeit der Gnade eine zwar notwendige Bedingung, aber immerhin nur eine Bedingung (App. n. 57; q. 23 art. 4 5 disp. 1 m. 6 n. 17; disp. 40 n. 12).

Die Wirksamkeit der Beistandsgnade denkt sich Molina nach Analogie der Wirksamkeit der übernatürlichen Tugendhabitus. Es wurde schon gesagt, daß auch die übernatürlichen Habitus des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe nach Molina nicht ausschließlich Wirkprinzipien sind, durch die die ihnen entsprechenden Akte übernatürlich werden, sondern daß ihnen nach der Art der natürlichen Habitus auch eine anregende Wirksamkeit zukommt, indem sie ihre Vermögen zu den entsprechenden Akten disponieren. Insofern gehören auch diese Habitus unter die zuvorkommenden Gnaden. Sie stimmen auch insofern mit diesen Gnaden überein, als auch sie nur wirksam werden, wenn die Vermögen, deren Habitus sie sind, in Tätigkeit treten.

Die zuvorkommende Gnade regt nicht bloß zum Handeln an, sondern macht auch als gratia concomitans den Akt des Willens übernatürlich. In dieser Weise könnten auch die Akte des Sünders, der der übernatürlichen Habitus noch entbehrt, übernatürlich werden. Die Ansicht derer, die glauben, sie würden übernatürlich durch den Einfluß der Habitus, die auf die Akte hin verliehen werden, lehnt Molina als unmöglich ab. Dagegen gibt es nach ihm noch eine dritte Möglichkeit, wie ein Akt übernatürlich werden kann, indem Gott unmittelbar durch seine Mitwirkung ihn übernatürlich macht. Weil aber Gott das, was die geschaffenen Ursachen vollbringen können, nicht durch sich selbst zu tun pflegt, so ist der gewöhnliche Weg, auf dem die Akte des Menschen übernatürlich werden, die Mitwirkung der Habitus oder der gratia concomitans. Aber auch in diesen Fällen ist eine Mitwirkung Gottes erfordert, wie sie zu allen Handlungen der Geschöpfe nötig ist. Diese Mitwirkung ist aber verschieden von der, durch die ein Akt übernatürlich werden kann. Ein übernatürlicher Akt kommt also nach Molina durch das Zusammenwirken dreier Ursachen zustande. Von dem Menschen hat er, daß er überhaupt gesetzt wird, frei und ein Akt dieser bestimmten Art, z. B. ein Akt der Reue, ist. Von Gott hängt er ab durch seine allgemeine Mitwirkung und außerdem als übernatürlicher Akt entweder unmittelbar durch eine übernatürliche Mitwirkung Gottes oder mittelbar durch die zuvorkommende und mitwir-

kende Gnade oder durch einen übernatürlichen Habitus. Wem es scheint, daß Molina die Gnade und die Habitus wie auch den Willen etwas zu sehr hypostasiert, kann auch sagen, daß der Mensch mit seinen durch die Gnade oder die Habitus in die übernatürliche Ordnung erhobenen Fähigkeiten die übernatürlichen Akte hervorbringt. Sieht jemand die Art und Weise, wie nach Molina die Akte des Sünders durch die zuvorkommende und mitwirkende Gnade übernatürlich werden, als unwahrscheinlich an, so kann er sich ohne wesentliche Änderung des Systems Molinas die Sache auch anders zurechtlegen. Es wurde schon gesagt, daß Molina sich die Wirkungsweise der Habitus in ähnlicher Weise vorstellt wie die der zuvorkommenden und mitwirkenden Gnade. Man kann also annehmen, daß die Akte des Sünders dadurch übernatürlich werden, daß Verstand und Wille durch eine vorübergehende Modifikation zu übernatürlichen Akten befähigt werden. Der Unterschied einer solchen Modifikation von den Habitus wäre der, daß diese bleibende Qualitäten, jene aber nur vorübergehende sind, die nach Setzung der Akte wieder verschwinden, wenn sie nicht in die bleibenden Qualitäten oder Habitus übergehen.

Es kann nicht überraschen, daß die Art und Weise, wie Molina die Wirksamkeit der Gnade erklärt hatte, bei den Anhängern der gratia ex se efficax auf starken Widerspruch stieß. Sie haben es an Angriffen auf die Lehre Molinas nicht fehlen lassen. Aber Molina hat deswegen seine Ansicht nicht zu ändern brauchen. Die Kontroverse heftete sich zum großen Teil an die Frage, ob von zweien, die unter den gleichen Umständen die gleiche Gnade empfangen, der eine ihr zustimmen, der andere sie ablehnen könne. Natürlich mußten die Anhänger der gratia ex se efficax die Frage verneinen. Molina dagegen, der das Tridentinum auf seiner Seite wußte, bejahte sie. Die Gnade aber, die als gleich vorausgesetzt wird, ist die zuvorkommende Gnade, nicht die mitwirkende. Nach dem Tridentinum kann der Mensch der Gnade, die ihm gegeben wird, zustimmen oder auch nicht zustimmen. Bekommen also zwei die gleiche Gnade, so kann jeder der ihm verliehenen Gnade zustimmen oder sie ablehnen (dissentire, abicere). Der Umstand aber, daß einer der beiden der Gnade zustimmt, kann offenbar kein Grund sein, daß nun auch der andere die Möglichkeit verliert, der Gnade nicht zuzustimmen. Stimmt der zweite der Gnade nicht zu, so hatte er ohne Zweifel keine gratia ex se efficax. Und da der erste, der der Gnade zustimmt, nach der Voraussetzung die gleiche Gnade hatte, so hatte auch er keine gratia ex se efficax. Vielmehr wurde die Gnade, die er empfangen hatte, dadurch efficax, daß er ihr zustimmte, wogegen der andere die ihm verliehene Gnade dadurch unwirksam machte, daß er ihr nicht zustimmte, obschon an seiner Gnade nichts fehlte, daß er ihr hätte zustimmen können.

Die Kontroverse im einzelnen darzustellen, würde hier zu weit führen. Wir geben deswegen nur noch die hauptsächlichsten Stellen an, an denen Molina die Frage behandelt: q. 14 art. 13 disp. 12; disp. 40 n. 27; q. 23 art. 4 et 5 disp. 1 m. 10 n. 16; m. 12 n. 15; disp. 4 n. 12; App. n. 57—60; Resp. ad Zumel n. 5; Ep. ad Ignotum n. 2. Eine Stelle sei aber wörtlich zitiert. Es handelt sich um die disp. 40. Diese Disputatio findet sich auch schon in der ersten Auflage der „Concordia", wo sie die disp. 38 ist. Sie ist aber erst nach der Vollendung der ganzen „Concordia" hinzugefügt (vgl. disp. 40 n. 1). In dieser Disputatio heißt es n. 27: „Quare, si in summo rigore sit loquendum, quando in duobus adultis dantur aequalia auxilia gratiae praevenientis, neque absolute est affirmandum cum aequalibus auxiliis unum illorum converti et alterum non converti, nisi addatur et dicatur: gratiae praevenientis; etenim quando unus illorum pro sua libertate convertitur, iam auxilium gratiae praevenientis ipsi collatum habet in eo novum influxum gratiae cooperantis cum ipsius arbitrio quem non habet in alio; neque item affirmandum est existentibus in duobus adultis aequalibus auxiliis gratiae praevenientis unum eorum pro *sola* sua libertate converti et alterum non, quoniam, licet conversio illa a libertate pendeat fiatque ab arbitrio pro sua libertate, non tamen fit pro *sola* sua libertate, sed cooperante simul auxilio gratiae praevenientis per influxum a quo sortitur rationem gratiae cooperantis, quamvis, cum hic praesto sit gratiamque praevenientem dependenter a cooperatione arbitrii comitetur, solum exigatur cooperatio libera arbitrii nostri."

Die theologische Auseinandersetzung zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp nach dem Zeugnis der frühen Quästionen- und Glossenliteratur

Von Ludwig Hödl, München

Die historische Forschung hat auctoritas und ratio als treibende Kräfte der scholastischen Methode erkannt. Die Lehre der Väter *und* deren Verständnis durch die Theologen bestimmen den tiefverborgenen Gang der scholastischen Theologie. Der Sinngehalt der überlieferten Lehre erschließt sich aber nur dem fragenden und forschenden Geist. Die ratio drängt zur quaestio. Diese gehört zum Wesen der scholastischen Methode. In der Gemeinschaft von Schülern und Lehrern hat

die quaestio die Gestalt der disputatio, der Auseinandersetzung, welche die Fronten klärt und die Fundamente der einzelnen Schulen legt. Es bleibt das hohe Ziel der theologischen Literaturgeschichte, den Gang der ratio über die quaestio und disputatio durch die einzelnen scholastischen Schulen zu verfolgen[1].

Das Thema unserer Studie nennt die Auseinandersetzung zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp und greift damit in eine ganz gewiß bedeutende Zeit der theologischen Literaturgeschichte ein. Petrus Lombardus hat in seinem Sentenzenwerk der Folgezeit das theologische Lehrbuch geschrieben, und die Folgezeit hat ihm dafür den Ehrentitel Magister Sententiarum gegeben: Meister der Ordnung und Zusammenstellung der Väter- und Theologenmeinungen. Dieses Schulbuch ist aber nicht am Schreibtisch entstanden, es kommt aus dem Hörsal. Der Magister Sententiarum ist auch Magister quaestionum. Diesen Ehrentitel darf die neue Zeit dem Lombarden geben. Damit wird das wissenschaftliche Bild dieses großen Schulmeisters vollendend ergänzt.

Die theologische Fragestellung und Auseinandersetzung des Magisters bestimmt ein anderer zeitgenössischer Theologe, über dessen Leben und Werk wir ungleich weniger wissen, Odo von Ourscamp.

Odo stammt aus der Diözese Soissons und führt darum mitunter auch den Namen Odo Suessionensis. Über seine Pariser Lern- und Lehrjahre wissen wir wenig. Moderne Biographen nennen Anselm von Laon, Peter Abaelard und Petrus Lombardus seine Lehrer (vgl. Enciclopedia Cattolica IX, 67; Dizionario ecclesiastico II 1190). Allein schon die Zusammenstellung dieser Namen zeigt, daß hier der Begriff Lehrer in einem jeweils sehr verschiedenen Sinn genommen wird. Wir werden noch Gelegenheit haben, zu diesen Angaben kritisch Stellung zu nehmen. Gegen 1165 trat er zu Ourscamp (Diözese Noyen) in den Zisterzienserorden ein und stand von 1167 bis 1170 dem Kloster als Abt vor. Alexander III., vormals Magister Roland Bandinelli, ein Schüler Abaelards, ernannte Odo 1170 zum Bischof von Tusculum, als der er schon 1171 starb[2].

---

[1] Bahnbrechende Forschung und wegweisende Arbeit leistete unser Lehrer M. Grabmann in seinem Werk: Die Geschichte der scholastischen Methode, 1. Bd., Freiburg 1909, 2. Bd., Freiburg 1911. Die Literaturgeschichte der frühscholastischen Theologie schrieb A. M. Landgraf in der „Einführung in die Geschichte der theol. Literatur der Frühscholastik", Regensburg 1948.

[2] Zur Literatur über Odo von Ourscamp vgl. Histoire littéraire de la France, Bd. 19, Paris 1895, 228—232; Artikel von M. Daunou: Eudes de Châteauroux (Dem Schreiber des Artikels kam es vor allem darauf an, nachzuweisen, daß Odo von Ourscamp nicht mit Eudes de Châteauroux identisch ist); Peigné de Lacourt, Histoire de l'abbaye de Notre Dame d'Ourscamp, 140—142; B. Hauréau, Notices et extraits quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale, Bd. 24, Abt. 2 1876, 204/35; Joh. Bapt. Kardinal Pitra, Analecta novissima spicilegii Solesmensis II: Quaestiones Magistri Odonis Suessionensis, Paris—Tusculum 1888; DictThCath. tom 11, Paris 1931, 940—42. Über das theologische Werk Odos handeln ferner M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 2, Freiburg 1911, 25—27; A. M. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theol.

Unter den zahlreichen Briefen der Seherin von Bingen, der hl. Hildegard, nennen zwei Briefe als Adressaten Odo Suessionensis. Sie werfen ein interessantes Licht auf den Pariser Magister. Der gelehrte Historiker des vergangenen Jahrhunderts Johann Baptist Kardinal Pitra hat beide Schreiben in den ‚Analecta sacra' tom. VIII (Analecta s. Hildegardis opera) 534 und 539 mitgeteilt. Vom 1. Brief ist nur die einleitende captatio benevolentiae überliefert, mit der die Seherin Magister Odo anspricht: „Du aber, Mann, gleichst der Wolke die vorwärts und rückwärts zieht und in beiden Lagen stückweise leuchtend ist"[3]. Offensichtlich spielt die hl. Hildegard auf Ex 14. 19 an, wo vom Stellungswechsel der Gotteswolke beim Auszug Israels aus Ägypten berichtet wird. Die Anwendung auf Odo bleibt dunkel, dessen überragende Stellung aber die bildreiche Anrede anerkennt. Ausführlicher und deutlicher ist der 2. Brief (aus Cod. lat. Laurent. S. Crucis Plut. XXII 4, Florenz). In der einleitenden Verneigung hebt Hildegard das einflußreiche Lehramt des Magisters hervor. Im Hauptteil des Briefes wird die begeisterte Seherin zur theologischen Lehrmeisterin. Aus dem Streit um Gilberts Trinitätslehre ist ihr zu Ohren gekommen, daß „die Vaterschaft des höchsten Vaters und die Gottheit Gottes nicht Gott wären" (sondern daß das göttliche Wesen konstituierende Form der göttlichen Person ist). Sie belehrt den Magister über die Wahrheit, die sie nicht erforscht, sondern geschaut hat: „Die Vaterschaft und Gottheit sind Gott."[4] Hildegard schließt mit dem beschwörenden Anruf: „Gott will, daß du den rechten Weg gehest und ihm dich unterwerfest und daß du so ein lebendiger Stein des Ecksteines seiest!"[5]

Dieser Brief zeigt, daß das Lehramt des Magisters in die Zeit der harten Auseinandersetzung um Gilberts Trinitätslehre fällt. Diese Kontroverse kam auch nach der Verurteilung der Lehre Gilberts zu Reims 1148 nicht zur Ruhe. Die eingehende Belehrung und eindringliche Ermahnung zeigt ferner, daß Odo zum wenigsten für Gilberts Lehre Verständnis hatte. Der theologische Standort des Odo von Ourscamp, der durch den letzterwähnten Brief der hl. Hildegard beleuchtet wird, wird vollends erst klar und deutlich in der Gegenüberstellung zu Petrus Lombardus. Diese beiden Magister standen in einer regen Auseinandersetzung, welche die frühe Quästionenliteratur angeregt und die Glossenliteratur beeinflußt hat[6].

Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948, 116f. Unter den vielen Artikeln des Bamberger Weihbischofs, die Hinweise auf Odo enthalten, ist bes. zu erwähnen: Quelques collections de „Quaestiones" de la seconde moitié du XII[e] siècle: RechThAncMéd 6 (1934) 371/93, 7 (1935) 113/28. Ergänzungen dazu gab O. Lottin, BullThAncMed 7 (1935) 520.

[3] Pitra, Analecta sacra tom. VIII 534: „Tu autem, o homo, similis es nubi quae progreditur et regreditur et quae in hac utraque parte aliquantulum lucida est."

[4] Ebd. 540: „Audivi, quod paternitas summi patris et divinitas Dei non esset Deus. Et vidi et didici in verum lumen videndo et non per me in me requirendo, quod paternitas et divinitas Deus est." Vgl. dazu Scivias lib. III, visio 7, n. 7—9.

[5] Ebd. 540/41: „Nunc iterum audi, o homo, pauperculam formam in spiritu tibi dicentem: Deus vult, ut recta itinera facias, et ut illi subiectus sis, et ut etiam vivus lapis sis in lapide angulari. De ligno vitae non deleberis."

[6] A. M. Landgraf (Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik 116) zählt die Hss. der Quästionen der Schule des Odo auf. Anstatt Clm 964 (Zeile 19 v. o.) muß es Clm 2624 heißen.

I. Die Auseinandersetzung zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp nach dem Zeugnis der Quästionenliteratur

Unter dem Namen des Odo von Ourscamp und dessen Schule kennt die historische Forschung eine ganz beachtliche und stattliche Quästionenliteratur, die zum großen Teil nur handschriftlich erhalten ist. Der schon oben erwähnte gelehrte Kardinal Pitra hat 1888 die in Cod. Parisiensis 17990 überlieferten Fragen unter dem Titel ‚Quaestiones magistri Odonis Suessionensis' ediert[7]. Wengleich diese Edition den modernen kritischen Anforderungen nicht entspricht, so bietet sie doch die notwendigen Textgrundlagen für literarkritische und problemgeschichtliche Untersuchungen. Die mediävistische Forschung ist sich darin einig, daß diese Quästionenliteratur in ihrer Gesamtheit nicht dem Odo von Ourscamp und dessen Schule zuzuweisen ist, sondern „daß in diesen Sammlungen Eigentum der verschiedensten Lehrer vereinigt sein kann"[8]. Die Sichtung und Identifizierung der einzelnen Quästionen ist besonders dadurch erschwert, daß ein Großteil derselben nur handschriftlich überliefert ist. Die Forschung hat aber auch die edierten Quästionen ungebührlich vernachlässigt, denn zur Verfasserfrage dieser Quästionen läßt sich entschieden mehr sagen, als die theologische Literaturgeschichte bislang wußte. Wir sammeln und ordnen zunächst die ausdrücklichen Hinweise auf zeitgenössische Theologen (1) und klären dann deren gegenseitige Beziehungen (2).

1. In einigen Fragen (nach der Zählweise des Herausgebers nr. 301, 302, 303, 304 und 332) wird mehrfach magister Odo erwähnt. Da es sich um einen Kollegen des Lombarden handelt, wie wir im Folgenden zeigen werden, kann es nur Odo von Ourscamp sein. Neben dem Magister Odo werden noch namentlich angeführt: Anselm (von Laon), q. 326, Petrus Abaelard, q. 298, und Johannes von Tours, q. 326. Diese Namen verzeichnen wir nur der Vollständigkeit halber.

Sehr oft wird nun aber ein nicht näher bestimmter Magister angeführt, und wiederholt wird die Meinung des „magister noster" vermerkt. Zu Klärung dieser Anonyma darf nicht übersehen werden, daß wir es bei dieser Quästionensammlung mit einem Reportatum zu tun haben. Eine Wendung wie diese: „Et nos ergo, dicit magister, sequentes magistrum nostrum similiter dicimus" (q. 334), bestätigt diese Feststellung augenscheinlich. Der immer wieder erwähnte anonyme Magister ist darum in der Regel kein anderer als der Autor der entsprechenden Quästionen, wohl zu unterscheiden vom Reportator, der sein Schüler oder Hörer sein mag. Da der Name des Autor-Magisters un-

[7] Analecta novissima spicilegii Solesmensis alter continuatio II, Paris 1888.
[8] Landgraf, Einführung in die Geschichte der theol. Literatur, 116.

bekannt ist, kommt alles darauf an, wenigstens dessen schulische Herkunft zu klären. Ja für die Literaturgeschichte ist die Zuordnung eines Anonymus zu einer der bekannten Schulen mitunter wichtiger als die Aufdeckung des Namens. Einen wertvollen Fingerzeig in die geistige Heimat des Autor-Magisters geben die Stellen, in denen der „magister noster" angeführt wird. Um von Anfang an keinen Zweifel aufkommen zu lassen, das „noster" kann nicht auf den Reportator bezogen werden, da der „magister noster" nicht nur wissenschaftliche Assistenz leistet, sondern Gewährsmann und Quelle der vom Autor-Magister vorgelegten Meinung ist. Der „magister noster" kann nur der Lehrer des Autor-Magisters sein. Da in Frage 332 Magister Odo und der „magister noster" deutlich unterschieden werden, ja in ihren Meinungen gegenübergestellt werden, kann der „magister noster" nicht mit Odo von Ourscamp identisch sein[9]. Hauréau sah im „magister noster" den Lombarden und im Autor-Magister Odo von Ourscamp und machte diesen zum Schüler des Petrus Lombardus[10]. Diese Meinung hat in der Folgezeit, ja man kann sagen bis auf unsere Zeit, Schule gemacht. Kardinal Pitra, der gelehrte Herausgeber der Quästionen, wähnte ebenfalls im Autor der Quästionen Odo von Ourscamp. Darum lautet der Titel der Edition: Quaestiones Magistri Odonis Suessionensis.

Keinerlei Schwierigkeiten bereitet die Identifizierung des „magister noster". In den Quästionen 313 und 322 wird zum Namen noch das „scriptum in sententiis" erwähnt[11] und in Quästion 334 wird der Magister P[etrus] L[ombardus] ausdrücklich mit dem „magister noster" in eins gesetzt. In dieser Frage wird u. a. davon gehandelt, ob die vom Christen geforderte caritas gegenüber Freund und Feind Grade und Abstufungen zulasse. Manche Theologen halten dafür, daß nur der äußere Erweis der Liebe, nicht aber deren innere Bewegung Grade kennt. Petrus Lombardus stand nicht zu dieser These:

„Magister P(etrus) L(ombardus) non erat in hac sententia, sed sicut exterius ita interius volebat esse gradus. Unde enim dicebat ipse: est maior exhibitio exterior, nisi quia maior est dilectio interior. Quem magis diligimus, et plus conferimus. *Et nos ergo,* dicit magister, sequentes *magistrum nostrum* similiter dicimus . . ."[12]

2. Die gegenseitigen Beziehungen der erwähnten Magister, nämlich des Autor-Magisters zu Petrus Lombardus (a) und des Lombarden zu Odo von Ourscamp (b) sind aufschlußreich für den Autor der Quä-

[9] Pitra, Analecta novissima II 180: „Magister O[do] determinat illam conclusionem . . . Sed magister noster non determinat eam . . ."

[10] Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale XXIV, 2, p. 68 f.

[11] Q. 322, ed. Pitra 158: „Magister noster reliquit scriptum in Sententiis"; q. 326, ed. Pitra 166: „. . . in Sententiis plene distinctum invenitur."

[12] Ebd. 187.

stionen und für den Charakter der Quästionensammlung. Sie unterrichten ferner über die Kontroverse zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp.

a) Die beiden erwähnten Fragen 322 und 326 machen gewiß, daß der Autor-Magister das Sentenzenwerk des Lombarden kannte. Er spricht ja ausdrücklich davon, daß der „magister noster" ein „scriptum in Sententiis" hinterließ. Er begnügt sich aber an beiden Stellen mit einem Hinweis auf das Werk des Lombarden. Selbst in der letzterwähnten 334. Quästion, in der man auf Grund der Formulierung „unde enim dicebat" ein wörtliches Zitat erwarten möchte, folgt nur eine sinngetreue Wiedergabe der Ausführungen in den Sentenzen. In der 29. Distinktion des 3. Buches handelt der Lombarde überaus breit vom ordo caritatis und von der gegensätzlichen Forderung, daß alle Menschen mit gleicher Liebe zu lieben sind. Das Für und Wider dieser These getreulich abwägend, kommt Petrus schließlich doch zu der Überzeugung, daß „andere nicht ohne Grund sagen, im Erweis durch die Tat und in der Bewegung der Liebe sei eine unterschiedliche Ordnung gesetzt" [13]. Der Autor-Magister der Quästion 334 faßt die Erörterungen kurz zusammen: „Der größere Liebeserweis setzt die größere Liebesbewegung voraus [14]. An keiner Stelle überschreitet der Hinweis des Autors auf die Ausführungen seines Meisters die Schwelle der Textgleichheit. Diese Tatsache zeigt, daß auch die zur Identifizierung eines Textes geforderte Textgleichheit eine Überforderung sein kann. Wir werden später auf diese Feststellung zurückkommen.

Mit dieser Freiheit gegenüber dem Buchstaben des Lehrers verbindet der Schüler die freie Bindung an den Geist des Lehrers. Der Autor-Magister, d. h. also der Verfasser der unter dem Namen des Odo von Ourscamp bekannten Quästionen, ist ein treuer Schüler des Lombarden. Diese Behauptung fordert einen strengen Beweis. Dessen Textgrundlage entnehmen wir der 313. Quästion, die in der Druckausgabe den Titel ‚De angelis' trägt. Damit wird aber nur ein Teil der Themen angegeben; in der nämlichen Quästion wird ferner eine Frage aus der Tugendlehre erörtert [15].

Die Angelogie beschäftigt zuerst die Frage nach dem Verhältnis zwischen Name und Aufgabe der Engel. Der Magister Sententiarum, der im 2. Sentenzenbuch (dist. 2—11) viel über die Engel zu sagen weiß, klärt die aufgeworfene Frage in der 9. Distinktion [16]. Der Autor der Quästion 313 verbindet allerdings mit dem Namen seines Lehrers eine Gregorsentenz und deren Determination, die sich im scriptum des Lombarden nicht finden. Die Stelle lautet:

---

[13] Petrus Lombardus III. Sent., d. 29, c. 2.
[14] Vgl. den Text zu Anm. 12.
[15] Pitra, Analecta novissima II 138—141. [16] Cap. 3.

„Auctoritatem illam Gregorii ‚Omnis ordo angelorum eius rei censetur nomine quem plenius possedit in munere' determinata est in Sententiis a magistro nostro pluribus modis. Sed et isti expositioni plenius tandem adhaesit, immo quia facilis; quare et nos sic modo exponimus" (Pitra, Analecta novissima II 139 f.).

Mit dem Ausdruck „determinata est in Sententiis a magistro nostro" ist auf den mündlichen Vortrag des Magisters verwiesen, den dessen Schüler gehört hat und hier in der Quästion verwertet.

Weiter ist in dieser Quästion von dem Problem die Rede, ob die Engel bislang noch in der Vollkommenheit und im Verdienst voranschreiten können. In der Antwort auf diese Frage muß der Autor-Magister die geteilten Meinungen der Theologen feststellen. „Die allgemeinere Ansicht ist", sagt der (Autor-) Magister, „daß sie bislang noch verdienen."[17] In der 322. Quästion (De sanctorum gaudio) steht die nämliche Frage: „Utrum adhuc mereantur angeli nec ne." In der Stellungnahme beruft er sich ausdrücklich auf das ‚scriptum in Sententiis', das sein Lehrer hinterließ[18]. In ihm gibt der Magister Sententiarum zwar keine endgültige Entscheidung in dieser Frage, aber er hält es für wahrscheinlicher, daß die Engel bislang noch die Möglichkeit des Verdienstes haben[19]. Diese wahrscheinlichere Ansicht wird in der 313. Frage als die allgemeinere bezeichnet und vom Autor-Magister geteilt. Dieser steht demnach auch mit seiner Meinung auf seiten des Lombarden. In der folgenden Frage aus der Tugendlehre kommt aber des Schülers selbständiges Denken mit der überkommenen Meinung des Meisters in Konflikt.

Es ist die Frage, ob alle Tugenden und jede einzelne ihrem Wesen entsprechend in ein und demselben Träger gleich sind[20]. Der Magister der Quästion weiß, daß diese Frage von weit her kommt. Die antiken und heidnischen Philosophen beschäftigte das Problem: „Utrum in anima fiant aequales virtutes nec ne." Die Bestimmung der Tugend als qualitas animae, die der Autor-Magister und der Magister Sententiarum gutheißt, schien diese Ansicht von der wesentlichen Gleichheit der Tugenden zu fordern. Schließlich ist es ja sinnlos, an ein quale die Frage nach dem Mehr oder Weniger zu richten. Diese Betrachtung der Tugenden als „gute Eigenschaften" begründete auch ein eigenwilliges Verständnis des Ursprungs der Tugenden. Sowenig der Mensch die natürlichen Tugenden verdienend erwerben kann, sowenig kann er die gnadenhaft geschenkten verdienen. Gott gibt sie und

[17] Pitra, Analecta novissima II 141.

[18] Ebd. 158: „Utrum adhuc mereantur angeli nec ne, dubium esse potest. Sed magister noster reliquit scriptum in Sententiis, quod verisimilius est angelos adhuc mereri, nihil tamen definite super hoc dixit, sed pro dubio reliquit."

[19] Petrus Lombardus II Sent, d. 11, c. 2: „Illud vero ... probabilius videtur, scilicet quod angeli usque ad iudicium in scientia et aliis proficiant."

[20] Pitra, Analecta novissima II 140.

nimmt sie, wann er will[21]. Die Frucht der Tugenden sind die guten Werke. Aber weder die naturhaften noch die gnadenhaften Tugenden können je für sich allein diese Früchte hervorbringen. „Es fällt der Tau vom Himmel und sucht die Fruchtbarkeit der Erde; nicht der Tau ohne die Fruchtbarkeit und nicht die Fruchtbarkeit ohne den Tau kann Frucht hervorbringen, nur aus der Vereinigung und Verbindung von beiden entsteht das Kraut und aus dem Kraut die Frucht. Ebenso entstehen nur aus dem Zusammenwirken der gnadenhaften und naturhaften Tugenden in uns die guten Werke und aus ihnen die Frucht der Seligkeit."[22] In dem nämlichen Zusammenhang verwendet Petrus Lombardus das Gleichnis vom Regen und der Erde[23].

Die Frucht der Tugenden, die guten Werke, sind in sich ungleich, nicht die Tugenden selbst. Diese 2. These ist aber ganz und gar gegen seine innerste Absicht. Was er von den guten Werken sagte, nämlich deren mögliche Ungleichheit, „das nämliche wagten wir auch zu sagen von den Tugenden. Beweis, Grund und Wahrscheinlichkeit lägen vielleicht auf unserer Seite, trotzdem wagen wir es nicht [zu behaupten], da uns gewichtige Zeugnisse [auctoritates] entgegenstehen, vielleicht auch die Wahrheit und der [verpflichtende] Wille des Magisters in den Sentenzen"[24]. Diese Stelle ist ein kostbares Zeugnis für die scholastische Methode der Schüler des Lombarden. Ratio, causa und verisimilitudo verursachen ein wissenschaftliches Wagnis; auctoritas, veritas und voluntas magistri begründen den wissenschaftlichen Standpunkt. Die Freiheit der Forschung und die Treue zum Erforschten bürgen für die Wahrheit der Lehre. Die sententia magistri ist unterwegs auctoritas zu werden.

Entnahm der Schüler des Lombarden die voluntas magistri in Sententiis dem mündlichen Vortrag oder dem hinterlassenen Werk? Im Rahmen der formalen Tugendlehre (Sent II, d. 27) handelt der Magister überhaupt nicht von der wesentlichen Gleichheit bzw. Ungleichheit der Tugenden und in der materialen Tugendlehre im 3. Sentenzenbuch (d. 29) erörtert er lediglich die aus der Tugend der caritas kommende unterschiedliche innere Liebesbewegung und den je verschiedenen äußeren Liebeserweis, nicht aber die Frage nach der wesentlichen Gleichheit der Tugend als solcher. Diese These stammt demnach aus dem Hörsaal des Magisters Sententiarum.

---

[21] Ebd.: „Sed virtutes putamus esse animae qualitates quas Deus facit in nobis quando vult, et item aufert a nobis quando vult." [22] Ebd.

[23] Petrus Lombardus II Sent., d. 27, c. 6: „... ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus animi, et exinde bonum opus procedit exterius: Sicut pluvia rigatur terra ut germinet et fructum faciat..."

[24] Pitra, Analecta novissima II 140: Et idem auderemus dicere de virtutibus, rationem forte haberemus nobis, causam et verisimilitudinem; at non audemus, quoniam obviant auctoritates et forte veritas et magistri nostri in Sententiis voluntas.

Die historische Forschung wußte bislang schon, daß der Magister Sententiarum Quästionen disputiert hat und daß das Sentenzenwerk kein „getreuer Spiegel seiner Vorlesungen ist", gleichwohl konnte sie die Quästionen selbst in keiner Handschrift feststellen[25]. Um so höheren Wert haben darum die Quästionen eines Schülers von Petrus Lombardus, die uns einen unmittelbaren Zugang zum Hörsaal des Magisters Sententiarum eröffnen. Der Rekurs auf den mündlichen Lehrvortrag des Magisters ist keineswegs eine Ausflucht. Wir sind in der glücklichen Lage, den positiven Beweis für die Feststellung antreten zu können, daß der Autor unserer Quästionen, ein Schüler des Lombarden, Disputationen seines Lehrers verwertet und wiedergibt.

In der Quästion 332 (De divina substantia) ist davon die Rede, in welchem Sinne dem Vater und dem Sohne die potentia generandi zugesprochen werden kann[26]. In der Antwort auf diese Frage wird zunächst erwähnt, daß Magister Odo (von Ourscamp) folgenden Schluß determinierte: „potentia gignendi filium est potentia filii, vel: filius habet potentiam gignendi filium"[27]. Von diesem offensichtlichen Trugschluß sagt dann der Autor der Quästion: „Unser Magister determiniert diesen Schluß nicht und nimmt ihn nicht an, im Gegenteil, er erweist die Zusammenstellung des Arguments als falsch, und zwar auf diese Weise: Abraham hatte keinen anderen Glauben, den du nicht auch hättest oder: den nämlichen Glauben, den Abraham hatte (‚hast auch du'). Abraham aber hatte den Glauben an Christus, der erst geboren werden sollte; also hast auch du den Glauben an Christus, der erst geboren werden soll."[28]. Diese Widerlegung des Trugschlusses stammt sicher aus der Disputation. Die Ausdrücke determinare — recipere — falsificare bezeugen es. Im Sentenzenwerk des Lombarden sucht man aber vergebens nach diesen Ausführungen.

In der bekannten und bedeutenden Sentenzenglosse des Cod. lat. Patr. 128 der staatl. Bibliothek in Bamberg (fol. 36) werden unsere Feststellungen ausdrücklich bestätigt[29]. In der Glosse zu I Sent., d. 7, c. 2 wird eine ausführliche Problemgeschichte der potentia generandi geboten. In dieser wird am Ende der oben erwähnte Trugschluß (ohne Angabe des Autors) berichtet und in wortgetreuer Übereinstimmung mit unserer Quästion die Widerlegung des Lombarden.

---

[25] Landgraf, Einführung in die Geschichte der theol. Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948, 95 f.

[26] Pitra, Analecta novissima II 180—182.

[27] Ebd. 180.

[28] Ebd. Sed magister noster non determinat eam nec recipit eam immo falsificat argumenti complexionem hoc modo: Nullam fidem habuit Abraham quam tu non habeas vel eandem fidem quam habuit Abraham. Abraham habuit fidem Christi nasciturі, ergo tu habes fidem Christi nasciturі.

[29] Die folgende Glosse berichtet Landgraf, Notes de critique textuelle sur les Sentences de Pierre Lombard: RechThAncMéd 2 (1930) 97.

Cod. lat. Bamberg. Patr. 128, fol. 36 „... non sequitur conclusio: ergo filius habet potentiam generandi. Et ita potest refelli: *Habrahaam habuit fidem* venturi *et tu habes* eadem. *Ergo tu habes* fidem venturi."

Q. 332 Ps. Odonis, ed. Pitra 180 „Nullam fidem habuit Abraham quam tu non habeas, vel eandem fidem quam habuit Abraham. *Abraham habuit fidem* nascituri, *ergo et tu habes fidem* Christi nascituri."

Dann schreibt die Glosse, unsere Feststellungen bestätigend: „Hanc solutionem magister ita explicabat *in disserendo*, sed non ita aperte *scripsit* eam."[30] Damit wird ausdrücklich gesagt, daß der Magister den Trugschluß in der Dissertation, d. h. in der Erörterung, widerlegte, diese Widerlegung aber nicht in das Sentenzenwerk aufnahm. Die unter dem Namen des Odo edierte 332. Quästion enthält darum sicher die Auseinandersetzung des Lombarden mit Odo von Ourscamp, von der das Sentenzenwerk nichts weiß, wohl aber die frühen Quästionen- und Sentenzenliteratur, die diese Disputation berücksichtigen und wiedergeben.

b) Des Lombarden wissenschaftliche Beziehungen zu Odo von Ourscamp standen eben schon im Blickfeld unserer Ausführungen. Sie verdienen unser Augenmerk, da sie die mediävistische Forschung bisweilen arg mißverstanden hat. Bis auf die jüngsten Lexikonartikel wird Odo von Ourscamp als Schüler des Lombarden geführt[31]. Von einem Lehrer-Schüler-Verhältnis kann aber zwischen Odo und Petrus wirklich nicht die Rede sein. Sie stehen in einer sehr kritischen Auseinandersetzung. Odo steht unter den Gegnern des Lombarden im Vordergrund. Die Quästionen, in denen der Magister Odo ausdrücklich erwähnt wird, belegen diese These einwandfrei.

aa) Quästion 301 vermerkt die Lehrgegensätze zwischen Odo von Ourscamp und den Schülern des Lombarden[32]. Diese halten daran fest, daß Christus vieles als Gott (secundum quod Deus) tat, was er nicht als Mensch wirkte; anderes hinwiederum gründet in seiner Gottheit und Menschheit. Magister Odo aber wertet beide Aussagen der Christologie (secundum quod homo — secundum quod Deus) als je verschiedene Aspekte ein und desselben Gegenstandes. Das dialektische Denken kommt bei Magister Odo ungleich mehr zum Zuge als bei Petrus Lombardus und dessen Schülern. Für die Christologie bedeutet diese je verschiedene Grundeinstellung in vielen Fragen eine Vorentscheidung hinsichtlich erheblicher Lehrgegensätze. Frage 303 der Quästio-

[30] Ebd.

[31] Vgl. Enciclopedia Cattolica IX, 67; Dizionario ecclesiastico II 1190.

[32] Pitra, Analecta novissima II 119: „Quod tantum contulit (Christus) nobis secundum humanitatem quantum secundum divinitatem, non concedit magister. Multa facit secundum quod Deus, quae non facit secundum quod homo, aliqua tamen secundum utrumque. Magister Odo dicit, quia illud secundum et aliud secundum diversae sunt rationis."

nensammlung entfaltet das eminente Thema „De Christo mediatore“ [33]. Die widerstreitenden Aussagen beider Magister (des Petrus und Odo) über die Mittlerstellung Christi gründen letztlich in der eben erwähnten verschiedenen wissenschaftlichen Haltung. Odo von Ourscamp tritt dafür ein, daß Christi Mittlerrolle in beiden Naturen gründet. „Als Gott vermittelte er zu Gott, als Mensch zu den Menschen.“ Der Autor-Magister fügt dieser Aussage Odos die überaus treffende Bemerkung an, daß mit dieser These nur gesagt wird, daß beide Naturen vermitteln, es ist aber nicht gesagt, daß jede der beiden Naturen nach beiden Seiten vermittelt. Schließlich obsiegt aber in der ganzen Frage die auctoritas 1 Tim 2, 5 „unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum *homo* Christus Jesus“ und die Lehrmeinung des Lombarden. In der Erklärung zu 1 Tim 2, 5 (PL 192, 338/40) und im Sentenzenwerk (Lib. III, d. 19, c. 7) entfaltet er breit die These, daß Christus als Mensch nach Maßgabe der Gerechtigkeit und Schwachheit unser Mittler ist [34]. Der Autor der Quästion folgt auch hier den Spuren seines Lehrers, obgleich er des Magisters Odo Meinung nicht ohne Verständnis anführt. In der Quästion 301 leuchtet wieder das christologische Grundverständnis des Petrus Lombardus auf [35]. Er bzw. sein Schüler erklärt das vielerörterte Wort Lk 2, 52 „Jesus proficiebat sapientia“ also: „Bei den Menschen kam er von Tag zu Tag voran ‚in eius sapientia‘, in seiner Weisheit, und in ihr wurde Gott mehr verherrlicht“ [36]. Der Lombarde deutet das Wort weder im metaphysischen Personverständnis noch im pädagogischen Schriftverständnis, sondern im Sinne und Lichte der Heilsökonomie des Lebens Jesu. Die folgende 302. Frage zeigt, daß der Autor der Quästion durchaus auch dem Magister Odo gerecht werden will. Dieser ist der Meinung, daß der Tod Christi „articulus fidei“ und der entsprechende Glaube „laus fidei“ ist. Ein oberflächliches Verständnis dieser These könnte einwenden, daß auch die Feinde Christi glauben, daß Christus tot sei. So aber verstand Magister Odo die These nicht, fährt der Autor der Quästion fort: „Es ist kein Ruhm des Glaubens, für wahr zu halten, daß jener

---

[33] Ed. 121/22.

[34] III Sent. d. 19, c. 7: „Unde et mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum divinitatem, non enim est mediator inter Deum et Deum ... sed inter Deum et hominem. ... Unus ergo mediator Christus inter mortales peccatores et immortalem iustum aparuit mortalis cum hominibus, iustus cum Deo, per infir- Pitra 121: „Si solum consideres eius [Christi] humanitatem, talia invenies in eo mitatem propinquans nobis, per iustitiam Deo.“ Vgl. dazu Ps.-Odo q. 303, ed. secundum eam ex quibus mediare potuit ad Deum et ad hominem id est *iustitiam* et *infirmitatem*.

[35] Pitra, Analecta novissima II 118/20: De perfectione et merito in Christo.

[36] Ebd. 119; vgl. Petrus Lombardus, III Sent. d. 13 c. unic.: „Apud Deum et homines proficiebat, quia quantum proficiente aetate patefaciebat hominibus dona gratiae ... et sapientiae, tantum eos ad laudem Dei ecitabat, et sic Deo patri ad laudem Dei et hominibus ad salutem proficiebat.“

Mensch nur gestorben sei, und zwar so, daß er nicht auferstanden sei, nicht Gott sei. Dies nämlich hält auch der Heide. Ruhm des Glaubens aber ist es, für wahr zu halten, daß er gestorben und daß er auferstanden sei." [36a]

Daß diese Lehrgegensätze bisweilen auch zum Lehrstreit führten, beweist Frage 332. Wir haben diese Stelle über die potentia generandi des Vaters und Sohnes schon oben angeführt. Dem Trugschluß Odos „filius habet potentiam gignendi filium" konnte der Lombarde nicht folgen. Er erweist ihn in der Disputation als falsch. Wir führten die Lehrgegensätze und den Lehrstreit zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp thematisch breiter aus. Eine umfassende Darstellung der Christologie des Petrus und Odo, ihrer vorgetragenen Meinungen und tragenden Grundgedanken, wäre eine dringliche und lohnende Aufgabe.

Wir haben uns bislang zur Darstellung der Lehrunterschiede zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp auf jene Quästionen beschränkt, welche die beiden Magister ausdrücklich nennen. Auf Grund der erzielten Erkenntnisse kann nun die Textgrundlage auf die anderen Quästionen, auf die edierten und nicht edierten, ausgedehnt werden. Selbstredend dürfen aber die dargelegten literarischen Verhältnisse nicht ungesehen auf andere Quästionen übertragen werden, obgleich wir sie vor Augen haben, wenn wir diese Quästionen interpretieren.

bb) In der Quästionenliteratur der Schule des Odo von Ourscamp und im Sentenzenwerk des Lombarden steht die vielerörterte Frage nach der Gewalt, die Christus seinen Jüngern gab, und jener Gewalt, die Christus seinen Jüngern nicht gab, obgleich er sie ihnen hätte geben können [36b].

In den Sentenzen des Petrus Lombardus lautet die Frage: „Quae fuit potestas baptismi, quam Christus potuit dare servis et non dedit": lib. IV, d. 5, c. 3. Cod. lat. 964 der Stadtbibliothek in Troyes und Clm 2624 überliefern unter der Quästionenliteratur aus der Schule des Odo von Ourscamp die Frage: (De potestate Christi, de baptismo et remissione peccatorum) „Christus sibi potestatem baptismi retinuit sed ministerium discipulis dedit quibus et potestatem dare potuit sed noluit, sicut dicit Augustinus." Clm 2624 fol. 6 $^{r-v}$.

Die Spitze des Problems rührt an die Frage nach der Gewalt der Sündenvergebung. In der Tauftheologie stellt sich das Problem in der Frage: Konnte Christus die Jünger mit der Vollmacht ausstatten, daß sie in ihrem eigenen Namen das Sakrament spendeten? Der Magister bejaht die Möglichkeit, leugnet aber die Tatsächlichkeit der Übertragung dieser Gewalt. Gegen die quaestio iuris, die der Lombarde bejaht,

[36a] Pitra, Analecta novissima II 120.

[36b] A. M. Landgraf gibt in der Dogmengeschichte der Frühscholastik III, 1, S. 169 bis 209 eine ausführliche Geschichte des Problems.

stehen erhebliche Bedenken. Schließlich ist die Gewalt der Sündenvergebung mit Gott identisch. Ferner müßte man dann auch zugeben, daß einem Geschöpf schöpferische Gewalt übertragen werden kann[37]. In beiden Fällen scheinen die Grenzen des Geschöpflichen auf Gott hin überschritten zu werden. Die Erwiderung des Lombarden ist durchaus überzeugend. Die übertragene Gewalt der Sündenvergebung, so führt er aus, wäre in einem Geschöpf wesentlich Dienstgewalt und käme niemals der göttlichen Vollgewalt gleich[38]. Diese Ausführungen tragen in der schriftlichen Fixierung noch deutlich die Spuren der Auseinandersetzung. Das Schlußwort des Magisters: „Si quis hoc melius aperire poterit, non invideo", bestätigt diese Tatsache ausdrücklich[39].

Der Partner dieser Kontroverse ist wiederum Odo von Ourscamp. In der oben erwähnten Quästion der Handschriften von München und Troyes hören wir ihn argumentieren: „Konnte Christus den Jüngern die Gewalt über die Taufe verleihen, so konnte er ihnen auch die Gewalt der Sündenvergebung übertragen. Sed potentia dimittendi peccata in Deo Deus est. Wenn er also dem Petrus die Gewalt Sünden zu vergeben verleihen konnte, dann konnte er ihm auch zugestehen, daß er Gott wäre. Die Gewalt der Sündenvergebung ist nicht geringer als jene, einen Menschen zu erschaffen. Wenn nun aber die Gewalt, einen Menschen zu erschaffen, nur Gott haben kann, so kann er, falls er dem Petrus diese Gewalt geben konnte, diesem auch geben, daß er Gott wäre." [40] Das folgende Argument wiederholt den nämlichen Gedanken: Gott sein heißt, Sünden vergeben können und Sünden vergeben können heißt, Gott sein.

In der solutio, dem Hauptteil der Frage, wird zunächst die Meinung des Lombarden vorgetragen. Er selbst wird aber nur als quidam eingeführt. Der Autor dieser Frage, sicher kein Schüler des Lombarden, wahrscheinlich einer des Odo von Ourscamp, steht nicht zur Lehre des quidam. Er versteht die Taufgewalt nicht im Sinne der Sündenvergebungsgewalt, sondern als Spendegewalt. Christus konnte seinen Jüngern wohl die Vollmacht geben, die Taufe in ihrem Namen zu spenden, nicht aber deren Wirkung, die Sündenvergebung aus eigener Kraft,

[37] Petrus Lombardus (Sent. IV, d. 5, c. 3): „Sed potestas dimittendi peccata quae in Deo est Deus est ... Si hanc potentiam alicui dare potuit, potuit ei dare creaturas creare, quia non est hoc maioris potentiae quam illud."

[38] Ebd.: „Ad quod dici potest, quia potuit eis dare potentiam dimittendi peccata ... non tamen ut auctor remissionis, sed ut minister."

[39] Ebd.

[40] Clm 2624 fol. 6^{r-v}: „Si enim potestatem baptismi dare potuit discipulis, ergo dare potuit potestatem dimittendi peccata, sed *potentia dimittendi peccata in Deo Deus est.* Ergo si potestatem dimittendi peccata potuit dare Petro et potuit dare, ut Deus esset. Non est minor potestas dimittendi peccata quam creandi hominem. Si ergo potestatem creandi hominem nullus potest habere nisi creator, nec potestatem dimittendi peccata potest habere nisi Deus. Ergo si hanc potuit dare Petro et potuit dare ei quod Deus esset."

zu wirken[41]. Aber auch diese Gewalt hat Christus seinen Jüngern vorenthalten, damit nicht die Einheit der Kirche gefährdet würde.

Diese Quästion über die übertragbare und nichtübertragene Gewalt Christi ergänzt unsere Ausführungen der Kontroverstheologie und Streitliteratur des Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp. Die Quästionenliteratur des Odo von Ourscamp, bislang einseitig unter dem Namen dieses Theologen betrachtet und überliefert, gehört thematisch und literarisch beiden Theolgen an. Sie betrifft die theologische Auseinandersetzung der beiden Pariser Magister und beinhaltet die Quästionen beider Lehrer bzw. deren Schüler. Es enthält auch die von Pitra edierte Quästionensammlung Fragen, die sicherlich nicht aus der Schule des Lombarden stammen. Ich erwähne beispielshalber die Quästion 34 De sacramento poenitentiae, in der ein Verständnis der Schlüsselgewalt steht, das sich nicht mit dem des Lombarden vereinbaren läßt. Wir werden im Folgenden noch einmal an diese Frage rühren. Es muß auch durchaus die Möglichkeit zugegeben werden, daß noch andere zeitgenössische Theologen Sentenzen und Quästionen zu dieser Quästionenliteratur beigesteuert haben. So nennt etwa die Sammlung der Münchener Hs. ausdrücklich Hugo von St. Viktor (fol. 12^{r}) und den Kardinal und Kanzler Robertus Pullus (fol. 12^{r}, 37^{v}). Beide leisten aber mit ihren Sentenzen lediglich wissenschaftliche Assistenz und kommen nicht als Autoren von Quästionen in Frage. Unserer Studie kam es darauf an, die thematische und literarische Auseinandersetzung zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp nach dem Zeugnis der Quästionenliteratur zu untersuchen.

II. Die Auseinandersetzung zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp nach dem Zeugnis der frühen Glossenliteratur

Die theologische Kontroverse zwischen Petrus und Odo hat auch die frühe Glossenliteratur beeinflußt. Diese Feststellung soll zunächst mit einigen Angaben belegt werden (1), ferner muß dann die Frage der sog. Odo-Zitate in der Glossenliteratur neu gestellt werden (2).

1. Über die frühe Glossenliteratur unterrichtet A. M. Landgraf[42]. Er hat die literarische Zusammengehörigkeit der sog. Ps.-Poitier-Glosse der anonymen Glossen zum 4. Buch des Cod. Patr. 128 der staatl.

[41] Ebd. fol. 6^{r}.: „Nos tamen dicimus, quia potestas baptizandi ... non est potestas remittendi peccata sed quod in nomine eorum daretur baptismus ... et tanta vis esset in baptismo dato in nomine servi quanta in baptismo dato in nomine Domini, quia hoc et ibi remitterentur a Christo tamen peccata."

[42] Einführung in die Geschichte der theol. Literatur 99—101; bes. zu vergleichen: Landgraf, Zwei Gelehrte aus der Umgebung des Petrus Lombardus: DivThom(Fr) 11 (1933) 157—182.

Bibliothek in Bamberg und der Münchener Hs. 22288 dargetan. In dieser frühen Glossenliteratur begegnen wir Sentenzen und Glossen, die aus der Auseinandersetzung des Petrus Lombardus mit Odo von Ourscamp stammen.

Wir wiesen bereits darauf hin, daß in der Bamberger Glosse der von Odo von Ourscamp determinierte Schluß über die potentia generandi zusammen mit der Widerlegung des Petrus Lombardus steht[43]. In der Bamberger und Münchener Glosse liest man zum Thema der Gewalt, die Christus übertragen konnte und nicht übertrug, das Argument, daß die göttliche Gewalt der Sündenvergebung mit Gott identisch ist[44]. Das nämliche Argument steht in Odos Quästion, wie wir schon ausführten[45].

Clm 22288, fol. 85.
Sed potestas dimittendi peccata quae est in Deo, est Deus. Ex hoc potest inferri: Ergo potuit eis dare, ut essent, quod ipse est.

Odo quaest. disp. Clm 2624, fol. 6r.
Sed potentia dimittendi peccata in Deo Deus est. Ergo si potestatem dimittendi peccata potuit dare Petro et potuit dare, ut Deus esset.

Desgleichen bringt die Münchener Glosse zum Thema der Schlüsselgewalt Ausführungen, die sicherlich aus der Quästionenliteratur des Odo und Petrus stammen. In ihrer eigenwilligen Diktion sind sie unverwechselbar. Die Glosse lautet (Clm 22288, fol. 104va):

„Sunt itaque claves istae scientia iudicandi et potentia iudicandi. Quidam tamen dicunt claves tantum dici potentia iudicandi. Quae potentia dicebatur claves in plurali numero, non clavis propter duos effectus scilicet propter potentiam ligandi. Istae autem claves iuxta istos allegatae sunt *manubio*, ut usus clavium firmius, beatius. Est autem manubium scientia discernendi. Allegantur autem claves manubio *duabus corrigiis*, quae sunt voluntas satisfaciendi et executio operis. Quod sic sit, verisimile est. Non secundum hoc omnes sacerdotes has habebunt claves, secundum Magistrum pauci habent has claves, ut infra patebit, quia pauca sciunt discernere."

Es ist in diesem Zusammenhang weder möglich noch notwendig, die Problemgeschichte dieser Glosse aufzurollen. Zum Verständnis sei nur gesagt: Die überkommene Theorie von den beiden Schlüsseln, dem Unterscheidungswissen und der Binde- und Lösegewalt, wurde in der Schule des Peter Abaelard (Roland Bandinelli und Magister Omnebene) dahingehend modifiziert, daß man nur von einem Schlüssel sprach und den Plural „claves" des Schlüsselwortes Mt 16, 19 auf die beiden Wirkungen der Binde- und Lösegewalt bezog. Die scientia discernendi, die bislang als zweiter Schlüssel betrachtet wurde, wurde der Binde- und Lösegewalt zu- und untergeordnet. In der Schule des Odo von Ourscamp hat diese Theorie Beifall gefunden. Quästio 34

[43] Vgl. Anm. 29 u. 30.
[44] A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik III, 1, 176f.
[45] Vgl. Anm. 40.

der von Pitra edierten Quästionensammlung gibt davon Zeugnis. Der Autor der Quästion gehört nicht zu den Schülern des Lombarden, welche die Zweischlüsselgewaltlehre vertreten. Die Nähe zur Schule Abaelards ist für Odo von Ourscamp nicht überraschend.

„Sed ad hoc, quod clavis non amittatur, oportet quod ad manubium sit appensa; cui per duplicatam corrigiam quae fortitor est adhaereat lignum quod clavem sustentat et regit. Discretio est quae potestati adiuncta eam deviare non sinit scilicet si bene discernit. Nisi adsit bona voluntas et executio frustra est discretio. Haec ergo est duplicata corrigia cuius dextra pars voluntas est sinistra executio, per que duo, potestas et discretio connectuntur et ad effectum ducuntur." [46]

Dieser Vergleichsschlüssel setzt eine Form voraus, in der der Bart und Griff des Schlüssels selbständig sind und zum Gebrauch *durch ein*en Riemen verbunden werden. Das Unterscheidungswissen ist nicht selbst der Schlüssel der Binde- und Lösegewalt, sondern dessen Griff, der rechte Gebrauch der Gewalt. Ohne den Willen zur Genugtuung und dessen Ausführung durch den Büßer ist aber die Handhabung des Schlüssels nutzlos. Die Zusammengehörigkeit der beiden Glossen liegt auf der Hand. Auf Grund meiner Studien über die frühscholastische Schlüsselgewalt kann ich sagen, daß dieses Bild vor Petrus Lombardus nicht verwendet wurde. Die frühe Glosse in Clm 22288 entnahm es der Quästionenliteratur bzw. der Kontroverstheologie des Odo von Ourscamp. Die angeführten Beispiele mögen genügen. Sie belegen den Einfluß der Quästionen des Odo von Ourscamp auf die frühe Glossenliteratur.

2. Angesichts dieser Erkenntnis ist die Frage der sog. Odo-Zitate neu zu untersuchen. A. M. Landgraf hat sich seinerzeit die Mühe gemacht, die Odo-Zitate der theologischen Literatur der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts zu sammeln [47]. Von den 34 zusammengestellten Zitaten stammen 19 aus der frühen Glossenliteratur. „Mit dem Odo ist nun", so glaubte Landgraf mit ziemlicher Sicherheit feststellen zu können, „Odo von Ourscamp nie gemeint." [48] Zur Begründung verweist Landgraf auf die Tatsache, daß sich die losen Odo-Zitate in der Quästionenliteratur des Odo von Ourscamp nicht verifizieren lassen, wenigstens nicht in dem Sinne, daß die Zitate „die Schwelle zur wörtlichen Identität" überschritten [49]. Ohne eine nähere Begründung geben zu können, eignet Landgraf die erwähnten Zitate einem Odo zu, der von 1164—68 Kanzler der Universität in Paris war. Landgrafs lite-

[46] Pitra, Analecta novissima II 34.
[47] Landgraf, Zwei Gelehrte aus der Umgebung des Petrus Lombardus: DivThom(Fr) 11 (1933) 161—175.
[48] Ebd. 176.
[49] A. M. Landgraf, Zwei Gelehrte aus der Umgebung des Petrus Lombardus: DivThom(Fr) 11 (1933) 176.

rarische Feststellungen bestehen durchaus zu Recht, haben ihr Gewicht, gleichwohl zwingen sie nicht, Odo von Ourscamp die erwähnten Odo-Zitate abzusprechen. Für dessen Autorschaft lassen sich folgende Überlegungen und Tatsachen anführen:

1. Es wäre doch höchst merkwürdig, daß die literarische und theologische Auseinandersetzung zwischen Odo von Ourscamp und Petrus Lombardus deutliche und nachweisbare Spuren in der frühen Glossenliteratur hinterließ und daß die in dieser Literatur stehenden ausdrücklichen Odo-Zitate einem anderen Träger dieses Namens angehörten, über dessen literarische Tätigkeit wir nichts wissen und dessen historische Existenz zweifelhaft ist.

2. Auf Grund der ausdrücklichen Odo-Zitate in der Quästionenliteratur des Odo von Ourscamp gewinnen wir das nämliche Bild vom wissenschaftlichen Standpunkt dieses Theologen, das Landgraf aus den Odo-Zitaten der Glossenliteratur gewinnt. „Unter den Gegnern des Lombarden", so kann Landgraf sagen, „scheint er [Odo] im Vordergrund zu stehen."[50] Das nämliche Urteil konnten wir über Odo von Ourscamp fällen.

3. Wenn Landgraf ferner feststellen konnte: „In den Sentenzen des Lombarden werden die von Odo vertretenen Lehren wiederholt, freilich ohne Namensangabe zitiert"[51], so können wir nur sagen, daß der im Sentenzenwerk des Lombarden anonym sprechende Odo ganz sicher Odo von Ourscamp ist. Angesichts dieser letzten Feststellung drängen sich erhebliche Zweifel auf, ob der Kanzler Odo eine von Odo von Ourscamp verschiedene Person ist.

4. Die feststehenden historischen Daten zwingen keineswegs zur Annahme, daß Odo von Ourscamp eine vom Kanzler Odo verschiedene Person ist, im Gegenteil, sie sprechen für ihre Identität.

Das Chartularium Universitatis Parisiensis kennt nur den Kanzler Odo[52]. H. Denifle O. P. stellte im 1. Band (r. 8) dieses Werkes die Namen der Pariser Kanzler aus der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts zusammen und fügt zu den einzelnen Namen jeweils das erst- und letztverbürgte Datum aus der Amtstätigkeit der Träger dieser Namen an. Diese wertvollen Angaben können zwar die fehlende Kanzlerliste nicht ersetzen, wohl aber bieten sie die Unterlagen, die Liste zu rekonstruieren. Es ist aber durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das nach dem heutigen Stand der Forschung als erst- bzw. letztbekannte Datum einer Amtshandlung nicht den tatsächlichen Beginn oder Schluß der Amtstätigkeit angibt. Die literarische Überlieferung des 12. Jahrhunderts weist empfindliche Lücken auf.

Denifle gruppiert die einzelnen Angaben um den hervorragenden Namen des Petrus Mandukator (Comestor), der 1168 erstmals und 1178 letztmals als Kanzler erwähnt wird. Dessen Nachfolger, Hilduin, wird zuerst 1185 und zuletzt 1191 genannt. Des Petrus Mandukator Vorgänger war der Kanzler Odo, dessen Amtstätigkeit für 1164 noch bezeugt ist. Auf Grund dieser Nachrichten stellt nun der

[50] Ebd. 181. [51] Ebd. [52] Tom 1, Paris 1889, p. XIX Anm. 3, P. 8.

verdiente Herausgeber des Chartulariums im Vorwort zum 1. Band (p. XIX Anm. 3) die Kanzlerliste für die 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts auf:

„Odo fuit (cancellarius) saltem anno 1164 usque ad annum fere 1168;
Petrus Comestor 1168 usque ad annum fere 1180;
Hilduinus 1180... 1193 (?);
Petrus Pictavensis circa 1193 usque 1205;
Bernhardus Chalert 1205;
Prepositinus 1206 usque ad annum fere 1209."

Die für den Kanzler Odo angegebenen Daten können nicht mehr besagen, als daß 1164 der genannte Odo noch Kanzler war und wahrscheinlich noch länger, da dessen Nachfolger Petrus Comestor erstmals 1168 urkundlich bezeugt ist.

Was wissen wir aber über den Pariser Aufenthalt des Odo von Ourscamp. E. Amann faßt dieses Wissen im DictThCath (tom XI, Paris 1931, 940) in dem Artikel über Odon de Soissons' zusammen: „Chanoine de Paris, *chancelier* et professeur à l'école du cloître, Odon quitte tout à coup le siècle et se retire au monastère d'Ourscamp, près de Noyon, vers 1165." Diese Angaben werden teils ergänzt und teils bestätigt durch einen Brief, den Odo aus dem Kloster in Ourscamp an Alexander III. richtete (ed. Pitra, Analecta novissima II XXXIX—XLII). Mit diesem Schreiben wollte Odo seine langen Bemühungen, einem in Paris zurückgelassenen Schüler sein Kanonikat zu verschaffen, endlich zum Abschluß bringen. Odo verwendet sich sehr für seinen Schüler und spricht auch gelegentlich davon, daß er ihm während seines eigenen Pariser Aufenthaltes „mehr als 12 Jahre" Platz an seiner „mensa" gab. Damit bestätigt Odo selbst seine lange Pariser Lehrtätigkeit, die sich von 1165 bis in die Mitte des Jahrhunderts zurückerstreckt. Der um diese Zeit in der Auseinandersetzung mit Petrus Lombardus stehende Magister konnte darum sehr wohl 1164 als Kanzler fungieren. Die geschichtlichen Fakten sprechen also nicht für die Annahme eines von Odo Suessionensis verschiedenen Kanzlers Odo.

5. Die von Landgraf zur Identifizierung geforderte wörtliche Übereinstimmung der hinweisenden und der dem Hinweis entsprechenden Stelle könnte zwar eine endgültige Entscheidung der Verfasserfrage bringen, sie kann aber in unserem Falle weder erwartet noch gefordert werden, da als Textgrundlage des Vergleichs kein Werk zur Verfügung steht, das wir Odo von Ourscamp mit Sicherheit zuweisen können. Die Schulliteratur des Odo zusammen mit den in ihr ausdrücklich erwähnten Odo-Sentenzen gestattet lediglich den Vergleich der Lehrmeinungen. Und selbst wenn wir scripta des Odo von Ourscamp besäßen, bliebe es fraglich, ob diese im Hinblick auf die Odo-Zitate als Grundlage des Textvergleiches dienen könnten. Die frühe Quästionen- und Glossenliteratur entnimmt vielfach das Material, wie wir sahen, nicht den scripta der Magister, sondern deren dicta. Was Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp betrifft, so ist diese Tatsache nicht zu leugnen.

Zu den Odo-Zitaten der Glossenliteratur lassen sich, wie Landgraf feststellte, vielfach, wenngleich nicht immer, deutliche Lehrparallelen zur Quästionenliteratur namhaft machen[53]. Zu den Lehrparallelen

[53] Ebd. 176.

kommt die übereinstimmende theoretische Methode, welche die Odo-Zitate mit der Quästionenliteratur verbindet. Das Hauptmerkmal der Methode hoben wir bereits hervor. Die Odo-Zitate und die gesamte theologische Literatur im Einflußbereich des Odo von Ourscamp bestimmt die Auseinandersetzung mit Petrus Lombardus[54]. Eine andere Bemerkung über Odo aus der Ps.-Poitier-Glosse verdient in diesem Zusammenhang vermerkt zu werden.

Die Trinitätsspekulation der Fünfziger Jahre des 12. Jahrhunderts erörterte mit Fleiß und Eifer die je verschiedenen Aussagen über die göttliche Wesenheit und über die göttlichen Personen. Man kann sehr wohl die folgenden Aussagen: der Vater ist Person, der Sohn ist Person und der Heilige Geist ist Person, zusammenfassen mit der Feststellung: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind Personen. Warum kann man aber diese Aussagen: der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott und der Heilige Geist ist Gott, nicht gut zusammenfassen und sagen, daß alle drei Götter seien? Diese zusammenfassende Feststellung gefährdete die Einfachheit des göttlichen Wesens. Magister Odo unterließ es, einen Grund anzugeben, daß die letzte Aussage über Gottes Wesen unstatthaft sei, und muß dafür den Vorwurf hören, „daß er heimlich jener Meinung verfallen ist“ [55]. Es ist hier nicht der Ort, den Vorwurf zu prüfen; jedenfalls erinnert er aber an den Anruf der hl. Hildegard: „Gott will, daß du den rechten Weg gehest.“ [56] Eine eingehende Untersuchung der Trinitätslehre des Odo von Ourscamp in ihren Beziehungen zu Petrus Lombardus und Gilbert de la Porrée würde sicherlich auch die Frage der Odo-Zitate klären helfen. Unbeschadet der endgültigen Klärung bleibt die Tatsache, daß die theologische Kontroverse zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp auch in der frühen Glossenliteratur deutliche Spuren hinterlassen hat.

Der nachgewiesene thematische und literarische Einfluß der Auseinandersetzung zwischen Petrus und Odo auf die Quästionen- und Glossenliteratur darf auch hinsichtlich der Ausbildung der Schulen nicht unterschätzt werden. Wir kennen die Bedeutung der Kontroverstheologie für die Ausbildung der Schulen aus den ersten fünfzig Jahren nach dem Tode des Thomas von Aquino. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung klärt die Fronten und legt so die Fundamente der Schulen.

---

[54] Vgl. Anm. 51.

[55] Landgraf (Zwei Gelehrte, 169): „Nec Magister Odo aliquam adhibuit solutionem, quia furtim in illorum labitur opinionem.“

[56] Vgl. Anm. 5.

Denken und Sein
nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger

Von Joh. B. Lotz S. J.

Die gegenseitige Verschränkung von Denken und Sein rückt in den jüngsten Veröffentlichungen von Heidegger immer beherrschender in die Mitte. Dabei wird sie immer wieder neu beleuchtet und immer schärfer umrissen.

1. Wir beginnen mit den *Aphorismen*, die bereits im Jahre 1947 geschrieben worden sind, obwohl sie erst 1954 unter dem Titel „Aus der Erfahrung des Denkens" herauskamen. Sie vergegenwärtigen in einigen Blitzen *das Denken*, dessen reiner Vollzug das am meisten und zugleich das am wenigsten Selbstverständliche ist: „Daß je und jäh ein Denken ist, wessen Erstaunen möchte dies ausloten?" (21) Zum Denken reicht nicht das Philosophieren hin, das vielmehr als dessen „schlechte und darum wirre Gefahr" (15) bezeichnet wird; hier kommt lediglich die Verfallsform des Philosophierens ins Spiel, die nicht „im Unterschied zwischen einem gelehrten Gegenstand und einer gedachten Sache" (9) erfahren ist. Über diese Philosophie hinaus führt der „Schritt zurück", den wir wagen dürfen, „sobald wir in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind" (19). Die Herkunft aber ruht im Sein; auch der Schritt zurück führt „in das Denken des Seyns" (19); H. wählt die ältere Schreibweise, um darauf hinzuweisen, daß er dem Wort eine eigene Bedeutung gibt. Denken ist allein dadurch Denken, daß es das Sein denkt; das aber ist einzig in der Kraft des Seins möglich, wenn nämlich „der Mut des Denkens aus der Zumutung des Seyns" (9) stammt; es kann sich nur als „der Widerklang auf die Anmutung des Seyns" (17) verwirklichen. Soweit diese ausbleibt, tritt offenbar an die Stelle der gedachten Sache der gelehrte Gegenstand und sinkt das Denken zum „Philosophieren" herab. Wohingegen das Sein den Denker an-mutet, begegnet er dem, „was ungesprochen bleiben muß" (21), trifft ihn „das Älteste des Alten", wird das Denken durch die „Ankunft des Gewesenen" zum „Andenken" (19). In seiner Tiefe ist das Denken „das denkende Dichten" (23); neben ihm findet sich innerhalb des Dichtens das Singen; beide „entwachsen dem Seyn und reichen in seine Wahrheit" (25).

In welcher *geschichtlichen Situation* sich das Denken heute vollzieht, sagt das Wort: „Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch" (7). Offensichtlich stehen die Götter für das Seiende; die Verhüllung des Seins aber in das Seiende geht ihrem Ende entgegen. Nunmehr beginnt das Sein aus dem Seienden hervorzutreten, bleibt aber so verhüllt, daß seine eigentliche Enthüllung noch aussteht und daher uns entzogen ist. Insofern nun der Mensch der Ort des dichtenden Denkens ist und dieses schon die An-mutung des Seins erfährt, ist der Mensch tatsächlich das angefangene Gedicht des Seins. — Es fällt auf, daß hier Gott verschwiegen wird. Sicher läßt sich Gott nicht unter die Götter rechnen. Hat aber Gott auch mit dem Sein nichts zu tun? Oder muß Gott jetzt noch verschwiegen werden, weil die Enthüllung des Seins im allzu Anfänglichen verharrt? Der „Brief über den Humanismus" schien solches nahezulegen. — Außerdem dürfte wohl heute nur die zweite Enthüllung des Seins anheben, nachdem dessen erste große Enthüllung in Thomas von Aquin wieder versandet ist. Dieser kennt genau die untrennbare Zuordnung von Denken und Sein, gemäß der das Denken einzig insoweit Denken ist, wie es das Sein denkt. Zwar ordnet er zunächst dem intellectus als sein Formalobjekt das ens zu; zuletzt aber ist der intellectus durch das ens auf das esse bezogen, weil das ens vom actus essendi oder

vom esse genommen wird; deshalb hätte der intellectus nicht einmal das ens ergriffen, wenn er nicht durch dieses bis zum esse hinreichen würde. Daher steht bei Thomas das Denken bereits unter dem Anruf des Seins, jenes Ältesten, weil es allem Alten oder Seienden vorausgeht und zugrunde liegt; der Aquinate ist über jenes Pseudo-Denken hinausgewachsen, das nur mit dem Begriff des Seienden gelehrt umgeht, ohne den Anruf des Seins zu erfahren. In seinem Denken hat das Sein auch schon einmal die Anfänglichkeit, die das Heute kennzeichnet, überwunden, weshalb Gott als das subsistierende Sein gedacht werden konnte.

2. Neben die Aphorismen stellen wir wegen der verwandten Thematik den Vortrag „Was ist das — die Philosophie?", den Heidegger im Jahre 1955 zur Einleitung eines Gesprächs in Frankreich gehalten hat. Hier geht es darum, *in die Philosophie hineinzukommen*, und zwar in ihre echte Gestalt im Gegensatz zu jener Verfallsform, die in den Aphorismen auftrat. Da uns bereits ihr Name zu „der griechischen Herkunft der Philosophie" hinführt, müssen „wir uns in ein Gespräch mit dem Denken des Griechentums einlassen" (15), indem wir uns „freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung zuspricht" (34). Bei Heraklit begegnet uns zuerst der ἀνὴρ φιλόσοφος, nämlich einer, der das σοφόν liebt oder mit ihm im Einklang steht; das σοφόν aber besagt: „Das Sein versammelt das Seiende" (22), worin zugleich der λόγος anklingt. Es kommt also auf die „Entsprechung zum Sein des Seienden" (34) an. Diese lebt in Heraklit und Parmenides als ursprünglicher und unerschütterter Einklang und so auf überphilosophische Weise; die eigentliche Philosophie entsteht erst dadurch, daß durch die Sophistik und bei Sokrates das „strebende Suchen" (23) „nach dem Seienden im Sein ... zur Frage" (24) wird. Danach ist Philosophie „das eigens vollzogene Entsprechen, das spricht, insofern es auf den Zuspruch des Seins des Seienden achtet" (35 f.); dahinter steht das Entsprechen, in dem wir uns immer und überall aufhalten, ohne es eigens zu vollziehen oder ausdrücklich „auf die Stimme des Zuspruchs" (36) zu hören. Das Sein stimmt im Zuspruch das Ent-sprechen auf sich hin; erst durch diese Ge-stimmtheit gewinnt das Sagen oder Sprechen des Ent-sprechens seine Be-stimmtheit, in der es das Sein wirklich zur Sprache bringt. Von hier aus deutet Heidegger das Erstaunen bei Platon und Aristoteles als die „Stimmung, innerhalb derer den griechischen Philosophen das Entsprechen zum Sein des Seienden gewährt war" (40). — Auf die Aphorismen zurückblickend, sehen wir ohne weiteres, daß nach diesem Vortrag die Philosophie gerade der *Vollzug des Denkens* ist.

3. Diesem wenden sich weitere Arbeiten Heideggers thematisch und ausführlich zu. Damit befaßt sich ein im Jahre 1952 gehaltener und zuerst gedruckter Vortrag, der in „Vorträge und Aufsätze" wieder erschienen ist (129—143) und den Titel „Was heißt Denken?" trägt. Was hier in einem kurzen Durchblick geboten wurde, hat unter demselben Titel eine eingehende und weiter ausgreifende Entwicklung in zwei Vorlesungsreihen gefunden; sie liegen in einem Buch des Jahres 1954 veröffentlicht vor.

Beide Reihen kreisen um das *Denken* als *„Bezug zum Sein"* (75). Damit geht es um das, „was anfänglich zusammengehört und deshalb unumgehbar zusammengedacht wird, das Sein des Seienden und sein Bezug zum Wesen des Menschen" (45). „Sobald ich denkend sage: Sein des Seienden, ist darin schon der Bezug zum Menschenwesen genannt. In jedem der beiden Glieder der Beziehung zwischen Menschenwesen und Sein liegt schon die Beziehung selber" (74). Daher „geht jeder Weg des Denkens immer schon innerhalb des ganzen Verhältnisses von Sein und Menschenwesen, sonst ist es kein Denken" (74). Infolgedessen: „Jede philosophische, d. h. denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist in sich schon Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist in sich schon Lehre vom Wesen des Men-

schen" (73). — Gewiß ist das nicht als Ineinsfall, nach dem Sein dasselbe wie Menschsein wäre, sondern als Zuordnung gemeint. Auch kommt eine „bloße Umdrehung" (74) nicht in Frage, weshalb sich die Beziehung des Seins zum Menschen anders als die des Menschen zum Sein darstellt; das Sein ist ja der Grund des Menschen, nicht aber umgekehrt. Doch besteht eine wesentliche und eindeutige Bindung nicht nur des Menschen an das Sein, was nicht bezweifelt werden kann, sondern auch des Seins an den Menschen, was gewichtige Bedenken weckt. Zwar ist die Gestalt, die das Sein im menschlichen Vollziehen aufweist, ohne den Menschen oder ohne den Bezug zu ihm nicht denkbar; insoweit das Sein nur diese Gestalt besagt oder nur diese Gestalt Sein genannt wird, hat H. mit seinen Aussagen recht; diese treffen tatsächlich eine bestimmte Stufe der Auslegung des Verhältnisses, das zwischen Denken und Sein spielt. Aber fraglich bleibt, ob die erwähnte Gestalt die einzig mögliche ist und bereits das eigentliche Selbst des Seins erreicht; ob man deshalb das Sein auf jene Gestalt beschränken kann, ohne es zuinnerst zu verfehlen; ob schließlich die erwähnte Stufe der Auslegung schon die letzte und endgültige oder nur eine vorläufige ist. Von all diesen Fragen sieht H. ab, wohl nicht, weil er sie für unmöglich, sondern weil er sie für verfrüht hält; solange das Vorläufige nicht ganz geleistet ist, gilt es, von dem Weiteren und Endgültigen noch zu schweigen, weil noch nicht in der ihm gemäßen Weise davon gesprochen werden kann.

Beide Vorlesungsreihen stehen auch unter dem bei H. immer wiederkehrenden Thema von der *Überwindung der Metaphysik*. Zwar entfaltet sich diese schon im Bereich der „Frage, wie das Sein des Seienden im Ganzen sich bestimme und den Menschen angehe" (34), indem sie mittels ihrer das Seiende erhellt; doch ist es ihr Geschick, nicht ihr Mangel, die Frage selbst als solche ungedacht zu lassen. Nun aber meldet sich ein neues Geschick, kraft dessen „etwas in der Geschichte des abendländischen Menschen zu Ende geht, nämlich das bisher und weither Unvollendete" (62 f.), und „das Bisherige aus dem Ganzen verwandelt" (63) wird. Dabei ist die Frage nach dem Sein ins Gedachte zu erheben, ja erst einmal „recht zu fragen" (73), um „so das Gefragte in die ihm gemäße Frag-würdigkeit" (163) zu bringen und damit das Menschenwesen für das Sein offen zu machen. — Nach dem vorhin über Thomas von Aquin Gesagten blieb wenigstens bei ihm die Frage nach dem Sein nicht ungedacht, weshalb die Metaphysik wenigstens für ihn jene Frage nicht nur mitumfaßt, sondern letztlich zum Kern alles Fragens erhebt. Daher ist die Metaphysik des Aquinaten, um H.s Ausdrücke zu gebrauchen, eine Fundamentalontologie samt einer aus dieser erfließenden Ontologie; also ist die eingeschränkte Bedeutung, die H. dem Wort ‚Metaphysik' gibt, auf Thomas nicht anwendbar. Dazu vgl. E. Gilson, L'Être et l'essence, Paris 1948, und C. Fabro, Actualité et originalité de l'esse thomiste: Revue Thomiste 64 (1956) 240—270 und 480—507; von H. selbst, Überwindung der Metaphysik, Aufzeichnungen aus den Jahren 1936—1946 (Vorträge und Aufsätze, 71—99).

Wenden wir uns nunmehr jeder der beiden Vorlesungsreihen im einzelnen zu. Die *erste* kreist um die *Bedenklichkeit des zu-Denkenden* und klärt diese vom *Ende der Metaphysik in Nietzsche* her. Die *zweite* hingegen verdeutlicht *das im Denken enthaltene Geheiß* und setzt beim *Beginn der Metaphysik in Parmenides* an.

Nach der *ersten Reihe* ist „das Bedenklichste" im Sinne dessen, „was stets, weil einsther und allem voraus, zu bedenken bleibt", „daß wir *noch nicht denken*" (2). Dieser Zustand hat seinen Grund nicht etwa in einer bloßen Nachlässigkeit des Menschen, sondern darin, daß das zu-Denkende sich von uns „abwendet" (4) oder „sich uns entzieht" (5). Da nun der „Entzug" nicht nichts, sondern „Ereignis" ist, sind wir „auf dem Zug zu dem, was uns anzieht, indem es sich entzieht" (5). Durch den Entzug von dem zu-Denkenden gezogen, „ist der Mensch allererst Mensch" (6). — Diese Formulierungen bieten in neuem Gewande das, was H. schon früher *Seins-*

vergessenheit genannt hat. Vielleicht wird jetzt schärfer herausgestellt, daß das Sein als das „Gegenwärtigste" (5) ständig im Menschen aufgeht, indem es die Gegenwart alles anderen ermöglicht und so doch eine Art von Denken im Nicht-Denken verleiht. Die These, daß sich das Sein in seiner Offenbarkeit zugleich entzieht, kann einen doppelten Sinn haben. Der eine Sinn betrifft den Menschen überhaupt und besagt, daß ihm das Sein im Sinnlichen zwar ent-hüllt, aber immer auch ver-hüllt begegnet; diese Grundsituation bestimmt jedes geschichtliche Geschick und ändert sich nie, solange der Mensch eben Mensch bleibt. Der andere Sinn meint ein bestimmtes geschichtliches Geschick, in dem das Sein verhüllt ist, im Gegensatz zu einem andern Geschick, in dem es enthüllt ist; hierher gehört die Unterscheidung zwischen dem metaphysischen und dem neuen nachfolgenden Zeitalter, wozu wir bereits eine Anmerkung gemacht haben. Sicher ist aber gegen das nach Thomas von Aquin einbrechende Vergessen des Seins heute eine neue Seinsenthüllung am Kommen, auf die H. mit Recht hinweist.

Wenn der Mensch das Denken nicht erreicht, bleibt er im *Vorstellen* befangen. Das wird daran erläutert, daß sich das Denken nicht als Aussagen oder Urteilen vollziehen kann; denn dieses ist „richtiges und darum möglicherweise auch unrichtiges Vorstellen" (14). Vorstellen aber als „der überall waltende Grundzug des bisherigen Denkens" (62) ist im Grunde ein „verstellendes Vorstellen" (70), das „es zum voraus nicht vermag, dem sich offen zu stellen, was ist" (65). — Weil also vom Vorstellen das Sein verfehlt wird, kann das Denken des Seins nie als Vorstellen geschehen. Hieraus ergibt sich eine Bestätigung für das über die Metaphysik Gesagte; sie bewegt sich in den Bahnen des Vorstellens und vermag deshalb kraft ihres Wesens nicht zum Sein zu gelangen. Die dabei vollzogene doppelte Gleichsetzung von *Vorstellen und Urteilen* sowie von Vorstellen und Metaphysik bedarf sorgsamer Erwägung. Im Urteil, das wir über Seiendes fällen, heben sich sein kategorialer Inhalt und seine überkategoriale Form voneinander ab. Die Form enthält sowohl bei der Existenz- als auch bei der Sachverhaltsaussage das Sein in der Gestalt des ‚ist'. Nun sinkt das Urteil zum Vorstellen herab, wenn das ‚ist' ganz dem kategorialen Gehalt ein- und untergeordnet wird; dadurch wird dieses zu einer nur logischen Verbindungsfunktion und im extremen Fall zu einer lediglich subjektiven Setzung verflüchtigt, was dem bloßen Vorstellen und der Metaphysik der Subjektivität (dahin gleitet die Metaphysik nach H. notwendig ab) oder dem Verlust des Seins gleichkommt. Damit ist aber offenbar nur eine Entartung des Urteils, nicht aber dessen eigentliches Wesen getroffen. Dieses wird erst dadurch erreicht, daß der Urteilsgehalt ganz dem Sein ein- und untergeordnet wird; dann tritt er als Ausgliederung des Seins und allein durch die Kraft des Seins in die Erkenntnis ein, und das Urteil erweist sich primär als Vollzug des Seins, das nur sekundär den Gehalt erfaßt und offenbar macht. (Vgl. hierzu die beiden Tonarten, in denen der Satz vom Grund gesagt werden kann: Der Satz vom Grund, 75 und öfter.) Danach ist das Urteil einzig in seiner Entartung ein Vorstellen, in dem das Sein verstellt wird, während es seinem eigentlichen Wesen nach gerade das Sein eröffnet. — Von der ersten zu der zweiten Gleichsetzung übergehend, bemerken wir unter Hinweis auf das oben Gesagte nur kurz, daß die Metaphysik wenigstens des Aquinaten keineswegs im verstellenden Vorstellen befangen bleibt, weil sie im Urteil die Seinseröffnung findet.

Die „Herrschaft des Vorstellens" (63) kennzeichnet nach H. *das Philosophieren von Nietzsche*, in dem sich das Ende der Metaphysik ereignet. Sein Wort „Die Wüste wächst" zeigt, wie mit dem Nicht-Denken des Seins als des Gegenwärtigsten die Gegenwart von allem entgleitet. Besonders im „Blinzeln" des „letzten Menschen" liegt das Vor-stellen als ein unheimliches Geschick, das „es dem Menschen verweigert, das Sein in seinem Wesen sein zu lassen" (32). Hier wirkt sich „der

Geist der Rache" (33) aus, der dem Seienden nach-stellt, um es zu zersetzen. Letztlich steht dahinter „des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‚Es war'" (37), gegenüber dem „das Wollen nichts mehr ausrichten" (36) kann. Von diesem Widerwillen ist der Wille erlöst, „wenn er die ständige Wiederkehr des Gleichen will" (43), weil es dann kein endgültiges ‚es war' gibt, sondern alles wiederkommt. Dazu geht der Übermensch hinüber, in dem sich „Nietzsches Versuch, das Sein des Seienden zu denken" (47), verkörpert. — H. bemerkt dazu, der Gipfel der ewigen Wiederkehr bleibe „in schwere Wolken gehüllt" (46). Im Grunde werde weder der Geist der Rache noch das Vorstellen überwunden, der Bann der Metaphysik sei nicht durchbrochen und das Denken des Seins nicht gewonnen. Damit werde fraglich, ob „das Sein des Seienden als Wille" (36) bestimmt werden kann. Positiv gesehen, hebe mit dem Wort „Weh dem, der Wüsten birgt" die Besinnung auf „das Wesen des Vorstellens" an, das noch nicht „zureichend gedacht wurde und überhaupt gedacht werden konnte" (62). — Tatsächlich prägt sich in Nietzsche das bloße Vorstellen auf das extremste aus; das Sein ist so völlig verfinstert, daß das Seiende in eine Entfaltungsbedingung des Willens zur Macht verflüchtigt wird. Damit tritt zwar die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität, die das Seiende im Subjekt statt im Sein gründet, in ihr Ende ein; doch hat sich diese gerade als Abfall von der Metaphysik des Thomas von Aquin entwickelt, die das Seiende ausdrücklich auf das Sein als seinen Grund zurückführt; erst nach der Verdunkelung des Seins herrscht ein anderer Grund für das Seiende vor, nämlich die Subjektivität, die bei Nietzsche im Willen besteht. Vgl. auch „Wer ist Nietzsches Zarathustra?": Vorträge und Aufsätze, 101—126.

Die *zweite Vorlesungsreihe* wendet sich dem zu, *was uns denken heißt* oder „in das Denken befiehlt" (80) und uns so allererst zu Denkenden macht oder auf den Weg des Denkens bringt. Das Heißende aber ist „das schlechthin Bedenkliche"; dieses „braucht das Denken", insofern es „bedacht sein" oder „in seinem eigenen Wesen bedient, gepflegt, behütet" (85) sein möchte. Dessen Geheiß bringt zugleich „unser Wesen ins Freie", weil sich darin „das anfängliche Wesen der Freiheit verbirgt" (153). Im Denken lebt die Fülle des anfänglichen Wortes ‚Gedanc'; danach umfaßt es Gemüt, Herz, Gedächtnis als „die Versammlung des Andenkens an das zu-Denkende" (95) und Dank als Bedenken des Bedenklichsten. Das Geheiß des Bedenklichsten klingt mit der oben erwähnten Zu- und Anmutung oder mit dem Zuspruch des Seins zusammen. Einzig der Anruf des Seins erhebt den Menschen in das Denken und damit zugleich in die Freiheit; beides ist im Grunde dasselbe: Denken ist Freiheit und Freiheit ist Denken. Danach braucht das Denken das Sein, es ist ganz auf das Sein angewiesen; die Umkehrung, daß das Sein das Denken braucht, wendet sich zu der früheren Auseinandersetzung zurück, in der es um die notwendige Beziehung des Seins zum Menschen ging. Gewiß ist das Sein in der Gestalt, in der es innerhalb der Welt auftritt, auf das menschliche Denken bezogen und angewiesen; damit leuchtet jedoch keineswegs ein, daß das auch vom Sein in seinem eigentlichen und innersten Selbst gilt. Diesem ist vielmehr zunächst ein übermenschliches Denken zugeordnet, das von ihm im Sinne der absoluten Identität mit ihm gebraucht wird. Freilich wird dann sekundär auch das menschliche Denken vom innersten Selbst des Seins gebraucht, was genau zu bestimmen und für das Verstehen der Schöpfung von entscheidender Bedeutung ist.

Das Denken, das sich unter dem Geheiß des Seins als ‚Gedanc' entfaltet, ist „zwar ein Sagen, aber *keine Aussage*" (163). Hier kündigt sich wieder der Gegenpol des Denkens an. „Der Gedanke, im Sinne des *logisch-rational Vorgestellten* gemeint, erweist sich gegenüber dem anfänglichen Gedanc als eine Verengung und Verarmung des Wortes, wie sie größer kaum vorgestellt werden kann" (92). Die Logik erwächst aus der Vergessenheit des Seins; ihr Grundzug ist „die Aussage, das

Urteil" (102), indem sie „das Denken als Aussagen von etwas über etwas" (100) nimmt. Weil aber das Aussagen nur durch Vermeiden des Widerspruchs möglich ist, gilt das entsprechende Prinzip als dessen Grundregel. Der damit eingeschlagene Weg ist nicht ein Versagen oder ein Irrgang, sondern erwächst aus einem geschickhaften Geheiß, das es zu bedenken gilt, weil wir sonst „gegen das Geschick unseres Wesens blind" (103) bleiben. — Offensichtlich gehört die Logik mit dem verstellenden Vorstellen und der Metaphysik zusammen. Deshalb darf hier auf das oben besonders über das Urteil Gesagte verwiesen werden. Eingehender befaßt sich mit der Frage, ob sich im Aussagen von etwas über etwas das Wesen des Urteils erschöpft, das Nachwort zu des Ref. Untersuchung „Das Urteil und das Sein" (Pullach 1957), 181—200.

Der geschickhafte *Beginn des abendländischen Denkens* liegt vor der Logik: er zeichnet sich dadurch aus, „daß die Denker den Anspruch des Geheißes vernahmen, indem sie ihm denkend entsprachen" (105). Dabei „kommt das Heißende als solches zum Vorschein, obzwar nicht zum vollen Scheinen" (105). Zu diesem „beginnlichen Geheiß" (105) führt eine Auslegung des Anfangs von Fragment 6 des *Parmenides* hin. Dessen Worte gibt H. auf Grund seiner eingehenden interpretatorischen Bemühung wieder: „Es brauchet das Vorliegenlassen so (das) In-die-Acht-nehmen auch: Seiendes seiend" (175). Der Schluß dieses Spruches enthält „das erfüllteste Geheimnis alles Denkens und zwar in einem ersten Wink des Sagens" (107); davon müßte „eine Erschütterung unseres ganzen Wesens" ausgehen, „die uns nie mehr verläßt" (167). Tatsächlich aber gilt, daß Seiendes ist, als das Selbstverständliche, über das weiter nichts zu sagen bleibt; „man möchte jetzt nur noch wissen, warum Seiendes ist" (167), und fragt nach den Ursachen des Wirklichen. — Wie man leicht sieht, greift diese Auslegung in früher Gesagtes hinüber. Hier beschränken wir uns auf den Hinweis, daß das Fragen nach den Ursachen nicht in einem Gegensatz zu der Erschütterung durch das Geheimnis, daß Seiendes ist (Seiendes seiend), stehen muß. Vielmehr vollzieht jenes Fragen nur eine Entfaltung dieses Geheimnisses selbst, und zwar eine solche, die nicht dem Aufgehen des Geheimnisses nachfolgt, sondern in diesem Aufgehen immer schon angelegt ist. Indem nämlich das Geheimnis aufgeht, wird das Seiende auf das Sein bezogen oder in ihm gegründet; genau dasselbe aber meint der Ursachenzusammenhang in seinem innersten Kern, wobei nicht allein die Wirkursache ins Spiel kommt, die man heute vielfach allein noch sieht. Ein Denken, das die Ursache nicht vor allem im Sein sucht und sie auf das Seiende einengt, geht an ihrem tiefsten und eigentlichen Wesen vorbei. — Die ebenfalls Parmenides auslegende Abhandlung „Moira" (Vorträge und Aufsätze, 231—256), die ursprünglich in diese zweite Vorlesungsreihe von „Was heißt Denken?" gehörte, soll uns an einer späteren Stelle beschäftigen.

4. Nachdem bisher das Denken in seinem Bezug zum Sein erläutert worden ist, wird jetzt *das Sein in seinem Bezug zum Denken* zu erörtern sein. Dazu ziehen wir die Schrift „Zur Seinsfrage" heran, die als Brief an Ernst Jünger gerichtet ist und ursprünglich in der Festschrift für diesen erschienen war; sie setzt sich mit Jüngers Abhandlung „Über die Linie" auseinander und trug damals den Titel „Über ‚Die Linie'".

Die Darlegungen kreisen um den *Nihilismus*. Hierbei läßt sich H. von der Vermutung leiten, „wir könnten uns auf das Wesen des Nihilismus nur in der Weise besinnen, daß wir zuvor den Weg einschlagen, der in eine Erörterung des Wesens des Seins führt" (25). „Allein die Frage nach dem Wesen des Seins stirbt ab, wenn sie die Sprache der *Metaphysik* nicht aufgibt, weil das metaphysische Vorstellen es verwehrt, die Frage nach dem Wesen des Seins zu denken" (26). „Alles wird dem Vorstellen zu Seiendem" (Moira, 240), weshalb die im Vorstellen verharrende Metaphysik das Sein nicht zu denken vermag und die Überwindung des Nihilismus

verhindert. Ja, im Grunde „zeigt sich als Wesensort des Nihilismus das Wesen der Metaphysik" (33); denn beider Wesen und Herkunft beruht in der *Seinsvergessenheit* als der Verborgenheit des Seins. „Worin beruht dann die Überwindung des Nihilismus? In der Verwindung der Metaphysik" (33; vgl. 36); diese aber ist „Verwindung der Seinsvergessenheit" (35). Damit wird jedoch die Metaphysik nicht verworfen oder abgeschafft; vielmehr: „in der Verwindung kehrt die bleibende Wahrheit der anscheinend verstoßenen Metaphysik als deren nunmehr angeeignetes Wesen erst eigens zurück" (35). — Auf ähnliche Weise hat H. bereits in seinen „Holzwegen" den Nihilismus in die Nähe der Metaphysik gerückt. Freilich ist das nur bei der Metaphysik im Sinne H.s möglich, nicht aber bei jener, die sich gemäß unseren früheren Andeutungen bei Thomas von Aquin findet, wie nicht genug betont werden kann. Bezüglich des Aquinaten darf von Seinsvergessenheit nicht die Rede sein, obwohl er die Seinsfrage nicht so ausdrücklich wie H. stellt, durch den wir allerdings auch das Sein bei Thomas mit neuer Eindringlichkeit sehen gelernt haben, was kaum jemand bestreiten wird.

Eine gewisse *Gegensätzlichkeit zwischen der Metaphysik und dem Nihilismus* läßt offenbar auch H. bestehen. Einerseits: „In der Phase des vollendeten Nihilismus sieht es so aus, als gäbe es dergleichen wie Sein des Seienden nicht" (34). Anderseits: Wegen der Herkunft aus der Seinsvergessenheit „bleibt es der Metaphysik verwehrt, als Metaphysik jemals ihr Wesen zu erfahren; denn für den Überstieg und innerhalb seiner zeigt sich dem metaphysischen Vorstellen das Sein des Seienden. Auf solche Weise erscheinend, nimmt es das metaphysische Vorstellen eigens in den Anspruch. Kein Wunder, daß sich dieses gegen den Gedanken auflehnt, es bewege sich in der Seinsvergessenheit" (41). — Danach ist der vollendete Nihilismus dasselbe wie vollendete Seinsvergessenheit, weil darin das Sein des Seienden verschwindet. Die Metaphysik hingegen ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß in ihr das Sein des Seienden sich zeigt und sogar das metaphysische Vorstellen eigens in Anspruch nimmt. Also scheint die Metaphysik das Gegenteil des Nihilismus zu sein; dieser bietet sich nicht als Vollendung der Metaphysik, sondern als Abfall von dieser dar. — H. wird antworten, die Metaphysik bewege sich, obwohl sich in ihr das Sein des Seienden zeigt, in der Seinsvergessenheit; diese aber vollende sich im Nihilismus, weshalb dieser nicht ein Abfall von der Metaphysik, sondern wirklich deren Vollendung sei. Zwar müsse die Metaphysik selbst sich als Gegenteil des Nihilismus sehen, weil sie allein auf das sich zeigende Sein des Seienden hinblickend die darin wohnende Seinsvergessenheit und deshalb sich selbst als beginnenden Nihilismus nicht zu begreifen vermag. Das die Metaphysik begreifende Denken hingegen sehe die ihr innewohnende Seinsvergessenheit und daher sie selbst als Beginn des Nihilismus und diesen als Vollendung der Metaphysik oder des in der Metaphysik anhebenden Geschicks.

Die Frage bleibt, ob und warum für die *Metaphysik* die *Seinsvergessenheit* bestimmend ist, ob und warum sie daher den Nihilismus in sich trägt. Die Antwort scheint darin zu liegen, daß wir nach H. „das Wesen der Metaphysik als das Geschick des Überstiegs erfahren" (33). Dabei geht es um das Sein als „jenes, was vom Seienden her vorgestellt, dieses übersteigt und innerhalb des Überstiegs auf das Seiende zurückwirkt, sei es als der Grund des Seienden, sei es als dessen Verursachung" (32). Der Überstieg kann als „die innere Form der Metaphysik" auch „die Transzendenz" genannt werden (18). Für das griechische Denken nämlich erscheint „die Differenz zwischen Sein und Seiendem . . ., vom Seienden zum Sein hin erblickt, als die Transzendenz, d. h. als das Meta-Physische. Allein die Unterscheidung ist keine absolute Trennung. Sie ist es so wenig, daß im Anwesen (Sein) das An-wesende (Seiende) her-vor-gebracht, aber gleichwohl nicht versursacht wird im Sinne einer efficienten Kausalität" (16). Weil man die innerhalb der Meta-

physik notwendige Mehrdeutigkeit der Transzendenz nicht beachtet, „macht sich eine heillose Verwirrung breit, die als das Kennzeichen des heute noch üblichen metaphysischen Vorstellens gelten darf" (18). Drei Bedeutungen von Transzendenz sind dabei im Spiele. Sie ist erstens „die vom Seienden aus auf das Sein hinübergehende Beziehung zwischen beiden"; sie ist zweitens „die vom veränderlichen Seienden zu einem ruhenden Seienden führende Beziehung"; sie ist drittens „jenes höchste Seiende selbst, das dann auch ‚das Sein' genannt wird, woraus sich eine seltsame Vermischung mit der zuerst angeführten Bedeutung ergibt" (18).

Der Überstieg oder die Transzendenz vollzieht die ontologische Differenz und steigt so vom Seienden zum Sein auf; damit wird das Sein aus der Verborgenheit, die von H. mit der Vergessenheit gleichgesetzt wird, in die Unverborgenheit erhoben. Infolgedessen ist in der Metaphysik, deren Wesen im Überstieg oder in der Transzendenz beruht, notwendig die *Seinsverborgenheit* als bestimmender Faktor enthalten; denn die Unverborgenheit des Seins wird seiner Verborgenheit abgerungen und bleibt deshalb von dieser geprägt. Eine reine Entborgenheit des Seins ohne jede Verbergung gibt es für die Metaphysik nicht und gibt es, wie wir beifügen möchten, überhaupt nicht, auch nicht für die das Sein selbst denkende Fundamentalontologie. Daher trägt jede Seinsenthüllung den Überstieg und damit letztlich die Seinsverborgenheit in sich, die mit dem obenerwähnten Seinsentzug im allgemein menschlichen und darum für alle Zeitalter bestimmenden oder unabänderlichen Sinne zusammenfällt. Hiervon zu unterscheiden ist jener andere Seinsentzug, der aus der Seinsverborgenheit als Belastung eines besonderen geschichtlichen Zeitalters erwachsen kann und der das sich zeigende Sein verdunkelt oder gar gänzlich verflüchtigt; wir wollen diesen zweiten Entzug auch terminologisch von der Seinsverborgenheit abheben und ihm die Bezeichnung *‚Seinsvergessenheit'* vorbehalten. Nunmehr können wir das früher Gesagte schärfer bestimmen. Das Wesen der Metaphysik umschließt notwendig die Seinsverborgenheit, keineswegs aber die Seinsvergessenheit; dasselbe gilt von der Fundamentalontologie. Von solcher Art scheint uns die Metaphysik bei Thomas von Aquin zu sein. Dagegen stehen Verfallsformen der Metaphysik, in denen die Seinsverborgenheit zur Seinsvergessenheit geworden ist, was für die neuzeitliche Metaphysik zutrifft. Blicken wir von hier aus auf den Nihilismus, so ergibt sich: die Verfallsformen der Metaphysik bereiten dem Nihilismus die Wege, ja enthalten ihn schon mehr oder minder in sich; von der Metaphysik des Aquinaten aber läßt sich ebensowenig wie von der Fundamentalontologie derselbe Zusammenhang behaupten.

Trotzdem wird H. die Metaphysik in die Seinsvergessenheit verweisen, weil sie im Unterschied zur Fundamentalontologie die ontologische Differenz zwar vollziehe, *nicht aber als solche denke.* Dazu bemerken wir, daß Thomas die ontologische Differenz oder Überstieg nicht allein zur Bestimmung des Seienden benutzt, sondern sie auch *als solche oder reflex* der Besinnung unterwirft. Er stellt nämlich ausdrücklich die Frage nach dem Verhältnis des Seienden zum Sein, bzw. des Seins zum Seienden und untersucht die Verborgenheit des Seins im Seienden sowie die Weise, wie der Mensch das Sein in die Unverborgenheit zu erheben vermag. Dabei gelangt er über das Sein des Seienden hinaus und dringt zu dem Sein in seinem lauteren, nicht mehr an das Seiende gebundenen Selbst vor. Indem er die Transzendenz in der ersten der oben aufgezählten Bedeutungen durchläuft, nämlich den Überstieg vom Seienden zum Sein im noch unbestimmten Sinne, wird er durch dessen eigenste Natur zu der Transzendenz in der dritten Bedeutung hingeführt, nämlich zu dem Überstieg vom Seienden zum subsistierenden Sein oder zum Sein in seinem innersten Selbst. Weil dieses unendlich alles bloß Seiende hinter sich läßt, muß es als Sein bezeichnet werden, weshalb in der doppelten Anwendung dieses Namens keineswegs „eine heillose Verwirrung" oder „eine seltsame Vermischung",

sondern etwas streng von der Sache selbst Gefordertes liegt. Gerade aus dem ausdrücklichen Durchdenken des Zusammenhangs, der das Seiende mittels des unbestimmten Seins an das subsistierende Sein bindet, erwächst das Grund- und schließlich auch das Ursache-Denken, wobei diese freilich in einem das nur Seiende übersteigenden und durchaus nicht lediglich effizienten Sinne auftritt. Aus allem scheint sich zu ergeben, daß die Metaphysik des Aquinaten zweifellos die Seinsverborgenheit auf ihre Weise kennt und durchdenkt und deshalb nicht in der Seinsvergessenheit befangen bleibt.

Dem Gesagten wird H. entgegenhalten: solange sich der Gedanke noch im Überstieg oder in der ontologischen Differenz aufhält, was für die Metaphysik kennzeichnend ist, kommt er nicht wirklich zum Sein und überwindet damit nicht die Seinsvergessenheit. Das wahre Durchdenken nämlich greift hinter alles Scheiden, das ja wesentlich im Überstieg oder in der ontologischen Differenz liegt, zurück und trifft erst dort wirklich das *Sein*, wo es *mit dem Menschenwesen eins* ist. „Wenn wir ‚Sein', wie es geschicklich waltet, nämlich als Anwesen, voll auszudenken versuchen", „dann müßten wir das vereinzelnde und trennende Wort: ‚das Sein' ebenso entschieden fahren lassen wie den Namen: ‚der Mensch'. Die Frage nach der Beziehung beider enthüllte sich als unzureichend, weil sie niemals in den Bereich dessen gelangt, was sie erfragen möchte. In Wahrheit können wir dann nicht einmal mehr sagen, ‚das Sein' und ‚der Mensch' ‚seien' das Selbe in dem Sinne, daß *sie* zusammengehören; denn so sagend, lassen wir immer noch beide für sich sein" (28). Demnach sind Sein und Mensch so sehr das Selbe, daß man sogar den *Plural meiden* muß, wenn man genau von ihnen reden will. Hierbei ist jedoch wohl zu beachten, was das Sein als Anwesen bei H. besagt. Es ist „je und je Anwesen zum Menschenwesen, insofern Anwesen Geheiß ist, das jeweils das Menschenwesen ruft", weshalb dieses „ins rufende Geheiß, ins An-wesen gehört" (28). Daher sagen wir „vom ‚Sein selbst' immer zuwenig, wenn wir, ‚das Sein' sagend, das An-wesen zum Menschenwesen auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst ‚das Sein' mitausmacht" (27). Ebenso sagen wir vom Menschen immer zuwenig, wenn wir ihn „für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum ‚Sein' bringen"; „denn schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen im Sinne des Brauchens, als ‚Sein' bestimmt und so seinem vermeintlichen ‚an und für sich' entnommen ist" (27). Auf diese Zusammenhänge weist „die kreuzweise Durchstreichung" (30) des Wortes ‚Sein' hin, die H. hier einführt. Sie besagt, daß „sich das ‚Sein' in die Zuwendung" zum Menschen auflöst, und wehrt ab „die fast unausrottbare Gewöhnung, ‚das Sein' wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen" (30). „‚Sein' ist, das Menschenwesen brauchend, darauf angewiesen, den Anschein des Für-sich preiszugeben"; es beruht in der Zuwendung, die sich erst vollendet, insofern „das Menschenwesen ihrer gedenkt" und sich für sie verschwendet (30 f.).

Die auf den ersten Blick fremd anmutenden Darlegungen H.s werden zugänglicher, wenn wir sie von der bei Thomas immer wiederkehrenden Einsicht her betrachten: *intellectus in actu et intellectum in actu sunt idem.* In seinem aktuellen Vollzug ist der Menschengeist nicht ein für sich Gesetztes, das dann auch zum Sein in Beziehung tritt, sondern immer schon und notwendig der Bezug zum Sein selbst. Ebenso ist das Sein in seinem aktuellen Vollzug nicht etwas für sich Gesetztes, das dann auch zum Menschengeist in Beziehung tritt, sondern immer schon und notwendig der Bezug zum Menschengeist selbst. Also: die volle Aktualität des Menschengeistes umschließt immer schon das Sein, und die volle Aktualität des Seins umschließt immer schon den Menschengeist. Oder: die volle Aktualität, in der allein der Menschengeist ganz er selbst ist, und die volle Aktualität, in der allein das Sein

ganz es selbst ist, sind das Selbe. Diese ihre volle Aktualität oder Selbigkeit ist, allein auf das unmittelbare Phänomen geschaut, die nächste und einzige Gestalt, in der uns der Menschengeist und das Sein begegnen; alles etwa darüber hinaus von ihnen Aussagbare kann einzig im Durchgang durch dieses unmittelbar Sich-zeigende erreicht werden.

H. hat recht, insoweit er nur dieses unmittelbar Sich-zeigende umschreibt; die uns zunächst begegnende Gestalt des Seins ist tatsächlich auf den Menschengeist angewiesen, schließt die Zuwendung zu diesem ein und bildet nicht ein für sich stehendes Gegenüber. Doch scheint H. dabei nicht haltzumachen und hier über das hinauszugehen, was oben (S. 82 f.) im Anschluß an „Was heißt denken?" besprochen wurde; denn vieles deutet darauf hin, daß eine über das zunächst Sich-zeigende hinausgreifende Gestalt des Seins, die ein in sich ruhendes An-sich darstellt, abgelehnt wird. — Im Gegensatz zu H. läßt Thomas von Aquin beim Menschengeist in und trotz der Selbigkeit mit dem Sein den *Plural nicht fallen: sunt idem.* Damit wird ersichtlich, daß die Selbigkeit aus Nicht-selbigkeit und die Seinsoffenbarkeit aus Seinsverborgenheit hervorgeht. Der Selbigkeit von Menschengeist und Sein, die für ihre volle Aktualität kennzeichnend ist, liegt ihr potentieller Zustand zugrunde, in dem sie noch nicht miteinander eins sind, obwohl sie darin kraft ihres eigensten Wesens so aufeinander hingeordnet sind, daß sie nur in der gegenseitigen Durchdringung oder Selbigkeit ihre volle Aktualität finden können. Der potentielle Zustand ist nichts anderes als die Bindung des Seins in das Seiende oder eben die Seinsverborgenheit, durch die jede menschliche Seinsoffenbarkeit vorbereitet und ermöglicht wird.

Der *Ansatzpunkt,* von dem her wir zu diesen Erkenntnissen gelangen, liegt *im Phänomen,* in dem sich durch die Selbigkeit die Nicht-selbigkeit und durch die Seinsoffenheit die Seinsverborgenheit zeigt. Infolgedessen wird durch die Selbigkeit keineswegs die Nicht-selbigkeit ausgeschlossen; vielmehr bricht in der ganz durchgedachten Selbigkeit die Nicht-selbigkeit auf. Die dem Menschen eigene *Selbigkeit* trägt als solche den *Unterschied* in sich, entfaltet sich in die ontologische Differenz, treibt den Überstieg oder die Transzendenz aus sich hervor und führt schließlich zum subsistierenden Sein. Dieses bildet jene übermenschliche Gestalt des Seins, die nicht auf den Menschengeist angewiesen ist und nicht nur in der Zuwendung zu diesem besteht; sie besagt aber eine Selbigkeit mit dem absoluten intellectus, die jede Nicht-selbigkeit ausschließt und bei der deshalb der Plural sinnlos wird. Kraft der oben erwähnten Grundeinsicht des Aquinaten setzt die gebrochene Selbigkeit des Menschengeistes die ungebrochene Selbigkeit des absoluten Geistes als ihren ermöglichenden Grund voraus. — Nach allem stellt sich das Sein nun doch auch als ein *in sich stehendes Gegenüber* für den Menschengeist dar, und zwar auf doppelte Weise, einmal als das im Seienden enthaltene oder vorgegebene Sein und dann als das subsistierende oder ur-sprünglich gründende Sein. Weil dieses nicht-selbige Sein in dem mit dem Menschengeist selbigen Sein am Werke ist, kann selbst bei diesem nicht von einem „Sich-auflösen" in die Zuwendung zum Menschen die Rede sein.

Abschließend dürfen wir feststellen: da sich das Sein ganz als es selbst nur in der Selbigkeit zeigt, ist die von der Selbigkeit getrennte Nicht-selbigkeit gleichbedeutend mit Seinsvergessenheit; hingegen bringt die mit der Selbigkeit geeinte Nicht-selbigkeit lediglich die Seinsverborgenheit mit sich. Nun aber bindet Thomas die Nicht-selbigkeit in die Selbigkeit hinein; daher ist seine Metaphysik zwar in die Seinsverborgenheit, keineswegs aber in die Seinsvergessenheit gestellt.

5. Das über die Selbigkeit von Sein und Menschenwesen Gesagte drängt zu der Frage, ob das Denken nach H.s heutiger Auffassung gänzlich *von der ontologischen Differenz* gelöst ist. Hierzu bringt einige Klärung die oben erwähnte Parmenidesauslegung „Moira", die ein Jahr vor „Zur Seinsfrage" entstanden ist. Daraus ent-

nehmen wir: „Weder das ‚Seiende an sich' macht ein Denken erforderlich, noch benötigt das ‚Sein für sich' das Denken"; allein „der Zwiefalt beider wegen ... west das Denken" (243). Wie steht es aber dann mit der Selbigkeit? Die Antwort lautet: „In solchem An-wesen gehört das Denken dem Sein zu" (243); oder: „Die Wahrheit als die ... Entbergung der Zwiefalt läßt aus dieser her das Denken dem Sein zugehören" (249). Noch genauer bestimmen das Verhältnis des Denkens zur Zwiefalt die folgenden Sätze: „Das Denken ist in einer Hinsicht außerhalb der Zwiefalt, zu der es, ihr entsprechend und von ihr verlangt, unterwegs bleibt. In anderer Hinsicht bleibt gerade dieses Unterwegs zu ... innerhalb der Zwiefalt, die niemals nur eine irgendwo vorhandene und vorgestellte Unterscheidung von Sein und Seiendem ist, sondern aus der entbergenden Entfaltung west" (250).

Einzig von der Zwiefalt wird das Denken benötigt oder gebraucht; und aus der Zwiefalt her gehört es dem Sein zu oder bildet es mit diesem das Selbe, weshalb gerade in der Zwiefalt die Selbigkeit west und erst durch die Selbigkeit die Zwiefalt als solche entborgen oder ganz als sie selbst gesetzt ist. Damit waltet die Selbigkeit als „das Tragende und Haltende" oder als „das entbergende Gewähren" oder „als die Entfaltung der Zwiefalt im Sinne der Entbergung" (249). — Nach allem ist das Denken und die in ihm liegende Selbigkeit von Sein und Denken wesentlich an die Zwiefalt von Seiendem und Sein oder an die ontologische Differenz gebunden; also trägt die *Selbigkeit* bei H. doch die *Nicht-selbigkeit* in sich. Ja, die Selbigkeit gibt es einzig in bezug auf die Differenz oder als Entbergen der Zwiefalt, wie es auch die Differenz einzig in bezug auf die Selbigkeit gibt oder als die von dieser entborgene Zwiefalt. Folglich wird die Differenz nur in dem Sinne von H. überwunden, daß sie auf die Selbigkeit zurückgenommen und darin bewahrt wird, nicht aber in dem Sinne, daß sie verlassen und ausgeschaltet wird. Demnach bewegt sich seine Fundamentalontologie in der entborgenen oder gedachten Selbigkeit, durch die auch die Differenz entborgen oder gedacht ist; die Metaphysik hingegen verweilt nach H. in der Differenz selbst, der die Selbigkeit lediglich als unentborgene und ungedachte innewohnt, weshalb auch die Differenz selbst letztlich unentborgen und ungedacht bleibt.

Daß das eben Gesagte nicht auf die Metaphysik des Aquinaten angewandt werden kann, haben wir bereits genügend angedeutet. Daraus entsteht aber die Frage, *ob sich Thomas und H.* in der an die Nicht-selbigkeit gebundenen Selbigkeit *treffen*. Tatsächlich stimmen sie weitgehend in dem unmittelbar Sich-zeigenden überein; die menschliche Gestalt der Selbigkeit verwirklicht sich einzig als Entbergen der Differenz, und die entborgene Differenz verwirklicht sich einzig in der menschlichen Gestalt der Selbigkeit. Doch gehen die beiden Denker in der weiteren Deutung dieser Zusammenhänge auseinander; darauf zielende Fragen werden von H. nicht gestellt, ja fast ausgeschlossen. Bei ihm könnte es so aussehen, ols ob die menschliche Gestalt des Denkens die einzig mögliche und folglich die Selbigkeit schlechthin an die Differenz gebunden wäre. Das aber besagte, daß das Sein in der Gestalt der Differenz schlechthin mit dem Denken zusammenfiele, weshalb in dieser innersten Tiefe zuletzt doch eine Selbigkeit waltete, zu der die Nicht-selbigkeit nicht hinreichte. Nach Thomas hingegen zeigt gerade die Bindung an die Differenz, daß im Menschen die Selbigkeit noch nicht ihr eigenstes Wesen ganz findet; daher ist das Sein in der Gestalt der Differenz nur dem menschlichen Denken, nicht aber dem Denken-überhaupt zugeordnet; also fällt das Sein in der Gestalt der Differenz auch mit dem menschlichen Denken nicht schlechthin zusammen, weshalb dessen Weise der Selbigkeit bis in ihren Kern von Nicht-selbigkeit durchsetzt ist. Hierin liegt letzten Endes der Hinweis auf ein übermenschliches Denken, das die reine Selbigkeit mit dem reinen Sein ist. Kurz: reine Selbigkeit gibt es im Denken allein mit dem reinen Sein; mit dem Sein in der Gestalt der Differenz hingegen gibt es nur eine

von Nicht-selbigkeit gebrochene Selbigkeit, was bei H. nicht im vollen Maße zur Geltung kommt.

6. Tiefer in das Sein hinein führt auch H.s neuestes Buch *„Der Satz vom Grund"* aus dem Jahre 1957, das eine Vorlesung von 13 Stunden und einen Vortrag enthält. Nach langer Inkubation ist dieser Satz erst von *Leibniz* als das höchste und großmächtige Prinzip formuliert worden; der einfachen Form des „principium rationis" steht die strenge Fassung des „principium reddendae rationis" gegenüber. Die Formel: „Nihil est sine ratione" enthält „keine unmittelbare Aussage über das Wesen des Grundes" (75). Dazu dringen wir erst vor, wenn wir beachten, daß der Satz „in zwei verschiedenen Tonarten" (75) gesprochen werden kann. Gemäß der *ersten* oder gewöhnlichen *Tonart* vollzieht er eine Aussage „über das Seiende, insofern es jeweils ein Seiendes ist" (82); das Seiende kann nur dadurch ein Seiendes sein, daß es einen Grund hat; für jedes Seiende ist ein Grund beizubringen oder ihm ist sein Grund wiederzugeben (reddere). Gemäß der *zweiten* und kaum beachteten *Tonart* sagt jener Satz „vom Sein des Seienden"; genauer liegt darin: „Zum Sein gehört dergleichen wie Grund. Das Sein ist grundartig, grundhaft" oder „west in sich als gründendes" (90). Demnach geschieht hier „ein Sagen vom Sein", freilich „verborgenerweise" (90). Dabei blieb das Sein „selbst grundlos" und heißt wegen des Ab-bleibens des Grundes „der Ab-grund" (93).

An dieser Stelle ersetzt H. in den Sätzen über das Sein das ‚ist' durch einen *Doppelpunkt*, weil durch das ‚ist' immer etwas „als Seiendes vorgestellt" wird. Deshalb haben wir es mit Sätzen, „die keine ‚Sätze' mehr sind" (93), zu tun, was einer Verwandlung des Denkens in die allein dem Sein entsprechende Weise gleichkommt. Im Gegensatz dazu schreibt der „Brief über den Humanismus": „Vielleicht kann das ‚ist' in der gemäßen Weise nur vom Sein gesagt werden, so daß alles Seiende nicht und nie eigentlich ‚ist'" (Ausg. Bern 1947, 80). — Offensichtlich verlangen beide Texte eine Verwandlung des Denkens; sie unterscheiden sich aber dadurch, daß früher das ‚ist' die Verwandlung mitmachte und folglich vom Seienden nie eigentlich ausgesagt werden konnte, während es jetzt ausschließlich dem Seienden zugeordnet bleibt und daher zum Sein nicht hinreicht. Thomas von Aquin hingegen kennt *zwei Arten des ‚ist'*, zwischen denen die Verwandlung im Sinne der Analogie waltet. Das uns zunächst begegnende ‚ist' gehört dem Seienden zu und darf tatsächlich nicht ohne weiteres auf das Sein übertragen werden, da dieses sonst in ein Seiendes verkehrt wird. Aus dem ‚ist' des Seienden läßt sich das in ihm immer schon verborgene andere ‚ist' herausheben, das dem Sein entspricht und hinter dem das ‚ist' des Seienden tatsächlich so sehr zurückbleibt, daß es nur gerade noch ein ‚ist' darstellt. Demnach sind die Sätze vom Sein nicht mehr Sätze, wenn der Satz lediglich kategorial genommen wird, sie sind aber noch Sätze, wenn wir uns zu einer höheren, überkategorialen Art von Sätzen durchringen. Letztlich freilich stammt das Aussagen in Sätzen nur vom Seienden, weshalb auch der überkategoriale Satz, obwohl er das Sein trifft, diesem doch nicht voll gemäß ist. Mit einem solchen Satz nehmen wir nur von Ferne an jener Schau teil, in der allein sich das Sein ganz rein oder so, wie es von sich selbst her west, zeigt und die für den Menschen einzig in der Gestalt des Urteils widerleuchtet. Die beiden Weisen des ‚ist', die für die Analogie kennzeichnend sind, können wir auch in den beiden Tonarten finden, die H. am Satz vom Grund mit Recht herausarbeitet.

Der Übergang von der einen Tonart in die andere geschieht durch einen *Sprung*, auch ‚Satz' genannt; daher: „Der Satz vom Grund ist ein Satz in das Sein als Sein, d. h. als Grund" (96). Mit dem ausdrücklichen Hervortreten des Satzes vom Grund bei Leibniz wird jedoch der Satz ins Sein gerade noch nicht vollzogen. Vielmehr wird der Blick ganz auf das Seiende gerichtet, insofern der „Anspruch auf unbe-

dingte Zustellung des zureichenden Grundes für jedes Seiende" (98) seine Herrschaft antritt. Das Sein aber verbirgt sich in die Gegenständigkeit der Gegenstände für das Vorstellen des Subjekts; doch entbirgt es sich zugleich, weil das Vorstellen auf den Grund ausgeht, der „das Selbe" wie das Sein sagt. „Darin liegt eine Bürgschaft dafür, daß das Denken erst im äußersten Entzug des Seins das Wesen des Seins erblickt" (101). Hier zeigt sich die Eigenart des Seins, sich im Sich-zuschicken zugleich zu entziehen, „auf eine bisher unerhörte Weise" (101); sie wirkt sich mit letzter Folgerichtigkeit im technischen Zeitalter aus, das durch die Selbigkeit von Gegenständigkeit und Wille getragen wird.

Durch den Satz vom Grund als Satz vom Sein „sind wir dahin gewiesen, den Grund als Sein und Sein als Grund zu denken" (118). Das aber bedeutet: „Sein als Sein zu denken" und damit „Sein nicht mehr durch etwas Seiendes erklären" (118 f.). Beim Verfolgen dieser Linie kehren Einsichten wieder, die uns bereits in „Zur Seinsfrage" begegneten. „Sein ist nicht zuvor etwas für sich, das dann erst ein Sichentbergen bewerkstelligt", sondern „hat sein Eigenes im Sichentbergen"; „als dieses spricht sich uns zu, was ‚Sein' heißt" (120 f.). Doch ist dabei der Entzug nicht zu vergessen: „Sein wahrt sein Eigenes im Sichentbergen, indem es sich als dieses zugleich verbirgt" (122); und zwar liegt das am Wesen des Seins selbst. Das so verdeutlichte Sein ist *Grund als Geschick*, nämlich „als sich entziehendes Zuschikken des Zeit-Spiel-Raumes für das Erscheinen dessen, was, dem Geschick und seinem Geheiß entsprechend, jeweils das Seiende heißt" (143). In diesem Verhältnis ist das Seiende „ein jeweiliges und so ein vielfältiges; dagegen ist das Sein einzig, der absolute Singular in der unbedingten Singularität" (143). Das hier gemeinte Seiende ist nicht Gegenstand, bei dem „sich das Gegen aus dem vorstellenden Entgegenwurf durch das Subjekt" bestimmt, sondern Gegenüber als das, „was auf das Vernehmen zukommt und was das menschliche Blicken und Hören als über es Gekommenes hin- und dar-stellt" (140).

Das eine alles Seiende gründende Sein ist „eine Versammlung, in die auch alle Bewegung des Denkens gesammelt bleibt" (144). Entsprechend stellt sich „die Geschichte des Denkens" als „die Beschickung des Wesens des Menschen aus dem Geschick des Seins" (147) dar. Darin liegt „die von der Frage nach dem Sein her durchdachte Auslegung der alten Bestimmung des Wesens des Menschen: homo est *animal rationale*" (147). Der Humanismusbrief bezeichnete früher diese Bestimmung als zwar „nicht falsch", aber „durch die Metaphysik bedingt" (Ausg. Bern 1947, 64f.), die sich „dem einfachen Wesensbestand" verschließt, „daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird" (ebd. 66). Jetzt wird dieselbe Definition von der Frage nach dem Sein her durchdacht; daß und wie das möglich ist, hat der Rez. bereits in seiner Studie „Philosophie als ontologisches Geschehen" (Studi Filosofici. Roma 1954, 59—80) angedeutet.

Von dem einen Sein in Anspruch genommen, denken „wir trotz verschiedener Vorstellungs-, Erfahrungs- und Ausdrucksweisen geschichtlich das Selbe" (155). So „gibt es eine Überlieferung von Epoche zu Epoche", obwohl „die Epochen jäh aufspringen wie Knospen" und „jedesmal aus dem Verborgenen des Geschickes" kommen (154), nicht aber wie durch ein Band verknüpft sind. *Das Eine* läßt sich nicht „als etwas vom Menschen Abgetrenntes" fassen, und sein Geschick ist „kein an sich ablaufender Prozeß", sondern eher das „Gegeneinanderüber von Sein und Menschenwesen" (158). Daher läßt sich, was die Worte ‚Sein' und ‚Grund' sagen, „nie in eine Definition zusammenziehen" als „einer Vorstellung, die über den Zeiten schwebte" und nach der das Zeitliche „die jeweils beschränkte Verwirklichung des überzeitlichen Gehaltes der Definition" wäre (159).

Solche Auffassungen stammen „nicht aus der Erfahrung der Geschichte", die „zunächst als Ablauf menschlichen Tuns und Leidens erscheint" (159 f.). Darin allein

offenbart sich das eine Selbe, das „zugleich das Stete" ist und „das jeweils in der Jähe eines Seinsgeschickes aufleuchtet" (161), von dem her es auch jede „Unterscheidung des Absoluten und des Relativen" (160) zu bestimmen gilt.

Letztlich kommt es darauf an, *Sein und Grund als das Selbe* zu denken. Dabei besagt Selbigkeit „nicht das leere Einerlei", sondern als Zusammengehören im Wesen das „Zusammenhalten im Auseinanderhalten" (152), ein Verhältnis, das erst noch zu denken ist und innerhalb der Metaphysik am reinsten in Hegels Logik zum Vorschein kommt. Der Sprung in die Selbigkeit springt ab von der neuzeitlichen Bedeutung des Wortes ‚ratio', das „doppelsinnig als Vernunft und als Grund" (164) spricht. Das Zusammengehören dieser beiden zeigt sich von der ratio als „Rechnung im weiten Sinne" her (174). Darüber führt der Sprung hinaus, indem er die ratio als λόγος sehen lehrt (vgl. Logos: Heraklit, Fr. 50 = Vorträge und Aufsätze, 207 bis 229). Dieser aber nennt die „Zusammengehörigkeit von Sein und Grund", „insofern er in Einem zumal sagt: Vorliegenlassen als Aufgehenlassen"; Sein: „Von-sich-her-Aufgehen" und Grund: „Vorliegenlassen als Vorlegen, Boden bilden, Gründen" (179 f.). So genommen, ist der Satz vom Grund „kein metaphysischer, sondern ein seinsgeschicklich gedachter Satz" (184). „Seine genauere Fassung muß deshalb lauten: Geschicklich anfänglich spricht sich das Sein als λόγος und d. h. im Wesen von Grund zu" (184). Sein und Grund sind das Selbe und bleiben es auch im geschichtlichen Wandel. Damit „denken wir Sein nicht mehr vom Seienden her", sondern „als Sein, nämlich als Grund, d. h. nicht als ratio, nicht als Ursache, nicht als Vernunftgrund und Vernunft, sondern als versammelndes Vorliegenlassen" (184).

„Insofern Sein als Grund west, *hat es selber keinen Grund*. Dies jedoch nicht deshalb, weil es sich selbst begründet, sondern weil jede Begründung, auch und gerade diejenige durch sich selbst, dem Sein als Grund ungemäß bleibt. Jede Begründung und schon jeder Anschein von Begründbarkeit müßte das Sein zu etwas Seiendem herabsetzen. Sein bleibt als Sein grundlos": „der Ab-grund" (185). Das widerstreitet den Regeln der gewöhnlichen Logik, ist aber gerade das zu-Denkende, wobei „Sein jetzt erst als Sein" gedacht wird, das „nicht mehr auf einen Boden im Sinne des Seienden gebracht und aus diesem erklärt werden kann" (185). Wenn das Sein solches abweist, „worauf es als seinem Grund beruht", so gibt es doch etwas, „worin das Sein als Sein ruht", nämlich das *Spiel*, „ein hohes und gar das höchste Spiel und frei von jeder Willkür" (186), zu dem das bisherige Denken nicht hinreicht. Wir Sterbliche sind in dieses Spiel gebracht, dessen „ungedachte Maßgabe" der Tod ist (187). „Die Frage bleibt, ob wir und wie wir, die Sätze dieses Spieles hörend, mitspielen und uns in das Spiel fügen" (188).

Im vorstehenden haben wir einige Hauptlinien aus H.s Gedankenzug herausgehoben; vieles blieb unerwähnt, besonders seine tiefdringenden Auslegungen geschichtlicher Gestalten des Denkens. Nur auf die Rolle, die der *Sprache bei H.* auch in diesen Erörterungen zukommt, sei hier noch kurz eingegangen. Nach ihm ist „das geschichtliche Sprechen der Sprache beschickt und gefügt durch das jeweilige Geschick des Seins" (161). Das aber besagt: „Die Sprache spricht, nicht der Mensch"; dieser „spricht nur, indem er geschicklich der Sprache entspricht" (161). Daher entspringt die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen „daraus, daß wir selbst im Sprechen der Sprache je nach dem Seinsgeschick vom Sein des Seienden jeweils anders gemeint, d. h. angesprochen sind" (161).

Danach ist die Sprache vor allem *vom Sein bestimmt*, das sich in ihr sein Haus baut und darin sich zeigt; deshalb führt das Auslegen der Wortbedeutungen zum Sein, ein Weg des Philosophierens, der bei H. immer beherrschender in den Vordergrund tritt. Dahinter steht die schon früher erörterte Auffassung, nach der „das Sein in sich schon Bezug zum Menschen" (157) und damit Sprache ist; es spricht, indem es den Menschen gebraucht, während dieser spricht, indem er der Sprache des

Seins entspricht. Wenn es aber, wie wir sahen, kein Sein-an-sich gibt, sondern dieses sich in seinen Bezug zum Menschen auflöst, wenn ferner dieser Bezug die Sprache bildet, dann müssen wir folgern, daß das *Sein selbst nur in der Sprache* und als Sprache west. — Für Thomas von Aquin wohnt das Sein zwar als intelligibile (in potentia) allem Seienden inne; als intellectum (actu) jedoch und damit ganz als es selbst hat es innerhalb der Welt seinen Ort einzig im Denken des Menschen und folglich auch in der Sprache, weil diese allein dem menschlichen Denken seine volle Wirklichkeit verleiht. Ebenso sind bei Thomas das Denken und deshalb auch die Sprache nicht nur vom Seienden, sondern vor allem vom Sein bestimmt, wobei freilich das *eine* Sein mehr als dessen geschichtliche Abschattungen hervortritt. Weil das Denken durch diese immer schon zu dem einen Selben des Seins durchstößt, ist es zuinnerst im *Überzeitlichen* beheimatet, an dem es die zeitlichen Abschattungen mißt und von dem her es nicht jede von ihnen auf ihre Weise als echt und wahr anerkennen kann. Damit kündigt sich das *Sein-an-sich* an, von dem bereits oben die Rede war; darauf ist das Denken letztlich und erstlich bezogen, während es bei H. letztlich und erstlich auf das Sein in der Sprache und als Sprache gerichtet ist. Deshalb ist das Denken und so auch das Philosophieren bei Thomas nicht ganz auf die Sprache verwiesen, sondern zutiefst von dieser frei und unabhängig, womit sich im menschlichen Sprachdenken das über der Sprache stehende Denken ankündigt, das mit dem Sein-an-sich zusammengehört. Entsprechend erschöpft sich die Philosophie nie im Auslegen der Wortbedeutungen.

Blicken wir auf den Gang von H.s Darlegungen zurück, so müssen wir zunächst bei den *zwei Tonarten des Satzes vom Grund* haltmachen. H. selbst weist darauf hin, daß er in seiner früheren Abhandlung „Vom Wesen des Grundes" den Satz vom Grund nur als „eine Aussage über das Seiende" nahm, die „keine Auskunft über das Wesen des Grundes" gibt und sich deshalb „nicht als Leitfaden" (85) für dessen Erörterung eignet. Jetzt benutzt er den Satz vom Grund als Leitfaden, was damit zusammenhängt, daß er heute mehr als damals schon im bisherigen Philosophieren das Sein am Werke und hervortreten sieht. — Obwohl Leibniz als erster den Satz vom Grund ausdrücklich formuliert, so vollzieht doch schon der Aquinate das Denken des Grundes, und zwar in seiner ganzen umfassenden Weite, während es bei Leibniz auf die rational-mathematische Weise eingeengt wird. Außerdem dringt Thomas bereits über die erste zu der zweiten Art des Grunddenkens vor, weil seine Lehre von der Partizipation sich primär nicht im Seienden, sondern gerade im Sein entfaltet und ein Denken des Seienden vom Sein her ist. Daher geschieht beim Aquinaten schon der Sprung in das Sein, wenigstens nach den Möglichkeiten jenes Zeitalters, wozu Leibniz als Kind der Neuzeit nicht mehr imstande ist.

Was das *Verhältnis zwischen dem Seienden und dem Sein* betrifft, so wird das Sein durch den von ihm nicht abtrennbaren Bezug zu dem Seienden, das der Mensch ist, nach H. „nicht vermenschlicht" (157), sondern der Mensch wird nur im Sein beheimatet; im übrigen verweisen wir auf unsere früheren Darlegungen zu dieser Frage. — Das Sein als Sein denken ist sicher etwas anderes als das Sein durch Seiendes erklären. Doch wer den Zugang zum Sein durch das Seiende findet, erklärt damit noch keineswegs das Sein aus dem Seienden. Thomas legt mittels des Seienden lediglich die Grundzüge frei, die das Sein selbst im Seienden enthüllt, und denkt so das Sein selbst. Hierbei erklärt er keineswegs das Sein durch das Seiende; vielmehr klärt er das Sein in sich selbst und aus sich selbst, um dann in seinem Lichte das Seiende zu begreifen. — Das Seiende ist gewiß nicht Gegenstand im neuzeitlichen Sinne, nämlich „das, was ein Subjekt sich als Objekt zuwirft" (140); dem Aquinaten näher steht das Seiende als Gegenüber, das auf den Menschen zukommt oder über ihn kommt und ihn in Anspruch nimmt. — Auch für Thomas ist im Gegensatz zu

dem vielfältigen Seienden das Sein streng einzig oder „der absolute Singular in der unbedingten Singularität" (143). Dieses eine Sein durchdringt alle seine geschichtlichen Gestalten oder sein jeweiliges Geschick, für das auch beim Aquinaten Raum bleibt, und ebenso alle seine vielfältigen Partizipationen im Seienden. Letztlich werden wir dadurch auf das eine absolut singuläre subsistierende Sein verwiesen, von dem uranfänglich jede Partizipation, jedes Geschick oder Geheiß ausgeht und in dem sich das innerste An-sich des Seins findet.

Hier ist noch etwas über die *Beziehung des Geschichtlichen zum Übergeschichtlichen* zu sagen. Sicher ist die Geschichte zunächst der „Ablauf menschlichen Tuns und Leidens" (160), aus dem allein jede „Unterscheidung des Absoluten und des Relativen" (160) gerechtfertigt werden muß. Soweit ein Überzeitliches angenommen wird, ist es aus dem zeitlichen Ablauf zu entwickeln. Demnach steigt die Betrachtung zuerst von unten nach oben auf; der umgekehrte Weg von oben nach unten kann erst in einer zweiten Phase des Denkens beschritten werden. Der Wendepunkt zwischen diesen beiden Wegen ist aber doch etwas Überzeitliches, das sich im Zeitlichen als dessen ermöglichender Grund enthüllt und aus dem wiederum das Zeitliche begriffen wird. Obwohl das eine Sein zuerst nur im geschichtlichen Ablauf, als etwas Zeitliches und vom Menschen nicht Abgetrenntes auftritt, verlangt doch das Wesen des Geschichtlichen selbst, daß das Sein letztlich etwas Überzeitliches und ein vom Menschen unabhängiges An-sich ist. Dadurch sind wir dann auch imstande, das eine Sein von seinen geschichtlichen Gestalten abzuheben und seinen überzeitlichen Gehalt zu fassen, der freilich nie ganz von den geschichtlichen Gestalten gelöst und rein für sich herauspräpariert werden kann. Nach H. begegnet uns zwar in den geschichtlichen Gestalten das eine Sein, ohne daß wir dieses aber für sich greifen können, weil es kein von den Gestalten verschiedenes An-sich hat; hieraus erklärt sich auch das über die Sprache Gesagte.

Die *Selbigkeit von Sein und Grund* ist für H. ein „seinsgeschicklich gedachter", nicht aber ein „metaphysischer" Satz (184), was aus dem Vorstehenden verständlich wird. Ein metaphysischer Satz ist überzeitlich notwendig, worin H. ein Abgleiten in das Seiende findet; dagegen ist ein seinsgeschicklicher Satz eben geschicklich, d. h. kraft eines bestimmten Seinsgeschicks notwendig, wobei offenbar das wahrhaft anfängliche Geschick sich im geschichtlichen Wandel durchhält. Im metaphysischen Satz ist das überzeitliche Sein-an-sich wirksam, mit dem sich erst das eigentliche Selbst des Seins erschließt. Im Seinsgeschick hingegen zeigt sich das nur in den geschichtlichen Gestalten faßbare Sein, womit gerade noch nicht dessen letztes Selbst, sondern lediglich dessen vorläufiges, noch an das Seiende gebundenes und von diesem bestimmtes Selbst hervorzutreten scheint.

Das Sein als Grund alles Seienden gründet selbst nicht in etwas von ihm Verschiedenen; es kann tatsächlich nicht aus einem Seienden erklärt werden, ohne daß es selbst zu etwas Seiendem herabgesetzt wird. Aber ist dadurch wirklich auch jede *Selbstbegründung* ausgeschlossen? Eine Selbstbegründung setzt doch nur dann das Sein zu etwas Seiendem herab, wenn sie selbst noch nach Art des Seienden verstanden und folglich das Sein auf ein höchstes Seiendes zurückgeführt wird. Anders ist es, wenn das Sein in sich selbst auf seinen innersten Grund zurückgeht und so zum subsistierenden Sein geleitet (vgl. des Rez. „Philosophie als ontologisches Geschehen"). Eine solche Selbstbegründung wird vom eigensten Selbst des Seins nicht ausgeschlossen, sondern ist immer schon in ihm eingeschlossen. Entsprechend wandelt sich auch das Spiel in die freie Mitteilung der Liebe.

7. Unser kritischer Bericht soll in zwei kurze Bemerkungen zu „Vorträge und Aufsätze" ausklingen. Zunächst wenden wir uns dem Vortrag *„Das Ding"* zu (163—185). Er bringt in gewisser Hinsicht eine neue Wendung, insofern sich das Ding nicht mehr wie in „Sein und Zeit" auf das Um-zu des Zeugs beschränkt, son-

dern in sich die Grundmächte versammelt, durch die und in denen das Sein abwesend anwest oder sich im Entzug übereignet. „Dingend verweilt das Ding die einigen Vier, Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen, in der Einfalt ihres aus sich her einigen Gevierts" (176). In der Unscheinbarkeit des Dinges findet sich also das Ganze zusammen, wodurch das Sein ins Scheinen kommt. Auch die Durchstreichung des Seins zeigt „in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung" (Zur Seinsfrage, 31). Freilich: „Vom Ding als dem Ding gerufen", sind wir „die Be-dingten" und „haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen" (179).

Dann weisen wir auf den Vortrag *„Die Frage nach der Technik"* hin (13—44). Darin wird das Wesen der Technik als „Ge-stell" enthüllt; dieses aber ist „das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen" (31); das Geschick solchen Stellens oder Entbergens besagt „die höchste Gefahr" (34), und zwar in doppelter Hinsicht. Erstens wird der Mensch „selber nur noch als Bestand" genommen (34), wodurch er „nirgends mehr sich selber, d. h. seinem Wesen begegnet" (35). Zweitens vertreibt „das Entbergen von der Art des Bestellens ... jede andere Möglichkeit der Entbergung" (35). Daher: „Das Ge-stell verstellt das Scheinen und Walten der Wahrheit" (35) und damit des Seins. Aber: „Je mehr wir uns der Gefahr nähern, um so heller beginnen die Wege ins Rettende zu leuchten, um so fragender werden wir. Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens" (44).

8. Die Auseinandersetzung mit H.s jüngsten Veröffentlichungen hat jene Auffassung dieses Philosophierens bestätigt und schärfer zugespitzt, die der Rez. im Nachwort zu seiner Studie „Das Urteil und das Sein" (Pullach 1957) zu entwickeln versuchte (181—200). *Das Sein* ist in sich und unabtrennbar *auf den Menschen* oder, was letztlich dasselbe besagt, auf den geschichtlichen Prozeß *bezogen;* es erschöpft sich in dem Geheiß oder Geschick, das den Menschen oder die Geschichte einschließt; ein davon unabhängiges An-sich des Seins und folglich seine Zurückführung auf das subsistierende Sein werden in verschiedenen Wendungen immer wieder abgelehnt. Auf einer ersten Stufe der philosophischen Besinnung sind derartige Ergebnisse das sich zunächst Zeigende.

Doch drängt sich sogleich die Frage auf, ob über diesen Bereich noch *etwas hinausliegt* oder nicht. H.s Darlegungen sind, wie feststeht, keineswegs im Sinne eines Leugnens des Hinausliegenden zu deuten. Dann erhebt sich aber die weitere Frage, ob jenes Hinausliegende *philosophisch erfaßt* werden kann oder nur einer anderen Weise des Ergreifens zugänglich ist. Die Antwort muß lauten: das Sein, wie es H. bisher bestimmt, öffnet sich nicht zu dem Hinausliegenden hin, weil es eben doch Zeit besagt und deshalb sich ganz in den zeitlichen oder geschichtlichen Gestalten erschöpft. Eine Erweiterung und Vertiefung des Seins über den bisherigen Rahmen hinaus wird vorläufig von H. nicht vollzogen.

Martin Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens. (27 S.) Pfullingen 1954, Neske. 3.50 DM; Was ist das — die Philosophie? (46 S.) Pfullingen 1956, Neske. 4.80 DM; Vorträge und Aufsätze. (284 S.) Pfullingen 1954, Neske. 16.80 DM; Was heißt Denken? (175 S.) Tübingen 1954, Niemeyer. 12.50 DM; Zur Seinsfrage. (44 S.) Frankfurt a. M. 1956, Klostermann. 3.— DM; Der Satz vom Grund. (211 S.) Pfullingen 1957, Neske. 16.80 DM.

Besprechungen

Aspects de la dialectique (Recherches de Philosophie 2) 8° (380 S.) Paris 1956, Desclée de Brouwer.

Dieser zweite Band der neuen Jahrbücher „Recherches de Philosophie" vereinigt Abhandlungen zur dialektischen Methode, einem Thema, das heutiger Philosophie in besonderer Weise zu bedenken aufgegeben ist, wie schon die auf vollen Touren laufende Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus erweist. Unter den kleineren Beiträgen, die den Beschluß bilden, befassen sich zwei ebenfalls mit Dialektik; von ihnen erweckt Interesse der von *B. Geiger*, in dem der Leser mit einem französischen Philosophen bekanntgemacht wird, der im deutschen Sprachraum wohl noch kaum zu Wort kam, Brice Parain, und der doch, zumal auf dem Gebiete der Sprachphilosophie, etwas zu sagen hat: leider ist das Referat sehr knapp gehalten. Der Bericht von *F. Mikhail* über die Gespräche der Décade de Cerisy-la-Salle 1955, an denen auch Heidegger teilnahm, überrascht wegen des Ernstes, mit dem dessen Reflexionen über Anfang und Wesen der abendländischen Philosophie notiert werden. Unter den übrigen verdient wegen der Weite der Fragestellung der von *J. Jolivet* Aufmerksamkeit; es sind „Remarques sur l'esprit scolastique", und sie formulieren den Sinn von „Scholastik" und „scholastisch", der nach modernem Sprachempfinden, wohl mehr noch in Frankreich als in Deutschland, wie der Verf. angibt (304), ein abschätziger ist, im Hinblick auf seinen geschichtlichen Ort und seine Bedeutsamkeit im Rahmen philosophischen Denkens überhaupt. Der geschichtliche Überblick ergibt drei Merkmale: scholastisch heißt ein Philosophieren, das strenge Schuldisziplin voraussetzt, sorgfältig gehütete Tradition, Pflege der formalisierten Diskussion. Diese drei fundamentalen Charakterzüge (307) werden eingehender erläutert. Der mittelalterliche Sinn für Schulmäßigkeit und Überlieferung wird wesentlich auf die christliche Atmosphäre zurückgeführt, die ein einheitliches, im Grunde unangefochtenes Weltbild kennt und Lehrautorität begünstigt (308 310). Die anschließende Analyse hebt heraus, daß ganz allgemein als Kennzeichen von „Scholastik" dennoch weniger etwas Formales als vielmehr ein Inhaltliches gelten müsse: es handle sich immer um ein geschlossenes Weltbild, dessen rationale Durchdringung betrieben werde; worauf der „esprit scolastique" ausgehe, ist „d'expliciter un donné" (312). Ist das jedoch nicht immer noch ein mehr formales Kriterium? — Das Hauptinteresse bieten selbstverständlich die großen Abhandlungen zur Dialektik selbst. Die erste von *A. Marc* wird deshalb so willkommen sein, weil sie geradezu ein synthetisches Exzerpt der drei großen Bücher des Verf. (Dialectique de l'affirmation, Dialectique de l'agir, Psychologie réflexive) darstellt. Deren Methode als dialektisch zu bezeichnen, darf ihm nicht verwehrt werden; freilich geht es um eine Form der Dialektik, die sich auf eine „logique des oppositions" reduziert (99 Note): diese Gegensätze sind nach ihm das Viele und Eine, das Endliche und Unendliche, und zwar „à tous les plans du réel". — *P. Ricœur* untersucht ein echt dialektisches Problem, den Zusammenhang von Negativität und ursprünglicher Bejahung. Moderne Philosophien seit Hegel betrachten die Negation als Quell der Reflexion, wenn sie nicht gar den Geist mit Negativität identifizieren (101); sein Anliegen ist es, bei aller Würdigung dieses modernen Gedankens zu einer Philosophie des Seins, also der ursprünglichen Positivität, zurückzufinden. Das wichtigste Ergebnis liegt in der alten Einsicht beschlossen, daß Negation nicht mit sich selbst beginnen könne, sondern nur auf der Basis einer „affirmation implicite" (119); die Bejahung hat sogar „valeur de fondement" (120). Diese „affirmation originaire" (101 120 f.) offenbare sich im Wesen der Negation als „Negation der Negation" (123), sie bestimme zugleich das Sein des Menschen selbst, insofern er als Negierender primär und fundamental „Akt" ist, weshalb auch nur eine Philosophie des Seinsaktes gegenüber einer solchen der Essenz die Negativität in der Transzendenz, die der Mensch realisiert, zu rechtfertigen vermöge (123 f.). Dazu läßt sich vielleicht sagen, daß hier, wie wohl in manchen heutigen Analysen mit ähnlicher Tendenz, „Essenz" anscheinend nur als Prinzip der Begrenzung und damit der Negativität gesehen werde; hier bleiben ontologische Fragen zu klären, die äußerst diffiziler

Natur sind. Kann man etwa, sogar im Hinblick auf das göttliche Sein, behaupten, es sei notwendig, einen Existenzakt anzunehmen, von dem man sagen könne, „qu'il est sans essence ou que toute son essence est d'exister" (121)? — Die folgenden philosophiegeschichtlichen Studien über das Dialektische in griechischer Philosophie, zumal in der Platons und Plotins, können hier nur erwähnt werden. Aus dem Aufsatz über Platon soll allerdings eines herausgegriffen werden, was allem Anscheine nach als Meinung des Verf. selbst (*D. Dubarle, O. P.*) verstanden werden soll, als solche jedoch ein wenig befremdlich klingt: es liege an der Freiheit des Menschen, sich für eine der möglichen Ontologien zu entscheiden; Plotins Ontologie sei nicht eigentlich widerlegt (163), aber auch Parmenides sei nicht im strengen Sinne widerlegbar (162); wohl dürfe und könne man, „non sans motifs d'ailleurs", z. B. Plotins Konzeption ablehnen („refuser", wenn auch nicht „refuter"). — Bei aller Kürze instruktiv ist der Essai von *H. Niel* über Hegelsche und Marxsche Dialektik. Nachdem er deutlich gemacht hat, wie sehr Hegels Dialektik im Dienste einer Anthropologie steht, nämlich der „Befreiung", der in der Geschichte sich verwirklichenden „Freiheit" des Menschen, wobei der religiöse und christliche Hintergrund nicht vergessen werden dürfe, läßt er sichtbar werden, wie Marx das Ideal der Befreiung und Freiheit des Menschen aus jenem Kontext löst und „naturalisiert". Für beide Dialektiken sei die Überzeugung leitend, das Denken könne eine Idee der „Totalität" des Seins gewinnen, was nur innerhalb einer Philosophie der Geschichte möglich sei. Während aber Hegel diese Existenz-Totalität auf dem Grunde der „Vernunft" findet, lehne Marx es ab, in der Vernunft das „Wesen" des Menschen zu erblicken, er sehe es in der „Praxis", die daher den Totalsinn der Geschichte bestimme. Ob man sagen kann, Marx lasse die Hegelsche Philosophie als Philosophie gelten, er wolle sie aber als „Nur-Philosophie" „aufheben" (vgl. 232)? Dann hätte er doch wohl nicht von der Notwendigkeit einer „Umstülpung" des Hegelschen Systems selbst reden dürfen und davon, daß seine (Marxens) Dialektik das genaue Gegenteil der Hegelschen sei. — Unter den längeren Darstellungen folgt als letzte die von *A. Sesmat* über „Dialectique Hamélienne et Philosophie Chrétienne: Réflexions sur la perfectibilité de l'ontologie classique". Es erübrigt sich, darüber zu referieren, da es sich um eine Vorschau auf das kürzlich erschienene Werk des Verf. „Dialectique: Hamélin et la philosophie chrétienne" handelt (299), das eigener, eingehender Besprechung bedarf. — Aus all den längeren und kürzeren Beiträgen dieser „Recherches" wird evident, daß der Sammeltitel „*Aspects* de la dialectique" sehr zu Recht besteht. Eine systematische, umfassende und eindringende Monographie über Idee und Formen der Dialektik bleibt immer noch eines der wichtigsten Desiderata, trotz der Arbeiten etwa von Liebert und Marck, die den französischen Autoren übrigens nicht bekannt zu sein scheinen. H. Ogiermann S. J.

Hartmann, N., *Kleinere Schriften. Bd. 2: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte.* gr. 8° (364 S.) Berlin 1957, de Gruyter. 22.— DM.

„Die Wahrheit ist verbreiteter, als man denkt, aber sie ist sehr oft geschminkt, sehr oft auch verhüllt und gar geschwächt, verunstaltet, verdorben durch Hinzufügungen, die sie beflecken und unfruchtbar machen. Wenn man diese Spuren der Wahrheit bei den Alten oder, allgemeiner gesprochen, bei den Vorgängern sichtbar machte, man würde das Gold aus dem Staube heben, den Diamant aus dem Gestein, das Licht aus der Finsternis, das wäre dann wirklich eine Art perennis philosophia."[1] „Die Fäden der ‚Wahrheit' aus dem Gewirr der Irrtümer herauszulösen und für das eigene Denken wiederzugewinnen" (20), diese Aufgabe hat sich H. gestellt in einer Reihe philosophiegeschichtlicher Abhandlungen, die schon früher getrennt erschienen waren, nunmehr aber zusammengefaßt herausgegeben sind[2]. Bedeutsame Themen sind erörtert, von denen eine Reihe genannt sei: 1. Der philosophische Gedanke und seine Geschichte. 2. Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie. 3. Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. 4. Aristoteles und das Problem des Begriffs. 5. Zur Lehre vom Eidos bei

[1] Leibniz an Remond 26. 8. 1714; bei H. 21.

[2] Bd. 1 der Kleineren Schriften. Abhandlungen zur systematischen Philosophie, wurde angezeigt Schol 32 (1957) 123 f.

Platon und Aristoteles. 6. Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik. 7. Aristoteles und Hegel. 8. Leibniz als Metaphysiker. 9. Diesseits von Idealismus und Realismus. 10. Hegel und das Problem der Realdialektik.

Schon diese Titel zeigen, daß die Abhandlungen überzeitliche und zugleich gegenwartsnahe Gegenstände haben. Sie berichten über geschichtliche Lösungen, beurteilen diese in sachlicher Kritik, sie stellen eigene Thesen auf und laden ein zu weiterer Diskussion, vor allem aber zu innerer, philosophischer Auswertung, Um- und Weiterbildung des geschichtlich und systematisch in hohem Maße wichtigen Stoffes. Sie stehen im Dienste *systematischer Philosophie*, der sie Kraftquellen erschließen und Antriebe zur Fortentwicklung zuführen wollen. Mit Hilfe der in der Geschichte entwickelten Fragestellungen sollen die philosophischen *„Probleme"* deutlicher sichtbar werden. Die geschichtlichen Untersuchungen sind *systematisch* durchgeführt, von dem bekannten Standpunkt des Verf. aus, daß Philosophie im Grunde *„Aporetik"* sei. „Es ist ein und dasselbe, ob man sagt, die von der Aporetik entwickelten Antinomien seien unlösbar, oder sie seien nur dialektisch lösbar. Dialektische Lösungen bestehen eben in nichts anderem als im Geltenlassen des Widerspruchs im realen Sachverhalt" (233; vgl. 27—33).

Dem Verf. gebührt Dank, daß er ein so bedeutsames Material in mühsamer Arbeit zusammengestellt, in seiner Art gesichtet und für die philosophische Durchdringung leicht verfügbar gemacht hat. Dem systematischen Ausbau ist damit eine begrüßenswerte Vorarbeit geleistet. Die philosophische Aufbauarbeit der Gegenwart ist im Vorteil gegenüber derselben Arbeit in der Vergangenheit, und zwar einfach durch die geschichtliche Entwicklung der Meinungen, die dazwischenliegt und im vorliegenden Buch in systematisch wesentlichen Linien gezeichnet ist.

Der reiche, von H. bearbeitete Stoff läßt sich in einer Anzeige weder in seinem Inhalt vollkommen wiedergeben noch in seinem Licht und Schatten bis in alle eingeschlossenen Fragen und Konsequenzen hinein übersehen. Wohl aber kann auf wesentliche Grundbegriffe hingewiesen werden. Zwei Probleme waren (wenn vielleicht nicht so sehr dem Namen, aber doch der Sache nach) schon im Altertum und Mittelalter erkannt und werden auch in der Gegenwart besonders bearbeitet: Apriori und Dialektik. Daß bei Platon das Problem des *Apriorismus* eine hervorragende Rolle spielt, ist allgemein anerkannt, trotz der verschiedenen Interpretation, die seine Ideenlehre bis zur Gegenwart erfahren hat. Welche Elemente der inneren, apriorischen Ordnung im Sein und Erkennen bei Platon bedeutsam sind, hat H. herausgearbeitet (48—85). Heben wir die einzelnen Elemente hervor. Sie sind sogar mehr als „Spuren der Wahrheit". „Die Geschichte der Philosophie ist nicht ein Arsenal von Anschauungen und Meinungen, sondern eine — freilich weit sparsamer gearbeitete Kette von Entdeckungen und Errungenschaften." Die Eidoslehre insbesondere ist zwar als solche nicht von Platon entdeckt worden; dem Gedanken nach war sie lebendig schon im Sokratischen Frageverfahren und bereits von Euklid von Megara zu einer ersten philosophischen Ausformung gebracht. „Aber die universale Bedeutung, die ihr nachmals geblieben ist, hat Platon ihr gegeben und zwar eben durch die Aufdeckung der ganzen (?) Tragweite jenes Apriorismusproblems, das in ihr steckte." Er hat zuerst das Aprioritätsproblem erkenntnistheoretisch aufgerollt (52 f.). In den λόγοι werden die „Ideen" erfaßt, die das eigentliche Wesen der Dinge ausmachen. Die Ideen selbst aber werden (nach Platon) in der Abwendung von den Dingen und in der Umkehrung des Blickes nach innen erfaßt. Die Sinne nämlich deuten nur an, sie offenbaren nicht, sondern verschleiern vielmehr das, wovon sie zeugen. Das Offenbarwerden der ὄντα (ihre ἀλήθεια) kann darum nur in der Abkehr von ihnen erreicht werden, in der Umkehr der Blickrichtung, in der Einkehr der Seele in sich selbst, in ihrer Rückwendung zu den λόγοι, die in ihrer Tiefe ruhen. „Nicht auf ihre eigene Unverborgenheit stößt die Seele in ihrer Tiefe, sondern auf die der ὄντα" (63 f.).

Wie kann aber dann die apriorische Ideenerkenntnis objektive Gültigkeit haben? Wie können wir in den Ideen und mittels ihrer die Dinge erkennen? Entsprechend der zwiefachen Blickrichtung, in der bei Platon die Ideen auftreten — „im Hintergrund der ὄντα und im Hintergrund der ψυχή" — hat sich die Deutung der Ideenlehre bei ihren Darstellern in eine realistische und eine idealistische geschieden. Die traditionelle, realistische Interpretation faßt die Ideen als kosmische Prin-

zipien, an sich seiende Urbilder der Dinge. Die neukantische, idealistische Interpretation, die durch Hegel vorbereitet war und in Natorps bekanntem Platonwerk vollendet wurde[3], betrachtet die Ideen als Bewußtseinsprinzipien, „logische Grundlegungen", aus denen der Erkenntnisinhalt sich aufbaut. Ob eine der beiden Deutungen und welche von ihnen dem Gedanken Platons, sei es im wesentlichen, sei es auch nur in wichtigen Punkten, entspricht, läßt sich aus dem in Dialogen, Bildern und Gleichnissen, nicht streng systematisch vorgetragenen Lehrinhalt wohl kaum entscheiden. Daß Recht und Unrecht auf beiden Seiten liege, dieses Urteil H.s dürfte zutreffen. H. selbst meint, nach Platon gebe es nur ein einziges Ideenreich, welches zugleich das Reich der Dinge und das der Seele sei. Die Idee, die der Mensch durch innere Schau („Besinnung", „Er-innerung", ἐννοεῖν, ἀνάμνησις) als „die seinige" finde, sei zugleich Urbild der Dinge; nur so könne ihm das Wesen der Dinge durch sie offenbar werden. Doch beschwöre auch dieser Erklärungsversuch weitere Schwierigkeiten herauf. Mit Recht sei Platon von Aristoteles angegriffen worden. Dieser habe zwar mit nüchternem Blick die Eidoslehre zur Grundlage seiner Metaphysik gemacht. Es sei aber ein „tragisches Geschick", daß Aristoteles sein Interesse dauernd dem Teilhabeproblem und dem „Chorismos" (dem Abgetrenntsein der Ideen) zugewandt, dagegen das Platonische Problem der apriorischen Erkenntnis und des „Vorwissens" nicht berücksichtigt habe. Dadurch sei ein wichtiges Stück der Erkenntnistheorie von Aristoteles nicht ausgebaut worden (65—70; vgl. 53).

Und doch läßt sich gerade von der Aristotelischen Eidoslehre her das Problem des Apriori sowohl ontologisch als auch erkenntnistheoretisch weiterführen; ja die Aristotelische Eidoslehre fordert geradezu zu ihrer weiteren Durchführung auf. Von der Aristotelischen Lösung aus nämlich erheben sich (was H. entgangen ist) die Fragen: Was ist das Eidos im Ding, im Konkreten und Daseienden? Ein Ding im Ding? Ein Konkretes und Daseiendes im Konkreten und Daseienden? Gewiß nicht. Aber es ist im Konkreten und Daseienden. Ja es ist in der konkreten, wirklichen Substanz als innerer, vorkonkreter und vorexistentieller, konstituierender Grund des Konkreten und Daseienden. Doch ist es nicht als „allgemeiner" Grund in der konkreten, wirklichen Substanz (wie H. öfter sagt). Aber wie? Wir stehen hier vor der Frage der Konkretion des Eidos. Mit dem substantiellen Konkret- oder Singulär- bzw. Individuellsein des substantiellen Eidos ist die konkrete wirkliche Substanz substantiell gegeben. Da erhebt sich (unter sehr vielen anderen) die Frage: Wie und wodurch ist das Eidos der kontingenten Substanz konkret oder singulär? Was ist überhaupt Konkretheit oder Singularität? Sie ist ein konstituierender Grund. Aber wie ist sie das? Welche Beziehung hat sie einerseits zum Eidos und anderseits zum Konkretum? Was ist substantielles Singulärsein des substantiellen Eidos? Wie und wodurch ist es möglich? Wie unterscheidet sich das substantielle Konkretsein des substantiellen Eidos vom Konkretsein der Substanz, deren innere substantielle Prinzipien Eidos und Konkretsein sind? In welcher Beziehung steht das Konkretsein des substantiellen Eidos zum Konkretsein der Substanz?

Wir können an dieser Stelle die mit der Aristotelischen Auffassung der Eidoslehre richtig eingeleitete, aber *nur eingeleitete*, Frage nach der inneren, natura prius substantiellen Konstitution des Seienden, Dieses- und Daseienden nicht weiter, geschweige denn zu Ende führen. Sie ist *systematisch und innerlich geordnet* durchzuführen und kann so durchgeführt werden, indem die Untersuchung der inneren, natura prius substantiellen Seinsordnung (Vor- und Nachordnung) einfach folgt. Sie braucht bloß auf sie hinzuschauen und hat an ihr eine zuverlässige Führung (finale, orientierende Norm). Der Kenner der Scholastik weiß, daß die großen scholastischen Schulen — die thomistische, skotistische und suarezianische — über die Aristotelischen Ansätze hinausgegangen sind und bedeutsame Motive der Kantischen und Hegelschen Philosophie, insbesondere zur Erklärung des Apriori und der Dialektik, in ihrem wesentlichen Inhalt vorausgenommen haben, daß sich ihre Weiterführung, ohne Preisgabe ihrer Grundsätze, zu einem System der inneren, apriorischen oder dialektischen Seinserschließung ausbauen läßt. Dies ist H. in den wenigen Andeutungen, die er über die scholastische Wesenserkenntnis macht (79 ff.),

[3] P. Natorp, Platos Ideenlehre², Leipzig 1921.

und auch in seiner Bearbeitung der aristotelischen Begriffslehre (100—129) verborgen geblieben. — Der Begriff des *Apriori* und die damit innerlich zusammenhängenden Begriffe der *absoluten, metaphysischen Wesensnotwendigkeit* (die von der physischen, im Übergang von der Potenz zum Akt bestehenden Geschehensnotwendigkeit essentiell verschieden ist), die Begriffe ferner der *inneren, absolut notwendigen Vor- und Nachordnung, des natura prius und posterius, der konstitutiven Seins- und Sollensnorm, des inneren Urbildes, Gesetzes und Maßstabes des Seins und Sollens* haben ursprünglich *ontologischen, im Eidos und dem mit ihm gegebenen Ziel des Seienden gegründeten Sinn* (was selbstverständlich in seinem Seins- und Vollkommenheitscharakter noch näher zu erklären ist). Erst in zweiter Linie haben sie gnoseologisch-logische Bedeutung. Nicht allein die „empirischen", sondern auch die „reinen" Begriffe haben ihren Inhalt und ihre Ordnung dadurch, daß sie den Inhalt und die innere Ordnung sowie das Gesetz des Seienden, seiner konstitutiven Gründe und seiner inneren, absolut notwendigen Vollkommenheiten und Beziehungen ausdrücken. Innere, konstitutive, natura prius substantielle Vor- und Nachordnung, natura prius und posterius, ferner innere, absolute Notwendigkeit des Seins und Vollkommenseins sind dem Seienden als solchem wesentlich, als *Auszeichnungen,* die ursprünglich mit seinem substantiellen Wesen gegeben (oder von ihm vorausgesetzt) sind, die infolgedessen (durch ihr inneres Prinzip) jeder Seinsäußerung und jedem Phänomen innerlich begründend und gestaltend vorgeordnet sind. Sie sind, wie alle innerlich begründeten und geformten (transzendentalen) Seinsattribute, *absolute* Vollkommenheiten, schließen aber konstitutive, innere, natura prius substantielle Beziehungen ein. Es sind natura prius Vollkommenheiten der inneren *Seinsordnung,* und erst dadurch können sie Vollkommenheiten der Erkenntnisordnung sein, nämlich als finalbestimmende und orientierende Normen der Erkenntnisordnung. Nicht das Apriori, Von-einem-früheren-Hersein, also ist die ontologisch ursprüngliche Vollkommenheit der inneren Seinsordnung, sondern das vom Eidos begründete natura prius und posterius selbst.

Die Lösung der Aprioritätsfrage — das zeigen schon diese wenigen Andeutungen — erfolgt im *wesentlichen Gegensatz zu H.s Aporetik,* insbesondere auch zu seiner These: „Absolute Maßstäbe gibt es in keiner Erkenntnis" (33). H. untersucht gar nicht den tiefsten Grund der Ontologie, die *innere, natura prius substantielle, metaphysische Wesenheit, als inneres, durch ihr Sein begründendes, offenbarendes und erklärendes* Prinzip aller inneren Möglichkeit, Notwendigkeit, Urbildlichkeit, Gesetzmäßigkeit und Normgebundenheit. Dadurch letztlich kommt er zu dem befremdenden Satz, daß der Aristotelische *Möglichkeitsbegriff* auf den Megarischen zurückführe, auf den Megarischen Möglichkeitsbegriff, der die dem Individuell-, Diesessein und Dasein vorgeordnete, *innere (metaphysische) Möglichkeit* außer acht läßt und nur die im Daseienden gegründete Möglichkeit berücksichtigt (85—100). Darin ferner, daß H. nicht zum inneren Wesen des Seienden vordringt, liegt der Grund, daß er den dem Seienden als solchem, innerlich zutiefst von seinem Eidos begründeten, darum innerlich normierten und erklärten, natura prius *substantiellen Wert- und Zielcharakter* bestreitet; daß er überkommene, inhaltlich geradezu abgestandene Vorurteile gegen *Substanz, substantielle Form, Gestalt und Norm* unbedenklich in seine Exposition eindringen läßt, ja den Substanz-, Telos-, Form- und Normbegriff keiner Untersuchung und Widerlegung für würdig findet. Wahre Philosophie bleibt nicht stecken in Aporien, sondern dringt immer, explicite oder implicite, vor zum Grund des Seienden, das durch den Akt- und Formcharakter seines Eidos lichthaft, wahr, sich bekundend und erklärend ist. Gewiß ist das kontingent Seiende infolge seiner Potentialität auch dunkel, und daher bleibt ein Dunkel in aller menschlichen Erkenntnis. Größer aber als die Potentialität des kontingent Seienden und speziell des Menschen ist ihre Akthaftigkeit. Der Akt aber erfüllt, formt und erhellt innerlich die Potenz dem Wesen und Ziel seines Subjekts entsprechend. Daher überwiegt in allen Seienden, auch im Menschen, in seiner Natur, Einstellung, Haltung, Fähigkeit und Erkenntnis, die Lichthaftigkeit, Gutheit und Zielgerichtetheit. Aporetische Philosophie ist, ebenso wie skeptische und relativistische, gegen die Natur des Menschen und wird darum naturgemäß überwunden.

Apriorität hängt innerlich zusammen mit Dialektik, die sich dem Namen und der Sache nach von Sokrates-Platon herleitet, am entschiedensten aber von Hegel

ausgebildet wurde. Die Hegelsche „Ontologie ist apriorische Ontologie" (232). An der Schwelle ihres Verstehens steht das Problem der Dialektik. Ohne Bewältigung dieses Problems kann man weder in ihr Reich hinein noch über ihre Grenzen hinaus gelangen. Die Hegelsche Dialektik ist nicht, wie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts viele meinten, Spielerei mit Gedanken und Begriffen; nicht ein Denken, das an den Gegenständen vorbeiginge, sich Surrogate schaffte, in denen es sich, frei konstruierend und widerstandslos, bewegte. Sie ist vielmehr *Realdialektik*. Die dialektisch entwickelten Begriffe sind zugleich Grundwesenheiten des Realen. Die „Wahrheit" des Individuellen aber ist immer ein „Allgemeines". „Das Wesen der Dialektik, wie Hegel sie versteht, liegt in der Identität dessen, was das philosophische Denken in seinem Fortgange durchläuft, mit dem, was als Entwicklung des ‚Absoluten' den Aufbau der Welt ausmacht" (83).

Wie aber kann Dialektik Realdialektik sein? Ist sie nicht doch, genau betrachtet, Gedankenspiel?

Schon nach Platon bewegt sich das Wissen auf seiner höchsten Stufe „rein in den εἴδη" (71), ist also Realdialektik. Die Sokratische Lehrweise war ein fragendes Philosophieren, ein dialogisches Zwingen zu Besinnung und Rechenschaft. Trotz allem subjektivistischen Relativismus, den Protagoras und die Mehrzahl der Sophisten lehrten, glaubte Sokrates an ein allgemeingültiges Wissen, das im richtigen Fragen und gemeinsamen Suchen nach dem *Wesen der Sache* gefunden werde (54 f.).

Realdialektik, inneren, absolut notwendigen Ordnungszusammenhang, ja ein System der Dialektik gibt es zuerst und ursprünglich *in jedem Seienden*, und zwar natura prius zwischen seinen inneren konstituierenden Gründen, durch diese dann natura posterius zwischen den inneren Gründen einerseits und dem durch ihr reales Identischsein begründeten constitutum, und zwar dem constitutum als Subjekt und Objekt, anderseits, ferner zwischen den wesensnotwendigen (transzendentalen) Seinsvollkommenheiten. Realer, absolut notwendiger Zusammenhang kann auch zwischen Seienden ihrem Wesen und Ziel entsprechend bestehen. Das kontingent Seiende ist wesensmäßig, absolut notwendigerweise von Gott als seinem Schöpfer her und auf Gott als sein letztes Ziel hin. Alle absolut notwendigen Sätze der Ontologie und Natürlichen Gotteslehre drücken innerlich notwendige Seinszusammenhänge aus. Die Ontologie, die systematisch geordnete Entfaltung der inneren, einheitlich-sinnerfüllt-werthaft-finalen, statisch-dynamischen Seinskonstitution, kann darum auch Realdialektik, ontologische, essentiell-individuell-existentielle Dialektik oder Analytik genannt werden. Wichtig aber ist die Einsicht, 1. daß die inneren absolut notwendigen Zusammenhänge *wesensmäßig entweder ontologisch begründet oder vorausgesetzt sind und nur deshalb intellektiv, analytisch-dialektisch erkannt werden können;* 2. daß sie vom leibgebundenen menschlichen Geist seiner Natur nach ursprünglich nicht anders erkannt werden können als in einem sinnfällig gegebenen Gegenstand, dadurch daß das intelligibile in sensibili in seinen inneren Gründen und den durch diese konstituierten Vollkommenheiten und Beziehungen intellektiv (in ontologischer Analyse) herausgestellt wird; 3. daß das kontingent Seiende nicht nur absolut notwendige, sondern auch kontingente Sachverhalte, Vollkommenheiten und Beziehungen hat. Diese aber können nicht a priori oder im analytisch-dialektischen Verfahren, sondern nur auf Grund der Erfahrung erkannt werden.

Die Hegelsche Dialektik ist mithin insofern im Recht, als sie die absolut notwendigen, innerlich begründeten Zusammenhänge des Seienden herausstellen will. Sie unterläßt aber — um nur auf einige Eigentümlichkeiten hinzuweisen — gleich am Anfang die Analyse der inneren Seins- und damit auch der Subjekt-Objektskonstitution. Sie kommt deshalb nicht auf gültige und geordnete Weise zu ihrem Ansatz und kann darum keine klare, strenge Führung auf ihrem Wege haben. Infolgedessen sieht Hegel nicht die Grenze der Dialektik und beschwört den Vorwurf des Panlogismus herauf. Sein Apriorismus, so urteilt H., ist „wohl der extremste, den es gegeben hat", eine „ungeheuerliche Anmaßung" (83). Und doch besteht auch dem Hegelschen System gegenüber die Aufgabe, nach dem Golde zu graben, mit Hilfe und Anregung dieses Systems die Realdialektik in ihrem Ursprung zu ergründen, von dem aus sie sich rein und geordnet intellektiv nachvollziehen läßt. Am Anfang der Philosophie, auch in und vor dem „ego cogito" sowie am

Eingangstor der dialektischen (und aporetischen) Philosophie, steht „seit alters" die Frage: „Was ist das Seiende" (Aristoteles, Met. 6, 1, 1038 b 2). Dieser innerlich (dialektisch) vorgeordnet aber ist die Frage: Was ist das Sein oder Wesen des Seienden?

C. Nink S. J.

Van Camp, J. et Canart, P., *Le sens du mot* θεῖος *chez Platon* (Recueil de travaux d'histoire et de philologie, IV, 9). gr. 8° (451 S.). Louvain 1956, Nauwelaerts. 375 b. Fr.

Vorliegende Arbeit, deren 1. Teil (27—177) van Camp schrieb, während für den 2. Teil (177—407) Canart verantwortlich ist (173), wurde von Mansion (10) angeregt. Unter den vielen zur Zeit erscheinenden Arbeiten über Platon gehört diese wohl den wenigen an, deren Studium fruchtbar ist und die in ihrer Art einen wirklichen Beitrag liefert zum Verständnis des Platonismus. Durch die Untersuchung der Bedeutung des Adjektivs θεῖος im platonischen Schrifttum macht sie sich einer dringenden Forderung heutiger Platonforschung nach Einzeluntersuchungen bedeutender Begriffe platonischen Denkens zu eigen.

Das Adjektiv θεῖος, benutzt Platon zunächst in einer Bedeutung, für die es auch bei anderen hellenischen Schriftstellern Belege gibt. Danach heißt „göttlich" alles, was irgendeinen Stempel eines Gottes oder der Götter trägt sowohl der Herkunft wie der Beziehung nach (vgl. Apol., Euthyphron). Wo Platon sich mit der Art und Weise dichterischen Wirkens und Schaffens auseinandersetzt, besagt θεῖος „poetische Inspiration" im Gegensatz zum rationalen Wissen (vgl. z. B. Menas, Politeia 366 C; zur weiteren Vertiefung: W. F. Otto, Die Gestalt und das Sein, 1955, Die Berufung des Dichters, 285—311; J. Hessen, Platonismus und Prophetismus, 1939). Endlich übt das Adjektiv auch die Funktion eines Superlativs mit religiösem Grundton aus (vgl. Protagoras; 34—38).

Dieser übertragenen Bedeutung liegt nach dem Ausweis der Religionsgeschichte (vgl. die Zusammenfassung bei Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament s. v. θεός) die Erkenntnis zugrunde, daß die griechischen Götter Grundgestalten der Wirklichkeit sind. Wo der Grieche tiefster Wirklichkeit, einem großen Sein, begegnet, kann er nichts anderes als „Gott" sagen. Sprachlich drückt sich das darin aus, daß θεός nicht Subjekt, sondern Prädikatsnomen ist.

Auf Grundlage der übertragenen Bedeutung hat sich die typisch platonisch philosophische Sinngebung von θεῖος entwickelt (415). Platon nimmt das Adjektiv hinein in den philosophischen Dualismus und setzt es im Gegensatz zum menschlichen, körperlichen, sterblichen und materiellen Sein. Es wird also ausgesagt von dem, was der „ideellen" Seinsordnung angehört oder zu ihr in Beziehung steht, deren Wirklichkeitsgehalt es durch die eigene religiöse Färbung gleichsam noch unterstreicht. Zusammenfassend schreibt der Verf. 415: Le champ d'application du θεῖος philosophique est très vaste. Il désigne tout d'abord l'idéal platonicien tel qu'il apparaît dans les différents dialogues. Les Formes, terme dialectique des dialogues de la maturité; l'idéal théorique, voire inaccessible du Théétète, du Sophiste, du Philèbe, surtout du Politique; l'idéal intelligible du Timée; L'idéal accessible des Lois, dont le caractère populaire ramène θεῖος à un niveau presque banal. Θεῖος s'applique aussi à une série de réalités en rapport avec l'idéal: le philosophe, l'âme, les dieux enfin: ceux-ci sont évidemment toujours évoqués par θεῖος au sens banal, „mythologique", mais à partir du Phèdre, ils se sont du plus en plus associés au „divin" philosophique.

Einzelbeispiele mögen diese allgemeine Umschreibung kurz erläutern: So wird z. B. Phaid. 80 A θεῖος ausgesagt von der geistigen ψυχή, die über das Körperliche und Sinnenhafte herrscht, am Göttlichen teilhat und im Gegensatz zum θνητόν steht (vgl. 56 57 253). „Göttlich" wird die Seele ebenfalls genannt wegen ihres Vermögens, sich der höheren Seinsordnung erkenntnismäßig anzugleichen (Tim. 36 E, 40 A, B; 247—282). Alles Vernünftige, Harmonische und Intelligible nennt Platon im Tim. (261) auch Theios. Im Phaid. (55—70) und in der Politeia wird θεῖος von den Ideen ausgesagt und setzt sie im Gegensatz zum Menschlichen (Politeia 517 D) und zur Materie (Politeia 611 E). Das absolute Gute und Schöne des Symp. 211 E, das wir erstreben, erhält auch das Prädikat θεῖος.

Platon benutzt θεῖος allerdings nicht als Terminus technicus, sein jeweiliger Sinn bestimmt der Kontext: Θεῖος n'a pas de *contenu* philosophique, mais plutôt un *rôle* philosophique (416).

Sprachlich weist diese eigene platonische Sinngebung auf eine Erscheinung hin, die Diès „la transposition platonicienne" (419) nennt. A. a. O. wird diese so umschrieben: Partant de catégories courantes, Platon les a fait passer du plan vulgaire au plan philosophique. Tout en épurant, transformant, voire créant leur contenu notionnel, il a maintenu leur valeur affective. Cette opération de „transposition" était plus élégante et plus pédagogique que la création de concepts et de vocables nouveaux. Elle reflétait d'ailleurs, sur le plan du vocabulaire, l'unité hiérarchisée du réel. Les transpositions platoniciennes sont multiples: transposition de la rhétorique, transposition de l'amour, transposition des mythes et fables cosmogoniques, transposition des thèmes religieux et mystiques (419—420). Auch Friedländer — das sei hier ergänzt — macht tiefsinnig auf dieses Problem (Platon, Bd. 1, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit, 1954) aufmerksam, wenn er sagt, Platons Weltbild erwachse nicht aus früheren philosophischen Systemen (5), sondern er benutze deren sprachliche und philosophischen Elemente, um die eigene Intuition begrifflich zu binden (23). Zur weiteren Vertiefung wird man auch gerne noch den Ausführungen Fränkels (Wege und Formen frühgriechischen Denkens, 1955) über das Verhältnis von Sprachstil und Denkstil folgen wie den drei für Textinterpretation herausgearbeiteten Grundsätzen (Inhalt, Darstellung, Stil). Zur weiteren Erhellung des Problems, wie im Wort der Wandel in der Weltanschauung seinen Ausdruck findet, bedient sich der Philologe ähnlicher Erscheinungen bei anderen Autoren. Als Beispiel sei Aischylos erwähnt. Ist gerade er bekannt wegen seiner vielen sprachlichen Neubildungen (vgl. W. Schmid, Geschichte der griechischen Literatur, Teil 1; A. Lesky, Die tragische Dichtung der Hellenen, 1956; beide führen zum Thema noch Einzeluntersuchungen an). Nach Schuursma (De poetica vocabulorum abusione apud Aesch., 1932, zitiert bei Lesky a. a. O. 91) ist „das alles nicht Ergebnis eines Suchens nach Aufhöhung der Rede, sondern spontane Äußerung eines die Welt groß anschauenden und mit tiefer Fragestellung angreifenden Geistes ... hier streben Wort und Klang danach, mit sinnlich faßbaren Mitteln Wesentlichkeit der Aussage zu erreichen". Mit a. W.: im Wort kommt also das Wesen eines Dinges zum Ausdruck.

Den in sich klar umschriebenen und abgeschlossenen Kreis der Wortuntersuchung bringt die Arbeit in Beziehung zu einem der schwierigsten Probleme platonischen Denkens, nämlich zur Frage nach dem Gottesbegriff. Das sagt schon die Einleitung (12 13), wenn sie das Untersuchungsergebnis einer gleichnamigen Arbeit von Mugnier (Le sens du mot θεῖος chez Platon, Paris 1930, p. 142) anführt: „... si l'âme humaine est appelée divine, c'est parce qu'elle est une émanation de la Divinité ... si les démons et les astres sont appelés divins, c'est parce que, eux aussi, mais à un degré supérieur, sont émanations de la Divinité. Enfin si le vrai, le beau, le bien, si le monde intelligible, bref, si les Idées sont divines, c'est parce qu'elles constituent l'essence même de Dieu". Mit vollem Recht lehnt die Arbeit von Camp-Canart auf Grund philologischer Erkenntnis des Befundes den Begriff der Emanation als unplatonisch ab. „L'âme, dans les textes à portée philosophique, n'est pas dite divine parce qu'émanée du principe divin. Elle est divine en tant que, par son exercice, elle permet à l'homme d'accéder à la connaissance du divin" (282). Θεῖος drückt die Ideenwirklichkeit aus (162 173 174), ist philosophisches Attribut der Ideen (70 71), besagt aber keine Identität von Idee und Göttlichkeit (63), besitzt keine direkten Beziehungen zu Gott und Göttern (80 147 162 164 174). Klar steht 293: Θεῖος n'est jamais lié à une vue personelle du principe suprême (vgl. auch 344 345 346 359 416). Nimmt man endlich noch Worte hinzu von der Art, wie man sie etwa S. 421 (... nous sommes amenés à penser que c'est en termes intellectualistes et non théologiques que Platon s'est posé le problème de la Réalité suprême.) liest, dann erkennt man als Kern der Erörterung die Frage nach der Personalität des Absoluten.

Zur Klärung der äußerst schwierigen Frage wird man manchen von der Philologie erarbeiteten Gesichtspunkt mehr noch in Erwägung ziehen können. Sicher ist die Analyse eines Einzelbegriffes keine geeignete Grundlage, sich dem Problem zu

nähern. Aber das Adjektiv θεῖος ist durch seine Verwendung im metaphysischen Seinsbereich der „Ideen" in ein phänomenologisch klar umschriebenes *Wortfeld* hineingestellt, das wesentliche Aussagen über das Absolute und das Göttliche erlaubt (zur weiteren Verfolgung des Problemes vgl. u. a. G. Huber, Das Sein und das Absolute, 1955).

Für die Erhellung der Kernfrage von der Personalität des Absoluten wird man sich zunächst einmal abschirmen müssen gegen artfremde Einflüsse und der Frage nachgehen, wie sich im hellenischen Denken der „Personbegriff" darstellt. Hier nun hat uns die Altertumswissenschaft (Religionsgeschichte, Archäologie, Philologie) aufschlußreiche Erkenntnisse über die Entwicklung des Persönlichkeitsbewußtseins geschenkt, Erkenntnisse, die vermittelt wurden durch Arbeiten von Buschor, Snell, Pohlenz, Fränkel, W. F. Otto, Lesky u. a. Daß auch Platon vom Segen personaler Existenz lebt, haben u. a. Jaeger und Friedländer herausgestellt. Letzterer z. B. geht aus von der Analyse des 7. Briefes, in dem der greise Platon auf die zwischen dem 18. und 40 Lebensjahr liegende Zeit geistigen Werdens zurückschaut, und entwickelt, wie die Person des Sokrates, Platons Ursprungsintuition, die „zentrale Schicht in dem platonischen Weltbild" ist (Platon, I, 181 3—33 133—144). Die Schau von der Seele als innerer Politeia und von dem Staate als erweiterter Seele, beide von gleicher Struktur, da sie beide auf die Idee des Guten ausgerichtet sind (Friedländer a. a. O. 32), verdankt er der Begegnung mit Sokrates. Betrachtet man ferner den *ganzen* Platon, auch jenen, der es u. a. liebt, philosophische Sachverhalte durch mythische Darstellung zu verdeutlichen, dann wird man feststellen, daß er im Vergleich zur Vorzeit, die er fortsetzt (vgl. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953), nicht nur fortschritt in der Ethisierung und Vergeistigung des Gottesbegriffes, sondern auch nach Ausweis der gesamten Sprechweise in dessen personaler Erfassung. Man darf schon W. Jaeger in seinen philologisch unterbauten Erkenntnissen folgen, wenn er sagt, der „wichtigste und ursprünglichste Zugang zum Gottesproblem für Plato das sei, was man den paideutischen Weg nennen könne: Gott als das Maß der Maße" (a. a. O. 220 Anm. 13; Paideia III, 8—104 321).

K. Ennen S. J.

Heberer, G. (Herausgeb.) *Die Evolution der Organismen. Ergebnisse und Probleme der Abstammungslehre.* 2. erweiterte Aufl., 5. Liefg. 4° (S. 857—1109) Stuttgart 1957, Fischer, Subskr. 18.50 DM.

Die 5. Lieferung dieses umfangreichen Werkes über die Evolution beginnt mit einem *A. Kühn* zum 70. Geburtstag gewidmeten Beitrag von H. über eine „Theorie der additiven Typogenese". In 4 Kapiteln (1. Vorbemerkung. 2. Definition des Typus und die Frage des realhistorischen Typenzusammenhangs. 3. Das Typogeneseproblem im Lichte der Paläontologie. 4. Der aktuelle Evolutionsmechanismus als mögliche Grundlage der Gesamtphylogenie) legt H. seine auch in früheren Veröffentlichungen schon öfter geäußerte Meinung über die Grundlagen der Phylogenese dar.

H.s Theorie steht wie die meisten neodarwinistischen Äußerungen (z. B. Rensch, Simpson) von vornherein auf dem Boden einer mechanistischen Biologie. Zur Frage der „Gesamtkausierung der Phylogenie" wird festgestellt: „Remane hat wiederholt (vgl. 1952) zur Zurückhaltung aufgefordert, da das Evolutionsmaterial, das in den Mutationen vorliegt, nicht ausreiche, mit den populationsgenetischen Mechanismen eine grundsätzliche allgemeine Kausierung der Gesamtphylogenese schon als gegeben zu betrachten. Das trifft natürlich zu. Aber es besteht methodisch nicht der geringste Grund, die Möglichkeiten einer solchen Kausierung nicht kritisch zu untersuchen, wie wir das auch in der ersten Aufl. dieses Werkes getan haben. Hierbei kommen allerdings keine Erwägungen in Betracht, die nicht in den Bereich einer methodisch mechanistischen Biologie gehören, mechanistisch hier — wohlgemerkt — methodisch genommen (man vgl. hierzu E. May 1954). Alle Versuche, die zur Kausierung der Phylogenie Faktoren einführen, die sich letzten Endes als metaphysisch erweisen, die also den Rahmen eines methodisch mechanistischen Forschens überschreiten, bleiben außer Betracht ... Wenn der methodische Mechanismus bescheiden sagt ‚noch nicht', dann kommt gewöhnlich der Entelechismus (in welcher

Prägung auch immer) und behauptet ‚niemals', oder er setzt einen transzendenten Faktor, einen Terminus (!) als kausierendes Moment ein" (860).

So sehr man auch für das biologische Experiment einen methodischen Mechanismus anerkennen wird, so ist doch die Frage berechtigt, ob der grundsätzliche Ausschluß jeglichen metaphysischen Denkens bei einem so umfassenden Problem, wie es die Phylogenie bes. auch des Menschen darstellt, noch methodischer Mechanismus genannt werden darf. Dieser Mechanismus ist es doch gerade, der von vornherein ein „niemals" gegenüber jeder Form von „Entelechismus" spricht, auch wenn es um ein so vielschichtiges Problem wie den Menschen geht. In den Rahmen einer grundsätzlich mechanistischen Biologie gehört es ferner, daß die Typogenese rein summativ aufgefaßt wird und zwar auch für die transspezifische Evolution. Daß damit der Begriff der Typogenese eigentlich selber aufgelöst und damit gegenstandslos wird, sieht der Verf. selbst sehr klar (910). Hinzukommt, daß evolutionspositive Mutationen sehr selten sind, so daß der Verf. zugibt, daß man mit Remane einer Meinung sein kann, „daß die von der Genetik zur Zeit erfaßten Mutationen für die Phylogenie noch nicht zu einer Gesamterklärung ausreichen" (892, ähnlich auch 895). Auch die Theorie der additiven Typogenese kann unser Erklärungsbedürfnis für eine so gewaltige Erscheinung wie die Stammesgeschichte der Organismen nicht befriedigen.

Die Phylogenie der Hominiden im Rahmen der Primaten behandelt v. Krogh (Hannover). Er betont, daß alle Untersuchungen über die Evolution des Menschen immer wieder seine Primatenverwandtschaft bestätigt hätten. Meinungsverschiedenheiten beständen nur über die Frage der zeitlichen Abtrennung der zum Menschen führenden Linie. Als außerordentlich wichtig wird auch die genaue Kenntnis der Variationsbreite der einzelnen Merkmale erkannt. Der Verf. bemüht sich ferner zu zeigen, daß die allgemeine „Pongidentheorie" (mit einigen Abänderungen) auch heute noch zu Recht besteht und ein Eigenweg des Menschen (Westenhöfer) nicht in Frage kommt. In der Systematik der höheren Primaten übernimmt Verf. die Einteilung Heberers, erkennt aber die Vorschläge von Simpson (1945) und Kälin (1952) als möglich an.

Zu dem heute vieldiskutierten Thema der Körperhaltung sagt der Verf.: „Der Meinungsstreit, ob die Ahnen der Hominiden ein schwingkletterndes Stadium durchlaufen haben, läßt sich heute angesichts der geringen Zahl verwertbarer Fossilien noch nicht endgültig klären; es ist jedoch sicher, daß sie keine extremen Differenzierungen in dieser Richtung ausgebildet hatten. Die Tatsache, daß auch bei rezenten Pongiden Individuen mit hin und wieder aufrechtem Gang vorkommen, scheint darauf hinzudeuten, daß in der Ahnengruppe der höheren Primaten die Anlage zur aufrechten Körperhaltung vorhanden war, die sich dann einerseits zur schwingkletternden Lokomotionsweise spezialisierte, anderseits bei den Ahnen der Prähominiden zum aufrechten Gang" (929). Portmanns wichtige Ergebnisse über den besonderen menschlichen Ontogenesetyp werden gewürdigt, aber als Spezialisationen aufgefaßt, die einer stammesgeschichtlichen Verbundenheit des Menschen mit den höheren Primaten keineswegs widersprechen sollen (935). Die serologischen Eigenschaften und die Cerebralisation werden eingehend besprochen. In einer Schlußbetrachtung kommt der Verf. zu folgendem Ergebnis: „Versucht man einmal, die geschilderten Verhältnisse als Ganzes zu betrachten, wobei selbstverständlich weder das gleichsinnige noch das unterschiedliche Verhalten bei Hominiden und höheren Primaten außer acht gelassen werden darf, so ist das wesentliche Kennzeichen ein mehr oder weniger gradueller Übergang, der sich von den niederen bis zu den höchsten Primaten erstreckt und den Menschen eindeutig einschließt. Wenn andererseits der Mensch eine stärkere Differenzierung des Gehirnes und damit einen deutlichen Cerebralisationsunterschied erkennen läßt, so kommt hierin die besondere Spezifität der Hominiden zum Ausdruck" (946).

Als letzten Beitrag bringt W. Gieseler (Tübingen) „die Fossilgeschichte des Menschen". Einleitend wird über die Entdeckungsgeschichte des fossilen Menschen berichtet, da manche Anschauungen und Lehrmeinungen nur aus der geschichtlichen Entwicklung verstanden werden können. Anschließend wird die Einteilung des Pleistozäns behandelt (geologische und urgeschichtliche Gliederung). G. beginnt die Besprechung der fossilen Urkunden der menschlichen Stammesgeschichte mit dem

europäischen Neandertaler der letzten Eiszeit. Wohl mit Recht warnt er vor einer „frühzeitigen Zusammenfassung" und der Aufstellung einer weitverbreiteten Neandertalstufe und wünscht, in Zukunft die bisher gemachten Funde räumlich und insbesondere auch zeitlich schärfer zu trennen (965). Deshalb werden zweckmäßig nur die Funde aus der letzten Eiszeit Europas als Neandertaler bezeichnet, diejenigen aus dem letzten Interglazial aber als Präneandertaler. Interessant ist die Feststellung, daß die Mehrzahl der glazialen Neandertaler den männlichen Europäer durchschnittlich an Größe des Gehirns übertreffen. Über den entscheidenden Feinbau des Gehirns und die innere Struktur ist damit natürlich nichts ausgesagt. Der letzteiszeitliche Neandertaler ist als Endzweig einer Sonderentwicklung aufzufassen und damit kommt eine direkte Abstammung des Homo sapiens von diesem Neandertaler kaum in Frage. „Er ist nicht der Vater des Homo sapiens, sondern sein verstorbener Vetter" (979). Sollte diese Ansicht stimmen, so müssen in der letzten Warmzeit nebeneinander zwei Menschengruppen gelebt haben, von denen die eine zum letzteiszeitlichen Neandertaler, die andere zum Homo sapiens führte. Derartige Präneandertaler und Präsapiens-Formen kennen wir heute mit genügender Sicherheit, und G. gibt einen guten Überblick über diese Formen. Nach Besprechung der europäischen Frühfunde aus dem Mittel- und Altpleistozän (Steinheim, Swanscombe, Heidelberg), ferner des Pithecanthropus erectus und Sinanthropus, der Knochenreste aus dem Mittelpleistozän Nordafrikas (Ternifine und Casablanca), der Gehirnschädel von Nangdong (Java) und der Rhodesier werden die ältesten fossilen Menschenreste aus Java und ferner das „Riesenproblem" eingehend erörtert.

Besonderes Interesse beanspruchen heute die Australopithecinen, die scheinbar „nach dem Gehirn noch Pongiden, nach dem aufrechten Gang schon Menschen sind. Die gesamte Morphologie der Australopithecinen beweist aber, daß eine derartige Aufteilung eine Unmöglichkeit ist; der Vorgang der Menschwerdung ist stark auseinandergezogen und erfolgte nicht in einer begrenzten Zeit, sondern in einem größeren Abschnitt nacheinander und in morphologisch kleinen Schritten. Dabei ist es dann ein schwieriges Unterfangen, eine klare Grenze in den rein körperlichen Zuständen zwischen Tier und Mensch ziehen zu wollen. Anders ist das auf psychischem Gebiet" (1092). G. rechnet die Australopithecinen zur Familie der Hominiden; sie sind aber in ihrer Entwicklung in eine Sackgasse geraten und kommen als Vorfahrenformen des eigentlichen Menschen nicht mehr in Frage.

Zum Problem des Tertiärmenschen glaubt der Verf. abschließend sagen zu können: Die menschliche Linie reicht ins Tertiär, der Homo sapiens ist aber aus dieser frühen Zeit nicht nachgewiesen, er ist auch nicht anzunehmen. Für das Pliozän und vielleicht auch für das Ende des Miozäns sind Formen vorauszusetzen — aber noch nicht nachgewiesen —, die morphologisch unterhalb der Australopithecinen und der ältesten Pithecanthropus-Formen stehen (1096).

Mit einer kurzen Zusammenfassung schließt der sehr umfangreiche, mit einem außerordentlich kritischen Blick geschriebene Beitrag von G. Mit der folgenden 6. Lieferung findet das auf 2 Bände angewachsene Werk seinen Abschluß.

A. Haas S. J.

Zacharias, G. P., *Psyche und Mysterium. Die Bedeutung der Psychologie C. G. Jungs für die christliche Theologie und Liturgie* (Studien aus dem C.-G.-Jung-Institut Zürich, 5) gr. 8° (171 S.) Zürich 1954, Rascher. 15.30 DM.

Der Verf. stellt sich das Ziel, „als Theologe und Liturge die Jungsche Psychologie in den Raum der christlichen Theologie und Liturgie zu rezipieren". Zugleich hebt er hervor, daß „vor allem die den zweiten Teil dieses Buches tragenden Grundgedanken nicht der Psychologie C. G. Jungs als solcher entstammen, sondern vielmehr das Anliegen des Verfassers zum Ausdruck bringen". Der Unterschied von Jungs Arbeiten ist aber noch erheblich wesentlicher: Jung seinerseits betonte immer wieder, sein Anliegen sei es, in der Seele als „anima naturaliter religiosa" sich findende religiöse Anlagen, Entsprechungen, Bedürfnisse aufzuzeigen, die objektiven Glaubensfragen hingegen (wenigstens grundsätzlich) als Fragen anderen Zuständigkeitsbereiches der Glaubenswissenschaft zu überlassen. Hingegen schreibt

der Verf. des vorliegenden Buches ausdrücklich „als Theologe" und er sucht in der Gestaltung der Glaubenslehre nach Bedingungen, unter denen „die Epiphanie Christi sich heute erneuern kann". Er will dabei „keinen der traditionellen theologischen Standpunkte vertreten", vielmehr wird den Lesern (den wenigen dazu Fähigen) das „Transzendieren der dogmatischen Hypostasierungen ans Herz gelegt".

Der 1. Teil des Buches beginnt mit der Auslegung von Kol 1, 15 f. und Gen 1, 26 f. (Christus, Urbild und Ziel der Schöpfung, Erschaffung des Menschen nach dem Urbild des Sohnes Gottes). Anschließend stellt sich die Frage nach einem in die Seele hineingeschaffenen Bereitschaftssystem, das gleichsam wie ein „Vorläufer Christi" in der Seele der aufzunehmenden Christusgestalt als Aufnahmeboden entspreche. Es wird in der Sonderart des zu Ganzwerdung drängenden Selbst-Archetyps gesehen. Stufen der „Rezeption Christi" (mit „akklamativer Projektion") werden ausführlich besprochen. Nun war aber die bisherige Rezeption Christi, wie weiter ausgeführt wird, einseitig, dem Drängen nach Integration von Licht und Schatten nicht gemäß. Es wurde einseitig nur der „lichte Christus", Abbild des nur lichten Vaters, des „Summum bonum" rezipiert. Die Auffassung von Gott als Summum bonum ist jedoch nicht haltbar und die mit ihr zusammenhängende philosophische Lehre vom Malum als Privatio boni bedeutet eine Petitio principii. „Die christliche Theologie hat durch die Deklarierung Gottes zum Summum bonum einen Gegensatz in Gott dem Vater verneint. Darum vermag sie auch nur den hellen und guten Sohn als Sohn Gottes anzuerkennen. Der Teufel wird vom göttlichen Leben schlechthin ausgeschlossen, obwohl er im Hiob-Buch einer der benē-hā-'elōhim ist." Mit der Lehre vom Summum Bonum müssen weitere Glaubenslehren geändert werden. Für eine lebendigere Trinitätslehre hätte der Osten mehr Elastizität. Im Dogma von der Immaculata Conceptio Mariae „wird Maria durch die Anwendung besonderer Schutzmaßnahmen sozusagen zum Status einer Göttin erhoben und büßt damit ihre volle Menschlichkeit ein. Sie wird ihr Kind nicht wie alle anderen Mütter in der Sünde empfangen und daher wird es auch nie ein Mensch, sondern Gott sein." Heute aber, „da der ‚dunkle' Gott an das Tor pocht und damit erst den eigentlichen Aeon des hl. Geistes einleitet, muß sich das Abendland entschließen, auch die andere Seite Mariens anzuerkennen".

Weitere theologisch-dogmatische Fragen tauchen im 2. Teil des Buches auf, der einer „Erneuerung des christlichen Kultmysteriums" dienen will. Die Unterscheidung zwischen Opus operatum und Opus operantis erscheint als nur dadurch möglich geworden, daß einst lebendige Symbole längst zu toten, nur historischen Zeichen erstarrt waren. Lebendiges Symbol wäre beides: „indem es dem aktuellen Bewußtsein wie dem Unbewußten der den Kult Begehenden entstammt, ist es opus operantis; indem es gerade dadurch zum Medium der fortschreitenden Integration in das corpus Christi wird, ist es opus operatum". Diskussionen über reale oder „nur symbolische" eucharistische Gegenwart Christi oder über Notwendigkeit der Priesterweihe sind bei Lebendigkeit der Symbole gegenstandslos. Die Abschwörung an Satan bei der Taufe als „jener Akt, durch welchen die Spaltung der Christusgestalt in den lichten Gottessohn einerseits und den Teufel anderseits immer wieder aufs neue begründet wird", kann „nicht mehr aufrechterhalten werden, wenn die Einseitigkeit der bisherigen Rezeption Christi überwunden werden soll". Wird sie aufgegeben, so vermögen die Mysterien von Taufe und Firmung erst „zur Fülle ihrer Bedeutung" zu gelangen.

Die ganze Vielfalt von Forderungen des Buches auszufalten, ist in einer Besprechung nicht möglich. Der Zielsteckung und der das ganze Buch durchwaltenden Grundhaltung entsprechend müssen wir das Augenmerk auf diese richten. Dabei drängt sich allerdings die Frage auf, zu was für einer „Christus-Epiphanie" hier eigentlich die Brücke gebaut werden solle. Zum Christus des Neuen Testamentes und zum Gott seiner Offenbarung oder zu einem nach des Menschen Bild und Gleichnis zurechtgemodelten nebelhaften Etwas? Läßt das Buch den Sinn des Erlösungswerkes, die göttliche „Paradoxie der Gnade" und der Übererfüllung menschlicher Möglichkeiten wenigstens ahnen? Verrät sich in der so souveränen Abwertung und Ausmerzung von Glaubenswahrheiten und von damit zusammenhängender säkularer, metaphysischer Geistesarbeit ein Verstehen der Glaubensdogmen? Die negative Antwort ist unvermeidlich. Gewiß, Gott bekundet sich dem Menschen durch

das Medium der menschlichen Seele; darum bewegt sich ja nach alter Weisheit unser begriffliches Denken über Gott im Raum der „analogia entis". Das besagt aber demütiges Hinhorchen auf die objektive Offenbarung Gottes, nicht subjektives Zurechtstutzen von etwas, das als Gott oder als Christus erklärt wird. Wissenschaftliche Hypothesen mag man transzendieren, nicht die Wahrheit Gottes.

Al. Willwoll S. J.

Fechner, E., *Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts.* gr. 8° (XX u. 303 S.) Tübingen 1956, Mohr. 22.— DM; geb. 26.— DM.

Mit Nachdruck erklärt F. das Problem des Naturrechts als die Kernfrage aller Rechtsphilosophie (3 184 189), und die Entscheidungsfrage, ob Recht ein bloßes Machtfaktum oder eine heilige, unauflösliche Ordnung ist, als eine „Urfrage menschlichen Seins" (19). Seine eigene Rechtsphilosophie, die er in diesem immer neu anregenden und in großen Partien glänzend geschriebenen Buche vorlegt, geht in ihrer wesentlichen Intention darauf, dem „unverlierbaren Gedanken des Naturrechts" (189) eine Bedeutung zu geben, die ihm ermöglicht, „an diesem Leitbegriff abendländischen Rechtsdenkens" festzuhalten (261). Der bloße Positivismus erfährt dementsprechend eine entschiedene Kritik; sie ist um so wertvoller, als sie in eine ausführliche Analyse einseitiger Rechtsauffassungen eingebaut ist. Von dieser Analyse geht F. aus und führt den Nachweis der Unhaltbarkeit einseitiger Betrachtungen weiter zu der Untersuchung, wie die einzelnen Kräfte biologischer, ökonomischer, politischer oder auch „idealer" Art, von denen aus man kurzschlüssig jeweils die ganze Wirklichkeit des Rechts begreifen zu können vermeinte, tatsächlich an der Gestaltung des Rechts beteiligt sind und ihm eine Objektivität verleihen, durch die es der bloßen Willkür des Menschen entzogen ist. In der Darlegung des objektiven Charakters der rechtsgestaltenden Kräfte entwickelt F. wesentliche Gedanken zur Begründung des Naturrechts; sie wird in einer Rechtsontologie weiter entfaltet, für die die rechtlichen Formen im Wesen des Sozialen notwendig enthalten sind. „Der Ordnungscharakter des Rechts wird begriffen als ein Stück vom Baugesetz des Seins" (198); „der Mensch geht nicht daran, das Leben zu ordnen nach seinem Willen, er ist nicht das Maß dieser Ordnung, in dem Sinne einer beliebigen Setzung ... Die Lebensverhältnisse, die Beziehungen von Mensch zu Mensch und von Mensch zur Sache tragen diese Ordnung teilweise schon in sich, bevor der Mensch darangeht, sie bloßzulegen" (209). „Aus all dem ergibt sich, daß richtiges Recht immer Gehorsam gegenüber dem Sein, richtiges Recht immer Seinsgerechtigkeit ist" (210).

Damit ist aber nur eine Richtung des Denkens F.s gekennzeichnet. Sie wird gekreuzt von einer anderen, die dadurch bestimmt wird, daß F. stark von existenzphilosophischen Gedanken beeindruckt ist. Ein eigener Teil des Buches behandelt „die rechtsphilosophischen Grundfragen und die Existenzphilosophie", aufnehmend und weiter auslegend, was in einer früheren Arbeit (Naturrecht und Existenzphilosophie: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 41 [1954/55] 305—325) schon ausgeführt war. Darin ist der sehr verdienstvolle Versuch gemacht, den Ansätzen innerhalb verschiedener Weisen heutiger Existenzphilosophie nachzugehen, die in Beziehung zu rechtsphilosophischen Fragen stehen; unter den bisherigen Bemühungen dieser Art (vgl. den Bericht 224—226) kommt dieser Darstellung zweifellos besondere Wichtigkeit zu, wenn sie auch, nach Meinung des Verfassers selbst, nur eine erste Orientierung geben kann. Es handelt sich aber nicht nur um einen (auf Heidegger und Jaspers, aber auch auf Sartre gestützten) Bericht über existenzphilosophische Gedanken. F. übernimmt sie im wesentlichen in seine Philosophie, stellt die Übereinstimmung seiner an der Analyse des Rechts selber gewonnenen Einsichten mit den „Ergebnissen der Existenzphilosophie" fest (251 253) und fügt nur „Korrekturen einer einseitig interpretierten und mißverstandenen Existenzphilosophie" hinzu (262 f.). Im Ergebnis führt ihn das zur Konzeption eines *werdenden Naturrechts,* das er an die Stelle eines statischen setzen will. Dieses „Naturrecht mit werdendem Inhalt" entspringt menschlicher Entscheidung, in einem Wagnis, das an keinem objektiven Richtmaß orientiert ist, weil es in solchen Entscheidungen für menschliche Einsicht keinen Maßstab, keine absolut

gültigen, vor der Entscheidung verfügbaren Normen gibt. Es ist darum in seinem Ursprung subjektiv; sein objektiver Charakter kommt ihm nicht aus vorgegebenem Maß, sondern aus der Zukunft, auf die hin die Entscheidung gewagt wird, etwas Neues zu „entbergen", und die erweisen wird, ob der Versuch der Neuschöpfung „unter stetem Einsatz menschlichen Seins und menschlicher Seligkeit" geglückt ist.

Inhalt des Naturrechts wird also neu je aus der Entscheidung des Menschen; zeitlose Geltung kommt ihm nicht zu. Die Freiheitsrechte der Person z. B. sind nicht wesentlicher Inhalt objektiv gegebener, im Sein von Person und Gemeinschaft begründeter Normen: Gemeinschaft ist auch auf anderer Grundlage denkbar. Sie sind vielmehr „eine der großen und ursprünglichen Schöpfungen des abendländischen Menschen": und da er sie entborgen hat, sind sie ein Stück von ihm geworden; wir können nicht hinter sie zurück, sie binden uns, sie sind für uns — Naturrecht, weil sich einmal das Abendland für sie entschieden hat. Ob hinter diesem werdenden Naturrecht ein von Anfang an fertiges sich verbirgt, wissen wir nicht. F. sucht diesen Gedanken des werdenden Naturrechts sehr vorsichtig abzugrenzen. Er hält daran fest, daß zahllose rechtliche Regelungen durch sachliche Gegebenheiten eindeutig festgelegt sind (250), er betont die Hinordnung auf Objektivität, die den Entscheidungen des Menschen innewohnt; aber dann führt er schließlich doch gerade die wesentlichen „Vorentscheidungen" auf die Willenssetzung des Menschen zurück, der ohne gegebenes Maß von sich aus unter Möglichkeiten entscheiden und damit bindendes Naturrecht schaffen muß: „Irgendwann entschloß er sich, das Leben der Artgenossen nicht willkürlich zu vernichten . . ."

An dieser Stelle geht es um die fundamentalen Einsichten des Naturrechts. Wer hier von verschiedenen Möglichkeiten spricht, unter denen der Mensch durch Willensentscheidung, ohne Maßstab zu wählen habe, gibt den Naturrechtsgedanken auf. Das, was letztlich allein begründet ist in menschlicher Entscheidung, wenn auch in einer geschichtlich unwiderruflichen und kommende Geschlechter bindenden, Naturrecht zu nennen, wenn auch werdendes, kann nur verwirren. Denn es liegt notwendig im Sinn von Naturrecht, daß es in seiner inneren Gültigkeit menschlicher Freiheitstat vorgegeben ist; was menschlicher Freiheit als seinem Grunde entspringt, ist eben kein Recht von Natur, solange das Wort einen verständlichen Sinn behalten soll. F. schreibt: „Ob wir uns deshalb entschließen, die Einzelpersönlichkeit *grundsätzlich* in den Staat hinein aufzulösen, oder ob wir soviel Kollektivität verwirklichen als not-wendig und soviel Freiheit als möglich, ist nicht mehr determiniert, sondern beruht auf menschlicher Entscheidung" (251). Hier wird sein treibender Grundgedanke deutlich, aber es enthüllt sich auch die Fragwürdigkeit der Durchführung. Sehr wohl ist die Entscheidung zwischen Freiheit und Kollektivismus nicht determiniert; die Menschen *können* nach beiden Richtungen gehen und müssen wählen, und eine geschichtliche Wahl solchen Ausmaßes wird nicht erfaßt, wenn man sie einfach als Subsumption unter ein immer zum Gebrauch fertiges Rechtsprinzip begreifen wollte. Aber es bleibt doch trotzdem bestehen, daß der Versuch, die Einzelpersönlichkeit grundsätzlich in den Staat hinein aufzulösen, eine Vergewaltigung des Menschen, ein Unrecht gegen die menschliche Person ist; daß die Entscheidung für den die Person auflösenden Kollektivismus eine falsche Entscheidung ist, falsch angesichts des Wesens von menschlicher Person und der Rechtsnormen, die aus dem Wesen der Person für das Verhalten zur Person in der Gemeinschaft entspringen. Wer erklärt, daß *vor* solcher Entscheidung es darüber keine objektiven, seinsgemäßen Richtmaße gäbe, hat die Idee des Naturrechts grundsätzlich preisgegeben. Es ist aber dann nicht mehr recht verständlich, wie er zugleich sagen kann, daß alles richtige Recht immer Gehorsam gegenüber dem Sein sei, und auf eine Rechtsmetaphysik einen so großen Wert legen kann, wie F. es tut. Wenn er innerhalb solcher Metaphysik die letzte Begründung der Freiheitsrechte der einzelnen in dem Seinsverhältnis von Einzelnem und Gemeinschaft und darüber hinaus in einer „den ganzen uns zugänglichen Seinsbereich beherrschenden Polarität" sucht (282), dann scheinen damit doch wohl die Freiheitsrechte der Person in Seinsgegebenheiten, in vorgegebenem Maß begründet; aber die Idee der existentiellen Entscheidung als letzter Begründung des (werdenden) Naturrechts ist damit unvereinbar.

Natürlich bleibt es Aufgabe des Menschen, die Seinsverhältnisse, nach denen

menschliches Verhalten sich ausrichten soll, um recht zu sein, zu erfassen und das in ihnen gründende Naturrecht zu entdecken; denn es ist nicht in allen Stücken von vornherein bekannt und für alle neuen geschichtlichen Situationen fraglos zur Hand. Natürlich kann der Mensch dabei an Grenzen kommen, in denen seine (wenigstens seine bisherige) Einsicht versagt und er wagend entscheiden muß, weil er durch die Notwendigkeit des Handelns dazu gedrängt ist; oder es kann sein, daß er sich vor Möglichkeiten findet, die objektiv offen stehen als echte Möglichkeiten rechtlicher Entscheidung, und daß das Naturrecht ihm die Wahl überläßt, die, einmal getroffen, bindende Verhältnisse schafft, hinter die man nicht einfach wieder zurückgehen kann. Diese Seiten der Rechtsentwicklung mit allen ihren Aufgaben und dem immer neuen Appell an die wagende Entscheidungskraft des Menschen bestimmter, nachdrücklicher herausgearbeitet zu haben, wenigstens bisher im grundsätzlichen Hinweis, ist ein Verdienst existenzphilosophischer Betrachtung. Aber wo diese umschlägt in die Leugnung des seinsmäßig Vorgegebenen, des objektiven Richtmaßes überhaupt, wo sie den Ursprung des Rechtes wesentlich im Subjektiven sieht, trennt sie sich ganz grundsätzlich von einer Metaphysik des Naturrechts. J. Thyssen hat an Hand der Jaspersschen Philosophie diesen Entscheidungspunkt sehr klar herausgestellt (Staat und Recht in der Existenzphilosophie: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 41 [1954], bes. 8—11). Man wird urteilen müssen, daß die Überlegungen F.s trotz seiner immer neuen Betonung der Objektivität, die die existentielle Entscheidung aus der Sphäre der bloßen Willkür entheben soll (bes. 253 ff.), den entscheidenden Punkt nicht deutlich werden lassen, sondern verdunkeln. Darin liegt wohl die hauptsächliche Schwäche seiner ganzen Naturrechtskonzeption. Der Versuch, die Idee des Naturrechts und seiner Fundierung im Sein mit der spezifisch existentialphilosophischen Deutung der existentiellen Entscheidung als Ursprungs „werdenden Naturrechts" zu verbinden, kann nicht gelingen. Die existential-philosophische Deutung ist, wie Thyssen sagt, „eine falsche Weichenstellung mit weittragenden Folgen".

Einen Grund, der in F.s Gedankengängen maßgeblich mitbestimmend ist, bildet seine Vorsicht, über Seinsverhältnisse und gültige Normen etwas als sicher zu behaupten. Eben der Gedanke, daß der Mensch keine Gewißheit habe, führt dazu, diese Situation der Ungewißheit durch den Willen und seine Entscheidung meistern zu lassen (251). Selbstverständlich ist die kritische Prüfung von großer Bedeutung, und die philosophische Begründung auch nur der wesentlichsten Naturrechtsnormen ist eine nie einfachhin endgültig gelöste Aufgabe. Vieles, was F. in dieser Hinsicht sagt, mahnt mit Recht zur Besonnenheit, und seine Tendenz, im Raume des philosophischen Gedankens nicht als bewiesen und als wissenschaftlich gesichertes Ergebnis gelten zu lassen, was tatsächlich Glaubensbekenntnis ist oder nur aus Glaubensgründen stammt, verdient volle Zustimmung. Im ganzen aber neigt er zu einer weitgehenden Skepsis, die sich auf die Tatsache der diskrepierenden Auffassungen und der geringen Hoffnung auf allgemeine Einigung stützt, aber auch aus vorausgesetzten philosophischen Auffassungen folgt, die einer genaueren Untersuchung bedürftig wären. Sie liegen implicite schon in der Art, wie F. von der Darstellung der Idealauffassungen des Rechts an in verschiedenartigem Zusammenhang, aber doch wesentlich in gleicher Weise Vernunft, Werterfassen und religiöse Betrachtung unterscheidet. Vernunft führt zu allgemeingültigen Ergebnissen, die für alle denkenden Wesen überzeugend sind und mit Zustimmungszwang auftreten (155); die Objektivität des Wertfühlens ist fragwürdig (156), Werte und Wertentscheidungen entbehren der objektiven Beweisbarkeit (161), die Gültigkeit religiöser Erlebnisse nach ihrem Gehalt ist weder erweisbar noch widerlegbar (162). Diese herausgegriffenen Sätze deuten wenigstens an, was für erkenntniskritische und metaphysische Voraussetzungen der Gesamthaltung F.s zugrunde liegen. Sie bestimmen seine weiteren Entscheidungen offensichtlich. Wenn man sie im Auge behält, wird begreiflich, daß die metaphysischen Ansätze, die F. aus einer eindringlichen Analyse der Wirklichkeit des Rechts auf die Idee des Naturrechts hin gewinnt, von andersgearteten Konzeptionen durchbrochen werden. Eine metaphysische Begründung des Naturrechts ist nicht von jeder Art von Philosophie her möglich. Die wesentlichsten rechtsphilosophischen Entscheidungen fallen vor der Rechtsphilosophie selbst.

A. Hartmann S. J.

Staatslexikon. Recht—Wirtschaft—Gesellschaft. *Herausgegeben von der Görres-Gesellschaft.* 6., völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Bd. I 4° (XII u. 624 S.) Freiburg 1957, Herder. Subskriptionspreis Leinen 68. — DM; Halbleder 76.— DM.

Das Erscheinen jeder der bisherigen Auflagen des Staatslexikons war ein Ereignis. Die erste noch unter den Auswirkungen des Kulturkampfes stehende Auflage (1887/96) war es insofern, als die deutschen Katholiken durch sie der deutschen Öffentlichkeit Kunde gaben von ihrer eigenständigen Auffassung von Staat und politischem Leben. Allerdings bewegte sich diese Auffassung noch weitgehend in Bahnen der Vergangenheit; nur für den Bereich der Sozialpolitik, auf dem die deutschen Katholiken bereits bedeutsame parlamentarische Arbeit leisteten, hatten sich bereits die im geistigen Ringen zwischen Franz Hitze und Georg Frhr. v. Hertling geklärten Gedanken durchgesetzt. Die 2. Auflage (1901/04) überraschte durch die Entschlossenheit, mit der sie sich auf den Boden der von Leo XIII. erneuerten, auf die Verhältnisse der Gegenwart zugeschnittenen Staatslehre stellte. Einen ungewöhnlichen buchhändlerischen Erfolg erzielte die 3./4. Doppelauflage (1908/12). In der Zeit des damaligen Integralismus-Streites mit seinen Auseinandersetzungen, ob eine Partei wie die Deutsche Zentrumspartei eine echt politische oder eine katholisch-kirchliche Partei sei und anderes mehr, hat sie in hohem Grad klärend und ausgleichend gewirkt. Nachdem der 1. Weltkrieg den Umbruch vom monarchischen Obrigkeitsstaat zum demokratisch parlamentarischen Staatswesen gebracht hatte, stand die 5. Auflage (1927/32) vor völlig neuen Tatsachen und Aufgaben. Dr. Hermann Sacher als Herausgeber vollzog die Umstellung zum modernen Nachschlagewerk mit einer großen Zahl von Stichworten und Mitarbeitern, bezog auch schon in höherem Maße benachbarte Fragen aus dem Kreise von Gesellschaft und Wirtschaft ein. Die grundsätzliche Haltung blieb durchaus gewahrt, was auch darin seinen Ausdruck fand, daß — von ganz verschwindenden Ausnahmen abgesehen — nur katholische, und zwar als überzeugt katholisch bekannte Autoren mitwirkten. Auch der nationalsozialistische Staat hat der 5. Auflage des Staatslexikons ihre grundsatzklare katholische Haltung bestätigt durch die wilde Verfolgung, mit der er alle erreichbaren Exemplare vernichtete.

Nunmehr, 12 Jahre nach dem 2. Weltkrieg, der wiederum eine völlig neue Lage geschaffen hat, beginnt die 6. Auflage zu erscheinen, die noch einmal ihr Programm erweitert. Während aber beispielsweise das „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" in der jetzt laufenden 5. Auflage seinen Titel in „Handwörterbuch der Sozialwissenschaften" geändert hat, verbleibt das Staatslexikon bei dem Namen, der seit Jahrzehnten geradezu den Charakter eines Eigennamens angenommen hat, und fügt nur sozusagen als Untertitel die Stichworte „Recht—Wirtschaft—Gesellschaft" hinzu. Der Erweiterung des Interessenkreises entsprechend soll die Zahl der Bände von bisher 5 auf 8 erhöht werden. Angesichts der engen Zusammenarbeit zwischen den christlichen Bekenntnissen, die sich unter der Naziverfolgung gebildet hatte und für den staatlichen Wiederaufbau der Bundesrepublik bestimmend wurde, drängte sich die Frage auf, ob man nicht dem neuen Staatslexikon einen ähnlichen interkonfessionellen oder konkonfessionellen Charakter geben solle, wie ihn beispielsweise die politischen Parteien der CDU und CSU aufweisen. Nach reiflichen Überlegungen entschloß man sich dahin, das Staatslexikon solle nach wie vor in allen Fragen grundsätzlicher Art den katholischen Standpunkt durch überzeugt katholische Autoren darstellen lassen; damit sei jedoch sehr wohl vereinbar, einmal eine größere Anzahl von Beiträgen mehr technischer Natur auch von nichtkatholischen Spezialisten beisteuern zu lassen. Darüber hinaus werden unter der Voraussetzung praktisch völliger Übereinstimmung in der grundsätzlichen Haltung, insbesondere der Bejahung des Naturrechtes, bewußt auch hervorragende Fachleute evangelischen Bekenntnisses herangezogen. Um nur ein Beispiel zu nennen, enthält der bereits erschienene 1. Band mehrere bedeutsame Beiträge des Freiburger Agrarwissenschaftlers Constantin v. Dietze, den die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Heidelberg mit dem Ehrendoktor der Theologie ausgezeichnet hat. Auch die Namen einiger anderer angesehener nichtkatholischer Fachleute sind in der Inhaltsübersicht des 1. Bandes bereits zu finden. So dürfte ein Weg beschritten sein, der es ermöglicht, dem Leser zu jedem Gegenstand jeweils aus erster Hand die beste In-

formation zu verschaffen, ohne doch die innere Geschlossenheit des Werkes zu gefährden.

Der Verlag bringt das Werk wiederum in würdiger Ausstattung heraus. Es soll alles Mögliche geschehen, um die Bände in rascher Aufeinanderfolge erscheinen zu lassen. Nicht allein die katholische Öffentlichkeit des deutschen Sprachgebietes brennt darauf, über das neue Staatslexikon als ein unentbehrliches Nachschlagewerk möglichst bald zu verfügen. O. v. Nell-Breuning S. J.

Taylor, V., *The Life and Ministry of Jesus.* gr. 8° (XI u. 236 S.) London 1954, Macmillan. sh 12/6.

T. hält zwar nicht eine Biographie, doch einen Grundriß eines Lebens Jesu für möglich nach den Evv, die viel alte mündliche Überlieferung benutzt haben, auch das 4.; wenn sie manchmal deuten, heißt das nicht verfälschen. Wichtige Sprüche und Erzählungen sind 2- bis 3mal berichtet, manche Gruppen bestanden schon vor Mk, man anerkennt heute viel alten aramäischen Stoff (26), so daß wir Jesus selbst sehen können in den Evv; diese sind vertrauenswürdig, wenn man nicht zuviel beansprucht. Zu „entmythologisieren" brauche man nur die antiken Dämonenvorstellungen und apokalyptischen Bilder (33). Man muß untersuchen, wie weit die Erzählungen beeinflußt sind durch Tendenzen und vor allem durch die Begrenzungen, die unvermeidlich zur Menschwerdung des Sohnes Gottes gehören, der aber doch „has proved to be the inspiration of the ecstasy of the saints and the Lord of every tribe and tongue" (37).

T. folgt der Linie des Mk, für die Reden Q, M, L, für Jerusalem auch Joh; nur könne man sehr vieles nicht zeitlich bestimmen, sondern müsse es sachlich zusammenstellen, wie die Evv selbst getan (39 f.). So geht T. alles kritisch und vorsichtig abwägend durch; wir können leider nur einiges herausheben. „Gottes Königsherrschaft" ist Gabe seiner Liebe auch zu Unwürdigen, ist gegenwärtig in Jesu Person und Heilungen (Dodd), aber auch zukünftig; Herrschaft schließt ein „Reich" ein. „Menschensohn" ist Person- und Gemeinschaftsname (Dan 7, 13 27); das „Kommen in Herrlichkeit" (aus der letzten Zeit in Galiläa) möchte T. eher von der Erwählten Messiasgemeinde verstehen, dagegen die späteren Menschensohnsprüche, die Leiden vorhersagen, von Jesus selbst als Haupt, Herr und Meister der Gemeinde; wie Lk 2, 52, so können sich auch später Jesu Gedanken organisch entwickelt haben (66—80). Dann untersucht T. die Konflikte mit den Rabbinen, Berg- und Seepredigt (85—98). Zu den Wundern (Mk 1, 21—39; 4, 35—41 u. a.) sagt T., Jesus habe geheilt durch seine Persönlichkeit (vgl. Psychotherapie, 82) und Gemeinschaft mit Gott in Glauben und Gebet, den Sturm gescholten wohl in Abhängigkeit von des Vaters Willen. T. fragt: Hat Jesus, in den angenommenen Begrenzungen seiner Menschheit, Naturwunder gewirkt oder wurden Ereignisse umgedeutet, waren es Wunder der göttlichen Vorsehung? (100). Die Vernichtung der Schweine war vielleicht eine Panik infolge des Paroxysmus der Heilung des Mannes. Jairus' Tochter „schlief" vielleicht in Trance oder Koma, der Jüngling von Naim wurde vielleicht vorzeitig zu Grabe getragen, die geschichtliche Grundlage der lehrhaften Erzählung von Joh 11 ist unbekannt (103) (zum Seewandeln 124). — Die Zwölf habe Jesus ernannt für die wichtige, vielfach überlieferte Mission in Galiläa, während die spätere Ausbreitung der Kirche bei den „Aposteln" liege (92) (vgl. Taylor, The Gospel acc. to S. Mark 1953, 619—627); in Eile (Mt 10, 23) sollten sie als Herolde die Galiläer vor die Entscheidung stellen kurz vor dem Einbruch des Gottesreiches und der Aufrichtung der Gemeinde. Aber das oberflächliche Volk glaubte nicht (Nazareth, Mk 6, 5; „Wehe", Lk 10, 13), und Jesus sei dadurch und durch eigene Meditation in Zurückgezogenheit zu einer tieferen Deutung des „Menschensohnes" geführt worden (106—119 125; 132 137 Rückzug ins Gebiet von Tyrus). Die Idee des Messiasleidens nahm er aus seiner eigenen Erfahrung und Einsicht, den Ausdruck aus Is 53: „Gottesknecht für die vielen", denn solch schöpferische Kombination stammt nicht von der Urgemeinde (142—145). Jesus sprach sie aus in den Worten vom „Kelch" und „Lösepreis" (Mk 10, 38 45; 158—162) und in den Leidensweissagungen, die echt sind, mögen auch Einzelheiten der 3. aus der Geschichte ergänzt sein (154 158 f.). Durch die Verklärung, vielleicht eine Vision der Jünger beim

Anblick des betenden Jesus, sollten sie vor allem bestärkt werden: Jesus ist der Messias, Gottes geliebter Sohn (148). Von der Reise nach Jerusalem berichten die Evv viele Einzelgeschichten, die wertvoller sind als der Reiseweg (157).

Nach Joh, dessen historische Angaben mehr und mehr anerkannt werden, lehrte Jesus Okt.—Dez. in Jerusalem (Joh 7,2;10,22); in diese Zeit fallen die meisten der Streitreden (Mk 11, 27 — 12, 37) und die Fragen nach der Messianität (Joh 7); die überlieferten Worte von der Gottessohnschaft wurzeln in Jesu Selbstbewußtsein. Außerdem verkündigte Jesus vor allem das Gottesreich, jetzt mehr als zukünftig, und sprach von seiner Wiederkunft in Herrlichkeit in den Farben des AT (Mk 13; Mt 24/25 hat wohl nur bei einer vorhandenen Überlieferung „i-Akzente gesetzt"). Aber er fand keinen Glauben, weissagte die Zerstörung des Tempels und der Stadt, zog sich dann zurück nach Peräa (Joh 10, 40; 11, 54) und dachte nach über „Opfer, Neuen Bund, Vollendung des Gottesreichs" (163—182). Der Einzug in Jerusalem war ein letzter Versuch, durch eine prophetische Handlung im Sinne von Zach 9, 9 die Idee der Messianität beim Volke richtigzustellen.

Das letzte Mahl hat Jesus nach Joh wohl 24 Stunden früher gefeiert, beherrscht von Passagedanken; durch das Essen des eschatologischen Sakraments sollten die Jünger Anteil haben an der Kraft seines nahenden Opfers, durch das Trinken am Neuen Bund, entsprechend der Besprengung Ex 24; er wollte leiden als Haupt der neuen Messiasgemeinde. Die Sünden, die er trug, verursachten auch die Trauer in Gethsemane (Lk 22, 37 = Is 53, 12 und der [Leidens-] „Kelch", vgl. Is 51, 17 u. a.) (183—197). In der Sitzung des Hohen Rats, nach Lk am Morgen, antwortete Jesus: „Du sagst, daß ich es bin": ich aber verstehe „Messias" anders (ähnlich vor Pilatus). Die „Gotteslästerung" bestand nicht im Anspruch, er sei der Messias, sondern er werde Gottes Thron teilen und Daniels Vision werde sich in ihm und seiner Gemeinde erfüllen. Das Geschrei der Menge: „Kreuzige ihn!" erklärt sich aus ihrer Enttäuschung darüber, daß er nicht ihr nationalistischer Führer sein wollte. Im Kreuzigungsbericht liegen den erfüllten Weissagungen echte Worte und Fakta zugrunde; der Ruf (Mk 15, 34) war wohl Ausdruck des Gefühls äußerster Verlassenheit: der Horror vor der Sünde verdunkelte zeitweise Jesu enge Verbindung mit dem Vater. Das Begräbnis geschah eilig durch Fremde (198—221).

Während man die Passionsgeschichte als Ganzes erzählen mußte, um zu zeigen, wie es zur Kreuzigung kam, wurden die Erscheinungsberichte später aus örtlichen Überlieferungen zusammengestellt; einige sind mit Kunst erzählt (Lk 24; Joh 20/21). Die historischen Beweise für die Auferstehung waren immer: die gewaltige Umwandlung der Jünger durch die Kenntnis des auferstandenen Herrn, Bekehrung und Leben Pauli, Existenz und Leben der Kirche und die lebendige Erfahrung der Gemeinschaft des Gläubigen mit dem Erstandenen; Schriftzeugnisse sind vor allem Apg c. 2—5, 1 Kor 15. Die Geschichte des „Menschen- und Gottessohnes" konnte nicht enden mit seinem Tode (222—225).

So nimmt T. Stück für Stück der Evv-Berichte in die Hand und prüft sie vergleichend, als Historiker, der mit einer Beeinflussung und Umformung durch die Überlieferung rechnet, aber ohne das a priori der Wunderleugnung oder der „Gemeindetheologie" oder formgeschichtlicher Kategorien. Wenn uns auch die früheren Stadien leider nur erhalten sind, insoweit sie in unsere 4 Evv aufgenommen wurden, so läßt sich doch manches erschließen durch sorgfältigen Vergleich der vier. Freilich ist dabei vieles in die subjektive Schätzung gestellt, die bei T. sehr behutsam ist. Unser modernes Empfinden ist so weit weg vom alten Orient. Der einfachere Bericht ist nicht immer maßgebend; Lk und Joh hatten sehr gute Sonderquellen, wie T. mit Recht betont. Statt von „legendarischen" könnte man besser von ausschmückenden Erweiterungen sprechen (vgl. J. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes, 1950, 254). — Bei den Wundern muß der Historiker natürlich alle Möglichkeiten in Betracht ziehen, und das einzelne Wunder ist für uns historisch schwer zu fassen, da die Berichte nicht unseren heutigen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechen (selbst manche heutigen Vorgänge sind schwer zu klären). Andererseits hätte, wie T. treffend sagt, der sog. „historische" (wunderfreie) Jesus weder in Galiläa und Jerusalem noch in der Weltgeschichte eine solche Wirkung hervorgerufen. Und wie er gegen Emil Brunner bemerkt (37), braucht der Glaube des Menschen als Sinnen- und Gemeinschaftswesen, um vernünftig zu sein, doch

einen Erweis der göttlichen Macht, ein Aufleuchten der Doxa Gottes (1 Joh 1, 1 ff.; 2 Kor 4, 6); durch unverbindliche Weisheit oder private Erleuchtung wird kein Gottesreich, keine Messiasgemeinde. Das Buch ist eine wertvolle Ergänzung zu dem systematischen „The Names of Jesus" (vgl. Schol 32 [1957] 310 f.). Die Besonnenheit der Kritik und die Ehrfurcht vor der Überlieferung wirkt wohltuend.

W. Koester S. J.

Schmithals, W., *Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen* (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. NT, 66). 8° (257 S.) Göttingen 1956, Vandenhoeck & Ruprecht. 22.40 DM.

Die Frage, was für Leute die Gegner des Paulus in Korinth eigentlich gewesen sind, wird sich wohl niemals mit voller Sicherheit beantworten lassen. Schon die äußeren Umstände der Auseinandersetzung sind für uns nicht mehr ganz durchschaubar. Sch. beginnt seine Arbeit deshalb mit einer literarkritischen Analyse der beiden kanonischen Korintherbriefe, die ihn auf sechs verschiedene Schreiben des Apostels führt. Zugleich stellt er sich den Ablauf der Ereignisse folgendermaßen vor: Paulus — in der Umgebung von Ephesus weilend — erfährt durch Stephanas von den Mißständen in Korinth und schreibt Brief A (2 Kor 6, 14 — 7, 1; 1 Kor 9, 24 — 10, 22; 6, 12—20; 11, 2—34; 15; 16, 13—24), der noch keine genügende Kenntnis der korinthischen Häresie verrät. Bald darauf richtet die Gemeinde ein Schreiben an Paulus, in dem sie eine Reihe von Fragen über strittige Punkte stellt; von den „Leuten der Chloe" (2 Kor 1, 11), welche dieses Schreiben überbringen, erhält Paulus genauere Auskunft über die Parteiungen und Vorfälle. Er antwortet mit Brief B (1 Kor 1, 1 — 6, 11; 7, 1 — 9, 23; 10, 23 — 11, 1; 12, 1 — 14, 40; 16, 1—12). Inzwischen war Timotheus nach Korinth gesandt worden, er kehrt zurück und berichtet eingehend über die Lage. Das veranlaßt den Apostel zu seinem kurzen und erfolglosen Zwischenbesuch (2 Kor 2, 1; 12, 14; 13, 1). Wieder in Ephesus schickt Paulus den Titus nach Korinth, um das Kollektenwerk zu besorgen, und gibt ihm Brief C mit (2 Kor 2, 14 — 6, 13; 7, 2—4). Kurze Zeit danach muß in der Gemeinde etwas vorgefallen sein, was den Apostel aufs höchste erbitterte. Wahrscheinlich hat man seine apostolische Autorität in verletzender Form angegriffen, Paulus sieht sich deshalb gezwungen, den versprochenen Besuch abzusagen. Statt dessen schreibt er den „Tränenbrief" D (2 Kor 10, 1 — 13, 13). Der Erfolg dieses Schreibens ist überraschend: Die Korinther stellen sich wieder entschiedener auf die Seite des Apostels und bestrafen einen besonders krassen Fall von Ungehorsam. Davon erfährt Paulus durch Titus, der sofort wieder mit einem Empfehlungsschreiben für die Kollektenangelegenheit (Brief E: 2 Kor 9, 1—15) nach Korinth zurückgeht. Anschließend verfaßt Paulus den „Freudenbrief" F (2 Kor 1, 1 — 2, 13; 7, 5 — 8, 24), in dem er seiner Genugtuung über die veränderte Lage Ausdruck gibt, um nachsichtige Behandlung des Übeltäters bittet und die Kollekte noch einmal empfiehlt.

Alle diese Ereignisse haben sich nach Sch. in einem Zeitraum von etwa acht Monaten abgespielt. Er hält es deshalb für wenig wahrscheinlich, daß zur gleichen Zeit mehrere, verschiedene Häresien in Korinth Eingang gefunden haben. Der Kampf des Apostels richte sich vielmehr gegen *einen* Gegner, und dieser sei eine christliche Gnosis jüdischer Herkunft. Dem Nachweis dieser These ist der Hauptteil des Buches gewidmet. Nach einem kurzen Überblick zur Geschichte der Forschung (Fr. C. Baur: Judaisten; Lütgert: hyperpaulinische Schwarmgeister; Schlatter: libertinistische Pneumatiker palästinensisch-pharisäischer Provenienz) entwirft Sch., ausgehend von 1 Kor 12, 1—3; 2 Kor 11, 4 und 1 Kor 1, 17, ein Bild der gnostischen Christologie: Jesus Christus wird schroff dualistisch gesehen, man beruft sich mit Nachdruck auf Christus, setzt aber den Menschen Jesus beiseite und verflucht ihn sogar in der Ekstase. Dadurch wird die Heilsbedeutung des Kreuzes entleert, an seine Stelle tritt eine Weisheitslehre, eine „Gnosis", die als „anderes Evangelium" verkündet wird. Hierauf folgt eine ausführliche Darstellung der korinthischen Anthropologie, die von einem längeren Exkurs über den „erlösten Erlöser" (82 bis 134) unterbrochen ist. Weil die Gnostiker den Leib verachten, leugnen sie die Auferstehung und nehmen Ärgernis an der Schwachheit des Fleisches, deren sich Paulus rühmt. Dafür rühmen sie sich ihres Pneuma-Selbst, das sie als ein Teil des kosmi-

schen Christus betrachten, pochen auf ekstatische Geisterfahrungen (Glossolalie, Visionen) und stellen das pneumatische Selbstzeugnis gegen die Tradition des kirchlichen Kerygmas. Aus diesem gnostischen Selbstbewußtsein erklärt sich das Verhalten der Häretiker zur Welt. Sie mißverstehen die Freiheit vom Fleisch als Freiheit für das Fleisch, halten die Teilnahme an heidnischen Götzenopfern für erlaubt, rechtfertigen sexuelle Ausschweifungen mit dem Schlagwort „Alles ist mir erlaubt" (1 Kor 6, 12; 10, 23) und treten für die volle Gleichberechtigung der Frau im Gottesdienst ein (Ablehnung des Schleiertragens, Erlaubnis zum öffentlichen Gebet und Zungenreden). Auch für die von Paulus gerügten Mißbräuche in der Sakramentspraxis sind nach Sch. gnostische Anschauungen verantwortlich. Die Profanierung der Eucharistiefeier zu einem Sättigungsmahl sei eine bewußte Provokation der Pneumatiker gewesen, die damit ihrer Verachtung des „sarkischen" Sakraments Ausdruck verleihen wollten. Daß die seltsame Sitte der „Vikariatstaufe" (1 Kor 15, 29) ein spezifisch gnostischer Brauch gewesen ist, wird mit späteren Zeugnissen belegt. Anschließend behandelt Sch. noch einmal das Problem der gnostischen Eschatologie, gegen die Paulus im Abschnitt 2 Kor 5, 1—10 polemisiere. Es sei verfehlt, aus dem Text auf einen plötzlichen Wandel in den eschatologischen Anschauungen des Apostels zu schließen, wie dies gewöhnlich geschieht, vielmehr bediene sich Paulus hier der gnostischen Terminologie, um sein altes Anliegen von der neuen Leiblichkeit im Zustand der Vollendung vorzutragen. Das Ziel der Gnostiker dagegen war die Befreiung von jeder Leiblichkeit, also gerade die „Nacktheit" des pneumatischen Selbst.

Man kann nicht leugnen, daß die vorliegende Untersuchung geeignet ist, die Interpretation der Korintherbriefe auf eine neue Basis zu stellen. Auf jeden Fall wird sich die Forschung mit ihren z. T. recht kühnen Thesen auseinandersetzen müssen. Was uns allerdings recht problematisch erscheint, das ist das merkwürdige Verhältnis der paulinischen Theologie zu der von Sch. erschlossenen judenchristlichen Gnosis. Sch. nimmt an, daß Paulus während seines 15jährigen Aufenthaltes in Arabien, Syrien und Cilicien („Cicilien" ist Druckfehler) seine Theologie ausgebildet und dabei weite Teile seiner Begrifflichkeit von der Gnosis übernommen hat, freilich im Umweg über die christlichen Gemeinden (125). Erst in Korinth sei er auf „echte Gnostiker" gestoßen, und — wie die Argumentation der Korintherbriefe zeige — habe er dabei die Position seiner Gegner und deren mythisches Denken oft gar nicht richtig verstanden. Ja er mache dabei sogar den „recht unglücklichen Versuch, den Mythos zu bekämpfen, indem er sich — auf den Standpunkt des Mythos stellt (vgl. etwa 1 Kor 2, 6 — 3, 3)" (ebd.). Kann man ein solches Verfahren wirklich dem Apostel zutrauen? Sollte er den mythologischen Hintergrund seiner Terminologie selbst so wenig durchschaut haben? Die Schwierigkeit besteht doch darin, daß Sch. u. a. der Meinung sind, man könne Paulus nicht verstehen, ohne auf gnostische Mythologoumena zu rekurrieren. Wenn aber Paulus von diesen Dingen keine genügende Kenntnis besaß (257), wie war es ihm dann möglich, seine eigene Theologie zu verstehen? Fr. J. Schierse S. J.

Chenu, M. D., O. P., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, 3. éd. revue et augmentée (Bibliothèque thomiste, 33). gr. 8° (111 S.) Paris 1957, Vrin.

Es kommt wohl nicht häufig in der Geschichte der theologischen Veröffentlichungen vor, daß eine wissenschaftliche Monographie mehrere Auflagen erlebt. Die für die Wesensbestimmung der Theologie und für die Deutung der diesbezüglichen Thomastexte einfach grundlegende Arbeit von Ch. erschien zuerst 1927 in den Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge (II, 31—71) und dann 1942 gesondert für sich (als Manuskript gedruckt). Die vorliegende 3. Aufl. ist erweitert und nimmt auch auf die neueren Kontroversen in Frankreich und Deutschland gebührende Rücksicht. Unsere Bibliotheken werden sich jetzt leicht das Buch erwerben können, das seinerzeit schon M. Grabmann ausgewertet und dem deutschen Leserkreis vertraut gemacht hat (Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin . . ., Freiburg/Schweiz 1947).

In unserer Besprechung soll der Blick mit Umgehung aller noch so bedeutender und interessanter Einzelheiten allein auf das Hauptergebnis gerichtet sein. Die

These des Verf. lautet nämlich: Thomas hat das Wesen der Theologie in der Eigenschaft als „Quasi-subalternation et science imparfaite" gesehen (80—85). Die Zusätze, die hier zu den bekannten Begriffen gemacht werden, verdienen in erster Linie unsere Aufmerksamkeit und verlangen eine Stellungnahme. Zunächst sei die systematische Seite der Frage untersucht, ob die Theologie wirklich in sich derartig gekennzeichnet werden darf, und dann die für den Verf. vordringlichere historische, ob damit auch der Standpunkt des hl. Thomas getroffen wird.

Von der *Systematik* her wird kaum ein entscheidendes Bedenken gegen diese Wesensbestimmung der Theologie erhoben werden können. Denn alle Theologen — nur die Vertreter eines allzu rigorosen Thomismus werden sich nicht damit begnügen — stimmen heutzutage überein, daß die theologische Erkenntnis Wissenschaft im weiteren Sinne ist und auch irgendwie eine Ausrichtung auf die „scientia Dei et beatorum" beinhaltet. Die sprachlichen Formulierungen, mit denen letzteres wiedergegeben wird, mögen noch ein wenig differieren, sie bedingen jedoch keine größeren Unterschiede in dem anerkannten Sachverhalt, daß dieselben Wahrheiten von der Theologie dunkel und von Gott und den Seligen einsichtig erkannt sind. Allein das eine scheint uns fraglich, ob eine so weit gefaßte Begriffsbestimmung theoretisch und praktisch von Wert und Nutzen ist. Durch die beigefügten Zusätze werden nämlich die verwendeten termini „subalternatio" und „scientia" aus dem Heimatboden der aristotelischen Wissenschaftslehre losgerissen und verlieren naturgemäß etwas von ihrer ursprünglichen Begrenztheit und Exaktheit. Zum mindesten liegt hier eine Gefahr vor, der begegnet werden muß, und wir möchten nicht verkennen, daß Ch. sie gesehen hat und sich um ihre Beseitigung bemüht.

Indes bringt erst der *historische* Aspekt des aufgezeigten Fragenkomplexes eine Reihe von tieferen und ernsteren Schwierigkeiten mit sich. Wenn wir einstweilen voraussetzen, daß die uns von Ch. gebotene Lösung zu Recht besteht, so ist u. E. eine Schmälerung der Verdienste des hl. Thomas um die theologische Erkenntnislehre unvermeidlich. Denn dieser besäße nicht mehr die Schlüsselposition in der Wissenschaftslehre der Hochscholastik und die ihm nachgerühmte Selbständigkeit. Er hätte dann lediglich mit etwas abweichenden Worten das ausgesprochen, was für die zeitgenössische Theologie mehr oder weniger bereits Gemeingut war. Namentlich müßten damit die Unterschiede in der Erkenntnistheorie gegenüber der älteren Franziskanerschule fast gänzlich fortfallen. Solche Folgen wären zwar an und für sich nicht untragbar, vielleicht sogar eher zu begrüßen, weil so die Einheitlichkeit der Theologiegeschichte besser gewahrt bliebe. Anderseits erscheint dann jedoch in der Gesamtdarstellung des Verf. ein gewisser Zwiespalt, indem er das, was er anfangs Thomas von Aquin zu geben verspricht, schließlich doch nicht gibt.

Aber wenden wir uns nunmehr der eigentlichen Kernfrage des historischen Problems zu: Wie ist tatsächlich der Sinn der einschlägigen Thomastexte zu bestimmen? Für die Interpretation des Verf. spricht der Umstand, daß namhafte Thomisten der Frühzeit den Meister ebenso verstanden haben (neben Herväus Natalis und Jakob von Metz, die zitiert werden, wären noch andere zu nennen, besonders Johannes Regina von Neapel). Die Begriffe „subalternatio" und „scientia" werden bei ihnen in Anwendung auf die Theologie nicht aristotelisch verschärft, sondern für gewöhnlich gemildert und erweitert, obschon der Ausdruck hierfür verschieden ist. Ein Rückschluß auf die Meinung des hl. Thomas liegt nahe. Allerdings ist es auch eine geschichtliche Tatsache, daß die ersten Gegner der thomistischen Erkenntnislehre (Heinrich von Gent, Duns Scotus und Aureoli, um nur die wichtigsten anzuführen) ein ganz anderes Bild vorzufinden glaubten und danach ihren Kampf einrichteten. Sollten sie alle von falschen Voraussetzungen ausgegangen sein? Das ist ein Gegengrund, der zwar die Beweisführung des Verf. nicht ganz widerlegt, aber immerhin schwächt.

Bei der Bestimmung des Inhaltes der Thomasstellen ist nicht zu übersehen, daß nirgends die Theologie ausdrücklich als „quasi-subalternata" oder als „scientia imperfecta" gekennzeichnet wird. Ch. ist der gegenteiligen Auffassung. Was den ersten Ausdruck angeht, so bringt er nur einen einzigen Text aus dem Sentenzenkommentar (82), und zwar anscheinend als Thomastext („continue saint Thomas"), obschon er vorher (76) denselben als nicht-authentisch erklärt hat. Dessen sachliche Übereinstimmung mit der echten Thomasdoktrin kann sich doch wohl kaum auf

die sprachliche Einkleidung beziehen. Als Kronzeuge für die „scientia imperfecta" erscheint (84) eine Stelle aus den Quaestiones disputatae de veritate (q. 14. a. 9.). Aber in diesem Text ist nicht ex professo von der Theologie die Rede, sondern es soll nur die Unvereinbarkeit von Glauben und einsichtigem Wissen bewiesen werden, und die allgemein gehaltene Fassung (Quaecumque sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia) sagt wohl noch nichts über die scientia subalternata. Zudem behauptet ein weiterer Text aus derselben Quaestio ausdrücklich von ihr, daß sie vollkommene Wissenschaft sei: „Ille, qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi inquantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius, qui habet scientiam subalternantem" (q. 14. a. 9. ad 3). Wir verstehen die Stelle mit Ch. (73) von einer objektiven und realen continuatio und folgern, daß Thomas in der scientia subalternata, insofern sie die geforderte Verbindung aufweist, eine scientia perfecta erblickt. Nur in seinem Frühwerk (In 3. sent. d. 33. q. 1. a. 2. sol. 4.) hat er noch stärker die Unterschiedlichkeit dieser scientia gegenüber einer einsichtigen Wissenschaft hervorgehoben.

Noch ein letzter Weg kann beschritten werden, um eine Wesensbestimmung der Theologie im Sinne des hl. Thomas zu erreichen, der einer indirekten Beweisführung. Die Gründe, die Ch. aus einem großen Überblick über das thomistische System beibringt, sind aller Beachtung wert, scheinen uns jedoch dessen fortschrittliche Tendenz in der Anwendung der aristotelischen Begriffssprache zu vernachlässigen. Dazu fehlt eine Würdigung des ideologischen Zusammenhanges der These „Fides non potest esse de rebus scitis" mit der strengen Durchführung der scientia subalternata. Wenn er gegen unsere Ansicht geltend macht, sie übertreibe den Gegensatz zwischen dem intellectus principiorum und der scientia conclusionum (84), so sei daran erinnert, daß eine Synthese möglich ist, welche die Schlußfolgerungen als Mittel zur Verwirklichung des Glaubensverständnisses einsetzt (vgl.: Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie, Schol 30 [1955] 195—214, bes. 213).

Eine absolute Sicherheit über die wahre Meinung des hl. Thomas in einer so dunklen Frage läßt sich für die heutige Zeit schwerlich erringen, und von beiden Seiten muß mehr als einmal die Doppeldeutigkeit eines bestimmten Textes zugegeben werden. Ch. hat bahnbrechende Arbeit geleistet, und unsere Kritik wollte nur einen bescheidenen Beitrag zu ihrem Ausbau liefern. J. Beumer S. J.

Alszeghy, Z., S. J., *Nova Creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo.* (Analecta Gregoriana, 81). gr. 8° (284 S.) Romae 1956, Pont. Univ. Gregoriana. 2500.— L.

Das Verhältnis ‚alter Mensch' — ‚neuer Mensch' bei Paulus, dem Lehrmeister der Gnade, deckt sich nicht mit dem Reflexionsverhältnis der mittelalterlichen theologischen Anthropologie ‚Natur' — ‚Übernatur', bildet aber eine ihrer wichtigsten biblischen Lehrgrundlagen. Damit ist auch schon hervorgehoben, was an Erwartung geweckt wird, wenn sich die hier anzuzeigende Untersuchung unter dem Titel ‚Nova Creatura' laut dem verdeutlichenden Untertitel befaßt mit dem Begriff der Gnade in den mittelalterlichen Kommentaren zu den paulinischen Briefen. Das Vertrauen in die Arbeitsweise des Verf. wird schon gewonnen durch die benützte und verarbeitete Literatur. Wird sie auch nicht eigens dem Leser in einem Verzeichnis vorgeführt, so legt doch das Buch als Ganzes die Rechenschaft darüber ab. Die Darlegungen über das benützte Quellenmaterial (12—36) lassen überdies erkennen, daß der Verf. über die bisher aus gedruckten wie ungedruckten Quellen erzielten Forschungsergebnisse hinaus auch selber bis zur selbständigen Ausbeute von Hss vorgestoßen ist. In eigenen Indizes werden die mittelalterlichen Paulinenkommentare (I), die ‚Incipit' (II), die entsprechenden Hss in den Bibliotheken von Rom-Vatikan, Paris, Cambridge aufgeführt.

Der Quellenanalyse geht eine *Quellenübersicht* voraus, in die, was an Quellenkritik und zeitgeschichtlicher Einordnung zu bemerken war, eingeflochten ist, soweit es nicht an passenderem Ort später nachgeholt wird. Umrahmt wird dieser Durch- und Überblick von einem einleitenden Übergangsbild aus der spätpatristischen Zeit und einem abschließenden Übergangsbild der tridentinischen Zeit. Die

Phasen der darin einbeschlossenen Hauptepoche dieser Quellenuntersuchung sind in ihrer Gliederung und Kennzeichnung gut verständlich und begründet: Voran stehen die karolingische Epoche und das ‚eiserne Zeitalter'; der namentlich für die Zeit um die Jahrtausendwende bemerkenswerte Tiefstand mit seiner Spärlichkeit an eigentlich exegetischen Werken ließ hier den Verf. notgedrungen Ausschau halten nach einer wenn auch dürftigen Ernte an Paulusexegese bei Autoren wie Peter Damiani († 1072). Erstaunlich ist die Fülle von Paulusglossen, namentlich in den Klosterschulen des ausgehenden Frühmittelalters. „Col secolo XII una pleiada di commentari entra contemporaneamente in scena" (17). Exegetisch wie dogmatisch führend ist die Klosterschule von Bec in der Normandie (Lanfranc); daneben bedeutsam und einflußreich auch die einem Bruno von Vertosa zugeschriebene monastische Paulusexegese (PL 153, 11—566). Wilhelm von St. Thierry, das Bindeglied zwischen den schwarzen und weißen Mönchen, kehrt in seinem Römerbriefkommentar besonders das Problem von Gnade und Freiheit hervor und steht auf seiten Bernhards gegen Abälard. Im übrigen hat sich das Schwergewicht bedeutsamer Paulusexegese von den Kloster- auf die Kathedralschulen verlagert. Die Führung liegt zunächst bei der Schule von Laon und bei ihrem ‚grande disertore': Peter Abälard. Hierher gehören auch die Glossen zu den paulinischen Briefen, die Gilbert de la Porrée verfaßt hat und die wegen ihres Ansehens wiederum von anderen Glossatoren zum Gegenstand ihrer Erklärungen gemacht worden sind. Noch mehr sollte das zutreffen bei der ‚magna glossatura' der Paulusexegese des Lombarden, die wegen ihres Reichtums an dogmatischem Gehalt fortan zunächst alles in Schatten stellte. Noch ganz im dunkeln bleibt die Herkunft und Zugehörigkeit der zwei paulinischen Glossen, die unter dem Namen Hugos von St. Viktor gehen (PL 175, 431—634; 879—924) und stark unter dem Einfluß Roberts von Melun stehen. Ihr geistiger Ort liegt also irgendwo im geistesgeschichtlichen Trapez von Abälard und Gilbert de la Porrée einerseits und von Hugo von St. Viktor und Robert von Melun andererseits.

Im 13. Jahrh. eröffnet aus der Reihe des Weltklerus der Kardinal Stefan Langton die Reihe der Paulusexegeten mit seinem bedeutsamen und weithin wirksamen Kommentar, dessen genaue Abfassungszeit noch immer umstritten, dessen Verwandtschaft mit Petrus Cantor aber wohl allgemein zugegeben ist. An Hand der von ihm genauer untersuchten drei Handschriftentypen meint der Verf. von drei Redaktionen sprechen zu dürfen. Eingehend wird dann auch von der Erklärung der Paulusbriefe seitens der jungen Mendikantenorden gesprochen. Der Dominikaner Hugo von St. Caro führt die Reihe der Schrifterklärer im St.-Jakobs-Kloster in Paris, dessen Prior um das Jahr 1270, also gegen Ende der dogmatischen und exegetischen Tätigkeit des Thomas von Aquin, der ebenso berühmte wie persönlich fast unbekannte französische Exeget Nikolaus von Gorran gewesen ist. Von Glossen, Kommentaren und Postillen aus dem Franziskanerorden hören wir im 13. Jahrh. noch wenig. So heißt es von Bonaventura im Quellenbericht des Verf.: „non spiegò le lettre di S. Paolo et per conoscere il suo pensiero al riguardo dobbiamo raccogliere l'interpretazione di qualche passo importante nello suo opere dogmatiche" (31). Ähnliches galt schon vom Halensis; und über Scotus, der keine biblischen Werke verfaßt hat und über dessen exegetische Ansichten, wie sie aus den gelegentlichen Bemerkungen oder auch Ausführungen in seinen dogmatischen Traktaten entnommen werden können, wir seit Theulo's „Scotus scripturalis" recht gut unterrichtet sind, urteilt der Verf.: „per la storia dell'esegesi paolina le opere del Doctor Subtilis non hanno un interesse particolare" (31). Um so bedeutsamer und umfänglicher ist die exegetische Tätigkeit im Franziskanerorden des 14. Jahrh. Roger Bacon hatte schon vorher als Reformer des Oxforder Studienbetriebes so wie die stärkere Heranziehung der Naturwissenschaften vor allem auch die vermehrte Pflege des Bibelstudiums gefordert. Von geringerer Bedeutung scheint dafür Olivi geblieben zu sein; von mehr Einfluß Alessandro di Alessandria und Peter Aureoli; die Palme aber gebührt der ‚Postilla litteralis' des Pariser Lehrers Nikolaus von Lyra, wenngleich seine Sprachkenntnisse, seine Bedeutung für die Exegese und insbesondere sein Einfluß auf Luther vielfach überschätzt worden sind. Seine ‚Postillae perpetuae' sollten die erste gedruckte Bibelerklärung werden. „Il fatto che nelle varie biblioteche del mondo cristiano si conservassero circa mille duecento

manoscritti con opere del Lyranus, e che dopo il 1471 più di cento edizioni stampate vedessero la luce dimostra l'importanza immensa di questa glossa" (33). Ein Feld verheißungsvoller und noch fälliger Nachforschungen ist die Exegese und vor allem die Erklärung der Paulinen im Augustinerorden des 14. Jahrh., aus dem nachmals Luther hervorgehen sollte. Das Quattrocento (= 15. Jahrhundert) ist durch eine Ebbe exegetischen Fortschritts gekennzeichnet, trotz der frommen Gelehrsamkeit des Kartäusers Dionysius und trotz der Vervollkommnung der Bibelpostillen des Lyranus hinsichtlich der ‚hebraica veritas' durch den Konvertiten Salomon ben Levi (Paul von Burgos). Am Vorabend des Trienter Konzils, das für die Reform und die Belebung des Bibelstudiums so bedeutsam werden sollte, kündigten die Gutenberg-Bibel und die Salmantizenser Polyglotte die Wetterzeichen einer neuen Ära an. Luther und die Paulinen auf der einen Seite, die Paulinen und die gegenreformatorischen Theologen auf der anderen Seite — das war eine ihrer Hauptsignaturen.

Unter fünf Haupttiteln legt sodann der Verf. das *Ergebnis* seiner textanalytischen und textvergleichenden Studien vor. Zunächst geht es darum, welche Erklärung bzw. welche Bedeutungsverschiebung im Laufe der mittelalterlichen Paulusexegese die Grundworte ‚gratia-gratis' (41 ff.), ‚gratia-donum' (57 ff.), ‚gratia-caritas' (80 ff.) erhalten haben. Im Hintergrund steht die komplementär-gegensätzliche Auffassung der paulinischen Gnadenlehre bei Augustinus und bei Thomas. Die Grundtexte, an denen der lexikographisch-analytische Vergleich der gedruckten und ungedruckten Quellen mittelalterlicher Paulusexegese durchgeführt wird, sind: Röm 3, 24; 5, 15—17; 2 Kor 13, 13. Ein längerer Anhang (87—98) bringt nach einer Pariser Hs eine Predigt des Kanzlers Philipp über Lk 2, 42—52 (zum Sonntag in der Epiphanieoktav) zum Abdruck, die von der Wende augustinisch-dynamischer und mittelalterlich-statischer Gnadenauffassung zeugt und dabei erkennen läßt, wie sich Dogma und Exegese getrennt entwickeln, während der Stil der Schrifterklärung sich von dem der Spiritualität und Mystik weniger entfernt. Unter den drei ontologischen Titeln der Gnade im paulinischen Sinne als neues Sein und neuer Stand des Christen (99—128), als Vergöttlichungssein (129—157), als mystisches Gliedsein (158—180) werden jene Wesensfragen paulinischer Gnadentheologie in der mittelalterlichen Exegese herausgestellt, die an *das* seit Augustinus zum Gnadenproblem schlechthin gewordene und zur Grundentscheidung über das christliche und speziell paulinische Menschenbild führende Verhältnis heranführen: Notwendigkeit der Gnade für die Erlösung und Heiligung des Menschen (181—256).

Die Hauptkapitel des Buches lassen von biblischer Seite her durchgehend eine Entwicklungspolarität der mittelalterlichen Gnadentheologie erkennen, die auch schon aus der nichtexegetischen Lehrgeschichte des Mittelalters bekannt ist: mehr dynamische Auffassung der Gnade als Kraft, mehr statische Auffassung der Gnade als Form. Der Gegensatz ist nicht ein rein terminologischer, so daß sich die eine Auffassung adäquat denken ließe, ohne zugleich und einschließlich der anderen schon mit zu gedenken. Es braucht aber in der lehrgeschichtlichen Entwicklung, deren Hauptwende um 1200 herum anzusetzen ist, die Sicht- und Akzentverlagerung nicht eigens und erst recht nicht reflex zum Bewußtsein zu kommen. Wie wir durch Landgraf, Auer, Detloff, Bouillard, Rondet u. a. wissen, handelt es sich hier um eine geistesgeschichtliche Wende, deren ideengeschichtlicher Ertrag sich in einem Brennpunkt des Systemganzen schon deutlich manifestiert, ehe er sich auf Einzelgebieten und in Einzelfragen systematisch zu erkennen gibt und zur Darstellung bringen läßt. Was aber in der Entwicklung der mittelalterlichen Gnadentheologie nunmehr sowohl von dogmatischer wie von exegetischer Sicht her deutlich geworden ist, entspricht jenem Entwicklungstrend, der seit de Regnon für die Wende in der mittelalterlichen Trinitätstheologie und seit J. Rivière für jene in der Soteriologie nachgewiesen ist. Es handelt sich im Grunde um eine psychologisch wie ideologisch bestimmte, wenn auch ungleich begründete und keineswegs relativistische Typenverschiedenheit der Denkformen und Anschauungsweisen, die schon zu Eingang sowohl der allgemeinen Theologie wie jedes theologischen Teilgebietes bzw. Traktates ihre auslesende und heraushebende Sicht wirksam werden läßt. Diese und andere unter sich verwandte Ergebnisse der hier vorgelegten Untersuchung gipfeln in der Schlußbetrachtung des Verf., die den vielerörterten, nicht immer

klärenden, weil selbst nicht voll geklärten Gegensatz von Augustinismus und Aristotelismus in der mittelalterlichen Lehrentwicklung hier auf die exegesegeschichtlich bestätigte Wende beim Übergang vom Früh- zum Hochmittelalter bezieht und fragte: Handelt es sich dabei nur um zwei Phasen eines im Grunde gleichen Prozesses, in dem sich eine durchgehende platonisch-aristotelische Präzisierung in zwei Schüben immer radikaler durchsetzte und im Sinne einer vorwiegenden Form eben in der Gestalt eines immer reineren Aristotelismus ausprägte? Oder lag den beiden Richtungen — Augustinismus und Aristotelismus — je eine besondere, unterschiedliche und positiv-eigene Anschauung zugrunde, die geistes- und ideengeschichtlich gesehen sich in ihrer Eigenbedeutsamkeit ergänzen, auch wenn der Schwerpunkt der ihnen zukommenden Gewichtigkeit und Verlagerung es nur zu einem oszillierenden Ausgleich brachte, als dessen bedeutendster Vertreter Thomas von Aquin dasteht. An logischer Kohärenz bzw. Systematik mag der Aristotelismus dann zwar überlegen erscheinen; wo er ein Ja sagt, besagt dieses Ja aber durchaus nicht ein Nein zu dem entsprechenden ‚Gegen-satz' im augustinisch konzipierten und weniger straff durchgeführten System. „Definire quindi un *vero* agostinismo e un *vero* aristotelismo significa descrivere due forme ugualmente giuste di pensiero" (264).

Der Verfasser weist, wie das einem beliebten Verfahren im Zeitalter der ‚transzendental-historischen Vernunft' entspricht, zum Vergleich auf den analogen Unterschied zwischen der Spiritualität der verschiedenen mittelalterlichen Ordensrichtungen und ihrer Ideale hin. Wie diese je ein komplexes Gestaltgebilde darstellen, dessen Aufbauelemente, Zeitformen und Entwicklungstendenzen eine Vielfalt von Faktoren bezeugen, so auch die zwei geistesgeschichtlichen Erscheinungsformen der scholastischen Theologie mit ihrem je eigenen ideengeschichtlichen Reichtum an Gehalt: die mehr konkrete und dynamische des Augustinismus und die mehr abstrakte und statische des Aristotelismus. Die Dogmen- und Lehrgeschichte bietet mehr als ein Beispiel dafür, daß eine Wahrheit im Laufe der Zeit recht verschiedene Ausdrucksweisen gefunden hat; so etwa in dem Jahrtausend zwischen den Kanones des Konzils von Orange und den antibajanischen Sätzen des Papstes Pius V. In diesem dogmengeschichtlichen Wandel des Ausdrucksbildes die dogmatische Kontinuität und Sinngleichheit zu erweisen, gehört zu den Hauptanliegen einer schrift- und überlieferungsgetreuen Theologie; und dem dient die hier angezeigte Untersuchung, von der ihr Verfasser sich verspricht: „Credo che le nostre conclusioni sui due modi di concepire la ‚nuova creatura', servano a spiegare meglio la continuità nella diversità delle formole" (265). Und das bedeutet zuletzt und zutiefst einen Beitrag zur Aktualitätsfrage einer jeden ‚Theologie der Zeit'. Wenn der bedeutsame Fortschritt der hochmittelalterlichen theologischen Anthropologie jenen Theologen in erster Linie als Verdienst anzurechnen ist, die das überlieferte Lehrgut in den Denkformen ihrer Zeit neu durchzudenken wußten, dann liegt die Frage nahe, mit der unser Verf. seine Untersuchung beschließt: „Non giustifica questo fatto una delle tendenze più sentite dai teologi di oggi?" (ebd.).

Die gegenwärtige Untersuchung des Verf. erinnert an seine frühere aus dem Jahre 1946: „Grundformen der Liebe" (Anal. Greg. 38) (vgl. Schol 25 [1950] 608 f.), wo es darauf ankam, die Theorie der Gottesliebe der seraphischen Schule Bonaventuras im Dreieck von Augustinus-Anselm-Thomas gleichsam zu ‚orten'. Das dortige Bild der geistes- und ideengeschichtlichen Entwicklung der mittelalterlichen Gnaden- und Tugend-Theologie erschien reicher, komplexer, um nicht zu sagen tiefer. Und dieses vollere Bild der älteren Untersuchung wird neben dem reduzierten polar-dualen Grundriß der jetzigen Untersuchung auch künftig noch seine Bedeutung und Anregung bewahren. J. Ternus S. J.

Müller, J. P., O. S. B., *Les reportations des deux premiers livres du Commentaire sur les Sentences de Jean Quidort de Paris O. P.:* Ang 33 (1956) 361—414.

M. untersucht die Frage nach der *Form*, in der uns der Sentenzenkommentar Quidorts überliefert ist, und ihren *Wert*. Er beschränkt sich dabei aus praktischen Gründen auf die beiden ersten Bücher. Für die Frage nach der *Form* ist zunächst von Bedeutung, daß die Rechtfertigungsschrift Quidorts sich immer nur auf die Reportationen seiner Vorlesungen beruft — nie auf ein eigenes Scriptum. Dem

dürfte auch nicht entgegenstehen, wenn der Stamser Katalog zwischen einem „scripsit super primum Sententiarum" und einer „Lectura super omnes libros Sententiarum" unterscheidet, während Jakob von Soest und der Catalogus Upsaliensis nur von einem „*scripsit* super quattuor Libros Sententiarum" schreibt. Die beiden letzteren unterscheiden ja auch bei Thomas nicht zwischen einer lectura und einem scriptum, sondern nehmen „scripsit" in einem allgemeinen Sinn. In Bordeaux ms. 147 wird wie in Stams ausdrücklich von einer „lectura" gesprochen. Weiter führt die Untersuchung der 7 Hss selbst, die den Kommentar überliefern. M. gibt von allen eine eingehende Beschreibung. Der Text, den sie bringen, ist deutlich der einer Reportation. Er ist häufig sehr abrupt und abgekürzt. Manchmal fehlen die Objektionen und das Sed contra oder stehen an falscher Stelle. Innerhalb der Quästionen findet man Anklänge an den mündlichen Vortrag bis hin zur Anwendung der 2. Person: Teneatis quod vultis. Der Stil ist endlich nicht so sorgfältig wie im Correctorium. Die Zitationen sind im Gegensatz dazu hier oberflächlich, manche Argumente entbehren der Genauigkeit. Darüber hinaus zeigen die Texte, daß sie offenbar Zeugen von 2 Reportationen einer Vorlesung sind. Das Rechtfertigungsgutachten spricht ja auch von mehreren Reportationen, die man einsehen könne. Die eine dieser Reportationen (a) ist in der Hs von Admont (A) enthalten. Bezeichnend für sie ist, daß sie wohl in England überarbeitet wurde. Das zeigen die Anglizismen und die Nennung von zwei englischen Dominikanern, was alles in der anderen Reportation (b) fehlt. Der Bearbeiter nennt sich swit, switn, snit und ist vielleicht derselbe, auf dessen Reportation sich Quidort im Rechtfertigungsgutachten beruft. Denn Cod. Maz. 3490 überliefert sto. vic, was leicht ein Fehler des Kopisten für scic oder svit sein könnte. M. denkt an Hugo de Sueth, der in Cod. Assisi 158 Sneyth oder Sneit heißt. Er zeigt sich dort als Dominikaner thomistischer Richtung. Die zweite Reportation b war am meisten verbreitet. Sie teilt sich offenbar in zwei Redaktionen derselben ursprünglichen Reportation. Denn manche Teile stimmen ganz überein, andere fallen in der Disposition auseinander. Im Mittelalter wurde sie trotzdem für die bessere Form der Überlieferung gehalten. Es gibt auch Hss, die Teile aus beiden Reportationen bringen. So hat selbst A auch einzelne Stücke aus b, und Cod. Wien (V), der sonst b folgt, ersetzt das fehlende Stück aus a.

Welche *Folgerungen* sind also für eine Edition zu ziehen? M. schlägt vor, die Reportation b zur Grundlage zu nehmen und dabei a im Apparat zu benutzen. Aber wie wäre der *Wert* einer solchen Edition? M. weist auf den neuen Artikel von *L. Meier* hin: Über den Zeugniswert der ‚Reportatio' in der Scholastik: Archiv für Kulturgeschichte 36 (1954) 1—8. Hier wird gesagt, „daß eine Reportation grundsätzlich nicht für die Beurteilung oder gar Verurteilung des Dozenten maßgebend sein kann", es sei denn, daß sie eine reportatio examinata (vom Magister selbst) sei oder einem Stenogramm gleichkäme. Man dürfe für eine dogmengeschichtliche Entwicklung niemals solche Texte als vollwertige Quellen beiziehen, und man werde so textkritisch einen vollkommenen Text wohl nie erreichen. Natürlich stimmt M. dem theoretisch bei. Aber er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß das Mittelalter selbst günstiger geurteilt habe. Ein Beispiel ist Quidort selbst in seiner Rechtfertigungsschrift, wenn er sich auf die Reportationen seiner Vorlesung beruft. Man wird sicher einen Unterschied zwischen guten und schlechten Reportationen machen und hat auch heute noch die Mittel, sie als solche festzustellen, besonders wenn mehrere Reportationen bzw. Redaktionen wie hier vorliegen. Wenn auch nie die Sicherheit eines Scriptum erreicht wird, bleibt doch das Urteil des Mittelalters über den Wert der Reportationen und ihre Benutzbarkeit für eine ideengeschichtliche Interpretation von Bedeutung auch für uns. Der besondere Wert der vorliegenden genauen Arbeit liegt also über das engere Thema hinaus sowohl in der konkreten Schilderung des Entstehens und der Überlieferung einer Vorlesung durch zwei Reportationen mit mehreren Redaktionen wie dem Werturteil in der Zeit des Mittelalters selber über sie. H. Weisweiler S. J.

Préclin, E., u. Jarry, E., *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles* (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, A. Fliche, V. Martin, J.-B. Duroselle, E. Jarry, Bd. 19). gr. 8° (838 S. in 2 Teilbänden) Paris 1955 u. 1956, Bloud et Gay.

Die Hauptlast des umfangreichen Bandes trägt Professor E. Préclin (Besançon), während E. Jarry, der neuestens zu den Herausgebern dieser großangelegten Kirchengeschichte gehört, einige Kapitel der Missionsgeschichte, übrigens ausgezeichnet, redigiert hat [Der Abstieg des portugiesischen Patronats (65—75), Das spanische Reich im Westen (91—119), Der Ritenstreit (173—190)]. Der Bericht beginnt praktisch erst 1648, wo man üblicherweise eine Epochenzäsur ansetzt, und bringt einen äußerst knappen Abschnitt der Papstgeschichte als Einleitung (15—47). Das läßt sich rechtfertigen mit der relativen Bedeutungslosigkeit, wie sie für diese hundertfünfzig Jahre das Papsttum charakterisiert. Neue Einsichten werden nicht mitgeteilt. Auch der inzwischen seliggesprochene Innozenz XI. erhält nur ein blasses Bild.

Weil Frankreich, zumal im 17. Jahrhundert, unbestritten die Führung im politischen, kulturellen und religiösen Leben Europas besitzt, werden mit Recht die dort kirchengeschichtlich bedeutsamen Fragen, etwa die Auseinandersetzung mit den Protestanten (Hugenotten, Ludwigs XIV. Religionspolitik), der Gallikanismus und der Jansenismus, mit begrüßenswerter Eindringlichkeit behandelt. Man hätte sich eine ebenso eingehende Behandlung der Spiritualität gewünscht, die gerade in Frankreich so bedeutende Geister geformt hat. Allerdings handelt es sich nurmehr um die verschiedenen Schulen (Salesianer, Oratorianer, Jesuiten, Karmél), deren Gründer biographisch in dem noch ausstehenden 18. Band zur Darstellung kommen werden. Die nicht nur für Frankreich (bis ins 19. Jahrhundert) so einflußreiche und bedrohliche Bewegung des Jansenismus (191—219 234—270 311—320 328 349 u. ö.) erhält eine klug wertende, wenn auch noch nicht abschließende Darstellung, bei der vor allem auch die Ausstrahlung bis nach Irland, Schottland, Deutschland, Österreich sorgsam verzeichnet wird. Bei der riesenhaft sich türmenden Erst- und Zweitliteratur zu diesem Fragenkreis ist eine solche Führung von großem Wert.

Ein weiterer Vorzug dieses Bandes liegt in der Darstellung der Missionsgeschichte, wobei am originellsten wohl das Kapitel über die Leistungen der Propaganda in Nordamerika und im Fernen Osten sein dürfte (539—658). Der Kampf um den Primat, fast ist man geneigt zu sagen: um das Monopol der Staaten und Orden auf dem Missionsfeld wird deutlich, doch wird man bedenken, daß der Weltklerus grundsätzlich der ‚cura ordinaria' zugewandt ist und daß die Geschichte bewiesen hat, wie der Ordensgedanke gerade für das Missionswerk beinahe unerläßlich erscheint. Dabei darf zugegeben werden, daß die Grundsätze der Propaganda, wie sie in den Instruktionen von 1659 niedergelegt wurden (548—550), von weittragender Bedeutung hätten sein können, wenn die Zeitumstände ihre Verwirklichung allenthalben möglich gemacht hätten (Forderungen: Eingeborener Klerus, selbst Episkopat; absolute Führung durch die Propaganda, d. h. den Hl. Stuhl; reine Dienstfunktion der ‚weltlichen' Missionsmittel; Bewahrung und Veredelung heimischen Brauchtums; möglichste Distanzierung vom politischen Leben im Missionsland). Wie modern klingt nicht der Satz: „en effet quoi de plus absurde que d'introduire chez les Chinois la France, l'Espagne ou l'Italie?" (550). Es wird dem Ritenstreit, leider wieder zu knapp (173—190), ein Kapitel gewidmet, das zwar die wesentlichen Momente hervorhebt, jedoch die Schwere der Problematik nicht ganz sichtbar werden läßt. Zur Entlastung Tournons hätte auf seine Jugendlichkeit hingewiesen werden können, wobei die Schuld für viele seiner Fehlentscheidungen sich dann weiter nach oben verschiebt; man hätte die Klärung und Entscheidung solch unendlich verwirrter Sachproblematik nicht einem Dreißigjährigen überlassen dürfen, der dazu sachlich kaum die hinreichende Vorbildung mitbrachte.

Die von Paul Hazard so genannte Krise des europäischen Geistes an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert kommt (708—746) als kirchengeschichtlich gewertetes Phänomen zur Darstellung, wobei angemerkt werden darf, daß „Aufklärung" das deutsche Wort für das Gesamtphänomen, nicht aber das isolierte deutsche Erscheinungsbild einer übernationalen Geistesentwicklung sein dürfte. Der Freimaurerei und ihrer Geschichte dient ein gut einführendes Kapitel (747—768), das aber schließlich die Frage offenläßt, ob sich die Freimaurerei notwendig aus ihren Ursprüngen im 18. Jahrhundert zur Gegen-Kirche des 19. Jahrhunderts entwickeln mußte oder nicht. Abschließend behandelt der vorliegende Band den Febronianismus und Josephinismus, wobei die Publikationen des österreichischen Forschers

F. Maaß leider fast nicht (bekannt? und) ausgewertet worden sind. Eine kritische Bemerkung zu E. Winters Buch über den Josephinismus (Brünn 1943) wäre angebracht gewesen.

Natürlich erhebt sich hier die allgemeine Frage, wie weit man gehen dürfe und solle in der bibliographischen Handreichung. Ein Vergleich der dreibändigen Kirchengeschichte von Bihlmeyer-Tüchle (13. 14. Aufl. 1956) mit der auf 26 Bände berechneten vorliegenden, beschränkt auf die beiden eben zur Besprechung vorliegenden Bände, zeigt, daß für die jenseits der französischen Sprachgrenze liegenden geschichtlichen Felder die Verfasser ein wenig zu sparsam mit der Benennung wichtigster Werke gewesen sind. Bei Büchern, die 1956 in Druck gehen, darf man mit Recht erwarten, daß auch Literatur bis 1954 herangezogen wird. So fehlt etwa bei dem Kapitel über die Aufhebung der Gesellschaft Jesu das grundlegende Buch von W. Kratz, El Tratado hispano-portugues de Limites de 1750 y sus consecuencias, Rom 1954. Gelegentlich dieser bibliographischen Wünsche, die sich natürlich nicht nur auf die Nennung wichtiger Werke, sondern zugleich auch auf ihre Auswertung beziehen, darf der Rezensent vielleicht auch bitten, bei der Durchsicht der Druckfahnen eines solchen Standardwerkes besonders die Orthographie der deutschen Zitate und Büchertitel noch behutsamer zu pflegen als bisher. Mit großer Genugtuung bemerken wir den diesmal beigegebenen Index (803—838). Bisher waren alle Bände, unter Hinweis auf den geplanten 26. Band (Tafeln, Indices, etc.), von solchen nur zu notwendigen Hilfsmitteln befreit gewesen. Wir möchten wünschen, daß auch die kommenden Bände diesem Beispiel von Bd. 19 folgen.

Als Gesamtleistung darf man die vorliegende Geschichte des 17. und 18. Jahrhunderts als einen dankenswerten Führer zu Tatsachen und Problematik einer kirchengeschichtlich bisher nur mit geringer Anteilnahme aufgearbeiteten Epoche ansehen. Endgültige Urteile erwartet niemand, die Forschung ist noch vielfach in vollem Fluß, wie es die erwähnten Arbeiten von Maaß dartun. Was für den Josephinismus gilt, betrifft auch den Jansenismus, die Gesellschaft Jesu, die Weltmission. Aber, zumal für den französischen Raum, erweist sich dieser Band als wertvolles Orientierungsmittel.

H. Wolter S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Johannes Hoffmeister zum Gedächtnis. 8° (63 S.) Meiner 1956, Hamburg. 4.— DM. — Die mit einem Bilde Hoffmeisters ausgestattete Gedenkschrift ist eine bescheidene, vornehme Dankgabe an den am 19. Oktober 1955 im Alter von 47 Jahren verstorbenen Bonner Germanisten und Hegelforscher und -herausgeber. Sie wurde besorgt von Hoffmeisters Schülern und Mitarbeitern an der Hegel-Edition *F. Nicolin und O. Pöggeler.* Der Beitrag P.s schreitet das widrigen äußeren Umständen abgerungene, erstaunlich reiche wissenschaftliche Lebenswerk H.s ab. Besonderes Interesse verdienen die von H. geleiteten motiv- oder toposgeschichtlichen Untersuchungen (über „das himmlische Feuer", „Kunst: eine andere Natur", „Dichtung als medicina mentis", „Dichtung als verborgene Theologie", „das hohe Geistergespräch" . . .: 27 Anm.). N. berichtet — mit einem geschichtlichen Rückblick (und 2 Seiten Hegel-Faksimile aus der Realphilosophie von 1803/04) — über H.s Arbeit an der Edition der Werke Hegels und die Pläne zur Neuen Kritischen Hegel-Ausgabe (hierzu neuerdings: ZPhForsch 11 [1957] 116—129). Auch *F. Meiners* „Begegnungen mit Johannes Hoffmeister" werfen aufschlußreich Licht auf die Geschicke der Hegel-Editionen seines Philosophischen Verlages. Die 59 Nummern umfassende Bibliographie der Veröffentlichungen H.s enthält außer den von H. herausgegebenen philosophischen und literarischen Werken selbständige Schriften (Nr. 1—8) und Aufsätze (Nr. 38—51). Davon seien hier genannt die Habilitationsschrift über „Hölderlin und die Philosophie" (²1944), die Abhandlungen über den Völkerbund bei Kant und Hegel, über Hegel und Creuzer, über die Erlebnisgrundlagen der hegelschen Philosophie, den Geistbegriff des Deutschen Idealismus. — Die Gedenkschrift wird dem, der Hoffmeisters hilfsbereite Großherzigkeit und gediegene Fachkunde persönlich erfahren hat, eine liebe Erinnerung sein; sie vermag jedem an Philosophie und Dichtung der Hegel-Zeit Interessierten einigen wertvollen Dienst zu leisten.

Kern

Kraft und Innigkeit. Hans Ehrenberg als Gabe der Freundschaft im 70. Lebensjahr überreicht. Hrsg. v. *J. Harder.* gr. 8° (152 S.) Heidelberg 1953, Schneider. 4.80 DM. — Hans Ehrenberg war seit 1910 Dozent, seit 1918 Professor der Philosophie in Heidelberg. Nach dem Studium der protestantischen Theologie wurde er 1925 Pfarrer in Bochum; 1937 wich er dem Regime. Nach KZ und englischem Exil kehrte er 1947 zur Seelsorgsarbeit in „Randmission" und „Jedermannaktion" nach Westfalen zurück. Nach philosophischen Abhandlungen galt das geistige Mühen E.s dem heilsgeschichtlichen und gegenwärtigen Problem und Mysterium der christlichen Ökumene. Schwerpunkte: das Judentum, aus dem E. stammt, und die getrennte Ostkirche. Judentum und Rußland sind auch die Brennpunkte der Festschrift. Ihre 23 kurzen Beiträge spannen sich von „Rußlands Allmenschheitsidee" *(v. Bubnoff)* zu den „biblischen Festen im neuen Israel" *(A. Waldstein).* Aus manchen biographischen Seiten — in der Form des Briefes, des Erlebnisberichts, der KZ-Andacht — wächst ein eindringliches Stück Zeitgeschichte, vor allem aber das Bild eines vielseitigen, hingebungsvoll tätigen und überaus aufrechten Christen. Als ein Zeugnis für seinen tiefgehenden Einfluß dürfen wohl auch die beiden Beiträge der Heidelberger Mediziner *W. Kütemeyer* und *V. v. Weizsäcker* über die „neue Medizin" angesehen werden. Für den, der E. nur aus dem einen oder anderen Buche kennt, gibt die „Vita" von *Luise Born* (142—150) einige dankwerte Auskunft. Sie spricht *auch* von der „Gefahr des ‚Grenzgängers'", von einer „oft schwer zu ertragenden Einseitigkeit": „Du setzt beim anderen voraus, daß er Deinen Sprüngen folgt . . . Du kannst eigentlich nur verstanden werden und wirken, wenn Du Deinem Leser so begegnest, daß er Dein Werk nicht von Deinem Leben trennen kann." — E.

selber schrieb 1949: „In Liebesgeschichten gibt es Hitze und Kälte, Streit und Frieden — aber eins gibt es nicht: ein Warum, niemals gibt es das ... Vor den Warum-Fragern bewahre uns das Mysterium der Liebe!" Kern

Mauris, E. u. a., L'Athéisme contemporain. kl. 8° (105 S.) Genf 1956, Labor et Fides. 4. — Fr. — Das Büchlein enthält nach einer Einleitung des Herausgebers vier Vorträge einer Tagung in Crêt-Bérard. Der evangelische Theologe *H. H. Schrey* berichtet über den marxistischen Atheismus, seine Metaphysik, seine positivistische Erkenntnistheorie, seine Soziologie und seine Weiterentwicklung im dialektischen Materialismus, und sucht dann die Stellung des Christen zu diesem Atheismus zu bestimmen. Eine theoretische Widerlegung, wie sie von katholischer Seite (Wetter, Bocheński usw.) unternommen wird, scheint ihm vom „Geist der Selbstgerechtigkeit" eingegeben (29) und Gott als eine Substanz aufzufassen, über die unser Denken verfügen kann (30). In Wahrheit müsse die Tatsache des modernen Atheismus für den Christen ein Aufruf zur Gewissenserforschung und zur Reue sein. Das letztere ist ohne Zweifel richtig; aber gegenüber einem System, das sich mit solcher Anmaßung auf die „Wissenschaft" beruft, ist es u. E. auch erforderlich, die theoretische Haltlosigkeit und Pseudowissenschaftlichkeit aufzudecken; das verlangt die christliche Liebe gegenüber denen, die durch die atheistische Propaganda gefährdet sind; und wenn wir davon überzeugt sind, daß der Gottesglaube dem Atheismus turmhoch überlegen ist, wäre das nur dann „Selbstgerechtigkeit", wenn wir vergäßen, wie sehr wir unseren Gottesglauben göttlicher Hilfe verdanken. — Sehr aufschlußreich sind die Ausführungen von *P. H. Simon*, Prof. der französischen Literatur in Freiburg (Schw.), über die Gottesleugnung in der zeitgenössischen französischen Literatur. Zur Sprache kommen A. Gide, J. Giono, J.-P. Sartre, A. Camus, A. Salacrou und A. Malraux. Für Sartre wäre Gott, ja jedes Absolute, das Ende der menschlichen Freiheit. Während Sartre dem Marxismus nahesteht, sieht Camus auch in dessen Absolutsetzung des kommunistischen Endzustandes der Gesellschaft noch die Gefahr einer neuen menschenmordenden und tyrannischen Moral. Im Gegensatz zu beiden zielt der Atheismus Malraux' auf einen Humanismus, der angstvoll einen übermenschlichen Wert sucht, der Gott ersetzen könnte. — *G. Marcel* sucht die Wurzeln des Atheismus aufzudecken; die Leugnung Gottes beruht nicht auf wissenschaftlich festgestellten Tatsachen oder Schlußfolgerungen, sondern auf einem leidenschaftlichen Willen; warum sonst der Haß gegen Gott, in dem eine Art heimlicher Anerkennung dessen, den man leugnet, eingeschlossen ist? — Der letzte, kurze Beitrag von *P. Bonnard* (Lausanne) stellt die Frage: Kennt das Neue Testament einen Atheismus? Durch eine Auslegung von 1 Kor 2, 6—11 und 1 Joh 2, 20—25 sucht B. zu zeigen, daß die Verkennung des Kreuzes Christi bzw. die Leugnung der wahren Menschwerdung des Sohnes Gottes Atheismus, wenigstens praktischer Atheismus sei, eine Deutung, die doch wohl über den Wortsinn der Texte hinausgeht. de Vries

Siewerth, G., Die Sinne und das Wort. kl. 8° (52 S.) Düsseldorf 1956, Schwann. 3.50 DM. — Die kleine Schrift will in gewissem Sinne eine Fortführung von „Wort und Bild" sein (vgl. diese Zeitschrift 29 [1954] 126), übrigens mit stärker durchbrechender pädagogischer Tendenz (23 f. 33 f. 44 f.). Vernunft und Sinn kommen zu ihrem Akt von einem anderen her, als sie selbst sind. Während aber die Vernunft das *Sein* vernimmt, gewahren die Sinne nur die *Seienden* in ihrer Vielfalt. Sie, die Sinne, bedeuten das Offensein für Welt, in diesem Offensein sind sie immer schon Welt gewahrend, nicht etwa nur und erst die einzelnen Dinge als solche. Die „leere Tafel" der Sinnlichkeit hat den Vollzug des Aufnehmens so, daß er ineins Vollzug der Dinge selbst ist: sensus in actu est sensibile in actu. Das versucht S. für die einzelnen Sinne in einer Terminologie aufzuzeigen, die sich aus der etymologischen Kraft unserer „unvergleichlichen" deutschen Sprache speist — und diese etymologisierende Methode kennzeichnet überhaupt die vorliegende Schrift, bes. in ihrem letzten Teil, der ins Hochdichterische übergeht, für den besinnlichen Leser ein Genuß; der ganzen Anlage nach verzichtet die Darstellung ja auf erkenntnis-„kritische" Analyse. Aus dieser „Metaphysik der Sinne, die uns der wunderbare Genius unserer Sprache mühelos schenkt" (19), ergibt sich auch die Bezogenheit von

Wort und Bild. „Bild" heißt das Ding selbst, insofern es sich aus dem Grunde der „Materie" kraft der Wesensform heraus-bildet und dar-stellt (21); so „erscheint" es in der Welt und bietet sich den Sinnen dar. Da solches Bild das „Wesen" wohl enthüllt, es jedoch zugleich „durch zufällige Eigenschaften und mannigfache Bezüge verhüllt" (21/22), bedarf es bewährender Schau, die aus der „bewahrenden" Tiefe der „Einbildung" und des „Gedächtnisses" kommt (29 f.). Der Verf. scheint vorauszusetzen, daß vergleichende Schau des Vielen Wesensbilder zeugt, die von Einbildungskraft und Gedächtnis aufbewahrt und an die je neuen Dingerscheinungen herangetragen werden (31). Wieweit die Bildung der Wesensbilder eigentlich Sache des „Geistes" ist, tritt nicht deutlich hervor; es wird später nur gesagt, die menschliche Sinneskraft ruhe im Gesammelt-Vernehmenden des Geistes oder der Vernunft (36). Dort entspringt auch — ziemlich abrupt geschieht diese Wendung — das „Wort", die menschliche Sprache (38); die Worte sind „Erinnerungsbilder der Wesen und wie diese selbst geformte Gebilde" (39). In ihnen „äußern" sich die Dingwesen selbst, wie sie sich in die menschlichen Sinne und den Geist zuvor „entäußert" hatten. Die Sagekraft des Wortes wird allerdings kaum anders als poetisch-onomatopoietisch gefaßt. Doch ihr Geistursprung bietet Gewähr für „Wahrheit".

Ogiermann

Krings, H., Meditation des Denkens. kl. 8° (74 S.) München 1956, Kösel. 4.— DM. — Der Verf. macht einen Unterschied zwischen „Meditation" und „Reflexion": doch schon der erste Satz, der diese Unterscheidung aufstellt, macht sie zugleich fraglich, da er fordert, „die Denkbewegung in einer Rückwendung in sich selbst" zu vollziehen; nicht die Analyse des Objekts, sondern „das gegenläufige Durchmessen des Aktes" eröffne den Zugang zum Wesen des Denkens. Rückwendung vom Objekt zum Aktus selbst ist aber eigentlich das, was philosophisch Reflexion heißt. In diesem Sinne wird der Ausdruck „reflexiv" später faktisch auch zugelassen (38). Den rückläufigen Einlaß ins Denken gewährt die Sprache; sie ist es, von der als der Äußerung des Denkens her dieses in seinem Wesen faßbar wird. Denken erweist sich so als Transzendieren, zunächst über jeden Einzelgegenstand hinaus zu weiteren, dann zur Gesamtheit der Gegenstände, zu Welt, schließlich über die Seienden hinaus zum Sein selbst. Letzterer Überstieg geschieht in den „Grund" der Seienden und ist dem *philosophischen* Denken vorbehalten, das sich somit, gegenüber dem Transzendieren im „natürlichen" Denken, durch Transzendenz zweiter Potenz auszeichnet (35). Nun aber erhebt sich die Frage, was der Sinn solchen Transzendierens sei; ob das Denken nur logisch-begriffliche Einheiten zu bewirken vermöge — „Ist es seinsmächtig? Kann es nicht nur in Gedanken, sondern in Wirklichkeit etwas hervorbringen: eine reale, nicht nur ideale Einheit?" (47.) Am konkreten Beispiel der Weise, wie etwa ein vom Menschen angelegter Garten erst dann zu seinem vollen „Sein" gelangt, wenn er den „Partner" findet, „der das Im-Garten-Sein versteht und ihn so erst einen Garten sein, ja seinem vollständigen Wesen nach erst werden läßt" (51), möchte der Verf. zeigen, daß dem Denken in der Tat eine Seinsmächtigkeit zugeschrieben werden müsse. Das eigentlich *philosophische* Transzendieren verwirklicht reale „Einheit" in anderer Dimension: es schließt die Dinge, wie im Rückgang auf den geschichtlichen Ursprung philosophischen Denkens bei den Vorsokratikern, zumal Heraklit, nahegebracht wird, kraft des „Logos" in das reale Ganze der „Physis" zusammen, wodurch „Kosmos" entsteht: „Welt ist eine neu hervorkommende Wirklichkeit, die es vorher in diesem Sinne nicht gab" (69), die Einheit der Seienden im Kosmos ist „Wirkung" der Philosophie (73). — Der Verf. erklärt ausdrücklich, das menschliche Denken sei nicht „seinschaffend, sondern seinsvernehmend" (27/28). Inwiefern vollbringt also die Macht des Denkens „reale" Einheit? Steht eine solche Auffassung nicht unter dem allzu starken Einfluß hermeneutischen, existenzialen Philosophierens, das die Seienden und auch das Sein der Seienden wesentlich menschbezogen nimmt, als wäre der menschliche Logos das „Haus des Seins"? Dieses und das andere Heideggerwort vom Menschen als dem „Hirten des Seins" nennt der Verf. „treffende Bildworte" (74). Ihr Sinn ist aber nur innerhalb der Philosophie Heideggers selbst (ziemlich) eindeutig, im Rahmen aristotelisch-thomistischer Metaphysik allenfalls nur in einer gewissen Analogie haltbar. Vielleicht sind vorliegende Analysen, gerade

auch wegen ihrer Gedrängtheit und Kürze, noch nicht das letzte Wort des Verf. zu seinem großen Thema von der ontologischen Bezogenheit der Dinge auf den Geist des Menschen. Ogiermann

Kattsoff, L. O., Logic and the Nature of Reality. gr. 8° (247 S.) Haag 1956, Nijhoff. 13.30 Fl. — Der Verf. ist Professor in Chapel Hill (North Carolina). Entgegen der Auffassung vieler Vertreter der „analytischen Philosophie" ist er der Überzeugung, daß Metaphysik möglich ist. Den Zugang zu den alten Problemen der Metaphysik will er aber von der sprachlichen Analyse her finden. Bei der Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik handelt es sich nicht nur, wie Quine meint, um die Wahl einer Sprache mit oder ohne metaphysische Termini. Von welcher Sprache man auch ausgehen mag, notwendig entstehen ontologische Fragen. Metaphysische Fragen müssen entschieden werden, bevor man irgendeine Sprache aufbauen kann. Unter „metaphysischen Fragen" versteht K. dabei Fragen, die sich nicht auf bloße Sinnesdaten, sondern auf die letzte Struktur des Seienden beziehen; was damit gemeint ist, erläutert er z. B. an den vier Ursachen des Aristoteles, anderswo an dem Hegelschen Satz „Alles Wirkliche ist vernünftig"; aber selbst ein Satz wie „Ich sehe einen Baum" geht schon über die Sinnesgegebenheiten hinaus (120). Der Akt, durch den die „letzten Strukturen" erfaßt werden, ist die „eidetische Intuition"; gelegentlich wird diese Intuition eine „Erfahrung" der „aprioriischen Elemente in aller Erfahrung" genannt (100); man wünschte eine genauere Kennzeichnung der Eigenart dieser „Intuition"; so, wie sie da steht, erscheint sie allzusehr als Deus ex machina. — Es ist gewiß nur ein Mindestmaß von „Metaphysik", das K. als für jede Sprachanalyse notwendige Voraussetzung aufweist; aber gegenüber dem radikalen Positivismus vieler Analytiker hat auch dieses Mindestmaß seine große Bedeutung. — Ein Versehen scheint uns S. 154 bei der Matrix des Modus tollens unterlaufen zu sein. Nach K. ist der Sinn der Implikation: Wenn p tatsächlich der Fall ist, dann *muß* q ebenfalls sein. Als Negation dieses Satzes betrachtet er aber offenbar nicht den Satz: Wenn p ist, ist nicht notwendig q (d. h. es *kann* auch nicht-q sein), sondern den Satz: Wenn p ist, dann *muß* nicht-q sein; denn im ersteren Fall würde man aus der Negation der Implikation überhaupt nichts folgern können. Im anderen Fall aber folgt aus der „Falschheit" (im Sinne K.s) von $p \rightarrow q$ und der Falschheit von q nicht die Falschheit von p, wie es in der Matrix heißt, sondern überhaupt nichts; dagegen folgt aus der „Falschheit" von $p \rightarrow q$ und der *Wahrheit* von q die Falschheit von p. de Vries

Laun, R., Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnistheorie. 2., erw. Aufl. gr. 8° (337 S.) Tübingen 1956, Mohr. 25. — DM. — Diese 2. Auflage gibt den Text der 1. Auflage in photomechanischer Vervielfältigung, nur mit Verbesserung der Druckfehler, unverändert wieder. Es sei deshalb auf die Besprechung der 1. Auflage in Schol 17 (1942) 465 verwiesen. Neu hinzugefügt ist ein Nachwort, das einige Ergänzungen und Erläuterungen bringt (315—331). Am bedeutsamsten ist wohl die Selbstverteidigung L.s gegen die Einwände *G. Stammlers*. Dieser meinte, es sei L. nicht gelungen, den Beweis der Vollständigkeit seiner vier Erkenntnisgründe (durch die Sinne gegebener Stoff, „Funktion" oder Denknotwendigkeit, Ursächlichkeit, sittliches Sollen) und der Richtigkeit ihrer erkenntnistheoretischen Rangordnung zu erbringen. Demgegenüber sucht L. zu zeigen, daß die von ihm aufgestellte Ordnung logisch berechtigt ist, weil jeweils der folgende Erkenntnisgrund den vorangehenden notwendig voraussetzt, und daß die vier Gründe nicht aufeinander zurückgeführt werden können. Zugegeben wird allerdings, daß damit noch nicht entschieden ist, ob es nicht weitere Erkenntnisgründe gibt, die noch nach den genannten vier rangieren, ohne aus ihnen ableitbar zu sein. L. deutet an, es könnte dies vielleicht für das ästhetische Werturteil gelten; diese Frage könne aber nicht in der Erkenntnistheorie, sondern nur in einer materiellen Ästhetik gelöst werden. Der Vierzahl der Erkenntnisgründe entsprechen bestimmte Teile der Philosophie: die formale Philosophie oder Erkenntnistheorie setzt nur die räumlich-zeitlich-stoffliche Erfahrung der Sinne und die Denknotwendigkeit voraus, die materiale theoretische Philosophie auch das Kausalgesetz und die Ethik dazu noch das Sittengesetz. Zur materialen Philosophie würde auch die Metaphysik gehören,

der es freilich nach L. wesentlich ist, unbewiesene Sätze aufzustellen. Dasselbe gilt nach L. auch für die Religion, insofern sie Dogmen enthält. In diesem Sinn hieß es schon im alten Text (312), vom erkenntnistheoretischen Standpunkt sei gegen „metaphysische Hypothesen" nichts einzuwenden, wenn sie vollkommene Klarheit darüber geben, daß sie nur unbewiesene Hypothesen sind, und darum auch andere Meinungen als zulässig betrachten. — Mehr Zustimmung verdienen die Ausführungen L.s gegen den erkenntnistheoretischen Idealismus, dessen „Satz des Bewußtseins" auf der Verwechslung von Inhalt und Gegenstand der Erkenntnis beruhe, und seine Bemerkungen über den Identitätssatz, der als Axiom nicht vom gleichen Range sei wie der Satz vom Widerspruch. de Vries

Reidemeister, K., Raum und Zahl. gr. 8° (VII u. 151 S.) Berlin 1957, Springer. 19.80 DM. — Das Buch des Göttinger Philosophen ist eine wohlgelungene Einführung in das mathematische Denken und seine philosophische Problematik. Das 1. Kap. handelt vom Ursprung des geometrischen Denkens. Der Verf. lehnt es ab, die Raumvorstellung in eine „reine, Erkenntnis fundierende Anschauung" umzudeuten, weil diese Auffassung die echte Beziehung zum realen Raum unterbreche und das Denken als überflüssig erscheinen lasse (5). An treffenden Beispielen (Schlußfiguren) erläutert R. die Unterscheidung zweier Sphären, der logischen Struktur und der anschaulichen Sachverhalte. „Erst nach der Trennung dieser Sphären ist es möglich, die Analyse anschaulicher Sachverhalte gegen voreilige Logifizierung zu schützen und in kritischer Distanz nach der Struktur der anschaulichen Eigenschaften zu fragen. Und nur in dieser Distanzierung sind wir gerüstet, den Raum der Wahrnehmungsdinge und den wirklichen Raum zu untersuchen" (14). Die Geometrie befaßt sich nach der Auffassung R.s nur mit der logischen Struktur. Diese Auffassung, die durch Hilberts „Grundlagen der Geometrie" ihre volle Prägnanz gefunden hat, sieht R. keineswegs als nur modern an. Ein Stück aus dem Dialog Menon (82A—85D) zeigt, daß schon Platon die Problematik der Durchdringung beider Sphären grundsätzlich klar gesehen hat (15—20). Weitere Kapitel zeigen von verschiedenen Gesichtspunkten aus die Struktur dieses Denkens. Sie behandeln die analytische Geometrie, die kombinatorische Topologie, die Axiomatik und die Beziehung der Geometrie zur Infinitesimalrechnung und zur Zahlentheorie. Man muß wohl selbst ein Mathematiker vom Rang des Verf. sein und an den neuesten Problemen der Begründung der Geometrie selbst wissenschaftlich mitgearbeitet haben, um auf so wenigen Seiten mit solcher Klarheit in diese Problematik einzuführen. Das letzte Kap. hat den Titel „Prolegomena einer kritischen Philosophie". Es gibt den Vortrag wieder, den R. auf dem Internationalen Kongreß für Philosophie der Wissenschaften in Zürich 1954 gehalten hat. Der Verf. rechtfertigt in ihm seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt. Seiner Kritik des Neupositivismus und des Existenzialismus können wir im wesentlichen zustimmen. R. weiß um die Vielfalt und zugleich um die unauflösbare Einheit der menschlichen Erkenntnis. Neben dem kritisch analysierenden Denken hat auch das „ursprüngliche Denken", das „Verstehen", sein Recht. Auch R.s Auffassung der Geometrie möchten wir beipflichten. Sie ist durch die heute tatsächlich in der Geometrie geübten Methoden gerechtfertigt. Selbstverständlich war man sich in der Geschichte der Unterscheidung zwischen der logischen Struktur und ihrer realen Geltung nicht immer klar bewußt; denn man hielt bis zum Auftreten der nichteuklidischen Geometrie oder sogar der Relativitätstheorie eine einzige, die euklidische Struktur, für real. Heute muß man wohl aus methodischen Gründen die Untersuchung des realen Raumes der Physik überlassen. Die Raumstruktur tritt in ihr mit der Zeitstruktur gekoppelt auf. — Etwas mißverständlich ist R.s Gebrauch des Wortes „Ontologie". Er versteht darunter eine naive, „dingliche", jeder weiteren Untersuchung sich widersetzende und darum „dogmatische" Auffassung der geometrischen Begriffe und Prinzipien. Man beruft sich dann einfach auf eine „Intuition". Diese Auffassung wird in der heutigen Diskussion über die Grundlagen der Mathematik oft als „Platonismus" bezeichnet (vgl. Dialectica 1956). Sie ist aber eher eine Karikatur des Platonismus und bringt das echte ontologische Denken in Mißkredit. R.s Kritik dieser „Ontologie" scheint uns berechtigt zu sein. Aber diese Kritik trifft nicht „die" Ontologie.
Richter

Schäfer, A., Probleme der Metaphysik. 8° (125 S.) Meisenheim 1956, Hain. 7.40 DM; geb. 8.60 DM. — Das Büchlein zeugt von dem eigenen Ringen des Verf. um die wesentlichen Fragen der Existenz Gottes und der persönlichen Unsterblichkeit und Willensfreiheit des Menschen. Es ist ein sehr ehrliches und ehrenwertes Zeugnis. Sch. schenkt sich nichts (abgesehen von der Übernahme einiger Kant-Dogmen); aber gar zu viele echt wissenschaftliche philosophische Erkenntnis bleibt ihm verschlossen. Zahlreiche Mißverständnisse, besonders über die Lehre der katholischen Kirche, kommen hinzu. Das Wissen der Philosophen zu bereichern, war ohnehin nicht die Absicht. Leider läßt sich nicht sagen, daß das Ziel, suchenden Menschen zu helfen, erreicht sei. Kern

Hessen J., Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. 2. Aufl. gr. 8° (240 S.) München 1955, Reinhardt. 9.— DM; geb. 11. — DM. — Diese 2. Auflage ist ein im wesentlichen unveränderter Neudruck. Es sei darum auf unsere Besprechung der 1. Auflage in Schol 15 (1940) 409 f. verwiesen. Die Hauptthese des Buches ist, daß „Platonismus" und „Prophetismus", d. h. das philosophisch-metaphysische Denken, wie es vom Griechentum her in die abendländische Kultur eingegangen ist, und die biblische Geisteswelt, wie sie in den Propheten ihren bezeichnendsten Ausdruck gefunden hat, wesentlich verschiedene Geisteswelten sind. Trotzdem enthalten beide Welten Ewigkeitswerte, auf die wir nicht verzichten können; und auch der Versuch einer Synthese muß immer wieder neu gemacht werden. „Der Prophetismus kann des Platonismus nicht entraten, wenn er vom religiösen Erleben zu einer Theorie und Theologie fortschreiten will" (189). Die Synthese darf aber nicht zu einer „vorschnellen Verquickung" werden. Eine solche Verquickung sieht H. vor allem in der Scholastik. Aristotelismus und Christentum können keinen wirklichen Bund miteinander eingehen (187). Die Gegensätze sind zu groß; S. 173—175 zählt H. sie auf. Es will uns freilich scheinen, daß es sich hier — wenigstens zum Teil — mehr um eine Vorbetonung dieser oder jener Seite handelt, die eine Synthese nicht ausschließt. Wo aber Aristoteles wirklich mit dem Christentum unvereinbar ist, ist Thomas ihm gewiß nicht gefolgt. H. meint allerdings, z. B. bezüglich der Liebe übernehme Thomas den aristotelischen Begriff trotz seines Widerspruchs zum christlichen Begriff der Agape. Er schließt das daraus, daß die Liebe als Akt des appetitus intellectivus bezeichnet wird. Die Liebe sei für Thomas also kein elementarer Grundakt der Seele, sondern eine Art des Strebens. — Hier liegt ein Mißverständnis vor. Daraus, daß Thomas das „Antwortgeben der Seele" (Willwoll) vom Akt des Strebens her *benennt*, folgt keineswegs, daß er alle hierher gehörigen Akte als Akte des Strebens auffaßt. Das Wesen der Liebe umschreibt er vielmehr als unio affectus. (De car. a. 1 ad 3; 1, 2 q. 28 a. 1 ad 2); selbst das Wohlwollen (velle alicui bonum), in dem Aristoteles das Wesen der Liebe sieht, ist für Thomas nur manifestatio dilectionis (2, 2 q. 27 a. 2 ad 1). — Woran H. am meisten Anstoß nimmt, ist der Intellektualismus, für den der Kern der Religion in der Lehre bestehe (192). — Man braucht nur die Abhandlungen des hl. Thomas über die Tugend der Gottesverehrung (religio), über die Hoffnung und die Liebe, oder auch die über den Glauben, zu lesen, um zu sehen, daß dieser Vorwurf Thomas und die ihm folgende Scholastik nicht trifft. de Vries

Samuel, O., Die Ontologie der Kultur. Eine Einführung in die Meontologie. gr. 8° (VIII u. 271 S.) Berlin 1956, de Gruyter. 32. — DM. — Wer etwa meint, der Neukantianismus sei tot, wird durch dieses Buch eines anderen belehrt. Die verschiedenen Kulturbereiche, deren der Verf. fünf unterscheidet: Theoretik, Ethik, Ästhetik, Soziologie und Religion, gründen im „bedingenden Geist" und seinen Formen und Kategorien. Das Sein des bedingenden Geistes ist etwas völlig anderes als das Sein der Erscheinungswelt, mit diesem verglichen ein Me-on, ein „Sein"-wie-Nichtsein, „konkretes Nichts"; daher der Name „Meontologie". Den bedingenden Geist nennt S. auch „das dritte Neutrale", weil der Gegensatz von Geist und Materie in ihm überwunden ist; er ist zugleich „das transzendental gewordene Wesen der Materie selbst" (7), allem Anschein nach auch mit dem Kantischen Ding an sich identisch. Daß es den bedingenden Geist „gibt", wissen wir nach S. „mit

überwältigender Sicherheit" (7), sein Was aber ist uns unbekannt. Der bedingende Geist wird nicht durch „Spekulation" erdacht, sondern er ist erfahrbar, allerdings in einer „Grenzerfahrung" (10). Der bedingende Geist ist das „Grundprinzip der Kulturontologie"; er bedingt die Kulturbereiche durch die „Form": Zeit, Raum, Raumzeitlichkeit, und die inhaltlichen Kategorien. Daher ist der 2. Teil des Werkes überschrieben „Das meontologische Formproblem", der 3. Teil „Das meontologische Inhaltsproblem". Im 3. Teil werden aus der neuen meontologischen Sicht her Grundprobleme der Theoretik, der Ethik und der Religion erörtert, während Ästhetik und Soziologie nicht thematisch behandelt werden. Ein langes Kapitel ist der „Ontologie der makrokosmischen und mikrokosmischen Physik von heute" gewidmet (163—215), drei kürzere Kapitel Fragen der Biologie. Entscheidend für die Auffassung S.s ist, daß die Kategorien in den verschiedenen Kulturbereichen jeweils „total andere Kategoriensysteme" sind, auch wenn für sie dieselben Namen verwendet werden wie in der Theoretik, „die aber hier einen total anderen Sinn haben, den der sprachliche Schein verdeckt" (261). Es gilt also die Äquivozität des Seinsbegriffes und aller Begriffe überhaupt. Eine religiöse Aussage hat daher, auch wenn sie den Worten nach das Gegenteil eines wissenschaftlichen Satzes besagt, einen völlig anderen Sinn als dieser; zu einem wirklichen Widerspruch kann es darum nicht kommen. Ebenso sind Ethik und Religion inkommensurabel: Die autonome Ethik kann die Pflichten nicht als Gebote Gottes auffassen, die Religion muß sie so auffassen (264). — Der Verf. spürt es selbst, daß die These von der totalen Andersheit einerseits von bedingendem Geist und bedingten Kultursphären, anderseits zwischen den einzelnen Kulturbereichen, die Gefahr des Relativismus mit sich bringt. Er meint zwar, gerade durch die Meontologie werde diese Gefahr gebannt; wir sehen aber nicht, wieso. S. will gewiß der Religion und namentlich dem Christentum gerecht werden. Aber mit seinem Pluralismus kommt er tatsächlich der Theorie von der „doppelten Wahrheit" nahe, die die religiöse oder die wissenschaftliche Wahrheit — oder beide — relativiert.

de Vries

2. Geschichte der Philosophie

Zigrossi, A., Saggio sul Neoplatonismo di S. Bonaventura. Il concetto di unità e la struttura del Reale come problema teologico (Biblioteca di Studi Francescani, 4). gr. 8° (XX u. 122 S.) Florenz 1956, Studi Francescani. — Das Buch des Redemptoristenpaters Z. stellt eine von der Zeitschrift „Sophia" preisgekrönte Arbeit dar, zu der Capone Braga ein lobendes Vorwort geschrieben hat. Was den Neuplatonismus B.s angeht, so behaupten die einen (de Wulf, Smeets, van Steenberghen, Grabmann), B. sei ein noch unvollkommener Aristoteliker, während andere (wie Gilson) B. als treuen Zeugen der augustinischen Tradition sehen. Die Arbeit Z.s will dieses Problem nicht im ganzen untersuchen, sondern nur bezüglich eines ganz bestimmten, im Untertitel ausgedrückten Punktes. Dieser eine Punkt ist jedoch sehr grundlegend für das Denken B.s. Die (transzendentale) Einheit ist für B. der Schlüssel für das Verständnis der Mehrpersönlichkeit Gottes und die Inkarnation. Die Einheit ist im Vater personifiziert und Ursprung der anderen Personen wie auch aller Wesen; sie ist als letzte Vollendung der Geschöpfe realisiert im menschgewordenen Wort. — Die Untersuchung Z.s enthält zwei Sektionen, von denen die eine die philosophische Grundlegung zum Problem Einheit-Vielheit und die Anwendung der reductio in unitatem auf die Trinität bringt, während die andere dieses Prinzip auf die Familie der Söhne Gottes und das Verbum incarnatum anwendet. (Eine Dreiteilung wäre darum wohl übersichtlicher gewesen.) Es ergeben sich dabei folgende Thesen: a) in der philosophischen Grundlegung: Die Einheit ist nicht Privation, sondern vollkommene Position; die Einheit in ihrer vollkommenen Gestalt ist Einfachheit; sie enthält in sich einen inneren Dynamismus, der alle Vielheit wieder in die Einheit zurückführt; die Nähe zur Einheit ist das Maß der Vollkommenheit für jedes Wesen. b) in der Anwendung dieser Prinzipien auf die Trinität: Grundlage für die Unterscheidung der göttlichen Personen ist mehr der Ursprung als die Beziehung (obwohl B. auch der entgegengesetzten Meinung ein relatives Recht zugesteht); die innascibilitas ist nicht negatio, sondern perfecta

positio; diese aber ist zugleich primitas, aus der die positio secundi entsteht; das primum ist als primum auch principium, wobei aber B. zwischen der positio Filii und der positio creaturarum wohl unterscheidet; die erste ist der Grund der zweiten. c) in der Anwendung auf das Verbum incarnatum: obwohl B. der pietas fidei, welche die Inkarnation vor allem als Werk der Erlösung sieht, den Vorzug vor dem iudicium rationis gibt, nach dem die Inkarnation die Vollendung der Schöpfung darstellt, so behält dieser Gedanke bei ihm doch seinen Wert, und hier ist der Ort, wo er seine Einheitsspekulation zur Geltung bringt. B. faßt dabei den Menschen als das Resultat eines nach oben drängenden Werdens auf und sieht die Geistnatur wesentlich hingeordnet auf eine Erfüllung durch Gott. Christus aber ist die Mitte der irdischen, himmlischen und göttlichen Hierarchie; er ist das medium universale; er vereinigt als unitas complementi alle Formen des Seins in sich. — Die hier dargelegten Gedanken werden von B. nicht in einem systematischen Zusammenhang behandelt. Sie sind mehr eine Unterströmung in seinen Schriften. B. bezieht sich auch kaum auf neuplatonische Autoren. Er ist vielmehr von dem ganzen Klima und der Tradition des mittelalterlichen Neuplatonismus beeinflußt. Nur was die Bewertung des sensitiven und vegetativen Lebens und des Körpers überhaupt angeht, steht er eher im Gegensatz zum Neuplatonismus. Im ganzen jedoch ist seine Metaphysik weniger am Sein als an der Einheit orientiert, von der alle Wesen sich herleiten und zu der sie alle zurückkehren. Dabei wird der griechische Eros in die christliche Caritas verwandelt, die allein den Menschen zur mystischen und übernatürlichen Einigung mit Gott führen kann. Im Umkreis seiner Fragestellung und mit dem nötigen Vorbehalt glaubt der Verf. schließen zu können, in der Metaphysik der Einheit und der Theologie, die er darauf aufbaut, sei B. eher ein authentischer Neuplatoniker als ein zum Neuplatonismus neigender Aristoteliker. Mit der genannten Einschränkung wird man das zugeben können, wobei man sich jedoch davor hüten muß, aus einem Teilbild, das wir so von B. erhalten, ohne weiteres auf das Ganze zu schließen. Ferner sieht man kaum mehr, wie sich die Einheit, wenn man sie mit B. als positio perfecta auffaßt, vom actus purus unterscheidet. — Was die Darstellung angeht, so hätte man manche Feststellungen, wie z. B. über die Verschiedenheit des Ausgangs in der Schöpfung und in der Trinität gerne auch durch Texte aus B. untermauert gesehen. Die bei jedem christlichen Neuplatonismus auftretende Schwierigkeit, wie beim Prinzip der Fruchtbarkeit des Einen die Freiheit der Schöpfung gewahrt bleibt, berührt der Verf. nicht. Bei der Bibliographie stören die vielen Druckfehler nicht nur, sondern schränken auch deren Brauchbarkeit ein. Ein Verdienst des Verf.s bleibt es, daß er unseren Blick auf ein sonst wenig beachtetes Motiv im Denken B.s geleitet hat. Brugger

Ehrenberg, H., In der Schule Pascals. 8° (157 S.) Heidelberg 1954, Schneider. 7.50 DM. — Der Verf., protestantischer Pastor („jenseits von orthodox und liberal" 146), schrieb zwischen 1910 und 1930 mehrere philosophische Arbeiten. Sein Pascalbüchlein ist eine Art persönliches Dankbekenntnis und zugleich ein recht streitbares und anspruchsvolles Programm. Es will das Wesen Pascals einfangen, indem es ihn unter fünffachem Aspekt betrachtet: „Pascals Beitrag zur Bekennenden Kirche", „Die Wiederentdeckung des Juden", „Der philosophiefeindliche Philosoph", „Der Vater der Ökumene", „Der Außenseiter" (die Pascal-Kontroverse). Die Seiten, die dem Deuter der *jüdisch*-christlichen Heilsgeschichte gewidmet sind (54—78), rühren wohl am stärksten an ein weiterer Bemühung wertes Problem. (Von der „heils*erfüllten* Struktur des nachchristlichen Judentums" [62] zu sprechen, erlaubt aber auch Röm 11 nicht.) Das 3. Kap., in dem — wie übrigens auch sonst— Pascal selber erfreulich reich zu Wort kommt, gibt einen Durchblick durch die bekannten philosophischen Auffassungen des Gegners der kartesianischen Philosophie. Die verbleibenden drei „Aspekte", deren Blickwinkel kaum wechselt, kreisen um Pascals Kampf gegen das „christuslose Christentum, den Gesamt-Deismus". Pascal ruft die Christen über die Konfessionsunterschiede „in den ihnen durchaus gemeinsamen Bekenntniskampf" und in die ökumenische Einheit (32). Auch dieser Sicht liegt ein berechtigtes Anliegen zugrunde. Aber der Verf. kompromittiert es — abgesehen von der philosophischen Unklarheit („Natürliche Theologie ist jedenfalls immer deistisch" 144) — durch eine Reihe recht bedenklicher geschichtlicher Kurzschlüsse.

In den zeitgeschichtlichen deistischen Widersachern des Verf., den Deutschen Christen von gestern und der Moralischen Aufrüstung von heute, sind wiedererwacht „die Deisten aus Pascals Zeit — die Jesuiten" (33; 39 43 ... 110ff. 121 145)! Die theologische Kontroverse zwischen Thomismus und Molinismus („der die gesamte Praxis der Kirche für Jahrhunderte vergiftet hat" 43) wird auf eine Ebene gestellt mit dem jansenistischen Glaubensstreit; auch dieser sei „noch immer offen" (50; 141). Vergleicht man z. B. die Inhaltsangabe der kirchlich verurteilten Irrtümer des Jansenius (140) mit dem Originaltext (bes. Denzinger Nr. 1092 u. 1095), so muß man sich mit Bestürzung fragen, auf Grund welcher Sachkenntnis der Verf. seine Urteile wagt. Der Grundirrtum der ganzen Schrift ist wohl die unterscheidungslose Gleichsetzung des Pascal, der aus religiöser Erfahrung und tiefsinnigem Denken seine eigensten Pensées zu Papier brachte, mit dem angeliefertes Material polemisch und rhetorisch (glänzend rhetorisch!) verarbeitenden Verfasser der Provinzialen-Briefe.

Kern

Siwek, P., Au coeur du Spinozisme. 8° (252 S.) Paris 1952, Desclée. 120.— belg. Fr. — S. hat seit fast 30 Jahren Arbeiten über Spinoza veröffentlicht, bes. das Werk „Spinoza et le panthéisme religieux" (²1950, Desclée), das — einführend und zusammenfassend zugleich — auf je etwa 100 Seiten die Lebensgeschichte des Denkers, seine Gotteslehre und Religionsphilosophie im Zusammenhang seiner Methode und Ontologie, schließlich die Kritik des Verf.s bietet. „Au coeur du Spinozisme", das einigen früheren, stark überarbeiteten Artikeln S.s eine neue Untersuchung anschließt, greift fünf in etwa aufeinander aufbauende Probleme zu breiterer Behandlung auf: Willensfreiheit, Finalität, Existenz Gottes, Offenbarung, Recht und Staat. Der quellenmäßigen, auch Spinozas Briefe verwendenden synthetischen Darlegung folgt die kritische Sondierung, die gut faßlich gehalten ist, jeweils auf dem Fuße. S. sucht den Mittelweg zwischen einem fruchtlosen Aufstöbern vielleicht nur vermeintlicher Widersprüche und einer zu konzilianten „Kritik", die auch die wirklichen Mängel verwischt. Er zeigt teils in immanenter Kritik, daß Spinozas Folgerungen sich nicht mit seinen Grund-Sätzen vertragen, teils mißt er das rationalistische Denken an der aristotelisch-scholastischen Tradition. — Man wird bei einem derartigen Buch in Einzelheiten wohl immer etwas verschiedener Meinung sein können. So scheint S.s Antikritik bezüglich des ersten Beweises für die Willensfreiheit — aus der Unbegrenztheit des Willens — (26—28) etwas kurz geraten; die folgenden Beweisgedanken, die aus „Buridans Esel" etwas Brauchbares herausholen wollen, dagegen sehr lang (28—34). Muß man nicht doch — mit Spinoza — die buridansche Hypothese selber als absurd bezeichnen? Auch könnten die eigenen Auffassungen, wenn sie schon in — manchmal recht wohltuender — Ausführlichkeit dargelegt werden, oft tiefer ansetzen und folglich weiterführen. Vieles wird gegen den „ontologischen Gottesbeweis" beigebracht. Aber steht ein Spinoza-Satz wie der folgende der Wahrheit nicht sehr nahe — oder schon mitten in ihr: „Um Gottes Wesen klar und deutlich zu erfassen, müssen wir auf gewisse einfachste ‚allgemeine' Bedeutungsgehalte aufmerken und an sie das, was zum Wesen Gottes gehört, anschließen: dann erst wird uns einsichtig, daß Gott notwendig existiert" (113 f.; Tract. theol.-pol., annot. ad cap. VI). Das 4. Kapitel, das meisthin über Prophetie und Wunder handelt, fällt etwas aus dem ansonsten philosophischen Gesamt heraus. Alles in allem bietet auch dieses Spinoza-Buch S.s eine dankenswerte Unterrichtung über das, was Spinoza lehrt und meint, und es sagt viel Gewichtiges von dem, was die philosophia perennis dazu zu sagen vermag.

Kern

Herder, J. G., Zur Philosophie der Geschichte, herausg. v. *W. Harich*. 2 Bde. gr. 8° (647 u. 668 S.) Berlin 1952, Aufbau-Verlag. Zus. 27.— DM. — Die Auswahl aus den geschichtsphilosophischen Schriften Herders will zur Lektüre der vorhandenen Gesamtausgaben anregen. Dieser Wille wird allerdings zweifelhaft, wenn man erfährt, daß die meisten der „aus Raumgründen unerläßlichen" Kürzungen in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", die der 2. Band enthält, sich auf den „unsinnigen Unsterblichkeitsmythos" beziehen; hier versuche Herder ja nur, „den Evolutionismus seiner Naturanschauung ins Phantastische zu erweitern". Es fehlen z. B. 4. Buch Kap. 7, 5. Buch Kap. 1—3 teilweise und 4—6 ganz, 10. Buch

Kap. 3—7. Dieses Streichungsverfahren ist auch dann nicht berechtigt, wenn Herder später selber in seiner „reifsten und endgültigen Stellungnahme zu dieser Frage ... den Begriff der Unsterblichkeit völlig verweltlichte" (II 657 ff.). Der 1. Band bietet, ebenfalls mit Auslassungen, etwa 20 Abhandlungen, Fragmente und Notizen, die Herder von 1764 bis 1799 schrieb über Fragen der Religions- und Kulturphilosophie, Völkerkunde, Ästhetik usw. Hier lasse sich „die Herausarbeitung des historischen Entwicklungsgedankens" (I 5), die „evolutionistische Auffassung des gesellschaftlichen Lebens" (I 45) verfolgen: die „entscheidende Leistung" Herders (I 5), dessen „pantheistische Weltfrömmigkeit" nur ein „gesellschaftlich unausweichlicher Kompromiß" sei (I 49 Anm. 77). Die lange Einleitung von W. Harich „Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft" (I 7—82) bleibt trotz gelegentlicher gescheiter Bemerkungen — über die im 19. Jahrh. ungenügende und im 20. Jahrh. z. T. irrationalistisch verfälschende Würdigung Herders — der Ideologie und dem Sprachschatz des Historischen und Dialektischen Materialismus mit den daraus folgenden Gewalttätigkeiten und Ungereimtheiten verhaftet. Da Harich in 7 Seiten literargeschichtlicher Anmerkungen eine leider zu summarische Rechenschaft über die Textkürzungen gibt, sind die umfangreichen und in ihrer schönen Ausstattung an sich erstaunlich preiswerten Bände auch außerhalb des Herrschaftsbereiches der materialistischen Doktrin einigermaßen brauchbar. Kern

Kant, I., Werke in sechs Bänden. Hrsg. von *W. Weischedel*. 4. Bd. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. kl. 8° (896 S.) Wiesbaden 1956, Insel-Verlag. 25.— DM. — In schneller Folge ist Bd. IV dieser Studienausgabe erschienen, von der wir bereits früher eine allgemeine Charakterisierung gegeben haben (Schol 32 [1957] 118). Der Band enthält die Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie aus der kritischen Periode, vor allem die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", die „Kritik der praktischen Vernunft", die „Metaphysik der Sitten" und die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", so daß nach dem Erscheinen des 5. Bandes mit der „Kritik der Urteilskraft" bereits der Kern des Kantischen Werkes vorliegen wird. Aus Raumgründen wurden einige kleinere Schriften, die dem Gegenstand nach in den 4. Band gehören würden, in den 3., der hauptsächlich die Schriften zur Logik und Metaphysik enthält, verwiesen. Die Editionsgrundsätze sind dieselben geblieben. Textbasis ist jeweils die letzte von K. selbst durchgesehene Auflage, wobei das Druckfehlerverzeichnis stillschweigend eingearbeitet wurde. Wie die Druckvorlagen für die Textgestaltung der einzelnen Werke verwertet wurden, darüber gibt das Nachwort des Herausgebers näheren Aufschluß. Die Abweichungen der früheren Auflagen sind in den Anmerkungen angegeben, die Seiteneinteilung der verschiedenen Ausgaben ist kenntlich gemacht. Das Nachwort stellt nach Abschluß der Ausgabe einen weiteren Band in Aussicht, der ein umfassendes Register der von K. erwähnten Personen sowie die wichtigsten Begriffe aus seinen Werken bringen soll. Brugger

Kant-Brevier, herausgegeben von *J. Pfeiffer*. Dritte durchgesehene Auflage. 8° (360 S.) Hamburg 1956, Schröder, 12.80 DM. — Kerngedanken aus allen Werken Kants sammelt der Verf. und ordnet sie nach folgendem Schema: Was kann ich wissen (29—81)? Was soll ich tun (83—190)? Was darf ich hoffen (191—265)? Was ist der Mensch (267—341)? Dieses Ordnungsgerüst stammt von Kant selbst. Im Einleitungskapitel über Wesen und Aufgabe der Philosophie zitiert der Verf. auf S. 27 die entsprechenden Ausführungen Kants (Logik IX, 25). Nach den Worten des Vorwortes (vgl. auch Einleitung, 9—19) versucht der Herausgeber „die weltanschauliche Quintessenz der Kantischen Philosophie in einer Gestalt darzubieten, die, ohne sich mit der von Kant ausgebildeten Systematik zu decken, dennoch die kritische Denkform bewahrt". Die anthropologische Seite Kantscher Philosophie tritt stark hervor. Dies Kant-Brevier möchte nämlich vor allem an die religiös-sittlichen Bindungen des Menschen erinnern, aber „in kritischer Vernünftigkeit". Daß die mit großer Sachkenntnis getroffene Textauswahl tief in die Diskussion uns heute berührender anthropologischer Grundlagenproblematik führt, steht außer Zweifel. Bezweifeln kann man aber, ob die dem Christentum fremde Philosophie Kants die religiös-sittliche Not der Gegenwart überwinden kann. Ennen

Nicolin, F., Hegels Bildungstheorie. Grundlinien geisteswissenschaftlicher Pädagogik in seiner Philosophie (Abhandlungen z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, 3). 8° (258 S.) Bonn 1955, Bouvier. 9.— DM. — Nach kritischer Sichtung (4—12) der früheren einschlägigen Arbeiten von Thaulow (1853/54), Luqueer (1896), Entner (1905), Mackenzie (1909) und bes. von Ehlert (1912) entwirft N. seine Aufgabe: nicht ein Aggregat der gelegentlichen pädagogischen Stellen in Hegels Philosophie — mit oder ohne Bindestoff eines „Systems der Pädagogik" — auszubreiten, sondern von der modernen geisteswissenschaftlichen Pädagogik (von Spranger, Kerschensteiner, Litt, N.s Lehrer) her die „in und mit dieser Philosophie gegebenen Grundlinien pädagogischer Erkenntnis aufzudecken". Nicht die Nürnberger Gymnasialreden Hegels sind demgemäß die erste Quelle, sondern die Philosophie des Geistes, die in ihrer Gesamtgestalt eine Bildungslehre ist (14 16). Der *1. Teil* des Buches entfaltet von der Grundfrage nach dem Wesen des Menschen aus („Geist und Erziehung": 27—43) das *„Phänomen der Erziehung"* nach seinen verschiedenen Seiten, besonders in seinem Verhältnis zur Natürlichkeit des Menschen (45—77), seiner Bedingtheit durch den objektiven Geist (79—117) und seinem Eingebettetsein in die Geschichte (119—135). Der Mensch ist das geistige Wesen; der *Geist* durchgreift und bestimmt das ganze menschliche Sein. Er ist aber nicht in dessen Einzelhaftigkeit eingeschlossen, sondern übergreift diese und wirkt auf sie ständig ein als — vom Menschen hervorgebrachte — objektiv-geistige Welt. Der Mensch „ist der Träger des Geistes, indem er vom Geiste getragen wird". (29 30 34 u. 90 f., wobei N. eigens darauf hinweist, daß diese echt hegelschen Erkenntnisse diesseits der metaphysischen Spekulation Hegels bestehen: 34.) Der Geist aber ist nicht etwas Ruhiges und ‚Fertiges', sondern ‚schlechterdings lebendig', ‚die reine Tätigkeit', ‚wesentlich Resultat'; er wird ‚als in seinem Begriff sich bildend und erziehend betrachtet'. Auch der Mensch ‚muß sich selbst zu dem machen, was er sein soll . . ., eben weil er Geist ist'. „Erziehung ist selbst ein Stück geistiger Wirklichkeit und Wirksamkeit" (39). „Sie hat ihren Ursprung in der ‚unfertigen', der Bildung entgegenstrebenden Geistigkeit des Menschen" (40). Sie ist in ihrem tiefsten Wesensbezug zum Menschen „der Prozeß der Menschwerdung des Menschen . . . im eigentlichen, geistigen Sinn" (42) oder — nach Hegel selber — ‚die zweite Geburt der Kinder'. „Ausgangspunkt und Gegenstand der Pädagogik ist zunächst der ‚noch unmittelbar, auf *natürliche* Weise' existierende Mensch", bes. das Kind. ‚Die Erziehung ist dann die Negation dieser natürlichen Weise.' Denn (gegen Rousseau:) ‚der Geist geht nicht auf natürliche Weise aus der Natur hervor' (Enc. § 381)! Deshalb führt zur Teilhabe am Reich des Allgemein-Geistigen nicht fröhliches Emporblühen, sondern die in schmerzlichem Negieren aus der Partikularität herausführende Zucht (49—53). Ihr Ziel: ‚Glättung der Besonderheit' des Individuums, ‚das nicht sich nach der Natur der Sache, nach dem Allgemeinen, dem Gültigen zu benehmen weiß'. Nicht Unterdrückung — befreite Selbständigkeit. ‚Diese Befreiung ist . . . die harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens' (Rechtsphil. § 187). Ähnlich versteht sich der pädagogische Sinngehalt hegelscher Grundbegriffe wie Entfremdung, Vermittlung und (nicht im Sinn des Bildungsmittels, sondern der Bildung selbst:) Arbeit. „Der Überstieg zum Geist gelingt dem Menschen nur ‚durch das Hinausgehen aus sich' in die objektiv-geistige Welt . . . und durch das ‚Hineinbilden' dieser Welt in sich (besser — nach 92 —: seiner selbt in diese Welt), ‚auf daß er selber etwas sei'" (90). Das erste Spannungsfeld Natur und Geist, in dem alle Erziehung geschieht, wird überlagert durch das zweite dialektische Verhältnis von individuellem Subjekt und *objektiv-geistiger Welt*. Die im Erziehungsprozeß auf ‚bewußtlose Weise' ständig wirksame Kraft der Gemeinschaft ist besonders typisch für das Walten des objektiven Geistes (93—98). Im Zusammenhang damit wird der Verzeichnung der hegelschen „Staatserziehung", die das Individuum als Erzieher absetze, gewehrt (98—106) und das Positive an Hegels Staatslehre unterstrichen (107—113). „Besteht die Macht des Individuums darin, daß es sich der Wirklichkeit des objektiven Geistes gemäß macht, so ist diese seine eigene Bildung notwendig ein Einstieg in dessen *Geschichtlichkeit*, d. h. in seine große, zeitenübergreifende Bewegung, aber auch in seine bestimmte, derzeitige Gestalt" (123; vgl. Vorrede zur Phänomenologie, ^{5}1949, 26 f.!). ‚Was wir

sind, sind wir geschichtlich!' Aber der Sprung über den Zeit-Geist hinaus sei doch möglich; der ‚List der Vernunft' hafte etwas Nachträgliches an (129 f.). Leit-Haltung: Gegenwärtigkeit in Offenheit für die Zukunft nach Aufnahme alles Vergangenen ohne anachronistische Restaurierung. Den 1. Teil faßt zusammen der Abschnitt „Das Ganze der Bildung" (137—159): Einheit des Bildungsprozesses — bei wesentlicher Unabgeschlossenheit — in der zeitlichen Erstreckung der Lebensdauer eines Menschen und in der Hierarchie der Bildungsstufen. Die Selbstbildung kommt als entscheidendes Moment aller Bildung in Sicht. Der *2. Teil* (165—211) bietet in loser Folge Präzisierungen und Ergänzungen zu *„pädagogischen Grundbegriffen und -relationen":* der individuelle Erzieher, der im und am objektiven Geist erzieht; Führen und Wachsenlassen; das notwendige Ineinander von formaler und materialer Bildung; Arbeit (Bedeutung der spontanen Rezeptivität!) und Spiel u. a. — Das Buch ist präzis, ohne Prätentionen. Was aus seinem Gehalt mitgeteilt werden konnte, spricht für sich. Das entschiedene Ja zum Primat des Geistes und dessen strengen Forderungen und die Ablehnung des pädagogischen Expressionismus („Sich-ausleben!"), der biologistischen „Pädagogik", der Pädagogik Montessoris rein „vom Kind aus" ... sind aktuell. Der Verf. kennt die hegelschen Schwächen: Überwältigung des Individuums, Unkenntnis der Eigenart des Kindes, Verherrlichung des Staates ... (vgl. 60—64 93 106 110). Manchmal scheint uns der Verf. die kritische Scheidung zu übersteigern: Er betont ein übers andre Mal die Entbehrlichkeit der hegelschen metaphysischen Bestimmungen; dabei gerät die Metaphysik überhaupt in eine Rolle des für die Erfassung der Wirklichkeit Abträglichen oder wenigstens Unnützen (z. B. 11—17 49 f. 81 101 104 122). Übersieht N., daß er, von dem „Phänomen" der Erziehung sprechend, in die philosophische, d. h. metaphysische, Grundlegung der Pädagogik eingetreten ist? Auch bei Hegel selbst dürfte doch wohl jene geistige Erfahrung, die seiner gültigen Beschreibung der Welt-Wirklichkeit des Geistes zugrunde liegt, der metaphysischen Spekulation des hegelschen Systems nicht so ganz fremd sein! Es scheint, man müsse Größe und Grenze sowohl der Geisteswissenschaft als der Geistmetaphysik Hegels aus dem selben geistigen Erfahrungsursprung und dessen (ungenügender) Auslegung verstehen. Würde das nicht eine tiefere Anerkennung der spekulativen Metaphysik Hegels und eine ursprüngliche Erklärung seiner — in der vorliegenden Schrift gerügten — Mängel ermöglichen? Aber solche Kritik geht über den Rahmen der vorliegenden sehr wertvollen Studie N.s über den „pädagogischen Geistesbegriff Hegels" (14) hinaus. Zu erwähnen ist, daß einige Anmerkungen und ein kleiner Exkurs auf die Entstellungen hinweisen, mit denen man in den alten Hegeleditionen rechnen muß, auf die Notwendigkeit also der Neuen Kritischen Hegelausgabe. Kern

Kluback, W., Wilhelm Diltheys Philosophy of History (Columbia Studies in the Social Sciences, 592). gr. 8° (XIII u. 118 S.) New York 1956, Columbia University Press. 3.— Dollar. — Im englischen Sprachraum sind bisher eine Reihe interessanter Arbeiten über W. Dilthey erschienen, die ein erstaunliches Einleben in dessen Gedankenwelt zeigen. K.s Schrift zeichnet sich darüber hinaus aus durch eine gute Darstellung der ideengeschichtlichen Zusammenhänge, in denen Diltheys Geschichtsphilosophie organisch gewachsen ist. Überhaupt ist das Nachzeichnen des geistig-schöpferischen Werdeganges dieser philosophischen Geschichtskonzeption K.s eigentliches Thema, das er in vier Abschnitten abhandelt: der junge Dilthey, Historizismus und Idealismus, die geschichtliche Welt, Diltheys Grundspekulationen. (Als Anhang folgt eine Übersetzung des berühmten Diltheyschen Traumes — Ges. Schriften VIII., 218—224.) K. hebt mit Recht Diltheys elementare Verwurzelung in der Geschichte hervor. Nicht umsonst sprechen wir von Diltheys „Geschichtlicher Lebensphilosophie". Während dabei aber häufig das „geschichtlich" mehr nur als ein Epitheton zu „Lebensphilosophie" verstanden wird, ist es bei K. genau umgekehrt. Er will zeigen, „that the central problem of his philosophy was to furnish a critical philosophical foundation for historical investigations." (19.) Nun ist das sicherlich nicht verkehrt. Aber es ist doch eben nicht der ganze Dilthey: so wesentlich das geschichtliche Anliegen und überhaupt die geschichtliche Dimension sein Philosophieren auch charakterisiert, es ist mehr als nur die Reflexion eines Geschichtlers, der seine geschichtliche Arbeit philosophisch-kritisch unterbauen will:

das Studium der Geschichte gebiert bei Dilthey ein echtes eigenständiges Philosophieren. Aus dieser etwas einseitigen Sicht erklären sich dann wohl auch einige mindestens umstrittene Beurteilungen der philosophischen Leistungen Diltheys wie etwa die Charakterisierung seiner „Kritik der historischen Vernunft" als einer „Art beschreibender Psychologie" (83), oder K.s Stellungnahme zu den systematisierenden Arbeiten von G. Misch, O. F. Bollnow, J. Stenzel und D. Bischoff. (86 f., Fußnote 20.) Abgesehen von diesen Unebenheiten, bleibt K.s Arbeit aber durchaus lesenswert. Was Dilthey wirklich in der Linie der „philosophical justification for the work of the German historical school" bedeutet, kommt überzeugend zur Darstellung.

Dormagen

Marcel, G., Die Erniedrigung des Menschen (Übertragung von *H. P. M. Schaad).* 8° (303 S.) Frankfurt 1957, Knecht. 12.80 DM. — Ders., Philosophie der Hoffnung (Übertragung von *W. Rüttenauer).* kl. 8° (151 S.) München 1957, List. 1.90 DM. — Das Bändchen aus der Reihe der List-Bücher „Philosophie der Hoffnung" umfaßt vier von M. selbst ausgewählte Abhandlungen aus seinem philosophischen Gesamtwerk, Abhandlungen, die zweifelsohne zu den für ihn am meisten charakteristischen gehören, und deren innerer Zusammenhang bald deutlich wird: der „Entwurf der Phänomenologie des Habens" führt bis zu der für M. grundlegenden Unterscheidung von „Problem" und „Geheimnis", der „Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung", das zentrale Thema, entwickelt die Möglichkeit menschlicher Entscheidung zum Geheimnis der Transzendenz, das „Geheimnis der Familie" sowie schließlich das der „Vaterschaft" erweist sich als ein besonders in unserer Zeit wesentlicher Ort konkreten Anrufes zum Transzendieren. Überhaupt kommt in diesen Texten, so wie sie zusammengestellt sind, gut zum Vorschein, daß M. eine „konkrete" Philosophie anstrebt (dieser Ausdruck vor allem S. 77); „konkrete Kategorien" menschlichen Existierens sind für ihn gewisse sprachliche „Bilder", die stärker „ansprechen" als abstrakte Begriffe (48 u. ö.). Das Nachwort von *F. Heer* bringt außer interessanten Bemerkungen zu M. als Mensch und Europäer und über seine Beziehungen zu Deutschland einige Hinweise auf Ursprung und Art seines Denkens, die als gute erste Einführung dienen können; man sollte sich aber hüten, den Wert einer Philosophie praktisch nur aus ihrer „Gegenwartsnähe" zu bestimmen. — Mit seinem Werk „Les hommes contre l'humain", das hier W. Rüttenauer in deutscher Übersetzung „Die Erniedrigung des Menschen" vorlegt, widmet sich M. selbst allerdings ganz und gar der Gegenwart, nämlich der Aufgabe, das eigentlich Menschliche gegen die Menschen unserer Zeit zu verteidigen, die es verkennen und verraten. Jenes wesentlich „Menschliche" möchte er mit dem Ausdruck „das Universelle" treffen, womit das wahrhaft Verbindende, echte „Intersubjektivität" Ermöglichende gemeint ist; so daß der Titel des Werkes, nach M. selbst, lauten könnte: „Das Universelle gegen die Massen" (18, — das Vorwort und Schlußkapitel stehen unter dieser Überschrift). Die deutsche Ausgabe spricht von der „Erniedrigung" des Menschen, rückt also das Negative in den Vordergrund, die Entmenschlichung des Menschen in unserer Zeit. Der Mensch wird entwürdigt durch das ungehemmte Vordringen der Technik in die geheimsten Lebens- und Personbereiche, durch den fanatisierenden Charakter der Propaganda und den „Abstraktionsgeist" (welchen zu verurteilen M. sich nicht genug tun kann: die für anderes blind machende „Einseitigkeit" in Denken und Wollen wird geradezu als Kriegsfaktor angeprangert), überhaupt durch Schrumpfung des Menschen auf bestimmte sozialtechnische „Funktionen" (vgl. 82). Und die Konsequenz? Rückkehr zu jenem „Universellen", das die Menschen allerdings nur dann zu verbinden vermag, wenn „sie in der anderen Dimension mit etwas verbunden sind, was sie übersteigt und sie in sich beschließt" (287). Es wäre auch philosophisch nicht unerheblich, den einzelnen Analysen, die immer wieder eine erstaunliche Fülle und Klarsicht des Geistes offenbaren, weiter nachzugehen. Es kommt hier aber mehr darauf an, was sich aus M.s neuem Werk in bezug auf seine philosophische Denkweise im allgemeinen ermitteln läßt. Neue Züge treten wohl nicht hervor. Er warnt aber ausdrücklich davor, „die überlieferten Kategorien, die sich um den Begriff der Wahrheit ordnen, durch tragische Kategorien, wie die des Engagements, der Wette, des Risikos, ersetzen zu wollen" (80), und bekennt, daß er „in gewissen Stunden" seines Lebens

selbst dazu neigte. An anderen Stellen wird auch greifbarer als sonst, daß das „Schöpferische" der Reflexion und des „Glaubens", worauf M. in seinen Schriften so oft zurückkommt, keinen Überrest idealistischen Denkens bedeutet, sondern auf jenen Akt der Freiheit weist, kraft dessen das reflektierende Subjekt sich selbst bejaht und damit recht eigentlich erst „verwirklicht", „causa sui" wird, welchen Terminus ja auch Thomas in seiner Metaphysik des freien Aktes nicht scheut.
Ogiermann

Sottiaux, E., Gabriel Marcel, Philosophe et Dramaturge. kl. 8° (219 S.) Louvain-Paris 1956, Nauwelaerts. 99.— Frb. — Das Vorwort aus der Feder Marcels selbst zuerkennt dem Buch einen originellen Wert, weil es zu zwei seiner wichtigsten Bühnenstücke einen eingehenden Kommentar liefert. Dieser ist tatsächlich die Hauptintention des Verf.; der erste Teil, in dem M.s Philosophie in ihren Grundzügen dargestellt wird, bedeutet ausdrücklich nur eine Hinführung zu jenem zweiten. Er folgt darin nach eigenem Eingeständnis Schritt für Schritt dem großen synthetischen Werk von R. Troisfontaines über M.s Gesamtphilosophie (vgl. Schol 30 [1955] 102 f.), bietet also vorsätzlich nichts Neues. Aber auch in Teil II bleibt er, was die eigentlich philosophischen Hintergründe der dramatischen Handlung betrifft, von Troisfontaines abhängig. Immerhin kann man sagen, daß seine Zusammenfassung in Teil I (der uns hier allein interessiert) gerade als verkürzendes Exzerpt jenes großen Werkes eine erste Einführung in die Gedankenwelt seines Meisters bildet, die gute Dienste leisten kann. Auch seine kritischen Bemerkungen (129 ff.), bes. zu M.s Vernachlässigung der metaphysischen Gottesbeweise, lassen durchblicken, daß er dem bewunderten Lehrer nicht ganz verfallen ist. Man kann tatsächlich der Auffassung sein, M.s oft scharfe Ablehnung der thomistischen Gottesbeweise und der scholastischen Methode überhaupt entspringe einem „Abstraktionsgeist", den er sonst so energisch bekämpft: die „Einseitigkeit" „existenziellen" Gott-Bewußtseins bei praktisch doch völliger Abkehr von allem rationalen Gotterkennen kann innerhalb eines (christlich-) philosophischen Systems kaum ohne alle negativen Folgen bleiben.
Ogiermann

Hoefeld, F., Der christliche Existenzialismus Gabriel Marcels. gr. 8° (174 S.) Zürich 1956, Zwingli-Verlag. 14.— DM. — Das Buch setzt sich zum Ziel, ein Bild Marcelschen Philosophierens aus christlicher Existenz zu geben „und der theologischen Bedeutsamkeit der Marcelschen Untersuchungen nachzugehen" (6). Wie auch *Sottiaux* (vgl. die vorhergehende Besprechung) an mehreren Stellen, versichert der Verf., auf Grund seiner persönlichen Gespräche mit M. dessen Intentionen wohl nicht verfehlt zu haben. Seine grundsätzliche Überzeugung ist, daß M.s Philosophie „als eine Bemühung um die Verkündigung des christlichen Glaubens in der Gegenwart und als eine Analyse der dieser begegnenden, die Moderne auszeichnenden Schwierigkeiten verstanden sein" will. Zunächst versucht er eine Systematisierung der Thesen M.s (ohne das Werk von Troisfontaines zu erwähnen). Es gehe bei M. um eine Kritik des „Wissens" mit Verwerfung jedes geschlossenen Systems und jedes „Rationalismus"; seine Methode orientiere sich an den „konkreten" Gegebenheiten, insofern sei sie phänomenologisch beschreibend; die Frage nach der Struktur des menschlichen Daseins gliedere sich in die nach dem Bezug von Ich und Körper, Ich und Welt, Ich und Zeit (wobei mit Recht auf die Nähe zu Bergson hingewiesen wird); die spezifischen Erscheinungsformen nicht-objektivierbaren, personal-einmaligen Daseins seien Liebe, Glaube, Hoffnung; was Gottes Wirklichkeit betrifft, so erschließe sie sich dem „ganzheitlich" gefaßten Menschen in einem du-haften Bezug, der Gottes-„Begriff" selbst bleibe jenseits aller objektiven Definition. — Von protestantischer Glaubenshaltung aus sucht der Verf. vor allem die Marcelschen Ideen der nicht-objektivierbaren Subjektivität oder Personalität für sein fundamentaltheologisches Anliegen fruchtbar zu machen. Ob er nun wirklich M.s Einverständnis voraussetzen darf, wenn er immer wieder die Erfahrung des Ungegenständlichen dem Bereich der „Emotion" zuordnet (32 f. u. ö.)? Ähnliches gilt für M.s Begriff der „Partizipation" (150 f. 167). Seine Bemerkung aber, das existentielle Übergewicht der „Subjektivierung" werde nicht willkürlich behauptet, sondern sei eine Setzung der „ratio" selbst, denn nur diese sei Kriterium für alles

Gültige, sie sei es, „die selber die Grenzen ihres Geltungsbereiches und den Bereich des Irrationalen bestimmt" (41, ähnlich 158), diese Bemerkung hat philosophische Tiefe, findet sich aber nicht nur, wie der Verf. zugibt, bei M. nicht ausgesprochen, vielmehr scheint sie zu der Art, wie M. die Evidenz des Irrationalen beschreibt und erwecken möchte, nicht ganz zu stimmen. — Am ehesten werden wir mitgehen, wenn der Verf. in seinen kritischen Hinweisen gegen M.s Abwertung des Rationalen Stellung nimmt, auch im Hinblick auf das Problem der theologischen Analyse eines Zugangs zum wissenschaftlichen Glaubensverständnis (101 114 142 f.). Einen „Beweis" von Glaubensvoraussetzungen läßt er freilich nicht zu (37 155).

Ogiermann

v. Bubnoff, N. (Herausgeber), Russische Religionsphilosophen. Dokumente. 8° (494 S.) Heidelberg 1956, Schneider. 15.— DM. — Es handelt sich um größere, in die deutsche Sprache übertragene Auszüge aus Werken russischer Denker der letzten hundert Jahre. Namen wie Iwán Kiréjewski, Konstantín Leóntew, Lew Schestów († erst 1938 in der Emigration) sind den westlichen Lesern schon vielfach bekannt; außerdem kommen hier aber noch Wassíli Rósanow, Víktor Nesmélow und Fürst Jewgéni Trubezkói zu Worte. „Religionsphilosophen" kann man sie aber nur in einem sehr eingeschränkten Sinne nennen; es geht hier nicht um eine systematische Religionsphilosophie, sondern um Untersuchungen, in denen sich in voller Absicht philosophische und theologische Gedankengänge überschneiden. Der Herausgeber bezeichnet diese Haltung mit dem Schlagwort „antirationalistischer Ontologismus". Dem Westen wird Überzüchtung der abstrakten Vernunft und Atomisierung des sozialen und privaten Lebens vorgeworfen. Dem wird das Idealbild einer „ganzheitlichen" russischen Kultur entgegengestellt, wie es aus der Gedankenwelt der Slawophilen bekannt ist. — Wassíli Rósanow ist eine zwar sehr markante, aber auch bedenklich schwüle Persönlichkeit. Von einer anfangs positiven Einstellung zur russischen Orthodoxie wird er schließlich zum Gegner jeglichen Christentums, um im Alten Testament — der „Vaterreligion" — seine geistige Heimat zu finden. Probleme des Sexuallebens, der Zeugung und der Familie werden zum Hauptgegenstand seiner philosophischen und theologischen Erwägungen. Wenn man sich durch seine Phantastereien „vom süßesten Jesus und den bitteren Früchten der Welt" und andere Aphorismen hindurchgequält hat, weiß man, daß Rósanow das Christentum gründlich mißverstand. Objektiv betrachtet hat er eine Blasphemie an die andere gereiht, wobei weniger geistreiche Einfälle als die Magie der Sprache an Nietzsche erinnern. — *Viktor Nesmélow* hat 1905 unter dem Titel „Die Wissenschaft vom Menschen" eine philosophische Anthropologie geschrieben, aus der hier einige Abschnitte übersetzt sind. Wie ist der Gegensatz zwischen der animalischen und der rationalen Komponente im Menschen zu überbrücken? Die Lösung liegt in einer religiösen Metaphysik, im realen Bewußtsein des Menschen von der Existenz Gottes, von seiner Ebenbildlichkeit. Untersuchungen über den Ursprung des Bösen in der Welt und über die philosophischen Versuche einer Theodizee ergänzen die Antwort. — *Fürst Eugen Trubezkói* ist Schüler Wladímir Solowjóws, dessen Philosophie er auch als erster eingehend dargestellt hat. Sein Hauptwerk „Der Sinn des Lebens" ist zugleich Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie, in die man sich — im Gegensatz zu den Schriften Rósanows — mit Genuß und Gewinn vertiefen kann. — Die Auswahl des vorliegenden Bandes kann natürlich kein erschöpfendes Bild des russischen religionsphilosophischen Denkens vermitteln, will aber doch einen klaren Begriff von seinen charakteristischen Grundzügen geben.

Falk

Bocheński, I. M., Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat) (Sammlung Dalp, 325). 2. Aufl. kl. 8° (151 S.) München 1956, Lehnen. 2.80 DM. — Von geringfügigen Ergänzungen abgesehen, handelt es sich um einen Neudruck der früheren Auflage, die hier eingehend besprochen wurde (Schol 21 [1951] 130). Nach wie vor behält das Werk als kurze, klare und sachlich richtige Zusammenfassung seinen Wert.

Falk

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie. Pädagogik

de Tonquédec, J., S. J., La philosophie de la nature (Les principes de la philosophie thomiste, 2). I: La nature en général. Prolégomènes. 8° (103 S.) Paris 1956, Lethielleux. 600.— Fr. — Dieses erste Faszikel zu einer thomistischen Naturphilosophie widmet sich im wesentlichen einer vorbereitenden Umschreibung der Begriffe „Natur" und „Materie" und der Bestimmung des Wissenschaftscharakters und der gegenseitigen Beziehungen von Naturwissenschaft und Naturphilosophie — stets in engem und engstem Anschluß an Aristoteles und Thomas. Naturphilosophie ist im wesentlichen von Naturwissenschaft unabhängig; denn ihre entscheidenden Voraussetzungen gehören zu den gesicherten Erkenntnissen schon der vorwissenschaftlichen Erfahrung. Der Leser wird sich fragen, welches diese gesicherten Erkenntnisse der vorwissenschaftlichen Erfahrung sind: Die Auffassung der chemischen Prozesse als substantieller Veränderungen? Die formelle Realität der extensio continua und duratio successiva, an der man angesichts der durch die Quantenphysik aufgeworfenen erkenntnistheoretischen Problematik wohl nicht mehr festhalten kann? Der rein-transeunte Charakter des anorganischen Wirkens, von dem im mikrophysikalischen Naturgeschehen nicht mehr viel zu erkennen ist? Die Vielheit anorganischer Substanzen, die fragwürdig wird, wenn man den Ergebnissen der Quantentheorie der Felder Rechnung trägt? Der Verf. meint, daß der „concordisme" eines Tongiorgi und Palmieri veraltet sei (83); ist nicht vielmehr diese unkritische Einstellung gegenüber den grundlegenden erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Naturphilosophie veraltet? Büchel

Simard, É., La nature et la portée de la méthode scientifique. Exposé et textes choisis de philosophie des sciences. gr. 8° (408 S.) Québec/Paris 1956, Presses Universitaires Laval/Vrin. 5.— Kanad. Doll. — Das Buch will nicht eigentlich als fachphilosophische Untersuchung des im Titel genannten Problemkreises gewertet sein, sondern es will dem Philosophen, Theologen und Geisteswissenschaftler zum Verständnis der Besonderheit und Eigenart der naturwissenschaftlichen Methode verhelfen — etwa im Sinn eines ‚Studium Generale'. In 5 Hauptteilen werden die physikalischen Definitionen, Gesetze und Theorien, das Induktionsproblem und das Wechselspiel von Erfahrung und rationaler Verarbeitung der Erfahrungsgegebenheiten dargestellt, sachgetreu und zugleich ansprechend und aufschlußreich zu lesen. Ein glücklicher Gedanke war es, jedem Kapitel einige ausgewählte Texte kompetenter Autoren — vor allem natürlich von Physikern — gleichsam als „Anschauungsmaterial" und zugleich als Vertiefung und Weiterführung beizugeben. — In philosophischer Hinsicht ist die Tendenz spürbar, das Moment der rationalen Konstruktion und Setzung in der naturwissenschaftlichen Methode zu stark zu betonen und damit den eigentlichen Wahrheitsgehalt und Gewißheitsgrad der methodisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis im Verhältnis zur vorwissenschaftlichen Erfahrung ungebührlich abzuwerten — zugunsten einer (Natur-)Philosophie, die lediglich diese vorwissenschaftliche Erfahrung zur Basis hat (347 ff.). Gewiß ist die naturwissenschaftliche Methode mit der ganzen Problematik belastet, die das Buch in vorzüglicher Weise darstellt — aber ist etwa die Rechtfertigung der vorwissenschaftlichen Sinneserfahrung oder Erinnerungsgewißheit nicht mit der gleichen grundsätzlichen Problematik des Induktionsschlusses belastet wie die naturwissenschaftlich-methodische Generalisation? Kann dann aber die einfache Berufung auf eine in der vorwissenschaftlichen Erfahrung gegebene Gleichförmigkeit der Natur zur Rechtfertigung der methodischen Generalisation genügen (301)? Oder kann die Naturphilosophie tatsächlich das Wesen der Veränderung im materiellen Bereich erfassen, wenn sie nichts über die Eigenart der Bewegung der Atome und ihrer Bestandteile weiß (349), also auch nicht weiß, daß die für die (thomistische) Naturphilosophie grundlegenden Begriffe der mutatio successiva bzw. instantanea im mikrophysikalischen Bereich, also im „eigentlichen" Naturgeschehen, nicht anwendbar sind? Büchel

v. Wright, G. H., The logical problem of induction. 2. Aufl. 8⁰ (XII u. 249 S.) Oxford 1957, Blackwell. 25.— Sh. — Eine ausgezeichnete Darstellung und Kritik der Versuche zur erkenntnistheoretischen Begründung des Induktions-Verfahrens: Auch wenn man *Kant* zugesteht, daß das Kausalgesetz eine Möglichkeitsbedingung für zeitliche und geordnete Erfahrung darstellt, so bleibt doch die entscheidende Frage, *ob* denn wirklich die zukünftige Erkenntnis zeitliche und geordnete Erfahrung sein wird. Außerdem ist kaum zu erkennen, inwiefern das allgemeine Kausalgesetz eine Rechtfertigung dieses oder jenes konkreten Induktionsschlusses geben kann (26 ff.). Gegenüber dem *Konventionalismus* die bekannte Frage: Woher wissen wir, daß ein angeblich durch Konvention zum Naturgesetz erhobener Satz sich auch in Zukunft als eine zweckmäßige Vereinbarung darstellen wird? Sehr schön dann die Behandlung des Zusammenhangs von *Wahrscheinlichkeitsrechnung* und Induktionsverfahren; der einzige Zug des Induktionsverfahrens, der nicht von der wahrscheinlichkeitstheoretischen Seite her begründet werden kann, ist die Bevorzugung der „einfacheren" Hypothese vor der „komplizierteren" (136 f.). Voraussetzung dieser wahrscheinlichkeitstheoretischen Begründung der Induktion ist jedoch die Anwendbarkeit der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die Wirklichkeit, und *dafür* kann nach Ansicht des Verf. keine nicht selbst induktive Begründung gegeben werden. Nach einer Stellungnahme zu *Reichenbachs* Auffassung der Induktion als eines „Verfahrens mit Selbstkorrektur" schließlich das entscheidende philosophische Ergebnis: Es *kann* überhaupt keine Rechtfertigung des Induktionsverfahrens geben; denn diese würde ja bedeuten, daß wir von einem zukünftigen Ereignis, von dem wir erfahrungsmäßig noch nichts wissen, dennoch (durch den Induktionsschluß) eine synthetische Erkenntnis haben könnten, und das ist — nach Auffassung des Verf. — eine Unmöglichkeit, da nur analytische Sätze unabhängig von der Erfahrung als wahr erkannt werden können (178 ff.). — W. macht so mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit klar, daß die Begründung des Induktionsverfahrens ohne Rückgriff auf eine synthetische apriorische Einsicht nicht möglich ist, und die Ausführungen über den Zusammenhang zwischen Induktion und Wahrscheinlichkeitsrechnung zeigen auch, welches die entscheidende apriorische Erkenntnis sein müßte: Es müßte apriorisch einsichtig gemacht werden, daß die „gleichwahrscheinlichen" oder „gleichmöglichen" Fälle der Wahrscheinlichkeitsrechnung in der (zukünftigen!) Wirklichkeit angenähert gleich oft auftreten. Gegen die Möglichkeit einer derartigen apriorischen Einsicht scheint jedoch zunächst zu sprechen, daß auch viele scholastische Autoren das sog. „Gesetz der großen Zahlen", das mit dem fraglichen Satz in engstem Zusammenhang steht, ausdrücklich als Erfahrungserkenntnis bezeichnen. Wenn eine apriorische Begründung versucht wird, so wird gewöhnlich darauf hingewiesen, daß eine lang anhaltende häufigere Verwirklichung („Bevorzugung") eines der „gleichmöglichen" Fälle eine gewisse „Regelmäßigkeit" darstellen würde, für die kein zureichender Grund vorhanden wäre und die darum nach dem Satz vom zureichenden Grund unmöglich ist. Nach dieser Argumentation wäre also eine sehr lang anhaltende Bevorzugung eines der gleichmöglichen Fälle metaphysisch unmöglich. Nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung hat sie jedoch immer noch eine von Null verschiedene mathematische Wahrscheinlichkeit, müßte also, wenn die Wahrscheinlichkeitsrechnung auf die Wirklichkeit anwendbar ist, bei hinreichend oftmaliger Wiederholung auch ab und zu auftreten. Daß die Wahrscheinlichkeitsrechnung auch in solchen „extremen" Fällen auf die Wirklichkeit anwendbar ist, läßt sich aber durch einige rein logische Ableitungen gerade aus der vorausgesetzten Gleichhäufigkeit der gleichmöglichen Fälle folgern. Um diesem inneren Widerspruch zu entgehen, müßte man apriorisch einsichtig machen, daß eine „zufallsbedingte" Regelmäßigkeit zwar nicht metaphysisch unmöglich ist, aber doch verhältnismäßig selten auftritt; eine apriorische Einsicht von dieser Art dürfte jedoch in der scholastischen Theorie der apriorischen Erkenntnis nicht vorgesehen sein. Büchel

van Laer, P. H., in Zusammenarbeit mit Koren, H. J., C. S. Sp., Philosophy of Science. I: Science in general (Duquesne Studies, Philosophical Series, 6). gr. 8⁰ (XVII u. 164 S.) Pittsburgh 1956, Duquesne University. 3.— Doll.; geb. 3.75 Doll. — Das Buch bietet die traditionelle thomistische Wissenschaftslehre ohne wesentliche Veränderungen: Drei Abstraktionsstufen, totale und formale Abstrak-

tion, absolute und hypothetische Notwendigkeit, Material- und Formal-Objekt, deduktiver und induktiver Beweis, Theorie und Hypothese usw. Eine Auseinandersetzung mit anderen Richtungen der modernen Wissenschaftsphilosophie findet im allgemeinen nicht statt. Immerhin wird neben den bekannten Abstraktionsweisen auch der „idealisierenden Abstraktion", die zu den zentralen Möglichkeitsbedingungen zumindest der Wissenschaft von der anorganischen Materie gehört, wenigstens eine Seite gewidmet — wobei allerdings weniger ihr positive Bedeutung als die „Verfälschung der Wirklichkeit" hervorgehoben wird (33 f.). Es ist auch wenigstens darauf hingewiesen, daß oft — im Anorganischen ist es die Regel! — das Grundproblem der Induktion in der *statistischen* Regelmäßigkeit des Zusammenwirkens sehr vieler Faktoren liegt; in dieser statistischen Regelmäßigkeit wird aber keinerlei Problem gesehen, sondern es wird lediglich mit einem einzigen Satz ihre Tatsächlichkeit behauptet (86 ff.). Infolgedessen wird bei der Besprechung der physischen Notwendigkeit die besondere Art der Notwendigkeit, die den statistischen Naturgesetzen zukommt — die Mehrzahl der physikalisch-chemischen Naturgesetze ist statistischer Art — nicht einmal erwähnt (37 f.). Wohl aber wird behauptet, daß die Begründung der physikalisch-chemischen Naturgesetzlichkeit einen eindeutigen Determinismus im anorganischen Bereich erfordere (53 86) — als ob nicht, rein epistemologisch gesehen, die anorganische Naturgesetzlichkeit auch auf der Basis einer — natürlich durch Motivations-Zusammenhänge eingeschränkten — „Freiheit" der Elementarteilchen erkenntnistheoretisch gerechtfertigt werden könnte.

Büchel

Jordan, P., Der gescheiterte Aufstand. Betrachtungen zur Gegenwart. 8° (181 S.) Frankfurt/M. 1956, Klostermann. 7.50 DM; geb. 9.50 DM. — Die moderne Naturwissenschaft verdankt nach J. ihre ungeheuren Erfolge in der Gewinnung objektiver, von niemand bezweifelter Erkenntnisse ihrer grundsätzlich empiristischen, antimetaphysischen Einstellung und hat somit die positivistische Ablehnung jeglichen metaphysischen Denkens — das ja doch nur zu einem Wirrwarr einander widersprechender Systeme führte — endgültig als sachlich allein gerechtfertigt erwiesen (13—35). Diese Ablehnung aller Metaphysik bedeutet jedoch keineswegs, wie man meist meint, auch eine anti-religiöse Einstellung; „denn im Grunde genommen handelt es sich auch im religiösen Bereich durchaus um Tatsachen der Erfahrung", sei es die Erfahrung „aller durch die Begegnung mit dem Heiligen Getrösteten und Aufgerichteten", sei es „die höchste Erfahrung großer religiöser Persönlichkeiten" (69). Die Überwindung der Metaphysik bedeutet auch eine Überwindung des Materialismus; denn indem dieser eine Wesensbestimmung der Wirklichkeit geben will, wird er selbst ein metaphysisches System (35 f.). Daß der Glaube an die Möglichkeit apriorischer Wesenseinsichten überhaupt entstehen konnte, ist wohl dadurch zu erklären — man vergleiche die etymologischen Analysen etwa Heideggers! —, daß in der menschlichen Sprache von der Zeit der prähistorischen Sprachschöpfung her ein Schatz halb- und dunkelbewußten Erfahrungswissens deponiert war, der durch reflexe Besinnung allmählich gehoben wurde und so den Anschein erweckte, als ob durch reines, erfahrungsunabhängiges Denken Erkenntnis gewonnen werden könnte (133—138). In seiner allgemeineren Bedeutung stellt sich das nun zu Ende gehende apriorische, philosophische Zeitalter als das „Zeitalter der Ideologien" dar, d. h. als jenes Zeitalter, dessen Revolutionen versuchten, alle staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse einer theoretisch-programmatisch erdachten planmäßigen grundsätzlichen Neuordnung zu unterwerfen (141 f.) — auf Grund des Glaubens an die Möglichkeit, die Grundstrukturen der Wirklichkeit philosophisch zu erkennen und demgemäß die Wirklichkeit von Grund auf umzugestalten. Welche menschlichen Haltungen wären fähig, den Abschied von solchen ideologischen Illusionen zu ertragen? Auf der einen Seite der brutale Nihilismus, auf der anderen jene Haltung, die das irdische Leben nur als Vorstufe des ewigen Lebens sieht (153). Bezüglich der Atombombe empfiehlt J., die Zeit nicht mit utopischen Resolutionen zu vertun, sondern mit der einzigen Maßnahme zu beginnen, die in dem (auf die Dauer unvermeidlichen) Ernstfall wirksamen Schutz bietet: mit dem Bau unterirdischer Städte. — Wenn J. trotz dieser ausdrücklichen antimetaphysischen Einstellung von *B. Bavink* — und im Anschluß an Bavink auch von katholischen Philo-

sophen und Theologen — als „spekulativer Metaphysiker" angesprochen wurde, so darum, weil Bavink unter Metaphysik nicht die Gewinnung sicherer Erkenntnis versteht, sondern die Aufstellung plausibler Vermutungen in jenen Bereichen, in denen empirisch gesicherte Erkenntnis (noch) nicht möglich ist; in diesem Sinn können natürlich auch die physikalischen Theorien J.s über die mögliche Entstehungsweise des Universums als „metaphysische" Spekulation bezeichnet werden. Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei noch angemerkt, daß J. trotz seiner verschiedentlich geäußerten Sympathie für den Katholizismus den Anspruch des katholischen Glaubens, in seinen fundamentalen Glaubenssätzen nicht nur die Erfahrung persönlicher religiöser Erlebnisse widerzuspiegeln, sondern wahre Aussagen über objektive Sachverhalte zu machen, als mit seinem positivistischen Standpunkt unvereinbar ausdrücklich ablehnt; vgl. „Die Physik des 20. Jahrhunderts", Braunschweig [7]1947, 136.
Büchel

Frenkel, J. I., Statistische Physik. Übers. von *H. Jancke*. gr. 8° (XXII u. 783 S., 56 Abb.) Berlin 1957, Akademie-Verlag. 48.— DM. — Zu der in methodischer und didaktischer Hinsicht ausgezeichneten Darstellung nur eine Bemerkung vom naturphilosophischen Standpunkt aus: Bei der Problematik des H-Theorems (89—98) wäre wohl der Hinweis wünschenswert, daß auch das H-Theorem insofern umkehrbar ist, als beim Zurückrechnen in die Vergangenheit (d. h. wenn man nicht, wie üblich, fragt, welche Stöße ein herausgegriffenes Teilchen in der Zukunft wahrscheinlich erleiden wird, sondern welche es in der Vergangenheit wahrscheinlich erlitten hat) die Entropie (gemäß der statistischen Berechnung) um so größer wird, je weiter man in die Vergangenheit zurückrechnet. Von einer eigentlichen Ableitung der Einsinnigkeit des Zeitflusses aus der einsinnigen Zunahme der Entropie kann daher nicht gut gesprochen werden, zumal die gleiche Schwierigkeit auch in der Quantenphysik weiterbesteht (vgl. *G. Ludwig*, Die Grundlagen der Quantenmechanik, Berlin 1954, 181 f.). Die hier einschlägige Problematik ist leider in der scholastischen Naturphilosophie und Erkenntnistheorie so gut wie unbekannt; sie entzieht nicht nur dem sog. „entropologischen Gottesbeweis" seine Basis, sondern wirft generelle Schwierigkeiten für die erkenntnistheoretische Rechtfertigung eines in die Vergangenheit gerichteten Wahrscheinlichkeitsschlusses auf (vgl. *C. F. v. Weizsäcker*, Der begriffliche Aufbau der theoretischen Physik [Vorlesungsnachschrift], Göttingen 1948, 140ff.). Vielleicht hätte eine Darstellung, wie sie *R. Bekker*, Theorie der Wärme, Göttingen 1955, 107—109 gibt, noch weiter zur Verdeutlichung des Sinnes des H-Theorems beitragen können. Büchel

Vogtherr, K., Das Problem der Bewegung in naturphilosophischer und physikalischer Sicht (Monographien zur Naturphilosophie, 5). gr. 8° (167 S.) Meisenheim/Glan 1956, Hain. 10.30 DM; geb. 12.50 DM. — Der Verf. hat sich durch 35 Jahre mit dem Problem der Bewegung befaßt (5), um eine Lösung zu finden, deren Grundidee in der Tat „einfach genug" (76) ist: Bewegung ist nicht etwas Absolutes in dem Sinn, daß man von der Bewegung eines einzigen, völlig isoliert gesehenen Körpers sprechen könnte; sie ist auch nicht etwas Relatives in dem Sinn, daß ein und derselbe Körper so viele wirkliche Bewegungen ausführte, als es Bezugssysteme gibt, in denen man seine Bewegung beschreibt; vielmehr beinhaltet der Begriff der Bewegung, ähnlich wie der des Abstandes, wesentlich eine Relation zweier realer Körper zueinander. Bewegung ist also aus ihrem Wesen heraus „gegenseitige Lageänderung wirklicher Gegenstände" (24). Gemäß dieser Definition würde man erwarten, daß beim Fehlen solcher Lageänderungen, z. B. bei der Rotation eines Systems starr miteinander verbundener Körper (V. setzt die Gültigkeit der Newtonschen Mechanik voraus [115] !), auch keine Effekte aufträten, die nach üblicher Auffassung in der „Bewegung" dieses Systems begründet sind, wie etwa die Fliehkräfte. Um diesem Widerspruch zu entgehen, führt V. praktisch für die Dynamik einen ganz neuen Bewegungsbegriff ein: Die Geschwindigkeit der „wirklichen" gegenseitigen Bewegung zweier Körper wird definiert als die Differenz ihrer Geschwindigkeiten *in einem beliebigen Inertialsystem* (89 f.). Damit ist aber dann die „Gegenseitigkeit" der Drehbewegung und der Beschleunigung aufgegeben: „Während in der Phoronomie ... auch die Drehungen und Beschleunigungen als gegen-

seitige Relationen der Körper zu betrachten sind, sind in der Dynamik nur die Lagen, die Translationen und die Kräfte gegenseitig" (116). Mit welchem Recht so zwei wesentlich verschiedene Begriffe der „wirklichen" Bewegung aufgestellt werden, diese für die Naturphilosophie der Bewegung zentrale Frage wird nicht diskutiert. Bei der (speziellen) Relativitätstheorie will V. auch die empirische Bestätigung nicht recht gelten lassen: Zwar gibt er zu, daß die Formeln der (speziellen) Relativitätstheorie „bis jetzt" mit den Beobachtungen übereinstimmen (87), doch wird den Physikern, die die (spezielle) Relativitätstheorie für gesichert halten und keine Versuche zum Nachweis des von V. angenommenen Erdäthers mehr anstellen, indirekt der Vorwurf der Voreingenommenheit und des „Persönlichkeitskults" gemacht (157, 8). Das kann nicht verwundern, nachdem bei der angeblich erschöpfenden Aufzählung der empirischen Bestätigungen der Relativitätstheorie die durchschlagendsten Tatsachen, nämlich die Erfolge der relativistischen Quantenphysik und die Verlängerung der Lebensdauer schnell bewegter instabiler Teilchen, verschwiegen wurden (39). Büchel

de Broglie, L., Mécanique ondulatoire du photon et théorie quantique des champs. 2. Aufl. gr. 8° (VI u. 208 S.) Paris 1957, Gauthier-Villars. 2900.— Fr. — Das Buch sei hier angezeigt als Beispiel aus der reichen Literatur über die Quantentheorie der Felder, die leider in naturphilosophischen Kreisen noch viel zuwenig Beachtung findet. Kann man doch die erkenntnistheoretische und naturphilosophische Problematik des Wellen-Teilchen-Dualismus nicht adäquat behandeln, ohne die „Entstehung" der teilchenhaften Effekte durch die zweite Quantisierung („Überquantelung") der Wellenfelder zu berücksichtigen. Die naturphilosophischen Folgerungen, die sich hier insbesondere aus der „Unbestimmtheit der Teilchenanzahl" ergeben, hat der Ref. anderwärtig behandelt (Schol 31 [1956] 1 ff.). Die im angezeigten Buch entwickelte Theorie B.s unterscheidet sich von der üblichen Fassung der Quantenelektrodynamik dadurch, daß sie die Quantentheorie des elektromagnetischen Feldes auffaßt als Wellenmechanik eines Teilchens mit Spin 1 und sehr kleiner, aber nicht exakt verschwindender Ruhemasse (und dadurch, daß sie die in der üblichen Theorie auftretenden Zustände negativer Energie streicht, dafür aber dem Zustand der „Annihilation" eine besondere Bedeutung zuweist). Der hauptsächliche Vorzug der Theorie wäre in der Beseitigung der Ausnahmestellung zu erblicken, die das Photon in der üblichen Theorie wegen des angenommenen exakten Verschwindens seiner Ruhemasse besitzt. Mit den Bemühungen B.s um die Wiedereinführung einer objektivierbaren und deterministischen Naturbeschreibung im mikrophysikalischen Bereich (vgl. Schol 32 [1957] 461 f.) hat die vorliegende Theorie nichts zu tun. Büchel

Heske, Fr., Jordan, P., Meyer-Abich, A., Organik. 8° (177 S.) Berlin-Grunewald 1954, Haller. 11.80 DM. — Das Buch ist auf eine Anregung des Verlages Haller entstanden. Der riesenhafte Fortschritt von Naturwissenschaft und Technik hat die moderne Welt und den Menschen in ihr teilweise grundlegend verändert und auf vielen Lebensgebieten krisenhafte Zustände eintreten lassen. Alle Berufenen sollten zur Klärung und eventuell zur Lösung der Krise beitragen. In diesem Sinne sind die 3 Arbeiten der Hamburger Universitätsprofessoren zu verstehen. Zuerst spricht *Fr. Heske* „Zur Philosophie einer Ganzheit vor den Teilen". Philosophie wird aufgefaßt als „Erkenntnissuche zur praktischen Lebensführung" (11). Die Problematik unserer Zeit besteht besonders in dem „Einbruch der neueren Wissenschaft in das tägliche Leben" (12). In einem großen philosophie-geschichtlichen Überblick wird dargelegt, worin dieser Einbruch eigentlich besteht. „Aus dieser Entwicklung des abendländischen Wissens folgt praktisch eine Disharmonie zwischen Macht und Weisheit, die sich zunächst noch erweitert. Diese Diskrepanz zwischen beiden ist die tiefste Substanz der gegenwärtigen Kulturkrise der abendländischen Welt" (27). Mit dieser Krise ist verbunden eine „Störung der natürlichen Hierarchie im Wesen der menschlichen Natur" (36) und eine einseitig mechanistische Denkweise. Als Rettung wird eine neue „religio", ein „organisches Ganzheitsgefühl mit seiner von innen her wirkenden Ganzheitsethik" gefordert. Der Philosophie wird eine solche religio nicht gelingen, sie ist aber berufen, sie vorzu-

bereiten (40). Weiterhin wird ein organisch-teleologisches Denken gefordert und die kausal-mechanistische Denkweise in ihre Schranken verwiesen. In den beiden Kapiteln „Wissenschaft, Philosophie und Religion" und „Ausblick auf eine praktische Philosophie des sozialen Individualismus" werden die oben angedeuteten Gedanken weiter ausgeführt. In der Unterbewertung der mittelalterlichen Philosophie in manchen Punkten der Gottesvorstellung (vgl. Vereinigung von Allmacht und Allgüte in Gott als „primitiver Fetischismus" bezeichnet, 110) wird man dem Verf. nicht beipflichten können. — In einem kurzen Beitrag (117—132) legt *P. Jordan* seine in zahlreichen Veröffentlichungen schon geäußerten Gedanken über „Organische und physikalische Gesetzlichkeit" dar. Schon 1932 hat er in seiner „Verstärkertheorie der Organismen" seine Grundgedanken vorgelegt. Die physikalischen Grundlagen dieser Theorie waren damals bereits gesichert, nicht aber die biologischen. Das ist heute anders geworden, so daß J. seine Theorie in folgender These aussprechen kann: „Im Biologischen spielen Einzelmoleküle und deren einzelne Quantensprünge vielfach eine entscheidende Rolle" (124). — In dem letzten Beitrag des Buches erörtert *A. Meyer-Abich* den Holismus als „Weg synthetischer Naturwissenschaft". In einer geschichtlichen Einleitung wird die Wurzel des Holismus schon in der Präsokratik entdeckt. „Heraklit war der erste Holist im Abendland" (135). Zu den Vorfahren des Holismus zählen ferner nach Ansicht des Verf.s Aristoteles, Thomas von Aquino, Cusanus, Vico, Leibniz, Goethe, Schelling und Hegel (137). Was will nun der Holismus? „Genau wie der Vitalismus bekämpft der Holismus auf das entschiedenste das mechanistische Erkenntnisideal, lehnt aber auch den Vitalismus als unzureichend ab, weil er zu sehr in der reinen Negation des Mechanismus verharrt und keine ihm gleichwertige positive Theorie der Naturerkenntnis liefert" (141). Das holistische Prinzip der „Simplifikation" wird näher erläutert. — So sehr man das Anliegen des Holismus begrüßen wird, so zeigt doch auch dieser Beitrag wiederum, daß es diesem System noch vielfach an begrifflicher Klarheit fehlt (z. B. Ganzheit, Entelechie usw.). Deshalb ist auch die Mittel- oder Mittlerstellung des Holismus zwischen Vitalismus und Mechanismus durchaus noch nicht eindeutig und erscheint als ein Gemisch von Elementen aus beiden Seiten.

Haas

Müller A. H., Lehrbuch der Paläozoologie. Bd. I: Allgemeine Grundlagen. gr. 8° (322 S.) Jena 1957, Fischer. 32.20 DM. — Der Verf. möchte durch sein auf drei Bände berechnetes Lehrbuch einem Mangel abhelfen, der sich vor allem bei der Vorlesungstätigkeit bemerkbar machte. Seit langem fehlte nämlich ein modernes Lehrbuch der Paläozoologie. Der 1. Bd. bietet die allgemeinen Grundlagen, der 2. Bd. soll dann die Invertebraten und schließlich der 3. Bd. die Vertebraten behandeln. Im 1. Bd. werden nach einem kurzen Vorwort folgende Themen dargelegt: Begriff und Teilgebiete der Paläontologie. Die Geschichte der Paläontologie. Die Fossilisationslehre. Die biologische Systematik und die Terminologie. Die Phylogenetik. Ökologie, Physiologie und Taxiologie. Anhang: Die paläontologische Präparation. — Im Kap. über die Geschichte der Paläontologie schreibt der Verf.: „Das ganze Mittelalter hindurch blieb das Wissen um die Fossilien gehemmt durch die enge Verknüpfung mit Aristoteles und durch die Bindung an die Kirche, die das Denken beherrschte und sich in scholastischen Auslegungen erschöpfte" (7). Hier muß man doch wohl darauf hinweisen, daß z. B. ein so bedeutender kirchlicher Geist wie Augustinus sehr wohl eine bestimmte Entwicklungslehre gekannt hat (vgl. *A. Mitterer*, Die Entwicklungslehre Augustins, 1956, Herder, Wien-Freiburg). Der berühmte Arzt und Bergmann G. Agricola war ebenfalls ein überzeugter Sohn der Kirche. Mit dem Siegeszug der Abstammungslehre trat „an die Stelle des metaphysischen, idealistischen Weltbildes das materialistische Weltbild der natürlichen Formverknüpfung und Entwicklung" (12). Die Abstammungslehre wird also als „biologisch-materialistische Denkweise" (13) charakterisiert, was wohl nicht allgemein Zustimmung finden kann. Sehr zu begrüßen ist, daß Beurlen und Schindewolf ausführlich gewürdigt werden. Sehr zweckmäßig sind auch die Ausführungen über die Taxionomie der einzelnen systematischen Kategorien, besonders der Art (126 ff.), wobei der Verf. immer wieder vor einer „Pulverisierung" der Systematik warnt. Bedeutungsvoll scheint mir vor allem das Kap. über den Zeitfaktor in der

Paläontologie (146 ff.), in dem der Verf. aus eigenen Forschungsergebnissen schöpfen kann. Instruktiv sind besonders die halbschematischen Schaubilder über die absolute Lebensdauer verschiedener systematischer Kategorien. Wie vorsichtig der Verf. urteilt, zeigt sich besonders im Kapitel über die Faktorenfrage: „Da, die Richtigkeit der Vorstellung vom genetisch bedingten Fehlen der Zwischentypen vorausgesetzt, anscheinend für manche Erscheinungen, die in der geologischen Vergangenheit beobachtet werden können, bisher noch keine eindeutige Erklärung durch die Ergebnisse der Genetik, Kernphysiologie, Entwicklungsphysiologie usw. existiert, ist auch noch keine *allgemeine Theorie der Evolution* vorhanden, eine Theorie, in welcher die Erkenntnisse der Neontologie widerspruchslos mit denen der Paläontologie verbunden werden" (192). Man darf mit Recht auf die weiteren Bände dieses Lehrbuches gespannt sein. Haas

Bartels, E., Ludwig Klages, Seine Lebenslehre und der Vitalismus (Monogr. z. Naturphil., 1). 8° (113 S.) Meisenheim 1953, Hain. 9.80 DM; geb. 11.80 DM. — Mit dieser Untersuchung des Vorstoßes von Klages gegen den Vitalismus hofft der Verf. beizutragen zur „noch keineswegs genügend in Gang befindlichen philosophischen Auseinandersetzung mit Klages, die sich zudem bisher meistens darauf beschränkt hat, „vom ‚Geist' das Odium wieder abzuwaschen, mit dem Klages ihn belegt hat" (11). Das Ziel seiner Arbeit wird vom Verf. so formuliert: „Unsere Aufgabe soll es sein, am besonderen Falle der durch und durch heraklitischen Lebenslehre von Klages zu untersuchen, ob sie die Fragestellung des Vitalismus in der Tat unterspült und es vermag, die ihm zugrundeliegenden organischen Phänomene von ihrem Weltaspekt aus einleuchtender und eindeutiger zu erklären" (8). Zunächst wird in kürzester Form eine Übersicht über die wichtigsten „Vitalismus-Auflösungsbestrebungen" gegeben. Bei Klages lassen sich uneigentliche von eigentlichen Angriffen gegen den Vitalismus unterscheiden, d. h. solche, die den modernen Neovitalismus nicht treffen, da sie Theorien befehden, welche die Neovitalisten längst hinter sich gelassen haben — und solche, die dem modernen Vitalismus dadurch zu Leibe rücken, daß sie sein Fundament, die Auffassung vom merogen-mechanischen Charakter der anorganischen Schicht, auflösen (12). Wichtig ist nun die Feststellung, daß Klages bis zur letzten Konsequenz die mechanischen Vorgänge als Basis des Organischen aus seiner Lebenslehre ausschaltet. „Grund für das Ausbooten der mechanischen Vorgänge ist nun nicht etwa nur die behauptete Geschlossenheit der mechanischen Ursachenkette, ein Glaube, der immerhin auch Anlaß sein möchte, das Lebensproblem völlig vom Mechanischen zu trennen. Der weit fundamentalere Glaube, der bei Klages wirksam ist, ist der an die ‚Unwirklichkeit' des Mechanischen. Es versteht sich: Kann diese These wirklich bewiesen werden, so ist damit die vitalistische Fragestellung unterminiert" (16). Der Verf. gibt sich deshalb besonders Mühe, die These von der Unwirklichkeit der Dingwelt und des Mechanischen als Begründung für die Ablehnung des Vitalismus klar herauszustellen. Die Theorien des Vitalismus über die Entelechie werden von Klages als teleologische Verirrungen abgelehnt, obwohl er das Leben als nicht mechanisch deutbar ansieht. Bei Klages bedeutet aber das Urteil, Leben sei nicht-mechanisch, etwas anderes als bei den Vitalisten, wo nicht-mechanisch soviel wie „übermechanisch" heißt, während bei Klages nicht-mechanisch besser durch ein „völlig-außerhalb-des-Mechanischen" zu ersetzen wäre (17). Die erste Gruppe von Begründungsmomenten für die Unwirklichkeitsthese entnimmt Klages seiner Kontinuums-Betrachtung, die zweite Gruppe dagegen aus dem Gegensatz von symbolischem und sachlichem Denken. Wie unterscheiden sich die beiden letztgenannten Denkrichtungen? „In erster Annäherung darf man sagen: das sachliche Denken bewegt sich in den bloß aufeinander beziehbaren Kategorien: Ding und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, die symbolische Denkweise dagegen verbleibt im Bezirk des Zusammenhanges der Bilder und ist bestrebt, ‚Erscheinungscharaktere von wesentlicher Ähnlichkeit' zu finden" (32). Die Schicht des symbolischen Denkens ist die frühere, aus der das Sachdenken erst in einer Art Verarmungsprozeß hervorgegangen ist. Klages gibt nun der symbolischen Denkrichtung „in einem überwältigenden Sinn den Vorrang: die erscheinenden, ‚durch und durch lebendigen' Wesenheiten sind raumzeitlich wirklich, während das nach dem Versachlichungsprozeß Übrigbleibende nur ein rein

‚noumenales Dasein' hat. Damit ist abermals eine totale Ausstoßung der Sachebene hinsichtlich ihres Wirklichkeitscharakters vollzogen, und es wird nicht etwa nur ein Wertungsunterschied zwischen zwei (allenfalls verschiedenen) Wirklichkeiten vorgenommen" (38). B. stellt dann an drei Beispielen (Fortpflanzung, die vitale Bewegung, Willensleistung und Energiehaltung) dar, wie Klages seine „Erscheinungslehre" auf die vitalistischen Probleme ausdehnt und weist die Mängel dieser Versuche nach. Es zeigt sich vor allem auch, wie Klages trotz des Bannstrahls gegen den unwirklichen „Kräftespuk der Mechanik" stillschweigend doch eben diese Mechanik in etwa rehabilitieren muß. In den folgenden Kap. nimmt der Verf. Stellung zu den „Unwirklichkeitsgründen" und zwar: 1. Das halbe Zurücknehmen der Unwirklichkeitsthese bei Klages; das Nebeneinander zweier Ding- und Erscheinungsbegriffe. 2. Die Gleichrangigkeit von Ding und Erscheinung bezüglich ihres Verhältnisses zum wirklichen Kontinuum, begründet aus der Möglichkeit des „Doppelaspektes". 3. Stellungnahme zur Behauptung von der Unwirklichkeit der Gesetze. 4. Stellungnahme zu Klages' besonderen Gründen für die Unwirklichkeit des Mechanischen. 5. Der Aussagewert von „Projektionen". 6. Stellungnahme zur Unwirklichkeitsbegründung aus dem Unterschied von symbolischem und sachlichem Denken. Als Ergebnis stellt er fest: „Wir versuchten alledem gegenüber darzulegen, daß der Bereich des Unterorganischen sich auch seelenlos als Kontinuum denken läßt, und dazu vermutlich weniger anthropomorph sei als das von Klages angenommene beseelte unterorganische Kontinuum" (93). B. stellt aber auch die „partielle Bedeutung des Klagesschen Überwindungsversuchs für die Fragestellung des Vitalismus" (5. Kap.) heraus und erkennt in der Lehre von Polarität und „Unentbundenheit" einen möglichen Schlüssel zur Lösung eines Dilemmas des Vitalismus (woher kommt und wohin geht das Novum des organischen Lebens?). Diese Lösung wird so dargestellt: „Das Novum braucht weder in der unteren Schicht enthalten zu sein, noch braucht es anderseits selbständig zu sein (beide Möglichkeiten verbietet ja die ontologische Analyse des Stufenbaus der Wirklichkeit), sondern es gibt ein Drittes, in dem das Novum sich mit dem organischen Geschehen gleichsam vermischt, ohne doch wieder in dieses einzugehen. Denn das würde ja ein Aufgesogenwerden des einen Poles durch den anderen bedeuten, während es sich hier vielmehr um das Zusammensein in einem gemeinsamen Dritten handeln soll. Entzieht sich nun schon das unentbundene anorganische Geschehen jeglicher Beschreibungsmöglichkeit, so erst recht das neutralisierte Beieinander von Wirklichkeitspol und empfangender Seele. Und dieses sozusagen höhere Unentbundene würde also im Hintergrund der phänomenalen Welt stehen, ohne von ihr getrennt zu sein, sondern im Gegenteil innig mit ihr zusammenhängen" (103). — Die Schrift des Verf. enthüllt mit kritischem Scharfsinn manche geniale Intuition von Klages. Sie zeigt aber auch, daß der Beitrag dieses Philosophen zu einer Metaphysik des Organischen nicht allzu hoch angeschlagen werden muß, denn das Denken von Klages liegt zu sehr außerhalb eines sachbegründeten Philosophierens, wie es nun einmal gerade für die Erörterung des Lebensproblems unumgänglich ist. Ja Klages verbaut sich geradezu durch seinen Irrationalismus den Zugang zu den für das Lebensproblem bedeutungsvollen Tatbeständen. Vielleicht hätte der Verf. auch mehr herausarbeiten können, wie gerade die Stellung Klages' zum Vitalismus wesentlich von seiner Geistauffassung geprägt ist. Anderseits ist es zu bedauern, daß der Verf. nirgendwo in seiner Schrift den Vitalismus der neueren Scholastik zu Rate zieht, denn in diesem könnte manches Anliegen von Klages seine Erfüllung finden. Haas

Landmann, M., Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart (Sammlung Göschen, 156/156a). kl. 8. (266 S.) Berlin 1955, de Gruyter. 4.80 DM. — Nach einer Abgrenzung philosophischen Fragens nach dem Menschen von naturwissenschaftlicher und ethnologischer Anthropologie gibt die Einleitung zunächst einen Überblick über das Ansteigen aus vorphilosophischem Denken, aus Anthropomorphismus und Ethnozentrismus zur Entdeckung der „Menschheit" im allgemeinen und „klassische" Einzelbilder aus Antike, Neuzeit und Gegenwart bis zur Philosophie von Jaspers, Sartre, Heidegger. Vier Hauptteile des Buches handeln dann von vier Grundtypen philosophischer Anthropologie und ihren Antithesen im Verlauf der Geschichte. Religiöse Anthropologie sieht

den Menschen vornehmlich in der Beziehung zu Gott als seinem Urbild und Sinnvollender und in seiner relativen Größe und Kleinheit vor Gott. Sie entfaltet fünf Hauptthesen: Theozentrismus (dagegen als Antithese u. a. Feuerbachs, Nietzsches, N. Hartmanns Doktrinen), Anthropozentrismus gegenüber der übrigen Welt und Sonderstellung des Menschen (als Antithese schon Kopernikus, dann Darwin und Historismus), Erbschuldlehre (daneben radikaler Pessimismus und Entwertung des Menschen bei unchristlichen neuzeitlichen Denkern), Gnadenlehre in ihren verschiedenen Formen (wobei es allerdings eine kräftige Verzeichnung ist, daß Lafiteau, der als erster die naturhafte Ethik nichtchristlicher Völker zu würdigen wußte, „als Jesuit Pelagianer" gewesen sein soll!), endlich die Lehre von Auferstehung und Unsterblichkeit und ihre Antithesen (daß das alte Testament vom ewigen Leben gar nicht spreche, läßt sich aber doch nicht aufrechterhalten!). — Der 2. Hauptteil behandelt die Vernunft-Anthropologie. Ihrer einseitigen Glorifizierung der autonomen Vernunft stehen die Antithesen mit Entthronung der Vernunft aus ihrer Höchststellung entgegen (Höherwertung nichtrationaler seelischer Kräfte, Überbetonung der Abhängigkeit des Geistes vom Materiellen, Klages' Lehre vom Geist als Widersacher der Seele usw.). Den Antithesen gegenüber wird gut die einzigartige Leistung der Vernunft in Wesensschau und schöpferischem Denken herausgestellt. Der 3. Hauptteil behandelt die biologische philosophische Anthropologie, sehr eingehend den Vergleich von Mensch und Tier, Probleme der Abstammungsfrage und deren heutige Formen. Die Sonderstellung des Menschen, der mehr als geradlinige Fortsetzung einer Entwicklungslinie und nicht nur eine Addition von Tier und etwas dazu, sondern qualitativ wesentlich anders ist, wird eingehend besprochen. Die in seiner Weltoffenheit sich zeigende Sonderart des Menschen wird im 4. Hauptteil (Kulturanthropologie) weiter dargelegt: Der Mensch steht als Geistwesen in Freiheit, Schöpfertum, Individualität, als Kultur-, Geschichts- und Traditionswesen, geformt und formend dem objektiven Geist gegenüber. So wird das Buch eine Apologie der Größe des Menschseins, eine sehr positive Antwort auf das Ringen um Selbstdeutung und damit auch um Selbstbewertung und Selbstgestaltung des Menschen. Eine reiche Fülle wird auf gedrängtem Raum geboten.

Willwoll

Hessen, J., Der Sinn des Lebens. 4. Aufl. 8° (158 S.) Münster/W. 1955, Aschendorff. 6.— DM; geb. 7.50 DM. — Das 1932 erstmals erschienene und in drei Fremdsprachen übersetzte Buch bietet Vorträge, die der Verfasser 1931/32 an der Kölner Universität und am Westdeutschen Rundfunk für weitere Kreise gehalten hat. Klare Gedankenentfaltung, edle und lebensnahe Form und innere Wärme zeichnen das Buch aus und helfen dem Leser, die Antwort auf die alte und jederzeit neue Frage nach dem Daseinssinn zu erarbeiten. Zuerst wird gegenüber aller Sinn-Skepsis gezeigt, daß unser Dasein überhaupt Sinn haben muß und hat, wie auch jeder Mensch, selbst der Pessimist, an Sinn im Sein glaubt, ihn fordert und in seinem Tun voraussetzt. Vor die Wertreiche gestellt hat der Mensch als den Sinn und als die Aufgabe seines Lebens die Selbstverwirklichung, das „Werde ein wertvoller Mensch". Fremddienst ist dieser persönlichen Aufgabe niemals einfach übergeordnet, wohl aber in ihr beschlossen. Selbstverwirklichung vollzieht sich in der Verwirklichung letzter objektiver und absoluter Werte, deren Gültigkeit gegen Wertrelativismus verteidigt wird und deren Absolutheit des Forderns die Möglichkeit der Verwirklichung in Freiheit gewährleistet. Letztlich sind Daseinssinn und Möglichkeit freier Wertverwirklichung in Gott als dem Summum Bonum und als letztem Grund des Lebenssinnes verankert. Darum muß der Mensch, um seinen Sinn zu finden, sich in die heilige transzendente Tiefe, in Gott hinein verwurzeln. Wo Fehlprimat des Vitalen oder wo einseitige Verabsolutierung auch geistiger Teilwerte auf Kosten des Gesamtsinnes einsetzen, ergibt sich die Sinnzerstörung des Daseins im Abfall von den Werten als Schuld, im Abfall von Gottes Willen als Sünde, aus der die Reue zur Wiedergeburt führen muß. Die 2. Buchhälfte arbeitet zentrale Werte und Probleme des Lebens heraus: Ehrfurcht, Demut, Eros, Caritas, Wachstum der Seele, Sinnverwirklichung des Leibseins und der Geschlechtlichkeit, Gemeinschaftshaltung allgemein. (Der dabei radikal geforderte Pazifismus entspricht allerdings mehr einem Ideal als der Wirklichkeit des Menschen, die zu

Verteidigung personaler und sozialer, z. B. völkischer Werte berechtigen und verpflichten kann). Den Aufbau des Buches vollendend, zeigt der Schlußabschnitt, wie neues Menschentum nur im Hinausgehen über bloß naturhaftes Menschsein ins Gotteskindsein gewonnen wird. Willwoll

Tournier, P., Unsere Masken und wir. 8° (292 S.) Göttingen 1955, Vandenhoeck & Ruprecht. 14.80 DM. — T. geht vom Zusammenhang und zugleich Gegensatz aus, der zwischen unserem eigentlichen „personalen Kern" und den von uns gespielten, oft vom Leben auferlegten „Persönlichkeitsrollen", zwischen dem, was wir letztlich sind, und seinen Umhüllungen besteht, und er fragt nach dem Weg zum Erfassen des eigentlichen Seins. Vielerlei hemmt dieses Erfassen, die Widerspruchsfülle im Menschsein, Gewöhnungen, Suggestionen, Zwang zum Rollenspiel usw. Charakterologische Theorien zergliedern wohl gut die Hüllen, stoßen aber dabei doch weniger zum Innersten, zum geistig Freien und zum zur Verantwortung Aufgerufenen vor. Der Weg müßte durch echtes Gespräch gehen, in dem sich das Innerste eröffnete, aber dieses echte Gespräch wird ebenso gescheut wie leise ersehnt. Es gibt sich einigermaßen in ärztlicher Aussprache und im sakramentalen Beichtgespräch (zwischen beiden wird deutlich unterschieden), letztlich und ganz im Gespräch mit Gott, der in besonderer Weise durch die Heilige Schrift zu uns redet. Dabei ist sein Sprechen immer Wort der Entscheidung, zum Einsatz auffordernd, weil das Leben immer wieder vor Auseinandersetzungen mit neuen Konflikten führt. Im schlichten Glauben an Gottes Wirklichkeit und im Aufbruch zur liebenden Gotthörigkeit und Horchsamkeit und, von da aus, zur Liebe des Nächsten findet sich der Mensch erst zur Mitte seines eigenen Selbst und zu einem Daseinsziel, das ihm innere Echtheit und Wahrhaftigkeit schenkt. Das alles führt der Verf. nicht in trockenen Abhandlungen aus, sondern in lebendigem Gespräch mit dem Leser, den er von Gott her zum gesunden und wesensgemäßen Verhältnis gegenüber der Mitwelt führen will und auf liebenswürdige Weise von inneren Masken befreit. Willwoll

Siegmund, G., Die Natur des Menschen. Das Bild vom menschlichen Wesen als Grundlage seiner Heilbehandlung. 8° (167 S.) Würzburg 1955, Echter. 7.50 DM. — Der Verf. will, wie der Untertitel andeutet, nicht eine allgemeine, rein theoretische Anthropologie bieten, sondern im Aufzeigen der „Natur" des Menschen und ihrer Leib-Seele-Einheit einer „naturgemäßen" Heilbehandlung anthropologisch-philosophische Grundlagen bauen. Auf Wunsch von Medizinern veröffentlicht, stellt sich das Werk die Aufgabe: „die zu einem einheitlichen Weltbild grundsätzlicher Art hindrängenden Gedanken in der heutigen medizinischen Diskussion aufzugreifen und einer Lösung zuzuführen". Dementsprechend knüpfen die einzelnen Abschnitte immer wieder ausgiebig an medizinisches Schrifttum an, um von da her zu einem philosophisch geklärten Bild der Menschennatur zu führen. Wenn dadurch gelegentliche Umständlichkeit bedingt ist, so gewinnt doch das Buch damit an Lebendigkeit. Zunächst muß der Verf. feststellen, daß der heutigen Medizin ein einheitliches Welt- und Menschenbild fehlt, ihr von der Gegenwartsphilosophie auch nicht geboten wird und daß ein solches sogar vielfach von vorneherein mit einer Skepsis gegen Metaphysik abgelehnt wird. Ein gewisser Vorbegriff vom Menschen als einem Wesen, das sich „kraft eines inneren Wesensgesetzes zu sich selbst verhalten muß", ist noch recht unbestimmt, bietet aber den Ausgangspunkt zum Erarbeiten eines reicheren Begriffes, wobei zunächst die Antike (Hippokrates u. a.) Wegweisung gibt. Das heutige Drängen in der Medizin nach Ganzheitserfassung und -behandlung des Menschen führt vor das Leib-Seele-Problem. Aber für manche ist das, „was wir heute unter Seele zu verstehen haben, so ungeklärt wie vor 2000 Jahren". Mit Ganzheitsbetrachtung des Menschen ist die Schau der Zweckmäßigkeit unlöslich verbunden und sie zwingt zur Frage nach den „aktiven Ordnungsprinzipien, die in zielstrebiger Steuerung die Ganzheit bewirken". Die alte „Psychologie ohne Seele" (in materialistischer Prägung) wäre zwar heute überholt, insbesondere hat die Psychotherapie die Sonderart und Macht des „Psychischen" wieder bewußt gemacht (Freud, der zwar im Grund seine eigene Entdeckung mißverstand, indem er Seelenleben aus Naturtrieb-Quanten erklären wollte, Adler, Jung). Aber vom

„Psychischen" muß der Weg zur klarer gefaßten „Psyche" hin gewonnen werden, zur unstofflichen, substantiellen und unsterblichen Seele, die zugleich Entelechie, Formprinzip des Leibes ist, „das Materielle durchformt, gestaltet und in die große Einheit eingliedert". Kraft der Entelechie besitzt die Natur ihre eigene Heilkraft, die durch medizinische Kunst unterstützt wird. Beim Menschen fordern die Naturtriebe „eindeutige Festlegung durch Selbstführung", und wo er sich falsch führt, kann er aus dem Rahmen der Natur herausfallen, bis die Natur „gierig nach dem verlangt, was sie umbringt". Durch naturgemäßes Ordnen der Triebwelten muß der Mensch in „persönlichem Selbstergreifen das im menschlichen Strukturplan angelegte Reifen" zum richtigen Ziel führen. (Sehr gut wird dabei dargetan, daß auch 90—100prozentiges Versagen in der Triebbeherrschung und Trieberziehung keineswegs, wie gewisse Statistiker wollten, die Naturgemäßheit der Triebentfesselung beweise, sowenig wie gleichstarke Verbreitung von Krankheiten die Naturgemäßheit und das Richtigsein des Krankseins begründen.) Insbesondere wird die Führung der geschlechtlichen Kräfte besprochen, die an sich gut sind, deren „dämonisch faszinierender Überdruck" aber realistisch gesehen werden muß und die von der geistigen Persönlichkeit her durchformt werden sollen. Ein geradezu erstaunliches Beispiel von Ehemoral Primitiver wird der wachsenden Ehekrise entgegengestellt. — Das klar geschriebene Buch wird nicht nur Medizinern, die nach einem geklärten philosophischen Menschenbild verlangen, sondern auch vielen anderen, z. B. Erziehern, sehr vieles bieten. Willwoll

Psychologie et Pastorale, Hrsg. von P. van Steenberghen (Études de Pastorale, 6). kl. 8° (190 S.) Löwen 1953, Nauwelaerts. 45.— Fr. — Das Buch enthält sechs Hauptreferate einer Pastoraltagung in der Diözese Lüttich. Das grundlegende Referat von *J. Nuttin* (La psychologie et le prêtre) handelt in wohlausgewogener Verteilung von Anerkennung und Kritik von verschiedenen Berührungsflächen zwischen Pastoralfragen und moderner Psychologie. Aus der Psychologie werden besonders die Bemühungen um Persönlichkeitsdiagnostik, Sozialpsychologie und Tiefenpsychologie herausgehoben, letztere leider fast nur in der Freudschen Form. Unter den Pastoralproblemen erscheinen neben denen der Seelenführung (z. B. Berufsberatung bei psychisch Gehemmten) auch die Fragen nach möglichem Einbau psychologischer Ergebnisse in die theologische Ausbildung, bzw. in die Ausbildung von „Spezialisten". An Kard. Tisserant sich anschließend warnt N.: die notwendige Abwehrhaltung gegen Versubjektivierung des Religiösen dürfe nicht dazu verleiten, daß man die Erforschung der subjektiv-psychologischen Aspekte nur den Vertretern eines mehr oder minder starken Subjektivismus überlasse, um sich dann die Problematik seelischer Komplikationen zu vereinfachen. — Die beiden folgenden Kap. wenden sich dem Problem von Freiheit und Schuld zu. *H. Widarts* spekulative Erörterungen (Réflexions sur la nature de l'activité libre) unterscheiden zwischen der aus der Natur des Geistes erfließenden „großen Freiheit" und den trotz der Bindungen und Hemmungen „inkarnierter Freiheit" bleibenden „kleinen Freiheiten" und betonen die Aufgabe, die der Freiheit entgegenstehenden Mechanismen nach bleibender Möglichkeit in den Dienst einer vom Geist getragenen Selbstgestaltung hereinzunehmen. — *J. Vieujean* (Le sens du péché et ses déviations) handelt vom normalen Sündenbewußtsein und vom Abirren in krankhaftes Schuldgefühl. Wie es einerseits den Menschen selbst herabwürdigt, wenn er die Wirklichkeit der „Sünde vor Gott" wegdisputiert, statt zur Klärung des Bewußtseins, Schaffung eines wahren Wertsystemes und zum Ergreifen der erlösenden Gnade zu kommen, so ist es anderseits wichtige Aufgabe, die Tatsachen, Formen und Quellen kranken Schuldgefühls zu kennen, um vorzubeugen oder zu heilen. — *Le Fourneau* (Le prêtre professeur) erinnert den Priester im Lehramt daran, wie er Charaktertypen der Schüler und seinen eigenen beachten und auswerten müsse. — *L. Évely* (Psychologie et vocation sacerdotale) fragt nach einem über allgemeine Eignung und Neigung hinausgehenden Kriterium „innerer Berufung" und „persönlichen Apells" und findet es in einem schlichten, tief verankerten, beharrlichen Verlangen nach unmittelbarer Hingabe an Gott, worin er auch das Distinktivum von Priester- und Ordensberuf gegenüber heiliger, aber weniger „unmittelbar" an Gott hingegebener Ehe sieht. — Das Schlußreferat von *D. Joos*

(Psychologie et oraison) betont die notwendige persönliche Freiheit und Eigenart persönlichen Betens und ihr Bedrohtsein, wo individuelle und Milieueigenart nicht beachtet, nur fremde Formeln nachgeredet, aus der „Messe dirigée" äußerer Betrieb gemacht, für Nichtlaien bestimmte Formen dem Laien aufgenötigt werden. — Nova et vetera verbindend, ist das kleine Sammelwerk ein Zeugnis geistiger Wachheit und fruchtbarer Aussprache. Willwoll

Stern, K., Die dritte Revolution. Psychiatrie und Religion. Aus dem Amerikanischen übers. von H. Wolff. 8° (232 S.) Salzburg 1956, Müller. 75.— Sch. — Als „dritte Revolution" im Denken der letzten hundert Jahre über den Menschen betrachtet der Verf. nach Marxismus und Darwinismus die von Freud ausgegangene psychoanalytische Bewegung. Diese erscheint zunächst als Gegenbewegung gegenüber dem mechanistischen Denken des 19. Jahrhunderts, das persönliches Sein und Schicksal einseitig nur auf das Körperliche zurückführte und menschliche Gemeinschaft zu sehr nach dem Modell von Maschinen betrachtete. Die bekannten Grundbegriffe der Freudschen Lehre (Trauma, Unbewußtes, Übertragung, Sublimierung, Erhaltung und Verlagerung psychischer Energien, Maskierung des Verdrängten, Überich und Gewissen usw.) werden eingehend behandelt. Vom 6. Kap. an tritt die kritische Sonderung von Wert und Unwert hervor. Die Grundfehler der Freudschen Theorie bestehen nicht so sehr im einseitigen Aufbauschen empirischer Gegebenheiten als in dem philosophischen Überbau, den das Empirische bei Freud und anderen fand, sowie in inneren Widersprüchen und „Fundamentrissen" auch der empirischen Deutung. „Es ist die Tragödie der Psychoanalyse, daß sie von einem Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts geschaffen wurde, der ängstlich darauf bedacht war, im Rahmen dessen zu bleiben, was man ‚wissenschaftlich' (im Sinn rein quantitativ-mechanistischer Wissenschaftsideale) nennt. Dazu mußte man ausschalten, was transzendent ist." Im Gefolge einer einseitig die Macht der Tiefenschichten hervorhebenden „reduktiven Methode" und des positivistisch-philosophischen Überbaues kam es zu einer „Philosophie des Nichts-als-nur", ähnlich wie in der materialistischen Geschichtsauffassung. Statt denen, die es anging, zu sagen: „Was du Religion nennst, ist deine Neurose", wurde Religion selbst zu „Nichts-als-Neurose" abgewertet. Im empirisch-psychologischen Deuten des Freudismus sieht St. die Tragödie der Psychoanalyse darin, daß Ideen, die an sich gar nicht in ein mechanistisches Menschenbild passen, unter dem Einfluß des alten Positivismus doch in mechanistische Vorstellungen und Terminologien gepreßt wurden, als könnte „Liebe quantitativ behandelt werden". Die Sublimierungslehre mußte dabei entweder, mechanistisch gefaßt, erst recht zu einer Philosophie des „Nichts-als-nur" hinsichtlich des Geistigen führen oder aber, eigentlich im Widerspruch zur reduktiven Methode, etwas Neues und dieser Fremdes in das System einführen. Sehr eingehend werden Probleme von Schuld und Angst, Überich und Gewissen besprochen. Gegenüber dem „Anschein, als ob die Wirklichkeit von Gut und Böse, Unschuld und Verantwortung durch die Tiefenpsychologie in Frage gestellt wären", werden die Zusammenhänge von Schuldgefühl und Angst, Über-Ich und Gewissen, objektivem Sündenbewußtsein und subjektiver Schuldangst herausgearbeitet. Nirgends erweist sich aber das einseitig reduktive Prinzip des „Nichts-als-nur" so widersinnig wie im Bereich der Begegnungen zwischen Gott und Mensch. Mit bloß negativem Ablehnen des Irrigen und Einseitigen ist es jedoch der Psychoanalyse gegenüber nicht getan. Es gilt das Tatsächliche und Positive aus der ihm nicht wesentlichen Verflechtung in überholte philosophisch-positivistische Denkweisen herauszulösen und es in ein Menschenbild einzubauen, das der Eigenständigkeit des Geistigen und der Gnade gerecht wird. Nach Ausschaltung der „philosophischen Schnörkel" wäre die Psychoanalyse ein „Wendepunkt in der Geschichte der Psychologie". — Das Buch ist angenehm, leichtflüssig und durch viele Exkurse und praktische Beispiele sehr anschaulich geschrieben. In der berechtigten Forderung nach Sonderung von Wert und Nichtwert dient es einem echten Anliegen, und es begegnet darin dem heute bestehenden Bestreben, gesunde Tiefenpsychologie und christliches Menschenbild zu verbinden und jene in diesem zu verankern. Willwoll

Choisy, M., Le Chrétien devant la Psychoanalyse. kl. 8° (216 S.) Paris 1955, Téqui. 600 Fr. — Es geht in diesem mit Temperament geschriebenen Büchlein letztlich um die grundsätzliche Frage nach christlicher Stellungnahme zur Psychoanalyse. Einerseits brachte der Freudismus bekanntlich in den Formen „wilder Psychoanalyse" und in der Verquickung heiltechnischer Ergebnisse und Methoden mit positivistisch-materialistischer Philosophie deutliche Bedrohungen christlicher Auffassung vom Sein und Sinn des Menschen und seinen Wertreichen. Anderseits bestehen nicht nur die Tatsachen tiefenpsychologischer Zusammenhänge, sondern auch die Weiterentwicklungen und die Selbstkorrekturen der Methode, bei denen der verfehlte philosophische Überbau weithin abgeworfen wurde. Dementsprechend bietet das Buch Kritik und Verteidigung. Es beginnt mit einem restlosen Bekenntnis zu der Ansprache, die Pius XII. im April 1953 an den Kongreß katholischer Psychotherapeuten richtete. (Der Papst warnte darin nachdrücklichst vor dem religiös und sittlich Zerstörenden von Doktrinen, die das Menschsein einseitig von seinen Tiefenschichten her deuten und formen möchten, wies aber eine besonnene und das Ganze menschlichen Seins im Blick haltende Tiefenforschung nicht ab und segnete die positiven Bestrebungen ernster Facharbeit.) Die Verfasserin zieht entschieden einen Trennungsstrich zwischen dem Heiltechnischen und dem von Philosophie her bedingten Deuten der Tatsachen. Psychoanalytische Methode ist an sich nicht Wertphilosophie. Dennoch bleibt zunächst die Frage bestehen, ob „ein Dialog zwischen Analytiker und Moralist", die beide voneinander so verschiedene Sprachen reden, möglich sei. Als hemmend betrachtet Ch. dabei nicht nur den „Atheismus Freuds", gegen den sie geschickt Freud selbst ins Feld führt. Auch wenn der Analytiker seine persönliche philosophische Weltanschauung, dem Grundsatz Freuds gemäß, dem Klienten nicht aufbinden will, so bleibt er doch der so und so denkende Mensch, dessen hintergründige Weltanschauung, ihm selbst unmerklich, in die Behandlung einfließen kann. (Freud selbst warnte aus heiltechnischen Gründen davor und sah selbst den Moment dieser Einflußnahme, und er war dabei „weniger Freudianer" als manche seiner Schüler.) Es ist nicht gleichgültig, welche Persönlichkeit als Analytiker gewählt wird. Analytiker und Analysand müssen sich der Zuständigkeitsgrenzen der Analyse bewußt bleiben. Das wird für den Katholiken weiter ausgeführt im Vergleich zwischen Analyse und Beichte. „Der Analytiker, der den Beichtvater markiert, wäre ein schlechter Analytiker, und der Beichtvater, der den Analytiker spielt, wäre ein schlechter Beichtvater" (womit natürlich die Verfasserin nicht bestreiten will, daß beide vom Tätigkeitssinn und -wert des anderen wissen sollten). Es bestehen aber auch die gegenseitigen positiven Beziehungen, wo Therapie durch Lockerung seelischer Verkrampfungen, des „Malum poenae", auch gegen das „Malum culpae" disponieren kann, und wo ein sakramentales Lösen aus dem „Malum culpae" auch prophylaktische Wirkungen gegen seelische Verkrampfungen haben kann. Hinsichtlich der religiösen Begegnung mit Gott vermag Tiefentherapie manche Hemmungen als Maskierungen zu entlarven, Entsprechungen der Seelentiefe zum Religiösen hin darzutun, die Seele für das Objektive aufzulockern. („Parare viam Domino" bezeichnete ja schon vor Jahrzehnten R. Allers als schönstes Werk der Therapie.) Aber vor der Begegnung selbst zwischen Mensch und Gott macht die Analyse Halt. Das entscheidende Wort über „den Gott, der sich offenbart, ist Sache Augustins und der Kirche, nicht Jungs oder irgendeiner psychoanalytischen Vereinigung". Tiefenanalyse zeigt bildhafte Umhüllungen der Religion, aber Religion ist nicht dasselbe wie ihre Umhüllungen. Damit schließt das Buch. — Zu Einzelheiten mag man Fragezeichen anbringen. So war Freud selbst gewiß viel weniger Freudianer als manche seiner Adepten, vor allem von vor 30 und 40 Jahren; aber war er wirklich für die Blickverengung der Ur-Analyse auf die Tiefenkräfte ohne Verantwortung und war Allers' Warnung vor diesem Freudismus wirklich so unbegründet, wie Ch. meint? Es wäre ferner zu begrüßen gewesen, wenn die vielerlei heutigen Weiterentwicklungen von Tiefenpsychologie und -therapie und die verschiedenen heutigen (übrigens schon von Allers vor 30 Jahren angebahnten) Versuche eines Einbaues von Positivem in christliches Menschenbild im Buch mehr zur Darstellung gekommen wären. Aber als Ganzes bietet das Werk eine sorgsame, kritisch unterscheidende Sichtweise, die sich ebenso von kritiklosem Nachbeten wie von blindem Verurteilen wohltuend abhebt. Willwoll

4. Ethik. Rechtsphilosophie und Rechtsgeschichte

O'Neil, Ch. J., Imprudence in St. Thomas Aquinas (The Aquinas Lecture 1955). kl. 8° (165 S.) Milwaukee 1955, Marquette University Press. 2.— Doll. — Der Verf. legt in ansprechender Weise die Lehre des hl. Thomas über die Unklugheit dar und vergleicht sie mit der entsprechenden Lehre des Aristoteles. Dabei fällt auf, daß Aristoteles von einem der Klugheit entgegengesetzten Fehler der Unklugheit nicht spricht. Der Verf. sucht das aus der aristotelischen Definition der Klugheit als notwendig zu erweisen. Er meint, weil die Klugheit nach Aristoteles wesentlich „wahr" und wesentlich „rechte Vernunft" ist, könne sie keine Unklugheit zulassen. „Wenn eine Unklugheit mit dieser Klugheit denkbar wäre, würde sie einfach nicht Klugheit sein" (19). Darum meint der Verf., Aristoteles hätte den Satz des hl. Thomas: „prudentia aboletur cessante appetitu recto" (In 6 Eth. lect 4 n. 1174) nicht unterschreiben können (50). — Daß hier ein Gegensatz zwischen Aristoteles und Thomas besteht, scheint uns nicht bewiesen. Thomas sagt nicht, daß durch das Aufhören des rechten Strebens die Klugheit vernichtet wird, „ohne daß ein Weg zu ihrer Wiederherstellung offen bleibt" (50). Daß aber die Schlechtigkeit des Charakters, die aus dem ungeordneten Verlangen nach dem sinnlich Angenehmen folgt, die Maxime des Handelns, also das Urteil der Klugheit, verdirbt, sagt auch Aristoteles (1140 b, 19 f.). Was ist aber diese Verderbnis des rechten Urteils anders als Unklugheit? Gewiß ist das durch die Leidenschaft verfälschte Urteil nicht wahr und nicht der rechten Vernunft entsprechend. Aber das besagt nur, daß Unklugheit nicht eine Art der Klugheit sein kann, nicht aber, daß es keine Unklugheit als privativen Gegensatz der Klugheit geben kann. de Vries

Schilling, W., Religion und Recht (Urban-Bücher, 26). 8° (191 S.) Stuttgart 1957, Kohlhammer. 3.60— DM. — Der wesentlichen Absicht nach beschränkt sich Sch. auf eine religionswissenschaftliche und religionsphänomenologische Untersuchung über das Verhältnis von Religion und Recht, und er hat wohl recht damit, daß auf diesem Gebiete noch beinahe alles zu tun sei; seiner Behauptung, daß auch die philosophische und theologische Seite desselben Problemkreises noch wenig untersucht worden sei, kann man nicht uneingeschränkt beitreten. Das Buch sammelt ein ziemlich umfangreiches religionsgeschichtliches Material, das zuerst im allgemeinen, nach verschiedenen Rechtsgebieten geordnet, dargeboten wird; danach behandelt Sch. das Verhältnis der verschiedenen Religionsformen (Volks- und Weltreligionen) zur Rechtssphäre. Wichtig ist vor allem die darauf aufbauende religionsphänomenologische Besinnung. Sch. vertritt entschieden, gegen verbreitete Meinungen, mit dem Mute, „von überkommenen Denkkategorien zu abstrahieren und uns der Sache ganz hinzugeben", die These, daß Religion und Sittlichkeit und damit auch das Recht („weil Sittlichkeit und Recht zwei sich schneidende Kreise bilden", 80) in der Tiefe verbunden sind: Alles sittliche Handeln hat religiösen Einschlag, und das erregende Moment, das aus jeder Religion eine Ethik hervortreibt, ist — trotz aller scheinbaren sittlichen „Indifferenz" — im religiösen Urerleben selbst zu suchen (76). In einem weiteren Abschnitt stellt Sch. die Beziehung dar, die die Zentralbegriffe verschiedener Religionen (Tao, Dharma, Agape u. a.) zum Recht haben. Wenn in der übrigen Untersuchung vom Recht unter den Menschen die Rede war, das von der Religion her seine tiefste Begründung erhält und dessen Wahrung von der Religion gefordert wird, spricht ein eigener Abschnitt auch vom Rechtlichen in der religiösen Beziehung zu Gott; er befriedigt weniger, und gegen gewisse Deutungen alttestamentlicher Texte (123) wären exegetische Bedenken zu erheben. — Verf. ist evangelischer Theologe; was über Christentum und Recht gesagt wird, ist daher bestimmt. Die Frage des Naturrechts ist ausdrücklich ausgeklammert (9), wohl zum Schaden der Untersuchung, sobald sie über das christliche Verständnis von Recht spricht; dabei wird nur aus evangelischer Sicht berichtet, ohne daß die katholische Betrachtung einbezogen würde. Wiederholt geht das Gesagte, z. B. über die Menschenrechte, über die eingangs gegebene Beschränkung hinaus, nach der als Recht nur das positive Recht im Sinne der heutigen Rechtswissenschaft verstanden sein soll, wenn auch als Ausfluß der Rechtsidee (12 f.);

darin liegt ein Mangel an gedanklicher Klarheit. Auch die Problematik des Kirchenrechts wird ausgeschlossen, wieder eine etwas willkürliche Einschränkung des allgemein gestellten Themas; sehr verwunderlich ist dabei der trotzdem aufgenommene Exkurs, in dem die heutige katholische Kirche als „Rechtskirche" dem Nomismus zugerechnet wird, in dem „rechtliches Denken einen übermäßigen, unnatürlichen, nicht aus der sachlichen inneren Urverwurzelung geborenen, aber beherrschenden Einfluß auf religiöses Leben (gewinnt), so daß dasselbe überwuchert, gehemmt und schließlich verfälscht erscheint" (135); „der lebendige Glaube ist zum Glaubensgesetz, lex fidei, erstarrt, Bekenntnis und Dogma werden normiert und bekommen den Charakter von Rechtsvorschriften, die nur als Überwucherung durch rationales Denken und Aberglauben interpretiert werden können" (138 f.). So billig darf man sich Urteile in einer wissenschaftlichen Untersuchung nicht machen. — Was Verf. schließlich sagt über den geheimen Zusammenhang des Rechts mit Religion und Weltanschauung auch in einer säkularisierten Welt („Der Emanzipationsprozeß und seine Grenzen"), ist im Grundgedanken anzuerkennen. Daß es aber deshalb keine „objektiven" richterlichen Entscheidungen geben soll (128), setzt einen seltsamen Begriff von Objektivität voraus. Auch ist nicht ersichtlich, warum der Parteieid (den zugeschobenen Eid gibt es in unserem Prozeßrecht nicht mehr) als ein Rest des alten Gottesurteils bezeichnet wird. — S. 122 muß es natürlich Xenophanes von Kolophon heißen. Hartmann

Schönfeld, W., Über die Heiligkeit des Rechts. 8° (61 S.) Göttingen 1957, Vandenhoeck u. Ruprecht. 4.80 DM. — Seinem Grundgedanken nach bewegt sich der Tübinger Vortrag, der in dieser Schrift vorliegt, innerhalb des Raumes, der in den Arbeiten Sch.s aus den letzten Jahren (Über die Gerechtigkeit 1952, Zur Frage des Widerstandsrechts 1955; vgl. Schol 32 [1957] 146) abgesteckt ist. Das neue Büchlein will eine Ehrung Schellings sein, von dem Sch. bekennt, daß er sein Denken so tief geprägt habe wie kein anderer; ihm (d. h. seiner Spätphilosophie) verdanke er die Befreiung vom Banne Hegels und seiner Dialektik, dem Sch. tatsächlich zur Zeit seiner Bemühungen um eine „dialektische Jurisprudenz" im Kreise um Julius Binder verfallen war. Die ernste Bemühung Sch.s um eine tiefere Begründung der Rechtswissenschaft treibt seine Gedanken an; in ihr soll für ihn der Gegensatz von Positivismus (den er eine ganz ungerechte und unvernünftige, gnadenlose und lebensfeindliche Auffassung vom Recht nennt) und Naturrechtslehre überwunden sein. In diesem Sinne ist es für ihn „unbedingte Forderung", die „Binnenschifffahrt" der Juristen unserer Tage aufzugeben und auf die Höhe in die offene See hinauszufahren. Wer mit der Art der Gedankenführung und der Schreibweise Sch.s bekannt ist, wird kaum erwarten, am Ende mit Bestimmtheit sagen zu können, was „Heiligkeit" des Rechtes des genaueren bedeuten soll; wenn er Aussagen begegnet wie der, daß in der Ordnung der modernen Universität alle Wissenschaften gleichen Ranges sind, „weil jede zu ihrem Teile das Ganze, eben das Heilige, vertritt" (23), mag ihm sogar jeder wirklich greifbare Sinn der „Heiligkeit des Rechtes" zu entschwinden scheinen. Sch.s Überlegungen umkreisen in mannigfaltigen Windungen wesentliche Grundlagenprobleme der Rechtswissenschaft; immer wieder zeigt er überraschende Verbindungen auf. Klugen Urteilen begegnet der Leser in Fülle, manchmal auch merkwürdigen; und wenn er sich von den Eigenheiten der Schönfeldschen Art nicht stören läßt und an einigen Punkten besser zu unterscheiden weiß, als es der Autor selbst tut, kann ihm die Lektüre Gewinn und vielleicht auch Genuß bereiten. Hartmann

Strauss, L., Droit naturel et histoire (Recherches en sciences humaines, 5). 8° (389 S.) Paris 1954, Plon. 1350.— Fr. — Der Verf. mußte 1933 aus Deutschland nach Amerika auswandern und ist jetzt Professor für Staatsphilosophie (Political Philosophy) in Chicago. Das vorliegende Werk, zuerst in englischer Sprache veröffentlicht (Natural Right and History, Chicago 1953), ist jetzt auch ins Deutsche übersetzt (Naturrecht und Geschichte, Stuttgart 1956, Koehler). In der Einleitung betont St. die Notwendigkeit des Naturrechts; gäbe es kein Naturrecht als vom positiven Recht unabhängigen Maßstab des Gerechten und Ungerechten, dann könnte man kein positives Gesetz mehr ungerecht nennen (15). Trotzdem ist das

Naturrecht heute Parteisache geworden; auf der einen Seite stehen „die Liberalen der verschiedenen Schattierungen, auf der anderen Seite die katholischen und nichtkatholischen Schüler des hl. Thomas" (20); den letzteren scheint sich der Verf. zuzurechnen. Angegriffen wird das Naturrecht auf Grund der Geschichte, die tiefgreifende Unterschiede in den Rechtsauffassungen zeigt, und auf Grund des Gegensatzes von Tatsachen und Werten (Max Weber). In den beiden ersten Kap. unterzieht St. diese Einwände des Rechtspositivismus einer scharfsinnigen Gegenkritik. Die folgenden vier Kap. sind Einzeluntersuchungen zur Geschichte des Naturrechtsgedankens gewidmet, und zwar behandelt das 3. Kap. den Ursprung des Naturrechtsbegriffes, das 4. Kap. das klassische Naturrecht (Sokrates, Platon, Aristoteles, die Stoiker, Thomas von Aquin), das 5. Kap. das moderne Naturrecht bei Hobbes und Locke, das 6. Kap. die Krise des modernen Naturrechts bei Rousseau und bei dem englischen Staatsmann Edmund Burke († 1797). Der letztere wendet sich gegen den Doktrinarismus der „Pariser Philosophen" und die Willkür, mit der die Französische Revolution auf Grund „naturrechtlicher" Theorien eine „beste" Verfassung künstlich zurechtmachte, und preist im Gegensatz dazu die gewachsene britische Verfassung und die Klugheit des Staatsmannes, der sich nicht durch abstrakte Theorien, sondern durch die konkrete Erfahrung bestimmen läßt. So wird er zum Vorläufer der historischen Rechtsschule. Er beachtet aber zu wenig, daß die Klugheit, der „Gott dieser unteren Welt" (Burke), nicht ohne eine Kenntnis der „oberen Welt", d. h. nicht ohne eine echte Theorie, erreicht werden kann (331 f.). — Ob die Deutung, die St. der Naturrechtslehre Lockes und namentlich Rousseaus gibt, in allem zutreffend ist, kann hier nicht untersucht werden. Seine Bemerkungen über die allzu enge Bindung der thomistischen Naturrechtslehre an die Theologie bedürften in einer allseits ausgewogenen Theorie des Verhältnisses von Natur und Gnade der Ergänzung und z. T. auch der Berichtigung. de Vries

Ritter, Kl., Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus (Glaube und Forschung, 10). gr. 8° (128 S.) Witten-Ruhr 1956, Luther-Verlag 5.80 DM. — Wenn man der Überzeugung ist, daß die Naturrechtsfrage, um mit E. Fechner zu sprechen, die „Kernfrage aller Rechtsphilosophie" ist, wird man eine Dissertation, die klarmachen will, daß der Gegensatz von Naturrechtsdenken und rechtspositivistischem Denken ein „Scheinproblem" sei (74), mit einer gewissen Zurückhaltung betrachten. Aber man wird nicht leugnen, daß die Arbeit von R., ursprünglich Marburger Dissertation (1951), später in die Reihe der Evangelischen Forschungsakademie Christophorusstift aufgenommen, in einer gewissen Weise „Rang und Reiz" besitzt — um die Worte zu wiederholen, die *H. Dombois* in seinem Vorwort gebraucht. Sie geht die Naturrechtsproblematik im wesentlichen von der erkenntnistheoretischen Seite an, und es ist ein Vorzug, daß R. mit Entschiedenheit erklärt, Naturrecht im eigentlichen Sinne sei nur da behauptet, wo an allgemeinverbindlichen, zeitüberlegenen materialen Rechtsprinzipien und ihrer Erkenntnismöglichkeit festgehalten wird. Er findet innerhalb der jüngsten großen Rückwendung zum Naturrecht nicht sehr viele, die diesen Begriff von Naturrecht vertreten, und das ist wohl richtig. Aus den Formen, die das Naturrechtsdenken in der letzten Zeit gefunden hat, wählt er drei aus: als die typisch katholische die Darstellung von H. Rommen (der für einen Jesuiten gehalten wird, 22) in seinem Buche über die ewige Wiederkehr des Naturrechts, als die von evangelischer Seite, die verhältnismäßig am deutlichsten sich in die große Tradition stellt, das Buch von E. Brunner: „Gerechtigkeit", und schließlich als Hauptbeispiel des „profanen Naturrechtsdenkens" H. Coings Aufbau, vor allem nach dem ersten Entwurf (Die obersten Grundsätze des Rechts, 1947). Die Kritik, die R. jeweils übt, am ausführlichsten gegen Coing, wo sie sich zu einer Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Ethik N. Hartmanns ausweitet, verrät Scharfsinn, und der Wert des Buches liegt wohl hauptsächlich in der Unerbittlichkeit, mit der er kritisch die Argumente für das Naturrecht im oben angegebenen strengen Sinne auf ihre Haltbarkeit prüft. Leider ist er in seinem Vorangehen nicht kritisch genug. Man hat zur Kenntnis zu nehmen, daß bestimmte protestantische Auffassungen in seiner Haltung mitwirken, die an einzelnen Stellen deutlich ausgesprochen sind; wenn er aber von der „Nichtigkeit der Vernunft als Eigenmacht des Menschen" (80) schreibt, wird eine Aussage,

die von dorther kommt, im Raume des Denkens zu einer philosophischen, die unbewiesen und unbeweisbar ist: Vernunft als Fähigkeit der Einsicht, die auch das Naturrecht begründet, hat mit Eigenmacht des Menschen in einem negativen Sinne nichts zu tun. Ein anderes Mißverständnis ist es, wenn gesagt wird, daß derjenige, der am Naturrecht als „zeitlos gültiger Wahrheit" festhält, damit „der Lebensaufgabe argumentierend beikommen" wolle (111). Über das Verhältnis, das nach katholischer Auffassung zwischen der Naturrechtserkenntnis der Vernunft und dem Glauben an die Offenbarung besteht, ist R. im Unklaren geblieben. Stark ist er von Kant bestimmt, und da ist er ziemlich unkritisch (z. B.: Das Verbot positiver Aussagen über das Ding-an-sich ist seit Kant unbestritten [72]; wir wissen (!) seit Kant, daß unsere Vernunft streng objektiver Erkenntnis nicht fähig ist [78]). Ebenso fehlt die notwendige Kritik gegenüber den Vorstellungen, die R. sich über die von ihm dargestellte und kritisierte Naturrechtslehre der philosophia perennis gemacht hat. Er spricht von dem „naiven Realismus" der thomistischen Lehre, weil sie die Realität absoluten Seins grundsätzlich für beweisbar hält (74); für diesen „scholastischen Realismus" gilt ihm der ontologische Gottesbeweis als charakteristisch (92), was er sehr unkritisch von Windelband übernimmt, ebenso wie dessen merkwürdige Aussage, daß jene Lehre das Sein der Wahrnehmungsdinge auf ein Teilhaben an Begriffen zurückführe. Seine eigene Wiedergabe des Realismus, der ihm als seit Kant kritisch erledigt gilt, begründet den Verdacht, daß ihm die metaphysischen Grundlagen der in Frage stehenden Naturrechtslehre nicht recht verständlich geworden sind (während er offensichtlich von den zugehörigen erkenntnistheoretischen Bemühungen überhaupt nichts weiß). Was er S. 23 und an einigen anderen Stellen als allgemeine Charakteristik des Realismus vorlegt, ist ziemlich sonderbar, und wenn darin der Satz steht, die zu metaphysischer Bedeutung erhobene Begriffspyramide gipfele nach jener Lehre in dem Begriff Gottes als dem Allgemeinsten, so hat er damit einen Satz wörtlich übernommen, der ein Urteil Windelbands über Scotus Eriugena (!) enthält (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 243), der aber, (mit einigen anderen Aussagen Windelbands über Eriugena) auf den Realismus der scholastischen Philosophie übertragen, ein noch größeres Mißverständnis darstellt. Auf dieser Basis baut sich die Kritik R.s am Naturrecht der christlichen Philosophie auf. Trotzdem bleibt bestehen, daß das Ganze seinen Wert hat als Überlegung eines in manchen Punkten scharfblickenden Juristen. Seine eigene Lösung geht in die Richtung einer Erkenntnistheorie, für die die letzten Gewißheiten, aus denen der Mensch lebt, aus einem Glauben hervorgehen, der in einer nicht recht durchsichtigen Weise mit dem religiösen Glauben in Beziehung gesetzt wird. Hartmann

Lochner, G. W., Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie. 8° (169 S.), Zürich 1954, Zwingli-Verlag. 10.— DM. — Nach einer Darstellung der Eigentumslehre und Eigentumsproblematik Luthers, Zwinglis und Calvins (15—54) gibt Verf. einen Überblick über die Auffassungen vom Eigentum im Geisteskampf der Gegenwart (55—169). Besonders eingehend und sachlich ausgezeichnet wird Karl Marx behandelt (70—98), worauf als liberales Gegenbild von heute W. Röpke folgt (99—120). Anschließend wird „die römisch-katholische Lehre vom Eigentum", tatsächlich die Lehre der Sozialenzykliken Leos XIII. und Pius' XI., mit ebensoviel Sympathie wie klugem Verständnis dargelegt (121—140), woran sich verhältnismäßig knappe Ausführungen über das Eigentumsproblem bei neueren evangelischen Theologen, u. a. G. Wünsch, E. Brunner und K. Barth (141—156) und ein eigener Ausblick des Verf.s „Glaube und Eigentum" (157—169) schließen. Das Buch enthält eine Menge treffsicherer Analysen und kluger Würdigungen. Vom Boden der katholischen Soziallehre werden nur an ganz wenigen Stellen Einwendungen zu erheben sein. Einem Irrtum ist Verf. erlegen, wenn er glaubt, Pius XI. verurteile den Streik (138, Anm. 35) oder befürworte den „Korporationenstaat" (128 und nochmals 158); der Papst beschreibt den faschistischen Korporationenstaat, um ihn abzulehnen, und stellt ihm entgegen die Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft durch die ‚ordines', was wir in heutiger Sprechweise wohl am besten mit „organischem Pluralismus" wiedergeben können. Gern sei dem Verf. eine von ihm gestellte Frage (52, Anm. 80) beantwortet: Die bei Zwingli und wiederum bei Pius XI. begegnende Wendung ‚homo natus ad laborem sicut avis ad volatum' hat

ihre „gemeinsame Quelle" in der Vulgataübersetzung von Job 5, 7; daß der Papst in der Enzyklika diese Fundstelle nicht angibt, läßt erkennen, daß man in Rom darüber im Bilde ist, daß der Urtext etwas anderes besagt.

v. Nell-Breuning

Tautscher, A., Wirtschaftsethik (Handbuch der Moraltheologie, Hrsg. M. Reding, Bd. 11). 8° (XVI u. 264 S.), München 1957, Hueber. — An Wirtschaftsethiken haben wir nicht viel Auswahl. Vom 13.—17. Jhdt. hatte die Moraltheologie auf diesem Gebiet bedeutende Leistungen aufzuweisen; die Entwicklung der modernen Wirtschaft hat sie jedoch fast völlig sich selbst überlassen, so daß heute die Fachleute der Wirtschaftswissenschaft, soweit sie überhaupt daran interessiert sind, sich selbst ihre Wirtschaftsethik zimmern müsssen. So legt denn hier T., Ordinarius für Wirtschaftswissenschaften in Graz, dankenswerterweise ein allerdings nur schmales Bändchen „Wirtschaftsethik" vor, in dessen begrenztem Raum leider nur eine streng gesichtete Auswahl wirtschaftsethischer Probleme behandelt werden kann. Die Lehre vom wirtschaftlichen Sollen muß natürlich eine bestimmte Auffassung vom wirtschaftlichen Sein unterstellen. Wer das, was in der Wirtschaft ist und sein kann, zum Teil anders sieht als T., muß notwendig insoweit auch zu anderen Folgerungen gelangen hinsichtlich dessen, was in der Wirtschaft sein soll. T. kommt von der Kameralistik her und neigt dazu, ein verhältnismäßig hohes Maß von wirtschaftspolitischen, man möchte sogar lieber sagen: von „wirtschaftspolizeylichen" Eingriffen als unerläßlich anzusehen, um eine Verkehrswirtschaft funktionsfähig zu machen und zu erhalten. Das färbt nicht nur, was selbstverständlich ist, auf seine Auffassung über die ethische Fundierung der Wirtschaftspolitik ab, sondern auch auf die von ihm für das Verhalten der Wirtschaftssubjekte aufgestellten Normen. Wer weniger kameralistisch denkt, wird in nicht wenigen Punkten zu anderen Aufstellungen kommen. T.s Sprache verbindet Knappheit mit hoher Prägekraft. Seine Sätze sind kurz, fast nur Hauptsätze; selten ist ein Satz länger als drei Zeilen. Diese Schreibweise hat ihre großen Vorzüge, dafür allerdings auch den schwerwiegenden Nachteil, daß die oft sehr komplizierten und subtilen Dinge dem Leser ebenso einfach erscheinen werden wie der Satzbau. Aus diesem Mangel an Differenzierung dürften sich auch sowohl gewisse unausgeglichene Widersprüche als auch umgekehrt die Tatsache erklären, daß in verschiedenen Zusammenhängen fast bis aufs Wort die gleichen Ausführungen wiederkehren. Grundsätzliche Bedenken habe ich gegen die Art, wie T. den Begriff „Leistung" verwendet, der in verschiedenen Bedeutungen schillert und manchmal auf bloße Zurechnung hinausläuft, nichtsdestoweniger aber als offenbar für unangreifbar gehaltene Begründung von Rechtsansprüchen herhalten muß, so besonders auffällig in der Zinsfrage (115 ff.). Diese und andere Einwendungen können nicht davon abhalten, dieser Neuerscheinung sich zu freuen; seinen Zweck, „in manchen Wirtschaftern das Verständnis für Ethik anzuregen und in (?) manchen Ethikern den Zusammenhang der Ethik und Wirtschaft klarzulegen" (Vorwort), wird Verf. gewiß erreichen.

v. Nell-Breuning

Maturi, G., Il problema giuridico della comunità internazionale. gr. 8° (XI u. 210 S.) Milano 1956, Giuffrè. — Zwar hat die von der Völkerrechtskommission der UN ausgearbeitete „Erklärung der Rechte und Pflichten der Staaten" (1949) nicht zu einer Deklaration der Generalversammlung ähnlich der über die allgemeinen Menschenrechte (1948) geführt; aber der Entwurf bleibt doch ein wichtiges Dokument innerhalb der gegenwärtigen Entwicklung des völkerrechtlichen Denkens, sosehr er, im Hinblick auf den ursprünglich gesetzten Zweck, nicht nur von wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern auch von aktuellen politischen Rücksichten mitbestimmt war. Es hat darum seinen guten Sinn, diese Arbeit der von der Generalversammlung der UN gewählten 15 Völkerrechtler zum Gegenstand einer grundsätzlichen Untersuchung zu machen (vgl. Schol 27 [1952] 504—525). M. tut das in einer ausführlichen Weise. Dabei beschränkt er sich auf die allgemeinen philosophischen Probleme der Grundrechte der Staaten, ohne auf die Bestimmung und Abgrenzung einzelner Rechte und Pflichten weiter einzugehen. Vorausgeschickt ist ein ziemlich ausführlicher Bericht über die Entstehung des Erklärungsentwurfs der UN,

der aus den amtlichen Veröffentlichungen geschöpft ist; auf die völkerrechtlichen Grundentscheidungen, die durch den Entwurf hindurchgehen, nimmt M. in seiner ganzen Arbeit Bezug. Sachlich entwickelt er eine philosophische Grundlegung des Völkerrechts, in geschickter Auseinandersetzung mit abweichenden Positionen bedeutender Juristen, wie z. B. der Leugnung der Rechtspersönlichkeit des Staates durch Scelle, oder dem Souveränitätsbegriff Kelsens. Für die Entfaltung der naturrechtlichen Fragen über die Struktur der Staatengesellschaft und ihrer Rechtsordnung liefert die Arbeit einen beachtenswerten Beitrag. Um ein besonderes Problem hervorzuheben: M. vertritt in einem eigenen kurzen Kapitel die These, daß nur die Staaten als Subjekte des Völkerrechts anzusehen seien. Hier scheint doch eine genauere Durchführung notwendig. Ob im positiven Völkerrecht den Individuen Rechtssubjektivität zukommt, ist eine Frage, deren Beantwortung wesentlich von der Gestaltung eben dieses Völkerrechts abhängt; die Ansicht, daß auch Einzelpersonen Subjekte des geltenden Völkerrechts sind, gewinnt in der heutigen Völkerrechtswissenschaft an Anhang. Für die naturrechtliche Frage, die M. doch wohl im Auge hat, ist entscheidend, wie man „Völkerrecht" im Ganzen der Naturrechtsnormen abgrenzt. Damit wird eigentlich das Problem zu einer Definitionsfrage. Sachlich bleibt unbestreitbar, daß die menschliche Person, wo sie überhaupt einbezogen wird, auf jeder Ebene des Rechts Träger ursprünglicher Rechte und nicht nur Rechtsobjekt ist. Ihre Rechte sind auch den Staaten, dem eigenen wie den fremden, gegenüber selbständig, ebenso wie sie für die Verletzung fremder Rechte auch in der internationalen Ordnung verantwortlich bleibt, z. B. für Verbrechen gegen den Frieden. Die naturrechtliche Forderung eines entsprechenden Schutzes oder einer entsprechenden Ahndung besteht, wenn sie auch erst durch positive Regelung realisiert werden kann. Es hat aber nicht viel Sinn, dieses Problem, wie M. es tut, an den Rand zu schieben und als Ergebnis einer „anormalen Situation" zu erklären, während „normalerweise" die Rechte des Individuums international durch den Staat, dessen Angehöriger es ist, vertreten seien. — Von der umfangreichen völkerrechtlichen Literatur über Weltorganisation oder Souveränitätsprobleme sind berechtigterweise nur die wichtigsten Werke herangezogen worden. Bedauerlich ist, daß das Buch von *A. Vonlanthen:* Die völkerrechtliche Selbstbehauptung des Staates (Freiburg/Schw. 1944) keine Berücksichtigung gefunden hat; in ihm wird die Frage der Grundrechte der Staaten im einzelnen und in ihrer allgemeinen Bedeutung für die Gesamtauffassung des Völkerrechts ausführlich behandelt, und zwar von einem jungen Juristen, dem es gerade auf die Herausarbeitung der naturrechtlichen Begründung ankam. Seine sorgfältigen Gedankengänge hätten dem Verf. nützliche Gesichtspunkte liefern können. — Noch ein anderes, von M. nicht angeführtes Buch sei erwähnt, das in der Zielsetzung sich weithin mit der Absicht M.s deckt: *R. Bernier,* L'autorité politique internationale et la souveraineté des États (Montréal 1951), eine philosophische Untersuchung über die innere Struktur der politischen Ordnung überhaupt. Sie zieht mehr, als es M. tut, die klassische Grundlegung vor allem bei Vitoria heran (allerdings in einer nicht einfachhin zu rechtfertigenden Entgegensetzung zu Suárez) und gibt eine Analyse des Politischen, nach der die Forderung des Pluralismus der staatlichen Gewalten und der Einheit einer umfassenden höchsten Autorität aus dem Wesen des Politischen folgt. — Der Einwand gegen alle Überlegungen solcher Art über die zukünftige überstaatliche Einheit der Welt liegt natürlich nahe. M. kommt kurz auf die realen Schwierigkeiten der Entwicklung zur überstaatlichen Gemeinschaft zu sprechen (190 f.); Bernier setzt sich ausdrücklich mit dem Einwand auseinander (174 ff.). Beide haben recht darin, daß alle Schwierigkeiten, selbst die gegenwärtige Unmöglichkeit der Realisierung den Wert der grundsätzlichen Klärung des Zieles nicht beeinträchtigen. Das philosophische Eindringen in die innere Struktur der politischen Ordnung, die sich aus der Natur menschlichen Zusammenlebens ergibt, hat ihren Wert für sich, und zwar einen Wert, der nicht nur im Raum des reinen Gedankens liegt; man vergleiche den Nachdruck, mit dem der gegenwärtige Papst diese Idee der Welt als eine reale Forderung vorgehalten hat. Natürlich bleibt zu bedenken, daß mit den grundsätzlichen Überlegungen die Gesamtfrage der Völkergemeinschaft nur von einer Seite aus angegangen ist. Die geschichtlichen und politischen Faktoren verlangen nicht weniger Beachtung. Hartmann

Soder, J., Die Idee der Völkergemeinschaft. Fr. de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts (Völkerrecht und Politik, 4), 8° (XIV u. 143 S.) Frankfurt/M. 1955, Metzner. 14.40 DM. — Grundsätzlich in ähnlicher Richtung wie die Arbeiten von Maturi und Bernier geht das Buch von S. Es sucht auch eine Philosophie der Ordnung der Völkergemeinschaft und damit eine Grundlegung des Völkerrechts zu entwickeln; aber es tut das nicht in einem rein systematischen Aufbau, sondern in einer Darstellung der Gedanken Fr. de Vitorias. Vieles läßt sich zum Lobe dieser Untersuchung sagen. Sie ist mit Anteilnahme an der Gestalt und den großen Ideen des Spaniers geschrieben und gliedert sich in die Reihe der Bücher ein, die in den letzten Jahrzehnten den Ruhm des Begründers des modernen Völkerrechts neu haben erstrahlen lassen; obgleich das Buch eine Erstlingsarbeit ist (eine Münchener Dissertation, zu der A. Dempf die Anregung gegeben hat), bildet sie einen ansehnlichen Beitrag in der Vitoria-Literatur und besonders eine Bereicherung der deutschen Vitoria-Forschung, die bisher noch kaum eine so ausführliche Monographie aufzuweisen hatte. Auf diese außerdeutsche, besonders die reiche spanische, hat der Verf. (der Brasilianer deutscher Abstammung ist) in großem Maße zurückgegriffen. Wichtig ist außerdem, daß S. nicht nur die bekannten Texte Vitorias zu seiner Staats- und Völkerrechtslehre und das weniger bekannte, von B. de Heredia aufgefundene Fragment De temperantia, sondern auch seinen Thomas-Kommentar zur Secunda Secundae als Hauptquelle seiner Rechtsphilosophie heranzieht. Im ganzen zeichnet sich die Arbeit bei aller Begeisterung für den Gegenstand, die vor allem in der Darlegung der Grundidee des Orbis sich äußert, durch eine saubere und sorgsame Interpretation aus. So großartig und so fruchtbar die Idee des Orbis erscheint, S. betont, daß Vitoria selbst über den Ansatz nicht hinausgegangen ist, der noch manches vermissen läßt; von einer „organisierten" Völkergemeinschaft könne man bei ihm nicht ohne weiteres reden (65). Zu fehlen scheint in der Entwicklung der Orbis-Idee eine Behandlung der Frage, wie bei Vitoria die Staaten und ihre Autoritätsträger in bestimmter Weise als Organe der Völkerrechtsgemeinschaft auftreten. Die Auffassung, daß die Völkergemeinschaft, anders als der Staat, ohne Organe denkbar sei (64), ist doch wohl unzureichend: sie braucht, wie die Geschichte zeigt, nicht notwendig eigene, supranationale Organe, aber Organe zum Handeln hat sie notwendig wie jede Gemeinschaft, und es ließe sich doch wohl aus Vitoria zeigen, wie er in den principes der Staaten diese unerläßlichen Organe erkennt. — Ein anderer Beweis der sorgfältigen Analyse findet sich in der Darlegung der Lehre über das ius gentium. S. erkennt an, daß Vitoria hier zu keiner vollen Klarheit durchgedrungen ist. Etwas Ähnliches gilt von der Erörterung der Lehre Vitorias über den Staatszweck, die zwischen der Treue zur Tradition und neuen Einsichten steht (36); daß allerdings die Beschränkung des Staatszwecks auf das zeitliche Wohl dieses mit dem „materiellen" Glücke der Menschen gleichsetzen soll, leuchtet nicht ein. S. vertritt, daß Vitoria das Individuum als Subjekt des Völkerrechts erkannt habe und damit in engster Beziehung zu einer heute sich ausbreitenden Meinung sei; etwas auffällig ist, daß das Kapitel II: „Die Subjekte der Völkergemeinschaft" nur die Staaten behandelt, während die Individuen als Rechtssubjekte in anderem Zusammenhang genannt werden (60 ff.). Sehr kurz ist im 6. Kapitel die Lehre von den Grundrechten der Völkerrechtssubjekte wiedergegeben; bei der Wichtigkeit, die diese Gedanken Vitorias haben, wäre vielleicht mehr zu erwarten gewesen; die großen Ideen Vitorias über die Gerechtigkeit im Kriege hätten sich wohl weiter entfalten lassen, als es mit der kurzen Bemerkung S. 141 geschehen ist. Bedeutsam erscheint auch Vitorias Anschauung über den Notwendigkeitscharakter des Naturrechts (114): necessitate naturali, quia tota natura simul non posset illud tollere *sine auctoritate divina*. Dieser Gedanke, der nur kurz erwähnt wird, ist wichtig einmal für die Geschichte des Naturrechts, aber auch für die Stellung Vitorias zu Thomas und dem Thomismus und für die anderen Einflüsse, unter denen sich sein Denken entwickelt hat. S. selbst nennt eingangs (9 ff.) Nominalismus, Humanismus und Thomismus als Quellen der geistigen Welt Vitorias.

Hartmann

Quantenphysik und naturphilosophischer Substanzbegriff

Von Wolfgang Büchel S. J.

Jede Naturphilosophie, mag sie im übrigen noch so spekulativ ausgerichtet sein, ist gezwungen, von irgendwelchen Erfahrungstatsachen auszugehen, seien es auch nur einige wenige als gesichert vorausgesetzte Tatsachen der Alltagserfahrung. Gerade die scheinbar einleuchtendsten Ergebnisse der vorwissenschaftlichen Naturbeobachtung werden jedoch bisweilen problematisch, wenn man sie im Licht moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse betrachtet; dies gilt für den Begriff der (kontinuierlichen oder diskreten) räumlichen Ausdehnung ebenso wie für den des (stetigen oder sprunghaften) zeitlichen Geschehensablaufes[1] und betrifft die Annahme einer Vielheit anorganischer Substanzen nicht weniger als die Kennzeichnung des anorganischen Naturgeschehens durch den transeunten Charakter des dort zu beobachtenden Wirkens[2]. Nicht natürlich, als ob diese Eindrücke der vorwissenschaftlichen Naturbetrachtung sich als schlechthin irrig erwiesen; aber es werden doch Einschränkungen erforderlich, welche vielleicht gerade jene Elemente des ursprünglichen Begriffsgehaltes als nicht verwirklicht erweisen, denen im Aufbau eines naturphilosophischen Systems eine tragende Bedeutung zukommt. Es wird daher wohl unvermeidlich sein, bei einer naturphilosophischen Untersuchung auch jenes Tatsachenmaterial zumindest als mögliche „norma negativa" zu berücksichtigen, das sich in den Zeigerausschlägen von Meßinstrumenten manifestiert und seine erste begriffliche Fixierung und Aufschließung in der Sprache der mathematischen Formel findet.

Im folgenden seien einige Gedanken beigetragen zu der Frage, was sich aus dem Tatsachenmaterial der Quantenphysik für den zentralen naturphilosophischen Begriff der materiell-anorganischen *Substanz* ergibt. Zunächst sei untersucht, ob die physikalischen Begriffe der „Masse", der „Energie" und der „Wirkung" tatsächlich als „physikalische Verwirklichungsweisen" der materiellen Substanz bezeichnet oder in anderer Weise mit dem naturphilosophischen Substanzbegriff in engeren Zusammenhang gebracht werden können, wie verschiedent-

[1] Vgl. W. Büchel, Quantenphysik und kritischer Realismus: Philosophia Naturalis 5 (1958; im Erscheinen).

[2] Vgl. W. Büchel, Individualität und Wechselwirkung im Bereich des materiellen Seins: Schol 31 (1956) 1, sowie das Folgende.

lich vermutet wurde. Sodann erfordert die Frage nach der Einheit oder Vielheit anorganischer Substanzen eine eingehendere Behandlung, als sie in einer früheren Arbeit des Verf. möglich war. Weiter erscheint eine Analyse des Wirkens der anorganischen Substanz wünschenswert, zumal im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit der Auffassung des Naturgeschehens als eines „dialektischen Prozesses", wie sie der dialektische Materialismus vertritt. Anhangsweise sei schließlich eine mögliche Lösung für das theologische Problem der Auffassung der eucharistischen „Gestalten" diskutiert, die sich aus der Annahme eines universalen substantiellen Zusammenhangs des materiellen Universums ergeben dürfte.

I. Die physikalischen Begriffe „Masse", „Energie", „Wirkung" und der naturphilosophische Substanzbegriff

1. Masse und Energie als Maß der Menge der materiellen Substanz?

J. Seiler erklärt, daß in der Definition des Substanzbegriffes der scholastischen Philosophie das Moment der (relativen) Dauer zwar nur eine sekundäre Bedeutung besitze, daß dieses Merkmal des Beharrens jedoch einen entscheidenden Vorrang gewinne, wenn es um die Frage gehe, welche Gegebenheiten denn nun konkret Substanzen seien und in welchen Formen die Substanz verwirklicht sei[3]. Demgemäß erblickt Seiler in dem gemeinsamen Massen-Energie-Erhaltungssatz der Physik einen deutlichen Hinweis darauf, daß Masse und Energie als „Verwirklichungsformen" der anorganischen Substanz aufzufassen seien. Nicht natürlich so, als ob die physikalischen Größen „Masse" und „Energie" mit dem philosophischen Substanzbegriff zu identifizieren seien. Vielmehr soll die Geltung des gemeinsamen physikalischen Erhaltungssatzes darin begründet sein, daß „dem Trägheitsbetrag" (und ebenso dem Energiebetrag) „eine gleichbleibende Realität zugrunde liegt, *die schlechthin ist*, die sich daher im Fluß des Geschehens behauptet und deren Menge dem Trägheitsbetrag porportional bleibt"[4].

Das Bemühen Seilers, den Kontakt der scholastischen Naturphilosophie mit der Naturwissenschaft zu verlebendigen, verdient unbedingte Anerkennung und Unterstützung. Ebenso muß man Seiler zugeben, daß träge Masse, schwere Masse und Energie nur verschiedene Aspekte einer und derselben Realität darstellen[5] und daß darum die Anerken-

[3] J. Seiler, Philosophie der unbelebten Natur, Olten 1948, 369.
[4] A. a. O. 376. [5] A. a. O. 366.

nung des substantiellen Charakters der Masse die Anerkennung des substantiellen Charakters der Energie zur notwendigen Folge hätte. Die Einwände gegen den substantiellen Charakter der Energie, mit denen Seiler sich auseinandersetzt[6], können in der Tat nicht als stichhaltig angesehen werden. Die grundlegende Frage scheint uns jedoch zu lauten: Mit welchem Recht darf überhaupt der physikalische Massen-Energie-Erhaltungssatz auf ein *substantielles* Beharren zurückgeführt werden?

Seiler erklärt: „Der Umstand, daß gerade die physikalische Masse erhalten bleibt, verlangt nun eine Erklärung. Diese kann nur darin bestehen, daß dem Trägheitsbetrag eine gleichbleibende Realität zugrunde liegt, die schlechthin ist, usw."[7] Das „nur" in diesem Satz erscheint jedoch sehr problematisch. Es gibt ja z. B. auch einen Satz von der Erhaltung der elektrischen Ladung, der nach Seiler schon darum nicht auf ein substantielles Beharrungsmoment zurückgeführt werden kann, weil es so etwas wie eine „positive" und „negative" Substanz, die sich gegenseitig ausgleichen, natürlich nicht geben kann[8]. Wenn aber für den Satz von der Erhaltung der elektrischen Ladung eine nicht-substantielle Erklärung angenommen werden *muß*, ist dann nicht wenigstens mit der Möglichkeit zu rechnen, daß auch der wirkliche Grund des Satzes von der Erhaltung der Energie und Masse nicht-substantieller Natur ist?

Die nicht-substantielle Auffassung des Erhaltungssatzes drängt sich erst recht auf, wenn man diesen Satz vom Standpunkt der Quantenphysik aus betrachtet. In der Quantenphysik erscheint nämlich die Erhaltung der Energie und damit der Masse ganz eindeutig als ein *Resonanz-Phänomen*, d. h. als ein Phänomen von gleicher Art wie z. B. das Mitschwingen einer Violin-Saite, wenn man auf dem Klavier den Ton der Saite anschlägt[9]. Ein derartiges Phänomen hat gewiß nichts mit einem substantiellen Beharrungsmoment zu tun. Da nun die quantenphysikalische Naturbeschreibung sicher in wenn auch sehr verzerrter Weise wirkliche Züge der Natur wiedergibt, erscheint die substantielle Auffassung des Massen-Energie-Erhaltungssatzes recht fraglich, und die Ansicht Seilers, bei einer nicht-substantiellen Auffassung der Energie sei ein Verständnis des Erhaltungssatzes unmöglich[10], müßte wohl etwas modifiziert werden.

Ein weiteres Bedenken erwächst aus folgender Tatsache: Seiler weist bei der Begründung seiner Auffassung mit Recht darauf hin, daß Masse

---

[6] A. a. O. 377 ff. [7] A. a. O. 376. [8] A. a. O. 375.

[9] Vgl. irgendeine Darstellung der Quantentheorie, etwa P. A. M. Wirac, The Principles of Quantum Mechanics, Oxford ³1947, § 46, Gl. 38; W. Heitler, The Quantum Theory of Radiation, Oxford ²1944, § 9, Gl. 39 u. 40.

[10] A. a. O. 380.

und Energie *skalare* Größen sind, d. h. Größen, die nur einen *Betrag*, aber nicht auch noch (wie z. B. der Impuls als Produkt aus Masse und Geschwindigkeit) eine bestimmte *räumliche Richtung* haben. Dieser skalare Charakter von Masse und Energie ist für die substantielle Deutung ihrer Erhaltungssätze eine wesentliche Vorbedingung; denn die Beibehaltung einer räumlichen Richtung läßt sich ja wohl schlecht auf ein substantielles Beharrungsmoment zurückführen. Aus diesem Grunde läßt sich der Satz von der Erhaltung des Impulses, dem in der Physik eine ebenso große Bedeutung zukommt wie dem Energie-Erhaltungssatz, nicht auf ein substantielles Beharrungsmoment zurückführen. In der vierdimensionalen Betrachtungsweise der Relativitätstheorie werden aber nun gerade die beiden Erhaltungssätze für Masse und Energie einerseits und für den Impuls anderseits so miteinander verkoppelt, daß sie nur mehr als verschiedene Seiten eines und desselben Erhaltungssatzes für eine (nicht-skalare) vierdimensionale Größe erscheinen. Wenn man also den Erhaltungssatz der Energie substantiell interpretiert, wird man nicht gut daran vorbeikommen, mit Rücksicht auf die Relativitätstheorie auch den Erhaltungssatz des Impulses substantiell zu interpretieren — trotz des nicht-skalaren Charakters des Impulses.

Seiler scheint diese Schwierigkeit zu spüren; er schreibt: „Die Bewegungsgröße (= Impuls), von der auch ein Erhaltungssatz gilt, kann aus dem Grunde keinen Anspruch auf Substantialität erheben, weil sie mit der Energie in engster Beziehung steht. Sie kann nämlich aufgefaßt werden als Differentialquotient der Bewegungsenergie nach der Geschwindigkeit. Daher ist die Bewegungsgröße nicht als neue Realität neben der Bewegungsenergie zu betrachten, sondern als ein besonderer Aspekt derselben.“ [11] Verf. muß gestehen, nicht recht erkennen zu können, ob nach dieser Auffassung Seilers der Erhaltungssatz für den Impuls auf ein substantielles Beharrungsmoment zurückgehen soll (mittelbar?) oder nicht. In der Quantenphysik wird er jedenfalls ebenso auf ein Resonanz-Phänomen zurückgeführt wie der Energie-Erhaltungssatz.

Einen interessanten Hinweis, warum gerade bei Energie und Masse die substantielle Auffassung auf den ersten Blick so nahe zu liegen scheint, gibt *W. Ostwald*. Er schreibt: „Mit Ausnahme der Energie finden alle anderen Begriffe, deren Größe einem Erhaltungssatz unterliegt, nur auf begrenzte Gebiete der Naturerscheinungen Anwendung. Einzig die Energie“ (wir würden heute hinzufügen: und die Masse) „findet sich ohne Ausnahme in allen bekannten Naturerscheinungen wieder, oder mit anderen Worten, alle Naturerscheinungen lassen sich

[11] A. a. O. 384.

in den Begriff der Energie einordnen."[12] Von hier aus liegt es in der Tat nahe, dem Begriff der Masse und der Energie eine grundlegendere und umfassendere Bedeutung zuzuschreiben als den übrigen physikalischen Eigenschaften. Aber die oben angeführten Bedenken bleiben bestehen, und sie lassen es nach wie vor als problematisch erscheinen, Masse und Energie als „quantitas substantiae materialis", als Maß der Menge der materiellen Substanz, anzusprechen.

2. „Materialisation" und „Zerstrahlung"

Eine bevorzugte Rolle bei der philosophischen Ausdeutung der modernen Physik spielt die „Verwandlung" von „Materie" in Energie und umgekehrt; es wird darin oft ein Hinweis auf eine „immaterielle Natur der körperlichen Wirklichkeit" oder auf etwas Ähnliches gesehen. Es empfiehlt sich daher, genau zuzusehen, worum es sich eigentlich handelt.

Im *physikalischen Sprachgebrauch* hat sich die Gewohnheit herausgebildet, solche Elementarteilchen als „materiell" zu bezeichnen, deren Ruhemasse von Null verschieden ist und die darum einerseits im Ruhezustand existieren, anderseits die Lichtgeschwindigkeit nicht exakt erreichen können. Im Unterschied zu diesen „materiellen" Elementarteilchen haben die Lichtquanten keine Ruhemasse und können infolgedessen nicht im Ruhezustand existieren, sondern fliegen immer mit Lichtgeschwindigkeit dahin. (Immerhin kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß die Ruhemasse der Photonen nicht exakt gleich Null, sondern nur so klein ist, daß sie mit der heutigen Meßgenauigkeit nicht festgestellt werden kann.) Photonen werden darum vom physikalischen Sprachgebrauch nicht als „materielle" Teilchen, sondern als Energie- oder Strahlungsquanten bezeichnet. Natürlich besitzt auch ein Strahlungsquant eine u. U. sehr große träge und schwere Masse, eben die Masse, die der in ihm zusammengeballten elektromagnetischen Energie entspricht; aber diese Masse besitzt das Lichtquant nicht als Ruhemasse, sondern sozusagen als „Bewegungsmasse".

Entsprechend dem Gesagten bedeutet im physikalischen Sprachgebrauch das Wort „Materialisation" nichts anderes als die Verwandlung von Lichtquanten, also Teilchen ohne Ruhemasse, in Teilchen mit Ruhemasse; „Zerstrahlung" ist der umgekehrte Vorgang. Die Ausdrucksweise, daß sich bei diesen Prozessen Masse in Energie ver-

[12] W. Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie, zitiert nach W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1957, 103.

wandele bzw. umgekehrt, ist irreführend. Wenn etwa ein Positron und ein Elektron zusammenkommen und miteinander zu zwei Lichtquanten „zerstrahlen", so geht dabei keineswegs Masse verloren; denn die in den beiden Lichtquanten zusammengeballte Strahlungsenergie hat eine träge und schwere Masse, die genau ebenso groß ist wie die Summe der geschwindigkeitsabhängigen Massen (Ruhemasse + Masse der Bewegungsenergie) von Elektron und Positron vor der Zerstrahlung. Das einzige, was man sagen könnte, ist, daß *Ruhemasse* entsteht bzw. verschwindet.

Die philosophische Deutung der Materialisations- bzw. Zerstrahlungsprozesse wird davon abhängen, was man im philosophischen Sinn unter Materialität versteht. Wenn wir als materiellen oder genauer anorganischen Seinsbereich jene Seinsstufe ansprechen, auf der sich noch keine Anzeichen eines entelechialen Gestaltungsvermögens zeigen, dann sind die Lichtquanten als ebenso „anorganisch" wie die anderen Elementarteilchen anzusehen; denn es zeigt sich bei ihnen ebensowenig ein entelechiales Gestaltungsvermögen wie im übrigen anorganischen Bereich[13].

Würde sich aber nicht eine gewisse „Entsubstantialisierung" des Lichtquants ergeben, wenn man, wie Seiler es vorschlägt, die physikalische Masse als Maß der Menge der materiellen Substanz auffaßt? Nein! Denn wenn man überhaupt die physikalische Masse als Maß der Menge der materiellen Substanz auffaßt, dann muß es jene Masse sein, für die der physikalische Massen-Energie-Erhaltungssatz gilt, und dieser Satz gilt nicht für die isoliert betrachtete Ruhemasse, sondern für die *Gesamt*masse, d. h. Ruhemasse + Masse der angesammelten Energie. In diesem letzteren Sinn sind aber, wie oben erklärt, auch die Lichtquanten durchaus „massige" Gebilde.

Daß die elektromagnetische Strahlung in der Alltagserfahrung als irgendwie „unkörperlich" empfunden wird, dürfte vor allem darin begründet sein, daß der Druck, den das Licht vermöge der trägen Masse seiner Energie beim Auftreffen auf unseren Körper ausübt, so unvergleichlich kleiner ist als der Druck, den etwa ein fliegender Stein beim Aufprall ausübt. *F. Dessauer* hat verschiedentlich darauf hingewiesen. Würden wir in der unmittelbaren Nähe der Sonnenoberfläche leben, wo die Strahlung der Sonne auf eine in den Strahlengang hineingehaltene spiegelnde Platte von 1 Quadratmeter Oberfläche immerhin mit

---

[13] Von einem „entelechialen Gestaltungsvermögen" wollen wir dort sprechen, wo eine aus irgendwelchen Elementen aufgebaute „Ganzheit" Gesetzlichkeiten zeigt, die sich aus den Gesetzlichkeiten der Elemente und ihrer Wechselwirkung nicht ableiten lassen. Zu der Frage scheinbarer Anzeichen entelechialer Gestaltung schon im atomaren und molekularen Bereich vgl. W. Büchel, Hylemorphismus und Atomphysik: Philosophia Naturalis 3 (1955) 318.

einer Kraft von 40 Gramm (richtiger: 40 Pond) drückt, dann würde uns wohl auch das Sonnenlicht als einigermaßen „körperlich" erscheinen.

Gewiß kommt den Photonen insofern eine nicht zu bestreitende *innere Dynamik* zu, als die Photonen gleichsam den „teilchenhaften Aspekt" des elektromagnetischen Kraftfeldes darstellen: Die Lichtwellen sind Wellen des elektromagnetischen Kraftfeldes, und die Lichtquanten sind jene „Teilchen", die gemäß dem ganz allgemeinen Wellen-Teilchen-Dualismus der Mikrophysik zu diesen elektromagnetischen Wellen gehören. Diese innere Dynamik hängt jedoch nicht mit dem Fehlen der Ruhemasse zusammen; denn es gibt auch Teilchen, denen die gleiche, wenn nicht eine größere Dynamik als den Photonen zukommt und die dennoch eine recht beträchtliche Ruhemasse besitzen: die Mesonen. Die Mesonen (genauer: die π-Mesonen) stellen nämlich den teilchenhaften Aspekt des Kernkraftfeldes dar, also jenes Kraftfeldes, das die Protonen und Neutronen im Atomkern zusammenhält und den Quell der „Atomenergie" darstellt. Den π-Mesonen ist also gewiß ein sehr dynamischer Charakter zuzuschreiben; trotzdem ist ihre Ruhemasse etwa 270 mal so groß wie die des Elektrons. Man kennt auch den physikalischen Grund dafür: Die Mesonen besitzen eine Ruhemasse, weil die Kernkräfte, deren teilchenhaften Aspekt die Mesonen darstellen, sehr rasch mit der Entfernung abnehmen; die Lichtquanten besitzen keine Ruhemasse, weil die elektromagnetischen Kräfte, deren teilchenhaften Aspekt die Photonen darstellen, relativ langsam mit der Entfernung abnehmen.

Würde man nun die Lichtquanten wegen ihres dynamischen Charakters als irgendwie im philosophischen Sinn „immateriell" bezeichnen, so müßte man die gleiche Immaterialität erst recht den π-Mesonen zubilligen. Die π-Mesonen verwandeln sich aber (über die Zwischenstufe des μ-Mesons) in Elektronen bzw. Positronen, ohne daß bis heute jemand auf den Gedanken gekommen wäre, diese Verwandlung (Meson zu Elektron) als einen „Materialisationsprozeß" zu bezeichnen. Also müßten auch Elektronen und Positronen als „immaterielle" Gebilde angesprochen werden, was offenbar unsinnig ist.

Zusammenfassend ist darum wohl zu sagen, daß von einer Materialisation bzw. Entmaterialisierung im philosophischen Sinn nicht gesprochen werden kann. Wohl aber müssen wir der materiellen Substanz ganz allgemein eine innere Dynamik zuschreiben, wie sie dem „starren Wirklichkeitsklötzchen" früherer Auffassungen nicht zu eigen war; wir werden darauf weiter unten zurückkommen.

3. Vierdimensionale Wirkungsquanten als Letztelemente der materiellen Wirklichkeit?

Es ist verschiedentlich die Auffassung vertreten worden, daß die Letztelemente der materiellen Wirklichkeit nicht in irgendwelchen Massen, Energien oder Elementarteilchen zu suchen seien, sondern in den physikalischen Wirkungsquanten. Verf. hat diese Frage anderweitig eingehend behandelt[14]; es ergibt sich, daß eine solche Auffassung zwar der sog. älteren Quantenphysik (bis 1925) entsprach, durch die Entwicklung der modernen Quantenmechanik jedoch in ihren physikalischen Voraussetzungen hinfällig geworden sein dürfte[15].

II. Der substantielle Zusammenhang des materiellen Seins.

In einer früheren Arbeit[16] entwickelte Verf. die Auffassung eines universellen substantiellen Zusammenhangs des materiellen Seins von der Art, daß die gesamte anorganische Welt mit dem gleichen Recht als eine einzige, aber stark aufgegliederte Substanz wie als eine Vielheit eng miteinander verschmolzener Substanzen zu bezeichnen wäre. Es ging also darum, zu zeigen, daß die Antithese „eine Substanz *oder* viele Substanzen" im anorganischen Bereich ähnlich unanwendbar wird wie im mikrophysikalischen Bereich die Antithese „Welle *oder* Korpuskel". In dieser Form wurde die Auffassung des Verf. sowohl von *H. Pohl*[17] wie von *M. L. G. des Lauriers*[18] als nicht undiskutabel bezeichnet. Pohl glaubt jedoch, daß die herkömmliche Auffassung einer Vielheit materieller Substanzen „in possessione" sei und verweist auf die Fraglichkeit der angeführten Beweisgründe.

---

[14] Siehe Anm. 1.

[15] Es ist mißverständlich, wenn gelegentlich erklärt wird, vom vierdimensionalen Standpunkt der Relativitätstheorie aus erschienen Energie und Impuls als zeitliche und räumliche „Projektionen", also als besondere Aspekte der Wirkungsgröße. Energie und Impuls sind Projektionen des Impuls-Energie-Vierervektors, der an sich mit der Wirkungsgröße nichts zu tun hat, sondern die Dimension eines Impulses (oder einer Energie) hat.

[16] Siehe Anm. 2.

[17] H. Pohl, Zur Frage der anorganischen Substanz: Schol 31 (1956) 555.

[18] M. L. G. des Lauriers O.P.: Sapientia Aquinatis. Acta IV Congressus Thomistici Internationalis II, Rom 1956, 36—46. Lauriers erklärt unter anderem 38: „Il reste, que cette thèse paraîtra certainement malsonnante. Peut-être même sera-t-elle jugée explosive au point de mériter condamnation pure et simple au nom de l'orthodoxie thomiste. Il convient donc de faire droit à cette légitime intransigeance, sans pour autant renoncer à assimiler intelligiblement ce que la thèse discutée contient d'indiscutable vérité. Cela d'ailleurs est aisé: ... Il suffira de mieux pénétrer l'analogie de la substance pour résoudre l'apparente opposition entre le thomisme traditionel et les conclusions qu'impose la microphysique contemporaine."

Zunächst *zum Methodischen:* Pohl meint, daß man vom Pluralismus „als der nächstliegenden und ‚natürlichen' Denkweise nur abgehen solle, wenn zwingende Gründe keinen anderen Ausweg mehr offen lassen". Verf. würde sich dieser Auffassung gerne anschließen, wenn der Pluralismus bei *genauer* Berücksichtigung *aller* bekannten Tatsachen als die nächstliegende Denkweise erschiene. Die bloße Berufung auf die vorwissenschaftliche Naturbetrachtung oder auf Autoren, denen die uns heute bekannten Tatsachen unbekannt waren, kann jedoch wohl nicht als beweiskräftig anerkannt werden. Es muß vielmehr gefragt werden ob nach dem heutigen Stand unseres Wissens die besseren Gründe für oder gegen den Pluralismus sprechen.

Was die *experimentelle Bestätigung* des zugrunde gelegten Formalismus der Quantentheorie der Felder betrifft, wäre folgendes zu sagen: Die Gültigkeit der Quantenmechanik (d. h. der Anwendung der allgemeinen quantenphysikalischen Prinzipien auf die „Bewegung" von „Massenpunkten", woraus sich das „wellenhafte" Verhalten dieser „Massenpunkte" ergibt) ist bis in den Bereich der Elektronenhülle hinunter eindeutig experimentell gesichert. Die Quantenmechanik ist aber nur dann als ein widerspruchsfreies System theoretisch durchführbar, wenn man die allgemeinen quantenphysikalischen Prinzipien auch auf die Behandlung der Kraftfelder — vor allem der elektromagnetischen und der Kernkräfte — ausdehnt. Nur auf diese Weise kann z. B. die schon seit langem bekannte Existenz von „Lichtquanten" theoretisch verständlich gemacht werden, und anderseits hat Yukawa die Existenz von Mesonen gerade auf Grund der quantenphysikalischen Betrachtung der Kernkräfte lange vor ihrer Entdeckung vorausgesagt.

Im Formalismus der Quantenelektrodynamik treten jedoch an vielen Stellen Integrale auf, die unendlich groß und damit physikalisch sinnlos werden. Es wurde hier jenes Gebiet erreicht, in dem auch die quantenphysikalischen Prinzipien nur mehr angenäherte Gültigkeit haben und die Einführung irgendeines neuen physikalischen Prinzips erforderlich ist, das sich zur Quantenphysik ähnlich verhält wie das Quantenprinzip zur klassischen Physik (Elementarlänge oder etwas Ähnliches). Inzwischen gelang es jedoch, auch schon ohne genaue Kenntnis dieses neuen Prinzips die Unendlichkeits-Schwierigkeiten durch geeignete mathematische Operationen in gewissem Sinn zu umgehen. Durch gleichzeitige Verfeinerung der Beobachtungstechnik wurde es möglich, die berechneten kleinen Unterschiede zwischen den Ergebnissen der klassischen Elektrodynamik und denen der Quantenelektrodynamik (Lambshift, Anomales magnetisches Moment des Elektrons) experimentell nachzuprüfen, und es ergab sich eine überraschend genaue Bestätigung (in einem Fall etwa von der Art, als ob der Abstand Sonne-Erde auf einen Meter genau vorausberechnet worden wäre[19]). Es kann darum vernünftigerweise keinem Zweifel unterliegen, daß die Prinzipien der Quantenelektrodynamik und damit die Rückführung der elektromagnetischen Kräfte auf virtuellen Photonenaustausch durch die weitere Entwicklung der Physik nicht umgestürzt, sondern nur irgendwie verfeinert werden.

Was die Rückführung der Kernkräfte auf virtuellen Mesonenaustausch betrifft, so war hier eine quantitative Bestätigung aus dem Grunde noch nicht möglich, weil die genauen Eigenschaften der Kernkräfte überhaupt noch ziemlich unbekannt sind. Es gibt jedoch eine Reihe von Effekten, deren Verständnis grundsätzlich nur auf der

[19] Für diesen Vergleich siehe W. Macke, Grundlagen und Ergebnisse der Quantenelektrodynamik: Physikalische Blätter 11 (1955) 55, hier 59.

Basis des virtuellen Mesonen-Austausches möglich erscheint. Daß auf Grund dieser Theorie die Existenz des Mesons wie auch seine spontane Verwandlung in Elektronen/Positronen vorausgesagt wurde, wurde schon erwähnt. Die reelle Emission und Absorption von Mesonen durch Nukleonen wurde experimentell nachgewiesen. Das Neutron, das elektrisch ungeladen ist, dürfte auf Elektronen eigentlich keine elektrischen Kräfte ausüben; da aber das Neutron stationär von einer „Wolke" virtueller, negativ geladener Mesonen umgeben ist (deren virtueller Emission eine virtuelle Verwandlung des Neutrons in ein Proton entspricht), übt auch das Neutron elektrische Kräfte auf Elektronen aus, deren Existenz experimentell (Streuung von Elektronen an Neutronen) nachgewiesen wurde. Proton und Neutron befinden sich, korpuskular ausgedrückt, infolge ihres „Spins" in beständiger Rotation um ihre eigene Achse. Bei dem elektrisch geladenen Proton hat dies zur Folge, daß das kreiselnde Proton wie ein kleiner Magnet wirkt, dagegen dürfte bei dem ungeladenen Neutron ein solches „magnetisches Moment" eigentlich nicht auftreten. Tatsächlich besitzt jedoch auch das Neutron ein magnetisches Moment, und um ungefähr den gleichen Betrag ist das magnetische Moment des Protons größer, als man erwarten sollte. Dieses zusätzliche magnetische Moment rührt eben von der Wolke virtueller Mesonen her, die das Proton wie das Neutron umgeben und sich ebenfalls in beständiger Rotation befinden[20].

Gewiß sind wir noch weit vom Ziel einer allseits befriedigenden Quantentheorie der Felder entfernt. Aber die neuen Grundgedanken, die zur Verbesserung der heutigen Theorie erforderlich sind, werden gewiß keine Rückkehr zu der „nächstliegenden und natürlichen Denkweise" der vorwissenschaftlichen Naturbetrachtung bedeuten, sondern im Gegenteil eine noch radikalere Abkehr von dieser. Wenn also die Annahme einer Vielheit anorganischer Substanzen in diesem Niveau der vorwissenschaftlichen Naturbetrachtung beheimatet ist, wird sie sich von der weiteren Entwicklung der Physik wohl kaum eine Bestätigung erhoffen können.

Was die *Deutung des Formalismus* betrifft, so sei gerne zugegeben, daß wir hier nur vorsichtig tastend vorangehen können. Aber es kommt ja gar nicht so sehr auf Einzelheiten der Deutung an als darauf, daß die Alternative „eine Substanz *oder* viele Substanzen" im Anorganischen unanwendbar wird, und auf diesen Punkt hin scheinen doch alle einschlägigen Tatsachen zu konvergieren. *Pohl* gibt selber zu, daß schon die Betrachtung des Stufenbaus der Wirklichkeit in diese Richtung zu weisen scheint[21]. Man lese etwa, was *A. G. van Melsen,*

---

[20] Vgl. etwa W. Heitler, Über die gegenwärtige Theorie der Mesonen: Physikalische Blätter 11 (1955) 359.

[21] A. a. O. 560—561, in den Ausführungen über die mehr dynamische Sichtweise, scheint Pohl allerdings doch wieder auf einen Substanz-Pluralismus zurückkommen zu wollen; vgl. den Schlußsatz: „Hier gibt es kein Innen, nur ein Außen: Rein transeuntes Wirken vieler Einzelsubstanzen." Gerade ein solches Sich-Verströmen in das transeunte Wirken müßte aber auch ein seinsmäßiges Sich-Verströmen, d. h. eine Verschmelzung der Wirkpartner, zur Folge haben, wie in unserer früheren Arbeit dargelegt wurde (a. a. O. 2 f.), und in den Ausführungen Pohls scheint uns nichts enthalten, was diese Folgerung entkräften würde. Vgl. Anm. 27.

ein gewiß streng thomistischer Autor, zu unserer Frage schreibt; von der Auffassung des gesamten materiellen Universums als einer einzigen Substanz wird v. Melsen nur abgehalten durch die Schwierigkeiten, die sich seiner Meinung nach daraus für die Leib-Seele-Einheit des Menschen ergeben[22]. Auch *B. Thum* erblickt das entscheidende Argument zugunsten eines gemäßigten (!) Substanzpluralismus in den anthropologischen Schwierigkeiten eines Substanz-Monismus[23]. Wenn diese Schwierigkeiten gelöst werden können, ist also nicht recht ersichtlich, was noch zugunsten des Pluralismus angeführt werden kann. Die anthropologischen Schwierigkeiten sind aber wohl wesentlich in der Lehre von der Einzigkeit der substantiellen Wesensform begründet; denn die vom Verf. vorgeschlagene Auffassung des Leib-Seele-Verhältnisses — Information eines (integralen) Teils der anorganischen Universalsubstanz durch die Seele — dürfte nur bei Zugrundelegung der Einzigkeit der substantiellen Form unmöglich werden. Die Lehre von der Einzigkeit der substantiellen Form war aber auch innerhalb der Scholastik von jeher umstritten und konnte nur durch Zusatzhypothesen mit den Erfahrungsgegebenheiten in Einklang gebracht werden.

Lauriers weist darauf hin, daß die Berücksichtigung der Analogie des Substanzbegriffs wesentlich dazu beitragen werde, den Widerspruch zwischen dem traditionellen Thomismus und den Ergebnissen der Mikrophysik als nur scheinbar zu erweisen[24]. Gerade für die Sicht des Leib-Seele-Verhältnisses scheint uns dieser Hinweis sehr wichtig zu sein. Denn die Einwände, die in diesem Zusammenhang erhoben werden, gehen zumeist von der Voraussetzung aus, daß sich auch im anorganischen Bereich die Alternative „eine Substanz *oder* viele Substanzen" eindeutig stellen lassen müsse, und lehnen dann die Annahme einer einzigen Substanz als mit der substantiellen Selbständigkeit des Menschen unvereinbar ab. Die Analogie des Substanzbegriffs (oder genauer: der substantiellen Einheit) bedeutet aber gerade, daß das Moment des „indivisum in se" und des „divisum ab omni alio" auf den verschiedenen Seinsstufen in verschieden deutlicher Weise zur Ausprägung kommt. In welcher Weise, das kann wohl nur die Erfahrung lehren, und nach Ausweis der Erfahrung scheint eben auf der untersten Seinsstufe, im anorganischen Bereich, die innere Geschlossenheit wie

[22] „It is undoubtedly true, that much can be said in favor of a solution, which considers the whole universe as one and, consequently, the only individual substance. With one large gesture we get rid of all attempts to make artificial distinctions between aggregates and genuine unities in the material world, between accidental and substantial differences": A. G. v. Melsen, The Philosophy of Nature, Pittsburgh 1953, 129.

[23] B. Thum, Vorlesungen über Naturphilosophie. Vorlesungsnachschrift, Salzburg 1954, 16. Zitiert nach W. Strombach, Über die Erscheinungsformen des Substantiellen im anorganischen Bereich (unveröffentlicht).

[24] Siehe Anm. 18.

auch die Abgeschlossenheit nach außen hin so schwach ausgeprägt zu sein, daß man mit demselben objektiven Recht von vielen, aber nur unvollständig voneinander abgeschlossenen Substanzen wie von einer einzigen, aber nur sehr locker in sich selbst zusammenhängenden Substanz sprechen kann: Was in der einen Sichtweise als Auflockerung des inneren Zusammenhangs erscheint, das stellt sich bei der anderen Betrachtungsweise als Abgrenzung nach außen dar, und entsprechend umgekehrt. In dem Hinweis darauf möchten wir den eigentlichen Sinn unserer These erblicken, wie *Pohl* mit Recht herausgestellt hat; die Sprechweise von der „einen Universalsubstanz" dient lediglich der kürzeren Ausdrucksweise wie der Hervorhebung des uns besonders interessierenden Punktes.

Die Analogie des Substanzbegriffs bedeutet weiterhin, daß auch auf der Stufe des leibgebundenen geistigen Lebens das „divisum ab alio" noch nicht in der Radikalität verwirklicht ist wie bei einem reinen Geistwesen. Sowenig die Willensfreiheit des Menschen eine gänzliche Aufhebung jener Bindungen bedeutet, die dem menschlichen Leib durch die für alle Materie gültigen Naturgesetze auferlegt sind, ebensowenig kann der geistige Selbstand und Selbstbesitz des Menschen jenen Zusammenhang lösen, der alle materiellen Dinge miteinander verbindet. Man betrachte doch die entsprechenden Verhältnisse im Biologischen, etwa den Zusammenhang zwischen dem menschlichen Embryo und dem mütterlichen Organismus — vor allem in den frühen Stadien der Embryonalentwicklung — oder den Fall eineiiger menschlicher Zwillinge, bei denen die Trennung der Organismen nicht zur vollständigen Durchführung kam, so daß an den Stellen, an denen die Körper der unglücklichen Wesen miteinander zusammengewachsen bleiben, unter Umständen Adern und Nervenbahnen aus dem einen Körper in den anderen hinüberlaufen usw. Wenn man hier zunächst nur den vital-vegetativen Bereich ins Auge faßt, so muß man doch wohl sagen, daß nicht nur eine scharfe Grenze zwischen den Organismen nicht erkennbar ist, sondern daß ein echter vegetativer *Lebenszusammenhang* besteht; wollte man in diesen Fällen — auf der vegetativen Ebene! — von einer nur „akzidentellen" Einheit, von einem „Aggregat" sprechen, so wäre eine solche Begriffsbildung doch wohl den Tatsachen nicht angepaßt, sondern aufgezwungen. (Der Embryo ist gewiß nicht nur „per accidens" mit dem mütterlichen Organismus verbunden wie etwa ein schmarotzender Parasit. Aber auch bei den „siamesischen Zwillingen" kann man nicht einfach sagen, daß der Zusammenhang „per accidens" durch äußere Umstände bedingt sei, während die Zweiheit „per se" aus der vitalen Struktur der Organismen selbst hervorgehe. Denn die ursprüngliche vitale Struktur war die Einheit der einen befruchteten Eizelle; die Zweiheit wurde erst „per accidens" durch äußere Um-

stände — Einschnürung der Eizelle usw. — erzwungen, und der erhalten gebliebene Zusammenhang der Körper ist ein Rest dieser ursprünglichen einheitlichen vitalen Struktur, der sich trotz der trennenden äußeren Bedingungen durchgesetzt hat.)

Trotz dieses unleugbaren Lebenszusammenhangs auf vegetativer Ebene haben wir es aber (höchstwahrscheinlich auch schon beim Embryo in den frühen Entwicklungsstadien und sicher bei den „siamesischen Zwillingen" von den späteren Entwicklungsstadien ab) mit der Information durch zwei verschiedene Geistseelen zu tun, durch die zwei verschiedene menschliche Individuen konstituiert werden. Das eine schließt das andere nicht aus — weil eben in der materiegebundenen menschlichen Individualität das „divisum ab alio" noch nicht in dieser Radikalität wie beim reinen Geistwesen verwirklicht ist und weil auch die Geistseele als forma corporis in ihren vegetativen Funktionen jene „Offenheit" nach außen hin zeigt, die nun einmal nach Ausweis der Tatsachen zum Wesen einer forma vegetativa gehört. Der vegetative Lebenszusammenhang, von dem wir hier sprechen, ist aber selbstverständlich viel enger und intensiver als der „nicht nur akzidentelle" Zusammenhang des materiellen Seins auf der materiell-anorganischen Ebene, den wir wegen der physikalischen Tatsachen annehmen möchten; es ist also wohl nicht ersichtlich, inwiefern durch diese unsere Annahme die recht verstandene Individualität des Menschen beeinträchtigt würde.

Um zu den Bedenken *Pohls* zurückzukehren, so wirken die Beispiele, die Pohl zur Veranschaulichung der Unsicherheit in der Deutung des quantenphysikalischen Formalismus anführt, vielleicht nicht ganz überzeugend. Aus der Führungswellen-Theorie de Broglies, die Pohl heranzieht, ergäbe sich wohl eher ebenfalls ein Substanz-*Monismus;* denn in dieser Theorie[25] werden die Elementarteilchen ziemlich deutlich als Wellen, d. h. als akzidentelle Modifikationen eines universalen Mediums aufgefaßt. Was das angeführte Schwanken der Auffassungen zwischen Wahrscheinlichkeitswellen, Wellen im 3·N-dimensionalen Konfigurationsraum und wirklichen Wellen im gewöhnlichen Raum betrifft, so könnte man darauf hinweisen, daß in der Quantentheorie der Felder die sog. „zweite Quantisierung", in welcher das Auftreten der teilchenhaften Effekte begründet ist, automatisch den Übergang von Wellen im realen dreidimensionalen Raum zu Wahrscheinlichkeitswellen im 3·N-dimensionalen Konfigurationsraum mit sich bringt. Es handelt sich hier also wohl nicht um einander ausschließende Auffassungen, sondern um eine Synthese verschiedener Gesichtspunkte.

Pohl erhebt noch einen zweiten Einwand, der, wenn wir ihn richtig verstehen, formuliert werden kann: Wäre der Beweis für die Existenz substantieller Brücken auch noch schlüssig, wenn die „Elementarteil-

[25] Genauer: In der Theorie der „doppelten Lösung", für welche die Führungswellentheorie nach de Broglies ausdrücklicher Erklärung nur eine vorläufige mathematische Vereinfachung darstellen sollte.

chen" der heutigen Physik nicht wirklich elementar, sondern ihrerseits wieder aus anderen Teilchen zusammengesetzt wären? Wir glauben antworten zu dürfen: Allen Anzeichen nach ja! Denn zwischen diesen „wirklichen" Elementarteilchen müßten jedenfalls irgendwelche Kräfte wirksam sein, und die Natur dieser im einzelnen unbekannten Kräfte müßte allen Anzeichen nach irgendwo auf der Verlängerung des Weges zu suchen sein, der von dem Kraftbegriff der klassischen zu dem der Quantenphysik geführt hat. Der Übergang von dem klassischen zum quantenphysikalischen Kraftbegriff bedeutet aber gerade, daß die Kraftwirkung untrennbar mit der Seinskommunikation durch den Austausch virtueller Kraftfeldquanten verknüpft wird; etwas Entsprechendes wird also erst recht von den Kräften zwischen den wirklichen Elementarteilchen zu erwarten sein. Seinskommunikation durch Austausch virtueller Feldquanten bedeutet aber, wenn die „Wirkpartner" Substanzen sind, substantielle Verschmelzung; es ergibt sich also, daß die wirklichen Elementarteilchen in gleicher Weise substantiell miteinander verschmolzen wären wie nach unserer Darstellung die Elementarteilchen der heutigen Physik. — Gerade bei dieser Überlegung wird deutlich, daß es uns nicht darauf ankam, irgendeine Einzelheit des quantenphysikalischen Formalismus auszudeuten, sondern die *grundsätzliche* Bewegung naturphilosophisch mitzuvollziehen, die physikalisch vom Kraftbegriff der klassischen zu dem der Quantenphysik geführt hat.

III. Das Wirken der anorganischen Substanz

1. Naturgeschehen als Selbstveränderung der anorganischen Substanz

Wenn wir die gesamte materielle Wirklichkeit als ein substantiell zusammenhängendes Gebilde auffassen (auf die erforderlichen Einschränkungen werden wir sofort eingehen), dann besteht das anorganische Naturgeschehen in der Selbstveränderung dieser „Universalsubstanz". Mit anderen Worten: Die „Universalsubstanz" in ihrem augenblicklichen Zustand ist die *Ursache*, die als *Wirkung* ihre eigene Veränderung und damit ihren Übergang in einen je neuen Zustand hervorbringt. Tatsächlich ist auch die grundlegende physikalische Gleichung, die den Ablauf des anorganischen Naturgeschehens bestimmt (die zeitabhängige Schrödingergleichung) gerade von der Art, daß sie angibt, wie sich die Veränderung eines physikalischen Systems (bzw. der zugehörigen quantenphysikalischen Wellenfunktion) in

gesetzmäßiger Weise aus dem augenblicklichen Zustand des Systems (bzw. aus dem Zustand seiner Wellenfunktion und den Bedingungen, denen diese unterworfen ist) ergibt. Es drückt sich also in dieser Gleichung die *innere Dynamik* aus, kraft deren die anorganische Substanz in je neue Zustände übergeht.

Entsprechend den relativ selbständigen Teilkomplexen, in die die Universalsubstanz aufgegliedert ist, lassen sich in ihrer Selbstveränderung auch relativ selbständige Abläufe von *Teilprozessen* unterscheiden. Die Überschneidung dieser Teilprozesse stellt dann das dar, was in der üblichen Ausdrucksweise als „*Wechselwirkung*" bezeichnet wird. Ein makrophysikalisches Modell ist vielleicht geeignet, die Verhältnisse zu veranschaulichen, wie sie nach Ausweis der physikalischen Gegebenheiten wohl zu denken sind:

Denken wir uns auf der Oberfläche eines Sees zwei hohe Wellenkämme von relativ kleiner seitlicher Ausdehnung in ziemlich großem Abstand voneinander. Diese beiden Wellenkämme stellen „singuläre Stellen" der Beschaffenheit der Wasseroberfläche dar, können uns also als Modell für zwei Elementarteilchen dienen, insofern die Elementarteilchen „singuläre Stellen" der Universalsubstanz darstellen. Die Wasseroberfläche um und zwischen den Wellenkämmen entspräche bei dieser Modelldarstellung den „weniger dichten" Teilen der Universalsubstanz, den „substantiellen Brücken", die die substantielle Verbindung zwischen den „dichteren" Stellen herstellen.

Die Veränderungen, die die Gestalt unserer Wasserfläche mit ihren zwei Wellenkämmen im Verlauf der Zeit erfährt, sind bestimmt durch die hydrodynamischen Gesetzlichkeiten, welche zeigen, wie jeweils durch den augenblicklichen Zustand der Wassermasse die Art und Weise ihrer laufenden Zustandsänderung festgelegt ist. Im wesentlichen sind die verschiedenen Druck- und Strömungsverhältnisse sowie die auf das Wasser wirkende Schwerkraft die treibenden Faktoren; diese entsprechen somit modellmäßig der inneren Dynamik der anorganischen Substanz, kraft deren diese in jeweils neue Zustände übergeht. Grundsätzlich hängt dabei „alles mit allem" zusammen: Wenn man irgendwo ein kleines Steinchen ins Wasser wirft, macht sich das grundsätzlich noch an den entferntesten Ufern unseres Sees irgendwie bemerkbar. Praktisch ist es jedoch so, daß die Wanderung der beiden großen Wellenkämme durch solche kleinen Steinwürfe nicht spürbar beeinflußt wird. Solange der Abstand zwischen den Wellenkämmen noch verhältnismäßig groß ist, laufen sie praktisch unabhängig voneinander über den See, nur ihrer eigenen inneren Dynamik gehorchend, und stellen so ein Modell zweier Elementarteilchen dar, die praktisch unabhängig voneinander durch den „leeren" Raum fliegen. Wenn sich aber die Wellenkämme einander nähern und schließlich gar über-

kreuzen, dann vollzieht sich die Fortpflanzung des einen Wellenkamms nicht mehr unabhängig von der des anderen[26]; dies entspricht der „Wechselwirkung", die zwischen zwei Elementarteilchen bei ihrer „Annäherung" einsetzt. Dabei dürfen wir aber nicht eigentlich sagen, daß der eine Wellenkamm auf den anderen „einwirke"; sonst ergäben sich alle die Schwierigkeiten, die, wie wir früher darlegten, mit der Annahme eines „wechselseitigen Einwirkens", einer „Überkreuzung zweier Wirkakte" verbunden sind[27]. Wir müssen vielmehr sagen: Der besondere Zustand der Wasseroberfläche, der durch das Zusammentreffen der beiden Wellenkämme hervorgerufen wird, hat auch eine besondere Art der Zustandsänderung zur Folge, welche verschieden ist von jener Art der Zustandsänderung, die dem „ungestörten" Weiterlaufen der Wellenkämme entspricht. Die Wellenkämme können abgelenkt, aufgesplittert oder auch miteinander verschmolzen werden; das entspräche der einfachen Ablenkung, der Neuerzeugung bzw. der Absorption von Elementarteilchen beim „Zusammenstoß", wie sie je nachdem beobachtet wird.

---

[26] Wir müssen hier in unser Modell einige Züge hineinlegen, die aus der Quantenphysik entnommen sind und sich aus den für reales Wasser geltenden hydrodynamischen Gleichungen nicht in gleicher Weise ergäben; es geht uns ja nicht um das Verhalten von realem Wasser, sondern um eine Veranschaulichung der quantenphysikalischen Zusammenhänge.

[27] Individualität und Wechselwirkung a. a. O. 3—7. Pohl bestreitet zwar die Berechtigung unserer dortigen Überlegungen (a. a. O. 556). Zu ihrer Verteidigung dürfen wir vielleicht darauf hinweisen, daß es nicht gut einsichtig ist, inwiefern beim elastischen Zusammenstoß zweier Kugeln — wenn er einmal als Überkreuzung zweier Wirkakte aufgefaßt wird — „die Wirkung nicht wechselseitig" bzw. das Wechselseitige an diesem Prozeß keine Wirkung sei. Die Wechselwirkung sei „eine Summe, die sich leicht in die beiden Bestandteile auflösen läßt und deren Teile auch getrennt vorkommen können": Kommt etwa die Abbremsung der einen Kugel ohne die streng gleichzeitige Beschleunigung einer anderen vor und umgekehrt? Wenn N. Hartmann von „zwei relativ isolierten Prozessen" spricht, die man auch „für sich laufend" denken könne, dann meint er damit unseres Erachtens die ungestörte Bewegung der Kugeln vor dem Zusammenstoß, aber gerade nicht ihre gegenseitige Beeinflussung beim Zusammenstoß; von dieser letzteren erklärt er: „Diese beiden Glieder des Gesamtvorgangs gehören zusammen und treten nicht isoliert auf." Im übrigen ging Verf. bei seiner Analyse der Wechselwirkung von dem scholastischen Grundsatz aus, daß nur Substanzen im letzten und eigentlichen Sinn als wirkende Ursachen aufgefaßt werden können, während Hartmann ausdrücklich erklärt: „Nicht in Körpern, sondern nur in Vorgängen bzw. Zuständen ... können Ursache und Wirkung bestehen." In dieser Verschiedenheit des Grundansatzes und der daraus sich ergebenden Auffassung des „Prozesses" ist die verschiedene Sicht der Wechselwirkung bei Hartmann und beim Verf. begründet. — Westphal erklärt nicht, daß es bei der Gravitation „belanglos sei, was wirkt und was gegenwirkt", daß also richtiger überhaupt nichts wirke, sondern er schreibt, daß „Wirkung und Gegenwirkung ganz gleichberechtigt nebeneinander stehen und ihre Unterscheidung willkürlich ist" — genau im Sinn unserer Ausführungen. Auch bei der Auslösung einer Zwangskraft durch eine primäre Wirkung erklärt Westphal, daß die Zwangskraft „im gleichen Augenblick" ausgelöst wird und nicht „zeitlich hintereinander", wie Pohl schreibt; das ist aber gerade der Unterschied, der für unsere Überlegungen wesentlich war.

Fassen wir das anorganische Naturgeschehen so als Selbstveränderung der anorganischen Universalsubstanz auf, dann müssen wir wohl auch das Wirken der anorganischen Substanz als *immanentes* Wirken bezeichnen. Zwar könnte man vielleicht glauben, die genaue Formulierung müsse lauten: In dem Maße, in dem die Alternative „eine Substanz oder viele Substanzen" unanwendbar wird, wird auch die Alternative „immanentes oder transeuntes Wirken" unanwendbar. Dies scheint uns jedoch nicht der Fall zu sein, wie sich an dem oben gebrachten Beispiel verdeutlichen läßt: Solange der Abstand zwischen den Wellenkämmen verhältnismäßig groß ist, solange sie also als relativ deutlich voneinander abgegrenzt erscheinen, besteht auch keine „Wechselwirkung" zwischen ihnen, und sie folgen im wesentlichen jeweils nur ihrer eigenen inneren Dynamik: immanente Selbstveränderung. In dem Maße, in dem eine „Wechselwirkung" zwischen den Wellenkämmen einsetzt, verschwimmt auch ihre Abgrenzung voneinander, und das einsetzende Geschehen erscheint wieder als immanente Selbstveränderung der aus der Verschmelzung entstehenden Einheit. Das ist es ja gerade, was wir herauszuarbeiten versuchten: daß die seinsmäßige Verschmelzung um so enger ist, je intensiver die „Wechselwirkung" wird.

Bei dieser Sichtweise besteht der Unterschied zwischen dem Wirken der anorganischen Materie und dem der höheren Seinsstufen nicht in dem Unterschied zwischen transeuntem und immanentem Wirken, sondern in den verschiedenen *Graden der Immanenz:* Im Anorganischen besteht die Immanenz lediglich darin, daß die Universalsubstanz nicht etwas anderes, sondern sich selbst verändert; im Vegetativen kommt als wesentlich neuer Immanenz-Grad die ganzheitliche Steuerung der Lebensprozesse hinzu; im sensitiven Bereich erreicht die Immanenz, die „Verinnerlichung", die Stufe des Bewußtseins, und im geistigen Bereich wird schließlich der höchste Grad der „Innerlichkeit" im reflexen Selbstbewußtsein und in der daraus sich ergebenden Freiheit der Selbstbestimmung erreicht.

2) Naturgeschehen als „dialektischer Prozeß"?

Wir haben im vorstehenden das anorganische Naturgeschehen als die aus eigener innerer Dynamik hervorgehende Selbstveränderung der anorganischen Substanz aufgefaßt. Wie unterscheidet sich diese Auffassung von der Lehre des *dialektischen Materialismus,* der im Naturgeschehen die „dialektische Entwicklung" der Materie erblicken will?

a) Identität von Materie und Bewegung

Zunächst soll sich nach dem Diamat die dialektische Entwicklung der Materie mit jener Notwendigkeit vollziehen, die in scholastischer Terminologie als absolute oder metaphysische Notwendigkeit zu bezeichnen wäre („Materie ohne Bewegung [= Veränderung] ist ebenso undenkbar wie Bewegung ohne Materie"), während wir natürlich nur eine physische Notwendigkeit des Naturgeschehens annehmen. Der Diamat behauptet diese Identität von Materie und Bewegung, um sich dem „quidquid movetur, ab alio movetur" und der Folgerung des motor primus immobilis zu entziehen. Es ist nicht zu leugnen, daß nicht nur Aristoteles und Thomas das „quidquid movetur ..." in durchaus „physikalischer" Weise so auf jede Veränderung, die einfache Ortsbewegung eingeschlossen, bezogen, daß nach dieser Auffassung eine Veränderung auch nur akzidenteller Natur an anorganischen Substanzen jeweils nur durch das transeunte Wirken anderer Substanzen hervorgebracht werden konnte. Eine solche Auffassung müssen wir nach dem oben Gesagten ablehnen. Dadurch wird jedoch in keiner Weise jene Argumentation berührt, die aus der Veränderlichkeit der Materie auf deren Kontingenz und daraus auf einen unveränderlichen Schöpfer, in diesem Sinn also auf einen motor immobilis schließt.

b) Dialektische Gegensätze

Speziell naturphilosophischer Art ist die Frage, ob das Naturgeschehen, ganz allgemein betrachtet, als dialektischer Prozeß aufzufassen sei. Die *Dialektik des Naturgeschehens* soll darin bestehen, daß jeweils ein bestimmter Zustand A sein Gegenteil B hervorruft oder mit sich bringt und daß die Spannung zwischen A und B dann zu einer Entwicklung führt, in der der Gegensatz zwischen A und B schließlich in einer höheren Synthese C „aufgehoben" wird. Als Beispiele dialektischer Gegensätze werden manchmal die Gegensätze zwischen Heiß und Kalt, zwischen positiver und negativer Elektrizität, zwischen dem Nord- und Südpol des Magneten angeführt.

Was nun den Unterschied von *Heiß und Kalt* betrifft, so handelt es sich hier nicht um einen eigentlichen Gegensatz, sondern um die schnellere bzw. langsamere (ungeordnete) Bewegung der Moleküle und Atome. Dieser Unterschied strebt zwar gemäß dem zweiten Hauptsatz der Wärmelehre, dem sog. „Entropie-Satz", im Laufe der Zeit seinem Ausgleich zu, ebenso wie alle makrophysikalischen Intensitätsunterschiede (Druckunterschiede, Unterschiede in der Konzentration von Lösungen usw.). Es ist jedoch nicht ersichtlich, inwiefern bei diesem Ausgleich der Intensitätsunterschiede eine Synthese auf einer „höheren

Ebene" erreicht würde, wie es dem dialektischen Schema entspräche. Eher könnte man sagen, daß dabei die Natur „auf eine tiefere Ebene hinabsinke"; denn der Ausgleich der makrophysikalischen Intensitätsunterschiede bedeutet ganz allgemein einen Übergang von unwahrscheinlicheren zu wahrscheinlicheren Zuständen, also gleichsam von „Ordnung" zu „Unordnung".

Wenn man den Unterschied zwischen dem *Nord- und dem Südpol eines Magneten* als dialektischen Gegensatz bezeichnen wollte, müßte man es auch als einen dialektischen Gegensatz bezeichnen, daß bei einem von Wasser durchströmten Schlauch das Wasser an dem einen Ende des Schlauchs hinein- und an dem anderen Ende hinausfließt; denn der Unterschied zwischen dem Nord- und dem Südpol eines Magneten besteht darin, daß die (in sich selbst geschlossenen und zurücklaufenden) magnetischen Feldlinien bei dem Südpol in den Magneten eintreten, diesen durchlaufen und am Nordpol wieder austreten. Den Unterschied zwischen positiver und negativer *elektrischer Ladung* könnte man, da sein physikalischer Grund bis heute noch nicht erkannt ist, zur Not als dialektischen Gegensatz anerkennen. Gerade an diesem Beispiel kann man aber erkennen, daß die dialektische Spannung zwischen zwei Gegensätzen — in diesem Fall: die Anziehung zwischen ungleichnamigen Ladungen — keineswegs als schlechthin entscheidender Faktor im Naturgeschehen angesehen werden kann. Denn die Anziehung zwischen *ungleichnamigen* elektrischen Ladungen vollzieht sich nach genau den gleichen Gesetzen (Abnahme der Anziehungskraft mit dem Quadrat der Entfernung usw.) wie die Anziehung zwischen *gleichartigen* schweren Massen; der entscheidende Faktor, der das Naturgeschehen, ganz allgemein gesehen, vorantreibt, ist also nicht ein dialektischer Gegensatz — wie er im Beispiel der Schwereanziehung ja gar nicht vorhanden ist —, sondern jene innere Dynamik der anorganischen Substanz, die so, wie sie in den betreffenden physikalischen Gleichungen zum Ausdruck kommt, keinerlei Anzeichen einer allgemeinen und durchgängigen Dialektik aufweist. Ein anfänglicher Zustand führt im allgemeinen *nicht* zu seinem „Gegensatz" und dann zu einer „Synthese"; die Gesetzlichkeiten, die den augenblicklichen Zustand mit der aus ihm hervorgehenden Veränderung verknüpfen, zeigen vielmehr mathematische Strukturen, auf die sich die dialektischen Kategorien im allgemeinen gar nicht anwenden lassen.

Läßt sich der *wellenhafte und teilchenhafte Aspekt der mikrophysikalischen Objekte* im Sinn eines dialektischen Gegensatzes auffassen? Wenn man von einer *idealistisch*-dialektischen Metaphysik ausgeht, kann man das tun[28]. Was man jedoch nicht annehmen kann, ist ein im

[28] Vgl. etwa M. Wundt: Universitas 1 (1946) 547 703.

erkenntnistheoretisch-realistischen Sinn verstandenes objektives „dialektisches Umschlagen" des wellenhaften in den teilchenhaften Aspekt von der Art, daß sich die Welle im Augenblick der Vornahme einer Ortsmessung „schlagartig" auf den Ort des beobachteten Teilchens hin zusammenzöge. Dies hat Verf. anderweitig ausführlich erörtert[29], wo auch ausgeführt wird, wie der Gegensatz des wellen- und teilchenhaften Aspekts vom Standpunkt eines erkenntnistheoretischen Realismus aus aufzufassen sein dürfte: Es handelt sich dabei nicht um einen realen, objektiven Gegensatz, sondern um zwei verschiedene Beschreibungsweisen einer Wirklichkeit, die weder Welle noch Teilchen ist.

c) Umschlagen von quantitativen in qualitative Veränderungen

Besonderen Wert legen die Vertreter des Diamat auf das angebliche dialektische Umschlagen von *Quantitäts- in Qualitäts-Änderungen.* Auf diese Weise soll nämlich die Existenz der verschiedenen Seinsstufen (anorganische Materie, vegetatives, sensitives und geistiges Leben), deren Unterschiede der Diamat als qualitative Unterschiede anerkennt, erklärt werden, ohne daß auf ein übermaterielles Prinzip zurückgegriffen werden müßte: Die quantitativen Veränderungen in der anorganischen Materie schlagen, wenn sie gehäuft werden, dialektisch in qualitative Veränderungen um, dadurch vollzieht sich der qualitative Sprung zunächst zum vegetativen Leben usw. Als Beispiel für das Umschlagen von quantitativen in qualitative Veränderungen schon im Bereich der anorganischen Materie selbst wird gewöhnlich angeführt: Führt man einem Stück Eisen Wärme zu, so hat dies zunächst nur eine quantitative Veränderung zur Folge, nämlich die Ausdehnung des Eisens. Wird jedoch der Schmelzpunkt erreicht, dann schlägt diese quantitative Veränderung in eine qualitative Veränderung um: das Eisen wird flüssig. Ein anderes Beispiel wird der Atomphysik entnommen: Die Unterschiede zwischen den verschiedenen chemischen Elementen (Wasserstoff, Sauerstoff, Eisen, Kupfer usw.) sind — so wird vorausgesetzt — qualitative Unterschiede. Diese qualitativen Unterschiede sind aber nach Ausweis der Atomphysik in lediglich quantitativen Unterschieden begründet, nämlich in der verschiedenen Zahl der Protonen im Atomkern und demgemäß der Elektronen in der Elektronenhülle.

Zur Klärung ist es erforderlich, zwei Arten „qualitativer" Unterschiede zu unterscheiden. Von einem qualitativen Unterschied im engeren Sinn oder einem *Wesensunterschied* wollen wir dann sprechen, wenn zwei Gebilde Eigenschaften oder Gesetzlichkeiten aufweisen, die

[29] Siehe Anm. 1.

in keiner Weise aus einer übergreifenden allgemeineren Gesetzlichkeit als Sonderfälle abgeleitet werden können; ein qualitativer Unterschied im weiteren Sinn soll dann vorliegen, wenn die Eigenschaften und Gesetzlichkeiten zweier Gebilde sich zwar als Sonderfälle aus einer übergreifenden allgemeineren Gesetzlichkeit ableiten lassen, wenn jedoch auf einer bestimmten Stufe der Betrachtung die Ableitbarkeit aus einer gemeinsamen Grundgesetzlichkeit praktisch bedeutungslos wird gegenüber der Verschiedenheit, die sich aus den jeweiligen besonderen Umständen ergibt.

Bei Zugrundelegung dieser Terminologie stellen die Unterschiede zwischen den verschiedenen Seinsstufen Wesensunterschiede dar, d. h. es ist, wie die Philosophie der organischen Natur bzw. die philosophische Psychologie zeigt, nicht möglich, die Eigenschaften und Tätigkeiten der höheren Seinsstufe aus einer irgendwie gearteten Anordnung oder Verbindung der Eigenschaften und Fähigkeiten der niederen Seinsstufe abzuleiten. Zwischen dem festen, flüssigen und gasförmigen Aggregatzustand bzw. zwischen den Eigenschaften der verschiedenen chemischen Elemente besteht jedoch nur ein qualitativer Unterschied im weiteren Sinn. Denn die Eigenschaften der verschiedenen Aggregatzustände lassen sich grundsätzlich ohne Ausnahme aus den Eigenschaften der betreffenden Atome und Moleküle und aus der Heftigkeit ihrer Bewegung ableiten und es tritt dabei, wie auch die sowjetischen Physiker selbst anerkennen, keine Lücke in der eindeutig rational-physikalischen Ableitung auf, die durch einen „dialektischen" Gedankensprung überbrückt werden müßte[30]. Daß die „quantitative" Veränderung der stetigen Ausdehnung des Festkörpers beim Erreichen der Schmelztemperatur in die „qualitative" Veränderung des Schmelzens übergeht, erklärt sich grundsätzlich auf die gleiche Weise wie die Tatsache, daß beim Einfüllen von Wasser in einen Topf zunächst die Wasseroberfläche stetig ansteigt, bis beim Erreichen des Topfrandes das Ansteigen der Wasseroberfläche in das Überfließen des Topfs „umschlägt". Dasselbe wie für den Unterschied zwischen den Aggregatzuständen gilt für den Unterschied zwischen den chemischen Elementen, deren Eigenschaften auch nach den Vertretern des Diamat aus den Eigenschaften der Bestandteile der Atome abgeleitet werden können[31].

Qualitative Änderungen im weiteren Sinn kommen also im anorganischen Bereich durch quantitative Änderungen zustande; dagegen läßt sich für das Umschlagen von quantitativen Änderungen in qualitative

---

[30] Vgl. etwa die entsprechenden Abschnitte in J. I. Frenkel, Statistische Physik, Berlin 1957.

[31] Vgl. etwa die entsprechenden Abschnitte in D. I. Blochinzew, Grundlagen der Quantenmechanik, Berlin 1953.

Änderungen im engeren Sinn, d. h. in Wesensänderungen, kein Beispiel aus dem anorganischen Bereich erbringen.

Wir haben im vorstehenden darauf hingewiesen, daß die (vor allem sowjetischen) Physiker, die den Diamat vertreten, selber die vollständige grundsätzliche Ableitbarkeit der Eigenschaften der chemischen Elemente aus den Eigenschaften der Bestandteile der Atome anerkennen. Zur Ergänzung sei angemerkt, daß die Auffassungen der scholastischen Naturphilosophen in dieser Frage auseinandergehen; verschiedene Autoren betrachten den Unterschied der chemischen Elemente ebenfalls als Wesensunterschied in dem von uns definierten Sinn[32]. Diese Autoren führen das Auftreten der Wesensunterschiede natürlich nicht auf das „Umschlagen" quantitativer Veränderungen zurück, sondern auf das Wirken einer besonderen Ursache, welche die neue substantielle Form, in der der Wesensunterschied begründet ist, aus den Potenzen der vorliegenden Materie eduziert. Eine solche Auffassung ist jedoch mit der Schwierigkeit behaftet, daß in den physikalischen Erfahrungsgegebenheiten keine Hinweise auf das Wirken solcher besonderen Ursachen erkennbar sind. Darum nehmen einige moderne Autoren in Abweichung von der traditionellen thomistischen Theorie des Wesenswandels an, daß die neue substantielle Form nicht von einer besonderen, zusätzlichen Ursache hervorgebracht werde, sondern von eben jenen Seienden, die dem Wesenswandel unterliegen[33]. Auch hier wird also kein „dialektisches Umschlagen" angenommen, sondern eine durch akzidentelle Veränderungen vorbereitete und ausgelöste Wesensänderung. Wir können darauf nicht weiter eingehen und möchten nur anmerken, daß nach unserer Auffassung keine Gründe für die Annahme eines Wesensunterschieds zwischen den verschiedenen Atomen bzw. Molekülen vorliegen dürften[34].

Anhang: Zur Auffassung der eucharistischen Gestalten

Im folgenden sei eine mögliche Lösung für das theologische Problem der Auffassung der eucharistischen Gestalten diskutiert, die sich aus der im vorstehenden vertretenen These des universellen substantiellen Zusammenhangs des materiellen Seins ergeben dürfte. Die Suche nach solchen Lösungsmöglichkeiten erscheint wohl nicht unberechtigt. Einer der Hauptvorwürfe der modernen Kritik an der scholastischen Substanz-Akzidens-Lehre geht ja bekanntlich dahin, daß die Scholastik eine unzulässige Kern-Schalen-Metaphysik treibe, und die Lehre von den „accidentia absoluta" und den „accidentia substantiata" erscheint nicht gerade geeignet, diesen Vorwurf zu entkräften. Die scholastischen Autoren weisen zwar mit Recht darauf hin, daß Substanz und Akzidens im Potenz-Akt-Verhältnis zueinander stehen, daß das Akzidens

[32] Vgl. etwa P. Hoenen, Cosmologia, Rom ²1936, 403 ff.; A. C. Cotter, Cosmologia, Boston 1931, 152 ff.; Z. Bucher, Die Innenwelt der Atome, Donauwörth ²1949, passim.

[33] Cotter a. a. O. 224; Bucher a. a. O. 419: „Umgekehrt kann bei naturhaftem Zusammentreten solcher zur Wesensverbindung aufeinander hingeordneten Substanzen die neue Form aus der Potentialität der Teile eduziert werden."

[34] Siehe Anm. 13.

seinem Wesen nach die Aktualisierung jener Realmöglichkeiten darstellt, die in der Substanz angelegt und grundgelegt sind. Wenn man aber diesen Gedanken ernst nimmt, wie kann es dann dort noch Akzidentien geben, wo gar keine Realmöglichkeiten, keine Anlagen und Fähigkeiten mehr vorhanden sind, die aktualisiert werden könnten?[35]

Es empfiehlt sich vielleicht, auszugehen von der Auffassung der eucharistischen Gestalten, wie sie *D. Palmieri* vorgeschlagen hat. Palmieri unterscheidet bekanntlich „ponderable" und „imponderable" Materie — in unserer heutigen Ausdrucksweise würden wir sagen: Elementarteilchen und Äther — und schreibt:

„Wir setzen voraus, daß nur die ponderable Materie die eigentliche körperliche Substanz des Brotes und Weines wie auch jeden Naturkörpers ausmacht. Nun wissen wir, daß die Atome der Körper gleichsam eingetaucht sind in imponderable Materie, die alle Spalten des Körpers erfüllt und den Zusammenhalt der Teile oder Atome des Körpers bedingt. Angenommen nun, die ganze Substanz des Brotes und Weines verschwinde und Gott bewirke, daß die dem Brot und Wein vorher beigemischte imponderable Materie an der gleichen Stelle bleibe und sich in gleicher Weise verhalte wie früher. Dann ergeben sich dieselben Erscheinungen wie vorher, und zwar sind sie objektiver Natur, d. h. von einer objektiv existierenden Ursache hervorgebracht." [36]

Die Kritik der Auffassung Palmieris geht davon aus, daß seine Theorie in einer zweifachen Weise verstanden werden kann. Denn entweder nimmt man an, daß es imponderable Materie nur innerhalb und in der Nähe der aus ponderabler Materie aufgebauten Körper gebe, oder man setzt voraus, daß die imponderable Materie den ganzen Weltraum erfülle und die ponderable Materie in die imponderable gleichsam eingetaucht sei. Im ersten Fall sei auch die Substanz der dem Brot beigemischten imponderablen Materie in einer spezifischen Weise mit der Substanz der ponderablen Materie verbunden, gehöre also zur „Brotsubstanz", und es sei schwer einzusehen, warum nicht auch sie von der Transsubstantiation betroffen werden solle. Im zweiten Fall dagegen stelle die imponderable Materie nur das Medium dar, durch welches die ponderable Materie auf andere ponderable Materie und so

[35] Zur theologischen Qualifikation: Nach Pohle-Gierens, Dogmatik III, Paderborn 1933, 249, ist die Lehre von den substanzlosen Akzidentien „sicher bewiesene Ansicht" (nicht zu verwechseln mit „theologice certum"!), d. h., sie besitzt keine eigentliche theologische Qualifikation und kann frei diskutiert werden. F. Selvaggi, der selbst die traditionelle Auffassung vertritt, erklärt mit Berufung auf Filograssi (De SS. Eucharistia, Rom [4]1947, 122 ff.) von jener Auffassung, die die objektive Realität der Gestalten in die entsprechenden Modifikationen des die Hostie umgebenden „Mediums" verlegt: „Questa spiegazione, pur non incontrando il favore dei teologi, non può essere respinta come direttamente contraria alle fede e rimane quindi come la migliore spiegazione proposta da quelli che non ammettono la distinzione tra sostanza e accidenti." (Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna: Greg 30 [1949] 7, hier 19).

[36] D. Palmieri, Cosmologia, Rom 1875, 183 f.

auch auf unsere Sinnesorgane einwirke; in diesem Fall sei zwar leicht ersichtlich, daß unter der „Brotsubstanz" nur die Substanz der ponderablen Materie zu verstehen sei, aber das, was dann noch erhalten bleibt, sei nicht mehr „aliquid panis et vini", wie es von Kirchenvätern und Theologen gelehrt und in den Konzilsentscheidungen nicht unklar angedeutet werde[37].

Wenn wir von der Annahme eines universalen substantiellen Zusammenhangs des materiellen Universums ausgehen, so müssen wir zunächst jene Voraussetzung fallen lassen, die Palmieri mit seinen Kritikern teilte, nämlich die Annahme einer numerischen und qualitativen substantiellen Abgrenzung und Verschiedenheit zwischen der ponderablen und der imponderablen Materie. Die Annahme eines universalen substantiellen Zusammenhangs bedeutet ja gerade, daß die „imponderable" Materie — der „Äther" als das „Medium" der „Kraftfelder" — eine substantielle „Klammer" zwischen den verschiedenen Teilen der „ponderablen" Materie — den „materiellen" Teilchen der modernen Physik — darstellt, daß es sich hier gleichsam nur um „dichtere" und weniger „dichte" (integrale) Teile eines substantiell zusammenhängenden Gebildes handelt. Dieses Wegfallen des substantiellen Unterschiedes zwischen der „ponderablen" und der „imponderablen" Materie bedeutet, daß wir den Begriff der „Brotsubstanz" nicht mehr, wie es dem Palmierischen Ansatz entspräche, auf die Elektronen, Protonen und Neutronen, aus denen sich das Brot aufbaut, beschränken können, sondern den *ganzen* Teil der „Universalsubstanz", der sich an der Stelle des „Brotes" befindet, als der Transsubstantiation unterworfen auffassen müssen.

Wir können jedoch den Grundgedanken des Palmierischen Ansatzes in modifizierter Form beibehalten, indem wir sagen: Der ganze an der Stelle des „Brotes" befindliche Teil der Universalsubstanz verschwindet *mit allen seinen Akzidentien*, und so entsteht in der Universalsubstanz ein von aller Substanz und allen Akzidentien freier „Hohlraum", in dem dann der Leib Christi gegenwärtig gesetzt wird; in jenen Teilen der Universalsubstanz, die (von „außen" her) unmittelbar an den Hohlraum angrenzen, ruft Gott aber die gleichen akzidentellen Strukturen hervor, die sonst von dem „Brot" hervorgerufen würden, also „Lichtwellen" usw.

Diese Auffassung ist nicht einfachhin identisch mit der schon oben angedeuteten und von den Theologen zumeist abgelehnten Auffassung, daß nur die Schwingungen und Strukturen des Mediums erhalten blieben, durch welches normalerweise die „Brotsubstanz" auf andere Körper und auf unsere Sinne einwirkt. Bei dieser Auffassung, die

[37] Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae VI, Freiburg [4]1914, 341.

schon vor Palmieri von einigen Theologen vertreten wurde[38], wird eine numerische und qualitative substantielle Abgrenzung und Verschiedenheit zwischen dem Brot einerseits und dem Medium anderseits angenommen, und gerade an diesem Punkt setzt die Kritik dieser Auffassung ein mit dem Hinweis, daß das, was erhalten bleibt, nicht „etwas von Brot und Wein" sei, wie es nach den theologischen Quellen doch wohl gefordert werden müsse. Nach unserer Auffassung dagegen gehen (vor der Transsubstantiation) „Brotsubstanz" und Substanz des „Mediums" substantiell ineinander über; der Zusammenhang zwischen „Brot" und „Medium" ist also von jedenfalls nicht unwesentlich engerer Art als in der früheren Auffassung.

Wenn anderseits die theologischen Quellen erklären, daß „etwas von Brot und Wein" zurückbleibe, so bleibt diese Ausdrucksweise doch immer ein wenig vage und unbestimmt, und es dürfte schwer sein, eindeutig nachzuweisen, daß der von uns angenommene Zusammenhang zwischen dem „Brot" und dem, was erhalten bleibt, nicht genüge, um die Ausdrucksweise der Quellen zu rechtfertigen. Die wichtigsten einschlägigen Stellen sind die Ausführungen jener Kirchenväter, die in der Auseinandersetzung mit den Monophysiten erklären, daß die „Substanz" und die „Natur" von Brot und Wein erhalten blieben. Wenn diese Ausdrücke schon, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, nicht wörtlich genommen, sondern im Sinn der *wahrnehmbaren* Substanz und Natur (substantia et natura sensibilis) verstanden werden müssen[39], wenn sie also letztlich gleichbedeutend sind mit dem sonst gebräuchlichen Ausdruck „Gestalten" (species), dann dürfte es immerhin wenigstens offen bleiben, ob das mit diesen Ausdrücken Gemeinte nicht auch bei der von uns vorgeschlagenen Auffassung gegeben ist.

Die Ausdrucksweise von der *Bewegung*, der *Brechung der Gestalten* usw. hat auch bei unserer Auffassung einen guten Sinn: Der „Hohlraum" in der Universalsubstanz wird bewegt, in seiner Form verändert, in mehrere Hohlräume aufgespalten (ähnlich wie eine Luftblase im Wasser) und verhält sich überhaupt genau so, wie sich normalerweise der entsprechende Teil der Universalsubstanz mit seinen Akzidentien verhalten würde.

Mit dem Vorstehenden sollte natürlich nicht positiv behauptet werden, daß die eucharistischen Gestalten tatsächlich in der angegebenen Weise konstituiert seien. Es sollte nur eine Denkmöglichkeit aufgewiesen werden, die mit geringeren inneren Schwierigkeiten behaftet ist als die übliche Erklärung vermittels substanzloser Akzidentien.

---

[38] Vgl. Pesch a. a. O. 337. — Zur theologischen Qualifikation dieser Auffassung vgl. Anm. 35.

[39] Pesch a. a. O. 331 f. 338.

Erkenntnisse aus Erfahrungen mit Taub-Blinden

Von Georg Siegmund, Fulda

Zur Analyse des Lebensgeschehens bei Pflanze und Tier hat sich seit knapp hundert Jahren das Experiment in Form künstlich gesetzter Substanzverminderung, Substanzvermehrung, Substanzaustauschs und Substanzumordnung als grundlegendes Erkenntnismittel erwiesen. Zur Erforschung des menschlichen Lebens kann dieses Mittel freilich nicht aus Forschungsgründen eingesetzt werden. Doch brauchen wir keineswegs gänzlich auf die Vorteile dieser Methode zu verzichten. Denn einmal ist der Arzt in gewissen Notlagen gezwungen, Eingriffe in die Substanz des Lebens vorzunehmen, was deren Folgen zu beobachten ermöglicht. Bedeutende Chirurgen haben die Aufgabe einer solchen Auswertung gesichtet. Dies tut etwa R. Leriche, welchen G. v. Bergmann „den bedeutendsten lebenden Chirurgen Frankreichs" nennt[1]. Freilich — so weiß Leriche — hindert zur Zeit noch die Entfremdung der Chirurgie von der Philosophie die Inangriffnahme der von ihm bezeichneten Aufgabe. Für den Chirurgen als den Mann der Tat scheint Philosophieren eine recht wertlose Angelegenheit zu sein. Die philosophische Aufarbeitung medizinischer Ergebnisse hat den schmalen Pfad zu finden zwischen einer grundsätzlichen Ablehnung der Philosophie überhaupt und der Versandung in Teilanalysen, die zwar zunächst nötig sind, aber — wenn man bei ihnen stehenbleibt — die Probleme meist mehr verdunkeln als erhellen. In betontem Gegensatz zur Mehrzahl der Chirurgen, denen es nur darum geht, die Spielregeln des Handwerks zu beherrschen, hält es Leriche mit seinem großen Meister Cl. Bernard, dem es um echtes Verstehen der Zusammenhänge ging. Ausdrücklich nennt Leriche den ersten Teil seiner „Philosophie der Chirurgie"[2] „Die Chirurgie als Disziplin der Lehre vom Menschen".

Nicht nur die Chirurgie nimmt Ausschaltungsexperimente vor; die Natur selbst ist es, welche gelegentlich mit dem Menschen recht grausame Versuche macht, ihm von vornherein eines oder mehrere seiner Organe verweigert oder es durch Krankheit zu Defekten kommen läßt. Eine sorgfältige Beobachtung solcher Fälle kann uns das gleiche wie experimentelle Eingriffe lehren.

Experimentieren heißt die Natur befragen. Nur dann können wir auf unseren Eingriff eine Antwort erwarten, wenn die Frage einsinnig

[1] G. v. Bergmann, Rückschau. Geschehen und Erleben auf meiner Lebensbühne, München 1953, 195.

[2] R. Leriche, Philosophie der Chirurgie, Zürich 1954.

gestellt und die Natur zu einer alternativen Entscheidung gezwungen wird. Nun liegt bereits seit Jahrhunderten eine im Weltanschauungskampf um das Wesen des Menschen formulierte Frage vor, welche lange auf eine Entscheidung durch ein Naturexperiment hat warten müssen. Als endlich die Natur Fälle bot, welche die Antwort auf die Frage enthielten, schien die Frage Opfer menschlicher Vergeßlichkeit geworden zu sein, so daß das Erheben der Antwort zu bewußter Einsicht fast ganz unterblieb.

Seit dem französischen Aufklärer Lamettrie[3] hat der sogenannte Sensualismus eine bestimmte Auffassung vom Wesen des Menschen herausgebildet, für die bereits Lamettrie selbst als experimentum crucis einen Versuch von der Natur forderte. Zunächst noch vorsichtig, leugnete Lamettrie später immer radikaler die Eigenständigkeit des menschlichen Geistes und stellte die sensualistische These auf, daß mit der Mehrung der Sinneseindrücke eine Mehrung der geistigen Ideen Hand in Hand gehe, da zwischen ihnen kein wesentlicher Unterschied bestehe, geistige Ideen lediglich direkte Folgewirkung der Sinnesempfindungen seien. Die Entwicklung eines in der Natur vorgegebenen Geistes von innen heraus kennt Lamettrie nicht. Nach ihm hängt seelisches Leben in jeder Hinsicht von den Organen des Leibes ab, mit denen sich die „Seele" bildet, wächst und abnimmt. Darum streitet er auch jeden Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch ab. Er rechnet damit, daß es einmal gelingen werde, Affen zum Sprechen zu bringen und damit wenigstens einen Teil der Tierwelt in die menschliche Bildung einzubeziehen. Schon — meint er — kennen Tiere Gut und Böse; doch noch sind Affen wie Taubstumme, deren Ohr für die menschliche Sprache nicht geöffnet ist. Eine durchaus folgerichtige Konsequenz dieser sensualistischen Auffassung stellt die Behauptung dar, daß ein Mensch, dem die Natur beide höheren Sinne verweigert, notwendig ohne alles begriffliche Denken und ohne religiöse Vorstellungen bleiben müsse. Besteht das Besondere des menschlichen Seelenlebens tatsächlich nur in einer Weiterdifferenzierung seiner Sinnesempfindungen und in einer Komplexion der Sinnesvorstellungen vor allem seiner beiden Haupt-Sinne, Gesicht und Gehör, die bezeichnenderweise die Bezeichnung „höhere Sinne" führen, so muß der Ausfall der beiden „höheren Sinnesorgane" zur notwendigen Folge haben, daß ein Taub-

[3] (Lamettrie) Histoire naturelle de l'âme. Traduite de l'Anglois de M. Charp. Par feu M. H. de l'Académie des Sciences. A La Haye 1745, 344 Histoires qui confirment que toutes les idées viennent des sens. 392: 1° Point d'éducation, point d'idées; — 2° Point de sens, point d'idées; — 3° Moins on a de sens, moins on a d'idées. Le sourd-muet de naissance, qui a des yeux, a plus d'idées et plus d'avantage pour en acquérir, qu'un sourd-muet et aveugle ... 393: s'ils manquent tous, le moyen de n'être pas un parfait automate, bien au-dessous par conséquent de la condition des animaux.

blinder ein rein animalisches Leben führt. Diese Konsequenz einer sensualistischen These ist nicht abzustreiten.

Wir finden sie bei Diderot in seinen Briefen über Blinde und Taubstumme klar ausgesprochen. Nach ihm muß der menschliche Kontakt zwischen den Vollsinnigen und den Fehlsinnigen völlig unterbrochen sein. Die Unglücklichen müssen im Zustand der Imbezillität verbleiben. Jedenfalls hält er die Erforschung solcher Fehlsinnigkeit der Anstrengungen eines Newton, Descartes, Locke und Leibniz nicht für unwürdig[4].

Anderthalb Jahrhunderte bevor man Gelegenheit dazu fand, die Erziehung eines Taub-Blinden zu versuchen, machte man sich bereits Gedanken über die Methoden, die dabei einzuhalten sein würden[5]. Im Jahre 1774 legte der Begründer des Taubstummenunterrichts, Abbé de l'Epée, sich auf eine große Erfahrung stützend, der Öffentlichkeit das Anerbieten vor, die Erziehung eines taubstummen Kindes, das zudem blind geworden sei, zu versuchen. Ihm schwebte der Plan vor, durch Darreichung erhabener Buchstaben die Assoziation von Worten mit betasteten Dingen zu erzielen, was den Taub-Blinden dazu anregen sollte, darin symbolische Zeichen für die Dinge zu erkennen und somit eine Tastsprache zu erlernen. Freilich war er sich, wie wir aus den Ausführungen seines Schülers Abbé Sicard wissen, des Wagnisses eines solchen Versuches bewußt; die bange Frage, ob eine Verständigung über die festgelegten Symbole zu erreichen sein würde, konnte erst der Versuch selbst beantworten[6]. Das Anerbieten von Abbé de l'Epée blieb zu seiner Zeit ohne Antwort. Wir wissen heute, daß die von Abbé de l'Epée geplante Methode einmal eine wichtige Stufe, und zwar die Gebärdensprache, überspringt, weiterhin kennen wir die Tatsache, daß es tatsächlich bis heute in einer leider recht großen Zahl nicht gelingt, die Brücke menschlichen Kontaktes zu schlagen und die geistige Weckung von Taub-Blinden zu erreichen.

Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts lernte der schottische Philosoph Dugald-Stewart einen jungen Taubstummen, der zugleich blind war, kennen. Sein ganzes Verhalten deutete auf Bildungsfähigkeit hin. Offensichtlich hatte der Taub-Blinde persönlichen Kontakt mit seinen Mitmenschen, lächelte er doch dieselben an. Lächeln, das dem Vernunftlosen verweigert ist, nennt Milton ein Zeichen der Vernunft. In einer Denkschrift an die königliche Akademie von Edinburg wies Dugald-Stewart 1812 auf den Taub-Blinden hin. Er klagte darüber, daß man

[4] Diderot-Zitate bei: L. Arnould, Ames en prison. L'École des Sourdes-Muettes-Aveugles, 36. éd., 1948, 124 129.

[5] Vgl. E. J. Waterhouse, Introductory Remarks, in: Conference of Educators of Deaf-Blind-Children, Watertown, Mass. 1953 (Perkins Publications No. 16, 1954) 13.

[6] Sicard, Cours d'instruction d'un sourd-muet (préface), 1800 (nach: Duilhé de Saint-Projet — Braig, Apologie des Christentums, 1889, 462 668).

eine kostbare Gelegenheit, die Naturgeschichte des Menschengeistes zu studieren, ungenützt vorbeigehen lasse[7].

Die Geschichte erfolgreicher Erziehung Taub-Blinder beginnt mit dem Jahre 1837. In diesem Jahre kam die achtjährige Laura Bridgman, die seit Beginn ihres dritten Lebensjahres taub-blind war, in das Perkins-Institut in USA.

Mit großer Begeisterung widmete sich der Leiter dieses Institutes, Dr. Howe, selbst der Erziehung von Laura. Sein erster Versuch, die Schriftsprache in erhabenen Pappzeichen zur Spracherziehung zu verwenden, erwies sich bald als zu schwierig, weshalb er die erste Methode durch das Fingeralphabet ersetzte. Howe berichtet selbst: „Während sie bei den ersten Lektionen etwa wie ein gelehriger Hund geduldig nachahmte, was der Lehrer tat, begann jetzt der Verstand zu wirken. Sie mochte wohl begreifen, daß hier ein Mittel gefunden sei, ein Zeichen zu geben von allem, was in ihrem Geiste vorging, und dieses Zeichen einem anderen Geiste mitzuteilen, und plötzlich zeigte ihr Gesicht einen wahrhaft menschlichen Ausdruck. Jetzt war es kein Hund oder Papagei mehr: es war ein unsterblicher Geist, der begierig nach dem Bande griff, das ihn mit anderen Geistern vereinigte. Ich könnte fast den Moment bezeichnen, wo diese Wahrheit ihrem Geiste aufging und Licht über ihr Antlitz verbreitete[8]. Als Laura den Gedanken erfaßt hatte, daß man jedes Ding mit einem Namen bezeichnen könne, brannte sie darauf, von allen Dingen ihrer kleinen Welt die Namen zu erfahren. Langsam lernte sie es, sich durch das Fingeralphabet zu verständigen, Blindenschrift zu lesen, Briefe zu schreiben, zu rechnen und Handarbeiten anzufertigen. Wenn sie allein war, hielt sie ganze Monologe in der Fingersprache, selbst im Traume redete sie mit den Fingern, doch so schnell, daß es nicht möglich war, sie zu verstehen. Durch flüchtige Berührungen erkannte sie jede Person, die sie einmal kennengelernt hatte, wieder, erriet durch Betasten des Gesichtes ihre Stimmung. Legte sie die Hand auf den Hals von Sprechenden, so vermochte sie Stimmen nachzuahmen, Lautstärke und Klangfarbe der Stimme anzugeben. Ihr Sinn erschloß sich auch religiösen Wahrheiten. Doch blieb sie emotional und sozial an ihre Lehrer und die Personen der Anstalt gebunden, daß ein Versuch, sie heimzusenden, mißlang. Sie erkrankte und mußte in die Anstalt zurückkehren, wo sie bis zu ihrem Tode im Alter von 60 Jahren verblieb. Bei einer anderen Taub-Blinden gelang es Dr. Howe nicht, die persönliche Verbindung herzustellen und sie geistig zu wecken.

Soviel ergab sich bereits aus der Beobachtung der ersten geglückten Erziehung, daß der Mensch zur geistigen Weckung bis zur Höhe eines echt menschlichen Lebens nicht unbedingt auf die Tätigkeit der höheren Sinne und die Lautsprache angewiesen ist, sondern bereits der Tastsinn die Basis bilden kann, auf der sich volles begriffliches Denken entfaltet. Noch blieb das Leben Laura Bridgmans in den engen Rahmen eines Anstaltslebens beschlossen. Weit über diesen Rahmen hinaus schritt die geistige Weckung eines anderen taub-blinden Kindes: Helen Keller.

[7] Nach Duilhé-Braig, a. a. O. 462 ff. u. 669.

[8] Nach W. Jerusalem, Laura Bridgman, Erziehung einer Taubstumm-Blinden. Eine psychologische Studie, Wien 1891, 18 — In den Vorbemerkungen zu dieser Schrift sagt Jerusalem, daß er darin „eine Darstellung des grausamen, aber lehrreichen Experimentes, welches die Natur an der am 24. Mai 1889 in ihrem sechzigsten Lebensjahre in Boston verstorbenen Laura Bridgman angestellt hat", geben will.

Die von ihr selbst geschriebene Lebens-Geschichte gehört zu den meistgelesenen Büchern des ersten Jahrzehntes unseres Jahrhunderts. Das ist durchaus verständlich; denn mit sicherer Sprachbeherrschung entrollt sich hier das Bild ihres außergewöhnlichen Lebens. Aus dem Gefängnis einer absoluten Stille und Finsternis ohne Farbe und Form, ohne Licht und Schatten, ohne Sprachlaut und Gesang, worin der Geist verschlossen war, ist dieser Mensch zwar nicht einfach entkommen, aber über die Brücke der Restsinne so weit menschlich geweckt worden, daß er von Leben und Welt mehr als viele Vollsinnige kennt. Helen Keller hat sich eine Bildung feinsinniger Geisteskultur, edler Genußfreudigkeit und Verständnisfähigkeit angeeignet, die keinem „Normalen" nachsteht. Als Helferin der Blinden und Taubstummen, vor allem soweit sie Opfer des letzten Krieges sind, hat sie eine weltweite Tätigkeit entfaltet.

Leider ist das Interesse des lesenden Publikums auf das Außerordentliche ihrer Persönlichkeit und ihres Lebensganges beschränkt geblieben. Nur kurze Zeit zeigte sich die wissenschaftliche Psychologie an den Fehlsinnigen interessiert, denen die Pforten der beiden höheren Sinne verschlossen waren. Vor allem war die eigentliche Frage, um die es in der sensualistischen These gegangen war, der Vergessenheit anheimgefallen, weshalb eine Auswertung für eine wissenschaftliche Menschenkunde unterblieb.

Noch bleiben übrigens konsequenten Vertretern des Sensualismus bei den Fällen Bridgman und Keller skeptische Einwände möglich, denn beide Kinder verloren erst während ihrer Kindheit, im zweiten beziehungsweise dritten Lebensjahre, den Gebrauch der höheren Sinne. Vor dem Einbruch der Taub-Blindheit hatte Laura Bridgman bereits einige Worte geplappert und bis zum 8. Lebensjahre sogar einen schwachen Lichtschimmer besessen. Ebenso hatte auch Helen Keller, die offensichtlich ein sehr frühreifes Kind war, nach der verhängnisvollen Krankheit keineswegs alle schon vorher gelernten Worte gänzlich vergessen; sie sagte auch später noch wa für water, Wasser. Mithin kann für die Ausbildung ihres Geistes eine Mitwirkung früherer Gesichts- und Gehörsempfindungen nicht ausgeschlossen werden.

Erst um die Wende des 20. Jahrhunderts wurden Fälle bekannt, denen gegenüber die letzten skeptischen Ausflüchte gegenstandslos werden. In der französischen Taubstummenanstalt Larnay gelang es, selbst von Geburt an taube und blinde Kinder geistig zu wecken und zu einer überdurchschnittlichen Bildung zu führen. Bedauerlicherweise hat die gelehrte Welt bei uns diese Fälle kaum zur Kenntnis genommen, obwohl der französische Literarhistoriker L. Arnould in seinem Buche „Ames en prison", das im Laufe eines halben Jahrhunderts 36 Auflagen erlebt hat und von der französischen Akademie preisgekrönt worden ist, unermüdlich darauf hingewiesen hat[9].

[9] L. Arnould, Ames en prison. L'École des Sourdes-Muettes-Aveugles, 36e éd., revue et corrigée. Préfaces de G. Picot et E. Lamy. Couronné par l'Académie française, 1948, Boivon & Cie.

In den Vereinigten Staaten Nordamerikas, dem Ursprungsland der Bemühungen um Taub-Blinde, ist das Perkins-Institut der Ort geblieben, von dem aus die Arbeit an Taub-Blinden in ganz USA großzügig organisiert wird. Im Jahre 1953 fand dort eine Konferenz von Erziehern Taub-Blinder statt. Der Konferenzbericht gibt einen guten Einblick in die Geschichte der Taub-Blinden-Erziehung, in den Umfang dieser Fehlsinnigkeit und die gegenwärtigen Bemühungen, Taub-Blinde zu erziehen[10].

Grundlegend für die Auseinandersetzung mit der sensualistischen These ist die geistige Weckung von Marie Heurtin; denn bei dieser Taub-Blinden handelte es sich unfraglich um ererbte, völlige Taubheit und Blindheit.

Verständlich wird uns bei unserem heutigen Wissen um die Erbregeln das ererbte Übel durch den Umstand, daß die Eltern von Marie Heurtin Geschwisterkinder, die Großväter sogar Zwillinge waren. Durch diese nahe Blutsverwandtschaft der Erzeuger ist es bedingt, daß rezessive Erbschäden, die normalerweise durch ihre dominanten Gegenspieler überdeckt und damit latent bleiben, in ihrer verhängnisvollen Auswirkung rein zutage treten konnten. Von den Geschwistern Maries kamen eines blind, ein weiteres taub zur Welt. 1901 wurde Marie eine Schwester geboren, die, wie sie selbst, taub und fast ganz blind war und ihr in die Anstalt nach Larnay folgte. Da es im elterlichen Hause niemand verstand, die schweren Fesseln ihres Geistes zu lösen, galt Marie bis zu ihrem zehnten Lebensjahre als völlig idiotisch. Weder eine Blindenanstalt noch eine Taubstummenanstalt wollte das Kind aufnehmen. Der Einweisung in eine Irrenanstalt entging es nur dadurch, daß die Eltern Kenntnis erhielten von der Taubstummen- und Blinden-Anstalt der Schwestern von Larnay, wo sich bereits ein Mädchen befand, das infolge der Kriegsschrecken von 1870 taubstummblind geworden war. Nach dieser Anstalt, wo die Schwestern des Ordens „de la Sagesse" 250 Blinde und Taubstumme pflegten, wurde Marie Heurtin 1895 im Alter von zehn Jahren gebracht. In der ungewohnten Umgebung gebärdete sich das Kind zunächst zwei Monate hindurch wie rasend. Es betastete regelmäßig die Menschen, die sich ihm näherten. Sobald es eine Schwester an der Haube erkannte, bekam es derartige Wutanfälle, daß die in der Nachbarschaft wohnenden Arbeiter und Bauern Mißhandlungen argwöhnten.

Doch war das Benehmen des „monstre furieux" (Arnould 40) nichts anderes als Zeichen des Heimwehs eines Kindes, das plötzlich aus der gewohnten Umgebung herausgerissen war, dann aber auch Zeichen der Entbehrung eines Geistes, der sich bereits regte und die Gefängnismauern, die ihn von der Umwelt trennten, durchstoßen wollte. Daß der Geist des Kindes bereits tätig war, ergibt sich aus einem Begebnis, das Marie Heurtin später selbst zu berichten in der Lage war. Neunjährig, war sie eines Tages daheim allein damit beschäftigt, in der Nähe des Kamins Bohnen auszuhülsen, als sie bemerkte, daß ein Feuerfunke auf ihren Ärmel gefallen war. Schon roch sie den Brandgeruch. Blitzschnell kam ihr der Gedanke, um nicht zu verbrennen, sich ihrer Kleider zu entledigen und sich ins Bett zu legen. Dem alsbald hereintretenden Vater zeigte sie den angebrannten Ärmel. Das Kind reagierte also auf die Furcht vor dem Feuer weder mit panischer Flucht noch mit Geschrei, sondern durch eine sinnvoll überlegte Handlung, die es in dieser Weise das erstemal vollzog, wodurch sie sich tatsächlich aus der Gefahr befreite.

[10] Conference of Educators of Deaf-Blind Children, Watertown, Mass., April 1953 (Perkins Publications No. 16, January 1954).

Bereits zwanzig Jahre vor der Aufnahme Marie Heurtins war im Jahre 1875 das achtjährige taub-blinde Mädchen Marthe Obrecht in die Anstalt von Larnay aufgenommen worden. Der Bericht ihrer Erzieherin, Schwester Sainte Médulle, über die Erziehung des Kindes zeigt, daß es einer klugen und verständnisvollen Erziehung durch die Methoden der Gebärdensprache, des Fingeralphabets und schließlich der Brailleschen Blindenschrift gelang, das Kind zu einem vollmenschlichen und religiösen Leben zu führen. Offensichtlich hatte die Erzieherin von Marie Heurtin ihre Erziehungsmethode von ihrer älteren Mitschwester Sainte Médulle gelernt.

Der Geduld von Schwester Ste. Marguerite gelang es, in persönlichen und geistigen Kontakt mit Marie Heurtin zu kommen. Sie hatte beobachtet, daß das Kind gern mit einem Taschenmesser, das es von Hause mitgebracht hatte, spielte. Dieses nahm ihm die Schwester weg und gab es ihm trotz allen Tobens erst zurück, nachdem sie wiederholt die Hände des Kindes aufeinandergelegt und mit ihnen jene Schneidebewegung ausgeführt hatte, die in der Gebärdensprache der Taubstummen „Messer" bedeutet. Bald führte das Mädchen von selbst diese Schneidebewegung aus, wenn ihr das Messer genommen war und sie es ungeduldig zurückerwartete. Auf gleiche Weise verfuhr die Schwester mit anderen Gegenständen, welche das Mädchen begehrte. Auf diese Weise lernte Marie als erste Zeichensprache die Gebärdensprache, womit sie ihre wichtigsten Wünsche der Außenwelt mitteilen konnte. Damit schon ließ die bisherige Ungebärdigkeit nach. Die wachsende Anhänglichkeit an Schwester Marguerite erleichterte wesentlich den weiteren Unterricht.

Doch erwies sich auf die Dauer eine Zeichensprache, welche für jeden Gegenstand eine besondere Gebärde erforderte, als zu umständlich. Es mußte dem taubblinden Mädchen ein weiteres Zeichensystem gelehrt werden, das ähnlich wie unser Alphabet aus einer begrenzten Anzahl von Elementen besteht, die beliebig kombinierbar sind, und somit eine unendliche Fülle von Bezeichnungen ermöglicht. Hierfür bot sich als geeignetes Mittel die Fingersprache der Taubstummen an, welche die Buchstaben unseres Alphabets durch eine Reihe von verschiedenen Fingerstellungen wiedergibt. Während Taubstumme mit ihrem Gesicht die verschiedenen Fingerstellungen kennenlernen, war Marie darauf angewiesen, diese Zeichen vermittels des Lagegefühls des eigenen Körpers wie durch Betasten der Hände anderer zu erlernen. Mit wachsendem Eifer eignete sich das Kind die neue Brücke zur Umwelt an, deren Bedeutung sie rasch begriff.

Doch auch die Fingersprache ist noch ein schwerfälliges Verständigungsmittel, das beim Fortschreiten der geistigen Entwicklung wieder von einem neuen Verständigungssystem abgelöst werden muß. Während die beiden ersten „Sprachen" vor allem dazu dienen, sich verständlich zu machen, hatte ein drittes System die vornehmliche Aufgabe, das „Lesen" der in Zeichen objektivierten Gedanken anderer zu ermöglichen.

Das dritte Zeichensystem, welches Marie Heurtin erlernte, war das für Blinde bestimmte Braille-Alphabet, dessen einzelne Buchstaben sich aus erhabenen Punkten zusammensetzen, die der Blinde abtastet und dabei als bestimmte Buchstaben identifiziert. Die Tatsache, daß alle drei Zeichensysteme innerhalb eines einzigen Jahres erlernt wurden, beweist, daß dem vermeintlich idiotischen Kinde eine hohe Intelligenz eignete, welche freilich bei der doppelten Sinnessperre in der Ausbildung zurückgehalten war, doch längst auf Anregung zur Entfaltung wartete und darum rasch nachholte, was sonst in der normalen Entwicklung wesentlich langsamer vonstatten geht.

Trotz des absoluten Verschlusses beider höherer Sinne war Marie Heurtin durchaus in der Lage, abstrakte Begriffe zu bilden und, auf der schmalen Basis der Empfindungen der Restsinne aufbauend, sich eine Bildung anzueignen, die in mancher Hinsicht sogar das Maß des Normalen überschreitet. In jahrelangem Unterricht, der

sich auf Literatur, Geschichte, Geographie, Religion, insbesondere Kirchengeschichte erstreckte, erwarb sie sich vorzügliche Kenntnisse. Briefe, die Professor Arnould veröffentlicht, zeigen, daß sie ein gepflegtes Französisch fehlerfrei schreiben konnte. Auch als menschliche Persönlichkeit vermochte sie sich in einem beachtlichen Ausmaß zu entfalten. Vor allem erwies sie sich in religiöser Hinsicht sehr empfänglich und entwickelte ein sittliches Pflichtgefühl, so daß man ihr die Miterziehung anderer Fehlsinniger übertragen konnte. Mit der Familie von Professor Arnould verband sie eine echte Freundschaft, und es war für sie eine außergewöhnliche Freude, Taufpatin eines der Kinder dieser Familie werden zu dürfen. Freilich verblieb ihr Leben im Rahmen einer klösterlichen Anstalt. Sie hatte nicht das Glück, eine so geniale und hingebende Lehrerin, wie sie Helen Keller in Anne Sullivan besaß, ganz für sich allein zu erhalten und sich mit solcher Hilfe ein eigenes individuelles Leben aufzubauen, wie es Helen Keller vermochte. Doch beweist das tatsächlich Erreichte, daß unter günstigeren Verhältnisse auch ihre Bildung ohne Schwierigkeiten hätte weitergetrieben werden können. So gepflegt ihre Briefe auch sind, so korrekt sie auch schwierige religiöse Wahrheiten wiederzugeben vermag, so überschritt ihre Bildung doch kaum ein gewisses Maß von Schema und Konvention, was eben durch ihren äußeren Lebensrahmen bedingt war. Höhepunkte in ihrem Leben stellten bereits gelegentliche Autofahrten und insbesondere eine lebhaft geschilderte Pilgerreise nach Lourdes dar. Immerhin muß festgehalten werden, daß viele Normalsinnige in ihrem ganzen Leben nicht eine solche Ausbildung ihrer Persönlichkeit erreichen.

Bedenkt man, daß Taub-Blinde vor ihrer Erziehung für gewöhnlich als unerziehbare Idioten angesehen werden und somit ein durchaus untermenschliches Leben fristen, wird man erst richtig ermessen, welche Leistung es darstellt, eine Taub-Blinde bis zur Höhe einer das Leben selbst führenden Persönlichkeit mit voller Teilnahme an dem kulturellen Leben ihrer Umgebung zu bilden, wie es bei Marie Heurtin der Fall war. Verständlicherweise wird man sich meist damit begnügen, solchen Fehlsinnigen die allernötigste Bildung zuteil werden zu lassen, um wenigstens für das Alltagsleben „brauchbare" Menschen aus ihnen zu machen. Es stellt schon einen besonderen Glücksfall dar, wenn sich einem so benachteiligten Menschen die Möglichkeiten eröffnen, die akademische Reife zu erlangen.

Der Vergleich des Bildungsweges von Marie Heurtin, welche von Geburt an taub und blind war, mit dem Bildungsgange anderer Taub-Blinder, welche erst in der frühen Kindheit ertaubten und erblindeten, wie auch mit solchen, von denen beide Mängel als erbliche nicht feststehen, zeigt jedenfalls keinen nennenswerten Unterschied, was uns dazu berechtigt, das allgemein Bedeutsame gleichmäßig aus allen uns zur Verfügung stehenden Fällen zu erheben.

Seit Abbé de L'Epée hat es jeder Erzieher als Wagnis erlebt, über Tasteindrücke die Brücke eines geistigen Bandes zu spannen. Denn er war sich bewußt, daß das, was er zu bieten vermochte, nichts als Tasteindrücke, also Sinnesempfindungen sind, deren besondere Ordnung freilich einen Sinn enthält, welcher seinem taub-blinden Gegenüber aber nicht direkt zu vermitteln ist. Gespannt mußte er auf den Augen-

blick warten, da sein Zögling stutzen würde, um dann zu bemerken, daß in der sobestimmten Anordnung der gebotenen Tastempfindungen eine „Absicht" liegt, deren „Sinn" er erraten soll. Von dem taubblinden Gegenüber wird also eine eigene innere Aktivität erwartet. Von dieser Aktivität des Taubblinden hängt es entscheidend ab, ob die Brücke der Verständigung hergestellt wird oder nicht. Voll banger Zweifel steht der die Erziehung Versuchende zunächst einer „masse inerte" (Arnould 183) gegenüber, aus welcher der Blitz des Verständnisses aufzucken oder ausbleiben kann. In leider noch allzu vielen Fällen bleibt die Antwort aus. Werden die Bemühungen mit dem Urteil „Unerziehbar" aufgegeben, dann enthält dieses Prädikat einen sehr beachtlichen Doppelsinn. Eine absolute Unerziehbarkeit würde vorliegen, wenn eine Bildungs-Anlage völlig fehlte. Liegt es aber nur an der Unzulänglichkeit der angestellten Bemühungen, so kann nur sehr bedingt von „Unerziehbarkeit" gesprochen werden. Damit rechnen jedenfalls heute die Lehrer von Taub-Blinden.

Sehr bezeichnend ist es, wie Helen Keller das aufbrechende Erlebnis aus der Rückerinnerung schildert. Als ihre Lehrerin ihr über die eine Hand Wasser fließen ließ, buchstabierte diese ihr in die andere Hand die Zeichen des Fingeralphabets für water. „Während der kühle Strom über die eine meiner Hände sprudelte, buchstabierte sie mir in die andere das Wort water, zuerst langsam, dann schnell. Ich stand still, mit gespannter Aufmerksamkeit die Bewegung ihrer Finger verfolgend. Mit einem Male durchzuckte mich eine nebelhaft verschwommene Erinnerung an etwas Vergessenes, ein Blitz des zurückkehrenden Denkens, und einigermaßen offen lag das Geheimnis der Sprache vor mir. Ich wußte jetzt, daß water jenes wundervolle kühle Etwas bedeutete, das über meine Hand hinströmte. Dieses lebendige Wort erweckte meine Seele zum Leben, spendete ihr Licht, Hoffnung, Freude, befreite sie von ihren Fesseln!" [11]

Aus dem Bericht ergibt sich einmal, daß ihr Geist in etwa vorerweckt war. So ist es auch erklärlich, daß die Weckung zum Verständnis der sprachlichen Zeichen die Anknüpfung an die Gebärdensprache überspringen kann. Genau besehen freilich wird diese erste Stufe nicht übersprungen. Sie wird nur nicht als erste Erweckung geschildert. Tatsächlich besaß Helen Keller schon vorher eine Art Gebärdensprache, mit einer recht beachtlichen Fülle von verschiedenen Gebärden, womit sie ihre Wünsche der Umgebung deutlich machen konnte. Auch hatte sie längst bemerkt, daß die Menschen ihrer Umgebung sich durch eigenartige Bewegungen ihres Mundes miteinander verständigten. Das

[11] Helen Keller, Die Geschichte meines Lebens. Mit einem Vorwort von F. Holländer. Deutsch von P. Seliger, Stuttgart 1904, 23.

Kind hatte der Mutter den Mund abgetastet, wenn diese sich mit anderen unterhielt. Dabei hatte es das unklare Gefühl, daß diese Bewegungen etwas bedeuten müßten. Ob der Unfähigkeit, diese Bedeutung zu verstehen, wurde das Kind heftig erregt.

An der geistigen Vorerweckung dürften sicher einmal die frühkindlichen Erinnerungen aus der Zeit vor der Erkrankung, vor allem aber die scheinbar ergebnislosen Bemühungen einer warmen Mutterliebe wesentlich mitgewirkt haben. Wir wissen, daß Helen Keller ein sehr frühreifes Kind war, das auch nach der Erkrankung keineswegs alle vorher gelernten Worte vergessen hatte, sondern sie noch zum Teil verstümmelt, wenn auch ohne Sinn, gebrauchte. Die Wildheit ihres Verhaltens, die Anne Sullivan anfänglich große Schwierigkeiten bereitete, erklärt sich neben den Auswirkungen einer zu großen Nachgiebigkeit der Eltern aus der Spannung des bereits geweckten Geistes, der nach Betätigung drängte, aber die Pforten, über die ihm das normalerweise gelingt, verschlossen fand. Eine vorentwickelte naturhafte Kraft des Geistes schlug an die verschlossenen Pforten und verlangte energisch Öffnung.

Ist bei Helen Keller und auch bei Laura Bridgman die Vorerwekkung des Geistes zum Teil daher verständlich, daß beide ursprünglich normale Kinder waren und in den ersten Monaten ihres Lebens eine normale Mutterbeziehung besaßen, so sind die anderen Fälle zur Ergänzung unerläßlich, wo einmal von vornherein ererbte Taubheit und Blindheit vorlagen, wie es auch an einer warm menschlichen Pflege gebrach, da die Fehlsinnigen für idiotisch gehalten wurden. Sie erst bieten die stringente Entscheidung in der vom Sensualismus aufgeworfene Frage.

Leider weisen begreiflicherweise die Berichte über die Zeit vor den Erziehungsversuchen große Lücken auf. Gelegentlich wurden Kinder recht verwahrlost in die Anstalten eingewiesen. Doch hatten wohl alle, die sich als erziehbar erwiesen, bereits einen emotionalen Kontakt mit ihrer Umgebung gewonnen, weshalb sie auf die Trennung von der alten Umgebung mit Heimweh reagierten. Das allein freilich brauchte sie noch nicht über das Niveau des tierischen Seelenlebens zu erheben. Doch wird die Ungebärdigkeit vor der geistigen Erweckung nachträglich als innere Spanung, die bis zur Eröffnung eines ersten Zeichenverständnisses keine Lösung fand, gedeutet.

Ein erfahrener Taubblindenlehrer urteilt über die Fehlsinnigen vor dem Einsetzen von Erziehungsbestimmungen: „Wenn einem solchen Wesen nicht rechtzeitig von außen Hilfe wird, so ähnelt es bald einem Tiere, mehr noch als das, es wird, da ja doch auch in ihm eine ruhelose Seele wohnt, zur rasenden Bestie, die nicht ein noch aus weiß mit der Kraft, die in ihr ist . . . Herta Schulz schrie bei der Mutter bei den ge-

ringsten Anlässen so laut, daß sich die Nachbarn beschwerten . . . Ebenso gebärdete sich Langhild Kaata bei ihrer Aufnahme in Hamar ‚wie ein wildes Tier' . . . Den größten nachteiligen Einfluß auf die geistige Tätigkeit übt . . . der Verlust des Gehörs aus. Gerade durch ihn wird das Kind zum isolierten Wesen, denn die Sprache der Mitmenschen ist der einzige Hebel, der sein Denken heben und fördern könnte. Die Taubheit ist die schwerste Niederlage des Geistes; sie ist die Ursache der Sprachlosigkeit. Zwar macht die Blindheit äußerlich elender, aber sie unterbindet nicht den sprachlichen Verkehr mit der Außenwelt" (G. Riemann)[12].

Der Idealismus verkennt die Gebundenheit des Geistes an das organismische Leben, wenn er meint, der Geist vermöge sich selbstherrlich ganz aus sich heraus zu entfalten. Er bleibt in seiner Entfaltung an die Reifungszustände der leiblich-seelischen Organisation gebunden. Parallel mit dieser Reifung vollzieht sich im Laufe vor allem der ersten drei Lebensjahre die Sprachentwicklung in einer Reihe von aufeinanderfolgenden Stadien, welche die Sprachpsychologie, an deren Ausarbeitung William Stern[13] hervorragend beteiligt ist, herausgestellt hat. Stern hat im einzelnen nachweisen können, daß auch in der Sprachbildung von der taubblinden Helen Keller die gleichen Stadien durchlaufen wurden, wenngleich in wesentlich schnellerem Tempo als beim normalen Kinde. Damit wird das Verpaßte aufgeholt und der Anschluß an die Normalreifung wieder gewonnen. Doch scheint solches Nachholen nur innerhalb gewisser Grenzen möglich. Wird das Optimum eines Bildungsschrittes zu weit überschritten, dann scheint — wie eine Reihe von Fällen lehrt — etwas unwiederbringlich dahin zu sein, was sich nicht mehr völlig nachholen läßt. Taub-Blinde, deren Bildung zu spät versucht wird, zeigen eine beschränkte Lernfähigkeit. Sie ermüden schnell und vermögen sich nur langsam und mühevoll die Grundlagen einer gewissen Bildung anzueignen, was nicht einfach dem zu geringen Umfang ihrer Intelligenz-Begabung zugeschrieben werden darf, sondern seinen Grund wahrscheinlich in dem zu spät ansetzenden Versuch der Weckung einer latenten Potenz hat, welche zu ihrer Voll-Erweckung offensichtlich an ein organismisches Optimum gebunden ist. So geht ja auch beim normalen Menschen mit zunehmendem Alter die Fähigkeit, fremde Sprachen zu erlernen, nicht gerade verloren; doch läßt sich die an sich vorhandene latente Potenz immer schwerer aktualisieren.

Daß der einmal vorerweckte Geist von sich aus Wege zu einer Ver-

[12] G. Riemann, Taubstumm und blind zugleich, Berlin 1916, 9.

[13] Vgl. William Stern, Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahr. 7. Aufl. v. G. Stern-Anders 1952. Dritter Abschnitt. Die Sprachentwicklung. 111—179. — Hier weitere Literaturangaben.

ständigung sucht und sich dabei eine eigene primitive Sprache zurechtzimmern kann, ist nach Jerusalem die „lehrreichste Tatsache in der Geschichte dieses Experimentes der Natur“ [14]. Laura Bridgman, die ja der höheren Sinne erst beraubt wurde, als sie bereits einige Worte plappern konnte, bildete sich in den ersten Jahren ihres Aufenthaltes in der Blindenanstalt eine Reihe von Lauten (etwa sechzig) aus, die ursprünglich meist unbewußte Äußerungen bestimmter Affekte waren, mit der Zeit aber Personenbezeichnungen wurden. Die von ihr selbst geschaffenen Namen waren so beständig, daß die blinden Mädchen jeweils wußten, wer damit gemeint war. Lautlich hatten diese selbstgebildeten Namen zu den wirklichen ihr später durch das Fingeralphabet bekannten Namen gar keine Beziehung. William Stern nennt die Sprachschöpfung von Laura Bridgman eines der „wichtigsten Dokumente für die menschliche Fähigkeit, ganz aus sich heraus, ohne Zuhilfenahme der Nachahmung, sprachliche Ausdrücke zu prägen“. Er sagt weiter: „Ja die Bedingungen für die Feststellung dieser schöpferischen Fähigkeit können bei hörenden Kindern niemals in einer solchen, ich möchte sagen, experimentellen Reinheit vorhanden sein, wie beim taubstummen Kinde, weil hier die Möglichkeit der Lautnachahmung prinzipiell ausgeschlossen ist. Wenn ein hörendes Kind ein bis dahin von seiner Umgebung nicht gebrauchtes Wort schafft, so hat es wenigstens die einzelnen Elemente (Laute, Silben) des Wortes schon oft gehört; und wenn es das neue Wort dauernd seinem Sprachschatz als Bezeichnung für einen bestimmten Sinn einfügt, dann ist der Verdacht nicht ganz ausgeschlossen, daß es bei dieser Fixierung durch seine Umgebung unterstützt wurde, die sich den drolligen Ausdruck angeeignet hat. Alles dies fehlt beim taubstummen Kind. Bei Laura ging nicht nur die Produktion der Lautgebilde, sondern auch ihre Fixation zu einer dauernden Personenbezeichnung gänzlich unbeeinflußt vonstatten“ [15].

Mögen auch natürliche Affektäußerungen die gegebene Anknüpfung für die Ausbildung einer lautlichen Eigen-Sprache sein, so stellt doch die willkürlich festsetzende und Beziehung stiftende Eigentätigkeit des Geistes die eigentliche Entstehungsursache für das Bezeichnungssystem dar. Auch die Gebärdensprache knüpft zwar an gewohnheitsmäßig mit dem Ding verbundene Bewegungen an, doch ist sie selbst mehr als eine Gewohnheits-Assoziation. Sie ist eine bewußte Sinnstiftung zum Zwecke der Verständigung. Sie gründet in einer Einsicht, die immer wieder mit dem Aufgehen eines „Lichtes“ verglichen wird; von vornherein schließt sie eine gewisse Allgemeinheit in sich. Von dem Augen-

[14] W. Jerusalem, Laura Bridgman, Wien 1891, 47.
[15] W. Stern, Helen Keller, 60 f.

blick an, da die taubblinde Marthe Obrecht als achtjähriges Kind begriffen hatte, daß man Gegenstände durch Gebärden bezeichnen kann, besaß sie „den Schlüssel des ganzen Systems"; „es genügte, ihr ein einziges Mal das Zeichen jedes Dinges vorzumachen" (Arnould 184). Mit Recht wird betont, daß damit bereits das Kind — vorher eine „masse inerte" — im Besitz einer rein intellektuellen allgemeinen Einsicht ist. Mag es sich auch noch um materielle Dinge handeln, die bezeichnet werden, mögen auch die Gebärden sinnliche Handlungen darstellen, so ist doch „der Schlüssel des Systems", die Einsicht in den allgemeinen Bezeichnungszusammenhang, etwas durchaus Nicht-Materielles.

Mit besonderer Betonung weist Arnould auf die Wichtigkeit hin, diese erste Manifestation des Geistes in ihrer wahren Bedeutung zu erkennen und festzuhalten. „Die allgemeine Idee eines Bezuges" — sagt er, den Bericht der Erzieherin kommentierend — „offenbart bereits notwendig eine ihr entsprechende Ursache, die aktiv-schöpferisch, eigenständig, unabhängig und unterschieden von der Materie ist" (Arnould 185).

Als das gleiche Kind die Fingersprache als zweites System erlernte, war „dieses neue System", wie es im Bericht der Erzieherin heißt, „eine neue Offenbarung, dem jungen Geist wie ein Sonnenstrahl für aufbrechende Blumen nach einer langen kalten Nacht. Das Mädchen wollte nun selbst von allen Gegenständen, deren Gebärdenzeichen es kannte, auch den Namen wissen, vor allem der Personen im Hause, die sie durch Betasten bereits kannte" (Arnould 190). Grund für dieses Bestreben ist wieder eine allgemeine Einsicht, welche die Aequivalenz der beiden Zeichensysteme begriffen hat, so daß für jedes mit einer Gebärde bezeichnete Ding auch die Kenntnis seines Namens gefordert wird.

Erlebt wird das Aufblitzen der Einsichts-Lichter als Erfüllung eines unklaren, sich selbst zunächst nicht verstehenden Dranges, was eine eigentümliche „Beglückung" mit sich führt. „Glück" im eigentlich menschlichen Sinne hängt unlöslich mit dem „Glücken" solcher Erfüllungen zusammen. Mit dem vorerweckten Drang ist die Tiefe eröffnet, in der die erstrebte Erweckung stehen soll, so daß nach eingetretener Erfüllung zugleich mit erkannt wird: „Das ist es, was ich im Grunde längst erstrebt habe!" Damit durchdringt den seiner selbst mächtig gewordenen Geist das Hochgefühl eines reinen „Glückes", das etwas qualitativ völlig anderes ist als bloß sinnliche Lust. Niemals kann das Antlitz und das ganze Wesen eines Tieres solches Glück „ausstrahlen", wie der Taub-Blinde, dem es „geglückt" ist, dem Gefängnis seiner Einsamkeit zu entrinnen. Naiv und doch treffend schreibt Marthe Obrecht in einem Briefchen: „Als ich hierher kam, war ich allein, dachte nichts,

verstand nichts ... Jetzt bin ich glücklich, alles zu verstehen" (Arnould 192f.).

Darum folgt den geglückten Einsichten die emotionelle Ergreifung der Wahrheiten auf dem Fuße. Zu oft wird der Unterschied von Tier und Mensch nur im Intellektuellen gesucht und dabei übersehen, daß der Intellekt eine Tür aufstößt für eine gesamtheitliche Persönlichkeitsentwicklung eigener Art. Eben der emotionale Widerhall prägt die erfaßten Erkenntnisse zu persönlichkeitsbestimmenden Mächten dem Gedächtnis ein.

Bei der Erziehung von Helen Keller hatte Anne Sullivan den durchaus richtigen Grundsatz, ihre Schülerin einfach als normalen Menschen zu betrachten, als freies und selbsttätiges Wesen, dessen spontane Antriebe ihr zuverlässigster Führer werden sollte. Ohne die Erziehung in den Rahmen fester Unterrichtsstunden mit vorgesehenem Pensum zu pressen, war sie stets bereit, auf alle Fragen des Kindes einzugehen. Sie sagt: „Ich habe stets zu Helen genau so gesprochen, wie zu einem sehenden und hörenden Kinde und habe darauf gedrungen, daß die anderen es ebenso machten. Wenn mich jemand fragt, ob sie dies oder jenes verstehen werde, antworte ich stets: Es kommt gar nicht darauf an, ob sie jedes einzelne Wort eines Satzes versteht oder nicht. Sie wird die Bedeutung der ihr unbekannten Wörter aus deren Verbindung mit anderen erraten, die ihr schon bekannt sind"[16]. Bewußt und richtig knüpft also die Lehrerin an die aktiven Interesserichtungen des Kindes an, ohne ihm etwas aufzwängen zu wollen, wofür das Interesse noch nicht geweckt ist. In der natürlichen Mannigfaltigkeit des unsystematischen Alltagslebens wurde dem Kind das sich eben bietende Sprachmaterial angetragen und es dem Kind überlassen, die Auswahl zu treffen. Das entscheidende Gewicht ist also auf die spontane Mitarbeit des sprechen lernenden Kindes gelegt. Wie W. Stern sagt, „hat ein sich entwickelnder Intellekt eine feine, völlig ungewollte und unbewußte, aber darum nicht minder zielstrebige Treffsicherheit darin, aus den ihm zukommenden Darbietungen sich jeweilig das herauszuwählen, was seiner momentanen Entwicklungsphase entspricht und angemessen ist"[17].

Gleichmäßig betonen alle Erzieher taubblinder Kinder, daß an sie von Laien immer wieder die eine Frage gestellt wird: Wie ist es möglich, daß solche Kinder in den Besitz von abstrakten Begriffen gelangen? Kein Punkt in der Bildungsgeschichte Taub-Blinder erregt größeres Erstaunen als das „Wunder" der Bildung abstrakter Begriffe. Doch ist dieses „Wunder" im Grunde nicht größer als die Bildung abstrakter

---

[16] H. Keller, Geschichte meines Lebens, 286.
[17] W. Stern, Helen Keller, 53.

Begriffe bei Normalsinnigen. Beide Male wird aktiv über das von den Sinnen Gebotene hinausgegriffen und damit grundsätzlich der Rahmen des Sinnlich-Konkreten gesprengt. Es besteht kein absoluter Gegensatz zwischen konkreten und abstrakten Begriffen, wie der psychologische Laie gewöhnlich meint. Schon das erste Verständnis für das Benennen sinnlicher Einzeldinge durch die Zeichen der Gebärdensprache schließt, wie bereits gesagt, eine charakteristische Allgemeinheit in sich, insofern schon, als einmal die besondere Benennung als Einzelfall eines grundsätzlich allgemeinen Prinzipes erkannt wird, wie schon der Sinn etwa der Schneidebewegung, welche Messer bedeutet, nicht nur für dieses besondere Messer, sondern für alle möglichen Messer geltend erfaßt wird. Es besteht mithin also nur ein gradueller Unterschied zwischen „konkreten" und „allgemeinen" Begriffen.

Die Basis freilich, von der aus Begriffe überhaupt erst gebildet werden können, sind Sinnesempfindungen und Sinnesvorstellungen. Sind sie als unerläßliche Vorbedingung anzusprechen, so heißt das nicht, sie selbst würden durch graduelle Steigerung zu geistigen Begriffen. Eine solche Auffassung verkennt völlig die Spontaneität geistiger Einsicht, die ein Übergreifen des Sinnlichen sui generis ist.

Als sich die erziehende Schwester bemühte, Marie Heurtin den abstrakten Begriff „Zukunft" klar zu machen, kam diese ihrer Lehrerin durch Erfindung einer sehr bezeichnenden Ausdruckshandlung zuvor. Das Kind erhob sich plötzlich, streckte die Arme vor, um rasch voranzugehen. Damit fand sie — wie Arnould sagt — den ewig gültigen Vergleich, der von Bossuet, Dichtern und Rednern immer wieder angewandt wird (Arnould 119 f.).

Wie Helen Keller zum Erfassen des ersten eigentlich abstrakten Begriffes, und zwar des Begriffes von selbsttätigem Denken kam, erzählt sie wie folgt: „Ich reihte Perlen von verschiedener Größe in regelmäßigen Gruppen auf, zwei große, drei kleine usw. Ich hatte mehrmals Fehler gemacht, und Fräulein Sullivan hatte mich mit liebevoller Geduld immer und immer wieder darauf hingewiesen. Endlich bemerkte ich einen ganz offenbaren Irrtum in der Aufeinanderfolge und einen Augenblick konzentrierte ich meine ganze Aufmerksamkeit auf mein Vorhaben und versuchte nachzudenken, wie ich die Perlenkette aneinander reihen soll. Fräulein Sullivan berührte meine Stirn und buchstabierte mit großem Nachdruck: Think (Denken)! Im Nu erkannte ich, daß das Wort die Bezeichnung für den Vorgang war, der sich in meinem Kopfe abspielte. Dies war meine erste bewußte Vorstellung eines abstrakten Begriffes." [18]

Die geistige Eroberung der Welt geht bei Taubblinden in grundsätz-

[18] Geschichte meines Lebens, 30.

lich gleicher Weise vor sich wie bei Vollsinnigen. Als Helen Keller am ersten Beispiel begriffen hatte, daß man Dinge mit Namen benennen könne, deutete sie auf die einzelnen Dinge ihrer Umgebung hin und gab zu erkennen, daß sie deren Namen zu wissen wünsche. Damit setzte der Fragesturm ein, den jedes Kind befällt, dem zum erstenmal aufgegangen ist, daß man Dinge mit festen Namen ein für allemal verbinden kann. Bei Helen Keller freilich erfolgte das Aufbrechen des Frage-Triebes mit besonderer Kraft, weil die schon entwickelte Frage-Kraft hinter der Sperrmauer der verschlossenen Sinnespforten zum Anspringen bereit lag. Beziehen sich die Fragen des ersten Fragealters auf das Was und Wo der Dinge, so greifen die Fragen des zweiten Fragealters tiefer. Sie fragen nach dem Wie und Warum der Dinge. Als Helen zehn Jahre alt war, begann sie ihre Umgebung mit fortwährenden Fragen nach den letzten und höchsten Dingen zu bestürmen, woran die religiöse Belehrung ganz natürlich anknüpfen konnte.

Die Erzieherin von Marthe Obrecht berichtet, wie sie ihrem zehnjährigen taubblinden Zögling den Sinn für den Gottesbegriff erschloß. Dies geschah, bevor das Kind lesen und schreiben gelernt hatte und die Gebärdensprache sein einziges Verständigungsmittel bildete. Vom Sichtbar-Bekannten schritt die Belehrung zum Unsichtbaren fort. Um Marthe die erste Vorstellung von einem höchsten Wesen zu vermitteln, wurde sie angeleitet, die Rangordnung der Gewalten in der Anstalt zu beachten. Sie besaß bereits einen Begriff der sozialen Rangordnung, wußte, daß die Erzieherinnen den Zöglingen vorgesetzt sind, die Oberin den Schwestern, der Priester den Gläubigen, der Bischof den Priestern und so fort. Auf den Stufen einer solchen Hierarchie aufsteigend, vermochte das Kind sehr wohl den Begriff eines absoluten und höchsten Herrn und Gebieters zu fassen.

Daß es sich um ein echtes Verstehen der grundlegenden religiösen Wahrheit handelte, ergibt sich aus dem emotionalen Widerhall, den diese Einsicht hatte. Wie der Bericht der Erzieherin betont, ist der Eindruck nicht zu beschreiben, welchen die Kenntnis eines ersten Verständnisses der höheren Seinsordnung auf das Kind ausübte. Der Gedanke an die Unermeßlichkeit Gottes ergriff die junge Seele mit Überwältigung. Tief bewegt war Marthe von dem Gedanken, daß der allgebietende Gott alles, selbst die geheimsten Gedanken des Menschen sieht. Er wirkte sich erziehlich stark aus.

Gegenüber der Beachtung der Weckung des Intellektes Fehlsinniger tritt für gewöhnlich die andere Seite der geistigen Persönlichkeit, die nach Entfaltung drängt, ungebührlich zurück. Stellt Helens bedeutende geistige Begabung die Voraussetzung dar, welche ihre erstaunliche Entwicklung ermöglichte, so kam die Antriebskraft für diese Entwicklung von einer ebenso erstaunlichen Energie her. Vielleicht hätte diese

Energie bei normaler Sinnesausstattung nicht eine solche Antriebskraft entfaltet. Aber gerade der Gedanke, in ihrer Naturausstattung den anderen wesentlich unterlegen zu sein, erzeugte in ihr den Trotz, das Schicksal, das sie überwältigen wollte, selber zu meistern, den rastlosen Ehrgeiz, die Unterlegenheit, in welche sie ihr Gebrechen gestürzt hatte, wettzumachen und es den anderen, die es so viel besser hatten, gleichzutun; schließlich zeugte der überstarke Geltungsdrang die Ausdauer, die über alle Hemmnisse triumphierte. Ihr Leben war von einem starken Optimismus getragen, der sie befähigte, die tragischen Widerstände, Zwiespälte und Zerwürfnisse durch Humor zu überwinden, der im Grunde innerer Mut ist. „Wenn man überlegt", sagt W. Stern, „wie all das, was dem normalen Menschen spielend leicht wird, für sie mit unsäglichen Schwierigkeiten verbunden war, unter welchen Hemmungen nur sie Lesen, Schreiben, Lautsprache, Radeln, Reiten sich aneignen konnte, dem Schulunterricht folgte und ihre häuslichen Arbeiten erledigte, den Kampf mit der sie so wenig ansprechenden Mathematik bestand, die Prüfungen absolvierte, ihr Werk schrieb, so tritt gegenüber der sich hierin bekundenden Willensstärke jeder andere Zug ihres Wesens als sekundär zurück."[19]

Diese „Energie" als naturhafte Stoßkraft zielt letztlich auf die Auszeugung einer selbstmächtigen Persönlichkeit hin, die sich und die Umwelt „versteht" und durch dieses Verstehen in die Lage versetzt ist, das eigene Leben selbst zu führen. Mithin muß auch diese Energie als geistige Potenz neben der intellektuellen Begabung vorgegeben sein.

So sehr auf der einen Seite an der Spontaneität des Denkens, das über alle Sinnesvorstellungen hinausgreift, festgehalten werden muß, so stark der Wille zur geistigen Auszeugung der Persönlichkeit tätig ist, so darf doch diese Eigentätigkeit nicht ohne weiteres mit genialem Schöpfertum gleichgesetzt werden. So begabt Helen Keller war, so lebhaft sich ihr Geist für alles interessierte, so schnell sie Urteile und Wertmaßstäbe über Dinge und Verhältnisse bildete, so sehr ist auf der anderen Seite zu betonen, daß ihre Begabung keineswegs den Rahmen alles Normalen absolut überschreitet. Wie F. Holländer im Vorwort zu Helens Selbstbiographie (S. XII) bemerkt, sind ihre Urteile über Kunst, Literatur und Wissenschaft wohl Urteile eines Menschen von außergewöhnlichem Intellekt und außergewöhnlicher Kultur; doch niemals verblüffen sie durch besondere Eigenart. Wohl spricht aus ihren Büchern ein gebildeter Mensch, der aus allen Quellen des Wissens und der Kunst geschöpft hat. Doch ist sie kein originell genialer Geist, der neue Wahrheiten findet oder neue Werte prägt. Das charakteristische Kennzeichen ihres Intellektes ist mithin, wie auch Stern sagt,

[19] W. Stern, Helen Keller, 18.

nicht Produktivität, sondern Rezeptivität, mag diese auch an Ausmaß und Tiefe den Durchschnitt weit hinter sich lassen. Ihre geistigen Interessen richteten sich in erster Linie auf die großen Werke der Weltliteratur, wobei sie sich lebhaft in die Gestalten der Dichtung einfühlen konnte. Wie sehr sie sich dabei Fremdes aneignete und nachträglich glaubte, es als ursprünglich Eigenes zu besitzen, erweist die fatale Geschichte ihres ersten dichterischen Versuches, der, wie sich nachher herausstellte, nichts anderes als die erstaunlich genaue Wiedergabe einer einmal gehörten Geschichte war.

Nach dieser Darstellung der Bildungsgeschichte Taubblinder ist es an der Zeit, die anfangs mit der sensualistischen These gestellte Frage von neuem aufzugreifen, um nun auf Grund der Ergebnisse der Naturexperimente die Antwort darauf zu erteilen. Der Sensualismus behauptet: Die geistigen Ideen und Begriffe des Menschen sowie seine gesamte Eigenbildung sind im Grunde nichts anderes als die Fortbildung von Sinnesvorstellungen, wie sie in gleicher Weise auch das Tier besitzt, weshalb im Menschen kein eigenes geistiges Prinzip anzunehmen ist. Hier gilt es noch einmal, das Tier mit seinem psychischen Leben der geistigen Erweckung fehlsinniger Menschen gegenüberzustellen.

Kaum war Helen Keller im Besitz des Schlüssels zur geistigen Welt, als sie den sehr bezeichnenden Versuch unternahm, einem Hunde, dem Spielkameraden ihrer Jugend, ihre Zeichensprache beizubringen, um sich mit diesem zu verständigen[20]. Aber zu ihrem Ärger blieb dieser Hund stumpfsinnig und unaufmerksam und gab niemals ein Zeichen des Verstehens. Was das Kind in seiner Naivität vergeblich versuchte, hat die ernste Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten versucht. Verblendet von evolutionistischen Vorurteilen hörte man zu Beginn des Jahrhunderts gern sensationelle Mitteilungen von sprechenden und dichtenden Tieren; heute gehören diese Geschichten zu den schamhaft verschwiegenen Kuriosa in der Geschichte menschlicher Irrtümer. Sie haben sich alle als Selbsttäuschung von Menschen erwiesen, die ihr eigenes Seelenleben in das tierische hineinprojiziert hatten. Im Tiere wühlt nicht die drängende Unruhe, die in der Seele eines geistig unbefriedigten Kindes herrschen kann. Das Tier lebt wie in einem tiefen Traum befangen dahin, ohne nach einem geistigen Erwachen zu streben. Ihm geht die Fähigkeit ab zu fragen, wie es der Mensch tut, der aus der „Nacht" des Geistes zum „Licht" des Verstehens kommen will. „Nacht" — als privative Bezeichnung trifft nur für den suchenden Menschen zu, nicht aber für das Tier, dem nichts fehlt, noch abgeht. Auch dann, wenn ein Mensch versucht, aus einem Tier erste

[20] H. Keller, Die Geschichte meines Lebens, 13.

Einsichten herauszulocken, stößt er auf keine sich ihm entgegenreckende voraktualisierte geistige Sehnsucht. Bezeichnenderweise äußerte W. Köhler nach seinen langen Bemühungen um die „Schimpansenintelligenz" seufzend: „Man ist immer wieder erstaunt und oft genug geärgert, wenn man sieht, wie auch an einem klugen und sonst zugänglichen Tier dieser Art jeder Versuch einer Umbildung von seinen biologischen Eigenschaften fort ganz wirkungslos abgleitet."[21]

Wiederholt hat man vollsinnigen Affenjungen die gleiche Erziehung wie menschlichen Kindern angedeihen lassen und sich alle Mühe gegeben, ihnen die ersten Elemente der menschlichen Sprache beizubringen. Doch glitten bezeichnenderweise alle diese Versuche ergebnislos an den Tieren ab. Es gelang nicht einmal, Assoziationen von Lauten mit Dingen zu stiften, was noch keine sinnvolle Sprache gewesen wäre, sondern nur ein sinnloses Plappern, wie wir es bei Papageien finden. In seiner „Schimpansen-Psychologie" sagt Tembrock: „Ein Versuch, bestimmte Gegenstände durch Namen, die ihnen der Versuchsleiter gab, vom Schimpansen unterscheiden zu lassen, gelang nicht. Die akustische Assoziation mit dem Objekt war also nicht möglich."[22]

Die negativen Ergebnisversuche an Tieren können wir nicht anders deuten, als daß hier eben kein „Geist" vorhanden ist, der im geheimen auf eine erste Sinnfindung wartet. Begreifendes Erfassen ist selbstschöpferisches Tun, das niemals von außen her beigebracht werden kann. Im Sinne eines falschverstandenen Entwicklungsgedankens hat man oft gemeint, eine rein passive Aneignung von Worten aus der Umgebung her führe langsam zur menschlichen Sprache; für lange Zeit sei das Kind nur ein Papagei, der Unverstandenes nachplappere, bis sich ihm die Dinge langsam ordnen und aus dem Nachplappern menschliches Sprechen werde. Niemals kann aus bloßem Nachplappern menschliche Sprache entstehen. Dazwischen steht ein Sprung auf eine qualitativ neue Ebene, der in aktivem Begreifen und Sinnstiften zwischen dem bezeichneten Ding und dem bezeichnenden Symbol steht. Wo ein Organ für aktiv schöpferisches Begreifen fehlt, kann es niemals zu sinngeregelter Sprache kommen.

Nur nebenbei sei hier darauf hingewiesen, daß sich die menschliche Entwicklung in ihrem weit über das Tierische hinausgezogenen Ausmaß von Kindheit und Jugend auf eine geistige Selbstergreifung ausgerichtet erweist, die dem Tiere abgeht.

Die These des Sensualismus fordert eine strenge Parallelität zwischen dem Ausmaß der Sinnesdaten und der „geistigen Bildung". Eben deshalb wird ja behauptet, daß bei Ausfall der beiden höheren Sinne,

[21] W. Köhler, Intelligenzprüfungen an Anthropoiden I, 1917, 54.
[22] G. Tembrock, Grundzüge der Schimpansen-Psychologie, 1949, 76.

welche nach Schätzung namhafter Psychologen sieben Achtel der Sinnesdaten liefern, der Mensch im Zustand des Idiotismus verbleiben müsse. Diese Konsequenz ist dem Sensualismus nicht abzustreiten. Die Erfahrungen indes lehren das genaue Gegenteil. Auf der einen Seite vermag ein vollsinniges Tier trotz liebevoller Erziehungsbemühungen geistig nicht zu einer ersten wirklichen Erkenntnis geweckt zu werden. Auf der anderen Seite stehen Menschen, denen von vornherein alle möglichen Sinnesdaten der beiden höheren Sinne fehlen und welche trotzdem über die Brücke der Sinnesdaten ihrer Restsinne nicht nur geistig geweckt werden können, sondern zu Persönlichkeiten gebildet werden, welche das Vollmaß menschlicher Entwicklung erreichen. Der entscheidende Fehler des Sensualismus besteht in der Verwechslung von Bedingung und Ursprung. Wohl ist die Sinnestätigkeit Bedingung und Voraussetzung für die Betätigung des Geistes; doch niemals vermag der Geist aus der bloßen Mehrung der Sinnestätigkeit selbst herauszuspringen.

Daß die Bindung des Geistes an die Sinne und die leibliche Organisation nur eine relative ist, daß beides mithin nur Bedingung, nicht aber Ursache für die geistige Tätigkeit sein kann, ergibt sich aus folgenden Einzelargumenten. Zunächst könnte man im Sinne der sensualistischen These meinen, daß bei den Fehlsinnigen in Kompensation zu den ausfallenden Sinnen Gesicht und Gehör der Tastsinn als solcher zu einer Feinheit überkompensiert werde, die weit über das Normalmaß hinaus liege. Ältere Forscher behaupteten bisweilen, es gäbe Blinde mit einem so feinen „Gefühl", daß sie bei bloßer Betastung von Dingen durch die ertasteten Qualitäten Farben auseinanderhalten, ja sogar Gegenstände bereits aus Distanz erspüren könnten. Indes hat die sorgfältige sinnesphysiologische Erforschung der Blinden und Fehlsinnigen ergeben, daß im allgemeinen keine größere Tastempfindlichkeit vorliegt. Im Gegenteil wird der Lesefinger von Blinden meist abgestumpft. Durch das beständige Reiben auf den erhöhten Typen wird die Fingerspitze hart, die intensive Druckschwelle am Finger selbst erhöht. Was bei Fehlsinnigen weiter ausgebaut und verfeinert wird, ist bezeichnenderweise nicht das sinnliche Organ mit seinen Sinnesleistungen selbst. Vielmehr wird Ersatz geleistet durch gesteigertes Aufmerken und ein bis zur Virtuosität gesteigertes Interpretieren der restlichen Sinnesempfindungen, was in etwa daraus verständlich wird, daß sich bei Fehlsinnigen die gesamte Intensität des geistigen Aufmerkens, die sonst in ihrer Hauptsache für die Gesichts- und Gehörsempfindungen verbraucht wird, den Empfindungen der Restsinne zuwendet.

Relativ gleichgültig ist die Art des Sinnesmateriales, das für die Sprachzeichen gewählt wird. Selbst wenn von Fehlsinnigen am Schluß

noch ein Stück der Lautsprache erlernt wird, so geschieht dies doch nur zusätzlich, nachdem längst andere Sprachsysteme erlernt sind. Rein sinnlich besehen unterscheidet sich die normale Lautsprache völlig von der Gebärdensprache, diese wiederum von der Fingersprache und diese schließlich von der Punktsprache des Braille-Systems. Der gleiche Gedanke wird in den einzelnen Zeichensystemen — einzelne Fehlsinnige haben bis zu sieben solcher Zeichensysteme erlernt — auf sinnlich völlig verschiedene Weise ausgedrückt, ohne daß er dabei inhaltlich im geringsten variierte. Ist einem Fehlsinnigen das Prinzip eines neuen Zeichensystemes aufgegangen, so weiß er damit auch von vornherein um die Aequivalenz des neuen Systems zu den bisher gekannten alten Systemen. Darum macht es ihm auch keine Mühe, Gedanken von einem zum anderen System zu transponieren.

Die Bindung der geistigen Leistung an das organismische Instrument erweist sich eben wegen der Auswechselbarkeit und Ersetzbarkeit als relativ, nicht als absolut. Ein sensualistisch denkender Blinder, der sich anschickte zu philosophieren, würde nach einer Bemerkung von Diderot den Sitz des Geistes in den Fingerspitzen suchen. Unsere heutige Gehirn-Physiologie lehrt uns, daß unser normales Lautsprechen ein zerebrales „Sprachzentrum" im linken Schläfenlappen (Brocasche Windung) hat. Hier knüpfen sich nach allgemeiner Annahme die zum Sprechen notwendigen Verbindungen zwischen den akustischen Wortbildern und den motorischen Innervationen der Sprachorgane. Dabei wird angenommen, daß bei jedem Menschen jene Gehirnpartie das „angeborene" Sprachzentrum ist, das heißt jene Stelle, welche die ererbte Prädisposition mitbringt, den sprachlichen Funktionen zu dienen.

In den „Sprachen", welche Taub-Blinde erlernen, fällt zunächst das lautliche Moment völlig weg. Dafür treten fast ganz Handbewegungen ein. Wir wissen nun, daß die Bewegungen der Finger, Hände und Gliedmaßen in ganz anderen Hirnteilen ihr „Zentrum" haben. Auch hier haben wir also ein ausgesprochenes Vikariieren, das heißt Eintreten anderer organismischer Partien als im normalen Fall. Dennoch wird mit dem fremdartigen Material grundsätzlich Gleiches geleistet. Die Sprachentwicklung Taub-Blinder „muß an gänzlich andere zerebrale Partien geknüpft gewesen sein; die Verbindungsstelle zwischen den vom Akusticus herkommenden sensorischen und den zu den Mundorganen hingehenden motorischen Bahnen, die bei uns alles zu leisten hat, lag dort völlig brach, und an ihre Statt trat ein System von Verbindungen zwischen Tasterregungen des Handinnern einerseits und Fingerbewegungen andererseits, ein System, für das gar keine vererbte Prädisposition vorhanden gewesen sein konnte, das erst im individuellen Leben ganz neu ausgebildet werden mußte — und das dennoch

psychisch all das leisten lernte, was wir sonst als alleinige Leistung des Brocaschen Zentrums kennen. Es muß hier also ein Vikariat einer Gehirnpartie für eine andere eingetreten sein, wie man es in gleichem Umfange bisher wohl noch nie hat konstatieren können“ [23].

Das Faktum der geistigen Erweckung Taub-Blinder über die äußerst schmale Basis des Tastsinnes angesichts der Unerweckbarkeit von Affenkindern, wie des Schimpansenkindes Gua, mit dem sich das Ehepaar Kellog beschäftigte, trotz Ausstattung mit gesunden Sinnesorganen, trotz Aufnahme in eine menschliche Kinderstube, trotz affektiver Bindungen an ein menschliches Kind wie an die menschlichen Pflegeeltern, bleibt dem Sensualismus ein „Wunder“. Ein solches liegt freilich nur solange vor, „als man auf dem sensualistischen Standpunkt steht, in allem seelischen Leben lediglich ein Aggregat bestimmter sinnlicher Eindrücke, ihrer Verschmelzungen und ihrer Nachwirkungen zu sehen“ [24]. Der nicht zu verkennende Unterschied wird nur verständlich, wenn wir einen vergessenen, mißverstandenen und lange bekämpften Begriff wieder aufnehmen. Es ist der Begriff der besonderen Potenzen oder Vermögen. Affe und Mensch gleichen sich weithin in der Ausstattung mit Sinnesorganen. Wenn Affe und Mensch dennoch völlig verschiedene Wege seelischer Entwicklung einschlagen, dann nur deshalb, weil beim Menschen neue, qualitativ andere Potenzen geweckt werden, die der Affe in seiner Naturausstattung nicht besitzt. Für die Erklärung der Tatsachen versagen sowohl die sensualistische wie die aktualistische Erklärung des Geistes. Der Sensualismus glaubte im Geist eine direkte Fortführung der Sinnestätigkeit sehen zu sollen, weshalb er behauptete, daß mit der Mehrung sinnlicher Vorstellungsbilder in gleichem Maße der geistige Gehalt wachse. Dieser von ihm konsequent behauptete Parallelismus besteht, wie wir gesehen haben, in keiner Weise. Wenn wir nun einen eigenständigen Geist im Menschen annehmen, so ist dies doch kein Geist im idealistischen Sinne, der völlig selbstherrlich ohne weiteres alles aus sich zu schöpfen vermöchte. Er ist in seiner Weckung und Betätigung an Sinnesempfindungen gebunden. Insofern gilt das bekannte Wort von Locke: „Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu“, doch mit dem Zusatz von Leibniz: „nisi intellectus ipse“. Diese Konsequenz zieht ausdrücklich auch der Psychologe William Stern. Alle geistige Entwicklung bedarf nach ihm stets des Zusammenwirkens zweier Faktoren, der inneren Anlage und der äußeren Einwirkung. Wie im besonderen die Vermögen abzugrenzen sind, steht hier noch nicht zur Frage; doch ist aus den erörterten Ergebnissen unseres Naturversuches die eine Folgerung nicht abzustreiten, daß der Mensch von vornherein eine geistige Potenz

[23] W. Stern, Helen Keller, 16. [24] Ebd. 13.

besitzt; eine Potenz übrigens nicht nur intellektueller, sondern auch willentlicher Art, die, einmal geweckt, eine starke Spannung zur Selbstauszeugung in sich enthält.

Mit der Feststellung einer geistigen Anlage, die vor aller Aktualisierung latent vorhanden sein muß, wird zugleich die aktualistische Geistauffassung widerlegt, wie sie etwa M. Scheler[25] vertrat. Nach Scheler gibt es Geist nur in Akten. Nur dort, wo geistiges Erfassen raum- und zeitlos aufblitzt oder Ich und Du sich liebend begegnen, wird Geist anerkannt. Gewiß wird in solchen Akten Geist betätigt; doch kann dies nur geschehen von Wesen, die die Fähigkeit dazu in sich tragen. Der Aktualismus bedeutet eine Verkennung der metaphysischen Tiefenschicht. Er beschränkt seine Blicknahme auf den Bereich der Phänomene oder Erscheinungen und lehnt es grundsätzlich ab, nach dem Wesensgrund der Erscheinung zu fragen. Nur deshalb vermag der Mensch Geist zu äußern, weil ihm von seiner Natur von vornherein die Fähigkeit dazu gegeben ist.

Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche

Von Bernhard Brinkmann S. J.

In der Definition des Vatikanischen Konzils und den nachfolgenden authentischen Lehräußerungen von Leo XIII. (Providentissimus Deus), Benedikt XV. (Spiritus Paraclitus) und Pius XII. (Divino afflante Spiritu) hat die Kirche ihre Auffassung von dem Wesen, der Ausdehnung und der Auswirkung der Inspiration der Heiligen Schrift eindeutig dargelegt. Dagegen ist die Frage, wie Inspiration und Kanonizität sich zur Kirche verhalten, teilweise noch Gegenstand freier theologischer Erörterungen. Es handelt sich hier vor allem um die zwei Teilfragen: 1. Woran erkennt die Kirche, daß es sich bei den Büchern des AT und NT mit allen ihren Teilen um inspirierte Schriften handelt, und: 2. Wie kommt sie dazu, gerade diese Bücher in den Kanon der Heiligen Schrift aufzunehmen, wenn es vielleicht auch noch andere inspirierte Schriften gibt?

[25] Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947, 59: „Das geistige Aktzentrum, die Person des Menschen, ist keine Substanz, sondern eine monarchische Anordnung von Akten." — Zum Aktualismus von Scheler vgl.: Nic. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, 2. Aufl., Berlin 1949, 56 ff.

Die Antwort auf die erste Frage kann nur lauten: Da die Inspiration eines Buches ein übernatürlicher Vorgang ist, kann sie letztlich nur aus der Offenbarung feststehen. Da es sich zudem um ein Dogma handelt, denn die Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift gehört zur Glaubenshinterlage, muß die betreffende Offenbarung vor dem Tode des letzten Apostels stattgefunden haben. Soweit sind sich alle Katholiken einig.

Aber es bleibt die Frage, ob eine *ausdrückliche Offenbarung* über die Tatsache der Inspiration dieser Bücher vorliegt, oder ob es sich nur um eine *einschlußweise geoffenbarte Tatsache* handelt und worin diese Tatsache geoffenbart ist. Hier gehen die Ansichten auseinander. Wer eine ausdrückliche Offenbarung annimmt, läßt sich diese auch gleichzeitig auf den Umfang des Schriftkanons erstrecken, so daß nicht nur die Inspiration und Kanonizität der Bücher des AT und NT ein Dogma wäre, sondern auch der Umfang des Kanons, d. h., daß diese und nur diese Bücher in den Kanon aufzunehmen waren. K. Rahner S. J. spricht deshalb von dem Dogma des Umfangs des Schriftkanons, dem einzigen Dogma, das seines Wissens bezüglich der Bücher des NT nur in der mündlichen Überlieferung enthalten ist[1]. Damit wäre dann ohne weiteres auch die zweite Teilfrage beantwortet, wie die Kirche dazu kommt, gerade diese Bücher in den Kanon aufzunehmen.

Ist aber die Tatsache der Inspiration nur einschlußweise geoffenbart, wie es die Tradition und vor allem die Kanongeschichte nahelegen, bleibt die Frage, ob es vielleicht noch andere inspirierte Bücher gibt oder gegeben hat, die nicht zum Kanon gehören, und warum diese nicht in den Kanon aufgenommen sind. Geht auch die Auswahl unter den inspirierten Schriften auf eine Offenbarung zurück, so daß auch der Umfang des Schriftkanons ein Dogma wäre, oder war die Auswahl der inspirierten Schriften der Kirche überlassen, wie es die Kanon-

[1] Über die Schriftinspiration: ZKathTh 78 (1956) 157, Anm. 26. — Mit Recht weist J. R. Geiselmann darauf hin, daß das Konzil von Trient das „partim — partim" des ursprünglichen Entwurfes der Definition des Verhältnisses von Schrift und Tradition abgeändert hat in „et", so daß es nun heißt, diese Heilswahrheit und Sittenlehre sei enthalten in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen (Denzinger 783). Mit diesem Wortlaut würde auch der nicht im Widerspruch stehen, der, wie Joh. Kuhn, mit der Möglichkeit oder gar der Tatsache rechnet, daß die gesamte Glaubenshinterlage wenigstens einschlußweise auch in der Schrift enthalten ist (vgl. J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. [Die mündliche Überlieferung, hrsg. von M. Schmaus, München 1957, 123—206]). Anderseits läßt die endgültige Fassung des Tridentinums die Möglichkeit offen, daß es geoffenbarte Wahrheiten gibt, die weder ausdrücklich noch einschlußweise in der Schrift enthalten sind. Man darf ja nicht vergessen, daß es sich bei den Schriften des NT um Gelegenheitsschriften der apostolischen Verkündigung handelt, die als solche nicht die Garantie bieten, die gesamte Glaubenshinterlage wenigstens einschlußweise zu enthalten. Dagegen war die gesamte Glaubenshinterlage zu jeder Zeit in der mündlichen Überlieferung enthalten.

geschichte nahelegt, so daß man wohl von dem Dogma der Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift, aber nicht von einem Dogma des Umfanges des Schriftkanons sprechen kann?

I. Der gegenwärtige Stand der Diskussion

Eine *ausdrückliche Offenbarung* über die Inspiration und Kanonizität und infolgedessen auch über den Umfang des Schriftkanons nehmen u. a. an Kardinal J. B. Franzelin S. J.[2], Chr. Pesch S. J.[3], A. Merk S. J.[4], H. Dieckmann S. J.[5], A. Bea S. J.[6], S. Tromp S. J.[7], M. Nicolau S. J.[8], P. Benoit O. P.[9], H. Höpfl O. S. B.-B. Gut O. S. B.[10], insofern sie in dem prophetischen bzw. apostolischen Ursprung der Bücher des AT und NT kein hinreichendes Kriterium ihrer Inspiration und Kanonizität sehen. Der Hauptgrund, den sie für ihre Annahme vorbringen, ist nach ihrer Meinung die Unzulänglichkeit anderer Erklärungen, die nur mit einer einschlußweisen Offenbarung rechnen, zumal sie selbst wenigstens stillschweigend voraussetzen, daß mit Kanonizität ohne weiteres die Zugehörigkeit zum Kanon gegeben ist, mit anderen Worten, daß auch der Umfang des Kanons als solcher ein Dogma ist. Sie beachten zu wenig, daß „kanonisch" ursprünglich gar nicht heißt „zum Kanon gehörig", wenn es in dieser Bedeutung auch schon bei Origenes[11] gebraucht wird, sondern normativ oder maßgeblich und verbindlich als Glaubensnorm (regula fidei) und daß es in diesem Sinne, wie wir sehen werden, auch vom Tridentinum und Vatikanum verstanden wird. Jedenfalls gelingt es ihnen nicht, eine ausdrückliche Offenbarung über die Inspiration der Heiligen Schrift des NT oder gar über den Umfang des Kanon nachzuweisen. Es findet sich dafür in der Überlieferung nicht nur kein Ansatz, sondern sie wird durch die Kanongeschichte zum mindesten sehr in Frage gestellt. Wie wäre es nämlich beim Vorliegen einer solchen Offenbarung denkbar, daß Hebr, Off, Jak, Jud, 2 und 3 Joh Jahrhunderte hindurch nicht allgemein anerkannt waren, sondern schon nach Eusebius zu den umstrittenen (ἀντιλεγόμενα) Büchern gehörten[12] und daß 2 Petr in der ältesten Tradition überhaupt keine Spur hinterlassen hat? Diese Schwierigkeit wird meines Erachtens auch durch die Annahme nicht behoben, daß eine entsprechende ausdrückliche Offenbarung zwar von Anfang an auch für diese Bücher vorgelegen hätte, die dann aber zeitweilig in Ver-

---

[2] Tractatus de divina Traditione et Scriptura, 2. Aufl. Rom 1882, thes. 6 u. 7.

[3] De inspiratione Sacrae Scripturae, Freiburg 1925, Nr. 583—636.

[4] De inspiratione Sacrae Scripturae (Institutiones Biblicae I, ed. 6, Rom 1937, 88—102). Die von A. Bea S. J. überarbeitete 7. Aufl. stimmt hier mit der früheren überein.

[5] De divina S. Scripturarum inspiratione (R. Cornely S. J. — A. Merk S. J., Compendium, Appendix I, Nr. 560), 11. Aufl. Paris 1934.

[6] De inspiratione Scripturae Sacrae quaestiones historicae et dogmaticae, Rom 1930, Nr. 99 f.

[7] De Sacrae Scripturae inspiratione, 5. Aufl. Rom 1953, 28—37.

[8] De Sacra Scriptura, Nr. 43—56 (Sacrae Theologiae Summa I, ed. 3, Madrid 1955).

[9] L'Inspiration (Initiation Biblique, hrsg. von A. Robert u. A. Tricot), 3. Aufl. Paris-Tournai 1954, 31—34.

[10] Introductio generalis in Sacram Scripturam. 5. Aufl. Neapel-Rom 1950, Nr. 33.

[11] In Mt: PG 13, 1769.

[12] Hist. Eccl. 3, 25: PG 20, 268—272.

gessenheit geraten sei; denn dann hätte die Kirche sich bei der endgültigen Aufnahme dieser Bücher in den Kanon wohl auf eine solche Offenbarung berufen. Davon findet man aber nichts. Es ist auch nicht damit getan, sich nur auf die Tradition als das Kriterium der Inspiration und Kanonizität zu berufen, denn eine dogmatische Tradition setzt letztlich eine Offenbarung voraus.

Darum nehmen andere an, daß die Tatsache der Inspiration und Kanonizität, jedenfalls des NT, nur *einschlußweise geoffenbart* sein kann. Dann ist es nämlich leicht verständlich, daß sie nicht gleich von Anfang an allgemein klar erkannt worden ist. Sie berufen sich für ihre Annahme auf das Zeugnis des Urchristentums, wo man das Kriterium der Inspiration und Kanonizität der Bücher des AT und NT in ihrem prophetischen bzw. aptostolischen Ursprung gesehen hat. Nach ihnen standen die Propheten und Apostel, wenn sie in Ausübung ihres prophetischen bzw. apostolischen Charismas das Wort Gottes mündlich oder schriftlich verkündigten, ohne weiteres unter der Inspiration des Heiligen Geistes. Das war einfach mit dem Charisma der Prophetie bzw. des Apostolates gegeben; denn das Apostolat ist ja auch nach Paulus nicht nur Amt, sondern auch Charisma (vgl. 1 Kor 12, 4 ff. 28 f.). Diese Auffassung vertreten trotz kleiner Unterschiede im wesentlichen u. a. U. Ubaldi[13], P. Schanz[14], M.-J. Lagrange O.P.[15], S. Zarb O.P.[16], L. M. Dewailly O.P.[17], D. Van den Eynde O.F.M.[18].

Dagegen machen die Vertreter der anderen Seite geltend, daß ja nicht alle Schriften des NT von Aposteln stammen und daß dann ja auch nicht mehr erhaltene Schriften (Briefe) von Aposteln inspiriert und kanonisch gewesen wären. Es sei aber nicht zu verstehen, wie eine kanonische Schrift verlorengehen konnte, weil damit ja ein Teil der Glaubenshinterlage verlorengegangen wäre, nämlich die Tatsache, daß auch diese Schrift inspiriert und kanonisch war. Dabei versteht man kanonisch als zugehörig zum Kanon. Wer aber sage, diese Schriften seien nicht öffentlich inspiriert und darum nicht kanonisch gewesen, gebe zu, daß der apostolische Ursprung einer Schrift allein kein hinreichendes Kriterium für die öffentliche Inspiration und Kanonizität sein könne, sondern daß wenigstens eine ausdrückliche Offenbarung darüber Aufschluß geben müsse, welche von den apostolischen Schriften zum öffentlichen Gebrauch der gesamten Kirche inspiriert und somit kanonisch seien. Man sieht daraus, daß tatsächlich die Berufung auf den prophetischen bzw. apostolischen Ursprung der Heiligen Schriften in der erwähnten Weise allein nicht befriedigen kann, solange man dabei die Forderung aufrechterhält, daß der Umfang des Schriftkanons, d. h. die Frage, welche von den apostolischen Schriften in den Kanon aufzunehmen waren, durch eine göttliche Offenbarung feststeht muß. Aber ist diese Forderung wirklich begründet?

Dieser Schwierigkeit sucht *K. Rahner S. J.* durch seine Theorie zu begegnen, die sich in manchen Punkten nahe mit der vorhergehenden berührt. Er hat sie in einer Gastvorlesung an der Universität Würzburg vom 11. 1. 1956 zuerst vorgelegt und dann in der ZKathTh 78 (1956) 137—168 veröffentlicht. Dort faßt er das Verhältnis von Inspiration und Kanonizität zur Kirche in die These zusammen: „Indem

---

[13] Introductio in Sacram Scripturam II, 3. Aufl. Rom 1880, 74—79.
[14] Apologie des Christentums II, 2. Aufl. Freiburg 1897, § 19.
[15] Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament, Paris 1933.
[16] De canonicitate Sacrorum Librorum, Rom 1931; — De criterio inspirationis et canonicitatis SS. Librorum: Divus Thomas (Pl) 34 (1931) 147—186; — Il canone biblico, Rom 1937, 62—65 231—259.
[17] Canon du Nouveau Testament et histoire des dogmes: Vivre et Penser 1 (1941) 78—93 (Unter diesem Titel veröffentlichter Jahrgang der Revue biblique).
[18] Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Gembloux-Paris 1933.

Gott mit absolutem, formal prädefinierendem heilsgeschichtlichem und eschatologischem Willen die Urkirche und damit eben ihre konstitutiven Elemente will und schafft, will und schafft er die Schrift derart, daß er ihr sie inspirierender Urheber, ihr Verfasser wird" (a. a. O. 157); denn zum konkreten, fertig entwickelten Wesen der Kirche, also zu ihren Konstitutiven, gehört nach Rahner die Schrift (ebd. 156).

Er meint, dieser letzte Satz brauche nicht weiter bewiesen zu werden. Aber ist es wirklich so selbstverständlich, daß die Schrift, und zwar genau in dem Umfang des Kanon, ein konstitutitves Element der Kirche ist? Dann wäre ja die Kirche in der Zeit vor der Abfassung des NT ihrem Wesen nach noch unvollständig gewesen. Dazu kommt, daß es sich bei den Schriften des NT, jedenfalls zum größten Teil, offensichtlich um Gelegenheitsschriften handelt, die zunächst an bestimmte Gemeinden bzw. Personen gerichtet waren. Aber vielleicht will der Verfasser nur sagen, daß nach Gottes Absicht die Apostel und andere apostolische Arbeiter die Urkirche nicht nur durch das gesprochene, sondern auch durch das geschriebene Wort aufbauen sollten, so daß jedes von ihnen in Ausübung ihrer apostolischen Sendung zu diesem Zwecke geschriebene Dokument ein Baustein in dem Bau der Urkirche war.

Aber die Schrift hat auch menschliche Verfasser, deren Rolle durch die Verfasserschaft Gottes nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil, wie Rahner richtig betont, erst recht gefordert wird. Ihre Rolle sieht Rahner darin gegeben, daß die Schrift ebenso ursprünglich Selbstdarstellung des Glaubens der Kirche, schriftliche Konkretisierung dessen ist, was die Urkirche glaubte und was glaubend sie sich selbst konstituierte und daß dadurch die Hagiographen wirklich Verfasser der neutestamentlichen Schriften waren (a. a. O. 156).

Dies vorausgesetzt, ist die Kanongeschichte nach Rahner so verlaufen, daß man darum eine Schrift als kanonisch und inspiriert anerkannte, „weil man eine Schrift der apostolischen Zeit als wirklich aus dieser Zeit der Kirche als solcher, d. h. als von einem Apostel verfaßt und (oder) den ursprünglichen Glauben der Kirche repräsentierend erkannte" (a. a. O. 148). Zu den Verfassern der die Kirche mitkonstituierenden Schriften gehörten nach ihm von vornherein Apostel, aber auch andere, insofern ihr Werk durch Zeit und Art für die Kirche damals repräsentativ, Mittel ihres Selbstbesitzes ist. Damit wird auch, wie er meint, verständlich, warum im NT die sekundären Gelegenheitsschriften (Privatbriefe), so weit sie doch inspiriert sind, immer von Aposteln stammen (Philem; Röm 16, 1—23; 2 und 3 Joh), während andere Verfasser (Markus, Lukas) nur für repräsentative Werke damit „rechnen" können, exemplarisch für die Kirche zu sein. Die eigentlichen Apostel können nach Rahner — natürlich, wo sie überhaupt etwas nicht Profanes schreiben — als Fundament immer beanspruchen, daß sie unter der Inspiration schreiben. Diese Auffassung hat zur Folge — dessen ist Rahner sich durchaus bewußt —, daß auch verlorengegangene Briefe eines Apostels inspiriert, wenn nach ihm auch nicht schon kanonisch gewesen sein müssen (a. a. O. 167). Er fühlt offenbar selbst das Unbefriedigende dieser Folgerung, wenn er beifügt: „Ob es sinnvoll ist, daß Gott einen Brief verlorengehen läßt, den er in prima intentione und per se als bloß sein Schriftstück gewollt und gewirkt hat, mag eine andere Frage sein" (a. a. O. 167). Diese Frage löst Rahner nicht.

Wenn er von dem Dogma des Umfanges des Schriftkanons spricht (a. a. O. 157, Anm. 26), setzt er voraus, daß eine Offenbarung nicht nur über die Inspiration der Bücher des AT und NT, sondern auch über ihre Zugehörigkeit zum Kanon vorliegt. Diese ist aber nach ihm nicht einfach mit der grundsätzlichen Offenbarung als solcher (als Vorgang) über die Inspiration einer Schrift gegeben, da er ja damit rechnet, daß auch verlorengegangene Schriften eines Apostels inspiriert gewesen sind, ohne zum Kanon zu gehören. Es ist darum auch nicht mit der satzhaften reflexen Erfassung und Aussprache der Offenbarung über die Inspiration einer Schrift durch die

Kirche getan, die, wie Rahner richtig bemerkt, sehr wohl erst in nachapostolischer Zeit stattgefunden haben kann, auch wenn man mit ihm annimmt, daß nur die Kirche selbst jene Gabe der Unterscheidung in absoluter Sicherheit besitzt, die notwendig ist, um herauszufinden, daß diese oder jene Schrift aus apostolischer Zeit (der Zeit der Urkirche) ein inneres homogenes Stück der Selbstkonstitution der Kirche ist (a. a. O. 164); denn als solches müßten doch nach ihm auch die verlorengegangenen Apostelbriefe angesprochen werden.

Ja, kann man wirklich sagen, daß alle schriftlichen Selbstdarstellungen des Glaubens der Urkirche ohne weiteres inspiriert sind? Wenn aber nicht, bleibt die Frage, worin dann der Unterschied zwischen inspirierten und nicht inspirierten Selbstdarstellungen des Glaubens der Urkirche zu suchen ist. Darauf wird Rahner wahrscheinlich sagen: Nur solche sind inspiriert, die konstitutiv sind für die Urkirche. Das aber mit Sicherheit zu entscheiden, ist Sache der Kirche. Damit ist aber wieder die Frage nicht gelöst, warum denn nicht wenigstens alle inspirierten Selbstdarstellungen des Glaubens der Urkirche auch zum Kanon gehören; denn sie müßten doch nach seiner Auffassung als konstitutives Element der Kirche gelten.

Ferner gibt seine Theorie keine Antwort, wodurch die Inspiration der Bücher des AT gegeben war und schon vor Christus erkannt werden konnte; oder müssen wir auch die Heilsordnung des AT und ihre Schriften nur als Vorstufe und konstitutives Element der Kirche ansehen, so daß die Kirche erst aus diesem ihrem Charakter ihre Inspiration erkannt hätte? Aber das steht doch mit der Anerkennung des alttestamentlichen Kanons durch die Juden im Widerspruch.

Sosehr es zu begrüßen ist, daß Rahner sich bemüht, die Tatsache der Inspiration und Kanonizität der Schrift in einer ganzheitlichen Schau der Kirche und ihrer Funktionen statt in einer mehr oder weniger formalistischen und reichlich abstrakten Sicht zu sehen, bleibt doch auch seine Theorie meines Erachtens in manchen Punkten unzulänglich. Im folgenden soll ein Weg gezeigt werden, der die Schwierigkeiten der anderen Theorien vermeidet und sowohl den kirchlichen Lehräußerungen als auch den Gegebenheiten der Tradition und vor allem der Kanongeschichte allseitig gerecht wird.

II. Ein positiver Lösungsversuch

1. Inspiration und Kanonizität nach dem Vatikanischen Konzil

Das Vatikanische Konzil nimmt im 2. Kap. der 3. Sitzung in der Konstitution über den Glauben den Kanon des Konzils von Trient aus der 4. Sitzung wieder auf, wo es heißt: „Wenn aber jemand diese (soeben aufgezählten) Bücher nicht vollständig mit allen ihren Teilen, wie sie nach (alter) Gewohnheit in der katholischen Kirche gelesen wurden und in der alten lateinischen Vulgataausgabe enthalten sind, als heilig und kanonisch annimmt ... der sei im Banne“ (Denz. 784). Dann fährt es fort: „Diese (Bücher) aber hält die Kirche für heilig und kanonisch, nicht deshalb, weil sie allein durch menschliches Bemühen zusammengestellt und dann kraft ihrer (der Kirche) Autorität gutgeheißen worden sind, noch allein deswegen, weil sie Offenbarung

ohne Beimischung von Irrtum enthalten, sondern deswegen, weil sie unter Eingebung des Heiligen Geistes verfaßt sind und infolgedessen Gott zum Verfasser haben und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind" (Denz. 1787).

Damit ist ein Doppeltes gesagt: 1. Die Kirche hält die Bücher des A und NT mit allen ihren Teilen für heilig und kanonisch, und: 2. Der Grund für eine solche Bewertung durch die Kirche ist die Tatsache, daß sie inspiriert und als solche ihr übergeben worden sind. Es wird also nicht gesagt, sie seien heilig und kanonisch, weil sie der Kirche als inspiriert übergeben worden sind, so daß nur diejenigen Bücher heilig und kanonisch wären, die der Kirche als inspiriert übergeben worden sind; erst recht wird nicht gesagt, sie seien der Kirche als kanonisch im Sinne von „zum Kanon gehörig" übergeben worden, sondern es heißt nur, daß die Kirche diese Bücher für heilig und kanonisch hält, weil diese ihr als inspiriert übergeben worden sind. Die Frage, ob es noch andere inspirierte Bücher gibt oder gegeben hat, die der Kirche nicht als inspiriert übergeben worden sind, wird also gar nicht berührt. Andererseits geht aus den Worten auch eindeutig hervor, daß die Bücher des A und NT nicht erst durch die Aufnahme in den Kanon kanonisch werden, sondern daß sie vielmehr in den Kanon aufgenommen worden sind, weil sie der Kirche als inspirierte und infolgedessen kanonische Bücher, d. h. als maßgebliche und verbindliche Glaubensnorm (regula fidei) übergeben worden sind; denn als inspirierte Bücher sind sie formelles Gotteswort, das als solches immer kanonisch oder maßgeblich und verbindlich ist. Man könnte sagen: Mit der Tatsache der Inspiration ist ohne weiteres die Kanonizität eines Buches in actu primo gegeben. Damit es aber auch in actu secundo für die ganze Kirche kanonisch ist, muß es als inspiriertes Buch der Kirche übergeben sein und von ihr als inspiriert vorgelegt werden.

Kanonisch, vom griechischen Wort κανών, d. h. Norm, Maßstab, Regel, heißt also zunächst nicht „zum Kanon, der Sammlung der Bücher des A und NT, gehörig", wie es meistens verstanden wird, sondern bezeichnet den maßgeblichen und verbindlichen Charakter eines Buches als Glaubensnorm. Weil aber die Bücher der Heiligen Schrift nicht nur einzeln, sondern auch in ihrer Gesamtheit als Glaubensnorm zu gelten haben, darum spricht man schon vom 3. Jahrhundert an vom Kanon der Heiligen Schrift[19] und bezeichnet die Aufnahme in den Kanon als ein „Kanonizieren"[20].

Bezeichnend ist auch, daß das Vatikanum den ursprünglich vor-

[19] Origenes, In Jos 2, 1; 15, 6: PG 12, 834 904; — Monarchianischer Prolog in Joh: Lagrange, Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament, 167; Athanasius, Ep. de decretis Nicaenae Synodi 18: PG 25, 455.

[20] Origenes, In Mt: PG 13, 1637.

gesehenen Wortlaut: „und als solche (d.h. als inspirierte Bücher) durch die Apostel der Kirche selbst übergeben worden sind" in der endgültigen Fassung insofern abgeändert hat, als nun die Worte „durch die Apostel" fehlen, damit, wie der Sprecher der Glaubensdeputation Bischof Gasser von Brixen sagt, der Wortlaut der Definition etwas weiter ist (ut verba aliquantulum latius pateant). Der Grund für diese Änderung ist offenbar in der Tatsache zu suchen, daß unter den kanonischen Schriften auch Mk und Lk und die Apg sind und daß die Inspiration und Kanonizität einiger Schriften des NT, wie schon gesagt wurde, längere Zeit hindurch teilweise in Frage gestellt wurde bzw. nicht bezeugt ist. Es wäre also nicht gegen den Wortlaut der Definition, wenn unter den Büchern des NT eine Schrift wäre, die vor dem Tode des letzten Apostels noch nicht vorhanden war.

Wenn Bischof Gasser in diesem Zusammenhang erklärt, daß durch die Auslassung der Worte „durch die Apostel" der Sinn der Definition nicht geändert werde, ist damit nur gesagt, daß die Tatsache der Inspiration letztlich nur aus der Offenbarung feststehen kann, die vor dem Tode des letzten Apostels geschehen sein muß, aber es wird nicht gesagt, daß es sich um eine ausdrückliche Offenbarung handeln muß, daß ein betreffendes Buch unter der Inspiration geschrieben ist. Er sagt nur: „Damit die Kirche als de fide zu glauben vorlegen kann, daß ein Buch inspiriert ist, muß dieses Wissen nicht nur sicher, sondern auch geoffenbart sein, muß es sich in der Hinterlage der Kirche vorfinden; natürlich mußte es hinterlegt werden von Jesus Christus, von den Aposteln"[21]. Das alles aber trifft auch zu, wenn es einschlußweise geoffenbart ist, daß ein von einem Apostel oder Apostelschüler geschriebenes Buch inspiriert ist, so daß die Kirche im einzelnen Falle nur feststellen muß, daß es sich um ein von einem Apostel bzw. Apostelschüler in Ausübung ihres Charismas geschriebenes Buch handelt.

Für das Verständnis der Definition des Vatikanums ist auch lehrreich, was Gasser zu dem Verbesserungsvorschlag 59 sagt. Hier war gewünscht worden, die Worte des Schemas „und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind" abzuändern in „und als solche von der Kirche selbst angenommen, in den Kanon gesetzt und den Gläubigen vorgelegt worden sind"[22]. Als Grund für diese Änderung wurde angegeben: „weil der Grund für ihre Heiligkeit in der göttlichen Inspiration liegt, die die Kirche aus der Tradition erkennt; der Grund für die Kanonizität aber davon abgeleitet wird, daß die Kirche die Bücher in ihrem göttlichen Ursprung erkannt hat und sie in den Kanon setzt und erklärt, daß sie als heilig anzunehmen sind"[23]. Dieser Verbesse-

[21] Coll. Lac. VII, 142. [22] Coll. Lac. VII, 225. [23] Coll. Lac. VII, 225.

rungsvorschlag versteht unter kanonisch offenbar die Zugehörigkeit zum Kanon als Sammlung der heiligen Bücher, die er — allerdings unter Voraussetzung der Inspiration dieser Bücher als Bedingung — auf die Tätigkeit der Kirche zurückführt. Nach dieser Auffassung wären die Bücher nicht kanonisch, weil sie inspiriert sind, sondern weil die Kirche sie in den Kanon aufgenommen hat.

Dazu bemerkt Bischof Gasser: „Der 59. Einwand will irgendwie einen Unterschied zwischen kanonischen und inspirierten oder heiligen Büchern hineinbringen. Tatsächlich ist bezüglich der Etymologie zwischen diesen Worten ein Unterschied; ja man kann hypothetisch sogar zwischen einem kanonischen und einem inspirierten Buch oder besser umgekehrt unterscheiden. Doch konkret, wie wir von den heiligen Büchern des A und NT sprechen, besteht kein Unterschied zwischen kanonischen und inspirierten oder heiligen Büchern“ [24]. Er gibt also zu, daß etymologisch gesehen ein Unterschied zwischen „inspiriert“ und „kanonisch“ besteht, ja daß es durchaus denkbar ist, daß ein Buch kanonisch ist, ohne inspiriert zu sein. Man denke z. B. an die Konzilsentscheidungen oder an die Kanones des Kirchenrechts, die man durchaus kanonisch oder maßgeblich und verbindlich nennen kann, ohne daß sie inspiriert sind. Aber auch umgekehrt ist es nach Gasser denkbar, daß ein Buch inspiriert wäre, ohne kanonisch, d. h. hier im Zusammenhang, ohne normativ und verbindlich für die gesamte Kirche zu sein, weil es von der Kirche nicht als inspiriertes Buch vorgelegt worden ist. Nach dem Zusammenhang ist es klar, daß er hier in diesem Sinne von der Kanonizität eines Buches spricht. Von der Frage, ob es außerdem Bücher gibt, die zwar inspiriert, aber nicht in diesem Sinne kanonisch sind, sieht er ganz ab. Er stellt nur fest, daß es bezüglich der Bücher des A und NT keinen Unterschied zwischen kanonischen und inspirierten Büchern gibt, d. h., daß sie als inspirierte oder heilige Bücher auch in actu secundo für die ganze Kirche kanonisch sind, sobald ihre Inspiration feststeht, und daß sie nicht erst durch die Aufnahme in den Kanon kanonisch werden, wie der Verbesserungsvorschlag zum Ausdruck bringen wollte. Man kann also aus den Worten Gassers nicht folgern, wie es gelegentlich geschieht, daß es nach der Ansicht der Glaubensdeputation des Vatikanums keine inspirierten Bücher gebe, die nicht im Kanon sind [25].

---

[24] Coll. Lac. VII, 239 f.

[25] M. Nicolau S. J., De Sacra Scriptura, Nr. 16 (Sacrae Theologiae Summa I, ed. 3. Madrid 1955). Daß es auch außerhalb der Bibel inspirierte Bücher gibt oder doch geben kann, nimmt u. a. auch N. I. Weyns in seinem Artikel „De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum“ (Ang 30 [1953] 332 f.) unter Berufung auf G. Bardy an, der in seinem Aufsatz „L'inspiration des Pères de l'Église“ (RechScRel 40 [1952] 7—26) gezeigt hat, daß man in der Väterzeit auch gewisse Schriften der Väter für inspiriert gehalten hat. W. betont unter Berufung auf ein

Das Konzil sagt also nur, daß die Kirche die Bücher des A und NT als kanonisch betrachtet und sie als solche vorlegt, weil sie ihr als inspiriert übergeben worden sind. Worin sie aber das Kriterium der Inspiration gesehen hat, wird nicht gesagt. Die Antwort auf diese Frage ist also anderweitig in der Tradition zu suchen. Hier kommt in bezug auf die Bücher des AT zunächst das Zeugnis des Judentums und des NT in Frage.

2. Das Zeugnis des Judentums und des Neuen Testaments

Das Judentum sah den Grund für die Kanonizität der Bücher des AT in ihrem prophetischen Ursprung. Wie Flavius Josephus berichtet, waren die sogenannten deuterokanonischen Bücher in ihrer Kanonizität deshalb umstritten, weil „keine genaue Nachfolge der Propheten mehr vorhanden war“ [26]. Damit soll doch wohl nicht bloß gesagt werden, daß es keine rechtmäßigen Propheten mehr gab, die über die Inspiration und Kanonizität dieser Bücher mit Sicherheit hätten entscheiden können, sondern vielmehr, daß es nicht mehr mit Sicherheit feststand, ob die Verfasser der deuterokanonischen Bücher rechtmäßige Propheten gewesen waren, d. h. Männer, die unter dem Einfluß eines echten prophetischen Charismas geschrieben hatten, wie bei den kanonischen Büchern. Die Juden haben bekanntlich auch die geschichtlichen Bücher den prophetischen beigezählt, wenn sie unterscheiden zwischen Gesetz, Propheten und „Schriften“ (ἁγιόγραφα)[27]. Diese Dreiteilung setzt auch das NT noch voraus. Man vgl. Mt 5, 17f.; 7, 12; 11, 13; 22, 40; Lk 16, 16; 24, 44; Apg 13, 15. Das Gesetz wurde dem Moses, dem Propheten katexochen des AT, zugeschrieben (vgl. Dt 18, 15). Das Wort der Propheten war für die Juden maßgeblich (kanonisch) und verbindlich, mochte es nun gesprochen oder geschrieben sein, weil sie in beiden Fällen davon überzeugt waren, daß Gott durch diese Männer gesprochen bzw. geschrieben hatte. Auch nach dem NT hat der Herr

---

Wort V. Gassers, des Sprechers der Glaubensdeputation auf dem Vatikanum (Col. Lac VII, 141), mit Recht, daß der Unterschied zwischen der Inspiration dieser Schriften, wenn sie tatsächlich vorhanden ist, und der Bücher des Alten und Neuen Testamentes nicht in dem „character internus“, d.h. daß sie Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem“, sondern in dem „character externus“, d.h. daß die ersteren nicht „ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt“, zu suchen ist (a.a.O. 333—336). Wenn damit allerdings gesagt sein soll, es genüge nicht, daß die Bücher des AT und NT auf Grund einer apostolischen Tradition, die letztlich auf eine Offenbarung zurückgehen muß, der Kirche als inspiriert überkommen sind, sondern es bedürfe darüber hinaus einer Offenbarung, daß diese Bücher und nur diese (im Unterschied zu anderen vielleicht auch inspirierten Büchern) in den Kanon aufzunehmen waren, so ist das meines Erachtens zu viel behauptet.

[26] διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν (Contra Apionem 1, 8).

[27] Flavius Josephus a.a.O.; vgl. Prolog zu Ecclus.

bzw. der Heilige Geist durch David (Psalmen) bzw. durch die Propheten gesprochen (vgl. Mt 1, 22; 2, 17; 3, 3; 8, 17; Apg 1, 10; 4, 25; 28, 25; Hebr 1, 1; 4, 3 f.; 10, 15 usw.). Darum spricht Paulus 2 Tim 3, 14 ff. von „der von Gott inspirierten Schrift" (γραφὴ θεόπνευστος) und versteht darunter nach dem Zusammenhang τὰ ἱερὰ γράμματα, d. h. die heiligen Schriften des AT in ihrer Gesamtheit, die Timotheus von Jugend auf kennt.

Es sei an dieser Stelle nur daran erinnert, daß auch Thomas die Inspiration unter die Prophetie begreift (vgl. S. th. 2, 2 q. 171 bis 174) und überzeugt ist, daß alle Handlungen und Regungen der Apostel einer Anregung durch den Heiligen Geist entsprechen. So sagt er z. B. in seinem Kommentar zum Gal: „Den Beweggrund aber (weshalb er nach Jerusalem hinaufgezogen ist) beschreibt er, wenn er sagt: ‚gemäß einer Offenbarung Gottes', d. h. weil Gott ihm offenbarte und vorschrieb, daß alle Handlungen und Regungen der Apostel entsprechend einer Anregung des Heiligen Geistes ausgeführt worden sind (fuerunt secundum instinctum Spiritus Sancti)" (In Gal c. 2 l. 1).

3. Die Auffassung des Urchristentums

Hier zeichnen sich zwei Gedankengänge ab, die sich zum Teil bei denselben Gewährsmännern nebeneinander finden und die nur zusammengenommen ein klares Bild vermitteln, worin die alte Kirche das Kriterium der Inspiration und Kanonizität gesehen hat. Die Bücher des NT sind für das Urchristentum maßgeblich (kanonisch) und verbindlich als Glaubensnorm (regula fidei), 1. weil sie auf die Apostel zurückgehen, und 2. weil ihre Verfasser, wie die Verfasser der Bücher des AT, bei der Abfassung Werkzeuge in der Hand Gottes waren, so daß ihre Bücher wie ihr gesprochenes Wort eine Botschaft Gottes an die Menschen sind.

a) Der apostolische Ursprung als Grund der Kanonizität

Justin berichtet in seiner 1. Apologie, daß zu seiner Zeit (um 155) die Christen am Sonntag zusammenkamen und die Erinnerungen der Apostel (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων) und die Schriften der Propheten lasen[28]. Er bezeugt also, daß man zu seiner Zeit den „Erinnerungen der Apostel" eine ähnliche kanonische Geltung zuerkannte wie den Schriften der Propheten, und zwar offenbar als Erinnerungen

[28] 1. Apol. 67: PG 6, 429; Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae (K) 56; Rouet, Enchiridion patristicum (R) 129.

der Apostel. Daß er dabei vor allem an die vier Evangelien denkt, geht u. a. aus dem Dialog mit Tryphon 103 hervor, wo es heißt: „In den Erinnerungen, von denen ich sage, daß sie von seinen (Christi) Aposteln und denen, die ihnen gefolgt sind, zusammengestellt worden sind, wird gesagt, daß Schweiß wie Tropfen vergossen wurde (vgl. Lk 22, 44), während er betete und sagte: ‚Wenn möglich, gehe dieser Kelch vorüber' (vgl. Mt 26, 39)" [29]. Weil nur der zweite Teil des Zitates bei Mt, der erste aber bei Lk steht, spricht er nicht einfach von den Erinnerungen der Apostel, sondern von den Erinnerungen, die von den Aposteln und denen, die ihnen gefolgt sind, zusammengestellt worden sind.

Ein ganz ähnlicher Gedanke findet sich auch kurz darauf im Muratorischen Fragment, wo es heißt, der Hirt des Hermas solle zwar gelesen werden, aber man könne ihn nicht öffentlich in der Kirche dem Volke vorlegen, weder unter den Propheten, noch unter den Aposteln der Endzeit (K 162). Wenn es sich also um die Schrift eines Apostels handeln würde, könnte (es heißt nicht: müßte) er öffentlich in der Kirche dem Volke vorgelegt werden.

Als der Gnostiker Marcion seinen Kanon mit dem verstümmelten Lk und den 10 Paulusbriefen aufstellte, haben sich Irenäus und Tertullian ihm gegenüber auf das Evangelium berufen, wie es mündlich und schriftlich von den Aposteln verkündet worden war. So betont Irenäus: „Denn der Herr aller Dinge gab den Aposteln die Vollmacht, das Evangelium zu verbreiten. Durch sie lernen auch wir die Wahrheit, d. h. die Lehre des Sohnes Gottes kennen" [30]; „denn durch keinen anderen haben wir den uns betreffenden Heilsplan kennengelernt als durch diejenigen, durch die das Evangelium zu uns gekommen ist; und zwar haben sie es damals mündlich verkündet (praeconaverunt), später aber nach dem Willen Gottes es uns schriftlich überliefert, das die Grundlage und die Säule unseres Glaubens sein sollte". Dann berichtet er über die vier Evangelien und ihre Verfasser und betont dabei, daß Markus der Schüler und Dolmetscher des Petrus gewesen ist und uns schriftlich überliefert hat, was von Petrus gepredigt worden war, während Lukas das Evangelium, das Paulus gepredigt hatte, in Buchform gebracht hat [31]. Irenäus führt hier also die Maßgeblichkeit und Verbindlichkeit oder die Kanonizität der vier Evangelien auf ihren apostolischen Ursprung zurück, das gilt auch von Mk und Lk, ohne ausdrücklich von ihrer Inspiration zu sprechen. In diesem Zusammenhang ist auch lehrreich, was er über den Verfasser der Apg sagt. Lukas habe auch die Apostelgeschichte geschrieben: „da er nicht nur Gefolgsmann,

[29] PG 6, 717; R 143. [30] Adv. haer. 3, Praef.: PG 7, 843.
[31] Adv. haer. 3, 1, 1: PG 7, 844; R 208; auch zitiert bei Eusebius, Hist. eccl. 5, 8: PG 20, 449.

sondern auch Mitarbeiter der Apostel, besonders des Paulus gewesen ist“ [32]. Irenäus beruft sich also für die Kanonizität von Mk, Lk und Apg nicht auf die Inspiration ihrer Verfasser, sondern auf deren Beziehung zu den Aposteln. Ganz ähnliche Gedanken bezüglich des Mk finden wir schon bei Papias [33] und später bei Klemens von Alexandrien [34]. Beide Zeugnisse werden auch bei Eusebius erwähnt [35].

Tertullian betont in seiner Auseinandersetzung mit Marcion: „Vor allem stellen wir fest, daß das evangelische Instrument (instrumentum evangelicum) — Tertullian braucht hier die Terminologie des Juristen — Apostel zu Verfassern hat, denen dieses Amt, das Evangelium zu verbreiten, vom Herrn selbst übertragen ist. Wenn es (das evangelische Instrument) auch Apostelschüler (apostolici) (zu Verfassern hat), so doch nicht für sich allein, sondern mit den Aposteln und nach den Aposteln. Die Predigt der Jünger könnte ja in den Verdacht der Ruhmsucht kommen, wenn ihnen nicht das Ansehen der Lehrer, ja Christi selbst zur Seite steht, der die Apostel zu Lehrern gemacht hat. Schließlich bringen uns von den Aposteln Johannes und Matthäus den Glauben bei (insinuant). Von den Apostelschülern schaffen Lukas und Markus (instaurant) von denselben Richtlinien ausgehend, was den einzigen Gott als Schöpfer und seinen Gesalbten, geboren aus der Jungfrau, betrifft, eine Ergänzung zum Gesetz und zu den Propheten.“ [36]

Die Autorität oder Kanonizität, d. h. der normative Charakter der vier Evangelien für den Glauben, geht also auch nach Tertullian auf die Apostel und letztlich auf Christus zurück, der den Aposteln und durch sie auch den Apostelschülern das Amt, das Evangelium zu verbreiten, übertragen hat. Die Evangelien sind normativ für den Glauben oder kanonisch, weil ihre Verfasser sie in Ausübung des ihnen direkt oder indirekt von Christus übertragenen Amtes geschrieben haben [37]. Auch Tertullian beruft sich, ähnlich wie Irenäus und Klemens von Alexandrien, für die Autorität des Mk und Lk auf ihre Abhängigkeit von Petrus und Paulus [38]. Die Autorität oder Kanonizität des Hebr, den er Barnabas zuschreibt, ist nach ihm hinreichend dadurch gewährleistet, daß Paulus den Barnabas an seine Seite gestellt habe [39]. Im übrigen stellt er neben das „evangelische Instrument“ das „apostolische Instrument“, das die Apg und die Briefe des NT umfaßt, dessen kanonische Geltung er ebenfalls in seinem apostolischen Ur-

[32] Adv. haer. 3, 14, 1: PG 7, 913.
[33] Eusebius, Hist. eccl. 3, 39, 15: PG 20, 300; K 48.
[34] Fragment von Hypotyposes bei Eusebius, Hist. eccl. 6, 14: PG 20, 552; R 439.
[35] Eusebius, Hist. eccl. 2, 15: PG 20, 172; K 426.
[36] Adv. Marcionem 4, 2: PL 2, 392.
[37] Vgl. auch De praescr. haer. 37: PL 2, 61; R 298.
[38] Adv. Marc. 4, 5: PL 2, 395 f.; R 341.
[39] Vgl. De pudicitia 20: Pl 2, 1074 f.

sprung sieht[40]. An allen diesen Stellen ist der Gedanke: Bücher, die von einem Apostel geschrieben sind oder doch, wie Mk, Lk, Apg und Hebr, die Bürgschaft eines Apostels haben, sind maßgeblich (kanonisch).

Das ist auch die klare Auffassung des hl. Augustinus. Nach ihm werden die apokryphen Schriften, die zwar den Namen von Aposteln tragen, deswegen nicht als kanonisch anerkannt, weil sie nicht von ihnen geschrieben sind. Er sagt wörtlich: „Natürlich aus den Apokryphen hat dieser Zeugnisse gebracht, die unter den Namen der Apostel Andreas und Johannes abgefaßt sind. Würden sie von ihnen sein, wären sie von der Kirche angenommen worden, die von ihren Zeiten an durch die ganz sichere Nachfolge der Bischöfe seitdem bis in unsere Zeit fortbesteht."[41]

Man kann mit L. M. Dewailly O. P. sagen: „Seitdem man anfing, das Wort κανών für die Bücher der Kirche zu verwenden . . ., bezeichnet es für das NT die Bücher der Apostel und diejenigen, die ihnen zugeschrieben wurden. Wenn es kanonische Bücher gibt, dann sind es die der Apostel. Das kommt der früheren Formulierung nahe: Was von den Aposteln stammt, hat Geltung in der Kirche."[42]

b) Die Inspiration als Grund der Kanonizität

Neben diesen Zeugnissen des Urchristentums, nach denen der Grund für die Kanonizität der Bücher des A und NT in ihrem prophetischen bzw. apostolischen Ursprung zu suchen ist, findet sich eine andere Reihe von Zeugnissen aus derselben Zeit, nach denen die Kanonizität der Schrift wie im Vatikanum auf ihren göttlichen Ursprung, d. h. auf ihre Inspiration, zurückgeführt wird. Die Belege sind übersichtlich zusammengestellt im 1. Schema de fide, das den Vätern des Vatikanums vorgelegt wurde[43].

Die heiligen Schriften sind durch den Heiligen Geist entstanden (τὰς ἱερὰς γραφὰς . . . τὰς διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου): Klemens von Rom[44]. Ihre Verfasser haben sich dem Wirken des göttlichen Geistes dargeboten, damit das göttliche vom Himmel herabgefallene „plectrum" (Instrument zum Anschlagen der Zither) gleichsam wie eine Art Zither oder Lyra die gerechten Menschen benutze und uns so

---

[40] Vgl. De pudicitia 12: PL 2, 1054.

[41] Contra adv. leg. et proph. 20, 39: PL 42, 626; vgl. auch Epist. 82, 7: PL 33, 278.

[42] Canon du Nouveau Testament et histoire des dogmes: Vivre et Penser 1 (1941) 93.

[43] Coll. Lac. VII, 522 ff.

[44] 1. Brief an die Korinther 45, 2: PG 1, 300; Funk-Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter I, Tübingen 1924, 59; R 22.

die Kenntnis der göttlichen und himmlischen Dinge erschließe[45]. Die Propheten haben vom göttlichen Geiste angeweht über Gott und göttliche Dinge Aussagen gemacht ... Der Geist Gottes hat den Mund der Propheten gleichsam als Instrument bewegt: Athenagoras[46]. Der Heilige Geist hat die Propheten angetrieben, das zu reden, was ihnen eingegeben wurde; er hat sie gebraucht, wie der Flötenspieler die Flöte bläst: Athenagoras[47]. Die Propheten haben durch den Geist Gottes das Vergangene in der Weise, in der es geschehen war, und das Zukünftige in der Weise, in der es geschieht, ausgesagt: Theophilus[48]; vielmehr das Wort Gottes (ὁ Λόγος ὁ τοῦ Θεοῦ) sagt durch ihn (Moses): „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde“[49]. Das gilt auch von den Evangelien. Die Worte der Propheten und der Evangelien stimmen überein, weil alle von dem einen Geiste Gottes angehaucht gesprochen haben[50]. Derselbe Gedanke findet sich im Muratorischen Fragment. Dort wird gesagt, der Verfasser des 3. Evangeliums habe auch den Herrn während seines irdischen Lebens selbst nicht gesehen (d. h. offenbar: ebensowenig wie der Verfasser des 2. Evangeliums). Doch das sei für das Ansehen des Evangeliums belanglos, „denn“, heißt es weiter, „mögen auch in den einzelnen Büchern der Evangelien verschiedene Grundsätze gelehrt werden, so macht das doch für den Glauben der Gläubigen nichts aus, da von dem einen Geiste als Hauptursache (uno ac principali Spiritu) alles dargelegt worden ist über die Geburt, das Leiden, die Auferstehung, den Verkehr mit den Jüngern und seine 2. Ankunft“[51]. Die heiligen Schriften sind vollkommen, weil sie vom Worte Gottes und seinem Geiste gesagt sind: Irenäus[52]. Kein Wort von den zahlreichen heiligen Schriften wird vergehen, weil der Mund des Herrn, der Heilige Geist, sie ausgesprochen hat: Klemens von Alexandrien[53]. Die ganze Schrift ist bis zum letzten Buchstaben von Gott inspiriert (θεόπνευστος): Origenes[54]. Derselbe Ausdruck findet sich bei Gregor von Nazianz[55]. Cyrill von Jerusalem spricht von den göttlichen Schriften[56] und von den von Gott inspirierten Schriften des A und NT[57].

Zum Schluß sei hier noch auf die Lehre des hl. Justin über die prophetische Inspiration hingewiesen, die H. Bacht S. J. näher untersucht

[45] Cohortatio ad graecos 8: PG 6, 256; R 149.
[46] Leg. pro christianis 7: PG 6, 904; R 162.
[47] Leg. pro chr. 9: PG 6, 908; R 163.
[48] Ad Autol. 1, 14: PG 6, 1045; R 175.
[49] Ad Autol. 2, 10: PG 6, 1065; R 179.
[50] Ad Autol. 3, 12: PG 6, 1137; R 185.
[51] K 156 f. [52] Adv. haer. 2, 28, 2: PG 7, 805; R 203.
[53] Cohort. ad gent. 9: PG 8, 192 f.; R 404.
[54] In Ps 1, 4: PG 12, 1080 f.; R 483.
[55] Contra Eunomium 7: PG 45, 741; R 1045.
[56] Catech. 4, 2: PG 33, 456. [57] Catech. 4, 33: PG 33, 493 f.

hat[58]. Auch nach ihm ist es der göttliche Logos[59], wie bei Theophilus und Irenäus, bzw. das „prophetische Pneuma“[60], die in immer wachsenden Rollen in der Schrift reden[61]. Er sieht in den neutestamentlichen Charismatikern die neutestamentlichen Propheten[62], und die Apostel sind ihm Charismatiker, die aus sich Unwissende (ἰδιῶται) waren, nicht fähig zu reden, die aber durch die Kraft Gottes jeglicher Art von Menschen kundgetan haben, daß sie von Christus gesandt waren, um alle das Wort Gottes zu lehren[63]. Mag Justin an der letzten Stelle auch zunächst die mündliche Predigt der Apostel im Auge haben, waren doch offenbar nach ihm die Apostel ohne die besondere Kraft Gottes ebensowenig imstande, den Menschen das Evangelium schriftlich kundzutun.

Ein klares Zeugnis dafür, daß man die Inspiration der Apostel bei der mündlichen und schriftlichen Verkündigung des Evangeliums auf eine Stufe gestellt hat, findet sich bei Klemens von Alexandrien, auf das Eusebius Bezug nimmt. Er sagt, Klemens berichte unter Berufung auf die frühe Tradition über die Entstehung der vier Evangelien. Das Evangelium nach Markus sei so zustande gekommen. Nachdem Petrus in Rom öffentlich das Wort verkündet und unter dem Einfluß des Geistes das Evangelium gepredigt hatte (πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος), hätten die zahlreichen Anwesenden den Markus aufgefordert, das Gesagte aufzuschreiben ... Johannes aber ... habe auf Drängen von Bekannten durch den Geist Gottes angeregt (πνεύματι θεοφορεθέντα) ein geistiges Evangelium verfaßt[64]. Petrus hat also nach Klemens unter dem Einfluß des Geistes das Evangelium mündlich verkündet, Johannes aber hat, durch den Geist Gottes angeregt, ein geistiges Evangelium verfaßt.

4. Schlußfolgerungen

a) Inspiration der mündlichen und schriftlichen apostolischen Lehrverkündigung

Aus diesem Befund der Tradition ergibt sich, daß man im Urchristentum alles, was die Apostel als solche, d. h. in Ausübung ihrer apostolischen Sendung, mündlich oder schriftlich verkündet haben, als maß-

[58] Die Lehre des hl. Justin von der prophetischen Inspiration, I. Die Apologien: Schol 26 (1951) 481—495; II. Der Dialog mit Tryphon: Schol 27 (1952) 12—33.
[59] 1. Apol. 36: PG 6, 385. [60] 1. Apol. 38: PG 6, 385.
[61] Schol 26 (1951) 483—495. [62] Schol 27 (1952) 17.
[63] 1. Apol. 39: PG 6, 388; vgl. Schol 26 (1951) 489.
[64] Bei Eusebius, Hist. eccl. 6, 14, 7 f.: PG 20, 552; K 434.

geblich (kanonisch) und darum verbindlich für den Glauben und die Sitten, also als regula fidei angesehen hat. Dabei mag man sich nicht immer reflex bewußt gewesen sein, daß sich diese kanonische Geltung und Verbindlichkeit letztlich auf die Tatsache gründeten, daß die Apostel bei der mündlichen und schriftlichen Verkündigung der Frohbotschaft in gleicher Weise unter der Inspiration des Heiligen Geistes standen. Daß man aber diese kanonische Geltung und Verbindlichkeit ihrer Schriften nicht auf einen bloßen Beistand des Heiligen Geistes zurückführte, wie er bei den unfehlbaren Äußerungen des kirchlichen Lehramtes vorliegt, sondern ihren tiefsten Grund in der Inspiration durch den „göttlichen Logos" bzw. durch den Heiligen Geist gesehen hat, geht eindeutig aus der zweiten Reihe der angeführten Zeugnisse hervor. Danach wird Gott selbst allgemein als der Verfasser der heiligen Schriften betrachtet, und die menschlichen Verfasser gelten als bloße Werkzeuge in der Hand Gottes, durch die er diese Bücher verfaßt hat. Darum haben sie als Wort Gottes bzw. als Wort des Heiligen Geistes zu gelten, der sie inspiriert hat. Wer also beide Reihen von Zeugnissen vor Augen hat, muß zu dem Schluß kommen, daß man im Urchristentum alle von Aposteln in Ausübung ihrer apostolischen Sendung verfaßten Schriften als solche nicht nur für kanonisch oder maßgeblich und verbindlich, sondern auch für inspiriert gehalten hat.

Man kann das Zeugnis des Urchristentums etwa so zusammenfassen: Die Schriften des A und NT sind kanonisch, weil sie von Propheten bzw. Aposteln stammen. Sie sind aber auch kanonisch, weil sie von Gott inspiriert sind und darum Gott zum Verfasser haben. Also nahm man an, daß die Propheten bzw. Apostel bei der Abfassung dieser Schriften genau wie bei der mündlichen Verkündigung der Heilsbotschaft nur als Werkzeuge unter der Inspiration Gottes handelten[65].

Aber die alte Kirche hat ebensowenig wie wir heute nur die von Aposteln im engeren Sinne verfaßten Schriften für inspiriert und kanonisch gehalten, sondern zum mindesten auch die beiden von Apostelschülern verfaßten Evangelien des Markus und Lukas und die Apostelgeschichte. Sie muß also überzeugt gewesen sein, daß auch diese bei der Ausübung ihrer Sendung in Abhängigkeit von den Aposteln ebenso wie diese selbst, an deren Sendung sie ja teilnahmen, unter der Inspiration des Heiligen Geistes gestanden haben. Diese Auffassung wurde schon durch die Ausführungen des hl. Paulus über die Geistes-

[65] Ob nicht in dieser Tatsache auch der letzte Grund für die persönliche Unfehlbarkeit der Apostel zu suchen ist? Man braucht dabei gar nicht anzunehmen, wie P. Schanz (a. a. O. 542) meint, daß die Inspiration der Apostel im Unterschied zu den Propheten ein Dauerzustand gewesen wäre, sondern nur, daß sie jeweils bei der Ausübung ihrer apostolischen Sendung, mochten sie nun reden oder schreiben, unter der Inspiration standen, genau wie die Propheten in der Ausübung ihrer Sendung.

gaben (χαρίσματα) nahegelegt, die zum Teil mit einem Amte verbunden waren, wenn sie auch nicht schlechthin damit zusammenfielen.

b) Der charismatische Charakter der prophetischen und apostolischen Sendung nach der Lehre des hl. Paulus

Paulus führt die Geistesgaben (χαρίσματα) auf den Heiligen Geist, die Dienstleistungen oder Ämter (διακονίαι) auf den Herrn, d. h. auf Christus, und die Wunderkräfte (ἐνεργήματα) auf Gott zurück (1 Kor 12, 4ff.). Zu den Geistbegabten oder Charismatikern gehören nach ihm an erster Stelle Apostel, dann Propheten, an dritter Stelle Lehrer usw. (1 Kor 12, 27f.). Hier versteht Paulus unter Apostel offenbar nicht nur die Apostel im engeren Sinne, d. h. die Zwölf und sich selbst, sondern allgemein die rechtmäßigen Sendboten des Evangeliums, wie die meisten Exegeten mit Recht bemerken[66]. In diesem Sinne rechnet er Röm 16, 7 Andronikus und Junias zu den Aposteln und spricht 1 Kor 4, 9 von „uns Aposteln". Nach dem Zusammenhang meint er damit sich und Apollos. Damit stimmt auch Apg 14, 4. 14 überein, wo Barnabas zusammen mit Paulus Apostel genannt wird.

Lehrreich ist hier ein Vergleich mit der Didache. Dort ist auch von Aposteln und Propheten die Rede. Von den ersteren heißt es, sie sollten nicht über zwei Tage in einer Gemeinde zu Gast bleiben und dürften kein Geld verlangen, sonst solle man sie für Pseudopropheten halten[67]. Von den Propheten aber wird gesagt: „Jeden (echten) Propheten, der im Geiste redet, werdet ihr nicht versuchen und bekritteln . . . Aber nicht jeder Prophet, der im Geiste redet, ist Prophet, sondern nur, wenn er die Verhaltungsweisen des Herrn hat. Also an ihrem Verhalten (Lebensführung) wird man den Pseudopropheten und den Propheten unterscheiden."[68] Hier wird also vorausgesetzt, daß die Gläubigen selbst die falschen von den echten Propheten an ihrem Verhalten (Lebensführung) unterscheiden können. Das stimmt ganz mit der Mahnung des hl. Paulus überein: „Löscht den Geist nicht aus! Verachtet die Prophetengabe nicht! Aber alles prüfet!" (1 Thess 5, 19.)

Worin der genaue Unterschied zwischen Apostel (im weiteren Sinne) und Propheten besteht, sagt Paulus nicht. Aber jedenfalls ist er überzeugt, daß beide unter dem besonderen Einfluß des Heiligen Geistes ihren Auftrag erfüllen. So ordnet er zwar an, daß in der Gemeindeversammlung von Korinth der Ordnung halber zwei oder drei Propheten sprechen sollen. Die übrigen (Propheten, die etwa da sind),

---

[66] Vgl. R. Cornely S. J., Prior epistola ad Corinthios, Paris 1890, zur Stelle.
[67] Didache 11, 3—6: Funk-Bihlmeyer, a. a. O. 6f.; K 4.
[68] Didache 11, 7f.: Funk-Bihlmeyer, a. a. O. 7; K 4.

sollen prüfen. Wenn aber einem anderen (Propheten), der dasitzt, etwas geoffenbart wird, soll der erstere schweigen und den anderen reden lassen (1 Kor 14, 29f.), offenbar aus Ehrfurcht vor dem Worte Gottes, der durch ihn redet. Darum soll man den echten Propheten nach der soeben angeführten Stelle aus der Didache weder versuchen noch bekritteln. Wenn Gott aber nach Paulus durch die geistbegabten Propheten redet, kann man mit Recht annehmen, daß nach seiner Auffassung dasselbe erst recht von den geistbegabten Aposteln (im weiteren Sinne) gilt, die er ja unter den Geistbegabten noch vor den Propheten aufzählt. Zu ihnen dürfte er wohl alle rechtmäßigen Apostelschüler und Mitarbeiter der Apostel, also auch Markus und Lukas rechnen. Darum war es ganz im Sinne des hl. Paulus wie auch der angeführten Stelle aus der Didache, wenn schon das Urchristentum auch ihre Schriften als inspiriert angesehen hat, ganz abgesehen davon, daß Apostel und Propheten dieselben Personen sein konnten, denn Apg 13, 1 wird Saulus z. B. unter die Propheten gerechnet.

Es gibt gewiß verschiedene Arten und Grade von Inspiration; aber eines haben alle gemeinsam, daß der inspirierte Mensch als Werkzeug des inspirierenden Gottes seinen Auftrag erfüllt, wie Leo XIII. (*Providentissimus Deus:* Denz. 1952) und Benedikt XV. (*Spiritus Paraclitus:* Ench. bibl. 2. Aufl. 448 461) ausführen. Darum scheint es mir nicht berechtigt, die Schriftinspiration der prophetischen Inspiration schlechthin gegenüberzustellen; denn auch die Schriftinspiration gehört nach Thomas und sachlich zur prophetischen Inspiration. Wenn daher P. Benoit O. P. den Unterschied darin sieht, daß der Mensch in der prophetischen Inspiration von Gott in der Weise einen Auftrag bekommt, daß ihm nichts übrigbleibt, als die Botschaft entgegenzunehmen und sie weiterzugeben, während er in der Schriftinspiration einen solchen Auftrag nicht bekommt, sondern unter dem Einfluß der Inspiration aus eigener Initiative ein Buch zu schreiben hat[69], gilt dieser Unterschied offenbar nur von der prophetischen Inspiration im engeren Sinne, wie sie übrigens doch wohl auch bei der Inspiration der Offb anzunehmen ist. Jedenfalls stimmen die Schriftinspiration und die prophetische Inspiration im engeren Sinne darin überein, daß auch die letztere die Freiheit des Menschen nicht aufhebt und andererseits auch bei der Schriftinspiration die Initiative nicht vom Menschen, sondern von Gott als der Hauptursache ausgeht.

Es bedurfte auch keiner ausdrücklichen Offenbarung darüber, daß die Apostel bei ihrer mündlichen wie schriftlichen Verkündigung der Heilsbotschaft unter der Inspiration des Heiligen Geistes standen, sondern das war einschlußweise hinreichend geoffenbart in ihrer Sendung

[69] P. Benoit, a. a. O. 9.

durch Christus, in der Verheißung des Heiligen Geistes, der sie alles lehren und sie an alles erinnern wird, was er ihnen gesagt hat (Joh 14, 26), und der Zeugnis geben wird von Christus (Joh 15, 26), vor allem aber in dem Pfingstereignis, wo die Apostel vom Heiligen Geiste erfüllt redeten, wie der Heilige Geist es ihnen eingab (Apg 2, 4). Es war aber kein Grund, diese Wirkung des Heiligen Geistes auf den Pfingsttag oder doch auf die mündliche Verkündigung zu beschränken; denn Pfingsten war ja nur der Anfang ihrer Sendung.

Ja Paulus war sich offenbar bewußt, daß diese Geisteinwirkung nicht einmal auf die Apostel beschränkt war, wenn er z. B. den Timotheus auffordert, freimütig das Evangelium zu verkünden und zu diesem Zwecke die Geistesgabe (χάρισμα) neu zu beleben, die in ihm ist durch die Auflegung seiner Hände (2 Tim 1, 6). Man wird in diesem „Charisma" nach dem Zusammenhang wohl kaum ausschließlich die Mitteilung der priesterlichen Weihegnaden verstehen dürfen, sondern wird darin auch die Mitteilung der apostolischen Sendung mit dem dazu gehörenden Charisma des Apostolates sehen müssen. So erhielten ja auch Paulus und Barnabas durch die Handauflegung der Propheten in Antiochien ihre apostolische Sendung (Apg 13, 1 ff.); so wurden die sieben Männer von den Aposteln durch Handauflegung nicht nur mit dem Amte betraut (Apg 6, 6), sondern von Stephanus heißt es dann ausdrücklich, daß er voll Gnade und Kraft große Zeichen und Wunder tat (Apg 6, 8) und daß man der Weisheit und dem Geiste, durch den er redete, nicht widerstehen konnte (Apg 6, 10). Man wird annehmen dürfen, daß die Apostel auch ihren übrigen Mitarbeitern durch Handauflegung das Amt und das Charisma des Apostolates mitgeteilt haben, wenn das auch nirgends eigens gesagt wird, so daß auch sie bei der mündlichen und schriftlichen Ausübung ihrer apostolischen Sendung unter der Inspiration des Heiligen Geistes standen, wie die Apostel selbst.

Damit ist nicht gesagt, daß dann dasselbe auch von ihren Nachfolgern im Apostelamt gelten würde, denn auf diese ist zwar das Amt der Apostel übertragen worden, aber damit noch nicht auch das Charisma des Apostolates. Die Charismen sind, jedenfalls in größerem Ausmaße, eine eigentümliche Erscheinung der Urkirche, wenn sie auch nie ganz aufgehört haben. Man muß darum folgerichtig auch in späterer Zeit mit der Möglichkeit rechnen, daß Menschen bei der Ausübung ihrer apostolischen Sendung in der mündlichen oder schriftlichen Verkündigung der Heilsbotschaft unter dem inspirierenden Einfluß des Heiligen Geistes gestanden haben, so daß ihre Schriften tatsächlich inspiriert wären. Aber das wären Ausnahmen, und die Kirche hat sich niemals darüber ausgesprochen oder sich für die Inspiration einer solchen Schrift eingesetzt, ebensowenig wie sie sich verbindlich über Pri-

vatoffenbarungen äußert. Für das apostolische Amt als solches kommt nur der Beistand des Heiligen Geistes in Frage, der die Träger des Amtes unter bestimmten Bindungen bei der Verkündigung der Heilsbotschaft vor Irrtum bewahrt. Aber durch diesen Beistand werden sie nicht Werkzeuge, und darum kann von einer Inspiration im eigentlichen Sinne keine Rede sein.

c) Die Inspiration und Kanonizität auch „außerkanonischer" apostolischer Schriften

Wenn es wahr ist, daß alles, was die charismatisch begabten Propheten und Apostel in Ausübung ihrer Sendung gesprochen oder geschrieben haben, tatsächlich inspiriert war, dann folgt daraus, daß nicht nur ihre Schriften, die in den Kanon aufgenommen sind, sondern alle, die sie in Ausübung ihrer Sendung verfaßt haben, also auch solche, die heute nicht mehr vorhanden sind, inspiriert und infolgedessen für diejenigen, an die sie gerichtet waren, auch maßgeblich oder kanonisch waren. Das würde also z. B. gelten von einem „vorkanonischen" Brief des hl. Paulus an die Korinther und einem Zwischenbrief an diese Gemeinde, wenn sie existiert haben, von dem Kol 4, 16 erwähnten Brief des Paulus an die Laodizenser, wenn dieser nicht identisch ist mit Eph, ferner wohl auch von den Schriften, die Lukas im Prolog zu seinem Evangelium erwähnt, soweit sie nicht nur privaten Charakter hatten, und manchen anderen Gelegenheitsschriften der Apostel und ihrer Mitarbeiter, die nirgends erwähnt werden.

So gesehen, liegt es durchaus nahe, auch den 1. Brief des hl. Klemens von Rom an die Korinther in diesem Sinne als inspiriert und kanonisch anzusprechen; denn Klemens ist doch wohl der Phil 4, 3 erwähnte Mitarbeiter des Paulus und würde als solcher nicht nur Träger eines apostolischen Amtes, sondern auch des apostolischen Charismas gewesen sein. Daß er den Brief in Ausübung seiner apostolischen Sendung geschrieben hat, ist nach dem Inhalt des Briefes kaum zu bezweifeln. So wird es auch verständlich, daß man den Brief in den ersten christlichen Jahrhunderten hier und da zeitweilig zu den „kanonischen" Briefen (im Sinne der Zugehörigkeit zum Kanon) gerechnet hat.

Wenn aber alle von Aposteln oder Apostelschülern in Ausübung ihrer Sendung verfaßten Schriften inspiriert waren, ist damit ohne weiteres gegeben, daß sie auch insofern kanonisch waren, als sie als inspiriertes Gotteswort für alle, die um die Tatsache ihrer Inspiration wenigstens einschlußweise wußten, in bezug auf den Glauben und die Sitten maßgeblich (kanonisch) und infolgedessen verbindlich waren. Darum sagt ja das Vatikanum, daß die Kirche die Bücher des A und NT für kanonisch hält, weil sie ihr als inspirierte Bücher übergeben sind.

d) Die inspirierten Verfasser und ihr Wissen um die Inspiration

Bei dieser Auffassung liegt die Frage nahe, ob die inspirierten Verfasser selbst sich bei der Niederschrift der Tatsache ihrer Inspiration bewußt gewesen sind. Die meisten Theologen sind der Ansicht, daß das nicht erforderlich sei, da es sich ja nicht um eine Offenbarung als ein Ansprechen Gottes handle. K. Rahner neigt in seinem eingangs besprochenen Aufsatz von seiner Theorie her dazu, die Frage in dem Sinne zu bejahen, als sie zwar nicht direkt und absolut um unseren formalisierten Begriff der Inspiration und Verfasserschaft Gottes gewußt haben müssen, daß sie sich aber der Sache selbst wohl bewußt gewesen sind (a. a. O. 166 f.).

Und in der Tat, wenn es richtig ist, daß die Urkirche die Schriften von Aposteln und Apostelschülern, die sie in Ausübung ihrer apostolischen Sendung verfaßt haben, für kanonisch, d. h. maßgeblich und verbindlich für den Glauben und die Sitten, gehalten hat, weil sie sich bewußt war, daß Gott durch sie gesprochen hatte, dann liegt es doch nahe, daß die Verfasser sich auch selbst ihrer apostolischen Sendung und der kanonischen oder maßgeblichen Geltung ihrer mündlichen und schriftlichen Verkündigung der Heilsbotschaft bewußt gewesen sind. Das gilt um so mehr, wenn sie selbst mit der Lehre von den Geistesgaben vertraut waren, wie Paulus sie in seinen Briefen vorlegt. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß sie schon einen klaren Begriff von der Inspiration ihrer Schriften gehabt haben müssen, wie er sich allerdings schon im 2. Jahrhundert in der Tradition vorfindet.

e) Der Schriftkanon als solcher das Werk der Kirche

Aber warum sind denn nicht alle von Aposteln und Apostelschülern verfaßten Schriften in den Kanon aufgenommen worden? Etwa deshalb nicht, weil der Umfang des Kanon den Aposteln geoffenbart worden wäre? Doch von einer solchen Offenbarung ist, wie schon gesagt wurde, nicht nur keine Spur nachzuweisen, sondern vieles spricht dagegen. Sie wird auch in keiner amtlichen kirchlichen Lehräußerung vorausgesetzt und ist nach dem Verlauf der Kanongeschichte so gut wie ausgeschlossen. Das Tridentinum und Vatikanum haben nur positiv definiert, daß die Bücher des A und NT mit allen ihren Teilen als heilig und kanonisch, d. h. als maßgebliche Glaubensnorm für die gesamte Kirche, zu gelten haben, aber nicht, daß es die einzigen inspirierten und infolgedessen, jedenfalls für einen bestimmten Kreis, zeitweilig kanonischen Schriften sind. Es würde sich auch hier nicht um eine private Inspiration handeln, wie u. a. S. Tromp (a. a. O. 27) meint, wenn er

von einem „in bonum privatum" inspirierten Buch spricht; denn ein vorkanonischer Brief des hl. Paulus an die Korinther wäre doch sicher nicht nur „in bonum privatum" geschrieben und infolgedessen auch nicht nur „in bonum privatum" inspiriert gewesen. Wenn die Väter die Bücher des A und NT gegenüber den apokryphen Schriften abgrenzen, ist der Grund, weil diese nicht von Aposteln geschrieben sind, wie sie vorgeben. Es ist also damit nichts über die Inspiration anderer echter apostolischer Schriften gesagt. Im Gegenteil betont z. B. Augustinus ausdrücklich, daß die unter dem Namen des Andreas und Johannes verbreiteten Schriften von der Kirche angenommen worden wären, wenn diese Apostel sie wirklich geschrieben hätten[70].

Welche von den apostolischen und infolgedessen inspirierten und kanonischen Schriften zum Kanon gehören, ist nicht auf eine Offenbarung zurückzuführen, sondern nur auf die Tatsache, daß diese Schriften der Kirche eindeutig als von Aposteln bzw. Apostelschülern in Ausübung ihrer apostolischen Sendung verfaßte Schriften überkommen sind, während andere apostolische Gelegenheitsschriften zur Zeit, als die Kirche begann, die apostolischen Schriften zu sammeln, entweder nicht mehr vorhanden waren oder doch solche konkrete Fragen einer bestimmten Gemeinde behandelten (z. B. ein vorkanonischer Brief des Paulus nach Korinth), daß die Kirche sie nicht unter die Schriften aufgenommen hat, die für die ganze Kirche kanonisch sein sollten. So ist es leicht zu verstehen, daß sie den Philem aufgenommen hat, weil hier grundsätzliche Fragen über die Stellung der getauften Sklaven behandelt werden. Wenn sie den 1. Klemensbrief nicht endgültig aufgenommen hat, obgleich er nach den obigen Ausführungen als apostolischer Brief eines Apostelschülers wohl auch als inspiriert und infolgedessen als kanonisch, d. h. als normativ, zu gelten hatte, war der Grund vielleicht, daß sie grundsätzlich zunächst nur Schriften, die von den Aposteln im engeren Sinne verfaßt waren oder doch ihnen zugeschrieben wurden, aufgenommen hat, dazu wegen ihrer besonderen Bedeutung nur noch von den Apostelschülern Markus und Lukas die beiden Evangelien und die Apostelgeschichte, weil hier die Autorität des Petrus und des Paulus noch besonders dahinterstand. Der Grund dafür, daß sie bei der Aufnahme von Hebr, Offb, Jak, 2 Petr, 2 und 3 Joh und Jud zeitweilig geschwankt hat, ist offenbar darin zu suchen, daß die Verfasserfrage nicht eindeutig feststand.

Doch ist auch durch die endgültige Aufnahme dieser Schriften in den Kanon die Verfasserfrage nur insofern entschieden, als die Verfasser nach der Überzeugung der Kirche Apostel oder wenigstens Apostelschüler waren; denn sie hat ihre Auswahl offenbar auf die Schriften

[70] Contra adv. leg. et proph. 20, 39: PL 42, 626. Siehe auch Anm. 25.

aus apostolischer Zeit beschränkt, ohne damit zu sagen, daß von dem späteren Schrifttum nichts mehr inspiriert sei. Dabei wäre es grundsätzlich durchaus denkbar, daß sie noch die Schrift eines Apostelschülers aufgenommen hätte, die von diesem erst nach dem Tode des letzten Apostels verfaßt worden wäre; denn es handelt sich ja nicht um die Frage, daß die Offenbarung mit den Aposteln abgeschlossen ist, sondern nur um die Frage, welche inspirierten und infolgedessen kanonischen Bücher die Kirche in den Kanon aufgenommen, d. h. kraft ihrer Unfehlbarkeit eindeutig als inspiriert und damit kanonisch für die gesamte Kirche erklärt hat. Nur wenn ein solches Buch noch neue Offenbarungen enthielte, die in der übrigen Glaubenshinterlage nicht enthalten wären, oder wenn die Tatsache der Zugehörigkeit zum Kanon auf eine eigene Offenbarung zurückginge, könnte es nicht nach dem Tode des letzten Apostels geschrieben sein. Aber das letzte kommt nach dem Gesagten wohl kaum in Frage.

Wenn die Kirche also den Kanon festsetzt und definiert, daß alle Bücher des A und NT mit allen ihren Teilen heilig und kanonisch und als solche von allen anzunehmen sind, stellt sie nur kraft Ihrer Unfehlbarkeit fest, daß sie inspiriert sind, weil die aus der Offenbarung feststehenden Bedingungen für die Inspiration und Kanonizität eines Buches bezüglich dieser Schriften erfüllt sind, ohne daß es dazu einer neuen Offenbarung bedarf. Die Rolle, die die Kirche hier spielt, ist im Grunde genommen keine andere, als wenn sie bestimmte Konzilien als rechtmäßige allgemeine Konzilien und damit als rechtmäßige Glaubensnorm erklärt. Auch dazu braucht sie keine neue Offenbarung, sondern sie hat nur die dogmatische Tatsache festzustellen, daß die Bedingungen für ein rechtmäßiges allgemeines Konzil erfüllt sind. Trotzdem kann man mit Recht sagen, daß dieses betreffende Konzil unfehlbar ist, stehe nur aus der Offenbarung fest. Ebenso hat die Kirche bei der Aufstellung des Kanons nur die dogmatische Tatsache festzustellen, daß diese Bücher wirklich von Menschen mit prophetischem bzw. apostolischem Charisma in Ausübung ihrer prophetischen bzw. apostolischen Sendung geschrieben sind; denn nach der Glaubensüberzeugung des Urchristentums, die wenigstens eine einschlußweise Offenbarung voraussetzt, ist jedes von einem Apostel oder Apostelschüler in Ausübung ihrer apostolischen Sendung geschriebene Buch ohne weiteres kanonisch, weil es inspiriert ist.

Da die hier vorgelegte Theorie die Schwierigkeiten anderer Erklärungen vermeidet und meines Erachtens sowohl den Gegebenheiten der Kanongeschichte wie den offiziellen Äußerungen des kirchlichen Lehramtes allseitig gerecht wird, dürfte sie vor den bisherigen Erklärungsversuchen über das Verhältnis von Inspiration und Kanonizität zur Kirche den Vorzug verdienen.

f) Zusammenfassung

Das Ergebnis läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Die Tatsache der Inspiration der Bücher des A und NT mit allen ihren Teilen ist eine übernatürliche Tatsache, die nur aus der Offenbarung feststehen kann und vom Tridentinum und Vatikanum definiert ist.

2. Mit der Inspiration eines Buches ist unmittelbar auch seine Kanonizität in dem Sinne gegeben, daß es als inspiriertes Gotteswort in actu primo, und, soweit seine Inspiration feststeht, für alle, die darum wissen, auch in actu secundo maßgeblich oder kanonisch ist.

3. Das Glaubensbewußtsein des Urchristentums sah die Kanonizität einer Schrift gegeben, wenn es feststand, daß sie von einem Propheten bzw. einem Apostel in Ausübung ihrer Sendung verfaßt war, weil man sich auf Grund der Worte des Herrn über die Sendung der Apostel und die Verheißung des Heiligen Geistes, vor allem aber auf Grund der Pfingstereignisse, also auf Grund einer einschlußweisen Offenbarung, bewußt war, daß die Propheten bzw. die Apostel dabei unter dem Einfluß oder der Inspiration des Heiligen Geistes handelten, mochten sie nun reden oder schreiben.

4. Was man von der Kanonizität der Schriften der Apostel glaubte, dehnte man auch auf die Schriften ihrer Schüler und Mitarbeiter aus, die an ihrer apostolischen Sendung und damit nach der Überzeugung des Urchristentums auch an ihrem apostolischen Charisma teilnahmen.

5. Die menschlichen Verfasser betrachtete man nur als Werkzeuge Gottes, da sie die heiligen Schriften nicht aus eigener Initiative mit dem Beistand des Heiligen Geistes, sondern nur unter der Eingebung (Inspiration) des Heiligen Geistes verfaßt hatten.

6. Da nach der Auffassung des Urchristentums die Propheten bzw. Apostel und ihre Schüler und Mitarbeiter bei der Ausübung ihrer Sendung immer unter diesem inspirierenden Einfluß des Heiligen Geistes standen, ob sie die Heilsbotschaft nun mündlich verkündeten oder niederschrieben, waren alle ihre Schriften, die sie zu diesem Zwecke verfaßten, inspiriert und kanonisch, d. h. maßgeblich und verbindlich für alle, die um ihren prophetischen bzw. apostolischen Ursprung und damit einschlußweise um ihre Inspiration wußten. Das gilt auch von nicht mehr vorhandenen oder nicht in den Kanon aufgenommenen Schriften.

7. Da die inspirierten Verfasser sich selbst ihrer prophetischen bzw. apostolischen Sendung bewußt waren, müssen sie auch um den kanonischen oder maßgeblichen und verbindlichen Charakter ihrer Schriften und wenigstens einschlußweise um ihre Inspiration gewußt haben.

8. Welche von den so inspirierten und infolgedessen kanonischen

Schriften in den Kanon aufgenommen werden sollten, ist nicht durch eine Offenbarung festgelegt, sondern blieb der Auswahl der Kirche überlassen, die kraft ihrer unfehlbaren Lehrautorität positiv (nicht exklusiv) definiert hat, daß alle Bücher des A und NT mit allen ihren Teilen (im Sinne des Tridentinums) inspiriert und damit kanonisch sind und als solche für die ganze Kirche zu gelten haben. Es kann daher durchaus noch andere apostolische Schriften gegeben haben, die auch inspiriert und kanonisch waren, aber nicht für die ganze Kirche als solche zu gelten haben.

9. Bei der Auswahl der Bücher beschränkt sich die Kirche auf diejenigen Schriften, die von Aposteln verfaßt sind oder doch als solche gelten, ohne damit die Verfasserfrage in allen Fällen entscheiden zu wollen, während sie von den Schriften der Apostelschüler nur die des Markus und des Lukas wegen ihrer besonderen Bedeutung und der Beziehung ihrer Verfasser zu Petrus und Paulus berücksichtigt hat.

10. Es wäre grundsätzlich nicht unmöglich, daß die Kirche eine von einem Apostelschüler erst im 2. Jahrhundert nach dem Tode der Apostel verfaßte Schrift in den Kanon aufgenommen hätte, wofern sie nur keine Offenbarung enthält, die in der übrigen Glaubenshinterlage noch nicht vorhanden ist.

11. Über die Frage, ob es aus nachapostolischer Zeit noch inspirierte und infolgedessen kanonische Schriften gibt, etwa Schriften bestimmter Heiliger oder Ordensregeln, hat sich die Kirche nicht geäußert. Mit der Möglichkeit ist aber wohl ebensogut zu rechnen wie mit der Möglichkeit von Privatoffenbarungen. Aber für die Aufnahme in den Kanon kommen sie nicht in Frage.

12. Dagegen wäre es theoretisch möglich, daß die Kirche einen einstweilen verlorengegangenen Brief eines Apostels noch in den Kanon aufnehmen könnte, wenn er eines Tages gefunden und sicher als echt festgestellt würde. Aber praktisch betrachtet sie den Kanon für abgeschlossen, d. h., nur für die bisher in den Kanon aufgenommenen Bücher setzt sie sich ein, daß sie inspiriert und infolgedessen kanonisch sind, weil diese ihr als inspiriert überkommen sind.

Hat Magister Rufinus die Sentenzen des Petrus Lombardus benützt?

Von Ludwig Ott, Eichstätt

Heinrich Singer, der Herausgeber der Summa decretorum des Magister Rufinus, hat sich in der Einleitung zu seiner Ausgabe bereits die Frage vorgelegt, ob Rufinus die Sentenzen des Petrus Lombardus benützt hat[1]. Er konnte zu keinem sicheren Ergebnis gelangen: „Ob dem Rufinus die Sentenzen des Petrus Lombardus bekannt waren, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. An sich wäre es ja wohl möglich, daß Rufin die Sentenzen benützt haben könnte, selbst wenn dieselben nicht, wie bisher zumeist angenommen wurde, zwischen 1145 und 1150, sondern erst in den Jahren 1150—1152 verfaßt wären. Ich habe in der Ausgabe der Summa bei sechs Stellen (390 431 432 435 502 552) auf die Sentenzen verwiesen, da diese *möglicherweise* bei Rufin *benutzt sein könnten;* hinsichtlich der Mehrzahl dieser Stellen jedoch ist dies meines Erachtens von vornherein sehr unwahrscheinlich, ich glaube vielmehr, daß Rufin sich hier, wie die Anmerkungen ergeben, wohl eher an ihm auch sonst geläufige Quellen und Vorlagen angeschlossen haben dürfte."

Die neuere Forschung rückt die Vollendung der Sentenzen des Petrus Lombardus über die Jahre 1150—1152 herab. D. Van den Eynde nimmt die Jahre 1155—1157 — in einem zweiten Artikel die Jahre 1154—1157 — als Endtermin der Abfassung an; die größte Wahrscheinlichkeit spricht er von den in Frage kommenden Jahren dem Jahr 1157 zu[2]. Da die vom Lombarden bereits benützte Übersetzung des Werkes De fide orthodoxa des Johannes Damascenus durch Burgundio von Pisa erst nach dem Tode des Papstes Eugen III. († 8. Juli 1153) fertiggestellt wurde (1153 bis 1154), wie E. Buytaert nachgewiesen hat[3], so kommt als frühester Termin für die Vollendung der Sentenzen das Jahr 1154 in Betracht. Im Jahr 1158 war das Werk sicher vollendet; denn aus diesem Jahre stammt die älteste datierte Handschrift (Troyes 900, aus Clairvaux stammend)[4]. Die Summa Rufins ist nach H. Singer „aller Wahrscheinlichkeit nach in den Jahren 1157—1159 geschrieben und jedenfalls vor dem Regierungsantritt Alexanders III. verfaßt"[5]. Auch St. Kuttner gibt die Jahre 1157—1159 als Abfassungszeit an[6], während D. Van den Eynde das Jahr 1160 als Termin der Vollendung nennt[7]. Vom chronologischen Standpunkt aus ist nach dem Gesagten eine Benützung der Sentenzen des Lombarden durch Rufin durchaus möglich, wenn auch die Zeitspanne zwischen der Vollendung der Sentenzen und der Abfassung der Summa Rufins nicht so groß ist, wie man bisher angenommen hat.

[1] H. Singer, Die Summa decretorum des Magister Rufinus, Paderborn 1902, CXXI.

[2] D. Van den Eynde, Nouvelles précisions chronologiques sur quelques œuvres théologiques du XII^e siècle: FrancStud 13 (1953) 71—118, bes. 110—118. — Ders., Essai chronologique sur l'œuvre littéraire de Pierre Lombard: Miscellanea Lombardiana, Novara 1957, 45—63.

[3] E. Buytaert, Saint John Damascene, De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus, St. Bonaventure, N. Y., 1955, IX—XV.

[4] Petri Lombardi libri IV sententiarum studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi, secunda editio, Ad Claras Aquas 1916, Prolegomena LXIX.

[5] A. a. O. LXXVIII; vgl. CXIV—CXVIII.

[6] St. Kuttner, Repertorium der Kanonistik (1140—1234), Città del Vaticano 1937, 132. Ebenso J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XII^e siècle, 2. édition, Bruges 1948, 538; O. Lottin, Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles III, Louvain-Gembloux 1949, 690; IV, 1954, 838.

[7] Nouvelles précisions 117—118.

I

Prüfen wir zunächst die von H. Singer angegebenen Stellen, die nach seiner Meinung für eine Benützung der Sentenzen des Petrus Lombardus allenfalls in Frage kommen.

1. In der Einleitung zur Causa 22 bemerkt Rufin im Zusammenhang mit der Frage, ob es erlaubt ist, bei den Geschöpfen zu schwören (390,21—24): Alioquin per creaturas iurare convincimur, quod utique prohibitum est duabus ex causis, sicut in Matheo habetur, scilicet ne aliquid numinis in eis esse credamus vel eas contempnentes peierare et proximum fallere non timeamus.

Der Herausgeber verweist auf die Glossa ordinaria zu Mt 5,33 (PL 114,96) und auf Petrus Lombardus, Sent. III 39,5 (p. 729)[8], wo der Lombarde in ähnlicher Weise sagt: Christus vero ita per creaturas iurare prohibuit, ne vel aliquid divinum in eis crederetur, pro quo reverentia eis deberetur; vel ne per eas iurantes falsum, homines se iuramento non teneri putarent.

Die Verwandtschaft der beiden Texte ist offenkundig. Der erste Grund für das Verbot, bei den Geschöpfen zu schwören, ist in beiden Texten derselbe: Wir sollen nicht auf den Gedanken kommen, daß in den Geschöpfen etwas Göttliches ist. Sogar in der sprachlichen Formulierung besteht teilweise wörtliche Übereinstimmung. Trotzdem braucht keine unmittelbare Benützung der Sentenzen vorzuliegen. Der Grund der Übereinstimmung kann auch in der Benützung einer gemeinsamen Quelle liegen. Eine solche ist hier tatsächlich gegeben. Petrus Lombardus und Rufin hatten, was H. Singer entgangen ist, dieselbe Vorlage, nämlich das Dictum Gratians zu c.16 C.22 q.1 (ed. Friedberg, Corpus Iuris Canonici, Leipzig 1879, I 866): Deus autem per creaturas iurare prohibuit, ne vel more gentilium aliquod numen deitatis creaturis inesse crederetur, vel ne creaturas contemptibiles iudicando per eas promissa pro nichilo duceremus.

Wie man sieht, schließt sich Petrus Lombardus im ersten Teil des Zitates, bis *crederetur*, sehr enge an die Vorlage an, die er auch schon in dem unmittelbar vorausgehenden Text benützt hat, wie die Herausgeber festgestellt haben. Den etwas überladenen Ausdruck *aliquod numen deitatis* ersetzt er durch den einfacheren Ausdruck *aliquid divinum;* die Worte *more gentilium* läßt er weg; *Deus* ersetzt er durch *Christus*. Im zweiten Teil folgt er wohl dem Gedanken der Vorlage, in der sprachlichen Formulierung schließt er sich jedoch einem Augustinuswort aus der Erklärung der Bergpredigt an (De sermone Domini in monte I 17,52): Credo propterea (sc. additum esse: *neque per coelum etc.*), quia non putabant Judaei se teneri iureiurando, si per ista iurassent (PL 34,1256).

Rufin hatte ebenfalls die Stelle Gratians vor sich. In der Formulierung des ersten Verbotsgrundes folgt er der Vorlage fast wörtlich, ersetzt jedoch den Ausdruck *aliquod numen deitatis* durch den einfacheren Ausdruck *aliquid numinis*. Die Beibehaltung des selteneren Wortes *numen* weist deutlich auf Gratian als Vorlage hin. In der Formulierung des zweiten Verbotsgrundes verfährt Rufin freier, doch ist der Anschluß an Gratian noch in dem Ausdruck *eas contempnentes* zu erkennen, womit er die Worte der Vorlage *creaturas contemptibiles iudicando* wiedergibt. Auch der Ausdruck *proximum fallere* hat eine Entsprechung in dem unmittelbar folgenden Text Gratians (§ 3), nämlich in den Worten *proximum dolo capit*. Die Übereinstimmungen Rufins mit dem Lombarden beschränken sich auf das, was beide der

[8] Ich benütze die Ausgabe von Quaracchi 1916 (s. Anm. 4). H. Singer benützte die Ausgabe von Venedig 1570, in der die Sinnabschnitte der einzelnen Distinktionen mit großen Buchstaben bezeichnet sind. Ich füge zu seinen Verweisen statt des lateinischen Buchstabens jeweils die Angabe des Kapitels und der Seitenzahl nach der Ausgabe von Quaracchi (1916) hinzu.

gemeinsamen Vorlage entnommen haben. Wo Petrus Lombardus von Gratian abweicht, hört die Übereinstimmung auf. Daraus ergibt sich, daß Rufin Gratian allein als Vorlage benützte.

2. In der Einleitung zur Causa 27 bemerkt Rufin bei der Erklärung der Ehedefinition (431,1—5): Individua autem vite consuetudo est, sicut magister infra II. quest. interserit, talem se in omnibus exibere viro, qualis ipse (v. l. ipsa) sibi est, et e converso. Ad individuam consuetudinem pertinet absque consensu viri orationi aliquando non posse vacare nec continentiam profiteri.

Der Herausgeber verweist in einer Anmerkung zum zweiten Satz auf Petrus Lombardus, Sent. IV 27,2 (p.916). Petrus Lombardus sagt dort: Ad individuam consuetudinem pertinet, quod absque consensu alterius neuter continentiam profiteri potest, vel orationi vacare.

Die literarische Verwandtschaft zwischen dem zweiten Satz Rufins und dem Satz des Petrus Lombardus liegt auf der Hand. Der Grund der Übereinstimmung liegt auch hier wieder in der Benützung einer gemeinsamen Quelle. Als solche kommt wiederum ein Wort Gratians in Betracht, und zwar aus c.3 C.27 q.2 (Friedberg 1063): Individua vero consuetudo est talem se in omnibus exhibere viro, qualis ipsa sibi est, et e converso. Ad individuam itaque consuetudinem pertinet absque consensu legitimi viri orationi aliquando non posse vacare, nec continentiam profiteri.

Rufin verweist ausdrücklich auf seine Vorlage: *sicut magister infra II. quest. interserit.* Unter dem magister ist, wie es sich für einen Kommentator des Gratianischen Dekretes von selbst versteht, Gratian gemeint. H. Singer hat auffallenderweise übersehen, daß nicht bloß der Satz, in dem die angeführte Quellenangabe steht, sondern auch noch der folgende Satz ein Zitat aus Gratian ist[9]. Rufin übernimmt den Text fast wörtlich aus seiner Vorlage. Im ersten Satz ersetzt er *vero* durch *autem* und fügt *vite* ein; im zweiten Satz, den er mit dem Lombarden gemeinsam hat, sind die Wörter *itaque* und *legitimi* ausgelassen. Der Lombarde benützt dieselbe Vorlage wie Rufin, steht ihr aber freier gegenüber. Die Infinitivkonstruktion der Vorlage löst er in einen mit *quod* eingeleiteten Nebensatz auf; zugleich bringt er eine sachliche Verbesserung an, indem er das, was Gratian vom Ehemann allein aussagt, auf beide Ehegatten ausdehnt *(neuter, alterius* statt *viri).* Die beiden Aussagen *orationi vacare* und *continentiam profiteri* stellt er um. Da Rufin keine der genannten Abweichungen vom Text Gratians mit dem Lombarden gemeinsam hat, ist klar, daß seine Vorlage nicht der Lombarde, sondern Gratian war.

3. In der Einleitung zur Causa 27 bemerkt Rufin über die Einsetzung und den Zweck der Ehe (432,4—11): Matrimonii vero institutio duplex fuit: una in paradiso ante peccatum, altera extra paradisum post peccatum. Prima ad officium propter sobolem propagandam, dicente Domino (Genes. I, 28): „Crescite et multiplicamini et replete terram"; secunda ad remedium propter fornicationem vitandam, dicente apostolo (cf. I. Cor. VII, 2): „Unusquisque uxorem accipiat propter fornicationem", ut infirmitas prona in ruinam turpitudinis, sicut Augustinus dicit, honestate coniugii exciperetur.

Der Herausgeber bemerkt zu der Quellenangabe *sicut Augustinus dicit,* daß das Wort vielmehr aus dem Dictum Gratians zu c.2 C.32 q.2 (Friedberg 1120) stamme. Außerdem verweist er auf Hugo von St. Viktor, De sacramentis II 11,3 (PL 176, 481), auf Petrus Lombardus, Sent. IV 26,2 (p.912) und auf die Summa Rolands

[9] In der Ausgabe von Singer fehlt auch zum ersten Satz eine Quellenangabe. Allem Anschein nach ist ihm die von Gratian intendierte Stelle unbekannt geblieben. In der Einleitung (CXXI) bemerkt er ausdrücklich, daß es ihm nicht gelungen ist, zu der Stelle des Lombarden Paralleltexte ausfindig zu machen, fügt aber vorsichtig hinzu, daß er auf Grund dieser vereinzelten Stelle die Benützung des Lombarden gewiß nicht für erwiesen erklären möchte.

zu c. 2 C. 32 q. 2 (ed. F. Thaner 165). Der Herausgeber hat richtig gesehen, daß das letzte Stück der angeführten Stelle, von *ut infirmitas* an, wörtlich aus dem angegebenen Dictum Gratians genommen ist. Rufin ist aber dennoch im Recht, wenn er die Stelle als Augustinuswort bezeichnet; denn sie stammt tatsächlich aus Augustins Schrift De Genesi ad litteram IX 7, 12[10]. Da Rufin genau dasselbe Textstück bringt wie Gratian, da er mit ihm auch die vom Originaltext abweichenden Lesarten *prona* statt *propendens* und *coniugii* statt *nuptiarum* sowie die Auslassung des Adverbs *recte* gemeinsam hat, da ferner bei beiden das ganze Textstück, abweichend vom Originaltext, in einen mit *ut* eingeleiteten Nebensatz aufgenommen ist (darum *exciperetur* statt *excipitur*), so kann kein Zweifel sein, daß Rufins unmittelbare Vorlage Gratian war. Mit Gratian hat Rufin auch die Schriftstelle 1 Kor 7, 2 gemeinsam, die er allerdings freier zitiert, sowie die Bemerkung, daß die erste Einsetzung der Ehe im Paradies, die zweite außerhalb des Paradieses geschah. Der Ausdruck *propter fornicationem vitandam* dürfte eine freie Wiedergabe der Gratianischen Vorlage *propter illicitum motum eliminandum* sein. Der parallel stehende Ausdruck *propter sobolem propagandam* hat eine gewisse Entsprechung in dem Ausdruck *procreandae causa sobolis*, den Gratian in dem kurz vorausgehenden Dictum zu c. 1 C. 32 q. 2 gebraucht. Um das Abhängigkeitsverhältnis zu veranschaulichen, hebe ich in dem nun folgenden Text Gratians die von Rufin übernommenen Stücke durch Kursivdruck hervor: Prima institutio coniugii *in paradyso* facta est, ut esset immaculatus thorus, et honorabiles nuptiae, ex quibus sine ardore conciperent, sine dolore parerent. Secunda propter illicitum motum eliminandum *extra paradysum* facta est, *ut infirmitas, prona in ruinam turpitudinis, honestate exciperetur coniugii.* Unde Apostolus scribens ad Corinthios ait: *„Propter fornicationem unusquisque* suam *uxorem,* et unaqueque virum suum habeat (Friedberg 1120).

Als zweite Vorlage benützte Rufin entweder direkt oder indirekt das oben angegebene Kapitel aus der Ehelehre Hugos von St. Viktor. Hier fand er die Unterscheidung einer zweifachen Einsetzung der Ehe: die eine vor der Sünde, die andere nach der Sünde, sowie die Unterscheidung eines zweifachen Zweckes der Einsetzung: zuerst als Aufgabe (ad officium), dann als Heilmittel (ad remedium). Die Übereinstimmung erstreckt sich nicht bloß auf den Gedanken, sondern auch auf den Wortlaut. Bei Hugo las er als biblische Begründung für den ersten Ehezweck die Stelle Gn 1, 28. Durch die Vermittlung Hugos konnte er auch das von Gratian ohne Quellenangabe angeführte Augustinuswort (De Genesi ad litteram IX 7, 12) als literarisches Eigentum Augustins erkennen; denn Hugo führt den Satz, in dem das Wort steht, unter ausdrücklicher Zuteilung an Augustinus im Wortlaut an (481 CD). Von dieser Augustinusstelle sind die Ausführungen Hugos und die seiner Vorlage, des Eherechtes *Cum omnia sacramenta* aus der Schule Anselms von Laon, über die zweifache Einsetzung der Ehe inspiriert. Um die Abhängigkeit Rufins von Hugo zu veranschaulichen, sei der Anfang seiner Darlegung über die Einsetzung der Ehe (De sacr. II 11, 3) angeführt. Die von Rufin übernommenen Texte werden durch Kursivdruck hervorgehoben: *Institutio* coniugii *duplex* est: *una ante peccatum ad officium; altera post peccatum ad remedium. Prima,* ut natura multiplicaretur; *secunda,* ut natura exciperetur, et vitium cohiberetur (PL 176, 481 B).

Die Ausführungen des Petrus Lombardus über die Einsetzung der Ehe zeigen im Inhalt und in der Terminologie Ähnlichkeit mit den Ausführungen Rufins. Die Stelle lautet (p. 912): Coniugii autem institutio duplex est: una ante peccatum ad officium *facta est in paradiso,* ubi *esset torus immaculatus et nuptiae honorabiles*

[10] Denique utriusque sexus infirmitas propendens in ruinam turpitudinis recte excipitur honestate nuptiarum, ut quod sanis esse posset officium, sit aegrotis remedium (PL 34, 397).

(Hebr. 13,4), *ex quibus sine ardore conciperent, sine dolore parerent;* altera post peccatum ad remedium *facta extra paradisum, propter illicitum motum* devitandum. Prima, ut natura multiplicaretur; secunda, ut natura exciperetur, et vitium cohiberetur. Nam et ante peccatum dixit Deus: Crescite et multiplicamini (Gen. 1,28).

Die teilweise wörtliche Übereinstimmung zwischen Rufin und dem Lombarden erklärt sich aus der Benützung derselben Quellen. Die ganze Abhandlung des Lombarden ist eine reine Kompilation aus Hugo und Gratian. Die Grundlage bilden die Ausführungen Hugos. In den Text Hugos sind Stellen aus dem erwähnten Dictum Gratians eingefügt. In dem voranstehenden Abdruck sind die Entlehnungen aus Gratian durch Kursivdruck kenntlich gemacht. Das übrige stammt aus Hugo. Da der Lombarde den ganzen in Frage kommenden Text Hugos wörtlich übernommen hat, so ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß Rufin die Ausführungen Hugos nicht direkt, sondern indirekt bei Petrus Lombardus benützt hat. Aber auch in diesem Falle muß neben dem Lombarden noch Gratian als unmittelbare Quelle angenommen werden, weil das von Rufin zitierte Augustinuswort beim Lombarden nicht zu finden war[11].

4. Zu Beginn seiner Ausführungen über das Ehehindernis des Gelübdes in der Causa 27 q. 1 legt Rufin folgende Definition des Gelübdes vor (435,16—18): Votum generaliter diffinitum dicitur testificatio quedam spontanee promissionis et accipitur tam de malis quam de bonis.

Der Herausgeber verweist auf Hugo, De sacr. II 12,3 (PL 176,521) und Petrus Lombardus, Sent. IV 38,1—2 (p. 967). Hugo erklärt an der angeführten Stelle: Votum enim est testificatio quaedam promissionis spontaneae, quae ad solum Deum et ad ea, quae Dei sunt, magis proprie refertur.

Petrus Lombardus hat den ersten Teil der Definition Hugos wörtlich übernom-

---

[11] Die unmittelbare Benützung Hugos wäre erwiesen, wenn feststünde, daß Rufin das von Gratian ohne Namensnennung eingeflochtene Augustinuswort auf dem Weg über Hugo als Eigentum Augustins erkannte. Diese Kenntnis konnte er jedoch auch auf anderem Wege erlangen, z. B. über den Ehetraktat *Cum omnia sacramenta* aus der Schule Anselms von Laon (Bliemetzrieder 130 f.), jedoch nicht über die Sentenzen des Lombarden. — Die bei Rufin (432, 11—15) unmittelbar folgende Bemerkung über die Gründe für den Abschluß einer Ehe hat ein Gegenstück in dem Ehetraktat Walters von Mortagne (c. 1; PL 176, 154 D — 155 A), in der Summa des Paucapalea (zu C. 27; ed. J. Fr. v. Schulte 100 f.), der die Ausführungen Walters wörtlich wiederholt, und in den Sentenzen des Petrus Lombardus (IV 30, 3; p. 934), der hier weitgehend von Walter von Mortagne abhängig ist. Rufin gibt eine kurze Zusammenfassung des wesentlichen Inhalts seiner Vorlage. Er unterscheidet causae principales und causae secundariae. Zu den ersteren rechnet er die susceptio prolis und die vitatio fornicationis; zu den letzteren rechnet er: mulieris pulchritudo, pacis reformatio, divitiarum possessio et similia. Bemerkenswert ist, daß Rufin ebenso wie Petrus Lombardus den Ausdruck *divitiarum possessio* gebraucht, während Walter und Paucapalea den Ausdruck *amor divitiarum* gebrauchen. Dem von Rufin verwendeten Ausdruck *susceptio prolis* entspricht bei Walter und Paucapalea *spes prolis*, bei Petrus Lombardus *procreatio prolis*. An Stelle von *pacis reformatio* schreiben Walter, Paucapalea und Petrus Lombardus übereinstimmend *pacis redintegratio*. Der Ausdruck *divitiarum possessio*, den Rufin gegen Walter und Paucapalea mit dem Lombarden gemeinsam hat, deutet auf die Sentenzen des Lombarden als Vorlage hin. Da aber weitere charakteristische Übereinstimmungen fehlen, läßt sich daraus kein sicherer Beweis für die Benützung der Sentenzen entnehmen; denn es besteht immerhin die Möglichkeit, daß Rufin unabhängig von Petrus Lombardus seine Vorlage in gleicher Weise wie dieser abgeändert hat. Zur Abhängigkeit des Petrus Lombardus von Walter von Mortagne vgl. L. Ott, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus in ihrem Verhältnis zueinander, Mélanges Joseph de Ghellinck, Gembloux 1951, 647—697.

men, während er den zweiten Teil leicht abgeändert hat (p. 967): Votum est testificatio quaedam promissionis spontaneae, quae Deo et de his, quae Dei sunt, proprie fieri debet.

Die Vorlage Rufins konnte Hugo, aber ebensogut auch der Lombarde bilden, da beide in dem von Rufin übernommenen Text vollkommen übereinstimmen. Die weiteren Ausführungen Rufins legen die Vermutung nahe, daß er die Sentenzen des Petrus Lombardus vor sich hatte. Rufin unterscheidet allgemeine und besondere Gelübde (vota generalia — vota specialia). Diese Unterscheidung fällt mit der Unterscheidung des Lombarden in votum commune und votum singulare sachlich zusammen. Rufin verwendet dieselben Beispiele und teilweise sogar dieselben Worte wie der Lombarde: das Abschwören gegenüber dem Teufel und seinen Umzügen *(abrenuntiare diabolo et pompis eius)* und das Bewahren der Jungfräulichkeit *(virginitatem servare)*. Im folgenden unterscheidet Rufin die besonderen Gelübde in einfache und feierliche Gelübde: Item votorum specialium ... aliud est simplex, aliud sollempne. Der Lombarde unterscheidet das votum singulare in ähnlicher Weise in ein privates und ein feierliches Gelübde: Item singulare votum aliud est privatum, aliud solemne. Die Unterscheidung Rufins deckt sich weder terminologisch noch sachlich mit der Unterscheidung des Lombarden, berührt sich aber doch enge mit ihr. Im Anschluß an die oben angeführte Definition des Gelübdes gibt Rufin noch eine zweite, enger gefaßte Definition (conceptio melioris boni, animi deliberatione firmata), zu der er die nähere Bestimmung hinzufügt: et est tantum de bonis et de his, que ad religionem pertinent. Die Vorlage für die letzteren Worte haben möglicherweise die Worte des Lombarden gebildet, die er seiner Gelübdedefinition anfügte: *de his quae Dei sunt*. Die angeführten Parallelen reichen nicht aus, eine literarische Abhängigkeit Rufins vom Lombarden sicher zu behaupten, legen sie aber doch nahe.

Bei Hugo lassen sich außer der Gelübdedefinition keine weiteren Parallelen aufzeigen. Seine Unterscheidung der Gelübde in geheime und offenkundige steht der Einteilung Rufins ferner als die zweifache Einteilung des Lombarden. Darum ist es wahrscheinlicher, daß der letztere die unmittelbare Vorlage Rufins war.

5. In der kurzen Erörterung zur Distinctio 3 de poen. führt Rufin zwei Definitionen der Buße an, die eine nach Augustin, die andere nach Gregor (502, 25—28): Secundum quod ait Augustinus (c. 4): „Penitentia est penam tenere", id est: in cordis contrictione perseverare; et Gregorius: „Penitentia", inquit, „est preterita mala flere et flendo non committere".

Der Herausgeber verweist zum Gregoriuszitat auf das Dekret Gratians, c. 1 und c. 6 D. 3 de poen. (Friedberg 1211—1212), auf Petrus Lombardus, Sent. IV 14, 2 (p. 820), und auf die Sentenzen Rolands (ed. A. Gietl 237). Die dem hl. Augustinus zugeschriebene Definition ist offenkundig aus Gratian, c. 4 D. 3 de poen. (Friedberg 1211), genommen. Für die Definition Gregors kommen die zwei vom Herausgeber bezeichneten Kapitel derselben Distinktion (c. 1 und c. 6) in Frage. Cap. 1 zitiert unter dem Namen des Ambrosius aus einer pseudo-ambrosianischen Predigt (Sermo 25, 1) folgende Stelle: Penitencia est et mala preterita plangere, et plangenda iterum non committere. Cap. 6 zitiert eine längere Stelle aus der 34. Evangelienhomilie Gregors des Großen, in der sich folgender Satz findet: Penitenciam quippe est agere et perpetrata mala plangere, et plangenda non perpetrare. Der Wortlaut des Gregoriuszitates Rufins stimmt weder mit dem Ambrosiuszitat noch mit dem Gregoriuszitat Gratians überein, steht aber dem Ambrosiuszitat näher als dem Gregoriuszitat. Der Anfang *(Penitentia* bis *mala)* und der Schluß des Zitates *(non committere)* stimmen mit dem Ambrosiuszitat überein; den Worten *flere et flendo*[12]

[12] H. Singer hat in seiner Ausgabe die Form *flendo*. Er gibt keine Variante dazu

entsprechen in beiden Zitaten die Worte *plangere et plangenda*. Da die mittelalterlichen Autoren mit ihren Zitaten häufig sehr frei umgehen, ist es möglich, daß Rufin seine Vorlage willkürlich geändert hat. Es ist aber auch möglich, daß er das Zitat in dieser Textform aus einer anderen Vorlage übernommen hat.

Petrus Lombardus führt zuerst das Ambrosiuszitat wörtlich nach Gratian an. An das Ambrosiuszitat schließt er unmittelbar das Gregoriuszitat an. Seine Vorlage scheint wieder Gratian gewesen zu sein. Doch weist der erste Satz des Zitates erhebliche Abweichungen von Gratian auf (p. 820): Poenitere (v. l. poenitentia) est anteacta peccata deflere et flenda non committere. Die zweite Hälfte des Zitates, von *deflere* an, zeigt eine weitgehende Übereinstimmung mit der Textform Rufins. Noch weiter geht die Übereinstimmung zwischen der Textform Rufins und der Textform Rolands in seinen Sentenzen (Gietl 237), aber Identität besteht auch hier nicht. Roland schreibt: Penitencia, ut ait Ambrosius, est preterita mala flere nec flenda iterum committere. Der bemerkenswerteste Unterschied gegenüber Rufin liegt in der Zuteilung an Ambrosius. Dazu kommen einige geringfügige stilistische Differenzen. Infolgedessen läßt sich für Roland ebensowenig wie für den Lombarden eine Benützung durch Rufin mit Sicherheit behaupten. Die Möglichkeit besteht jedoch für den einen wie für den anderen.

6. In der Einleitung zur Eucharistielehre in der Distinctio 2 de consecr. erwähnt Rufin die in der frühscholastischen Theologie entwickelte Unterscheidung einer dreifachen Sicht des Sakramentes der Eucharistie (552, 20—25): Denique triplex misterii continentia in hoc cognoscitur, quia sunt in hoc sacramenta tria: unum, quod est sacramentum tantum, scilicet species panis et vini; aliud, quod est sacramentum et res sacramenti, videlicet ipsum essentialiter corpus et sanguis Domini; tertium, quod est res sacramenti tantum, utique unitas ecclesie.

Der Herausgeber verweist auf die Summa sententiarum VI 3 (PL 176, 140) und auf Petrus Lombardus, Sent. IV 8,7 (p. 792). In der Summa sententiarum tritt uns die Unterscheidung der drei Betrachtungsweisen der Eucharistie zum erstenmal in ausgebildeter Form entgegen. Der Verfasser legt zuerst die dreifache Unterscheidung vor und erklärt dann im einzelnen, was bloß Sakrament, was Sakrament und Sache und was nur Sache ist: Tria hic considerare oportet: unum quod est sacramentum tantum, alterum quod est sacramentum et res sacramenti, tertium quod est res tantum. Sacramentum et non res sunt species visibiles, id est panis et vini ... Sacramentum et res ipsum corpus Christi et sanguis ... Haec res iterum sacramentum est alterius, scilicet unitatis capitis et membrorum, quam efficit fides corporis et sanguinis Domini.

Petrus Lombardus ist von der Summa sententiarum abhängig. Er hat seine Vorlage zum größten Teil wörtlich übernommen; nur die längeren Ausführungen der Summa sententiarum zum ersten Glied der Dreiteilung hat er übergangen. Als res et non sacramentum gibt er, in der Terminologie von der Vorlage abweichend, das mystische Fleisch Christi an, worunter er sachlich die Einheit der Kirche versteht. Er schreibt (p. 792): Sunt igitur hic tria distinguenda: unum, quod tantum est Sacramentum; alterum, quod est Sacramentum et res; et tertium, quod est res et non Sacramentum. Sacramentum et non res est species visibilis panis et vini; Sacramentum et res caro Christi propria et sanguis; res et non Sacramentum mystica eius caro.

Als Vorlage Rufins kommt entweder die Summa sententiarum oder der Lombarde in Betracht. Infolge der weitgehenden Übereinstimmung beider ist es schwierig, eine sichere Entscheidung zu treffen. Bei genauerem Zusehen zeigt sich jedoch, daß Rufin

---

an. Nach Ps.-Ambrosius und Gregor würde man die Form *flenda* erwarten. Liegt vielleicht ein Druckversehen vor?

in einer Reihe von Texteigentümlichkeiten der Summa sententiarum näher steht als dem Lombarden. Im ersten Glied der Dreiteilung schreibt Rufin übereinstimmend mit der Summa sententiarum: *quod est sacramentum tantum,* während der Lombarde umstellt: *quod tantum est sacramentum.* Im zweiten Glied schreibt Rufin mit der Summa sententiarum: *quod est sacramentum et res sacramenti,* während der Lombarde den Genitiv *sacramenti* wegläßt. Im dritten Glied schreibt Rufin mit der Summa sententiarum: *quod est res sacramenti*[13] *tantum,* während der Lombarde etwas abweichend formuliert: *quod est res et non sacramentum.* Bei der inhaltlichen Bestimmung des zweiten Gliedes gebraucht Rufin mit der Summa sententiarum den Ausdruck *corpus* und behält das Pronomen *ipsum* bei, während der Lombarde den Ausdruck *caro* gebraucht und das Pronomen wegläßt. Das vom Lombarden zur Verdeutlichung hinzugefügte Adjektiv *propria* hat Rufin nicht. Um die Realität des Leibes Christi zu unterstreichen, fügt er das Adverb *essentialiter* ein. Bei der Bestimmung des dritten Gliedes steht Rufin der Summa sententiarum näher, wenn er als res sacramenti tantum die *unitas ecclesiae* angibt. Die Summa sententiarum nennt die *unitas capitis et membrorum,* während der Lombarde die *mystica eius caro* angibt. Im folgenden gebraucht der Lombarde allerdings auch den sachlich gleichbedeutenden Ausdruck *unitas fidelium.* Die angezeigten Beobachtungen machen es auf jeden Fall sehr wahrscheinlich, daß die Vorlage Rufins die Summa sententiarum war, nicht die Sentenzen des Lombarden.

Die Prüfung der von H. Singer angegebenen Stellen hat ergeben, daß keiner dieser Stellen ein sicherer Beweis für die Benützung der Sentenzen des Lombarden durch Rufin entnommen werden kann. An einer einzigen Stelle (Nr. 4) ist die Benützung wahrscheinlich; an zwei anderen (Nr. 3 u. 5) ist sie möglich, jedoch unsicher; an einer weiteren Stelle (Nr. 6) ist sie möglich, aber unwahrscheinlich; an den übrigen zwei Stellen (Nr. 1 u. 2) darf sie sicher verneint werden.

II

Im zweiten Teil legen wir einige Stellen Rufins vor, aus denen die Benützung der Sentenzen des Petrus Lombardus sicher gefolgert werden kann.

1. In meinen Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik habe ich bereits auf eine Stelle aufmerksam gemacht, an der Rufin die widersprechenden Aussagen des hl. Augustinus und des Gennadius von Marseille über die Möglichkeit der Begierdetaufe harmonisiert[14]. In c. 34 D. 4 de consecr. (Friedberg 1372—1374) führt Gratian umfangreiche Texte aus der Schrift Augustins De baptismo contra Donatistas IV 22—25 an, in denen Augustinus für die Ersetzbarkeit der Wassertaufe durch das Martyrium und durch den Glauben und die Hinwendung des Herzens zu Gott eintritt. In c. 37 ib. (Friedberg 1375) führt Gratian unter dem Namen Augustins eine Stelle aus dem Liber ecclesiasticorum dogmatum des Gennadius an, worin dieser den ohne Taufe sterbenden Katechumenen das Heil abspricht, ausgenommen den Fall des Martyriums. Während Gratian keinen Ausgleich versucht, harmonisiert Rufin die beiden Stellen in folgender Weise (564, 17—18): quod ibi (sc. c. 37) minus dixit, in capitulo isto (sc. c. 34) supplevit.

Denselben Lösungsversuch findet man bei Petrus Lombardus, Sent. IV 4, 4 (p. 768). Nachdem er zuerst die Argumente für und dann gegen die Begierdetaufe dar-

[13] Das Wort *sacramenti* fehlt in der Summa sententiarum, jedenfalls in der gedruckten Ausgabe.

[14] L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik, Münster 1937, 526.

gelegt hat, bemerkt er: Sed quod in his minus dixit, in aliis capitulis supra positis supplevit. Die Übereinstimmung liegt auf der Hand. Eine andere Vorlage als die Sentenzen des Lombarden dürfte für Rufin kaum in Frage kommen; denn bei den Vorgängern des Lombarden findet man die von ihm gebotene Lösung noch nicht. Die Summa sententiarum, von der Petrus Lombardus in der Behandlung der Frage weitgehend abhängig ist, löst die Schwierigkeit damit, daß sie die negativen Argumente auf die contemnentes bezieht, d. h. auf diejenigen, die den Empfang des Sakramentes aus eigener Schuld versäumen[15].

2. In der Einleitung zur Distinctio 21, die über die kirchlichen Weihen handelt, legt Rufin folgende Definition des ordo vor (44, 19—20): Est autem ordo signaculum, i. e. quoddam secretum, quo spiritualis potestas et officium ei traditur, qui ordinatur.

Eine ganz ähnliche Definition findet man bei Petrus Lombardus, Sent. IV 24, 13 (p. 902): Si autem quaeritur, quid sit, quod hic vocatur ordo, sane dici potest, signaculum quoddam esse, id est sacrum quiddam (v. l. quoddam), quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium. Die Übereinstimmung im Gedanken und im Wortlaut ist offenkundig. Rufin hat nur geringfügige Änderungen vorgenommen: Das Wort *sacrum* als Umschreibung für *signaculum* ersetzt er durch *secretum;* statt *ordinato* sagt er genauer *ei qui ordinatur;* das bei Petrus Lombardus nachhinkende *et officium* nimmt er passender zu *potestas* hinzu. Eine andere Vorlage, die beiden als gemeinsame Quelle diente, dürfte kaum in Frage kommen, da man vor den Sentenzen des Lombarden noch keine Definition des ordo antrifft. In den Quellen, die Petrus Lombardus für seine Abhandlung über die Weihen benützte, Ivo von Chartres, Hugo von St. Viktor und Gratian, fehlt sie noch.

3. Im Anschluß an das Dictum Gratiani nach c. 20 D. 23 bringt Rufin eine längere Abhandlung über den Ursprung und die Bedeutung der Tonsur (54, 26 ff.). Der Herausgeber verweist zu der mit *Tonsure igitur* (54, 29) beginnenden Erklärung über den Ursprung der Tonsur im Alten und im Neuen Testament auf Isidor von Sevilla, De ecclesiasticis officiis II 4 (PL 83, 779). Isidor ist aber nicht die unmittelbare, sondern nur mittelbare Quelle. Als unmittelbare Vorlage für Rufin kommen zwei zeitgenössische Autoren in Betracht, entweder Hugo von St. Viktor, der von Isidor abhängig ist, oder Petrus Lombardus, der von Hugo abhängig ist. Daß Isidor nicht die unmittelbare Vorlage bildete, ergibt sich unzweifelhaft aus der Tatsache, daß bei Rufin eine Anzahl von Textstücken ausgelassen ist, die in gleicher Weise auch bei Hugo und bei Petrus Lombardus fehlen, und mehr noch aus der weiteren Tatsache, daß Rufin eine Reihe von Abweichungen vom Text Isidors mit Hugo und Petrus Lombardus gemeinsam hat[16]. Um das Abhängigkeitsverhältnis zu veranschaulichen, seien die Texte Hugos, des Lombarden und Rufins nebeneinandergestellt. Dabei wird durch Kursivdruck hervorgehoben, was Hugo mit Isidor, was Petrus Lombardus mit Hugo und was Rufin mit Petrus Lombardus gemeinsam hat.

---

[15] Summa sententiarum V 5: Sed haec et similia de contemnentibus dicta sunt. Si quis enim contemnit sacramentum baptismatis, caetera non sufficiunt (PL 176, 132 C).

[16] Gemeinsame Auslassungen aus dem Text Isidors (De eccl. off. II 4, 1—2): *nisi fallor; magnae* (nach *vitae*); *devotione completam; scilicet — consecrarent; hi* (vor *qui divinis*); *Dei* (nach *sancti*); (n. 2) *videlicet — deserviebat.* — Gemeinsame Abweichungen vom Text Isidors: + *qui* (vor *prius*); *denique* statt *denuo; ob* statt *post; ponebant* statt *ponere iubebantur; Hinc* statt *Horum ergo exemplo; posito* statt *praeciso; inveniantur* statt *innoventur;* (n. 2) *sicut ad Ezechielem dicitur* statt *Hoc quippe et Ezechieli prophetae iubetur dicente Domino; duc super* statt *duces per.*

Hugo De sacr. II 3,3 (PL 176, 422)	Petrus Lombardus Sent. IV 24,4 (p. 893)	Rufin (54,29—55,2)
Tonsurae autem *ecclesiasticae usus a Nazaraeis exortus* esse putatur, qui *prius crine servato*, denique ob *vitae continentiam caput radebant, et capillos in igne sacrificii* ponebant. Hinc *usus ab apostolis introductus est, ut qui divinis cultibus mancipati* Deo *consecrantur quasi Nazaraei, id est sancti, crine* posito inveniantur, sicut ad Ezechielem dicitur: *Tu, fili hominis, sume tibi gladium acutum et* duc super *caput tuum et barbam. Hoc et*iam in Novo Testamento *Nazaraeos illos Priscillam et Aquilam in Actibus apostolorum primum fecisse legimus, Paulum quoque apostolum et quosdam discipulorum Christi, qui in huiusmodi cultu imitandi exstiterunt,* scilicet ut *hoc signo vitia* in corde et opere pullulantia praecidenda doceantur.	*Tonsurae autem ecclesiasticae usus a Nazaraeis exortus* videtur, *qui prius crine servato, denique ob vitae continentiam caput radebant, et capillos in igne sacrificii ponebant. Hinc usus* inolevit, *ut qui divinis cultibus* mancipantur *quasi Nazaraei, id est sancti, crine posito inveniantur, sicut ad Ezechielem dicitur: Fili hominis, sume gladium acutum et duc super caput tuum et barbam. In Actibus etiam Apostolorum, Priscillam et Aquilam hoc fecisse legimus; Paulus quoque et* alii *quidam discipuli Christi* hoc fecerunt.	*Tonsure* igitur *ecclesiastice usus a Nazareis videtur exortus, qui prius crine servato denique ob continentiam caput radebant et capillos in igne sacrificii ponebant. Hinc inolevit usus, ut qui divinis cultibus mancipantur quasi Nazarei, id est sancti, crine posito inveniantur, sicut ad Ezechielem dicitur: Fili hominis, sume gladium acutum et duc super caput tuum et barbam. In Actibus etiam Apostolorum Priscillam et Aquilam hoc fecisse legimus; Paulus quoque et alii quidam discipuli hoc fecerunt.*

Der Vergleich zwischen Hugo und Petrus Lombardus zeigt, daß der letztere seine Vorlage zum größten Teil wörtlich übernommen hat. An mehreren Stellen offenbart sich jedoch die Tendenz, zu kürzen: Statt *esse putatur* schreibt er *videtur;* statt *ab apostolis introductus est* schreibt er *inolevit;* statt *mancipati Deo consecrantur* schreibt er *mancipantur.* Das Ezechielzitat (5, 1) verkürzt er durch Auslassung der Wörter *Tu* und *tibi.* Den letzten Satz Hugos verkürzt er beträchtlich durch Auslassung der Ausdrücke *in Novo Testamento, Nazaraeos illos, primum, apostolum* und des umfangreichen abschließenden Textstückes *qui — doceantur.* Den Schlußsatz Hugos löste er in zwei Sätze auf, was im zweiten Satz eine Änderung der Konstruktion bedingte und die Anfügung eines Objektes und Prädikates *(hoc fecerunt)* erforderte. Statt *quosdam discipulorum* schreibt er *alii quidam discipuli.*

Vergleicht man nun Rufin mit Hugo und Petrus Lombardus, so zeigt sich, daß Rufin an all den angeführten Stellen, an denen Petrus Lombardus von Hugo abweicht, mit Petrus Lombardus zusammengeht. Damit ist klar erwiesen, daß seine Vorlage nicht Hugo, sondern der Lombarde war. Die Abweichungen Rufins von

Petrus Lombardus sind ganz unbedeutend: Statt *autem* (im ersten Satz) schreibt er *igitur;* zweimal stellt er je zwei Wörter um *(videtur exortus, inolevit usus);* im Schlußsatz läßt er das Wort *Christi* aus. Wir haben somit ein nahezu wörtliches Zitat aus Petrus Lombardus vor uns, das zudem den Vorteil hat, daß es von beträchtlicher Länge ist.

4. In der Einleitung zur Causa 22 legt Rufin unter ausdrücklicher Berufung auf die doctores mehrere Definitionen des Meineides vor. Die erste (falsa iuratio) und die zweite (iuramenti transgressio) sind allem Anschein nach der Summa Rolands entlehnt[17]. Die vierte Definition lautet (388, 27): dicitur quoque periurium mendacium iuramento firmatum.

Das ist genau die Definition des Petrus Lombardus (Sent. III 39, 1; p. 725): Periurium est mendacium iuramento firmatum.

Da immer mit der Möglichkeit einer gemeinsamen Quelle zu rechnen ist, müssen wir noch einen Blick auf die möglichen Quellen des Lombarden werfen. In den Sententiae Anselmi findet sich folgende Definition (ed. F. Bliemetzrieder 102): Periurium est mendacium sacrosancto confirmatum. Die Definition steht innerhalb einer Erklärung der Zehn Gebote, von der Hugo von St. Viktor (De sacr. I 12, 5—7) weitgehend abhängig ist. Der Einfluß der Sententiae Anselmi zeigt sich denn auch in Hugos Definition des Meineides (De sacr. I 12, 7; PL 176, 358 A): Periurium est mendacium sacrosancta attestatione inducta confirmatum. Wie man sieht, hat Hugo das Wort *sacrosancto* seiner Vorlage durch den volleren, aber umständlicheren Ausdruck *sacrosancta attestatione inducta* verdeutlicht. Von Hugo ist die Summa sententiarum abhängig (IV 5; PL 176, 123 D): Periurium est mendacium iuramento confirmatum. Der Verfasser ersetzt den umständlichen Ausdruck *sacrosancta attestatione inducta* durch den einfacheren Ausdruck *iuramento.* Petrus Lombardus übernimmt die Definition der Summa sententiarum, jedoch mit der kleinen Änderung, daß er statt der zusammengesetzten Form *confirmatum* die einfache Form *firmatum* wählt. Die Definition Rufins stimmt genau mit der des Petrus Lombardus überein. Da er sich unmittelbar vorher auf die doctores beruft, darf man mit gutem Grund annehmen, daß er seine Vorlage genau wiedergibt. Trifft diese Voraussetzung zu, dann hatte er die Sentenzen des Petrus Lombardus vor sich.

5. In der Einleitung zur 2. Quaestio der Causa 27 führt Rufin eine leidenschaftliche Polemik gegen die Anhänger der Konsenstheorie, die einen doppelten Ehekonsens unterschieden, den consensus de futuro und den consensus de praesenti. Der erste ist das Eheversprechen, das noch keine Ehe zustande kommen läßt; der zweite ist die gegenseitige Einwilligung der Nupturienten, die die Ehe begründet. Diese Unterscheidung war in den Schulen Frankreichs ausgebildet worden. Ihre Hauptvertreter waren Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus. Rufin steht mit Gratian auf dem Standpunkt der gemäßigten Kopulatheorie, die nur *einen* Konsens annimmt und lehrt, daß die Ehe durch den Konsens angefangen und durch die fleischliche Vereinigung vollendet wird. Rufin legt die Argumente seiner Gegner im einzelnen vor. Den ersten Teil ihrer These, nämlich daß der consensus de futuro keine Ehe bewirke, suchen sie, wie er bemerkt, in folgender Weise zu begründen (444, 2—8): Iste accepturum se iurat hanc uxorem; qui autem promittit, non continuo facit illud, quia aliud est promittere, aliud facere: nondum ergo accipit eam. Quomodo ergo, inquiunt, potest esse inter eos coniugium, qui nondum contrahunt, sed in futuro se contracturos iurando promittunt? Item si ex iuramento ad futurum pertinente mox fit coniugium inter eos, tunc hanc rem efficiunt, quam iurant se facturos: quod falsum est.

[17] Significat enim (sc. periurium) aliquando falsam iurationem, aliquando reatum periurii, aliquando transgressionem iuramenti (F. Thaner, Die Summa magistri Rolandi, Innsbruck 1874, 83).

Der Herausgeber verweist auf parallele Ausführungen der Summa Coloniensis. Diese kommt aber nicht als Quelle Rufins in Betracht, da sie beträchtlich später ist (um 1169)[18]. Die Vorlage für den ersten Satz Rufins bildet entweder Hugo von St. Viktor (De sacr. II 11, 5; PL 176, 486 A) oder Petrus Lombardus (Sent. IV 28, 1; p. 925). Beide stimmen fast wörtlich überein. Ich stelle die drei Texte nebeneinander und hebe durch Kursivdruck hervor, was Petrus Lombardus mit Hugo und was Rufin mit Petrus Lombardus gemeinsam hat.

Hugo (col. 486 A)	Lombardus (p. 925)	Rufin (444)
Sed considera, quod longe aliud est promittere atque aliud facere. Qui promittit, nondum facit.	*Considera,* quia *longe est aliud promittere* et *aliud facere. Qui promittit, nondum facit.*	*qui* autem *promittit, non* continuo *facit* illud, *quia aliud est promittere, aliud facere.*

Da die Texte Hugos und des Lombarden fast gleichlautend sind, kann aus der Textvergleichung allein nicht entschieden werden, welcher die Vorlage Rufins war. Die einzige Texteigentümlichkeit, die Rufin mit dem Lombarden gegen Hugo gemeinsam hat, die Partikel *quia* statt *quod* bei Hugo, ist wegen des häufigen Wechsels von *quia* und *quod* zu unsicher, als daß man darauf die Entscheidung zugunsten des Lombarden gründen könnte.

Weiter kommen wir, wenn wir auch das folgende Textstück Rufins auf seine Vorlage untersuchen. Es kommen wieder zwei in Betracht, der Ehetraktat Walters von Mortagne (c. 7; PL 176, 160 BC) und die Sentenzen des Petrus Lombardus (IV 28, 1; p. 925). Ich stelle die drei Texte nebeneinander und hebe durch Kursivdruck hervor, was Petrus Lombardus mit Walter und was Rufin mit Petrus Lombardus gemeinsam hat.

Walter (col. 160 BC)	Lombardus (p. 925)	Rufin (444)
Cum enim non fiant coniuges nisi illi, qui se ex consensu ad praesens recipiunt, quomodo coniuges appellari possunt, qui nondum hoc fecerunt, sed in futuro se facturos iurando promittunt? Iterum si ex iuramento ad futurum pertinente se invicem ad praesens recipiunt et efficiuntur coniuges, cur iurant in futuro se facturos, quod ad praesens efficiunt? Stultum effectum. Iterum si ex quo iuraverunt, tam cito efficiuntur absque dilatione coniuges, tunc verum est, quod non possunt iurare hanc rem se facturos, antequam eandem efficiant.	*Quomodo* ergo *coniuges appellari possunt, qui nondum* contrahunt, *sed in futuro se* contracturos *iurando promittunt?* Item *si ex* vi *iuramenti ad futurum pertinentis* mox *efficiuntur coniuges, tunc hanc rem efficiunt,* quando iurant *se facturos.*	*Quomodo ergo,* inquiunt, potest esse inter eos coniugium, *qui nondum contrahunt, sed in futuro se contracturos iurando promittunt? Item si ex iuramento ad futurum pertinente mox* fit coniugium inter eos, *tunc hanc rem efficiunt,* quam *iurant se facturos.*

[18] St. Kuttner, Repertorium der Kanonistik 170.

Petrus Lombardus ist offensichtlich von Walter abhängig. Wie gewöhnlich hat er die Vorlage gekürzt, im übrigen aber den Text derselben zum größten Teil beibehalten. Dennoch findet sich eine Reihe von sachlich zwar unbedeutenden, aber für die Textvergleichung wichtigen Abweichungen von seiner Vorlage: + ergo; *contrahunt* statt *hoc fecerunt; contracturos* statt *facturos; Item* statt *Iterum;* + *vi;* + *mox; in praesenti* statt *ad praesens; Item* statt *Iterum; iurant* statt *iuraverunt; mox* statt *tam cito.* Die zweite Hälfte des Schlußsatzes, von *tunc* an, ist bei Petrus Lombardus unter Beibehaltung einzelner Ausdrücke der Vorlage stark zusammengezogen.

Rufins Vorlage war der Lombarde. Den ersten Satz der Vorlage hat er bis auf den Ausdruck *coniuges appellari possunt,* den er durch die präzisere Formulierung *potest esse inter eos coniugium* ersetzt, wörtlich übernommen. Besonders bemerkenswert ist, daß er mit dem Lombarden alle Abweichungen vom Text Walters gemeinsam hat: *ergo; contrahunt; contracturos.* Den zweiten und dritten Satz der Vorlage hat Rufin in der Weise miteinander vereinigt, daß er die erste Hälfte aus dem Anfang des zweiten Satzes, die zweite Hälfte aus dem Ende des dritten Satzes nahm. Wieder hat er mit dem Lombarden alle Abweichungen vom Text Walters, ausgenommen das vom Lombarden eingefügte, zum Verständnis nicht nötige *vi,* gemeinsam: *Item; mox;* das Schlußstück *tunc — facturos* in der stark zusammengezogenen Form des Lombarden, wobei er nur statt *quando quam* schreibt, eine Lesart, die auch die älteren Ausgaben der Sentenzen haben. Gemeinsam ist Rufin und dem Lombarden gegenüber Walter auch die Auslassung eines kleinen Textstückes am Anfang des zweiten Satzes *(se invicem ad praesens recipiunt et)* und in der Mitte des letzten Satzes *(absque dilatione),* ferner die Auslassung eines ganzen Satzes nach dem angeführten zweiten Satz *(Stultum — effectum).* Der Text Rufins steht somit dem Text des Lombarden bedeutend näher als dem Text Walters. Damit ist klar erwiesen, daß die Sentenzen des Lombarden seine Vorlage bildeten. Von da aus darf man schließen, daß Rufin ebenso auch in dem unmittelbar vorhergehenden Text, für den, wie oben gezeigt wurde, Hugo und der Lombarde als Vorlage in Betracht kommen, aus dem letzteren schöpfte. Wir haben damit eine einheitliche Vorlage für das ganze Textstück Rufins gewonnen.

Spuren der Benützung der Sentenzen des Lombarden zeigen sich auch in der weiteren Auseinandersetzung Rufins mit der Konsenstheorie. Ich verweise auf folgende zwei Stellen: Perfectum, inquiunt, coniugium fuit inter Mariam et Joseph, sicut Augustinus ait, et etiam ratum (445, 6—8); Item obiciunt illud Augustini, quo dicitur sanctiora esse coniugia eorum, qui pariter temperant se a coniunctione carnali, infra Cs. XXXIII. q. V. [c. 4] (445, 22—24).

Die Vorlage dieser beiden Texte dürfte folgende Stelle des Lombarden gewesen sein (Sent. IV 30, 2; p. 932): Inter quos (sc. Mariam et Joseph), ut ait Augustinus, perfectum fuit coniugium; perfectum quidem non in significatione, sed in sanctitate: sanctiora enim sunt coniugia pari voto continentium. Was Petrus Lombardus hier als Augustinuswort anführt, läßt sich in dieser Form bei Augustinus nicht nachweisen. Es findet sich aber, wie die Herausgeber der Sentenzen bemerken, bei Gratian im Dictum zu c. 39 C. 27 q. 2 (Friedberg 1074): Sed obicitur illud Augustini: „Inter Mariam et Joseph fuit perfectum coniugium." Der beim Lombarden folgende Text ist eine Erklärung des angeblichen Zitates, die den Gedanken des hl. Augustinus[19] sehr frei wiedergibt. Rufin hat anscheinend, die Vorlage mißver-

[19] Augustinus, De nuptiis et concupiscentia I 11, 12: Quibus vero placuerit ex consensu, ab usu carnalis concupiscentiae in perpetuum continere, absit ut inter illos vinculum coniugale rumpatur; imo firmius erit, quo magis ea pacta secum inierint, quae carius concordiusque servanda sunt, non voluptariis nexibus corporum, sed voluntariis affectibus animorum (PL 44, 420). Vgl. Ep. 262, 4: Non enim quia pa-

stehend, auch den Schlußsatz *sanctiora enim sunt coniugia pari voto continentium* noch als Augustinuswort aufgefaßt, da er mit den Worten *Item obiciunt illud Augustini* einen Text einführt, der ganz ähnlich wie der des Lombarden mit den Worten beginnt: *sanctiora esse coniugia.* Die Fortsetzung: *eorum qui pariter temperant se a coniunctione carnali,* ist einem Brief Augustins, Ep. 262 n. 4, entnommen, aus dem Gratian in c. 4 C. 33 q. 5 (Friedberg 1251) einen längeren Text anführt. Rufin weist ausdrücklich darauf hin.

Es liegt nicht in der Absicht dieser Untersuchung, den Umfang der Benützung der Sentenzen des Lombarden durch Rufin zu bestimmen. Dazu wäre ein genauer Vergleich der umfangreichen Summa Rufins mit den entsprechenden Partien der Sentenzen des Lombarden notwendig. Sehr zahlreich scheinen sichere Zeugnisse für eine Benützung nicht zu sein. Doch zweifle ich nicht, daß sie sich noch vermehren lassen. Es sollte nur einmal die Tatsache der Benützung durch einwandfreie Belege festgestellt werden. Die Bedeutung dieser Feststellung ergibt sich daraus, daß nach unserer heutigen Kenntnis die Summa Rufins wohl das früheste Werk ist, das eine Kenntnis der Sentenzen des Lombarden verrät.

Ein nicht-authentischer Text im Prolog zum Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin (q. 1. a. 3. sol. 2.)

Von Johannes Beumer S. J.

Die Frühschrift des Aquinaten, das „Scriptum super libros sententiarum", bietet nur eine noch nicht vollständig entwickelte theologische Wissenschaftslehre. Das gilt wenigstens, soweit wir den Befund nach den maßgebenden Druckausgaben beurteilen können. Die entscheidungsvolle Frage „Utrum theologia sit scientia" wird dort recht kurz abgemacht, und vor allem so, daß die Subalternationstheorie überhaupt keine Erwähnung findet[1]. Indes bringen einige Handschriften und Editionen einen Zusatz, der unser ganzes Interesse beansprucht. Er lautet folgendermaßen:

Vel dicendum, quod in scientia duo est considerare, scilicet certitudinem, quia non quaelibet cognitio, sed certitudinalis tantum dicitur scientia; item quod ipsa est terminus disciplinae; omnia enim, quae sunt in scientia, ordinantur ad scire. Ex his autem duobus habet scientia duo. Ex primo habet, quod est ex necessariis; ex contingentibus enim non potest causari certitudo; ex secundo, quod est ex aliquibus principiis; sed hoc est diversimode in diversis, quia superiores scientiae sunt ex principiis per se notis, sicut geometria et huiusmodi habentia principia per se nota, ut: si ab aequalibus aequalia deruas etc. Inferiores autem scientiae, quae superioribus subalternantur, non sunt ex principiis per se notis, sed supponunt conclusiones

---

riter temperabatis a commixtione carnali, ideo tuus maritus esse destiterat; imo vero tanto sanctius inter vos coniuges manebatis, quanto sanctiora concorditer placita servabatis (PL 33, 1079).

[1] Siehe die Zusammenstellung der Texte in: J. Beumer, Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie (Schol 30 [1955] 195—214, bes. 198 f.). Auf diese Arbeit wird im weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung beständig verwiesen.

probatas in superioribus scientiis et eis utuntur pro principiis, quae in veritate non sunt principia per se nota, sed in superioribus scientiis per principia per se nota probantur, sicut perspectiva, quae est de linea visuali et subalternatur geometriae, a qua etiam supponit, quae probantur de linea, inquantum linea, et per illa tamquam per principia probat conclusiones, quae sunt de linea, inquantum visualis. Potest autem scientia aliqua esse superior alia dupliciter: vel ratione subiecti, ut geometria, quae est de magnitudine, superior est ad perspectivam, quae est de magnitudine visuali; vel ratione modi cognoscendi, et sic theologia est inferior scientia, quae in Deo est. Nos enim imperfecte cognoscimus id, quod ipse perfectissime cognoscit; et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua et per illa tamquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei, quae (? qui) infallibiliter sunt probati in scientia Dei, supponit et eis credit et per istud procedit ad probandum ulterius illa, quae ex articulis sequuntur. Est ergo theologia scientia quasi subalternata divinae scientiae, a qua accipit principia sua[2].

M. D. Chenu O. P. erklärt in seinem für die gesamte Thomasinterpretation höchst bedeutsamen Werk „La théologie comme science au XIII[e] siècle" zu dieser Stelle: „Nous ne pouvons manquer d'utiliser ce texte fort intéressant. Mais nous devons le lire hors la perspective des Sentences: c'est une pièce rapportée, qui n'appartenait pas à la rédaction primière; il est de même étoffe que les écrits postérieurs et en confirme les sens." [3] Die hierzu gehörende Anmerkung gibt knapp die nähere Begründung: „Ni l'édition romaine (1570), ni l'édition de Parme (1800) ne portent ce texte, qui, à la lecture, paraît bien venir hors le contexte, où il s'introduit par un ‚Vel dicendum' assez factice. Le ms. Paris Nat. lat. 15.762 ne le porte pas (fol. 3[ra]); mais 15.761, 15.763, 15.337 le portent. Ce petit problème serait à éclaircir conjointement à celui de la fameuse dispute des attributs divins (I Sent. d. 2. q. 1. art. 3), qui elle aussi est une pièce rapportée, à dater sans doute de 1265; éléments peut-être du second Commentaire qu'aurait commencé Thomas, d'après l'information de Ptolomée de Lucques." [4] M. Grabmann, der vorher den Text als echt verwertet hatte, übernahm in seinem letzten größeren Werk das Wesentliche dieses Urteils, indem er zugab: „Im Prolog zum Sentenzenkommentar (q. 1. a. 3. quaestiunc. 2) behandelt der hl. Thomas zwar die Frage: Utrum sacra doctrina sit scientia; aber die ausführlichen Darlegungen über die Theologie als scientia subalternata scientiae divinae, a qua accipit principia sua, sind, wie P. Chenu nachgewiesen hat, ein späteres Einschiebsel, das zur ursprünglichen Redaktion des Sentenzenkommentars nicht gehört." [5]

Insofern nun Chenu dem betreffenden Text die Authentizität innerhalb des Prologs zum Sentenzenkommentar abspricht, müssen auch wir ihm ohne Einschränkung zustimmen[6]. Darüber kann wohl ebenfalls kaum ein Zweifel bestehen, daß an seiner

---

[2] Wir zitieren nach der Ausgabe: S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros sententiarum, editio nova, cura R. P. Mandonnet O. P., Tom. I. Parisiis 1929, 13 f.

[3] 3. édition revue et augmentée (Bibliothèque Thomiste 33), Paris 1957, 76.

[4] Ebd. Anm. 1.

[5] Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate" im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt (Thomistische Studien 4), Freiburg in der Schweiz 1948, 124. Vorher: De theologia ut scientia argumentativa secundum S. Albertum Magnum et S. Thomam Aquinatem (Ang 14 [1937] 39—60, 42 f.).

[6] Höchstens wäre eine Kleinigkeit hervorzuheben. Das „Vel dicendum" des Textes muß nicht unbedingt auf ein späteres Einschiebsel schließen lassen; denn die scholastischen Autoren wenden häufig einen solchen Ausdruck an, wenn sie zu einer allgemein anerkannten Lösung noch eine zweite als neue hinzufügen wollen. Eher wäre ein Anzeichen für die literarische Uneinheitlichkeit darin zu sehen, daß der Zusatz verhältnismäßig lang ist und unvermittelt von dem bisher gebrauchten

Gestaltung die Wissenschaftslehre des hl. Thomas grundlegend und bis auf manche Einzelheiten mitbeteiligt war. Nur der eine Punkt verdiente eine noch gründlichere kritische Nachprüfung, ob nämlich die genannte Stelle als solche wirklich mit vollem Recht auf den Aquinaten selber, wenn auch indirekt (als textus reportatus, später dem Sentenzenkommentar hinzugefügt), zurückgeführt zu werden vermag.

Sicherlich hat Chenu mit seiner neuen positiven Entstehungserklärung nichts anderes als eine Hypothese aufstellen wollen. Die durchschlagenden Beweise fehlen also, und sie werden weiterhin fehlen, solange wir keine genaueren Kenntnisse über einen angeblichen „Zweiten Sentenzenkommentar" des hl. Thomas und dessen Inhalt im einzelnen besitzen. Der von dem Dominikanertheologen gemachte Hinweis auf die anderen Zusätze zu der ursprünglichen Redaktion ist ohne weiteres beachtlich, da er das Problem einmal von der leicht vernachlässigten literarischen Seite her aufrollen könnte[7]. Aber deswegen wird eine etwas eingehendere Stellungnahme, die den fraglichen Text allein für sich untersucht, nicht überflüssig. Die Gründe, die wir auf diesem Wege finden, verschaffen zwar noch keine absolute Gewißheit, immerhin läßt sich so eine mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit erreichen, die uns vorläufig genügen muß. Wir möchten dabei nicht allzu viel Wert auf die äußere Form und die Ausdrucksweise legen, sondern eher auf den sachlichen Inhalt. Allerdings sticht die Weitschweifigkeit des Textes merklich ab von den kurzen und geradezu klassischen Formulierungen echter Thomasworte[8].

Der Zusatz unterscheidet deutlich eine doppelte Art der subalternatio, die eine „ratione subiecti" und die andere „ratione modi cognoscendi". Die erstere wird mit den bekannten Beispielen, die aus der Wissenschaftslehre des Aristoteles stammen, erläutert, und nur die zweite soll für die Glaubenswissenschaft in Frage kommen. Damit wäre jedoch u. E. eine nicht unerhebliche Ausdehnung der sonst von Thomas vorgetragenen Subalternationstheorie gegeben oder eine Auflockerung des Begriffes, weil jener eine derartige Unterscheidung nicht zu kennen scheint und jedenfalls nicht ausdrücklich verwertet. Wir schließen das nicht allein aus seinem absoluten Schweigen, sondern auch und vor allem aus dem Umstand, daß bei ihm die sub-

---

„sacra doctrina" zu dem neuen Ausdruck „theologia" übergeht. Schwerer wiegt jedoch folgende Tatsache: Der hl. Thomas kommt zunächst in seinem Sentenzenkommentar nicht mehr auf die Subalternationstheorie zurück, auch nicht in den Antworten auf die erhobenen Schwierigkeiten; er bringt sie erst wieder im dritten Buch (d. 24. q. 1. a. 2. sol. 2. ad 3. ed. Parmensis 163 a), und zwar mehr im allgemeinen und mit großer Vorsicht (Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie 199 f.).

[7] Siehe hierüber: A. Dondaine O.P., Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des „attribut divins"? (Bulletin Thomiste, Notes et Communications 1933, 171—182).

[8] Vgl. die Texte aus den Quaestiones disputatae de veritate, dem Kommentar zu Boethius De Trinitate und der Summa Theologica (Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie 202 204 206 207). — Die Ähnlichkeit in der Formulierung bekundet am besten der folgende Text: Intelligendum est unam scientiam esse sub altera dupliciter. Uno modo, quando subiectum unius scientiae est species subiecti superioris scientiae ... Alio modo, quando subiectum inferioris scientiae ... comparatur ad subiectum superioris sicut materiale ad formale. Et hoc modo accipit hic Aristoteles unam scientiam esse sub altera, sicut speculativa, idest perspectiva, se habet ad geometriam. Geometria enim est de linea et de aliis magnitudinibus; perspectiva autem est circa lineam determinatam ad materiam, idest circa lineam visualem (In Post. Anal. lib. I. lect. 25. nr. 2. ed. Leonina I. 237 a). Daraus ergibt sich aber nicht viel für eine Abhängigkeit des Zusatztextes von Thomas; denn die hier zitierte Stelle ist rein philosophisch, erwähnt gar nicht die Anwendungsmöglichkeit auf die Theologie und verschweigt vollständig die Erweiterung des Begriffes der subalternatio. Anders: Chenu, a. a. O. 80—82.

alternatio immer ganz einheitlich gefaßt erscheint, indem z. B. die Vergleiche aus den natürlichen Wissenschaften direkt auf das Verhältnis von göttlichem Wissen und Glaubenswissen übertragen werden[9]. Wir hätten ferner ein Abweichen von der grundsätzlichen Auffassung des „Philosophen" festzustellen, wie es dem hl. Thomas wenigstens in seinem späteren Wirken schwerlich zugemutet werden kann. Endlich stände der zusammenfassende Ausdruck „scientia *quasi* subalternata" am Schluß des Textes für das Schrifttum des Aquinaten vollständig isoliert da, und es bliebe unverständlich, warum eine so erweiterte Theorie, die in ihrem sachlichen Inhalt so gut wie keine Angriffsfläche bietet, den heftigen Widerspruch der Gegner herausgefordert haben sollte[10]. Alles in allem genommen, ist es wenig wahrscheinlich, daß der hl. Thomas für die Darlegung verantwortlich sei, zumal wenn man die chronologische Ordnung seiner Schriften zur theologischen Wissenschaftslehre in Rechnung zieht. Denn die Festlegung auf das Jahr 1265 würde einen Zeitpunkt betreffen, der kurz nach der Abfassung des Kommentars zu Boethius De Trinitate (1255—1259) und unmittelbar vor der des ersten Teiles der Summa Theologica (1266) fiele. Viel näher liegt da eine andere Annahme, daß nämlich ein Schüler des hl. Thomas die Grundgedanken des Meisters benutzt, aber dann einigermaßen selbständig entwickelt habe, um sie in der neuen milderen Fassung leichter verteidigen zu können.

Wann und von wem das geschehen ist, dürfte schwer zu bestimmen sein. Unsere Behauptung, die aber gleichfalls über den Wert einer Hypothese nicht hinausgehen soll, wird durch einige historische Tatsachen gestützt.

Zuerst sei Hannibaldus de Hannibaldis O.P. genannt[11]. Er bietet uns im Prolog seines Sentenzenkommentars (etwa 1261—1262) eine theologische Wissenschaftslehre, die noch stark unter dem Einfluß des Frühwerkes des hl. Thomas steht und doch schon eine Abhängigkeit von dessen Boethiuskommentar verrät. Die Subalternationstheorie wird der Sache nach übernommen, wenn auch der terminus selber nicht in Erscheinung tritt. Die sprachlichen Anklänge an den von uns untersuchten Zusatz zum Sentenzenkommentar des Aquinaten sind nicht zu übersehen, und darum werden wir Hannibaldus eine Vermittlungsrolle zuschreiben können. Aber zugleich wird es offensichtlich, daß er ganz in der Gefolgschaft des hl. Thomas bleibt und noch nicht das Mindeste von einer doppelten Art der subalternatio und einer Auflockerung des Begriffes weiß. Zum Beweise lassen wir den vollständigen Text folgen:

Respondeo dicendum, quod ad rationem scientiae duo requiruntur, unum ex parte conclusionum, scilicet quod ex aliquibus principiis necessario deducantur, aliud ex parte principiorum, scilicet quod sint certa. Sed hoc dupliciter contingit in diversis scientiis. Quarundam enim scientiarum principia sunt simpliciter per se nota in illa scientia, sicut est de primis scientiis, quae ex primis principiis immediate procedunt, sicut patet de arithmetica et geometria. Quarundam vero scientiarum principia sunt certa quasi in alia scientia superiori certificata, sicut principia per-

[9] Z. B. in der Summa Theologica: Quaedam vero (scientiae) sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam et musica ex principiis per arithmeticam notis. *Et hoc modo* sacra doctrina est scientia ... (Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie 207).

[10] Es besagt eine reine Selbstverständlichkeit, wenn die theologische Erkenntnis gegenüber der göttlichen als unvollkommen gekennzeichnet wird. Es fragt sich nur, ob man diesen Sachverhalt als eine „quasi-subalternatio" ausgeben soll, wie es der Zusatztext tut. Auf der anderen Seiten setzen die Einwürfe der Gegner, die Thomas bald gefunden hat (Heinrich von Gent, Duns Scotus, Petrus Aureoli u. a. m.), den strengen Begriff der subalternatio im Sinne des Aristoteles bei ihm voraus, wären also gegenstandslos, wenn dieser einen erweiterten Begriff angewandt hätte.

[11] Siehe hierüber: M. Grabmann, a. a. O. 257—263.

spectivae in geometria. Unde perspectivus certus est de suis principiis per viam credulitatis credens et supponens ea a geometria. Haec autem duo in theologia inveniuntur. Nam et conclusiones aliquae ex principiis deducuntur, sicut 1 Cor. 15. Apostolus probat resurrectionem futuram per hoc, quod Christus resurrexit. Sunt etiam et ipsius principia certa, non quia simpliciter per se nota ipsi theologi, sed per viam credulitatis, inquantum supponit ea a Deo, qui habet ea per superiorem scientiam, et ad haec per viam credulitatis cognoscenda infunditur mentibus fidelium lumen fidei, sicut ad cognoscenda principia naturaliter nota datur lumen naturae[12].

An zweiter Stelle verdient unsere Aufmerksamkeit Herveus Natalis O. P.[13] Das Hauptanliegen seiner theologischen Arbeit ist durch den Titel einer eigenen Schrift zum Ausdruck gebracht: Defensio doctrinae fratris Thomae Aquinatis ad Aimericum Piacentinum Magistrum generalem Ordinis Praedicatorum (spätestens 1307). Sie deutet die Ansicht des hl. Thomas dahin, daß dieser den Subalternationsbegriff wie auch den Wissenschaftsbegriff nicht im strengen und eigentlichen Sinne auf die Theologie angewandt habe, und einmal beruft er sich dafür auf das erste Buch von dessen Sentenzenkommentar. Das ist für unsere Belange ungemein wertvoll, weil damit ausschließlich der von uns besprochene Zusatz gemeint sein kann. Es ist also bei Herveus schon das Ergebnis des Entwicklungsprozesses anzutreffen, der mit Hannibaldus begonnen hat. Wir geben zur besseren Nachprüfung den Text des Herveus im Wortlaut:

Responsio. Ad evidentiam istius quaestionis est sciendum, quod hic per theologiam intelligo habitum, per quem scimus deducere ex principiis creditis per fidem ea, quae ad talia principia sequuntur, et per ea, quae ex fide de Deo credimus, alia concludere. Hoc praemisso dico, quod theologia non est scientia simpliciter et proprie dicta nec etiam est proprie loquendo scientia subalternata, licet habeat aliquam similitudinem cum ea ... Unde mihi videtur, quod quando frater Thomas in aliquo loco dicit theologiam esse scientiam subalternam, quod non intendit, quod theologia sic sit scientia subalterna, quantum ad hoc, quod scientia subalterna inventa ab homine habet processum scientificum, sed quantum ad hoc, quod habet similitudinem cum ea ... Unde etiam in primo Sententiarum videtur dicere, quod theologia non proprie, sed largo modo dicitur scientia subalterna[14].

Damit ist freilich die Frage nach dem Ursprung des Zusatzes noch nicht beantwortet, wohl aber sind wir berechtigt, den Zeitraum zu beschränken, in dem der anonyme Verfasser gesucht werden muß. Zwischen Hannibaldus und Herveus Natalis gibt es indes noch eine größere Anzahl von Thomasschülern oder „Thomisten", die sich, vielleicht auch aus Rücksicht auf die Opposition, für eine Erweiterung des Subalternationsbegriffes einsetzten. Bereits Romanus de Roma O. P. († 1273) gehört zu ihnen[15]. Im Prolog seines (bislang ungedruckten) Sentenzenkommentars erklärt

[12] Scriptum super libris magistri sententiarum, prol. q. 1. a. 1. (ed. Parmensis operum S. Thomae XXII 2b). — Siehe ferner: Scientiarum primarum proximum principium est intellectus, earum vero scientiarum, quae sua principia ab aliis supponunt, proximum principium est credulitas principiorum ab aliis suppositorum, primum vero earum principium est intellectus (ibd. ad 2. ed. cit. 2b—3a).

[13] M. Grabmann, a. a. O. 365—368. Weiter: A. Bielmeier O. S. B., Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis O. P. († 1323) in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie (Divus Thomas, Freiburg, 3 [1925] 399—414).

[14] E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis (BeitrGeschPhThMA 21, 3—4), Münster 1912, 37*. — Der Herausgeber kennt offensichtlich unseren Zusatztext nicht und sucht vergebens Belege aus dem *ersten* Buch des Sentenzenkommentars; denn In I sent. prol. q. 1. und 3. sol. 2. erwähnen in der von ihm zitierten Fassung die subalternatio überhaupt nicht, und In III sent. d. 24. a. 2. sol. 2. ad 3. ist kein Beleg aus dem ersten Buch.

[15] Über ihn: Grabmann, a. a. O. 264—273. — Der Verfasser hofft, demnächst auf

er von der Theologie: Et quia ista scientia *quodam modo* illi cognitioni (divine) subalternatur, ideo sufficit ei, quod sua principia ibi sint manifesta, et ea supponit quasi per se nota, sicut in perspectiva multa supponuntur de linea, que probantur in geometria[16]. Noch näher rückt wenigstens sachlich die Auffassung des Aegidius Romanus O. E. S. A. an die unseres Zusatztextes[17]. Er unterscheidet nämlich mehrere Arten der subalternatio, von denen eine den modus cognoscendi maßgebend sein läßt[18]; diese, wenn auch nicht sie allein, wendet er danach auf die Theologie vergleichsweise an: Habet etiam similitudinem cum tertio (modo subalternationis), quia ... que tradit theologus de unitate essentie et trinitate personarum, ea intuetur modo grosso, que Deus et beati subtiliter intuentur[19]. Nach den Angaben von Grabmann, die wir hier nicht überprüfen können, scheint auch Johannes Quidort von Paris O. P. († 1306) eine ähnliche Lehrmeinung vertreten zu haben[20]. Einem von diesen Theologen oder irgendeinem anderen Thomisten des ausgehenden 13. Jahrhunderts, dessen Anschauung mit der genannten im wesentlichen übereinstimmte, wird die Abfassung des Zusatztextes zu verdanken sein, der dann etwas später sonderbarerweise Eingang in den Sentenzenkommentar des hl. Thomas gefunden hat. So bleibt denn eine letzte Bestimmung der Herkunft noch ungeklärt.

Wir halten aber mit Chenu daran fest, daß das hier untersuchte Stück nicht zu der ursprünglichen Redaktion des Sentenzenkommentars gehört. Darüber hinaus möchten wir der Hypothese größere Wahrscheinlichkeit zusprechen, die in ihm keine Darlegung des hl. Thomas selber, sondern eine aus der Hand eines seiner Schüler erblickt.

---

die theologische Einleitungslehre des Romanus de Roma ausführlich zurückkommen zu können.

[16] Cod. Vat. Palat. lat. 331 fol. 3va.

[17] Vgl. dazu: J. Beumer, Augustinismus und Thomismus in der theologischen Prinzipienlehre des Aegidius Romanus (Schol 32 [1957] 542—559).

[18] Tertius modus subalternationis est, quando de eodem determinat scientia subalternans et subalternata, sed subalternans determinat de eo modo subtili, subalternata autem modo grosso (Primus sent. prol. I. princ. 2. q. 1. a. 1. ed. Venetiis 1521 fol. 4^{ra}).

[19] Ib. a. 2. ed. cit. 4^{va}.

[20] „Auf die Frage, ob die Theologie eine scientia subalternata scientiae beatorum et Dei sei, ist (nach Johannes Quidort) zu antworten, daß weder auf die erste noch auf die dritte Art der genannten Subalternationsweisen unsere Theologie der himmlischen Theologie subalterniert ist ... Es ist vielmehr auf die zweite Weise die Theologie der Wissenschaft Gottes und der Seligen subalterniert, weil, wenn auch wir durch diese Wissenschaft Gott schauen und auch die Seligen Gott schauen, diese doch das in einem viel höheren Maße tun. Denn diese schauen Gott im Licht der Glorie, wir aber im rätselhaften Licht des Glaubens ... Für die subalternierende und die subalternierte Wissenschaft ist es wesentlich, daß die subalternierende auf eine vornehmere Weise über den Gegenstand handelt als die subalternierte Wissenschaft. Das geschieht auf zweifache Weise ... Fürs zweite, indem das, was in der scientia subalternata dunkel erkannt wird, in der scientia subalternans klar geschaut wird. Weil nun Aristoteles davon nichts gewußt hat, ... deshalb hat er diesen zweiten modus der Verschiedenheit zwischen der Scientia subalternans und subalternata nicht angegeben. Wenn er davon gewußt hätte, hätte er es getan" (a. a. O. 344). — Man versteht, daß Heinrich von Gent gegenüber derartigen Erklärungen den strengen Subalternationsbegriff nach Aristoteles auseinanderlegt und dann behauptet: Isti procul dubio sunt quatuor modi subalternationis secundum determinationem Philosophi, nec sunt plures aut pauciores nec alii ab istis (Summa Theologiae pars I. a. 7. q. 4. nr. 9. ed. Ferrariae 1616 131 b).

Blondel, M., *Das Denken. 1. Bd.: Die Genesis des Denkens und die Stufen seiner spontan aufsteigenden Bewegung; 2. Bd.: Die Verantwortung des Denkens und die Möglichkeit seiner Vollendung.* Übers. v. R. Scherer. gr. 8° (XXXII u. 389, X u. 456 S.) Freiburg 1953 u. 1956. Alber. 24.80 u. 28.— DM.

Das vorliegende Werk ist der 1. Teil der großen philosophischen Trilogie, die Bl. vierzig Jahre nach seinem Jugendwerk, der ersten „Action" (1893), in den dreißiger Jahren schnell hintereinander folgen ließ (La Pensée 1934, L'être et les êtres 1935, die zweite L'Action 1936/37). „La Pensée" wurde schon bald nach seinem ersten Erscheinen in Schol 11 (1936) 267—270 ausführlich gewürdigt. Jetzt liegt das Werk in der vorzüglichen Verdeutschung von R. Scherer vor.

Der Übersetzung hat Sch. eine wertvolle *Einführung* in das Lebenswerk Bl.s im allgemeinen und über „Das Denken" im besonderen vorausgeschickt. Wichtig ist schon die Kennzeichnung der eigentlichen Absicht, die Bl. von der ersten „Action" ab mit seinen Werken verfolgte. Es geht ihm nicht eigentlich um eine Kritik der scholastischen Philosophie und Apologetik, sondern um die Einheit von Denken und Leben, die er in dem um die Jahrhundertwende herrschenden Positivismus und Idealismus vermißte. Er will nicht anstelle der rationalen Apologetik eine neue Apologetik setzen, sondern die Vorbedingungen im Menschen selbst aufzeigen, von denen seine Ansprechbarkeit für alle Apologetik abhängt. Gegenüber dem Versuch, Bl. der Existenzphilosophie Jaspers' anzunähern, weist Sch. auf die entscheidenden Unterschiede hin: Der Existenzbegriff Jaspers' ist mit der Action Bl.s unvereinbar, „weil er, um in der Terminologie Bl.s zu reden, isoliert der Sphäre des Pneumatischen entnommen ist" (XIX f.). Die Transzendenz Jaspers' bleibt im Gegensatz zu der Bl.s „im letzten eine Funktion der Immanenz" (XX).

Die *Anlage* des Werkes Bl.s ist dieselbe wie in allen seinen Werken: Auf den Text folgen mehr oder weniger ausführliche „aufhellende und heilkräftige" Exkurse, die einzelne Punkte ausführlicher behandeln oder begründen (I 213—389, II 335—456). Bl. selbst erklärt den Sinn dieser Methode (I 215 f.): Der Gedankengang des Textes soll durch Ausscheidung dieser Exkurse gestrafft werden, damit die Aufmerksamkeit des Lesers nicht von dem zu gehenden Weg und dem zu erreichenden Ziel abgelenkt werde. Freilich bleibt der Weg, den der Verf. den Leser führt, auch so noch ein reichlich gewundener Weg, dem zu folgen viel Geduld erfordert. Zuweilen weiß Bl. den Leser allerdings auch wieder durch ebenso originelle wie treffende Vergleiche zu erquicken; man lese z. B. den weit ausgeführten Vergleich, in dem die begriffliche Verarbeitung der empirischen Gegebenheiten durch das Denken an den Sturzbächen erläutert wird, die den Genfer See speisen und in seinen blauen Fluten geklärt werden (II 28 f.).

Die nicht leichte Aufgabe, den trotz aller Wiederholungen überreichen *Inhalt* der beiden Bände kurz zusammenzufassen, ist schon wiederholt gelöst worden; man vergleiche z. B. die oben erwähnte Besprechung in Schol 11 (1936). Wir begnügen uns deshalb mit einigen Andeutungen. Der *1. Band* untersucht die stufenweise Entwicklung des „Denkens", des Geisteslebens, in seiner spontanen, d. h. nicht vom freien Willen abhängigen aufsteigenden Bewegung. Eine Vorform des Denkens, ein „kosmisches Denken", findet Bl. bereits in der materiellen Welt; dieses kosmische Denken zeigt auch schon die Zweiheit des „Noetischen" und „Pneumatischen"; „noetisch" heißt der kosmische Aspekt des Denkens, sofern er „aus dem Universum faktisch und rechtlich ein solidum quid, sub specie unius et totius macht", „pneumatisch" der gleiche Aspekt des Denkens, sofern er überall „Verschiedenheit, Singularität, partielle vincula, Reaktionszentren, differenzierte und zusammenlaufende Perspektiven einführt" (270). Näher als im rein materiellen Bereich wird der Denkakt im organischen und psychischen Leben vorbereitet; doch sind alle diese Vorformen von sich aus nicht fähig, das Denken zu erzeugen (91). Die Entdeckung der Zeichen-

funktion erscheint Bl. als wesentlich für das Erwachen des bewußten Denkens (110 120). Der Weg des Denkens geht von den äußeren Objekten zu dem in ihrer Erkenntnis schon eingeschlossenen Selbstbewußtsein und von dort zum Transzendenten, dessen Idee „in jedem Gebrauch des Denkens eingeschlossen ist" (176). Bl. geht so weit, zu behaupten, streng genommen gebe es keinen Atheisten, Denken heiße Gott denken, gesteht freilich auch, noch weit davon entfernt zu sein, einen solchen Satz geklärt zu haben (182). Jedenfalls behalten die rationalen Gottesbeweise ihre Bedeutung (189), wenn sie auch durch eine Haltung ergänzt und belebt werden müssen, die nicht der bloßen Wissenschaft entstammt (184).

Von hier aus ergibt sich das Thema des *2. Bandes*. Weil das Denken sich nicht von selbst im rein noetischen Bereich vollendet, ist eine „Pädagogik des menschlichen Denkens" (I 200) erforderlich, die den verderblichen Unzuträglichkeiten einer einseitigen Pflege nur des noetischen oder nur des „pneumatischen" Denkens wehren soll. Zunächst wird deshalb die „Zweifaltigkeit" unseres Denkens, das sich in abstraktes und konkretes Denken, oder nach Pascal in den Geist der Geometrie und den der Feinheit spaltet, eingehend dargelegt. Die freie Entscheidung, zu der das Denken aufgerufen ist, ist nicht Wahl zwischen diesen beiden Denkweisen (II 69), da beide unentbehrlich sind. Den Irrationalismus, zu dem die einseitige Wahl des „pneumatischen" Denkens leicht führt, lehnt Bl. nicht weniger ab als den Rationalismus. Es handelt sich vielmehr um die Wahl zwischen einem sich ins Endliche verschließenden und einem für das Unendliche offenen Denken. Das Ziel kann aber nicht mit Überspringen aller Zwischenstufen erreicht werden, und auch diese Zwischenstufen verlangen ein geordnetes Zusammenwirken von Spontaneität und Freiheit. Darum behandelt Bl. ausführlich die „Erziehung des Denkens" in den verschiedenen Kultursachbereichen. Aber wenn das Denken so auch manche Teilerfolge erzielen kann, im letzten bleibt es stets unvollendet. Es wäre auch ein Irrtum, zu meinen, mit dem Tod als der Befreiung der Seele aus dem „Gefängnis" des Leibes sei die Vollendung des Denkens ohne weiteres gegeben (200 f.). Eine Vollendung kann es für das Denken vielmehr nur im übernatürlichen Bereich geben, in der Anschauung Gottes. Die Philosophie legt die Idee einer solchen übernatürlichen Vollendung nahe; sie vermag aber nicht zu sagen, ob Gott den Menschen wirklich zu dieser Vollendung berufen hat, da diese der menschlichen Natur nicht geschuldet ist.

Beim ersten Erscheinen von „La Pensée" sind von scholastischer Seite verschiedene *Einwände* gegen das Werk erhoben worden. Die Behauptung einer aller anderen Erkenntnis zugrunde liegenden Gotteserkenntnis schien an die Lehren des Ontologismus zu erinnern. Anderseits schien die logische Geltung der Gottesbeweise in Zweifel gezogen, wenn nicht geleugnet zu sein, weil die Beweise als unzureichend und der Ergänzung durch eine freie Entscheidung bedürftig bezeichnet werden. Schließlich schien durch die Lehre, daß das menschliche Geistesleben nur in der Anschauung Gottes zur Vollendung kommen kann, diese als die allein mögliche Erfüllung des Naturstrebens doch wieder der Natur geschuldet zu sein.

Vielleicht hätte Bl. diese Einwände vermeiden können, wenn er, ohne Zweifel ein Meister des Denkens, das er selbst das „pneumatische" nennt, ein ebensolcher Meister des „noetischen", diskursiven Denkens gewesen wäre. Aber trotz aller theoretischen Anerkennung auch dieser Denkweise gilt seine Vorliebe offenbar dem *„pneumatischen" Denken*, und zwar so sehr, daß die Herabsetzung des abstrakten Denkens und seiner Leistungen in einer auf die Dauer geradezu ermüdenden Weise das ganze Werk durchzieht und zuweilen beinahe den Eindruck einer skeptischen Haltung macht. Darum gelingt es Bl. auch nicht, das „pneumatische Denken" selbst wissenschaftlich zu klären. Man gewinnt den Eindruck, daß es keineswegs eine einheitliche Größe ist; es wäre wohl mancherlei in ihm zu unterscheiden.

Von den erwähnten Einwänden ist der des *Ontologismus* am wenigsten begründet. Die Idee des transzendenten Seins, die in jedem Denken eingeschlossen ist, bedeutet natürlich nicht eine bewußte Erkenntnis Gottes, sondern eher eine naturhafte Ausrichtung unseres Denkens auf Gott. Die „schlüssige Kraft" der *Gottesbeweise* wird von Bl. so ausdrücklich anerkannt (vgl. I 375), daß darüber kein Zweifel bestehen kann. Trotzdem kann er sagen, daß sie „unzureichend" sind, nicht weil die in ihnen enthaltene Begründung nicht logisch vollgültig wäre, sondern weil

sie nicht zur Zustimmung nötigt. Eine klarere Unterscheidung zwischen dem logisch notwendigen Zusammenhang von Prämissen und Schlußfolgerung einerseits und der psychologischen Freiheit der Zustimmung und persönlichen Überzeugung anderseits hätte Mißverständnisse von vornherein ausschalten können.

Schwieriger ist die Frage nach dem *Übernatürlichen*, selbst wenn man die weitere Klärung hinzunimmt, die inzwischen „La philosophie et l'Esprit chrétien" gebracht hat. Wir haben schon in unserer Besprechung dieses Werkes (Schol 27 [1952] 565 bis 567) darauf hingewiesen, daß man die Aussagen Bl.s nicht von der abstrakten Menschennatur, sondern von der konkreten, in der übernatürlichen Ordnung wirklich existierenden Menschennatur wird auffassen müssen, und dann ist es durchaus richtig, daß es für den Menschen keine andere Vollendung gibt als in der Anschauung Gottes. Theologisch ist das völlig klar. Bl. will diesen Satz aber, wie Scherer mit Recht betont, rein philosophisch begründen. Das würde voraussetzen, daß aus der menschlichen Natur, wie sie jetzt tatsächlich in der Erfahrung gegeben ist, sich nicht nur eine Hinordnung auf irgendeine Erfüllung in Gott, sondern konkret auf die *Anschauung* Gottes als einzig mögliches Ziel mit Sicherheit erkennen ließe, eine Voraussetzung, die u. E. schwerlich haltbar ist.

Die Übersetzung ist, wie schon gesagt, vorzüglich und gibt die Eigenart des Stils Bl.s gut wieder. Einige störende Fehler sind wohl als Druckfehler zu betrachten. So muß es I 80, 82 und 85 in den Zwischenüberschriften, ferner 84 Z. 20 und 22 (physische Tatsachen) statt „physisch" „psychisch" heißen. I 88 Z. 12 steht „unfähig" statt „fähig" (capable), II 169 Z. 2 v. u. ist „Phylogenie" zu lesen, II 219 Z. 19: dem Absoluten hintenherum ... Nur an zwei Stellen mußten wir den französischen Text vergleichen, um den Sinn von Sätzen zu verstehen. II 71 Z. 24 würde besser ein „anders" hinzugefügt: „Nie bietet sich das Unendliche dem Denken anders als unter den Zügen einer Teilwahrheit ..." II 81 Z. 11 kann das „ne pas assurer" nicht durch „gewährleisten" wiedergegeben werden; besser würde es heißen: „Daß die besten Dinge zum Bösen gewendet werden können, ist kein Grund, deren heilsame Rolle und normale Wohltat nicht anzuerkennen." Jos. de Vries S. J.

Lesky, A., *Die tragische Dichtung der Hellenen*. gr. 8⁰ (229 S.) Göttingen 1956, Vandenhoeck & Ruprecht.

Der bekannte Wiener Gräzist L. stellt sich in diesem gelehrten Abriß, dem Heft 2 der von Snell und Erbse (Hamburg) herausgegebenen Studienhefte zur Altertumswissenschaft, die Aufgabe, die von der wissenschaftlichen Erforschung der griechischen Tragödie gewonnenen gesicherten Erkenntnisse mitzuteilen wie auch die noch vielen offenen Fragen. Eigene Forschung wie die Auseinandersetzung mit anderen Fachgelehrten bestimmen das wissenschaftliche Antlitz dieses Abrisses. Eine solche wissenschaftliche Untersuchung ist besonders heute ein dringendes Gebot als notwendiges Gegengewicht gegen das geistreiche Spiel subjektiver Spekulationen, die das Eigenleben der Tragiker auflösen sei es durch die Mißdeutung der heute so beliebten psychologisierenden Interpretationen (vgl. z. B. 113 119 122 123 129 211), sei es durch artfremde philosophische Umdeutungen, wie es die bis zur Stunde gepflegte Deutung der Antigone zeigt, die in der Nachfolge Hegels (Ästhetik II, 2 Abschn. 1) das Drama „aus dem Konflikt des Staates und der Familie, zweier in sich gleichberechtigter Prinzipien, deuten" will (113).

L. sucht die Eigenständigkeit der Tragiker zu erfassen, indem er sie unter folgender Rücksicht betrachtet: Biographisches, Überlieferungen und Ausgaben, die erhaltenen Tragödien, Fragmente, dramatische Form und Sprache, das dramatische Werk, Deutungen. Bei der Behandlung der Ursprungsprobleme (11—38) stehen im Mittelpunkt die Ursprungsangaben des Aristoteles (Dithyrambos und Satyrikon) wie die Frage nach der Vereinigung dieser Angaben.

Mit Rücksicht auf den philosophisch orientierten Leser dieser Zeitschrift soll im folgenden vorliegender Abriß gekennzeichnet werden durch Darlegung seines „ideellen" Gehaltes.

Aischylos (50—98) ist jener Dichter, der menschliche Existenz sowohl in ihrer Fragwürdigkeit und Schuldverfallenheit sieht wie auch in ihrer großen Zuversichtlichkeit zum Walten der Götter (98). Sein religiöses Denken, das den kürzesten

Ausdruck in dem Worte „Durch Leiden lerne" findet, entzündet sich an der menschlichen Hilflosigkeit (95). Grund menschlichen Leidens ist die Schuldhaftigkeit; folgendes sind ihre Elemente (96): sie verdirbt und vergiftet alles sie Umgebende; erzeugt aus sich notwendig neue Schuld; auf Grund der Gesamthaftung muß auch der Unschuldige leiden; die von Generation zu Generation immer neu entstehende Schuld ist keine Erbanlage, sondern irrationales Element dämonischer Gewalt, ein rational nicht faßbarer Gegensatz von Schicksal und schuldvoller Tat. Hier offenbart sich das tragische Doppelantlitz menschlichen Handelns: er unterliegt dem unentringbaren Zwang zur Entscheidung, die er aus voller Freiheit trifft, aber, wie auch immer sie ausfällt, immer wird sie schuldhaft sein. Wenn auch Aischylos menschliche Existenz in ihrer Fraghaftigkeit und Schuldverfangenheit sieht, dann weiß er doch, daß über allem Irren der persönliche Wille Gottes steht, frei von grausamer Willkür, in sich einend Güte und Gerechtigkeit, mit dem Harten auch das Heil verbindend.

Durch *Sophokles* (99—147), dem Tragiker der Parthenonzeit, findet das Tragische seine reinste Ausprägung. Dem menschlichen Planen steht die dunkle Schickung der Götter gegenüber, vor der es in Scherben sinkt (120 121). Aber dem übermächtigen Schicksal gegenüber ist der Mensch nicht der resigniert Empfangende (123), sondern wie im Oidipus erleben wir die gesteigerte Aktivität des tragischen Menschen, der mit dem Schicksal ringt und es untergehend überwindet, da „er es in seinen Willen hineinnimmt" (123). In Erkenntnis seiner Grenzen muß sich menschlicher Wille dem göttlichen beugen (144). Wie Aischylos sieht auch Sophokles menschliche Not auf dem Hintergrunde des Göttlichen. Während aber Aischylos das Verlangen hat, die Gottheit zu verstehen, und glaubt, daß sie verstanden werden kann, steht über dem Werk des Sophokles das Wort (144): ἀλλ' οὐ γὰρ ἂν τὰ θεῖα κρυπτόντων θεῶν μάυοις ἄν, οὐδ' εἰ πάντ' ἐπεξέλθοις σκοπῶν (fr. 833 N. 919 P.).

Sophokles hat auch den Menschen groß gestaltet (146). Geschieden ist er vom Göttlichen durch das Unvermögen der Kräfte, gleicht ihm aber durch den „Adel des Geistes" (146), ausgezeichnet ist der menschliche Schicksalsträger durch den Willen zum Handeln; so steht er und die Gottheit im Verhältnis „feindlich-liebender Verflochtenheit" (146). Hinzu kommt noch jene andere Art der Polarität, daß „viele dieser großen Leidenden und in ihrem Leid Einsamen zugleich auch große Liebende" sind (146).

Grelles Pathos wechselnd mit Reflexionen (141), das ist der Stil des *Euripides* (148—213). Geradezu modern klingt es, wenn die Nachrichten seiner Vita ihn im Gegensatz zu seinen Vorgängern als den schöpferischen, aber unverstandenen Menschen hinstellen, dessen Distanz zur Umwelt ihm einen tragischen Akzent aufdrückt (151). Er gilt als der Maler großer Seelenbilder, der weiß, wie in menschlicher Seele Haß und Liebe, Wildes und Zartes nebeneinanderliegen (165). Sein Interesse ist mehr dem Menschen, dem psychischen Einzelphänomen, dessen Motivierung, Ablauf und Auswirkung, zugewandt als einer Zwiesprache mit den Göttern (171 212 213). Gewiß, auch die Götter gehen über seine Bühne (209), aber ein neues Denken ist auf ihre Unzulänglichkeit aufmerksam geworden, meldet sittliche Forderungen an, die ein Rationalismus an die Überlieferung zu stellen hat (188). Diese kritische Haltung ist Zeichen einer geistigen Unruhe, die aus der Geborgenheit unbezweifelter Tradition heraustritt und Einsicht erhält in den antinomischen Charakter des Menschen und seiner Umwelt. Die olympischen Götter sind zwar noch Realitäten, aber sie genügen dem neuen Denken nicht (211). Deshalb zieht sie Euripides im Gegensatz zu seinen beiden Vorgängern in seiner tragischen Weltsicht als Gegenspieler des Menschen aus seinem Drama zurück (211). Der bei Sophokles gewonnene Begriff des Tragischen ist auf Euripides nicht mehr anwendbar; er hat ihn säkularisiert (211), obwohl er eine Säkularisation nicht verträgt.

K. Ennen S. J.

Vanhoutte, M., *La Méthode Ontologique de Platon* (Bibliothèque Philosophique de Louvain, 18). gr. 8° (193 S.) Louvain 1956. Institut Supérieur de Philosophie. 160.— Fr. belg. — Henle, R. J., S. J., *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonici Texts in the writings of St. Thomas.* gr. 8° (XXIII u. 487 S.) Haag 1956, Nijhoff. 30.— fl.

1. Das Buch von M. Vanhoutte wendet sich gleich zu Beginn (17—20) gegen die, nach der Meinung des Verfassers, allzu harmonisierende Darstellung, die A. J. Festugière in seinem Buche Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1936 (vgl. Schol 13 [1938] 412—415) vom platonischen System gegeben hat. Nach dem Verfasser besteht ein völliger methodischer Bruch in der Entwicklungslinie der platonischen Dialektik, der durch die Problematik des Parmenides bezeichnet wird. Vorher ist die Idee für Platon ein in intuitiver Weise erfaßbares „Urbild", Über- und Unterordnung der Ideen besteht zwar, aber nicht in der Weise, daß die speziellere dialektisch-ableitend aus der generischen entwickelt wird, sondern so, daß die Verbundenheit der Ideen gleichfalls durch einen intuitiven Erkenntnisakt erfaßt wird — nachher (seitdem im Parmenides die Problematik des Urbild-Abbildverhältnisses erkannt ist und das Argument des τρίτος ἄνθρωπος auftaucht) sucht Platon nicht mehr die Idee, und auch nicht die Elemente der Ideen, sondern die letzten Strukturelemente des Seienden, in vollster Allgemeinheit, aus denen die reale Vielfalt dialektisch-deduzierend, d. h. also in keiner Weise mehr intuitiv, begriffen und abgeleitet werden kann. Hier liegen — meint der Verf. — zwei prinzipiell verschiedene Methoden der ontologischen Analyse vor, die sich keineswegs dadurch in Übereinstimmung bringen lassen, daß man schon für die intuitive Ideenerkenntnis einen hierarchischen Aufbau der Ideenwelt annimmt, und für die dialektisch-zerlegende (im Aufstieg) und deduzierende (im Abstieg) Erkenntnisweise doch, wenigstens auf dem Gipfel, wo sich alles im Brennpunkte des „Einen", schlechthin Seienden sammelt, ein Umschlagen ins Intuitive voraussetzt.

Die These ist nicht so neu, wie es nach den Äußerungen des Verfassers scheinen könnte. Schon 1949 hat P. Wilpert in seiner Studie: Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre (Regensburg 1949, vgl. Scholastik 26 [1951] 253—255) geschrieben: (S. 157) „Platon hat selbst an der Ideenlehre Kritik geübt. Diese Nachricht bedeutet eine Überraschung wohl selbst für die aufgeschlossensten unter seinen Verehrern ... Der Parmenides zeigt einen offenen Angriff gegen dieses Heiligtum (nämlich der Ideenlehre)." Der Verfasser zitiert Wilperts Studie nicht und kennt sie offenbar nicht. Das würde nichts machen. Die Fiktion der vollständigen Erfassung der einschlägigen Fachliteratur, die man bei derartigen Untersuchungen immer noch aufrechtzuerhalten bestrebt ist, erweist sich (hüben und drüben!) bei den heutigen Bibliotheksverhältnissen immer mehr als undurchführbar. Schlimm ist aber — und das ist das Neue an dieser Studie —, daß sie behauptet, Platon habe in den Dialogen, die auf den Parmenides folgen, überhaupt nicht mehr nach den Ideen geforscht bzw. nach den Aufbauelementen der Ideen, sondern nach den Aufbauelementen des Seins schlechthin, jenseits der Polarität von Idee und konkreten, wandelbaren Gegenständen. Denn sie beweist das keineswegs, ja man kann ihr eine Reihe von Stellen entgegensetzen, in denen, auch in den späteren Dialogen, die Ideen ihren ontologisch unverrückten Platz behaupten, so daß sich Wilperts Formulierung als richtig erweist (a. a. O. 158): „Freilich geht diese Kritik nicht bis zu einer Abkehr von der Ideenlehre. Aber ... die Ideen sind nicht das Letzte." Das gilt selbst von dem Dialog, in dem die Schilderung der Elemente, aus denen der sichtbare Kosmos besteht, völlig im Vordergrund steht, nämlich für den Timaios. Auch dort besteht noch die „Welt der Vorbilder", auf die „hinblickend" der Demiurg die reale Welt schafft. Nur soviel ist zuzugeben, daß die Kategorien, die die veränderliche Welt des „Bewegten" und des „Anderen" (obwohl es „Bewegung" und „Andersheit" auch in der Ideenwelt gibt) von der Ideenwelt absetzen und unterscheiden, selbst in die Reihe der Ideen eingetreten sind, und so die reale Welt irgendwie mehr „miterfaßt" wird, als in den früheren Dialogen, wie ja auch der Ideencharakter der Zahl und der geometrischen Form jetzt erst ganz ins philosophische Blickfeld getreten ist, während das Mathematische früher mehr nur als Propädeutik zur Ideenerkenntnis und als Beispiel für ihre Unabhängigkeit von der Erfahrungserkenntnis diente. Zuzugeben sind auch Beobachtungen, wie die, daß der Weg des Symposions, der vom Schönen über das Gute zur Idee des Guten selbst emporführt, *nicht* ein hierarchischer Anstieg durch „Versammlung" des Besonderen im jeweils allgemeineren ist, also nicht der Weg der „aufsteigenden Dialektik" vom Besonderen zum „Sein schlechthin" in seiner Allgemeinheit (wenn auch die Zielpunkte beider Wege real für

Platon zusammenfallen), und daß das Verflechtungsverhältnis der fünf Begriffe im Sophistes, die „durch alle anderen hindurchgehen" (Theaitet. 197 D, Sophistes 253 A, 259 A, 260 A), *nicht* dasjenige der Über- und Unterordnung, der Hierarchisierung, des dialektischen Aufstiegs und Abstiegs ist. Das berichtigt zwar in einigen Einzelheiten das Bild, das Festugière vom System Platons gegeben hat, schließt aber nicht aus, daß bis zu Ende primär von den Elementen *der Ideen* die Rede ist, wenn auch, wie schon Wilpert (und andere) erkannt haben, nicht mehr die intuitiv erfaßbare Einzelidee, sondern ihre Zerlegung auf weitere Denk- und Seinselemente (Seinselemente des *idealen Seins*) im Vordergrund des philosophischen Interesses steht. Sachlich ist ja zuzugeben (und gerade die Opposition des Aristoteles gegen die Zerlegung der Idee in Elemente und erste, vor der Einzelidee stehende Denkkomponenten, sein Insistieren auf das ἄτομον εἶδος und die Unmittelbarkeit und Ungeteiltheit der νόησις lebt von dieser Einsicht), daß die eine Betrachtungsweise, konsequent zu Ende gedacht, die andere ausschließt. Es ist aber historisch falsch, wenn man annehmen wollte, daß Platon zunächst die Intuition der Idee, ohne jede Koordinierung der Ideen in einem hierarchischen System, gelehrt habe, und dann, nach dem Parmenides, überhaupt nur mehr Seinselemente suche, die eine dialektische, d. h. also unintuitive Ableitung des Realen gestatten. (Der Verfasser widerspricht übrigens seiner These selbst, wo er zugibt [63], daß schon in der Politeia eine Fusion der beiden Betrachtungsweisen versucht werde.) Gerade dieses Schweben zwischen intuitivem Erschauen und dialektischem Analysieren ist ja das Kennzeichen der platonischen Erkenntnislehre, und es tritt am deutlichsten dort hervor, wo, auf dem Gipfel des dialektischen Anstiegs die höchste Schau, die ganz in den Ausdrücken eines mystischen Erlebens geschildert wird, zugleich die reinste rationale Erkenntnis, das schlechthinnige πέρας, die höchste Intellektualität sein soll. Hier hat Festugière wohl die Absicht und den Geist Platons am richtigsten gekennzeichnet; daß unser Erkennen in Wirklichkeit nicht so beschaffen *ist*, wer wüßte das nicht? Aber es geht nicht an, aus einer sachlichen Einsicht heraus die Aufeinanderfolge von zwei deutlich getrennten Phasen des platonischen Denkens anzunehmen, in denen, zeitlich voneinander abgesetzt, die beiden Standpunkte jeweils allein herrschend gewesen sein sollen, deren Unvereinbarkeit erst wir erkannt haben (bzw. seit der Stellungnahme des Aristoteles haben erkennen können), während Platons ganzes Streben darauf ging, eben dieses Zusammenfallen der „Schau" und des „Verstehens" in jeder einzelnen Ideenerkenntnis und insbesondere auf dem Gipfel des Erkennens, der Anschauung der Idee des Guten, von der jede Erkenntnis erst ihren Wahrheitswert erhält, als realisiert zu betrachten. Als moderne Kritik an platonischen Gedankenmotiven, von unserem Standpunkt und unseren Einsichten aus, kann man die Feststellungen des Buches wohl gelten lassen, aber nicht als historisch zutreffende Darstellung des Ablaufs der Entwicklung des platonischen Denkens und der jeweils von ihm in seinen verschiedenen Phasen verwendeten Methoden. Gerade eine solche historische Darstellung will das Buch aber sein. Das Bild, das es vom platonischen Denken gibt — trotz richtigen Beobachtungen im einzelnen —, ist als unzutreffend abzulehnen, da es, auf Grund eines Gegensatzes, der erst uns als solcher bewußt werden konnte, eine übertrieben kontrastierte Charakterisierung der angeblich unvereinbaren methodischen Phasen des platonischen Denkens gibt, und dabei für das Hauptanliegen des Platonismus, das gerade in der Vereinigung dieser beiden Elemente gelegen ist, das historische Einfühlungsvermögen vermissen läßt. Es öffnet uns aber, gerade durch seine sachlich berechtigte Kritik, die Augen für eine Tatsache, die oft nicht genügend betont wird: daß nämlich Platon mit seinem Ideal einer, die Realität von der Idee her durchleuchtenden, und vom Allgemeinen zum Besonderen herabsteigenden, nicht vom Empirischen her aufbauenden Erkenntnis, etwas angestrebt hat, was eben nicht zu verwirklichen war, weil es der Natur der menschlichen Erkenntnis widerspricht, und ihr ein Ziel anweist, das für sie zu hoch angesetzt ist.

2. Das Werk von R. J. Henle ist nicht, wie man nach dem Haupttitel vermuten könnte, eine Darstellung des platonischen Elements im Thomismus — auch das ein Problem, das einer ähnlich eingehenden Studie wert wäre; man müßte da die platonischen Grundgedanken untersuchen, die (manchmal gar nicht als solche erkannt)

durch das augustinische Traditionselement einerseits, durch die „auctoritas" des Areopagiten andererseits, in den geistigen Aufbau des Thomismus eingegangen sind, und so grundlegende Aufbauelemente wie den Gedanken geliefert haben, daß der amor naturalis jedes Wesens auf seine eigene Vollkommenheit, und insofern, da diese ein modus participandi Deum ist, auf Gott gerichtet ist, und demnach ein und derselbe amor naturalis die ganze Schöpfung durchdringt und bewegt — man müßte von der Integrierung des Aristotelismus durch platonische Gedanken sprechen (oft durch die neuplatonisierenden spätantiken Aristoteleskommentare angeregt), die den historischen Aristotelismus oft sehr sinngemäß in der Richtung seiner platonischen Ansätze ergänzt. Aber der Untertitel zeigt, daß es sich um etwas ganz anderes handelt: um die bewußten Äußerungen des hl. Thomas über Platon und die Platoniker, die meist zu Stellungnahmen, ja zu polemischen Stellungnahmen gegenüber dem Platonismus werden.

Entsprechend der Methode des Buches treten nämlich nur *die* Stellen in den Blickpunkt der Untersuchung, an denen sich Thomas bewußt, und zwar mit dem Bewußtsein der *Distanz* von seinem eigenen Denken, über den Platonismus äußert. Denn das Werk ist so angelegt, daß es — Schritt für Schritt — die Stellen vorlegt, an denen Thomas Lehren Platons oder der Platoniker ausdrücklich erwähnt, mit Angabe der Quelle, aus der Thomas seine Kenntnis von dieser Lehre geschöpft hat oder geschöpft haben kann. In einem analytischen Index werden dann die Stellen nach den einzelnen Lehrpunkten angeführt und gruppiert, die sie behandeln. So weit ist das Buch eine vortreffliche Vorarbeit für weitere Untersuchungen, die — wie der Verf. selbst S. XXII bemerkt — die Frage der Quellen und der platonischen Überlieferungen, aus denen Thomas geschöpft hat, erst im einzelnen werden klären müssen. Denn es ist begreiflich, daß so auch Dinge in den Bereich des Platonischen einbezogen werden, die wenig mit dem authentischen Platon zu tun haben und spätester Neuplatonismus sind (vgl. 408/409).

Der 2. Teil sucht aber, von diesen Einzelfragen abgesehen, wenigstens in großen Zügen aus den eigenen Äußerungen des hl. Thomas seine Stellungnahme zum Platonismus abzulesen und vor allem das Bild festzustellen, das er sich vom Platonismus macht, und die spekulativen Gründe, aus denen er den *eigentlichen* Platonismus — den, der ihm als solcher *bewußt* ist, im Gegensatz zu den platonischen Elementen, die in seine Synthese eingegangen sind — polemisch ablehnt. Der Verf. gibt hier eine glänzende Analyse der Thomistischen Charakteristik der „via platonica", die selbst wieder aus den im 1. Teil gewissermaßen nur inventarisierten Thomaszitaten aufgebaut ist, und zeigt, wie klar der hl. Thomas die ganzen, von ihm abgelehnten Systempunkte auf den *einen,* methodischen Grundansatz des Platonismus zurückzuführen wußte. Es genügt, auf zwei Schlüsselzitate hinzuweisen wie: Supponit (Plato) quod quaecumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta (335) und: Plato posuit quod res, quae intelligitur, eodem modo habet esse extra animam, quo modo eam intellectus intelligit (349). Das Buch ist also nicht nur ein vorzüglicher Forschungsbehelf für weitere Studien, wie man beim ersten Anblick der bloß registrierend nebeneinandergestellten Zitate glauben könnte — mit der Analyse, die es im 2. Teil bietet, zieht es schon die Grundlinien für die weiteren Forschungen, die sich daran anknüpfen sollen, richtungweisend vor.

Endre v. Ivánka

Pöggeler, O., *Hegels Kritik der Romantik* (Abhandl. z. Philos., Psych. u. Pädagogik, 4). 8⁰ (396 S.) Bonn 1956, Bouvier. 15.— DM.

War die Romantik auch für Hegel eine einheitliche Bewegung? Hegel gebraucht das Wort „romantisch" nur zur Kennzeichnung der Kunstform des Abendlandes. P. sieht die *Grundlage* der Hegelschen Romantikkritik in dem Begriff des Geistes als der Subjekt gewordenen Substanz. Die Substanz ist nicht eine trübe und träge Einheit; sie ist das gegliederte, spannungsreiche wissenschaftliche System des wahren Ganzen, das alles Endliche und Einzelne, ohne die Grenzen zu verwischen, in seine konkrete, unendliche Allgemeinheit vermittelt. Die Substanz wird dieses Ganze kraft der entgegen- und in-eins-setzenden doppelten Negation, der „einfachen" Negativität des Subjektes. Zeit und Geschichte sind die Subjektwerdung der Substanz (20—34).

Zu „Hegels *Durchführung* der Romantikkritik" leiten die letzten Stufen dieses Weges als „*Vorgeschichte der Romantik*" (35—60) über: der auf das Endliche reflektierende Verstand der Aufklärung; die kritische Vertiefung dieser Reflexion in der kantischen Philosophie; das künstlerische Geniebewußtsein im Sturm und Drang, vor allem Hamanns in sich konzentrierte Originalität; das unmittelbare Wissen und Gewissen bei Jacobi (der die Vernunft nicht — wie die Aufklärung — zu Verstand, sondern um den Verstand bringe); schließlich die durch nichts bestimmte absolute Negativität des Ich in Fichtes Subjektivitäts- und Freiheitsphilosophie. Diese Subjektivität wurde von den Romantikern in ihrer letzten abstrakten Spitze gefaßt und festgehalten als substanzlose, schlechte und unversöhnte Subjektivität.

Darin bestehen „die *romantischen Grundhaltungen*" (61—106). Die erste Haltung der sich aus der Breite und Fülle des Substantiellen absetzenden und in die eigene Leere vertiefenden Subjektivität nennt Hegel Ironie. Friedrich Schlegel habe Fichtes Subjektivität zu ihr weitergebildet. Sie ist die künstlerische Lebensgestaltung, die ein jegliches als bloße Scheingestalt in ihrer eigenen Macht behalte, der es darum auch mit keinem Inhalt und keiner Äußerung wahrhafter Ernst sei. „Denn wahrhafter Ernst kommt nur durch ein substantielles Interesse, eine in sich selbst gehaltvolle Sache, Wahrheit, Sittlichkeit usf. herein, durch einen Inhalt, der mir als solcher schon als wesentlich gilt, so daß ich mir für mich selber nur wesentlich werde, insofern ich in solchen Gehalt mich versenkt habe und ihm in meinem ganzen Wissen und Handeln gemäß geworden bin ..." (Ästhetik I 101 ff.). Ein starker Widerspruch zur Gehalt- und Haltlosigkeit existentialistischer „Freiheit" und zu manchem Reden von Person und Situation! Die Ironie hat die negative Kraft der Subjektivität zu ihrem Grund; aber sie übersteigert und verkürzt diese zur künstlerischen Genialität des empirischen Ich und endet so in einer letzten Eitelkeit und Nichtigkeit, in einem Verglimmen der Subjektivität. Die schlechte Subjektivität, die weiterhin in der romantischen Grundhaltung liege, bleibt bei den Vorformen der konkreten Einheit des Geistes, bei Gefühl, Anschauung, Vorstellung, stehen. Die unversöhnte Subjektivität schließlich flüchtet in sehnsüchtiges Verlangen und gereizte Erbaulichkeit.

Darauf geht P. die Kritik Hegels an dem *romantischen Personenkreis* durch. Zuerst in einer allgemeinen Übersicht (107—137), die Hegels Begegnung mit einigen dreißig Romantikern im weitern Sinne während der einzelnen Phasen seines Lebens kurz verzeichnet. Dann behandeln ausgewählte Einzeldarstellungen (138—341) Schelling und die romantischen Naturphilosophen, die Brüder Schlegel, Schleiermacher, Solger auf je etwa 40 Seiten, kürzer Baader, Görres, Tieck und K. M. v. Weber.

„Die *Bedeutung* der Hegelschen Romantikkritik" (343—357): Hegel ist den Romantikern in überraschend starkem Maße immer wieder begegnet; er suchte ihre Anliegen in sein universales Denken aufzuheben. „In diesem Sinne der Aufhebung geht Hegels Stellungnahme ... von der schärfsten Kritik bis zur Zustimmung und Förderung." Diese Kritik besitzt jedoch eine spürbare Grenze schon deshalb, weil „die Frühromantik für Hegel der Schwerpunkt in der Geschichte der Romantik überhaupt ist" und Hegel in Jena, Heidelberg, Berlin „sozusagen immer hinter den Romantikern herkam ... eigentlich nie einmal ihren Kreisen nahetrat, als sie auf der Höhe ihres enthusiastischen Aufbruches standen". Obwohl Hegel wichtigste Motive entgehen, trägt die enthüllende Kraft seines Begreifens bei zu einem tiefen Verstehen der Romantik — und unserer Gegenwart, in der sich die Züge, die Hegel an der Romantik rügte, nur noch verschärft haben.

Das Buch wollte und konnte nicht das Problem „Hegel und die Romantik" nach Gründen und Folgen aufrollen. Das wäre das ganze Problem Hegel. So bleibt die Frage, ob Hegels Philosophieren selber nicht letztlich ironisch ist im Sinne der Einseitigkeit einer in sich verkürzten und verstellten Subjektivität, die das Substantielle zwar nicht schlechthin überspringt, es aber unter ihr einseitiges Erkenntnis-Gesetz zwingt. P. beschränkt sich, abgesehen von gelegentlicher Anti-Kritik (bes. 355 f.), auf die Darstellung von Hegels Kritik an der Romantik, die aber auch dort gefunden und gedeutet wird, wo Hegel keine Namen nennt. Dadurch gibt P. streckenweise einen geistesgeschichtlichen Kommentar zu den Ästhetik-Vorlesungen und zu

„anonymen" Stücken der „Phänomenologie". Er spricht mehrmals aus, daß Hegels Kritik ungenügend unterrichtet, überscharf oder kraß verzeichnet ist (59 116 134 246 253 289 f. 368), bes. gegenüber Friedr. Schlegel (223—227). Nach dem Hegel-Schüler Hotho blieb dem Meister selber ‚die letzte Tiefe des Humors ... teilweise verschlossen' (387)!

Mancher wertvolle Hinweis wäre noch zu erwähnen: z. B. Hegels Kritik an der Solgerschen ‚bloß dialektischen', d. h. negativen, Dialektik (282) — eine Ausstellung, die wohl auch Hegels eigene Dialektik noch trifft; der Versuch Windischmanns, die Hegelsche Philosophie mit der Scholastik zu vereinen (372); Hegels gute Kenntnis und geringe Schätzung des „Tiefenseelischen" (178—181). Hätte sich als Grundlagen-Formel der Hegelschen Romantikkritik nicht besser als „die Subjekt gewordene Substanz" (4) geeignet: „die Forderung eines welthaltigen Selbst, einer *substantiellen* Subjektivität" (347)? Von „romantischen Grundhaltungen" im Plural zu sprechen scheint nicht recht begründet. — Jedenfalls lassen der Tiefgang des Ansatzes und die quellenmäßige Ausbreitung dieser Arbeit ihre Weiterführung wünschen.

W. Kern S. J.

Strauss, E., *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie.* Zweite, vermehrte Auflage. gr. 8° (425 S.) Berlin usw. 1956, Springer. 39.60 DM.

Es ist nicht leicht, im Rahmen einer Besprechung genügenden Einblick zu geben in die Fülle der Probleme und die Dichte der Gedanken dieses Buches, das jetzt in einer neuen und erweiterten Auflage herausgekommen ist. Wenn man sich nach dem Durcharbeiten des Buches bemüht, eine kurze Antwort auf die Frage zu geben: Worin liegt nach dem Verf. der Sinn der Sinne?, so müßte man wohl sagen: Durch die Sinne wird dem Lebewesen die Kommunikation mit der Umwelt ermöglicht, und zwar auf dem Wege des Empfindens (den Ausdruck „Empfindung" möchte der Verf. lieber vermeiden, 17 f.). Das Empfinden ist eine Weise lebendigen, sich wandelnden und zeitigenden Seins. Das Tier ist auf diese Weise der Kommunikation eingeschränkt. Der Mensch kann sich durch sein Vorstellen, sein Denken und auch schon sein Wahrnehmen über diese Sphäre erheben. Auch die Wahrnehmungswelt des Menschen ist wesenhaft verschieden von der Welt des sinnlichen Empfindens, in der allein das Tier zu leben vermag (339). Der Mensch ist ein erkennendes Wesen, während Erkenntnis, wie der Verf. den Ausdruck nimmt, dem Tiere nicht zugänglich ist. Das sinnliche Empfinden kann nicht als Erkennen verstanden werden, denn Erkennen schließt notwendig Reflexion in sich ein. Es geht auf Wahrheit, auf die Dinge, wie sie an sich sind, während das Empfinden an die jeweilige Gestalt und die raum-zeitlichen Begrenzungen gebunden ist (329—332). Man bedauert es fast, daß S. diese seine Gedanken nicht unter den Gesichtspunkten und Anregungen noch weiter ausgeführt hat, die Thomas von Aquin in dem vielkommentierten 9. Artikel der Quaestio I De veritate bietet: Utrum veritas sit in sensu. Dabei ist der Verf. weit davon entfernt, den intentionalen Charakter des Empfindens zu bestreiten oder auch nur in Zweifel zu ziehen. Im Gegenteil; eine der irrigen Voraussetzungen in Pawlows Lehre von den bedingten Reflexen, gegen die er sich wendet, ist darin zu sehen, daß er, ohne sich dessen recht bewußt zu werden, den intentionalen Charakter der Empfindungen vernachlässigte bzw. das Kausale mit dem Intentionalen verwechselte (50—54). Das ist freilich nicht die einzige metaphysische Voraussetzung dieses dem Prinzip nach metaphysikfeindlichen Naturforschers, wie S. in seiner unerbittlichen Kritik der Lehre von den bedingten Reflexen nachweist, der der ganze 1. Teil des Buches gewidmet ist (28—80). Als erste der allgemeinen Voraussetzungen dieser Theorie nennt der Verf. den metaphysischen Rationalismus Pawlows (37—40), in dem er sich geistesgeschichtlich als ein Nachfahre Descartes' erweist. Allerdings hat Pawlow sich einem totalen philosophischen Materialismus verschrieben, der Descartes absolut fern lag. In diesem Sinne muß wohl auch die Meinung des Verf. verstanden bzw. ergänzt werden, daß „Pawlows Lehre von den bedingten Reflexen eine späte Erfüllung der Cartesischen Philosophie" sei (25—27). Sie ist eine Weiterentwicklung der Maschinen- und Automatentheorie der Organismen, die Descartes vom Boden seines eher spiritualistischen Rationalismus aus aufgestellt hat. Die ganze Einführung des vorliegenden Buches (1—27) behandelt die

Abhängigkeit der modernen Psychologie von der Cartesischen Philosophie, wie überhaupt Descartes neben Pawlow der am häufigsten genannte Name des Werkes ist.

Die Kritik an den allgemeinen Voraussetzungen der Lehre von den bedingten Reflexen ist von S. deswegen so eingehend durchgeführt worden, weil Pawlow den Anspruch erhebt, mit seiner Lehre das gesamte seelische und geistige Leben bei Mensch und Tier erklären zu können. Außerdem behauptet er, eine rein objektive und empirische Psychologie vorzutragen, die jenseits aller philosophischen Spekulationen stehe. In Wirklichkeit muß man aber bei Pawlow, daran kann nach den Untersuchungen von S. nicht der mindeste Zweifel übrigbleiben, den ausgedehnten und wertvollen *Befund* seiner Experimente und die *Deutung* unterscheiden, die er diesen Befunden gibt. Dabei zeigt es sich allerdings, daß seine Deutungen „ganz und gar von ungeprüften metaphysischen, erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen Annahmen durchsetzt" sind (36).

In seiner Kritik an der Lehre von den bedingten Reflexen weist der Verf. sodann noch auf einige charakteristische Schwierigkeiten hin, denen die Theorie nur durch eine Reihe von zusätzlichen Hypothesen gerecht werden kann. Es mag hier genügen, die stärkste dieser Schwierigkeiten zu erwähnen: die Hypothese der Spurenreflexe; es ist eine Hilfshypothese, die in völligem Widerspruch zu stehen scheint zu dem, was die Physiologie über Reiz, Erregung und Erholung lehrt (77—80). Im 2. Teil des Buches (81—111) wird die eigentliche Problematik entwickelt. Nach der Kritik an der Lehre von den bedingten Reflexen kann das Problem in die Frage gefaßt werden: Wie muß das sinnliche Empfinden geartet sein, daß solche Erscheinungen möglich werden, wie Pawlow sie in einer übergroßen Zahl von Experimenten beobachtet — er war Nobelpreisträger des Jahres 1904 — und irrigerweise als bedingte Reflexe gedeutet hat (81 111)? Zunächst gibt der Verf. eine eingehende Wesensanalyse des Signals (81—91), in dem wir nicht, wie Pawlow meint, zwei Momente zu unterscheiden haben, den bedingten und den unbedingten Reflex; das Signal ist vielmehr das Mittelglied einer dreigliedrigen Situation. Seiner materialen Seite nach steht es zwischen der indifferenten und der differenten Situation (oder auch umgekehrt); es bezeichnet immer diesen Übergang, und zwar, auch in den Versuchen von Pawlow, ausschließlich diesen Übergang. Von dieser Auffassung des Signals her gelingt es dann, die im 1. Teil genannten Schwierigkeiten Pawlows nicht nur aufzulösen. Es zeigt sich vielmehr, daß die von Pawlow sogenannten bedingten Reflexe gar keine Reflexe sind, sondern Verhaltensweisen beseelter Wesen, die im sinnlichen Empfinden Welt vernehmen und schon vorgängig zu diesem aktuellen Vernehmen auf Kommunikation und auf Welt gerichtet sind (111; vgl. auch 206 bis 237).

Der 3. Teil des Buches ist neu. In ihm wird das Subjekt des Denkvorganges untersucht: Der Mensch denkt und nicht das Gehirn (112—194). Die Angabe der einzelnen Kapitel, die hier folgt, kann nur den Sinn einer ungefähren Orientierung haben und nicht als adäquater Hinweis auf die zahlreichen und zum Teil recht verwickelten Probleme gelten, die in diesem Abschnitt verfolgt werden. Vielmehr gilt hier ebenso wie für den letzten Teil des Buches die Bemerkung des Verf., daß sich bei jedem seiner Schritte „neue, grundsätzliche und immer schwerere Fragen aufdrängen" (92). In einem 1. Abschnitt behandelt der Verf. das Verhältnis von Umfeld und Umwelt (112—148). In der sonst so umfassenden Theorie von den bedingten Reflexen kann das Phänomen des wissenschaftlichen Verhaltens nicht erklärt werden; es darf eigentlich gar keinen Beobachter geben, der die Faktizität der Vorgänge im Hinblick auf ihre Möglichkeit erfassen und beurteilen kann (148). In den beiden weiteren Abschnitten weist der Verf. nach, daß Zeichen im Sinne der Reflexologie und der behavioristischen Psychologie keine Reize (148—167), und daß Reize auch keine Gegenstände sind (167—194). — Im 4. und umfangreichsten Teil des Buches wird das Empfinden und Sich-bewegen historiologisch betrachtet (195—419), wobei es allerdings nicht ganz klar wird, warum gerade diese Bezeichnung gewählt wurde, die wohl die geschichtlichen Bedingtheiten des Empfindens anzielt. Auch in diesem Teil sind in der neuen Auflage zwei Abschnitte hinzugefügt worden: Über das Wachsein (279—298) und das Spektrum der Sinne (390—403). Zwei weitere Ab-

schnitte seien hier wenigstens noch genannt: Das Empfinden als Kommunikationsweise betrachtet (208—237) und die Kritik des Epiphänomenalismus (298—328). Auf den letzten Seiten des Buches wird als Gegenstand der psychologischen Erkenntnis der „sich bewegende" Körper bezeichnet im Gegensatz zur physikalischen Erkenntnis, die es mit dem „bewegten" Körper zu tun hat (417). Vermutlich wollte der Verf. damit nicht etwa den adäquaten Gegenstand der Psychologie als Wissenschaft bezeichnen, die nach Aristoteles nur zum Teil in die von ihm in seiner Wissenschaftslehre so genannte „Physik" hineingehört, „soweit nämlich die Seele nicht ohne Materie ist" (Met. VI, 1. 1026 a 6).

Der Verf. hat seinem Buch den Untertitel: Beitrag zur Grundlegung der Psychologie gegeben. Es handelt sich dabei um einen ungewöhnlich wertvollen Beitrag sowohl in der Kritik, die er bietet, wie auch in den Fragestellungen und positiven Lösungen, zu denen er führt. L. Gilen S. J.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearbeitete Aufl. Herausg. von J. Höfer, Rom, und K. Rahner, Innsbruck. Bd. I (56 S. u. 1272 Sp. sowie 10 Tf.) Freiburg 1957, Herder. Subskr.-Preis Leinen 69.— DM; Hlbled. 77.— DM.

Seit dem Jahre 1930, dem Erscheinungsjahr des 1. Bandes des alten „Lexikons für Theologie und Kirche", hat sich nicht nur in der großen Weltpolitik, sondern auch im theologischen Bereich Grundlegendes ereignet. Das ist der erste Eindruck, wenn man den unlängst erschienenen 1. Band der neuen Auflage durchliest. Schon äußerlich hat der Band mächtig zugenommen; statt der ehemaligen 992 Spalten sind es nun deren 1272. Hinzu kommen die entsprechend vermehrten Seiten der Einführung. Dabei reichte der 1. Band der alten Auflage bis „Bartholomäus", während der vorliegende Band nur bis „Baronius" geht. Schon darin bekundet sich, daß die Fülle des zu bewältigenden Wissens größer geworden ist. Wichtiger aber, weil folgenschwerer, ist, daß der zu bewältigende Stoff viel komplizierter und differenzierter geworden ist. Jedes einzelne Fach ist in zahlreiche Unterfächer gegliedert, jedes hat seine eigene Literatur gezeitigt, die von Jahr zu Jahr ins Unübersehbare anschwillt. Die Zeit der Enzyklopädisten ist endgültig vorbei, und das Zeitalter der Spezialisten und der Teamworks hat sich durchgesetzt. Die Herausgeber haben diesen Gegebenheiten dadurch Rechnung zu tragen gesucht, daß sie zunächst einmal die alten Fachgruppen von 33 auf 50 vermehrt haben. Ihnen stehen nun nicht mehr „Fachleiter", sondern „Fachberater" vor, offenbar um den Herausgebern bei der definitiven Textgestaltung eine größere Freiheit zu sichern. Tatsächlich macht die intensivere Spezialisierung der Forschung eine straffere Koordinierung unumgänglich. Es ist nicht ohne Reiz, die alte und neue Liste der Fachgruppen zu vergleichen. Zunächst personal gesehen, finden sich nur drei Namen der früheren Fachleiter wieder: A. Bigelmair, K. Hoffmann und K. Algermissen; alle anderen sind neu. Dabei liegen zwischen den beiden Auflagen nicht einmal drei Jahrzehnte, aber freilich Jahrzehnte einmaliger Art, was die revolutionierende Kraft betrifft. Das wird an der Thematik der Fachgruppen sehr schön deutlich. „Apologetik" ist verschwunden, an ihre Stelle ist „Fundamentaltheologie" getreten. Die frühere Gruppe „Sozialwissenschaften, Caritas u. katholisches Vereinswesen" ist in eine Mehrzahl von Sondergruppen zerlegt worden. Wichtige neue Fachgruppen sind hinzugekommen. Sie betreffen vor allem die Umwelt, innerhalb deren sich Theologie und Kirche bewegen: „Judaica", „Protestantische Theologie", „Oecumenica und Una Sancta", „Kommunismus", „Konfessionskunde und außerkirchliche Zeitströmungen". Hierher gehören ferner die neuen Fachgruppen „Naturwissenschaftliche Grenzfragen" und „Politica". Der stärkeren Ausrichtung auf biblische Theologie trägt die Fachgruppe gleichen Namens Rechnung, während die heute so intensiv betriebene Pastoraltheologie sich noch die Fachgruppen „Pastoralmedizin" und „Tiefenpsychologie" angegliedert hat.

Die größere Spezialisierung machte natürlich auch eine Erweiterung des Mitarbeiterstabes notwendig. Umfaßte er in der alten Auflage rund 300 Namen, so liest man jetzt in der Mitarbeiterliste rund 700 Namen, von denen viele Ausländer sind. Wenn man weiß, wie schwer es hält, Mitarbeiter für Lexika zu finden, wird man den Herausgebern und dem Verlag gratulieren dürfen, daß es ihnen gelungen ist,

eine so große Zahl von erstrangigen Fachleuten für das große Werk zu gewinnen. Auf diese Weise ist eine Gewähr geboten, daß das Lexikon noch stärker als früher ein zuverlässiger Berater in allen theologischen Fragen wird.

Auch die Technik der Lexikographie, die im Herderschen Verlag seit je gepflegt worden ist, hat seit der 1. Auflage ihre Fortschritte gemacht. Das zeigen die vorzüglich gearbeiteten Abkürzungsverzeichnisse, die nunmehr um die Listen der biblischen Apokryphen, der Rabbinischen Literatur, der Handschriften vom Toten Meer und der Apostolischen Väter vermehrt sind. Das Streben, auf engem Raum möglichst viel zu sagen, bringt naturgemäß die Gefahr mit sich, daß man in der Verwendung von Abbreviaturen zu viel des Guten tut. Jedenfalls könnte ich mir denken, daß für ausländische Benutzer hier bisweilen eine Schwierigkeit entsteht. Es wird eben immer schwer bleiben, in der Anlage solcher Lexika die rechte Mitte zwischen der Bemühung um Raumersparnisse und der Sorge um leichte Lesbarkeit zu wahren. — Sehr dankenswert ist das Verzeichnis der Ordensbezeichnungen, das nunmehr auf fast 10 Spalten angewachsen ist. Imponierend ist das breit angelegte Verzeichnis der im Text des Lexikons nur abgekürzt erscheinenden Zeitschriften und Sammel- bzw. Standardwerke. Allerdings wird man das leichter verständliche Abkürzungssystem und die einprägsamere Druckweise der alten Auflage vermissen. Aber auch hier ging es offensichtlich um intensivere Raumausnützung. Ob es nicht ratsam wäre, all diese Verzeichnisse in einem selbständigen Faszikel zusammenzufassen, um ihn beim Studium der späteren Bände rasch zur Hand zu haben? — Am ehesten wird man den Ausfall der früher in den Text eingestreuten Illustrationen vermissen, da sie oft rascher als Worte eine Sache klarlegten. Ich darf ein Beispiel nennen: Gibt es wohl viele Benutzer des Lexikons, die sich (beim Stichwort „Abraxas") eine exakte Vorstellung machen können, was es bedeutet, daß auf den Zauberpapyri das Wort Abracadabra „als Palindrom im Schwindeschema" geschrieben wurde? Nahm man das einst beigegebene Bild hinzu, war alles gleich verständlich. Zum Glück sind die Bildtafeln und geographischen Karten geblieben. Allerdings macht der kleine Druck den Gebrauch mancher Karten reichlich mühselig.

Die Anlage der einzelnen Artikel zeigt das betonte Bemühen, der Vielschichtigkeit der Fragestellungen, wie sie sich heutzutage aufdrängt, dadurch gerecht zu werden, daß für jeden Teilaspekt eines Stichwortes Spezialisten herangezogen werden. Artikel, die früher von einem einzigen Verfasser stammten, werden nun von einem ganzen Team bearbeitet. Das schafft größere Gewähr, daß wirklich der heutige Stand des Wissens herausgestellt und die neueste Literatur verwandt wird. Aber es bringt auch die Gefahr mit sich, daß die Koordinierung der Teilaspekte nicht mehr gelingt, zumal wenn nicht die Zeit bleibt, den einzelnen Mitarbeitern vor der definitiven Redaktion die anderen Texte vorzulegen. Dann werden Überschneidungen (vgl. etwa die Artikel „Abbas" und „Abt") oder auch Widersprüche (vgl. die Artikel „Abälard" und „Adoptianismus") unvermeidlich.

Ein Vergleich der beiden Auflagen läßt den Fortschritt erkennen, den die theologische Einzelforschung wie auch die Gesamtausrichtung der Theologie gemacht hat. Was die Einzelforschung angeht, sei — als *ein* Beispiel aus zahllosen anderen — auf den Artikel „Abbas antiquus" verwiesen. Während die alte Auflage nur zu sagen wußte: „Dekretalist sonst unbekannten Namens", kann die Neuauflage mit den Personalien des Autors aufwarten. Natürlich kann man da und dort auch ein Fragezeichen anbringen. So versteht man nicht ganz, warum „Abälard" in der jetzigen Fassung nicht mehr „Theologe" sein soll. — Wichtiger ist die Feststellung, wie nachdrücklich sich die Herausgeber bemüht haben, in dem Lexikon die Grundtendenzen theologischer Forschung, wie sie heute fällig ist, zu Wort kommen zu lassen. Das zeigt einmal die viel stärkere Berücksichtigung bibeltheologischer Probleme, sei es durch Aufnahme neuer Stichworte, wie etwa „Altes Testament" (als Heilsökonomie), „Abschiedsreden Jesu", „Allegorie", sei es durch die sorgfältigere Behandlung des Schriftargumentes in den verschiedenen dogmatischen Artikeln. Dabei wird die Aufgeschlossenheit für die Möglichkeiten und Forderungen der formgeschichtlichen Methode sichtbar, ebenso auch die Abkehr von der rein philologisch-historischen Exegese zu offenbarungs- und heilstheologischer Betrachtungsweise. Vor allem aber zeigt sich der Fortschritt bei der Behandlung der systematischen Artikel („Ab-

stammung des Menschen", „Allmacht Gottes", „Ämter Christi und der Kirche" usf.). Hier haben die Herausgeber mit Recht der Überwucherung des bloß Historischen, wie sie der 1. Auflage eigentümlich war, wirkungsvoll Einhalt geboten. Neu ist dabei, daß eine Anzahl übergreifender Grundbegriffe wie „Absolut" und „Abstrakt" ausführlich behandelt werden. Ebenso sind Stichwörter aufgenommen, die der heutigen Situation der Theologie entsprechen; ich denke etwa an „Abendland", „Aktivismus", „Alltag und Alltäglichkeit" u. a. m.

Nach der Intention der Herausgeber will aber das Lexikon nicht nur der theologischen Information dienen, indem es den heutigen Fragenstand wahrheitsgemäß registriert. Es will auch für seinen Teil die weitere Forschung anregen und in Gang bringen. In dieser Hinsicht sind vor allem die Artikel „Angelologie" (als „Versuch einer wissenschaftstheoretischen Besinnung über den theologischen Traktat über die Engel") und der auf 23 (früher 3!) Spalten angewachsene Artikel „Anthropologie" von größter Wichtigkeit. Freilich werden sie notwendig die Frage aufwerfen, ob sich innerhalb eines Lexikons, das sonst so unerbittlich auf knappste Diktion ausgerichtet ist, eine solch weit ausladende Behandlung einzelner Themen rechtfertigen läßt.

Es bleibt kein Raum mehr, innerhalb dieser Besprechung auf den reichen Inhalt einzelner Artikel einzugehen. Nur dies soll noch gesagt sein, daß es den Herausgebern gelungen ist, eine vorbildliche Synthese von gesunder Traditionsverbundenheit und kritischer Aufgeschlossenheit für die Probleme der Gegenwart zu schaffen. Wer mit diesem Werk längere Zeit umgeht, wird mehr gewinnen als eine Bereicherung seines theologischen Sachwissens. Er wird vor allem lernen, in welchem Geist der Offenheit, Sachlichkeit und (wo es um das Gespräch mit „den anderen" geht) Vornehmheit man Theologie zu treiben hat.

Druck und Ausstattung des Bandes verdienen wiederum alles Lob. Alle, denen die katholische Theologie am Herzen liegt, werden dem Verlag Herder für diese Neuauflage großen Dank wissen. H. Bacht S. J.

Westermann, C., *Der Aufbau des Buches Hiob* (Beitr. z. hist. Theol., 23). gr. 8° (VIII u. 115 S.) Tübingen 1956, Mohr. 12.— DM.

Wegweisend für diesen Versuch, Gestalt und Sinn des Hiobbuches neu zu bestimmen, war offenbar W.s Studie über „Struktur und Geschichte der Klage im AT" (ZATWiss 66 [1954] 44—80). Denn das ganze Hiobbuch wird unter dem Aspekt der Klage betrachtet. Diese Gesamtauffassung wird im ersten Abschnitt (1—13) zunächst rein thetisch dargelegt. Hiob ist keine Lehrdichtung und behandelt kein Denkproblem, das an einem Fall demonstriert würde; es ist als ganzes weder Streitgespräch noch Dialog (6), sondern ein wirkliches Geschehen, das sich zwischen einem „einmaligen Menschen" (7), der leidet und (als lebendige Reaktion darauf) klagt, und seinen Freunden und Gott vollzieht, somit eine „dramatisierte Klage" (9 u. ö.). Dann aber müssen nach dem Prinzip der Gattungsforschung von der Stilform der Klage her die einzelnen Teile verstanden und beurteilt werden. Denn der Klagende „steht mit seiner Klage in einer Tradition geprägter Formen" (3). Das Ganze stellt sich dann für W. so dar: „Der Dialog sollte ein Trostgespräch werden, in dem das Reden des einen Partners Klagen, das Reden des anderen Partners Trösten sein müßte. An die Stelle des Tröstens tritt bei den Freunden die Bestreitung, die Argumente anführt; bei Hiob bleibt der Hauptbestandteil die Klage; aber zu der Klage muß nun die Bestreitung der Freunde kommen, so daß das Ganze sich als ein Streitgespräch darstellt. Jedoch ist dieses aus verschiedenen Elementen zusammengekommene Streitgespräch gerahmt in die Klage (3 und 29—31), die das erste und letzte Wort hat. In dieser Klage fehlt die Anrede an die Freunde. In ihr wird aber der geheime dritte Partner des Gesprächs angeredet: Gott. Das Ganze endet in der Herausforderung Gottes in der letzten Klage (31, 35—37). Der Streit ist damit vor die höhere Instanz verlegt. Es stehen sich nur noch Hiob und Gott gegenüber. Die Dramatisierung der Klage fordert jetzt, daß auf die Herausforderung Hiobs so oder so eine Antwort erfolgt, in der das den Streit entscheidende Wort gesprochen wird. Dieses ganze Geschehen ist in den Rahmen einer erzählten Geschichte gestellt: der Dichter hat mit dieser Dramatisierung der Klage nicht einen Fall konstruiert, sondern er berichtet Geschehenes, das an einem wirklichen Menschen geschah" (12).

Alle weiteren Abschnitte untersuchen nun im einzelnen die „Formelemente der Komposition": Streitgespräch, Klagen, Wünsche und Bitten, Gotteslob, Argumente der Freunde, Unschuldsbeteuerung, Bekenntnis der Zuversicht, Gottesreden, Antwort Hiobs. Dabei wird jedes Element vom Kontext losgelöst in seiner Thematik und wohldurchdachten Eigenentfaltung betrachtet und sein Ursprung aus der Gattung der Klage zu erweisen versucht.

Schließlich werden aus dem Erarbeiteten literarkritische Folgerungen gezogen. Der Dialog endet für W. sicher genug mit 23. 24—27 sind „unverarbeitete Fragmente", von denen man aber sagen kann, „daß sie für diese oder jene Stelle bestimmt waren" (103). 28, 1—27 ist echt, aber „gehört keiner der Redeformen an, die dem Hiobbuch zugrunde liegen" (105), da W. sonst keine Weisheitsrede zuläßt. Die Elihureden sind Zufügungen eines Weisheitslehrers, der den Charakter des Hiobbuches mißverstand (107—115). In den Gottesreden sind 39, 9—12 sicher, 39, 13—20; 40, 15—24 und 41, 4—26 wahrscheinlich, spätere Zusätze, möglicherweise noch vom Dichter selbst. Warum dieser allerdings hier die schöne Ordnung, die W. als ursprünglich vorzeichnet, nachträglich durcheinanderbrachte, anderseits aber nicht mehr dazu kam, die „unverarbeiteten Fragmente" an ihre richtige Stelle zu setzen, bleibt ein Rätsel — oder die Thesen W.s stimmen nicht.

Es sei gegenüber den Bedenken, die zum Ganzen geäußert werden müssen, vorweg betont, daß W.s Studie sehr anregend und wertvoll ist und zum besseren Verständnis des Hiobbuches positiv beiträgt. Die manchmal überspitzte Betonung der Lebenswirklichkeit der Dichtung gegenüber einem Verständnis als akademischem Disput von Weisheitslehrern ist zweifellos richtig, allerdings heute wohl auch schon allgemein beachtet. Ferner ist sicher, daß der Dichter von Anfang an das Ganze im Blick hatte, und nicht erst nachträglich die Prosaerzählung als Rahmen anfügte wie vielleicht ein Maler beim fertigen Bild. So ist das Buch als ganzes wirklich ein „Drama", d. h. ein Geschehen, von dem Anfang und Schluß berichtend mitgeteilt, ein bestimmtes, relativ kleines Stück aber mächtig „dramatisch" entfaltet wird. Warum gerade dies? Weil der Dichter einmal eine Klage entfalten wollte? Wohl kaum, sondern weil das Problem des Ganzen hier lag. Tatsächlich kommt man bei dieser Grundfrage an dem Interesse des Dichters am Problem des Leidens in seiner ganzen Breite nicht vorbei. Daß er die Behandlung nicht auf die theoretische Ebene verlegt, sondern das Problem an seinem lebendigen Ort beläßt, also einen leidenden Menschen selbst in den Mittelpunkt stellt, ist nahezu selbstverständlich.

Ebenso fördert die Analyse der Einzelelemente sehr deren tieferes Verständnis und hebt manche feine Entwicklungslinie profiliert heraus. Aber schon die Einordnung bestimmter Teile in feste Kategorien der Klagegattung macht oft Schwierigkeiten. So muß, um nur einiges zu nennen, die Verfluchung des Tages der Geburt als Feindklage gelten (32), im Dialog muß die Bestreitung der Freunde die gleiche Rolle übernehmen (40), statt der üblichen Bitte um Hilfe am Klageschluß steht hier die fast trotzige Herausforderung Gottes zum Rechtsstreit, und die Gottesreden sind so deutlich als Antwort darauf markiert, daß ihre zusätzliche Charakterisierung als Heilsorakel als Systemzwang erscheint. Selbst innerhalb der wirklichen Klage 29—31 läßt sich der große Rückblick auf das eigene Glück nicht als traditionelles Element der Einzelklage erweisen und wird deshalb notdürftig mit dem in der Volksklage üblichen Rückblick auf Gottes früheres Heilswirken gleichgesetzt (35), was jedoch etwas erheblich anderes ist. Überhaupt ist W. genötigt, immer wieder so sehr von „starker dichterischer Abwandlung" und „erheblichem Unterschied" (39) zum Klagepsalm zu sprechen, daß die Gebundenheit des Dichters an die Tradition dieser Gattung immer zweifelhafter wird, zumal auch W. ihm inhaltlich die kühnste Originalität zuerkennt.

Für eine Deutung des Gesamtaufbaues des Hiobbuches erweist es sich als ein ausgesprochener Mangel, daß die einzelnen Elemente nur in sich geprüft, aber hernach nicht wieder an ihren Ort versetzt und in und gegenüber ihrem Kontext betrachtet und abgewogen werden. So erst würde ihr wirklicher Sinn und Wert im ganzen ersichtlich. Dann würde vor allem in den Streitgesprächen klar, daß darin die sachlichen Darlegungen in Umfang und Gewicht so mächtig sind, daß sie den Rahmen der Klage sprengen und nur aus dem Interesse am Problem als solchem verständlich

werden, wenn sie auch entsprechend dem Ausgangspunkt des Ganzen immer wieder vom Trostgedanken durchzogen sind. Man kann dieses Streitgespräch auch nicht dadurch zu einem Unterteil der Klage machen, daß man es ganz von der Klage umrahmt sein läßt (vgl. oben). Tatsächlich ist 29—31 nicht Abschluß, und so Rahmen des Vorausgehenden, sondern Auftakt zum zweiten Akt, zur Begegnung mit Gott, (genau so wie die Klage in 3 Auftakt zur geistigen Begegnung mit den Freunden ist) — zumal wenn man mit W. dem Kap. 28 „an seiner Stelle die Bedeutung einer Fermate, eines Ruhepunktes und gleichzeitig des Abschlusses der Redegänge zwischen den Freunden und Hiob" (107) gibt. Zwischen 29—31 und den Gottesreden gibt es nach Ausklammerung der Elihureden keine mögliche Fermate oder Zäsur mehr! Die Darlegung in 28 aber als Schluß der Dialoge ist ganz von der Problemfrage bestimmt (wie vorher das vorläufig abschließende „reine Streitgespräch" [23] Hiobs in 21). Es enthält die grundsätzlichste Ablehnung des vorgeblichen Wissens der Freunde um eine rationale Lösung, da allein Gott Weisheit besitzt und deshalb Antwort geben könnte. Daher ist die nachfolgende Klage 29—31 auch schon ganz Gott zugewandt (NB: das alles nur, wenn man W.s literarkritische Auffassung von 28 teilt).

So scheinen die wirklichen Klageelemente im Buche keineswegs so bedeutend und bestimmend, daß das Ganze in der Anordnung und Entfaltung seiner Teile sich von dieser Gattung her verstehen ließe. Viel beherrschender drängen sich die Formen des Rechtsstreites auf, und zwar desto mehr, je weiter man kommt. Man braucht nur die oben zitierte Gesamtskizze von W. selbst zu lesen. Die Klage scheint nur Ausgangspunkt und Fundament zu sein, aus dem und auf dem sich mächtig und breit der Rechtsstreit entwickelt. Hier ist es interessant, daß fast gleichzeitig mit W. eine formgeschichtliche Studie entstand (leider nur in Maschinenschrift), die das ganze Buch unter dem Aspekt der Streitrede versteht (*H. Richter,* Studien zu Hiob. Der Aufbau des Hiobbuches, dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens. Dissertation. Leipzig 1954). Leider reicht das Referat darüber in ThLitZtg 81 (1956) 629 bis 631 für einen Vergleich nicht aus; aber man möchte schon meinen, sie komme näher zum Ziel. Wirklich zu erreichen ist es freilich durch bloß formale Analysen überhaupt nicht. Es muß notwendig das sorgfältige schrittweise Nachgehen der gedanklichen und psychologischen Entwicklung an Hand des ganzen Textes hinzukommen, um Aufbau und Intention des Hiobbuches wirklich zu verstehen. Die Herausarbeitung der Formelemente kann nur Hilfe hierzu sein, und für diese sind wir dem Verf. dieser Studie sehr dankbar. J. Haspecker S. J.

Albertz, M., *Botschaft des Neuen Testamentes.* gr. 8°: *1. Bd.: Die Entstehung der Botschaft: 1. Halbband: Die Entstehung des Evangeliums* (301 S.); *2. Halbband: Die Entstehung des apostolischen Schriftkanons* (502 S.); *2. Bd.: Die Entfaltung der Botschaft: 1. Halbband* (315 S.); *2. Halbband* (357 S.) Zollikon-Zürich 1947 1952 1954 1957, Evangelischer Verlag. 22.50; 31.50; 24.50; 25.85 DM.

Mit dem 2. Halbband des 2. Bandes liegt nun diese umfassende Geschichte der Botschaft des NT vollständig vor. A. will keine Geschichte der ntl. Forschung, sondern der ntl. Botschaft schreiben und läßt zu diesem Zwecke die Quellen sprechen, die in ihrer Echtheit und geschichtlichen Zuverlässigkeit allerdings nicht nach den Normen einer liberalen Bibelkritik, sondern nach ihrem tatsächlichen geschichtlichen Befund beurteilt werden. Er rechnet als gläubiger Christ mit dem Walten des Hl. Geistes bei der mündlichen und schriftlichen Weitergabe der Botschaft des NT. Als Schüler Th. Zahns und A. von Harnacks ist er von der Bedeutung der kirchlichen Tradition der ältesten Zeit überzeugt, lehnt aber sowohl die krampfhafte Apologetik Zahns wie den Marcionitismus Harnacks ausdrücklich ab. Angeregt durch die Arbeiten von Gunkel, ist er von der Bedeutung der Formgeschichte für das richtige Verständnis des NT überzeugt. Ungefähr gleichzeitig mit den Arbeiten von M. Dibelius und R. Bultmann, aber unabhängig von ihnen, veröffentlichte er 1921 die Schrift „Synoptische Streitgespräche", Berlin, die 1931 in 2. Aufl. erschien. Für ihn ist der „Sitz im Leben" im Unterschied zu Dibelius und Bultmann nicht nur die konkrete Situation im Leben Jesu bzw. in der Urkirche, in der die Botschaft geformt wurde, sondern die Prägung der Form geschieht maßgebend durch den

Hl. Geist. „Der Geist gibt im NT dem Apostel die missionarische Verkündigung, dem Propheten die Weissagung, dem Lehrer die Lehre, der ganzen Kirche die Fülle der Gnadengaben in der Versammlung der Heiligen. Die Formgeschichte führt also mitten hinein in die Lebensäußerungen der Kirche in der Mission und im Gemeindeaufbau, in Predigt, Gebet und Lied. Alle diese Botschaft geschieht in Gottes Auftrag. Sie kann daher nur von innen aus innerhalb der Kirche Gottes erfaßt und begriffen werden" (I 1, 11). „Die neue Gabe, die allen Trägern der evangelischen Botschaft zuteil geworden ist, ist der Hl. Geist" (I 1, 42).

Damit ist zweifellos etwas Richtiges gesehen. Die Gestaltung der Botschaft in der Urkirche läßt sich nicht schlechthin mit der Weitergabe und Gestaltung sonstiger geschichtlicher Ereignisse auf eine Stufe stellen, sondern sie geschah wesentlich unter dem inspirierenden Einfluß des Hl. Geistes, der in den Aposteln und in den anderen geistbegabten Verkündern der christlichen Botschaft wirksam war, mochten sie nun unter diesem Einfluß die Botschaft mündlich verkünden oder schriftlich niederlegen. Tatsächlich kommt der Verf. der katholischen Auffassung von der Schriftinspiration nahe; denn die Inspiration der Hl. Schrift ist ja nur dadurch von der Inspiration zur mündlichen Verkündigung verschieden, daß der Hl. Geist die betreffenden Menschen im einen Falle zum Niederschreiben der Botschaft, im andern nur zur mündlichen Verkündigung anregt.

In den beiden Halbbänden des 1. Bandes stellt der Verf. von dieser grundsätzlichen Voraussetzung aus die Frage nach der Entstehung der Botschaft des NT in ihren verschiedenen Phasen, und zwar im 1. Halbband nach der Entstehung des Evangeliums und im 2. Halbband nach der Entstehung des apostolischen Schriftkanons. Er betont, daß die Botschaft des NT sich zurückführt auf den Gott, der Wunder tut und seine Boten Wunder erleben und verkünden läßt (I 1, 13) und weist darauf hin, daß das NT nicht begriffen werden kann ohne das AT (I 1, 14). Die dem NT zugrunde liegende Botschaft ist von Anfang an eindeutig Christuszeugnis; denn Jesus Christus ist der Urheber, der Inhalt und das Ziel dieser Botschaft (I 1, 15). Freilich wird die Botschaft unter Wahrung der Einheit des Evangeliums nüanciert durch die Menschen, durch die sie verkündet wird. „Apostel, Propheten und Lehrer haben jeder für sich ihren besonderen Auftrag, aber es ist derselbe Auftraggeber für alle, es ist die gleiche Kirche, die sie alle trägt, und die eine Botschaft, die die Gemeinde aus der Welt heraushebt und die die Gemeinde in die Welt hineinruft" (I 1, 15).

Die theologische Voraussetzung für die Botschaft des NT ist, daß die Stimme Gottes, die Stimme Christi und die Stimme des Hl. Geistes den Menschen auf Erden hörbar wird. Das ist aber nach biblischem Sprachgebrauch nur durch ein Wunder, d. h. durch die besondere Einwirkung Gottes möglich (I 1, 19). Die entscheidende biblische Voraussetzung für die Entstehung des NT als schriftlicher Niederschlag der christlichen Botschaft ist die Verkündigung des Wortes Gottes durch die Boten, an die durch das Wort der Ruf Gottes ergeht (I 1, 29 f.). Gottes Wort ist nach dem Zeugnis der Urkirche das von der Auferstehung Christi her verstandene Evangelium (I 1, 31). Wenn auch bei den Boten Gottes Wort und Menschenwort scharf zu scheiden sind, geht die Trennungslinie doch bei Jesus Christus verloren. Darum ist seine Botschaft ganz zuverlässig und er selbst die Wahrheit. Die nach ihm die Botschaft zu verkünden haben, sind ganz von ihm abhängig. Wenn Paulus auch die Meinung aller Kirchen und seine persönliche Meinung sorgfältig von dem Herrenwort, das die absolute Autorität fordert, unterscheidet, haben doch nach ihm auch die Meinung der Kirchen und seine persönliche Meinung ihren Ursprung im Geiste Gottes und daher eine abgeleitete Autorität (I 1, 32 f.).

Gottes Wort ergeht an die Menschen in menschlicher Sprache und wird durch die Niederschrift in der Bibel vergegenwärtigt. Als die „Zeugen der Auferstehung" haben die Zwölf das ganze Evangelium von der Taufe des Johannes bis zur Himmelfahrt als Augenzeugen weitergegeben (I 1, 33—41). Wenn auch die Autorität der Hl. Schrift des AT für Jesus und die Urkirche unbezweifelt feststeht, wird nun doch allen Trägern der evangelischen Botschaft als neue Gabe der Hl. Geist zuteil, der die Urkirche selbst bei ihrer Entstehung konstituiert und nun ein neues Schriftverständnis vermittelt. Für die Urkirche fließt von vornherein die Autorität der

Schrift und die Autorität des von ihr bezeugten lebendigen Herrn in eins zusammen (I 1, 41—44).

Diese theologische Voraussetzung ist bei der Beurteilung des ganzen Werkes im Auge zu behalten. Der Verf. handelt zunächst von der mündlichen Botschaft Jesu, die sich in den autoritativen Herrensprüchen erhalten hat, mag es sich nun um einzelne Herrensprüche oder um Gleichnisse, Parabeln und Beispiele handeln, deren beherrschender Zielpunkt das Königtum Gottes ist (I 1, 60ff.), oder um Gespräche, die sich mit der Auslegung des Gesetzes bzw. mit neuen Vorschriften befassen, oder um Streitgespräche mit den Gegnern und Aufforderung zur Christusnachfolge (I 1, 62—72). Zu den Sprüchen Jesu gehören auch die Weisheitssprüche (I 1, 102f.) und sein Selbstzeugnis von seiner Vollmacht, seinem Kommen und seiner Sendung (I 1, 102—107).

Von der mündlichen Botschaft Jesu ist das mündliche Christuszeugnis der Urkirche zu unterscheiden, das im allgemeinen auf chronologische und topographische Angaben wenig Gewicht legt, noch psychologisches Interesse verrät. Wichtig ist für die Urkirche nur Jesus selbst. Von dieser Christuserzählung geht die christliche Predigt aus, die daraus in Mahnung und Warnung die praktischen Folgerungen zieht, zur Bekenntnisformel schreitet und ein neues Schriftverständnis eröffnet, indem sie aus der Schrift zeigt, daß Jesus der Christus ist und daß die ganze Offenbarung in ihm zusammengefaßt und abgeschlossen ist (I 1, 114f.). Das grundlegende Ereignis für die Urkirche ist die Auferweckung Jesu von den Toten und die Christophanie des Auferstandenen (I 1, 116—122). Daneben steht die historische Tatsache des leeren Grabes (I 1, 124f.). Die Wunderzeichen erscheinen in der Verkündigung der Urkirche nur in dienender Stellung, und sind ausgesprochenes Christuszeugnis (I 1, 134f.).

Aus der mündlichen Verkündigung des Evangeliums als der Botschaft von dem in Christus gegenwärtig gewordenen eschatologischen Heil an die Heillosen, d. h. zunächst die verlorenen Schafe des Volkes Israel, dann aber auch die Heiden (I 1, 165—171), ist das Christuszeugnis des schriftlichen Evangeliums entstanden. Hier rechnet der Verf. mit der Zweiquellentheorie als geschichtlich feststehender Tatsache in der Weise, daß die Spruchsammlung Q, die sich mit Mk in vielem berührt habe (I 1, 224), von Papias treffend Matthäus zugeschrieben werde (I 1, 171—179) und daß Markus sein Evangelium nach der Erzählung niedergeschrieben habe (I 1, 181f.). Die synoptischen Evangelien sind seiner Ansicht nach zwischen 60 und 71 in der Reihenfolge Mk — Lk — Mt entstanden (I 1, 227). Den Verfasser des 4. Evangeliums sieht er nicht in dem Apostel Johannes, sondern, unter Berufung auf Polykrates (Eusebius, Hist. Eccl. 3, 31, 3), in einem Jünger Jesu von priesterlicher Herkunft (I 1, 243ff.). Er steht nach ihm mitten in der 2. Generation, wo die Gnosis bereits in voller Blüte stand, doch ist Joh unabhängig von den mandäischen Quellen (I 1, 272ff.).

Aus der Entstehung des Evangelienkanons als der Sammlung der Überlieferung durch die Evangelisten ergibt sich nach A., daß die Auslegung im Sinne des Evangeliums zu gestalten ist, d. h. sie muß 1. historisch sein; denn das Evangelium verkündet nicht Mythos, sondern Geschichte (I 1, 298); 2. sie muß heilsgeschichtlich sein; denn die Evangeliengeschichte ist mehr als bloße Geschichte (I 1, 299); 3. sie muß christlich sein; denn die Christusgeschichte wird ihrem Sinne nach erst durch den Hl. Geist im Glauben erschlossen (I 1, 301).

Der 2. Halbband des 1. Bandes befaßt sich mit der Entstehung des apostolischen Schriftkanons, d. h. der Briefe des NT, der Apg und der Offg. Auch hier handelt es sich nach A. im wesentlichen um das Christuszeugnis der berufenen Zeugen, die der Verf. aufteilt in Apostel, Propheten und Lehrer. Sie haben gemeinsam: 1. daß alle diese drei Klassen durch unmittelbare göttliche Einsetzung berufen werden, 2. daß sie in der Kirche des NT die einzigen sind, die sich dem Dienste des Wortes hauptamtlich widmen und davon leben, 3. daß das arme Wanderleben Jesu für sie ebenso vorbildlich ist wie für die Zwölf und 4. daß ihnen die Leitung der Gesamtkirche zusteht, die sie leiten durch das Wort, das sie im Auftrage Jesu bringen (I 2, 37f.). Daß auch die geistbegabten Propheten und Lehrer in der Urkirche eine Aufgabe hatten, ist nach dem NT sicher, aber daß auch ihnen neben den Aposteln die Leitung der

Gesamtkirche zustand, ist zuviel gesagt. A. schränkt seine Behauptung auch selbst schon ein, wenn er sagt, die örtliche Kirchenleitung sorge dafür, daß solche Wortträger da sind, erteile ihnen das Wort und sorge für ihre Unterbringung (I 2, 38). Diese Abhängigkeit von den örtlichen Kirchenleitungen gilt nicht von den Aposteln im engeren Sinne. Das Zeugnis der Apostel liegt nach A. vor in den 13 Paulusbriefen und in der Apg. Barnabas, der Prophet, und Saulus, der Rabbi, werden durch die besondere Berufung durch den Hl. Geist zu Aposteln: Apg 13, 14 (I 2, 64), und so wird es deutlich, daß die Briefe des Paulus nicht Privatbriefe sind, sondern Briefe einer Botschaft, daß die Botschaft, die hier vorliegt, die eines Bevollmächtigten Jesu Christi ist (I 2, 74).

Der Verf. tritt für die Echtheit der 13 Paulusbriefe ein, wenn er auch den Stil des 2 Tim zum Teil auf Kosten eines Sekretärs setzt (I 2, 207). Der Phil ist nach ihm aus einer ephesinischen Gefangenschaft geschrieben (I 2, 229). Hebr, 1 Petr und Jak sollen Predigten anonymer Art sein, die nur nachträglich in Briefform gebracht sind (I 2, 403). Doch hält der Verf. Hebr 13, 22—25 für einen echten Briefschluß, der als briefliche Nachschrift von dem Lehrer einer Gemeinde dieser Mahnrede an eine müde gewordene Gemeinde angefügt sei (I 2, 412). Die Apg schreibt er Lukas zu. In ihm sieht er mit Recht den Anfänger der Kirchengeschichte, aber nun wieder nicht einer modernen, sogenannten voraussetzungslosen Geschichtswissenschaft, sondern einer Geschichtserzählung, der alles darauf ankommt, die Kirchengeschichte als die Geschichte des Christus in seinem Wort, seinen Taten und seinen Leiden unter den Menschen, als die Geschichte des Hl. Geistes in seiner Kirche zu bezeugen (I 2, 270). Die Apg ist die Brücke zwischen dem Evangelium und den Paulusbriefen (I 2, 274).

Das Zeugnis der Propheten findet A. unter den kanonischen Schriften des NT nur in der Offg, die er ebensowenig dem Apostel Johannes zuschreibt wie das 4. Evangelium und die Johannesbriefe. Man ist bei der sonstigen grundsätzlichen Einstellung des Verfassers etwas erstaunt, wenn er sagt, die biblische Prophetie erhebe sich auf derselben Naturgrundlage wie die Prophetie in aller Welt (I 2, 314). Wo ist dann das Unterscheidungsmerkmal zwischen echten Propheten, an die der Ruf Gottes ergangen ist (I 2, 315 f.), und den falschen zu finden? Auch die Propheten sind nach A., wie die Apostel, unmittelbar durch Gott berufen; nur ist den Aposteln das Evangelium und den Propheten die Apokalypsis Jesu Christi anvertraut (I 2, 323). Wenn A. die Prophetie der Montanisten als echte Prophetie bezeichnet (I 2, 387) und sich dafür u. a. auf Irenäus beruft, der es als Sünde wider den Hl. Geist ansehe, wenn die neue Prophetie der Montanisten nicht anerkannt werde (I 2, 388), kann man ihm darin nicht zustimmen. Dagegen hebt er die unterschiedliche Auffassung der katholischen Kirche und der evangelischen Reformation von der Stellung der Propheten im wesentlichen richtig hervor, wenn er sagt, die werdende katholische Kirche habe das apostolische Amt der Bischöfe und die pneumatische Begabung der Propheten und Märtyrer nebeneinander in der Kirche behalten, so zwar, daß das apostolische Amt der Hierarchie die Führung in der äußeren Geschichte der Kirche habe und den Enthusiasten (d. h. den Charismatikern) die tatsächliche Leitung der Frömmigkeit zufalle, eine Aufteilung, die für die evangelische Reformation unmöglich sei (I 2, 392). Dabei hat er allerdings nur die „hierarchia iurisdictionis", nicht aber die „hierarchia ordinis" berücksichtigt.

Die 3. Klasse der Christuszeugen sind nach A. die mit der Lehrgabe beschenkten Lehrer, die nach und neben den Aposteln und Propheten in der Kirche einen wichtigen Platz einnehmen (I 2, 397). Auf solche Lehrer geht nach ihm der Jak als anonyme Predigt zurück, dessen Briefeingang wahrscheinlich pseudonym sei (I 2, 403—408). Dasselbe gelte wohl vom 1 Petr als Mahnrede an eine junge Gemeinde, die erst später die pseudonyme Briefeinrahmung erhalten habe (I 2, 408 f.), und vom Hebr als Mahnrede an eine müde gewordene nicht-judenchristliche Gemeinde in Italien, der ein echter, nicht fingierter Briefschluß, angefügt sei (I 2, 412 420). Von den Schriften des Johannes von Ephesus, eines bekehrten jüdischen Priesters, gehören nach A. hierher die 3 Briefe. Ferner ist hier nach ihm der Jud als apokalyptisch gehaltene Warnung vor libertinistischen Gnostikern zu nennen, die nachträglich eine leichte pseudonyme Briefeinkleidung erhalten habe (I 2, 436 f.). 2 Petr hält er für ein fingiertes Apostolisches Testament, das der apokryphen Petrus-

offenbarung nahestehe. Er stamme aus der 2. Generation, wo die urchristliche eschatologische Spannung schon erloschen sei (I 2, 449 ff.). Die Gründe, die der Verf. für eine nachträgliche Apostolisierung der anonymen Lehrbriefe wie für die Abfassung der Johannesschriften durch einen bekehrten jüdischen Priester Johannes in Ephesus anführt, schlagen nicht durch.

Die apostolische Nachfolge des bischöflichen Lehramtes geht nach A. nicht auf Jesus zurück. Die evangelische Bewegung des Täufers und Jesu sei völlig unklerikal. In der neuen Religion gebe es keine Priester (I 2, 441). Eine Sicherung gegen Verweltlichung und Klerikalisierung sei nach dem NT die bruderschaftliche Leitung der Kirche (I 2, 442). Von 100 an seien Rom und Asien die Träger der apostolischen Tradition. Mit dem 1. Klemensbrief habe die römische Gemeinde den entscheidenden Schritt getan, daß sie die Unabsetzbarkeit der Bischöfe fordere und die Traditionskette aufstelle: Gott — Christus — Bischöfe (I 2, 443—447). Wenn A. hier von einer magischen Sicherung der apostolischen Nachfolge durch Handauflegung spricht (I 2, 449), ist das eine Verkennung der Tatsachen. Die Handauflegung als sakramentales Zeichen ging nach der Glaubensüberzeugung des Urchristentums auf Christus zurück; denn sonst hätte Paulus nicht von der Mitteilung eines Charismas durch die Auflegung seiner Hände gesprochen (2 Tim 1, 6). Darum kann man auch nicht einfach sagen: „Der Hl. Geist ist weder gebunden an ein magisches Sakrament noch an eine individuelle Begabung, wohl aber hat sich Gott selbst gebunden an das Wort, das in den Apostolischen Schriften geschenkt ist und immer neu bezeugt werden muß" (I 2, 468), sondern hier wäre hinzuzufügen, daß er sich auch gebunden hat an die von Christus eingesetzten sakramentalen Zeichen.

In den beiden Teilbänden des 2. Bandes behandelt der Verf. die Entfaltung der Botschaft des NT. Hier schickt er eine einführende Darlegung über die Aufgabe der ntl. Theologie voraus (II 1, 15—21). Er sieht in den landläufigen Theologien des NT, vor allem in der ntl. Theologie R. Bultmanns, ein Kind der Aufklärung und eine Verzeichnung der Wirklichkeit. Ihnen gegenüber erweist es sich nach ihm als notwendig, den Gedanken der ntl. Theologie, der vom Rationalismus herkommt, endgültig fallenzulassen und an seine Stelle die Darstellung der Botschaft des NT zu setzen. Mit Recht betont er, daß Paulus und Johannes nicht ihre persönlichen Lehrmeinungen vortragen, sondern das, was ihnen als geoffenbarte Lehre gegeben ist (II 1, 21), und daß dem christlichen Prediger von heute in seinem Dienste eine zutreffende Analogie zu dem gegeben ist, was Jesus und die Apostel getan haben. „Wer das Wort Gottes zu verkünden hat als eine fremde, über uns stehende Botschaft, die uns befohlen ist, der steht unter den gleichen Bedingungen wie die, die zum NT geführt haben." Aus dieser Bindung heraus habe er nicht mehr nach der Theologie des Paulus oder Johannes gefragt, sondern nach der Botschaft, die beide bezeugt haben (II 1, 12). Der Verf. betont, daß er von Calvin herkomme und die Botschaft der ganzen Bibel in ihrer Einheit von dem einen Christus her in ihrer eschatologischen Ausrichtung sehe (I 1, 13).

Nach diesen einleitenden Darlegungen behandelt er im 1. Hauptabschnitt die Voraussetzungen der ntl. Botschaft, d. h. den geschichtlichen Rahmen (Weltgeschichte, allgemeine Religionsgeschichte, das Spätjudentum), die Träger der Botschaft (Johannes, Jesus, die Kirche), die die Botschaft begründende Tat Gottes (Auferweckung Jesu, Kreuzestod Jesu, Identität Jesu mit dem Kyrios, Identität Jesu mit dem biblischen Christus) und schließlich die Einheit und Verschiedenheit der Botschaft. Den meisten Raum der beiden Halbbände des 2. Bandes nimmt die Entfaltung des Inhaltes der Botschaft ein unter den drei Gesichtspunkten: die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Hl. Geistes. Hier wird die biblische Lehre von der Person Christi, von seiner Parusie und ihren Begleiterscheinungen und der Vorbereitung darauf dargelegt. Themen, wie: Die Offenbarung Gottes in Christus, Gottes Heilswille über die Schöpfung, den Menschen und die ganze Welt, Geist und Geistesgaben, die Kirche Gottes in Christus mit Taufe und Herrenmahl, kommen zur Sprache. Den Abschluß bilden Ausführungen über das Verhältnis von der Botschaft zu der sie begleitenden Theologie. Wir können hier im einzelnen auf die Fülle der behandelten Teilfragen nicht eingehen, zumal nicht immer eine klare Linienführung zu sehen ist. Wer sich aber durch diesen

Mangel nicht beirren läßt, wird sich sicher durch eine Fülle von Anregungen belohnt sehen. Mag der Verf. im Verlauf seiner Arbeit auch kaum Literatur anführen, so merkt doch der Kenner auf Schritt und Tritt, daß er mit der einschlägigen Literatur durchaus vertraut ist und sich ständig damit auseinandersetzt.

B. Brinkmann S. J.

Michaelis, W., *Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Lichte der Heiligen Schrift*. gr. 8° (176 S.) Bern 1953, Haller. 13.— DM.

M. möchte in diesem uns leider verspätet zugegangenen Werk das Ältestenamt neu beleben zur Lösung der großen Gegenwartsaufgaben und stellt zu dem Zweck seine Rolle in der Heiligen Schrift sehr sorgfältig dar. Nach einem Überblick über die Ältesten an Moses' Seite und im Synedrion schildert er die Tätigkeit der christlichen Ältesten in Jerusalem, die sich wohl aus den nicht-hellenistischen „Sieben" entwickelt haben (hier stimmt er P. Gaechter zu, ZkathTh 74 [1952] 129—166, bes. 150 ff.), sodann im Leben Pauli (Apg 14, 23; 20, 17 ff.) und in seinen Briefen, auch Past; im NT ist kein Bedeutungsunterschied zwischen Ältesten und Episkopen (9—65). Eingesetzt wurden sie ausschließlich durch die Apostel oder deren Beauftragte (66—82). Ihre Aufgaben waren Verwaltung, auch Lehre, „Weiden", Vorstehen (die „doppelte Ehre" [1 Tim 5, 17] wird eingehend erörtert, auch Jak 5, 14), Seelsorge (Hebr 13), Leitung des Gottesdienstes; wenn Paulus, Timotheus, Titus nicht da waren, war die Leitung der Abendmahlsfeier wichtigster Teil ihres Dienstes. — Die „Engel (Offb. 2/3) sind, wenn Bischöfe, dann monarchisch, wie in den Ignatiusbriefen. Die Ältesten sollen auch „die Heiligen ausrüsten für das Werk des Dienstes für die Auferbauung des Leibes Christi" (Eph 4, 12) (92—156). Im „Blick auf die Gegenwart" (157—171) meint M., die Ältesten sollten mehr, wichtigere, neue Aufgaben übernehmen, nicht nur zweimal jährlich Gemeinderatssitzung halten. Obwohl nur nebenberuflich tätig, bräuchten sie doch eigene Ausbildung. Auch Frauen solle das Amt offenstehen. Die Zielsetzung ist also innerkirchlich, unpolemisch und interessiert den katholischen Theologen sowohl wegen der Auffassung vom Amt wie wegen des „Laienapostolats".

Das Buch gibt ein lebendiges Bild der Urkirche und zeigt, wie bereit man damals war, sich im Dienste der Gemeinde zu betätigen, und wie die Gemeinde an der Verantwortung für das Ganze mittrug, während heute die meisten die Sorge dem Pfarrer überlassen. Michaelis urteilt richtiger als R. Sohm, E. Kohlmeyer (Charisma oder Recht? Zeitschrift der Savigny-Stiftung 69 [1952], Kan. Abt. 38, 1—36, bes. 26), H. v. Campenhausen (Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, Tübingen 1953, Kap. 4, bes. 71, vgl. Schol 31 [1956] 258), H. Greeven (ZNtWiss 44 [1952/53] 39), daß es auch in Korinth eine Leitung gab, selbst wenn Paulus, der stets nur sein Ziel scharf im Auge hat, sie nicht erwähnt (54 ff. 87); wenn Paulus (1 Kor 14) „die ganze Gemeinde verantwortlich macht, stützt er am besten die Autorität der Leiter"; er sagt, daß besonders die Abendmahlsfeier als Sakrament einen Spender verlangt (143—149) und daß auch die Wortverkündigung amtlich ist (94 f.).

M. stellt die Ältesten auf die Seite der „Laien" und nimmt nach reformatorischer Auffassung überhaupt kein von Christus eingesetztes und in Sukzession weiterzugebendes Amt an; doch vgl. W. O. Münter, Die Gestalt der Kirche „nach göttlichem Recht", und: Begriff und Wirklichkeit des Geistlichen Amts (Beiträge zur ev. Theologie 5 und 21, München 1941/1955), dazu Schol 31 (1956) 587; F. Wendel, Calvin, Paris 1950, 229—231. Zwar datiert er die Apg früh um 70 und verteidigt gründlich die Echtheit der Past (Einleitung ²1954, 128—144 232—261; vgl. Schol 31 [1956] 427), anders als etwa Haenchen, nach dem Lukas in Apg 6; 14, 23; 20, 28 den Gemeindebrauch seiner Zeit, d. h. der achtziger Jahre schildere (Meyers Kommentar 1956, 220 383 531) und v. Campenhausen (83). Aber M. legt einen scharfen Schnitt zwischen die Apostel und die spätere Zeit (83 ff.). Richtig ist: Das Apostelamt als Augenzeugenschaft und unmittelbare Sendung durch Christus konnte freilich nicht weitergegeben werden, wohl aber der von Christus empfangene Auftrag und die Vollmacht, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen und die Sakramente zu spenden, bis ans Ende der Welt. Es geht eine *lebendige* Verbindung nicht nur zu den Schriften des AT und abschließend zum Kanon des NT, sondern eine persön-

liche Linie von Christus, sowohl in die Vergangenheit: er ist Davids Sproß und das Ja zu den Verheißungen an die Väter (2 Kor 1, 20), er erfüllt durch sein Tun das AT als auch in die Zukunft: wie Jesus die Apostel unterweist, beauftragt, bevollmächtigt, anhaucht, so legen die Apostel andern die Hände auf und übertragen so Auftrag und Vollmacht, auf Jesu Vorbild schauend (Gaechter: ZkathTh 74 [1952] 160 f.). M. selbst sagt: Die Entwicklung zum Pfarramt [vom Kollegium zum Einmannsystem] kann sich nicht völlig abseits der göttlichen Vorsehung vollzogen haben (161); auch heute handle es sich nicht um eine starre Wiederholung, sondern eine *Entfaltung* [des biblischen Ältestenamtes] vom Ausgang her (7); also Erhaltung und Entfaltung sowohl in der Form: Tendenz zur Einheit des Hirtenamtes, als auch in der lebendigen, persönlichen Weitergabe des Glaubens durch die Verkündigung, der Gnade durch die Sakramente, der Sendung und Vollmacht durch die Handauflegung. Das ist die Auffassung und Praxis der Kirche in Ost und West gewesen durch eineinhalb Jahrtausende, in denen sie doch auch unter Leitung des Heiligen Geistes stand, wenn auch das Geistliche oft und gerade vor der Reformation sehr verweltlicht war (zur Ostkirche vgl. M. Jugie, Theologia dogmatica Christianorum Orientalium III [1930] 397; IV [1931] 575 Anm. 7). Sicher ist das alles nur Ermächtigung durch Christus, *Teilhabe* am Lehr-, Priester- und Hirtenamt des einen Lehrers, Erzhirten und Hohenpriesters (Mt 23, 8; 1 Petr 5, 4; Hebr 4, 14); mit Recht betont M., die letzten Instanzen jedes Amtes und aller Vollmacht seien Gott, der Heilige Geist und Christus (85); der Weihende und später der Geweihte bei der Sakramentenspendung ist nur Instrument, Kanal des Geistes, der göttlichen Gnade (O. Karrer, Apostolische Nachfolge und Primat: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 178 181 und schon ZkathTh 77 [1955] 129—168, bes. 132 ff; auch v. Campenhausen 126: die Ordination ist ein sakramentaler Akt). Anderseits ist die Handauflegung keine mechanische Übertragung, wie manche fürchten, sondern hochverantwortliches Teilgeben (1 Tim 5, 22) und gläubiges Empfangen in gänzlicher *Hingabe* an Gott, Aussonderung aus der Welt (Joh 15, 19; Jer 15, 17), beim Zölibat in Verzicht auf Ehe und Familie, stets in Bereitschaft, das Leben für die Herde zu opfern.

Ein Hauptgrund für die protestantischen Schwierigkeiten gegen ein Amt „göttlichen Rechtes" liegt wohl darin, daß Luther die Kirchenordnung dem Staat überwies und daß Weihen, Wandlung und weithin Lossprechung nicht mehr in Übung sind, das Ineinander von Geist und Recht also erfahrungsmäßig unbekannt ist. Nun weist E. Kohlmeyer, über Sohm hinausschreitend, sehr gut darauf hin, daß *sakrales Recht* ursprünglich christlich ist und schon die Urgemeinde sich als sichtbare Gemeinschaft empfand, geisterfüllt und doch Rechtssubjekt. Die Ekklesia hat die Gewalt zu binden und zu lösen (Mt 18, 18), Petrus straft im Namen des Heiligen Geistes (Apg 5, 4 f.), Paulus verhängt den Bann (1 Kor 5, 3 ff.; 1 Tim 1, 20). Geist und Vollmacht, sakrales Recht und Gnade, durchdringen einander im ganzen Christenleben: Der Glaubensgehorsam gilt nicht nur dem Worte Gottes, sondern ist zugleich Glaubensbekenntnis vor der Gemeinde und Unterwerfung unter die Autorität seiner Apostel und seiner Kirche, die von ihm Sendung empfingen (Mt 28, 19; Lk 10, 16; 2 Kor 10, 6; Röm 1, 5; 6, 17; 10, 15) und wird gewirkt vom Heiligen Geist, der ihre Verkündigung begleitet (1 Thess 1, 5; Gal 3, 2; 1 Kor 2, 4; Apg 16, 14). Die Taufe ist nicht nur Reinigung und Heiligung (1 Kor 6, 11), sondern eben durch die Weihe an die Dreieinigkeit Aufnahme in die Kirche, die Christi Leib ist (1 Kor 1, 13; 12, 12; Apg 2, 41 u. ö.; O. Heggelbacher, Die christl. Taufe als Rechtsakt, Freiburg/Schw. 1953, vgl. Schol 29 [1954] 310), und gibt samt der Firmung das „allgemeine Priestertum": Recht und Pflicht und zugleich Weihe und Kraft, für Christus Zeugnis abzulegen und mit ihm zu opfern. Das Abendmahl ist sowohl Teilhabe am Leib und Blut des Herrn wie Gemeinschaftsband der Gläubigen (1 Kor 10, 16 f.); Häretiker und Schismatiker sind ausgeschlossen. Die Rekonziliation ist besonders deutlich in der Alten Kirche Versöhnung mit Gott und mit der Gemeinschaft. Die Handauflegung gibt das Charisma des Heiligen Geistes und die Vollmacht (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6 f.). Vertikale und horizontale Linie sind überall verbunden (C. T. Craig, The One Church in the Light of the NT, New York 1951, 60—78 unterscheidet sie; dazu O. Karrer 176 und Schol 28 [1953] 99). — Schon im AT sind Amt und Salbung und

Stellvertretung Gottes verbunden beim Hohenpriester und König (Ex 29; 1 Sam 10, 1; J. de Fraine, L'aspect religieux de la Royauté Israélite, Rom 1954, vgl. Schol 30 [1955] 579) und neben ihnen stehen die geisterfüllten Propheten, mit beiden Ämtern oft im Kampf und doch von ihnen anerkannt als gottgesandt. In der ganzen Antike, im Orient wie bes. bei den Römern, sind Recht und Sacrum verflochten: Dike, Fluch, der Eid noch heute. Die Apostel waren von der Tora her gewohnt, sogar das profane Recht als Forderung Jahwes anzusehen (Eichrodt, Theol. AT ^{5}I, 36); freilich hat Jesus hier geschieden und geklärt. So entwickelte sich wohl auch die Stellung des Episkopos, zunächst Funktion, nicht Amt, an der Leitung des Gottesdienstes, zu der dann weitere Aufgaben hinzukamen; bei Ignatius ist er sichtbarer Mittelpunkt der Einheit in Kult und Lehre (C. Spicq, Epîtres Pastorales, Paris 1947, XLVI und 85 ff.; R. Schnackenburg: Fragen der Theologie heute 162, und: Episcopus, Festschrift für Kard. Faulhaber 1949, 66 ff.). Gegen Michaelis 52 meint L. Marchal, die Presbyter-Episkopen des NT seien nur Priester gewesen; die späteren „Bischöfe" hätten ihr Vorbild in den „Aposteln" (Missionaren), Propheten und Lehrern (oft dieselben) und den Apostelgehilfen Timotheus und Titus („Evêques": DictBible Suppl 2, 1297—1333, bes. 1318); ähnlich betont Greeven gegen Harnack die Bedeutung der Propheten und Lehrer (Lehrer mehr für die Überlieferung) auch für die gottesdienstliche Leitung; die Episkopen gehörten vielleicht zu ihrem Kreis (43). W. Koester S. J.

Waas, A., *Geschichte der Kreuzzüge.* 2 Bde 8° (396 u. 392 S.) Freiburg 1956, Herder. 48.— DM.

Runciman, St., *Geschichte der Kreuzzüge. 1. Bd. (Der erste Kreuzzug und die Gründung des Königreichs Jerusalem).* Aus d. Engl. übertr. v. *P. de Mendelssohn.* 8° (XV u. 417 S., 6 Karten) München 1957, Beck. 20.— DM; geb. 24.— DM.

Die Historiographie der Kreuzzüge gehört zu einem der reizvollsten Kapitel der abendländischen Geistesgeschichte[1]. Schon die Tatsache, daß man dieses überaus vielschichtige Zeitphänomen bisher vorzugsweise vom politischen Gesichtspunkt her zu erforschen und darzustellen pflegte, ist bedeutsam. Das gilt vor allem für die letztvergangenen hundertfünfzig Jahre; noch die großangelegte Arbeit René Groussets in Frankreich (1934/36)[2] behandelt die politische Geschichte der Kreuzzüge. Das gleiche gilt von Steven Runciman, der wie Grousset drei Bände herausbrachte (1950 bis 1953). Sein 1. Band liegt in ausgezeichneter Übersetzung dem Rezensenten vor. Im Unterschied von Grousset, der sich vor allem den islamisch-arabischen Quellen zuwandte, ließ sich Runciman von den byzantinischen unterrichten. Und zwar in einem Maße, das sich weniger vorteilhaft auf die erwünschte Ausgeglichenheit einer sachlich-objektiven Beurteilung im Bericht auswirkte. Aber über die Kreuzzüge spricht wohl niemand ohne innere Stellungnahme, wenn er einmal so intensiv durch eigene Forschung in das weit in alle Lebensschichten einer großen Zeit sich erstreckende Geschehen dieser Züge eingedrungen ist. Jedenfalls ist der Runcimansche Bericht eine historiographisch hervorragende Leistung, die in jeder Zeile dem Kenner die intime Kenntnis sowohl der Quellen, wie ihrer Interpretationsbemühungen ver-

[1] Sehr anregend dafür eine erste Skizze von Lätitia Böhm jetzt im Saeculum 8 (1957) 43—81: Gesta Dei per Francos oder Gesta Francorum? Die Kreuzzüge als historiographisches Problem. In diesem Zusammenhang möchten wir eine neue englische Übersetzung von Hegels Philosophie der Geschichte anzeigen, die, von C. J. Friedrich (Harvard) eingeleitet, J. Sibree vorlegt in den Dover Publications, 1957, New York. kl. 8° (XV u. 457 S.) Doll. 1.75. — Hegel behandelt bekanntlich die Kreuzzüge (hier 389—398) geistesgeschichtlich als eine jener wesentlichen Epochen, die den Weltgeist in seiner Entfaltung begreifen lassen. Die Übersetzung ist ausgezeichnet.

[2] Histoire des Croisades et du Royaume Franc de Jérusalem. 3 Bde. Paris 1934 bis 1936. Grousset hat übrigens seine Forschungen, Ähnliches intendierend wie Runciman, in seiner flüssig geschriebenen L'Epopée des Croisades, Paris 1939, zusammengefaßt. Die deutsche Übersetzung (Das Heldenlied der Kreuzzüge), Stuttgart 1951, hat einen weiten Leserkreis gefunden.

rät. Und doch schreitet der Bericht, chronologisch gegeben, weit ins 7. Jahrhundert zunächst ausholend, sehr dicht, sehr gut geformt, sehr anschaulich voran. R. erfüllt die Aufgabe, die er sich selbst gestellt hat (Vorwort: Ich glaube, daß die oberste Pflicht des Historikers darin besteht, Geschichte zu schreiben, will sagen, zu versuchen, die großen Ereignisse und Bewegungen, welche die Geschicke der Menschheit bestimmt haben, in einer umfassenden, mitreißenden Folge aufzuzeichnen, S. IX f.). Man mag an R. bemängeln, er sei nahezu byzantophil in seiner inneren Beurteilung der Kreuzzugsbewegung; wir meinen, es sei sein Recht, Stellung zu beziehen. Aus der Vielfalt der Darstellungsweisen erwächst uns ein gerundetes Gesamtbild. Das eben erwähnte Vorwort bringt auch einige kritische Bemerkungen über die Forschungsarbeiten und Schulen von Kreuzzugs-Historikern in England, Frankreich und Deutschland. Sehr begrüßt werden muß im Anhang I (315—326) der Überblick über die verschiedenen Gruppen der Hauptquellen (griechische, lateinische, arabische, armenische, syrische) und ihre Tragkraft als Bezeuger des wirklichen Geschehens. Das Literaturverzeichnis (334—344 Quellen und Quellensammlungen, 344—354 moderne Werke) ist in der Auswahl wirklich auf das Entscheidende beschränkt und umgreift die Forschungsergebnisse aller Länder. Im Anmerkungsteil (355—394) finden sich nicht nur die Belege, sondern auch die fachwissenschaftlichen Detaildiskussionen, die mit klaren eigenen Stellungnahmen geführt werden. Acht Bildtafeln illustrieren den meisterlich schreitenden Bericht.

Aber es ist doch immer nur noch der Bericht einer politischen Ereignisfolge, einer militärischen Großaktion, eines zwar als höchst zentral empfundenen, aber nur im Äußeren gesehenen Vorgangs. Hier wollte Paul Alphandéry schon mehr[3] und tat im Ansatz schon mehr. Die Kreuzzugsgeschichte von Waas, im Ansatz nicht so genial wie Alphandérys Griff, versucht von der Motivgeschichte her, vom innersten religiösen Antrieb, von der sehr ernstgenommenen Kreuzes-ideologie her diese Kapitel der Weltgeschichte aufzufassen und zu schreiben. Nun wird dadurch bei W. fast zwangsläufig aus einer Gesamtgeschichte ein Bündel von Studien, die sich unter gewissen Leitworten zusammennehmen lassen [Entstehung (1—118), Verlauf und Gestaltwandel der Züge (119—313), Kreuzfahrer und Islam (324—396) im 1. Band; Ritterorden (1—56), Kreuzzug und Ritterkultur (57—70), Kreuzzug und Heidenmission (71—78), Kreuzfahrerstaaten und ihre Geschichte (79—156), Staat und Staatsrecht der Kreuzfahrer (158—196), Kultur der Kreuzfahrerstaaten (196 bis 248), Staat und Kultur der Muslim (249—269), Mißerfolg der Kreuzzüge und dessen Gründe (270—281), Folgen der Kreuzzüge (282—320)]. Es handelt sich um die bekannten Problemgruppen, die mit bekanntem Material aufgefüllt und durchgehandelt werden, sich aber entsprechend der sehr fleißig herangezogenen Spezialliteratur auch recht füllig geben. So wird das zweibändige Werk zu einer Art Nachschlagewerk und gibt den Stand der Forschung an. Aber man vermißt (im Gegensatz zu Runciman) bei der Bibliographie (321—359) eine souveräne Scheidung von veraltet, brauchbar, notwendig, sinnvoll; man vermißt bei den Listen der Quellen (360—373) wägende Beurteilung, was jedem Benützer eines solchen Nachschagewerkes als ein sehr erwünschter Dienst erschienen wäre. Trotz allem muß um des angehäuften Reichtums an Material, um der mutigen Fülle der Gesichtspunkte willen (die, da wir nur die Kapitelüberschriften erwähnten, hier nicht einmal aufgezählt werden können), vor allem aber um der Betonung des religiösen Grundcharakters der Züge willen, das Werk von W. als eine höchst begrüßenswerte Leistung angesehen werden. Vor allem das einleitende Kapitel über die ritterliche Frömmigkeit, die sich zur eigentlichen Kreuzzugsfrömmigkeit entfalten wird, sei sonderlich hervorgehoben[4]. Hier findet sich, aus weitgespannter Quellenkenntnis

[3] Alphonse Dupront hat 1954 das posthume Werk Alphandérys, La Chrétienté et l'Idée de Croisade. Bd. 1 (Les premières Croisades) herausgegeben (Sammlung Bibliothèque de Synthèse Historique. L'Évolution de l'Humanité, II, 3) Paris 1954. Die religiöse Volksbewegung in ihren mannigfachen Erscheinungen, eschatologischen Motiven, Frömmigkeitsformen wird stärkstens beachtet und für das Verständnis der Kreuzzüge ausgewertet.

[4] Doch löst W. diese ritterliche Frömmigkeit, deren langsames Werden durch die

geschöpft, wirklich namhaft Neues, und für die weitere Arbeit der Forschung und Darstellung der Kreuzzüge ungemein Förderndes.

Es wäre demgegenüber im Rahmen dieser Besprechung unangemessen, in die Diskussion einzutreten über die ungezählten Details, wo Rezensent anderer Meinung ist als Verf. (etwa über Bernhard v. Clairvaux und seinen Anteil am Slawenkreuzzug, über Bernhards erneutes Bemühen nach dem Mißerfolg „seines Kreuzzugs", über den Quellenwert des Kreuzzugsberichtes bei Ordericus Vitalis). Natürlich sollte man die Acta Sanctorum und die Analecta Bollandiana nicht zu Acta Bollandiana zusammenziehen und dann doch die Acta Sanctorum meinen (etwa S. 78, Anm. 260 u. ö.). Im Quellenverzeichnis steht (S. 366) Ordericus Vitalis: Historia ecclesiastica = Migne PL 188, S. 773. Das ist eine bibliographisch völlig unzureichende Notiz. Denn gemeint ist offenbar nicht die ganze Hist. eccl., sondern nur deren 9. Buch, das die Kreuzzugsgeschichte bringt (PL 188, 645—716). Allerdings finden sich auch in den restlichen vier Büchern noch weitere Nachrichten. Dann aber hätte eben die ganze Hist. eccl. als Quelle angegeben werden müssen (PL 188, 15—984). Darüber hinaus aber gilt als letzte kritische, und darum zu zitierende Ausgabe jene von A. Le Prévost - L. Delisle, Paris 1838/1855, in 5 Bänden. So führt denn Anmerkung 268 auf S. 79 (Bd. I) in die Irre, denn IX, 4 steht bei PL 188, 657 A, und nicht S. 477, wie die Anmerkung will. Diese Proben für viele Ungenauigkeiten, die das Nachschlagwerk, wie wir es oben nannten, nun doch für das Detail wieder wenig empfehlenswert machen, ließen sich häufen. Eine bis ins Letzte durchgeführte handwerkliche Sauberkeit ist gewiß für ein so großangelegtes Werk überaus wünschenswert, hätte sich durch eine entsprechende Mitarbeit des Verlags wohl auch erreichen lassen. Tatsächlich aber erscheint es heute nicht mehr möglich, daß ein einzelner ein derartig ausgebreitetes Forschungsfeld überschaut und beherrschend aufarbeitet. In den Vereinigten Staaten erscheint eben ein Gemeinschaftswerk vieler Fachgelehrten, das hier Menschenmögliches zu leisten verspricht[5]. Indes dürfen wir abschließend doch das vorliegende Werk von Waas als einen dankenswerten Versuch begrüßen, ein eminent christliches Geschehen der Vorzeit von christlichen Voraussetzungen aus und damit völlig sachgerecht in Ursprung, Verlauf und Ergebnis zur Darstellung gebracht zu haben. Hans Wolter S. J.

---

vergangenen Jahrhunderte etwas vernachlässigt erscheint, zu sehr (indem er sie betont stets als Standesfrömmigkeit herausstellt) vom reichen Mutterboden der gesamten Laienfrömmigkeit der Zeit, wie sie sich in den Volksbewegungen des 11. Jahrhunderts greifbar für den Forscher äußert.

[5] Die Schule von D. C. Munro (1866—1933), der 1915—1933 in Princeton lehrte, bringt unter der Leitung von Kenneth M. Setton (University of Pennsylvania Press, Philadelphia), fünfbändig geplant, eine ‚History of the Crusades' heraus, deren 1. Band, hrsg. v. Marshall W. Baldwin (New York) 1955 erschienen ist (The first hundred years).

Aufsätze und Bücher

1. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Möhler, J. A., Die Einheit in der Kirche oder Das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Hrsg., eingel. u. kommentiert von *J. R. Geiselmann*. kl. 8° ([91] u. 651 S.) Köln u. Olten 1957, Hegner. 44.— DM. — Der Name Joh. Adam Möhlers hat durch die Gründung des unter sein Patrozinium gestellten Konfessionskundlichen Institutes in Paderborn über den Bereich der Fachtheologie hinaus neue Aktualität bekommen. Aber wenn für diese Institutsgründung vor allem Möhlers „Symbolik" wegweisend war, dann darf darüber das Jugendwerk des großen Tübingers nicht vergessen werden. Möhlers Buch über „Die Einheit in der Kirche" gehört zu den klassischen Dokumenten katholischer Theologie und wird zumal der deutschen Theologie für immer ein kostbares Vermächtnis bleiben. Als in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg nach dem vielzitierten Wort R. Guardinis „die Kirche in den Seelen erwachte", war es Möhlers Buch, das gleichsam zum „Katalysator" all der neu aufbrechenden Kirchensehnsucht wurde. Es war daher kein Zufall, daß damals, im Jahre 1925, *E. J. Vierneisel* in der Reihe „Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit" eine Neuausgabe der „Einheit" veranstaltete. Ebenso erinnert J. R. Geiselmann jetzt zu Recht daran ([84]), daß es kein Zufall war, wenn sich am Vorabend des zweiten Weltkrieges eine Gruppe katholischer Gelehrter aus aller Welt zu der bekannten Gedenkschrift zum hundertsten Todestag Möhlers zusammenfand, und daß sie diese unter das Thema „L'Église est Une" (herausg. von *P. Chaillet S. J.*, 1939, Deutsch: „Die Eine Kirche", herausg. von *H. Tüchle*, 1939) stellte. Möhlers Jugendschrift ist, bei allen Einseitigkeiten und Grenzen, um die er selbst am besten wußte und die er in der „Symbolik" auszugleichen trachtete, mehr als ein wichtiger Markstein innerhalb des „Renouveau catholique" des beginnenden 19. Jahrhunderts. Sie ist auch heute noch voller Anregungen, die noch lange nicht alle ausgeschöpft sind. Gerade das neu aufgebrochene Interesse an der Frage nach der Funktion der Tradition kann (um nur einen Punkt herauszuheben) hier wichtige Orientierungen holen. Darauf hat J. R. Geiselmann noch unlängst zu Recht hingewiesen; vgl. M. Schmaus (Herausg.), Die mündliche Überlieferung (München 1957) 194—199. Um so dringlicher wird da die Frage nach einer kritischen Ausgabe der „Einheit". Das im Jahre 1825 erstmalig erschienene Buch war nach dem Tode Möhlers gegen seinen Willen im Jahre 1843 unverändert wieder herausgegeben worden. Die im Jahre 1858 angefertigte italienische Übersetzung bemühte sich erstmals darum, das handschriftliche Material im Möhlerschen Nachlaß heranzuziehen. Das geschah dann viel ausführlicher in der obenerwähnten Neuauflage von E. J. Vierneisel. Aber die Lösung der mannigfachen Rätsel, welche der handschriftliche Nachlaß bot, gelang ihm noch nicht. In jahrzehntelangem zähem Ringen ist nun G. die Lösung restlos gelungen. Dabei waren die Schwierigkeiten mittlerweile noch dadurch vermehrt worden, daß durch den zweiten Weltkrieg ein Großteil des Möhlerschen Nachlasses verlorengegangen war. Es bedurfte einer unerhört geduldigen und gewissenhaften Kleinarbeit, um zu einer lückenlosen Rekonstruktion der Textgeschichte des Werkes zu gelangen (vgl. 319—329). Entscheidend war dabei die Erkenntnis, daß die von Dr. Stenglein im Jahre 1860 vorgenommene Anordnung des handschriftlichen Materials irrig war. Damit wurde der Weg offen zu einer Neuordnung, welche nun den Blick auf die verschiedenen Stadien freigibt, welche das Werk bis zu seiner definitiven Textgestalt durchlaufen hat. Auf diese Weise kann G. die Urform der „Einheit" mit ihrer Textgeschichte dem Endtext und seiner Textgeschichte gegenüberstellen (330—397 bzw. 398—535). Erst so wird uns die geistige Entwicklung deutlich, welche Möhler in den Jahren bis zur Veröffentlichung der „Einheit" durchgemacht hat. Ebenso läßt sich so zeigen, welche Ideen und Autoren ihn jeweils bestimmt haben. — Eine weitere Aufgabe, der sich G. mit einzigartiger Zähigkeit unterworfen hat, war die Verifizierung und Richtigstellung der zahllosen Zitate und

Literaturverweise, in deren Gebrauch Möhler eine erstaunliche „Großzügigkeit" walten ließ. Schon der französische Übersetzer der „Einheit", *Dom André de Lilienfeld* (Sammlung „Unam Sanctam", 2 [1938]), hatte sich um dies heikle Problem bemüht, aber nur mit teilweisem Erfolg. G. kann nun melden, daß er alle Probleme gelöst hat. Freilich versteht man seinen Seufzer: „Was doch ein königlich genialer Baumeister seinen Kärrnern für Mühe bereiten kann" ([90]). — Endlich ist noch auf die hervorragende Einführung zu verweisen ([13]—[87]), in welcher G. aus seiner einmaligen Kenntnis der Theologie und Geistesgeschichte des anhebenden 19. Jahrhunderts den Standort bestimmt, welchen die „Einheit" in der geistigen Entwicklung Möhlers und seiner Zeit einnimmt. Diese Einführung wird in dem „Sachlichen Kommentar" (585—628) ergänzt und vertieft. Ein Personen- und ein Sachregister schließen das Werk ab. — G. betrachtet das vorliegende Buch als Auftakt zu der von ihm geplanten kritischen Ausgabe des gesamten Corpus Moehlerianum. Schon heute können wir sagen, daß das literarische Erbe Möhlers keinen getreueren und kongenialeren Hüter und Interpreten finden konnte. Bacht

Newman-Studien, Zweite Folge. Hrsg. von *H. Fries und W. Becker*. kl. 8° (389 S.) Nürnberg 1954, Glock u. Lutz. 20.— DM. — Seit dem Erscheinen des 1. Bandes der Newman-Studien (vgl. Schol 24 [1949] 571—573) hat sich der Kreis der Mitarbeiter beachtlich erweitert. Die Beiträge, welche in dem vorliegenden Band vorgelegt werden, zeigen, wie sehr auch außerhalb Deutschlands Newmans geistiges Erbe zum Kristallisationskern lebendiger Theologie geworden ist. Von besonderem Reiz ist naturgemäß der Artikel von *Henry Tristram*, der im Birminghamer Oratorium die Hinterlassenschaft Newmans hütet und dem man nachsagt, daß er „von und über Newman mehr weiß als irgend jemand sonst auf der Welt" (7). Tr. bietet auf Grund der noch unveröffentlichten Tagebücher einen Einblick in Newmans religiöse Eigenart, die ja bis zur Stunde manche Rätsel aufgibt. Gerade im Lichte dieser Tagebücher lernt man Bremonds berühmtes Wort verstehen, wonach Newman „le plus autobiographique des hommes" gewesen ist. — Aber Newman war nicht nur ein überaus sensibler Beobachter der „Witterungen" der eigenen Seele. Er war auch der große Kenner der Kirchenväter und der alten Kirchengeschichte. Ist ihm doch gerade die intensive Beschäftigung mit den äußerlich so turbulenten Ereignissen des 5. Jahrunderts zum Anlaß geworden, sich der römischen Kirche zuzuwenden. Über diese Fragen handeln die Beiträge von *R. Grosche* und *H. Fries*, letzterer ein unwesentlich gekürzter Abdruck einer unter gleichem Titel in Chalkedon III veröffentlichten Studie. — Auf dem Wege nach Rom war für Newman einen Augenblick lang die katholische Marienverehrung ein schmerzliches Problem; *P. Schneider* sucht dies auf dem Hintergrund des Marienbildes, wie es Newman in seiner anglikanischen Zeit geläufig war, verständlich zu machen. — Sehr aufschlußreich ist das, was *Fr. M. Willam* über Newmans Beziehung zu seinem römischen Lehrer *G. Perrone* S. J. darlegt. — Drei weitere Beiträge beschäftigen sich mit Newmans schwerstem Werk, dem „Grammar of Assent". Bei der zentralen Rolle, die dieses Werk im geistigen Gefüge der Philosophie und Theologie Newmans spielt, ist solche Ausführlichkeit keine Verschwendung. — Der Rest des Bandes steht im Dienst der Biographie und Bibliographie Newmans. Es sei nur der Beitrag von *W. Becker* hervorgehoben, in welchem er die Korrelation zwischen Newmans Lebensphasen bzw. -jahren und seiner literarischen Fruchtbarkeit herausarbeitet. Die seit dem 1. Band gewissenhaft geführte Newman-Bibliographie verspricht aus den Newman-Studien ein unentbehrliches Hilfsmittel zu machen. Bacht

Newmann, J. H., Predigten. Gesamtausgabe. I. Pfarr- u. Volkspredigten, Bd. 8. Eingel. u. übertr. von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten, In-8° (271 S.) Stuttgart 1956, Schwabenverlag. 20. — DM; Subskr. 18.— DM. — Die deutsche Übersetzung der Predigten Newmans, um die sich die Benediktiner von Weingarten in so vorbildlicher Weise bemühen, geht erstaunlich schnell voran. Wir haben an dieser Stelle wiederholt auf die früheren Bände hingewiesen. Das lebhafte Echo, das das Unternehmen allenthalben ausgelöst hat, mag den Übersetzern zeigen, ein wie zeitgemäßes Werk sie betreiben. Je mächtiger die Newman-Literatur von Jahr zu Jahr anwächst, um so drängender wird der Wunsch,

den ganzen Newman kennenzulernen — nicht nur den subtilen Denker und den sensiblen Autobiographen und den kampfsicheren Polemiker (und was Newman sonst noch alles war), sondern auch und vor allem den Prediger, dem alle Erkenntnis, die ihm zufloß, sofort zum Anruf und Auftrag zur Weitergabe wurde. Daß das Rätsel der Persönlichkeit Newmans angesichts dieser ganz ungewöhnlichen Spannweite seiner seelischen Bewegungen und Interessen nur noch größer wird, soll nicht bestritten sein. Aber dieses Rätsel ist eben er selbst — und darin liegt ja auch eine wesentliche Feststellung. Gewiß ist es richtig, daß die „Parochial and Plain Sermons", die in diesen Bänden in einer vorbildlichen Übersetzung vorgelegt werden, für die Biographie Newmans sehr unergiebig sind. Aber das betrifft nur die äußere Lebensgeschichte dieses Mannes. Denn sein inneres Antlitz offenbart sich dem Leser (bzw. Hörer) in jeder Zeile. In einer Zeit überspannter Subjektivität wie der unsrigen (trotz Realismus und Surrealismus!) ist es wohltuend, die kühle Objektivität Newmans kennenzulernen, der gerade als Prediger nicht sich, sondern „die Sache" zu Wort bringt. Hier wird nicht die Ärmlichkeit der Gedanken durch laute Deklamation künstlich verdeckt, sondern hier leuchtet ganz einfach und eindringlich das intensive Licht der Wahrheit selbst, der es Newman überläßt, den Weg zum Herzen und in die Entscheidung des Hörers zu finden. Dabei ist es immer und immer wieder das Schriftwort, mit dem der Hörer in lebenspendenden Kontakt gebracht wird — mag es nun von der „Prüfung Sauls" oder von der „Berufung Davids" oder von „Jeremias, dem Lehrmeister der Enttäuschten" handeln. Gerade in diesem meisterlichen Zur-Geltung-Bringen der Schrift beider Testamente liegt auch für uns Heutige ein verpflichtendes Vorbild. Bacht

De Senarclens, J., Héritiers de la réformation, Le point de départ de la foi. 8° (195 S.) Genève, Labor et Fides 1956. — In der „Nouvelle série théologique", herausgegeben von der Zentrale des Calvinismus in Genf, erscheint als 2. Nummer die vorliegende Studie, die nach dem Anknüpfungspunkt für Offenbarung und Glaube im Menschen sucht. Das Werk gliedert sich in drei große Abschnitte. Der erste ist der kürzeste (15—34) und gibt die Antwort des römischen Katholizismus wieder. Die Darstellung empfiehlt sich durch ihre Objektivität, muß aber wegen ihrer Kürze nicht gerade unerhebliche Akzentverschiebungen beiseite lassen und nimmt den Thomismus beinahe als die einzige Form katholischen Denkens über die Glaubensbegründung. Der zweite Abschnitt (35—109) geht den Wegen des modernen (liberalen) Protestantismus nach, und zwar unter den Stichworten: La conscience religieuse (Schleiermacher), La conscience morale (Kant), La méthode historique (Hegel, R. Eucken). Der ideengeschichtliche Überblick ist vortrefflich, obschon auch hier manche Einzelheiten, zumal in Grundlegung und Auswirkungen, vermißt werden könnten. Im dritten Abschnitt (110—188) kommt schließlich das Hauptanliegen des Verf. zur Sprache, die Stellungnahme gegenüber dem Problem durch die im eigentlichen Sinne „evangelische" Theologie. Zwei Unterteile bieten die Ausführung, zunächst „La position protestante classique" (Calvin an erster Stelle, daneben auch Luther und andere Theologen der Reformation) und zuletzt „Une position réformée contemporaine" (K. Barth). Hier verfolgt der Verf. die grundlegenden Gedanken des Schweizer Theologen und entdeckt dort eine annehmbare „Théologie naturelle". Besonders die kurzen Zusammenfassungen der sonst nicht so leicht faßbaren Barthschen Konzeption werden wir dankbar begrüßen (177 f.). Man könnte gegen Ende der Lektüre über so viele anscheinend unüberbrückbare Gegensätze entmutigt sein. Aber der Verf. ist es nicht; er beruft sich darauf, daß Calvin die Geschichte der Kirche nicht als eine Reihe von Mißerfolgen, sondern als eine Reihe von Auferstehungen definiert habe, und zitiert ein Wort von W. A. Visser 't Hooft: „Il n'est pas nécessaire d'être obsédé par l'aspect humain, bien trop humain, des choses. L' Esprit saint travaille puissamment à sauver les Églises de la captivité qu'elles s'infligent à elles-mêmes et se fraie un passage à travers des formes et des institutions pétrifiées" (191). Noch mehr als dieses Wort können wir das andere, vom Verf. selber, unterschreiben: „Cette conjonction ... n'est légitime qu'en un seul point où se produit effectivement la rencontre de Dieu et l'homme: en Jésus-Christ, vrai Dieu *et* vrai homme" (190). Zu dieser Begegnung wird das Werk beitragen, wenn ihm auch noch nicht ein voller Erfolg beschieden sein kann. Beumer

van de Pol, W. H., Das Reformatorische Christentum in phänomenologischer Betrachtung. 8⁰ (450 S.) Zürich-Köln, Benziger. 19.80 DM. — Bücher, die wie das vorliegende von Konvertiten geschrieben sind und über die eigene theologische Vergangenheit ihres Verfassers berichten, haben es nicht leicht, sich Gehör zu verschaffen. Stehen sie doch von vorneherein unter dem Verdacht der Voreingenommenheit und Einseitigkeit, und das nach beiden Seiten hin. Ihren alten Glaubensgenossen gegenüber müssen die Verfasser fast notwendig als Leute erscheinen, denen entweder die rechte Einsicht oder der rechte Wille mangelte, weil sie sich doch sonst nicht hätten zur Konversion entschließen können. Die neuen Glaubensgenossen dagegen befürchten nur zu leicht, daß der Konvertit entweder in zu indiskretem Eifer auch das Wertvolle seiner früheren Position preisgibt bzw. bloßstellt oder daß er aus mangelndem Unterscheidungssinn die unüberschreitbaren Grenzen nicht hinreichend respektiert. Von dem vorliegenden Buch gilt diese doppelte Besorgnis *nicht*. Unter den mannigfachen Veröffentlichungen ähnlicher Art, die im letzten Jahrzehnt erschienen sind, hat es sich durch die solide Sachkenntnis und die vornehme Sprache hüben und drüben berechtigte Sympathien erworben. Es sei gestattet, auf das Urteil des protestantischen Theologen *K. G. Steck (Frankfurt)* hinzuweisen, der seine Stellungnahme mit dem Elogium beginnt: „Es ist kaum zu hoch gegriffen, wenn wir dieses Werk nach seiner Bedeutung für die Konfessionskunde (und für das Verhältnis zwischen Protestantismus und römischem Katholizismus) in die Nähe von J. A. Möhlers ‚Symbolik' stellen" (ZKirchGesch 68 [1957] 193). Damit soll nicht behauptet sein, daß es dem Verf. nun gelungen sei, eine Formel für die Darstellung der Eigenart reformatorischen Denkens zu finden, auf die sich alle Beteiligten einigen können. Wohl aber gebührt ihm das Lob, daß er die obschwebenden Fragen in eine Tiefe geführt hat, wie man sie leider oft vermißt; vor allem gilt ihm das Lob, daß er — gerade im Hinblick auf die ersehnte Verständigung und Einigung der Kirchen — das Unterscheidende mit einer seltenen Präzision herausgearbeitet hat, welche die Gefahr einer auf mangelnder Sachkenntnis beruhenden voreiligen Vermengung wirkungsvoll hintanhält. Diese Leistung hängt wesentlich an der vom Verf. ergriffenen Methode der Darstellung, die schon durch den Untertitel des Werkes angedeutet wird. Er nennt sie „phänomenologische Betrachtung" und widmet ihr zu Recht in der Einleitung eine Reihe von Seiten (14—29). Verf. kennzeichnet sie als eine Methode, welche ihren Gegenstand als eine „Erscheinung" behandelt, die sich nun einmal darbietet, dabei aber „von der Frage absieht, wie man diese Erscheinung werten und beurteilen soll" (14). „Erscheinung" wird also keineswegs in einem erkenntniskritisch abwertenden Sinn genommen; demgemäß steht die phänomenologische Betrachtung durchaus nicht im Widerspruch zur Glaubenshaltung des Betrachters (wiewohl von ihr aus die Objektivität immer wieder gefährdet wird!). Verf. weiß sehr wohl, daß gerade die phänomenologische Betrachtung der Gefahr eines oberflächlichen Dilettantismus unterliegt. Man verwechselt nur zu leicht „Erscheinung" mit dem Äußerlich-Oberflächlichen eines Gebildes, ohne zu bedenken, daß das *ganze* Wesen in seiner Vielschichtigkeit und in seiner geschichtlich sich entfaltenden Gestalt das Phänomen bildet. Eindringlich hebt Verf. die Phänomenologie der Konfessionen von der Apologetik und Dogmatik ab, da jene nicht über Wahrheit und Falschheit urteilt, sondern nur zeigt, „daß eine konfessionelle Welt diese bestimmten Grundlagen, Kennzeichen und Symptome aufweist und daß sie so und nicht anders gesehen werden muß" (18). Daher ist „Phänomenologie" keine rein deskriptive Methode; sie will wirklich „beweisen" — aber nur, daß das betr. Gebilde wirklich *so* und nicht anders anzusehen ist. Im Lichte dieser methodischen Leitgedanken fragt Verf. nach dem, was das reformatorische Christentum (im Unterschied zum römisch-katholischen) eigentlich kennzeichnet. Er glaubt, daß diese Frage trotz der dogmatischen Uneinigkeit der reformatorischen Theologen beantwortet werden kann. Ja er wagt sogar den bedeutsamen Satz: „Die reformatorischen Christen sind mehr untereinander eins, als sie selber sich dessen bewußt sind. Wer sich auf das Eigentliche konzentriert . . ., wird überrascht von einer wirklichen fundamentalen Einheit, deren Bewußtsein jedoch allzuoft verlorenging im Gewühle des kirchlichen und theologischen Streites" (447). Anderseits ist die Bestimmung dieses „Eigentlichen" nicht leicht. Soll man es im reformatorischen Offenbarungsverständ-

nis suchen oder in der Auffassung vom Glaubensakt oder in der Rechtfertigungsidee? (21.) Verf. glaubt vom Offenbarungsverständnis her in die eigentliche Tiefe des reformatorischen Anliegens und Denkens vordringen zu sollen. Vorher gibt er aber in einem 1. Kapitel einen Überblick über den Protestantismus im allgemeinen in der Vielseitigkeit seiner „Typen" und in seinem immer stärker werdenden Bemühen um Einheit und Einigung (31—115). Mitten in die eigentliche Fragestellung kommt Verf. aber erst im 2. Kapitel („Offenbarung"), in welchem die zentrale Bedeutung der jeweiligen Einstellung zur „natürlichen Theologie" wirkungsvoll herausgestellt wird. Dabei werden nicht nur Barth und Brunner, sondern auch Schlink und Tillich wie einige bei uns weniger bekannte holländische reformatorische Theologen behandelt. — Die Frage nach dem Offenbarungsverständnis führt zwangsläufig zur Problematik des Glaubensaktes, in welchem der Mensch die Offenbarung aufnimmt. Ihr ist das 3. Kapitel („Wahrheit") gewidmet. Wichtiger noch aber scheint mir das anschließende Kapitel zu sein, das mit „Wirklichkeit" überschrieben ist. Es geht hier darum, die Weise deutlich zu machen, in welcher die reformatorischen Theologen die Offenbarungsinhalte wie „Heil", „Gnade", „Rechtfertigung", „Kirche" usf. „realisieren". Was da zu sagen ist, läßt sich nur äußerst behutsam in Worte fassen. Verf. greift zu den Begriffspaaren „Beziehungswirklichkeit" (gegen „Seinswirklichkeit" im katholischen Denken) bzw. „Wortoffenbarung" (gegen Wirklichkeitsoffenbarung im katholischen Denken) (259). Für das reformatorische Denken steht all das, was in Jesus Christus uns zuteil wird, auf der Zusage, und somit „im Wort", hat also eine ungeheuer eschatologische Dynamik, während das katholische Denken die Heilsgüter in ihrer, freilich nur dem Glauben zugänglichen, (auch) schon hier und jetzt gegebenen Seinswirklichkeit sieht. So sehr es richtig sein mag, daß diese „Reductio in verbum" für die reformierte Theologie mehr zutrifft als für die Lutheraner (*insofern* hat man zu Recht dem Verf. den Vorwurf gemacht, er hätte im Titel besser statt von „reformatorischem" von „reformiertem" Christentum reden sollen!), so bleibt vieles doch auch für *alle* Typen des Protestantismus gültig. Auf jeden Fall verdient dies Kapitel eine gewissenhafte Auseinandersetzung. — Das Buch schließt mit je einem Kapitel über „Sünde" (313—379) und „Rechtfertigung" (381—445). Angesichts der allzu geringen Aufmerksamkeit, welche die katholische Dogmatik seit langem den diffizilen Fragen um die Sünde zu schenken pflegt, sei dies Kapitel besonders aufmerksamer Lesung empfohlen. Aber auch sonst vermittelt das Studium dieses Werkes reichen Gewinn. Läßt es doch ganz unmittelbar erleben, mit welcher Intensität und mit welchem Ernst innerhalb der reformatorischen Theologie über die Fragen gehandelt wird, die allen christlichen Theologen dringendstes Anliegen sind. Darüber hinaus läßt das Buch eindrucksvoll sichtbar werden, wie letztlich und endlich es doch die Frage nach der Kirche und ihrer Vollmacht ist, an der die Geister sich scheiden. Bacht

Fries, H., Bultmann-Barth und die katholische Theologie. kl. 8° (172 S.) Stuttgart 1956, Schwabenverlag. 6.— DM. — Das kleine Büchlein will von katholischer Seite aus an dem Gespräch teilnehmen, das in der evangelischen Theologie sich um die von Bultmann und Barth aufgeworfenen Fragen entwickelt hat. Der Verf. stellt in den beiden ersten Kapiteln die Gemeinsamkeit der beiden Theologen und ihre Differenzen heraus, bespricht dann die Theologie der Entmythologisierung zunächst bei Bultmann, anschließend bei Barth, um endlich das letzte, wichtigste Kapitel der Konfrontierung mit der katholischen Auffassung zu widmen (Karl Barth - Rudolf Bultmann und die katholische Theologie, 127—171). Dabei wird klar unterschieden, was von Bultmann bejaht werden kann, insbesondere die Betonung des Neuen Testamentes als Botschaft auch für die Gegenwart, und was abgelehnt werden muß, namentlich die Verkehrung der Geschichte in den Mythus. Die Anschauung von Barth dient dem Verf. dazu, mehr oder weniger wirkungsvolle Gründe gegen die von Bultmann anzuführen. Das ist aber meistenteils ein Umweg, der nicht unbedingt erforderlich gewesen wäre, und die Kritik, die vom katholischen Standpunkt aus an diesem geübt werden muß, tritt notgedrungen etwas zurück. Nichtsdestoweniger kann man dem Endergebnis nur beipflichten, wenn der Verf. am Schlusse erklärt: „Die Theologie Bultmanns enthält eine Fragestellung, die einen christlichen Impuls

hat und aus der Fragestellung dieser Zeit erwachsen ist: den Impuls, wie es heute möglich sein soll, an Christus und an das Wort und die Offenbarung Gottes zu glauben. Das Zusammentreffen dieser Motive gibt ihr die unverkennbare große Wirkung und Bedeutung" (171 f.). Beumer

Jáki, St., O.S.B., Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie (Bibliotheca academiae catholicae Hungaricae, sectio phil.-theol., 3), gr. 8° (276 S.) Roma 1957, Herder. 3800.— L.; 35.— DM. — Obschon die Ekklesiologie noch keineswegs abgeschlossen ist, war es an der Zeit, daß einmal eine Übersicht über die Leistungen der letzten Jahrzehnte, wie sie in dem vorliegenden Werk geboten wird, erschien. Der Verf. beginnt mit Möhler und Newman (1. Kap.), zieht dann die Lehre von der Kirche bei Protestanten und Orthodoxen heran (2. Kap.), um schließlich in zwei Abschnitten die katholische Ekklesiologie wiederzugeben, einmal mit ihrer Rückkehr zu den Quellen und zum anderen Male mit ihrer Systematik. Es gelingt ihm hierbei vortrefflich, die Hauptströmungen herauszuarbeiten, meistens im Anschluß an Y. Congar, C. Feckes, Ch. Journet, E. Mersch und S. Tromp. Seine Kritik richtet sich, etwas scharf, aber nicht ungerecht, vor allem gegen D. M. Koster und J. Tyciak, nur in zarten Andeutungen gegen H. de Lubac und K. Rahner. Mit den Ergebnissen, besonders mit der Herausstellung des überragenden Wertes der päpstlichen Enzykliken, wird man weithin einverstanden sein, auch mit der in der Zusammenfassung (261—264) gegebenen Prognose für die Ekklesiologie der Zukunft. Mit Recht warnt J. vor einem vagen Mystizismus und vor einer Vernachlässigung des ganzen Reichtums des Kirchengeheimnisses. Freilich befriedigen nicht alle Partien des Werkes in gleicher Weise. Die Überschrift eines Abschnittes „F. Pilgram et son école" ist irreführend, weil Pilgram keine eigentliche Schule gegründet hat und der dort besprochene M. Scheler nur in einer recht losen ideellen Verbindung mit ihm steht. Die Darstellung der protestantischen Ekklesiologie beschränkt sich leider auf den Kirchenbegriff der dialektischen Theologie und des „Neuen consensus" und widmet den hochkirchlichen Bestrebungen in Deutschland nur einige wenige Sätze; man vermißt da die neueste Literatur, ebenso eine Erwähnung der aktuellen Kontroversen um das Amt in der Kirche. Auch einige Versehen und Schönheitsfehler sind dem Verf. unterlaufen; so werden ab und zu Schriften nicht nach der neuesten Aufl. zitiert, selbst wenn diese eine wirkliche Neubearbeitung ist; überhaupt begegnen uns in den bibliographischen Angaben gelegentlich Ungenauigkeiten, so z. B., wenn die Vornamen der Verfasser vertauscht oder wenn die Schriften Karl Rahners gemeinsam mit denen seines Bruders Hugo einem H. Rahner zugeteilt werden. Das alles ließe sich bei der Fülle des bearbeiteten Materials noch irgendwie entschuldigen. Schwerer fällt hingegen der Umstand ins Gewicht, daß der Verf. nicht die gesamte katholische Literatur zur Ekklesiologie erfaßt hat. Freilich sind die Beiträge in Zeitschriften, Sammelwerken u. dgl. ungemein zahlreich, aber die Feststellung der „tendances nouvelles" kann wohl kaum einen anderen Weg gehen als den über die einzelnen Autoren. Warum erhalten wir keine Hinweise auf die bereits in Thesenform übernommenen Lehrpunkte der Ekklesiologie in den dogmatischen Handbüchern, die doch zum Teil schon einen eigenen Kirchentraktat bringen (z. B. Ott und Premm)? Es seien hier einige wichtigere katholische Einzelveröffentlichungen direkt zum Thema „Kirche" aus dem deutschen Sprachgebiet in den letzten zehn Jahren aufgeführt, die J. mit keinem Wort erwähnt: K. Binder, Wesen und Eigenschaften der Kirche bei Kardinal Juan de Torquemada O.P., Innsbruck 1955; A. Fries, Die Kirche als der Anwalt der Menschen, Stuttgart 1954; O. Karrer, Um die Einheit der Christen, Frankfurt 1953; A. Läpple, Der Einzelne in der Kirche, München 1952; O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953; Th. Soiron, Die Kirche als der Leib Christi, Düsseldorf 1951; A. Vögtle, Der Petrus der Verheißung und der Erfüllung, München 1954; W. de Vries, Der Kirchenbegriff bei den von Rom getrennten Syrern, Rom 1955. Wir möchten nun nicht behaupten, daß ein weiter gestecktes Arbeitsfeld den Ertrag wesentlich beeinflußt oder gar abgeändert hätte, aber er wäre ohne allen Zweifel überzeugender und begründeter zum Ausdruck gelangt. Möge indes die negative Seite unserer Kritik für den Verf. kein Hindernis bilden, weiterhin die anerkennungswerte Kraft seiner synthetischen Einsichten in den Dienst der ekklesiologischen Forschung zu stellen! Beumer

Pozo, C., S. J., Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático (Discurso leido en la solemne apertura del curso académico 1957 — 1958 en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada). 8° (38 S.) Granada 1957, Imp. de Francisco Román Camacho. — An Hand von vielen, teilweise noch nicht veröffentlichten Texten zeigt der Verf., daß die Dominikaner von Salamanca und dann in Abhängigkeit von ihnen die ersten Jesuitentheologen das bekannte Problem der „fides ecclesiastica" klar als solches gestellt und auf ihre Weise, keineswegs bereits einheitlich, beantwortet haben. So sei z. B. die positive Haltung des Vàzquez schon bei Dominikus Soto vorgebildet. Reiche Belege aus der spanischen und auch aus der deutschen Literatur erhöhen den Wert der exakt geführten Untersuchung. Die Vorgeschichte der Frage übernimmt P. im großen und ganzen von A. Lang, der sich in seinen verschiedenen Arbeiten bemüht hat, die Andersartigkeit der vortridentinischen Fragestellung nachzuweisen (gegen Marín Sola). Auf die Stellungnahme des Duns Scotus wird nicht eingegangen, einigermaßen verständlich, aber auf der anderen Seite auch zu bedauern, weil bei ihm vielleicht die ersten Anfänge einer späteren Entwicklung zu finden wären. Vgl. vom Referenten: Theologischer und dogmatischer Fortschritt nach Duns Scotus (FranzSt 35 [1953] 21—38); ebenso die Zustimmung dazu von V. Heynck O. F. M. in einer Buchbesprechung (FranzSt 36 [1954] 323). Beumer

Van den Bosch, A., L'intelligence de la foi chez saint Bernard (Cîteaux in de Nederlanden, Abbaye de Westmalle, 8 [1957] 85—108). — Der Aufsatz erschien als Nachlese zum Bernhardsjubiläum mit der Absicht, die grundsätzliche Auffassung des Heiligen von Clairvaux bezüglich der Theologie herauszustellen. Drei Kapitel geben hierüber Aufschluß: 1. Comment saint Bernard introduit ses sermons; 2. Saint Bernard devant l'intelligence de la foi d'Abélard; 3. La lumière qui permet la pénétration dans le mystère, l'expérience monastique. Die Quellen sind also vor allem die Einleitungen zu den sermones, und das Ergebnis betont das religiöse oder mystisch-monastische Moment in der Glaubensdurchdringung. Der Verf. nimmt mit Recht Stellung gegen die einseitige Bewertung des hl. Bernhard bei *G. B. Burch* (The steps of humility by Bernard, Abbot of Clairvaux. Translated with introduction and notes, as a study of his epistemology, Cambridge 1942) und korrigiert in etwa auch die Arbeit von *E. Kleineidam* (Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux. In: Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker, Internationaler Bernhardkongreß Mainz 1955, Wiesbaden 1955, 128—167). Damit erhält der große Zisterzienser wieder, und jetzt wohl endgültig, seinen ihm zukommenden Platz in der augustinischen Linie der Frühscholastik. Nicht so ganz können wir dem Verf. zustimmen, wenn er an der Seite von *J. Leclercq* (Saint Bernard et la théologie monastique du XII^e siècle. In: Saint Bernard théologien, Analecta S. O. Cist. 9 [1955] 7—23) einer eigenen „monastischen" Theologie das Wort zu reden scheint (108). Sicher gibt es im 12. Jahrhundert neben der scholastischen Literatur noch eine andere, nicht weniger bedeutende Art theologischen Schrifttums, für die wir schon früher den Ausdruck „exegetisch-homiletische Literatur" vorgeschlagen haben. Ohne allen Zweifel hat diese ein besonderes Heimatrecht in den Klöstern der alten Mönchsorden, so bei den Benediktinern (Rupert von Deutz sei als einer der Vertreter genannt) und namentlich bei den Zisterziensern, die mit frischen Kräften eine alte Tradition aufnahmen. Aber sie ist keineswegs auf die Mönchsorden beschränkt; man denke nur an die geistesverwandte Theologie der Viktoriner. Beumer

Kaiser, M., Die Einheit der Kirchengewalt nach dem Zeugnis des N. T. und der Apostolischen Väter (Münch. Theol. Stud., 3. KanonAbt., 7). gr. 8° (XII u. 206 S.) München 1956, Zink. 18.— DM. — Seit H. von Campenhausen seine kritische Studie über „Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten" (Tübingen 1953) veröffentlicht hat, ist die Diskussion über das urkirchliche Amtsverständnis wieder in Fluß gekommen. Die vorliegende Arbeit stellt einen Beitrag aus der Sicht der Kirchenrechtsgeschichte dar. Die Thesen, welche Verf. in dieser Dissertation vertritt, bewegen sich im Rahmen der Grundauffassungen, wie sie aus den Veröffentlichungen von K. Mörsdorf seit längerem bekannt sind, unter dessen Leitung das Werk entstanden ist. Es geht vor allem um eine präzisere Fas-

sung der Einheit der Gewalt, die in der seit langem eingebürgerten Dreiteilung der kirchlichen Gewalten nicht genügend zum Ausdruck kommt. Alle Gewalt in der Kirche hat nur eine Wurzel, Jesus Christus, der „zugleich lebensspendendes und ordnendes Prinzip" des neuen Gottesvolkes ist (41). Wenn die Apostel Christi Stellvertreter sind, dann besagt dies, daß diese *eine* Vollgewalt Christi, die in diesen zwei Funktionen sich betätigt, auf sie übergegangen ist. Es geht also nicht an, von einer Mehrzahl von Gewalten zu reden, wo es sich in Wirklichkeit nur um verschiedene Funktionen ein und derselben Gewalt handelt. Das gilt auch von den kirchlichen Sendungsträgern, welche von den Aposteln eingesetzt wurden. Gewiß lassen sich „verschiedene Tätigkeiten zu einzelnen Aufgabenbereichen zusammenfassen, etwa die priesterlichen, lehrenden oder leitenden Funktionen". Aber „damit ist nichts über das innere Wesen der kirchlichen Gewalt ausgesagt"; denn diese „bestimmt sich nicht von den Aufgaben her, sondern allein von der Sendung durch den Herrn" (137). Mit Recht klingt daher die Studie in dem Satz aus: „Wer in der Sendung des Herrn steht — durch unmittelbare Bevollmächtigung oder durch Vermittlung des Gottesgeistes in der sakramentalen Handauflegung —, hat Anteil an der einen Gewalt des Gottmenschen Jesus Christus" (202). Für diese Klärung der Wesensfrage, wie sie mit der kirchlichen Gewalt gegeben ist, wird man dem Verf. Dank wissen dürfen. Die Durchführung freilich läßt Raum für einige Wünsche. Bei der Aktualität des Themas hätte man eine stärkere Berücksichtigung der neueren Literatur erwartet; ich denke etwa an *J. Colson,* L'Évêque dans les communautés primitives (1951); das größere Werk von Colson (Les fonctions Ecclésiales aux deux premiers siècles) ist allerdings erst 1956 erschienen; oder an *Y. Congar,* Ordre et juridiction dans l'Église (Irénikon 10 [1933] 22—31 97—110 243—252 401—408; *K. E. Kirk* (Hrsg.), The Apostolic Ministry (London ²1947) u. ä. m. Sodann hätte man sich eine intensivere Auseinandersetzung mit den zumeist radikal entgegengesetzten Thesen von Campenhausen gewünscht, etwa bzgl. der Differenz von Apostolat und Zugehörigkeit zum Kreis der Zwölf oder bzgl. der Spannung im Verständnis apostolischer Vollmacht, wie sie nach v. Campenhausen zwischen Paulus und den Altaposteln besteht. Eine solche Auseinandersetzung hätte freilich methodologische und prinzipielle Vorüberlegungen gefordert, die vermutlich den Rahmen einer solchen Arbeit gesprengt hätten. Schließlich hat jeder Verf. das Recht zu verlangen, daß man ihn im Rahmen dessen beurteilt, was er sich als Forschungsziel gesetzt hat. So gesehen, bedeutet die Studie einen wirklich dankenswerten Beitrag zur Klärung eines wichtigen Problems der Kirchenrechtsgeschichte. Bacht

de Tonquédec, J., S. J., Merveilleux métapsychique et miracle chrétien. 8° (133 S.) Paris 1955, Lethielleux. 375.— Fr. — T. wendet sich in dankenswerter Weise einem sehr undurchsichtigen, aber desto dringlicheren Problemkreis zu, dem die Apologetik wohl mehr Aufmerksamkeit als bisher schenken müßte (18): der Abhebung des eigentlichen Wunders (es werden im wesentlichen nur die Wunder des Evangeliums in Betracht gezogen) von wunderähnlichen parapsychologischen Erscheinungen. Die Existenz echter einschlägiger parapsychologischer (und paraphysikalischer) Effekte wird auf Grund der umfangreichen Dokumentation als erwiesen angesehen; betont wird ihre durchgängige Bindung an ein Medium, die höchstens bei dem ortsgebundenen Spuk nicht zu erkennen ist. Der entscheidende Unterschied zwischen eigentlichem Wunder und parapsychologischem Phänomen wird, abgesehen von dem Unterschied in den Begleitumständen des Ereignisses und dem Charakter des Wundertäters, darin erblickt, daß die Erzeugung des parapsychologischen Phänomens an naturgesetzlich festgelegte Bedingungen geknüpft ist (Trance, Dunkelheit usw.), wenn diese auch im einzelnen noch nicht genau bekannt sind, während Christus seine Wunder in absoluter Freiheit und überlegener Souveränität wirkt (61 ff.). Wenn sich ein solcher Unterschied eindeutig nachweisen ließe, würde er in der Tat einen „grundlegenden, wesentlichen, unüberbrückbaren, absoluten Gegensatz" (68) bedeuten. Der Kritiker wird jedoch darauf hinweisen, daß, zumal in manchen Religionen des Ostens, die in dieser Hinsicht leider noch kaum genauer studiert sind, die Willkür und Leichtigkeit in der Hervorbringung parapsychologischer Effekte sehr weit getrieben zu sein scheinen und daß anderseits

gewisse Stellen des Evangeliums scheinbar gegen eine gänzliche Ungebundenheit bzw. völlig bewußte Willentlichkeit des Wunderwirkens Christi sprechen: Daß Christus in Nazareth keine Wunder wirken „konnte", daß Christus „eine Kraft von sich ausgehen spürt", aber anscheinend nicht weiß, durch wen sie ausgelöst wurde (Lk 8, 46 f.) usw. Auch bei manchen Wundern des AT (Elias, Elisäus) oder bei Heilungswundern auch neuerer Wallfahrtsorte läßt sich der parapsychologische Charakter wohl nicht *so* eindeutig ausschließen. Man kann aber wohl zu Recht mit den meisten Apologeten sagen, daß die generelle parapsychologische Erklärung der Wunder Christi — von den Totenerweckungen ganz abgesehen — so einzigartige mediale Fähigkeiten bei Christus voraussetzen würde, daß diese selbst als ein moralisches Wunder angesehen werden müßten. — Für das natürliche Vorauswissen zukünftiger freier Ereignisse, dessen Tatsächlichkeit T. nicht bestreiten kann und will (77 ff.), kann er keine eigentliche Erklärung geben, da er mit der Möglichkeit einer zwischen der duratio successiva und der absoluten Zeitlosigkeit Gottes stehenden zeitlichen Existenzweise auch bei dem reinen Geist nicht zu rechnen scheint (86 f.). — Man möchte der Schrift auch im deutschen Sprachgebiet weitere Verbreitung wünschen. Büchel

Réau L., Iconographie de l'art chrétien. 8° (480 S.) Paris 1955, Presses universitaires de France. — Man ist dankbar für jedes neue Werk der Ikonographie, der „monumentalen Theologie", die an Hand der sichtbaren Denkmäler unser Wissen vom Glauben und Beten der Kirche vertiefen oder doch anschaulicher machen kann. Sie zeigt besonders deutlich, wie die Kirche das Gedanken- und Formgut jeder Zeit und jedes neubekehrten Volkes nicht unterdrückte, sondern taufte und in Dienst nahm, z. B. den Kaiserkult der Spätantike in den Dienst Christi. In dieser Hinsicht verspricht das dreibändige Werk eine wahre Fundgrube zu werden. Der 2. Band soll die Ikonographie der Hl. Schrift, der 3. die Ikonographie der Heiligen behandeln. Schon der 1. Band der allgemeinen Einleitung bringt in den Kapiteln über Symbolik, über Bibel, Liturgie, Predigt, Mystik, Heiligenverehrung, Bilder- und Reliquienkult eine Fülle von wissenswerten Einzelheiten besonders aus der mittelalterlichen Kunst und Frömmigkeit. — Die Schwäche des theologisch wenig gebildeten Verf. ist, daß er als Rationalist oft genug an der Oberfläche der beschriebenen Dinge bleibt, so z. B. wenn er die Ostung der christlichen Kirchengebäude ein merkwürdiges Überbleibsel primitiver Gottesvorstellung nennt, die sich Gott an einem bestimmten Ort denkt. Kein Wort über die Christus-Sol-Idee. Schlimmer ist noch, daß der Verf. in einem betonten wissenschaftlichen Unabhängigkeitsdrang an die liberalste Bibelkritik geraten ist. Das Gesetz des Moses ist eine Transkription des Hammurabi-Kodex, Daniel in der Löwengrube wiederholt den Gilgameschtypus, die Petruswunder sind Angleichungen an Wunder Christi. Die Heiligen nehmen im christlichen Polytheismus, „weil der Eingottglaube für einfache Menschen zu abstrakt ist", ganz die Stelle der alten Götter ein. . . Immer wieder werden in diesem Buch Ähnlichkeiten zu Abhängigkeiten; Entlehnungen werden konstatiert, nicht aber der Bedeutungswandel. So braucht es ständig eine wachsame Unterscheidungsgabe, um das Buch mit Nutzen zu lesen. Die Bücher von Sauer und Künstle sind durch diese Neuerscheinung nicht überholt. Syndicus

2. Geschichte der Theologie

Seppelt, F. X., Die Vormachtstellung des Papsttums im Hochmittelalter von der Mitte des elften Jahrhunderts bis zu Coelestin V. (Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, 3). 8° (648 S.) München 1956, Kösel. 36.— DM. — Während die beiden ersten Bände von Seppelts Papstgeschichte in einer Neuausgabe vorliegen und die Neubearbeitung des 4. und 5. Bandes G. Schwaiger binnen kurzem fertigstellen wird, war der 3. Band überhaupt noch nicht erschienen. Wenige Wochen vor seinem Tod (25. Juli 1956) konnte der hochverdiente Münchener Kirchenhistoriker die endgültige Fassung des Manuskripts beenden. Das Gesamtwerk wurde nicht als wissenschaftliches Handbuch geplant und durchgeführt, sondern als eine zwar auf gründlichster Sachkenntnis und eigener

Forschung beruhende, aber in der Darstellung doch für eine weite Öffentlichkeit bestimmte Erzählung von den Schicksalen der Päpste. Deshalb erwartet man etwa von vornherein keine umfassende Bibliographie, ist aber doch enttäuscht über die ein wenig willkürliche Zusammenstellung der Literatur, vor allem aber vermißt man in einem Werk, das die gebildete Welt einführen will in den doch mit ungezählten Problemen beladenen Geschichtskreis des römischen Papsttums, ein wertendes, verbindendes Wort zu den mitgeteilten Titeln. Die bibliographischen Notizen von Daniel-Rops in dessen Kirchengeschichte sind bei aller quantitativen Straffung viel anregender und wirklich helfend. So sind die 33 Seiten Literaturangaben (589—622) recht nützlich, hätten aber, da dem Werk ja bewußt ein Anmerkungsapparat erspart wurde, in dem die kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Auslegungen vor sich zu gehen pflegt, dieses überaus wichtige Moment in aller gebotenen Kürze in sich aufnehmen sollen, um besonders nützlich zu sein. — Die Darstellung ist nüchtern, fast trocken, bringt das bekannte Material in der vom Gesamtthema her geforderten Ausrichtung auf die Papstschicksale, das Urteil ist abgewogen, Licht und Schatten mit Gerechtigkeit verteilend; aber diese sehr begrüßenswerte Sorge um geschichtliche Wahrhaftigkeit hat den Verf. daran gehindert, sich um die geistesgeschichtlichen, ideologischen Zusammenhänge zu bemühen, wohl weil er spürte, daß hier dem Ermessensurteil des Forschers ein zu weiter Spielraum zu bleiben droht. Warum Bernhard von Clairvaux sich für Innozenz II. entscheidet, beantwortet Verf. mit der dann etwas unbekümmert erscheinenden Wiedergabe eines Wortes des Heiligen: weil ihm dieser als der bei weitem Würdigere erschienen sei. So einfach liegen die Dinge nicht, weder hier, noch an vielen anderen entscheidenden Wendungen der Papstgeschichte. Die Entscheidung Bernhards, Frankreichs für Innozenz ist ein höchst komplexer Vorgang, dessen Grundelemente bekannt, aber beim Verf. nicht angedeutet werden. Ähnlich wird gar nicht einsichtig, warum etwa Innozenz IV. sich nach anfänglichem Entgegenkommen so schroff gegen Kaiser Friedrich II. wandte, diesen Kampf auf Leben und Tod zu führen begann. Man wird nicht darüber belehrt (was doch wohl nicht unmöglich wäre) und bleibt deshalb unbefriedigt. Aber vielleicht hieße, ein solches Eindringen in die Hintergründigkeit des geschichtlichen Geschehens zu verlangen, doch die Forderung an eine Papstgeschichte zu hoch anzusetzen, zumal sie ja zunächst nur über die gleichsam historisch sichtbaren Linien sprechen will. Die äußere Geschichte der Päpste, wenn auch nicht des Papsttums, wird einlässig und mit großer Kraft der Erfassung und Zusammenraffung des überwältigenden Details geschrieben. Wir sind für diesen Band dankbar, er unterrichtet zuverlässig. Nur kann eben ein Einzelner heute wohl kaum noch mehr, als jeweils eine Seite solcher Riesenkomplexe in Erscheinung setzen.

Wolter

Bibliotheca Missionum. Begonnen von R. Streit O.M.I., fortgesetzt von J. Dindinger O.M.I. (Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschung). 17. Bd.: Afrikanische Missionsliteratur 1700—1879. gr. 8° (XII, 16*—21*, 1026 S.) Freiburg 1952, Herder. 58.— DM. — Auch in diesem Band der Bibl. Miss. ist eine ungeheure Fülle von Stoff in zumeist ausführlichen Regesten verarbeitet und benützbar gemacht. Es sind freilich die beiden Jahrhunderte, die für den Niedergang des Missionswesens so verhängnisvoll waren (man vergleiche etwa die sehr geringe Ausbeute der Jahre 1800—1840). Das Gesamtbild zeigt deutlich, daß in Afrika die Mission nie zur eigentlichen Höhe gelangen konnte. Zu den fast unüberwindlichen Schwierigkeiten durch den Islam kam der Ausfall der Jesuitenmissionare durch die Hetze der bourbonischen Höfe schon längere Zeit vor der Aufhebung des Ordens, der nationale Antagonismus und gelegentlich der Gegensatz der verschiedenen Missionsorden. Hilfe bedeuten dagegen die Forschungsreisen nach Innerafrika, die fortschreitende Kolonisation, vor allem aber die Gründung neuer Missionsinstitute im 19. Jahrhundert (Tätigkeit des P. Libermann, das Lyoner Seminar für Afrika, das Wirken Combonis für Zentralafrika, der Oblaten für Südafrika und schließlich das Werk Lavigeries). Für die erste Zeit (1700—1800) ist es mehr eine Beschreibung der ungeheuren Bemühungen um Erfolg, wobei das Kernproblem Äthiopien-Abessinien bleibt. Wir können auf den reichen Inhalt des Bandes hier natürlich nur hinweisen. Neben Äthiopien

sind besonders interessant die Kongomission, die Mission unter den Kopten mit Versuchen einer Union und die Missionen in Marokko, Guinea, Madagaskar, Réunion. Natürlich sind auch wieder so manche Fragen der Missionstechnik und der Methode angeschnitten, so der Weg über Freundschafts- und Handelsverträge, über Geschenke und kulturelle Leistungen usw. Neben offiziellen Akten (Propaganda- und Papstbriefen, die oft Organisations- und Jurisdiktionsfragen behandeln) und anderen offiziellen Briefen (z. B. den stark politisch gelenkten der französischen Konsuln in Kairo und den amtlichen der Missionare) sind geschichtlich vor allem wertvoll die vielen Situationsberichte, auch über Kultur und Religion der Eingeborenen, ferner die Reiseberichte, Memoiren, Rundbriefe und die Jahresberichte der Missionszentralen im 19. Jahrhundert. — Der letzte Teil beschäftigt sich natürlich besonders stark mit P. Libermann und seinen Unternehmungen. Für jedes Jahr werden seine Briefe und viele seiner Mitarbeiter in Regestenform geboten, und die gesamte Literatur über ihn ist verarbeitet. Ähnlich ist es mit Lavigerie für die Jahre 1869—79. — Interessante Einzelprobleme gibt es in Fülle (z. B. Gefangenenloskauf, Gründung einer religiösen Genossenschaft der Maroniten, Bekehrung eines griechischen Patriarchen, Gegensatz Welt- und Ordenspriester im Kongo, Martyrium des P. Liberatus Weiss O. F. M., um nur ein paar zu nennen). Viele Regesten sind durch biographische Angaben erweitert. Eigennamen werden jeweils so geschrieben, wie sie im Dokument selber geschrieben sind, was gelegentlich eine starke Verschiedenheit der Schreibung ergibt. Die Regesten sind nicht immer in deutscher Sprache abgefaßt, was einheitlicher wäre, sie scheinen vielfach fremdsprachlich übernommen (z. B. aus dem Propagandaarchiv). Man könnte über technische Einzelheiten manchmal anderer Meinung sein, aber offenbar haben die Herausgeber um der Einheitlichkeit willen an der einmal gewählten Technik festgehalten. Sehr gute Indices machen die ganze Fülle des Stoffes benützbar. Auch da könnte man da und dort anderer Meinung sein bezüglich der Stichworte, unter denen man suchen muß. Aber kein Werk dieser Art kann allen Wünschen gerecht werden, und die Leistung dieses so groß angelegten Standardwerkes kann man nur aufrichtig bewundern. Ueding

Leclercq, J., O.S.B., L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge. 8° (269 S. und 4 Bildtafeln) Paris 1937, Editions du Cerf. — S. Bernardi Opera Vol. I, Sermones super Cantica Canticorum (1—35). Ad fidem codicum recensuerunt *Leclercq, J., O.S.B.; Talbot, C. H.; Rochais, H. M.* (LXVII u. 262 S.) Rom 1957, Editiones Cistercienses. — Der Titel des vorliegenden neuesten Buches von Dom L. (bei dem man allerdings mit der Bezeichnung ‚neuest' vorsichtig sein muß, weil er zumeist ein Manuskript unter der Presse hat, wenn eines seiner Bücher eben erscheint) spricht bescheiden von einer ‚Einführung' in das Verständnis des mittelalterlich-monastischen Schrifttums. Es ist weit mehr als das. Erwachsen aus römischen Vorlesungen in San Anselmo, sich berufend auf vielseitige und ausgedehnte Studien der Handschriften, der gedruckten Quellen, der Sekundärliteratur, souverän beherrschend die literarischen Zeugnisse einer schreibfreudigen Zeit (11. und 12. Jahrhundert vor allem), führt dieses Buch nicht nur ein, sondern es gibt eine Synthese, einen tiefdringenden Einblick in die humanistische und theologische Kultur einer mittelalterlichen Epoche, die vom Geist und dem Lebensrhythmus des abendländischen Mönchtums geprägt war. Eine eigenständige Geisteskultur dieses Mönchtums wird gesehen, aus dem verwirrenden Reichtum der Quellen erhoben, mit meisterlicher Klarheit in ihrem Werden, ihren Elementen, ihren Erträgnissen umrissen und dargestellt. Das sind die drei Hauptteile dieses faszinierend geschriebenen Buches: *das Werden* (17—54) aus dem benediktinischen Grundanliegen (nicht zwar des gelehrten, wohl aber) des gebildeten Mönches, der für Lesung und Meditation (zumal der Hl. Schrift) des vorbereitenden Studiums (etwa der Grammatik, dann der übrigen ‚artes liberales') bedarf (17—29). Aus der reichen theologischen Tradition des gregorianischen Gedankengutes (30—39), dem L. übrigens (sich u. a. auch auf M. Marrou berufend) ein weitaus bedeutenderes inhaltliches Gewicht zuschreibt, als es bisher gemeinhin geschah. Schließlich aus der von karolingischer Bildungsfreude vor allem angebahnten, durch darauf folgende Krisen aber nicht ernstlich unterbrochenen Beschäftigung mit der Literatur der Antike, der heid-

nischen wie der christlichen. *Die Elemente* der Geisteskultur, wie sie im 12. Jahrhundert ihre unbestritten hohe Zeit besaß, werden von L. zusammengefaßt (55—144) als grundsätzlich eschatologische Ausrichtung (55—69), als vorzügliche Beschäftigung mit der Hl. Schrift (70—86), als lebendigste Verbundenheit mit der Welt und dem Werk der Väter (87—107) und als bis zu künstlerischer Höhe ansteigende Beherrschung der literarischen Bildung (artes liberales) (108—144). *Die Früchte* dieser Kultur (145—250) sind erstaunlich. In vielgestaltiger Form (als Geschichtswerke, hagiographische Niederschriften, Predigten, Briefe, Florilegien, Sentenzen) (145 bis 178) öffnet sich ein geistiger Raum, den als Hauptinhalt die monastische Theologie ausfüllt. Hier haben wir (179—216) ein Herzstück des Buches. In kluger, fein schattierender, sorglich umgrenzender Weise wird die Eigenart dieses monastischen Denkens und Forschens über Gott und göttliche Dinge entwickelt, nicht im Gegensatz, sondern in Ergänzung zur jungen Scholastik. Es gibt nur eine Theologie in der Kirche (S. 212), aber es gibt in ihr mehrere Wege und Methoden, man setzt die Akzente verschieden, arbeitet in ihr und für sie in verschiedenem Rhythmus. Dieses Kapitel ist so reich an Gesichtspunkten, dabei so klar und fast dialektisch streng im Aufbau, daß eine inhaltliche Zusammenfassung den Rahmen einer Besprechung sprengt. Frucht der monastischen Kultur ist vor allem die dichterische Bereicherung der Liturgie (217—235) und eine bis heute lebendige mystische Literatur (236—250). Namen- und Sachindizes und ein auch das einzelne erfassendes Inhaltsverzeichnis schließen das Buch ab. Mit seinen ungezählten Rückverweisen auf die Quellenwerke, auf beste Sekundärliteratur, auf verwandte und weiterführende Problemstellungen bietet es nicht eben nur eine Einführung, sondern eine reich instrumentierte Werkstatt an, ist gleichsam ein geistiges Laboratorium, dessen beste Eigenschaft darin besteht, daß es zum Forschen wie mit zwingender Gewalt einlädt. Die beherrschende Gestalt der dargestellten monastischen Kultur ist, wie zu erwarten war, der hl. Bernhard v. Clairvaux. Und wir zeigen deshalb mit großer Freude in Ergänzung unserer Besprechung auch das Erscheinen der 1. Lieferung der lange erwarteten kritischen Ausgabe der Werke Bernhards an. Die neue, übrigens aus Heidelberg stammende Druckerei der Zisterzienser von Poblet (Tarragona) bringt in klarem Satz ‚formschöner Type und auf ausgezeichnetem Papier die ersten 35 Sermones des Hohenliedkommentars, denen die gründliche Einleitung von Dom L. voraufgeht. In ihr legt er dar die Geschichte des Textes (XIII—XLIV), die Grundzüge der Erstellung des kritisch gesicherten Textes der Ausgabe (XLV—LX) und die Prinzipien der Textgestaltung (in bezug auf Orthographie, Zeichensetzung, Unterteilung in Kapitel und Abschnitte, Anmerkungen) (LXI—LXV). Die Zeichensetzung wird mit Recht über das hinausgehen, was die Handschriften geben, auch wenn, wie L. sagt, jede Zeichensetzung (wie übrigens auch die Entscheidungen der Orthographie) vorgängige Interpretation besagt. Die doppelte Unterteilung in Kapitel unter römischen, in Abschnitte mit arabischen Zahlen (die Zählung nach Mabillon) ist dagegen weniger glücklich, wenn man nämlich später, wie sich von selbst versteht, diese Ausgabe zitieren wird. Aber die Begründung der neuen Unterteilung mit dem Hinweis auf die älteste (und einzig alte) ‚capitulatio' der Handschriften hat viel für sich, ‚qui éclaire le mieux le texte, sans lui enlever sa saveur primitive' (S. LXIII); nur hätte man, wie mir scheint, auf die Mabillon-Zählung verzichten sollen. Im Apparat werden nur die wichtigsten und wirklich bedeutsamen Varianten mitgeteilt, das ist sehr zu begrüßen. Die Anmerkungen verifizieren nur die Schriftstellen und Zitate von Autoren, die Bernhard selbst als solche kennzeichnet. Alles andere bleibt der Forschung überlassen, die sich nun dieses mit so außergewöhnlicher Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung und aus einer so intimen Nähe zur Persönlichkeit und Eigenart des Autors erstellten Textes dankbar bedienen wird. Wolter

Gabriel, A. L., The Educational Ideas of Vincent of Beauvais (Texts and Studies in the History of mediaeval Education, ed. A. L. Gabriel and J. N. Garvin, 4). 8° (62 S.) Notre-Dame 1956, The Mediaeval Institute, University of Notre-Dame. — In der 1953 begonnenen Reihe von Texten und Studien zur Geschichte der Erziehung im Mittelalter legt ihr verdienter Herausgeber, der durch seine Arbeiten über Robert de Sorbonne und das Ave Maria College in Paris weithin

bekannt gewordene Direktor des Instituts zur Erforschung des Mittelalters an der Notre-Dame Universität, eine eigene Studie vor: über die erzieherischen Grundideen des Dominikaners Vincent von Beauvais (1184/94—1264). In elf instruktiven Kapiteln erhebt Verf. aus den Schriften des enzyklopädisch sammelnden Predigers und Beraters am Hof Ludwigs d. Hl. (es handelt sich vor allem um das Speculum majus, mit seinen drei Teilen: naturale, historiale, doctrinale [der 4. Teil, das ‚speculum morale', wurde später, Anfang des 14. Jahrhunderts, beigefügt], das Kompendium ‚De eruditione filiorum nobilium' und die Schrift ‚De morali principis institutione') nicht nur die literarische Methode des scholastisch arbeitenden, erzieherisch begabten Predigerbruders, sondern vermittelt auch dank sorgfältiger Analyse des Inhaltes einen Eindruck von dem erstaunlichen Reichtum des Materials (das Speculum doctrinale erscheint mit 2374 Kapiteln in 17 Büchern). Besonders eingehend entwickelt Verf. die Erziehungstheorie des Vincent (17 ff.) und seine Anweisungen für die Praxis (19 ff.). Trotz seiner Nähe zum königlichen Hof wurde Vincent nicht Prinzenerzieher, gab aber mit seinem Traktat De eruditione filiorum nobilium dem sonst nicht weiter bekannten Hofpädagogen Simon wertvolle Hilfe. Bemerkenswert darin sind vor allem die Ausführungen über Mädchenerziehung S. 38—42). Abschließend wendet sich Verf. dem Fürstenspiegel Vincents zu, dem er einen bestimmenden Einfluß auf die politische Ethik der Zeit zuspricht. Viele lateinische und französische Handschriften von Vincents Schriften blieben erhalten als Erweis ihrer Volkstümlichkeit. Verf. gibt seiner Untersuchung, die dank des Reichtums der herangezogenen Sekundärliteratur zu einer kleinen Vincent-Enzyklopädie wird, dankenswerterweise noch acht Bildtafeln bei (teils mit Illustrationen zu Vincents Werken, teils mit Miniaturen, die Vincent selbst darstellen), die, nach Handschriften aus Paris, London, Brüssel und Leipzig wiedergegeben, die weitreichende Wirkung des vincentinischen Schrifttums erneut belegen. Wolter

Urkundenbuch der Abtei Altenberg, 2. Band (1400—1803), hrsg. mit Unterstützung des Altenberger Domvereins, bearbeitet von H. Mosler (Urkundenbücher der geistlichen Stiftungen des Niederrheins, hrsg. v. Düsseldorfer Geschichtsverein, 3. Abtei Altenberg, 2). 8° (718 S.) Düsseldorf 1955, Lintz. — Den 1. Band des nunmehr abgeschlossenen monumentalen Werkes konnte M. bereits 1912 herausbringen. Erst die Pensionierung des hochverdienten Schulmannes gab ihm Zeit zur Vollendung einer Arbeit, die mit den (im vorliegenden Band) fast 900 Nummern und einem über hundertseitigen Personen- und Ortsregister (617—718) von erstaunlichem Forscherfleiß Kunde gibt. In der Einleitung berichtet Verf. von den Quellen und rechtfertigt seine Darstellungsform. Etwa 2400 Schriftstücke wurden für den vorliegenden Band verwertet und vereinigt. Im Wortlaut abgedruckt werden nur die beiden Urbare von 1458 (Nr. 174, S. 173—193) und von 1499/1502 (Nr. 293, S. 251—318), sonst wird im wesentlichen die Form des Regests gewählt. Alles Vereinigte ist, wie begreiflich, nur ein Rest des ursprünglichen Materials. Besonders zu bedauern ist der Verlust von Protokollen von Abtswahlen, des Urbars von 1457, der Akten über das Kloster Benden und die Herrschaft Dimerzheim. Für uns sind in vorliegendem Band von besonderem Wert die Kapitel über die Gründung der Abtei Altenberg (8—11), die Geschichte der Altenberger Äbte (12—59) wie schließlich die Ausführungen über den Altenberger Konvent (60—84). Diese berichtet über die Zahl der Mitglieder, die Aufgaben der Konventualen, ihre Herkunft und Abstammung, ihr Universitätsstudium und ihre rechtliche Stellung gegenüber dem Abt. Eine Liste der Konventsmitglieder von 1400 bis zur Aufhebung 1803 schließt die überaus wertvolle Einleitung ab. In dieser Liste mit ihren Zahlen, Namen, Hinweisen liegt ein zu rühmendes Stück gründlichster Forscherarbeit. Wenn Verf. (S. 10) es für befremdlich hält, daß L. H. Cottineau (Répertoire topo-bibliographique des Abbayes et Prieurés, Macon 1939) fehlerhaft über Altenberg berichtet, wäre Rez. gern bereit, dieses Befremden zu mildern durch Hinweise auf ungezählte Ungenauigkeiten, die eine Benutzung dieses Nachschlagewerkes so wenig erfreulich machen. — Leopold Grill in seinem Kapitel über Morimund (Bernard de Clairvaux, Festschrift des Zisterzienserordens, Paris 1953) will (S. 130, Anm. 66) daran festhalten, daß Eberhard von Berg der Bruder des Kölner Erzbischofs Bruno von Berg und nicht

der Bruder von dessen Vater, des Grafen Adolf von Berg, gewesen sei. Er beruft sich auf die bessere Bezeugung des ‚fratrum vestrum' (S. Bernhard ep. 6, PL 182, 93 A) in den Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts. Wenn übrigens der hl. Bernhard, wie er selbst schreibt, Bruno in Reims persönlich kennengelernt, möchte man annehmen, daß er über das verwandtschaftliche Verhältnis des nunmehrigen Erzbischofs und des mit Abt Arnold v. Morimund flüchtigen Mönchs Eberhard v. Berg wohl unterrichtet gewesen war (ep. 6, PL 182, 92 D: ‚ex quo dudum Remis nostri invicem utrique gratam cepimus notitiam'). — Für die Frühgeschichte des Zisterzienserordens sowohl wie auch für die Wandlungen des Ordensideals (man denke an die Universitätsstudien der Ordensmitglieder), für die rheinische Kirchengeschichte bis 1803 bringt die Einleitung und das Urkundenmaterial dieses gewichtigen Bandes wertvolle Handreichung. Wolter

Brück, A. Ph., Die Mainzer Theologische Fakultät im 18. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz, hrg. v. Rektor u. Senat der Johannes-Gutenberg-Universität, 2). 8° (XVII u. 168 S.) Wiesbaden 1955, Steiner 12.— DM. — Die bekannte Kontroverse Merkle-Sägmüller zu Beginn dieses Jahrhunderts über Wert und Unwert der katholischen Aufklärung hatte zur Folge, daß die Forschung sich diesem bisher vernachlässigten Feld zuwandte. Die Kontroverse hatte nämlich gezeigt, daß beide Kontrahenten mit zu vielen Unbekannten rechnen mußten. Für die rheinische Aufklärung haben wir inzwischen die Arbeiten von Max Braubach (Bonner Universität) (1947), Emil Zenz (Trierer Universität) (1949), Robert Haaß (Kölner Universität) (1950). Dieser Reihe schließt sich in glücklicher Ergänzung vorliegende Monographie über Mainz an. Die Entwicklung der Mainzer ‚Aufklärungstheologie' wird in zwei Schritten dargestellt, die Zäsur liegt um 1773 (Aufhebung der Gesellschaft Jesu). Die erste Epoche wird gekennzeichnet vom Kampf gegen die betont konservative Haltung der Jesuitentheologie in Methode und Gegenstand. Man fordert vor allem praktische Disziplinen und betont den apologetischen Wert der Kirchengeschichte. „Alle Schlüsse der Vernunft und alle feinen Kunstgriffe der Logik vermögen gegen unsere heutigen Ketzer nicht so viel als eine Stelle aus der Kirchengeschichte", heißt es in einem Reform-Gutachten aus dem Jahre 1769 (S. 39). Unter Kurfürst Friedrich Karl Joseph v. Erthal (1774—1798), der nach seiner Wahl das Amt des Universitätsrektors beibehielt, mäßigte sich im Zeichen einer Reaktion gegen die aufklärerischen Maßnahmen seines Vorgängers Emmerich Joseph v. Breidbach-Bürresheim der Kampf, selbst ehemalige Jesuiten wurden wieder als Professoren berufen. Wenn der Kurfürst auch die Methoden Emmerich Josephs ablehnte, wollte er aber doch, wie es die Bestellung Turins, eines Beraters des Regierungspräsidenten Friedrich Carl Joseph v. Erthal, zum Leiter des gesamten Studienwesens zeigt, den aufklärerischen Tendenzen seiner Zeit entgegenkommen. Bei einer umfassenden Reform der ganzen Universität, nach Aufhebung der Mainzer Klöster Altenmünster, Reichklaren und Karthause (1781), folgte man dem Wiener theologischen Plan. Auch der erneuerten theologischen Fakultät gehörten noch ehemalige Jesuiten an. Verf. betont, daß ihre Stellung zum Dogma orthodox, ihre Lehre von der Kirche aber febronianisch gefärbt war (S. 104), was wir auch von den Kölner Theologen wissen. Sie seien, so heißt es, dem Rationalismus als Methode, dem Optimismus der Zeit, auch die Glaubensgeheimnisse mit der Vernunft weitgehendst aufhellen und durchdringen zu können (ohne das Mysterium selbst zu leugnen) alle mehr oder weniger ergeben gewesen. Es zeigt sich in Mainz, bei allem Entgegenkommen gegenüber den Zeitströmungen, die Fortdauer einer alten jesuitischen Tradition. Ein wertvolles Ergebnis des Einsatzes der „Aufklärer" blieb die Einführung von Pastoral, Homiletik, Katechetik in den Kreis der theologischen Disziplinen, wie auch die bevorzugte Stellung der Kirchengeschichte und biblischen Theologie. Alle Neu-Ansätze aber kamen zum Erliegen, als die französischen Revolutionsheere Mainz eroberten, den Kurstaat vernichteten und mit ihm die Universität. Die sorgfältig geführte Untersuchung des Verf., seine überzeugende Darstellung wie auch die beigegebenen Dokumente (Statuten von 1726, Vorlesungsverzeichnisse von 1746, 1747, 1768, 1782, 1784; Verordnungen und Gutachten) und Tabellen (Dekane, Professoren SJ, Dissertationen, Defensionen) machen das Buch zu einem unentbehrlichen Baustein der kommenden Geschichte der katholischen Aufklärung. Wolter

Raab, H., Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, hrsg. v. Leo Just, 1) 8° (XVII u. 204 S.) Wiesbaden 1956, Steiner 18.— DM. — Die Krise der Kirchenverfassung, durch abendländisches Schisma und Konziliarismus heraufgeführt, fand nach der Reformation vor allem im Episkopalismus der vorrevolutionären Jahrhunderte ihr Nachspiel. In der Auseinandersetzung mit den Primatsansprüchen Roms wurde von Frankreich (Gallikanismus) und von Deutschland (Febronianismus) aus in wiederholten Ansätzen ein, vom Jurisdiktionsprimat des Papstes weitgehend gelöstes, nationales Kirchentum geplant. Die erstaunlich ungebrochene Linie römischer Selbstbehauptung seit der Überwindung des Schismas, über die Gefährdungen der Renaissance, der Reformation, der politischen Entmachtung nach 1648 hinaus, durch die napoleonische Vergewaltigung hindurch, über einen langsamen Anstieg bis zum Vatikanum gehört zu den beachtenswertesten Elementen der neuzeitlichen Kirchengeschichte. Da diese Linie sich vielfach kreuzt mit der Entwicklung des modernen Staatsbegriffs, wird die Erhellung ihres Weges zu einem vielschichtigen Problem, das Verf. in vorliegender Untersuchung für einen genau umgrenzten Zeitraum (Wiener Konkordat von 1448 bis zum Untergang der Reichskirche 1803) aufzulösen sich anschickt. Er beschränkt sich im Gegenstand auf die kirchenrechtlich-wissenschaftliche Literatur, insofern sie in der Diskussion um Geltung und Reichweite der Konkordate (Konstanz, Basel, Mainzer Akzeptation, Fürstenkonkordate, Wien) den Wandel der Rechtsauffassung sichtbar werden läßt und zugleich die kirchenpolitischen Tendenzen vor allem der deutschen Reichsbischöfe spiegelt. Bis 1803 ist diese literarische Auseinandersetzung sehr lebhaft, zumal die Unabhängigkeitsbewegung des hohen Reichsklerus bis zur Emser Punktation stetig zunimmt. Verf. schildert mittels eingehender Analyse von repräsentativen kanonistischen Schriften die Diskussion von 1600—1682 (S. 47—65), wobei er auch die protestantische Literatur heranzieht; es folgt die Untersuchung des Abschnitts von 1682—1742 (S. 66—78), die sich eingehend den Kanonisten J. K. Barthel, G. Chr. Neller, G. Zallwein u. a. zuwendet (79—121). Mit rückwärts gewandtem Blick gehen diese episkopalistischen Vertreter des kath. Kirchenrechtes vorwärts (S. 7), um gleichsam bei der vor-pseudo-isidorischen Kirchenverfassung, wie sie meinen, wieder anzuknüpfen. Eine solche Verkennung des geschichtlichen Wesens der Kirche brachte es mit sich, daß die orthodoxen Vertreter eines gemäßigten Episkopalismus schließlich entwurzelte Verfechter einer deistischen Aufklärung zu Schülern erhielten. Die sehr dichten und von großer Literaturkenntnis sprechenden Analysen der einzelnen Abschnitte werfen im übrigen bezeichnende Lichter auf die gesamte geistig-theologische Entwicklung der in Frage stehenden beiden Jahrhunderte. Dankenswerter Weise schließt dann noch ein Blick auf das wissenschaftliche Gespräch des anhebenden 19. Jahrhunderts den fesselnden Bericht. Da der Episkopalismus durch den revolutionären Gang der europäischen Geschichte und durch die katholische Erneuerung über den Trümmern der Reichskirche sachlich sich erledigte, erstarb (wenn auch nur allmählich) auch die Theorie, die in den vatikanischen Thesen vom Universalepiskopat und Jurisdiktionsprimat des Papstes letztgültig überwunden wurde. In einem Anhang folgen noch einige Archivalien, von denen vor allem die Kurfürstenbriefe an den Nuntius in Köln (1786) bemerkenswert sind. Die Arbeit führt die geplante Reihe glücklich ein. Die Druckfehler in den Anmerkungen werden dem Verf. schon längst unliebsam aufgefallen sein. Wolter

Orcibal, J., Port-Royal entre le miracle et l'obéissance. Flavie Passart et Angélique de St.-Jean Arnauld d'Andilly. kl. 8° (198 S.) Paris 1957, Desclée de Brouwer. — Ein guter Kenner der Anfänge des Jansenismus und Meister der historischen Forschung, zumal für die religiöse Problematik des 17. Jahrhunderts in Frankreich (besonders zur Zeit Lugwigs XIV.), legt hier eine sorgfältig geführte Untersuchung über das intime Klima des Port-Royal der zweiten Generation vor. Der religiöse Enthusiasmus der Anfänge ist erloschen; man ist, wie Verf. einleitend sagt, nicht mehr um Gott allein besorgt, sondern auch um die Menschen, deren Bewunderung man umwirbt (7). Hierfür trägt vor allem Angélique de Saint-Jean ein

entsprechendes Maß Verantwortung, denn für sie wird Port-Royal identisch mit dem Sippeninteresse der Familie Arnauld. An der Spannung zwischen ihr und einem Konventsmitglied, der bis zur Hysterie verstiegenen Schwester Flavie Passart, wird offenbar, wie sich das Klima der beiden berühmten Klöster Port-Royal im theologischen und kirchenpolitischen Streit der frühen Jansenisten mit fast grotesk anmutenden Menschlichkeiten durchsetzt. Mirakelsucht und Ämterehrgeiz, bildungsstolze Rechthaberei und gesellschaftliches Intrigenspiel, kleinliche Nadelstichtaktik und religiös verbrämte Bosheit gehören zu den Elementen, die hinter dem großartig sich gebenden Faltenwurf ernster theologischer und kirchlicher Entscheidungen sich bergen. Als Flavie Passart ihre Unterschrift unter das bischöfliche Unterwerfungsformular setzt, weil der kirchliche Gehorsam es von ihr verlangt, wird sie als Judas angesehen. Der intellektuelle Hochmut der Mutter Arnauld wird bis zu geschichtsfälschenden Manipulationen gehen, um das Andenken dieser Frau zu verzeichnen. Mit bewunderungswertem Takt entwirrt Verf. das Gewirr der Motive, die verschlungenen Wege der Konventspraktiken. Seine Interpretation der erhaltenen Quellen zeugt von ausgezeichnetem geschichtlichem Einfühlungsvermögen. An einem in sich nicht sonderlich geschichtswürdigen Gegenstand entwirft und entwickelt Verf. eine Methode, die aus dem spröden und einseitig gefaßten Quellenmaterial eine lebendige, gut konturierte, Licht und Schatten gerecht verteilt sehende Wirklichkeit erhebt. Mag das Ergebnis sachlich nicht bedeutend sein, formal ist der Gewinn groß. Für die Psychologie des Konventslebens in Frauenorden liefert die Studie anregende Sichten, die in kluger Weise nicht für allgemeine Urteile ausgewertet werden, dem Kenner aber wertvolle Weisungen zu geben vermögen. Wolter

Denholm-Young, N., The Life of Edward the Second by the so-called Monk of Malmesbury. Translated from the Latin with Introduction and Notes (Medieval Texts, hrsg. v. V. H. Galbraith u. R. A. B. Myners). 8° (XXVIII u. 150 Doppels). London 1957, Thomas Nelson. 26.— Sh. — In den an dieser Stelle schon mehrfach gerühmten Textausgaben des Thomas-Nelson Verlags legen die Herausgeber nunmehr auch für das 14. Jahrhundert eine bedeutende Quelle vor, die anonyme ‚vita Edwardi Secundi'. Edward (1307—1327), dessen Regierung ganz in die Epoche des sogenannten ‚Aufstands der Barone' (1297—1330) fällt, ist kirchengeschichtlich mehr negativ bemerkenswert, insofern die Lähmung der königlichen Gewalt für die Anfänge des Exils von Avignon bedeutsam ist, die bei einem besseren Gleichgewicht der politischen Kräfte im Abendland sich anders gestaltet hätten. Vom englischen Standpunkt, innenpolitisch gesehen, nennt Verf. die Regierung geradezu ein „disastrous reign". — Historiographisch ist die ‚vita' darum besonders wichtig, weil sie das unabhängige, sehr selbständige Werke eines hochgebildeten Mannes ist, der offensichtlich nicht, wie der übliche Titel andeutet, ein Mönch, sondern ein im weltlichen Recht wohl bewanderter Beamter war. Er läßt sich nicht mehr identifizieren, obgleich Verf. den Hauptteil seiner Einleitung mit einer eingehenden Untersuchung über die Persönlichkeit des Autors füllt. Für kontinentale Benutzer dieser Textausgabe erscheint der Anmerkungsapparat etwas zu knapp. Hingewiesen sei abschließend noch auf die wichtige Partie der ‚vita', die sich mit dem Amtsantritt des neuen Erzbischofs von Canterbury beschäftigt. 1313, am 11. Mai, starb Robert Winchelsey, und die einstimmige Wahl des Kapitels (prior and convent) von Christ Church fiel auf Thomas v. Cobham. Clemens V. hatte den Primatssitz Englands für päpstliche Benennung reserviert, der König selbst präsentierte den Bischof von Worcester, Walter Reynolds, der, wie die ‚vita' wissen will, im Gegensatz zu Cobham, nur wenig gebildet, dafür aber ein um so geschickterer Hofmann war und in schnellem Aufstieg erst Schatzmeister des Königs, dann Bischof von Worcester, schließlich Lordkanzler geworden war. Das Gold des Königs setzte sich in Avignon durch („domina pecunia omne negotium consummat in curia"). Nun folgt eine Diatribe gegen die Praxis der Kurie, die in vielem an die Ausführungen Bernhards v. Clairvaux in seinem Buch De consideratione erinnert und kulturgeschichtlich von hohem Interesse sein dürfte (45—48). Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Bijbels Woordenboek, hrsg. von *A. van den Born, J. Coppens, J. van Dodewaard, J. de Fraine, W. Grossow, P. van Imschoot, V. Laridon. J. van der Ploeg.* 2. Aufl. Lex. 8° (XV S. u. 1982 Sp.) Roermond en Maaseik 1957, Romen & Zonen. 53.73 Gulden. — Die deutsche Bearbeitung der 1. Aufl. des vorliegenden Werkes durch H. Haag wurde in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt (vgl. Schol 28 [1953] 608 f. und 31 [1956] 607 f.). Was dort gesagt wurde, gilt im wesentlichen auch hier. Doch weicht die 2. Aufl. des holländischen Originals in manchen Punkten von der 1. Aufl. ab. Mehrere Mitarbeiter tauchen auf. Mehrere frühere Stichwörter wurden entweder ganz gestrichen oder kürzer behandelt und dafür neue aufgenommen. Die theologischen Gesichtspunkte wurden auf Kosten der archäologischen und geschichtlichen Artikel mehr zur Geltung gebracht. So füllt z. B. der Artikel „Verrijzenis" (Auferstehung) von B. J. Alfrink und J. T. Nelis jetzt über 8 Spalten, während er in der deutschen Ausgabe nicht ganz 4 Spalten ausmacht. Dagegen ist der Artikel von P. van Imschoot über Wunder sehr dürftig. Die Wunder Jesu werden im Unterschied zur deutschen Ausgabe überhaupt nicht eigens behandelt, noch wird eine befriedigende Antwort auf die heute so drängende Frage nach der Erkennbarkeit der Wunder als Erkennungszeichen der Offenbarung gegeben (vgl. Schol 29 [1954] 345—362). Auch der Artikel über Jesus Christus von P. van Imschoot und J. de Fraine umfaßt nur 13½ Spalten statt der 18 Spalten in der deutschen Ausgabe. Neu ist z. B. der biblisch-theologisch bedeutsame Artikel „Verzoening" (Versöhnung) von J. van Dodewaard und J. Heuschen, während der Artikel „Verlossing" (Erlösung) in der Bearbeitung von J. Dodewaard und J. T. Nelis von dem entsprechenden Artikel von A. van den Born in der deutschen Ausgabe stark abweicht. Man war darauf bedacht, der Entwicklung und Neuorientierung der Bibelwissenschaften in den letzten Jahren Rechnung zu tragen. So unterrichtet ein 1. Anhang zusammenfassend über die Handschriftenfunde am Toten Meer (Sp. 1957—1970). Für eine gerechte Beurteilung des Werkes darf man nicht vergessen, daß es sich um ein Bibel-Lexikon handelt, in dem man auch bei den theologischen Begriffen keine allseitig erschöpfende dogmatische Behandlung erwarten darf, sondern daß sich die Verfasser auch hier bewußt auf die biblisch-theologische Fragestellung beschränkt haben. Ferner ist zu bedenken, daß wir es nur mit einem Handlexikon zu tun haben. Darum darf man nicht erwarten, auf alle Fragen aus dem umfassenden Gebiet der Bibelwissenschaften eine allseitig befriedigende Antwort zu finden. Wer sich über die vorläufige Orientierung hinaus eingehender mit den einzelnen Fragen befassen will, findet dafür eine willkommene Handreichung in der Literaturauswahl am Ende der einzelnen Artikel. Man kann sagen, daß das Werk in seiner Art und Zielsetzung wohl einzig ist. So versteht man, daß außer der deutschen Bearbeitung eine französische, englische, spanische und italienische Übersetzung in Vorbereitung sind.

Brinkmann

Eißfeldt, O., Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudoepigraphen sowie der apokryphen- und pseudoepigraphenartigen Qumran-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testaments. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. 8° (XVI u. 955 S.) Tübingen 1956, Mohr. 43.— DM; geb. 48.80 DM. — Es ist eine wirkliche Freude, diese Neuauflage zur Hand zu nehmen. Denn sie hält vollkommen, was sie verspricht: „Völlige Neubearbeitung", die bis ins kleinste Detail auf den neuesten Stand der Forschung gebracht ist. Daß das Buch gegenüber der 1. Auflage (1934) um 200 Seiten gewachsen ist, ist nur ein äußeres Zeichen dafür. Die Gesamtanlage ist unverändert geblieben: Die vorliterarische Stufe: die kleinsten Redeformen und ihr Sitz im Leben, 9—149; die literarische Vorgeschichte der Bücher des AT, 150—181; die Analyse der Bücher des AT, 182 bis 690; der Kanon des AT, 691—822 (hier die Behandlung der einzelnen Apokryphen und Pseudoepigraphen sowie der Qumrân-Schriften, 710—822); der Text, 823—875. Dazu Literaturnachträge, 876—888, und umfangreiche Register (von Assistent H.-J. Zobel) der Schriftstellen, 889—922, der Autoren, 923—947, der Abkürzungen, 948—954. Desgleichen erscheinen die Grundauffassungen E.s, neben vielen Modifikationen im einzelnen, im großen ganzen unverändert. Das gilt auch für die

Pentateuchkritik, als deren Exponent E. gelten darf. Seine bekannten vier Erzählerquellen L J E P werden im einzelnen entwickelt und auch für die Analyse von Josue bis Königsbücher als wahrscheinlichste Lösung beibehalten. Der neueren Auffassung von M. Noth über das literarische Werden dieser Bücher wird jedoch ohne weitere Polemik zugestanden, daß sie „viel Beifall gefunden" habe (292). Überhaupt ist der Verzicht auf jede ausdrückliche Polemik ein besonders sympathischer Zug des ganzen Werkes. E. begnügt sich damit, abweichende Auffassungen darzulegen, auch ihre Vorzüge herauszuheben und seine eigene Auffassung zur Sache positiv zu entwickeln. Ebenso spürt man überall das gewissenhafteste Bemühen um unbedingte Objektivität sowohl im Referat von Autorensentenzen wie in der Abgrenzung der Gültigkeit der eigenen Auffassungen. Das Schlußwort zur Behandlung des Pentateuchs mag dafür als Beispiel stehen, da es charakteristisch ist für den Geist des ganzen Buches. „Im übrigen zum Abschluß nur noch dies: Die von der Pentateuchkritik für den Werdegang des Pentateuchs angenommenen Phasen ... sind weithin hypothetisch, wie — das sei erneut betont — die ganze Pentateuchkritik eine, freilich auf sehr gewichtigen Argumenten beruhende, Hypothese ist. Dieser Tatsache gilt es sich bewußt zu bleiben ... Worauf es ankommt, ist ja aber auch letztlich nicht diese oder jene Einzelanalyse, sondern die Gesamtbetrachtung. Daß die nun über 200 Jahre alte „moderne" Pentateuchkritik an die Stelle des bis dahin aufs Ganze gesehen maßgebenden flächenhaften Pentateuchbildes die perspektivische Schau gesetzt und den Pentateuch als eine in langer, Jahrhunderte, ja ein Jahrtausend umfassender Entwicklung gewordene Größe verstehen gelehrt hat, das ist ihr eigentliches Verdienst, und diese Erkenntnis wird sich behaupten, mögen ihrer ... auch in Zukunft noch mannigfache Variationen warten" (288 f.). Dieses Gesamturteil wird jeder gern unterschreiben. — Das eigentlich Neue dieser Auflage zeigt sich in der sorgfältigen Einarbeitung aller neueren Literatur. Ihre Beherrschung ist imponierend und kaum zu überbieten, zumal sie sich gleichmäßig bei allen so weit auseinanderliegenden Fragen einer Gesamteinleitung in das AT zeigt. Tatsächlich gehört der weitaus größere Teil aller angeführten Literatur der Zeit nach dem Erscheinen der 1. Auflage an. Sie ermöglicht in ihrer relativen Vollständigkeit allein schon ein interessantes Studium der Bewegung der neueren Forschung und zeigt deutlich, wie zuverlässig diese Neuauflage den heutigen Stand der Dinge wiedergibt. E.s Werk wird in seiner Neufassung seinen prominenten Platz unter den Einleitungen in das AT zweifellos auch weiterhin leicht behaupten. Haspecker

Steinmann, J., La Critique devant la Bible (Coll. „Je sais — je crois", 63). 8° (123 S.) Paris 1956, Fayard. 300 Fr. — Die auf 150 kleine Bände geplante Sammlung „Je sais — je crois" kündigt sich an als „Encyclopédie du Catholique au XXème siècle" („la plus complète et la plus simple"). 13 Bände sind für biblische Fragen vorgesehen. Der vorliegende will über die kritische Forschung an der Bibel orientieren. Sein 1. Teil (19—66) gibt eine Geschichte der biblischen Text- und Literarkritik von Origines an. Wer hier allerdings eine ausgewogene Information über das historische Werden dieser Wissenschaft erwartet, wird besonders für die letzten Jahrhunderte sehr enttäuscht. Nach Richard Simon und Astruc handeln die weiteren Kapitel ganz ausschließlich über Pascal und Spinoza, Voltaire, Renan, Loisy und Lagrange, während von den maßgeblichen deutschen Forschern von Eichhorn bis Gunkel nur eben die Namen erwähnt werden. Tatsächlich will dieser Geschichtsabriß lediglich eine ganz auf den französischen Raum zugeschnittene populäre Apologie sein, die dartun soll, daß Bibelkritik selbst nicht dem echten Glauben abträglich ist, und dürfte über diesen Raum hinaus kaum von Interesse sein. Der Verf. stellt in der Einleitung diese seine These deutlich heraus. „L'Église, en dépit du scandale des ignorants, non seulement tolère, mais préconise et encourage une critique biblique, respectueuse de la foi et de la science historique. Elle a d'ailleurs toujours agi ainsi ... Toute sa vraie tradition témoigne en faveur de la critique" (16 f.). Aber gerade bei dieser Zwecksetzung wundert man sich, daß nicht eine einzige offizielle kirchliche Äußerung pro oder contra Bibelkritik oder Bibelkritiker angeführt, geschweige denn diskutiert wird. Hier lägen doch wohl die ernsthafteren Probleme. — Der 2. Teil des Buches gibt einen raschen Überblick über die heutige textkritische Arbeit und über die Ergebnisse der Literarkritik. Da dabei

alle einzelnen Bücher des AT und NT auf gut 30 Seiten erledigt werden, können nur die Hauptergebnisse thetisch hingestellt werden, wobei auch hier immer wieder auf Notwendigkeit und Nutzen der kritischen Arbeit hingewiesen wird, die „plus un art de lire qu'un art de démolir" (98) sei. — Inzwischen erschien in der beim Verlag Pattloch, Aschaffenburg, anlaufenden Reihe „Der Christ in der Welt" eine deutsche Ausgabe des Bändchens („Die Bibel im Spiegel der Kritik"). Sie hat durch die Bearbeitung von *M. Stenzel*, die vor allem die Lücken im historischen Aufriß sachkundig auffüllt, merklich gewonnen. Haspecker

Schedl, Cl., Geschichte des Alten Testaments. 1. Bd.: Urgeschichte und Alter Orient. 8° (XVI u. 374 S., 6 Karten); 2. Bd.: Das Bundesvolk Gottes. 8° (XVI u. 327 S., 4 Karten) Innsbruck 1956 u. 1957, Tyrolia. Jeder Band 18.— DM. — Dieses auf vier Bände geplante Werk soll an die Stelle des 1923 zuletzt erschienenen gleichnamigen Werkes von A. Schöpfer treten. Es ist also wie dieses als Lehr- und Hilfsbuch zum Bibelstudium für Studenten, Katecheten und interessierte Laien gedacht. Es setzt darum stets die Lektüre der Bibel voraus, deren Darstellungsgang es in diesen beiden Bänden immer streng folgt. Technisch ist es für seinen Zweck gut mit Kartenskizzen, Zeichnungen im Text, Zeittafeln und Registern ausgestattet und bietet zum Weiterstudium reichliche Hinweise auf Literatur. Als größerer, eigenständiger Teil ist außer „Pentateuchkritik" (II, 234—268) eine „Geschichte des Alten Orients" eingefügt, die fast die Hälfte des 1. Bandes ausmacht (196—359). Sie ist notwendig für das Buch. Denn seine Haupttendenz ist, durch altorientalisches Material die Darstellung der Bibel organischer verstehen zu lehren und ihre Zuverlässigkeit zu erweisen. In der Tat wird auf dem begrenzten Raum eine erstaunliche Fülle solchen Materials geboten, und man wird für diese fleißige Sammelarbeit dem Verf. sehr dankbar sein. Sie wird ihren Eindruck auf den Leser nicht verfehlen und dem Buch weite Verbreitung verschaffen. Eben darum darf aber auch auf einige Desiderata hingewiesen werden, die für die nächsten Bände oder für eine Neuauflage zu berücksichtigen wären. Da wäre zunächst hinsichtlich des altorientalischen Materials eine klarere Abgrenzung des Wertes einer solchen Dokumentation für das Geschichtsurteil über die konkreten biblischen Berichte sehr am Platz. Sodann sollten neben dieser Illustration von Einzelstücken weitergreifende grundsätzliche Probleme der Historizität deutlicher erörtert und geklärt werden. Sonst bleibt schließlich alle Ansammlung von Vergleichsmaterial doch an der Oberfläche, und entscheidende Anliegen bleiben offen. Dazu wäre unbedingt eine literar- und traditionsgeschichtliche Sondierung der Texte notwendig, die doch neben der Orientalistik ein unerläßlicher Weg zur kritischen Erfassung der geschichtlichen Wirklichkeit ist, die die Texte berichten wollen. Gerade im 2. Band, der die Zeit von Abraham bis Ende der Richterperiode umfaßt, ist das Fehlen jeder derartigen Analyse sehr bedauerlich. So muß das Urteil notwendig einseitig bleiben. Einigermaßen verständlich wird dieses Fehlen allerdings in dem Kapitel über Pentateuchkritik, das bezeichnenderweise erst nach Behandlung des ganzen Pentateuchs steht und in der Darstellung der heutigen „katholischen" Pentateuchkritik weit hinter dem wirklichen Stand zurückbleibt. Hier will Sch. selbst, wenn ich recht verstehe, den Jahwisten mit Moses persönlich identifizieren (II, 268). Dann hat er freilich für eine Geschichte der Patriarchen- und Moseszeit eine glückliche Position erreicht. Aber wer möchte ihm da folgen? Ein letzter Wunsch betrifft die Darbietung des Stoffes. Es ist für ein Kompendium dieser Art gewiß zu begrüßen, daß viel Literatur verarbeitet wird und auch im Text selbst oft andere Autoren zu Worte kommen. Dadurch mag, wie es auch hier spürbar ist, die Darstellung etwas von dem ansprechenden Zug einer einheitlichen und selbständigen Konzeption verlieren; das läßt sich in Kauf nehmen. Aber vor allem müßte den anderen Autoren ihr volles Recht geschehen und klar zu erkennen sein, was von ihnen übernommen ist. Das ist aber keineswegs immer der Fall; sei es, daß wörtliche Zitate umfangreicher sind als angegeben oder daß sie gar nicht als solche gekennzeichnet sind (öfters!), sondern sich nur ein Literaturhinweis als Anmerkung findet, oder daß auch dieser fehlt. Das alles ergab sich bereits aus gelegentlichen Stichproben. Hinzu kommt manche Uneinheitlichkeit in der Form der Literaturangaben, Irrtümer in Zahlen, flüchtige Einarbeitung offenbar nachträglich eingefügter Stücke (etwa II, 126 f. und 201). Das alles läßt vermuten, daß der

so erfreulich rasch nach dem 1. erschienene 2. Band recht eilig redigiert wurde. Eine Neuauflage dieses in seinem positiven Inhalt so nützlichen Werkes wird diese Schönheitsfehler leicht vermeiden können. Haspecker

Bertsch, A., Kurzgefaßte hebräische Sprachlehre. gr. 8° (217 S.) Stuttgart 1956, Kohlhammer. 12.60 DM. — Es war dem Verf. darum zu tun, die Ergebnisse der sprachgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte stärker zu berücksichtigen, als es in den bisherigen Unterrichtsbüchern der Fall war. Aus diesem Grunde wird die Lautlehre ausführlicher dargelegt, ohne jedoch im allgemeinen auf andere semitische Sprachen Rücksicht zu nehmen. Doch konnte der Verf. aus Raummangel im einzelnen auf die einschlägigen Forschungen nicht eingehen. Im Gesamtaufbau und in der Auswahl der Paradigmen stimmt er im wesentlichen mit den bisherigen Lehrbüchern überein, verwendet aber z. T. eine sonst weniger gebräuchliche Terminologie. So spricht er statt vom Haupt- bzw. Nebenton vom Haupt- bzw. Nebendruck, statt von den Gutturalen von den Laryngalen. Das Schwa mobile nennt er Murmellaut. Beim Verbum vermeidet er mit Recht die irreführende Bezeichnung „Konjugation" und spricht statt dessen von Stammformen. Die Theorie von den halb oder locker geschlossenen Silben und infolgedessen dem Schwa medium lehnt er mit Sievers, Bauer-Leander und Gesenius-Kautzsch unter Berufung auf die Transkription in der Hexapla des Origenes ab (7 31). Die aus dem AT ausgewählten Übungssätze genügen trotz ihrer beschränkten Zahl durchaus zur Einübung der betreffenden grammatikalischen Regel. Da am Schluß ihre Fundstellen angegeben sind, ist dem Leser auch die Möglichkeit gegeben, sie im Zusammenhang nachzuschlagen. Der Verf. hat inhaltlich und didaktisch ein wertvolles Werk für die Einführung in das Studium der hebräischen Sprache geschaffen, das den richtigen Mittelweg hält zwischen einer gewöhnlichen Schulgrammatik und einer umfangreichen, für den Anfänger verwirrenden wissenschaftlichen Sprachlehre. Wer dieses Werk durcharbeitet, erwirbt sich dadurch eine ausreichende Grundlage für das Studium des hebräischen AT. Brinkmann

Noth, M., Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, 6). 8° (306 S.) München 1957, Kaiser. 10.— DM. — Die ganze erste Hälfte dieses mit sorgfältigen Registern (Bibelstellen, Namen und Sachen, hebräische und aramäische Wörter) ausgestatteten Sammelbandes füllt die bekannte Schrift „Die Gesetze im Pentateuch" (9—141). Um das gleiche Thema kreist die an Gal 3, 10 anknüpfende, aber sich ganz im AT bewegende Studie „Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch" (155—171). Sie hebt heraus, daß der Fluch als Sanktion enger mit dem Gesetz verbunden ist als der Segen, der nicht isoliert als Lohn der Gesetzerfüllung gesehen werden darf, sondern eigentlich Bundessegen als Realisierung der vorausgehenden freien Verheißung Gottes ist. Von den weiteren sechs Arbeiten dürften die kritische Auseinandersetzung mit der skandinavischen Forschungsrichtung „Gott, König, Volk im Alten Testament" (188—229), die zuerst in ZThK 47 (1950) erschien, und der Beitrag aus OTS VIII (1950) „Jerusalem und die israelitische Tradition" (172—187) durch den Ort ihrer Erstveröffentlichung hinreichend bekannt sein. Zwei weitere gehen von den Maribriefen aus. „Das alttestamentliche Bundesschließen im Lichte eines Maritextes" (142—154) bringt zunächst einige sprachliche Anregungen („Sohn einer Eselin" bedeute in den Maribriefen wie in Zach 9, 9 nicht „Füllen", sondern „reinrassiger Esel" im Unterschied vom Maultier; hebräisches b°rît sei vielleicht von der akkadischen Präposition birît abzuleiten u. a.) und vertritt dann, wohl mit Recht, gegen Begrich die These, daß Bund als doppelseitiger Vertrag von Gleichgestellten und seine Vermittlung durch einen Dritten als mindestens ebenso ursprünglich im AT zu gelten habe wie die einseitige Gewährung eines Bundesverhältnisses durch einen Höhergestellten. „Geschichte und Gotteswort im Alten Testament" (230—247) legt jene Texte aus Mari vor, die von spontan auftretenden Gottesboten berichten, zu denen es sonst im AO keine Parallelen gibt. Sie gleichen in formalen Elementen, nicht allerdings im inhaltlichen Niveau, sehr den israelitischen Propheten. N. nimmt einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen beiden an, wie denn auch viele andere Ähnlichkeiten auf eine engere Ursprungs-

beziehung zwischen den Marileuten und den israelitischen Stämmen hindeuten. Von da aus wird die grundsätzliche Frage besprochen, wie sich der offenbarende Gott einer geschichtlich gewordenen Erscheinung zu einer bestimmten Stunde bemächtigen könne zur Verkündigung seines absoluten Wortes, ohne daß dieses Wort an seiner Absolutheit Einbuße erleide. Die beiden letzten Beiträge befassen sich mit dem Buche Daniel. „Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik" (248 bis 273) bespricht Ursprung und Sinn der Geschichtsaufrisse in Dan 2 und Dan 7. „Die Heiligen des Höchsten" (274—290) in Dan 7 möchte N. mit Procksch nicht als Volk Israel, sondern als himmlische Wesen verstehen. Dazu muß er allerdings VV 21—22 als späteren Einschub ausklammern, wofür es brauchbare Gründe gibt. Doch hilft auch diese Streichung seiner These nicht viel, da in V 25b („sie werden in seine Hand gegeben für dreieinhalb Zeiten") sich wohl nur auf die „Heiligen" beziehen kann und dann nach Ausweis von Parallelen dasselbe sagt, wie das „Überwältigen" in V 21. Der spätere Einschub ist also keine „Umdeutung", sondern nur eine Verdeutlichung, die allerdings den Fluß des Berichtes merklich stört. Für bālāh zeigt 1 Chron 17,9, daß die Intensivform des Verbs auch mit persönlichem Objekt gebraucht wurde. Eine neue Ableitung dürfte sich daher für Dan 7, 25 erübrigen.

Haspecker

Gelin, A., Die Botschaft des Heils im Alten Testament. 8° (108 S.) Düsseldorf 1957, Patmos. 8.80 DM. — Das französische Original „Les idées maîtresses de l'Ancient Testament" erschien 1952 (Paris, Les Éditions du Cerf) und hat als knappe, klare und anregende Einführung in den wesentlichen Offenbarungsgehalt des AT längst verdiente Beachtung gefunden. Aus einer vollen und kritischen Beherrschung des Stoffes ist hier eine sorgsame Themenauswahl getroffen: Gott (Einheit, Geistigkeit, Transzendenz und Nähe), der Heilsplan Gottes (die Erwartung der messianischen Heilsgüter und des Messias), das Heil des einzelnen (Einzelperson und Gemeinschaft, Vergeltungsproblem, Erfahrung der Sünde, die Anawim). An ihnen wird die stufenweise Entfaltung der Offenbarung und Heilsführung bis zur Höhe Christi, in dem alle Verheißung und Erwartung des AT ihr Ja findet, sehr durchsichtig aufgezeigt. Besonders wohltuend wirkt dabei die kluge Beschränkung auf das Wesentliche, die es vermeidet, den Leser durch Fülle des Materials und der Nuancierung zu verwirren, und ebenso die oft fast skizzenhafte Kürze, die zusammen mit den vielen Texthinweisen wirksam zur Bibel selbst hinführt. Die deutsche Gestaltung (von *Eleonore Beck*) läßt nichts von einer Übersetzung spüren. Nur die vielen Zitate französischer Autoren im Text erinnern an das Original. Einen gewissen Ausgleich dafür bietet eine eigene Bibliographie vornehmlich deutscher Werke (ich vermisse bei der sonst sorgfältigen Auswahl vor allem die Einleitung in das AT von Hudal-Ziegler und Noth, Die Welt des AT). Die Ausstattung durch den Verlag ist großzügig und geschmackvoll (ein kleines störendes Druckversehen: S. 57 lies „Wunderrat" statt „Wundertat"). Ein kleines, aber sehr gefülltes Buch, das jedem Leser Freude und Gewinn bringen wird. Haspecker

Eichrodt, W., Theologie des Alten Testaments. Teil I: Gott und Volk. 5., neubearbeitete Auflage. gr. 8° (XI u. 362 S.) Stuttgart, Klotz und Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. 17.20 DM; bei Subskription auf Bd. 2: 13.80 DM. — Das Neuerscheinen dieser seit Jahren vergriffenen Theologie des AT wird freudig begrüßt werden. Denn E.s Werk ist nicht nur seit seinem ersten Erscheinen allseits geschätzt, sondern auch trotz mancher anderer Darstellungen der Theologie des AT, die inzwischen erschienen, nach wie vor unentbehrlich. Die Neubearbeitung hat an der Gesamtlinie des Werkes nichts geändert; die Konzentrierung um den Bundesgedanken, die glückliche Verbindung von geschichtlicher und systematischer Betrachtung, die volle Einarbeitung des religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials des AO und die klare grundsätzliche Abgrenzung der israelitischen Religion diesem gegenüber sind geblieben. Das Vorwort zur Neuauflage, das sich kurz mit neueren grundsätzlichen Fragen einer Theologie des AT befaßt, weist auf größere Umgestaltungen nur „beim Königtum Jahwes und seiner Ausprägung im Kultus sowie bei der Frage der Kultprophetie" (VIII) hin. Zum ersteren ist jetzt an Stelle des vorexilischen Thronbesteigungsfestes Jahwes als Fortbildung des Laubhüttenfestes die These von

H. J. Kraus über ein königliches Zionsfest aufgenommen, das erst im Nachexil von einem Thronfest Jahwes abgelöst wurde (71—74; vgl. dazu Schol 27 [1952] 609 f.). Zur Frage der Kultprophetie wird eine feste Bindung des altisraelitischen Prophetismus an den Kult, der ihre Träger zu einer Art Kultusbeamten machte, abgelehnt (207—209), obwohl die Einfügung der Nebiim in den regelmäßigen Kultus sich schon früh anbahnte (214). Außerdem werden einige Linien über Prophet und Ekstase, Prophet und Tradition u. ä. deutlicher ausgezogen. Dagegen sind die Ausführungen über Kultpolemik der Schriftpropheten unverändert geblieben; lediglich in einer Anmerkung wird auf gemäßigtere neuere Deutungen hingewiesen. In allen anderen Teilen sind die Änderungen, soweit ich sehe, kaum bemerkenswert. Neue Literatur wird nur in relativ bescheidenem Umfang eingeführt. Wenn dieser Band trotzdem jetzt gut 70 Seiten mehr zählt, so geht das wesentlich auf eine angenehme Neugestaltung des Druckbildes zurück (größere, klare Antiquatypen anstatt der bisherigen Fraktur, kleinerer Satzspiegel). Der 2. Band des Werkes, der Teil 2 und 3 umfassen soll, wird von den Verlagen für Sommer 1958 in Aussicht gestellt.

Haspecker

Martin-Achard, R., De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament (Bibliothèque théologique). gr. 8° (190 S.) Neuchâtel-Paris 1956, Delachaux & Niestlé. 7.80 sFr. — An Studien zum atl Jenseitsglauben ist kein Mangel, wie das reiche Literaturverzeichnis (183—187) dieser Genfer Dissertation zeigt. Umwälzende neue Einsichten kann auch diese erneute Bearbeitung nicht bieten, doch hebt sie aus dem biblischen Material wichtige Aspekte gut heraus und gewinnt zudem durch ihre klare Gedankenführung, ihre gründliche und gut abgewogene Auslegung der oft umstrittenen Texte und ihre sehr übersichtliche Darstellung den Charakter eines guten Handbuches, das vielen willkommen sein wird. Der einführende erste Teil (9—44) entwickelt kurz das atl Grundverständnis von Leben und Tod. Leben ist Kraft und größtes Gut, es ist ganz von Jahwe abhängig; Tod ist als Schwinden der Lebenskraft an sich ein natürlicher Vorgang, hat aber zugleich die religiöse Qualität einer völligen Trennung von Gott. An Jahwes Macht und Huld hängt alle Möglichkeit eines neuen Lebens über den Tod hinaus. Darum werden in dem umfangreichen exegetischen Hauptteil der Arbeit (45—144) zunächst solche Texte vorgeführt, die den Glauben an Jahwes Macht über den Tod aussprechen: Hymnen, Psalmen über Errettung vom (vorzeitigen) Tode, die Berichte über Entrückungen und Totenerweckungen. Daß Jahwe vom Tode erretten *kann*, ist festes Glaubensgut — aber *will* er es auch, definitiv und allgemein? Das dramatische geistige Ringen um eine positive Antwort auf diese entscheidende Frage ist uns nur sporadisch greifbar in den weit auseinanderliegenden Aussagen zum Gedanken der Auferstehung (Os 6, 1—3; 13, 14; Ez 37, 1—14; Is 53, 10 f.; 25, 8; 26, 19; Dan 12, 2 f.) und in den Bekenntnissen der Frommen zu einer immerwährenden Gottesgemeinschaft (Pss 16; 49; 73; Job 19, 25—27). Alle diese Texte werden einzeln exegesiert. Der letzte Teil (145—180) faßt die Hauptpunkte systematisch zusammen und schließt mit einem kurzen Ausblick auf die spätjüdische Zeit. Vom kanaanäischen Naturkult mag Israel früh den Gedanken einer Erneuerung der geschwundenen Lebenskraft kennengelernt haben (Os 6, 1—3 wird dahin verstanden), auch iranische Gedanken mögen zu ihrer Zeit die Entwicklung in Israel gefördert haben, aber alle fremden Einflüsse sind von ganz untergeordneter Bedeutung. Aller entscheidende Impuls kommt vom Jahweglauben, von der wachsenden Offenbarung Jahwes, des lebendigen Gottes. „Jahvé est un Dieu puissant capable d'arracher les défunts au Sheôl — Jahvé est un Dieu juste dont la justice ne peut pas ne pas s'accomplir tôt ou tard — Jahvé est un Dieu bienveillant qui ne laissera pas les siens dans le Sheôl, mais qui les appellera auprès de lui pour qu'ils y demeurent à jamais — Jahvé accorde la foi en la résurrection des morts à son peuple témoin et martyr." In diese vier Sätze faßt M.-A. das Ergebnis seiner Studie zusammen. Sie hebt neben der Macht, Gerechtigkeit und Güte Jahwes als den tragenden Kräften des atl Auferstehungsglaubens die konkrete Bedeutung der Chasidim hervor, in deren Kreisen er seine erste klarere Ausprägung fand. Haspecker

Hoskyns, E., — Davey, N., Das Rätsel des Neuen Testaments. Ins Deutsche übertragen von *H. Bolewski* (Theologische Bücherei, 7). 8° (199 S.) München 1957, Kaiser. 7.50 DM. — Die englische Originalausgabe dieses Werkes erschien erstmalig 1931 und erlebte 1947 mit zwei Anhängen: „Problems of Authorship" (163—204) und „A Bibliography" (205—230) die 3. Auflage, die 1952 zum dritten Male abgedruckt wurde. Schon kurz nach dem Tode von E. Hoskyns erschien 1938 im Verlag Kohlhammer in Stuttgart eine deutsche Übersetzung von H. Bolewski mit einem empfehlenden Vorwort von G. Kittel und J. Schniewind, die nunmehr in die „Theologische Bücherei" aufgenommen wurde. Der Übersetzer hat den Text nach der letzten Auflage des Originals überprüft und, mit Ausnahme kleiner Ergänzungen in den Exkursen auf S. 49 f. und 153 und Streichung von Zusätzen der ersten deutschen Ausgabe auf S. 26 72 77, nichts geändert. Auf eine umfassende Einarbeitung der seitherigen Forschung hat er mit Rücksicht auf die Zielsetzung der Sammlung, in die das Werk jetzt aufgenommen ist, bewußt verzichtet und auch die beiden oben genannten Anhänge der 3. englischen Auflage nicht aufgenommen. Es erübrigt sich darum, hier im einzelnen auf das Werk einzugehen, da es in Fachkreisen längst bekannt ist. Die Verfasser wollen einen Überblick über die kritische Arbeit am NT geben, ohne einfach eine Reihe gesicherter Ergebnisse der Forschung mitzuteilen. Sie sind vielmehr der Ansicht, daß das immer mehr wachsende Vertrauen auf die Angemessenheit der kritischen Methode dazu führt, daß man immer mehr daran zweifelt, jemals zu einer einfachen Reihe „gesicherter Ergebnisse" über Datierung, Verfasserschaft und Geschichtlichkeit der einzelnen Schriften des NT gelangen zu können (10 f.). Darum zeigen sie die kritische Methode in ihrer Arbeit nicht an dem literarischen Problem, nicht an den Einzelproblemen der Datierung oder der Verfasserschaft oder der Geschichtlichkeit dieses oder jenes Vorfalls, sondern an der Frage: Welche Beziehung bestand zwischen Jesus von Nazareth und der Urchristenheit? Da sämtliche Schriften des NT Erzeugnisse der Urchristenheit sind und Zeugnis ihrer Frömmigkeit und Stärkung ihres Glaubens sein wollen, ist die Frage, ob diese christliche Frömmigkeit und dieser überschwengliche Glaube nun unmittelbar Verbindung zu der geschichtlichen Gestalt des Jesus von Nazareth haben oder nicht. Die Verfasser sind der Ansicht, daß die kritische Methode in dieser Frage gesicherte Ergebnisse aufzeigen kann, wenn es auch nur wenige sind (12 f.). Sie kommen zu dem Ergebnis: „Das NT ist nicht ein interessanter Beitrag zum Dichten und Denken der Völker ... Es berichtet Tatsachen der Geschichte, die sich an den Menschen richten und von ihm Entscheidung fordern ... Hier aber legt der Historiker die Feder beiseite — nicht weil er sich seiner Aufgabe nicht gewachsen fühlte, auch nicht weil sich gezeigt hätte, daß eine geschichtliche Erfassung des Stoffes nicht möglich sei, sondern weil er an dieser Stelle vor dem Problem der Theologie steht" (192). In einer Zeit, die von der Entmythologisierung des NT redet, ist das vorliegende Werk auch heute noch zeitgemäß. Brinkmann

Stendahl, K., The School of St. Matthew (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 20). gr. 8° (249 S.) Uppsala 1954, Gleerup, Lund. 18.— Kronen. — Der Verf. hält die formgeschichtliche Betrachtungsweise mit ihrem Grundsatz: „Im Anfang war die Predigt" nicht für ausreichend, um die Entstehung der Evangelien zu erklären; denn dadurch werde die Auswahl und Zusammenstellung der verschiedenen Teile der Evangelien noch nicht verständlich (19). Richtiger habe G. D. Kilpatrick in seinem Werk „The Origins of the Gospel according to St. Matthew" den Sitz im Leben für Mk, Q und M (= der Mt eigene Redestoff) im liturgischen Gebrauch gesehen, während der Mt eigene Erzählungsstoff erst vom Evangelisten eingefügt worden sei. Die Auslegung der im Gottesdienst vorgelesenen Texte wurde nach Kilpatrick auf die konkreten Bedürfnisse ausgerichtet und in dieser Form immer wiederholt, so daß eine mehr oder weniger feste Überlieferung nach Art der Targums entstand, die auch selbst für den liturgischen Gebrauch zugelassen wurde. In diesem Stadium seien Traditionen in dem Kreis der „Matthäus-Kirche" zu einer überarbeiteten Ausgabe des Evangeliums kombiniert worden (20 f.). Stendahl hält es allerdings nicht für erwiesen, daß Evangelien oder Evangelienstoffe schon zwischen 65 und 100 in der Liturgie verwandt worden sind, wie es später zur Zeit Justins der Fall war. Dazu komme, daß Mt als Ganzes nicht den Charakter eines litur-

gischen Textes habe, wenn er auch offensichtlich eine erweiterte Ausgabe des Mk sei (21). Dagegen stimmt er mit Kilpatrick darin überein, daß Mt nicht in erster Linie einen katechetischen Zweck verfolgt, sondern sich in seinem fünfteiligen Aufbau als ein „Handbuch der kirchlichen Disziplin" an alle Klassen in der Kirche wende (22 f.). Man könne ihn in dieser Beziehung etwa mit dem „Manuale disciplinae" unter den Qumrân-Texten oder auch mit der Didache vergleichen (23 f.). Den Verfasser dieses Handbuches habe schon Dobschütz in einem bekehrten Rabbi vermutet, eine Ansicht, die auch Kilpatrick und St. teilen, allerdings mit dem Unterschied, daß dieser christliche Rabbi nicht ganz allein gearbeitet habe, sondern aktiven Anteil am Leben der Kirche nahm, in der er lebte und diente, d. h., daß in der Kirche des „Matthäus" eine Schule am Werk war. Vielleicht deute Mt 13,52 und 23, 8 ff. auch darauf hin (30). Wir hätten dann einen analogen Fall zu der Gemeinde von Qumrân mit ihrem Manuale disciplinae und der Behandlung atl Zitate in ihrem Habakuk-Kommentar (31). St. glaubt, auch außerhalb des Matthäus-Milieus Spuren einer Schultätigkeit zu finden. So sei nach Fridrichsen Jo in der johanneischen Schule zu Ephesus entstanden (31). Vielleicht deute auch Lk im Prolog durch die Bezeichnung „Diener des Wortes" auf die älteste christliche Schule hin, denn Lk 4, 20 werde derselbe Ausdruck ὑπηρέτης vom Synagogendiener (chazzân) gebraucht und Apg 13, 5 werde Markus als ὑπηρέτης des Paulus und Barnabas bezeichnet. Nach Lk 1, 2 werden „die Diener des Wortes" von den Augenzeugen unterschieden. Das bietet nach St. für den Evangelienstoff einen sehr konkreten Sitz im Leben, nämlich die urchristliche Schule mit ihren christlichen ὑπηρέται. Die Synagoge war eine Verbindung von Gotteshaus und Schule, und die grundlegende Unterweisung war Sache des Synagogendieners. Da die Urkirche aus der Synagoge herausgewachsen ist, lag es nahe, daß sie von dort her auch die Schulpraxis übernahm (32 f.). Dazu komme, daß Jesus selbst regelmäßig Rabbi genannt werde. Nach St. besteht wohl eine ununterbrochene Verbindung zwischen der Schule Jesu über die „Lehre der Apostel", die „Wege" des Paulus (1 Kor 4, 17), die grundlegende Lehre des Markus und der anderen „Diener des Wortes" und der reiferen Schule des Johannes zu der weiter ausgestalteten Schule des Matthäus mit ihrer geistreichen Auslegung des AT als der Krone ihrer Gelehrsamkeit (34). Wie das jüdische Schulsystem verschiedene Stufen hatte, so müsse auch die „Matthäus-Schule" als eine höhere Stufe für die Ausbildung von Lehrern und Kirchenvorstehern verstanden werden (35). Der Midrasch, den die Matthäus-Schule pflege, sei nicht die gewöhnliche „halakah" und „haggadah" der Rabbinenschulen, sondern komme dem sogenannten „midrasch pescher" (auslegendem Midrasch) der Qumrân-Sekte nahe (35). Dabei hält St. aber die Abhängigkeit des Mt von Mk und Q im Sinne der Zweiquellentheorie, vor allem in der Wiedergabe der Zitate aus dem AT (148 u. 151—156), für eindeutig gegeben. Beide Quellenschriften zitieren nach ihm das AT im wesentlichen nach der LXX. Es darf aber nicht übersehen werden, daß Mt in den ihm eigentümlichen Zitaten, wie auch Wikenhauser (Einleitung, 114) zugibt, sich stark dem hebräischen Text anschließt, ja ihn Mt 2, 23 eindeutig voraussetzt. Die Arbeit, die den Wert des Mt als geschichtliche Quelle im wesentlichen wahrt, ist zweifellos sehr anregend und eröffnet manche neue Gesichtspunkte, doch gelingt es dem Verfasser meines Erachtens nicht, seine These von dem Vorhandensein verschiedener christlicher Schulen, darunter einer „Matthäus-Schule", in der Mt entstanden sei, wahrscheinlich zu machen. Brinkmann

Staudinger, J., S. J., Die Bergpredigt. 8° (360 S.) Wien 1957, Herder. 19.— DM. — Es ist das Anliegen des Verf., nachzuweisen, daß sich aus der richtigen Zusammenstellung der beiden Überlieferungen bei Mt und Lk ziemlich genau der ursprüngliche Wortlaut der Bergpredigt ergibt (11). Mt und Lk stehen nach ihm in ihrem Zeugnis für sich und stimmen trotzdem in vielen Punkten überein. Daraus sei die Folgerung zu ziehen, daß sie auch in ihrem jeweiligen Sondergut zuverlässig sind (20). Die Treue in der Überlieferung führt er vor allem auf den Beistand des Hl. Geistes nach Joh 16, 13 f. zurück, durch den jedoch die volle Eigenpersönlichkeit der Evangelisten nicht aufgehoben werde (21 f.). Es folgt ein ausführlicher Kommentar der Bergpredigt, die sich nach St. gliedert in den Prolog und den Hauptteil. Im Prolog wendet sich Jesus zunächst an die ganze versammelte Menge (Mt 5,

3 bis 10), dann an seine Jünger = Apostel (Mt 5, 11 f.; Lk 6, 20—23) und schließlich an seine Feinde (Lk 6, 24 ff.). Im Hauptteil werden zuerst die Jünger (Mt 5, 13—16) und dann das ganze Volk, soweit es willigen Herzens ist (Lk 6, 27), angesprochen. Es ist die Rede von der grundsätzlichen Einstellung Jesu zum Gesetz (Mt 5, 17—20), dann von den Einzelbestimmungen des Gesetzes und ihrer Geltung im alten und neuen Gottesreich (Mt 5, 21 — 6, 18) und schließlich von der rechten Einstellung zu den Gütern dieser Welt (Mt 6, 19—34). Darauf folgt noch eine Reihe weiterer Ausführungen in kleinen, unzusammenhängenden Abschnitten, in denen beide Berichte einander teilweise durchdringen und teilweise ergänzen (Mt 7, 1—12; Lk 6, 37—42), nach St. ein Zeichen, daß hier die Rede Jesu nur mehr kurz skizziert wird. Sehr wertvoll und aufschlußreich ist der Anhang mit den zahlreichen Exkursen, in denen jeweils ein guter Überblick über die betreffende Frage mit reichen bibliographischen Angaben gegeben wird. Hier bringt der Verf. an erster Stelle einen Auszug seines Aufsatzes: Testis „primarius" Evangelii secundum Lucam (Verbum Domini 33 [1955] 65—77 129—142), in dem er zu zeigen sucht, daß Lk vor allem von dem Herrenbruder und Apostel Jakobus, dem ersten Bischof von Jerusalem, abhängig ist (248—251), wodurch auch neues Licht auf die Lösung der synoptischen Frage fallen würde. Dann behandelt er die Frage nach Dubletten zur Bergpredigt, indem er die Parallelen im Reisebericht des Lk und anderweitige Parallelen untersucht, und kommt zu dem Ergebnis, daß sich nirgendwo die Notwendigkeit ergibt, die Bergpredigt als bloße „Komposition" der Evangelisten anzusehen. Sie sei vielmehr so gehalten worden, wie sie uns vorliegt, und stamme so von Jesus selbst (265). Man wird gerne zugeben, daß die Bergpredigt nicht bloße „Komposition" der Evangelisten ist, aber daß sie genauso gehalten worden ist, wie sie uns bei Mt und Lk vorliegt, wird sich schwerlich beweisen lassen. Hier darf man doch die systematische Eigenart des Mt und die Rolle der jahrelangen mündlichen Verkündigung vor der Abfassung der Evangelien nicht übersehen, die unter Wahrung des Inhaltes in der Formulierung der Botschaft doch den allgemeinen Gesetzen der Formgeschichte unterliegt. Das steht weder mit dem Beistand des Hl. Geistes noch mit der Inspiration im Widerspruch. Diese Tatsache dürfte der Verf. zu wenig in Rechnung gestellt haben. Dadurch wird auch die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Bergpredigt nicht im geringsten in Frage gestellt oder gar einer Entmythologisierung das Wort geredet. Von den übrigen Exkursen seien noch erwähnt: Die Armen im Geiste (266—269); Die polare Gegenüberstellung zwischen Christus und Satan (269—272); Der Aufbau des Prologs der Bergpredigt (280—282); Zur Frage der Ehescheidung (283—288); Zum Verständnis der dritten, vierten und fünften Vaterunser-Bitte (288—298); Das Vaterunser und die synoptische Frage (303—312); Ausblick auf die synoptische Frage (312—317); Bergpredigt und Entmythologisierung (322—329). Ein umfangreiches alphabetisches Literaturverzeichnis (330—344) bildet den Abschluß der wertvollen und anregenden, wenn auch nicht in allem überzeugenden Arbeit. Brinkmann

Boismard, M.-E., O.P., Du Baptême à Cana (Lectio Divina, 18). gr. 8° (165 S.) Paris 1956, du Cerf. — Die Sammlung der Lectio Divina, deren 18. Bändchen die vorliegende Schrift bildet, will dem Bedürfnis des Klerus und der gebildeten Laien nach tieferer Berührung mit dem Schriftwort dienen. Aus der Feder Boismards stammt in derselben Sammlung eine sehr anregende Arbeit über den Prolog des vierten Evangeliums. Nicht weniger interessant ist diese Exegese über Jo 1, 19 bis 2, 11. Verf. hält die Einordnung der Erzählung in den geschlossenen Zeitrahmen einer Woche (v. 41 πρωΐ statt πρῶτον ergibt zusammen mit 1, 29 35 43; 2, 1 sieben Tage!) für ein künstliches Schema, das in Nachbildung der Schöpfungswoche auf die Neuschöpfung in Christus hinweisen soll. Von dieser Auffassung aus erhält B. die Möglichkeit, die historische Datierung der Ereignisse anders festzulegen, als es der Zeitrahmen des Evangeliums nahelegt. Das Zeugnis des Täufers in Gegenwart Jesu (1, 29—34) und die anschließende Jüngerberufung sind bei der Taufe Jesu geschehen, auf Grund der Theophanie. Die Berufung der Jünger aus der Jüngerschaft des Täufers ist historisch glaubwürdig trotz der scheinbar andersartigen (stilisierten) Tradition der Synoptiker. Joh 1, 29—34 ist in Anlehnung an Is 42, 1—4 gesagt worden; B. entscheidet sich deshalb Joh 1, 34 für die Lesart ἐκλεκτός (vgl. Is 42, 1).

Das „Lamm Gottes" ist der „Knecht Gottes" von Is 42, 1. Die Änderung des Ausdrucks beruht auf ungenauer Übersetzung. Im aramäischen Urtext des vierten Evangeliums war „Knecht" wiedergegeben mit einem Wort, das sowohl „Lamm" wie „Knecht" bedeutet. Der griechische Übersetzer entschied sich für „Lamm" (vgl. dazu noch Jeremias, T. W. B. I., 343). Eine nicht unglückliche Einengung des Sinnes. Denn der Gottesknecht von Is 42, 1 wird vom selben Propheten mit einem Lamm verglichen (Is 53, 7), und der Gottesknecht hat ja wirklich als Lamm Gottes durch seinen Opfertod die Sünde der Welt hinweggenommen. Im Ausspruch des Täufers war der Gottesknecht wohl noch nicht im Sinn des Opferlamms gedacht (wie sicher in der Erkenntnis des Evangelisten), wohl aber als der geisterfüllte Messias, der durch seine Geisttaufe die Sünde der Welt überwindet und die Gerechtigkeit Gottes aufrichtet. — B. hält es für unwahrscheinlich, daß der anonyme Jünger von Joh 1, 35—39 der Apostel Johannes ist; eher möchte er ihn mit Philippus identifizieren (1, 43). Nathanael ist „ein wahrer Israelit", insofern er dem wahren Gott treu ist und insofern er Gott „sieht", erkennt. — Kana beginnt die Erfüllung von Jesu Verheißung 1, 51. Maria macht Jesus einfach auf den Weinmangel aufmerksam, ohne an ein Wunder zu denken, worauf Jesus dies ihr noch irdisches Sorgen und Denken abweist und sie mit der Frage: „Ist meine Stunde noch nicht gekommen?" auf das Dasein seiner messianischen Offenbarungsstunde hinweist und auf die Höhe des Glaubens erhebt. Sie glaubt, noch ehe sie gesehen, wie ihr Wort an die Diener beweist. — Gegen diese Lösung des Kana-Rätsels, wie auch gegen manche andere Auffassungen B.s wird man noch Einwendungen machen können. Vor allem scheint mir das Schema der Schöpfungswoche nicht wirklich durch den Text begründet zu sein. Die Lesart πρωΐ ist sehr zweifelhaft, und durch die ausdrücklichen Übergangsformeln wird eher ein Zeitraum von sechs Tagen bestimmt. Solche Bedenken sollen aber keineswegs den großen Wert der Arbeit B.s einschränken. Zwei Vorzüge seien besonders hervorgehoben: Verf. bemüht sich, durch symbolische Ausdeutung des geschichtlichen Ereignisses jeweils in die Tiefe des theologischen Gedankens des Evangelisten vorzustoßen. Man wird ihm vielleicht nicht überall folgen. Aber grundsätzlich ist diese Methode der einzige Weg, um dem vierten Evangelium gerecht zu werden. Dazu kommt zweitens, daß Verf. das johanneische Gedankengut durch die alttestamentliche Offenbarung und durch das daraus gespeiste jüdische Schrifttum (einschließlich Qumrân-Texte) beleuchtet. Es gelingt ihm so, eine sehr reichhaltige Exegese zu bieten und die Kontinuität der Offenbarung in sehr glücklicher und überzeugender Weise sichtbar zu machen.

Wennemer

Mollat, D., S. J., *Braun*, F.-M., O.P., L'évangile et les épîtres de Saint Jean (La Sainte Bible... de Jérusalem). gr. 8° (245 S.) Paris 1953, du Cerf. Fr. 765. — „La Sainte Bible ... de Jérusalem" ist eine gute französische Übersetzung der Schrift mit reichlichen Anmerkungen unter dem Text. Beide Verfasser dieses Bandes haben die genannten Vorzüge dieser französischen Bibelausgabe in hohem Maß erreicht. Die Anmerkungen, so kurz und präzis sie sind, stehen auf der Höhe der modernen Exegese und geben eine gute Einführung für das Verständnis des Textes. Auch die theologische Sinnfülle der berichteten Ereignisse wird nicht vernachlässigt. So findet Mollat z. B. durch die beiden „marianischen" Perikopen (Joh 2, 1—11 und 19, 25—27) „toute une théologie mariale ... suggérée" (75). Manche ausführliche Kommentare kommen nicht zu solchem Ausblick. — Wertvoll sind auch die dem Text vorausgeschickten Einleitungen. Die Briefe sind vom selben Verfasser wie das Evangelium. Der dritte Brief ist zu einer Zeit an eine Gemeinde gerichtet, als die Irrlehrer noch nicht ausgeschieden waren; er ist also zeitlich der älteste. Der zweite Brief setzt eine Situation voraus, wonach die Gemeinde einheitlich und von den Irrlehrern getrennt ist. Dieselbe Situation ergibt sich aus dem ersten, großen Brief, einer Art Rundbrief an einen größeren Kreis von Gemeinden, in dem diese gegenüber den Verführungskünsten der ausgeschiedenen Irrlehrer zum rechten Christusglauben und zum echten christlichen Leben ermahnt werden. Er ist „comme le prototyp inspiré de la théologie spirituelle" (208). Als Einteilung hält Braun die gewöhnliche Dreiteilung fest: 1, 5 — 2, 29; 3, 1 — 4, 6; 4, 7 — 5, 12. — Mollat behandelt in ausgezeichneter Weise die Einleitung zum Evangelium (9—65). In der Ver-

fasserfrage entscheidet er sich im Sinne der Tradition für den Apostel Johannes. Er läßt aber die Möglichkeit offen, daß Jünger des Apostels die letzte Hand anlegten und die Herausgabe besorgten. Zur Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums stellt M. etwa Folgendes fest: Johannes kennt die synoptische Tradition und sucht sie an einigen Stellen vor irrtümlicher Auffassung zu bewahren. Im Grunde stellt Joh aber ein durchaus unabhängiges Werk dar, das vom Historiker als „une source autonome, un témoin original de la tradition primitive" zu werten ist. Die „Johannismen" im Lukas-Evangelium beweisen, daß die johanneische Tradition sehr alt ist und Autorität in der Kirche besaß. Trotz des Abstandes von der synoptischen Tradition weist das vierte Evangelium unverkennbare Merkmale seiner geschichtlichen Glaubwürdigkeit auf. Sie werden S. 40—47 gut zusammengestellt. Aber die johanneische Geschichte geht nicht aus auf historische Vollständigkeit, noch auf pragmatische Verkettung oder psychologische Erklärung. Sie interessiert sich vor allem für den göttlichen Sinn des Geschehens, das mit der Inkarnation des „Wortes" grundgelegt wurde. Also „histoire authentique, mais histoire théologique et spirituelle" (48). Daher auch der Symbolismus dieser Geschichte. Es handelt sich um wirkliche Wundergeschehnisse, um echte geschichtliche Züge, aber sie werden jeweils in ihrer geistigen Dimension gesehen. Die Gestalt Jesu selber, ein Mensch von Fleisch und Blut, aber dieser Mensch: Das Lamm Gottes, der neue Tempel, das Brot des Lebens, das Licht der Welt usw. „Portrait à la fois hiératique et plein de vérité humaine." Der Symbolismus also kein „allégorisme irréel", sondern ein „symbolisme des faits eux-mêmes". Wer die Geschichtlichkeit leugnet zugunsten des Symbolismus oder umgekehrt den Symbolismus nicht anerkennt um der Geschichtlichkeit willen, „fausse et mutile dans son dessein essentiel une œuvre, qui est évidemment unique en son genre" (49): Ein echtes Evangelium, ein apostolisches Zeugnis von der Herrlichkeit des Herrn, das auf Augenzeugenschaft beruht; kein gnostisches Machwerk, wenn auch nicht ohne Züge, die sich durch Kontakt mit gnostischer Gedankenwelt erklären; ein „évangile spirituelle" (Clemens Alex.), das den Sinn des Lebens, der Werke und Worte Jesu ans Licht setzt, dessen Verfasser zugleich Zeuge der originalen Tradition und inspirierter Exeget dieser Tradition ist (14); ein Evangelium, in dem das Leben der Kirche, besonders ihr sakramentales Leben durchscheint (14—15).

Wennemer

Kahlefeld, H., Die Epiphanie des Erlösers im Johannes-Evangelium (Rothenfelser Reihe, 2). gr. 8° (84 S.). Würzburg 1954, Werkbund Verlag. 3.30 DM. — Diese Schrift ist aus einer Vortragsreihe entstanden, die 1952 bei einer Werkwoche für Priester und Theologen auf Burg Rothenfels gehalten worden ist. Vier Abschnitte des Evangeliums (6, 1—71; 9, 1—10, 39; 2, 23 — 4, 26; 15, 1—17) werden in sehr sachkundiger Exegese, die auch mit der neuesten Entwicklung der Johannes-Exegese vertraut ist, in ihrem Literalsinn erklärt. Im Sinne des Verf. gehört aber zu diesem Literalsinn auch die Transzendenz der Texte in die Gnadenwirklichkeit des erhöhten Christus und in den Raum der Kirche. So versteht Verf. es, die alten Texte in ihrer ihnen unverlierbar eigenen Aktualität aufleuchten zu lassen. In vorsichtiger Weise gibt er auch Ausblicke auf das sakramentale Leben der Kirche. Verf. hat sich auch Gedanken gemacht über die „Geschichte" der Texte und ihre Komposition, die Beachtung verdienen; so vor allem, was er in dieser Beziehung zu Kapitel 6, 10 und 15 sagt. Eine kritische Bemerkung: Wie immer die Entstehung der einzelnen Teile von 6, 1—71 gewesen sein mag, es kann doch wohl kein Zweifel sein, daß die heutige Anordnung vom Herausgeber des vierten Evangeliums herrührt und beabsichtigt ist; die äußere Textgestalt scheint mir genügend darzutun, daß v. 35—47 parallel steht zu v. 48—58. Weshalb dann eine Blattvertauschung innerhalb dieses Kapitels annehmen? Ein Lieblingsgedanke des Verf. ist, daß das Johannes-Evangelium eine besondere Nähe zum liturgischen Geschehen hat. Er schließt mit dem Satz: „Man sollte die Gemeinde anleiten zur kultischen Kontemplation, sollte sie lehren, hinter den Worten den Redenden wahrzunehmen, den Herrn zur Rechten des Vaters, der Macht hat, seine Entrücktheit aufzuheben. Es könnte sein, daß wir auf diesem Wege zu einer uns neuen, in Wirklichkeit alten Erfahrung des Glaubens kämen. Dann wäre das Evangelium des großen Johannes wieder an den Platz gekommen, den es im Anfang besaß". Wennemer

Nieder, L., C.Ss.R., Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik (Münchener Theol. Studien I, 12). 8° (XVI u. 152 S.) München 1956, Zink. 15.— DM. — Das Bemühen um eine biblische Begründung der christlichen Ethik gehört zu den vornehmsten Aufgaben der Moraltheologie. Während die spekulativen Fragen nach dem Wesen der paulinischen Ethik, besonders nach dem Verhältnis von Indikativ und Imperativ, relativ häufig behandelt worden sind, hat man es noch kaum unternommen, den Motiven der Paränese im einzelnen nachzugehen. Als Dissertationsthema kann man sich wohl kaum einen idealeren Gegenstand wünschen, da sich eine solche Arbeit auf sicherem, überschaubarem Boden bewegt und zugleich Gelegenheit bietet, die paulinischen Briefe gründlich kennenzulernen. Der Verf. unterscheidet im 1. analytischen Teil zwischen Texten, die eine grundsätzliche Motivierung der Sittlichkeit enthalten, und solchen, in denen Einzelfragen des religiös-sittlichen Lebens motiviert werden (Liebe, Keuschheit, Ehe und Jungfräulichkeit, rechtes Zusammenleben, Einordnung in die Gemeinschaft). Diese Gliederung ist allerdings nicht ganz klar. Man hat den Eindruck, als ob hier die beiden möglichen Einteilungsprinzipien — vom Inhalt der Paränese oder von der Motivierung her — etwas durcheinandergehen. Doch liegt dies wohl auch am Charakter der Texte, die eine streng systematische Gliederung oft gar nicht gestatten. Schließlich will dieser Teil nur das Material zusammenstellen, aus dem dann im 2., systematischen Teil die Zusammenschau der dargelegten Motive erfolgen kann. Das Ergebnis ist höchst instruktiv: In den älteren Briefen sind die Beweggründe, die sich auf Gott, seinen Willen und sein Heilswirken berufen, vorherrschend, während sie vom Galaterbrief an zugunsten christologischer Motive zurücktreten. Unter den „theo"logischen Motiven glaubt N. das fast vollständige Fehlen der beiden uns so vertrauten aszetischen Beweggründe „Aus Liebe zu Gott" und „Zur Ehre Gottes" feststellen zu müssen. Er führt dies darauf zurück, daß Gottesliebe und Gloria Dei im NT nicht unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Leistung des Menschen gesehen werden. Gott selbst ist es, der seine Liebe im Tode Jesu für uns offenbart und sie durch den Heiligen Geist als Charisma mitteilt. Ebenso können nicht die Menschen von sich aus Gott „Ehre machen", sondern Gott hat seine Herrlichkeit kundgetan und läßt den Menschen daran teilhaben. „So mag es kommen, daß die Gloria Dei nach paulinischer Auffassung wohl die Norm des sittlichen Verhaltens darstellt, von der man nicht abweichen darf, nicht aber als sittliches Motiv dafür verwendet wird" (117). Von den christologischen Beweggründen im engeren Sinne, die an der Person des erhöhten Kyrios, dem Beispiel Jesu und seinem Erlösungswerk orientiert sind, unterscheidet N. die Motivation der Christusmystik, zu der er vor allem die Vorstellung vom Leibe Christi rechnet. Ferner werden besprochen: ekklesiologische Motive, Taufe, Geistbesitz, neues Leben und Heilsgüter, Endereignisse und Gefahren für das Heil. Gegenüber all diesen zahlreichen Beweggründen, die aus alttestamentlichem oder christlichem Offenbarungsgut stammen, nehmen die Motive stoischer und popularphilosophischer Provenienz einen nur sehr geringen Raum ein. „Sie sind überdies meist nur formelle Anleihen an rhetorischen Formen und Vokabeln, die fast immer nachweislich mit neuem Inhalt und christlicher Begrifflichkeit gefüllt werden" (135). Zum Abschluß stellt sich der Verf. die Frage nach dem paulinischen Hauptmotiv. Es ist „das in der Person Jesu Christi verbürgte und durch sein Erlösungswerk in die Tat umgesetzte Heilswirken Gottes, subjektiver ausgedrückt: Das Hauptmotiv ist die durch Christus empfangene Liebe Gottes" (145). — Wie man sieht, kann diese fleißige und verständige Arbeit nicht nur dem Neutestamentler und Moraltheologen, sondern auch dem praktischen Seelsorger, besonders den Spirituälen, von großem Nutzen sein. Freilich sollte man sich vor Augen halten, daß hier nur ein begrenzter Ausschnitt aus dem weiten und schwierigen Problemkreis der paulinischen Ethik behandelt wird und daß mit der Seltenheit oder Häufigkeit eines Motivs noch wenig über die sachliche Begründung der ethischen Forderungen ausgesagt ist. So dürfte in einer Gesamtbetrachtung der paulinischen Ethik dem allgemein menschlichen, oder wie wir heute zu sagen pflegen, naturrechtlichen Fundament ein größeres Gewicht zukommen, als es die paränetischen Texte allein erkennen lassen.

Schierse

Hick, L., C. Ss. R., Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit. 8° (196 S.) Köln 1957. Amerikanisch-Ungarischer Verlag. — Die Arbeit des gelehrten Redemptoristen ist erschienen als 5. Band einer Schriftreihe „Kirche und Volk", die von P. Dr. Hieronymus Fenyvessy, O. P., herausgegeben wird und in der ungarische Exils-Theologen ihre Untersuchungen veröffentlichen. Anlaß zur vorliegenden Arbeit war der Streit um die im Bonner Grundgesetz Art. 3 ausgesprochene Gleichberechtigung der Frau, ein Problem, das in den vergangenen Jahren die Gemüter z. T. recht heftig erhitzte. Über diesen aktuellen Anlaß hinaus behält das Buch aber seinen bleibenden Wert, weil es das gesamte einschlägige Material sehr übersichtlich darbietet und die neuere theologische Literatur zur Frauenfrage fast vollständig verarbeitet. (Ein Literaturverzeichnis würde die Brauchbarkeit bedeutend erhöhen!) Der Verf. behandelt im 1. Teil die Stellung der Frau bei den Griechen, den Römern, in der hellenistischen Zeit, im Alten Testament und im Spätjudentum. Der 2. Teil bespricht kurz die Stellung Jesu zur Frau, während der 3. und längste Teil dem hl. Paulus gewidmet ist. Neben allgemeinen Gesichtspunkten — Gleichwertigkeit der Geschlechter vor Gott, grundsätzliche Unterordnung der Frau und ihre Gehorsamspflicht in der Ehe — beschäftigt den Verf. besonders die Frage, warum Frauen vom ntl. Weihepriestertum ausgeschlossen sind. Seine Beweisführung erscheint insofern etwas verkürzt, als er die komplizierte historische Entwicklung der urkirchlichen Gemeindeordnung, ihrer Charismen und Ämter, in stark vereinfachender Weise darstellt. Dem praktischen Zweck des Buches, als Handreichung für Vorträge und Diskussionen zu dienen, werden aber diese exegetischen Ungenauigkeiten sowie der stellenweise etwas altertümliche Stil kaum beeinträchtigen. Schierse

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Kretschmar, G., Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie (Beiträge z. histor. Theol., 21). gr. 8° (VIII u. 247 S.) Tübingen 1956, Mohr. 22.50 DM. — Die Studie stellt sich zur Aufgabe, die Herkunft der „Trinitätstheologie" (der Lehre von Gott Vater, Sohn und Geist als drei sich zugeordneten und von der Welt verschiedenen Personen) zu klären. Dies ist nicht im Sinne religionsgeschichtlicher Ableitung gedacht, sondern als Frage nach dem Alter, den Zusammenhängen und den Anschauungsformen für eben dieses Verhältnis in Gott. Die Untersuchung setzt bei Euseb. von Caesarea und seiner naturalistisch-politisch gefärbten, das Wesen der Kirche verkennenden und darum den Geist ausklammernden Theologie ein (1—15). Wichtig ist die Feststellung, daß dieses im 4. Jahrh. (Pneumatomachen) vertretene „binitarische" Schema aus einer relativen Traditionslosigkeit kam (9 15). Im folgenden Abschnitt geht es um die „monarchianische" Tradition (ökonomische Trinitätslehre im Sinne von Fr. Loofs; Marcell v. Ancyra) im Gegensatz zur Drei-Hypostasen-Theologie. Hier steht die (nicht mehr abgeschlossene) Lebensarbeit von Fr. Loofs zur Diskussion, welcher das höhere Alter und den größeren Wert der „ökonomisch-monarchianischen" Ideologie zusprechen wollte. Kr. geht — vielfach den Wegen Fr. Loofs' folgend — von Nicaea zurück bis zu den Ursprüngen der Trinitätslehre (16—61). Er findet in der von den Dogmatikern vielfach zitierten „Trias" des Theophilus von Antiochien (Gott-Wort-Weisheit) stark monarchianische Züge, wenn auch die Vorgeschichte der Formel als solcher Anklänge auf die andere Trias: Gott-Sohn-Geist aufweise. Die kirchliche Trinitätslehre meine jedenfalls mit ihrer Trias etwas anderes als die Einheit von Gott-Christus-Kirche, oder Gott-Schöpfung-Erlösung. Damit zeigt sich, daß — entgegen den Ergebnissen Loofs' — der Monarchianismus sekundär ist, und auch die nicht monarchianischen Quellen der antiochenischen Dreiheit nicht zur Klärung der Frage führen. (Verf. scheint das in der deutschen Forschung wenig beachtete Werk entgangen zu sein: *G. Wingren*, Människan och Inkarnationen enligt Irenaeus [Lund 1947]; dies stellt den Gegenpol zu Fr. Loofs' Werk über Theophilus v. Antiochien dar. Hier nach *M. Widmann*, Irenäus und seine theologischen Väter: ZThK 54 [1957] 156—173). Die „trinitarische Tradition im eigentlichen Sinn" (62—124) scheidet sich nach Kr. in den alexandrinischen, den außerägyptischen und palästinensisch-spätjüdischen Zweig. Im alexandrinischen Weltbild (Pantaenus-Klemens-Origenes-Theognost-Dionysius) werden Sohn und

Geist als kosmische Mittler einer streng hierarchischen Ordnung eingereiht. Die Verwandtschaft mit der Vorstellung der Ascensio Isaiae weist auf Einflüsse der Apokalyptik hin. Die für die origenistische Trinitätslehre so wichtige Auslegung der Seraphvision von Is 6 ist nachweislich vom Spätjudentum beeinflußt. Philo ist jedoch nicht als Quelle der alexandrinischen Trinitätstheologie zu bezeichnen, weist vielmehr wegen seiner Verwandtschaft mit der origenistischen Exegese von Is 6 und seiner Trias-Schemata auf eine gemeinsame vorausliegende Tradition hin, die im palästinensischen Rabbinat zu suchen ist. Im Spätjudentum finden sich denn auch drei Anschauungsbereiche, in denen zwei einander gleichgeordnete Mächte unter Gott stehen: Zweizahl in der Messiaslehre (Messias-König; Messias-Priester); zwei oberste Engelmächte der Apokalyptik; Komplex der Zwei-Maß-Lehre bis zum Dualismus der Täufer. Spuren davon lassen sich bis ins NT (und in die Ikonographie) verfolgen. Von hier aus gesehen, werden dem Verf. auch die zwei Hauptausprägungen der trinitarischen Theologie des NT sichtbar. Die eine Form sieht Christus und Geist als gleichgeordnete himmlische Mächte, die andere faßt den Geist als Gabe des erhöhten Christus. Bei Joh seien die zwei Formen vereint: Geist werde als Person (Paraklet) und (palästinensisch) als Gabe verstanden. In der 2. Form aber liege der Ursprung der ökonomischen Trinitätslehre und aller Versuche zu einer Unterordnung des Geistes. Der letzte Abschnitt untersucht die Beziehungen zwischen Trinität und Gottesdienst (Taufe und Eucharistie 125—216). Ort der Trinitätslehre seien Taufe und Eucharistie in ihrer gegenseitigen Bezogenheit, wie dies schon bei Justin sichtbar sei. Wohl habe, formal gesehen, die Trias einen stärkeren Bezug zur Taufe; die trinitarische Struktur des christlichen Glaubens komme aber stärker im eucharistischen Gebet zum Ausdruck (im liturgischen Gebet zu Gott durch Christus im Heiligen Geist, das aber teilweise auch im Sinn des Subordinatianismus des Origenes und Methodius verstanden worden sei). (U. E. wären die Akzente doch wohl mehr zugunsten der Beziehung Taufe-Trinität zu setzen.) Die Liturgie ist aber nicht der eigentliche Träger und die erste Quelle trinitarischen Glaubens. Ausschlaggebend ist vielmehr die Lehrtradition, welche schon die verschiedenen Trias-Formeln im NT und bei den Apostolischen Vätern hervorgebracht hat. — Damit ist der Inhalt der mit reichstem Quellenmaterial belegten, sachlich gearbeiteten Studie, die noch keine Geschichte der Trinitätslehre sein will, nur sehr skizzenhaft angegeben. Ihr Hauptverdienst ist, daß sie hilft, Quellen und Motive genauer zu scheiden und bestimmte Überlieferungsströme sichtbar zu machen, die zu wenig beachtet worden sind. Verf. sucht vor allem den Anteil des judaistischen Elements in der werdenden theologischen Anschauung von der Trinität herauszuarbeiten. Seine Haupthese ist, daß im Hintergrund der ältesten Form derselben das spätjüdische Schema zweier oberster himmlischer Parakleten stehe (62—124 219). *J. Daniélou* hat die Ergebnisse Kr.'s und seine Sprechweise von der „Anschauungsform" der Trinitätslehre (im Gegensatz zu der darunter liegenden Substanz) aufgenommen und die Bezeichnung der ältesten Anschauungsform als einer „Engeltrinitätslehre" seinerseits zu rechtfertigen gesucht (Trinité et angélologie dans la théologie judéo-chrétienne: RechScRel 45 [1957] 5—41). „Engel" sei ein altertümliches Gleichwort für Person. Wegen ihrer Unklarheit und subordinatianischen Tendenz sei aber diese, auf judenchristlichen Einfluß zurückgehende Deuteform des trinitarischen Glaubens wieder untergegangen. So scheint das von *M. Werner* so energisch gegen die kirchliche Trinitätslehre ins Feld geführte Motiv der „Engelchristologie" entgiftet zu sein. *J. Barbel*, dessen Forschungen dem Thema „Christos Angelos" gelten, hat seine Bedenken angemeldet und eine ausführlichere Stellungnahme angekündigt (vgl. seinen Überblick in „Liturgie und Mönchtum", H. 21, 71—90). Dieser Hinweis möge darum genügen. Weiterhin ist aber zu fragen, ob Verf. nicht seinen Ansatz zu sehr eingeengt hat, wie aus seinen Ausführungen 122 ff. und 219 ff. sichtbar wird. Von der ntl. Menschensohn-Sohnes-Theologie und etwa dem dreigliedrigen Grundschema der paulinischen Heilstheologie aus — über den Schriftgebrauch der vornicaenischen Väter hinweg — die Entwicklung zu verfolgen, würde u. E. den aussichtsreicheren Weg bedeuten und auch den Ausführungen des Verf. über den „Ort der Trinität im Gottesdienst" das rechte Fundament und den Zusammenhang geben.

Grillmeier

Dörries, H., De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas (Abhandlungen der Akademie d. Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl., 3. F., 39). gr. 8° (199 S.) Göttingen 1956, Vandenhoeck u. Ruprecht. 15.— DM — Das in jeder Hinsicht sorgfältig gearbeitete Werk ist geprägt von der Haltung des Verf., die sich in dessen Worten ausdrückt: „Wieviel des Einschränkenden also [über die Bedeutung des Basilius] gesagt werden mag — man wird unter den kirchlichen Führergesalten des IV. Jahrhunderts nicht leicht eine zweite finden, zu der man mit soviel Liebe und Vertrauen aufblicken kann wie gerade zu Basilius" (176). Wenn auch nur ein Teil des Lebenswerkes des Kappadokiers betrachtet wird, so ergeben sich doch wertvolle Einsichten in dessen gesamttheologische Eigenart und in die Lage der griechischen Theologie der damaligen Zeit. Das billige Wort von den „trinitarischen Zänkereien" oder der „Hellenisierung" des Christentums muß vor der so trefflich gezeichneten Gestalt des hl. Basilius verstummen. Nur so nebenbei (in einer wertvollen Anmerkung S. 53 f.) wird die These vom „Basilius Magnus plotinizans", die erstmals nur für De Spiritu Sancto, Kap. 9, vertreten, in modernen Lexikonartikeln aber verallgemeinert worden sei, als Fehldeutung aufgezeigt. Verf. gibt (auch sonst, etwa S. 135) gute methodische Hinweise zur Lösung eines immer wieder auftauchenden Problems, des Verhältnisses von theologischer Sprache und hellenistischen Quellen. Dabei wird doch die origenistische Linie im Denken des hl. Basilius deutlich sichtbar, besonders in der Herausarbeitung der Unterscheidung von „kerygma (= die zur öffentlichen Verkündigung bestimmten und vielleicht durch ein Konzil zu beschließenden Lehren) und „Dogma" (das einen esoterischen Charakter hat und die Frucht des Kerygmas sein soll als Gegenstand eines tieferen Nachdenkens und auch einer besonderen Einführung) (vgl. 121—128; 181—183). Dieser Esoterismus ist aber bei Basilius besonders vom monastischen Gedanken (159—161) und von seiner tiefen Auffassung und der Erfahrung des Geistwirkens getragen und ist darum — anders als der alexandrinische Esoterismus — keiner gnostischen Herkunft verdächtig. — Im Mittelpunkt der Untersuchung steht De Spiritu Sancto, das ein Wort des hl. Basilius „zu seiner Zeit war" und „darum auch für unsere Gegenwart von großer Wichtigkeit" ist, da die damals getroffenen Entscheidungen „auch der Nachlebenden Verständnis und Bekenntnis fordern" (6). Sie ist das reifste Wort des hl. Basilius zum Streit um die Gottheit des Hl. Geistes. Um seinen Inhalt und seine Bedeutung zu erheben, stellt Verf. zunächst eine Darstellung der Entwicklung der Lehre vom Pneuma bei Basilius voran (8—43). Er bemüht sich, aus den einzelnen Dokumenten vor dem dogmatischen Hauptwerk schon die Position zu klären, die Basilius in der so heiß umstrittenen Frage des pneumatischen Streites einnahm. Dieser geht von der apostolischen und kirchlichen Überlieferung aus, die die Grundlage aller Kirchengemeinschaft sein muß, aber doch durch stetes Wachstum in der Erkenntnis weiterentfaltet werden muß. Darum greift er immer wieder auf den Taufbefehl (Mt 28, 19) zurück, betont stets die Verknüpfung von Taufe, Glaube und Doxologie und hebt schließlich hervor, daß man sich nicht bloß die Formel von Nicaea zu eigen machen solle, sondern auch ihr inneres Verständnis (38 131 u. a.). De Spiritu Sancto selbst — eine Gelegenheitsschrift — bedarf als solche einer genauen Analyse, um allen Nuancen des theologischen Gedankens und den kleinsten Hinweisen auf die innerkirchliche Situation nachspüren zu können (44—93). Vielfältige Beziehungen machen diese Schrift zu „einem originalen Werk der geistigen Geschichte der Kirche, fern allem Schulstaub und doch auch zu wissenschaftlichen Problemen Stellung nehmend, Ausdruck zugleich seines persönlichsten Empfindens und Erlebens: der würdige und anziehende Abschluß dieses Lebens, dessen reifste Frucht es ist" (80). In tiefgehender Untersuchung findet D. heraus, daß dieses Werk „unpolemisch für den eignen Kreis bestimmt ist und es doch immer wieder für nötig hält, sich unmittelbar einem Unterredner zuzukehren" (86). Als diesen Gesprächspartner aber ermittelt Verf. den ehemaligen Freund und nachmahligen unversöhnlichen pneumatomachischen Gegner, Eustathios von Sebaste, mit dem Basilius zu einem letzten Gespräch in Sebaste zusammengetroffen war. Das Protokoll dieses Gespräches fand Eingang in den Tomus von Nikopolis (ep. 125), aber auch in De Spiritu Sancto, wie Verf. aus einer genauen Nebeneinanderstellung der Hauptstichworte des Tomus mit den Parallelen aus der anderen Schrift nachwei-

sen kann (88—90). So konnte De Spiritu Sancto — aus der Mitte des pneumatomachischen Streites und den persönlichsten Erfahrungen des Bischofs geschrieben — zu „seinem Testament" und dem „seiner Kirche hinterlassenen Erbe" werden (93). — Aus Predigten und Briefen des hl. Basilius wird dann die Geschichte des pneumatomachischen Streites umfassender gezeichnet (94—120). Diese Dokumente ergeben geradezu die Schilderung eines „Schulfalles der Entstehung einer kirchlichen Spaltung" (120). Schließlich folgt die zusammenfassende Darstellung der Lehre (121 bis 162). Verf. weist nach, daß die Glaubensüberzeugung des hl. Basilius von der Gleichwesentlichkeit des Hl. Geistes nicht an dem bei ihm fehlenden Wort homoousios hängt [man könnte zur Ergänzung auf die *unechte* ep. 8, 10 hinweisen, wo es sich findet], sondern durch vielfältige andere Ausdrücke ausgesprochen ist, vor allem im wichtigen Wort von der „physikê koinônia" (143). — Die ausgewogene Art der Darstellung kommt noch einmal in den abschließenden Ausführungen zur Geltung, in denen der Ertrag des Teiles des Lebenswerkes des großen Bischofs, der hier zur Rede stand, und dessen Grenzen umschrieben werden (177—186). Es ist dem Verf. ein besonderes Anliegen, nochmals ein Wort zu sagen zu dem, was man als „oikonomia", als politisches Schweigen in der Frage des Hl. Geistes, ausgelegt hat. Er stellt an die Stelle der oikonomia das Wort dogma, dessen Bedeutung wir schon hervorgehoben haben. „Dogma" bezeichnet jene Form des inneren Besitzes der Lehre, die für Basilius im Mönchtum gegeben war. „Basilius ist auch als Lehrer der Kirche Mönchstheologe geblieben" (182). In dieser so bedingten Unterscheidung von kerygma und dogma liegt das Geheimnis der „Doppelgestalt" der basilianischen Rede, die man ihm immer wieder als kirchenpolitische Vorsicht ausgelegt und damit mißverstanden hat. — Verf. sagt eingangs, daß die Geschichte der Lehre vom Hl. Geist bis zur vollen Ausgestaltung des III. Artikels nach einer monographischen Behandlung verlange. Seine praktisch gezeigte und formal begründete Methode wäre der beste Weg dazu. — Einige Hinweise auf ergänzende Literatur seien gestattet: so auf das Werk von J.N.D.Kelly, Early Christian Creeds (für 174). Für die Beziehung von Basilius-Apollinaris wäre jetzt zu beachten: G. L. Prestige, St. Basil The Great and Apollinaris of Laodicea (posthum herausgegeben v. H. Chadwick) (London 1956). Grillmeier

Volk, H., Schöpfungsglaube und Entwicklung. 2. Aufl. 8° (24 S.) Münster 1958, Aschendorff. — Das Verhältnis von Naturwissenschaft und Glaube hält nach wie vor weiteste Kreise im Bann teilnehmenden Interesses und besonderer Beachtung. Den Vorzugsplatz beansprucht das wohl am meisten spannungsgeladene Verhältnis von Entwicklungslehre und Schöpfungsglaube; denn da geht es recht eigentlich und wenigstens letztlich immer um den Menschen, und das bleibt ja auch im Zeitalter der Weltraum-Technik des Menschen primäres Anliegen. Dazu hat der Münsteraner Theologe V. im Jahre 1955 eine kleine Schrift herausgebracht (vgl. Schol 30 [1955] 619), die nunmehr — von ihrem ursprünglichen Rahmen gelöst und neu durchgesehen — wieder erschienen ist. Der Verf. beschränkt sich auf die theologische Sicht zum Verständnis und zur Bewertung der Entwicklung bzw. Entwicklungslehre, obwohl er sich bewußt ist, daß z.B. „die Frage nach dem Offenbarungsgehalt aller Teile des Schöpfungsberichtes ihrer Klärung nur nähergebracht werden kann unter Berücksichtigung der Naturwissenschaften und aller anderen Wissenschaften, welche zum Verständnis des Textes oder der Sache beizutragen vermögen" (7). Im übrigen ist der Tenor der Schrift ein schönes Zeugnis für die vom Verfasser eingangs ausgesprochene Feststellung, daß „die Theologie ihrer grundsätzlichen Offenheit gerade auf die Naturwissenschaften hin in höherem Maße zu entsprechen begonnen hat" (4). Es ist ja auch keineswegs nur eine apologetische, sondern auch und vornehmlich ein der Theologie für sich eigenes Anliegen, wenn gefragt wird, „wie vom Schöpfungsglauben her Entwicklung überhaupt zu beurteilen ist" (8), und wenn diese Frage in zwei Unterfragen aufgegliedert und durchbehandelt wird: „ob Entwicklung überhaupt mit dem theologischen Gesamtbild von dem Handeln Gottes bei der Erschaffung und in(nerhalb) der Schöpfung im Einklang stehen würde" (ebd.). Entscheidend für die Lösung ist ein tief und klar erfaßter theologischer Kreaturbegriff, dessen Analyse nach dem Verf. drei Momente herausstellt, die der Annahme einer Entwicklung

entgegenkommen: erstens die der Kreatur von der Erschaffung her eigene und in ihrer kreatureigenen Gesetzlichkeit verkörperte Eignung, für die Absichten des göttlichen Willens, dem sie ja entstammen, verfügbar und dienlich zu sein; zweitens, daß die Kreatur nach ihrem theologischen Begriff nicht statisch, sondern dynamisch und darauf angelegt ist, von ihrer anerschaffenen Gutheit des Wesens (perfectio formae) zur Vollendung dieses Wesens (perfectio finis) zu kommen, und zwar kraft einer naturhaften Strebekraft, die aus der metaphysischen Tiefenstruktur der Kreatur selbst immerfort aufsteigt; drittens die wiederum nicht nur statische, sondern dynamische Position jeder Kreatur in der Gesamteinheit der Schöpfung, worin ganz allgemein für jede Kreatur ein Rückbezug auf Gott als den Vollender einbeschlossen ist, den die geistige Kreatur selbst und bewußt zu vollziehen vermag, die materielle hingegen nur mittelbar durch den Einbezug in den aktiven und unmittelbaren Rückbezug der personalen Geistkreatur, näherhin des Menschen, der gleichsam das Gelenk ist zwischen der materiellen und der geistigen Welt. „Indem der Mensch durch sein Verhalten vor Gott sich selbst bestimmt, bestimmt er gleichzeitig auch die ihm zugeordnete Welt. Im betenden Menschen betet auch seine Welt" (22). Ausgeschlossen ist also die im außerchristlichen Raum so gängige Vorstellung von einer zyklischen Periodik der Bewegungen in der Welt und der Welt selbst. Wie — theologisch gesehen — Materie auf Geist, Natur auf Person und durch sie auf Gott bezogen ist, so auch die Entwicklung auf Geschichte und ihr endläufiges Ziel: Teilnahme des Menschen am Leben Gottes „im Endstand ohne Ende, im Tag ohne Abend". Mit dieser universellen, wenn auch nicht gleichartigen und nicht gleichunmittelbaren Hinordnung der Gesamtschöpfung auf Gott ist Entwicklung durchaus verträglich. Aber zwei Grenzen werden mit ihrer Annahme ersichtlich: Entwicklung hat Erschaffung zur Voraussetzung, da Entwicklung nie erklärt, wieso denn überhaupt etwas ist, was sich entwickeln kann; sodann aber wird die materielle Welt (theologisch gesehen) nicht schon durch ihr bloßes Werden vollendet, sondern erst durch die Einbeziehung auf das personale Tun der Geistkreatur. „Die Person ist in ihrer Andersartigkeit zugleich Grenze und Vollendung der Entwicklung. Damit erweist sich die Frage nach der Entwicklung als von untergeordneter Bedeutung. Theologisch wichtiger und allein bestimmend ist das personale Tun, ist Geschichte" (24). Ternus

Houssiau, A., La Christologie de Saint Irénée (Univ. Cath. Lovaniensis, Dissertationes ser. III., 1.). gr. 8° (XX u. 277 S.) Louvain-Gembloux 1955, Duculot 240.— Fr. — Das Problem „Irenäus" wird immer neu angefaßt. Die Frage seiner Quellen und des Eigengutes, das Verhältnis also von Tradition und Komposition, wird immer neu gestellt. Verf. gibt selbst einen Überblick über die Forschung und erarbeitet sich in kurzen Ausführungen seine Position. Die vorausgeschickte Bibliographie ist freilich vollständiger als die forschungsgeschichtliche Darstellung. Offensichtlich ist ihm das S. XVII u. 130 erwähnte Werk von Wingren in seiner Bedeutung als Gegenpol zu Loofs Quellenscheidung nicht voll bewußt geworden. In mancher Hinsicht aber scheint die Methode des Verf. und Wingrens dieselben Absichten zu verraten: Irenäus aus sich selbst zu verstehen, keine spätere Begrifflichkeit und Problemstellung an ihn heranzutragen, die Idee der Einheit herauszuarbeiten. Beide haben auch das Thema: Inkarnation zum eigentlichen Zielpunkt der Arbeit genommen, Wingren jedoch unter einem weiteren Aspekt: „Mensch und Inkarnation". H. freilich weiß als Schüler Cerfaux' die modernen exegetischen Methoden selbständig anzuwenden und sicherlich zum Gewinn seiner Arbeit. Die begriffliche Analyse setzt ein mit den Titeln oder Namen Christi (einem heute auch in der Exegese üblichen Thema, bes. bei Cerfaux) (25—38). So Gutes auch darin erhoben werden mag, ganz glücklich scheint uns dieser Einsatz nicht zu sein. Irenäus hat andere „Begriffe", die schneller ins Zentrum seiner Christologie und der ihm eigenen Perspektiven führen: oikonomia, dispensatio, recapitulatio. Zudem wäre es bei der rechten Wahl des Begriffes auch möglich gewesen, einigermaßen den quellenkritischen Anforderungen, die Verf. auch durchaus anerkennt, gerecht zu werden. Mit seinen Ausführungen wird Verf. nämlich schon über das ganze Werk des Bischofs von Lyon hinweggeführt, ohne bei den Partien einzusetzen, die allgemein als Eigen-

gut anerkannt werden. Er hätte sich damit einen guten Ansatz erarbeitet, um — etwa gegenüber Loofs — die Eigenständigkeit des hl. Irenäus ins Licht zu stellen. Er holt später freilich manches nach. Zum Glück gibt Verf. im weiteren diese mehr äußerliche Methodik auf, um im ersten Teil das fundamentale Thema zu stellen: La christologie et le problème de l'unicité de Dieu (39—141). In diesem Teil wird er sicherlich Irenäus mehr gerecht, besonders auch, da er ihn in die Auseinandersetzung mit den Gnostikern hineinstellt. Hier kommen auch wichtige Begriffe der irenäischen Theologie zur Sprache, die zuerst in ihrem hellenistischen und frühchristlichen Sinn untersucht werden, wie etwa parousia, eleusis. Materiell wird auch die „oikonomia", wie sie Irenäus schaut, entfaltet. Die Christologie wird in ihre hauseigene trinitarische Dynamik hineingestellt. Denn im Kommen Christi kommt der Vater, der uns durch die Inkarnation geoffenbart werden soll (63—79). Die Christologie wird zur Trinitätslehre — eben in der Form der frühchristlichen Schau der „oikonomia" des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist. Sie wird auch — materiell wenigstens — in ihrem „geschichtlichen" Charakter sichtbar. Man hätte aber gewünscht, daß diese Zusammenhänge auch formell mehr durchgedrungen wären. U. E. wäre dies möglich gewesen, wenn das Wort „oikonomia" die Führung erhalten hätte. Verf. widmet diesem Begriff wertvolle, aber nur wenige Seiten (93—96). Aber vielleicht haben ihn die Schwierigkeiten, die mit diesem Begriff verbunden sind, bewogen, ihn nicht zum Leitmotiv des Ganzen Abschnittes zu machen. Sie wären aber doch wohl zu meistern gewesen. — Im 2. Teil, Les problèmes christologiques proprement dits (143—256), will Verf. die wichtigsten Themen der irenäischen Christologie in mehr synthetisch-dogmatischer Schau vorstellen. Er greift wiederum auf die Christologie der Häretiker zurück, um von daher die Fragen nach der Einheit Christi und der leiblichen Wirklichkeit Christi aufzuwerfen. Verf. bleibt so wirklich im Rahmen der von der Gnosis gestellten Problematik des Bischofs von Lyon. Hier taucht das wichtige Wort „anakephalaiôsis auf (215—230), das man lieber schon im ersten Teil — neben „oikonomia" gestellt — gesehen hätte. Indem Verf. also auch in diesem Teil durchwegs wieder in das „Christusereignis" hineingeführt wird, das praktisch im ersten Teil zur Rede stand, wird sichtbar, wie grundlegend Irenäus vom Oikonomia-Gedanken beherrscht ist. Von hier aus gesehen, hätte auch das Verhältnis von Inkarnation und Schöpfung stärker zum Thema werden können, als es der Fall ist. E. C. Blackman hat in seinem Werk, Marcion and His Influence, London 1948, auch für Irenäus gute Hinweise gegeben. — Wir glauben, über diese Aussetzungen mehr formeller Art hinaus, den unbezweifelbaren positiven Wert dieser Studie hervorgehoben zu haben.

Grillmeier

Mejía, J. M., La hipotesis de la naturaleza pura y sus adversarios en los siglos XVI al XVIII. gr. 8° (96 S.) Buenos Aires 1956, ohne Verlag. — Was hier vorliegt, ist nur ein Teil der Dissertation, die schon im Jahre 1948 am „Angelicum" eingereicht worden und nun verspätet zum Druck gelangt ist. Wie schon der Titel erkennen läßt, handelt es sich um eine zeitlich begrenzte problemgeschichtliche Studie, die sich mit dem wechselnden Geschick des Traktates von der „natura pura" befaßt und schon deswegen des besondern Interesses gerade heutiger Theologie gewärtig sein kann. Der Teildruck bringt weder die verstreuten Elemente und die z. T. so umstrittenen Krontexte des Aquinaten des später erst systematisierten Traktates zum Abdruck, noch auch bietet er ein Bild der in Schulgegensätzen reifenden Zeit der Natur-Gnade-Problematik — zeitlich umschrieben etwa von Cajetan bis zu den Salmantizensern. Es scheint, daß der Verf. für diese Epoche der innerscholastischen Kontroverse bei Francisco Zumel (1540—1607) sehr Beachtliches, aber wenig Beachtetes gefunden hat, was nun vorerst noch der breiten Öffentlichkeit vorenthalten bleibt (vgl. 5). Was uns vorgelegt ist, betrifft die Problemgeschichte in der Zeit von Bajus und Jansenius einerseits und von den neuaugustinensischen Theologen Noris, Bellelli, Berti andererseits, also den Gegensatz einer „offenkundigen Heterodoxie" dort, einer „unbeständigen Orthodoxie" (inestable ortodoxia) hier. Bei Baius ließen sich hinsichtlich der Theorie einer „natura pura" vorerst nur gewisse Elemente feststellen. Die aus seinem Werk verurteilten Sätze 53 und 56 (in der Zählung nach Gerberon: Denz 55 und 79) beziehen sich nicht direkt auf die

Frage, ob der Mensch „in statu naturae purae" hätte geschaffen werden können, wenngleich der letzte der beiden Sätze die Unmöglichkeit eines reinen Naturstandes unterstellt; was er aber formell verurteilt, ist jener Grundirrtum von Baius, der die Urstandsgerechtigkeit zum Naturbestand des Menschen rechnet. Der eigentliche und formelle Gegner der These von der Möglichkeit eines reinen Naturstandes sollte erst Jansenius werden. Für ihn bedeutet jene Annahme einen inneren Widerspruch und wäre unvereinbar mit der „iustitia Dei". Nach dem dabei unterstellten Wesensbegriff der reinen Natur ergibt sich, daß der Löwener Theologe und nachmalige Bischof von Ypern einzig jene Gegner im Auge hatte, für die reine und gefallene Natur sich nur unterschieden wie „spoliatus a nudo". Gelegentlich der Charakteristik des theologischen Profils von Jansenius und seinem Anhang liest man von „obsesión agustiniana", von „estrechez de su horizonte", von „debilidad de sus juicios". „Bayo conserva todavía un cierto equilibrio interior; Jansenio ha perdido toda mesura" (30). Die neuaugustinische Schule versuchte sich an dem Paradox, mit der Übernatur des Gnadenstandes die Annahme zu vereinen: ein reiner Naturstand sei schlechthin unmöglich, wenn auch nicht „secundum exigentiam rei creatae", so doch „secundum puram putamque decentiam Creatoris". Nur so schien Augustinus gerechtfertigt, der die Konkupiszenz — nicht in einer besonderen lasterhaften Gestalt, sondern rein in sich und ihrem Wesen nach — als Laster (vitium et non solum vitiatum) bezeichnet habe. Der Dominikaner Contenson aber, dessen „Theologia mentis et cordis" hier mit den Neuaugustinern ging und für deren Augustinusdeutung auch Thomas beanspruchte, leugnete zwar die Möglichkeit eines reinen Naturstandes, nicht als unvereinbar mit der göttlichen Allmacht, wohl aber als im Widerspruch mit ihrer weisen Ordnung, und bezeichnete diese Unmöglichkeit eines reinen Naturstandes als eine nicht absolute, sondern rein relative. — Der Verf. bedauert selbst, daß er die seit 1948 (dem Jahr, in dem die These zur Erlangung der Laurea eingerichtet worden ist) erschienene Literatur — wie vor allem die von Alfaro und von de Aldama (vgl. 93 f.) nicht hat einarbeiten können. Für die durch die sog. „Neue Theologie" und die Weisung von „Humani generis" aufgegebene Problematik kann die hier besprochene Handreichung kaum genügen, was sie auch bei ihrer wohltuend bescheidenen Art gewiß nicht beansprucht. Was sie aber in diesem Teildruck bietet, wird ihr ein aufmerksamer Leser, wie billig, danken.

Ternus

Lexikon der Marienkunde. Herausg. von *K. Algermissen, L. Böer, C. Feckes, J. Tyciak.* 1. Lieferung: Aachen-Anath. gr. 8° (192 Sp.) Regensburg 1957, Pustet. Subskr. 9.50 DM. — Die Tatsache, daß fast gleichzeitig mit dem Erscheinen eines vollständig neu gearbeiteten „Lexikons für Theologie und Kirche" die Lieferungen zu einem groß angelegten Lexikon der Marienkunde zu erscheinen beginnen, deutet auf ein gewisses Problem hin, das manch einer empfinden mag: Wird nicht durch eine gesonderte lexikalische Behandlung eine Isolierung des Mariengeheimnisses aus dem Zusammenhang mit der gesamten Heilslehre vorangetrieben? Solche Bedenken müssen weithin durch die Art der Durchführung beantwortet werden. Die 1. Lieferung bietet sich als gründlich gearbeitetes und zuverlässiges Werk dar. Die Namen der Mitarbeiter schon geben Gewähr für sachkennerische Behandlung der einzelnen Stichworte. Das Studium der Artikel bestätigt es im allgemeinen. Dabei ist gesunde Kritik — man vergleiche z. B. „Aberglaube", „Abstammung Mariens", „Albert der Große", um ganz wenige zu nennen — zu ihrem Recht gekommen. Einigermaßen schmerzlich muß man feststellen, daß die eigentliche Theologie einen recht geringen Raum einnimmt. Gewiß wird man großenteils den Zufall der gerade in dieser Lieferung fälligen Stichworte dafür verantwortlich machen, daß das Historische so stark hervortritt. Es darf aber vielleicht doch gefragt werden, ob die auch hier gegebenen Gelegenheiten zu theologischer Behandlung der Themen hinreichend genutzt sind. So hätte etwa das Stichwort „Affinität Mariens zu Gott" ein echtes theologisches Problem entwickeln lassen. Es nimmt aber nur eine halbe Spalte ein, während „Aachen" vierzehn — gewiß sehr gut gearbeitete — Spalten einnimmt. Oder unter dem Stichwort „Altar" steht elf historischen Spalten eine einzige theologische gegenüber. Man wird gewiß hoffen dürfen, daß in den folgenden Liefe-

rungen die Theologie mehr zu ihrem Rechte kommt, wobei dann vor allem auch die Einordnung des Marienglaubens und der Marienverehrung in das Ganze der Heilsordnung der lexikographischen Spezialbehandlung der Marienkunde ihre Berechtigung erweisen wird. Semmelroth

Dillenschneider, C., C. Ss. R., Le principe premier d'une théologie mariale organique. Orientations. 8° (186 S.) Paris 1955, Alsatia. — Der bekannte Luxemburger Mariologe bereichert uns wieder mit einer Schrift aus seinem Fachgebiet. Dieses Mal geht es um das Grundprinzip der organisch aufgefaßten Marienkunde. Der 1. Teil (13—27) erörtert die Problemstellung, wobei das mariologische Grundprinzip etwas weiter als in der modernen Theologie genommen wird, nämlich als „un principe d'intelligibilité qui éclairera toutes les assertions mariales présentes dans la tradition vivante de l'Église et permettra d'en saisir l'unité foncière" (27). Der 2. Teil (31—86) beschäftigt sich mit den bisher vorgebrachten Lösungen, die gesichtet und objektiv gewertet werden. D. unterscheidet Prinzipien vom christologischen und vom ekklesiologischen Standpunkt; unter der ersten Rücksicht sind nicht weniger als sieben Auffassungen zusammengestellt, von denen die der bräutlichen Mutterschaft (Scheeben, Feckes, Druwé) am bedeutendsten ist; die zweite Rücksicht zählt folgende vier Meinungen auf: Maria als Urbild der Kirche (Semmelroth), Maria als Repräsentantin und personale Spitze der Menschheit (Köster), Maria als vollkommene Kirche (K. Rahner) und Maria in ihrer Gnadenvollendung (A. Müller). Jede dieser Lösungen wird als ungenügend verworfen. Man kann sich der sachlichen Beweisführung des Verf. kaum entziehen, möchte aber doch zum Verständnis der genannten Theologen mehr beachtet sehen, daß ihre psychologisch begreifbare Einseitigkeit die Mariologie in mehr als einem Punkte vorangetrieben hat. Freilich behält das Wort von *I. Fr. Görres* (D. zitiert es zustimmend 72, Anm. 149) seine volle Geltung: „Wenn (die Marienverehrung) vor stärkerer, tieferer Christusbegegnung nicht standhielt, statt an ihr zu wachsen, dann stimmte eben etwas an ihr nicht. Und zwar scheint mir, das Etwas ist die zu weit getriebene Abstraktion ins Archetypische hinein: die ‚Jungfrau', die ‚Mutter', ‚Urbild der Frau', ‚Urbild der Mütterlichkeit', die ‚ewige Frau' usw. Das alles ist sehr gescheit, interessant und reizvoll, aber es hat Maria für uns ihrer Persönlichkeit beraubt. Sie ist ganz ‚Figur' geworden, und Personifikationen lassen eben kalt. Sie selbst muß wieder gesehen werden ... nicht bloß eine Idee von ihr" (Nocturnen. Frankfurt 1949, 132 f.). Im 3. Abschnitt setzt der Verf. seine eigene Anschauung auseinander (89 bis 169). Zuerst erhalten wir eine sehr gründliche und wohltuend klare Darlegung der Lehre der Heiligen Schrift über Maria, u. E. das Beste, was jemals in der biblischen Marienkunde geschrieben worden ist (mit umsichtiger Würdigung der einschlägigen Literatur, bes. der von F.-M. Braun, P. Gaechter, J. Michl, R. Schnackenburg, K. Wennemer). Anschließend offenbart die Synthese das tiefere Anliegen des Verf., die messianische Mutterschaft Mariens „dans la dimension personelle, sotériologique et oecuménique". Das Ergebnis wird am Schlusse folgendermaßen zusammengefaßt: „C'est donc la Maternité messianique, divine de Marie ... que nous proposierons quant à nous comme principe fondamental d'une Mariologie organique" (172). Dieses Prinzip sei durchaus schriftgemäß, weit genug, um alle Komponenten des Mariengeheimnisses einzuschließen, und auch einheitlich genug, um als Konvergenzpunkt zu dienen, es habe endlich den Vorteil, daß alles und jedes in den Rahmen der Heilsordnung hineingestellt werde. Wird nun der Verf. mit seinen Ausführungen ungeteilten Beifall finden? Die Ansichten sind heute wohl noch zu stark verschieden, aber man könnte sich vielleicht auf die des Verf. einigen, soweit damit nur ein eindeutiger Ausgangspunkt für den systematischen Aufbau der Mariologie angezeigt sein soll. Falls sich überhaupt ein eigentliches Grundprinzip auffinden läßt, wird man von ihm eine größere Geschlossenheit verlangen müssen. Es genügt da wohl kaum das, was D. die „complexité concrète" und die „consistance" nennt. Bei einer folgerichtigen Durchführung würden übrigens viele Schwierigkeiten zurückkehren, die zunächst beseitigt erscheinen, so die in bezug auf das Zueinander von Mutterschaft und Heilsbedeutung. Indes sollen wir dem Verf. für seine anregende Arbeit dankbar sein. Es ist schade, daß sein Buch nicht in deutscher Sprache geschrieben ist;

denn dann würde es gerade dort seine Wirkung ausüben, wo die aufgegriffenen Fragen besonders eine Antwort heischen. Hoffentlich folgt bald eine deutsche Übersetzung. Beumer

Société Canadienne d'Études Mariales: *L'immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie* (Journées d'études Cap - de La Madeleine 12—12 août 1954); La Royauté de l'Immaculée (Journées d'études Université Laval 21—23 octobre 1955). 8° (200 u. 239 S.). Ottawa 1955 und 1957, Éditions de l'Université. — Der 1. Band bringt von der Studientagung aus dem Jahre 1954 folgende Referate: *A.-M. Malo O.F.M.*, L'économie divine dans la révélation biblique de l'Immaculée Conception; *P.-E. Vadeboncoeur C.Ss.R.*, Le dernier docteur de l'Immaculée Conception (der hl. Alfons von Liguori); *J. Ledit S.J.*, L'Immaculée Conception et les Églises d'Orient; *R. Morency S.J.*, La libre coopération de Marie à sa grâce initiale; *M. Bélanger O.M.I.*, Immaculée Conception et maternité divine; *P.-E. Lachance O.P.*, Immaculée Conception et association au Saveur dans l'œuvre de la rédemption. Die Themen bewegen sich in dem üblichen Rahmen. Nur das von Morency erregt größere Aufmerksamkeit. Aber wenn hier mit Berufung auf *A. Martinelli O.F.M.* (De primo instanti conceptionis B. V. Mariae disquisitio de usu rationis, Rom 1950) der Beweis versucht wird, Maria habe im Augenblick ihrer eigenen Empfängnis schon („de façon transitoire") den Gebrauch der Vernunft besessen und frei ihrer Gnadenerwählung zugestimmt, so kann man doch bezweifeln, ob auf diese Art das Bild Mariens und der katholischen Mariologie in das rechte Licht gerückt wird. Die Einschränkung „avec une grande probabilité" ändert daran nicht viel. Wichtiger sind die Referate der Tagung aus dem Jahre 1955, die in dem zweiten Bändchen gesammelt sind: *É. Lamirande O.M.I.*, Où en est le problème théologique de la Royauté de Marie?; *L. Orsenault C.Ss.R.*, L'enciclique Ad Caeli Reginam et le concours marial au salut des hommes; *U. Desjardins C.J.M.*, Les fondements de la Royauté de Marie selon saint Jean Eudes; *Fr. Le Texier S.M.M.*, La Royauté de Marie et l'esclavage d'amour d'après saint Louis-Marie de Montfort; *J. Gervais O.M.I.*, Nature de la Royauté de Marie; *J. Korba C.Ss.R.*, Maternité divine et Royauté de Marie; *É. Lamirande O.M.I.*, Bibliographie sur la Royauté universelle de Marie (von 1930 bis Ende 1954; sehr wertvoll!). Der Gesamteindruck bleibt der, daß es vorläufig, solange nämlich noch nicht die Stellung der Gottesmutter in der Heilsordnung genauer bestimmt werden kann, äußerst beschwerlich ist, etwas endgültig über das Königtum Mariens auszumachen. Der Beitrag von Korba gelangt allzu schnell von der Mutterschaft zum Besitz der heiligmachenden Gnade und von da, über deren Vollbesitz, zur Gnadenvermittlung und zum Königtum; seine Argumentation lautet kurz: „La Maternité divine exige essentiellement la plénitude de grâce, donc la plénitude d'amitié et d'association, donc la royauté" (221). Die Bibliographie von Lamirande läßt übrigens deutlich erkennen, daß die deutsche Mariologie bislang noch keinen nennenswerten Beitrag zu dem in sich beachtlichen Thema geliefert hat. Beumer

Piolanti, A., I sacramenti (Nuovo corso di teologia cattolica, 7). gr. 8° (712 S.) Florenz 1956, Libreria Editrice Fiorentina. 2500.— L. — Nach einem 1. Band über „das" Sakrament (und Opfer) „Il Mistero Eucaristico" (vgl. Schol 31 [1956] 318 f.) legt der Verf. nun die gesamte Sakramentenlehre vor. Auch wenn also der Traktat über die Eucharistie ausgeklammert und der Band stattlich ist: es ist viel, was da in ein Buch zusammengedrängt werden mußte! Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen (Wesen — Wirkungen — Ursprung) und im besonderen (recht einheitlich nach dem bewährten Schema abgehandelt: Nachweis der Einsetzung, Beschreibung von Wesen und Wirkungen). Der theologiegeschichtlichen Information sind damit natürlich Grenzen gezogen, und an sich blieben Wünsche offen. Daß aber eine überlegene Hand das jeweils Wichtige sicher und verläßlich bringt, ist einsichtig. Überhaupt spürt man überall den gewiegten, erfahrenen Lehrer durch: ausgewogen in der Synthese, geschickt in der Erhellung auch schwieriger Fragen, lebendig — manchmal beinahe etwas predigend — in der Darbietung. Die grundsätzlichen Positionen sind durchgängig die des Schulthomismus. Die neueren Kontroversen und

Probleme kommen zu ihrem Recht: über das Heil der ungetauft sterbenden Kinder wird ebenso gehandelt wie über den sakramentalen Ort des Episkopats. Der Mittler Christus und sein mystischer Leib sind stets präsenter Sichtpunkt. Auch das allgemeine Priestertum der Gläubigen findet seinen Platz (wenn auch vielleicht nicht den allein möglichen: sollte es nicht besser im Verband der Taufe behandelt werden?). Wie bereits angedeutet: die Behandlung mancher Frage empfängt ihr Maß vom verfügbaren Raum, und es ist beispielsweise schwer vermeidlich, daß die Beantwortung des Problems „poenitentia — virtus specialis?" auf einer reichlichen Seite arg gemessen ausfällt. Des öfteren aber hätte Nuancierung wenig Platz gekostet! Die Qualifikation der instrumental-effizienten Wirksamkeit der Sakramente als fidei proximum (79) klingt doch recht rund; freilich, wenn man so resolut die tridentinischen Ausdrücke (causa, continere etc.) als vom Konzil thomistisch verwandt beschlagnahmt (108 f.) . . . Oder: wenn man nach einer sparsamen geschichtlichen Unterrichtung hinsichtlich der Firmmaterie sich für Einsetzung in specie entscheidet (Christus habe entweder die Handauflegung oder die Salbung bestimmt), dann will das mehr eine systembedingte (um nicht zu sagen: systemhörige) Option scheinen denn eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit dem schwierigen Befund. Solche Bemerkungen könnten sicher vermehrt werden; das soll hier nicht geschehen. Wohl aber soll darauf hingewiesen werden, daß selbst diese Ausstellungen noch einmal auf einer guten Eigenschaft des Buches fußen: es bezieht Stellung und hat Gesicht. Stenzel

Clark, F., Anglican orders and defect of intention. 8° (XX u. 215 S.) London 1956, Longmans. 25.— sh. — Das Buch darf auf großes Interesse rechnen. Die Frage der anglikanischen Weihen an sich verdient es, und man wird dem Verf. Dank wissen für den Fleiß und die Sorgsamkeit, mit der er die einschlägige Literatur zugänglich macht (gerade die neueste ist ja schwer zugänglich, weil sie nur ausnahmsweise in Buchform vorliegt, zumeist aber in Zeitungen, Zeitschriften, Gutachten usw. verstreut ist). Darüber hinaus wird man sich schwertun, bequemer zu einer umfassenden und kompetenten Orientierung über die gesamten Probleme betreffs intentio sacramentalis zu kommen. So nimmt man gern eine gewisse Breite in der Darstellung in Kauf (vielleicht ist sie mitunter sogar etwas verräterisch? Nämlich dafür, daß dem Verf. beispielsweise nicht unbekannt sein dürfte, daß man hinter die langen, mit der Catharinus-Sentenz sehr scharf ins Zeug gehenden Auslassungen recht wohl das eine oder andere Fragezeichen machen könnte?!). Diese Breite hat u. a. den Vorteil, daß die Auseinandersetzung in vornehmer Gelassenheit bleiben kann; ehrliche Distanzierung von gelegentlicher Kurzatmigkeit in der katholischen Polemik erlaubt dann um so leichter, die sachlichen Belange ohne Abstriche zu vertreten. Zehn Kapitel gliedern die Arbeit: Darlegung der verschiedenen Auslegungen, die der in Frage stehende Passus von „Apostolicae Curae" gefunden hat. Erhärtung der Auslegung, die in der fraglichen intentio die des Ordinators sieht (besondere Sorgfalt wird dem Nachweis gewidmet, daß die Beweisführung des Papstes auf zwei voneinander unabhängigen defectus — formae et intentionis — fußt; der Vorwurf des Zirkelschlusses hat ja in der Polemik eine überragende Rolle gespielt). Einwände gegen diese Position werden zurückgewiesen. Die Kapitel über die intentio contraria simultanea und das principium exclusionis positivae sind auch über die spezielle Frage der anglikanischen Weihen hinaus von Interesse. Abschließend eine summarische Behandlung des defectus formae und der Frage, was die altkatholischen Mitkonsekratoren für die Gültigkeit der Weihen austragen. Also: eine komplizierte, vielschichtige Materie in ansprechender, durchsichtiger Darbietung. Ob sie auch ihren vollen Sinn erhalten wird, d. h. Anregung und Grundlage zu neuer Diskussion wird? Sicher: man wird der in aller Bestimmtheit noch einmal ins Licht gestellten Folgerung nur auskommen können, wenn man bestreitet, daß die Ordinatoren überlegt von einer ihnen bekannten vorreformatorischen Weiheintention abgegangen seien. Vielleicht hätte man aber dem Nachweis, daß dem tatsächlich so ist, etwas mehr von der Breite angedeihen lassen können, an der bei den sonstigen Ausführungen nicht gespart worden ist. Stenzel

Esser, W., Der Einfluß der liturgischen Erneuerung auf die Meßpredigt vor dem Erscheinen der Enzyklika „Mediator Dei" (Münch.Theol.Stud., II 13). gr. 8° (XI u. 298 S.) München 1956, Zink. 24.— DM. — Gemäß der im Titel ausgesprochenen Rücksicht werden die vier Jahrzehnte vor Mediator Dei geprüft. Es wird sorgfältig gearbeitet, wie die Lektüre erweist — und es war ein mühsames Arbeiten, wie die Menge der zu verwertenden Literatur erkennen läßt: vier Seiten nimmt allein das Verzeichnis der eingesehenen Predigtliteratur ein! Es sei kurz die Fülle der Sichtpunkte angedeutet, die das Material zu seiner Bewältigung forderte. Aus der Zeit von zögernder Annäherung zwischen Verkündigung und liturgischer Erneuerung: die Wiederbelebung der Homilie — die liturgische Anschlußpredigt — die Messe in der Meßpredigt. Aus der Zeit des wachsenden Durchbruches: die liturgische Homilie in ihren vielen Spielarten; ihre Einschätzung als Kultteil; ihr mystagogisches Moment — die beherrschende Rolle des Meßformulars für thematische Predigten über Kirche, Kirchenjahr, Heilsgeschichte, Christozentrik, Eschatologie — die Meßpredigt vom neuerfaßten eucharistischen Kerngeschehen her. Die Erörterung dieser Fragen läßt die Studie sachlich zugleich zu einer dankbaren Würdigung der Arbeit der Pioniere werden (und man ist einigermaßen erstaunt zu sehen, wie gering die Zahl der wirklichen Bahnbrecher ist!). Aber das ist wohl kaum ihre Bedeutung hier und jetzt, in der Zeit der (wenigstens grundsätzlich) „arrivierten" liturgischen Erneuerung. Sie erschöpft sich auch nicht darin, einen langen mühsamen Weg zu diesem Ziel zur Kenntnis gebracht zu haben (nebenbei: das Buch ist nicht immer leicht zu lesen; es ist manchmal von etwas ermüdender Breite. Aber das ist kein Vorwurf, denn es zeigt die Redlichkeit des Verf., der nur aus dem schriftlichen Niederschlag schöpft, nicht aus Eigenem aufbessert, sondern Lücken und Untiefen stehen läßt und so wirklich verläßliche Geschichte der Meßpredigt bietet.). Die Aktualität dieses Buches müßte wohl vor allem darin gesehen werden, daß die beati possidentes heutiger Zeit sich zu einer heilsamen Gewissenserforschung anstoßen lassen sollten! Das Ringen der Vergangenheit erhebt sich dagegen, daß die liturgische, mystagogische Predigt zu einer Technik werde, die behend (und geben wir es ohne viel Abstriche zu: im allgemeinen auch recht gut) gehandhabt wird. Man wird bescheiden, wenn man die immense Breite etwa der exegetischen Arbeit sieht, die in die Fundamente eingegangen ist. Man ist erstaunt darüber, wieviel einigermaßen unausgenutzt in die Sedimente abgesickert ist und dem heutigen Prediger, der die in Frage stehenden Jahrzehnte nicht miterlebt hat, nicht mehr präsent ist. Das ist dann aber auch Beruhigung und Aufruf zugleich: in der jüngsten Vergangenheit ist noch vieles für die liturgische Predigt „drin", und eine verantwortliche Besinnung kann es jederzeit ans Licht heben und in die Praxis umsetzen. — Das gar nicht anspruchsvoll einhergehende Buch hat Gewicht, und man muß ihm viele Leser wünschen. Stenzel

Schnitzler, Th., Die Messe in der Betrachtung. 2. Bd. 8° (XII u. 367 S.) Freiburg 1957, Herder. 9.80 DM. — Mit diesem Band findet das Werk seinen Abschluß. Die summarische Inhaltsangabe: Eröffnung, Wortgottesdienst, Gabenbereitung, vom Hochgebet, Kommunion, Abschluß und Nachhall. Was dem 1. Bd. an Lob erteilt wurde (vgl. Schol 31 [1956] 626), darf uneingeschränkt auch vom vorliegenden gesagt werden (und weil auch ein Rezensent der Anfälligkeit für Bestätigung nicht entbehrt: die rasch notwendig werdenden Neuauflagen geben sie reichlich). Dieser Abschlußteil ist vielleicht sogar von noch betonterem (reduplikativ) liturgischem Interesse als der über „Kanon und Konsekration". Wenn dieses Urteil für den flüchtigen Blick etwas widersprüchlich anmuten sollte: seine Rechtfertigung soll nicht in erster Linie von daher gewonnen werden, daß hier wahrscheinlich die größere Menge nicht ganz selbstverständlichen liturgiegeschichtlichen Wissens und aktueller Vorschläge hinsichtlich der Gestaltung elegant vermittelt bzw. vornehm und diskret verfochten wird; sondern: dort war eine übergewichtige theologische Fracht zu bewältigen und das Hauptbemühen mußte sein, die ehrwürdigen Texte des Hochgebets für die lebendige *innere* Teilnahme zu erschließen — hier bleibt darüber hinaus noch viel Raum, den *Ritus* zum Sprechen zu bringen. Und das geschieht in immer neuen Ansätzen, von immer neuen Blickpunkten her (beispielsweise werden die dem Wortgottesdienst vorausgehenden Eröffnungsriten in nicht

weniger als knapp 20 Untertiteln abgehandelt!). Das ist Dienst am Kernanliegen aller liturgischen Erziehung: im, durch den liturgischen Vollzug zu beten (nicht: neben, anläßlich — in einem gewiß nicht leicht zu überwindenden „zeremoniellen Okkasionalismus"). Selbstverständlich fehlt auch hier die zusammenschauende theologische Betrachtung nicht (des Wortgottesdienstes, der Oblation, des Kommunionteiles usw.). — Angesichts der Fülle ist es einigermaßen undankbar, auf einzelnes besonders hinzuweisen. An ein paar Punkten sei es doch gestattet. So wird man etwa der Forderung „Meßfeier-Gebetsschule" unbesehen und gern zustimmen; der Verwirklichung freilich wird man erst dann näherkommen, wenn es konkret (und auf die Länge!) vorgemacht wird. Und eben dies tut der Verf.: man nehme die „Sakramentslitanei der Postcommunio" (299—305), die auch den in den liturgischen Texten Bewanderten freudig lesen machen wird. Sodann: daß die Meßfeier auf das Leben hin geöffnet werde, darf gewiß und mit Selbstverständlichkeit von dieser Art Kommentar erwartet werden. Es geschieht in ausgezeichneter Weise das ganze Buch hindurch; aber das erübrigt den dankbaren Verweis auf das thematische Schlußkapitel „Messe und Leben" (325—367) nicht. Stenzel

Ellard, G., Master Alcuin, Liturgist. 8° (XI u. 266 S.) Chicago 1956, Loyola University Press. 4.— Doll. — Was Alkuin als Liturgiker groß und von bleibender Bedeutung macht, ist lange bekannt: man denkt an sein Lektionar und vor allem an sein Supplement zum Hadrianum, kraft dessen die reichliche Hälfte unseres heutigen Missale von dem berühmten Angelsachsen beeinflußt worden ist. Das noch einmal zu sagen war nicht E.s Absicht; die muß man der ganzen Atmosphäre des Buches entnehmen, das sich durch manche Vorstudien in den ThStud als von langer Hand vorbereitet ausweist. Zwar heißt es die Bescheidenheit etwas weit treiben, wenn der Verf. sein Werk vornehmlich als für Studenten und weitere Kreise bestimmt hinstellt; es ist durchaus auch für den Fachmann lesenswert und bereichernd. Was man auf Grund dieses angezielten Leserkreises allenfalls an einer gewissen Umständlichkeit in Kauf nehmen muß (beispielsweise sind alle wichtigen Texte in extenso lateinisch und englisch gebracht), schlägt noch einmal zum Vorteil aus: die Darstellung ist von behaglicher Wärme und nicht ohne Humor. Es geht vor allem darum, Einbettung und Breite der karolingischen Reform an Hand des überall präsenten Einflusses Alkuins vor unsern Augen erstehen zu lassen. Als dafür kennzeichnend seien einige Kapitelüberschriften genannt: Römischer Gesang in Metz — Römischer Taufritus — Das Credo in der Messe — Bibelkorrektur (daß die Fragen um Lektionar, Hadrianum, Supplement usw. ausführlich zur Sprache kommen, braucht nicht weiter erwähnt zu werden). Ein kleines Kabinettstückchen, dem der Verf. ersichtlich Liebe angedeihen ließ, ist das Kapitel über „Das kleine Missale der Votivmessen". Im abschließenden 12. Kapitel über den römischen Ritus nach Alkuin verleugnet sich auch der Verf. von „The Mass of the Future" nicht: bei aller Würdigung der Verdienste bleibt dem Helden ein wohltemperierter Tadel nicht erspart, der nämlich, daß bei dem Liturgiker Alkuin die Sorge für eine tätige Teilnahme des Volkes nicht das Maß seiner Rombeflissenheit erreicht habe! Nun, so sachlich richtig das ist, so billig wird man dem großen Mann seine Grenzen belassen dürfen. — Ein kleiner Wunsch würde sich aufdrängen: etwas mehr zu erfahren über das Werden Alkuins, der doch als reifer Mann an den Hof des Kaisers kam. Aber wahrscheinlich heißt das die mißliche Spärlichkeit der Quellen überfordern. Und so bleibt das Urteil unangefochten: ein liebenswürdiges Buch. Stenzel

Missale Francorum (Rerum ecclesiasticarum documenta, series maior Fontes, 2). Hrsg. v. L. C. *Mohlberg* in Verbindung mit L. *Eizenhöfer* und P. *Siffrin*. gr. 8° (XXVI u. 107 S.) Rom 1957, Herder. 24.80 DM. — Wenn das von seinem ersten Herausgeber Tommasi als Missale Francorum (= MF) bezeichnete Sakramentar nur einmal handschriftlich vorhanden ist, wenn die späteren Herausgeber Mabillon (danach der Migne-Text) und Muratori bereits ersichtlich um Verbesserung bemüht waren, dann wird man zwar beruhigt der Meinung sein (angesichts der Kompetenz, für die die Namen der neuesten Herausgeber bürgen), nun die endgültige Edition in Händen zu haben. Aber das Hauptinteresse an dieser Ausgabe

wird unvermeidlich auf dem beruhen, was zum Text hinzugeboten wird. Neben der Einleitung S. XI—XXVI (Beschreibung des Kodex; Heimat Nordfrankreich; Niederschrift in der 1. Hälfte des 8. Jahrh.) ist hier vor allem das zu nennen, was den Wert als Arbeitsinstrument ausmacht. Neben zwei Indices (liturgische Formeln, Namen und Sachen) sind von hohem Wert die beiden ersten der (P. Siffrin zu verdankenden) Beigaben: MF in seinem Verhältnis zu den anderen lateinischen Sakramentaren im allgemeinen und zum Gelasianum im besonderen. Deren Auswertung erweist dann — bei erdrückendem Vorrang des Vat. Reg. 316 als materialer Quelle — die Richtigkeit der von Tommasi stammenden Bezeichnung. Die Struktur erweist das Sakramentar eindeutig als Zeugen für gallikanische Liturgie; näherhin und praktisch vielleicht als Reisehandbuch eines Bischofs für Weihehandlungen und Meßfeier. Abhandlungen über das Weiheritual des MF (in der Rubrizierung von den schwer genau zu beheimatenden Statuta Ecclesiae antiqua abhängig) und seinen Kanon reihen sich an, und zwei Fragmentveröffentlichungen sind abschließend „beigegeben". — Es mag angebracht sein, auf die series maior „Fontes" hinzuweisen; vorausgegangen ist die Herausgabe des Sacr. Veronense, und geplant sind: Sacr. Gall. vetus, Gelasianum, Ambrosianum, Missale Gothicum. Stenzel

Helander, S., Ordinarius Lincopensis och dess liturgiska förebilder. 8° (453 S.) Lund 1957, Gleerup. 21.— sKr. — Es ist für den Rezensenten zwar nicht ganz angenehm, zu bekennen, daß er die Berechtigung zu dieser empfehlenden Anzeige nur der (immerhin 18 S. umfassenden) deutschen Zusammenfassung entnimmt. Aber solcher Mangel in der Sprachenkenntnis muß ja beim Großteil der Leser dieser Rezension nicht zutreffen; dazu: die sehr gedrängte Zusammenfassung reicht durchaus hin, um nicht nur den lateinischen Text mit Frucht einzusehen, sondern auch die in den schwedischen Text eingestreuten Vergleichstabellen, Statistiken usw. — Das Interesse dieser Veröffentlichung liegt zunächst einmal darin, daß man ein Genus liturgischer Bücher kennenlernt, um dessen Edition man sich im allgemeinen nicht übermäßig gemüht hat. Und das nicht von ungefähr: es ist als gewissermaßen „ewiges Diözesandirektorium" für Messe und Brevier ein zweitrangiges Buch, das im wesentlichen der (selbst innerhalb der Bistümer) erstaunlich uneinheitlichen liturgischen Praxis steuern will; zum andern ist es ein Buch, dessen Aktualität zeitlich sehr begrenzt ist. Es setzt nämlich Vollmissalien und Breviere voraus (kommt also mit dem 13. Jahrh. auf) und wird überflüssig, seit die Druckerpresse die Einheitlichkeit dieser Bücher garantierte: es verschwindet also vom 16. Jahrh. ab und macht dem bis heute unentbehrlichen Hilfsmittel Platz, das wir „Ordo, Direktorium" nennen. Was nun den konkreten Ordinarius Lincopensis angeht: er stammt aus dem ausgehenden 14. Jahrh. und verdankt viel dem benachbarten Vadstena, das als Mutterkloster des Birgittinerordens ein wichtiges liturgisches Zentrum war. Was man diesem Buch an ihm eigener Information entnehmen kann, beweist einmal öfter, wie sehr liturgische Abhängigkeit ein vom vielfachen Geflecht sonstiger Beziehungen bedingter Faden ist, bedingt von Beziehungen missionarischer, wirtschaftlicher, allgemein kultureller, wissenschaftlich-theologischer Art. So ergibt sich für den liturgischen Bereich ein Bild, das im einzelnen ebenso einmalig und interessant ist wie im großen Ganzen nicht verwunderlich. Da die Meßliturgie als ganze schon lange ihre große Struktur gefunden hatte (es ist die im Frankenreiche gewordene „römische" Liturgie), ist der Schlüssel zur Erkenntnis solcher Verwandtschaftsbeziehungen vornehmlich in dem relativ nebensächlichen Heiligenkalender zu suchen. Dort ist nun belegt, was zu erwarten stand: von der Missionierung her ein (nicht allzu großer) englischer Einfluß; von der Kirchenprovinz her Einfluß via Lund; vom Großbistum Bremen-Hamburg (Ansgar!) her Verwandtschaft mit Norddeutschland; vom theologisch-wissenschaftlichen Austausch her westeuropäischer (Pariser) Einfluß, vor allem in den Hymnen; von der konkreten seelsorglichen Situation her Abhängigkeit von der Eigenliturgie der Mendikanten. Stenzel

Sölch, G. M., Die Eigenliturgie der Dominikaner. 8° (66 S.) Düsseldorf 1957, Albertus-Magnus-Verlag. 3.— DM. — Es war zweifellos ein guter Gedanke, diese Darstellung, die zuerst im Ang. 27 (1950) erschien, durch Veröffentlichung in Buchform auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Sachlich, knapp, verläßlich (der

Verf. war Professor für Liturgiewissenschaft am „Angelicum") über Werden und heutigen Bestand der Dominikanerliturgie — und zwar nicht nur über Messe und Stundengebet, sondern auch über Sakramente, Sakramentalien und Consuetudines — unterrichtet zu werden ist ja nicht zuletzt deshalb interessant, weil der Orden früh und bewußt nach liturgischer Vereinheitlichung strebte und sie im Laufe des 13. Jahrh. auch verwirklichte (Humbert von Romans, der Ordensgeneral, dem die Kodifizierung gelang, nachdem zwei vorausgehenden Versuchen kein Dauererfolg beschieden war). Es ist also altes Gut bewahrt, und ihm in lebendiger Übung begegnen zu können ist wichtig. Wichtig ist aber auch, daß man so die Entwicklung der römischen Liturgie auf einen beharrenden Hintergrund hin sichten kann. Daß der Verf. auch diesem letztgenannten Interesse dienen wollte, ist gar nicht zu übersehen. Aber vielleicht melden sich hier noch einige berechtigte Wünsche: es ist da nämlich eine Mehrzahl von Stellen, die geradezu dazu einladen, es doch nicht bei der formalen Vergleichsaussage (Übereinstimmung, Abweichung) bewenden zu lassen; hier hätte man den Aufweis größerer Zusammenhänge und Gesetzlichkeiten erwartet! Nicht nur, daß auf diese Weise konkret und unauffällig ein gutes Stück Liturgiegeschichte vermittelt werden könnte — auch das dominikanische Eigengut gewänne an Glanz und Relief. — Es fällt auf, daß die Bibliographie die Jahre 1950—56 nicht berücksichtigt; Rezensent ist allerdings nicht in der Lage, festzustellen, ob das ein Versäumnis ist oder ob in diesem Zeitraum keine nennenswerten weiterführenden Studien erschienen sind. Stenzel

Arnold, F. X., Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke. gr. 8° (236 S.) Freiburg 1956, Herder. 12.50 DM; geb. 14.80 DM. — Fünf bereits früher erschienene Abhandlungen, die alle um das Gottmenschliche in der pastoraltheologischen Verkündigung kreisen, sind hier, zu einem Buche erweitert, zusammengefügt. Sein Titel gibt gleichzeitig die wesentliche Tendenz an: Seelsorge muß in und aus der Heilsgeschichte getan werden. Deren Mitte ist der Gottmensch. In der ersten Abhandlung: „Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge, seine Verankerung im Konzil von Chalzedon und seine Bedeutung für die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit" (16—63), geht A. systematisch und historisch sein Anliegen an. Theoretisch hat die Kirche im Chalcedonense die letzte Klarheit erreicht, im praktischen, betenden Leben der Kirche machen sich aber immer wieder zeitgeschichtliche bedingte Schwerpunktauslagerungen bemerkbar, die mal das Göttliche, mal das Menschliche am heilsvermittelnden Gottmenschen verkürzen. Daher ist ein stetes Ringen um grundsätzliche Orientierung am Zentralen Aufgabe einer jeden Zeit. Der zweite Aufsatz handelt von „Vorgeschichte und Einfluß des Trienter Meßopferdekrets auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit (64—111). Schon vor Luther gab es Anfänge einer „volksliturgischen Bewegung", denen auch die Trienter Konzilsväter sich keineswegs verschlossen. Aber die gegenreformatorische Sicherung des tradierten Glaubensgutes nahm zunächst alle Kraft der Kirche in Anspruch (65 ff.). In den entsprechenden Messeerklärungen treten kontroverstheologisch wichtige, für die Glaubensverkündigung aber nicht immer sehr bedeutsame Gesichtspunkte in den Vordergrund. Zur Orientierung der seelsorgerlichen Behandlung der hl. Messe ist stets eine pastoraltheologische und geschichtliche Besinnung notwendig (III), ohne die die Praxis, wie die rein allegorische Verkündigung und die fast mechanistische Überbetonung des opus operatum vor der Reformation zeigt (IV), gefährlich einseitig werden muß. Die Neuerer bekämpften diese Einseitigkeiten wiederum einseitig (V). Immerhin wird dadurch die katholische Meßerklärung nach beiden Seiten zur Neubesinnung gezwungen (VI), die in jüngster Zeit einen Höhepunkt, aber noch keinen Abschluß gefunden hat. Der dritte Aufsatz „Der geschichtliche Weg theozentrischer Pastoralwissenschaft" weist die geistesgeschichtlichen Einflüsse auf die Pastoral nach, die durch Sailers und vor allem Hirschers Arbeit schließlich den Weg zu sich selbst fand. Abhandlung IV "Von der anthropozentrischen zur heilsgeschichtlichen Katechese" und V „Der Gestaltwandel des katechetischen Problems seit der Mitte des 19. Jahrhunderts führt diese Linie bis zum neuen deutschen Katechismus weiter.

Erlinghagen

Volk, H., Das christliche Verständnis des Todes. 8° (115 S.) Münster 1957, Regensberg. 3.20 DM. — Die Darstellung zeugt vom Vertrauen des Verf. darauf, daß die theologische Wirklichkeit auch ohne rhetorische Darstellungsmittel aus sich selbst ihre Wirkung ausübt. Das kleine Buch bietet eine prägnante, in einfacher Sprache gefaßte Darstellung der Theologie des Todes. Da der Tod sich eindringlich als Schicksal des Menschen gibt, werden die Ausführungen durch eine theologische Bestimmung des Menschen eingeleitet. Im Licht der fünf Faktoren, die gemäß der Offenbarung den Menschen bestimmen, wird das Geheimnis des menschlichen Sterbens dargestellt. Aus der Einheit von Seele und Leib und der Kreatürlichkeit als Gottesbeziehung wird der Tod zunächst als Folge und Erscheinungsform der Entscheidung des Menschen wider Gott dargetan. Das Nichtsterbenmüssen vor der ersten Sünde wird dann als Reflex der Gnade, als Teilnahme am göttlichen Leben gezeigt. Die Sünde mußte dann folgerichtig den Tod mit sich bringen. Christus aber hat durch seinen Erlösungstod die Gnade wieder erworben, dem bleibenden Tod aber als Verähnlichung mit Christus einen neuen Sinn gegeben. (Man kann hier fragen, ob nicht durch die Überschrift dieses Kapitels „Die Gnade *Christi* und der Tod" die Erlösungsgnade so in Unterschied zur ursprünglichen Gnade gestellt wird, daß diese nicht mehr christologisch zu sein scheint. Man hat sonst den Eindruck, daß das nicht die Auffassung des Verfassers ist.) Das letzte Kapitel zeigt schließlich die Überwindung des Todes durch die Teilnahme des Menschen an der Auferstehung Christi. — Das Werkchen stellt in ansprechender Weise die katholische Glaubenslehre über den Tod in ihren Zusammenhängen mit anderen Grundgegebenheiten dar, ohne die die Bedeutung dieses Menschenschicksals nicht erfaßt werden kann.

Semmelroth

Jahrbuch für mystische Theologie. 1. Jahrgang 1955. gr. 8° (292 S.) Wien-München, Herold. 15.80 DM. — Das Jahrbuch für mystische Theologie hat sich ein doppeltes Ziel gesetzt: es sollen die Lehren der großen Theoretiker und Praktiker des geistlichen Lebens dargestellt und miteinander verglichen werden; sodann sollen bisher unbekannte oder doch wenig bekannte Quellen religiösen Lebens erschlossen und dadurch ein Beitrag zur Geschichte des Frömmigkeitslebens geboten werden. Diesem zweifachen Ziel kommt das erste Heft in ganz hervorragender Weise nach. Der erste Artikel ist von *A. Combes,* dem bekannten Theresienforscher: Die hl. Theresia von Lisieux und ihre Mission. Er ist zusammengestellt aus zwei Vorträgen, die der Verf. 1953 in der Wiener Katholischen Akademie gehalten hat. Combes ist ohne Zweifel einer der besten Kenner der Schriften der hl. Theresia, ihres Lebens und ihrer Lehre. Aus diesem tiefen Verständnis heraus weist er eine Reihe von Fehldeutungen über einzelne Abschnitte ihres Lebens wie ihrer Mission zurück und betont mit Recht, daß man das Geheimnis des Lebens und Wirkens der hl. Theresia mit natürlichen, psychologischen Erwägungen nicht ergründen, sondern nur aus der Übernatur und der Gnade verstehen könne. Besonders genannt seien zwei wertvolle Artikel; der eine von *Fr. Wessely:* Das Ziel des Lebens nach Johannes vom Kreuz und Theresia von Ávila, der andere von *Hildegard Waad:* Johannes vom Kreuz und Franz von Sales. Der erste zeigt in einer sorgfältigen Untersuchung sämtlicher Schriften des hl. Johannes vom Kreuz und der Seelenburg der hl. Theresia, daß kein wesentlicher Unterschied besteht in der Auffassung der beiden spanischen Mystiker vom Ziel des Lebens. Hildegard Waad weist in ihrem Artikel überzeugend nach, daß es neben manchen Verschiedenheiten auch viele Übereinstimmungen in der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz und des hl. Franz von Sales gibt. Beide Artikel geben neue und tiefe Einblicke in die Geschichte der Frömmigkeit, vor allem der Mystik im 17. Jahrhundert. Dem zweiten Teil des Jahrbuches, wenig bekannte Quellen des Frömmigkeitslebens zu erschließen, dient der letzte Artikel von *Anna Coreth:* Die Mystik der Klarissin Giovanna Maria della Croce. Auch sie gehört dem 17. Jahrhundert an, ist 1603 in Rovereto geboren. Die 12 Bände ihrer Schriften, vor allem die eigenen Aussagen über ihre seelischen Zustände und Visionen, sind erhalten und lassen uns einen Einblick tun in die Eigenart ihrer mystischen Begnadung. Sie stand sowohl unter karmelitischem wie auch franziskanischem Einfluß, und das prägt sich in ihrer Mystik aus. Sie ist zu den Höhen der mystischen Beschauung ge-

langt auf den Wegen, wie sie etwa der hl. Johannes vom Kreuz in seinen Werken beschreibt; sie mußte durch die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes hindurchgehen, um zu der vollen und beglückenden Vereinigung mit dem Herrn zu gelangen. Die wenigen Andeutungen mögen genügen, zu zeigen, wie reiche wissenschaftliche und persönliche Anregung das Jahrbuch für mystische Theologie vermittelt.

Schütt

Gierath s, G. M., O.P., Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts. 8⁰ (124 S.) Düsseldorf 1956, Albertus-Magnus-Verlag. 5.60 DM. — Was der Verf. in diesem Büchlein, das als 6. Band der Sammlung „Für Glauben und Leben" erschienen ist, sich zum Ziele setzte, nämlich die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts, eine der Glanzseiten mystischen Lebens und mystischen Strebens, in ihren Zusammenhängen und Auswirkungen zur Darstellung zu bringen, ist ihm vollauf gelungen. Der erste Teil des Buches entwickelt in einer guten und verständlichen Sprache die geistige Situation der damaligen Zeit: das Aufblühen der Scholastik und der Wiederentdeckung des echten Aristoteles, den Fortbestand einer neuplatonischen Unterströmung, welche gerade für das Aufblühen der Mystik von entscheidender Bedeutung wurde. Was der Verf. über die Mystik als Element der Frömmigkeit im allgemeinen sagt, zeugt von einem klaren und abgewogenen Urteil über die vielverstrickten Fragen der Mystik; so wenn er schreibt: „Die Bedeutung der Mystik liegt keineswegs in Ekstasen, Visionen und dergleichen. Es sind nur gewisse Nebenerscheinungen, Beigaben der Mystik. Sie können sich dazugesellen und haben sich tatsächlich bei nicht wenigen großen Mystikern und Mystikerinnen eingestellt, allein wesentlich sind sie nicht mit dem mystischen Leben verbunden, sie gehören mehr zum Rankenwerk der Frömmigkeit ... Bei der Mystik geht es letztlich um das Gottgewinnen, um die Erfassung Gottes mit dem Grund des Herzens". Es ist geschichtlich richtig gesehen, wenn der Verf. schreibt, daß der Dominikanerorden der Mystik stets freundlich begegnet ist und daß die theologisch-mystische Unterweisung der Dominikanerinnen vor allem durch die Lektoren wesentlich zur Blüte der Mystik im weiblichen Zweig des Ordens beigetragen hat. Zwei Dinge sind typisch und besonders beachtenswert für die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts. Die mystischen Lehren wurden erstmalig in der Muttersprache dargelegt; dabei „handelt es sich nicht um eine Popularliteratur oder um einfache Niederschriften übernatürlicher Erkenntnisse und Erfahrungen, sondern es geht hier um den Versuch, die höchsten und geheimnisvollsten Glaubenswahrheiten in konkret-verständlicher Form in die Muttersprache zu fassen und dann damit in die Seele des deutschen Menschen vorzustoßen" (21). Auch nach der inhaltlichen Seite zeigt sich die Eigenart der „deutschen Mystik": in ihr lebt die deutsche Seele. Neben der theologischen Schau macht sich das deutsche Gemüt mit seinem starken Zug nach Besinnlichkeit und Innerlichkeit geltend (22). Nach diesen mehr allgemeinen Darlegungen über die deutsche (vor allem die dominikanische) Mystik des 14. Jahrhunderts werden dann die bedeutendsten Dominikanermystiker der damaligen Zeit (Eckhart, Tauler, Seuse, Johannes und Gerhard von Sterngassen) kurz in ihrer Bedeutung gezeichnet. Sehr glücklich wird diese mehr theoretische Darstellung konkretisiert dadurch, daß in einem zweiten Teil des Buches charakteristische Texte aus den Werken dieser Mystiker zitiert werden. So wird dem Leser ein lebendiges Bild geboten von dem reichen und tiefen religiösen Leben, das damals in Deutschland, vor allem in vielen Klöstern, herrschte.

Schütt

Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas

Von Aloys Grillmeier S. J.

Das genannte Thema umschließt eine Problemgeschichte von über 400 Jahren. Dies gilt wenigstens für das Stichwort „Hellenisierung“ [1]. Die Frage nach der „Judaisierung“ hat als wissenschaftliches Thema eine kürzere Geschichte, gewinnt aber heute an Bedeutung — nicht zuletzt als Vervollständigung und Vertiefung der anderen Fragestellung.

Was zunächst unter „Hellenisierung des Christentums“ zu verstehen ist, scheint im Sinne einer Wortdefinition leicht zu bestimmen sein: eben jener Prozeß der Vermischung der christlichen Uroffenbarung und Urbotschaft mit den Ideen und Lebensformen des hellenischen Raumes, den das Christentum — von Palästina herkommend — betrat und eroberte, um offensichtlich zu gleicher Zeit dem hier herrschenden Klima zu erliegen [2]. „Graecia capta ferum victorem cepit“: dieses politisch-kulturgeschichtliche Bonmot hat seine religions-

[1] Für den I. Teil dieser Studie wurden in erster Linie herangezogen: W. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, Berlin 1912 (zit. Glawe) (mit ausgezeichneter Bibliographie). Die sachlichen Analysen stellen den Wert des Buches dar. Die geistesgeschichtliche Einordnung und die theologische Behandlung des Problems, in einzelnen Fällen auch die Erfassung des Stoffes, bedürfen der Ergänzung. Bedeutend weiter, aber in engerem Rahmen führt: E. Seeberg, Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik, Meerane 1923 (zit. Seeberg I; im Ggs. zu: Ders., Gottfried Arnold. In Auswahl herausgegeben, München 1934 = Seeberg II). Zur Gesamtwürdigung des Problems: W. Maurer, Hellenisierung-Germanisierung-Romanisierung. Bemerkungen zu den Perioden der Kirchengeschichte, in: H. D. Wendland (Hrsg.), Kosmos und Ekklesia, Kassel 1953, 55—72. — Zum geistesgeschichtlichen Gesamtrahmen: Fr. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. I Freiburg 1929, 185—203; Bd. III, 1934 (für die Hegelzeit); Bd. IV, 1937, 3—276 (Katholizismus), 279—577 (Protestantismus); H. U. v. Balthasar, Apokalypse der deutschen Seele, Bd. I, Salzburg-Leipzig 1937 (= Prometheus, Heidelberg 1947); K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon-Zürich 1947 (zit. Barth); E. Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, 5 Bände, Gütersloh 1949—1954 (zit. Hirsch I usw.). Wichtige Anregungen zum Thema verdanke ich mehreren Aussprachen mit E. Peterson, Rom, Herbst 1956.

[2] Vgl. die Definition bei W. Glawe, 4: Hellenisierung des Christentums ist „das Eindringen griechischer Philosophie und weiterhin religiöser Anschauungen der hellenistischen Antike in die überkommenen Wahrheiten des Christentums zu der Zeit, wo dieses seine ersten entscheidenden Schritte in die weitere Welt tat...“ Damit überschreitet Glawe den Rahmen seiner im Grunde nur referierenden Themastellung. Die in seinen Ausführungen mitschwingende Deutung ist als solche nicht näher begründet — und auch durch die weitere Entwicklung in Frage gestellt worden.

geschichtliche Abwandlung gefunden. In diesem Sinne verstanden, scheint „Hellenisierung" von vornherein ein negatives Vorzeichen für die Geschichte des kirchlichen Dogmas zu sein. Diese war in der gesamten Breite der Entwicklung eine allmählich fortschreitende, also „chronische" Infizierung durch den hellenischen Geist, während in dem Eindringen der Gnosis sich die „akute Hellenisierung" des Christentums vollzog: das war A. v. Harnacks Diagnose, wodurch die Entwicklung des kirchlichen Glaubens zu einer Krankheitsgeschichte gestempelt wurde. Bekannt ist Fr. Nietzsches Schlagwort: Christentum ist „Platonismus fürs Volk"[3].

Wenn wir solche Urteile, die nicht die ersten und nicht die radikalsten, vielleicht aber wegen ihrer Einprägsamkeit die wirksamsten waren, voranstellen, so soll damit nur dies deutlich gemacht werden: Mit unserem Thema geht es um das Ganze des Christentums. Es geht auch um eine Frage, die sich mit jedem Schritt des Christentums in einen neuen Kulturraum von neuem stellt. Denn mit den genannten zwei Stichworten haben wir nur die ersten Begegnungen des Christentums mit seiner Umwelt erfaßt. Das Judentum ist dabei gleichsam der Mutterboden, in dem das neue Leben aufkeimen konnte; das Griechentum oder besser, der römisch-griechische Kulturraum ist die Stätte der ersten Entfaltung und der krisenhaften Gefährdung des selbständig gewordenen jungen Wesens. Dieses aber entwickelt sich weiter und betritt neue Lebensräume: die Welt des romanisch-germanischen Abendlandes und des slawischen Ostens, die Welt des afrikanischen, amerikanischen und fernöstlichen Menschen und seiner Kultur[4]. Immer soll die von Raum zu Raum schreitende Größe „Christentum" Uroffenbarung, Urbotschaft, Stiftung Jesu sein, die dem jüngsten Volkstum genau so ursprünglich begegnen soll wie dem ältesten. Was ist aber das Ergebnis, wenn das kaum vom Mutterschoße gelöste Leben schon in seinem ersten Lebensraum unheilvoll beeinflußt wurde? — wenn es vielleicht gar schon im Mutterschoße selbst den Infektionskeim empfing — wenn die „Offenbarung" also vor ihrer „Hellenisierung", „Romanisierung" usw. schon „judaisiert" wurde? Was soll am Ende der Räume und Zeiten vom „Ur-Christentum" noch übrig sein? Wir stehen vor der Schicksalsfrage des Christentums. Sie ist in den letzten Jahrzehnten für uns neu akut geworden. Die Theologie wird von ihr noch lange nicht, vielleicht nie mehr loskommen.

Darum ist eine Besinnung auf den Stand der Frage und die Möglichkeiten und Aufgaben der weiteren Forschung am Platz. Wir wol-

[3] Fr. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Vorrede (nach Glawe 2).
[4] Vgl. W. Maurer, a. a. O. Anm. 1.

len zunächst im I. Teil versuchen, uns die vielen Wandlungen und Wendungen der Problemstellung und der Antwort von der Reformation bis zu A. v. Harnack bewußt zu machen. Der Versuch kann auf engem Raum nur deshalb gewagt werden, weil für diese Periode schon brauchbare monographische Untersuchungen vorliegen, die uns die Last abnehmen, umfangreiches Material erstmals aus den Quellen zu erheben (vgl. Anm. 1). Von dieser so gewonnenen Basis soll im II. Teil ein Überblick über die neueste Entwicklung erarbeitet werden, die ihrerseits auch das bis A. v. Harnack Erreichte in neuem Lichte zeigt.

I. Teil

„Hellenisierung" — „Judaisierung" als Motive der Kritik am Christentum von der Reformationszeit bis zu A. v. Harnack

1. Die Echtheitsfrage an das kirchliche Christentum

Daß die Frage nach der Hellenisierung des Christentums oder seiner Verbildung überhaupt sich erst in der Neuzeit einstellen und im Gefolge der Reformation ihr volles Gewicht erhalten konnte, ist leicht verständlich[5]. Gewiß wurde zu verschiedenen Zeiten vorher das „heutige" Christentum zur „Urkirche" (negativ oder auch positiv) in Vergleich gesetzt, wie die verschiedenen spiritualistischen und rigoristischen Bewegungen vom Montanismus bis zu Joachim von Fiore bezeugen. Aber nie wurde das Bewußtsein der christlichen Öffentlichkeit in solcher Stärke auf den allgemeinen Zustand der Kirche gelenkt wie zur Zeit der Reformation. Und dieser Zustand erschien als heilloser „Abfall". Damit ist ein erstes Motiv gekennzeichnet, das für die Idee der Hellenisierung und ihre Ausgestaltung seine Geltung behält bis in unsere Zeit. Dieses stand bei Luther im Vordergrund. Er sah in der Papstkirche die unmittelbare Ursache aller Verbildung des reinen Evangeliums. Dennoch beschwor diese „Abfallsidee" als solche die Anklage auf Hellenisierung noch nicht herauf. Dazu brauchte es ein neues Element, das der Humanismus und die Renaissance lieferte. Die Antike wurde nochmals durchlebt und wiederum Gegenwart. So wurde die Vergleichsgröße ins Bewußtsein gerufen, an der das Christentum, näherhin seine Lehre, aber auch sein Kult und sein Leben ge-

[5] Die Themastellung scheint zum erstenmal gegeben zu sein bei dem katholischen Humanisten G. Budé, De transitu Hellenismi ad Christianismum, Paris 1535; Nachdruck in Omnia Opera Guilelmi Budaei I, Basileae 1557, 130—240. „Hellenismus" ist darin als religiös-sittlich-erschlaffte Gesamthaltung seiner Zeit gemeint, von der B. zur Besinnung ruft. Immerhin taucht der historische Hellenismus als Vergleichsgröße schon in etwa auf. Vgl. M. Spanneut, Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris 1957, 55, mit Bibliographie zum Thema (ohne Hinweis auf Glawe, der seinerseits G. Budé nicht zitiert).

messen werden konnte. Luther war zu sehr vom religiösen Gedanken beherrscht und wohl zu wenig Humanist, um sich den ganzen Prozeß der geistigen Entwicklung des Christentums in seinem Verhältnis zur griechischen Umwelt zum Problem machen zu können. Eher taucht bei ihm die Idee von einer „Judaisierung" des reinen Evangeliums in eben dieser Papstkirche auf. Denn sein Verständnis von Werkfrömmigkeit und kirchlichen Zeremonien ist mehr unter diesem Begriff zu fassen als unter dem anderen der Hellenisierung[6]. Seine Nachfahren werden denselben Sachverhalt freilich auf andere Weise deuten (s. u.). Obwohl bei Luther zum Kampf gegen das Papsttum die Idee vom reinen Biblizismus kam, behielt die Lehrentwicklung in der alten Kirche für ihn ein positives Vorzeichen. Dazu trug auch seine Auffassung bei, die ihn die Geschichte als Mittel der Gottesoffenbarung verstehen ließ. So konnte die Hochschätzung der Ecclesia primitiva mit den Jahren wachsen. Die „reine Zeit der Kirche", die für Luther bis zu Konstantin ging, wurde durch sein Wettern gegen den Aristotelismus der Scholastik nicht betroffen.

Doch mag in dieser Bewertung der kirchlichen Frühzeit durch Luther auch ein humanistisches Motiv mitschwingen, die Idee der „simplicitas", die Vorstellung von einer „christlichen Klassik", welche wir etwa bei Erasmus von Rotterdam (Glawe 16—20) finden. Diese Frühzeit ist bei ihm, dem Katholiken, sogar noch mehr eingeschränkt als bei Luther. Und ihr Untergang ist einer Hellenisierung der Theologie zugeschrieben, deren Ursprung freilich — wenigstens zum Teil — in apologetischen Notwendigkeiten gesehen wird: „Einst war der Glaube mehr gelebt als in Artikeln bekannt. Bald kam die Notwendigkeit, Artikel vorzuschreiben. Es waren aber wenige und solche von apostolischer Nüchternheit."[7] Mit der Zahl der Glaubensartikel aber sei der Streit gewachsen und die Lehre Christi in Abhängigkeit von der Philosophie geraten. *„Doctrina Christi . . . coepit a philosophiae praesidiis pendere"*, so schrieb der Humanist in der Einleitung zu seiner Hilariusausgabe vom Jahre 1523. Origenes war nach ihm der platonischen Philosophie erlegen und Augustinus hatte starke Zugeständnisse an den Platonismus und geringere an den Aristotelismus gemacht. Die theologische Kritik der altkirchlichen Überlieferung hat begonnen. Merkwürdig ist, wie wir bei deren Verfolgung über die Grenzen der eben sich bildenden Konfessionen hinweggeführt werden — ein Zeichen dafür, daß „Kritik" eine Gesamthaltung der Zeit war.

---

[6] Seeberg I, 433, Anm. 6. Zu Luther überhaupt, ebd. 431—438.

[7] Erasmus im Jahr 1522 an D. J. Carondiletus, Archiep. Panormitan. (in der Einleitung zu seiner Hilariusausgabe von 1523; Glawe 18). Zu Erasmus u. zum Humanismus vgl. M.-J. Congar, Art. „Théologie", in: DictThCath XV, 1, 413 ff.

Wie schon in Luther zwei Tendenzen miteinander gerungen hatten — hier die Ablehnung der kirchlichen Vergangenheit und dort die Scheu vor einem radikalen Bruch mit der Geschichte — so auch bei Ph. Melanchthon (Glawe 18—20). Wie Luther war er ursprünglich Biblizist und schritt von da aus zur Kritik an bestimmten kirchlichen Dogmen weiter: an der Lehre von der Sündenvergebung und Rechtfertigung, deren Verflachung Origenes zu Lasten geschrieben wird. Der Pelagianismus sei die Folge einer Infektion mit platonischen Elementen gewesen, die Augustin zwar weithin mit Erfolg, aber doch nicht vollständig bekämpft habe. Ja, in seinen Loci communes vom Jahre 1521 ließ Melanchthon den Platonisierungsprozeß bereits mit den Anfängen des Christentums einsetzen: „Nam perinde atque his posterioribus ecclesiae temporibus Aristotelem pro Christo sumus amplexi, ita statim post ecclesiae auspicia per Platonicam philosophiam Christiana doctrina labefactata est."[8] Wie seltsam, daß Melanchthon dabei in einer sehr reaktionären Weise dem aristotelisch-platonischen Weltbild verhaftet bleiben und zu einem der Hauptförderer des „Aristotelismus" der lutherischen Orthodoxie werden konnte[9]. Mehr und mehr hat er das „Verfallsprinzip" aufgegeben und die Prinzipien der traditionellen Theologie angenommen, so daß die ökumenischen Konzilien als normgebende Deutung der Schrift Anerkennung fanden. Neben die Bibel trat die „confessio purae antiquitatis" (Seeberg I, 446) — eine Abwandlung der humanistischen Liebe zur Klassik, aber schon nicht mehr die Idee der „simplicitas" des Erasmus. Der praeceptor Germaniae hat sich im Kreise bewegt.

Von „hellenistischen Elementen" in der christlichen Überlieferung zu sprechen, brauchte nicht notwendig im negativen Sinne gemeint zu sein oder überhaupt zur Kritik an den Grundlagen der kirchlichen Lehre zu werden. Das beweist die Haltung des berühmten reformierten Philologen I. Casaubonus (Glawe 21—24) und einiger seiner katholischen Schüler. Casaubonus, der Kritiker des Kardinals Baronius, bringt in einem ausführlichen Kapitel die christlichen Sakramente mit den griechischen Mysterien in Verbindung[10]. Später sollte ihm — in ganz anderer Einstellung — der englische Deist J. Toland folgen[11]. Stufung der Initiation und des Bußverfahrens, Verwendung des Glaubenssymbols als eines Erkennungszeichens, Arkandisziplin, überhaupt verschiedene Riten und Zeremonien hätten die Christen

[8] Glawe 20.

[9] Hirsch I, 113—128; vgl. II, 100 (Aristotelismus der luther. Orthodoxie und die Reaktion des Pietismus).

[10] Isaaci Casauboni De Rebus Sacris et Ecclesiasticis, Exercitationes XVI, 1. ed. London 1614; hier nach ed. Genevae, 1655, 477—500.

[11] J. Toland, Christianity not mysterious. Vgl. Hirsch I, 295—306. Toland war ursprünglich katholisch.

dem Heidentum entlehnt, um freilich allem eine neue Deutung und Bedeutung zu geben: „pia adhibita interpretatione omnia in melius versa“ [12]. Die Hellenisierungsidee ist damit auf ein neues Objekt ausgedehnt — die christliche „Lehre“ überprüft Casaubonus nicht unter diesem Gesichtspunkt —, aber unter Wahrung einer geradezu katholischen Sakramentsauffassung.

Der reformierte Philologe wurde in Paris zum persönlichen Förderer und Mentor des genialen D. Petavius S. J. und beeinflußte über diesen auch P. D. Huetius, den bekannten Origenesforscher (Glawe 24—36). Mit Erasmus und dem um 1594 schreibenden J. B. Crispus S. J. sind sie die ersten Katholiken, die den Versuch machen, die Hellenisierungsidee in das geschichtliche Verständnis der christlichen Theologie einzubauen. Crispus führte vor allem die Häresien auf „Platonismus“ zurück, sah ihn aber auch in manchen rechtgläubigen Vätern wirksam. Petavius holte bedeutend weiter aus. Im 2. Band seines damals fünfbändigen großen Opus de Theologicis dogmatibus, in dem er mit zu einem Begründer der Dogmengeschichtsschreibung wurde, nahm er zur Frage des „Platonismus“ im Christentum Stellung [13]. Auf ihn sind alle trinitätstheologischen Irrtümer subordinatianistisch-arianischer Art zurückzuführen (II, 281—287 318 bis 329). Die sabellianistische Seite dagegen vertritt den „reinen Judaismus“ (II, 320f.) und zu Unrecht übernommenen Aristotelismus. Manche Apologeten auch (wie Justin, Athenagoras, Theophilus von Antiochien; ebd. II, 291—300) hätten sich — trotz Wahrung der christlichen Substanz — allzusehr auf Platonismus eingelassen. Andere (wie Irenäus, Gregor Thaumaturgus, Methodius) hätten nur äußerlich die Redeweise der Philosophen übernommen. Origenes aber wird zu einem reinen Platoniker und Vorläufer des Arius (II, 300 bis 306 259 269f.). Petavius hatte den Mut, allgemeinere Reflexionen über die Einwirkung des Hellenismus auf die christliche Religion anzustellen und seine Aussagen an bestimmten Beispielen darzulegen, die vor allem die vornizänische Theologie und die Logoschristologie betreffen. Diese Hellenisierungsidee hatte aber ihr Gegengewicht in der Annahme der kirchlichen Tradition (II, 253ff. 260ff.) und des kirchlichen Lehramtes in Papst und Konzilien. Das Nicaenum gab dafür den Schulfall ab (II, 326—328).

---

[12] Is. Casaubonus, op. cit. 480. Glawe 24 meint, daß diese Parallele „Mysterien — Sakramente“ bei Casaubonus den Anstoß gegeben habe, im 18. Jahrhundert den Hellenisierungsbegriff zum „Ethnisierungsbegriff“ auszubauen (J. L. v. Mosheim, s. u.). Hier hat inzwischen die neuere Diskussion um die „Mysterientheorie“ O. Casels die geschichtliche Lage in neuem Licht gezeigt.

[13] Dogmata theologica Dionysii Petavii e S. J., ed. nova J. B. Fournials T. II (1865) 253—278. Vgl. die Apologie des Petavius durch Fournials, S. 279ff. überhaupt, und für einzelne Väterdeutungen im besonderen, z. B. für Justin 239—299.

Wenn Petavius wirklich mit dem Zugeständnis einer teilweisen Hellenisierung der frühchristlichen Theologie den Protestanten die Möglichkeit nehmen wollte, sich auf die ältesten Väter zu berufen (so ohne Beweis Glawe 30f. mit Jurieu), so gab er ungewollt den Unitariern und Sozinianern eine Handhabe zu ihrer Leugnung der überlieferten Trinitätslehre. In der Vorrede zum 2. Band seines Werkes suchte er selbst die Grenze zu ziehen (II, 253—278; die Apologie des Herausgebers, ebd. 279f.). Dennoch war die Frage in Bewegung gekommen. Wider Willen ist Petavius „der eigentliche Rufer zum Streit über den Platonismus der Kirchenväter geworden, der immer größere Dimensionen annehmen und zu einem für die gesamte christliche Kirche folgenschweren Kampf anwachsen sollte“ [14]. Diese Ausdehnung lag nicht in den Prinzipien der „Dogmata Theologica“.

Petavius gewann seine besondere Aktualität in den zu seiner Zeit anhebenden trinitätstheologischen Kämpfen. Von nun an wurde bei Verteidigern und Leugnern des trinitarischen Dogmas der Hellenisierungsgedanke heftig diskutiert, dabei vielfach gewandelt, radikalisiert, aber auch geklärt. Der Sozinianer D. Zwikker (Glawe 38—41) leitete die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi nicht nur mehr aus einem „Platonismus“ der Väter ab, sondern sah darin einen allgemeinen, tiefgreifenden heidnischen Einfluß (Polytheismus, Apotheose Heroenkult). Neuzeitliche Motive klangen auf. Chr. Sandius, der 1668 seinen Nucleus Historiae Ecclesiasticae exhibitus in Historia Arianorum herausgab (Glawe 41—47), kehrte erstmals das Verhältnis von Orthodoxie und Häresie um. Er wollte die Lehre des Arius als die ursprüngliche kirchliche Tradition erweisen und darum alle Kirchenväter zu Vertretern des Arianismus machen. Um diese These zu begründen, suchte er einen consensus in der Auffassung der Gottessohnschaft Christi zu erweisen, der Juden, platonische Philosophen, vornizänische Väter und Arianer umfassen sollte. Die Klammer bot ihm der „Hebraismus“ Platos — eine These, die schon manche Väter vertreten hatten — und der mit hebraistischen Elementen durchsetzte Platonismus der Väter und des Arius. Die Hellenisierungsidee wurde hier — zum ersten Male — mit dem Motiv der Judaisierung bereichert. Der Arminianer J. le Clerc (Glawe 47—60) wies dagegen auf die Hellenisierung des Judentums hin. Dieser Hellenismus wird somit auch zum Erbe der Apostel und der ersten christlichen Generation gemacht. Philo bekommt eine besondere Rolle zugewiesen. Freilich soll es sich bei allem nur um einen formalen, nicht aber um einen inhaltlichen Einfluß handeln. Für die Väterzeit aber betrifft die Hellenisierung die ganze Breite der christlichen Überlieferung: Logos- und Trinitätslehre, Askese, Zeremonien und Arkandisziplin.

Die Entwicklung wirkte alarmierend. In der Abwehr dieses Angriffes auf die Grundlagen des christlichen Glaubens, insbesondere das Trinitätsdogma, trafen sich damals „Mitglieder der katholischen, anglikanischen, reformierten, lutherischen Kirche, Anhänger der Orthodoxie und des Pietismus“ (Glawe 61). Die Standpunkte waren freilich sehr verschieden. Die einen reagierten gegenüber der Hellenisierungsidee völlig negativ (so der Anglikaner G. Bullus; gemäßigter

[14] Glawe 33; Seeberg I, 298 Anm. 5; 301.

der Reformierte P. Allix, der wiederum vom „Hebraisieren Platos" spricht); andere bezogen eine Mittelstellung (so der reformierte Franzose P. Jurieu und der katholische Abbé Faydit; dieser war selber von Descartes beeinflußt und Gegner der Scholastik; er führte die trinitarischen Häresien auf den Einfluß des Aristoteles zurück, sprach aber die Väter von jeder Art von Hellenisierung frei. Plato wurde nur eine Art formaler Einwirkung zugeschrieben. Petavius hätte zuviel zugegeben). Aber weder die moralische Autorität dieser Männer noch die wissenschaftliche Methodik genügte, um einem Prozeß Halt zu gebieten, der immer schneller und komplexer wurde. Die Hellenisierungsidee wurde zu einem Instrument der Polemik (besonders bei G. J. Vossius, Jacob Thomasius, Theophilus Gale). In Angriff und Abwehr wurden die äußersten Positionen bezogen, und so war die Auseinandersetzung zunächst zur Unfruchtbarkeit verurteilt.

2. Radikalisierung

Im Jahre 1700 erschien — anonym und posthum — die Schrift des ehemaligen Reformierten, aber dann zum Anglikanismus übergetretenen Souverain: Le Platonisme dévoilé, ou Essai touchant le Verbe Platonicien (Glawe 115—132)[15]. Das Werk, das eigentlich die erste Monographie ist, die der „Platonisierung" des Christentums gewidmet ist, weist nach rückwärts und vorwärts. Nach rückwärts: weil in etwa eine erste Synthese dessen versucht wird, was bisher schon — besonders durch Le Clerc — von der Hellenisierung der kirchlichen Glaubenslehre gesagt worden ist. (Wir wollen nicht näher untersuchen, ob damit wirklich auch der „quantitative Höhepunkt" oder die größte materiale Ausdehnung der nach dem „Hellenismus" der Väter fahndenden Polemik gegeben ist, wie Glawe meint.) — Nach vorwärts: weil die Bewegung unaufhaltsam weitergeht, hin zum Nullpunkt der „rein natürlichen Religion" und der völligen Humanisierung des Christentums. Noch ist es nicht soweit. Wohl ist Souverain Antitrinitarier und Leugner der kirchlichen Lehre von Christus, dem göttlichen, fleischgewordenen Logos. Wie keiner zuvor stellt er Trinitätsglauben und Logoslehre als Paganisierung des Christentums hin (die durch Platonisierung gewonnene kirchliche Trinitätslehre unterscheide sich von dem Pleroma der Gnostiker nur durch die geringere Anzahl der Äonen). Aber noch bleibt der traditionelle Standpunkt einer Offenbarungsreligion sichtbar. Schrift und Apostolicum sind —

[15] J. Fr. Chr. Löffler gab 1782 eine (ungenügende) deutsche Übersetzung heraus: Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Der 2. Aufl. von 1792 fügte Löffler eine „Kurze Darstellung über die Entstehungsart der Dreyeinigkeitslehre" bei (Glawe 213 f., der sich 129 f. sehr negativ über die Methode Souverains äußert).

freilich im Sinne Souverains gedeutet — noch anerkannte Glaubensquellen. Noch gilt christliche „Überlieferung", wenn sie auch am falschen Ort und in völlig verkümmerter Form gesucht wird. Souverain sucht nämlich im Judenchristentum den Hort der eigentlichen christlichen Überlieferung. Indem dies mit der Vertreibung der (Juden und) Judenchristen aus Palästina unterging, sei erst der Weg für die Entfaltung des platonisierenden Heidenchristentums frei geworden. Mit diesem Rest von „Tradition" und Offenbarungsglauben war jedoch echtes Christentum nicht mehr festzuhalten. Bald sollte es nicht mehr bloß um „Quanten" echten Christentums hier und hellenistischer Elemente dort, also um Grenzverschiebungen noch innerhalb eines traditionalistisch verstandenen Christentums gehen, sondern um eine völlig neue Religionsbegründung. Solange es aber noch um „Grenzverschiebungen" ging, hatte die „Hellenisierungsidee" ihre große und selbständige Bedeutung.

Das zeigte sich in der Reaktion auf Souverain. Von protestantischer Seite kämpfte der Pietist J. W. Zierold gegen die neuen Tendenzen. Er schrieb in den Jahren 1700 und 1703, ohne Souverain zu kennen (Glawe 133—138). Zum eigentlichen Gegentyp des Anglikaners wurde aber der Jesuit Fr. Baltus, der im Jahre 1711 seine Défense des SS. Pères accusez de Platonisme erscheinen ließ. Wohl ist diese direkt gegen Le Clerc gerichtet; indirekt ist auch Souverain davon betroffen. Das Thema war: Keiner von jenen Vätern, die als Träger der kirchlichen Tradition gelten, war ein Platoniker. Wir haben die zwei Gegenpole der Polemik um den Hellenismus der Kirchenväter. Der Kampf war schlecht geführt. Er hatte keineswegs mehr die Höhe eines Petavius, der ein inneres Verständnis für die tatsächliche Quellenlage hier und die kirchlichen Positionen dort hatte. Besser schlug sich D. R. Ceillier, der im Jahre 1718 gegenüber J. Barbeyrac die Moral der Kirchenväter verteidigen mußte — auch dieses Gebiet war also unter die Sicht der Hellenisierung einbezogen worden. Aber auch er konnte bei der gegebenen Lage nicht überzeugen. Die katholische Forschung als ganze stand gewiß nicht schlecht. Gerade damals war der Höhepunkt umfassender patristischer Arbeit erreicht: Le Nain de Tillemont (mit seinen 16 Bänden kirchengeschichtlichen „Mémoires" über die ersten 6 Jahrhunderte), Mabillon, die Mauriner überhaupt, Christianus Lupus waren glänzende Namen, deren Bedeutung heute noch fortwirkt — während niemand mehr von Souverain redet. Aber mit dieser historischen Arbeit wurde die innere Logik und Tendenz der Entwicklung nicht getroffen. Es war ideologischer Stellungskrieg — bis der antitraditionalistischen Seite der große Durchbruch gelang.

Der englische Deismus des 18. Jahrhunderts, in gewisser Hinsicht

der Ausläufer der unitarischen Theologie des 17. Jahrhunderts, wurde schließlich zum besonderen — wenn auch nicht einzigen — Erben des Souverainschen Radikalismus (Hirsch I 292—359).

Der obenerwähnte erste Vertreter dieser Bewegung, J. Toland (siehe Anm. 11), hatte schon 1696 Christentum und *natürliche* Religion in eins gesetzt. Für ihn war das ganze kirchliche Christentum eine Vermischung von ursprünglich Christlichem und Heidnischem, unter Einschluß auch judaistischer Elemente. Ähnlich griff J. Priestley in seinem zweibändigen Werk „A History of the Corruptions of Christianity“ [16] nicht nur die zentralen Dogmen, sondern den gesamten Kult und das sakramentale Leben der katholischen Kirche an. Auch die von den Protestanten noch positiv festgehaltenen Grundlehren der Kirche wurden in die umfassende Hellenisierungsidee miteinbegriffen. Für Priestley ist der hellenisch-anthropologische Dualismus von Seele und Leib der Ausgangspunkt der ganzen Verbildung der von ihm als „ursprünglich“ gedachten Lehre. Auch E. Gibbon [17] landete beim Radikalismus Souverains. Seine von vornherein bezogene deistische Position gewann solchen Einfluß auf seine Darstellung, daß eine objektive Auswertung der Quellen immer mehr zurücktrat und sein Werk so mehr zu einem Bild seiner Zeit als der Urgeschichte des Christentums werden konnte. Die ausschließlich religionsgeschichtliche Betrachtung des Christentums, und dies unter Einbeziehung der europäischen wie der asiatischen Religionen, war zur Methode erhoben. Nicht umsonst konnte E. Troeltsch die grundlegende Bedeutung des Gibbonschen Ansatzes für die Entwicklung der religionsgeschichtlichen Methode hervorheben [18]. Wir stehen im Zeitalter D. Humes, „des unerbittlichsten Zerstörers der Metaphysik, den das neuere europäische Denken kennt“ (Hirsch III, 29—57). Für ihn war die Religionsgeschichte nichts anderes als eine Geschichte von Irrtum und Wahn.

Mit Recht betont Paul Hazard, daß damit um 1700 eigentlich schon die extremen Positionen in der Wertung des Christlichen und Kirchlichen bezogen sind. Sie werden auch durch die nachfolgende Aufklärung nicht überboten: „Weder Voltaire noch Friedrich II. haben die antiklerikale, antireligiöse Raserei eines Toland erreicht.“ „Die entscheidende Ideenschlacht findet vor 1715 und sogar vor 1700 statt.“ [19] Zu einer ähnlichen Deutung des Verhältnisses des 17. und 18. Jahrhunderts kommt — unter öfterer Berufung auf P. Hazard — die neueste Studie über die Aufklärung [20]. Ihr Anliegen ist es, die eigentliche theologische Gestalt der Frühaufklärung vom nachfolgenden Wolffianismus abzuheben. Ein starker Akzent wird auf die Barockepoche (1600—1700) als der Grundlegung der Aufklärungszeit gesetzt. Mit der kopernikanischen Wende (De revolutionibus 1543) zerbricht der Kosmos der ptolemäisch-scholastischen Welt. Der „heliozentrische Chok“ löst den barocken Weltpessimismus und kosmologischen Nihilismus des 17. Jahrhunderts aus (ebd. 78—82). Beide Konfessionen suchen in dieser Zeit durch umfangreiche dogmatische Werke die Auflösung zu meistern. Es ist das „Zeitalter der Orthodoxie“ (83. Vgl. oben Melanchthon). „Die Theologia naturalis aller Konfessionen hat im Hochbarock

[16] Hirsch III, 25—28; das obengenannte Werk erschien 1785 deutsch: Geschichte der Verfälschungen des Christentums in zween Bänden von J. Priestley, wo Priestley in den Anmerkungen bekämpft wird.

[17] E. Gibbon, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire (1776 bis 1788), worin das Christentum als Hauptursache des Verfalls hingestellt wird.

[18] Vgl. Glawe 246—252. In Hauck-Herzogs Realencyclop., 3. Aufl., 4. Bd., 549.

[19] P. Hazard, Die Krise des europäischen Geistes 1680—1715 (aus dem Französ. übertrag. v. H. Wegener), Hamburg 1939, 524 ff. Zu Toland ebd. 184—190 u. ö. Vgl. auch H. de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott, Salzburg 1950.

[20] W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957. Zur neueren kathol. Bewertung der Aufklärung, ebd. 178.

ihre große Zeit. Die Naturphilosophie erfindet immer neue Hilfskonstruktionen, um restaurativ das alte Weltbild zu retten ... Ungeachtet aller geistreichen, betriebsamen, beschwörenden oder rücksichtslosen Bemühungen (oder gerade um ihretwillen) greift das kosmische Erschrecken offensichtlich um sich, populärer Pantheismus und Materialismus, aus den Konsequenzen, die Spinoza und Hobbes denkend gezogen haben, entwickelt, kommen zur Wirkung" (ebd. 84).

In der Bewältigung dieser Auflösungserscheinung gibt W. Philipp nicht der Orthodoxie der beiden Konfessionen die führende Rolle, sondern der Physiko-Theologie, welche den Umschwung vom barocken Weltpessimismus zum Weltoptimismus des 18. Jahrhunderts bedeutet. Sie wird als die tragende theologische Bewegung der Frühaufklärung hingestellt. Ihre Bedeutung sei darin zu suchen, daß sie zu einem neuen, spezifischen Transzendenzerlebnis geführt hat, nämlich zur Erfahrung (!) der Herrlichkeit (Kabōd — Doxa) des Schöpfers und Herrn der Welt in allen Bereichen der Natur. Sie dürfe nicht mit dem naturtheologischen Rationalismus eines Christian Wolff und seiner Anhänger verwechselt werden, da sie nicht eigentlich auf Vernunfterkenntnissen beruhe, sondern eben Erfahrung sei, Gottes- und Christuserfahrung. Darin liege eine „ganzheitliche Begegnung mit der Transzendenz". (In diesem Zusammenhang werden die neue Wertung des A. T. und der Einfluß des Judentums im Spätbarock betont [120—122]. Für uns bedeutet dies, daß die Kategorien zur Beurteilung judaistischer Einflüsse im Werden des Christentums damals bewußter wurden. Das neue kosmische Erleben dagegen brachte eine tiefere Berührung mit hellenistischen Ideen, wie uns sofort G. Arnold zeigen wird.) W. Philipp stellt diesen „kosmologischen Durchbruch zu einem neuen Weltoptimismus" neben den „soteriologischen Durchbruch der Reformation", die beide eine theonome Zielsetzung gehabt hätten (169). Die Etiketten, welche seit Cassirer, Dilthey und Troeltsch der Aufklärung angehängt würden (nämlich Rationalismus, Autonomie der Vernunft, Vernichtung des Supernaturalen, Anthropozentrik), würden jedenfalls für die Frühaufklärung nicht gelten, wenn sie auch sonst an ihrem Platz belassen werden sollten.

Mag auch die Eigenart dieser Epoche so noch nicht eindeutig genug umschrieben sein[21], so bestätigt sich auch von unseren Quellen her eine grundlegende Beobachtung, nämlich die einer Wende vom „Pessimismus" zum „Optimismus". Wir stellen nämlich in der Geschichte der Hellenisierungsidee eine merkwürdige Umkehr und Gegenbewegung fest, die sich im Laufe des 18. Jahrhunderts vollzog. Man konnte von einer Hellenisierung als „Abfall" und von einer solchen als „Fortschritt" reden. Die Kurve der Wertung schwingt dabei um einen „Nullpunkt" in der Einschätzung des Offenbarungsmäßigen und Positiven, des Institutionellen und Kirchlichen im Christentum. Dabei werden wir einem neuen Wertmesser des Religiösen begegnen, dem Gefühl, dem Erlebnis, der Erfahrung, der neben die Fides der Orthodoxie und die Ratio der Aufklärung tritt.

[21] Mit G. Gloege, ThLitZtg 83 (1958) 286—289, darf man wohl an W. Ph. die Frage stellen, ob die theologische Eigenart der „Physiko-Theologie" gegenüber der „natürlichen Theologie" und dem „offenbarungsmäßigen Heilsglauben" klar genug gezeichnet ist. Was ist die Stellung Christi in dieser Physiko-Theol. streng als solcher (111 bis 113)? Von daher wird sich auch entscheiden, was es mit dem „Lichtsinn" (enlightment, éclairance, Aufklärung) an sich hat. W. Ph.s außerordentlich reichhaltige Studie ist zu komprimiert, als daß sie über diese schwerwiegenden Fragen voll Auskunft geben könnte.

3. Hellenisierung des Christentums — Abfall oder Fortschritt?

Souverains Radikalismus schien nicht übertroffen werden zu können. Weil er aber innerhalb einer vorwiegend quantitativen Betrachtung der Hellenisierung blieb, wurde diese Idee für ihn nicht eigentlich zu einem dynamischen Geschichtsprinzip. Ein solches aber wurde die „Abfallsidee" G. Arnolds, wie er sie in seiner „Unparteiischen Kirchen- und Ketzergeschichte" (Frankfurt a. M. 1699—1700) vertrat[22]. Schon sein berühmtes Erstlingswerk „Die erste Liebe" (Frankfurt a. M. 1696) hatte gegen den Anglikaner William Cave die sonst als Blütezeit gerühmte Ära Konstantins als Zeit des vollen Verfalls hingestellt. Die vorausgehenden Jahrhunderte dagegen konnten noch ihren alten, von den Humanisten eingeräumten Ehrennamen der „tria optima saecula" behaupten. Mit H. Grotius und G. Calixt hielt der damalige Arnold sie noch für die klassische und verpflichtende Epoche des Christentums. In der „K. u. K.-G." (I. Teil, Seite 37, nr. 9) aber setzte er den Verfall schon mit dem Tode der Apostel an. Nur das apostolische Urchristentum selber, das Zeitalter des dogmenfreien Enthusiasmus und einer des Rechts nicht bedürftigen Liebeskirche, kann beanspruchen, die Idealzeit zu sein.

Arnold selber ist Vertreter eines radikalen Pietismus, der vom gemäßigt-kirchlichen Pietismus zu unterscheiden ist (Seeberg II, 4). Als solcher wandte er sich gegen alles „sichtbare" Kirchenwesen in allen Konfessionen: „Jede Konfession ist in ihrer geschichtlichen Eigenart eine Versündigung gegen den Geist und eine Verunstaltung der idealen unsichtbaren Kirche im Geist und in der Wahrheit" (ebd.). Hinter dieser Abfallsidee steckt ein positives Motiv: der Wille nämlich zu einem „einfachen Christentum". Es ist die Idee der „simplicitas", die wir als humanistisches Wunschziel kennengelernt haben (Erasmus). Sie wurde besonders bei den Halleschen Pietisten gepflegt (Hirsch II, 161). Bei der Leidenschaftlichkeit, mit der Arnold sie übernahm, wurde er zu einem der radikalsten Wegbereiter der deutschen Aufklärung. Wie seltsam, daß gerade Pietismus und Aufklärung so nahe beieinanderliegen! Mit Recht stellt K. Barth fest, daß diese sich nicht wie zwei Antipoden zueinander verhalten, sondern zwei Gestalten ein und desselben Wesens sind (Theologie des 19. Jahrhunderts, 64 f.). Als radikaler Pietist ist Arnold zugleich „Spiritualist" oder „Individualist", dem in der Religion nur das innere, individuelle Erlebnis der Begegnung zwischen Gott und der Seele wichtig und gültig ist. Dogma, Kirche, Kultus werden zu Figur und Symbol. An J. K. Dippel (1673—1734) wird dann deutlich sichtbar, daß auch die Schrift nicht mehr als objektive Lehrnorm gilt, sondern nur noch als Wegweisung zur göttlichen (inneren!) Offenbarung (Hirsch II, 295). Die eigentliche, zeitlose Realität ist das Erlebnis,

[22] Vgl. die beiden in Anm. 1 angegebenen Werke von Seeberg; Hirsch II, 260 bis 274. Mit dem Pietismus Arnolds berühren wir wenigstens am Rande den ganzen Komplex enthusiastisch-schwärmerischen Religionsverständnisses, der sein eigenes Verhältnis von Religion und Geschichte hat. Vgl. R. A. Knox, Christliches Schwärmertum, Köln-Olten 1957 (nach dem Englischen: Enthusiasm 1949). Vgl. auch W. Philipp, a. a. O. 93 f.

das aber nicht etwa im Sinne paulinischer Christusmystik gefaßt werden darf. Wenn Arnold vom „inneren Licht", vom „Seelengrund" des „Erleuchteten" spricht, so kann dies schon im Sinne des Rationalismus vom „Gewissen" und der „Moralität" verstanden werden. Der Pietismus baut gewiß mehr auf den „Willen", die Aufklärung dagegen auf die „Vernunft", beide aber letztlich auf naturalistisch-religiöse Seelenvermögen. Beide sind sich auch eins im „gleichen Haß gegen das klerikale, juristische und institutionelle Christentum und durch die gleiche Auffassung der Religion als eines metaphysisch-psychologischen, aber letztlich geschichtsfreien Vorgangs" (Seeberg II, 5). Von diesem Haß wird auch Luther und die ganze Reformation mitbetroffen. Obwohl Arnolds „Erlebnis", wie gesagt, im Grunde Rationalismus ist, wird dennoch Melanchthon der Vorwurf gemacht, „der Vernunft und dem Naturlicht" gefolgt zu sein und so die evangelische Wahrheit rationalisiert und systematisiert (weil objektiviert) zu haben. Seine eigentliche Sünde gegen das Evangelium sei aber die Deutung der Wiedergeburt als eines opus operatum im Sakrament der Taufe. Nach solchem Verständnis des Christentums kann die äußere Kirchengeschichte nichts anderes darstellen als eine einzige Katastrophe. Die eigentliche „Kirchengeschichte" vollzieht sich in der inneren, unsichtbaren Kirche, die über allen Parteien, d. h. Konfessionen, steht. Daß sich Arnold damit in einem offenen Widerspruch befand, wenn er die verborgene Innerlichkeit als Maß- und Zielpunkt der Kirchengeschichtsschreibung hinstellte, hat als unverdächtiger Zeuge F. Chr. Baur hervorgehoben (Hirsch II, 269 f. 273).

Wir können uns dessen entheben zu schildern, wie Arnold den „Abfall" gerade in der Hellenisierung sich vollziehen sieht. Er nimmt hierin das Erbe, das im Protestantismus wirksam war, auf, um es eben in seiner Weise zu radikalisieren[23]. Die Verhältnisse kehren sich um. Konsequent zu den Ansätzen Luthers findet er Leiden und Demut, die Zeichen Gottes, grundsätzlich bei den Gegnern der altkirchlichen Orthodoxie, die Macht und Reichtum vertritt. Bei den Bekennern dieser mystischen Theologie des Leidens ist die „Substanz" des Christentums oder der „inneren" Kirchengeschichte. Die Widersprüche bleiben nicht aus. Arnold kann Pelagius, dem Vertreter des von den Reformatoren so verdammten Menschenwerkes, seine Hochachtung zuteil werden lassen — von seinem eigenen „Naturalismus" aus gesehen freilich auch wiederum mit Recht. Denn darin kommen beide schließlich wirklich überein[24]. Ja Arnold ist, ohne es wohl selbst zu merken, einer tiefgreifenden Hellenisierung zum Opfer gefallen. Dies einmal darum, weil seine spiritualistischen Quellen, etwa J. Acontius aus Trient († nach 1567) und S. Franck (1499—1542/43) von der Stoa beeinflußt sind. Das stoische gnothi seauton, die Einkehr in sich selbst, ist der Beginn der „Wiedergeburt" und der Anfang der Religion. Umfassender aber ist die Hellenisierung unter neuplatonischem Vorzeichen. Seit Paracelsus, Weigel, Böhme, Pordage und

[23] Vgl. Seeberg II, 15 f.; I, 257—263. In der K.- u. K.-G I. Teil S. 41, nr. 12 tadelt er das Eindringen von Judaismus (Pharisäismus), stoischen, aristotelischen u. platonischen Lehrsätzen.

[24] Seeberg I, 219—226; II, 17; Glawe 105—107; zur pietistischen Ethik vgl. Barth 99.

Fludd ist der Gedanke lebendig, daß der Mensch ein „Mikrokosmos", ein Abbild des „Makrokosmos" ist. Die Seele des Menschen und ihr ewig sich gleichbleibendes Erleben wird der Mittelpunkt der Geschichte, ihr Thema und ihr bewegendes Motiv. Kosmologische Spekulationen, so typisch für den Hellenismus, verbunden mit Psychologie, sollen den Menschen anleiten, sich als einen Fall des allgemeinen Menschseins, und dieses wiederum als einen Fall des kosmischen Seins zu verstehen. Nichts ist hellenistischer und unbiblischer als dies[25]. Nur durch ein Element wurde Arnold vor einem völligen Abgleiten in den Pantheismus bewahrt — und darin liegt gewiß ein Ansatz zu echt Christlichem —: Er hat nicht wie die Griechen (und die Aufklärung) das eigentliche Wesen des Menschen in der Vernunft, im Logos, sondern im Willen gesucht. So konnte er einerseits auch in der Geschichte das Handeln Gottes sehen — und brauchte sie nicht bloß als Katastrophe zu betrachten — und andererseits im freien und verantwortlichen Menschen einen individuellen und moralischen Faktor der Geschichte erkennen. So wurde er schließlich davor zurückgehalten, die Geschichte völlig in Gleichnis und Schemen aufzulösen. Dennoch reichen diese Einflüsse der neuplatonisch-paracelsischen Mystik und Theosophie hin, das individuelle Erleben in den Mittelpunkt zu stellen und so eine zum mindesten formale, dafür aber alles umgreifende Hellenisierung zu bewirken. Der „Teufel" war durch Beelzebub ausgetrieben.

---

[25] Seeberg I 308; 410—431. Zur näheren Kennzeichnung dieses Hellenismus, vgl. R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, 200—218. — Beachtenswert ist die Parallele zwischen G. Arnold, dem Mystiker und Theosophen, und Chr. Thomasius, dem Rationalisten und Humanisten, hinter denen Franck u. Paracelsus stehen (Seeberg I, 498—516; Hirsch I, 94—110). Zu Arnold — Seb. Franck: vgl. Seeberg I, 516—534. Die Genannten sind beherrscht von der humanistischen Auffassung von der Geschichte als der Wissenschaft vom Individuellen. Bei Arnold wie Thomasius ist der Glaube ganz von der objektiven Wahrheit gelöst und in den Willen verlegt, der den Primat vor dem Verstand hat. Auch für Franck beginnt alle Spekulation bei der eigenen Seele (unter Verzicht auf das Kosmologische). Geschichte als Feld lebendigen Wirkens Gottes ist Auslegerin der Schrift, worin pantheistische Anschauungen stecken, die im deutschen Idealismus und bei F. Chr. Baur zur Auswirkung kommen (Seeberg I, 522). Jede Religion ist darum unabhängig von institutionellen Formen. Das Christentum ist auch kein Novum in der Geschichte. Es bringt nur zum Leuchten, was immer schon da ist (Seeberg I, 523, bes. Anm. 5). Für Franck ist die Heilsgeschichte Symbol und Mythus, Ausdruck des ewigen Erlebnisses der Menschenseele, die ihren Gott sucht und findet und deshalb in der Welt verfolgt und verketzert wird, was dann eingekleidet wird in die Form der Erzählung eines einmaligen Geschehnisses oder Dogmas. Die Religion ist keines Ausdruckes in der Ordnung des Objektiven fähig oder bedürftig. Partei und Dogma, Ort und Zeit sind für sie gleichgültig. Alles ist auf die innere Erfahrung gebaut, und auf einen Gottesbegriff, der Gott ganz im Gegensatz zur Welt sieht (Seeberg I, 529). Man kann wohl von hier ausgehen und mit K. Barth, Kirchliche Dogmatik I, 1[6], S. 19 f., die Linie über Schleiermacher (s. u.) bis zum „Existentiellen theologischen Denkens und der Anthropologisierung der Theologie heute" ziehen.

Solch extremen Positionen gegenüber wirkt die Gestalt eines anderen Vertreters der „Abfallstheorie" bedeutend traditionsgebundener und gemäßigter. J. L. von Mosheim (1694/95—1755), der Vater der modernen, von der Theologie losgelösten Kirchengeschichtsschreibung, führt nach der Interpretation Glawes die Hellenisierungsidee ihrem „qualitativen" Höhepunkt zu[26]. Dieses Urteil würde nur dann zutreffen, wenn es Mosheim gelungen wäre, alle mit dieser Idee verbundenen Fragen zu klären — eine zu optimistische Voraussetzung. Immerhin bietet Mosheim brauchbare Ansätze. Die Notwendigkeit, das griechische Geistesleben in das Verständnis der Entwicklung der christlichen Lehre mit einzubeziehen, wurde durch ihn tiefer begründet. Seine konkreten Auffassungen führen jedoch nicht wesentlich über das bereits Bekannte hinaus. Neu ist in etwa, daß auch die Einwirkungen des orientalischen Geistes auf das Christentum in Betracht gezogen werden. Auf diese „Orientalisierung" des Christlichen führt Mosheim die Gnosis und die ersten christlichen Sekten zurück. Dabei werden jedoch nur nebensächliche Erscheinungen des Christlichen erwähnt.

Mosheim versuchte eine erste Synthese dessen, was die Vergleichung zwischen Griechentum und Christentum vor ihm ergeben hatte. Der Geist der Synthese verrät sich auch in der Bewertung des „Platonismus" der Väter: er ist nicht mit Souverain als ein Verhängnis in jedem Sinn verstanden und nicht mit Baltus einfachhin als ungeschichtlich abgelehnt. In dieser Fassung bleibt Raum für eine Offenbarungsreligion und echt christliche Überlieferung. Gegenüber Arnold ist also „Hellenisierung" nicht mehr einfachhin Abfall oder Verderbnis[27]. Soweit sie letzteres bewirkt hat, ist für Mosheim „Katholizismus" gegeben. Dies zeigt den konfessionell bedingten Standpunkt, den sich auch Nachfolger Mosheims, wie etwa Jakob Brucker und schließlich sein Beurteiler W. Glawe (192f.) zu eigen machen.

Über diese Synthese und gewiß anzuerkennende Mäßigung ist die Entwicklung hinweggegangen. Wohl mußte noch 1821 der Leipziger Theologe und Gegner Mosheims, C. A. Th. Keil, feststellen, daß sich seit dem Erscheinen von dessen Werken alles Schrifttum über die Alte Kirche damit auseinandergesetzt hätte. Aber auch anfangs treue Schüler, wie etwa S. G. Lange und J. Chr. Fr. Wundemann (Glawe 230) gingen den Weg von Mosheim zu Souverain. Dessen Auf-

---

[26] Glawe 150—176; Seeberg I, 579—597; Hirsch II, 354—370. Mosheim stützt sich auf die platonisierenden Theologen von Cambridge. Das bedeutendste Werk dieser Richtung hat er ins Lateinische übersetzt und mit Anmerkungen versehen: Radulphi Cudworthi Systema intellectuale huius universi, Jena 1733. In Bd. II hat M. eine wichtige eigene Abhandlung: De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia commentatio.

[27] Vgl. Seeberg I, 588, der einerseits an Glawe aussetzt, daß er den Zusammenhang zwischen „Verfallsidee" und „Hellenisierung" nicht beachtet habe, andererseits aber doch selber die Verbindung etwas zu eng nimmt.

fassungen kamen nun auch im deutschen Raum erst recht zur Geltung, als J. Fr. Löffler den Platonisme devoilé übersetzte und in Vorrede, Anmerkungen und einer der 2. Auflage eigens angefügten Abhandlung (1792) die Gedanken des Autors propagierte. Auch der auf deutschem Boden entstandene radikale Pietismus erreichte mit J. Chr. Edelmann (1698—1767) seinen Höhepunkt (Hirsch II 411 bis 414). Souverains und G. Arnolds Radikalismus waren ineinandergeflossen: „Noch niemals war in deutscher Sprache ein Buch erschienen, das wie Edelmanns Moses den gesamten Bibelglauben und dazu das christliche Dogma von vorne bis hinten verneinte, das sich offen zur spinozischen Lehre von Gott und Welt bekannte und die üblichen Vorstellungen von Wunder, Vorsehung und Gebet so rücksichtslos zu Boden stieß" (Hirsch, ebd. 413). Die Hellenisierungsidee war nur noch ein Nebenmotiv in der Kritik des Christentums.

Die Bewegung zum „Nullwert" positiv-offenbarungsmäßigen Christentums hin wird am deutlichsten sichtbar in der Gestalt von J. J. Rousseau[28]. Im Jahre 1762 erschien sein Émile ou de l'éducation, der schon 1763 ins Deutsche übertragen wurde und die stärkste Wirkung erlangte. In seinem 4. Buche ist das „Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars" enthalten, in welchem die „natürliche Religion" als das neue Evangelium verkündet wird[29]. Das Verhältnis des deutschen Protestantismus zum biblischen Evangelium und zum kirchlichen Dogma wurde nachhaltig davon bestimmt. Rousseau selbst sah in diesem „Bekenntnis" die beste und nützlichste Schrift seiner Zeit. Aber schon vorher war ein anderes bedeutsames Werk aus seiner Feder erschienen: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755, deutsch 1756). Darin entwickelte Rousseau eine vollständige Geschichtsphilosophie, die nichts anderes ist, als die Anwendung der Verfallsidee auf die allgemeine Geschichte der Menschheit. Das Menschengeschlecht schreitet von der Kindheit des Naturzustandes durch die Reifungen und Vergreisungserscheinungen hindurch zum Alter der wieder zerfallenden Gesellschaft. Ebenso erscheint unter der Schilderung des „Savoyardischen Vikars" das ganze kirchlich-traditionelle Christentum als eine ungeheuere Last, als Schutt von Jahrtausenden, durch den hindurch der „Christ" zu seinem Gott zu gelangen hat[30].

---

[28] Barth 152—207; Hirsch III, 98—143.

[29] J. J. Rousseau, Émile . . ., Classiques Garnier, éd. nouv. 309—347; ausführliche Wiedergabe bei Barth 174—181.

[30] J. J. Rousseau, Émile, S. 352f.; Considérez, mon ami, dans quelle horrible discussion me voilà engagé; de quelle immense érudition j'ai besoin pour remonter dans les plus hautes antiquités, pour examiner, peser, confronter, les prophéties, les révélations, les faits, tous les monuments de foi proposés dans tous les pays du monde, pour en assigner les temps, les lieux, les auteurs, les occasions! . . . Der ganze Ballast „wissenschaftlicher" Theologie wird massiert angeführt und dabei die Voraussetzung gemacht, als müsse er in den „Glaubensakt" miteingehen. Nachdem so die Spannung übergroß gemacht ist, kann Rousseaus Evangelium von der natürlichen Religion wie eine große Befreiung wirken.

Von dieser Last will Rousseau sich und die Christen befreien. Er führt damit auch die durch den Protestantismus ins Leben gerufene Bewegung weiter, wie er selbst bekennt. „In der Tat stellt seine von Kirchengesetz und Theologenlehre sich befreiende Laienreligion eine Fortbildung des subjektiv-persönlichen Moments dar, ohne das der evangelische Glaube auch im Altprotestantismus niemals gewesen ist" (Hirsch III, 126f.). Der Autor des Émile hat freilich eine einseitige Auswahl aus dem altprotestantischen Gut getroffen. Denn dort war der Individualismus, zu dem er sich bekennt, noch immer in Spannung zu einer objektiven, in der Bibel und auch in der Kirche niedergelegten Offenbarung, wenngleich dieses Objektive eben „ungesichert" war. Rousseau löst diese Spannung zugunsten des subjektiven Prinzips, dem das Objektive untergeordnet und völlig geopfert wird — nicht anders wie bei Arnold, nur mit anderer Begründung. So wird er zum Wegbereiter des „Neuprotestantismus". Er macht den ersten großen Versuch, „unter vollem Vorübergehen an Dreifaltigkeits-, Menschwerdungs- und Versöhnungslehre die dem Christentum eigne Beziehung aller Frömmigkeit und Sittlichkeit auf Jesus lebendig festzuhalten"[31]. Alle Religionen treffen sich in dem einen Kern der „natürlichen Religion". In ihrer positiven Form sind sie im Grunde alle gleich zweifelhaft und darum auch gleichberechtigt. Der „Mensch als Natur", das „Gewissen" allein gilt. Das Christliche ist zum rationalen „Humanismus" gemacht. Es ist nun sowohl „enthellenisiert", wenn man darunter positive Offenbarung und Überlieferung versteht, als auch wiederum zutiefst „hellenisiert", weil paganisiert. Nichts mehr vom Glauben an Erbsünde, auch nicht mehr das „Sündenbewußtsein" im Sinne Luthers, sondern „pelagianischer Humanismus" (Barth 154).

Weil hier nun der „Nullpunkt" erreicht ist, kann auch die Wende kommen. Die Kurve steigt nach oben. Die „Abfallsidee" wurde vom „Fortschrittsglauben" abgelöst. Die „Religion" des 18. Jahrhunderts ist gestiftet. Ihre große Blütezeit ist von 1740 bis etwa 1850, der „Goethezeit"! Menschheit und Christentum erscheinen nun beide als vervollkommnungsfähig, als „perfektibel". Menschheit und „Offenbarung" sind eine innere Einheit. „Die Geschichte ist die Offenbarung, das ist der Satz, der durch das protestantische Schrifttum geleugnet, durch Lessing, den Ratgeber der lutherischen Kirche aber behauptet wird. Wobei unter Offenbarung im Sinne Lessings zu verstehen ist: die sukzessive oder gleichzeitige Herausarbeitung der der geschichtlichen Menschheit eigenen und innewohnenden Möglichkeiten. Offenbarung ist die ‚Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist

[31] Hirsch III, 132f.; dies zeigt das eben genannte Glaubensbekenntnis des Vikars und dessen weitere Ausdeutung (éd. Garnier 367).

und noch geschieht'" (Barth 235). Soweit in den „Vernunftglauben" oder in das „Erlebnis" integrierbar, werden in dieser fortschrittsfreudig eingestellten Generation auch die positiven Größen des überlieferten Christentums anerkannt, wie Lessing, Kant und Herder zeigen[32]. Der Übergang vom altprotestantischen Geschichtspessimismus zum historischen Optimismus des Neuprotestantismus ist von dem Begründer des Pietismus, Ph. J. Spener (1635—1705), vorbereitet worden. E. Hirsch betrachtet ihn als den ersten lutherischen Theologen, der einen Ausblick auf eine Besserung und Vervollkommnung der geschichtlich gegebenen Gestalt des Christentums hat (Hirsch II 154).

J. S. Semler (1725—1791) war es vorbehalten, die „geschichtliche Wende von der altprotestantischen zur neuprotestantischen Theologie" vollends durchzuführen (Seeberg I 598—611; Hirsch IV, 48 bis 89; Glawe 258—271). Seine Fortschrittsidee ist von Leibniz her beeinflußt. Er wollte dem Christentum die geistige Führungsrolle dadurch sichern, daß er es in Harmonie mit der Vernunft zum Motor aller lebendig fortschreitenden Entwicklung erhob. So bezog er eine Mittelstellung zwischen den radikalen Kritikern des Christentums und einer auf starres Erhalten gerichteten Orthodoxie. Selbst der gemäßigte Mosheim und dessen Werk De turbata per recentiores Platonicos ecclesia mußte sich eine Ablehnung gefallen lassen. Die christliche Religion hat eine innere Unerschöpflichkeit und Unendlichkeit. Das NT bietet zwar eine unvollkommene Anfangsgestalt der christlichen Lehre, die durch weitere Entwicklung überwunden werden muß. Die darin gemeinte Wahrheit muß aus der orientalisch-jüdischen Sprech- und Anschauungsweise herausgelöst — wir würden heute sagen „entmythologisiert" — werden. „Lehrart" und „Sachinhalt" sind darin zu unterscheiden. Zugleich muß die Auffassung von einer abgeschlossenen Heilsgeschichte aufgegeben werden. An ihre Stelle muß das Bild einer religiösen Menschheitsgeschichte treten, die nach vorne vollkommen offen ist. Ähnlich ist für Lessing in diesem „vorne" die unbekannte Wahrheit verborgen (Barth 228—232).

Auch die „Hellenisierung" des Christentums ist für Semler ein positiver Prozeß. Schon das vorchristliche Judentum hat sich ihr in weitgehendem Maße erschlossen (LXX!) und das NT wie die weitere kirchliche Überlieferung steht unter ihrem Einfluß. „Sie ist eine naturgemäße Erscheinung, welche die Elastizität und Lebensfähigkeit der neuen Religion erweist" (Seeberg I, 603). Darum nahm Semler auch gegen Mosheim Stellung, der in dem Einfluß des Neuplatonismus die Verderbnis des Christlichen sah. Nach Semler übersieht Mosheim „die Mannigfaltigkeit und die ‚Stufen' in der Geschichte des Christentums und auch die Schönheit der heidnischen Philosophie, die ein Christentum *ohne den historischen Christus ist*

[32] Barth 226 u. 234 (Lessing, dessen System dem katholischen Verhältnis von ratio und fides zu Unrecht angenähert wird); 256—260 (Kant); 290 (Herder). Siehe Anm. 41 (Pfaff — Buddeus).

(Hervorhebung von mir), und die — anders als der Aberglaube — das Christentum nicht geschädigt hat" (Seeberg I, ebd.). Das bessere Verständnis des Christlichen ist freilich bei Mosheim zu suchen. Dieser baut eben nicht auf den Begriff der „natürlichen Religion", sondern geht von positiver Offenbarung und sogar von „sichtbarer Kirche" aus (Hirsch II, 356—360). Wenn Semler für die von Mosheim ausgeschalteten Einflüsse offen ist, dann auf Grund seines Subjektivismus und Relativismus, in denen das Prinzip von der doppelten Wahrheit steckt. In der Nachfolge von Gottfried Arnold und der englischen Deisten trennt er die „innere" oder die „private" Religion von der „öffentlichen" (Seeberg I, 604). In der privaten, persönlichen Religion sind alle Christen, ja alle Menschen eins. Alle Verschiedenheiten des Positiv-Christlichen nach Ort und Zeit sind für ihn unerheblich. Denn die innere Frömmigkeit geht auf die Verehrung Gottes und hat allein absolute Geltung. Die äußere Form ist sekundär. Darum kann nach Semler das Christliche auch von den partikulären vorchristlichen Religionen des Judentums und Heidentums in gleicher Weise vorbereitet werden, insofern sie nämlich auf die Erkenntnis einer allgemeinen und innerlichen Religion hinzielt. Die öffentliche Religion, deren Ordnung dem Landesherrn ausgeliefert wird, hat aber ihren Wert in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und dies vor allem in sozialer Hinsicht. So sehr kann Semler die äußere Form des Christlichen zu allen Zeiten bejahen, daß er sogar zu einer positiven Würdigung der Scholastik kommt. Sie hat nach ihm das Christentum davor bewahrt, zu einer Parallelerscheinung des Mohammedanismus zu werden, wozu die Mystiker und Aszeten es machen wollten.

Die Grundabsicht Semlers war bei allem, den einzelnen von der Gewissensbindung an Dogma und Bekenntnis zu befreien und das geschichtliche Verständnis der Bibel von Kanon und kanonischer Deutung zu lösen. Seine Scheidung von „innen" und „außen" ist so radikal, daß auch die Lehre Jesu, die der Apostel und das Apostolicum nicht auszunehmen sind. Sie werden der „öffentlichen" Religion, d. h. dem Unverbindlichen zugeordnet. Dabei besteht zwischen AT und Christentum nur ein zufälliges Verhältnis, kein innerer Zusammenhang von Vorbereitung und Erfüllung. Das Judentum ist der zufällige Boden für den geworden, den Gott gesandt hat, Retter und Heiland und Bringer der vollkommenen Religion zu werden. Die Religion Jesu ist in sich eine geistige Religion mit hohen Ansprüchen an Geist und Willen des Menschen. Diese Höhe aber mußte einer Anpassung geopfert werden. Die Massen schätzen die aus der niederen, jüdischen und heidnischen Religion stammenden Einkleidungen und Hüllen des innerlich Christlichen höher als den Kern mit seiner Wahrheit und moralischen Kraft. Daraus erklärt sich auch das Bestreben der äußeren Religion, diese Einkleidungen zu vermehren. Ist Semler nicht unvermerkt wieder in das Arnoldsche Abfallsprinzip zurückgefallen? Jedenfalls bedeutet sein Entwicklungspositivismus nur eine akzidentelle Korrektur des Ansatzes von Arnold, und seine Unterscheidung zwischen innerem und äußerem Christentum gleicht dem Zustand des Menschen im Tode: Seele und Leib sind getrennt.

Semlers Optimismus wurde — im Zuge der Zeit — von der nachfolgenden Theologengeneration aufgenommen und zu der Idee von

der „unbegrenzten Vervollkommnungsfähigkeit oder Perfektibilität des Christentums" gesteigert (Hirsch IV, 86). Der „eigentlich vollmächtige Erbe Semlers" ist F. D. E. Schleiermacher geworden (Barth 379—424; Hirsch IV, 88 490—582; V, 281—364).

Jedoch wäre hier zunächst noch J. G. Herder zu nennen. Religion wird nun nicht mehr wie bei Kant und der Aufklärung auf den „Autonomismus der Vernunft" gebaut, sondern in Gefühl, Erfahrung, Erlebnis gefunden. Wie der „Fortschritt" das Gesetz der „Natur" ist, so ist er auch die Dynamik der „Geschichte". Trotz einer gewissen Ahnung von einer von oben her an den Menschen ergehenden Offenbarung bleibt es bei Herder wohl doch bei „der eiligen Vereinerleiung von Offenbarung und Geschichte, Offenbarung und Erlebnis", und von einer prinzipiellen Überwindung der Aufklärung kann nicht die Rede sein (Barth 296 f.). Ja K. Barth schreibt mit Recht dem Rationalisten Kant ein tieferes Verständnis von Gnade und Kirche zu als Herder, wenn Kant auch von diesem Verstehen keinen Gebrauch gemacht habe. Bei dem Einfluß Herders und der Bedeutung des von ihm abhängigen Schleiermacher für das 19. Jahrhundert ist die weitere Entwicklung zu erahnen. Für uns ist auch noch bedeutsam, daß Herder i. J. 1782 die kleine Schrift herausgab: „Vom Geist der ebräischen Poesie". Vielsagend ist ein anderer Titel: „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen".

Bei Schleiermacher wird aus der „allgemeinen, natürlichen Religion", nach der noch Semler suchte, eine „individuelle Größe": Es gibt schlechthin nur positive Religion. Natürliche Religion ist nichts als eine künstliche Reflexion und ein abstraktes Gebilde. Die Individualitätsphilosophie beginnt den Wahrheitsbegriff aufzulösen. Die Parole zur Beurteilung der geschichtlichen Erscheinung des Religiösen hatte — neben Herder — Fichte gegeben: alle mythologisch-theologische Durchmischung der Religion mit Lehre und Meinung ist etwas Nachträgliches und Unechtes. Wo sollte aber Schleiermachers Wertung des Positiven und Individuellen der Religion verankert werden? Nur das religiöse Erlebnis kam in Frage. Von hier aus allein konnte für Schleiermacher die Antwort auf eine so umfassende Frage gegeben werden, wie sie die berühmte, von ihm nicht erstmals geprägte, aber so kräftig hervorgehobene Formel vom „Wesen des Christentums" in sich enthält[33]. Denn dieses Wesen besteht in den „Tatsachen des frommen Selbstbewußtseins"[34]. Indem Schleiermacher mit diesem seinem Ansatz wichtige Begriffe der Tradition verbindet wie Kirche, Priestertum, Laientum, Fall und Erlösung, Mittlertum und Gottheit Christi[35],

[33] Dieser Ausdruck scheint sich zum erstenmal bei J. J. Spalding (1714—1804) zu finden (Hirsch V, 320).

[34] Fr. Schleiermacher, Der christliche Glaube I² (Nachdruck) 2. K. § 29; vgl. § 22 nr. 2.

[35] Bemerkenswert ist, daß weder von einem „persönlichen" Gott noch von der Unsterblichkeit die Rede ist, was aber nach W. Philipp, Das Werden der Aufklärung S. 97 nicht als Pantheismus ausgelegt werden darf. Vgl. Hirsch IV, 537. Zur Stellung Christi in seiner Theologie: Barth 385 f.; J. Ternus, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu: Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg 1954, 186—189; Hirsch V, 331—343; M. Huber, Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie,

schafft er das ihm eigene System. Dies alles hatte die Aufklärung beiseite gelegt[36]. Er holt es wieder herbei, transponiert es aber auf die Ebene seiner naturalistisch verstandenen Gefühlsreligion. Von einer Erneuerung des orthodoxen, objektiven Glaubens kann daher keine Rede sein.

Dies alles ist vor Augen zu halten, wenn die konkrete Schleiermachersche Deutung des geschichtlichen Christentums und seiner Stellung zur Hellenisierungsidee und zum Fortschrittsgedanken erfragt werden soll. Das Christentum ist für ihn die bisher höchste Erscheinung auf dem Gebiete der Religionsgeschichte. Der Grund liegt darin, daß mit seinem Erscheinen die Geschichte der Religion selbst zum Grund und Mittelpunkt der Anschauung des Universums gemacht wird. Wir haben damit die „Religion der Religionen" — d. h. auf anderer Ebene doch wohl wieder die „allgemeine Religion" Semlers. Die christliche Religion ist also nicht etwa bloß vom Judentum her zu bestimmen, obwohl das Verhältnis des Urchristentums zum Jüdischen und überhaupt zum Orientalischen für Schleiermacher eine der schwersten und wichtigsten Fragen ist[37]. Denn das Judentum ist eine völlig andersartige Religion, die zur Zeit Jesu schon ganz erstorben und von ihrer großen lebendigen Vergangenheit abgefallen war. Christentum ist — soweit ursprüngliche Schöpfung — von jeder besonderen Beziehung zum Judentum gelöst. Was sein „geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betrifft", so „verhält es sich zu Judentum und Heidentum gleich" (Der christliche Glaube § 12, S. 66f.). Denn sein Wesen hat allein im Verhältnis Jesu zur „Gottheit" seinen Grund — ein Ansatz, den wohl A. v. Harnack in seinem „Wesen des Christentums" (!) aufnimmt. Dies Wesen des Christlichen glaubt nun Schleiermacher so genau umschreiben zu können, daß jedes judaisierende und hellenisierende Mißverständnis (in der Gestalt der geschichtlichen Verwirklichung des Christentums) erkannt werden kann: „Sieht man . . . darauf, daß, was nicht aus dem Wesen des Christentums kann begriffen werden, durch fremdartige Einflüsse muß entstanden sein, und daß in jeder Periode der ursprünglichen Lehrentwicklung das Christentum fast nur mit jüdischem und hellenisch-heidnischem in Berührung kam: so scheint eher manichäisches und nazoräisches zusammenzugehören als judaisierend . . ., doketisches aber und pelagianisches scheint zu hellenisieren, indem die Mythologie zum ersten führte, die ethische

---

Winterthur 1956, 13—64. Zum Ganzen: W. Schultz, Schleiermacher und der Protestantismus, Hamburg 1957.

[36] Barth 282f.

[37] Hirsch V, 352. Zu den unentbehrlichsten Hilfswissenschaften der ntl. Forschung rechnet Schleiermacher auch die auf die Kenntnis der Grundsprache und aller semitischen Sprachen überhaupt aufgebaute Wissenschaft vom AT und vom Judentum. Dabei ist der gesamte Aufbau der Theologie bei Schleiermacher zu beachten.

Richtung der Mysterien aber zum letzten" (ebd. nr. 3, S. 109). Die Trennung von „religiösem Selbstbewußtsein" als dem Kern des Christlichen und der objektiven Offenbarung macht die Frage nach der Hellenisierung oder Judaisierung zu einer zweitrangigen Angelegenheit. Das Wesen des Christentums wird davon nicht berührt. Trotz der Betonung der „Geschichte" seit Herder, ist Christentum in dieser Fassung in keinem wirklich inneren Verhältnis zur Geschichte, soweit nicht eben wieder der Arnoldsche Begriff von der „inneren" Geschichte zugrundegelegt wird.

In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, daß „die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte ... als göttliche Offenbarung[38] weder etwas schlechthin übernatürliches noch etwas schlechthin übervernünftiges" ist (Der christliche Glaube § 13, S. 68). Christus ist unser Erlöser, indem er der „Anfang" geworden ist „der höchsten Entwicklung der menschlichen Natur auf dem Gebiet des [frommen] Selbstbewußtseins" (ebd. § 14, S. 79). „Die ganze Wirksamkeit des Erlösers selbst war [aber] mitbedingt durch die Mitteilbarkeit seines Selbstbewußtseins vermöge der Rede, und auf dieselbe Weise hat sich immer und überall das Christentum ausgebreitet allein durch die Verkündigung" (ebd. § 15, S. 85). „Christliche Glaubenssätze [aber] sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt" (ebd. § 15, S. 84). Sie entspringen nur der „logisch geordneten Reflexion" auf die unmittelbaren Aussagen des „frommen Selbstbewußtseins" (ebd. S. 89).

In dieser äußeren Hülle des christlichen Kernes vollzieht sich also der Prozeß der Hellenisierung. Er ist ebenso sekundär, wie diese Hülle selbst. Sein Hauptergebnis ist das trinitarische Dogma, das bei Schleiermacher im Nebengebäude der Dogmatik untergebracht wird. Seine Formeln stammen aus einer Zeit, „wo die Christenheit sich noch in Masse aus dem Heidentum erweiterte (ebd. § 112, S. 451). Diese so geborgten Formeln können damit unmöglich der Ausdruck des Seins Gottes in sich sein, also jenes Seins, mit dem wir es hier zu tun haben, nämlich „mit dem in unserm Selbstbewußtsein uns mit dem Weltbewußtsein gegebenen Gottesbewußtsein" (ebd.).

Wir könnten die Beziehung der Hellenisierungsidee sowohl zum Abfalls- als auch zum Fortschrittsprinzip noch weiter durch das 19. und 20. Jahrhundert verfolgen, bis wir über Fr. Chr. Baur, A. Ritschl, A. v. Harnack zu M. Werner und Carl Schneider[39] als Antipoden kämen. Was thematisch herausgestellt werden könnte, wird im folgenden indirekt und implizit zur Sprache kommen. Der größte Aus-

[38] Zum Begriff der Offenbarung bei Schleiermacher vgl. Hirsch IV, 533: „Offenbarung ist jede Anschauung des Universums, sofern sie von dem darin anschauenden Einzelnen als ursprünglich und neu erlebt wird."

[39] M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern-Leipzig 1941; 2. Aufl. Bern-Tübingen 1954; ders., Der protestantische Weg des Glaubens I, Bern-Tübingen 1955; C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums I—II, München 1954.

schlag des Pendels zwischen „Abfall" und „Fortschritt" ist schon in Gottfried Arnold und Friedrich Schleiermacher erreicht. Der eine braucht die abwertende „Enthellenisierung" noch, um das innere Erleben in den Mittelpunkt stellen zu können; beim anderen ist das „christliche Selbstbewußtsein" schon in possessione, so daß auch „Hellenisches" zu seinem Ausdruck werden kann. Christentum als „objektive, von oben herabkommende Wahrheit" ist bei beiden nicht gefragt.

4. Hellenisierungsidee und „Dogmengeschichte"

Die Entwicklung des Hellenisierungsgedankens mündet schließlich in den Begriff der „Dogmengeschichte" ein. Mehr und mehr wurden die Begriffe der „Platonisierung" oder „Hellenisierung" des Christentums nicht mehr bloß auf einzelne Väter oder Häretiker, sondern auf das eigentliche christliche, d. h. katholische Dogma angewandt. Hierauf ging die Stoßrichtung der polemisch-antikatholisch eingestellten Vertreter dieser Idee. Zuerst wurden einzelne Lehren oder Dogmen als Werk des griechischen Geistes hingestellt; allmählich wurde der Umfang dieser Betrachtung erweitert und auf das ganze katholische Christentum (als Lehre und Institution), ja schließlich auf das ganze geschichtliche Christentum überhaupt bezogen, bis sich eben in Arnold, Schleiermacher und anderen das subjektive, innere Erlebnis oder Selbstbewußtsein als eigentlich über Christentum Entscheidendes und das Objektive von „Dogmen" und „Institutionen" gegenüberstanden. Je mehr aber dieses Objektive der christlichen Religion in den Begriff der „Geschichte" einbezogen wurde, um so leichter mußte sich der Begriff der „Dogmengeschichte" ergeben. „Hellenisierung" hat nun die Chance, als Gesamtgeschehen erfaßt und dargestellt zu werden. Je nach Auffassung kann damit die Dogmengeschichte einfachhin oder einer ihrer Aspekte gemeint sein. Die Aufklärung, welche diesen Begriff geschaffen hat, mußte diese Gleichstellung ohne weiteres vollziehen. Die katholische Theologie hatte es schwer, ihr den Alleinbesitz der neuen Wortbildung streitig zu machen und selber im wirklichen und doch kirchlich tragbaren Sinn von einer „Geschichte des Dogmas" zu sprechen oder gar den Faktor der Hellenisierung darin einzubauen. Wir stehen vor einem der schwierigsten Begriffe der Theologiegeschichte. Was man sich an je Verschiedenem unter „Dogma" und unter „Geschichte" dachte, floß darin zusammen.

Zum erstenmal scheint der Ausdruck „Dogmengeschichte"[40] von

[40] Für die bis 1898 erschienenen Werke haben wir eine gute Übersicht bei Fr. Loofs, Art. Dogmengeschichte: Realencyclopädie der protestantischen Theologie Bd. 4³, 752—764. Einzelne Autoren auch bei Glawe 288—296.

Chr. M. Pfaff (1686—1760) geprägt worden zu sein[41]. Sachlich gab es schon vor ihm die Verbindung von dogmen- und theologiegeschichtlichen Ausführungen mit der eigentlichen Dogmatik. Wir brauchen bloß an Petavius zu denken. Vom neuen Titel bis zur thematischen Durchführung des darin Ausgesagten war freilich noch ein langer Weg. S. G. Lange wagte als erster eine „Ausführliche Geschichte der Dogmen" (1796). W. Münscher von Marburg (gest. 1814) gilt manchen als der eigentliche Begründer dieser Disziplin[42]. Lange kam in seiner Darstellung nicht über Irenäus hinaus, Münscher selbst (im Gegensatz zu seinen Bearbeitern) nur bis zu Gregor d. Gr. Im Jahre 1805 erschien dagegen das erste, den ganzen Stoff umfassende „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte", verfaßt von J. Chr. W. Augusti. Vor diesen Autoren waren jedoch schon andere mit mehr oder minder umfassenden Darstellungen der „Geschichte" der „christlichen Lehre" hervorgetreten[43]. Bei allem ist gewiß Münscher für viele der Anreger für eine geschlossene Dogmengeschichte geworden. Er geht von den Auffassungen Semlers aus (Lehrbuch I, 8) und entwickelt sich als gemäßigter Rationalist auch zum Gegner Mosheims, und dies, indem er zum Verteidiger der Kirchenväter wird. Die Dogmengeschichte ist für ihn aber die Geschichte der „unzähligen Veränderungen", welche die Gesamtheit der christlichen Glaubenslehren (d. h. das Christentum als Lehre und Dogma) erfahren hat (ebd. I, 2). F. Loofs nennt Münschers Methode eine „rationalistisch-pragmatische" und spricht ihm wirkliches Verständnis für die Perioden und die geistige Gestalt der einzelnen Väter ab. Münscher selbst betrachtet den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Glaubenslehre in materieller und formeller Hinsicht als eine Notwendigkeit. Ohne theologische Spekulation würde der christliche Glaube zu einem gedankenlosen Wiederholen von bloßen Formeln. Er leugnet aber, daß die Kirchenväter die Absicht gehabt hätten, die Philosophie zur obersten Richterin

---

[41] Chr. M. Pfaff ist nämlich der erste, der von christlicher oder theologischer Seite „Dogmengeschichte" (historia dogmatum Christianorum oder theologicorum) als einer besonderen theologischen Aufgabe spricht und sie nicht mehr unter die „Polemik" einordnet. Erst die Aufklärung aber hat diese Disziplin als solche geschaffen. Buddeus und Walch haben sie vorbereitet. Vgl. Hirsch II, 349 f.; A. F. Stolzenburg, Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland, Berlin 1926, 53—89, bes. 58.

[42] W. Münscher, Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, 1797—1809; ders., Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Marburg 1811; 5. Aufl. von D. v. Cölln [I u. II, 1] und Ch. Neudecker [II, 2]; obige Wertung Münschers nach Fr. Loofs, PRE 4, 754; Hirsch V, 523 möchte dagegen F. Chr. Baur als den eigentlichen Schöpfer dieser Wissenschaft u. ihres Verfahrens bezeichnen.

[43] Chr. G. Heinrich; J. Chr. Fr. Wundemann (der übrigens bes. die Bedeutung des hellenisierten Judentums für die Hellenisierung des Christentums betont); Glawe 233 f.

des Christentums zu machen. Sachlich gesehen, seien freilich „unechte Zusätze" hinzugekommen, die wieder ausgeschieden werden müßten. Beachtenswert ist, daß Münscher in der Bestimmung des platonischen Anteils etwa an der Trinitätslehre vergleichshalber auf das Judentum, insbesondere Philo, zurückgreift und dort die Grundzüge dieses Dogmas entdeckt, dem Platonismus aber nur die Rolle formeller Ausschmückung zuschreibt (Handbuch I², 429; Lehrbuch I, 174). Auch die Ansichten der palästinensischen Judenchristen werden nach den Worten Christi und der Apostel eigens behandelt. Das Ergebnis war freilich eine Deutung, die die Erscheinung des Christentums wesentlich auf Orts- und Zeitverhältnisse, auf die subjektiven Dispositionen der handelnden „Individuen" zurückführt, also — wie gesagt — pragmatisch vorangeht. Hier kennt selbst der katholische Begriff der Dogmengeschichte eine tiefer greifende „Geschichtlichkeit", auch wenn Offenbarung etwas Vorgegebenes und als solche eine „vollendete" Größe (completa) ist. Der Blick für echte „Geschichte" war der Aufklärung nicht gegeben.

Die Entwicklung drängte auf eine Darstellung der Geschichte der christlichen Lehre nach Art eines logischen und organischen Prozesses. Juristen wie H. Grotius und Pufendorf (Seeberg I, 325 f.), ferner vor allem Herder, Schleiermacher, die Romantik, die Frömmigkeit der Erweckungszeit hatten den Blick für die Zusammenhänge, das Bleibende und Gemeinsame und zugleich das Gefühl für Entfaltung und Dynamik in den verschiedenen Epochen der christlichen Religion geschärft — jeder freilich in seiner Weise. Hegel gab das Prinzip der dialektischen Entwicklung hinzu. Ja, er hat für das Bewußtsein seiner Zeit den ganzen Prozeß der Entwicklung überhaupt eingefangen in seinem System des Wissens, das als Selbstentfaltung zugleich Geschichte ist.

„Wissen um Geschichte und Geschichte des Wissens, Geschichte der Wahrheit, Geschichte Gottes, wie Hegel sagen konnte: Geschichtsphilosophie. So gründlich ist hier die Geschichte in die Vernunft eingegangen, so grundsätzlich ist hier die Philosophie Geschichtsphilosophie geworden, daß die Vernunft, der Gegenstand der Philosophie selber ganz und gar Geschichte geworden ist, daß sie sich selber nicht anders verstehen kann, denn als ihre eigene Geschichte, und daß sie umgekehrt in der Lage ist, in aller Geschichte sich selbst in irgendeinem Stadium ihres Lebensprozesses und, sofern das Studium das Ganze erraten läßt, auch in ihrer Ganzheit wieder zu erkennen. Es geht um die Produktion der Selbstbewegung des gedachten Inhalts im Bewußtsein des denkenden Subjektes" (Barth 358). Nun schien der „Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen einem rein weltlichen Kulturbewußtsein und dem Christentum, zwischen dem Gott in uns und dem Gott in Christus zu einem höchst befriedigenden Abschluß gebracht" zu sein (Barth 366). Theologie und Philosophie sind nun identisch und all das jahrhundertelange Mühen um das Ausscheiden des zu Unrecht in das Christentum Eingedrungenen ist überflüssig. Die Entwicklung rechtfertigt sich in ihr selbst, im unendlichen Sich-selbst-Erfassen der Vernunft. So ist von Hegel aus Dogmengeschichte gleich Philosophie-

geschichte und umgekehrt. In dieser Philosophie wird der Verlust an christlicher Substanz, der durch voreiliges Kapitulieren der Theologen eintrat, gerettet: „Nicht allein, aber doch vornehmlich die Philosophie ist es, die jetzt wesentlich orthodox ist, die Sätze, die immer gegolten haben, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt." [44]

Wenn so Offenbarung, Glaube und Geschichte in Beziehung gesetzt sind, mußte sich eine dogmengeschichtliche Konzeption von einzigartiger Geschlossenheit ergeben. K. Barth müht sich, die Möglichkeiten aufzuzeigen, die der Theologie durch Hegels Synthese gegeben waren und sind, wie er der Theologie seines Jahrhunderts gegenwärtig war, auch wo sie ihn ablehnte (Barth 366—378). Welches Bild zeigt die protestantische Dogmengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts?

Zuerst stoßen wir auf einen entschlossenen Hegel-Gegner, A. Neander, den zum Protestantismus konvertierten Juden. Er knüpft mehr bei Schleiermacher an, verarbeitet aber kraft seines gründlichen Quellenstudiums und nüchternen Sinnes das altkirchliche Traditionsgut in großem Umfang. Er versucht das Christentum als eine übernatürliche Offenbarungsreligion zu verstehen, seine „äußere Geschichte" aber als einen „Entwicklungsprozeß von innen heraus, als das Bild der inwendigen Geschichte" zu deuten. In seiner „Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche" (um 1825 begonnen) betrachtet er zuerst die geschichtliche Entwicklung der Kirche als einer „übernatürlichen Kraft". Erst der vierte Abschnitt ist der Geschichte der Auffassungen und der Entwicklung der Lehre gewidmet (Allgemeine Geschichte 3, 185—396). Wie schon die Kirchengeschichte als solche (1. Teil), so gestaltet sich auch die christliche Lehrgeschichte aus der Auseinandersetzung einer innerlich wirksamen übernatürlichen Größe mit den heidnisch-jüdischen Lehranschauungen (ebd. 186). Wo die Einmischung der Umwelt das rechte Maß überschreitet, kommt es zu häretischen Verzerrungen des genuin Christlichen. Die Häresien sind „die Reaktionen der verschiedenen Standpunkte der alten Welt, welche in das Christentum selbst eindringen und sich neben demselben zu behaupten suchen" (ebd. 186 f.). Jüdisch-orientalisch-hellenische Geisteselemente sind in vielfachen Mischungen in ihnen wirksam.

Neander ließ sich also nicht dazu verleiten, das kirchliche Dogma als solches aus dem Hellenismus abzuleiten. Wie wohl kein anderer vor ihm, gab er dem auf die Häresie bezogenen Element der Hellenisierung ein starkes Gegengewicht in der Betonung judaisierender und auch orientalischer Einflüsse. Dies gilt insbesondere auch für seine Beurteilung der Gnosis, zu deren Erforschung er noch heute Gültiges beigetragen hat[45]. Nach allen Seiten war er bemüht, die verschiedenen Kräfte und Gegenkräfte, die zum Verständnis der christlichen Lehre führen können und

[44] G. W. Fr. Hegel, Philosophie der Religion II (Glockner 16, 207).

[45] A. Neander, Allgemeine Geschichte 201—263; ders., Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818.

deren echte Geschichtlichkeit ausmachen, aufzuspüren. Seine Vorbemerkungen zur Darstellung der christlichen Lehre, die sich stets in der Auseinandersetzung mit den Häresien gebildet und verdeutlicht habe, sprechen eine tiefe Einsicht aus: Er beobachtet nämlich eine „weltbekämpfende" und eine „weltaneignende" Richtung des christlichen Geistes[46]. Es würde sich lohnen, diese Unterscheidung auch auf das Thema der „Hellenisierung" anzuwenden. Neander hat hier Kategorien, die auch die biblische Lehre von einem gottfeindlichen Prinzip, das sich in der Geschichte und im einzelnen auswirken kann, miterfassen. Der Protest Goethes gegen Kant, der von einem solchen bösen „Prinzip" sprach, schreckt ihn nicht (vgl. Barth 262). Er hat sich einen offenen Blick für die gesamte Wirklichkeit bewahrt: „Das Christentum ruht auf einer übernatürlichen Offenbarung, aber die Offenbarung will durch das Organ einer sich ihr hingebenden Vernunft angeeignet und verstanden werden, wie sie nicht etwas bloß Äußerliches dem menschlichen Geiste bleiben soll" (Allgemeine Geschichte 279). Dementsprechend sieht er in der Theologie die Spannung zwischen einem supranaturalistischen und einem rein naturalistischen, rationalistischen Verständnis der christlichen Lehre gegeben. Zu dieser sachgegebenen Spannungseinheit kommen noch die „Volkseigentümlichkeiten", denen das Christentum begegnet: die spekulative Begabung der Griechen und der Traditionalismus der Römer. „Es war daß Ersprießlichste, daß sie einander das Gegengewicht hielten und gegenseitig einander beschränkten" (ebd.)[47].

So wertvolle Ergebnisse Neanders Objektivität und Gründlichkeit gezeigt hatte, der neu erwachenden Kritik war sie von sich aus nicht gewachsen. Er hatte es gewagt im Jahre 1837 D. Fr. Strauß „Das Leben Jesu Christi" entgegenzustellen, worin er wohl die Einebnung der Botschaft Jesu ins Natürliche vermeidet, aber durch Wunderabschwächungen Strauß entgegenkommen wollte. Er erntete nur bitteren Spott. Trotz Herder, Schleiermacher, Hegel erwachte nun erst recht die Kritik am Christentum und seiner Dogmengeschichte. Im Jahre 1840/41 erschien, von Strauß verfaßt, „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt (Hirsch V, 492—518). Für seine Zeit hatte dieses Werk wohl eine ähnliche Wirkung wie Schleiermachers Glaubenslehre, wenn es auch heute ganz vergessen ist. Strauß ist davon überzeugt, daß das letzte Wort über das kirchliche Dogma schon von der Geschichte gesprochen ist: „Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte" (ebd. 513f.). Dogma steht in direktem Gegensatz zu Wissenschaft und Philosophie. Denn diese sind konse-

[46] Allgemeine Geschichte, 278—282. Neander neigt gewiß zu einer starken Schematisierung, die nicht die gesamte Entwicklung einzufangen vermag. In Vergleich zu anderen Versuchen kommt Neanders Werk bei F. Chr. Baur relativ gut weg: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Stuttgart 1847, 50—55; ders., Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, Leipzig 1865, 37—40 (wo Neander vom hegelianischen Standpunkt Baurs aus kritisiert wird). Vgl. Barth 452f., über Baurs Kritik der Dogmengeschichte, unter die auch noch das Werk A. v. Harnacks falle.

[47] Weder Neanders Schüler K. R. Hagenbach noch der „Historiker des religiösen Geistes", L. Fr. O. Baumgarten-Crusius, vermochte bei aller Offenheit für den übernatürlichen Charakter der Offenbarung ein gleichwertiges Gesamtbild zu entwerfen.

quent monistisch. Das kirchliche Dogma aber durchsetzt den ursprünglich christlichen Monismus mit dualistischen Auffassungen und verurteilt sich damit selbst. Hegel hat seine Antwort. Obwohl der Zusammenhang unverkennbar ist, vollzieht Strauß seine Kritik nicht mehr von Fichte oder Hegel aus. Er hat die idealistische Geschichtsbetrachtung, die noch 1835 seinem „Leben Jesu" zugrundelag, zugunsten einer historisch-kritischen Methode aufgegeben. Nach ihr stellt er nun die Geschichte eines jeden Dogmas dar. Was er aber in den einzelnen dogmatischen Aussagen noch an Wahrheitsgehalt entdeckt, hat nichts eigentümlich Christliches mehr an sich. „Strauß hat sich selbst aus dem Christentum herauskritisiert" (Hirsch V, 518). Er braucht zur Kritik des Dogmas nicht auf den alten Vorwurf der „Hellenisierung" zurückzugreifen. Es geht ihm um das Verhältnis von *neuerer* Wissenschaft und Philosophie zur christlichen Religion und Theologie. Wo ihm aber das alte Schlagwort dient, benützt er es. Im Leben Jesu wird die Leugnung der Gottheit Christi mit „Hellenismus" — wie üblich — motiviert. Sein „geschichtlicher Jesus" ist nach seiner Auffassung unfähig, in das „hellenistische" Gewand des „Gottmenschentums" gesteckt zu werden, ebensowenig wie er noch der „Erlöser" im Sinne des frommen Bewußtseins Schleiermachers sein kann. In seinem Schlußwerk von 1872, „Der alte und der neue Glaube", leugnet er schließlich alle Beziehung des von der neueren Wissenschaft bestimmten Menschen zum Christentum. Nicht einmal ein „enthellenisiertes" Christentum versucht er herauszukristallisieren. Nur insofern bleibt auch bei ihm die Möglichkeit, das Problem der Hellenisierung wissenschaftlich zu behandeln, als er den Kampf um die christliche Lehre in den Bereich der Geschichtsforschung verlegt hat. Seine Forschungsprinzipien können aber dem Wesen des Christlichen nicht gerecht werden[48].

Nicht D. Fr. Strauß, sondern F. Chr. Baur gilt als der eigentliche Urheber der historisch-kritischen Theologie (Barth 450—458; Hirsch V, 518—571). Er wird auch zum Neugestalter der Dogmengeschichtsschreibung. Hegels Philosophie gab ihm das Instrument und Schema, um sein eigenes Anliegen durchzuführen, sich der ganzen Bewegung des christlichen Geistes zu bemächtigen (vgl. Barth 450). Sein Ziel ist es, die Dogmengeschichte aus einer reinen Sammlung von Lehrformeln und Konzilsbeschlüssen in die Einheit eines organisch wachsenden Ganzen zu verwandeln. Philologisch-historische Methode muß hier mit Systematik, d. h. mit Philosophie, verbunden sein. Nur so kommt der Forscher zur „Totalanschauung des Gesamtprozesses". Von der alten protestantischen Orthodoxie weg ist Baur über Schleiermachers Lehre von der Entfaltung des frommen Bewußtseins zum Dogmen-

[48] Zu D. Fr. Strauß vgl. Barth 490—515; J. Ternus: Chalkedon III, 165 f. 169 f.; M. Huber, Jesus Christus als Erlöser (s. Anm. 35), 78—109.

historiker auf hegelianisch-idealistischer Grundlage geworden. Die Fortschrittsidee taucht in idealistischer Form wieder auf. Das dialektische Schema ist nach Baur fähig, die ganze Masse der Veränderungen zu erfassen, welche das in sich „Eine Dogma" von der apostolischen Grundlegung bis zu seiner Zeit erfahren hat. „Die[se] Veränderung des Dogmas besteht nicht darin, daß es von Periode zu Periode quantitativ wächst, sondern darin, daß in jeder Periode alles, auch das schon Vorhandene, anders wird" (Vorlesungen I, 1, S. 46). Dogma ist organische Einheit in der Vielfalt (Lehrbuch 5—7; Vorlesungen 8 bis 11). Um das Dogma zu begreifen, muß man aus dessen innerem Wesen nachweisen, warum es gerade diesen geschichtlichen Weg genommen hat; daß der konkrete geschichtliche Verlauf seinem ganzen Wesen entspricht (Lehrbuch 50). Dogmengeschichte ist die Entfaltung des „subjektiven christlichen Bewußtseins" zur „Objektivität" des Dogmas.

Von Hegels Schema her gewinnt Baur die Periodisierung der ganzen Entwicklung (Lehrbuch 13): Die Zeit der alten Kirche ist die Periode des sich selbst produzierenden Dogmas und des im Dogma sich selbst objektivierenden und sich unmittelbar mit ihm eins wissenden christlich-religiösen Bewußtseins, oder der Substantialität des Dogmas. Die Zeit des Mittelalters und der Scholastik ist die Periode des aus der Objektivität des Dogmas sich in seine Subjektivität zurücknehmenden und mit dem Interesse der Verstandesreflexion dem Dogma sich gegenüberstellenden Bewußtseins. Die Zeit seit der Reformation ist die Periode des mit dem Dogma zerfallenen und über dasselbe sich stellenden absoluten Bewußtseins. Hier ordnet sich nun unsere Fragestellung ein. Judentum (= jüdische *Religion*) und Hellenismus (=heidnische *Philosophie*) sind für Baur partikuläre Formen der Existenz des Geistes in der vorchristlichen Zeit, die durch das Christentum zur Universalität aufgehoben wurden, so daß dieses zur absoluten Religion werden konnte (Lehrbuch 15). Auch das christliche Dogma selbst ist nur eine Phase in der Entwicklung des Geistes. Es ist in seinem Wesen begründet, daß dieser sich auf einem bestimmten Punkt seiner Geschichte in „Dogma" entfaltet. Aber die „Dahingebung (des subjektiven Denkens) an den Glauben [sollte] nur eine periodische Form des Bewußtseins sein"[49]. Dogmengeschichte ist ein kontinuierlicher Übergang von „Offenbarung" und „Glaube" in Philosophie und umgekehrt[50]. Neuplatoniker, Philo, Kirchenväter können in gleicher Weise zum Ansatz dieses Prozesses werden (Vorlesungen 90f.).

Zu diesen allgemeinen Vorstellungen hat sich Baur eine konkrete Deutung der Entwicklung zurechtgelegt[51]. Aus Judentum und Griechentum kristallisiert sich (auf philosophischem Wege) jene Idee heraus, die „Jesus" heißt. Als „jüdische Messiaserwartung" nimmt sie greifbare Gestalt an (Lehrbuch 60). Zunächst wird diese

[49] F. Chr. Baur, Lehrbuch 17. — B. macht z. B. dem von ihm geschätzten Petavius den Vorwurf, daß er nur an der patristischen Entfaltung des Dogmas Interesse habe und keine innere Entfaltung des Geistes kenne: Lehrbuch 31f.; Vorlesungen 14.

[50] Ders., Vorlesungen 50 (Offenbarung); 72 (Glaube); 78—80 (Dogmengeschichte und Geschichte der Philosophie).

[51] Eine auffallende Ähnlichkeit besteht zwischen Baur und dem englischen Deisten Th. Morgan († 1743), The moral philosopher. Vergl. Hirsch I, 331—337. Zu Baur—Schleiermacher—Hegel vgl. H. Liebing, F. Ch. Baurs Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre, in: ZThK 54 (1957) 225—243.

Erwartung als eine äußere Form wirksam, die Urapostel und Urgemeinde zusammenschließt. Erst Paulus vermag die Idee von der Form zu lösen und das Prinzip des religiösen Universalismus und der sittlichen Autonomie rein darzustellen. Damit hat sich das Christentum zunächst in Judaismus (für Baur = Ebionitismus) und Paulinismus aufgespalten, wie aus den echten Paulinen (Gal, 1 u. 2 Kor, Röm) zu ersehen sei. Apok und Ps.-Klementinen bezeugen das Fortbestehen des Judaismus, das Lk-Ev. dagegen das Weiterleben des Paulinismus. Zugleich bestimmte sich das christliche Bewußtsein immer stärker in der Antithese zur Gnosis (Lehrbuch 62—69; vgl. Hirsch V, 521 f. Gnosis!). Nun bilden sich Mittelparteien, greifbar von „paulinischer" Seite her in Apg, Kol, Eph, Past, Barn, Past Herm (Lehrbuch 73 f.). Die volle Synthese heißt „Katholizismus", die sich mit Justin bildet. Ihr theologischer Ausdruck ist das Joh.-Ev. mit seiner antiebionitischen, von Alexandrien bestimmten Logoslehre und seinem Bekenntnis zur Gottheit Christi, das gnostischem Überschwang gegenüber das Gleichgewicht hält. Die sichtbare Verwirklichung dieser Synthese ist die Kirche Roms, die Petrus und Paulus als Patrone vereinigt[52].

Nach Baur war es der Fehler der früheren Untersuchungen über den Platonismus der Kirchenväter, „alles, was das christliche Dogma in seinem zeitlichen Verlauf Spekulatives aus sich entwickelt hatte, als etwas demselben an sich Fremdartiges, erst von außen Hereingekommenes, nur mit Willkür und Gewalt Aufgedrungenes darzustellen"[53]. Baur sieht mit Hegel die Dinge anders: Die christliche Religion hat das Prinzip des platonischen Aufstiegs in das Reich des Übersinnlichen verallgemeinert und zu einer geistigen Welt organisiert. Dies ist freilich nur die eine Seite des Christlichen. Dazu kommt die „absteigende Linie": Das Göttliche ist in seiner Einheit mit dem Menschen erkennbar und anschaulich. Nur so wird die Wahrheit volle, konkrete Wahrheit: für Plato geschah dies in Sokrates, für den Christen geschieht es in Christus[54].

Baur überzeugte ebensowenig wie Hegel. Um ihn herum entstand eine große Einsamkeit. Als einer aus wenigen Schülern suchte sein Schwiegersohn E. Zeller — selbst aus der Theologie auf das Gebiet der Philosophie (= Geschichte) abgedrängt — nach einem ähnlichen Schema auf die judaistischen und hellenistischen Wurzeln des Christentums hinzuweisen[55]. O. Pfleiderer — vor Adolf v. Harnack der bedeutendste freie Theologe Deutschlands[56] — legte noch einmal eine historische und systematische Gesamtansicht von Religion und Christentum auf den Grundlagen Baurs vor. Judentum und Griechentum stehen sich selber gleichwertig gegenüber und finden im NT nur eine konnaturale, wenn auch vollendende Weiterführung (Hirsch V, 567). Ein anderer Schüler Baurs, A. Ritschl, brach in der 2. Auflage

---

[52] F. Chr. Baur, Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1860², 172. Zum Ganzen 22—174.

[53] Ders., Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung I. T., 116.

[54] Ders., Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, Tübingen 1837 in: Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie, hrsg. v. E. Zeller, Leipzig 1876, 228—376.

[55] E. Wechssler, Hellas im Evangelium, Hamburg 1947, 22; Hirsch V, 553.

[56] Hirsch V, 562—571; Glawe 301—303. Pfleiderer ist mit Baurs Fortschrittsidee gegen Harnacks Abfallstheorie.

seiner „Entstehung der altkatholischen Kirche" (1857) mit seinem Lehrer und dessen Schule, in deren Bereich auch noch das Werk von A. Hilgenfeld: Judentum und Judenchristentum (1886), gehört. Die geschichtlichen Nachwirkungen des Judenchristentums werden geringer angesetzt als in der Konzeption Baurs. Wegen der Ungunst des Bodens war es zum Absterben verurteilt, während das Heidenchristentum das Übergewicht gewann. Von da ab war der „wesentlich heidenchristliche Charakter der altkatholischen Kirche" das Schema, unter dem man das Werden des Christentums zu fassen versuchte[57].

In den Bahnen A. Ritschls ging dann M. von Engelhard (Das Christentum Justin des Märtyrers, 1878) und vor allem A. v. Harnack. Zur Loslösung vom Schema Baurs trug mehr und mehr der historisch-kritische Liberalismus bei, wie ihn Heinrich J. Holtzmann begründet hatte. An die Stelle hegelianischer Dialektik trat hier die philologische Kleinarbeit und der Einfluß der allgemeinen geistesgeschichtlichen Strömungen[58].

Nach A. v. Harnack ist das christliche Dogma „das Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums"[59]. Mit weitausholenden Formulierungen sucht er zu beweisen, daß die begrifflichen Mittel, die zum Verständnis des Evangeliums in der antiken Zeit dienten, mit seinem Inhalt verschmolzen und so zum Dogma erhoben wurden. Zu den wichtigsten Prämissen der katholischen Glaubenslehre und ihrer Sakramente gehört nach ihm ein Element, das man in den ntl. Schriften als durchschlagendes nicht zu erkennen vermag: der hellenische Geist[60]. Der Katholizismus von heute ist nichts anderes als „das Christentum im Verständnis der Antike" (Dogmengeschichte I, 21). So ist die Geschichte des Dogmas nur die Geschichte des Gegensatzes zwischen „Evangelium" und „Dogma". Aber was ist das Evangelium? Auch die Lehre Jesu selber ist nicht so originell zu nehmen, wie dies im Sinne des übernatürlichen Offenbarungsglaubens geschieht.

---

[57] A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1850[1]; hier 1857[2], 336ff. 473—477; 580ff.; ders., Über die Methode der älteren Dogmengeschichte (1871), abgedruckt in: Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. O. Ritschl, 1893, 147ff. Im II. Teil werden wir auf diesen Ansatz zurückzugreifen haben.

[58] Als Ausläufer dieser Richtung ist das hier oft zitierte Werk von Hirsch zu nennen, sowie sein übriges Schrifttum zur alten Kirche. Vgl. L. Goppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Gütersloh 1954, 5 Anm. 3. Zum Ganzen ebd. 1—15.

[59] A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[5], 20. Bei Harnack tritt der Hellenisierungsgedanke so stark in den Vordergrund, daß ihn manche bei ihm anheben lassen: vgl. Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1954, 2 S. 11. — Zu H. vgl. W. Schneemelcher, Das Problem der Dogmengeschichte, Zeitschrift für Theologie und Kirche 48 (1951) 63—89; M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas 3—15; E. Peterson, Theologische Traktate, München 1951, 293—321.

[60] A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 55.

Jesus Christus hat keine „neue Lehre" gebracht, sondern er hat ein heiliges Leben mit Gott und vor Gott in seiner Person vorgestellt, um seine Brüder für das Reich Gottes zu werben[61]. Alles, was darüber hinaus ist, ist hellenistische Epigenese und „Abfall" vom „Wesen des Christentums". Was Harnack in der 13. Vorlesung über das „Wesen des Christentums" über den griechischen Katholizismus sagt, erinnert an G. Arnold und J. S. Semler: „. . . dieses offizielle Kirchentum mit seinen Priestern und seinem Kultus, mit allen den Gefäßen, Kleidern, Heiligen, Bildern und Amuletten, mit seiner Fastenordnung und seinen Festen hat mit der Religion Christi gar nichts zu tun. Das alles ist antike Religion, angeknüpft an einige Begriffe des Evangeliums, oder besser, das ist die antike Religion, welche das Evangelium aufgesogen hat . . ." (Wesen des Christentums 150)[62]. So reiht Harnack die Ostkirche einfachhin in die „griechische Religionsgeschichte" ein, den römischen Katholizismus dagegen in die „Geschichte des römischen Weltreiches" (ebd. 14. Vorl., S. 163). Möglich, daß Harnack diese Schärfe später in etwa gemildert hat. In seinen 6 Bonner Vorlesungen vom Jahre 1926 über „Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas" kehrt die oben zitierte Formel vom „kirchlichen Dogma als Werk des griechischen Geistes . . ." nicht mehr wieder. Auch die Abfallsidee scheint aufgegeben zu sein. Nun wird sogar die positive Bedeutung der Philosophie für das Christentum unterstrichen[63].

Doch Harnacks alte Konzeption hat Schule gemacht. H. Lietzmann, Fr. Loofs, W. Köhler, M. Werner (als Nebenprinzip zum anderen der „Enteschatologisierung") und C. Schneider haben sie — je mit entsprechenden Abwandlungen — übernommen. Für Fr. Loofs ist mit dem Übertritt des Urchristentums in den hellenischen Raum etwas so grundsätzlich Neues gegenüber dem Alten gegeben, daß für ihn zwei disparate Entwicklungsreihen nebeneinanderlaufen. Darum beschränkt sich für ihn die Dogmengeschichte auf die „Darstellung des Hellenisierungsprozesses, die die vorausgehende Entwicklung des Urchristentums ignoriert"[64]. Das bedeutet einen Rückschritt. Einen viel weiteren Blick und angemessenere Beurteilung des ganzen Problems verrät R. Seeberg: „Nicht die ‚Hellenisierung', ‚Romanisierung' oder

---

[61] Ebd. I, 48; ders., Das Wesen des Christentums, Leipzig 1899/1900; Jubiläumsausgabe Stuttgart 1950; hier nach Ausgabe 1906, 187.

[62] K. Barth 453 betont denn auch, daß Harnack bewußt auf das 18. Jahrhundert zurückgegriffen habe.

[63] Nach J. Hessen, Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung, Leipzig 1956, 95 f.

[64] M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas 20; Fr. Loofs, Leitfaden zum Studien der Dogmengeschichte, 5. Aufl., hrsg. v. K. Aland 1. T., Halle 1951, 8—11.

‚Germanisierung' an sich korrumpiert das Christentum. Diese Formen bezeugen an sich nur, daß die christliche Religion in den betreffenden Epochen selbständig durchdacht und angeeignet worden und daß sie Bestandteil der Kultur der Völker geworden ist."[65]

In diese Richtung weist auch die katholische Interpretation des ganzen, 400 Jahre lang so heiß diskutierten Vorgangs der Begegnung von Christentum mit Judentum, Griechentum usw. Freilich wollte man der katholischen Theologie die Möglichkeit einer echten „Dogmengeschichtsschreibung" verweigern. Nach dem Zeugnis von F. Chr. Baur protestierten die katholischen Theologen seiner Zeit „bei jeder Gelegenheit gegen die Voraussetzung, daß die Dogmengeschichte vorzugsweise eine protestantische Wissenschaft sei". Und er hält ihnen entgegen: „... bis jetzt aber spricht die Tatsache gegen sie, und so lange es bei dem alten Grundsatz der Stabilität und schlechthinnigen Identität des Dogmas mit sich bleibt, kann es nicht anders sein. Kann denn der Katholik, wenn er konsequent bleiben will, der Entwicklung des Dogmas nachgehen?"[66] Selbst von katholischer Seite her erklärte Hermes im 1. Band der Bonner „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie" (S. 99—126): eine Dogmengeschichte sei von dieser Seite aus unmöglich. Die ersten Versuche einer Synthese katholisch interpretierter Dogmengeschichte sind denn auch im 19. Jahrhundert spärlich und gewiß nicht auf der Höhe der früheren Leistungen auf dem Gebiete der historischen Theologie, die übrigens weiterhin eine wertvolle Quelle blieben[67]. Aber die Aufgabe der katholischen Theologie lag wohl in der Zeit der Auflösung aller festen Positionen vor allem darin, die Substanz des Christentums zu retten[68]. Zur dogmengeschichtlichen Synthese war die Zeit noch nicht gekommen.

---

[65] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], 3. Vgl. W. Maurer, Hellenisierung (oben Anm. 1).

[66] F. Chr. Baur, Vorlesungen 132; vgl. C. v. Schäzler, Die Bedeutung der Dogmengeschichte vom katholischen Standpunkt aus erörtert (posthum hrsg. v. Th. Esser), Regensburg 1884. Schäzler war ehemals Protestant gewesen.

[67] So kann denn auch K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866, nur wenige Namen für diese Disziplin aufzählen (S. 584—586). Er nennt lediglich H. Klee, J. Zobl, J. Schwane. Zobl seinerseits bezeichnet als erstes katholisches dogmengeschichtliches Werk den von B.. Schnappinger verfaßten „Entwurf der katholisch-christlichen Religions- und Dogmengeschichte", Karlsruhe 1807. In diesen Werken kommt das Thema der Hellenisierung nur in zaghafter Weise zur Sprache. H. Klee wagt nicht einmal mehr zu den von Petavius oder Huetius bezogenen Positionen zurückzukehren. Er sieht von vornherein Judentum und Heidentum nur als „feindliche Umwelt" des Christentums.

[68] Vgl. W. Maurer, Hellenisierung (oben Anm. 1), 68 72. Nach ihm ist die katholische Kirche für die Restauration des 19. Jahrhunderts im Vorteil, weil sie mit Dogmen, Kultur und Institutionen fast intakt aus der Aufklärung und Französischen Revolution ins 19. Jahrhundert hinübergekommen ist. Dabei sollen die Konzessionen der kath. Theologie an den Wolffianismus und ihr Tiefstand zu Beginn des

Zusammenfassung

Am Ende dieser Überschau stehen wir vor einer verwirrenden Fülle von Namen, Problemstellungen und Lösungsvorschlägen. Keiner der letzteren hat sich definitiv das Feld erobert. Das ungeheuere Bemühen hat bis zur Ära Harnack zu keiner echten Bewältigung der mit der Hellenisierungsidee aufgeworfenen Fragen geführt.

Die Ursache dafür lag in der Komplexität des Problems. Es geht nicht bloß darum, ein mehr oder minder von platonischen, stoischen, aristotelischen Ideen bei diesem oder jenem Kirchenschriftsteller oder der Gesamtüberlieferung zu entdecken. Auch diese materiale, mit aller Energie angegriffene Vergleichsangelegenheit ist zu keinem befriedigenden Ende geführt. Die Entwicklung der Origenesforschung allein ist eine Illustration der Schwierigkeit unserer Frage. Wie weit ein Kirchenschriftsteller sich wirklich dem Hellenismus ausgeliefert habe, erfordert eine Erfassung seiner Gesamthaltung und -lehre. In der Eiligkeit globalen Vergleichens wurden große Fehlurteile gefällt — nicht bloß für den einzelnen, sondern für ganze Epochen. Darum hat sich die Notwendigkeit herausgestellt, die einzelnen Positionen neu zu überprüfen, wenn auch unter Verwertung der Erkenntnisse und Erfahrungen der vergangenen 400 Jahre.

Eines steht fest: die Problemstellung selbst hat sich als gültig und unumgänglich herausgestellt. Die eine große Erkenntnis wurde in dieser theologischen Krisis mit immer neuen Aspekten herausgestellt: Die christliche Offenbarung und Überlieferung hat eine „Geschichte". Sie schwebt nicht als „revelatio pura" über uns und den Jahrhunderten. Sie geht ein in die menschliche Geistesgeschichte. Überall wird sie nach den je wechselnden Voraussetzungen menschlichen Daseins aufgenommen.

Hier aber beginnen die eigentlichen formalen, die materiale Sicht ganz und gar durchdringenden Probleme. Hier fallen die Entscheidungen über die Auffassung von „Hellenisierung", „Judaisierung" und alle anderen Formen der Begegnung von Christentum und Volkstum, Offenbarung und Geisteshaltung. Das schwierigere Ringen geht um die Grundfragen: Offenbarung und Geschichte, Glaube und Vernunft, Religion und Institution, Gotteswort — Überlieferung — Dogma — Kirche. In der Vermengung von materialer und formaler Fragestellung lag die Ursache für die Undurchsichtigkeit des theologischen Ringens in der vergangenen Epoche und seiner weithin gegebe-

19. Jahrhunderts nicht verschwiegen werden (vgl. W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1953[5], 440f. nr. 151 f.; E. Hocedez, Histoire de la Théologie au XIX[e] Siècle I, Bruxelles-Paris 1949; M. -J. Congar, DictThCath XV, 1, 431 ff.

nen Unfruchtbarkeit. Aber auch die völlige Trennung beider Aspekte würde zu keinem Ziele führen. Nur wer die Notwendigkeit einer „geschichtlichen" Existenz der Offenbarung erfaßt hat, wird „Judaisierung", „Hellenisierung" nicht von vornherein schon als „Abfall" verstehen; nur wer die Zuordnung von „subjektiv" und „objektiv" im Christentum zugibt, wird auch die „Geschichtlichkeit" der Offenbarung voll zu erfassen vermögen. Nur wer in der Frage nach der geschichtlichen Verwirklichung des Wortes auch wirklicher „Hörer des Wortes" bleibt, d. h. wenigstens offenbleibt für die Möglichkeit des Wortes von oben, kann ein Urteil über die irdische Form des Wortes fällen.

Fortsetzung folgt.

Naturphilosophische Erwägungen zum Menschenbild des Schöpfungsberichtes und der modernen Abstammungstheorie

Von Adolf Haas S. J.

1959 werden es 100 Jahre sein, seit Darwin sein epochemachendes Werk „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl" erscheinen ließ. Leider haben sich damals im Zeitalter der beginnenden Industrialisierung und eines ungezügelten Fortschrittsglaubens fast ausschließlich positivistische oder gar materialistische Wissenschaftler die Idee einer Stammesentwicklung zu eigen gemacht. So wurde schließlich in der Haeckelschen Ära der Entwicklungsgedanke geradezu zu einem Monopol des materialistischen Monismus. Das Wort „Entwicklung" wurde zu einer Zauberformel, mit der man alle Welträtsel zu lösen hoffte[1]. Der Umbruch des Denkens von der christlichen Weltanschauung eines persönlichen Schöpfers, der die Welt plant und erschafft, zur Weltanschauung des monistischen Evolutionismus wurde als die größte Geistestat der Geschichte gefeiert[2].

[1] E. Haeckel schreibt im Vorwort zu seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" (1886): „Entwicklung heißt von jetzt ab das Zauberwort, durch das wir alle uns umgebenden Rätsel lösen oder wenigstens auf den Weg ihrer Lösung gelangen können."

[2] G. J. Romanes schreibt (zit. nach R. E. D. Clark, Darwin und die Folgen, 1954, 105): „Dann aber kam das Ende, mit einer Plötzlichkeit, die nur von seiner Vollständigkeit übertroffen wurde. Die Brunnen dieser großen Tiefe brachen auf durch die Kraft eines einzelnen Mannes, und noch nie hat in der Geschichte des menschlichen Denkens ein Umschwung stattgefunden, der diesem an Größe vergleichbar ist."

Heute ist diese weltanschauliche Bindung zwischen dem Entwicklungsgedanken und dem monistischen Materialismus nach einer hundertjährigen leidvollen Geschichte überwunden und damit ist auch die Bahn frei geworden für eine tiefere Durchdringung des Entwicklungsgedankens. Wir dürfen allerdings nicht verkennen, daß der Neodarwinismus heute hie und da wieder — und zwar gerade in seinen führenden Autoritäten — den Rahmen einer biologischen Theorie verläßt und auf „Weltanschauung" hin tendiert, freilich nicht mehr im Stil der kämpferischen Apologetik des alten Darwinismus. Bezeichnend ist etwa, wie B. Rensch in seinem Werk „Neuere Probleme der Abstammungslehre" (1954, Vorwort zur 2. Aufl.) von einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung spricht: „Es war überraschend und erfreulich, feststellen zu können, wie weitgehend nun heute — zum ersten Male im Verlaufe einer 150jährigen Forschungsperiode auf diesem für die gesamte Biologie und für die moderne naturwissenschaftliche Weltanschauung so entscheidenden Forschungszweige — die Auffassungen konform geworden sind." Es ist doch wohl auch „weltanschaulich" zu verstehen, wenn der führende amerikanische Paläontologe G. G. Simpson in seinem Buch „Auf den Spuren des Lebens" (1957, amerik. Ausgabe: „The meaning of evolution", 1951) eine „Ethik der Evolution" versucht, die infolge ihrer engen Ausgangsbasis entsprechend kümmerlich ausfällt. Es ist doch wohl letztlich eine weltanschauliche Aussage, wenn Simpson im Schlußwort des genannten Buches über den Menschen schreibt: „Der Mensch ist das Ergebnis eines nicht zweckbestimmten, materialistischen Prozesses, der ihn nicht beabsichtigt hat. Der Mensch war nicht geplant. Er ist ein Zustand der Materie, eine Form des Lebens, ein Angehöriger des Tierreichs und eine Art in der Ordnung der Primaten — dem ganzen Leben und tatsächlich der ganzen Materie mehr oder weniger verwandt. Es wäre jedoch eine grobe Mißdeutung, zu behaupten, er sei nur ein Zufallsprodukt oder nichts mehr als ein Tier. Unter den unzähligen Formen der Materie und des Lebens auf der Erde — und, soweit wir wissen, in der ganzen Welt — ist der Mensch einmalig. Er verkörpert zufällig die höchste jemals aufgetretene Organisationsform von Materie und Energie" (215). Dennoch darf man sagen, daß diese Äußerungen nicht im „kulturkämpferischen" Sinne mißverstanden werden dürfen, da den betreffenden Autoren ein ehrliches Ringen um den Sinn der gesamten Evolution nicht abgesprochen werden kann. Das zeigt auch die Offenheit, mit der heute der Problemkreis „Schöpfung und Entwicklung" diskutiert wird[3]. Der Gedanke der Evolution ist ja dem christlichen Altertum und Mittelalter — wenn wir etwa von Augustinus'

[3] Vgl. z. B. P. Overhage S. J., Evolution der Organismen und christlicher Glaube: StimmZeit 161 (1958) 278—291 (mit weiterführenden Literaturangaben).

Entwicklungslehre[4] absehen — mehr oder weniger fremd geblieben. Um so mehr ist heute der Zeitpunkt gekommen, einige grundsätzliche, positive Ergebnisse des Evolutionsgedankens herauszustellen.

„Geschichte" der organischen Natur

Ein positiver Ertrag scheint mir darin zu liegen, daß wir heute ein ganz neues Bewußtsein vom Werden des Kosmos, vor allem der lebendigen Natur gewonnen haben. Dieses ermöglicht es uns heute, daß wir sinnvoll — freilich streng genommen nur in einem analogen Sinne — von einer universellen Geschichte der Natur, von eigentlicher Naturgeschichte sprechen können. Auch P. Overhage S. J. stellt diese neue Sicht besonders heraus:

„Es ist für die Menschen unserer Tage kennzeichnend, daß sie die Welt, in der sie leben, und das Geschehen, in dem sie stehen, viel stärker als frühere Generationen als Geschichte sehen ... Es gibt eine Geschichte der Organismen, die geologische Ausmaße erreicht. Gewiß ist das, was während dieser riesigen Zeiträume, da der Mensch noch nicht auf dieser Erde erschienen war, geschah, keine Geschichte im eigentlichen, sondern nur im analogen Sinne, weil das Element der Freiheit fehlt. Aber das Leben auf unserm Planeten hat eine Vergangenheit, die Hunderte von Jahrmillionen zurückreicht und in bestimmte Perioden zerfällt. Man spricht von einem Paläozoikum, Mesozoikum und Känozoikum. Die Welt des Organischen zeigt einen zeitlichen Ablauf, einen Wandel und Wechsel, ein Aufsteigen und ein Sichentfalten, das, wäre es nicht eindeutig belegt, niemand in solch überwältigendem Ausmaß hätte ausdenken oder auch nur ahnen können ... Eine neue gewaltige Dimension ist uns bewußt geworden, die durch die Ergebnisse der modernen Astronomie und ihrer Lehre vom Werden der Sonnen- und Sternenwelt in noch unermeßlichere Fernen hinausgerückt wurde, eine Dimension, von der die Alten kaum eine Ahnung hatten."[5]

Es handelt sich hier um einen Geschichtsbegriff, der gerade durch den Entwicklungsgedanken besonders geprägt ist: Die lebendige Natur hat nicht nur Geschichte im Sinne des Bewältigens und Durchstehens eines zeitlichen Prozesses, eines „Geschehens", in dessen unwiderruflichen Ablauf sie gebannt ist; sondern Geschichte der Natur, und zwar besonders der lebendigen Natur, ist wesentlich gekennzeichnet durch das im zeitlichen Prozeß sich ereignende Entwicklungsgeschehen. Diese analog-geschichtshafte Entwicklung enthüllt sich als ein zwischen Entstehen und Vergehen, zwischen Geburt und Tod eingespannter, sich selbst gestaltender und entfaltender Lebensprozeß, und zwar nicht nur des Individuums, sondern auch gerade der überindividuellen Artgestalten und ihrer phylogenetischen Entfaltung. N. Hartmann hat gerade darin das neue kategoriale Moment am We-

[4] Vgl. A. Mitterer, Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas v. Aquin und dem der Gegenwart, Wien 1956.
[5] A. a. O. 278 f.

sen des organischen Prozesses gesehen: „die geschlossene zeitliche Ganzheit des zwischen Anfang und Ende sich selbst begrenzenden und sich in sich gliedernden Prozesses". Diese zeitliche Ganzheit der nicht nur der Form, sondern auch dem Prozeß nach unteilbaren Einheit des Individuums wie der überindividuellen Artgestalt, ist das eigentliche Charakteristikum der organischen Naturgeschichte. Freilich wird es in der Einzelgeschichte des Individuums besonders sichtbar, wie jede Phase des Lebensprozesses ihre eigentümliche Gestalt vom zeitlichen Ganzen dieses Prozesses her erhält, von dieser also mitbestimmt ist. N. Hartmann weist in seiner tiefgründigen Analyse der organischen Prozeßform gerade darauf hin: „Das, was sich im Lebensprozeß identisch erhält, ist nicht ein Stadium, auch nicht die organische Form, sondern das Prozeßgefüge mit seinem zeitlichen Gestaltcharakter, der Gesamtrhythmus des Lebens, in dem jedes Stadium vorwärts wie rückwärts auf die übrigen Stadien fest bezogen bleibt. Jede Phase in ihm hat ihre eigentümliche Prägung vom zeitlichen Ganzen des geschlossenen Lebensprozesses her. Man kann also auch sagen: Die Prozeßkurve als solche ist das Identische, das die zeitlich auseinandergezogenen Stadien verbindet. Genauer muß es heißen: sie ist die in jedem Stadium miterscheinende Einheit eines zeitlich Ganzen. Denn so hängen die Stadien in dieser Prozeßform zusammen, daß die vergangenen in dem gegenwärtigen nicht schlechthin vergangen, die künftigen nicht schlechthin künftig sind. Jene erhalten sich in ihm als die noch ihm anhaftenden, diese kündigen sich an, als die schon vorweg richtungbestimmenden. Das Identische in der Abfolge der Stadien liegt insofern über den bloßen Prozeßcharakter hinaus — man könnte sagen: in dem besonderen Prozeßgesetz, dem Gesetz der Lebenskurve. Die Allgemeinheit dieses Gesetzescharakters ist denn auch in der durchgehenden Gleichartigkeit der Lebenskurve aller Individuen einer Art unmittelbar greifbar."[6]

Das Gesagte gilt auch in analoger Weise von der überindividuellen Geschichte der Arten, von denen wir heute viele Gruppen in ihrer Entfaltung — trotz der vielfach lückenhaften fossilen Dokumentation — ganz gut überblicken können. Das hat jüngst erst wieder der Paläontologe Fr. Frh. v. Huene — um nur ein Beispiel zu nennen — in seinem fundamentalen Werk über „Die Paläontologie und Phylogenie der niederen Tetrapoden" (1956) für den Stamm der Vierfüßler eindeutig klargestellt. Die Stammesgeschichte der Tetrapoden zeigt nach v. Huene das Bild eines „natürlichen Lebensbaumes" (693). „Das bedeutet aber nichts anderes" — wie v. Huene weiter ausführt (694) —, „als daß wie der Plan des Individuums durch Organisationskräfte

[6] N. Hartmann, Philosophie der Natur, Berlin 1950, 523 f.

festliegt und stets ausgeführt wird, daß ebenso auch der Gesamtplan der historischen Organisation der Vertebraten in den geologischen Zeiträumen festgelegt und ausgeführt worden ist. Es ist ein Lebenslauf höherer Ordnung als der Lebenslauf eines Individuums." In diesem Zusammenhang wäre auch zu erinnern an die Eigencharaktere der verschiedenen Erdzeitalter, an die großen erdgeschichtlichen Stilkreise, die man heute doch als „echte historische Individualitäten"[7] bezeichnen darf. Ganz folgerichtig spricht auch A. Wenzl in seiner „Metaphysik der Biologie von heute" ([1937] 44) in diesem Zusammenhang von einer „Entelechie der Entelechien".

Es ist hier noch einmal daran zu erinnern, daß der eigentliche Ort der Geschichte in einem ausgezeichneten Sinne der Mensch ist[8]. C. Fr. v. Weizsäcker bemerkt in seinen Vorlesungen über „Die Geschichte der Natur" ([²1954] 9) folgendes: „Was den Menschen auszeichnet, ist nicht, daß er Geschichte hat, sondern daß er etwas von seiner Geschichte begreift." Ich muß diesen Satz Weizsäckers noch dahin ergänzen, daß der Mensch nicht nur Geschichte hat und begreift, sondern vor allen Dingen, daß dieses Begreifen infolge der geistgeprägten Freiheit und des Selbstbewußtseins des Menschen selbst wieder geschichtsbildend wird und in dieser schöpferischen Rückbezogenheit des Menschen in seine eigene Geschichte der Mensch sich selbst — im Gegensatz zu allen Organismen — als geschichtliches Wesen erst voll erkennt und erlebt. In dieser geschichtsbildenden „Selbsterkenntnis" ergreift aber der Mensch zugleich auch die außer ihm lebende Natur als eine geschichtliche und damit kommt schließlich im Menschen wahrhaft die kosmische Geschichte zum krönenden Abschluß. Hieraus ergibt sich dann aber ein zweiter positiver Ertrag des Entwicklungsgedankens:

Der Mensch als Zielpunkt der organismischen Entwicklung

Wir begreifen heute den Menschen viel konkreter, als das vielleicht früher möglich war, als Erfüllung und sinngebenden Abschluß der gesamten organischen Naturgeschichte. Der Mensch ist somit nicht nur rein faktisch an der Spitze der Evolutionspyramide, sondern er ist auch durch seine einmalige leib-geistige Ausstattung die sinngebende Gestalt des lebendigen Kosmos. Wir begreifen in neuer Weise, was schon J. Ranke 1886 im Vorwort zur 1. Auflage seines berühmten Werkes „Der Mensch" geschrieben hat: „Die Grundlage aller in diesem Buche enthaltenen Betrachtungen bildet der allgemein anerkannte

[7] C. Chr. Beringer, Die Urwelt, Stuttgart 1951, 212.
[8] Vgl. hierzu die tiefschürfende Arbeit von B. Lotz S. J., Zur Geschichtlichkeit des Menschen: Schol 26 (1951) 321—341.

Satz, daß in gesetzmäßiger, d. h. logischer Weise die gesamte animale Welt in körperlicher Beziehung zu einer idealen Einheit zusammengeschlossen ist, an deren Spitze der Mensch steht. In diesem Sinne ist das Tierreich der zergliederte Mensch und der Mensch das Paradigma des gesamten Tierreiches." Wie kommt die Evolutionsforschung heute zu dieser zentralen Sicht? War es nicht gerade die Aufgabe der auf den Menschen angewandten Abstammungslehre gewesen, den Menschen aus seiner bisherigen zentralen Stellung im abendländischen Weltbild zu entfernen und ihn in die allgemeine Entwicklung der Organismen sozusagen einzuebnen? Warum ist diese „Einebnung" trotz aller Bemühungen im Letzten nicht gelungen? Wir verkennen nicht, daß die meisten neodarwinistischen Evolutionsforscher sich der hier vorgetragenen finalen Betrachtung als eines wissenschaftsfremden oder gar wissenschaftsfeindlichen Gesichtspunktes streng enthalten. Sie berufen sich hierbei darauf, daß die Evolutionsfaktoren Mutation und Selektion ja nur zufällig wirkende Ursachen seien und keine finale Struktur zu erkennen sei. Sie vergessen aber dabei, daß sich Mutation und Selektion immer in einem vorgegebenen, lebendig-dynamischen „Organisationsfeld" ereignen, wodurch von vornherein ein finaler Rahmen abgesteckt wird. Aber davon abgesehen, liegt die finale Sinnfrage gleichsam in einer anderen Ebene, als die Frage nach den wirkursächlichen Einzelfaktoren der Evolution. Es muß zugegeben werden, daß es bei phylogenetischen Einzelabläufen oft schwer, wenn nicht unmöglich sein mag, den Sinn und das Ziel dieses Einzelgeschehens aufzuweisen. Es ist so — um einen Vergleich zu gebrauchen —, wie wenn man bei der Betrachtung eines Mosaiks von riesigen Ausmaßen so nahe an das Bild herangerückt ist, daß man nur einen ganz kleinen Ausschnitt mit verhältnismäßig wenigen Mosaiksteinchen erfassen kann. Man wird dann den Sinn dieses winzigen Ausschnittes auch nicht begreifen können. Das wird erst möglich, wenn das Mosaik in seiner Ganzheit von einem umfassenden Standpunkt aus betrachtet wird. Erst dann erscheint das dargestellte Bild, und auch das Einzelne wird im Ganzen deutlich und deutbar. Finalbetrachtung ist deshalb immer notwendig Ganzheitsbetrachtung. Solange Evolutionsforscher den ganzheitlichen Gesichtspunkt ausschalten, wird ihnen notwendigerweise sowohl die Sinnfülle der gesamten Evolution wie auch der Einzelabläufe entgehen. Wir fragen also: Inwiefern ist die menschliche Gestalt Sinn und Ziel des sich entfaltenden lebendigen Kosmos? Zur Beantwortung dieser Frage muß ich etwas weiter ausholen.

Das Bild vom Ablauf der organischen Entwicklung zeigt trotz seiner Lückenhaftigkeit und des vielfach konstruktiv-hypothetischen Charakters dennoch bestimmte Wesenszüge, die auch ein zukünftiger

Zuwachs an neuem fossilem Material nicht mehr verändern wird. Zu diesen Wesenszügen rechnet die heutige Evolutionsforschung das Phänomen der stufenweise fortschreitenden Höherentwicklung, der Anagenese (nach Rensch), der Elevation (nach Franz), um nur zwei Namen aus vielen zu nennen. Dieser biologische Aufstieg der Organismenwelt besteht in der zunehmenden Differenzierung und harmonischen Integration einerseits und in der wachsenden Umweltunabhängigkeit der Organismen anderseits. Ich weiß, daß den genannten Kriterien keine volle Eindeutigkeit zukommt[9] und daß damit das Phänomen der Höherentwicklung in vielfältiger Weise falsch verstanden werden kann. Aber auf Grund des reichen Tatsachenmaterials kann an der ganz allgemein festgestellten Erscheinung des biologischen Aufstieges heute nicht mehr gezweifelt werden.

Nun ist dieser biologische Fortschritt natürlich nicht unbegrenzt. Viele Typen beenden ihre evolutive Ausgestaltung nicht durch Aussterben, sondern durch Eintritt in eine „stabile Phase“[10]. So gab es im Flugmechanismus der Vögel seit etwa 20 Millionen Jahren, bei den Insekten seit über 30 Millionen Jahren keinen Fortschritt. J. Huxley ist nun der außerordentlich bedeutungsvollen Meinung, daß im Laufe der Gesamtevolution bis zum Ende des Tertiärs schließlich nur noch ein fortschrittlicher Weg offenblieb: der Weg, der zum Menschen führte!

Dieser Weg zum Menschen war am Ende des Tertiärs — also vor etwa einer Million Jahren — bereits eindeutig beschritten. Die Menschheitsentfaltung ist das letzte große Ereignis der Evolutionsgeschichte. In mehrfacher Hinsicht ist dieses Ereignis von einer geradezu erregenden Einmaligkeit. Wir stehen z. B. vor der erstaunlichen Tatsache, daß die humane Entwicklungsphase zu einer einzigen Art geführt hat und von dieser getragen wird, gegenüber mehr als einer Million heutiger Tierarten und einer Drittelmillion Pflanzenarten des organischen Sektors. Der zeitlichen Ausdehnung nach umfaßt die Evolutionsgeschichte des Menschen vielleicht kaum ein halbes Tausendstel der gesamten Lebensgeschichte. So steht der Mensch wirklich sowohl, was die raum-zeitliche Erstreckung seiner phylogenetischen Entwicklung betrifft, wie darin, daß sich seine Gestalt nur in einer einzigen Art ausspricht, an der gleichsam punktförmigen Spitze der Evolutionspyramide. Hier an dieser Evolutionsspitze scheint die genetische Entfaltung irgendwie zum vorläufigen Abschluß gekommen zu sein. Ein neuer bisher in der Phylogenese völlig unbekannter und auch

---

[9] Vgl. die Zusammenfassung von P. Overhage S. J., Der biologische Aufstieg und seine Kriterien: Acta Biotheoretica 12, Pars II (1957) 81—114.

[10] Vgl. G. Heberer, Fortschritt und Richtung in der phylogenetischen Entwicklung: Studium generale 9 (1956) 181.

nicht als ihr Produkt anzusehender Faktor erzeugt eine Mannigfaltigkeit ganz neuer Art: Es ist der Geist im Menschen, der sich selbst erkennt und geschichtsbildend in den kosmischen Prozeß eingreift. Infolge seiner substantiellen, leib-geistigen Einheit schafft der Mensch nicht mehr so sehr an der biologischen Vermannigfaltigung seiner Spezies, sondern an der Weiterentwicklung eines Kulturstromes, der dem Menschen immer wieder neue geistige Räume erschließt, der den Menschen auch in alle irdischen Räume geführt hat und ihn in Zukunft vielleicht auch noch in kosmische Fernen führen wird.

Darin aber sehen wir die einmalige und unwiederholbare Bedeutung dieser gesamten Evolutionsgeschichte, die in der menschlichen Gestalt gipfelt, daß Gott selbst dieser Spitze einen ewigen, göttlichen Sinn aufgeprägt hat, dadurch daß er selbst Mensch wurde in Christus. Hiermit erweist sich das Problem der Menschheitsentfaltung als eine Frage, die im Schnittpunkt sowohl philosophisch-theologischer wie biologisch-anthropologischer Fragen steht. Von beiden Punkten her gilt es deshalb das Menschenbild oder, besser gesagt, das Urbild vom Menschen und der Menschheitsentfaltung zu zeichnen. Da das theologische Urbild des Menschen im wesentlichen im Schöpfungsbericht der Genesis niedergelegt ist, gilt es zuerst diese Quelle zu befragen.

Das Menschenbild des Schöpfungsberichtes

Bevor wir uns der Darstellung des biblischen Urbildes vom Menschen zuwenden, möchte ich auf eine Auffassung gerade dieses Gegenstandes bei einem Großteil protestantischer Theologen hinweisen. Weite Kreise der neuprotestantischen Theologie finden sich damit ab, die ganze Abstammungsfrage besonders bezüglich des Menschen als eine rein naturwissenschaftliche Frage zu betrachten und die ganze Diskussion der Biologie und ihren Hilfsdisziplinen zu überlassen. Ja es wird den Theologen vorgeworfen, sie hätten nie ein Gespür dafür gehabt, wie brennend und bedrängend für den christlichen Laien der vermeintliche Gegensatz zwischen Schöpfungsglaube und wissenschaftlichem Weltbild sei. Man erinnert sich daran, wie in der Blütezeit des Darwinismus, etwa in der Haeckelschen Ära, als der Evolutionsgedanke tatsächlich fast unlöslich mit dem monistischen Materialismus verbunden war, wirklich der Laie vor der Alternative stand: entweder christlicher Glaube oder wissenschaftliches Weltbild. E. Brunner (Das Wort Gottes und der moderne Mensch, Berlin 1937, 36) beklagt es, daß die theologische Wissenschaft es versäumt habe, dem Laien über diese falsche Alternative hinwegzuhelfen, wodurch die Theologie mitschuldig geworden sei an der Abwanderung großer Massen von

Gebildeten aus dem Raum des christlichen Glaubens. Darum gelte es jetzt, sich (d. h. die Theologie) von jeder Diskussion und Bemühung einer apologetischen Tendenz bezüglich der Abstammungslehre frei zu machen. Nach K. Barth sind Wort Gottes und Wissenschaft bzw. Weltbild, also Wissen und Glauben, sowieso gänzlich und unrettbar auseinandergebrochen.

Aber auch wer diese extreme Trennung von Glauben und Wissen nicht mitmachen will, glaubt schon deshalb, daß es nicht zu einer Diskussion zwischen Offenbarungsglaube und Abstammungslehre kommen kann, weil nach der Ansicht vieler protestantischer Theologen die Erschaffung des ersten Menschen durch Gott und der Sündenfall gar keine wirklich-historischen Ereignisse seien, also Geschehnisse, die in die Ebene eines empirisch historischen Bildes eingezeichnet werden können. Der Urmensch liegt deshalb auch nicht in der Verlängerung unserer wirklichen Zeitlinie über den Neandertaler und den Frühmenschen hinaus in der Urzeit der Menschwerdung (vgl. J. Ternus S. J., Die Abstammungsfrage heute, Regensburg 1948, 13). Nach Brunner ist darum die traditionelle Lehre von der Geschichtlichkeit Adams als des von Gott geschaffenen Stammvaters der Menschheit nicht mehr zu vereinigen mit dem heutigen kopernikanisch-evolutionistischen Weltbild. Brunner zieht darum in seiner Dogmatik (2. Bd., Zürich 1950, 59) die Konsequenz: „Man kann nicht kopernikanisch denken, ohne die Adamshistorie preiszugeben." Ähnlich ergeht es dann der historischen Wirklichkeit des Sündenfalls.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, im einzelnen auf diese Ansichten zu antworten. Grundsätzlich kommt eine solche ahistorische Schöpfungstheologie, die die letzten Gehalte der Offenbarung in ihrem rücksichtslosen Entmythologisierungsprozeß ausklammert, für unsere Betrachtung nicht in Frage. Die päpstliche Bibelkommission, deren Lehrautorität dem kirchlichen Glaubensgericht (Sacrum Officium), entspricht, hat 1909 ausdrücklich erklärt, daß zu jenen Bestandteilen des biblischen Schöpfungsberichtes, die im Wortsinn zu verstehen seien, auch die besondere Erschaffung des Menschen gehört. Aber dazu kommt noch ein gewichtiger sachlicher Grund, den der katholische Theologe Feiner, in dem gerade erschienenen Sammelwerk „Fragen der Theologie heute" (234) folgendermaßen ausdrückt: „Das kirchliche Lehramt und die katholische Theologie halten an der Geschichtlichkeit Adams fest, nicht weil sie meinen, es sei für jede Einzelheit des biblischen Schöpfungsberichtes ein bestimmter historischer Inhalt zu suchen oder wir müßten möglichst viel vom alten Weltbild der Bibel retten, sondern weil die Geschichtlichkeit Adams als des einen Stammvaters der Menschheit und die Geschichtlichkeit des Urstandes und des Falles, Voraussetzung und Grundlage der kirchlichen, in der Offen-

barung des Neuen Testamentes begründeten Lehre von der Erbsünde und der Erlösung sind. Die Kirche interpretiert also die alttestamentliche Geschichte von Adam und vom Neuen Testament mit seiner geoffenbarten Sicht der Unheils- und Heilssituation der Menschheit her. Weil sie uns die im Neuen Testament gegebene Schau der Heilsgeschichte nicht umdeuten, verfälschen und damit preisgeben kann, darum kann sie auch die heils- bzw. unheilsgeschichtliche Voraussetzung nicht preisgeben, die im Alten Testament geoffenbart, aber durch die neutestamentliche Botschaft in ihrer ganzen Bedeutung erkennbar ist."

Nach diesen heute notwendig gewordenen Vorbemerkungen stellen wir die Frage: Welches Bild entwirft die Theologie vom ersten Menschen, gestützt auf das Zeugnis der Heiligen Schrift? In der Beantwortung dieser Frage wollen wir besonders das hervorheben, was im Hinblick auf die Aussagen der Abstammungslehre uns von besonderer Bedeutung erscheint. Es wird also danach gefragt, wie sich der paläanthropologische Befund, d. h. die eindeutig von evolutivem Geschehen geprägten fossilen Menschengestalten vom biblischen Menschenbild her deuten lassen. Wir werden uns also nicht besonders mit der übernatürlichen Ausstattung des ersten Menschen beschäftigen, sondern diese nur soweit berücksichtigen, als sie in den Prozeß der natürlichen Menschwerdung hereinreicht und diese besonders gestaltet.

Es sind vor allem drei Aussagen über den ersten Menschen, die von grundlegender Bedeutung zu sein scheinen:

1. Der erste Mensch ist mit Leib und Seele als Mann und Frau in besonderer Weise von Gott erschaffen.

2. Die Natur des ersten Menschen besaß solche außernatürliche (präternaturale) Gaben, daß dieser Mensch in einem paradiesischen Zustand sich befand.

3. Dieser präternaturale Zustand des ersten Menschen ging durch die Tragik des Sündenfalls verloren. Der Mensch wurde dadurch als Strafe seiner eigenen gefallenen Natur und einer feindlich auf ihn einwirkenden Umwelt ausgeliefert. Damit gerät der erste Mensch und seine Nachkommenschaft unter den prägenden Einfluß der Evolutionsmechanismen der Natur, und wir müssen jetzt ein gerade von den biblischen Tatsachen her gefordertes, evolutionistisch geprägtes Erscheinungsbild der Nachkommen des ersten Menschenpaares fordern.

Zu den einzelnen Punkten noch einige kurze Erläuterungen:

1. Der erste Mensch ist mit Leib und Seele von Gott erschaffen. Die Geburtsurkunde der Menschheit steht in der Genesis 1, 26ff. und 2, 7ff.[11]. Der Mensch tritt als leib-seelische Einheit in Erscheinung.

[11] Über das Weltbild des Schöpfungsberichtes und exegetische Fragen vgl. Th.

Diese Einheit ist von Gott erschaffen. Der Leib stammt allerdings nicht aus dem Nichts, sondern von einer vorgegebenen Materie, die wir heute mit einer gewissen hohen Wahrscheinlichkeit (nach Kälin mit „pragmatischer Sicherheit") als vorgeformten, tierischen Leib auffassen dürfen.

M. Schmaus sagt zusammenfassend zu diesem Punkt: „Für das Verständnis des Menschen als einer auf Gott bezogenen Person, scheint es nicht von großer Tragweite zu sein, ob der Mensch aus einem unlebendigen Stoff, wie die Schrift in ihrer Bildsprache sagt, oder aus einem lebendigen organischen Stoff entstanden ist, falls nur zwei wichtige Einschränkungen gemacht werden. Die Theologie muß diese um des Glaubens willen betonen. Sie sind in der Enzyklika Humani generis von Pius XII. in dem vorhin angeführten Texte genannt. Die eine betrifft die unmittelbare Erschaffung des Geistes durch Gott, die andere betrifft die Abstammung aller Menschen von dem einen Adam. Nach der Äußerung Pius' XII. kann sich die menschliche Geistseele, die zwar der Materie zugeordnet, aber von ihr wesensverschieden ist, auf keinen Fall aus der Materie entwickelt haben ... Gott hat die Geistseele, wie sich J. Kälin ausdrückt, der präorientierten Materie eingeschaffen ... Der Geist ist dabei nicht in den Leib wie in ein fertiges Haus eingezogen, sondern hat als Seele an dem Aufbau und der Gestaltung des Leibes tätig mitgewirkt. So kommt dem Geiste eine gewisse Eigenständigkeit zu. Er ist jedoch, wenngleich er transzendenten Ursprung hat, sobald er in der Materie wirkt, damit die Materie Leib wird, auf das engste mit der Materie verbunden. Er gibt dieser das Gepräge, umgekehrt prägt sich auch die Materie dem ihr verbundenen Geiste ein. Dies geschieht in jener Seinsschicht, welche wir die metaphysische nennen. Die hier gemeinte Einheit von Geist und Materie, d. h. von Leib und Seele, ist daher jenem Forscher, der sich nicht im Metaphysischen, sondern im physischen, im physikalischen, im chemischen oder biologischen Bereich bewegt, unzugänglich. Was diesen Wissenschaften zugänglich ist, ist das Wirken der leib-seelischen Einheit." [12]

Vielleicht müssen wir über das bisher Angenommene hinaus noch annehmen, daß Gott auch auf diesen vorgebildeten Tierleib noch einen schöpferisch-bildenden Einfluß ausübte, um ihn gerade zum Leib des Menschen zu gestalten. Denn die Leiblichkeit des Menschen ist nicht im strengen Sinn eine tierische, sondern eben grundlegend eine vom Geist durchstrahlte, menschentypische Leiblichkeit und Sinnenhaftigkeit. Letzteres hat besonders der Basler Zoologe A. Portmann durch seine interessanten Forschungen bewiesen [13].

Der biblische Bericht läßt deutlich erkennen, daß dieser erste Mensch alle übrigen Geschöpfe durch seine Gottebenbildlichkeit überragt, wodurch er Krone und Herrscher dieser Schöpfung wird. Der Mensch ist als Mann und Frau erschaffen, wobei der biblische Ausdruck, daß Eva

---

Schwegler O.S.B., Die biblische Urgeschichte im Lichte der Natur- und Geisteswissenschaften; Bibl. Beiträge 11 (1951). Zur Frage des Monogenismus vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie I (1954) 253—322: Theologisches zum Monogenismus.

[12] M. Schmaus, Das naturwissenschaftliche Weltbild in theologischem Lichte: Naturwissenschaft und Theologie, Heft 1 (1957) 36 f.

[13] Vgl. z. B. A. Portmann, Zoologie und das neue Bild des Menschen; Rowohlts deutsche Enzyklopädie (1956); ferner: Biologie und Geist, Zürich 1956.

aus Adam genommen sei, jedenfalls vor allem die beiden wesentlichen Bezüge aussagen will: nämlich erstens, daß Eva der gleichen gottebenbildlichen Natur ist wie Adam und sie ihm deshalb in grundsätzlicher Weise ebenbürtig ist und zweitens, daß sie Adam in dienender Ebenbürtigkeit helfe, die Welt zu beherrschen und das Menschengeschlecht fortzupflanzen.

2. Von besonderer Bedeutung ist nun, daß Gott diesen Menschen mit außernatürlichen (präternaturalen) Gaben beschenkte, die ihn in einen paradiesischen Zustand versetzten. Diese außernatürlichen Gaben sind eine Zugabe oder Auswirkung der streng übernatürlichen Gaben der Gotteskindschaft, die dem ersten Menschen verliehen wurden. Diese außernatürlichen Gaben bestanden im wesentlichen in dem „donum integritatis", also der Gabe der „Naturunversehrtheit", d. h. in der völligen Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Geist und vor allem der völligen Harmonie des ersten Menschen mit seiner geschöpflichen Umwelt. Er besaß ferner leibliche Unsterblichkeit, da ihm der Tod ja nur angedroht war für den Fall der Übertretung des Prüfungsgebotes. Schließlich besaßen die Stammeltern eine ganz besondere Einsicht in natürliche wie übernatürliche Tatsachen. Adam benennt die Tiere nach ihrer inneren Eigentümlichkeit. Zusammenfassend könnte also folgendermaßen gerade im Hinblick auf die Abstammungstheorie formuliert werden: Der erste Mensch übte durch seine übernatürliche und vor allem seine außernatürliche Begabung einen harmonisierenden Einfluß auf sich selbst und seine geschöpfliche Umwelt aus. Wo Adam war, da war also Paradies.

3. Durch den tragischen Fall in die Sünde verlor der erste Mensch gerade auch das paradiesische „donum integritatis". Das hatte aber ganz entscheidende Folgen. Jetzt prägt der erste Mensch infolge des Verlustes seiner außernatürlichen Begabungen und Begnadungen nicht mehr sich selbst und seine Umwelt im Sinne einer völligen Harmonie — sondern jetzt gerät der Mensch erst aus dem übernatürlichen und außernatürlichen Zustand in den „Naturzustand". Das heißt aber für Adam, daß er jetzt selbst von der Natur geprägt wird, daß die Welt ihm Dornen und Disteln trägt und Eva bis in den Vorgang der Weitergabe des Lebens hinein in leidvoller Weise betroffen wird: sie muß von nun an in Schmerzen gebären.

Das Bild, das die Nachkommenschaft der Stammeltern uns bietet, muß jetzt in besonderer Weise von den evolutiven Kräften der Natur geformt sein.

Die weltoffene, nicht wie das Tier umweltgebundene Daseinsform des Menschen ist jetzt nach dem Fall das Eingangstor für die evolutiv wirkenden Kräfte der Natur. Wir dürfen hier auch daran erinnern, daß das Menschenkind — verglichen mit den anderen Säugetier-

jungen — wie Portmann festgestellt hat, fast ein Jahr zu früh auf die Welt kommt und erst nach einem extra-uterinen Frühjahr die eigentliche geburtsreife Form erreicht. Der weltoffene Mensch muß sich also infolge dieses eigenartigen Ontogenesetyps in einem geradezu „unfertigen" Zustand schon mit seiner Welt auseinandersetzen, muß erst nach der Geburt die ihm typische aufrechte Körperhaltung erwerben und die ihn auszeichnende Wortsprache erlernen. Das Korrelat dieser Weltoffenheit ist die weitgehende Unspezialisiertheit entscheidender Organe des Menschen, z. B. seiner Hand. Beide Momente müssen von Anfang an Wesenszeichen der menschlichen Gestalt gewesen sein. Symbolhaft möchte ich diese beiden Wesensmomente ausgedrückt finden in der Nacktheit der Stammeltern, von welcher der biblische Bericht mehrmals spricht. Gen 2, 25 wird gesagt, daß der paradiesische Mensch nackt war und sich seiner Nacktheit nicht schämte. Es war eben jener Urzustand einer begnadeten Weltoffenheit, in welcher der Mensch göttliches Leben in sich trug. Nun gerät eben dieser Urmensch in einen tragischen Fall. Die Nacktheit seiner Weltoffenheit und Unspezialisiertheit wird ihm nicht genommen, denn sie ist ja tiefster Wesensausdruck seiner Natur. Aber sie ist nicht mehr das Tor, durch das der jetzt gefallene Urmensch lebenvermittelnd, paradiesstiftend zur Welt hintritt, sondern sie ist jetzt das Tor, durch das eine Dornen und Disteln tragende Welt auf ihn einstürmt. Darum erkennt er plötzlich nach dem Fall seine Nacktheit, er sucht sich gegen die auf ihn einwirkende Natur zu schützen, indem er sich bekleidet — oder wie es Gen 3, 21 sehr tiefsinnig heißt, indem Gott ihnen Kleider machte. Rein biologisch gesehen, müssen wir jetzt erwarten, daß die Natur mit all ihren bekannten Evolutionsmechanismen den Menschen formt.

Wir könnten also in der Menschheitsentfaltung eine zweifache Wirkung der Evolution unterscheiden, eine erste, auf den Menschenleib hin „präorientierte" Evolution, die einen Tierleib immer mehr in zahlreichen Schritten zum Menschleib hin entwickelt. Nach der Erschaffung und dem Fall des ersten Menschen setzt aber eine „adaptive" Evolution ein, in der der Mensch in der Auseinandersetzung mit der Natur sich dieser anpaßt, Sonderentwicklungen zeigt, die wiederum tierhafte Merkmale in sein Bild einprägen. Wir werden im folgenden zu zeigen haben, daß z. B. die starken Überaugenwülste der Anthropusgruppe und der Neandertaler solche Sonderentwicklungen darstellen. Da der gefallene Mensch aber Träger des über der Materie stehenden Geistes bleibt, so weiß er sich in einer immer stärker in Erscheinung tretenden Kulturentwicklung der Bindung an die evolutiven Kräfte der Natur weitgehend zu entwinden. Gerade der frühe Mensch muß aber noch entscheidend unter dem prägenden Einfluß evolutiver Kräfte gestanden haben.

Wir kommen also zu dem Schluß, daß Evolutionserscheinungen am Menschen durch die Urtatsachen der ersten Menschen nahegelegt, ja vielleicht sogar gefordert werden[14]. Ohne jemals voraussagen zu wollen, wie der erste Mensch und seine unmittelbaren Nachkommen gestaltlich ausgesehen haben, dürfen wir doch folgendes erwarten: Auch der Leib der Urmenschen war nicht tierhaft-äffisch mit einigen menschlichen Zügen, sondern gerade umgekehrt; wir erwarten einen menschentypischen Leib mit einigen tierhaften Zügen eingezeichnet. Diese tierhaften Züge wären größtenteils als sekundäre Erwerbungen zu interpretieren; sie sind die evolutiven Kennzeichen des gefallenen und mit der Natur sich abringenden Menschen. Was sagt nun die heutige Paläanthropologie zu dieser Interpretation?

Das Bild der Menschheitsentfaltung nach den fossilen Funden

In den letzten Jahren hat sich in der stammesgeschichtlichen Beurteilung der fossilen Menschenreste eine tiefgreifende und, wie mir scheint, tiefbedeutsame Wandlung vollzogen[15]. Die Menschheitsentfaltung vollzog sich während des Eiszeitalters (Pleistozän). Einen tertiären Menschen kennen wir bis jetzt noch nicht, brauchen ihn nach manchen Forschern auch gar nicht zu erwarten. Das Pleistozän umfaßt ca. 600 000—800 000 Jahre. Das ist sehr wenig, wenn man für die dem Eiszeitalter vorausgehende Zeit des Tertiärs 70 Millionen Jahre ansetzen muß. W. Gieseler (vgl. Anm. 15 a. a. O. 955) weist aber mit Recht darauf hin, daß die Darstellung des fossilen Menschen und seiner Entwicklung stets von der Dauer einer menschlichen Generation auszugehen hat, für die man etwa 25 Jahre annehmen darf. Es hätten also im gesamten Pleistozän ca. 24 000—32 000 Generationen gelebt, eine Generationenzahl, die durchaus phylogenetische Umgestaltungen erlaubt.

Das neue Bild der Menschheitsentfaltung in der Eiszeit kommt gerade den biblischen Vorstellungen viel mehr nahe, als die klassischen Theorien, die bisher über die Menschheitsentfaltung entwickelt wurden. Man hatte bisher geglaubt, alle fossilen Dokumente zwanglos in drei große Gruppen eingliedern zu können: 1. Die Anthropusgruppe

---

[14] Vgl. zu diesem Punkt die hier nicht weiter zu diskutierenden Meinungen von H. Conrad-Martius, Der Ursprung des Menschen: PhJb 60 (1950) 122—138, und W. Moock, Natur und Gottesgeist, 1947, mit dem Beitrag: Das Paradies. Ein Versuch, 161—177.

[15] Ich halte mich bezüglich der Wiedergabe der Funde im wesentlichen an die Zusammenfassung von P. Overhage S. J., Das neue Bild der Menschheitsentfaltung im Eiszeitalter: Bijdr 15 (1954) 389—402; vgl. ferner W. Gieseler, Die Fossilgeschichte des Menschen: Die Evolution der Organismen, hrsg. von Heberer, 5. Lieferung (1957) 951—1109 (mit umfassendem Literaturverzeichnis).

oder, mit anderem Namen, Archanthropinen; 2. die Neandertalgruppe oder Paläanthropinen und 3. die Sapiensgruppe oder Neanthropinen. Man behauptete nun in der klassischen „Dreistufenhypothese", daß diese drei Gruppen zeitlich nacheinander folgten und aufeinander aufbauten, so daß also sich die Menschheit aus archanthropinen Zuständen, d. h. dem Erscheinungsbild der Pithecantropusformen, über eine neandertalartige Ausprägung zu ihrer heutigen Sapiensform entwickelte. Es war also eine Höherentwicklung von stark tierhaft-menschenäffischer Ausprägung zur jetztmenschlichen Merkmalsgestaltung, also immer mehr vom Tierleib weg zum Jetztmenschen hin. Neues Fundmaterial der vergangenen Jahre hat nun aber derartig unerwartete Merkmalskombinationen ans Tageslicht gefördert, daß die klassischen Formgruppen weitgehend aufgelöst und vor allem ihr zeitliches Nacheinander völlig in Frage gestellt ist. Es zeichnet sich bereits ein neues Bild vom Werden der Menschheit im Eiszeitalter ab.

Um welche neuen Funde handelt es sich? Da sind 1. die aus Transvaal in Südafrika stammenden Australopithecinen, die man auch „Fastmenschen" genannt hat. 2. Die Palästinafunde besonders vom Berge Karmel und 3. die Präsapiensfunde bes. aus Europa. Das Neue, das uns diese Funde gebracht haben, ist besonders im Hinblick auf unsere bisherigen Betrachtungen etwa folgendes: Die eigentlich menschliche Form (Sapiensform) erhält eine ganz neue Bedeutung und ein unerwartet hohes, weit über die letzte Würmvereisung hinausreichendes Alter. Viele tierhafte Merkmale, die wir bisher als urtümlich, primitiv betrachtet haben (z. B. die Überaugenwülste), erscheinen uns heute als Sonderbildungen und liegen nicht mehr in der Linie der Menschheitsentfaltung, so daß der frühe Mensch, man möchte fast etwas überspitzt sagen immer menschlicher wird, d. h. menschlicher ist, als die noch sehr tierhafte Gestalt des Urmenschen, den uns die klassische Dreistufenhypothese darstellte. Deshalb sagt der Freiburger Paläanthropologe mit Recht, daß das Aufsehenerregende dieser neuen stammesgeschichtlichen Perspektive vor allem darin liege, „daß das Bild des Menschen im Blickfeld der Biologie immer menschlicher erscheint ... An die Stelle des brutal-tierhaften Urmenschen, wie er in der Phantasie von Ernst Haeckel lebte, ist heute ein Menschenbild getreten, aus dessen Antlitz seit Anbeginn der Hauch des Geistes weht." [16]

„Schon 1944 hat F. Birkner diese Gedanken ausgesprochen und festgestellt, daß der Urmensch weder pithecoide (menschenaffenähnliche)

[16] J. Kälin, Die ältesten Menschenreste und ihre stammesgeschichtliche Deutung: Historia mundi I, Frühe Menschheit, München 1952, 96. Vgl. auch P. Overhage S. J., Die Frage nach den unmittelbaren Vorfahren der Jetztmenschheit: Schol 28 (1953) 186—201.

noch Neandertalermerkmale hatte, er war vielmehr „seinem Leibe nach ‚Mensch' mit Homo-recens-Merkmalen"[17]. Zu den einzelnen Fundkomplexen seien noch einige erklärende Bemerkungen gemacht.

Die stammesgeschichtliche Bedeutung der Australopithecinen

Den Anfang der Menschheitsentfaltung sah man bisher, d. h. nach dem Bild der Dreistufenhypothese, in den Formen der Anthropusgruppe. Sie galten als die gesuchten Zwischenglieder zwischen Mensch und einem menschenaffenähnlich gedachten Vorfahren. In Wirklichkeit besitzen diese Menschenformen zahlreiche tierhafte Züge: im ganzen eine sehr robuste Schädelarchitektur, mächtige Überaugenwülste, fliehende Stirn, starke Vorschnäuzigkeit, grobe Kiefer und große Zähne, fehlendes Kinn und andere Kennzeichen mehr. Am bekanntesten ist unter den Funden der berühmte Pithecanthropus erectus von Java und der Pithecanthropus pekinensis oder Sinanthropus von Choukoutien bei Peking. Auch aus Afrika kennen wir einen Pithecanthropus (P. njarasensis). Vielleicht gehört auch der Heidelberger Unterkiefer in diese Formengruppe. Weitere kritische Formen darf ich hier übergehen. Die Vertreter dieser Gruppe zeigen auf jeden Fall eine deutlich tierhafte Formprägung, weshalb man früher glaubte, in ihnen das „missing link" gefunden zu haben. „Die ungemeine Theromorphie" (Heberer), d. h. die Tierähnlichkeit dieser Formen, ist auf jeden Fall so stark ausgeprägt, daß auch heute noch Forscher den Pithecanthropus ins Tierreich verweisen[18].

Durch die Entdeckung einer ganz neuen Formengruppe in Transvaal (Südafrika), nämlich der Australopithecinen, erscheinen aber gerade diese tierischen Merkmale der Anthropusgruppe in einem ganz anderen abstammungsgeschichtlichen Licht. Eine Menge fossiler Reste in einer Fülle von Formen wurde gefunden: Australopithecus africanus, Plesianthropus transvaalensis, Paranthropus rubustus und P. crassidens, Telanthropus capensis, Australopithecus prometheus. Ein Teil gehört in die Wende vom Tertiär, d. h. vom Pliozän zum Eiszeitalter. Trotzdem die Funde ein so hohes Alter haben und sicher noch keine echten Menschen waren, fallen diese Formen durch zahlreiche menschentypische Merkmale auf, so daß man sie „Fastmenschen" genannt hat. Trotz der menschenäffischen Proportionierung des Schädels, ist doch das Gebiß, der Zahnbogen und besonders das fast völlige Fehlen der für Menschenaffen so typischen Überaugenwülste, ferner die völlig

[17] F. Birkner, Zum Erscheinungsbild von Adam und Eva: Haec loquere, und Klerusblatt, Würzburg 1944, 155.

[18] Vgl. Fr. Mayr, Woher der Mensch? Das Ende der klassischen Abstammungslehre, Eichstätt 1954, 14.

aufrechte Gangart u. a. m. durchaus menschentypisch und bedeutete bei so alten Formen eine völlige Überraschung für die Forschung, die mit wachsendem Alter der Funde eine immer stärkere menschenäffische (theromorphe) Gestaltung erwartete.

Jetzt müssen wir also eine ganz andere Deutung zu geben versuchen: Die menschenäffischen Merkmale der Anthropusgruppe können nicht mehr weiter als ursprünglich angesehen werden, sie sind also nicht mehr weiter als Anklänge an äffische Vorfahrenzustände (an ein schwingkletterndes Menschenaffenstadium) zu betrachten. Sie sind vielmehr als Sonderentwicklungen zu deuten und verlieren damit ihre frühere stammesgeschichtliche Bedeutung, d. h. aber: sie können nicht mehr als Durchgangsstadium zur heutigen Menschheit angesehen werden. Man hat heute keine Bedenken mehr, die südafrikanischen „Fastmenschen“[19] (Australopithecinen) als Modellgestalten der Menschheitsentfaltung anzusehen und nicht eine schwingkletternde Menschenaffenform.

Die erregende Tatsache, daß die Australopithecinen — obwohl sicher noch keine Menschen — dennoch schon völlig aufrecht gegangen sind und ein menschenartiges Gebiß hatten, zeigt, daß wir mit einer verhältnismäßig sehr langen Zeit rechnen müssen, in der bereits typische Gestaltmerkmale des Menschen gleichsam leiblich vorpräpariert wurden[20]. So muß sich wohl der aufrechte Gang (nach Grahmann)[21] schon im Laufe des Pliozäns (vor etwa 10 Mill. Jahren) herausgebildet haben. Es ist ferner heute nicht mehr als unwahrscheinlich zu bezeichnen, daß die Trennung der zum Menschen führenden Entwicklungslinie von den nächst verwandten Großaffen schon im Miozän einsetzte.

Es gibt wohl kaum ein anderes gestaltliches Merkmal, das so entscheidend die Richtung zum Menschen hin anzeigt, als der aufrechte Gang. Durch ihn erst wird die Hand frei zum Greifen, und damit wird zugleich die Mundpartie selbst entlastet, die ja sonst bei Tieren das wichtigste Greiforgan ist. Das hat aber zur Folge, daß die bei den höheren Affen ebenfalls als Greiforgane ausgebildeten, sehr überragenden Eckzähne zurückgebildet werden und sich ein menschen-

---

[19] P. Overhage S. J., „Fastmenschen“: Wort und Wahrheit 10 (1955) 39—49.

[20] Kälin (a. a. O. 96 f.) sagt zu diesem Befund: „Die Tatsache, daß typenhafte Züge der Hominiden, welche man früher auf diese beschränkt glaubte, in so großem Umfange in prähominiden Vorstufen vorgebildet sind, ist ein weiterer Hinweis auf die frühzeitige Ausgliederung des prähominiden Gestalttypus aus dem Stock der Catarrhinen. Diese Schlußfolgerung wird unterstrichen durch die Dokumente der British-Kenya Miocene Expedition aus dem unteren Miozän von Ostafrika, bei welchen die auffallenden Züge der späteren Pongoidea zum Teil noch fehlen, während an Schädel und Extremitäten unverkennbare Anklänge an die Cercopithecoidea und an die Hominoidea vorliegen. Diese Situation berechtigt uns zu der Annahme, daß die Evolutionslinien der Pongoidea und der Hominoidea bereits im Pliozän aus einem gemeinsamen Wurzelstock ausgegliedert wurden.“

[21] R. Grahmann, Urgeschichte der Menschheit, Stuttgart 1952, 61.

artiges Gebiß mit 32 gleich hohen Zähnen ergibt. Dennoch waren diese Australopithecinen besonders wegen ihrer geringen Gehirnausbildung (Zerebralisation) keine Menschen. Nun hat Edinger in seinen paläoneurologischen Arbeiten nachweisen können, daß einer höheren Gehirnausbildung immer die Evolution des gestaltlichen Typus vorausgeht. Der Schritt zur aufrechten Haltung konnte sich also durchaus vor der eigentlichen humanen Zerebralisation ereignen. Die außerordentlich wichtigen Zerebralisationsstudien von Portmann und seiner Schule haben uns außerdem gezeigt, daß einer höheren Gehirnausbildung in der Evolution einer Gruppe stets die Umbildung des Ontogenesetypus vorausgegangen sein muß[22]. Wir dürfen also auch den für den Menschen bezeichnenden Ontogenesetyp als ein außerordentlich altes Merkmal der menschlichen Linie ansehen, das wohl ebenfalls vor der menschlichen Großhirnentwicklung da war, die dann als die letzte Stufe zum eigentlichen Menschen angesehen werden kann.

Wir dürfen bei der Frage des aufrechten Ganges oder besser der aufrechten Haltung nicht vergessen, daß die aufrechte Körperachse eine ganz bestimmte raumsymbolische Verhaltenssituation schafft. A. Vetter hat zur Deutung der aufgerichteten menschlichen Gestalt in seinem Buch „Natur und Person" (165) Wesentliches gesagt: „Vor aller gedanklichen Wesensbestimmung hebt sich der Mensch schon durch die intuitiv faßbare Eigenart seines Erscheinungsbildes aus dem Umkreis der Lebewesen insgesamt heraus. Und was ihn hier grundlegend vom Tier unterscheidet, ist die vollkommene Aufrichtung seiner leiblichen Gestalt, ihre Querstellung zum tragenden Boden. Diesem eindrucksvollen Kennzeichen seines Ausnahmeranges in der Natur wohnt eine raumsymbolische Bedeutung inne, von der die Physiognomik ihren Ausgang nimmt ... Die Waagerechte symbolisiert den tragenden Boden, von dem sich das Tier kraft seiner Eigenbeweglichkeit löst, dem es aber durch die Lage seines Körpers doch zugewandt und verwandt bleibt. Sein aufrechter Stand enthebt den Menschen der ruhelosen Bewegungsflut, in der das Tier lebt, und läßt ihn erst festen Fuß auf der Erde fassen. Im Ausrufezeichen seiner stehenden Leibesgestalt versinnlicht sich keine Tat, sondern der Sinn seines beständigen Selbstbewußtseins." Wie sehr raumsymbolische Beziehungen das ganze soziale Leben eines Tieres durchdringen, haben Untersuchungen an Fischen klar erwiesen[23]. Die Aufrichtung der Körperachse bei den Australopithecinen muß ganz entscheidende raumsymbolische Konsequenzen für das Verhalten dieser Fastmenschen gehabt haben.

---

[22] Portmann, a. a. O. 123.

[23] A. Haas, Über die soziale Rangordnung kleinzahliger Gruppen des Malabarbärblings (Danio malabaricus Jerdon): Zeitschrift für Tierpsychologie 13 (1956) 31—45.

Die Neandertaler und die Palästinamenschen

Zu dieser Fundgruppe möchte ich nur ganz kurz Stellung nehmen. Das Erscheinungsbild des Neandertalers dürfte ja den meisten Lesern aus der Literatur bekannt sein: auffallend der massige, ja geradezu unförmige Kopf mit einem ganz beträchtlichen Gehirnvolumen, dann aber vor allem die außerordentlich großen, massig vorragenden Überaugenwülste, denen sich eine niedrige fliehende Stirn anschließt und der kinnlose, ebenfalls sehr massige Unterkiefer.

Wegen der starken Überaugenwülste kommen die Neandertaler ähnlich wie die Pithecanthropusformen als Durchgangsstufe zur Sapiensform nicht mehr in Betracht. Eine Verwirrung in die klassischen Auffassungen brachten vor allem die Palästinafunde. Diese Palästinamenschen stammen aus zwei Höhlen (Tabun- und Skuhlhöhle) am Berge Karmel sowie aus der Gegend von Nazareth und dem See Genesareth und haben wohl interglaziales Alter. Das Sonderbare an diesen Menschen ist, daß sie einen Mischtypus darstellen, bei dem sich Merkmale des Neandertalers und des Sapiensmenschen in jeweils anderer Weise zusammenfinden, mischen. Ähnliches läßt sich von den sogenannten Präneandertalern sagen, z. B. von dem Schädel des Steinheimer Menschen aus dem vorletzten Interglazial. Dieser Steinheimer Mensch besitzt schon eine Reihe von Sapiensmerkmalen, lange bevor der typische Neanderthaler in Erscheinung tritt. Wie soll man diese Befunde nun deuten? Heberer sagt, daß man, besonders wenn man sich etwa an die Skuhlpopulationen vom Berge Karmel erinnert, diese Menschengruppen wohl nicht anders als Bastardpopulationen auffassen kann. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß neanderthal- und sapiensähnliche Formen in der letzten Zwischeneiszeit nebeneinander gelebt haben. Damit ist das klassische Schema der Menschheitsentwicklung wiederum entscheidend gesprengt, und wir müssen „mit einem hohen Alter und einer langen selbständigen Geschichte des neanthropinen Astes rechnen" (Heberer).

Noch eine weitere Folgerung scheint vielen Anthropologen heute unausweichlich, eine Folgerung, die für das Problem der Einheit des Menschengeschlechtes von der größten Bedeutung ist: Wenn wir die außerordentliche Typenvielfalt der Neanderthalgruppe (aber auch der Anthropusgruppe) betrachten — neben den Präneanderthalern und den Palästinamenschen kennen wir ja auch noch vor allem den Hochneanderthaler der letzten Würmvereisung —, so entsteht die Frage, „ob die Menschheit jemals in der Vorzeit Bevölkerungsgruppen gebildet hat, die sich miteinander nicht fruchtbar kreuzen konnten, sich also wie echte Arten verhielten" (P. Overhage, Das neue Bild der Menschheitsentfaltung: Bijdr 15 [1954] 396): „Alle Befunde deuten

darauf hin, daß die Menschheit auf jedem zeitlichen Horizont eine einzige typenreiche (polytypische) Art, d. h. eine einzige weltweite Fortpflanzungsgemeinschaft mit untereinander zwar fruchtbaren, aber zeitweilig isolierten Rassengruppen gebildet hat. Den alten Bezeichnungen (Pithecanthropus erectus, pekinensis usw., Homo sapiens, neanderthalensis usw.) käme dann nur mehr der Wert von Symbolen für einzelne Rassen und ihre Untergruppen zu."

Die Sapiensgruppe und die Präsapiensfunde

Die zur Jetztmenschheit gehörige Sapiensgruppe möge das Bild, das uns die heutige Paläanthropologie vom Menschen bietet, abrunden. Zum gestaltlichen Ausdruck brauche ich nur einige Merkmale anzufügen: vor allem das Überwiegen des Hirn- gegenüber dem Gesichtsschädel, die steil aufsteigende Stirn, das gewölbte Hinterhaupt, die ausgeprägte Kinnbildung und vor allem das Fehlen jeglicher Überaugenwülste. Besonders seit der zweiten Hälfte der letzten (Würm-) Vereisung wird diese Merkmalskombination durch die fossilen Reste der grobgliedrigen und grobwüchsigen Cromagnon- und der zartgliedrigen und kleinwüchsigen Aurignacleute belegt. Dieses sind natürlich nicht die einzigen Formgruppen. Auch die Sapiensgruppe ist wie die anderen Menschengruppen in verschiedenartig geprägte Bevölkerungen und Rassen aufgespalten gewesen. Woher kommt nun diese, im ganzen gesehen, so einheitlich geprägte Sapiensbevölkerung?

Diese Frage beunruhigt schon seit Jahrzehnten die Anthropologen. Um gleich die Antwort zu geben: Wir suchen heute die Ahnen nicht mehr in der Neanderthalgruppe — wie das die klassische Theorie tat —, sondern bei der sogenannten Präsapiensgruppe, wie sie schon früher von Forschern wie Birkner, Leakey und Lebzelter gefordert wurde. Als Hauptzeuge kann heute der Fund von Fontéchevade gelten, welcher aus dem letzten Interglazial stammt. Vallois und Montagu (der 1949 den Fund nochmals überprüfte) stellten die sapienseigentümliche Gestaltung unzweifelhaft fest. Das höhere Alter der Sapiensform wird neuerdings auch durch prähistorische Arbeiten besonders von Asmus, Freund und Rust unterstrichen. Nach diesen neuesten Ergebnissen scheidet also der Hochneanderthaler der frühen Würmvereisung sicher als Vorfahre der Jetztmenschheit aus. Er muß als eine einseitig spezialisierte Sonderform, als aberranter Typ (Le Gros Clark) betrachtet werden.

Wir dürfen also jetzt noch eine letzte Frage stellen: Welches ist nach dem heutigen Stand der Wissenschaft wohl die geschichtliche Urform des Menschen? Ein Vertreter der Anthropusgruppe kommt nicht in Frage, wie wir gesehen haben. Ebenso scheiden Formen wie die Hoch-

neanderthaler aus. Vielleicht müssen wir an den Anfang eine Form mit sapienstümlichen Merkmalen stellen. Die Schädel von Steinheim und Swanscombe aus dem vorletzten Interglazial beweisen, daß Sapiensmerkmale ein sehr alter Besitz der Menschheit sind. So mag am Anfang eine Form gestanden haben, die uns viel menschentypischer erscheint mit nur wenigen tierhaften Zügen, während alle anderen Formen mit ihren tierhaften Spezialbildungen als Varianten, Seitenlinien dieses mittleren Urtyps zu gelten hätten, eine Deutung, die wir nach dem biblischen Befund erwarten müssen. Ich wiederhole die Feststellung Kälins, daß an die Stelle des brutal-tierhaften Urmenschen . . . heute ein Menschenbild getreten ist, aus dessen Antlitz seit Anbeginn der Hauch des Geistes weht.

Johannes von Franckfurt als der mutmaßliche Verfasser von „Eyn deutsch Theologia“

Von R. Haubst, Mainz

Über den Verfasser dieser Schrift ist schon viel gerätselt worden[1]. Angesichts ihrer großen geistesgeschichtlichen Bedeutsamkeit ist das auch nicht zu verwundern. Martin Luther edierte sie erstmals, und zwar zunächst (1516) einen Auszug unter dem Titel „Eyn geistlich edles Buchleynn“ usw., dann (im Jahre 1518) die ganze Schrift. Eine Augsburger Edition des gleichen Jahres gab dem Werke für die Zukunft den Namen „Eyn deutsch Theologia“ oder „Theologia deutsch“. Die junge Reformation fühlte sich von dessen Mystik und theologischer Denkweise sehr angesprochen. Inzwischen sind etwa siebzig weitere Ausgaben in deutscher, lateinischer, französischer und englischer Sprache erschienen[2].

Im Jahre 1843 wurde erstmals eine Handschrift bekannt, die älter ist als die Drucke und deren Textgestalt auch dem Original näher stehen dürfte als die von Luther veröffentlichte[3]. Im folgenden werden wir daher auch von dieser Handschrift ausgehen. Diese befand

[1] Vgl. besonders Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 19, 626—31; Erg.-Bd. 2 (1913) 561—63. — Wie groß in manchen Kreisen immer noch das Verlangen ist, Näheres über den Autor zu erfahren, bekundet zuletzt ein Beitrag von K. Wessendorft: Evangelische Theologie 16 (1956) 188 bis 192. Darin werden allerdings leider nur mysteriöse Andeutungen des 1955 verstorbenen Frankfurter Museums-Direktors H. Bingemer wiedergegeben, der, wenn er Näheres wußte, sein Geheimnis mit ins Grab nahm.

[2] Vgl. Theologia Deutsch, herausg. von H. Mandel, Leipzig 1908, Vff.; J. Bernhart, Eine deutsche Theologie, München 1957, 115—126.

[3] Vgl. K. Müller, Zum Text der Deutschen Theologie: ZKirchGesch 49 (1930)

sich bis zum Jahre 1930 im Besitz des fürstlichen Hauses Löwenstein-Wertheim, seit 1933 ist sie leider bis zur Stunde spurlos verschollen[4]. Zum Glück wurde sie mehrmals abgedruckt, und zwar möglichst buchstabengetreu von Willo Uhl[5].

Die Vorrede der Handschrift nennt einen, oder vielmehr „*den* Franckforter" als Verfasser. Ist es möglich, über dessen Person noch Näheres auszumachen? Im folgenden soll einer bisher unentdeckten Fährte nachgegangen werden, die zunächst zwar auch noch recht fragwürdig anmutet, der nachzuspüren sich jedoch lohnen dürfte, wie der Verlauf unserer Untersuchung zeigen wird, und das selbst für den Fall, daß man dem Ergebnis keine über Mutmaßungen hinausgehende Gültigkeit zuerkennt.

I

In der Hs 190 der Mainzer Stadtbibliothek, die der früheren Mainzer Kartause entstammt, steht fol. 150^{v}, Z. 16—23, dieser Text:

Abgescheiden leben Anno 1442 feria 2^{a} post dominicam palmarum decem et septem assertionum iohannis de franckfordia in hallis in salina in quodam nemore commorari proponentis quondam magnus officialis ducis sigismundi de austria germani sui fratris iohannis de Geilnhusen professoris in Mulbrunn antiqui abbatis propugnandi.

Diese Worte sind so, wie sie dastehen, sehr dunkel. Schon ihr grammatischer Sinn, aber erst recht das Verständnis dessen, was irgendwie hintergründig darin steckt, ist nur aus dem Zusammenhang mit den beiden in der Mainzer Hs 190 vorangehenden und folgenden Schriftstücken zu erhoffen.

Was fol. 149^{v}—150^{v}, Z. 15, vorangeht, ist die Kopie eines Briefes, in dem Johannes von Gelnhausen (de Geilnhusen), Altabt von Maulbronn, kurz vor Ostern 1442, den bekannten Heidelberger Theologieprofessor und damaligen Dekan der dortigen Theologischen Fakultät Johannes Wenck als seinen „größeren Freund" um Rat und Hilfe angeht[6]. Sein Anliegen ist dieses: Sein leiblicher Bruder, bisher Hofbeamter (magnus officialis et negotiator) des Herzoges Sigismund

306—335. M. wendet sich dort in eingehenden Untersuchungen gegen G. Siedel, (Theologia Deutsch ... nach Luthers Druck von 1518, Gotha 1929), nach dem die Vorlage Luthers dem Original näher gestanden hätte.

[4] Nach einer Mitteilung, für die ich Herrn Archivrat Dr. Friese danken möchte, ist am ehesten noch zu hoffen, daß sie sich eines Tages irgendwo im Ausland wiederfinden wird.

[5] Unter dem Titel: Der Franckforter („Eyn Deutsch Theologia") (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hrsg. von Lietzmann, Nr. 96), Bonn 1912. Im folgenden zitieren wir diese Ausgabe: „Uhl". Bei der Übersetzung halten wir uns im allgemeinen an J. Bernhart (a. a. O. 127—267), der „den sprachlichen Genius der Vorlage behutsam zu wahren sucht" (270).

[6] Zum folgenden vgl. R. Haubst, Studien zu Nikolaus v. Kues und Johannes Wenck (= BeitrGeschPhilTheolMA 38, 1), Münster 1955, 113 ff.

von Österreich und Grafen von Tirol, hat sich zum Einsiedlerleben entschlossen und sich in einem Waldtal im Gebiet von Hall bei Innsbruck eine Zelle gebaut, in der er fortan anscheinend als Rekluse leben will. Der Abt ist darüber sehr bekümmert. Denn nach seiner Ansicht trägt sein Bruder „noch zu sehr den Staub des Weltlebens an sich“, als daß er ihn den geistigen Gefahren einer solcher Vereinsamung für gewachsen hielte. Vor allem aber fürchtet er, daß der häretische Einfluß irgendeines Lollharden — so nannte man ursprünglich wiclifitische Wanderprediger — mit im Spiele sei und das höhere Streben seines Bruders irregeführt habe. Der Altabt selbst hat bereits viel Tinte verschrieben, um diesen zum Eintritt in das Haus irgendeiner bewährten Ordensgenossenschaft zu bewegen und ihn von der „suspekten“ und für die meisten verderblichen Absonderung (pestifera singularitas), die er vorhat, abzubringen. Aber vergebens. Er wendet sich daher nun an Wenck, dem er „ein klares Verständnis der Heiligen Schrift“ und „geübte Sinne“ für die „Unterscheidung der Geister“ nachrühmt, und der bereits durch Volkspredigten (praedicando publice) wie auch durch seine Vorlesungen (docendo) als Vorkämpfer gegen „die Verwirrungen und den Unflat“ der Waldenser und betörter Begarden hervorgetreten sei. Der Abt legt einen Brief seines Bruders bei mit der Bitte, sich unmittelbar an diesen zu wenden und ihm „Rat und Weisung“ zu erteilen.

Das auf die oben zitierten Worte *folgende* Antwortschreiben (fol. 150^{v}, 24—155^{r}) mit den Anfangsworten „Pulsat vestra discretio circumspecta“ adressiert Wenck indes an Johannes von Gelnhausen zurück. Aus diesem erfahren wir zunächst einmal Näheres über den Inhalt des Eremiten-Briefes. Der Professor faßt diesen nämlich in 17 „Behauptungen“ zusammen (cuius litterae subsequentes continent assertiones, ut advertere potui easdem legendo). Da dies offensichtlich dieselben 17 Aussagen sind, die wir oben dem Johannes de Franckfordia zugeschrieben fanden, sei hier ihr ganzer Wortlaut angeführt:

Hs Mainz 190, fol. 151^{r}, Z. 5—151^{v}, Z. 19:

Quarum prima haec est: Ordinem approbatum et per regem Romanorum consultum respui.

2^{a}: Propositum meum est effici silvae frater, vulgariter „waltbruder“.

3^{a}: Ad hoc propositum perceptibiliter sentio me per deum attractum.

4ta: Christi imitatorem sive sectatorem sua desideria oportet amplius quam a tristitia absolutare, vulgariter „legisten“, quamvis hoc difficulter, cum multis mortibus, adipiscatur.

5ta: Exoro deum, et alios orare pro me rogo deum impertiri mihi gratiam perficiendi huius modi dilectissimum velle.

6ta: Ad huius modi propositum perficiendum necesse est mihi cottidie mori [perficere nequeo cum multitudine, cum mundo, etiam cum temporalibus rebus et negotiis] [7] et discere mori.

[7] Dittographie infolge Homöoteleuton (siehe unter 7ma).

7ma: Talis modi mori perficere nequeo cum multitudine, cum mundo, etiam cum temporalibus rebus et negotiis.

Octava: Ut efficiar verus martyr et secutor christi, recommendari cupio precibus amicorum dei, ut redeam (Hs: redear) ad principium.

Nona: Credo in veritate et non sum dubius: „wage ich mich ante christum unsern herren, er waget sich an mich".

Decima: Frater, huic proposito nolite adversari nec aliquam suscipiatis persuasionem periti vel imperiti resistendi.

Undecima: Qui non „waget und suchet", nunquam veniet ad id, ad quod deus eum libenter habere vult.

Duodecima: Intrare in se ipsum humiliat et „furderet (= fördert) dahin", unde venistis.

Tredecima: Date omni temporalitati (Hs: omne temporalitate[8]) ex toto licentiam intrando interiorem hominem, forte dabit vobis deus unum opus, quod bene habetis agere.

XIVa: Ad huius modi propositum homines me non induxerunt.

XVa: In hoc proposito scientifici maxime fuerunt contra me, a quibus passus sum opprobriosa (Hs: obprobriosa) verba, et merito, quia haec ad haec subserviunt.

XVIa: Desidero propter deum ad huius modi propositum laudabile per vos promoveri et vestros amicos „wol gelebten", quibus me commendetis, ubi eos sciveritis.

XVIIa: Non veniant de cetero amici mei ad me. Facio sicut essem „von ziit" nec poterunt habere (Hs.: haberi) a me consolationem temporalem.

Wer heute diese Sätze unbefangen liest, wird ihnen wohl kaum mehr entnehmen als ein tiefes Verlangen nach Zurückgezogenheit zu einem besonders innerlichen Christenleben. Die Terminologie, in der der Eremit das ausdrückt, zeigt indes auch unverkennbar, daß er auf irgendwelchen Wegen Eckhart'sches Gedankengut in sich aufgenommen hat. Denn „ledic sîn", „tôt sîn" oder „mori mundo", die Einkehr in den „interior homo" sowie „Christus nâch volgen" oder „Christum sequi"; all das sind schon „von Eckhart gebrauchte Ausdrücke zur Bezeichnung der Abgeschiedenheit[9]. Das „wol gelebt" erinnert an dessen Gegenüberstellung von Lebemeister und Lesemeister[10]. Der Gesamttenor des Briefes entspricht durchaus dem, was M. Lücker als „Meister Eckharts Aszese" dargestellt hat[11].

Einen solchen geschichtlichen Zusammenhang scheint denn auch schon Johannes Wenck durchschaut zu haben. Denn auch er faßt bereits — wie heutzutage M. Lücker die religiös-aszetische Grundhaltung Eckharts — die Quintessenz des Eremiten-Briefes unter dem Motto „abgescheiden leben" zusammen, und das, obwohl dieser Ausdruck in den siebzehn Sätzen nicht vorkommt. Nachdem er nämlich mit unerhörter Schärfe und mit einer befremdlichen Konsequenz-

[8] Vielleicht soll das e zu i verbessert sein.

[9] Siehe die Übersicht bei M. Lücker, Meister Eckhart und die devotio moderna (= Studien und Texte zur Geistesgeschichte d. Mittelalters 1), Leiden 1950, 153 f.; vgl. 15 u. 23 ff.

[10] A. a. O. 8. [11] Ebd. 6—42.

macherei aus jeder einzelnen Äußerung dessen, der sich das nach Wencks spöttischer Formulierung vorgenommen hat, „in den Wald einzutreten", eine Anklage gemacht ist, schließt er mit der sarkastischen Bemerkung: „Wie treffend läßt sich das Leben, das er sich vorgenommen hat, ‚abgeschaiden leben', nennen, (abgeschaiden) nämlich von Gott und von der Kirche und auch von der Natur!" (fol. 154^{v}, Z. 20f.)

Mit einer ähnlichen Leidenschaftlichkeit attackiert Johannes Wenck dasselbe Leitmotiv der Eckhart'schen Mystik etwa ein Jahr später in seiner Kampfschrift „De ignota litteratura" gegen Nikolaus von Kues. In dieser setzt er die cusanische „docta ignorantia" damit gleich[12]. Was ist's, das Wenck an diesem Motto oder vielmehr an der damit gekennzeichneten Geisteshaltung so sehr reizt und erregt? Eine genauere Untersuchung seiner Polemik gegen Cusanus wirft noch Licht darauf, wie sehr er das Eckhart'sche „abgeschaiden leben" mit naturalistisch-pantheistisch verstandenen begardischen Häresien identifiziert oder doch zumindest im Effekt in solche einmünden sieht[13]. Sowohl Wencks Eckhart-Feindschaft wie seine heftge Invektive gegen die nach seiner Ansicht in der cusanischen „docta ignorantia" liegende philosophisch-theologisch verstiegene Erkenntnisauffassung und gleicherweise sein ironisches und sarkastisches Urteil über das Schreiben des Eremiten entspringen somit ein und derselben Wurzel, nämlich dem Eifer des Kampfes, den er gegen die wirkliche oder vermeintliche begardische Ketzerei seiner Zeit führte[14].

Kehren wir nunmehr zu dem eingangs zitierten Text zwischen dem Brief des Abtes und Wencks Antwortschreiben zurück. Was sollen diese Zeilen dort? Und was insbesondere der Name Johannes de Franckfordia? Wir sahen schon, daß erst Wenck den Inhalt des Einsiedler-Briefes in die siebzehn Sätze faßte und unter den Generalnenner „abgeschaiden leben" subsumierte. Die fraglichen Zeilen können also nicht etwa noch zu dem Briefe des Altabtes oder dem Schreiben des Eremiten gehören. Sie müssen vielmehr als Inhaltsangabe zu dem folgenden Gutachten Wencks gedacht sein; und das „abgeschaiden leben" soll hier offenbar als ein Stichwort figurieren, unter dem Wenck diesen „Fall" rubriziert. Wir dürfen daher auch damit rechnen, daß der Professor selbst diese Worte seinem Briefe als eine Art Überschrift voranstellte oder wohl noch eher: am oberen Rande nachtrug.

In Mainz liegt nun aber nur eine Abschrift vor, und zwar eine solche

---

[12] E. Vansteenberghe, Le „De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse (= BeitrGeschPhilMA 8, 6), Münster 1910, 31: abstractissima illa intelligentia, nuncupata docta ignorantia, vulgariter „abgeschaiden (Hs: abgeschaiden!) leben" in qua sensuum est evanescentia. Vgl. R. Haubst, Studien 100ff.

[13] Vgl. R. Haubst, Studien ... 123—130. [14] Vgl. ebd. 56—61 113—123.

von der Hand des Kartäusers Sixtus von Donauwörth (de werdea), auf den auch die voranstehende Niederschrift der cusanischen Docta ignorantia und die folgende von De ignota litteratura mit hoher Wahrscheinlichkeit zurückgeht. Sixtus de Werdea kopierte diese Stücke wie auch andere für seinen gelehrten Mitbruder Marcellus Geist, einen früheren Heidelberger Professor und Kollegen Wencks. Dementsprechend erklärt sich denn auch die Vorfindlichkeit der genannten drei, Wenck betreffenden Stücke in der Mainzer Kartäuserbibliothek am einfachsten so, daß diese zu dem Schrifttum gehörten, welches Marcellus Geist bei seinem Eintritt in die Kartause (1453) nach dort mitbrachte[15].

Sixtus von Donauwörth war, wie schon die obige Textprobe zeigt, nur ein recht mäßiger Lateiner. Er kopierte seine Vorlage treu, wenn sie gut leserlich war, aber man muß bei ihm mit sinnentstellenden Fehlern rechnen. Deshalb dürfen wir auch zum Verständnis der Überschrift, mit der in dem vorliegenden Wortlaut nicht viel anzufangen ist, ein wenig vorsichtige Textkritik walten lassen. Zunächst ist es nämlich kein Problem, daß es statt „professoris in Mulbrunn" ebenso wie acht Zeilen früher, in dem Kolophon des vorhergehenden Briefes „professi in Mulbrunn" heißen sollte; zweitens nicht, daß statt des Nominativs magnus officialis ein Genitiv stehen müßte; und drittens auch nicht, daß das letzte Wort propugnandi in oppugnandi (oder impugnandi) zu verbessern ist.

Danach bleibt aber noch die Frage: Worauf bezieht sich der Genitiv „decem et septem assertionum"? Er kann grammatisch nur zu den Anfangsworten „abgeschieden leben" gehören; und beides zusammen hat demnach den Sinn, daß das „abgeschieden leben" die Quintessenz und zugleich der Grundirrtum der 17 Sätze und damit des gesamten Einsiedlerbriefes ausmache. Dann aber blockiert immer noch das zwischen beiden stehende Datum (Anno 1442 feria 2ª post dominicam palmarum) in einer bei Wenck selbst und der gewohnten didaktischen Klarheit seiner Diktion unwahrscheinlichen Weise den Zusammenhang. Man ist versucht zu der Annahme, daß dieses Datum noch zu dem vorangehenden Brief gehöre. Das zerschlägt sich jedoch daran, daß dasselbe Datum gegen Ende des folgenden Briefes wiederkehrt. Es muß also am Kopf des Antwortschreibens Wencks gestanden haben und wird somit von einem Abschreiber irrtümlich in die von Wenck nachgetragene Überschrift hineingenommen worden sein.

Nach diesen Berichtigungen kommt nun aber erst das eigentliche Rätsel der acht Zeilen zum Vorschein: Was mag Johannes Wenck ver-

[15] Vgl. R. Haubst, Das christologische Schrifttum des Johannes Wenck in Cod. Mainz 372 und die von ihm benutzte ps.-albertinische „Litania de sanctis": Röm-Qschr 53 (1957) 215 f.

anlaßt haben, in einem Briefe an Johannes von Gelnhausen, den Altabt von Maulbronn, dessen leiblichen Bruder (germanus), der z. Zt. in Tirol lebte, „Johannes de Franckfordia" zu nennen? Soll das etwa nur auf Zerstreutheit oder Übereilung zurückzuführen sein? Man wird vielleicht auch daran denken, daß hier Gelnhausen durch das bekanntere Frankfurt ersetzt sei. Aber abgesehen davon, daß Gelnhausen (in der Wetterau) immerhin noch 40 Kilometer vom damaligen Frankfurt entfernt liegt — warum geschieht das nur hier und nur im Hinblick auf den Bruder des „Johannes von Gelnhausen"? Und soll dessen Bruder vielleicht auch Johannes geheißen haben? Beides zusammen ist recht unwahrscheinlich.

Um so mehr aber drängt sich der Verdacht auf, daß sich Johannes Wenck hier einer Travestie bedient und aus einer ganz bestimmten ironisch-polemischen Absicht seinen vor noch nicht ganz zwei Jahren (am 13. 5. 1440) verstorbenen Heidelberger Kollegen Johannes de Franckfordia nun als „Waldbruder" in irgendeiner Schlucht in Tirol hausen läßt . . .

II

Über den Heidelberger Theologieprofessor Johannes de Franckfordia lassen sich bereits aus einer immer noch wertvollen Untersuchung von Ad. Franz[16] die folgenden Angaben entnehmen: Sein Familienname ist Lagenator (= Lägeler, Flaschner). Mitunter nennt man ihn Johannes de Dyppurg; der weitaus bekanntere Name ist jedoch Johannes de Franckfordia. Dieser kam bereits 1401 als Pariser Magister artium nach Heidelberg. Im Jahre 1416 erscheint er dort als Professor der Theologie. Dreimal (1406, 1416 und 1428—29) war er Rektor der Universität. „Noch vor seiner Promotion zum Magister der Theologie wurde er 1413 Canonicus und Prediger am Heiliggeiststifte." Mit dem Magister Nikolaus Jauer († 1435) gehörte er „zu den Männern, welche sich dem törichten und gefahrvollen Aberglauben ihrer Zeit entgegenstellten. Eine Quästio, die er in Heidelberg als Quodlibetarius im Jahre 1412 vorgetragen hat, legt dafür Zeugnis ab. Er greift den Aberglauben mit theologischen Gründen an und macht ihn mit verdientem Spott lächerlich." Dabei wendet er sich unter anderem auch gegen das einfältige Treiben mancher Eremiten. Er folgt dabei anscheinend der Schrift des Nikolaus Jauer gegen den Aberglauben (De superstitionibus)[17].

---

[16] Ad. Franz, Der Magister Nikolaus Magni de Jawor, Freiburg i. Br. 1898, 84 bis 87.

[17] Ebd. 168 f. — Nach Hs 60 der Trierer Stadtbibliothek, fol. 49^r, Z. 15 ff., seien die folgenden Sätze hier angeführt: Octavo sequitur, quod multum periculosum est hominem inexpertum in diaboli tentationibus solitariam eligere vitam propter varias tentationes et apparitiones quae alicui possunt evenire, et ipse per tales, cum

Besonders scharfe Polemik entfaltet Johannes in den beiden Schriften Contra Hussitas und Contra Hieronymum Pragensem[18]. Er selbst berichtet auch von einer Rede, die er am 4. Juli 1429 in dem fränkischen Städtchen Lauda als inquisitor haereticae bravitatis gegen einen Irrlehrer namens Johannes Fuyger hielt, der am selben Tage verbrannt wurde[19].

Noch etwas Drittes ist im Hinblick auf das folgende hervorzuheben: Der Franckfurter gehörte zu den Heidelberger Professoren, die auch nach außen stark in Erscheinung traten. Er genoß das besondere Vertrauen des Kurfürsten Ludwig II. von der Pfalz und war dessen „capellanus et secretarius", „Hofprediger und kurfürstlicher Rat", oder „Hoftheologe" und begleitete ihn als solcher auf Reisen[20]. Mit anderen zusammen vertrat er auch die Universität auf den Konzilien von Konstanz, Pavia und Basel[21].

Alles das läßt es uns vorerst wohl als recht zweifelhaft erscheinen, wenn nicht sogar als ausgeschlossen, daß der gefeierte und weltgewandte Heidelberger Professor und Hofrat irgend etwas mit dem weltflüchtigen Einsiedler in Tirol zu tun haben solle; und vielleicht wären wir viel eher geneigt, anzunehmen, daß die beiden Heidelberger Kollegen Wenck und Lägeler gegenüber den durch den Einsiedlerbrief aufgeworfenen Fragen untereinander ebenso einig waren, wie mit dem älteren Nikolaus Magni de Jawor, als daß wir hier irgendeinen Grund für Gegnerschaft oder spöttische Bemerkungen erkennen können.

Doch wenn die besagte Überschrift überhaupt einen Sinn haben soll, dann nur den, daß Wenck seinen früheren Kollegen, den „Hofrat", nun ironisch mit jenem Großoffizial des Herzogs Sigismund von Österreich gleichsetzt, der jetzt als „Waldbruder" in dem Salinengebiet von Hall „abgeschieden lebt". Stimmt das aber, so bildet auch

---

solitarius est, faciliter potest illudi. Unde scribitur Ecclesiastes 4° [10]: ‚Vae homini soli, quoniam cum ceciderit, non habet sublevantem.' — Insoweit stimmt später Johannes Wenck mit seinem älteren Kollegen offensichtlich und sogar auffallend bei der Kritik des Eremitenbriefes überein. Er stützt sich auf einen ähnlichen Schriftvers (vgl. Studien 116). Johannes de Franckfordia verwirft jedoch das Einsiedlerleben nicht so radikal wie Wenck. Denn er erklärt anschließend (Z. 19—21): Et hoc est contra grossos et grossas eremitas, idiotas et nihil scientes qui volunt futura praedicere et animalia vel homines benedicere et sic temporis (temporalis?) lucri gratia victum quaerere.

[18] Der „Malleus Judaeorum" ist entgegen seinem Titel unpolemisch. Von Gerh. Ritter, Die Heidelberger Universität, Heidelberg 1936, 339, wird er sogar „ein rein erbauliches Traktätchen" genannt.

[19] Ad. Franz, a. a. O. In der Überschrift zu der Ausgabe seiner Predigten in Incunabel Hain 7352 wird Johannes von Frankfurt ebenfalls als haereticae bravitatis exquisitor (!) bezeichnet, u. z. dort mit dem Zusatz: consilii (!) basiliensis.

[20] A. a. O. 87; Ritter 339 338.

[21] A. a. O. 81.

das „abgescheiden leben" irgendwie das Tertium comparationis und den Grund für die Travestie Wencks.

Wodurch kann ihn der Franckfurter dazu gereizt haben? Dieser selbst ist offensichtlich nicht als Einsiedler „in den Wald eingetreten." Aber sollte er nicht doch irgendwo in Wort oder Schrift eben das „abgescheiden leben" gelehrt oder „gepredigt" haben, dessen Konsequenzen Wenck nun an dem Beispiel des Tiroler Hofoffizials sich auswirken sieht? Nehmen wir hinzu, was uns bereits bekannt ist, daß Johannes Wenck das Eckhartsche Ideal der Weltabgeschiedenheit schon ohne weiteres als begardische Ketzerei deutet, so präzisiert sich die Frage so: Sollte vielleicht zwischen Wenck und Lagenator bei aller sonstigen geistigen Verwandtschaft und prinzipiellen Begardenfeindschaft eine Meinungsverschiedenheit derart bestanden haben, daß Johannes von Franckfurt ein durchaus rechtgläubiges und unbedenkliches „abgescheiden leben" gelten ließ und verteidigte, während ein solches für Wenck a priori ketzerisch oder zumindest abwegig war?

Verfolgen wir diese Möglichkeit weiter. Der Abt sagt von seinem Bruder, er sei „ungelehrt", und damit begründet er seine Bitte an den Professor, den Brief an den Eremiten womöglich in Deutsch (in vulgari) zu schreiben. Der frühere Hofoffizial war also des Lateins unkundig. Das aber legt die weitere hypothetische Folgerung nahe: Soll von Johannes von Franckfurt auf den nunmehrigen Eremiten ein geistiger Einfluß gegangen oder überhaupt möglich gewesen sein, der diesen zur Flucht in eine nach dem Abt und nach Wenck falsche und gefährliche Innerlichkeit verleitete, so müßte das wohl über eine in Deutsch verfaßte Schrift geschehen sein, in der das „abgescheiden leben" das Leitmotiv bildete.

Bis zu dieser — noch sehr vorsichtig aufzunehmenden — Vermutung führt uns der Briefwechsel zwischen dem Altabt und dem Professor. Diese Vermutung aber ist gleichbedeutend mit der Frage, ob nicht vielleicht der Heidelberger Universitätslehrer Johannes de Franckfordia „der Franckforter" sei, dem die genannte Handschrift von „Eyn deutsch Theologia" als den Verfasser ausgibt. In dieser Schrift spielt nämlich das von Wenck seinem Kollegen zugeschriebene Motiv des „abgescheiden leben" in der Tat eine, und zwar sogar eine sehr bedeutende Rolle.

Das zeigt Kapitel 8 besonders deutlich.

Es behandelt die Frage: „Wie die Seele des Menschen, dieweil sie noch im Leibe ist, einen Vorgeschmack ewiger Seligkeit empfangen kann." Die Erörterung beginnt, wie in der scholastischen Quästio, mit dem Gegengrund (dem ‚Videtur quod non'): „Man sagt gewöhnlich ‚nein' dazu, und das ist wahr in dem Sinne: Alldieweil die Seele den Blick hat auf den Leib und auf die Dinge, die dem Leibe dienlich und bezüglich sind, und auf die Zeit und auf die Kreatur und sich damit trübt, beschäftigt und zerstreut, so lange kann's nicht sein. Denn soll die Seele dahin kom-

men, so muß sie ganz lauter, ledig und bloß sein von allen Bildern und muß auch gänzlich abgeschieden [die Hs hat noch: abgescheiden] sein von allen Kreaturen und zuallererst von sich selber. Und davon meinen viele, es sei nicht zu machen und sei unmöglich in dieser Zeit."

Wer gehört zu diesen „vielen"? Vor allem einmal Thomas von Aquin und mit ihm der gesamte Thomismus und darüber hinaus der gesamte eigentliche Aristotelismus. Aristoteles lehrt nämlich nicht nur, daß das geistige Erkennen, aus Sinneneindrücken gewonnen, abstrahiert werde. Nach ihm kann sich auch die Denktätigkeit nie ganz von inneren Anschauungsbildern lösen: Nunquam sine phantasmate intelligit anima[22]. Für die darauf fußende Erkenntnislehre des Thomas von Aquin bedeutet die untrennbare Verhaftung der irdisch-menschlichen Erkenntnis, auch der geistigen, ans innere Vorstellungsbild (phantasma) eine Grundthese[23].

Johannes Wenck greift spätestens im Sommer 1443 von genau dieser thomistischen Basis aus die Docta ignorantia des Nikolaus von Kues an mit der kategorischen Behauptung: „Es ist ein Widerspruch, daß es im irdischen Leben für den Menschen ein Erkennen ohne Bild und Phantasma gebe; denn das ist ebenso unmöglich, wie daß das Auge ohne Licht und Farbe sähe."[24] Doch das soll uns nicht etwa gleich schon die Unterstellung suggerieren, als habe der Verfasser unserer Schrift mit der Zurückweisung dieser Auffassung auch bereits Johannes Wenck im Auge. Aber immerhin sehen wir nunmehr schon klar, daß sich Wenck und die Theologia deutsch in dieser Frage konträr gegenüberstehen.

Wie begründet „der Franckforter" seine gegenteilige Ansicht, nach der dem Menschen in der Welt auch schon eine „ganz lautere" und „von allen Bildern bloße", rein geistige und in diesem Sinne „mystische" Anschauung des Göttlichen möglich sein soll? Er erwidert auf den obigen Einwand:

„Aber Sankt Dionysius will es möglich wissen; das vernimmt man aus seinen Worten, die er an Timotheus schreibt, da er sagt: ‚Um göttliche Heimlichkeit zu schauen, mußt du lassen Sinne und Sinnlichkeit und alles, was Sinnlichkeit begreifen und Vernunft vernünftig wirken mag, und alles das, was der Verstand begreifen und erkennen kann, Geschaffen und Ungeschaffen, und trachte allein auf ein Ausgehen aus Dir selbst, vergessend all der vorgenannten Dinge, und geh ein in die Einung mit dem, das da ist über alles Wesen und Erkenntnis[25]. Hielte er nun dieses nicht für möglich in der Zeit, warum lehrte er's und sagte es einem Men-

[22] Aristoteles, De anima III, 7; ed. Bekker 431 a 17; Übersetzung nach Wilhelm von Moerbeke.

[23] Vgl. R. Haubst, Studien 87, Anm. 20, und die dort angegebenen Stellen aus dem Kommentar zu De anima sowie Summa theologiae I q. 84 a. 7 und den ausführlichen Kommentar Karl Rahners dazu: Geist in Welt, Innsbruck 1939.

[24] De ignota litteratura, ed. Vansteenberghe, 21.

[25] Dieser Text besteht in der teilweise wörtlichen, teilweise freieren Wiedergabe eines Abschnittes aus dem Anfang der „Mystischen Theologie" (PG 3, 997 B).

schen in dieser Zeitlichkeit? Wisset auch, daß ein Meister über Sankt Dionysius' Wort aussagt, es sei wohl möglich und könne gar dem Menschen so oft geschehen, daß er darein also gewöhnt werde, bis er hineinschauet, sooft er will. Denn wenn ihm ein Ding anfangs schwer und fremd ist und ganz unmöglich dünkt und er tut dann all seinen Fleiß und Ernst dazu und verharrt darin, so wird es ihm danach gar leicht und gering, was ihn zuvor unmöglich deuchte.‘ “ [26]

Es ist noch zu untersuchen, ob mit dem zitierten „Meister“ irgendein Dionysius-Kommentator gemeint ist. Jedenfalls erinnert dieser ganze Abschnitt sehr an den Meister Eckhart. Denn auch nach diesem ist die Abgeschiedenheit, über das schon Gesagte hinaus, ein „Vergessen“ aller Dinge und ein „Ausgehen“ der Dinge aus der Seele sowie der Seele aus sich selbst mit dem Ziel, „in Gott einzugehen“ [27]. Die folgenden Worte aber, nach der die Gottesschau sozusagen nur als eine Frage der Gewöhnung erscheint, die man „mit Fleiß und Ernst“ erreichen könne, und zwar bis zu dem Grade, daß man „darin beharre“, gehen zumindest über die Grundauffassung Eckharts hinaus. Es erinnert schon sehr an die auf dem Konzil von Vienne (1311—12) verurteilte begardische Ansicht, daß „die Seele nicht des lumen gloriae bedürfe, das sie erheben müsse, um Gott zu schauen und Seiner in Seligkeit zu genießen“ [28]. An eine derart naturalistische Mystik denkt jedoch der Verfasser der Theologia deutsch nicht; das macht der folgende, diesen Eindruck geflissentlich abschwächende Satz deutlich:

„Und solch ein edler Blick [29] ist ohnegleichen besser, würdiger und höher und Gott lieber denn alles, was eine Kreatur vermag (Hs.: geleisten muegen) als Kreatur.“ Das Kapitel schließt: „Denn wer es dahin bringt, der fragt nach nichts weiter: er hat gefunden das Himmelreich und das ewige Leben auf Erden.“ [30]

Außer diesen grundsätzlichen Ausführungen in Kapitel 8 und dem vorbereitenden Vergleich mit „zwei geistigen Augen des Menschen“ in Kapitel 7, auf den wir noch zurückkommen werden, enthält die Theologia deutsch vereinzelt noch andere Äußerungen, die in die gleiche Richtung weisen [31].

Dieser Tenor der Schrift gibt unserer Vermutung, daß Johannes Wenck bei seiner Polemik gegen das „abgescheiden leben ... des Jo-

[26] Uhl 13, 14—29; Bernhart 144 f. [27] Vgl. Lücker 24 f.

[28] H. Denzinger — C. Rahner, Enchiridion Symbolorum ed. 28ª Freiburg i. Br. 1952, Nr. 475.

[29] Nach Bernhart 277, Anm. 24, ist hier die augustinische „cognitio matutina“, und zwar als „Erkenntnis der Welt in ihrem idealen Bestande in Gott“, gemeint. Sicher ist, daß dieser Ausdruck hier auf ein mystisches Schauen von „göttlicher Heimlichkeit“ geht.

[30] Uhl 13, 30—32 38—40. Über das in der Hs. dazwischenliegende, vielleicht später vom Verfasser am Rande nachgetragene, implizite Tauler-Zitat siehe Müller (vgl. Anm. 3) 329—33.

[31] Vgl. bes. Kap. 9 (Uhl 14 42 ff.): „Dar umb solt ich alleyn gotes und seyneß werckeß warten und lassen alle creatur mit yren wercken und deß aller ersten mich selber“; ferner Kap. 17 (Uhl 22 29 f.).

hannes de Franckfordia" die Theologia deutsch als ein Werk seines Heidelberger Kollegen „aus Franckfurt" im Auge hatte, immerhin schon eine greifbare Gestalt. Wir werden noch weitere innere Kriterien dafür finden. Doch schlagen wir nun zunächst einmal den umgekehrten Weg ein, um zu sehen, ob vielleicht auch noch von der Handschrift her Spuren oder Schlußfolgerungen zu dem Heidelberger Professor Johannes de Franckfordia zurückführen.

III

Der Kodex, in dem Prof. Dr. Reuss i. J. 1843 die unter dem Namen „des Franckforters" gehende Handschrift der Theologia deutsch entdeckte, befand sich nach den Vorbemerkungen von Willo Uhl (S. 5) „früher in der Bibliothek des ehemaligen Zisterzienserklosters Bronnbach im Taubertal". Er enthält (oder enthielt) samt den Deckblättern 154 Folien und ist durchgehend von ein und derselben Hand geschrieben (kopiert) und korrigiert.

Die Theologia deutsch füllt die Blätter 84^b—153^a. Sie trägt die Überschrift: „Hie hebet sich an der franckforter und setzt gar hoche und schön dingk von eynem volkomen leben." Darunter folgen die Anrufungen: „Jesus. Maria. Johannes." Dem Frankfurter voran gehen andere Texte in deutscher Sprache. Blatt 10^a heißt es z. B.: „hye hebet sich an gar eyn schone rede von dem leyden cristi iesu"; Blatt 21^a: „hye hebet sich an der cremer"; Blatt 35^b: „Alhie hebet sich gar eyn historien von eynem prediger". Im Kolophon unseres Traktates findet sich das Jahresdatum der Kopie: 1497.

Diese Angaben bieten uns einige nicht zu verachtende Indizien. Zunächst dürfte nämlich unter „dem Cremer" der (wie Johannes de Franckfordia) i. J. 1440 verstorbene Buxheimer Kartäuser Johannes Krämer (= Institor) gemeint sein[32]. Sollte also der Redaktor der Vorlage, auf welche die Kopie des Jahres 1497 zurückgeht, nicht „den Frankfurter" ebensowohl wie „den Krämer" als Zeitgenossen gekannt haben? Zweitens ist die Zusammenstellung der drei Namen „Jesus, Maria — Johannes" auffallend. Weshalb hier gerade der Name Johannes? Leider ist es wegen der Unauffindlichkeit der Handschrift nicht möglich, festzustellen, ob auch den übrigen Stücken des Kodex die gleiche Anrufung vorausging. Jedenfalls besteht guter Grund zu der Vermutung, daß „Johannes" der Name des Verfassers der Schrift ist, also näherhin „Johannes der Frankfurter". Dazu kommt drittens diese Überlegung: In Heidelberg studierte in den Jahren 1415 bis 1443, also seit 1426 gleichzeitig mit Johannes Wenck,

[32] Näheres zu dessen Schrifttum siehe J. Huijben-Debongnie, L'auteur ou les auteurs de l'Imitation, Louvain 1957, 29.

ein „Johannes professus in Brumbach ord. Cist.“, der 1452 Abt seines Profeßklosters Bronnbach bei Wertheim wurde und als solcher dort i. J. 1459 starb[33]. Das alles läßt sich zumindest sehr leicht mit der Herkunft der Theologia deutsch aus Heidelberg und mit der Verfasserschaft des Johannes von Frankfurt vereinbaren.

Dann aber scheint die „Vorrede über den franckforter“, die in der Hs des Jahres 1497 dem Text vorausgeht, uns vor eine unüberwindliche Schwierigkeit zu stellen. In dieser heißt es nämlich, „der allmächtige, ewige Gott“ habe „dieses Büchlein ausgesprochen durch einen weisen, einsichtigen, wahrhaftigen, gerechten Menschen, seinen Freund, der da vorzeiten gewesen ist ein Deutschherr, ein Priester und Custos in der Deutschherrn Haus zu Frankfurt“. Daß der Heidelberger Professor Johannes de Franckfordia in Frankfurt-Sachsenhausen ein Amt der angegebenen Art bekleidet habe, ist schlecht denkbar; denn seine bekannten Lebensdaten lassen dafür kaum Raum.

Aber schon das Wort „Custos“ ist hier rätselhaft[34]. Inwieweit wird man diesen Titel und erst recht die übrigen enthusiastischen Aussagen über „den Frankfurter“ als bare Münze zu nehmen haben? Das „vorzeiten“ der Vorrede macht uns darauf aufmerksam, daß diese erst beträchtlich später zum übrigen Text hinzugefügt wurde. Vielleicht war das sogar erst im Jahre 1497. Das schließt keineswegs aus, sondern setzt vielmehr voraus, daß schon die Vorlage irgendeinen — besser fundierten — Verfasser-Hinweis auf einen „Frankfurter“ enthielt.

Bei der Formulierung des übrigen mögen nicht nur Begeisterung, sondern auch Kombination mitgespielt haben. Aber wie kam der Schreiber oder Redaktor insbesondere darauf, daß der Verfasser „ein Deutschherr“ gewesen sei? Tatsächlich findet sich ein Johannes de Franckfordia betreffender Anhaltspunkt, der geeignet ist, dieses Dunkel aufzuhellen. L. Hain bietet uns diesen in seinem Repertorium bibliographicum. Denn er fügt bei der Beschreibung der Incunabel 7352 der gewöhnlichen Überschrift des bei Zainer in Ulm (ohne Jahresangabe) gedruckten Predigtwerkes „Sermones perbreves sed multum notabiles et formales de tempore eximii sacrae theologiae doctoris Johannis de franckford (!) haereticae bravitatis exquisitoris (!) consilii (!) basiliensis“ auch noch diese Angabe hinzu, die er vermutlich dem Umschlag aufgedruckt fand: Johannis de Franckfordia Ordin. Praeced. Sermones dominicales.

[33] Vgl. R. Haubst, Studien 70—73. Ergänzend stütze ich mich hier auf Mitteilungen, für die ich Herrn Pfarrer L. Weiß, Höchberg über Würzburg, danke.

[34] So J. Bernhart, a. a. O. 116. Er vermutet, daß ein Priesterbruder der Deutschherren gemeint sei, der „im Sinne der weiblichen Dominikanerseelsorge“ Ordensschwestern „geistlich betreut hat“, die dem Deutschherrnhaus zu Frankfurt angegliedert waren.

Was besagt diese Abkürzung „Ordin. Praeced."? Eine Münchener Incunabel[35] hat am oberen Rande von Blatt 1[a] den zusätzlichen Vermerk: Johannis de Franckfordia Ord. Praed. (= Ordinis Praedicatorum) Sermones de tempore. Doch die Typen verraten schon eine spätere Zeit, und am unteren Rande steht in denselben Typen: Sine anno et typographo, typis vero Johannis Zainer. Beides ist also offensichtlich ein späterer Zusatz. Und in diesem ist die Ausdeutung der fraglichen Abkürzung zweifelsohne falsch. Denn der Heidelberger Professor Johannes de Franckfordia, seit 1413 Kanonikus am Heiliggeiststift zu Heidelberg und hernach auch an der Stiftskirche zum hl. Germanus vor Speier[36] und kurfürstlicher „Hofrat", war sicher kein Dominikaner.

Aber wenn wir eine, nämlich die letzte Drucktype der von Hain angegebenen Abkürzung umstellen (p statt d), so ergibt sich „Ordinis praeceptor". Und das ist sowohl bei den Templern wie bei den Deutschherrn ein gebräuchlicher Titel, dessen Bedeutungsspanne allerdings recht weit ist. Denn er kann soviel wie Ordenskomtur besagen[37]. Sein Sinn kann auch dem von administrator oder procurator gleichkommen und sich auf die Betreuung eines dem Deutschherrnorden angegliederten Schwesternhauses beziehen[38]. Das letzte ist dieselbe Wortbedeutung, die man, von der Theologia deutsch her gesehen, gewöhnlich dem „rätselhaften" Titel „Custos" unterlegt. Da für Heidelberg z. B. für die Jahre 1380 und 1445 ein „dütscherhus" urkundlich bezeugt ist[39] und der Kurfürst Ludwig mit dem Hochmeister der Deutschherrn in einem regen Briefwechsel stand[40], der den Schluß erlaubt, daß er sich in seinem Lande des Ordens wohlwollend annahm, läßt sich auch daran denken, daß der am Hofe angesehene Professor und Kanonikus vom Kurfürsten mit irgendwelchen auf den Deutschorden bezüglichen Aufgaben betraut wurde.

Trug auch die Handschrift, die dem Verfasser der „Vorrede" vorlag, den von Hain abgedruckten Vermerk, nach dem Johannes von Franckfort Ordinis Praeceptor (= „Custos") gewesen sei, so war es ein im Jahre 1497 schon leicht mögliches Mißverständnis, daß der „Frankfurter" im Deutschherrenhaus zu Frankfurt gelebt habe.

---

[35] Es ist die Incunabel 473 oder 474 der Bayrischen Staatsbibliothek, München (Ich erhielt die Mikrofilme ohne unterscheidende Beschriftung).

[36] Franz, a. a. O. 85.

[37] E. Haberkern - J. Fr. Wallach, Wörterbuch für Historiker, Mittelalter und Neuzeit, Berlin 1935.

[38] Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis VI, 1886, 451 a—c.

[39] Vgl. K. Krieger, Topographisches Lexikon für das Großherzogtum Baden, 1903 ff. Für den Hinweis darauf danke ich Herrn Prof. E. Vierneisel.

[40] Vgl. Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum 1198 ad 1525, herausg. von W. Hubatsch, Pars I, Bd. 1 Göttingen 1948, z. B. Nr. 6327 f. 7631 7783.

IV

Nun zu der Frage: Bildet das Heidelberger „Klima" der Jahre 1401—1440, in denen Johannes von Frankfurt dort studierte und lehrte, eine für die Entstehung einer Schrift wie der „Theologia deutsch" günstige Voraussetzung? Im einzelnen sind hier diese drei Teilfragen zu erörtern: a) Wie stand es zu dieser Zeit in Heidelberg mit dem Gebrauch der deutschen Sprache in der Theologie? b) Welche Rolle spielte dort die Frage der „Begarden" oder der „freien Geister"? c) Was spricht besonders für den besagten Zeitraum?

a) Johannes Lagenator war seit d. J. 1413 zum Prediger an der Stiftskirche bestellt. Als solcher hatte er die besondere Aufgabe, „das Volk über den christlichen Glauben zu belehren" und zum christlichen Leben zu ermahnen[41]. Dabei wird er auch in der Sprache des Volkes (in vulgari) gepredigt haben. Auch seine in lateinischer Sprache gedruckten Sermones de tempore sind dem Inhalt und ihrer schlichten Form nach zumeist Volkspredigten. Konnte das auch einen Heidelberger Theologen auf den Gedanken bringen, eine „deutsche Theologie" zu schreiben?

Der Vergleich mit Johannes Wenck ist dafür in mehrfacher Hinsicht lehrreich. Denn auch dieser predigte mitunter „zum Volke"; und er verfaßte in der Tat auch zu Beginn der Fastenzeit 1436 für den kurfürstlichen Hofmeister Graf Michael von Wertheim ein „Büchlein von der Seele" in Deutsch. Inhaltlich spricht Wenck darin, wie es Gerh. Ritter[42] ausdrückt, als ein „Prediger, der ganz unbefangen vereinzelte Motive der aristotelischen Psychologie und Ethik und der augustinisch-thomistischen Gotteslehre mit mystischen Gedanken verknüpft, um erbaulich zu wirken". Daß er damals schon nicht mehr „Albertist" ist, sondern bereits seine Schwenkung zur thomistischen Erkenntnisauffassung vollzogen hat[43], zeigt seine Lehre, daß der Ursprung aller Erkenntnis in sinnlichen Anschauungsbildern (in „sehentlicher vorbildunge") liege. Dies und anderes bestätigt das Urteil Ritters[44]: „Man sieht: dieser Reformer denkt nicht daran, vor dem Anspruch mystischer Frömmigkeit auf intuitive Wahrheitserkenntnis zurückzuweichen und irgendetwas von dem Monopolbesitz des scholastischen Handwerks zu opfern."

Das aber trifft genau das, was, wie wir sahen, der Verfasser der Theologia deutsch tat. Sollte Johannes Wenck also mit seinem „Büchlein von der Seele" sozusagen ein thomistisches Gegenstück zu einer, vielleicht kurz zuvor, von seinem älteren Kollegen Johannes von

---

[41] Franz a. a. O. 144.
[42] A. a. O. 429; vgl. 427—30.
[43] Vgl. R. Haubst, Studien 86—88.
[44] A. a. O. 429.

Frankfurt — in der Theologia deutsch entworfenen Mystik des „abgescheiden leben" intendiert haben? Und das, um zu zeigen, daß eine gesunde Theologie und Frömmigkeit auch ohne jede Beimischung von, wie er die Dinge sah, eckhartisch-begardischer Ps.-Mystik auskommen könne, welche die natürliche, von Gott dem Schöpfer grundgelegte Erkenntnisordnung verachte? Der Gedanke liegt nahe genug. Damit rühren wir auch schon an den 2. Punkt:

b) Welche Rolle spielt zur Zeit des Johannes Lagenator in Heidelberg die Begardenfrage, und welche spielt sie in der „Theologia deutsch"? Diese Schrift bekämpft ebenso entschieden die Begarden, oder, wie sie sagt: die „freien Geister", wie sie die mystische Grundhaltung des „abgescheiden seyn" vertritt. Schon die (später hinzugekommene) „Vorrede" wendet sich gegen „die unrechten falschen freien Geister, die der heiligen Kirche gar schädlich sind". Wie das Buch selbst zeigt, ist diese Polemik auch nicht nur eine „captatio benevolentiae", um den Verfasser als einen „der kirchlichen Ordnung treu ergebenen Gottesfreund" erscheinen zu lassen[45], sondern ein durchaus ernst gemeintes Anliegen.

In dem Text kommt das Wort von den „bösen falschen Geistern" oder „falschen freien Geistern" noch mehrmals vor[46]. Was aber mehr bedeutet: das Buch legt von Kapitel 17 an größtes Gewicht auf die Abgrenzung der wahren Gottesfreundschaft oder der „Erleuchtung mit dem wahren Licht" von dem „falschen Licht" des Teufels oder der „freien falschen Natur", die „wohl wähnt, sie habe alle Dinge gelassen", aber „das Kreuz nicht will"[47].

Was des näheren mit „freien Geistern" gemeint ist, sei noch etwas ausführlicher erläutert. Nachdem zu Ende von Kapitel 16 gesagt wurde, die wahre „Vergöttlichung" oder „Vergottung" sei daran abzulesen, wie weit man dem Vorbild und besonders dem Gehorsam Christi nahekomme, wird zunächst in Kapitel 17 der quietistische „Gleichmut" derer zurückgewiesen, „die wähnen und sagen, sie seien schon so erstorben und aus sich selbst gegangen, daß sie in einer Leidlosigkeit leben und von nichts berührt werden"[48]. In Kapitel 25 folgt ein Seitenhieb gegen die „ungeordnete falsche Freiheit" und die „üppige geistliche Hoffart", die „sich bedünken läßt, sie bedürfe nicht Schrift noch Lehre", und von der „alle weise Ordnung, Gesetze und Gebot der heiligen christlichen Kirche und die Sakramente für nichts geachtet, ja zu einem Spott werden"[49]. Das Bild von dem „falschen Licht der Natur" gilt demselben geistlichen Hochmut; denn dieses

[45] Bernhart 272, Anm. 1.
[46] Kap. 39 (Uhl 42, 11); Kap. 40 (Uhl 44, 30), Kap. 43, Überschrift.
[47] Das letzte Zitat: c. 51 (Uhl 59, 28).
[48] Kap. 17 (Uhl 22, 21—23).
[49] Kap. 25 (Uhl 28, 10, 29, 2—5).

„Licht" „steigt so hoch und klimmt, bis es wähnt, es stehe über der Natur ... Darum wähnt es (auch), es sei Gott, und daher maßt es sich alles an, was zu Gott gehört und besonders, was Gott ist in der Ewigkeit und nicht, sofern er (in Christus) Mensch ist" [50].

Das alles soll offenbar einen kräftigen Gegenpol bilden zu einer naturalistischen Auslegung des „abgescheiden seyn". Die hier zurückgewiesenen Ansichten entsprechen auch genau dem, was das Konzil von Vienne (1311—1312) als begardische Irrlehren verurteilte [51], und im besonderen dem Bild, das der Straßburger Bischof Johann von Duerbheim schon i. J. 1317 von dem Pantheismus der Begarden zeichnete [52]. Es wäre jedoch irrig, anzunehmen, das Feuer dieser Häresien sei bis Ende des 14. Jahrhunderts erloschen. Wie nämlich schon die reichhaltige Dokumentensammlung Döllingers zeigt [53], zog sich der Kampf gegen die Sekten vom freien oder neuen Geist noch bis tief ins 15. Jahrhundert hinein. Diese flackerten auch im 16. Jahrhundert noch auf. Es besteht also von daher kein Grund, die Entstehung der Theologia deutsch schon „gegen Ende des 14. Jahrhunderts" [54] anzusetzen.

Was insbesondere Südwestdeutschland angeht, so gab es gerade zu Anfang des 15. Jahrhunderts „kaum eine Diözese, die nicht mehr oder minder von Sektiererei beunruhigt gewesen wäre". Die Universität Heidelberg bat daher am 17. Sept. 1405 Papst Innozenz VII., dem Dominikaner-Lektor Johannes v. Mühlberg, der sich zuvor schon in der Diözese Basel durch den Eifer seiner Begardenbekämpfung einen Namen gemacht hatte, für weitere Diözesen Vollmachten zu erteilen. Darauf stützt denn auch Ad. Franz die Vermutung, daß zu dieser Zeit bereits eine Quästio des Heidelberger Magisters Nikolaus Magni entstanden sei, welche die höhere Vollkommenheit und Christusgemäßheit des Standes derer bestreitet, „welche auf all ihr Eigentum verzichten und fremdes erbetteln" [55]. In demselben Jahre 1405 ist auch die berühmte, gegen den Aberglauben der Zeit gerichtete Schrift De superstitionibus von demselben Magister verfaßt [56]. Wahrscheinlich im Jahre 1425 ließ dieser noch eine weitere uns hier interessierende Quästio folgen, welche zu dem Resultat führt, daß die rückfälligen Häretiker keineswegs von der Todesstrafe zu befreien seien [57].

Johannes Wenck sowie Johannes von Frankfurt waren nicht nur Kollegen des Magisters Magni, sondern auch geistige Erben seiner

[50] Kap. 40 (Uhl 43, 39ff.).
[51] Denzinger-Rahner 471—78.
[52] Vgl. Ign. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, II. Teil, München 1890, 389—91.
[53] A. a. O. 625ff.
[54] So Hauck, Realenzyklopädie 19, 628.
[55] Franz 107f. Die Quästio ist ebd. 206—216 gedruckt.
[56] Franz 161; zum Inhalt dieser Schrift siehe ebd. 151—196.
[57] Franz 116f. Die Quästio ist ebd. S. 217—23 gedruckt.

Ketzerpolemik. Was Wenck angeht, so läßt sich das sowohl mit seinen Anklagen gegen die Docta ignorantia des Nikolaus von Kues wie durch seinen vorangehenden Briefwechsel mit dem Abt Johannes von Maulbronn und zudem mit drei weiteren Vorgängen aus der Zeit um 1441 belegen[58]. Dazu kommen noch drei auf Folio 226^{r} des heutigen Cod. Vat. Pal. lat. 600 erhaltene Notizen von dessen Hand. Die erste (Z. 1—18) beginnt mit den Worten: Quam plurimum haereses emergentes prosint fidei professoribus. Die zweite (Z. 19—38) steht unter der Überschrift: Hae sunt haereses de novo spiritu, die dritte (Z. 39—48) mit dem Incipit: Recipienda ad lolhardicam vitam, hat den Aufnahmeritus der Beginen und deren Verhältnis zur Oberin („Martha") zum Thema[59].

Das zweite Stück verdient unsere besondere Beachtung. Wie ein Vergleich mit zwei schon von Döllinger veröffentlichten Dokumenten[60] zeigt, die beträchtlich umfangreicher sind, stellt es ein Exzerpt dar. Der Wortlaut stimmt jedoch mit keinem der beiden anderen Texte genau überein. Es sei deshalb hier abgedruckt.

Cod. Vat. Pal. lat. 600, fol. 226^{r}, Z. 19—38:

Hae (Hs: Hee) sunt haereses de novo spiritu:

(1)[61] Quilibet homo, quantumcumque peccaverit, potest praecellere dignitatem et meritum beati Pauli et cuiuslibet sancti.

(2) Homo ita potest uniri Deo, quod de cetero, quidquid facit, non peccat.

(3) Omnis creatura plene est deus.

(4) Homo unitus deo non debet exhibere reverentiam sanctis.

(5) Unitus deo potest explere libidinem carnis per quemcumque modum licite.

(6) Bonum hominem non oportet confiteri peccata quantumcumque magna nisi alteri bono homini, sed dicat[62]: Ego peccavi.

(7) Cum elevatur corpus domini in missa, non surgunt neque flectunt genua nisi propter homines.

(8) Homines impediunt bonitatem suam per orationes, ieiunia, flagella et alia bona opera.

(9) Orationes non valent quae fiunt infra opera hominum.

(10) Quod non debent revelare litteratis bonitatem suam et gratiam quam habent, quia nesciunt quid sit, nisi per pellem vitulinam; boni vero sunt ex deitate.

(11) Volentes adipisci bonitatem non debent cogitare de passione domini.

(12) Peccata commissa cum dolore non recogitentur, quia per hoc gratia retardatur.

(13) Libertas et com⟨m⟩odum faciunt locum spiritui sancto.

(14) Perfecti verbo dei non indigent.

(15) Non sit orandum pro serenitate et aliis, quia deus sic praeordinaverit.

(16) Non est assurgendum corpori christi, quia deus ubique est.

---

[58] Vgl. R. Haubst, Studien 56—61.

[59] Vgl. Döllinger a. a. O. Nr. 41, besonders S. 411—15.

[60] Döllinger 391—93 393—94.

[61] In der Hs sind die einzelnen Sätze nicht gezählt, aber durch ein Paragraph-Zeichen voneinander unterschieden.

[62] Döllinger 392, 13°: sed dicat in corde.

(17) Non reputant ecclesias, quia deus ubique est; et sic[63] de multis aliis haeresibus eorum hic non conscriptis detestabilitatis earum causa manifesta.

Wie all das zusammen uns mehr als hinreichend verbürgt, war — besonders in den Augen Wencks — in den Jahren 1441—42 in Heidelberg das Thema der begardischen Sektiererei oder der „freien Geister" noch höchst aktuell. Wenck schlug den radikalen Weg ein, daß er auch schon alles, was ihm verdächtig schien, scharf als Häresie brandmarkte. Dazu gehörte das „abgescheiden leben". In diesem sah er die Wurzel des Übels und in jedem Falle etwas, was dem Christentum seine Welt und Leben formende Kraft nehme. Wenn es stimmt, daß Johannes de Franckfordia der Verfasser der Theologia deutsch ist, ist es hingegen angesichts derselben Heidelberger Situation nicht minder leicht verständlich, daß er, vermutlich in seinen letzten Lebensjahren, sich die Aufgabe stellte, den Grundgedanken der Innerlichkeit und Gotthingegebenheit unter dem Motto des „abgescheiden seyn" von der freigeistigen Kirchen- und Sakramentfeindlichkeit zu trennen und mit dem religiösen Ideal einer wahren, mit dem Glauben und Leben der Kirche übereinstimmenden Gottesfreundschaft zu versöhnen. Ob ihm eine solche Aussöhnung innerlich geglückt ist oder ob Wenck recht hatte, der jedes derartige Unternehmen als zum Scheitern verurteilt und als widerspruchsvollen Kompromiß betrachtete, wollen wir hier nicht untersuchen[64].

c) Für eine Datierung der Theologia deutsch ins 15. Jahrhundert und näherhin etwa in die Jahre 1420—40 seien noch die folgenden Gesichtspunkte angeführt:

1. Müller kommt gegen Schluß seiner Untersuchung „Zum Text der Deutschen Theologie" (S. 329f.) zu dem Ergebnis: „Die Sprache ... führt jedenfalls nicht mehr in die Zeit Meister Eckharts, Taulers oder Seuses. Und die Annahme, daß sie im 15. Jahrhundert modernisiert wäre, will mir nicht wahrscheinlich erscheinen ... Ich halte die Möglichkeit, daß die Deutsche Theologie erst im 15. Jahrhundert entstanden wäre, für durchaus nicht ausgeschlossen."[65]

---

[63] Diese Schlußbemerkung findet sich nicht in den zwei Parallelen; sie dürfte von Wenck hinzugefügt sein. — Ob es Zufall ist, daß Wenck auch den Inhalt des Eremiten-Briefes in 17 Sätze gliedert? Vielleicht wollte er damit sagen, daß auch dieser Brief das gleiche Vollmaß begardischer Ketzerei enthalte wie die hier abgedruckte Zusammenstellung.

[64] Vgl. z. B. die harten Urteile, die Bernhart 48ff. über die seiner Ansicht nach nur der Etikette nach christliche Mystik des Ps.-Dionysius fällt, in deren Boden insbesondere „Meister Eckhart wie die Theologia deutsch" gründen.

[65] J. Bernhart begründete (115) seine Annahme, der Autor der Theologia deutsch habe „seine Gedankengänge in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts niedergeschrieben", damit, daß dessen literarischer Genius mehr als der eines anderen deutschen Mystikers „taulerisch" sei. Doch Johannes Tauler starb erst 1381 und sein Genius konnte auch noch länger literarisch nachwirken.

2. Die in Eckharts Lehre von der Abgeschiedenheit eingeschlagene Richtung pflanzte sich nicht nur durch dessen Schüler Tauler und Suso, sondern auch in bestimmten Strömungen innerhalb der devotio moderna fort[66], und zwar besonders deutlich in der Imitatio Christi. In einer niederdeutschen Übersetzung (die allerdings erst nach 1450 entstand) zeigt die „Nachfolge Christi" auch unbestreitbare sprachliche Anklänge an Meister Eckhart: „affgheschert" (= abgeschieden), „Vergessen der Welt", „leersein" und „bloßsein"[67]. Dazu kommt beiderseits die zentrale Idee der Christus-Nachfolge. Alle diese Züge treten auch in der Theologia deutsch stark hervor. Die Imitatio Christi, oder vielmehr die vier nachträglich zu dieser zusammengefaßten Traktate sind in den zwanziger Jahren des 15. Saeculums entstanden. Sollte die Theologia deutsch schon aus der Devotio moderna oder gar aus der Imitatio geschöpft haben? Das Verhältnis beider Schriften zueinander würde einmal eine genaue sprachliche wie inhaltliche Untersuchung verdienen. Ihre Entstehungszeit dürfte jedenfalls nicht weit auseinanderliegen.

3. In denselben zwanziger Jahren verbreitete sich von Köln aus in den deutschen Landen auch eine starke „albertistische" Strömung, die in lebhafter Auseinandersetzung mit verschiedenen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Prinzipien des Thomismus insbesondere auch die These verfocht, daß es bereits im irdischen Leben eine nicht mehr ans Phantasma gebundene, rein-geistige Erkenntnis geben könne[68]. Ps.-Dionysius bildete dabei nebst Albert d. Gr. und Augustinus eine der Autoritäten, auf die man sich gegen Thomas berief. In der Theologia deutsch fanden wir hinsichtlich des ins Aszetisch-Mystische gewendeten „abgescheiden seyn" denselben Dionysius als Kronzeugen. Hinzu kommt, daß besonders gegen das Jahr 1440 (in dem z. B. auch Nikolaus von Kues die Niederschrift der Docta ignorantia abschloß) von dem Ps.-Areopagiten kräftige spiritualisierende Einwirkungen in das Frömmigkeitsleben der Zeit ausgingen[69].

---

[66] Nicht nur Ruusbroec und Jan von Leeuwen, auch Gerard Zerbolt und sogar Geert Groote bekämpfen die Forderung der Abgeschiedenheit; vgl. M. Lücker 51 bis 58 80; diese Tatsache spricht gegen die Annahme, daß Groote der Verfasser der Imitatio Christi sei.

[67] Siehe Lücker 117—20. Vgl. ferner z. B. Imit. I, 20: Qui enim intendit ad interna et spiritualia pervenire, oportet eum cum Domino Jesu a turba declinare, sowie III, 43: Plus profecit relinquendo omnia quam in studendo omnia.

[68] Vgl. G. Meersseman, Geschichte des Albertismus II (Die ersten Kölner Kontroversen), Rom 1935, 46—51.

[69] Vgl. R. Haubst, Das christologische Schrifttum (siehe oben Anm. 15) 224—27.

V

Was ist das Fazit unserer bisherigen Untersuchung? Wir fanden nichts, was gegen Johannes de Franckfordia als den Verfasser von „Eyn deutsch Theologia“ spricht. Aber wir stießen bereits auf beachtliche Indizien, die auf ihn hin konvergieren. Die Möglichkeiten der Forschung sind jedoch bei weitem noch nicht erschöpft. Denn nunmehr eröffnet sich erst die Aufgabe eines eingehenden Textvergleiches der Theologia deutsch einerseits und des umfangreichen Nachlasses des Heidelberger Professors anderseits. Am ehesten dürfte in dessen zahlreich erhaltenen Predigten mit überzeugenden Übereinstimmungen oder Abweichungen zu rechnen sein. Man darf dabei freilich auch den naturgegebenen Unterschied zwischen Volkspredigten und einer so sehr wie die Theologia deutsch auf religiös-theologische Vertiefung und höhere Vollkommenheit hinzielenden Schrift nicht übersehen.

Mit einem solchen Textvergleich wird hier nur ein bescheidener Anfang gemacht. An Hand der Incunabel Hain 7352 mit den „Sermones perbreves“ usw. kann aber doch schon auf zwei besonders in die Augen springende Predigtstellen hingewiesen werden, zu denen die Theologia sehr auffallende, wenn nicht sogar für die Identität des Verfassers überzeugende Parallelen enthält.

1. In dem Sermo „Caecus quidam sedebat secus viam mendicans“ (Lc 18, 35) finden sich fol. 39^{v}—40^{r} breitere symbolhafte Ausführungen über „zwei Augen“ des Menschen. Die für uns ausschlaggebenden Sätze (39^{v}) seien hier angeführt:

Advertendum pro primo, quia per istum caecum quivis mortalis peccator intelligitur. Nam sicut quilibet homo habet duos oculos, scilicet dextrum et sinistrum: dextro debet respicere gaudium paradisi, ut illud assequatur, sinistro debet videre huius vitae praesentis exilium et miseriam atque poenas inferni ac cetera quo (!) terrorem incutiunt, ut sic ad poenitentiam ducatur qua huius modi metuenda effugiat. Verum diabolus ... utrumque oculum eruit, ne consideret gaudia aeterna neque poenas inferni, quae si attente perpenderet, peccato mortali nunquam assentiret ...[70] Caecus igitur iste significat quemlibet peccatorem quem diabolus exaecat, ut non videat ante se mortem suam nec iudicium finale nec post se peccata sua praeterita nec a dextris beneficia dei nec a sinistris laqueos et insidias diaboli nec supra se gaudia paradisi nec infra se poenas inferni. Septem vero sunt quae excaecant corporis oculos, ita et septem excaecant oculos mentis ...

Diese Stelle erinnert an eine von Proklos und Augustinus an über Avicenna und Eckhart bis zu Nikolaus von Kues feststellbare Tradition, die von einem „zweifachen Antlitz (facies) der Seele“ spricht[71], von denen das eine den Ideen oder Gott, das andere der Welt zu-

[70] Es folgen allegorische Auslegungen von Richter 16, 21 (Samsons Blendung) und Könige 25, 7 (Blendung des Sedekias).

[71] Näheres s. R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg i. Br. 1956, 164 f.

gewandt ist. Aber Johannes verbindet hier damit einige darüber hinausgehende Besonderheiten. Er spricht von „zwei Augen", und zwar von „einem rechten und einem linken", von denen das eine das Glück des Himmels, das andere das Elend des Erdenlebens und die Strafen der Hölle schauen soll. Genau dieses Bild erkennen wir in Kapitel 7 der Theologia deutsch, wenn auch mit inhaltlich veränderter Auslegung, wieder.

Die Überschrift dieses Kapitels lautet: „Von den zwei geistigen Augen, mit denen der Mensch in die Ewigkeit und in die Zeit schaut, und wie eines vom andern gehindert wird." Die Ausführungen dazu gehen in einer sehr interessanten Weise von der Christologie aus:

„Wisset: man liest und spricht, die Seele Christi habe zwei Augen, ein rechtes und ein linkes[72]. Im Anbeginn, da sie geschaffen ward, da kehrte sie das rechte Auge in die Ewigkeit und in die Gottheit und stund da in vollkommenem Genuß und Anschauung göttlichen Wesens[73] und ewiger Vollkommenheit, unbeweglich; und blieb da unbewegt und frei von allem Geschehnis und Mühseligen, Leiden, Marter und Pein, die dem äußeren Menschen je widerfuhren. Mit dem linken Auge aber sah sie in die Kreatur und erkannte da alle Dinge und unterschied in den Kreaturen, was da besser oder unbesser, edler oder unedler wäre, und danach ward der äußere Mensch Christi gerichtet. Also stand der innere Mensch Christi nach dem rechten Auge der Seele in vollkommenem Genusse göttlicher Natur, in vollkommener Wonne, Freude und in ewigem Frieden. Aber der äußere Mensch und das linke Auge der Seele Christi stand in vollkommenem Leiden in aller Trübsal, Jammer und Mühsal. Und dies geschah solcher Weise, daß das inwendige und rechte Auge unbewegt, frei und unberührt blieb von all den Mühsalen, Leiden, Schmerzen und Marter, die dem äußern Menschen je geschehen. Man sagt, als Christus an der Säule gegeißelt ward und als er am heiligen Kreuze hing, nach seinem äußeren Menschen, da stund die Seele oder der innere Mensch nach dem rechten Auge in so vollkommenem Genuß göttlicher Freude und Wonne wie nach der Himmelfahrt oder wie jetzund. So ward der äußere Mensch, oder die Seele nach dem linken Auge, in ihren Werken, in all dem, was sie nach außen zu vollbringen hatte, nie gehindert oder getrübt und beirrt von dem inwendigen Auge." [74]

[72] Auch J. Bernhart weiß hier nur eine nicht auf Christus bezügliche Eckhart-Stelle anzuführen.

[73] In der Frage der Gottanschauung Christi ist sich die scholastische und auch hinwiederum die heutige katholische Christologie nahezu einig; vgl. R. Haubst, Die Gottesanschauung und das natürliche Erkenntniswachstum Christi: ThQschr 1957, 385—412.

[74] Uhl 12, 1—27. — Dogmengeschichtlich verdienen hier zwei Gesichtspunkte hervorgehoben zu werden: 1) die dualistisch trennende Gegenüberstellung von Gottanschauung und Welterfahrung in der Seele Jesu; die hochscholastische Christologie hat diese (an Hand der augustinischen Unterscheidung von homo interior und exterior) bereits inauguriert, um auch für die Zeit des Leidens an der Gottanschauung Jesu festhalten zu können. Hier wird die erkenntnispsychologische Trennung von beidem bis ins Extrem getrieben. — 2) Hier wird auch schon die später von Luther und Kalvin vertretene Auffassung nahegelegt, die Seele Jesu habe bei der Gottverlassenheit am Kreuze Höllenqualen erduldet. Ausdrücklich wird in Kap. 11 (Uhl 16, 13) im Hinblick auf das Descendit ad inferos gesagt: „Christi Seele mußte in die Hölle, ehe denn sie zum Himmel kam." — Um die Verwandtschaft dieser Gedanken mit dem zitierten Predigttext mit voller Deutlichkeit zu sehen, ist zu beachten, daß auch nach diesem „das linke Auge" auf „die Strafen der Hölle und das, was Schrecken einjagt", hinschauen soll.

Der zweite Teil des Kapitels 7 zieht sodann von dieser Christologie her Folgerungen für die Theorie und Praxis der Mystik:

„Nun hat auch die (= jede) geschaffene Seele des Menschen zwei Augen. Das eine ist das Vermögen zu sehen in die Ewigkeit, das andere zu sehen in die Zeit und in die Kreaturen, darin Unterschiede zu erkennen, wie vorhin gesagt, und dem Leibe Leben und Notdurft zu geben und den zu richten und zu regieren nach dem Allerbesten. Aber diese beiden Augen der Seele des Menschen vermögen nicht zugleich miteinander ihr Werk zu üben, sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß das linke Auge sich all seines Tuns enthalten und begeben und muß sich halten, als ob es tot sei. Soll dann das linke Auge seine Werke nach außen üben, nämlich wirken mit der Zeit und Kreatur, so muß auch das rechte Auge an seinem Werk behindert werden, das ist an seiner Beschauung. Darum, wer das eine haben will, der muß das andere lassen fahren. Denn es kann niemand zwei Herren dienen.“ [75]

Die Grundvorstellung von zwei Augen der Menschenseele ist in dem zitierten Predigttext und in der Theologia deutsch offensichtlich dieselbe. Ihre Anwendung ist hier wie dort gleich apart. Von demselben einfachen und fast simplen Bilde her wird jeweils sozusagen die letzte und tiefste Klärung so verschiedener und subtiler geistiger Zusammenhänge erwartet. Dabei wird die Annahme fast unausweichlich, daß es sich beidemal um eine Lieblingsidee ein und desselben Verfassers handelt, der dasselbe Motiv als Volksprediger zur Warnung vor sündiger Verblendung ausmünzt und es literarisch zur Veranschaulichung und christologisch-erkenntnistheoretischen Begründung seines mystischen Leitgedankens des „abgescheiden seyn von allen creaturen“ ausbaut.

2. In der Predigt „Relictis omnibus secuti sunt eum“ (Lk 5, 11) zum 5. Sonntag nach Pfingsten (fol. 98 ff.) zählt der Frankfurter Fünferlei auf, was zu verlassen sei: erstens jede Todsünde und alle Bosheit, zweitens die sündige Gewohnheit und das willentliche Hangen an der Sünde usw. Die Klimax gipfelt (fol. 99^{r-v}) darin:

Quinto debemus relinquere omnem propriam voluntatem, quia sicut dicit Bernardus, sola propria voluntas ardebit in inferno, vere propriam voluntatem debemus relinquere ... Et Gregorius: Fortasse labor hominum est relinquere se ipsum, sed tamen non sufficit relinquere sua, nisi relinquamus et nos, id est nostram propriam voluntatem. Istud ultimum proprie pertinet ad religiosos. Ista quinque debemus relinquere, si volumus Christum sequi.

Gegen den Eigenwillen führt auch die Theologia deutsch einen unerbittlichen Kampf. Dabei kehren die hier angeführten Sätze z. T. verbotenus wieder. In dem Kapitel 34 mit der Überschrift: „Soll der Mensch zum Besten gelangen, so muß er seinen Eigenwillen lassen ...“ heißt es ebenfalls: „In der Hölle brennt nichts als der Eigenwille.“ [76]

[75] Uhl 12, 27—40.

[76] Kap. 54 (Uhl 37, 42 f.). Vgl. Kap. 49 (Uhl 55, 17): „Man sagt, es sei nichts in der Hölle so viel vertreten wie der Eigenwille.“ Wie der Predigttext zeigt, ist bei diesem „man“ besonders an Bernhard von Clairvaux gedacht.

Das Gregor-Zitat klingt in Kapitel 9[77] inhaltlich an: „Darum sollte ich ... fahren lassen alle Kreatur ... und zu allererst mich selber.“ Der Gedanke des letzten Sätzchens, daß die Christus-Nachfolge sozusagen Sinn und Ziel der Welt-Abgeschiedenheit sei, durchzieht ganze Abschnitte der Theologia deutsch.

Was Johannes von Frankfurt im fünften Punkt dieser Volks- oder vielleicht Universitäts-Predigt nur andeutet, weil es „im eigentlichen Sinne die Ordensleute angehe“, bildet eines der Hauptthemen „des Franckforters“. Das bestärkt die Vermutung, daß die Theologia deutsch (ebenso wie die Imitatio Christi) für Ordensleute verfaßt sei; es macht auch die starke Betonung der Welt-Abgeschiedenheit und Selbstverleugnung um der Christus-Nachfolge willen um so besser verständlich.

Kehren wir abschließend zu dem zurück, was uns Johannes Wenck aus dem Briefe des Einsiedlers mitteilt. Finden sich darin vielleicht noch Spuren, die nicht nur allgemein auf die Eckhart-Tradition des 14. oder 15. Jahrhunderts, sondern auch noch näherhin auf die Theologia deutsch zurückweisen? In einem Fall scheint das zuzutreffen.

Denn Wenck gebraucht hier nicht das Eckhartsche Wort „ledic sîn“, sondern „ledigsten“. Darin vermutete ich z. Zt. einen Fehler des Abschreibers, da es nach Eckhart „ledigsein“ heißen müsse[78]. Die Theologie deutsch belehrt uns eines Besseren. Denn in Kapitel 17 (Uhl 22, Z. 29 f.) ist zu lesen: „nu sol doch der mensche gantz *ledig stehen* von allen dingen ...“

Dazu kommt dies: Nach dem letzten der siebzehn dem Johannes de Franckfordia zugeschriebenen Sätze erklärt der Eremit: „Facio sicut essem von ziit.“ Er will damit sagen, daß er schon alle irdische Zeitlichkeit auf Gott hin übersteigen wolle. Auch die Theologia deutsch will, diesmal an Hand eines Tauler-Textes[79], dazu anleiten, daß „der Mensch ... seinen Geist über die Zeit hineinkehre in Gottes Geist“[80].

Abschließend dürfen wir dies wohl als das Hauptergebnis unserer Untersuchung buchen: Mancherlei Anhaltspunkte und Überlegungen bestätigen übereinstimmend unsere Vermutung und erbringen insgesamt eine solide Wahrscheinlichkeit dafür, daß Johannes Wenck seinen Heidelberger Kollegen Johannes von Frankfurt als den Verfasser der seit 1518 unter dem Namen „Eyn deutsch Theologia“ gehenden Schrift kannte.

---

[77] Uhl 14, 42 ff.
[78] Studien 115, Anm. 5.
[79] Vgl. Müller 329—33.
[80] Kap. 8 (Uhl 13, 33 f.).

Ausgedehnte Gegenwart als Realzeit des Bewußtseins

Von Walter Hoeres, Frankfurt a. M. - Salzburg

Das Jahr 1957 hat eine wesentliche Bereicherung der Diskussion über den Zeitbegriff gebracht. Die Zeitschrift Philosophia Naturalis veröffentlichte eine Arbeit von Winfried Hellmann[1], die sich mit dem Begriff der Dauer bei Henri Bergson auseinandersetzt, und eine von Walter Bröcker stammende Kritik der Husserlschen Auffassung vom stetig fließenden Bewußtseinsstrom, gegen die der Verfasser seinen tiefen Begriff von der „ausgedehnten Gegenwart" setzt[2]. Während vor allem Bröcker die Auffassung kritisch weiterentwickelt, welche von der Phänomenologie herkommt und die Zeit wesentlich als Dauer zu verstehen sucht, geht Beda Thum O.S.B. in seiner Abhandlung über die „Ontologie der Zeit nach objektivierender Betrachtungsweise"[3] offensichtlich von der Naturphilosophie aus, um die Zeit als augenblickshafte Folge abgesetzter „Instantanakte" zu begreifen.

An einem konkreten Beispiel wollen wir erörtern, ob sich von dieser Auffassung her die Abfolge geistiger Tätigkeiten begreifen läßt.

Henri Bergson weist in „Zeit und Freiheit"[4] auf die Schwierigkeiten hin, die in der Vorstellung der Zeit als einer Sukzession von Jetztpunkten beschlossen liegen. Nach seiner Auffassung kann ich die Zeit nur dann als eine Aufeinanderfolge einzelner, instantaner Jetzt begreifen, wenn ich diese als lineare Aneinanderreihung in einem gleichförmigen Medium vorstelle. Damit aber werde die Zeit „verräumlicht" und ihr eigentlicher Charakter verfehlt. Zwar gesteht Bergson durchaus die Möglichkeit zu, „die sukzessiven Momente der Zeit unabhängig vom Raum zu denken"[5]. Jedoch „wenn man ... dem aktuellen Zeitpunkt die vorangegangenen hinzufügt, ... so operiert man nicht mit diesen Zeitpunkten als solchen, sondern vielmehr mit der dauernden Spur, die sie uns im Raum auf ihrem Weg durch ihn zurückgelassen zu haben scheinen"[6]. Sofern die Aufeinanderfolge der sukzessiven Jetztpunkte eine geordnete Reihe darstellt, in der jedes Jetzt seinen festen Platz hat, bedarf ich tatsächlich zur Bestimmung der Zeit-„stelle" eines bestimmten Jetzt, d. h. der Ordnungsstelle, die dieses allererst definiert, der vorangegangenen Jetzt, obwohl diese schon längst entschwunden sind sowie der zukünftigen, die aber noch gar nicht existieren. Wenn man also berücksichtigt, daß sich jedes Jetzt nicht durch seinen allgemeinen Charakter als Zeitpunkt überhaupt, sondern durch seine unveräußerliche Jeweiligkeit definiert, so muß man Bergson zugestehen, daß die instantane Zeitauffassung uns zu dem Widerspruch führt, eine Sukzession anzunehmen, die nur Sukzession ist und trotzdem nur als in einem und demselben Augenblick vorhanden gedacht werden kann. Auch Beda Thum O.S.B. sieht in seinem tiefgründigen Beitrag diese Schwierigkeiten einer Betrachtung, welche die Zeit in eine Aufeinanderfolge von Augenblickspunkten auflösen will und sich gleichzeitig anheischig zu machen sucht, den Unterschied des einen Jetzt

---

[1] Winfried Hellmann, Der Begriff der Zeit bei Henri Bergson: Philosophia Naturalis 4 (1957) 129 ff.

[2] Walter Bröcker, Husserls Lehre von der Zeit: Philosophia Naturalis 4 (1957) 374 ff.

[3] Beda Thum O. S. B., Ontologie der Zeit nach objektivierender Betrachtungsweise: Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie 1 (1957) 7 ff.

[4] Deutsche Übersetzung des Essai sur les données immédiates de la conscience: Zeit und Freiheit, Meisenheim/Glan 1949, Kap. 2 S. 66 ff.

[5] A. a. O. 69. [6] A. a. O. 69.

von den anderen zu bestimmen. Gegen Nicolai Hartmann betont er, die Auszeichnung des Jetzt sei keine absolute: „weil für jedes Moment der Zeitentfaltung ein Jeweils existiert, in dem es ausgezeichnetes Jetzt ist, sind sie in ihrem je für anderes geltenden Vorrang wieder alle gleichberechtigt und äquivalent“ [7]. Freilich bleibt Thum dann doch wieder der instantanen Zeitauffassung verhaftet, indem er die zeitliche Bestimmtheit des Seienden als Aufeinanderfolge seiner selbst unzeitlichen „Instantanaktuierungen“ begreift: „Das Verhältnis zwischen dem Subjekt in seiner dauernden, individuellen Identität und seinen *Momentzuständen* (vom Verf. hervorgehoben) ist also das von Potenzgrund und Akt.“ [8] Trotz seiner ungemein scharfsinnigen Analyse gerät Thum so in die Verlegenheit, einerseits den Vorrang des einen Jetzt vor den anderen leugnen und andererseits doch an dem zeitlichen Charakter der Zeit festhalten zu müssen. Er löst das Problem, wie „die Aufhebung des ontologischen Vorrangs des jeweils Gegenwärtigen“ mit der Tatsache zu vereinbaren sei, daß jeweils doch nur ein Jetzt existieren kann, welches damit eo ipso den Vorrang vor allen vergangenen oder zukünftigen besitzt, durch Einführung des Begriffs der „Realobjektivität“. Von den instantanen Phasen der Zeitauffassung gilt danach, „daß sie alle die gleiche Realobjektivität besitzen, d. h. eine Objektivität, die durch eine der Tempora von ‚Wirklich-Sein‘ bestimmt werden kann“ [9]. Durch den Begriff einer durch die „Tempora“ bestimmten Objektivität aber kann die Frage nach der Objektivität, nach dem Sein der „Tempora“ keineswegs gelöst werden!

Aber die richtige Auffassung vom Wesen der Zeit läßt sich nicht so sehr im Rahmen von abstrakten Definitionsversuchen allein herausfinden, sondern in der Anwendung des jeweiligen Zeitbegriffes auf die Dinge, von denen es heißt, daß sie in der Zeit stehen. Je zwangloser und organischer der universale Zeitbegriff die jeweilige Realzeit trifft, um so wahrer ist er als gültige Abstraktion. Und hier sehen wir, daß jene instantane Zeitbetrachtung, die mit Beda Thum „die Zeitentfaltung der subjektiven Innerlichkeit“ nicht ausschließlich, aber doch wesentlich als „kontinuierliche Sequenz verschiedener, auseinanderfallender Instantanakte“ [10] sieht, zu unlösbaren Aporien bei der Anwendung auf die bewußten geistigen Tätigkeiten führt.

Das von Johannes Duns Scotus in seinen Collationes II [11] mit allen Möglichkeiten des Pro und Contra aufgerollte Problem, ob der Wille den Verstand neuen, bisher nicht erkannten Objekten zuwenden könne, hat nur scheinbar nichts mit dem Problem einer richtigen Zeitbetrachtung des Bewußtseinslebens zu tun. Bei diesem Problem scheint es vielmehr um eine ganz andere Schwierigkeit zu gehen: der Wille bedarf ja stets der Führung und Leitung durch den Verstand, welcher jenem die Objekte darbietet. Die Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes geht dem jeweiligen Willensakt also zumindest in der Ordnung der Natur, wenn auch nicht unbedingt zeitlich, voraus. Andererseits aber setzt der Wille selbst dem Verstand das Ziel, neue, bisher unbekannte Gegenstände kennenzulernen. Er kann den Verstand also jeweils diesem oder jenem bisher unbekannten Objekt zuwenden. Die Frage nun ist, wie diese Möglichkeit der Zuwendung zu neuen, unerkannten Erkenntnisgegenständen mit jenem Wesensgesetz zu vereinbaren ist, wonach gerade die Erkenntnis des Gegenstandes dem Willensakt vorangehen muß.

Schwierigkeiten entstehen hier nur durch die Anwendung des Begriffs vom augenblickshaften diskreten Jetzt auf die geistigen Tätigkeiten. Von daher nämlich kommt der zentrale Einwand gegen die Möglichkeit, daß der Wille den Verstand von einer Erkenntnis zu einer ganz neuen hinwegwendet: „In illo instanti,

---

[7] Thum a. a. O. 14. [8] A. a. O. 17. [9] A. a. O. 13. [10] Thum a. a. O. 11.
[11] Wir zitieren Duns Scotus nach der Waddingschen Ausgabe, Paris 1891, Collat. II.

in quo voluntas avertit intellectum ab una intellectione ad aliam, quaero quid intellectus intelligit, et quam intellectionem habet?“ [12] Mit dieser Frage ist der Ansatz geschaffen, um das Problem unlösbar zu machen. Dieser Schnittpunkt der Wegwendung des Verstandes von der alten und seiner Hinwendung zu der neuen Erkenntnis bietet in seiner bloßen Augenblicklichkeit beiden Erkenntnissen keinen Zeit-„raum“. Und so muß denn Scotus auf seine Frage die Antwort geben: Der Geist hat in jenem Augenblick nicht die erste Erkenntnis, weil ja der Wille in diesem Augenblick von ihr abwendet, nicht die zweite Erkenntnis, weil diese ja erst der Zuwendung durch den Willen folgt.

Scotus versucht dann, zwischen den Objekten der beiden Erkenntnisakte und damit zwischen diesen selber eine Brücke zu schlagen: „Dum intellectus stat in tali cognitione comparativa duorum, voluntas potest avertere intellectum a consideratione unius, ut absolute consideret aliud, dimittendo primam considerationem.“ [13] Ein typischer Fall für solche weiterführende, vergleichende Erkenntnis liegt z. B. vor, wenn ich einen Gegenstand betrachte, der seinem Wesen nach, also notwendig, in einseitiger Beziehung auf einen anderen unabhängigen Gegenstand bezogen ist. Die isolierte Betrachtung des wesensmäßig auf Grund seines eigenen Seins in Beziehung stehenden ersteren Erkenntnisgegenstandes ist dann nur möglich auf Grund einer nur unvollkommen in der Sache gründenden Verstandesunterscheidung [14]. Sie vermag aber aus sich heraus zum zweiten Objekt als „terminus ad quem“ der Beziehung zu führen, und da diese nach unserer Annahme einsinnig sein soll, kann der Geist so schließlich in der Betrachtung des zweiten Objektes verharren. Auf diese Weise hat der Vergleich bzw. die im Vergleich gipfelnde Erkenntnis ihre von Scotus gesehene heuristische, den Willen leitende Funktion. Aber hier zeigt sich wieder, daß die instantane Zeitbetrachtung des Bewußtseins einem solchen komplexen Vorgang wie dem der vergleichenden Erkenntnis einfach nicht gerecht zu werden vermag. Indem Scotus im folgenden den Begriff des Jetzt resumierend auf die Tätigkeit dieser vergleichenden Erkenntnis anwendet, wird deren Einheit zerstückelt. Vom unteilbaren Zeitpunkt wird paradoxerweise genügend „Ausdehnung“ verlangt, um die sich zwischen den Beziehungsgliedern bewegende Blickwendung der vergleichenden Erkenntnis aufnehmen zu können: „In instanti, in quo voluntas avertit intellectum a consideratione unius objecti, considerat illud in comparatione ad aliud objectum.“ [15] Aber in einem einzigen punktuellen Augenblick kann auch nur ein Einziges beziehungslos betrachtet werden: „Si igitur intellectus consideret A in illo instanti, in quo avertitur ab A; igitur quando convertitur ad intellectionem B, non avertitur ab intellectione A; igitur nunquam avertetur ab ejus intellectione, quia nunquam avertitur ab A, nisi per conversionem ad aliud intelligibile, nisi ponatur omnino intellectum non intelligere.“ [16] Die instantane Betrachtungsweise kann also nur Akt neben Akt fassen, aber nicht deren dynamisches Beziehungsgefüge; sie muß das geistig-seelische Leben als eine Folge diskreter, in sich abgeschlossener Akte betrachten, die den aufeinanderfolgenden Jetzt entsprechen. Insofern diesen Akten die organische Verbindung und wechselseitige Beeinflussung, ja Durchdringung fehlt, die ihr Kennzeichen als *lebendige* Äußerungen ist, kann ihre Beziehung nur als ein Nebeneinander vorgestellt werden, wodurch das Seelenleben genauso verräumlicht erscheint, wie es Bergson für die Folge der Jetzt dargetan hat. Diese Verräumlichung ins Nebeneinander ist aber hier als Verfehlen der lebendigen Durchdringung genau das, was man als „Verdinglichung“ des Bewußtseins zu bezeichnen pflegt — ein Terminus, der allerdings meist mißbraucht wird.

---

[12] A. a. O. n. 2. [13] Collat. II, n. 4.
[14] Distinctio rationis cum fundamento in re imperfecto.
[15] Collat. II, n. 4. [16] Collat. II, n. 4.

Es könnte demnach scheinen, als ob die entgegengesetzte Betrachtung, welche die Zeit nicht als Aufeinanderfolge von Discreta, sondern als kontinuierlich vorüberfließenden Strom begreift, dem Wesen geistigen Lebens und überhaupt dem Bewußtsein gemäßer wäre. In der Tat hat Edmund Husserl diese Lehre in seinen bewußtseinstheoretischen Analysen bis zur äußersten Konsequenz entwickelt. Nach Husserl müssen wir die objektive, genau fixierbare und meßbare Zeit und die immanente Erlebniszeit des Bewußtseins unterscheiden, in der sich jene allererst konstituiert. Aber wenn wir von der „phänomenologischen Reduktion" Husserls einmal absehen und trotz seiner ungezählten Versicherungen deskriptive Psychologie und Phänomenologie als das nehmen, was sie sind, nämlich als dasselbe, so ist daran festzuhalten, daß die den seelischen Phänomenen immanente Dauer oder Veränderung genauso real „Zeit" ist wie die physikalische, deren Zeitstruktur nicht erlebt, sondern gemessen wird. Das gilt aber nicht nur für die seelischen Phänomene, sondern auch für alle Erkenntnisgegenständlichkeiten, die sich nicht weiter intellektiv durchdringen lassen, sondern deren nicht weiter zurückführbares „Was" nur dem unmittelbaren Hinschauen zugänglich ist. Das heißt, ein Zeitbegriff, der Anspruch auf universale Geltung erheben will, muß genauso auf das psychische Erlebnis eines langsam verklingenden Tones oder die langsam und kontinuierlich in verwandte Farben sich abschattende Farbqualität angewandt werden können wie auf Vorgänge der äußeren Natur. Es scheint uns daher nicht berechtigt, einen Gegensatz der das Sein der Zeit selbst suchenden „objektivierenden" Ontologie der Zeit zu den „phänomenologischen Zeitanalysen" zu konstatieren, wie es Thum versucht, um dann sozusagen nachträglich die Frage nach der Überbrückung dieses Gegensatzes zu stellen. Freilich wäre Thum durch Einbeziehung der spezifisch phänomenologischen Zeitanalysen auch mit sich selbst in Widerspruch geraten, denn wie soll die Lehre, wonach die Realzeit der Dinge in einer Folge von Instantanakten besteht, mit der Betrachtung einer langsam verglühenden Farbe oder der Reflexion auf das Erlebnis eines langsam schwächer werdenden Tones vereinbar sein? Hier ist nichts von einer Aufeinanderfolge von Momentzuständen bemerkbar, sondern das sich zeitlich erstreckende Erlebnis ist ein streng eines und einheitliches. Der Hinweis, daß diese Erlebnisse durch physikalische Vorgänge verursacht würden, welche sich eben als Aufeinanderfolge von Istantanakten abwickelten, verschlägt nicht, da es ja hier nicht um die Ursache der Erlebnisse, sondern um diese selbst und ihre Zeit geht.

Edmund Husserl nun ist in seinen phänomenologischen Untersuchungen über das Wesen der Zeit genau von diesen nur deskriptiv faßbaren Erlebnissen des verklingenden Tones usw. ausgegangen. Sein Zeitbegriff ist denn auch der instantanen Zeitauffassung genau entgegengesetzt. Vom Erlebnis des Tones sagt Husserl: „Er und die Dauer, die er erfüllt, sind in einer Kontinuität von Weisen bewußt, in einem beständigen Flusse."[17] Das schon erwähnte Beispiel aus dem Bereich der Farbenlehre wendet Husserl auf den Bewußtseinsfluß überhaupt an: Wir finden „einen Fluß, und jede Phase dieses Flusses ist eine Abschattungskontinuität. Aber prinzipiell ist keine Phase dieses Flusses auszubreiten in eine kontinuierliche Folge, also der Fluß so umgewandelt zu denken, daß diese Phase sich ausdehnte in Identität mit sich selbst. Ganz im Gegenteil finden wir prinzipiell notwendig einen Fluß stetiger Veränderung."[18] Das heißt, das spezifisch Zeitliche des Bewußtseins als Flusses besteht gerade darin, daß keine Phase mit der vorhergehenden identisch ist, aber die Veränderung sich doch nicht in der Weise vollzieht, daß die Phasen direkt aufeinanderfolgen, sondern vielmehr kontinuierlich ineinander übergehen.

---

[17] Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, hrsg. von M. Heidegger, Sonderdruck aus Bd. IX des Jahrbuches für Philosophie und phänomenologische Forschung, Halle, § 8 S. 385.

[18] A. a. O. § 35 S. 429.

Diese Auffassung vom Strom beherrscht beim Husserl der mittleren Jahre die gesamte Phänomenologie bzw. Psychologie. Von dieser Zeitbetrachtung aus aber, nach der sich alle Akte des seelischen Lebens fließend ineinanderfortsetzen, ist es kaum mehr möglich, das Wesen der spezifisch geistigen Tätigkeiten adäquat zu erfassen. Es gehört zum Wesen der Tätigkeit, sich nicht in der Weise des passiven Dahinströmens, sondern in abgesetzten, wohlunterschiedenen, in das sonst passiv verlaufende Seelenleben „spontan" eingreifenden Akten zu vollziehen. Die Rede vom Dahinströmen hat für die Akte des diskursiven Denkens keinen Sinn. Sie hat aber erst recht keinen Sinn für den Ausgangs- und Endpunkt des Diskurses, sofern dieser in der Einsicht in eine wesensnotwendige Beziehung besteht. Bei solchen Beziehungen ist ja kein Mehr oder Weniger, keine Vielzahl von Gesichtspunkten zu erfassen. Sie sind also kein Gegenstand der deutenden, den Gegenstand hin- und herwendenden geistigen Tätigkeit, sondern entweder hat man sie, wie sie wesensnotwendig aus der Betrachtung der Beziehungsglieder entspringen, zugleich mit diesen erfaßt oder verfehlt. Hier gibt es kein Mittleres, sondern diese Beziehungen können nur in einem einzigen, in sich unteilbaren Blick erfaßt werden, der sich deshalb erst recht dem dahinströmenden Bewußtseinsfluß entzieht. Dies gilt zumal auf Grund der Husserlschen Lehre von der strikten Entsprechung von Noesis und Noema, nach der die Unteilbarkeit des intentionalen Korrelates des Aktes ebenfalls dessen Unteilbarkeit verlangt.

Husserl hat sich nicht gescheut, den Begriff der spontanen, geistig erkennenden Tätigkeit so lange umzupressen, bis er seinem Bilde des sich stetig verändernden Bewußtseinsstromes entsprach. Darüber unterrichtet neben den einschlägigen Partien der „Ideen" vor allem die Beilage XIII seiner Zeitvorlesungen[19]. Das Urteil — auch das innerlich ex terminis evidente — wird hier als kontinuierlich sich erstreckender Prozeß verstanden: „Es geht ein Prozeß vonstatten, ich fange an mit dem Bilden des Subjektgedankens ... und bringe diese Bildung zu Ende, und das dient als Grundsetzung für die Daraufsetzung ... Also ein spontanes Bilden, das anfängt, fortgeht und endet ... So konstituieren sich ... im Prozeß des Urteilsbewußtseins (im ‚Fluß' desselben) die Bestandstücke der Prädikation, das Subjektglied und dergl."[20] Zwar sucht Husserl dennoch einen Unterschied der zeitlichen Erstreckung des primären Bewußtseins sinnlicher Daten von derjenigen der geistigen Tätigkeiten von seinen Prämissen aus zu konstruieren: der sinnliche Prozeß beginne mit einer schlichten „Urempfindungsphase", das Urteilsbewußtsein jedoch mit der „Spontaneität der Setzung"[21]. Aber eben diese Spontaneität erscheint radikal in den sich stetig verändernden Strom einbezogen und damit ihres eigentlichen Wesens beraubt; der „Aktus der Spontaneität ... fungiert sozusagen in jedem Moment seines Flusses als Urempfindung, die ihre Abschattung erfährt nach dem Grundgesetz des Bewußtseins"[22]. Diese Sicht des Bewußtseins als dahinfließenden Stromes wird als Umkehrung der instantanen Betrachtungsweise dem geistigen Leben genausowenig gerecht wie diese selber. Die Anwendung der Kontinuitätsbetrachtung auf das in Collatio II von Scotus aufgeworfene Problem zeigt, wie die Extreme auf Kosten einer organischen Betrachtungsweise der Bewußtseinstätigkeiten sich berühren. Nachdem die instantane Betrachtung es unmöglich gemacht hat, die neuentdeckende Funktion der vergleichenden Erkenntnis zu begreifen, versucht es Scotus nämlich auf die entgegengesetzte Weise: „Quia intelligimus, et volumus cum continuo tempore, ideo non est dare ultimum instans, in quo ultimo intelligitur A, sicut objectum primo cognitum: sicut nec est dare ultimum instans, in quo aliquid

[19] S. 486 ff.: Konstitution spontaner Einheiten als immanenter Zeitobjekte. — Urteil als Zeitgestalt und absolutes zeitkonstituierendes Bewußtsein; cf. auch § 45 der Zeitvorlesung.

[20] A. a. O. 487. [21] A. a. O. 489. [22] A. a. O. 487.

est album, quando aliquid mutatur de albo ad non album." [23] Man sieht, Husserl ist nicht der erste, der die Farbabschattung als Beispiel einer stetig sich erstreckenden Realzeit verwandt hat! Aber Scotus hat auch schon erkannt, daß die Spontaneität *der* geistigen Tätigkeit, in der ich mich von einem Glied der Beziehung erkennend aktiv dem anderen zuwende, genausowenig wie die Unteilbarkeit des vergleichenden Blicks überhaupt mit dem Begriff der kontinuierlich strömenden Zeit zu fassen ist: „Ideo in toto tempore praecedenti ultimum instans, intelligit A in comparatione ad B, et in ultimo instanti intelligt B, in quo etiam instanti tunc primo non intelligit A, et in quo etiam instanti avertitur ab A, et convertitur ad B, quia idem est instans utriusque." [24] Damit aber taucht die ganze, von uns oben im Anschluß an Scotus dargelegte Schwierigkeit wieder auf, die sich bei Anwendung der instantanen Betrachtungsweise ergibt.

Auch Husserl hat die Einwände gesehen, die sich bei Anwendung der Kontinuitätsbetrachtung auf die Tätigkeit der vergleichenden Erkenntnis ergeben. Er erwähnt den Gedanken, „es sei für die Erfassung einer Folge von Vorstellungen ... nötig, daß diese die durchaus gleichzeitigen Objekte eines beziehenden Wissens sind, welches völlig unteilbar sie in einem einzigen und einigen Akt zusammenfaßt. Alle Vorstellungen ..., welche eine Vergleichung mehrerer Elemente enthalten ... können nur als Erzeugnisse eines zeitlich zusammenfassenden Wissens gedacht werden." [25] Näherhin sagt Husserl von dieser Auffassung, es erscheine ihr „als eine evidente und ganz unausweichliche Annahme, daß die Anschauung einer Zeitstrecke in einem Jetzt, in einem Zeitpunkt, stattfinde" [26]. Damit stellt er selbst seiner Kontinuitätsbetrachtung des Bewußtseins die instantane als die andere Möglichkeit gegenüber.

Uns stellt sich also die Frage, wie wir beide Extreme vermeiden können. Mit Recht wendet Walter Bröcker gegen Husserls vom Tonerlebnis ausgehende Zeitanalyse ein, daß dieser die Gegenwart fälschlich als Punkt auffasse, indem er sie mit dem „Impressionspunkt", d. h. mit dem Einsetzen des Tonerlebnisses im Bewußtsein identifiziere [27]. Damit sei Husserl gezwungen, die ganze Erstreckung der Bewegung bis auf den einen Punkt der augenblicklichen Impression als vergangene oder zukünftige zu verstehen. Die Kontinuität der Wahrnehmung bzw. des Erlebnisses z. B. einer Melodie rette Husserl dann durch die Lehre von der „Retention", d. h. einer Erinnerung, die sich nicht als ausdrücklicher Akt der Erinnerung auf längst Entschwundenes richtet, sondern eine Fähigkeit des gegenwärtigen Erlebens ist, das gerade Versinkende eben noch im Griff zu behalten. Diese Lehre von der Retention ist nach Bröcker „nichts anderes als eine Konstruktion, durch welche der Fehler, der durch die Lehre von der Punktualität der Gegenwart entstanden ist, wieder unschädlich gemacht werden soll" [28]. „Wenn ‚Urimpression' im ‚nächsten' Augenblick sich in Retention verwandelt und diese selbst als ‚aktuelles' Bewußtsein sogleich übergeht in Retention von Retention usw. ... so führt das ... auf eine aktual unendliche Folge von Retention von Retention usw." [29] Der Versuch, die Zeit bzw. das zeitlich sich kontinuierende Bewußtsein aus Instantanimpressionen aufzubauen, muß genauso scheitern wie die Konstruktion des Kontinuums aus Discreta überhaupt. Bröcker weist treffend darauf hin, daß „die Zusammenziehung der Gegenwart auf ein fast punktuelles Intervall das Hören einer Melodie unmöglich macht" [30]. So ist der Zentralbegriff, den er gegen Husserl ins Feld führt, nämlich der der „ausgedehnten Gegenwart" ungleich tiefer phänomenologisch erfahren als die ganze Zeitphänomenologie Husserls. Diese ausgedehnte Gegenwart oder *Dauer* ist in der Tat der entscheidende Grundbegriff einer jeden Zeitbetrachtung, die nicht

[23] Collat. II, n. 6. [24] Collat. II, n. 6. [25] Zeitvorlesung § 7 S. 383.
[26] A. a. O. 383. [27] Bröcker a. a. O. 378. [28] Bröcker a. a. O. 378.
[29] Bröcker a. a. O. 378 f. [30] A. a. O. 377.

in die Fehler der instantanen oder der Kontinuitätsbetrachtung verfallen will. Gegen die Verwendung des Begriffs der Dauer macht Husserl energisch Front: „Im ursprünglichen Fluß gibt es keine Dauer!“ [31] Aber in der Tat zeigt jede Betrachtung des geistigen Lebens, in der ich mich als tätiges Ich erfahre, mich als alle Veränderungen der Akte hindurch dauerndes und beharrendes *Tätigkeitszentrum*. Nicht die Veränderungen, sondern die Dauer erweist sich der phänomenologischen Reflexion als der bestimmende Eindruck, wie ja auch ontologisch jene nur als Bestimmungen eines Beharrenden möglich sind. So ist Beda Thum recht zu geben, daß „wir uns zu einer überzeitlichen Selbigkeit im Tun und Vollbringen unseres Daseins erheben“ können [32]. Allerdings bekämpft Thum die Interpretation der Zeit von der Dauer her ebenso energisch wie Husserl, weshalb die Möglichkeit des in sich „Stand nehmenden“ [33] und dauernden Ich für ihn nur *eine* Möglichkeit realzeitlicher Bestimmung des Bewußtseins und nicht *die* entscheidende ist. Indem er die Dauer von vorneherein als „Bestehen in einer Reihe von sich folgenden Gegenwartsmomenten“ [34] begreift, hat er bereits rein durch diese Definition das instantane Jetzt zur entscheidenden Zeitbestimmung erhoben und kann so natürlich die Dauer als „Permanenz“, d. h. als Bestimmtheit interpretieren, die den Dingen „durch den Vergleich mit dem Vorstellungsschema einer Sukzession von Jetztpunkten zuwächst“ [35]. Demgegenüber ist doch das Beharrende das ontologisch, logisch und erkenntnistheoretisch Ursprünglichere, während das Vorstellungsschema einer Sukzession von Jetztpunkten erst durch Formalisierung der jeweiligen Veränderungen erzielt wird, die selber nur als solche eines bleibenden Substrats erfaßt werden können [36]. Mit anderen Worten, die Veränderung und Sukzession ist immer nur der Ausnahmefall der Dauer, nicht umgekehrt [37]. Daß die zeitliche Bewegung nur ein Ausnahmefall, ja ein Abfall von der Dauer im Sein ist, ergibt sich auch aus dem scholastischen Grundsatz, nach dem das Geringere im Sein unvollkommen und bruchstückhaft die Eigenart des höheren Seienden widerspiegelt. So kann der hl. Thomas sagen: „cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate.“ [38] Wir verstehen daher die „duratio successiva“ notwendigerweise als uneigentliche Form vom Dauernden als dem Eigentlichen her.

Für unser Problem, also die richtige Zeitbetrachtung für den phänomenologisch faßbaren Bereich des Bewußtseins zu finden, ist der Begriff vom „fluxus ipsius nunc“

---

[31] Husserl a. a. O. Beilage VI S. 466. [32] Thum a. a. O. 11.

[33] Thum a. a. O. 11: cf. auch Winfried Hellmann a. a. O. 129: „Handelt es sich hier, bei der verräumlichten Zeit, bloß um eine Symbolisierung der Vergangenheit, so ist Bergsons Dauer: Gegenwart, genauer: ständiges Gegenwärtig-Sein. Denn bei einer Aufmerksamkeit von genügender Kraft könnte die ganze Geschichte einer bewußten Persönlichkeit als ungeteilte Gegenwart erfahren werden, wobei es sich eben um eine Gegenwart, die dauert, handelt.“ Auch diese Bergsonsche Analyse will streng phänomenologisch sein!

[34] Thum a. a. O. 10. [35] Thum a. a. O. 10.

[36] Auch Hedwig Conrad-Martius konstruiert die Zeit wesentlich von den Instantanakten her: „Denn die Aufeinanderfolge der Aktualitätsjetzte, die ihrerseits aus der Aufeinanderfolge der welthaften Daseinsmomente hervorgeht, bringt erst die zeitliche Zeit mit sich“: Die Zeit, 1. Teil, S. 56 Kösel-Verlag. Der Begriff des „Seinsquant“, von dem eines auf das andere folge, beleuchtet unfreiwillig, in welchem Wissenschaftsbereich diese Zeitbetrachtung zu Hause ist!

[37] Cf. dazu Kant: „Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich . . ., d. i. das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist“, Kritik der reinen Vernunft, 1. Analogie zit. nach der Reclamausgabe von Kehrbach, S. 176.

[38] S. th. I, q. 10 art. 5; cf. auch S. th. I, q. 10 art. 4 ad 2, wo Thomas davon spricht, daß die Zeit auch die Ruhe messe; cf. auch S. th. I, q. 53 art. 3.

wesentlich, den der hl. Thomas kennt[39]. In diesem Begriff ist die Kontinuität des stetig sich verändernden Fließens und die Starrheit des Jetzt zu einer höheren Einheit aufgehoben, die wir mit Bröcker als weitgespannte, dauernde, dynamische Gegenwart bezeichnen können. Diese ist die eigentliche Realzeit des selbstbewußten, tätigen Ich, das weder in schizophrenen Instantansprüngen arbeitet, noch, wenn es wirklich geistig bei sich selbst ist, im trägen kontinuierlichen Verströmen der Emotionen und Empfindungen dahindämmert.

Nur von dieser Zeitbetrachtung aus kann Scotus in Ox. II d. 42 q. 4 n. 6 die Schwierigkeit lösen, wie denn der Wille den Verstand zu neuen Objekten wenden könne: der Verstand zeigt dem Willen eine Fülle von Objekten, und dieser neigt sich mit Wohlgefallen einer von den Erkenntnissen dieses oder jenes Objektes zu: „Intellectus determinat voluntatem, proponendo ei objectum, voluntas determinat ipsum, complacendo in aliqua intellectione ejus."[40] Diese Lösung wird nur möglich, wenn das betrachtende Ich in Ruhe im Anblick der Objekte dauert und verharrt, wenn sein Blick, in dem es eine Fülle von Objekten umspannt, nicht nur oder doch nur künstlich auf Grund einer ihm selbst fremden, äußerlichen Schematisierung in einzelne Zeitabschnitte teilbar ist. Der in der Weise des „nunc fluens" elastisch dauernde Blick umspannt vieles, und in der Einheit dieses dauernden Tätigkeitszentrums ist auch der Willensakt beschlossen, der sich und damit den ganzen tätigen Geist auf dieses oder jenes Objekt lenken kann. Dieses „Lenken" ist dabei keine Wegwendung bzw. Hinwendung im Sinne einer entweder instantanen oder kontinuierlichen Bewegung, womit ja die ganzen dargelegten Schwierigkeiten wieder auftauchen würden. Vielmehr ist diese Lenkung mit dem Wohlgefallen gegeben, das auf Grund der naturhaft vorausgehenden Erkenntnis den Willen als dessen seinsmäßige Disposition bestimmt und so den Geist in der Beschäftigung mit gerade dieser Erkenntnis verweilen läßt, wobei auch die anderen Erkenntnisse verblassen. Dies geschieht gemäß der tiefen Einsicht, die Duns Scotus der modernen Psychologie vorweggenommen hat: „agens quod est diversarum operationum . . ., si circa unum et idem agit, fortius agit et perfectius quam si simul agat circa disparata . . . et ideo si voluntas operatur circa idem, circa quod intellectus, confirmatur intellectus in actione sua."[41]

Auch der späte Husserl hält noch daran fest, daß sich „jeder Zeitpunkt als Einheit der Emporgestiegenheiten und Herabgesunkenheiten eines originär gegebenen Jetzt durch die endlose Kontinuität der Retentionen konstituiert"[42]. Aber im Gegensatz zur Phase der „Ideen" mit ihrem strikten noetisch-noematischen Parallelismus ist das „Ich" für den späten Husserl wieder wirkendes, die Akte setzendes Kraftzentrum, wenn auch Husserl diese Wirksamkeit nicht mit den Begriffen von Ursache und Wirkung fassen will: „Nur eine Seite dieser Selbstkonstitution haben wir bisher berührt, nur auf das strömende cogito hingeblickt. Das ego erfaßt sich nicht bloß als strömendes Leben, sondern als Ich, der ich dies und jenes erlebe, dies und jenes cogito als derselbe durchlebe."[43] Dieses sich als dauernd erlebende Ich bezeichnet Husserl auch als „Bewußtseinstätiges" und „Affiziertes". Damit ist es ihm in seiner Spätperiode möglich geworden, jene Frage der Zuwendung zu neuen Erkenntnisobjekten zureichend zu beantworten, die Scotus in den Collationes II aufrollt. Wenn das Bewußtsein als in striktem noetisch-noematischen Parallelismus fließendes vorgestellt wird, dann ist in jeder Phase, sofern diese überhaupt legitim

[39] S. th. I, q. 10 art. 4 ad 4.
[40] Scholion der Waddingschen Ausgabe zu Collat. II.
[41] Ox. II, d. 42 q. 4 n. 9.
[42] Erfahrung und Urteil, hrsg. von Ludwig Landgrebe, Hamburg 1948, Beilage I, 467.
[43] Cartesianische Meditationen, hrsg. von S. Strasser, § 31 S. 100.

im strömenden Kontinuum von den anderen unterschieden werden kann, immer schon das Noema als Korrelat des Aktes mitgegeben und eine Zuwendung des Ich zu neuen Objekten erscheint undenkbar, weil der Akt und sein Gegenstand gar nicht getrennt werden können. Jetzt aber kann Husserl seine Lehre von der „Horizontintentionalität" fruchtbar zur Lösung des Problems einsetzen: „Jede Erfahrung ... hat notwendig ein Wissen und Mitwissen hinsichtlich eben dieses Dinges ... Dieses Vorwissen ist inhaltlich unbestimmt oder unvollkommen bestimmt, aber nie vollkommen leer." [44] Dieser Erfahrungshorizont betrifft also die nicht im Blickfeld liegenden oder mitbewußten Bestimmungen des Dinges selber. Außer diesem Innenhorizont hat das bewußtseinsmäßig gegebene Ding aber auch noch „einen endlosen Außenhorizont von Mitobjekten ... von solchen, denen ich zwar im Augenblick nicht zugewandt bin, denen ich mich aber jederzeit zuwenden kann" [45]. Diese Zuwendung beschreibt Husserl ähnlich wie Scotus: Was bei diesem das Wohlgefallen bewirkt, erreicht bei Husserl das sich „Aufdrängen" eines Gedankens: „Unter verschiedenen dunklen Gedankenregungen, die uns bewegen, hebt sich z. B. ein Gedanke vor allen anderen heraus, hat eine empfindliche Wirkung auf das Ich, indem er sich ihm gleichsam entgegendrängt." [46] Selbst die Wesenseigenschaft des Wohlgefallens, als seinsmäßige Disposition des Subjektes ontologischer Ausdruck von dessen Verwandtschaft mit dem wohlgefälligen Objekt zu sein, kann phänomenologisch erfahren werden: „Je nach der Intensität der Aufdringlichkeit hat das sich Aufdrängende größere Ichnähe oder Ichferne." [47] Die sich dem Ich auf diese Weise aufdrängenden Objekte bezeichnet Husserl auch als „Diskontinuitäten", weil sie sich im Aufdrängen von der Gleichförmigkeit des übrigen gleichgültigen Horizonthintergrundes abheben. Die „Diskontinuitäten" aber bedürfen als solche des einfarbigen, dauernden Hintergrundes, und zwar bedarf genau dieses bestimmte sich aufdrängende Objekt dieses bestimmten Hintergrundes, da andere Horizonte auch andere Möglichkeiten bieten, das tätige Ich zu fesseln. Dessen elastische Dauer ist also genauso Bedingung der Zuwendung kraft des Wohlgefallens wie es die Dauer seines intentionalen Korrelates ist, also des Objektes mit seinem Hintergrund. Indem das Ich in dauernder Gegenwart einem Objektbereich mit seinem Horizont zugewandt ist, wird es erst möglich, daß aus diesem Hintergrund dieses oder jenes Objekt hervorleuchtet.

Mensch und Geschichte

Zu Rudolf Bultmanns jüngstem Buch: Geschichte und Eschatologie

Von Josef Ternus S. J.

Die Gifford-Vorlesungen, die Bultmann im Frühjahr 1955 an der Universität Edinburgh gehalten hat und die im Jahre 1957 ebendort (im Verlag der University Press) unter dem Titel History and Eschatology zum Druck gekommen waren, sind nun auch in deutscher Übersetzung erschienen [1]. Von beiden Ausgaben hat die deutsche den Vorteil vermehrter Hinweise auf einschlägige Literatur, die teils früher übersehen war, teils inzwischen erst erschienen ist. Es werden wohl nicht wenige

[44] Erfahrung und Urteil § 8 S. 27. [45] A. a. O. § 8 S. 28.
[46] A. a. O. § 17 S. 80. [47] A. a. O. § 17 S. 81.

[1] Tübingen (Mohr) 1958. — Die Übersetzung ist von Studienrätin Eva Krafft besorgt.

sein, die nach diesem Buche greifen in der Erwartung, die Diskussion über Bultmann, die „irgendwo festgefahren" schien, werde nun wieder flottgemacht und durch neue Hilfen Bultmannscher Selbstauslegung in Fahrt gebracht. Schien es doch vor Jahren schon einmal einem vormaligen Nachbarn Bultmanns, der an Bultmann, dem Theologen, und an seinen theologischen Anliegen sein bleibendes und eingehendes Interesse bewahrt und bekundet hat, es stehe das Gespräch über und um Bultmann „in akuter Gefahr, steril und langweilig zu werden" [2].

Bevor wir in die Aussprache über gewisse leitende Grundgedanken des Buches eintreten, sei kurz die *Thematik der zehn Vorlesungen* in der Weise skizziert, daß die ideelle Struktur und Dynamik der Hauptgedanken heraustritt. Gleichsam die Achse des Buches ist die Frage nach dem Menschen in der Geschichte. Man spürt es allenthalben, auch schon bevor es thematisch ausgesprochen und behandelt wird, daß in der Verhältnisbestimmung von ‚Mensch und Geschichte' vor allem das Vorverständnis von ‚Geschichte und menschlicher Existenz' geklärt und damit das paradoxe Glaubensverständnis der christlichen Existenz als einer weltlichen und entweltlichten, einer geschichtlichen und eschatologischen — das Thema der letzten und krönenden Vorlesung — vorbereitet werden soll. Wenn es um die Geschichtlichkeit des Menschen und um das Verhältnis von Mensch und Geschichte geht, bedarf es vor allem der Klärung des Wesens der Geschichte und des Wesens dessen, der das eigentliche Subjekt der Geschichte ist: des Menschen. Dieser Klärung will die Vororientierung dienen, die das Menschen- und das Geschichtsverständnis in den wichtigsten darauf bezüglichen Stadien der Menschheitsgeschichte (vorwiegend der biblischen und der abendländischen) zu bieten vermag. Geschichtlicher Art sind auch die Ausführungen über das allgemeine Verhältnis von Geschichte und Eschatologie (bzw. über das Verständnis der Geschichte unter dem Einfluß der Eschatologie) sowie die Darlegungen über das Problem der Eschatologie in seiner akuten neutestamentlichen Form angesichts der Parusieverzögerung: die Historisierung (Vergeschichtlichung) der Eschatologie bei Paulus und Johannes; die Neutralisierung der Eschatologie in der Heilsvergegenwärtigung durch Kirche und Sakramente; schließlich die breiten Ausführungen über die fortschreitende Säkularisierung der Eschatologie im Laufe der Jahrhunderte — angefangen von dem Geschichtsverständnis bei den ältesten christlichen Historikern und vor allem bei Augustin bis herab zum illusionistischen Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts. Nach der durch die Romantik schon inaugurierten Naturalisation der Geschichte kommt es im Historismus zum bejahenden Bewußtsein von einem vollendeten Relativismus und damit zur Preisgabe sinnvollen Fragens nach dem Sinn der Geschichte. Andererseits hat dieser auf die Dauer untragbare Verzicht seinerseits zur Überwindung der Krisis und Skepsis beigetragen, was an der Wende des Geschichtsverständnisses bei W. Dilthey, B. Croce, in etwa auch bei K. Jaspers, vor allem aber bei dem Oxforder Historiker und Geschichtsphilosophen R. G. Collingwood gezeigt wird.

* * *

Schon der Titel des Buches — im Original wie in der Übersetzung der gleiche — läßt erkennen, daß es um eines der aktuellsten und schwierigsten Grundprobleme der Theologie geht: um das Verhältnis von Glaube und Geschichte. Nicht umsonst weist Bultmann gleich zu Beginn der ersten Vorlesung auf ein Wort G. Krügers hin: es sei heute die Geschichte unser größtes Problem [3]. Daß aber der Titel des Buches eine Theologie der Geschichte ankündigt, die das Problem der Geschichte im Lichte

[2] Siehe bei K. Barth, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, Zollikon-Zürich 1952, 56; vgl. ebd. 4.

[3] Inzwischen ist Gerhard Krügers neuestes Werk erschienen: Grundfragen der Philosophie. Geschichte - Wahrheit - Wissenschaft. Frankfurt a. M. 1958. Wie ein Leitmotiv geht es durch das ganze Buch: Wir leben in einem Zeitalter der totalen Ge-

der Eschatologie zeigen will, das läßt bei der bekannten Richtung des Marburger Theologen von vornherein erwarten, daß unter dem Thema ‚Geschichte und Eschatologie' der Nerv aller heutigen existentialtheologischen Kontroversen bloßgelegt werden soll.

Schon vor einigen Jahren hat einer der anerkannt besten Kenner der Bultmannschen Theologie die sachkundige Bemerkung gemacht, daß „die methodisch richtige Frage gegenüber dem Ganzen und Spezifischen der Bultmannschen Theologie die Frage nach deren Vorbegriff der Geschichte ist"[4]. So geht es denn auch in dem jüngsten Buch Bultmanns um das richtige Vor- und das rechte Vollverständnis der Geschichte. Daß aber dieses Geschichtsverständnis letztlich nur ein existentialtheologisches sein kann, darauf deuten schon die Prolegomena über ‚Geschichte und Geschichtlichkeit' in der ersten Vorlesung hin; davon zeugen sodann Bultmanns Darlegungen über die Geschichte des Geschichtsverständnisses, ferner die Analysen der Geschichtlichkeit des menschlichen Seins und die Rückführung der Frage nach dem Sinn der Geschichte auf die Frage nach dem Wesen der Geschichte. Dahin gehört vor allem auch der Aufweis der apokalyptischen Entgeschichtlichung der Geschichte sowie der Umkehrung in der urchristlichen Vergeschichtlichung der Eschatologie im Zuge der Parusieverzögerung, ein Prozeß, der über die Neutralisierung der Eschatologie und deren fortschreitende Säkularisierung schließlich einmündet in eine völlige Naturalisierung der Geschichte, deren relativistisches Gesamtergebnis aus der unerträglichen Krisis und Skepsis heraus die Preisgabe der Sinnfrage doch wieder auf anderem, nämlich existentialem Wege rückgängig machen und die Theologie der Geschichte auf dem gleichen existentialontologischen Wege dem Menschen von heute entgegenkommen läßt.

Was zwischen dem vorläufigen Aufriß des Problems ‚Geschichte und Geschichtlichkeit' in der ersten Vorlesung und der endgültigen Verhältnisbestimmung von ‚Glaube und Geschichte' in der abschließenden (zehnten) Vorlesung liegt, sind Problemuntersuchungen über das Wesen von Geschichte und das geschichtliche Wesen des menschlichen Daseins. Ihnen dient die ausgiebige Befragung der Geschichte über menschliches Geschichtsverständnis im biblischen und außerbiblischen Raum. Es lassen sich ja schon aus dem Werden und dem Wandel der Geschichtsschreibung bzw. dem darin transparenten Geschichtsverständnis in wachsender Annäherung aufschlußreiche Kenntnisse gewinnen über die Selbstentdeckung des Menschen als des eigentlichen Subjektes der menschlichen Geschichte, für deren Weben und Gewebe das bloße Naturgeschehen mit allen Regeln und Gesetzen, Zu- und Wechselfällen immer nur indirekt geschichtliche Bedeutung und Wirkung haben kann.

Wesen der Geschichte und geschichtliches Wesen des Menschen

Bultmann hält es unbedingt mit denen, die den objektiven Bereich der Geschichte, die ‚res gestae' (auf die jede ‚historia rerum gestarum' bezogen bleibt), durch menschliche Entscheidung und Handlung konstituiert sein lassen. Dabei wird unter die menschlichen Handlungen auch das gezählt, was zunächst zwar Widerfahrnis, Erleidnis ist, was aber als menschliches Erleiden — im Unterschied zum bloß natür-

---

schichtlichkeit. Ist es auch Zeit einer ebenso freien wie totalen Geschichtlichkeit, so hat sie doch auch deren besondere Not mit sich gebracht. „Die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichte ist heute unser dringendstes Problem" (S. 10). In der Ordnung der Fragen ist die Geschichte zum ersten Problem geworden. Die ‚fundamentale Antwort' auf diese ‚fundamentale Frage' ist aber, wie Krüger dartut, nur von der Lösung der Wahrheitsfrage zu erwarten (vgl. ebd. S. 234).

[4] H. Ott, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns (Beitr. z. hist. Theol., 19), Tübingen 1955, 3.

lichen oder mechanischen Widerfahrnis — dem willentlichen Verhalten und damit der gewollten Reaktion, also dem Handeln, beizuzählen ist. So bleibt es bei der Begriffsbestimmung der Geschichte als dem Feld menschlicher Handlungen. Und weil sich der Bereich des Erleidens nicht auf die Widerfahrnisse durch natürliche Gegebenheiten, Ereignisse beschränkt, so zählt auch die geschichtliche Vergangenheit zu dem, was die Gegenwart zur Geschichte ihres so bestimmten reaktiven Verhaltens macht, Geschichte also nicht bloß in Gang bringt, sondern auch bestimmt. Denn die Vergangenheit ist „die Situation, durch die jeweils die Handlungen motiviert werden, von der aus gewollt werden muß" (167).

Das eigentliche Subjekt der Geschichte ist also — und darin ist sich Bultmann mit den meisten führenden Geschichtsphilosophen seit J. Burckhardt und W. Dilthey einig — der Mensch. „Die Geschichte ist die Geschichte des Menschen" (171, vgl. 165). Ja das eigentliche Wesen des Menschen läßt sich geradezu vom Wesen der Geschichte her bestimmen: So wie die Geschichte das Feld verantwortlichen Handelns ist, so ist der Mensch das Wesen verantwortlichen Handelns. Das meint die Rede von dem Menschen als einem geschichtlichen Wesen: Der Mensch hat nicht bloß Geschichte, er ist nicht bloß in die Geschichte hineingestellt, um als Mensch darin zu leben; er ist es ja selbst, der Geschichte setzt, indem er angesichts einer Zukunft und auf dem Boden der durch die Vergangenheit mitbestimmten Situation verantwortlich lebt und gegenwärtig entscheidet. „Echte Geschichtlichkeit bedeutet, in Verantwortung zu leben, und die Geschichte ist ein Ruf zur Geschichtlichkeit" (162). Man hört deutlich die existentialontologische Note dieser von Heidegger sich abhängig bekennenden Geschichtsbegrifflichkeit bei Bultmann heraus. Die das Wesen von Geschichte bestimmende Geschichtlichkeit ist eine Seinsverfassung des (je meinigen ...) Daseins, wodurch dieses Dasein sich selbst als geschichtliches setzt und, so wie es als geschichtliches Wesen existiert, existentiell entscheidend und verantwortlich handelnd Geschichte wirkt. Darum ist das Wissen um Geschichte und die Kenntnis der Geschichte so bedeutsam und wichtig für das Selbstverständnis und die Selbsterkenntnis von Mensch und Menschheit. Lehrt uns doch die ‚historia rerum gestarum' — recht verstanden und recht angeeignet —, was der Mensch handelnd getan und was er also *ist*[5]. Nicht als ob Geist und Person des Menschen als substantielles Subjekt hinter den Handlungen zu denken und aus diesen verantwortlichen Äußerungen seiner spontanen Aktion oder seines reaktiven Verhaltens zu erkennen wäre. „Geschichte setzt den Geist nicht voraus; sie ist das Leben des Geistes selbst, der nur insofern Geist ist, als er im historischen Prozeß lebendig ist und zugleich sich selbst als in dieser Weise lebendig weiß."[6] Das aber liegt ganz in der Richtung auf die existentialontologische These von der Geschichtlichkeit des ‚Daseins' als jenes Seienden, das der Mensch je selbst ist und das nicht nur Geschichte hat, sondern geschichtlich ist und es so ist, daß seine Geschichtshaftigkeit nicht eine zu seinem Wesen erst hinzukommende Eigenschaft ist.

Mensch und Zeit: Mensch und Geschichte

Das Verhältnis ‚Mensch und Geschichte' gründet nach Bultmann in dem existenzphilosophisch vorgeordneten Grundverhältnis ‚Mensch und Zeit', das seinerseits wieder in der existentialontologischen Urthese ‚Sein als Zeit' wurzelt. Unter ausdrücklicher und wörtlicher Berufung auf Heidegger spricht Bultmann die in seine Theologie aufgenommene These von der Verwurzelung der Geschichtlichkeit des

[5] Darin ist sich Bultmann mit dem von ihm so sehr geschätzten Geschichtsphilosophen R. G. Collingwood einig. Vgl. dazu in der neunten Vorlesung bei Bultmann 155 ff. und bes. 160 ff.

[6] Siehe das unter Beistimmung gebrachte Zitat bei Bultmann 160; dazu die Vertiefung und Ergänzung 161 ff. und in der zehnten (letzten) Vorlesung.

Menschen in seiner daseinsontologischen Zeitlichkeit dahin aus: „daß dieses Seiende (des Daseins) nicht ‚zeitlich' ist, weil es ‚in der Geschichte steht', sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist" [7]. Von hier aus wird ersichtlich, warum Ott mehrfach den existentialen Zeitbegriff geradezu als „das systematische Zentrum" nicht bloß seines daseinsontologischen Vorverständnisses von ‚Mensch' einerseits, ‚Geschichte' andererseits, sondern des Gesamtverhaltes von ‚Mensch und Geschichte' — der Geschichtlichkeit des menschlichen Seins und des Geschichtsverständnisses aus der geschichtlich-eschatologischen (weltlich-entweltlichten) Existenz — überhaupt bezeichnen konnte.

Offenbarung — Verkündigung — Glaube

Dieses existentiale Sein-Zeit-Verständnis und die darin gründende Auslegung des Problems ‚Mensch und Geschichte' ist für Bultmann die Basis für sein Verständnis des Dreierverhältnisses von Offenbarung, Verkündigung und Glaube. Das zwischen Offenbarung und Glaube vermittelnde Kerygma kommt aus einer geschichtlich und weltbildlich gebundenen Gestalt im Neuen Testament. Im Dienst seiner Vergegenwärtigung steht die von Bultmann für unumgänglich erachtete und sehr weit ausgedehnte Notwendigkeit der Entmythologisierung, die ihrerseits wiederum nur einer, wie er meint, allein sach- und zeitgemäßen existentialen Auslegung christlicher Verkündigung der Heilsbotschaft des Evangeliums dienen will. Wie der existentiale Zeit- und Geschichtsbegriff gleichsam das systematische Zentrum der Bultmannschen Ontologie ist, so ist der ebenso existentiale Begriff des Kerygma das Herzstück seiner Theologie der Offenbarung und des Glaubens. Das bezeugt der vielleicht radikalste Angriff auf die Bultmannsche Theologie von seiten Fr. Buris (Basel) [8], der übrigens hinsichtlich des philosophischen Vorverständnisses in einem ähnlichen Verhältnis zu K. Jaspers steht wie R. Bultmann zu M. Heidegger. Fr. Buri zeiht den Marburger Theologen der Inkonsequenz. Wenn schon Entmythologisierung, warum dann nicht folgerichtig auch ebenso radikale ‚Entkerygmatisierung'? Daß die Forderung ernste Gründe für sich anführen könne, das bestätigt kein Geringerer als K. Barth seinem Basler Kollegen, für dessen theologische Ansichten er sonst im allgemeinen sich wahrhaftig nicht einsetzt. Geht es um das Verständnis des neutestamentlichen Kerygma, dann kann es zu solchem nicht kommen, wenn sich der Botschaft des Neuen Testamentes nicht ein unbedingter Glaube öffnet bzw. offenhält, der dem Worte Gottes nicht von vornherein Grenzen der Zumutung dessen vorschreibt, was ein moderner bibelkritischer Hörer auf Grund seiner kritisch geschulten Weltanschauung und seiner Scheidekunst zwischen Wahrheit und Mythus ohne Verlust seiner Wahrhaftigkeit meint annehmen zu können [9]. Wer dem Wort Gottes, wie es im Kerygma der neutestamentlichen Botschaft an alle ergeht, von vornherein im Namen einer kritischen Weltanschauung, Wissenschaft und Methode Grenzen der Freiheit und Erhabenheit göttlicher Selbsterschließung und Selbstaussage setzen will, der begibt sich wie des Hörens so auch des Verstehens, der Auslegung und des Weitertragens des Kerygma Christi. Wer unbedingt Entmythologisierung fordert, von dem wird — so meint der Einwand gegen Bultmanns Programm der bibelkritischen Reduktion und Uminterpretation — folgerichtig Entkerygmatisierung gefordert. Bultmann aber will nun gerade ein Theologe des biblischen, vorab neutestamentlichen Kerygma sein, und H. Ott glaubt sowohl Buri wie Barth gegenüber zugunsten Bultmanns darauf hinweisen zu sollen, daß Bultmanns Beharren beim Kerygma gerade daran ent-

[7] A. a. O. 168 Anm. Vgl. dazu bei Heidegger, Sein und Zeit § 72 S. 376.

[8] Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie? (In: Kerygma und Mythos, 2, Hamburg-Volksdorf 1952, 85—101).

[9] Vgl. bei K. Barth a. a. O. 48 ff.

scheidend zu erkennen sei, daß er an zwei grundlegenden Tatsachen festhalte: erstens daran, daß in Christus *die* eschatologische Offenbarungs- und Heilstat Gottes ein für allemal Ereignis geworden sei und daß es zweitens einen Auftrag zur kerygmatischen Vergegenwärtigung jener eschatologisch bedeutsamen Offenbarungs- und Heilstat mittels Predigt und Sakrament der Kirche gebe[10]. Die Fragen nach dem Mandanten und dem Empfänger dieses Auftrags, nach der geschichtlichen und der rechtlichen Seite des Vorgangs und seiner wirklichen und wirksamen Fortsetzung in der Sukzession der Empfänger — dies und anderes, was man im Hinblick auf eine vor der Vernunft legitimierte Glaubensentscheidung als begründungsbedürftig und begründungsfähig ansehen mag, weist Bultmann als dem Wesen und dem Wagnischarakter des Glaubens zuwider ab. Für die gegenwärtige Situation der Entscheidung: Glaube oder Unglaube — dafür bedarf es nur des im Kerygma vergegenwärtigten Offenbarungsanrufs Gottes.

Wie immer es jedoch um den Sinn und die Rechtfertigung des Auftrags und des Primats der Verkündigung in Bultmanns Theologie mit ihrer vor-entschiedenen Entschlossenheit zu entmythologisierender und rein existentialer Interpretation der neutestamentlichen Botschaft stehen mag, ferner zugegeben den Nachdruck, den Bultmann auf das biblisch bezeugte und kerygmatisch vergegenwärtigte Christusereignis als eschatologische Heilstat Gottes legt — bis heute scheint noch keine Antwort erfolgt zu sein auf K. Barths Einwand in Form der Frage: „Ist der Ton darauf zu legen, daß es das Christus*geschehen* ist, das in dem Leben und Sterben des Mannes Jesus zwar seinen Anfang, von ihm her seinen Namen und Titel hat, dessen eigentliche Stätte aber doch nicht in ihm, sondern zunächst im Kerygma von ihm und dann in den dieses Kerygma Hörenden und ihm Gehorsamen, in ihrem Glauben hat? Knüpft das Kerygma zwar an an seine Geschichte, hat es von ihm her jene Merkmale seiner eigenen Geschichtlichkeit, um nun doch seinen Inhalt keineswegs in ihm, sondern — sofern es jenen Übergang (gemeint: Übergang des Menschen von seinem alten zu seinem neuen Leben) verkündigt — in sich selbst und dann in dem von ihm geforderten Glaubensgehorsam zu haben?“[11] Bultmann entwerte in seiner rein personalistisch-existentialistischen Konzeption vom christlichen Kerygma das Objektive, das Inhaltliche, das Vorgegebene. Schon in seiner Schrift ‚Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament‘ (Tübingen 1929, 38) hatte Bultmann erklärt, was er inzwischen so und ähnlich oft genug wiederholt hat: „Was ist also offenbart worden? Gar nichts, sofern die Frage nach Offenbarung nach Lehren fragt, nach Lehren etwa, auf die kein Mensch hätte kommen können, nach Geheimnissen, die, wenn sie mitgeteilt sind, ein für allemal gewußt werden. Aber alles, insofern dem Menschen die Augen geöffnet sind über sich selbst und er sich selbst wieder verstehen kann.“ Bultmann sieht die entscheidende Heilstat Gottes in einem Christus*geschehen*, ohne aus der Offenbarung und für den Dienst der Verkündigung ersichtlich zu machen, in welchem Sinne jenes Christus*geschehen* nun denn schrift- und lehrgemäß *Christus*geschehen ist.

Zum Verständnis davon, *wer* es ist, der uns erlöst hat und der es uns zu offenbaren hat, was seine Erlösung für uns bedeutet, bedarf es auch der Kenntnis dessen, *was* der ist, dem wir solche Erlösung verdanken. Nun gehören zu dem, was Bultmann von der neutestamentlichen Verkündigungsrede für mythisch belastet hält und im Hinblick auf den Zweck eines aktuellen und existentialen Kerygma als interpretationsbedürftig und übersetzungsfähig ansieht, unter anderem auch Vorstellungen wie die von der heilszeitlichen Sendung eines präexistenten Gottessohnes, ferner die von seinem Sühnetod für die Sünde der Menschen, von seiner leiblichen Auferstehung, Himmelfahrt und seiner sichtbaren Wiederkunft am Ende der Tage. Das sind zwar Sätze aus der neutestamentlichen Christologie und Soteriologie, sind aber

[10] Vgl. bei H. Ott a. a. O. 94 f. [11] A. a. O. 17.

aus einem Welt- und Menschenbild heraus gesprochen, das mythisch[12] gedacht ist und darum für unser Welt- und Selbstverständnis nicht in Frage kommen kann. Hier ist die Christologie (im Sinne der biblischen Verkündigung) wenn nicht entleert, so doch illegitimerweise resorbiert in einer Soteriologie, deren Sinn und Gehalt eben nicht *christo*soteriologisch, sondern anthropologisch, näherhin existential-anthropologisch vorwegbestimmt ist. Damit aber ist der Mensch bei aller Rede von seiner Geschichtlichkeit seines eigentlichen heils-geschichtlichen Ortes beraubt, weil die entscheidende Mitte der Heilsgeschichte zwar nach dem geschichtlichen Jesus als dem Christus benannt, aber nur im gegenwärtigen Vollzug der Verkündigung als für uns bedeutsam anerkannt ist[13]. Denn so wie das Kerygma keine allgemeinen Wahrheiten als Offenbarungsgut mitteilen wolle, so wolle es auch nicht die allgemeine Idee und objektive Wahrheit einer in Christus für die Menschheit gekommenen Erlösungsgnade oder sonst einer Heilswahrheit oder Heilstatsache eröffnen. Der Sinn der im Dienst der Offenbarung stehenden und zum Glauben aufrufenden Verkündigung sei eben der: Anruf und Anrede, Angebot und Aufforderung an den je einzelnen Menschen zu sein, den sie in die Glaubensentscheidung stellt. „In der Verkündigung will das eschatologische Ereignis jeweils Gegenwart werden, und im Glauben wird es jeweils Ereignis." [14]

Kerygma und ‚Gleichzeitigkeit'?

Damit ist aus dem allgemeinen Problem ‚Mensch-Glaube-Geschichte' jener Teilausschnitt herausgehoben, der mit dem seit Kierkegaard so lebhaft umstrittenen Begriff einer kerygmatisch vermittelten ‚Gleichzeitigkeit' gekennzeichnet ist. Gemeint ist ja dies: eine von der Offenbarung her gewährleistete, durch Kontinuität der schriftgebundenen kirchlichen Verkündigung vermittelte, je hier und jetzt kerygmatisch aktualisierte Gleichzeitigkeit zwischen dem heilsbegründenden Ereignis in der geschichtlich besonderten und einmaligen Zeit der Inkarnation, Erlösung und Erhöhung Christi und des (hier wie dort eschatologischen) Christusereignisses in der Heilsgegenwart des geistgewirkten Glaubens. Auch protestantischerseits hat man in diesem Begriff der ‚Gleichzeitigkeit' nicht nur ein Paradoxon, sondern einen unaufhebbaren Widerspruch sehen wollen. Andere nahmen Anstoß daran, daß, abgesehen von der Möglichkeit solcher ‚Gleichzeit' des Ungleichzeitigen, jedenfalls die heilszeitliche Eigenbedeutung der Gegenwart vor der Mitgegenwart in und mit der heilsgeschichtlich einmaligen und unvergleichlichen Vergangenheit entwertet würde. Bliebe doch dem Glauben nur die Möglichkeit zu jener Gleichzeitigkeit, sich unter dem Weckruf der Verkündigung in die Vergangenheit zu versetzen und von dorther das Heil heilsgegenwärtig zu empfangen und zu erleben[15]. Jenem wie diesem Anstoß scheint nun Bultmann wirksam und radikal zu entgehen mit seinem Postulat der Entmythologisierung des Neuen Testamentes und der damit freiwerdenden Uminterpretation für das heutige kerygmatische Verständnis. Es unterwirft ja die Theologie der Entmythologisierung nicht nur das für uns überholte mythische Weltbild,

---

[12] ‚Mythisch' im Sinne von Bultmann ist alles Vorstellen, Denken und Reden, in dem Göttliches als menschlich, Unweltliches als weltlich, Jenseitiges als diesseitig, Nichtgegenständliches als gegenständlich aufgefaßt und dargestellt wird. Vgl. zu dieser formalen Begriffsbestimmung mythologischer Rede die Kritik bei K. Barth a. a. O. 31.

[13] Vgl. ebd. 18 f. [14] Ebd. 180; vgl. 45 ff.

[15] Darauf basiert die Cullmannsche Kritik an der theologischen Konzeption einer kerygmatisch vermittelten heilsgeschichtlichen ‚Gleichzeitigkeit'. „Der Begriff der Gleichzeitigkeit setzt voraus, daß im Grunde die Zeit als Heilszeit mit Jesus Christus bereits zum Stillstand gekommen ist, so daß wir uns nur zu ihm *zurück*begeben können, um in den Bereich des Heils zu kommen" (O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, ²Zollikon-Zürich 1948, 128).

sondern auch den zeitlichen Rahmen und das Entwicklungsbild der Heilsgeschichte jener grundsätzlichen Scheidung zwischen Wesensgehalt und mythischer Einkleidung der biblischen Botschaft, die den Weg freigibt für eine sach- und zeitgemäße Umformung und Übersetzung des eigentlich gemeinten kerygmatischen Sinnes in das allein mögliche und existential wirksame Verständnis der Hörer heutiger Heilsverkündigung.

Doppelsinn von Geschichtlichkeit des Menschen

Der das theologische Denken Bultmanns durchwaltende Grundbegriff des menschlichen ‚Daseins' als Zeit ist — wie der davon abhängige Vorbegriff der Geschichte und ihrer eschatologischen Vollendung — doppelsinnig, nicht etwa nur im relativen Betracht eines Blickwechsels (nach ‚innen-außen', ‚vorher-nachher' oder dergleichen), sondern ontisch sowohl wie noetisch in einem absoluten Sinne. Wie im ‚kategorialen' Verstand wirkursächliche Verknüpfung und nicht-kausale Wertbezogenheit nicht aufeinander rückführbar sind und den disparaten Gegensatz von kausalem Erklären und wertbezogenem Sinnverstehen begründen und rechtfertigen, so gibt es im ‚existentialen' Verstand den unaufhebbaren Hiatus zwischen „eigentlichem" und „uneigentlichem" Selbstsein und den ihm ebenso doppelsinnig zugeordneten Sprung zwischen echtem und unechtem Selbstverständnis. Diesem zwiefachen, immer irgendwie gekoppelten, dialektisch gespannten Existenzverhältnis und Existenzverständnis entspricht aber auch ein entsprechend zugeordnetes Um- und Mitweltverhältnis mit einem übergreifenden, aber ebenso doppelsinnigen Weltverständnis. Da sich aber von der Grundbestimmung ‚Sein als Zeit' her die Zeitlichkeit und die Existentialität der beiden Daseinsmodi ‚eigentlich' und ‚uneigentlich' gegenseitig durchdringen und erhellen, so entsprechen sich nach Bultmann in Umkehrung: einerseits eine existentiale Auslegung der Zeit und umgekehrt eine zeitliche Auslegung der Existentialien. „Die Uneigentlichkeit wird zeitlich ausgelegt als Vergangenheit, die Eigentlichkeit als Zukunft."[16] Zukunft ist hier nicht verstanden im Sinne der immer fließenden Zeit mit einer immer nur relativen Zukunft, die als solche die kommend vergängliche und über eine flüchtige Gegenwart der stehenden Vergangenheit anheimfallende Zeit und Daseinsform ist.

Im Unterschied zu einer solchen rein relativen Zukunft im Fluß der dreiphasigen ‚Verlaufzeit' gibt es eine „Zukünftigkeit", die nie zu einem für unser Kennen und Können verfügbar Gegenwärtigen und nie zu einem Vergangenen und vielleicht nur noch Dagewesenen werden kann: die „Zukunft" im absoluten Sinne, die nie kommt und vergeht, sondern immer noch erst aussteht, obwohl immer schon gegenwärtig wirksam, ja die wahre und eigentliche Gegenwart verantwortlichen Daseins bestimmend. Diese für das Planen des um seine Zukunft besorgten Menschen unverfügbare, weil unanschauliche, unberechenbare Zukünftigkeit, die nur in der Zeit- und Zukunftsmächtigkeit Gottes steht, liegt nicht im Horizont der Verlaufszeit, sondern in jenem ganz anderen Horizont der ‚Jetztzeit' als ‚Entscheidungszeit' des gegebenen ‚Augenblicks'. Ihr hat sich der Mensch des verantwortungsvollen Daseins zu öffnen und auszusetzen, wenn er zu seinem eigentlichen Selbst kommen und bei aller gegenwärtigen Verantwortung und Entscheidung immer schon unter dem Eschaton seiner Zukünftigkeit steht, von dem her die Existenz aus dem Glauben bestimmt wird und lebt. Im Sinne des Neuen Testamentes meint Bultmann sagen zu müssen: „Das Paradox des christlichen Glaubens besagt, daß im Jetzt der Begegnung — also weder in der ewigen (zeitlosen) Gegenwärtigkeit noch in einer näher oder ferner liegenden Zukunft — das Eschaton begegnet."[17]

Das Kerygma, wie Bultmann es versteht und in die Mitte seiner ganzen Theo-

[16] H. Ott a. a. O. 135.

[17] R. Bultmann in seiner Entgegnung auf Schniewinds These 6b (In: Kerygma und Mythos I, 1951, 133).

logie rückt, will er als „sakramentales Geschehen" aufgefaßt wissen und sagt von ihm: „Es vergegenwärtigt das Geschehen der Vergangenheit so, daß es dasselbe erneuert und mir so selbst zum Begegnis wird."[18] Dabei hält Bultmann, was den Zusammenhang von Überlieferung und Verkündigung angeht, daß das Kerygma selbst in der Vollzugsform der Überlieferung auftritt, daß aber nach der historischen Zuverlässigkeit des kerygmatischen Überlieferungsgehaltes nicht gefragt werden dürfe, da sonst das eschatologische Geschehen, von dem das Kerygma rede, von der heilsgeschichtlichen Ebene auf die Ebene rein historischer Faktizität herabgesetzt und der Relativität des historischen Erkennens anheimgegeben würde. Den heilsgeschichtlichen Sinn und innerhalb dessen den eschatologischen Charakter des Kerygma fordert Bultmann, weil das Kerygma nicht darin besteht, allgemeine Wahrheiten oder vorfindliche Fakten zu verkünden, sondern an Ereignisse in der Vergangenheit so zu „erinnern", daß sie im Kerygma sakramental erneuert und dem Hörer so zum existentialen Begegnis gebracht werden, daß der Akt der Verkündigung selber noch zum geschichtlich-eschatologischen Geschehen gehört[19].

Das Kerygma stellt den Menschen in die Situation der Entscheidung, und eine Entscheidung würde auch dann gefällt, wenn die von der kerygmatischen Situation angebotene Chance ausgeschlagen würde. Diese in der ‚Jetzt-Zeit' gefällte Entscheidung geschieht in jedem Fall gegenwärtig im Angesicht der Zukunft und auf Grund einer vorgegebenen Situation, in der die Erbschaft überkommener Vergangenheit (mit dem Anspruch auf Aneignung) nicht nur die gegenwärtige Situation des Selbst vor- und mitbestimmt, sondern auch die künftigen Möglichkeiten für ein selbstverantwortliches Dasein ebenso einengt wie ermöglicht und erschließt.

Damit ist das Doppelverhältnis von ‚Mensch und Zeit' und von ‚Mensch und Geschichte' — jenes wie dieses je in sich doppelsinnig — auf den existentialen Grundgegensatz eines ‚eigentlichen' oder ‚uneigentlichen' bezogen und abgebildet. Alles Sich-selbst-Verstehen (und darum geht es letztlich bei allem Verstehen) bewegte sich dann in diesem einen übergreifenden Gegensatz: selbsteigentliches Dasein in echter Übernahme überkommener Existenzmöglichkeiten unter dem Gesetz der Unverfügbarkeit unserer eigentlichen Zukunft und Daseinsbestimmung — uneigentliches Dasein im Sichversagen vor überkommenen Möglichkeiten der Aufholung echt eigentlichen Selbstseins und in einem Sichverschließen vor Zukünftigkeit, die nicht nach dem Gesetz der Vergangenheit verfügbar wäre.

Wie sich hier einander entsprechen einerseits die existentialen Modi des ‚eigentlichen' und des ‚uneigentlichen' Daseins und andererseits die Zweiheit der Zeit als objektiver ‚Verlaufszeit' nach dem Gesetz des Vorher-Nachher (bzw. des unentrinnbaren Verfalls aller Zeit an die Vergangenheit) und der Zeit als existentieller ‚Entscheidungszeit' mit dem Anspruch der Zukunft, ihrem Daseinsappell offen und unvoreingenommen zu begegnen, so entsprechen sich auch wiederum ‚Zeit' und ‚Geschichte' je nach den existentialen Modi, sei es der Eigentlichkeit unter dem Gesetz des Offenseins für echte Zukünftigkeit, sei es der Uneigentlichkeit unter dem Gesetz der transzendenzlosen Selbst- und Weltverschlossenheit, in der es nur ein Geschehen nach dem Gesetz der vergänglichen Zeit und ihres letzteigentlich immer schon an Vergangenheit anheimgefallenen oder anheimfallenden Seins gibt. Das ‚geschichtliche Jetzt' bzw. das mit ihr immer schon mitgesetzte eschatologische ‚nyn' im Feld der menschlichen, geschichtsbildenden Entscheidungen und Handlungen scheidet zwischen ‚Vergangenheit' und ‚Zukunft', nicht etwa bloß äußerlich im Horizont der Verlaufszeit, sondern wesentlich in der existentiellen Tiefendimension geschichtlicher Entscheidung und Scheidung: einerseits nach Sein als bloße Natur und rein objektive Historie und andererseits nach Sein als Geschehen unter Verantwortung menschlicher Entscheidung und geschichtsbestimmender Handlung.

[18] Ebd. 132. [19] Vgl. ebd. 132.

Kerygma als geschichtlich-eschatologisches Geschehen

Die ‚geschichtliche' Dimension von Zeit (im Horizont existentieller Entscheidungen) hat in der ‚eschatologischen' Zeit ihren Prototyp; denn das Wesen des geschichtlichen Augenblicks als des Jetzt der Entscheidung vollzieht sich urgebend und entscheidend da, wo auf Grund göttlicher Heilsoffenbarung und kerygmatisch vergegenwärtigter Heilstat Gottes das zum Glauben aufgerufene Selbst seine eminent geschichtliche Entscheidung vor dem zu ergreifenden Heil seinsgerecht trifft oder verfehlt. Alle eigentliche Geschichte wurzelt in Eschatologie, und der Mensch kommt erst zu seiner eigentlichen Geschichtlichkeit im Kairos der eschatologischen Situation. Denen gegenüber, die jedes wahre geschichtlich-existentielle Jetzt schon als ein eschatologisches Jetzt wollen gelten lassen, die also insofern Geschichte und Eschatologie schlechthin ineins setzen, macht Bultmann einen Vorbehalt, in dem er erklärt: Nicht jedes existentiell-geschichtliche Jetzt sei schon ein eschatologisches Jetzt; wohl aber habe jeder gegenwärtige Augenblick, also jedes eigentliche Jetzt geschichtlichen Seins und Lebens in der Verantwortung die *Möglichkeit*, ein eschatologischer Augenblick zu werden[20].

Nur in der eigentlichen Zeit, also in der Zeit als dem je-Jetzt, kann es solche Bedeutsamkeit und Entscheidung geben. Für das im eigentlichen Sinn geschichtliche Jetzt und erst recht für dessen transzendente, von der Offenbarung her über das Kerygma in den Glauben wirksame eschatologische Form des ‚nyn' hat das Vergangene als Vergangenes und das Futurische als solches (das schon ein Zeitvergängliches ist, noch bevor es zum Vergangenen geworden und der Vergangenheit zugezählt ist) keine Wesensrelevanz. Das gilt auch für die Zeit im uneigentlichen Sinn (die ‚Verlaufszeit') und für die in ihrem Sinn zu verstehende Ur-, Verlaufs- und Endgeschichte. In der existentialontologischen Bewertung von seiten der Bultmannschen Geschichtstheologie und ihrer Proto-Eschatologie gilt darum grundsätzlich: „Eine Schöpfungsgeschichte, die ‚einmal' war, und eine Endgeschichte, die ‚einmal' sein wird, gehen mich als solche nichts an. Der christlich legitime Sinn der Schöpfung und der Eschatologie kann also nur der sein: daß ich mich je in meinem Jetzt als geschaffen und mit dem Ende der Welt konfrontiert verstehe."[21]

Sinn und Wesen der Geschichte. Primat der Wesensfrage

Die Doppeldeutigkeit im Begriff der Geschichte wirkt sich vor allem aus in der den Menschen immer bedrängenden Frage nach dem ‚Sinn' der Geschichte. Wie aber die Sinnfrage immer von der Wesensfrage ontologisch abhängig ist, so bleibt auch die Frage nach dem Sinn der Geschichte jener nach dem Wesen der Geschichte nachgeordnet. Bultmann legt gerade in seinem jüngsten Buch außerordentlichen Wert auf die Unterscheidung zwischen Wesen der Geschichte und Sinn der Geschichte (oder — in der Sprache des englischen Originals — : zwischen ‚idea of history' und ‚meaning of history')[22]. Schon die erste der Gifford-Vorlesungen Bultmanns, in der

[20] A. a. O. 161; vgl. 170 183.

[21] So die sinngetreue Wiedergabe der Bultmannschen Auffassung in der Formulierung bei H. Ott, a. a. O. 129.

[22] Der Vorrang liegt nach Bultmann (vgl. 147) bei der Frage nach der Wesensbestimmung von Geschichte bzw. bei der Frage nach dem Wesensverhalt von Mensch und Geschichte; die Frage nach dem Sinn der Geschichte erledige sich mit der Bestimmung des Wesens der Geschichte. „Mir scheint" — sagt Bultmann (12) —, „daß das eigentliche Problem verschleiert worden ist durch die einseitige Frage nach dem ‚Sinn' der Geschichte." Man wird hier gut tun, sich zu erinnern, daß schon für die eminent philosophische Fragestellung nach dem Sinn der Geschichte die Mehr-

das Problem der Geschichte und der Geschichtlichkeit des Menschen eingeführt wird, gipfelt in der Frage nach dem Sinn der Geschichte und mündet in der Feststellung aus: Der Relativismus, in den der Historismus hineingeführt hat, lasse den Menschen nur mehr als Produkt geschichtlicher Bedingungen, ökonomischer Gesetze, ja letztlich nur noch naturhafter Prozesse erscheinen, in die auch das Geistesleben eingekerkert bliebe. Das Ende wäre ein Nihilismus, in dem von echter Existenz in Freiheit und Verantwortlichkeit nicht mehr die Rede sein könne. Da das aber keine Lösung des Problems der Selbstfindung des Menschen sein kann, der immer unterwegs ist zu dem, was er sein will und was er sein soll — „die Verwirklichung seiner Eigentlichkeit steht wie als gewollte, so auch als gesollte vor ihm" (168) —, so strebt das geschichtliche Sein des Menschen über die nihilistische Krise und Skepsis hinaus, so wie es in der Antike, näherhin im Zeitalter der Tragödie gegen das antike Selbstverständnis des Menschen aufbegehrte und in der Gnosis sich von ihm lossagte, ohne jedoch die so entstandene Leere mit einer positiven weltanschaulichen Lösung ausfüllen zu können. Das im christlichen Glauben gewonnene Geschichts- und Selbstverständnis des Menschen unterlag im Zuge einer nachmaligen Säkularisierung mancherlei geschichtlichen Wandlungen, deren eine die relativistisch-nihilistische war und als die erfahrenste Kennerin ausgeschöpfter menschlich-relativer Möglichkeiten nun gerade erst wieder die Frage nach dem legitimen Selbstverständnis wach und akut werden ließ.

Was Sinn der Geschichte ist, läßt sich unmöglich dann beantworten, wenn nach dem Gesamtsinn der Geschichte bzw. nach dem Sinn der Geschichte im ganzen gefragt wird. Denn das würde die unmögliche Forderung unterstellen, daß der beurteilende Betrachter seinen Standort wie einen ‚archimedischen Punkt' außerhalb der Geschichte einnehmen oder daß er am Ende der gänzlich abgelaufenen Geschichte einen Rück- und Überblick über das Ganze der Geschichte gewinnen könnte[23]. Wegen dieser Unmöglichkeit kam es denn auch bei den antiken Historikern überhaupt nicht dazu, die Frage nach dem Sinn der Geschichte zu stellen, und wenn erstmals bei Kelsos, dem nachchristlichen heidnischen Schriftsteller, die philosophische Frage nach dem Sinn der Geschichte gestellt wurde, dann nur deshalb, weil ihn die christliche Geschichtsauffassung dazu trieb, ihr eine heidnische Geschichtsphilosophie entgegenzustellen[24]. Sinnvoll läßt sich die Frage nach dem Sinn der Geschichte nur so stellen und nur dann beantworten, wenn sie von uns weder von einem utopischen Jenseits aller Geschichte noch von einem futurischen Ende der ganzen Geschichte her gestellt und zu beantworten versucht wird. Der Sinn der Geschichte liegt und zeigt sich dort, wo er je immer und neu verwirklicht wird: im je-Jetzt einer eschatologischen Gegenwart, wo die aktuelle Heilsverkündigung den entscheidenden Augen-

---

deutigkeit im Sprachgebrauch zu beheben ist. Wer mit Rickert und anderen Wertphilosophen ‚Sinn' als Bezogenheit des Seienden auf Wert versteht, hat einen anderen Sinnbegriff als der Seinsphilosoph, der den ‚logos', die ‚ratio rei' im Wesen des Seienden begründet sein läßt und den onto-logischen Sinngehalt dynamisch-final zur Entfaltung kommen läßt im Ausbau und Ausdruck des seienden Wesens, seiner notwendigen Folgen und seiner seinsgesetzlichen Struktur. Und wieder anders wird den ‚Sinn' des Daseins die Daseinsanalytik des Existenzphilosophen verstehen, für den ja das Wesen in der nicht-gegenständlichen Existenz aufgeht, falls er überhaupt eine Existentialontologie anerkennt, was Heidegger zwar tut, Jaspers aber nicht. Wie also ist der Satz bei Bultmann zu verstehen: „Es ist nicht erlaubt, die Frage nach dem Sinn der Geschichte zu stellen, wenn sie als die Frage nach dem Ziel der Geschichte gemeint ist. Der Sinn der Geschichte ist der Geschichte immanent, weil Geschichte Geistesgeschichte ist" (161)?

[23] Vgl. 184 und 147 f.; vor allem dann auch die anschließende Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie von K. Jaspers.

[24] Vgl. ebd. 17.

blick schafft für die fällige Entscheidung des Glaubens[25]. Das ist theologisch gesprochen, hat aber ein vulgäres und ein philosophisches Begriffsverständnis zur Voraussetzung. So wie existentialontologisch das Wesen des Menschen in seiner Zeitlichkeit gründet und in seiner Geschichtlichkeit beruht, ebenso erfüllt sich das seinzeitliche, geschichtliche Wesen des Menschen im Jetzt des Augenblicks seiner fälligen Entscheidung unter dem Anruf der gegenwärtigen Situation, in der es gilt: die eigene Vergangenheit zu übernehmen und neu zu verantworten, ob und wie sie maßgebend sein soll für die durch die Entscheidung erst eindeutig zu bestimmende und zu enthüllende Zukunft. Immer ist ja der Mensch unterwegs zu dem, was er eigentlich sein will. „Die Verwirklichung seiner Eigentlichkeit steht wie als gewollte, so auch als gesollte vor ihm." [26]

Einheit der Geschichte. Die zwei Äonen

Wenn nun die Geschichte — auf ihr Subjekt, ihr Wesen und ihren Sinn gesehen — die Geschichte des Menschen in seiner Verantwortung ist, der mit solcher Verantwortung je immer und je neu in der situationsbedingten Entscheidung gegenüber der Zukunft und damit zugleich gegenüber der Vergangenheit steht, dann ist klar, daß nicht das Kollektiv von Menschheitsgruppen oder der Menschheit schlechthin das Subjekt der Geschichte als Feld der Entscheidungen und verantwortlichen Handlungen sein kann; es sind vielmehr die entscheidungs- und handlungsfähigen Einzelmenschen (und zwar als Persönlichkeiten und Gemeinschaftswesen in einem), in denen sich die Menschheit oder eines ihrer Unterganze darstellt und in deren Entscheidungen, Aktionen und Reaktionen sich das Feld der Geschichte konstituiert, verwandelt und ergänzt. Bultmann macht sich insofern das Wort des italienischen Geschichtsphilosophen B. Croce zu eigen, der sagt: „Die Menschheit ist in jeder Epoche und in jedem menschlichen Wesen eine Ganzheit." [27] Die Einheit der Geschichte erwächst hiernach jedenfalls nicht aus einer rein kausalen Verknüpfung der Ereignisse, auch nicht kraft einer Entwicklungstendenz von immanenter und logischer Notwendigkeit auf ein Fortschrittsziel hin. Was der Geschichte ihre Einheit gibt, das ist die Verantwortung, die der Mensch „für alles hat, was durch ihn und mit ihm geschickt ist", oder mit anderen Worten: Wenn Geschichte dasjenige Geschehen ist, für das der Mensch verantwortlich ist (also einschließlich all dessen, was dem Menschen zustößt und so in die Geschichtlichkeit seiner situationsbedingten Entscheidung und Verhaltung ruft), dann gründet die Einheit der Geschichte in der zwei-einen Verantwortlichkeit des Menschen, nämlich gegenüber der Vergangenheit wie der Zukunft des Daseins[28].

Nun wäre es gewiß — und nicht erst von der Theologie her gesehen — untragbar, den Nerv und das Band von Wesen, Sinn und Einheit der Geschichte primär in der Verantwortlichkeit, Entscheidungsmächtigkeit und Handlungsfreiheit der beteiligten Menschen sehen zu wollen. Liegt doch die schlechthinnige Initiative, Führung und Endentscheidung selbst bei der Geschichte der Menschen mit Gott (geschweige denn in der Geschichte Gottes mit den Menschen) gewiß nicht bei der Kreatur, sondern beim Schöpfer und beim Herrn der Geschichte. Wie es aber in der Universal- und Heilsgeschichte zwischen Ur- und Endgeschichte eine Zuordnung und Entsprechung gibt, die aller menschlichen Entscheidung und Mächtigkeit vorgegeben ist, so wirken innerhalb dieses Rahmens und Horizontes und kraft der geschichtsbildenden

---

[25] Vgl. a. a. O. 184 148 f. [26] A. a. O. 168.
[27] B. Croce, Geschichte als Gedanke und Tat, 1944, 412; vgl. bei Bultmann a. a. O. 143 146 u. 172.
[28] Ebd. 172.

Entscheidung der an der Konstitution der Geschichte beteiligten Menschen immer Vergangenheit und Zukunft zusammen im je-Jetzt des gegenwärtigen Augenblicks. Nur ist die Zukunft, angesichts deren der Mensch seine geschichtsbildende Entscheidung zu treffen hat, so lange nur eine relativ bedeutsame, als es entweder ein unbedingtes Ende der Welt und ihrer Endgeschichte nicht gibt oder ein solches nicht in die Sicht der Verantwortung tritt. Die Mannigfalt kosmisch-mythologischer Vorstellungen von einem dramatischen Weltende — mit oder ohne den ausdrücklichen Gedanken einer Periodizität des Weltgeschehens —, ferner die Rationalisierung dieser Vorstellung von Weltperioden zur Idee von der Wiederkehr aller Dinge blieben im Vorstellungsbann befangen, als sei alles Weltgeschehen letztlich ein Naturprozeß. Die Unterscheidung nach Natur und Geschichte (und damit auch schon die Unterscheidung nach Notwendigkeit und Freiheit) setzte ein, als man die Periodik des Weltgeschehens als ständig absinkende Degeneration der Zeitalter entsprechend einer Entartung der darin lebenden Menschengenerationen auffaßte. Stärker noch setzte die Historisierung der Periodenvorstellung vom Weltgeschehen ein, als man den Gedanken der Wiederkehr des Gleichen preisgab und nur noch den der entmythisierten Periodik beibehielt. „Der neue Anfang, der auf das Ende des Weltlaufs folgt, wird dann als Beginn einer nicht mehr endenden Heilszeit verstanden; das kosmische Weltenjahr ist also reduziert auf die Geschichte unserer Welt." [29] Was immer an Perioden in der vor-heilszeitlichen Weltzeit abgelaufen sein mag, in Anbetracht des ihnen folgenden Äons der Heilszeit erscheinen sie als Einheit von Weltzeit, als Äon des Unheils bzw. der noch ausstehenden Heilszeit. Diese dualistische Geschichtsanschauung von den zwei Äonen und ihrer eschatologischen Aufordnung wird mit wachsendem Geschichtsbewußtsein im Alten Testament zur tragenden Grundvorstellung der Heilserwartung.

Die Hauptunterscheidung eschatologischer Sicht und Verkündigung der Schrift ist die nach ‚prophetischer' und nach ‚apokalyptischer' Heilserwartung. Die prophetische Aussage läßt ihre Heilsverheißung gebunden sein an die Erfüllung gewisser Bedingungen sittlich-religiöser Art von seiten der Menschen, vor allem von Umkehr, Buße, Gehorsam. Die apokalyptische Heils-Unheils-Verkündigung kennt solche Bindung nicht — wenigstens dem Anschein nach, in dem sie sich gibt. Gericht und Scheidung von seiten Gottes kommen von außen und oben, und zwar wie die nicht vorauszusehende Katastrophe zu der ihr von Gott gesetzten Stunde.

Bultmann meint, in vor-danielischer Zeit habe es noch keine eigentliche Eschatologie der Zwei-Äonen-Vorstellung gegeben; sie würde auch, meint er, dem alttestamentlichen Gottesgedanken der vor-apokalyptischen Zeit nicht entsprochen haben, und zwar aus zwei — nur scheinbar einander widersprechenden Gründen: „Erstens widerstreitet der Dualismus der Äonen-Anschauung der Vorstellung von Gott als dem Schöpfer (der Welt), und zweitens ist im Alten Testament Gott gedacht nicht als der Weltengott, sondern als der Herr der Geschichte; (und) dabei ist nicht die Weltgeschichte in den Blick gefaßt, sondern die Geschichte des Volkes Israel." [30] Diese Begründung wie die These, der sie dienen soll, werden den Erkenntnissen der alttestamentlichen Exegese und der auf ihr fußenden alttestamentlichen Theologie von heute nicht nur schwerlich gerecht; sie fordern vielmehr wie so manche der Bultmannschen Ansichten gerade über den Offenbarungscharakter des Alten Testamentes Widerspruch heraus [31]. Richtiger erscheint Cullmanns These: „Die

[29] Ebd. 27. [30] Ebd. 29.

[31] Nach Bultmann ist für den christlichen Glauben weder Israels Geschichte im Alten Bund Offenbarungsgeschichte noch das Alte Testament Wort Gottes im eigentlichen Sinne. Wie sollte es auch, wenn — nach Bultmann — Gottes unmittelbare Anrede an uns nur das Tatwort der in Jesus Christus uns geschenkten Vergebung und Rechtfertigung im Glauben ist und sein kann, während alles, was sonst

Heilsgeschichte als Ganzes ist ‚Prophetie'" [32]; denn auch die erfüllende Zeitenfülle ist selbst noch prophetisch ausgerichtet auf das letztzeitliche Ende der geschichtsendenden Parusie. Dabei ist das Verhältnis von prophetischer und apokalyptischer Enderwartung — jene im Zeichen menschlicher Verantwortung und Entscheidung, also geschichtlich; diese unter der ständigen Bedrohung einer gänzlich überraschenden katastrophischen Eschatologie — nach dem historisch-perspektivischen Schriftbefund ein dialektisches zwischen apokalyptischer Form und prophetischer Erfüllung: „Jesus und die Apostel knüpfen zwar an Aussageformen der zeitgenössischen Apokalyptik an, um aber in der Tiefe viel wesentlicher die prophetische Sicht zu vollenden." [33]

Die Vergeschichtlichung der Eschatologie

Für das Grundverhältnis Mensch-Glaube-Geschichte in biblischer Sicht und deren Auffassung und Darstellung bei Bultmann ist nun von besonderer Bedeutung die Umbestimmung des Verhältnisses von Geschichte und Eschatologie auf dem Wege von der ursprünglichen prophetisch-apokalyptischen Eschatologie und Geschichtsauffassung über die synoptisch überlieferte Formgeschichte des Kerygma Christi und der frühen apostolischen Zeit bis hin zu der durch das Ausbleiben der Parusie bedingten und in der späteren apostolischen und nachapostolisch-frühchristlichen Zeit erfolgten Verschiebung, Umschichtung und Umbildung im Verhältnis von Geschichte und Eschatologie. Wegbahnend dafür war das neue Verständnis der Eschatologie bei Paulus und die radikale Durchführung seiner ‚Vergeschichtlichung' der Eschatologie aus einer prophetisch-apokalyptischen in eine heilsgeschichtlich-präsentische Form. Bei Paulus ist sowohl das vom Alten Testament her überkommene Geschichtsbild wie auch die apokalyptische Vorstellung der Eschatologie verändert. Es geht bei seiner Verkündigung nicht so sehr um die Geschichte des erwählten Volkes als vielmehr um die Geschichte der sündigen und nun erlösten Menschheit auf dem Hintergrund des Zwei-Äonen-Dualismus. Und die eschatologische Vollendung der Geschichte sieht Paulus nicht in der Erfüllung jüdisch-messianischer Hoffnungsbilder, sondern in der Heilsgegenwart des in Christus angebrochenen Gottesreiches der Gerechtigkeit und Sohnesfreiheit. Wie das paulinische Geschichtsbild seiner apokalyptischen Züge entkleidet und von der paulinischen Anthropologie her gedeutet wird, so ist die eschatologische Heilsvorstellung beim selben Paulus am Individuum orientiert, so daß er den Weg der Geschichte zur Eschatologie (von Adam über Moses zu Christus — vgl. Röm 7, 7—25 a) geradezu in der Ichform beschreiben kann. Darin sieht Bultmann die paulinische Entdeckung des menschlichen Seins und seiner Geschichtlichkeit. „Indem Paulus Geschichte und Eschatologie vom Menschen aus interpretiert, ist die Geschichte des Volkes Israel und die Geschichte der Welt seinem Blick entschwunden, und dafür ist etwas anderes entdeckt worden: *Die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins,* das heißt die Geschichte, die jeder Mensch erfährt oder erfahren kann und in der er erst sein Wesen gewinnt." [34]

---

dazu beitragen kann, dieses eine Wort verständlich zu machen, nur mittelbarer Weise Gottes Wort sein kann, sofern dadurch a) der Mensch in die geschichtlich-eschatologische Situation gebracht wird, jenes eine und entscheidende Wort der Offenbarung und Gnade zu verstehen, und b) das damit von der Offenbarung in Christus her kerygmatisch erschlossene Daseinsverständnis des Menschen zu entfalten. Vergleiche dazu R. Bultmann, Die Bedeutung des Alten Testamentes für den christlichen Glauben (In: Glauben und Verstehen. Bd. I, Tübingen 1933, 334 ff.).

[32] O. Cullmann, Christus und die Zeit, ²Zollikon-Zürich 1948, 84.

[33] H. U. v. Balthasar, Eschatologie (In: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln-Zürich-Köln 1957, 117).

[34] Ebd. 47.

Diese Vergeschichtlichung der Eschatologie ist noch reiner und radikaler durchgeführt bei Johannes. Er verzichtet auf die bei Paulus noch festgehaltene apokalyptische Zukunftseschatologie mit den Erscheinungen kosmischer Katastrophe und den futurisch-endgeschichtlichen Ereignissen von Auferstehung der Toten und vom forensisch-dramatischen Weltgericht. Für Johannes ist die Scheidung des Gerichtes mit der Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben schon gegeben und damit die künftig erst zu offenbarende Vollendung verborgenerweise im jetzigen Leben des Glaubenden vorentschieden[35]. Hier wie anderwärts im Schrifttum Bultmanns ist deutlich zu spüren, daß Johannes unter allen neutestamentlichen Autoren sein Lieblingsautor ist.

Die durch Paulus entscheidend eingeleitete und bei Johannes rein und radikal durchgeführte Vergeschichtlichung der Eschatologie und die dadurch bedingte Blickverlagerung des Glaubens bzw. der vom Kerygma aufgerufenen Glaubensentscheidung von einer vermeintlich oder einseitig futurischen Eschatologie zu einer solchen der geschichtlich-eschatologischen Gegenwart hätte — wie Bultmann im spätapostolischen Zeitalter immer deutlicher glaubt feststellen zu können — eine Entschärfung („Neutralisierung") der Eschatologie im Gefolge gehabt. Die Historisierung der Eschatologie ins Präsentische bedeutete schon Ent-mythologisierung, Ent-futurisierung, Ent-kosmologisierung, Ent-dramatisierung der eschatologischen Geschichtsauffassung. Sie blieb aber nicht stehen bei einer Geschichtsauffassung vom entweltlicht-eschatologischen, im Glauben neu verfaßten Daseinsweise echteigentlichen Menschseins, sondern suchte in einem dialektisch gezweiten Kirchenbild des Hierarchismus und Sakramentalismus jenen Ersatz und jene Stütze, die durch die Preisgabe der naherwarteten futurischen Eschatologie und der entschärften Gegenwartsform geschichtlich-eschatologischen Menschseins unentbehrlich schien. Wie für Bultmann Paulus und Johannes die Kronzeugen einer fortschreitenden Historisierung (Vergeschichtlichung) der Eschatologie in apostolischer Zeit waren, so lege die spätapostolische (vor allem deuteropaulinische) und die nachapostolisch-frühchristliche Literatur Zeugnis ab für ein hierarchisches und sakramentales Kirchenbild als Ausdruck und Erscheinungsweise einer zunehmend neutralisierten Eschatologie. Das paradoxe Ende des Prozesses aber wäre schließlich gewesen: „Im Urchristentum ist die Geschichte von der Eschatologie verschlungen worden. Die urchristliche Gemeinde versteht sich nicht als geschichtliches, sondern als eschatologisches Phänomen. Sie gehört schon nicht mehr zu dieser Welt, sondern zu dem kommenden geschichtslosen Äon, der im Anbrechen ist."[36] Wie sodann (nach Bultmann) die zunächst vergeschichtlichte und dann doch wieder — in einem anderen, höheren Sinne — entgeschichtlichte Eschatologie im Ablauf der Jahrhunderte einer vielgestaltigen und wachsenden Säkularisierung anheimfiel[37], das kann hier nicht mehr zur Sprache gebracht werden.

Aufs Ganze gesehen, unterliegt die grundlegende existentiale Unterscheidung nach den Seinsmodi der ‚Eigentlichkeit' und ‚Uneigentlichkeit', die Bultmann bei seiner Charakteristik analoger Gegensatzpaare in den Sphären der ‚Zeit', der ‚Geschichte' und der ‚Eschatologie' verwendet und so konsequent durchführt, dort in der Grundlegung wie hier in der Anwendung ein und dem gleichen grundsätzlichen Bedenken. Die nach dem Schlüssel jener existentialen Grundunterscheidung durchgeführte Diastase der zwei Zeithorizonte, der zwei Verwirklichungsweisen von Geschichte, der zwei Eschatologien, läßt in der von Bultmann (nach Heidegger, dem früheren *und* dem heutigen) durchgeführten Radikalität keine Möglichkeit offen, eine echte, existentiell-eigentliche und dennoch auch geschichtlich-objektive Synthese des wirk-

[35] Vgl. ebd. 53 ff.
[36] Ebd. 42.
[37] Vgl. ebd. 65 ff.

lichen Geschehens und darin erst möglichen adäquaten Verstehens ontologischer wie existentialer Wahrheit zu gewahren und philosophisch wie theologisch zu Begriff zu bringen. Es ist aber nicht einzusehen, warum nicht das Schema der horizontalen Verlaufszeit und die vertikale Tiefendimension der Jetzt- oder Entscheidungszeit zusammengehen und in einer umfassenden, einheitlich-universalen Geschichtskonzeption alle an dem Menschen und durch den Menschen geschehende Wirklichkeit, samt ihrer innergeschichtlich-eschatologischen und endzeitlich-transzendenten Bedeutsamkeit bewahrt und aufgehoben sein sollten[38]. Wenn schon Bultmann den Dienst eines allgemeinen Vorverständnisses für das Offenbarungsverständnis und die Glaubensentscheidung und einen analogen Dienst philosophischer Begrifflichkeit für das theologische Glaubensverständnis bejaht und annimmt, dann dürfte er sich nicht der Möglichkeit verschließen, realontologisches und existentialontologisches Denken in dem Sinne anzuerkennen, wie es K. Rahner unlängst noch einmal als unausweichliche Forderung ausgesprochen hat: „daß das Wirkliche ... als ‚wirklich', als ‚seiend' gedacht werden muß, daß das Höchste mit den abstraktesten Worten gesagt werden muß und daß darum die Tat der göttlichen Liebe an uns, die — gerade weil sie Gottes und nicht unsere Tat ist, sosehr sie uns nicht nur zum Leiden, sondern zum Tun befreit — unserem Tun vorausgeht, notwendig als unserer ethischen und glaubenden Stellungnahme vorausliegend und diese erst ermöglichend gedacht werden muß und darum nicht anders als in Seinskategorien (Zustand, Akzidenz, Habitus, Eingießung usw.) ausgesagt werden kann"[39].

---

[38] Vgl. bei Ott a. a. O. 18 f. u. ö.

[39] K. Rahner, Natur und Gnade (In: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln-Zürich-Köln 1957, 220).

Besprechungen

Enciclopedia Filosofica I—IV. 4° (XXVII u. 1958; XIX u. 1915; XIX 1942; XIX u. 1964 5 p.) Venezia-Roma 1957, Istituto per la Collaborazione Culturale (Casa Editrice G. C. Sansoni, Firenze).

An die Seite der großartigen Enciclopedia Italiana und der Enciclopedia Cattolica ist nun dieses Werk getreten, das als ein opus eximium bezeichnet werden darf. Die Idee, es zu gestalten, scheint bald nach dem Kriege gereift zu sein; das Erscheinen der vier lexikographisch auf modernste Weise ausgestatteten Prachtbände im Laufe des einen Jahres 1957 bedeutet in jedem Falle eine Hochleistung gelehrter Zusammenarbeit und nicht zuletzt verlegerischer Kunst.

Als Herausgeber zeichnet das Istituto per la Collaborazione Culturale, die eigentlich wissenschaftliche Arbeit lag in Händen des Centro di Studi Filosofici di Gallarate, wie schon das Titelblatt ausweist — der volle Name lautet übrigens Centro di Studi Filosofici Cristiani di Gallarate (XIII). Schon daraus ergibt sich mit genügender Deutlichkeit die geistige Grundhaltung der Mitarbeiter. Doch betont das Vorwort, gerade die Vielfalt der Problemstellungen und Auffassungen innerhalb christlich ausgerichteter Philosophie, die oft so belebende Gegensätzlichkeit der konkreten Ausgangspunkte und Methoden habe zu Wort kommen sollen, nicht etwa nur *ein* Standpunkt mit streng einheitlich durchgeführter Systematik. So dürfen wohl alle daran Beteiligten in irgendeinem Sinne als „Spiritualisten" gelten, eine Benennung, die in Frankreich und eben auch in Italien einen volleren und tieferen Klang hat als etwa im deutschen Sprachraum. Zwar haben auch viele Dozenten italienischer Theologieseminare mitgewirkt (immerhin treten sie zahlenmäßig hinter ihren Kollegen von den staatlichen Universitäten und Instituten sehr zurück), aber die ausgesprochen scholastische und thomistische Richtung rückt gar nicht in den Vordergrund; sogar spekulativ so wichtige und für einen Neuthomisten geradezu prädestinierte Themata wie Substanz, Sein, Akt, Form, auch Ontologie und Metaphysik, nicht zu reden von Recht, Moralphilosophie u. a. wurden ihnen nicht anvertraut. Aufs Ganze gesehen, handelt es sich bei den Mitarbeitern selbstverständlich um Italiener, nur wenige in Italien lebende (und zumeist an päpstlichen Instituten lehrende) Ausländer haben Beiträge geliefert.

Die leitende Absicht des Unternehmens war und ist es, das möglichst vollständige Nachschlagewerk für Philosophie zu bieten, ein „strumento unico" für fachlich und auch nur bildungsmäßig Interessierte, und das im Hinblick auf Italien und auch das Ausland. Man wird nicht abstreiten können, daß die Enciclopedia Filosofica den bereits bestehenden Philosophischen Wörterbüchern den Rang abgelaufen hat. Erfreulich ist es zumal, daß ein Werk aus christlichem Geist zu einem solchen international anzuerkennenden Wurf geworden ist.

Die Stichworte gehen auf Namen wie auf Begriffe. Es werden auch lebende Autoren aufgeführt und gewürdigt, obwohl dann und wann die Auswahl schwierig gewesen sein mag (man versteht z. B. nicht recht, warum ein Name wie G. Siewerth aufgenommen ist, J. B. Lotz dagegen nicht, und auch z. B. nicht G. Gundlach, während O. v. Nell-Breuning zu finden ist). Im ganzen wird aber zwischen bedeutenden und weniger bedeutenden Philosophen der Gegenwart keine kleinliche Unterscheidung getroffen. Sehr wesentlich scheint es, daß auch die außereuropäische Philosophie möglichst mitberücksichtigt wird; ein großartiger Überblick über die indische Philosophie (21 Spalten), ein kürzerer, aber sehr kenntnisreicher über die japanische sind dafür Beispiele. Man hat sich ferner auch nicht auf rein philosophische Schriftsteller beschränkt. Ausdrücklich wollte man fließende Grenzen respektieren; zumal die Übergänge in formell einzelwissenschaftliche (vor allem naturwissenschaftliche) Probleme sollten sowohl unter Personen wie Sachen (Begriffen) nicht stiefmütterlich behandelt werden. Daher auch die großzügige Aufnahme selbst von Vertretern der schönen Literatur. Wir begegnen also eingehenden Artikeln über W. v. Humboldt, Helmholtz, Hertz, Einstein, Heisenberg, doch auch über Hölderlin, Ibsen (sogar mit ganzseitigem Foto), Proust u. a., ganz abgesehen von Darstellungen des Infinitesimalkalküls, der Idee der Kybernetik und vielem sonst aus jenen an die Philosophie angrenzenden Gebieten. Von den

führenden Philosophen aus Vergangenheit und Gegenwart werden die meisten mit Liebe zum Detail besprochen: so etwa Hume (16 Sp.), Kant (27 Sp.), Hegel (23 Sp.), Kierkegaard (15 Sp.), Heidegger (9 Sp.), aber auch J. Dewey (7 Sp.). Freilich hätte man an die beigegebenen Bibliographien manchmal einige Wünsche; die zu Heidegger ist wohl zu dürftig, ebenfalls die zu Hegel. Im allgemeinen aber dürften die Literaturangaben eine hochwillkommene Hilfe bedeuten, gerade weil sie den größten Wert auf Erfassung der neuesten Monographien legen; Literatur vor 1900 ist ohnehin nur in Ausnahmefällen verzeichnet. Es wird niemanden erstaunen, daß italienische Philosophen immer wieder einen geräumigen Platz angewiesen erhalten, ja man wird es begrüßen, da ihre Bedeutung anderswo zu leicht unterschätzt wird. Die sehr ausführlichen Berichte z. B. über Vico, Rosmini, Gioberti, Gentile u. a. sind dankenswert. Eine gewisse Überbetonung ihrer Originalität nimmt man in Kauf.

Im allgemeinen scheinen die historischen Artikel bedeutsamer zu sein als die mehr systematischen. Was über Substanz oder Dialektik oder Begriff oder gar „Verstehen" gesagt wird, kann nicht genügen. Dafür entschädigen aber andere Partien, wie z. B. die Beiträge von C. Fabro, man nehme etwa das Stichwort „unendlich". Die Artikel sind für gewöhnlich sehr gut gegliedert, oft wird eine summarische Übersicht vorausgeschickt. Es kann nicht ausbleiben, daß man da und dort auch auf weniger Gelungenes stößt; so ist das Referat gerade über den hl. Thomas recht farblos, und manchmal vermißt man den Blick für die Weiter- und Tiefenwirkung eines Philosophen (auch ohne Ausbildung einer eigentlichen Schule), wie u. E. bei Duns Skotus und, in anderer Weise, bei J. Maréchal. Übrigens stellen andere Artikel wiederum Kabinettstücke knapp zusammenfassender Präsentation dar, wie die über G. Marcel und J.-P. Sartre (von P. Prini), obwohl man anderseits fragen möchte, warum Sartres Atheismus ganz verschwiegen wird.

Immer neu ergeben Stichproben, daß wir es mit einem Werk von hohem Niveau und mit einer Fundgrube fast unerschöpflichen Reichtums zu tun haben.

Der letzte Band bringt eine Anzahl von interessanten Sachweisern. Sie sind systematisch aufgebaut und vermitteln eine Durchsicht durch die Stoffmassen der vier Bände. Es reihen sich aneinander Indizes zu den Einzelfächern der Philosophie und ihrer Geschichte (mit Untertiteln), zu den Hauptbegriffen der einzelnen Fächer (Logik, Erkenntnistheorie, Wissenschaftslehre usw. usw.), zu den großen und kleinen Strömungen und Schulen der Philosophie, bei dem wie kaum sonstwo ersichtlich wird, welche Fülle von Namen, von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr, sich dem Dienst an der Philosophie geweiht hat, und man überblickt sehr schön auch die Beiträge der einzelnen (vor allem europäischen) Nationen zu dieser Gigantomachie.

Zum Schluß fehlt auch nicht ein Register der Bildbeilagen; je 60 oder nur wenig darunter schmücken die einzelnen Bände; sie sind stets anregend, oft freilich, wie es einem scheinen möchte, etwas willkürlich ausgewählt. Sie illustrieren aber zugleich die abenteuerliche Verquickung philosophischen Denkens mit wissenschaftlichen und (jedenfalls früher) auch pseudowissenschaftlichen Ambitionen, wie schon das für alle Bände gleiche Umschlagsbild: ein Blatt aus De natura rerum des Beda Venerabilis.

H. Ogiermann S. J.

Hessen, J., *Thomas von Aquin und wir.* 8° (145 S.) München 1955, Reinhardt. 5.50 DM; geb. 7.50 DM.

Oedingen, K., *Die spekulative und die geoffenbarte Wahrheit.* 8° (103 S.) Köln o. J., Pick.

Markovics, R., *Grundsätzliche Vorfragen einer methodischen Thomasdeutung* Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, Sectio philosophico-theologica, 2). gr. 8° (XII u. 114 S.) Rom 1956, Herder. 14.40 DM.

Die drei Schriften kommen darin überein, daß sie grundsätzlich die Frage behandeln, wie wir uns heute zu Thomas von Aquin und zur Scholastik überhaupt stellen sollen. Die Schrift von Oedingen faßt das Thema zwar theoretisch weiter; aber praktisch handelt es sich auch in ihr um die Scholastik, da diese in unserer Zeit die Form der „spekulativen Wahrheit" ist, die zur rationalen Durchdringung der „geoffenbarten Wahrheit" verwendet wird.

Das Buch von Hessen ist eine Überarbeitung seiner 1926 erschienenen Schrift „Die Weltanschauung des Thomas von Aquin". Neu sind die Einleitung „Thomas heute" und der dritte, kritische Teil, während der erste, historische Teil über Leben und Persönlichkeit des hl. Thomas und der zweite, systematische Teil, der die Grundzüge der thomistischen Philosophie darlegt, fast unverändert geblieben sind. Obwohl so die zahlreichen Arbeiten der letzten drei Jahrzehnte unberücksichtigt bleiben, ist die Darlegung im ganzen zutreffend. Auf einige Ungenauigkeiten sei hingewiesen: Es stimmt nicht, daß die Schrift De ente et essentia als ganze oder auch nur in der Hauptsache der Frage nach dem Unterschied von Wesen und Sein gewidmet ist (38 Anm. 23). Daß Wirkursache, Form und Zweck „zusammenfallen" (41 58), ist mißverständlich; gewiß kann das gleiche Seiende Wirkursache, Form und Zweck sein, aber nicht in bezug auf dasselbe. Wenn H. zugibt, daß Thomas es „verstand, heterogene Gedankenkomplexe, aristotelische, platonische, neuplatonische und christliche Elemente in eine innere Verbindung zu bringen und so das Chaos zum Kosmos zu gestalten" (24), so dürfte doch diese Leistung allein, eben weil sie nicht zu einem unorganischen Nebeneinander unverbundener Elemente geführt hat, Thomas als einen „schöpferischen Genius" erweisen.

Die Hauptsache in H.s Buch ist der kritische Teil. Im allgemeinen meint er, die neuzeitliche Philosophie bedeute die endgültige Überwindung der an die Tradition und die Theologie gebundenen Scholastik (91). Es gehe nicht an, die ganze moderne Philosophie mit dem Schlagwort „Säkularisierungsprozeß" abzutun (87). Im besonderen wird bei Thomas getadelt, daß seine Philosophie noch zu „undifferenziert" sei (93), weil sie in ihrer Transzendentalienlehre Seinsgehalt, Denkgehalt und Wertgehalt gleichsetze (95). Durch Kant, N. Hartmann und Scheler seien diese Thesen als unhaltbar erwiesen. Mit Berufung auf Scheler wird auch das „partielle Identitätssystem" von Religion und Philosophie, wie es sich bei Thomas findet, abgelehnt; darin liege eine Verkennung des Wesens der Religion, die nicht auf Verstandeserkenntnis, sondern auf der „irrationalen oder besser suprarationalen Erfahrung des Göttlichen, die zutiefst Offenbarung ist", beruhe (109). Der Grundfehler des Thomismus ist, daß er „christlicher Aristotelismus" sein will und die Unvereinbarkeit von Christentum und Aristoteles nicht sieht. Hier mündet die Schrift in Gedanken ein, die H. in seinem Werk „Platonismus und Prophetismus" (vgl. Schol 33 [1958] 131) ausführlicher dargelegt hat. Im Schlußwort stellt H. die Frage: Was können wir von Thomas lernen? Er antwortet: Die universale Weite des Geistes, den Willen zum System, die Klarheit der philosophischen Terminologie, die Gegenwartsnähe des Philosophierens (142 f.), im ganzen also eher formale Haltungen des Philosophen als Inhalte seiner Philosophie.

In der Schrift von Oedingen werden die Thesen von Hessens „Platonismus und Prophetismus" noch radikaler durchgeführt. Die „spekulative Wahrheit" hat ihren Ursprung in dem platonischen Glauben an die Göttlichkeit der Vernunft. „Die Vernunft Platos ist die Vernunft der europäischen Philosophie geworden" (18). Diese Philosophie aber wird nach der christlichen Offenbarung von Gott zunichte gemacht. In 1 Kor 1 „lehrt Paulus eindeutig und unmißverständlich, daß es eine Harmonie zwischen griechischer Philosophie und dem religiösen Glauben der Christen nicht gibt" (19). Trotzdem ist schon von der Patristik her die platonische Vernunftauffassung angenommen worden. Erwähnt werden Justinus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nyssa und besonders Augustinus. Über ihn fallen harte Worte. Der Gottesbegriff werde bei ihm platonisiert, der Sinn der Schrift werde „völlig umgedeutet" (27), „die christliche Philosophie und Theologie" durch ihn „mit dem unauflöslichen Widerspruch der geoffenbarten und der spekulativen Wahrheit im Sinne Platons belastet" (28).

Die Scholastik führt diese Linie weiter. Anselm sucht die Glaubensgeheimnisse, z. B. die Menschwerdung des Sohnes Gottes, als notwendig rational abzuleiten (29—36). Aber auch bei Thomas werde der Bereich der Vernunft allzusehr ausgeweitet. Insbesondere seine Lehre von der Wesenserkenntnis widerstreite der Bibel. Denn der Gott der Bibel sei in seinem Wirken völlig frei, die Wesenserkenntnis könne aber nur durch einen Gott, der Notwendigkeit ist, garantiert werden (44). Die Vernunft weiß sich in der Scholastik als göttlich, „sonst könnte sie nicht mit solcher Sicherheit über das Wesen Gottes sprechen" (52). Besonders nimmt der

Verf. Anstoß an den theologischen Konvenienzgründen, wie sie sich auch bei Bonaventura häufig finden: „Die Vernunft ist dem Göttlichen so nahe, daß sie festlegen kann, was für Gott schicklich ist" (54). „Der moderne Vernunftglaube" bei Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel, Schelling, Rickert, Husserl ist dem Verf. ziemlich geradlinige Fortführung des scholastischen „Rationalismus" (56—81). Daß nach alledem die heutige Scholastik scharf abgelehnt wird, ist klar. Insbesondere erscheinen dem Verf. die theologischen Beweise „ex ratione theologica" als Anmaßung (86—90).

In technisch-wissenschaftlicher Beziehung läßt die Schrift O.s manches zu wünschen übrig. Zum großen Teil ist sie nur aus zweiten Quellen gearbeitet, die zitierten Texte sind nicht immer richtig gedeutet (vgl. z. B. den Text aus De veritate q. 1 a. 8, S. 45) oder durch sinnstörende Druckfehler entstellt (z. B. Martin statt Maritain [40], Gegenstände statt Gegengründe in dem Cathrein-Zitat S. 90).

Viel ernster zu nehmen ist das Buch von Markovics; es ist aus der Schule Mitterers hervorgegangen, auf den sich auch Hessen mehrmals beruft. M. liegt es, wie auch seinem Lehrer, fern, den Wert der thomistischen Philosophie grundsätzlich zu leugnen. Es geht ihm nur um die rechte Einstellung zu ihr innerhalb der in manchen Punkten gegensätzlichen Auffassungen katholischer Autoren, die sich alle grundsätzlich zu Thomas bekennen, aber seine Lehre oft verschieden deuten. Diese Unterschiede in der Thomasdeutung scheinen ihm in verschiedenen Auffassungen über Wahrheitsgehalt, Autorität und Dauerhaftigkeit des thomasischen Lehrsystems ihre Wurzel zu haben.

In der „Wahrheitsfrage" unterscheidet M. eine „dogmatisch-maximale" Auffassung, für die Thomas in fast allen Fragen, auch in den seinem System eigenen Thesen, geradezu unfehlbar ist, und das so sehr, daß „eine neue Philosophie in der Kirche nicht mehr erwartet werden kann" (Szabó), und eine „kritisch-selektive" Auffassung, die zwischen den allgemein angenommenen „Erblehren" und den „Eigenlehren" im thomistischen System unterscheidet, die Zeitbedingtheit der letzteren anerkennt und ihre Prüfung von Fall zu Fall fordert; als Vertreter dieser Richtung werden neben Mitterer vor allem Ehrle, v. Balthasar, z. T. auch Walz und Sertillanges erwähnt. Zwischen diesen beiden Auffassungen steht die „dogmatisch-selektive" Auffassung, nach der die Irrtumslosigkeit auf das „systematische Gedankengut", insbesondere auch die berühmten 24 Thesen, eingeschränkt wird (Maritain, Péghaire, Ramírez). Pius XII. stehe eindeutig auf seiten der „kritisch-selektiven" Auffassung; kein noch so hervorragender Geist — außer den Verfassern der Heiligen Schriften — ist nach seinen Worten irrtumslos (35).

Ähnlich unterscheidet M. in der Frage nach der Autorität des hl. Thomas eine rigorose, eine tolerante und eine vermittelnde Auffassung. Es geht besonders um die Frage, was unter den verpflichtenden „principia" oder „pronuntiata maiora" zu verstehen sei, das der gesamten Scholastik gemeinsame Wahrheitsgut oder die systematischen Eigenlehren des Thomismus. Da Pius XII. in einer Ansprache bei der Vierhundertjahrfeier der Gregoriana die Rechtmäßigkeit verschiedener Schulen innerhalb der Kirche ausdrücklich anerkannt hat, steht er offenbar auf seiten der „toleranten" Auffassung.

Mit der verschiedenen Auffassung der Autorität des hl. Thomas hängt die Verschiedenheit in der Antwort auf die „Synthesen-Frage" zusammen: Ist eine Synthese zwischen thomasischen und nicht-thomasischen Lehren möglich, wünschenswert, notwendig? Einige lassen nur neue Schlußfolgerungen aus den alten Prinzipien zu; so Geny (65); aber ist das noch „Synthese"? Andere verlangen eine echte Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft und Philosophie. Es gibt keinen „Alleinbesitzer" der Wahrheit (67), wir können nicht mit Beiseiteschieben der ganzen modernen Philosophie zum Mittelalter zurückkehren. Für die Methodenfrage ergibt sich daraus die Notwendigkeit, genetische, logische und kritische Analyse miteinander zu verbinden. — Im Anhang (89—106) stellt M. in dankenswerter Weise die Äußerungen Pius' XII. zu den behandelten Fragen im lateinischen bzw. französischen Text und in deutscher Übersetzung zusammen.

In allen drei Schriften geht es um das vielschichtige Problem einer *christlichen Philosophie heute*. Die heutige Scholastik oder wenigstens eine bestimmte Richtung innerhalb der heutigen Scholastik, die beansprucht, die auch für unsere Zeit

maßgebende christliche Philosophie zu sein, weckt bei vielen Mißbehagen und Zweifel an der Berechtigung ihres Anspruches. Man könnte freilich darauf hinweisen, daß die Gründe, die man gegen die heutige Scholastik ins Feld führt, sich zum Teil gegenseitig aufheben. Einerseits soll sie keine echte Philosophie sein, weil sie zu sehr der Theologie verhaftet ist, anderseits soll sie die menschliche Vernunft über den Glauben setzen und das Wort Gottes rational verfälschen. Einerseits soll sie in unaufhebbarem Gegensatz zur modernen Philosophie stehen und darum überholt sein, anderseits soll sie im Grunde mit der modernen Philosophie eines Wesens sein.

Aber wir würden uns die Sache zu leicht machen, wenn wir mit dem Hinweis auf diese „Widersprüche" alle Einwände abtun wollten. Die Einwände weisen auf echte Probleme hin, die, wenn sie auch nicht neu sind, doch zu immer neuer Besinnung nötigen. Da ist zuerst das Problem der christlichen Philosophie überhaupt. Es geht allerdings nicht an, es allein mit 1 Kor 1 in negativem Sinn lösen zu wollen, ohne die besondere Situation zu berücksichtigen, in der diese Worte gesprochen sind. Auch eine ausschließlich bibeltheologische Beantwortung der Frage müßte von einer viel umfassenderen Betrachtung der Schriftlehre ausgehen und würde so zu wesentlich anderen Ergebnissen gelangen. Aber schließlich gelten für den Katholiken auch die beständige Praxis und die wiederholten Empfehlungen der Kirche, die doch wohl auch den Geist Gottes hat.

Die Empfehlungen der Kirche beziehen sich mit Recht in besonderer Weise auf die Philosophie des hl. Thomas. Man würde diese Empfehlungen aber, wie M. zeigt, mißverstehen, wenn man in ihnen eine Absolutsetzung einer wenn auch noch so bedeutenden menschlichen Denkleistung sähe. Gewiß ist die Wahrheit überzeitlich, aber es geht nicht an, im Thomismus einfachhin „die Wahrheit" zu sehen; wenn durch so viele Jahrhunderte hindurch nicht wenige Eigenlehren des thomistischen Systems von scharfsinnigen katholischen Denkern angegriffen worden sind, so legt das zumindest nahe, daß hier Probleme liegen, die noch nicht völlig geklärt sind. Es wäre keine echte philosophische Haltung mehr, wenn jemand, der die thomistischen Thesen nicht einsieht, nun doch allein wegen der kirchlichen Empfehlungen Thesen, die offenbar mit dem Glauben nichts zu tun haben, als philosophisch bewiesene Lehren hinstellen würde. Eine solche Unehrlichkeit verlangt die Kirche von niemandem. Und die tun der katholischen Philosophie einen schlechten Dienst, die, indem sie päpstlicher sein wollen als der Papst, alle, die gegen gewisse thomistische Thesen Vorbehalte haben, entweder zu einer solchen Unehrlichkeit oder zur Aufgabe ihres Lehramtes verpflichten wollen. Eine derartig autoritativ gebundene Philosophie könnte in der Tat die Aufgaben nicht mehr erfüllen, die sie im Dienst des Glaubens leisten soll. Und nicht einmal der thomistischen Philosophie wäre so wahrhaft gedient. Im Sinn des Meisters soll sie echte Philosophie sein, also mit Vernunftgründen, nicht mit (falsch verstandenen) autoritativen Weisungen verteidigt werden.

Die recht verstandene Freiheit ist die Vorbedingung dafür, daß die christliche Philosophie eine wirklich zeitnahe Philosophie werden kann, wie die patristische Philosophie und die scholastische Philosophie des Mittelalters zu ihrer Zeit es waren. Bei aller Ehrfurcht vor der Überlieferung der Väter hat das Mittelalter eben doch eine dem veränderten Denkstil und der veränderten Problemlage entsprechende neue Form christlicher Philosophie hervorgebracht. Und wer möchte behaupten, daß das heute nicht notwendig oder grundsätzlich unmöglich sei? Eine in mittelalterlichem Gewand einherschreitende Philosophie, wie man sie in manchen Lehrbüchern „ad mentem S. Thomae" findet, mag wohl einzelnen, die den tiefen Wahrheitsgehalt aus der veralteten Form noch herausspüren, in ihren Bann ziehen; aber das werden stets nur wenige sein; zur Philosophie unserer Zeit kann eine solche Philosophie nicht werden; die Mehrzahl wird vielmehr mit dem veralteten Gewand zugleich auch den überzeitlich gültigen Inhalt ablehnen.

Eine echte Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie ist darum unerläßlich. Man müßte an der menschlichen Vernunft verzweifeln, wenn all das zähe Ringen mit den Problemen nichts anderes hervorgebracht hätte als „grandes passus extra viam". Wenn Thomas Aristoteles und den arabischen und jüdischen Denkern des Mittelalters gegenüber so gedacht hätte, wäre der Thomismus nie zustande gekommen. Aber er unterzog sich der Riesenarbeit, das Gold aus den

Schlacken zu befreien, und so diente er der Kirche weit mehr, als wenn er brav den überlieferten Augustinismus weitergeführt hätte.

Wenn freilich sogar Thomas gegenüber eine kritische Haltung philosophisch gefordert ist, dann geht es erst recht nicht an, sehr angreifbare Lehren, die erst von gestern oder vorgestern sind, als ein für allemal gesicherte Wahrheiten hinzustellen, auch wenn es Thesen Schelers oder der mehr oder weniger irrationalistischen modernen Religionsphilosophie sind. Ob nicht H. hier selbst dem von ihm so bekämpften Dogmatismus nahekommt? Der Pluralismus von Sein, Logos und Wert scheint ihm durch das differenziertere Denken unserer Zeit unwiderleglich gefordert. Aber gibt es nicht auch ein erstarkendes Einheits- und Ganzheitsstreben, das den neukantianischen und wertphilosophischen Pluralismus zu überwinden sucht? Gewiß ist Unterscheidung von Sein und Wert, Metaphysik und Religion notwendig; aber Unterscheidung heißt nicht Trennung.

Gegenüber Mitterer und seinem Schüler M. wäre umgekehrt eine Unterscheidung mehr zu betonen, die bei ihnen zu wenig zur Geltung kommt, die Unterscheidung zwischen Naturphilosophie, die — abgesehen von einigen wenigen Grundthesen — weitgehend durch den „Wandel des Weltbildes" betroffen wird, und Metaphysik, die vom naturwissenschaftlichen Weltbild unabhängig ist. Hier besteht die Gefahr, daß die Eigenart der Metaphysik im Sinne der sog. „induktiven Metaphysik" mißverstanden wird.

J. de Vries S. J.

Kullmann, W., *Das Wirken der Götter in der Ilias* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, 1). gr. 8° (161 S.) Berlin 1956, Akademie-Verlag. 18.— DM.

Mit vorliegendem Band eröffnet die Sektion für Altertumswissenschaft bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin eine Schriftenreihe, in der Arbeiten aus allen Gebieten der Altertumswissenschaft veröffentlicht werden sollen (Geleitwort). Aus einer von Prof. Schadewaldt angeregten Dissertation erwuchs diese Arbeit, die sich stofflich auf die Ilias beschränkt und die Besonderheiten des homerischen Weltbildes untersucht, indem sie den typischen Erscheinungsformen göttlichen Wirkens in der Ilias nachgeht, die Ergebnis einer historischen Entwicklung sind, an denen die Ilias maßgeblich beteiligt ist (7).

Für die Erfassung dieses Wandlungsprozesses, bei dessen Darstellung sich der Verf. auf die Homer unmittelbar voraufgehende Zeit beschränkt (10), bietet die Ilias eine Fülle von Anspielungen auf ältere Sagen, die Aufschluß geben über die Genesis der eigentümlichen homerischen Göttervorstellung (12). In der Ilias zeichnen sich drei dem Großepos vorausgehende Entwicklungsstufen ab: Götterlieder (9—25); Kleinepos (Heraklesepos) (25—35); eine mittlere Epik, umrißhaft aus Resten des Kyklos und aus der Ilias selbst rekonstruierbar (35—38). Durch ihre Weltsicht und in ihren Vorstellungen vom Handeln der Götter unterscheiden sie sich wesentlich (38). Der alte Mythos erhält in der Ilias eine neue Funktion, mit der eine größere Vorstellung von der Macht der Götter verbunden ist (37). Der alte Mythos legt die Betonung auf die *Einzel*-Handlung göttlichen Wirkens (81). Die neue komplizierte Wirklichkeit der Ilias verlangt aber eine verfeinerte Auffassung vom Ablauf menschlichen Geschehens (46). Deshalb tritt der Mythos mit seinen determinierten Zügen (45 82) zugunsten eines ständigen organisierten Eingreifens der Götter in den Hintergrund. Das vielfache Wirken verschiedener Dämonen zieht der Iliasdichter aus der Weltdeutung heraus und weist darauf hin, daß alles, was den Menschen affiziert, von den Göttern herrührt. Damit nimmt er den Ereignissen den Charakter der Willkür, und das Weltgeschehen wird organisierter (49—57). Nach dem alten Volksglauben manifestiert sich das Göttliche im Weltgeschehen durch besondere Handlungen der Einzelgötter (57 68). Demgegenüber will der Iliasdichter das göttliche Eingreifen in einen großen Zusammenhang einordnen, indem er über den inneren Kausalzusammenhang der Dinge nachdenkt (57—68). Volkstümliche Vorstellung (68—81) faßt ferner besonders auffällige Regungen des Menschen als magische Akte eines Gottes (80), als unmittelbares „übernatürliches" Wirken auf Triebe und Kräfte des Menschen (81) auf. Der Dichter wendet sich schon in der sprachlichen Ausdrucksweise von der magischen Anschauungsweise ab (78), die menschliche Freiheit ausschaltet und den Menschen zum Objekt göttlicher

Willkür macht, indem er sich zur Überzeugung bekennt, daß jede Regung ein göttlicher Impuls sein kann. Das verlangt aber eine größere Häufigkeit göttlichen Eingreifens. Da aber dieser göttliche Impuls sich von den rein menschlichen nicht qualitativ, sondern nur intensiv unterscheidet (81), wird der magische Akt abgeschwächt; weiter geschieht dies noch dadurch, daß die Götter sich um die Menschen in menschenähnlicher Weise mühen müssen und göttliches und menschliches Handeln einander angeglichen werden (80). Sind doch die Götter nach einem vom Verf. zitierten Wort W. Jaegers „eine Adelsgesellschaft, die unsterblich ist" (86).

Homer nimmt also das Menschliche in seiner Ganzheit in den Mythos hinein; die Götter müssen sich am Ablauf menschlichen Geschehens orientieren, und sie werden dann Glieder einer einzigen Himmel und Erde umfassenden Sozialordnung. Deshalb müssen sie in Menschengestalt und nach Menschenart wirken (81).

Göttliches Eingreifen wird nicht durch göttliche Allwissenheit ermöglicht, sondern die Götter beobachten menschliches Geschehen, das für sie ein Spiel ist, von ihnen selbst oft arrangiert (83—87). Wie das Handeln des archaischen Menschen stark von Affekten bestimmt ist, auch das der Götter. Zorn, Mitleid, Neid usf. motivieren ihr Eingreifen (87—89). Das Eingreifen selbst geschieht selten durch Fernwirken, meistens durch Aufsuchen des Schauplatzes menschlicher Ereignisse; sie kommen durch die Luft, übers Meer, zu Fuß und zu Wagen in wunderbarer Geschwindigkeit (97); hierbei zeigen sie eine relative Unabhängigkeit von Ort und Zeit. Das Auftreten der Götter ist kein direktes, beliebiges und ungezwungenes nach Art der Wundergeschichten der Vergangenheit. In der Ilias wird die Anwesenheit eines Gottes als normal empfunden (95); er tritt unerkannt auf, sich der Situation anpassend und sich meistens in Menschengestalt verwandelnd (93—105).

Wie die göttlichen Epiphanien nicht die gegebene Situation sprengen, so gilt dasselbe für das Handeln der Götter (112—145). Aktiv nehmen sie teil am Geschehen, ohne selbst sichtbar zu sein: Entführung durch die Gottheit (125—131); Teilnahme am Kampf als Helfer oder Gegner (131—146). Den Menschen suchen sie ferner durch Reden zu beeinflussen. Die ursprünglichste Form der Einflußnahme ist die Götterweisung (112—119), wodurch den Menschen Verhaltungsmaßregeln erteilt werden. Ohne vorhomerisches Vorbild sind die Götterparänesen (119—125), die „strikt auf die Ermunterung von Trieben und Plänen, die schon in den Menschen selbst liegen, beschränkt sind" (119). Hier zeigt sich deutlich die Abkehr von der Vorstellung absoluter Abhängigkeit des Menschen von den Göttern. In der Zwiesprache mit den Göttern, die der Gesprächston der adeligen aristokratischen Gesellschaft ist, bleibt der Mensch selbstverantwortlich. „Er ist nicht autonom, er befolgt aber die Worte des Gottes immer nur in der Erkenntnis, daß sie sinnvoll sind, und er bittet den Gott um Hilfe nicht in der Demut eigener Unzulänglichkeit, sondern mit dem Anspruch eines Rechts, das sich auf eine Art Freundschaft gründet" (121). Da göttliche Kräfte mit selbständigen menschlichen Anstrengungen zusammenwirken (139), sind fatalistische Züge zurückgedrängt zugunsten eines großen Spielraumes menschlicher Freiheit.

Vieles an der Darstellung des Verfassers ist hypothetisch, wie er es selbst bekennt und wie es ersichtlich wird durch Vergleich mit anderen ähnlichen Untersuchungen. Der Grund dafür liegt einmal in der Sonderart der Quellen, dann aber vor allem in der schöpferischen Vielschichtigkeit der Dichterpersönlichkeit. Daß die Schadewaldtsche Strukturanalyse aber recht fruchtbringend ist, dürfte diese Arbeit erwiesen haben. K. Ennen S. J.

Hättich, M., *Wirtschaftsordnung und katholische Soziallehre* (Schriften zum Vergleich wirtschaftlicher Lenkungssysteme). 8° (X u. 195 S.) Stuttgart 1957, Fischer.

Dem Titel der Schriftenreihe nach müßte es sich um einen Vergleich wirtschaftlicher Lenkungssysteme handeln. Nun ist aber katholische Soziallehre kein wirtschaftliches Lenkungssystem und lehrt auch keine Systematik wirtschaftlicher Lenkung. Was die vorliegende Arbeit bietet, ist daher auch etwas ganz anderes. Verf. stellt die Frage und sucht sie zu beantworten, ob die katholische Soziallehre sich für eine bestimmte Wirtschaftsordnung entscheide oder zum mindesten den Kreis der mit ihr vereinbaren Wirtschaftsordnungen bzw. andere Wirtschaftsordnungen als mit ihren Grundsätzen unvereinbar ausschließe. Dieser Fragestellung hätte es aller-

dings mehr entsprochen, die beiden Stichworte des Buchtitels umzustellen: katholische Soziallehre und Wirtschaftsordnung. Der Umstand, daß Verf. nichtsdestoweniger die Wirtschaftsordnung an die Spitze stellt, verrät, daß es ihm darum zu tun ist, die katholische Soziallehre für die von ihm verfochtene Wirtschaftsordnung sozusagen mit Beschlag zu belegen. Die Wirtschaftsordnung ist sozusagen das Vorgegebene, und die katholische Soziallehre soll ihr den Segen erteilen. Gleichzeitig aber will Verf. dartun, die katholische Soziallehre verwickele sich bezüglich der Wirtschaftsordnung in einen Widerspruch: die in der Enzyklika „Quadragesimo anno" geforderte Berufsständische Ordnung sei mit der Wirtschaftsordnung, der die katholische Soziallehre gemäß ihrem Subsidiaritätsprinzip verpflichtet sei, unvereinbar oder jedenfalls ihr so wenig angemessen, daß sie nicht zu dem angestrebten Ziele führe; dieser Weg sei „als ungangbar erwiesen" (187).

Nichtsdestoweniger ist anzuerkennen, daß Verf. nicht nur in der katholischen Soziallehre gut beschlagen ist, sondern ihr unverkennbare Hochachtung entgegenbringt. Seine Bemühungen um zutreffende Deutung der Ausführungen von „Quadragesimo anno" über den Wettbewerb, der nicht ‚principium directivum' der Wirtschaft sein könne und darum der Ergänzung durch soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe bedürfe (Q. a. 88), zeugen von ernsthaftem und ehrlichem Bemühen, dem Gegenstand gerecht zu werden (163 ff.). Diese Anerkennung kann auch derjenige nicht versagen, der zweifelt, ob es dem Verf. gelungen ist, den wirklich gemeinten Sinn dieser zweifellos sprödesten Stelle der Enzyklika zu erschließen, die jedem, der sich um ihr Verständnis bemüht, Kopfzerbrechen verursacht.

Als tragendes Prinzip der katholischen Soziallehre stellt Verf. das Subsidiaritätsprinzip heraus und bezeichnet Subsidiaritätsprinzip und Solidaritätsprinzip als gegeneinander auswechselbar. Das ist wohl etwas weit gegangen, wenn es auch zutrifft, daß die beiden Prinzipien einander wechselseitig fordern, so daß man, von dem einen ausgehend, das andere erschließen kann. Dabei erscheint jedoch die Subsidiarität als der Weg zur Realisierung der Solidarität, die in ihrem Vollgehalt verstandene Solidarität dagegen als deren ontologische Voraussetzung; vom Solidaritätsprinzip *fort*schreitend, gelangt man zum Subsidiaritätsprinzip, während man, vom Subsidiaritätsprinzip *rück*schließend, zum Solidaritätsprinzip gelangt.

Was aber versteht Verf. unter „Wirtschaftsordnung"? Im Sinne von *Eucken* vertritt Verf. zwei Wirtschaftsordnungen oder Wirtschaftssysteme (soweit erkennbar verwendet er beide termini gleichbedeutend) als allein logisch möglich: Marktwirtschaft (auch Wettbewerbswirtschaft genannt) und Zentralverwaltungswirtschaft. Möge auch keines dieser Systeme jemals rein verwirklicht sein, so ändere das doch nichts daran, daß es nur diese beiden „Idealtypen" gebe und sie in diesem Sinne „Realitäten" seien. Damit dies wirklich die beiden logisch allein möglichen Wirtschaftsordnungen wären, müßte jedoch dargetan werden, daß das zugrundeliegende principium divisionis erstens das allein mögliche sei und zweitens eine divisio adaequata liefere. Welches also ist dieses principium divisionis? Es kleidet sich in die Frage: *Wer* plant, oder *wie* wird gelenkt? Die Antwort darauf lautet: Entweder planen die Wirtschaftssubjekte selbst, oder sie werden von oben her mit einer Planung überzogen; die Lenkung erfolgt entweder im Wege der Koordination oder im Wege der Subordination. Das ist gewiß eine Alternative, aber worauf bezieht sie sich? Einzig und allein darauf, wie die verschiedenen, am Wirtschaftsleben *tätig* Beteiligten (nur im einen Fall wirkliche Wirtschafts*sub*jekte, im andern Fall eigentlich nur *Ob*jekte eines sie übergreifenden Prozesses) mit ihrer Tätigkeit ineinandergreifen und ein mehr oder weniger sinnvolles Ganzes bilden. Auf dieses Ineinandergreifen der verschiedenen Wirtschaftseinheiten hat die nationalökonomische Wissenschaft seit der Klassik ihr besonderes Augenmerk gerichtet; nichtsdestoweniger ist es nicht *die* Wirtschaft, sondern nur *eine* Erscheinungsseite der Wirtschaft. Gerade die vom Verf. mit Recht so nachdrücklich betonte Morphologie hat es zunächst mit den verschiedenen möglichen und tatsächlichen Gestalten der Wirtschaftseinheiten (Haushalte, Betriebe, Unternehmen — privatwirtschaftlich, freigemeinwirtschaftlich, öffentlich) zu tun und erst an zweiter Stelle mit den verschiedenen Möglichkeiten, diese Einzelwirtschaften so ineinandergreifen zu lassen, daß daraus eine Gesamtwirtschaft hervorgeht.

Um die Einzelwirtschaften zum Ineinandergreifen zu bringen, mag es in der Tat

nur die beiden Mittel oder Verfahrensweisen geben: Koordination und Subordination, erstere heute als markt- (verkehrs-) wirtschaftliche, letztere heute als zentralverwaltungswirtschaftliche Verfahrensweise bezeichnet. Über das Verhältnis, in dem diese beiden Verfahrensweisen zueinander stehen, ist jedoch damit noch gar nichts ausgesagt; von wechselseitiger Ausschließung bis zur wechselseitigen Bedingtheit derart, daß keine ohne die andere bestehen kann, bleiben alle Möglichkeiten offen. Aus der geschichtlichen Erfahrung kennen wir nur Kombinationen beider Verfahrensweisen. Daraus folgt, daß ihre Kombination möglich, allerdings noch nicht, daß sie aus tatsächlichen oder gar wesensgesetzlichen Gründen notwendig sei. Ebensowenig aber ist es berechtigt, diese Kombinationen kurzerhand als „Mischformen" zu bezeichnen; zwei oder mehrere Methoden miteinander kombinieren, heißt nicht, sie „vermischen", heißt vielmehr — wofern es richtig gemacht wird — jede an ihrem Platze gemäß ihrer spezifischen Leistungsfähigkeit einsetzen. Die exklusive Alternative zwischen Markt- (Verkehrs-) Wirtschaft und Zentralverwaltungswirtschaft in dem vom Verf. übernommenen *Euckens*chen Sinne besteht daher gar nicht. Infolgedessen kommt auch für die katholische Soziallehre ein Optieren für die eine oder andere gar nicht in Frage. Die vielfach gebrauchte Kurzformel, die katholische Soziallehre fordere die Markt- (Verkehrs-) Wirtschaft oder Wettbewerbswirtschaft und lehne die Zentralverwaltungswirtschaft ab, bedarf daher der verdeutlichenden Einschränkung: nach katholischer Soziallehre haben die einzelnen Wirtschaftssubjekte das Recht selbständiger Planung und freier Entscheidung in dem Umfang, wie dies mit den Erfordernissen des Gemeinwohls, hier mit der Sinnerfüllung der Wirtschaft im ganzen vereinbar ist, und dürfen mit verbindlicher obrigkeitlicher Planung nur insoweit überzogen werden, wie eine solche mit Rücksicht auf eben diese Erfordernisse des Gemeinwohls nicht entbehrt werden kann. Anders ausgedrückt: zunächst spricht die Rechtsvermutung zugunsten der Koordination; ihr gegenüber ist die Subordination beweispflichtig; wo sie Platz greifen soll, muß der Nachweis ihrer Notwendigkeit erbracht und damit die vorgenannte Rechtsvermutung widerlegt werden. In welchem Umfang diese Notwendigkeit besteht, läßt sich allgemeingültig überhaupt nicht sagen; es hängt von einer unübersehbaren Vielzahl kontingenter Umstände ab. Daher kann auch die katholische Soziallehre eine allgemeingültige Aussage darüber nicht machen; sie stimmt aber der theoretisch einleuchtenden und durch die Erfahrung bestätigten Aussage zu, daß das Ausmaß erforderlicher (unvermeidlich notwendiger) obrigkeitlicher Regelung mit der Verdichtung der sozialen Beziehungen zunimmt.

Der extreme Standpunkt des Verf.s läßt eine Auseinandersetzung mit ihm über diese Frage nicht zu. Die vorstehenden Ausführungen wenden sich daher auch nicht gegen die innere Folgerichtigkeit seiner Ableitungen; für eine (transzendente) Kritik seiner Arbeit vom Boden der katholischen Soziallehre aus aber sind sie unentbehrlich.

Läge in der *Euckens*chen, hier auf ihre Tragweite zurückgeführten Alternative wirklich *die* ordnungspolitische Entscheidung für Gesellschaft *und* Wirtschaft, dann wären die Einwendungen des Verf.s gegen die BO im Sinne der Enzyklika „Quadragesimo anno" vielleicht als schlüssig anzuerkennen. Ist dagegen das markt- (verkehrs-) wirtschaftliche Prinzip nur *eine* Komponente der immer und notwendig komplizierten *Wirtschafts*ordnung und daher auch der Markt — mag seine Bedeutsamkeit von christlichen Sozialethikern der jüngeren Zeit im Gegensatz zu den großen scholastischen Autoren auch bedenklich unterschätzt worden sein — eben doch nur *einer* der Orte, wo wirtschaftliches Geschehen sich vollzieht und sein Gepräge empfängt, dann sind seine Einwendungen von sehr viel geringerem Gewicht und entbehren auf jeden Fall der ihnen zugeschriebenen durchschlagenden Kraft. Im Grunde genommen sind alle diese Bedenken und Einwendungen den Verfechtern der BO selbst sehr wohl bekannt und von ihnen in aller Offenheit und Ehrlichkeit zur Erörterung gestellt worden[1].

[1] Vgl. das Referat des Rezensenten: „Die politische Verwirklichung der christlichen Soziallehre" in: Christentum und demokratischer Sozialismus (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 3), 237 ff., insbes. 258—260; siehe auch StZeit 161, Heft 5, insbes. S. 356—358.

Für die katholische Soziallehre besonders anstößig, zugleich für die Erörterungen um die BO zentral ist der Begriff des *Arbeitsmarktes*. Ein echter Arbeitsmarkt scheint ihr den Menschen zum Sklaven herabzuwürdigen. Ist es mit der Menschenwürde vereinbar, den Arbeitslohn, der sein Einkommen und damit seinen Lebensunterhalt ausmacht, rein marktwirtschaftlich sich bilden zu lassen? Im Spiel von Angebot und Nachfrage kann es nicht nur geschehen, daß der Lohn unter dem physischen Existenzminimum zu liegen kommt, sondern bleibt es überhaupt fraglich, ob jedes Angebot an Arbeit einer Nachfrage begegnet. Auch bei bester wettbewerblicher Ordnung des Marktes kann es geschehen, daß der Markt nicht „geräumt" wird, weil der Markt für die angebotene Arbeitsleistung kein Interesse hat und sie daher auch nicht honoriert. Das aber bedeutet Arbeits- und Erwerbslosigkeit; die Wirtschaft bleibt ihre Sinnerfüllung schuldig. Das ist die eine Seite. Auf der anderen Seite besteht die unbestreitbare und unübersehbare lückenlose Interdependenz zwischen Löhnen und Preisen. Rein modelltheoretisches Denken mag sich mit der Durchleuchtung dieser Interdependenz begnügen. Für die christliche Soziallehre handelt es sich um eine Aporie, die bewältigt werden muß.

Den Einwand, ein echter Arbeitsmarkt widerstreite der Menschenwürde und sei in Wahrheit Sklavenmarkt, will Verf. damit ausräumen, daß auf dem Sklavenmarkt der Mensch selbst Tauschgegenstand sei, auf dem Arbeitsmarkt jedoch nur seine *Leistung* (121). Dabei übersieht er die für den Sklavenmarkt des alten Rom typische ‚operae locatio/conductio': der Sklavenhalter kommt mit seinen Sklaven auf den Markt und stellt sie dort auf (locat), um ihre Nutzung mietweise einem andern zu überlassen; dieser andere, der Mieter, führt die gemieteten Sklaven mit sich nach Hause (conducit), erwirbt und nutzt ihre Leistung und zahlt dafür einen Preis an den Vermieter. Tauschgegenstand ist also hier nichts anderes als die *Leistung*, genau wie beim „freien" Lohnarbeitsvertrag des heutigen sog. Arbeitsmarktes. Nur so ist es ja auch erklärlich, daß die lateinischen Lehrbücher bis auf den heutigen Tag das freie Lohnarbeitsverhältnis in die klassische römisch-rechtliche Vertragsfigur der operae locatio/conductio einfangen.

Indem Verf. seine Ausführungen zum Arbeitsmarkt mit dem Satz beschließt: „Ordnung des Marktes heißt in erster Linie Herbeiführung und Erhaltung der Wettbewerbsordnung" (130 f.), gibt er zu erkennen, daß er die im Brennpunkt des Interesses christlicher Soziallehre stehende Aporie entweder nicht sieht oder beiseite schiebt. Von seinem theoretischen Standpunkt aus ist ihm kaum etwas anders möglich. Die neoliberale wirtschaftspolitische Praxis ist wesentlich vorsichtiger: Bei all ihren Bemühungen um Wettbewerbsordnung klammert sie den Arbeitsmarkt stillschweigend aus und geht so dem Problem aus dem Wege. Man täte ihr Unrecht, wenn man darin nur feige Kapitulation vor der Macht der Gewerkschaften sähe; sie hat sehr gute, in der Sache selbst liegende Gründe.

Der neoliberalen, insbesondere der Freiburger Schule gelingt es nicht immer, den (objektiv irreführenden) Eindruck zu vermeiden, als erhebe sie das Modell der totalen atomistischen Konkurrenz zu dem Ideal, dessen Verwirklichung in chemischer Reinheit sie anstrebe; auch bei ihren besten Autoren finden sich Wendungen, die so klingen. Einem ähnlichen Fehler erliegt man manchmal auf katholischer Seite, indem man die BO oder das, was der einzelne Autor sich als deren Verwirklichung vorstellt, so vorlegt, als brauche man sie nur aus dem Modellbaukasten auszupacken, um alle sozialen Probleme zu lösen. Demgegenüber ist es heilsam, wenn eine Arbeit wie die vorliegende zur Selbstkontrolle und Selbstkritik zwingt. Als weiteren Nutzen der Arbeit wird man sich versprechen dürfen, daß sie eine im wesentlichen zutreffende Kenntnis von katholischer Soziallehre in Kreise trägt, die vom katholischen sozialen Schrifttum sonst kaum oder gar nicht erreicht werden.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Scheeben, M., *Gesammelte Schriften. Bd. VII. Handbuch der katholischen Dogmatik. Sechstes Buch: Gnadenlehre*. Herausgegeben von H. Schauf. 3. Aufl. gr. 8° (XLVIII u. 428 S.) Freiburg 1957, Herder. 25.— DM; geb. 28.50 DM.

Scheebens Handbuch der Dogmatik ist es ergangen wie der Theologischen Summe des Aquinaten: beide sind ein Torso geblieben, weil der Herr mitten im letzten Drittel den beiden Verfassern die Feder aus der Hand nahm. Der hier anzuzeigende

Torso-Schluß-Band (der VII. in der Reihe der ‚Gesammelten Schriften') ist der noch ausstehenden Veröffentlichung seines mittelbaren Vorgängers (Bd. V: Von Gott in seinem Verhältnis zur Welt [Buch 3] und: Von der Sünde und dem Reich der Sünde [Buch 4]) zeitlich zuvorgekommen, während Bd. VI, der als 5. Buch der Scheebenschen Dogmatik von der objektiven Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus handelt, schon 1954 — in Form von zwei Halbbänden — erschienen ist (vgl. Schol 32 [1952] 313 f.). Der Stoff des gegenwärtigen, leider unfertigen Bandes ist der von der subjektiven Verwirklichung des von Christus verdienten Heiles in den einzelnen Menschen. Nach dem von Scheeben selbst unter Nr. 8 vorausgeschickten Entwurf des geplanten Ganzen dieses 6. Buches sollte das Lehrstück von der Heilsgnade Christi in drei Hauptstücken durchgeführt werden. Die zwei ersten Hauptstücke sollten von der Heilsgnade Christi als dem notwendigen und wirksamen Prinzip der Rechtfertigung handeln, und zwar zunächst (I) der Rechtfertigung im Sinne der Erneuerung und Vollendung des religiös-sittlichen, heiligen und gerechten Lebens; sodann (II) der Rechtfertigung im Sinne der Erneuerung und Vollendung der Heilswürdigkeit oder der Gottwohlgefälligkeit der Person und der darin enthaltenen Berechtigungen. Das III. Hauptstück aber würde als Abschluß dem Thema von der Freiheit und Weisheit der ewigen Ratschlüsse und der darin gründenden Gesetze der Gnadenzuweisung und -austeilung gegolten haben. Nur das erste Hauptstück kam noch zur Ausführung. Welche Bedeutung im Ganzen des Traktates Scheeben diesem Lehrstück beimaß, geht aus seinen eigenen Worten hervor: Es enthält „den größeren und zugleich den schwierigeren Teil des die Lehre von der Gnade Christi behandelnden Buches; denn wenn auch nicht alle kritischen Partien der Gnadenlehre bereits hier behandelt sind, so sind doch zum größten Teil die Begriffe, Prinzipien und Regeln besprochen, nach welchen die übrigbleibenden schwierigen Fragen zu erledigen sind" (XXXI). Nach den einleitenden acht Paragraphen über Begriff und nähere Bestimmungen der Wirkgnade und über die Gegensätze zwischen den einschlägigen Häresien und dem kirchlichen Dogma (Pelagianismus, Semipelagianismus; die reformatorischen Irrlehren des 16. und 17. Jahrh.) ergehen sich die weiteren sieben Paragraphen über die Notwendigkeit der Gnade Christi (1. für den gefallenen Menschen schlechthin; 2. in den Wiedergeborenen) und über die Grenzen dieser Notwendigkeit. Von der Väterlehre über die Notwendigkeit und Bedeutung der Gnade im Urstande wird in einem eigenen, nunmehr zwischengeschalteten Anhang gehandelt (n. 397—430), so wie in einem anderen beigefügten Anhang die Förderung des Gnadenlebens unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes dargestellt wird (n. 431—466).

So wie der Torso-Band daliegt, wird der Leser zur Ergänzung — nebst einschlägigen Paragraphen in den ‚Mysterien des Christentums' (§§ 32—37 86—91 98—103) — vor allem die ausführlichen Darlegungen Scheebens über die Theorie von ‚Übernatur und Gnade' und über die konkrete Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung heranziehen, die im 3. Buch der Dogmatik (§§ 158—184) enthalten sind. Zur Lehre Scheebens von der Einwohnung des Heiligen Geistes aber hat uns der Herausgeber des gegenwärtigen Bandes in seiner gehaltvollen Monographie über dieses Thema (Freiburger Theol. Studien 59, Freiburg 1941) ein sehr eingehendes Kapitel geboten, das nicht nur für die lehrgeschichtliche Stellung des Kölner Dogmatikers, sondern vor allem auch für das Werden und die endgültige Gestalt der Scheebenschen Auffassung von der ungeschaffenen Gnade als Integrationsprinzip und Quasi-form der Rechtfertigungsgnade höchst aufschlußreich ist. Was den Einfluß der römischen Schule auf den ehemaligen Germaniker und die ihr gegenüber bei aller Hochschätzung später bewiesene Selbständigkeit betrifft, so orientieren jetzt in dieser Ausgabe noch besonders die gut informierten Mitteilungen über die drei Richtungen der an der Gregoriana — von Cercià abgesehen — zu Scheebens Zeit vorgetragenen Gnadenauffassungen: „Passaglia und Schrader, die Theologen einer besonderen Methode positiver Prägung und großer Belesenheit; Palmieri, der Theologe kritischer Einstellung, spekulativer Begabung und eigener Lösungsversuche; und Mazzella, der weniger problematisch, jedoch klar und bestimmt seine Wege geht" (XII). Im Vergleich zu der heute immer stärker sich durchsetzenden Auffassung des Verhältnisses von ungeschaffener und geschaffener Rechtfertigungsgnade, die in der Richtung der Scheebenschen Konzeption liegt, aber von ihm — wie ja

auch heute noch nicht befriedigend dargestellt ist, vermögen die gelegentlichen kurzen Bemerkungen in diesem Bande nur das Bedauern zu steigern, daß jenes Lehrstück bei Scheeben nicht zu erneuter Durcharbeitung und durchgebildeteren Darstellung kam. Ähnliches wäre zu der von Scheeben in den Artikeln des Mainzer ‚Katholik' (1883—85) gegen Granderarth durchgefochtenen Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft zu sagen.

Es steckt ungemein viel Arbeit des Herausgebers in dieser Neuausgabe, die der aufmerksame und kundige Leser allenthalben entdecken wird. Abgesehen von der mühsamen und so sorgfältigen Überprüfung und Korrektur der vielen Schrift-, Väter- und Theologenzitate, von deren Notwendigkeit uns der Herausgeber in seinem Vorwort (VI f.) unterrichtet, stößt man immer wieder auf Wertvolles in den oft ausführlichen Anmerkungen in spitzeckigen Klammern (dem vereinbarten Siegel für Zusätze des Herausgebers). Es bedeutet in der Tat auch eine Bereicherung — und eine Ergänzung zu der eingangs vom Herausgeber gezeichneten Stellung Scheebens in der Entwicklungslinie der dogmatischen Theologie des 19. Jahrhunderts —, wenn (um nur ein Beispiel zu nennen) Scheebens Urteil über den Gegensatz Dummermuth O.P. — Schneemann S. J. in der bekannten thomistisch-molinistischen Streitfrage mit einem längeren Abschnitt aus einer Scheebenschen Rezension, die heute gar nicht so leicht zugänglich ist, zum Nutzen des Lesers in den Anmerkungsteil mit eingesetzt worden ist (81 f.). So wäre noch vieles aufzuzählen, was den theologischen Leser dieses Bandes einer nun schon klassisch gewordenen Dogmatik eines Meisters von hohem Rang der Mühewaltung und dem kundigen Geschick des Herausgebers zu Dank verpflichtet. Die schon bei Gelegenheit der früheren Bände dieser Neuausgabe gerühmten drucktechnischen Vorzüge brauchen hier nicht noch einmal eigens namhaft gemacht zu werden. Referent bedauert nur, daß die beim Ur- und beim älteren Wiederabdruck so ungemein wohltuenden Angaben je an der oberen Leiste — links die von Buch und Buchthema, rechts die von dem betreffenden Paragraphen und seinem Inhalt — bei dieser Neuausgabe zu Lasten des Benutzers in Wegfall gekommen sind.

Jos. Ternus S. J.

Semmelroth, O., S. J., *Das Geistliche Amt.* Theologische Sinndeutung. 8° (336 S.) Frankfurt/M. 1958, Knecht. 12.80 DM.

Im ersten Teil will der Verf. eine *„Begründung des Geistlichen Amtes"* vorlegen, die hier nicht wie unter Theologen sonst, sondern vom Untertitel her zu verstehen ist. Dem „personalistischen" Mißverständnis des Amtes (wonach dieses der großen Menge zwar zugebilligt wird, für die gereiften Christen aber als überwundener Standpunkt gilt) und der „institutionellen" Verkennung (die das Amt überbetont und seine lebendige Einheit mit der Gemeinde vernachlässigt und in „Kirche" hauptsächlich die amtliche Hierarchie sieht) möchte der Verf. eine ausgewogene, beide Komponenten berücksichtigende, das Amt in dienende Funktion zur Gemeinde setzende Auffassung entgegenstellen. Man soll das Amt nicht einseitig aus dem Stiftungsbefehl Christi heraus betrachten. Nicht weil er das Amt wollte, hat er die Kirche so gewollt, sondern weil er die Kirche so gewollt hat, wollte er das Amt. Die Einrichtung der Kirche aber ist nicht bloß vom Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit her geprägt; die biblischen Bezeichnungen „Volk Gottes", „Haus Gottes", „Braut Christi", „Leib Christi" zeigen das schon; sie sind nach dem Verf. Ausdrücke, in denen sich das Wesen der Kirche als des Ortes der Gott- oder Christusbegegnung ausspricht. Diese ist es nämlich, die in der Kirche ihre sakramentale Sichtbarkeit haben soll. Dem inneren Gegenüber von Christus und Mensch entspricht die äußere Polarität von Gemeinde und Amt. Daraus ist die dienende Funktion des Geistlichen Amtes gegenüber der Gemeinde ersichtlich. Es ist eine Zweiheit, die sich durch alle weiteren Aufteilungen der Kirche in einzelne Stände hindurchzieht. Verf. zählt deren vier auf, die aber nicht adäquat voneinander getrennt sind, insofern nämlich der Ordensstand entweder mit einem geistlichen Amt oder mit einem Laienberuf verbunden sein und der Weltstand entweder von einem Träger eines geistlichen Amtes oder von einem Laien gelebt werden kann. So muß also das Geistliche Amt als zur institutionellen Wirklichkeit der Kirche gehörend betrachtet werden. Aber diese mehr formale Betrachtungsweise muß durch eine materiale ergänzt werden. Was die Kirche und ihr Amt von allen ähnlichen Ein-

richtungen und Gemeinschaften unterscheidet, ist die Christusherkunft dieser Kirche und dieses Amtes. Sie ist nicht bloß eine anfängliche, geschichtlich vergangene, sondern eine pneumatisch gegenwärtige Wirklichkeit. Dem Leib Christi fließt hier und jetzt von ihrem jenseitigen, aber mit ihr verbundenen und in ihr anwesenden Haupt die Lebenskraft des Geistes Christi zu. Das Geistliche Amt ist daher als Christusamt zu bezeichnen. In ihm wird Christus und sein Heilswirken den Sinnen zugänglich gemacht. Christi Aufgabe ist nun nach biblischer und alter kirchlicher Lehrtradition die des Propheten, die des Königs, die des Priesters, die des Erlösers, die des Mittlers, aber das alles sind Aussagen, die sich nach dem Verf. auf zwei Ämter zurückführen lassen, die sich der doppelten Bewegungsrichtung in der Vermittlung zwischen Gott und den Menschen anpassen: auf das Amt des Gesandten Gottes zu den Menschen und das Amt des Priesters der Menschen bei Gott. Alle kirchlichen Ämter sind ein Anteil daran.

Im zweiten Teil werden die *Funktionen* dieses Geistlichen Doppelamtes im einzelnen dargelegt. Das Leben der Kirche vollzieht sich in der schon erwähnten doppelt gerichteten Bewegung: Gott kommt zum Menschen, und der Mensch geht zu Gott. Beide Richtungen lassen sich im Wort- und Sakramentendienst der Kirche feststellen. Wort ist Wort Gottes an uns und ist Antwort des Menschen an Gott. Sakrament ist Zeichen der Gnadenmitteilung Gottes an den Empfänger und ist Zeichen der sich öffnenden Hingabe des Empfängers an Gott. Beide, Wort und Sakrament, stehen ihrerseits wieder in innerer Wechselbeziehung zum Opfer und zueinander. Von diesen Zusammenhängen und von diesen Lebensvorgängen ist die Eigenart des kirchlichen Amtes bestimmt. Zu dieser vertikalen Richtung kommt aber in der tatsächlichen Offenbarung die horizontale Dimension, m. a. W. die Gott-Mensch-Begegnung ist in die Ebene des geschichtlichen Daseins verlagert. Die Bewegung zwischen Gott und Mensch verwirklicht sich in der Bewegung zwischen den Trägern des Geistlichen Amtes und der Laiengemeinde, sei es im kirchlichen Wortdienst (zwischen lehrender und hörender Kirche), sei es im sakramentalen Kultgeschehen (zwischen Kultdienern und Kultgemeinde). An diese Struktur ist letztlich sogar alles „private" Gottsuchen und Gottdienen gebunden. Der Grund liegt im Gesetz der sakramentalen Transparenz, nach dem im Gegenüber von Amt und Gemeinde die Begegnung von Christus und Mensch bildlich leibhaftig dargestellt und dem Mitvollzug des einzelnen Menschen dargeboten werden soll. Damit ist auch schon gesagt, daß der eigentliche Wirkbereich des Geistlichen Amtes das innerkirchliche Leben ist. Unmittelbare Träger der Weltsendung der Kirche sind die Laien, die Kirche ist es nur auf dem Wege über diese.

Im dritten Teil wird die *Übertragung* des kirchlichen Amtes behandelt. Das Heil ist Vergöttlichung der menschlichen Existenz durch das Eingehen Gottes in die menschliche Geschichte. Gott trifft immer auf einen geschichtlichen Menschen. Dessen Existenz ist aber nicht nur religiöse Einzelexistenz. Sein Dasein ist in die Gemeinschaft anderer Menschen eingewurzelt, und als solchen will ihn Gott in die erlösende Gemeinschaft mit Christus erheben. Als Wesenselement der Kirche hat das Geistliche Amt auch an dieser Eigenart der Kirche seinen Anteil. Wie die Kirche, so steht auch das Geistliche Amt im Schnittpunkt göttlicher Lebenskraft von oben und geschichtlicher Wirklichkeit hier unten. Es führt, bei wesentlicher Unveränderlichkeit durch die Geschichte, nur durch sie, durch sie aber auch wirklich auf Christus zurück. Das ist der Sinn der apostolischen Sukzession: die vertikale, stets aktuelle Christusherkunft des amtlichen Wirkens der Kirche wird dargestellt und nach Christi Stifterwillen garantiert durch die horizontale Christusherkunft des Geistlichen Amtes. Es ist das Propheten-, König- und Priestertum Christi, das in apostolischer Sukzession, durch die Sendung zum Lehr- und Hirtenamt und durch die sakramentale Weihe zum Priesteramt auf die heutigen kirchlichen Amtsträger gelangt.

Das *Besondere des Buches* liegt wohl in der Verteilung der Akzente oder, sagen wir, in dem Ordnungsschema, in das die Bauelemente des traditionellen Gedankengutes der Ämter-Theologie eingefügt werden, die freilich zum Teil erst in der Gegenwart, in zahlreichen Veröffentlichungen auf diesem und auf benachbarten Gebieten, bald hier, bald da, wieder stärker bewußt geworden sind. Schlüsselbegriff des Werkes ist die bereits von früheren Publikationen des Autors bekannte

Idee der Gott-Mensch-Begegnung oder der Doppel-Bewegung von oben nach unten und von unten nach oben nebst ihrer sakramentalen Transparenz in der sichtbaren Kirche und ihrem Gegenüber von Amt und Gemeinde, wobei natürlich zu bedenken ist, daß das Gegenüber von Amt und Gemeinde nicht immer das Gegenüber von Christus und der Gemeinde repräsentiert. Christus steht in der Mitte und gehört zu beiden: einerseits repräsentiert er den Vater gegenüber der Gemeinde, anderseits repräsentiert er die Gemeinde gegenüber dem Vater, gehört zu ihr, ist als ihr Haupt das vornehmste Glied in ihr. So stellt auch der Priester direkt und unmittelbar einmal das Gegenüber Christi gegenüber der Gemeinde, dann aber auch das Gegenüber Christi plus Gemeinde gegenüber dem Vater dar. Durch die Bemerkung, seine Arbeit wolle nicht der theologischen Wissenschaft im engeren Sinne dienen und biete darum auch keine theologisch-wissenschaftliche Einzelforschung (8), möchte der Verf. wohl von vorneherein denen zuvorkommen, die in dieser Materie ein ausführliches Eingehen auf die Quellen erwarten. Das soll gewiß nicht heißen, daß er leugnet, daß eine solche Bezugnahme der Darstellung mehr historische Farbigkeit, vielleicht sogar eine größere Lebendigkeit verleihen könnte. Denn auch er weiß, daß ideengeschichtliche Vergleiche, je weniger sie sich in anonymen „Man"-Urteilen bewegen (21 ff.), desto leichter der Gefahr entgehen, in der die Typisierungen zu Schematisierungen oder zu vereinfachenden Schwarz-Weiß-Zeichnungen werden. Der Verf. wagt es eben, in seinem Buch und bei seinen Lesern mancherlei vorauszusetzen, und er tut es um des großen Anliegens willen, um das es ihm geht, und dieses Anliegen heißt: Zusammenschau. J. Loosen S. J.

Nygren, G., *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins. Eine systematisch-theologische Studie* (Forschungen z. Kirchen- und Dogmengesch., 5). gr. 8° (306 S.) Göttingen 1956, Vandenhoeck u. Ruprecht. 19.80 DM.

Die Geschichte des Prädestinationsproblems wird immer wieder auf Augustin zurückgreifen müssen, von dem diese Problematik nach allen Seiten ausstrahlt. Bei Augustin aber ist es geradezu das zentrale Problem seiner Theologie. Die vorliegende Studie stellt sich die Aufgabe, die Prädestinationslehre Augustins im Zusammenhang seiner sonstigen Theologie zu verstehen, insbesondere im Zusammenhang mit seiner Lehre vom freien Willen des Menschen. Da sie das theologische Problem analysieren will, ist die Methode vorwiegend systematisch-analytisch; die philologische Analyse dient nur als Korrektiv. Was die Verwertung der umfangreichen Literatur angeht, so zeigt der Verf. dabei gesunden kritischen Sinn und auch der katholischen Literatur gegenüber ein bemerkenswert großes Maß von Unvoreingenommenheit.

Nach einer kurzen Einführung in das Prädestinationsproblem im allgemeinen, zeichnet der Verf. die augustinische Paradoxie und durchleuchtet dann, um deren Quellen zu finden, den paulinischen Hintergrund der augustinischen Theologie und den religionsphilosophischen Ausgangspunkt insbesondere in der philosophischen Philosophie der Antike. Ein letztes Kap. zeigt die Prädestinationslehre Augustins im Zusammenhang der Zentralgedanken seiner übrigen Theologie.

Was die Entstehung des Problems angeht, so betont N. mit Salgueiro und Platz den Umschwung in Augustins Gnadenlehre, der in seiner Schrift De diversis quaestionibus ad Simplicianum sichtbar wird. In der neuen Auffassung Augustins vom Wirken der Gnade erhalte man den Eindruck des Paradoxen, der von nun an mit seiner Theologie verbunden bleibe, obwohl Augustin nicht in ersichtlicher Weise von dieser Paradoxie beschwert gewesen sei.

Der Einschnitt zwischen der Prädestinationslehre Augustins vor und nach der Schrift De diversis quaestionibus ist in der Tat groß. Bedeutet er doch die radikale Abkehr Augustins von einer Art Semipelagianismus vor Pelagius. Nicht vernachlässigt werden darf jedoch der Unterschied, der zwischen De gratia et libero arbitrio und De Correptione et gratia waltet. In De gratia et libero arbitrio gibt Augustinus die einzig mögliche Lösung des Problems, daß nämlich unser freier Entschluß als ein freier und von uns gesetzter, soweit und sofern er gut ist, auch von Gott als der ersten Ursache mit all seinen Modalitäten gesetzt ist. In De Correptione et gratia hingegen bemüht sich Augustin um „Erklärungen" dieses Sachverhalts, die allzusehr auf die menschlichen Kategorien derer eingehen, an die sich Augustin in dieser

Schrift wendet. Insbesondere scheint seine Unterscheidung der wesentlich verschiedenen Weise, wie Adam das Gute wirken konnte und wie wir wirken können, (adiutorium sine quo non und adiutorium quo), dem geschöpflichen Wollen in Adam eine Macht zu verleihen, die es seiner Natur nach nicht haben kann, während er der Erbschuld in Adam eine Rolle zuweist, die der Selbstverantwortung des gefallenen und persönlich sündigenden Menschen nicht gerecht wird. Daß sich dabei kaum lösbare Paradoxien auftun, die ihren Grund nicht in Paulus und der Schrift haben, ist nicht zu verwundern.

N. hingegen sieht solche Paradoxien schon in der Schrift De gratia et libero arbitrio. Insbesondere scheint ihm der Gedanke des meritum (als Verdienst und Schuld) nicht mit dem Gedanken der gratia vereinbar. Sinnvoll könne von Verdienst oder Schuld nur gesprochen werden, wenn der Beurteilte der tatsächliche Urheber der Zustände sei, die für ihn Schuld oder Verdienst mit sich bringen, also nur in einer kausalen Betrachtung des menschlichen Willens (71), ja das meritum setze prinzipiell voraus, daß der menschliche Wille als selbständiger Faktor im Kausalzusammenhang betrachtet werde (73), das aber schließe die Gnade nach der Lehre Augustins gerade aus (85). Darum bleibe eine nicht zu behebende Paradoxie, ja geradezu ein offensichtlicher Widerspruch in seiner Lehre.

Eine direkte Deutung der Paradoxie durch eine Synthese der Gegensätze, sei es auf dem Boden des Thomismus, sei es auf dem Boden des Molinismus, lehnt N. ab, vor allem schon deshalb, weil natürlich weder die eine noch die andere Schule eine solche Übersteigerung der Selbständigkeit des menschlichen Tuns für ein meritum fordert oder auch nur zuläßt.

Der Verf. versucht eine indirekte Deutung der augustinischen Paradoxien, indem er auf die verschiedenen Quellen verweist, aus denen Augustins Denken gespeist werde: auf Paulus und auf die philosophische Theologie. Die augustinische Prädestinationslehre habe zwar ihre Wurzeln in der paulinischen Lehre, ohne daß man jedoch das Prädestinationsproblem aus der Bibel herleiten könne. Dies stamme vielmehr daher, daß Augustins religiöses Denken nicht nur in der Bibel, sondern auch in der philosophischen Theologie des Altertums seine grundlegende Voraussetzung habe, so daß er das Christentum als natürliche Religion auffasse.

Es ist nun zwar richtig, daß die Bibel nicht über Prädestination und freien Willen in theoretischen Kategorien problematisiert, sondern beide nur im Sinnzusammenhang der evangelischen Verkündigung mitverkündet oder als Bedingung zur Annahme der Verkündigung voraussetzt. Insofern gibt es kein biblisches Prädestinationsproblem. Wenn aber Gott, der Urheber der geschaffenen Vernunft, und Gott, der Urheber der Offenbarung, ein und derselbe Logos ist — und daß dem so ist, läßt sich auch aus der Bibel erweisen, wie ja auch für Augustin die in Christus gefundene Wahrheit Grundlage seiner Philosophie wurde (185) —, dann muß es auch möglich sein, die Gegebenheiten der Offenbarung nach den dem Logos immanenten Forderungen in einer Einheit zusammenzudenken, und dann entsteht auch notwendig aus den Lehren der Bibel das Prädestinationsproblem. Ob es zu unauflöslichen Widersprüchen führt oder nicht, wird davon abhängen, wie weit es gelingt, die Forderungen des Logos ohne alle Beimischung rein menschlicher Voraussetzungen wirksam werden zu lassen. Daß Augustin, historisch gesehen, durch die philosophische Theologie für die Prädestinationsproblematik vorbereitet wurde, kann natürlich nicht bestritten werden. Einer Transformation der biblischen Gedanken über Gottes Vorherbestimmung in inhaltlicher Hinsicht bedarf es dazu nicht; die formale Transformation genügt. Die Formel jedoch „Christentum als natürliche Religion" (197) ist nicht glücklich. Das Christentum ist zwar eine Konkretisierung der natürlichen Religion, aber so, daß diese Konkretisierung und Überhöhung nicht aus dieser ableitbar ist und ihren Grund allein in der persönlichen Heilstat Gottes hat.

Zum einzelnen sei noch folgendes bemerkt: Die These, daß nach Paulus die Werke der Glaubenden nichts mit dem Gesetz zu tun haben (122), müßte doch zwischen dem mosaischen Gesetz und dem neuen Gebot der Liebe unterscheiden (ebenso 292 f.). — Die Trennung des Lohngedankens von jedem Gedanken an Verdienst ist gekünstelt, aber beim Verf. folgerichtig, nachdem er dem meritum einmal eine von Gott unabhängige Kausalität zugeschrieben hat, die es zumindest bei den guten Werken nach der Schrift auf keinen Fall hat. Daß aber das meritum im

positiven und negativen Sinn (als Schuld) dieselbe Unabhängigkeit von Gott haben müsse, ist eine durch nichts zu rechtfertigende Voraussetzung des Verf.s, nicht Augustins (vgl. die Referate S. 268—270), die jedoch in der Auffassung Augustins vom Adiutorium sine quo non eine gewisse Stütze findet. Meritum heißt schließlich nichts anderes als das, was auch der Verf. gelten läßt: daß nämlich durch Gottes unbedingte Verheißung ein Zusammenhang besteht zwischen dem Leben des Glaubens hier auf Erden und der Verherrlichung bei Gott (125). Werke überhaupt sind ja nicht dasselbe wie rechtfertigende Werke (119).

Der Verf. glaubt, daß die Prädestinationsaussagen bei Paulus zur Gefährdung der menschlichen Freiheit führen, sobald man sie den theoretischen Kategorien des kausalen Geschehens unterwerfe. Dies ist jedoch nur dann der Fall, wenn die Kausalität Gottes, die von ihm selbst gar nicht verschieden ist, mit einer innerweltlichen Art des Verursachens gleichgesetzt oder die Kausalität gar als Gesetz im kantischen Sinn verstanden wird, und wenn zudem dem menschlichen Willen eine Unabhängigkeit von Gott zugeschrieben wird, die er als geschöpflicher Wille nicht haben kann.

Anstelle der Deutung der Prädestination unter kausalem Aspekt versucht N. eine solche mittels der doppelten personalen Relation zu geben. So gesehen, hebt das Werk Gottes das Werk des Menschen nicht auf, ebensowenig wie unter Menschen das Geben das Empfangen überflüssig oder sinnlos macht, es vielmehr voraussetzt (128). Aber was ist dieses Empfangen? Ist es bloße Passivität oder ist es ein freier, persönlicher Akt? Und wenn es das letzte ist, ist auch dieser Akt, obwohl dem Menschen immanent, zuerst ein Werk Gottes? Das Problem erhebt sich also auch in der „personalen" Interpretation, was allerdings nicht heißt, daß es notwendig zu einem Widerspruch führen müßte. Man darf sich nur nicht vorstellen, das Werk Gottes sei hier etwas zum Willen des Menschen Vorgängiges, von ihm Verschiedenes.

Bei der Deutung der Aussagen des Römerbriefs, die den Anstoß zu Augustins Prädestinationsproblematik gaben (die Erwählung Israels, die Verstockung Pharaos), macht es sich der Verf. zu leicht, wenn er sich auf den einmaligen heilsgeschichtlichen Charakter dieser Tatsachen, die jede Verallgemeinerung ausschlössen, zurückzieht. Zwar leitet Paulus seine Aussagen nicht aus allgemeinen Axiomen über das Verhalten Gottes ab, aber das konkrete Verhalten Gottes schließt doch auch ein Allgemeines ein, das darin zum Ausdruck kommt: daß Gott so verfährt, zeigt, daß er so, unbeschadet seiner Wesenheit und aller notwendigen Ordnungen, verfahren kann. Wenn die von Paulus angeführten Beispiele die Handlungsweise Gottes nicht prinzipiell zur Darstellung brächten, würden sie ihre Beweiskraft verlieren.

Die Übersetzung des augustinischen „voluntates" durch den Plural „Willen" ist nicht ganz zutreffend. Man denkt dabei zu sehr an die verschiedenen Willenssubjekte; besser wäre an den meisten Stellen „Willensentschlüsse". — Daß Augustin dem geschaffenen Willen die Freiheit von äußerem Zwang zuschreibt (285), ist zu wenig; er spricht auch in den spätesten Schriften mehrfach ausdrücklich vom liberum arbitrium, also von der Wahlfreiheit. Sonst hätte der Mensch keinen wirklichen Anteil an der Freiheit Gottes (287), was aber wiederum nicht heißt, der Mensch habe die Wahlfreiheit in derselben Unabhängigkeit wie Gott.

Wenn wir in dem entscheidenden Punkt, der Auffassung eines von Gott unabhängigen meritums als der Wurzel der Prädestinationsproblematik, dem Verf. auch nicht beipflichten konnten, so enthält sein Werk doch so gründliche und den Bezug Augustins auf Paulus und die griechische Philosophie erhellende Ausführungen, daß die Forschung an ihm nicht vorbeigehen kann. Im übrigen zeigt es eine aus genuiner Auffassung der Bibel stammende Annäherung protestantischen und katholischen Denkens, die beim Verschwinden einiger unnötiger Voreingenommenheiten nur noch größer werden kann. W. Brugger S. J.

Olazarán, Jesús, S. J., *Documentos inéditos tridentinos sobre la justificación* (Estudios Onienses I, 6). gr. 8° (381 S.) Madrid 1957, Ediciones Fax.

Das Buch ist ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Trient, näherhin zur Geschichte der Verhandlungen, die der Vorbereitung der VI. Sitzung dienten. Die

Konzilspräsidenten hatten schon ziemlich früh am Anfang der Tätigkeit des Konzils die Sitte eingeführt, die in Aussicht genommenen dogmatischen Dekrete vor ihrer Behandlung durch die Konzilsväter durch die sogenannten Theologi minores (die nicht Mitglieder des Konzils waren) beraten zu lassen. Viele der von diesen Theologen erstatteten Gutachten sind noch vorhanden und auch schon herausgegeben, andere fehlen noch. So sind Entdeckungen und Herausgabe neuer Voten sehr willkommen. Eine Sammlung von zwanzig solcher Voten, die zur Hälfte ungefähr schon herausgegeben sind, findet sich in zwei Handschriften, die dem Archiv der Gregoriana in Rom angehören. Die eine Handschrift ist die Abschrift der anderen und enthält nicht alle Voten. H. Lennerz hat im Jahre 1934 auf diese Handschriften aufmerksam gemacht, die einzelnen Voten kurz beschrieben und angegeben, ob sie schon veröffentlicht seien oder nicht (Greg. 15 [1934] 577—588). Die noch nicht veröffentlichten Voten hat O. seit 1942 in verschiedenen spanischen Zeitschriften bekanntgemacht, aber es ist sehr zu begrüßen, daß er sie jetzt als Buch herausgegeben hat. Die Voten rühren nicht nur von Theologi minores her, sondern einige auch von Ordensgenerälen, die zu den Konzilsvätern gehörten.

In der Einleitung des Buches gibt O. den Inhalt der beiden Handschriften an und bemerkt zugleich, ob die Voten veröffentlicht sind oder nicht. Das Buch zerfällt in fünf größere Teile. In dem ersten werden die Gutachten dreier Theologen veröffentlicht, die sich auf die sechs Fragen über die Rechtfertigung beziehen, die den Theologen am 21. 6. 1546 von den Präsidenten vorgelegt worden waren. Die Theologen sind Ricardus Cenomanus O. M., Vicentius de Leone (Karmeliter, 1548 Bischof), Franciscus Visdomini O. M. Conv.

Der zweite Abschnitt enthält Dokumente zweier Ordensgeneräle, die also zu den Konzilsvätern gehörten und ihre Gutachten auch in den Generalkongregationen abgaben. Die Gutachten beziehen sich auf die drei Stufen der Rechtfertigung, die auch noch in dem endgültig beschlossenen Dekret vorliegen (sess. VI, c. 1—9, 10 bis 13, 14—16). Der Verfasser des ersten Gutachtens ist der Karmelitergeneral Nicolaus Audet, der des zweiten der Konventualengeneral Bonaventura Pius de Costacciaro.

Der dritte Abschnitt bringt zwei Gutachten von Theologi minores über die doppelte Gerechtigkeit (die iustitia inhaerens und die iustitia imputativa) und die Heilsgewißheit. Das eine Gutachten ist von Alphons Salmerón S. J., das andere von Gentian Hervet, einem französischen Weltpriester. Das Gutachten Salmeróns war Ehses bei der Herausgabe des V. Bandes des Conc. trid. noch nicht bekannt, wurde aber von ihm im Jahre 1913 nach dem Cod. trid. 121 in der römischen Quartalschrift herausgegeben. O. begründet, warum er es trotzdem herausgibt: weil diese Zeitschrift in den spanisch sprechenden Ländern wenig verbreitet ist. Das Gutachten von Salmerón ist in sich sehr bedeutend und hat auch auf das Gutachten des Jesuitengenerals Diego Láynez stark eingewirkt, der durch sein Votum unter den Konzilsvätern nicht wenig dazu beigetragen hat, die Ansicht der doppelten Gerechtigkeit zu Fall zu bringen.

Im vierten Abschnitt kommen wiederum Konzilsväter zu Wort. Sie handeln über die dritte Form des Dekretes über die Rechtfertigung und über die Frage der doppelten Gerechtigkeit und über die Heilsgewißheit. Mitgeteilt werden das Fragment eines Votums des Ambrosius Catarinus und drei Dokumente des schon erwähnten Konventualengenerals Costacciaro.

Der fünfte und letzte Abschnitt macht eine Summa über die Gewißheit der Gnade bekannt. Alle Dokumente gehören dem Jahre 1546 an.

Bei jedem der herausgegebenen Dokumente werden wir zunächst mit deren Verfassern bekannt gemacht; dann werden die Gründe angegeben, warum das in Rede stehende Dokument dem genannten Autor zugeschrieben wird. Es folgt ein Abschnitt über die Bedeutung des Dokumentes mit nützlichen Hinweisen für dessen richtige Erklärung. Dabei wird auch auf die einschlägige moderne Literatur in sehr reichlicher Weise Rücksicht genommen. Der Text des Dokumentes, der sodann folgt, ruht hauptsächlich auf der einen der beiden genannten Handschriften, da die andere nur deren Abschrift ist. Aber auch die erste Handschrift ist kein Original und nicht frei von manchen Fehlern, die O. nach Möglichkeit zu heilen sucht. Es werden aber auch die abweichenden Lesarten der anderen Handschrift mitgeteilt.

Damit sind, soweit es sich um die veröffentlichten Dokumente handelt, beide Handschriften herausgegeben. Bei dem Gutachten des Salmerón werden auch die Lesarten des von Ehses herausgegebenen Cod. trid. 121 und die von Ehses gemachten Korrekturen verwertet. Wenn auch die Theologi minores keine entscheidende Stimme auf dem Konzil hatten, so sind ihre Gutachten doch nicht nur für die Anschauungen der damaligen Theologen, sondern auch für das rechte Verständnis der Konzilsdekrete von nicht geringer Bedeutung, so daß deren Herausgabe sehr zu begrüßen ist.

Druck und Ausstattung des Buches machen der Druckerei des Kollegs von Oña alle Ehre. Joh. Rabeneck S. J.

Ziegler, J. G., *Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200—1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie.* (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheol., 4). 8° (XXIV u. 320 S.). Regensburg 1956, Pustet. 19.50 DM.

Die letzten Jahrzehnte haben mehrere moralgeschichtliche Studien über die mittelalterliche Sexual- und Ehelehre hervorgebracht. Nach den Sonderstudien über Thomas und Albertus hat M. Müller Z. zu einer solchen über die Pönitentialsummen von 1200—1350 angeregt. Z. zieht in guter Auswahl die mehr *kanonistisch* ausgerichteten Summen der Robert v. Flamesbury, Conrad O. P., Raymund v. Pennaforte O. P., Wilhelm v. Rennes O. P., Monaldus v. Capo d'Istria O. Min., die des mehr *dogmatisch* interessierten Johannes v. Freiburg sowie die mehr *ethisch* orientierten des Astesanus v. Asti O. Min. und des Bartholomäus v. Pisa O. P. heran; außerdem einige Glossisten. Zweifellos interessiert den Theologen die Lehrentwicklung in der eigentlichen theologischen Literatur („Primärliteratur") mehr als in der von ihr abhängigen Pönitentialliteratur („Sekundärliteratur", die Verf. gut mit dem heutigen „Jone" vergleicht). Aber es ist doch — zumal auch unter pastoralgeschichtlicher Hinsicht — interessant, zu sehen, wie die Entwicklung der Sexual- und Ehelehre im 13. und 14. Jahrhundert sich auch in den Büchern widerspiegelt, die über den Seelsorger unmittelbarer praktischen Einfluß auf das christliche Leben gewinnen. Verf. stellt fest, daß die kanonistische Entwicklung stets sofort auch in den Pönitentialsummen verzeichnet wird, während die Einflußnahme der großen Theologen langsamer vor sich geht. Ein Studium der Primärliteratur kann natürlich tiefer in die theologische Gedankenwelt der Zeit eindringen als das Studium der Sekundärliteratur; doch vermag der Verf. auch diese zum Sprechen zu bringen, zumal er — in gewissen Grenzen — immer wieder auf die zugrundeliegende Primärliteratur zurückgreift oder verweist. Durch Heranziehung dessen, was andere Forscher schon erarbeitet haben, ersteht so an Hand der Pönitentialsummen eine ziemlich dichte Darstellung der Gedankenwelt jener Jahrzehnte.

Nach eingehenden literaturgeschichtlichen Vorbemerkungen im 1. Teil handelt Verf. im 2. Teil über das Wesen der Ehe (Lebens- und Leibesgemeinschaft, persönliches Recht und persönliche Eignung, die pastorale Bedeutung der Konsenstheorie). Der 3. Teil behandelt die Wertung der Ehe (Verständnis und Motivierung der Ehegüterlehre), der 4. den Vollzug der Ehe (formale und materiale Normen; die Dämonisierung des Geschlechtlichen). Der 5. Teil bietet eine gute Zusammenfassung. Da die entsprechenden Fragen in ihrer Entwicklung aus anderen Studien — wenn auch nicht anhand der Pönitentialsummen — bekannt sind, ist es hier nicht erforderlich, darauf einzugehen.

Bei einzelnen Interpretationen könnte man vielleicht auch anderer Meinung als der Verf. sein. Als Beispiel, das allerdings von einiger Bedeutung ist, sei das pseudogregorianische Dekret gewählt. Z. versteht mit seinem Lehrer Müller das „voluptas ... in culpa est" (PL 77, 1194 A) und „voluptas ipsa esse sine culpa nullatenus potest" (ib. 1196 D) dahin, daß das *Empfinden* der Lust schon als Sünde angesehen wird (170). Das legt der Text und der Hinweis auf Psalm 50, 7 zunächst nahe. Und doch ist „nullatenus" vielleicht cum grano salis zu nehmen und muß voluptas als *consensus* in voluptatem verstanden werden. Denn ausdrücklich wird von Kirchenbesuch und Eucharistie nicht ausgeschlossen, wer die Ehe vollzieht um der Nachkommenschaft und nicht um der Lust willen, so daß er „in igne positus nescit ardere" (ib. 1197 B). Die von Kirchenbesuch und Eucharistie ausschließende

Lust des Ehevollzugs (1196 D) scheint also als die im Vollzug *beabsichtigte* Lust *begriffen* zu werden; „nullatenus" setzt voraus, daß — wenn auch nur im allgemeinen — die Lustintention es ist, die zum Verkehr führt. Positiv heißt es: „mulieri vir miscetur quando illicitae concupiscentiae *animus* in cogitatione per delectationem *coniungitur*", so daß „se gravari per nequitiam pravae *voluntatis* videt" (ib. 1196 B); muß das nicht als vom *consensus* gesagt verstanden werden? Wir stellen diese Interpretation zur Diskussion. Sie scheint nicht nur dem Text gerechter zu werden, sondern läßt das pseudogregorianische Dekret auch in der Denkweise Augustins und Gregors d. Gr. stehen. Wie das Dekret wären möglicherweise auch andere Schriftsteller, die von der Lust als Sünde sprechen, zu verstehen.

J. Fuchs S. J.

Haubst, R., *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trierer theol. Studien, 4). gr. 8° (XXII u. 346 S.) Trier 1952, Paulinus-Verlag. — Ders., *Die Christologie des Nikolaus von Kues.* gr. 8° (XXIII u. 336 S.) Freiburg 1956, Herder. 20.— DM.

Um den Anfang einer Darstellung der gesamten Theologie des N. v. K. zu machen, beginnt der Verfasser mit der Darlegung der Trinitätslehre, die eine Schlüsselstellung im Lehrgebäude einnimmt, um daran anschließend in einem zweiten, ebenfalls umfangreichen Band die Christologie in den Grundthesen vorzulegen. Nicht geringen Schwierigkeiten ist dabei ein eindringendes Verständnis ausgesetzt, unter denen der Mangel einer kritischen Gesamtausgabe nicht einmal die größte ist. Der Verf. benutzt z. T. hsl. Material und sieht als seine Hauptquelle die Predigt an. Bekannt und zugegeben sind die Schwierigkeiten, die sich aus der verschiedenartigen Interpretationsmöglichkeit der grundlegenden Positionen kusanischen Denkens, wie der docta ignorantia, der coincidentia oppositorum und der ars coniecturalis, herleiten. Das Ineinander einer durchgehenden Metaphysik eigener Prägung mit spekulativer Theologie in Anwendung ‚änigmatischer Intellektualbegriffe' bereitet einer klaren Darlegung nicht geringe Hemmungen, so wenn es z. B. in der Sprache des Kardinals heißt: ‚non est vocabulis insistendum', ‚terminos intellectualiter transferre', ‚potius ad intentionem quam ad verba'. Nimmt man zu diesen Schwierigkeiten mehr sprachlicher Art die Einwirkung der Einflüsse, die sich aus der wechselnden Benutzung verschiedenartiger Quellen und der bekanntgewordenen Literatur der Zeit aufweisen lassen, so ist damit hinreichend angedeutet, wie sorgfältig und kritisch eine einigermaßen verläßliche Deutung der kusanischen Texte voranzugehen hat. Der Kusaner hat seine Gotteslehre nicht nach der Art der systematischen mittelalterlichen Summen vorgelegt. Geht man nun einmal von der Kenntnis der Scholastik und dem Verhältnis des Kusaners zu ihr aus, so muß die vertiefte Interpretation des Dogmas auch unter der Rücksicht betrachtet werden, ob durch die Rezeption der geistigen Umwelteinflüsse ein Bruch mit dem mittelalterlichen Denken vollzogen ist und wie weit die Grundgedanken neuer Prägung fruchtbarer Ansatz zu einer anknüpfenden Weiter- und Höherführung des tradierten Lehrgutes werden konnten oder geworden sind.

Ausgangspunkt für die trinitarische Gottesauffassung bietet die erste Predigt: ‚Fides autem catholica est haec'. N. v. K. sucht die Trinität zu erfassen im Aufstieg von der Schöpfung her, vom uns Bekannten, um zum Unbekannten fortzuschreiten, auf dem Weg der Analogien also. Die von N. selbst gegebene Gliederung der trinitarischen Analogien setzt eine durchgängige Dreieinheit im metaphysischen Aufbau des Universums voraus; er findet Analogien dieser Art im Bereich der sinnenfälligen Welt, der kosmisch-metaphysischen Ordnung sowie der unmittelbaren Anschauung und, seiner Eigenart entsprechend, im mathematischen Bereich. Unter anderen finden sich als Ternare: esse-vivere-intelligere, principium-medium-finis, causa efficiens-formalis-finalis, materia-forma-conexio. Besondere Erwähnung verdient der ‚Lullsche Dreischlag: ‚-tivum, -bile, -are'. (Eine Sonderuntersuchung über den Einfluß des Raimundus Lullus ist demnächst von P. Colomer zu erwarten.) Ungewöhnlich ist die Neigung des Kusaners, in der sichtbaren Schöpfung nicht nur Spuren, sondern auch Bilder, Abbilder des trinitarischen Mysteriums aufzuzeigen. Jedoch wird der Mensch als Bild des dreieinigen und dreifaltigen Gottes im eigentlichen Sinn betrachtet, wobei die Ternare spiritus-corpus-conexio, memoria-intel-

lectus-amor, mens-notitia-amor der Tradition entnommen, aber teilweise in neue Gedankenverbindungen eingesetzt werden, wie z. B. auch in den mehr verborgenen Ternaren: mens complicantis simplicitatis viva imago, mens viva imago trinitatis.

Durch Christus wird die gefallene imago creationis wieder erhoben als imago recreationis. Das christologische Dogma als Gegenstand des zweiten Bandes der kusanischen Theologie läßt sich näher an die gewöhnlich übliche Form dieses Traktates anschließen. Es gelten gewiß auch hier die genannten besonderen Erkenntnisprinzipien und methodischen Sonderformen. Im Motiv der dreifachen Geburt Gottes in der Seele sind gewissermaßen alle Elemente der christologischen Spekulation vereinigt, wenn der Aufstieg wiederum von unten gedacht ist. Die vorgelegte Christologie (als Bonner Habilitationsschrift) enthält nur das Mittelstück einer geplanten umfangreicheren Darlegung; vorauszustellen wäre eine Logos-Theologie, die dem Geheimnis der ewigen Geburt, dem Logos als Vorbegriff der Schöpfung und seinem Namen als zweiter göttlicher Person zu widmen wäre, um mit der Lehre von Christus als Mittler und der Wiedergeburt in ihm als Ziel der Schöpfung abzuschließen.

Das Geheimnis der Menschwerdung in heilsgeschichtlicher Schau geht aus von der dem Menschen als lebendigem und gottempfänglichem Wesen der Schöpfung gegebenen Zielbestimmung, der das Verlangen nach Gotterkennen entspricht. Der Erlösungsratschluß Gottes nach dem Sündenfall und die Erlösungsbedürftigkeit des gefallenen Menschen führen näher hin zu der in der Zeit verkündeten und vorbereiteten Heilstat. Die Lehre der Vorzeit über die hypostatische Union wird vom Kusaner miteinbezogen; die Betrachtung Christi als ‚absolutem und beschränktem Größten' und als Vollendung und Ziel des Universums führen in die eigene Vorstellungswelt hinein. Der Beweis für die Gottheit Christi besitzt fundamentale Bedeutung, insbesondere gegenüber den Religionen der Juden, Heiden und Mohammedaner, Christus ist Sehnsucht, das ‚Antlitz' der Völker. Universalität und Individualität der menschlichen Natur Christi, die Naturgemeinschaft mit dem Menschengeschlecht und die Geburt aus der Jungfrau leiten zur Einzelbetrachtung der Seele, des Leibes und Blutes Christi in der hypostatischen Union hin. Zur Seinsweise der menschlichen Natur Christi während des triduum mortis äußert sich Nikolaus mehrfach; als Apostolischer Legat sah sich der Kardinal veranlaßt, in aktuelle christologische Fragen einzugreifen (Wilsnacker Bluthostienstreit). Die im Cod. Cus. 40 enthaltenen Aufzeichnungen werden als Textanhang (313—328) gebracht.

Die Schrift De visione dei geht von der Betrachtung eines Bildes Christi aus. Das kusanische Christusbild setzt sich aus vielen sorgsam ausgeführten Einzelzügen zusammen und wird geprägt vom Johannesevangelium, dessen Prolog ein Hauptthema der Kusanischen Schriften bildet, und von der Paulinischen Christologie. Die schöpferische Originalität des religiösen Denkens läßt unter den Zügen der Patristik und der mittelalterlichen Theologie das gewonnene Bild neu und frisch aufleuchten in einer persönlichen Perspektive, die nur aus glaubender und liebender Hingabe des unermüdlichen Denkers und Beters verständlich wird.

Da die Darlegungen des Verfassers insbesondere die Predigten als Quelle benutzen (Bild S. 11; Christologie S. 5), ist anzumerken, daß mindestens auf die ersten Predigten der Einfluß des Compendium theologicae veritatis des Hugo Ripelin von Straßburg ganz deutlich ist (insbes. I c. 5—10, 21) und demnach in den Folgerungen zu berücksichtigen wäre (vgl. J. Marx, Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues, 1905, n. 103 S. 103). H. Fischer S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie 1 (1957), hrsg. von den Professoren des Philosophischen Institutes in Salzburg. 8° (248 S.) Salzburg 1957, Pustet. 21.50 DM. — Das neue Jahrbuch des rührigen Salzburger Philosophischen Instituts bringt eine bunte Fülle von Studien. Natur-, geschichts- und rechtsphilosophische, erkenntnistheoretische, empirisch-psychologische und nicht zuletzt philosophiegeschichtliche Fragen treten auf den Plan. Die Universalität einer Philosophie aus echt „katholischem" Geist gibt sich hier ein neues, eindrucksvolles Zeugnis. Man darf erwarten, daß die folgenden Bände die Höhe des 1. Bandes halten. — Aus dem Reichtum des Gebotenen seien einige Arbeiten besonders gewürdigt. Die ausführliche und sorgfältig belegte Untersuchung von *J. Schächer* (157—238) läßt wohl kaum einen Zweifel mehr offen, daß J. Zürchers Hypothese in bezug auf das Corpus Aristotelicum (vgl. auch Schol 28 [1953] 411 f.) verfehlt ist. Das mühsame, bis in alle Einzelheiten gehende Abwägen der Gründe und Gegengründe, unter Heranziehung der bisherigen vielfältigen Kritik aus dem Fachschrifttum, macht es auch einem Nichtspezialisten evident, wie gewagt es erscheinen muß, Theophrast als den Verfasser des C. A., so wie es uns heute vorliegt, zu bezeichnen. — Die „Glossen über den gemäßigten Realismus" von *J. Bauer* (49—71) möchten die gesamte aristotelisch-scholastische Tradition in der Lehre von der Univozität der Allgemeinbegriffe umwerfen. Und doch findet das Problem, soweit B. es sichtet, seine Lösung in der alten Unterscheidung zwischen „metaphysischer" und „physischer" Analogie, von denen erstere den generischen und spezifischen Allgemeinbegriffen als solchen nicht zukommt, letztere wohl: sie ist es, die, recht verstanden, die „Starrheit" der begrifflichen Univozität mildert. — Einen spekulativ imposanten Beitrag liefert *B. Thum* mit seiner ganz aufs Sachlich-Theoretische eingestellten Abhandlung: „Ontologie der Zeit nach objektivierender Betrachtungsweise" (7—31). Es wäre nur zu wünschen, daß seine Gedanken das ihnen gebührende Echo fänden. Die „rein objektivierende Betrachtungsweise" vermeidet den Ausgang vom Zeiterlebnis der je eigenen Subjektivität, das dem „gegenwärtigen Jetzt" einen ontologischen Vorrang zuerkennt. Um nur auf das eine hinzuweisen: Die Analyse scheint zu ergeben, daß „Zeit sich erstmals als Ordnung zwischen seinen (d. i. des substantiellen Möglichkeitsgrundes) Akten begründet" (24); es bleibt also bei der Feststellung des hl. Thomas, Zeit betreffe nicht eigentlich das Sein selbst, sondern die „actus secundi". Das substantielle Subjekt wird daher als „unzeitlich", „überzeitlich" usw. angesehen (19 21 22). Gerade hier empfindet man aber eine unüberwindliche Schwierigkeit. Zeithaftigkeit sollte doch so etwas wie „Erstreckung" des Daseins selbst besagen, was freilich in die Nähe der genialen Formulierungen von Suárez führt, die Th. seinerseits nicht gelten läßt (10 26). Dazu scheint ihn vor allem die sehr gute Beobachtung zu bestimmen, daß dessen Theorie dem Existenzakt selbst „Teilbarkeit und Bewegtheit" zuschreiben muß — so daß in ihm „noch einmal ein Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit" bestünde (vgl. 10). Warum aber sollte das Phänomen der Zeithaftigkeit, eines der geheimnisvollsten im Umkreis unseres Erfahrens und Denkens, nicht u. U. eben doch über eine Auffassung des (endlichen) Seinsaktes hinausdrängen, die in einer gewissen Hinsicht eher vor-gefaßt, jedenfalls stark apriorisch gefärbt erscheint? Die rein ontologische Deutung des „esse" sollte der Lösung der aufgeworfenen Fragen vielleicht nicht nur „vorstehen", wie Th. schreibt (26), sondern sich an den befragten Phänomenen auch erst einmal orientieren. — Gerade auf den letzten Seiten entwickelt Th. übrigens noch geistreiche Gedanken zum Problem der Bewegung überhaupt, auch im Zusammenhang mit den Zenonischen Paradoxien. Seine eindringende, obschon stellenweise nicht ganz leicht lesbare Analyse erneuert die alten spekulativen Fragen auf hoher Ebene. Ogiermann

Verneaux, R., Esquisse d'une théorie de la connaissance. Critique du Néo-Criticisme. 8⁰ (250 S.) Paris 1954, Beauchesne. — V. will die Grundzüge einer realistischen Erkenntnistheorie in Auseinandersetzung mit dem französischen Neukritizismus Ch. Renouviers (1815—1903) darlegen. Er hat gerade Renouvier gewählt, weil in ihm die verschiedensten Strömungen der modernen idealistischen und subjektivistischen Philosophie zusammenfließen. Die Auseinandersetzung mit Renouvier bestimmt die Haupteinteilung des Buches: 1. Theorie der Vorstellung, 2. Theorie der Gewißheit. Die Vorstellungen bzw. Phänomene und ihr gesetzlicher Zusammenhang im Bewußtsein sind nach Renouvier der einzige Gegenstand unserer theoretischen Erkenntnis. V. zeigt demgegenüber, daß der Begriff des Phänomens den des Seins voraussetzt. Dasselbe gilt vom Begriff der Relation, der nach Renouvier die Kategorie aller Kategorien ist. Die Gewißheit ist nach Renouvier, wie das Urteil, das ihr Träger ist, ein Akt der Freiheit; entsprechend wird alle Gewißheit auf einen irrationalen „Glauben" zurückgeführt. In seiner Kritik zeigt V., daß grundlegend für die Erkenntnis die Evidenz ist, nicht die Freiheit. Das Schlußkapitel weist darauf hin, daß es nicht angeht, wie Renouvier es versucht, die ganze Philosophie auf eine die Metaphysik ausschließende Erkenntnistheorie zurückzuführen. Gewiß ist das Sein ein Geheimnis, aber es ist nicht völlig unerkennbar.

de Vries

Brecht, Fr. J., Vom menschlichen Denken. Beiträge zur Grundlegung einer philosophischen Anthropologie. 8⁰ (254 S.) Heidelberg o. J., Schneider. 9.80 DM. — Die sieben Vorträge bzw. Vorlesungen aus den Jahren 1949 bis 1952, die das Buch zusammenfaßt, wollen in der Art des Heideggerschen Philosophierens von verschiedenen Seiten her das menschliche Denken zu Gesicht bekommen. Die Vorträge „Einstimmung in das Denken" (9—27), „Denken und Dichten" (163—186) und „Goethes Denken" (215—225) kommen am ehesten zu einer begrifflichen Formulierung dessen, worum es dem Verf. geht. Abgelehnt wird das rein abstrakte, rechnerische oder gar formalisierte Denken, dem nur die leeren Hülsen übrigbleiben, erstrebt wird das „wesentliche Denken" (15), in dem das Sein zum Leuchten kommt (21) und das den Menschen erst eigentlich werden läßt (26). Es ist der Dichtung verwandt; Denken wie Dichtung bringen, wie mit Berufung auf Thomas von Aquin gesagt wird, beide das Mirandum, das Staunenheischende, zur Sprache (168). Beide gehen von der Grunderfahrung des Seins aus, die der Mensch in seinem „Herzen" als dem Zentralorgan seines ungeteilten Gesamtseins macht (175). Philosophisches Denken ist die begriffliche Auslegung dieser Grunderfahrung, Dichtung ist ihre Klang-, Wort- und Gestaltwerdung. Echte Dichtung ist nicht bloß Gefühlserguß, sondern will die Sinntiefe des Daseins im Wort beschwören (176). Anderseits geschieht in jeder großen Philosophie die Abstraktion erst auf Grund einer Intuition. Das damit gemeinte „ursprünglich gestimmte, bildhaft-konkrete Denken" (ebd.) soll an Goethes Denken erläutert werden. Sein Denken ist schauendes Denken, in dem Idee und Erfahrung verbunden sind, nicht im Sinne Kants, der die im Geist liegende Idee an den von sich aus ideenlosen Erfahrungsstoff herangebracht werden läßt, sondern in dem Sinn, daß die Idee im Erfahrenen eingeschlossen ist (221). Diese „Idee" ist das Sein selbst (ebd.), das im Erfahrenen enthalten und doch auch wieder unendlich über alles Seiende hinaus ist (222). Die übrigen Beiträge suchen das konkrete Denken von anderen Seiten her zu fassen. Der Vortrag „Wahrheit und Krankheit: Das Schicksal des Ödipus" (29—51) sucht den Mythus als „elementare Darstellung und Aussprache des Seinsverhältnisses und des Selbstverständnisses des Menschen" (33) zu erweisen, die Vorlesungsreihe „Der Traum als Element des Denkens" (53—162) will durch Analyse einer Traumserie „Respekt... vor der tieferen Logizität des Menschenwesens" wecken, „wie sie sich einem Denken am Leitfaden des Leibes auch im Traume bekundet" (162). Der Vortrag „Von der Geschichtlichkeit des Denkens" (187—213) legt im Sinne Heideggers die Geschichte der Seinsvergessenheit in der abendländischen Metaphysik seit Platon und ihrer Ausmündung in den Nihilismus seit Kierkegaard und Nietzsche dar. Auch die heutige Existenzphilosophie, zu der sich Heidegger und der Verf. nicht rechnen, gehört noch in diese Linie (205). Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang das Bekenntnis zur wesenhaften Geschichtlichkeit des Seins (213). Der letzte Beitrag „Wandlungen

des Weltbildes in unserem Jahrhundert" (225—253) sucht zu zeigen, daß von einem „Weltbild" erst die Rede sein kann, seitdem die Welt „Objekt für ein Subjekt" geworden ist (235), d. h. in der Spätphase der Neuzeit (236). — Sicher hält der Verf. mit Recht den entwurzelten, nur mehr formal ableitenden Verstand für ein Zerrbild der menschlichen Vernunft. Aber es gelingt ihm nicht, das „wesentliche Denken" philosophisch völlig zu klären und entgegengesetzte Übertreibungen zu vermeiden. Am meisten tritt das in dem Abschnitt über Nietzsche (55—68) hervor, wo der Leib selbst als Vernunftträger erscheint, der den Geist formt (59), das Bewußtsein dagegen nur als ein Oberflächenphänomen (60 f.) oder, wie es später heißt, nur als „Wellengekräusel" (95). Der Abschnitt über Goethe wird der Überlegenheit des Geistes mehr gerecht, aber auch hier bleibt die Möglichkeit eines Überstiegs über das, was die Scholastik „intelligibile in sensibili" nennt, verborgen. Das schlußfolgernde metaphysische Denken wird nicht als Möglichkeit gesehen, es bleibt bei Phänomenologie und „Hermeneutik" des Daseins. Damit dürfte es zusammenhängen, daß das „Sein" doch nur das innerweltliche, geschichtliche bleibt. — Zu Heideggers Deutung der abendländischen Philosophiegeschichte hat sich J. B. Lotz schon wiederholt in dieser Zeitschrift geäußert. de Vries

Haeberli, H., Der Begriff der Wissenschaft im logischen Positivismus. 8° (174 S.) Bern 1935, Haupt. 11.45 sfr. — Die vorliegende Arbeit ist vor allem in methodischer Hinsicht interessant und originell. In der Einleitung wird kurz über die Geschichte des logischen Positivismus (gemeint ist der Wiener Kreis um Schlick, Neurath usw.) berichtet. Dann folgt der systematische Hauptteil. Da der Begriff der Wissenschaft den der Erkenntnis voraussetzt, so wird zuerst dieser selbst, der Gegenstand der Erkenntnis und ihre Darstellung in der Sprache und in den verschiedenen logischen Ausdrucksformen behandelt. Erst im 5. (Der Aufbau der Wissenschaft) und 6. Kap. (Wissenschaft und Philosophie) rückt das eigentliche Thema in die Mitte. Es wird also mehr geboten als der Titel vermuten läßt; praktisch wird die gesamte Lehre des logischen Positivismus miteinbezogen. Dabei zeigt der Verf. eine hervorragende Eignung zum neutralen Referieren und Registrieren. Er hat in insgesamt 110 mit kurzen Titeln versehenen Paragraphen die einschlägigen Gedanken aus den Werken von Wittgenstein, Schlick, Carnap, aus den Jahrgängen der „Erkenntnis" und einigen Arbeiten von Russell (also in der Hauptsache aus dem deutschen Schrifttum vor dem zweiten Weltkrieg) mit großer Treue, vielfach mit wörtlichen Zitaten, gesammelt und so geradezu ein sauber gearbeitetes, nach sachlichen Gesichtspunkten geordnetes Lexikon des logischen Positivismus geschaffen. Von einer eigenen Stellungnahme ist abgesehen, soweit nicht die spärlichen Andeutungen auf S. 15 und 21 f. und im Grunde das ganze Buch eine solche verraten. Im Dienste der raschen Orientierung und des Nachschlagens stehen auch die in Stichworten abgefaßte Übersichtstafel (148—151), das 16 Seiten füllende Sachregister und das Personenregister. Pohl

Dubarle, R. P., Initiation à la logique (Collection de logique mathématique, A 13). gr. 8° (91 S.) Paris 1957, Gauthier-Villars. 1400.— Fr. — Die Einführungen in die mathematische Logik sind bereits sehr zahlreich geworden. Dennoch ist diese Einführung nicht überflüssig. Sie faßt in kurzer, dem Anfänger angemessener Form die wichtigsten Ergebnisse auf diesem Gebiete zusammen. Bei dieser Art der Einführung besteht die Gefahr, daß wichtige Ergebnisse, wie z. B. die von Gödel, als zu schwierig unerwähnt bleiben. Aber gerade diese sind für das deduktive Denken als solches von grundlegender Bedeutung und zugleich von philosophischem Interesse. D. hat diese Gefahr mit Geschick vermieden. Im 1. Kap. wird der Zusammenhang der mathematischen Logik mit dem mathematischen Denken und der klassischen formalen Logik behandelt. Im 2. Kap. werden die wichtigsten Begriffe und Formalismen der mathematischen Logik erklärt. Das 3. Kap. umreißt in einer dem Anfänger angemessenen Form die Gödelsche Problematik. — Zu der Auffassung der Implikation und der Klasse, wie sie heute in der mathematischen Logik noch üblich ist, könnte man Bedenken äußern. Den darin liegenden Nominalismus muß man auch in der Logik nicht teilen, wenn man von Lorenzens operativer Begründung ausgeht. Richter

Hermes, H., Einführung in die mathematische Logik (Ausarbeitungen mathematischer und physikalischer Vorlesungen, 19). 8° (V u. 176 S.) Münster 1957, Aschendorff. — Das Buch bietet eine inhaltsreiche Einführung in die mathematische Logik. Der Verf. geht von einer semantischen Grundlegung aus, die auf folgender Festsetzung gründet: Eine Aussage ist ein sprachliches Gebilde, von dem es sinnvoll ist, zu sagen, es sei wahr oder es sei falsch. Das 2. Kap. ist der semantischen Grundlegung der Prädikatenlogik gewidmet. Das 3. Kap. behandelt das Kalkül des natürlichen Schließens, den Gödelschen Vollständigkeitssatz und seine Folgerungen. Im letzten Kap. werden noch einige ausgewählte Probleme der Prädikatenlogik behandelt (Homomorphie, Isomorphie, Tautologie, Bedeutung der Logik für die empirischen Wissenschaften und die Entscheidbarkeit der Aussagenlogik). Die Darlegung des Verf. zeichnet sich durch große Klarheit und Genauigkeit aus.
Richter

Beth, E. W., La crise de la raison et la logique (Collection de logique mathématique, A 12). gr. 8° (50 S.) Paris 1957, Gauthier-Villars. 900.— Fr. — Diese Monographie enthält die Konferenzen, die der Verf. im Mai 1956 an der Universität Lüttich gehalten hat. Eine Versöhnung zwischen der mathematischen Logik und der Philosophie ist das große Anliegen des Verf. Allerdings ist es fraglich, ob der Friede durch den Fortschritt auf dem Gebiete der mathematischen Logik erreicht werden kann. Hier bringt B. ohne Zweifel interessante Ergebnisse der semantischen Methode, die zum großen Teil auf seine wissenschaftlichen Arbeiten zurückgehen. Dies mag alles wichtig und grundlegend sein für die Probleme der mathematischen Logik und die Grundlagen der Mathematik, aber diese Wissenschaften sind eben heute Einzelwissenschaften. Der Blick des Verf. ist zu einseitig auf das Formal-Logische („Rationale") gerichtet. Hier besteht heute vielleicht eine Krise. Mit der Krise der Philosophie und ihrem „Irrationalismus" hat sie wenig zu tun. Der Gebrauch der Worte „rational", „irrational" und „ontologisch" scheint uns nicht angebracht. Leider ist dies bei den Vertretern der mathematischen Logik heute allgemein üblich. Der Friede zwischen der mathematischen Logik und der Philosophie kommt erst dann zustande, wenn sich die Logik auf ihren einzelwissenschaftlichen Charakter und ihre Grenzen besinnt und die Philosophie gleichzeitig auf ihre eigentlichen Aufgaben. Das richtige Verständnis der Grenzfragen wird sich von da aus ergeben.
Richter

Menne, A., Was ist und was kann Logistik? 8 (15 S.) Paderborn 1957, Schöningh. 1.60 DM. — Die kleine Schrift enthält einen Vortrag, der über den Inhalt und die Bedeutung der Logistik gut unterrichtet.
Richter

Gnedenko, B. W., Lehrbuch der Wahrscheinlichkeitsrechnung. gr. 8° (XII u. 387 S.) Berlin 1957, Akademie-Verlag. 29.50 DM. — Das inhaltlich und didaktisch ausgezeichnete Lehrbuch des russischen Wahrscheinlichkeitstheoretikers ist auch dem Leser, der vor allem an der erkenntniskritischen Problematik der Wahrscheinlichkeit interessiert ist, sehr zu empfehlen. Der Verf. sieht richtig die Gebundenheit des Wahrscheinlichkeitsbegriffs an die Erfahrung. Er geht nicht von einem Derivat der Abstraktion aus, von dem sich dann nachträglich schwer beweisen und erklären läßt, ob und wie es zur Wirklichkeit steht, sondern er beginnt mit dem konkreten Denken und entwickelt aus ihm den abstrakten Begriff der Wahrscheinlichkeit. Diese Auffassung vom Ursprung der mathematischen Begriffe wird auch der scholastische Leser teilen. In den elf Kapiteln werden folgende Probleme behandelt: Die grundlegenden Begriffe der Wahrscheinlichkeit, einer Markowschen Kette, der Zufallsgrößen und Verteilungsfunktionen, Theorie von Summen unabhängiger Zufallsgrößen, Theorie der stochastischen Prozesse, sowie die Elemente der Statistik. Am Schluß wird noch ein kurzer Abriß der Geschichte der Wahrscheinlichkeitsrechnung geboten. Für den westlichen Leser werden gewisse Redensarten in diesem geschichtlichen Anhang und bereits in der Einleitung (z. B. über den Zusammenhang dieser Wissenschaft mit dem dialektischen Materialismus) fremd klingen. Dies vermindert aber keineswegs den hohen Wert dieses Buches.
Richter

van der Waerden, B. L., Erwachende Wissenschaft. Ägyptische, babylonische und griechische Mathematik (Wissenschaft und Kultur, 8). 8° (488 S.) Basel 1956, Birkhäuser. 37.50 DM. — Die schon lange erwartete deutsche Übersetzung ist ein wertvoller Beitrag zur mathematisch-historischen Literatur und der antiken Kulturgeschichte überhaupt. Die älteren Werke (Cantor) sind infolge neuer Entdeckungen (babylonische Keilschriften) vollständig veraltet, während die neuere Darstellung von O. Becker (vgl. Schol. 30 [1955] 241) nur einen kurzen Überblick über diese Periode gibt. Das Buch ist exakt wissenschaftlich geschrieben und leicht faßlich. Aus dem reichen Inhalt sollen nur einige Tatsachen herausgegriffen werden, die uns das Neue in der Darstellung der Geschichte der Mathematik nahebringen können: Den pythagoreischen Lehrsatz hat Pythagoras in Babylonien kennengelernt. Die Geschichte der Algebra fängt jetzt nicht mehr mit Diophantos an, sondern zwei Jahrtausende früher in Mesopotamien. Dasselbe gilt für die Arithmetik. Was in der griechischen Überlieferung pythagoreisch genannt wird, könnte man wahrscheinlich besser babylonisch nennen. — Die Besinnung auf die geschichtlichen Ursprünge des mathematischen Denkens dürfte wohl nicht nur von historischem Interesse sein. Auch die mathematische Grundlagenforschung dürfte gut daran tun, wenn sie sich heute, wo ein abstraktes axiomatisch aufgebautes System der Mathematik vor uns steht, ihrer geschichtlichen Ursprünge neu bewußt wird. Denn sie sind im wahren Sinn auch die Ursprünge dieses Denkens selbst. Lorenzens operativer Ansatz in der Begründung der Mathematik dürfte dazu einen Hinweis geben. Richter

Martin, G., Einleitung in die allgemeine Metaphysik. 8° (152 S.) Köln 1957, Universitätsverlag. 4.80 DM. — Die Frage der Metaphysik nach dem Sein wird als Frage nach der Einheit verfolgt von der sokratischen Entdeckung des Allgemeinen über die Ideenlehre Platons zur Einheit als transzendentaler Bestimmung bei Aristoteles. Die von Platon selbst im Parmenides und Sophistes eröffnete Diskussion um die Ideenlehre wird echt weitergeführt von Aristoteles, dessen eigentliches philosophisches Problem ist: „nicht ob es die Ideen gibt, sondern wie es sie gibt" (124 137 f.). Der Verf. interpretiert — aufs Ganze gesehen, gründlich und ausgewogen — ausgezeichnete Stellen der drei großen Philosophen. — Bedenken werden verursacht durch die gelegentliche Schlagseite zum Nominalismus (23 f. 83 147), die Ersetzung von „das Seiende" — gut, daß das Deutsche, im Gegensatz zum Französischen etwa, dieses Wort besitzt! — durch „das Sein" (57 118 ff. 141), die Übernahme der Schleiermacher-Übersetzungen (vgl. 95). Obwohl ‚eins' und ‚seiend' „keine neu hinzutretende sachhaltige Bestimmung" aussagen, sind sie doch „reale Prädikate"! Der Satz „Sein und Einheit folgen allen Kategorien in gleicher Weise", der die Analogie auszuschließen scheint, wird in der Folge zulässig erklärt (131 ff.). Die Meinung, die Metaphysik beginne erst mit Sokrates (13 u. ö.) oder gar den Spätdialogen Platons (101) dürfte (gegen 44) wohl nicht bestehen vor dem Denken der Parmenides und Heraklit, die beide über das unmittelbar Erfahrene zu übergreifend-begründender Einheit dringen. Trotz dieser Einschränkungen vermag das Büchlein recht wohl zu leisten, was sein Titel verspricht. Kern

Lotz, J. B., Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik. 2., neubearbeitete und vermehrte Aufl. von „Sein und Wert I" (Pullacher philosophische Forschungen, 2). 8° (218 S.) Pullach bei München 1957, Berchmanskolleg. 18.30 DM. — Der Titel der 1. Aufl. von 1938 (vgl. Schol. 14 [1939] 102 ff.) wurde fallengelassen, weil die Schrift ohnehin nur den 1. Teil einer umfänglicheren Untersuchung darstellt und sich faktisch auf die große Voraussetzung einer gültigen Wertmetaphysik beschränkt, nämlich die Erschließung eines tragfähigen und fruchtbaren Seinsbegriffs. Diese Erschließung geschieht mittels einer metaphysischen Interpretation des „Urteils", und so trifft der nunmehrige Titel den Inhalt genauer. — Der Text ist an zahlreichen Stellen abgeändert, teils gekürzt, teils erweitert; vor allem erreichen die fast immer irgendwie weiterführenden und zu tieferem Eindringen anregenden Fußnoten gegenüber früher etwa den doppelten Umfang. — In einem breit angelegten Nachwort (167—218) wird vor allem eine kritische Auseinandersetzung mit denen angebahnt, die sich mit der 1. Aufl. in Besprechungen oder auch im Zusammenhange größerer Studien befaßt haben. Die

weitaus wichtigste „Kontroverse", diejenige mit J. de Vries (200—209; vgl. dazu Schol. 28 [1953] 382—399), dürfte durchaus noch nicht beigelegt sein: Daß das „ist" der Urteilskopula (aus deren „metaphysischem" Sinn ja wesentlich argumentiert wird) primär den Existenz-Akt meine, jeden anderen möglichen Sinn nur abkünftig davon und in Analogie dazu, müßte eigens aufgewiesen werden; dem Verf. „scheint" es lediglich so (208). Und impliziert eine solche These nicht eine bereits zu gutem Teil ausgearbeitete Metaphysik des Seins (der Analogie des Seins)? Man müßte sich auch fragen, ob eine „Grundlegung der Metaphysik" nicht eher phänomenologisch vorgehen als von der logisch-intentionalen Struktur eines vermittelten Erkenntnismodus ausgehen sollte. Auf jeden Fall wäre deutlicher herauszustellen, ob die angewandte Methode das Urteil als (im realistischen Sinne) wahr, d. h. als in seinem gültigen Bezug auf Realseiendes ausgewiesen, *voraussetzt*. — Was weiterhin diskutiert wird, geht auf das letzte Ergebnis der Analyse: Ist das unendliche, subsistierende Sein tatsächlich in jedem Urteil als dessen Möglichkeitsbedingung mitausgesagt? Der Verf. redet nun (so auch schon in den Anmerkungen zum Haupttext des öfteren) von einem „Diskurs", der hier hereinspiele, freilich einem höchst eigentümlichen; nur so führe die metaphysische Deutung des Urteils zum subsistierenden Sein. Die im Corpus entfaltete These läßt einen „Diskurs" (eine Schlußfolgerung, wenigstens als implizite) aber noch nicht sichtbar werden, obwohl einige der jüngsten Veröffentlichungen von L. darauf bereits thematisch eingehen (vgl. 214 f.). In diesem Punkte bleibt die angewandte Methode wohl noch am ehesten hinter dem jetzigen Standpunkt des Verf. zurück. Er betont denn auch (und das gilt kaum nur vom eben erwähnten Punkt), seine Untersuchung erfordere eine „wesentliche" Neugestaltung (vgl. X), eine „völlige" Neubearbeitung (218). Vorliegende 2. Aufl. bedeutet demnach eine Art Zwischenlösung und kann darum noch nicht in allem befriedigen. — Hingewiesen sei auf die ausführliche Stellungnahme zu Heideggers Theorie des Urteils und der Wahrheit (181—200). Hier verrät der Verf. wieder einmal, wie sehr es sein Anliegen ist, im Kontakt mit dem ursprünglichen Denken der Gegenwart zu philosophieren. Ogiermann

Rahner, K., Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. 2. Aufl., im Auftrag des Verf. überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz. 8° (414 S.) München 1957, Kösel. 29.50 DM. — Die Neuauflage zeichnet sich vor allem aus durch eine sorgfältig überlegte, durchgreifende Gliederung des Textes, d. h. wesentlich der einzelnen Paragraphen in Unterabschnitte. Schon das bedingte da und dort eine gewisse Neufassung der Übergänge. Auffälligere Einschübe und Erweiterungen des Textes selbst liegen an wenigen Stellen vor, so vor allem 71—73, wo der Ausgangspunkt der Metaphysik in der metaphysischen Frage (der einzig *notwendigen*, nämlich der nach dem Sein im Ganzen) genauer umschrieben wird, ferner auf den Seiten 82 83 85 179 191—192 208—209 393. Rahner hat dieser Neubearbeitung aus der Feder von J. B. Metz seine vorbehaltlose Zustimmung erteilt (vgl. Vorwort). Und es ist kein Zweifel, daß das imposante Werk an Durchsichtigkeit und somit auch Lesbarkeit gewonnen hat. — Da der Gesamttext, also die Thematik als solche und der Gang ihrer Entfaltung, unverändert geblieben ist, genügt hier ein Verweis auf die Rezension der 1. Aufl. (Schol. 15 [1940] 404 bis 409). Dem dort gebotenen Referat braucht nichts hinzugefügt zu werden. Von den zugleich zur Sprache gebrachten Bedenken sei hier auf zwei zurückgekommen. Zunächst dürfte es immer noch fraglich sein, ob das „Sein" *erstmalig* im „Urteil" erscheint, da ich ja das Urteil mit dem Gegenstand muß vergleichen können (etwa das „Bewußtseinsurteil" mit seinem Gegenstand, einem Bewußtseinsvorgang): ich muß also im Gegenstand „verwirklicht" finden, was ich im Urteil behaupte, muß es daher, vornehmlich das „Sein", das „actu esse", vorgängig zum Urteils-Ausdruck bewußt haben können, irgendwie „erfahren" können. Dann aber läßt es sich auch aus dem Gegenstand abstrahieren, und eines apriorischen Vorgriffs auf Sein (als Bedingung der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis überhaupt) scheint man nicht zu bedürfen. Daß alle Abstraktion ihrerseits des Vorgriffs bedürfe, wird m. E. nicht so evident gemacht, daß das angedeutete Vorangehen unmöglich würde. — Dunkel bleibt schließlich immer noch der Aufweis eines Vorgriffs auf das „esse *infinitum*", auf Gott. Wenn man schon von einem Vorgriff reden will, bezieht er

sich dann nicht etwa auf „Welt" als das Gesamt aller möglichen (endlichen) Gegenstände? Auch so ginge er nicht auf nichts, obschon nicht auf etwas, was je selbst Gegenstand werden könnte, und jeder mögliche Gegenstand würde sich im Hinblick auf „Welt" in seiner (relativen) Begrenzung enthüllen (zu dieser Enthüllung, auf die in der Theorie soviel ankommt, bräuchte es also nicht eines Vorgriffs auf Unendliches). „Welt" bliebe dann zwar auch endlich, aber nicht mehr im gleichen Sinne, wie Gegenstände „in" ihr begrenzt wären. Und wie kann man zeigen, daß geistige Erkenntnis, die sich aufs Seiende als solches erstreckt und somit auf alles Seiende, eben deshalb auf ein Sein bezogen sei, das die Möglichkeit eines *ens absolutum* als Gegenstand (im analogen Sinn) zuläßt und fordert? So daß es einen „Gegenstand" geben müßte, der „die Weite des Vorgriffs restlos ausfüllen" würde (190)? Ist „ein absolutes Sein" denn überhaupt ein „möglicher Gegenstand in der Weite des Vorgriffs"? Und weiß ich a priori um die „Möglichkeit" absoluten Seins? Hat es einen Sinn, zu sagen, die „Weite des Vorgriffs" müsse jemals restlos ausgefüllt werden können? Freilich wird Gott nach R. so nicht Gegenstand „erster Ordnung"; Metz fügt hinzu, daß eine „gegenständlich-thematische Gewußtheit" Gottes das Anliegen eines eigentlichen Gottesbeweises sei. Dennoch scheint auch das „ungegenständlich-unthematische" Wissen um Gott im Wissen um die apriorische Weite des *esse commune*, auf das der Vorgriff geht, zumindest einen differenzierteren Aufweis zu verlangen; der jetzige Text hat darüber nur fünf kurze Sätze. — Wären diese und ähnliche Fragen genauer ausgearbeitet und beantwortet, dann möchte man nicht anstehen, „Geist in Welt" *die* überzeugende Darstellung thomistischer Erkenntnismetaphysik zu nennen. Ogiermann

Jolivet, R., Le Dieu des Philosophes et des Savants (Je sais — je crois, 15). 8° (126 S.) Paris 1956, Fayard. 300.— Fr. — Die Schrift gibt eine Darstellung der philosophischen Gotteslehre für weitere Kreise. Daß dabei den Gottesbeweisen bei weitem der breiteste Raum (15—78) zuerteilt wird, ist sicher berechtigt. Zuerst legt J. die „moralischen" Beweise als die konkreteren und der Erfahrung näheren dar: Beweise aus den sittlichen Normen und der sittlichen Verpflichtung, aus der Bestimmung des Menschen, aus der Allgemeinheit des Gottesglaubens, und — eine Besonderheit — aus der mystischen Erfahrung, die wegen ihrer Wirkungen nicht als Täuschung betrachtet werden könne. Es folgen die „metaphysischen" Beweise. Zunächst werden die Einwände einiger für das französische Sprachgebiet besonders bedeutsamer Gegner der Gottesbeweise geprüft und zurückgewiesen. Kant gehe von einem „empiristischen Postulat" aus (24); die Beweisführung J.s ist hier dürftig. Bei Brunschvicg ist der Hauptfehler, daß er die metaphysische Analogie nicht kennt; es gibt für ihn im Grunde nur eindeutige Begriffe und bloße Metaphern. Le Roy hält die Gesamtwirklichkeit selbst für den Vollzug der Kausalität (causalité en marche); darum erübrige sich die Frage nach ihrer Ursache. Sartre meint, ähnlich wie N. Hartmann, wenn Gott existierte, wäre er kontingent, da ihm nichts die Notwendigkeit zu sein auferlege. In der Darlegung der metaphysischen Beweise selbst kommen zuerst die apriorischen Beweise zur Sprache, zu denen J. außer dem ontologischen Argument den Beweis Descartes' aus der Idee des Vollkommenen rechnet, die wir uns nicht selbst erworben haben könnten. Die Beweise a posteriori werden im Anschluß an die fünf Wege des hl. Thomas gegeben, zum Teil sogar mit dessen Worten. Man wünschte hier ein ursprünglicheres Eigendenken und, namentlich beim teleologischen Beweis, mehr Anschaulichkeit. Gewiß ist es richtig, daß die Biologie *allein* keinen Gottesbeweis liefern kann (77), aber sie kann recht wohl den Ausgangspunkt für die philosophische, metaphysische Beweisführung abgeben. Die folgenden Kap. entwickeln in Kürze die Attribute Gottes, bringen eine Kritik des Pantheismus und legen die Lehre von der Schöpfung und der göttlichen Vorsehung dar. — Das Kantzitat S. 73 unten stimmt nicht. Kant sagt im „Beschluß" der Kritik der praktischen Vernunft nicht, „der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir" seien das klarste Zeugnis der Existenz Gottes, sondern nur, sie erfüllten das Gemüt immer wieder mit Bewunderung und Ehrfurcht. Der erste der S. 81 Johannes von Damaskus zugeschriebenen Texte stammt in Wirklichkeit von Gregor von Nazianz (Orat. 45, 3). de Vries

Pucelle, J., La source des valeurs. Les relations intersubjectives (Problèmes et doctrines, 14). kl. 8° (XIV u. 219 S.). Paris 1957, Vitte. 840.— Fr. — Auf die Frage, die der Titel einschließt, gibt der Untertitel die Antwort: „Die Beziehungen von Person zu Person" (so wird man „intersubjectives" übersetzen dürfen). Sie sind nach dem Verf. „die Quelle aller Werte" (164). Die vorbereitende erste Studie erläutert die wertändernde Kraft der menschlichen Freiheit auf Gebieten, die deren Einfluß am stärksten entzogen scheinen, z. B. in den Wirtschaftsgesetzen (Markt und Börse). Schon das Kind überläßt einem Spielgefährten sein Spielzeug, um es sogleich wieder von ihm zurückzufordern: der Gegenstand wird für es erst wertvoll in der Vermittlung durch das Begehren des anderen. Die zweite Studie gibt eine Art Phänomenologie der Grundbeziehungen, in denen die Werte aufscheinen: Subjekt-Objekt; Subjekt-Subjekt (Ich-Du, Er als „der Dritte", Wir); Subjekt-Objekt-Subjekt. Die folgende Untersuchung über die Objektivation der Werte legt in Auseinandersetzung mit zeitgenössischem Philosophieren eine Lanze für die positive Bedeutung des Juridischen, Institutionellen, Anonymen, Zeremoniellen in der Verwirklichung der Werte ein. Die letzten beiden Studien handeln nach plotinischem Schema von Ausgang und Rückkehr der Werte, ihrer Differenzierung in den Weltdingen und ihrer letzten Begründung in dem „gottmenschlichen" Bezug der Religion, dessen Vollendungsform Hingabe und Opfer sind. — Die häufige Berufung auf Lavelle und Le Senne, denen das Bändchen gewidmet ist, auf Madinier, Nédoncelle, Guitton unterrichtet über die geistige Heimat P.s, der Professor in Poitiers ist. P. breitet eine Fülle trefflicher Beobachtungen und Bemerkungen vor uns aus. Ein Beispiel: „Das Duzen hat keine magische Kraft. Die Intention bestimmt seinen Wert. Es gibt eine Nähe, die erniedrigt, und eine Distanz, die aufhöht" (56). Vieles überzeugt in seiner Ausgewogenheit. Daß der Bereich des Rechtes wohl zu äußerlich-legalistisch gesehen (97 f.) oder eine evolutionistische Auffassung der Religion vorausgesetzt wird (163), fällt im ganzen wenig ins Gewicht. Der Verf. fordert auch die metaphysische Reflexion für den Nachweis der oft (29 108 114 137 150 193) wiederholten These seines Buches, und gelegentlich lehnt er sich auf glückliche Weise an die scholastische Ontologie an (192—194). Aber eine befriedigende Antwort findet sich *auch* bei P. nicht auf die Fragen, warum aus der Sache selber, d. h. aus den Seins- und Wirkgründen der (menschlichen) Person, die Werte erst im Gegenüber zum Du gestiftet (oder offenbart?) sind und wie sich in diesem Gegenüberstehen die Beziehung zum menschlichen Du und die Beziehung zu dem Du Gottes zueinander verhalten. Diese entscheidenden Auskünfte wird man von den beiden angekündigten Büchern über das Wertproblem im Raum-Zeit-Feld von Kultur und Geschichte wohl auch nicht erwarten dürfen, gewiß aber weitere reiche Anregung und Belehrung. Kern

Marcel, G., Der Mensch als Problem. 8° (214 S.) Frankfurt/M. 1957, Knecht. 8.80 DM. — „L'homme problématique", 1955 bei Aubier (Paris) erschienen, enthält zwei Essays, denen die deutsche Ausgabe im Wortlaut den Vortrag „Das Sein vor dem fragenden Denker" (189—214) beifügt, den Marcel am 12. 6. 1955 in Freiburg i. Br. hielt. *Max Müller* schrieb eine gehaltvolle Einführung (9—18). Der erste Essay, der dem Buch den Titel gibt, beantwortet die Frage nach dem Sinn des Lebens aus der Situation enttäuschter Hoffnung oder gebrochener Treue: Freie Entscheidung, nicht zum Nichts, sondern dennoch zum Sein, vermag Hoffnung und Treue zu erneuern — „als ob sich ein Stromkreis, der unterbrochen scheinen konnte, wieder schlösse" (56). Der zweite Essay „Die menschliche Unruhe" leitet in der Schule Augustins, Pascals, Kierkegaards, aber auch zeitgenössischer Existenzphilosophie an, von der falschen jene heilsame Unruhe zu unterscheiden, die im Wesen des Geschöpfes gründet. Durch die Auseinandersetzung mit mancherlei anderem Denken pulst die vibrierende Nähe zum konkretesten Leben. — Gegenüber einigen geringschätzigen Äußerungen über die „noch den traditionellen Kategorien tributpflichtige" Theologie, den Gottesbeweis aus der Kausalität u. a. (70—72), die man gerne missen würde, entwaffnet das Eingeständnis ihrer „völligen Unzulänglichkeit". Mancher Leser wird auch die gar häufigen Ich-Sätze im Stile von „Übrigens stelle ich hier nebenbei fest, daß . . ." störend empfinden. (Zu S. 143: Die 1953 veröffentlichte „Einführung in die Metaphysik" gibt einen Vorlesungstext Heideggers

von 1935 wieder.) Einige Ungenauigkeiten der Übersetzung berichtigen sich leicht. Das Buch ist sehr schön ausgestattet. Kern

Tramer, M., Philosophie des Schöpferischen (naturwissenschaftlich fundiert). 8° (87 S.) Bern 1957, Francke. 8.80 DM. — Der Verf., Psychiater, sucht auf eigenem Wege eine philosophische Lebensbegründung. Überall in der Welt gibt es das Schöpferische. Besonders wirkt es in der bloß naturwissenschaftlich nicht erklärbaren Entstehung neuer Lebensformen durch Mutation. Die schöpferischen Kräfte gründen in einem geistigen „kosmischen kreativen Prinzip", mit dem alles einzelne in der Welt durch mit-schöpferische Partizipation „wurzelhaft" verbunden sei. Im „kreativen Urerlebnis" sei auch ein nichtrationaler, unmittelbarer Zugang zu diesem Prinzip gegeben. Mit dem Grad der Partizipation wachsen die Freiheitsgrade, deren es schon im Anorganischen eine Anzahl gibt, bis zur „echten Willensfreiheit" im Menschen. Konsequenter scheint T., wenn er die individuelle Unsterblichkeit ablehnt. Unter den mannigfachen Folgerungen, die der Verf. aus seinem „Kreativismus" zieht, ragt hervor eine feinsinnige Unterscheidung zwischen Daseinssicherheit und Seinsgewißheit (42—47). — Beste Intentionen und gute Teilerkenntnisse münden infolge mangelnder philosophischer Bewältigung des Partizipationsgedankens, der reale Seinsgeschiedenheit in idealer Einheit wahrt, in eine pantheistische („monodeistische") Welt- und Lebensanschauung. Kern

Ulmer, K., Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik. gr. 8° (235 S.) Tübingen 1953, Niemeyer. 16.— DM. — Die aristotelische τέχνη wird, vorgängig zur heutigen Unterscheidung von Kunst und Technik, bestimmt als „Verfassung zum beständigen Wahrheiten betreffs Herstellung" (148). Diese Wesensbestimmung umschließt zwei Momente, ein besonderes und ein allgemeines: Als „eine Möglichkeit des praktischen Verstandes, ... der auf das Gute für etwas aus ist und solches betrifft, das auch anders sein kann", ist die τέχνη „eine besondere Verfassung jenes Vermögens des Menschen, das ihn in den Stand setzt, die Dinge offenbar zu machen"; und das Offenbarmachen, das das Wahre trifft, heißt „Wahrheiten" — es ist das allgemeine, auf dem Logos beruhende Vermögen des Menschen (59). Auch ein so vereinzeltes Verhalten wie das Herstellen von Gebrauchsdingen hat also seine Wurzel in der Metaphysik, d. h. dem „Zu-Wort-Kommen und Festlegen dessen, wie der Mensch das Seiende im Ganzen und seine Stellung darin erfährt", so daß die Darlegung des aristotelischen Kunst-Begriffes gar „nur der Ansatz" ist, „um in diese Struktur der Metaphysik hineinzuführen und sie aufzuklären" (219 f.). Das geschieht zunächst und zumeist in den beiden ersten Teilen des Buches, die die zwei Wesensmomente der τέχνη im Gesamtzusammenhang der aristotelischen Philosophie umgrenzend auslegen. Den besonderen „Bereich der Bestimmung der Kunst" als Herstellungsvermögen (9—58) eröffnet die ethische Fragestellung nach dem „Werk" des Menschen und dessen „Tüchtigkeit" im Zusammenspiel seiner Strebe- und Erkenntnisvermögen. Als allgemeine „Grundlage der Bestimmung der Kunst" (59—126) wird erörtert auf der Subjekt-Seite das menschliche Erkenntnisvermögen nach Wesen und Stufen, auf der Objekt-Seite „das mögliche Wahre im Seienden im ganzen" nach seinen Strukturen der Notwendigkeit und „Beiläufigkeit" (wobei die Bedeutungsunterschiede von σύμπτωμα, τύχη, αὐτόματον, παρὰ φύσιν sorglich herausgearbeitet werden: 107—120, auch Anm. 174 u. 180 f.). „Die philosophische Bestimmung der Kunst und die Philosophie" als 3. Teil (127—207) betrachtet die Kunst als Kennen des Allgemeinen, als Vermögen des Überlegens und Anordnens, als Tüchtigkeit; ihr Ursprung wird beleuchtet; ihr Herstellen verglichen mit dem Werden in der Natur usw. Neben dem Anteil von Streben, Wahrnehmung und Phantasie kommt die bestimmende Funktion des Geistes kräftig zu Wort: „Die Kunst muß aus dem Kennen des Wesens zum Vorstellen eines Einzelnen im Hinblick auf das Wesen werden, um im Hinblick auf dieses Einzelne die seine Herstellung notwendig konstituierenden Ursachen zusammenzuführen. Ein solches Zusammenführen ... geschieht in der Handlung des Überlegens" (141). Und: „Daß die Kunst als Tüchtigkeit zur Herstellung gegenüber der Erfahrungskenntnis dadurch bestimmt ist, daß sie das beständige Kennen eines Wahren und

Allgemeinen ist, wird also nur dadurch möglich und notwendig, daß das Wahre und Allgemeine letztlich von der Ontologie her gedacht ist, also von einem theoretischen Betrachten her" (163). — Es mag sein, daß die aus der Schule Heideggers stammende Habilitationsschrift durch ihre Diktion das Verständnis der aus dem ganzen Corpus Aristotelicum belegten Untersuchungen nicht immer erleichtert. (Warum z. B. wird προαίρεσις S. 17 mit „Vorsatz", ab S. 28 aber — ohne Gänsefüßchen — mit „Vornahme" übersetzt? Warum dem Leser aufgetragen [14 Anm., vgl. 132], für „Wort", das unterschiedslos λόγος wiedergibt, die je zutreffende Bedeutung selber zu suchen?) Anfechtbar mögen auch einige sachliche Aufstellungen — von geringem Gewicht — sein, etwa betreffs des Verhältnisses von Strebe- und Wahrnehmungsvermögen (23). Die Schlußausführungen, die die τέχνη in den weiten Rahmen der modernen Technik usw. stellen, wurden dem Rez. nicht sehr deutlich. Aber auch dem Verf. dürfte am meisten daran gelegen haben, daß sein Werk eine gediegene Antwort wurde auf die — leider Staunen erregende — Forderung Hegels, die Heidegger aufgenommen hat: „Wenn es mit der Philosophie ernst wäre, so wäre der beste Anfang, über Aristoteles jahrelang Vorlesungen zu halten."

Kern

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Metafísica de Aristóteles Libro Gamma. Texto griego crítico y traducción. R. P. J. de C. Sola S. J. 8⁰ (57 S.) Barcelona 1956, Facultades de Teología y de Filosofía S. J. San Cugat del Valles. — Diese zweisprachige Aristotelesausgabe von B. *Γ* ist als Schulausgabe gedacht und soll akademischen Seminarübungen dienen (vgl. Prólogo, III—VI). Der Verf. selbst nennt diese Schrift eine bescheideneVorarbeit für ein größeres geplantes Unternehmen. In der Einleitung betont er mit Rücksicht auf seinen Wirkungskreis die unabdingbare wissenschaftliche Forderung nach einem Quellenstudium sowohl für Theologen wie für Philosophen, vor allem wenn sie sich um Kenntnis der scholastischen Philosophie mühen. Da aber hier oft die sprachlichen Voraussetzungen fehlen, soll die beigefügte Übersetzung diese Lücke in etwa ausfüllen. Die Wahl von B. *Γ* begründet der Verf. u. a. damit, daß hier über den Gegenstand der Metaphysik diskutiert werde. Die dem Prólogo folgende Introducción (VII—XVIII) führt, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, in Kernprobleme der Aristotelesforschung ein, die eng mit dem Namen W. Jaegers verbunden sind. Mit Recht nennt der Verf. bei dieser Gelegenheit die Aristotelesinterpretation J. Zürchers sehr kühn („atrevidísima" XVIII). Wenn er aber meint, die Art Zürchers kennzeichne allgemein deutsche Forschung, dann dürfte diese Behauptung des Verfassers auch sehr kühn genannt werden. Abschließend darf man dem Verf. allen Erfolg wünschen, das Studium griechischer Antike in seinem Wirkungsbereich zu fördern.

Ennen

Simon, Heinrich und Marie, Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus. gr. 8⁰ (142 S.) Berlin 1956, Aufbau-Verlag. — Den Naturbegriff der alten Stoa untersucht diese Arbeit in philosophischer Interpretation, den die Verfasser als schillernd (7) und unverbindlich kennzeichnen. Er soll begreiflich gemacht werden sowohl aus der sozialen Eigenart der Epoche (13—28) wie aus der sozialen Stellung der Philosophenpersönlichkeiten (29—38). Die Stoa hat das Erbe des aristotelischen Naturbegriffes angetreten (39—52), ihn aber seines spezifischen Charakters beraubt, um ihn gleichsam als Schlagwort „für alles in ihrer Ideologie positiv Gewertete" (52) zu benutzen. Im Bereiche der stoischen Ethik (53—73) bezeichnet er zunächst die menschliche Vernunftnatur, nach der Wert und Glück des Menschen bestimmt wird; aber er besagt auch die instinktgesteuerte animalische Verhaltungsweise und den natürlichen Trieb, das Zuträgliche zu suchen und das Schädliche zu meiden. Mit dem Wechsel der historischen Situation ändert sich auch der Naturbegriff, so daß „alles, was dem Bestande des vorhandenen Aufbaus der Gesellschaft abträglich sein könnte, ausgeschaltet wird und das zum eingeborenen Trieb erklärt wird, was unter bestimm-

ten historischen Bedingungen seine Geltung hat" (73). Als Möglichkeit des naturgemäßen Lebens hat Zenon das glückliche Gemeinwesen aufgewiesen (74—84). Die bestehende Gesellschaft mit ihrem sozialen Unterschied von Arm und Reich wird abgelehnt, ebenso wie nationale Schranken (79). Für das stoische Staatsideal ist die Betonung der Arbeit wesentlich. Dieses naturgemäße Staatsideal wendet sich durch Anpassung an die realen Verhältnisse, so daß z. B. Chrysipp auf seine Verwirklichung verzichtet, „indem er den gegenwärtigen Stand menschlichen Zusammenlebens als naturgemäß verewigt" (82). Mit der Konzeption vom naturgemäßen Leben und der Bedingung seiner Möglichkeit war die stoische Lehre vom Naturrecht (85—93) eng verbunden, das sich am Entwurf Zenons vom glücklichen Gemeinwesen ablesen läßt. Damit soll aber die Stoa nicht als Urheberin des Naturrechtes geehrt werden. Sie hat dieses vielmehr nur „popularisiert" (93). Da nun menschliches Leben nicht abgelöst werden kann vom äußeren Kosmos und seinen Gesetzen, muß sich die Stoa auch mit der „Welt" beschäftigen, ohne die der Mensch nicht leben kann (94—111). Die „Physik", nur Rahmen für Menschenleben, verdankt der Stoa keine neuen Erkenntnisse. Das Wesentlichste ihrer Physik ist die Lehre von der Körperlichkeit allen Seins, womit sie dem Problem Geist—Materie aus dem Weg geht. Nach den Verfassern ist diese Körperlichkeitslehre einmal aus der gesellschaftlichen Funktion der Stoa heraus zu verstehen, da sie Menschenschichten mit schwachentwickelter Abstraktionsfähigkeit ansprechen will, dann aus ihrem im Konkreten liegenden Ansatzpunkt heraus (108 109). In der „Theologie" (112—119) kommt das Wesen des Stoizismus besonders klar zum Ausdruck. „Der immanente Gott, der durch alles hindurchgeht, in allem wirksam ist, ist jedoch die alles beherrschende Ordnung, der Kosmos und das Wesen der Dinge, das in ihnen selbst liegt: er ist die Natur" (119). Mit zunehmender Vernachlässigung gesellschaftlicher Probleme (120—140) wandte sich die Stoa unter Chrysipp formallogischen Fragen zu (121). Ihr Ziel ist wiederum nicht die Gewinnung wissenschaftlicher Erkenntnisse, sondern „Popularisierung vorhandenen Bildungsgutes" (121). Zusammenfassend heißt es u. a. S. 140: „Die stoische Logik zeigt uns eine doppelte Bedeutung des Naturbegriffes: Natur ist sowohl die der Objekte als auch die des denkenden Subjektes. Indem nun aber die Natur des Objekts nur subjektiv bestimmbar ist, hängt sie von der Natur des Subjekts ab und ist jeweils beliebig im Interesse des Subjekts modifizierbar . . ." — Rückschauend auf diese philosophische Erfassung des stoischen Naturbegriffes entsteht der dringende Wunsch nach einer wesentlichen Ergänzung durch eine *philologische* Wortuntersuchung, wie sie heute fruchtbringend auf fast allen Gebieten der Altertumswissenschaft gepflegt wird. Ennen

Avenarius, G., Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung. gr. 8° (183 S.) Meisenheim/Glan 1956, Hain. — Der Partherkrieg (162—185) hatte eine Flut minderwertiger Geschichtsliteratur ausgelöst, die Lukian zu der Schrift veranlaßten: πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν. Er will damit kein neues Geschichtswerk schreiben, sondern, wie er in den Einleitungskapiteln seiner Schrift (cp. 1—5) erklärt, nur den Autoren Mahnungen, Ratschläge und Richtlinien geben für künftige Fälle. In dem von Lukian als „κανών" bezeichneten Hauptteil (cp. 6—33) setzt er sich mit der entarteten zeitgenössischen Geschichtsschreibung polemisch auseinander und entwickelt dann cp. 34—63 eine historische Methodenlehre, den einzigen aus der Antike erhaltenen Versuch einer Anleitung zur Abfassung eines Geschichtswerkes. Lukians methodologischer Abriß wird von den Fachgelehrten sehr unterschiedlich bewertet (9—12); die positiven und negativen Urteile halten sich die Waage (11). Deshalb macht der gelehrte Verf. Lukians Methodologie zum Gegenstand einer exakten wissenschaftlichen Untersuchung, indem er die von Lukian aufgestellten Richtlinien sachlich gliedert und sie einer philologischen Untersuchung unterzieht. Das Ergebnis (165—178) dieser Untersuchung ist u. a. dieses: Die antike Theorie der Geschichtsschreibung erfährt durch Lukian keine inhaltliche Bereicherung. Seine nicht widerspruchsfreie Schrift, der jede Originalität abgeht, bewegt sich auf den durch die Vorzeit vorgezeichneten Bahnen und ist gleichsam ein Sammelbecken verschiedener Quellen (Thukydides, Herodot, Polybios, Ephoros, Theopompos, Diodor, tragische Geschichtsschreibung, ältere Sophistik u. a.). Da es kaum denkbar ist, daß Lukians Traktat einen ersten Versuch darstellt (170), und auch keine An-

zeichen von Originalstudien vorhanden sind, muß die Frage nach seiner Vorlage gestellt werden. Nach Ablehnung der Theorie von Wehrli, der auf Theophrast und dessen Schüler Praxiphanes hinweist, kommt der Verf. zur Erkenntnis, die Lukianschrift stütze sich weitgehend auf Erinnerungen aus der Zeit der rhetorischen Schulung, die auch die Geschichtsschreibung berührte (177). Während man z. B. Ciceros Lehrer kenne, könne man diesen aber bei Lukian nicht bestimmen. Ennen

Bettoni, E., O. F. M., Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand. gr. 8⁰ (92 S.) Mailand 1954, Vita e Pensiero. 550.— L. — Wenige Jahre nach der gründlichen Arbeit von Th. Nys (vgl. Schol. 27 [1954] 442) widmet B. der schwierigen Erkenntnislehre Heinrichs von Gent eine neue, ebenfalls sehr sorgfältige und viele Möglichkeiten einer einheitlichen Interpretation prüfende Darstellung. Daß er die Arbeit von Nys, die besonders durch die Herausarbeitung der geschichtlichen Entwicklung der Gedanken Heinrichs wertvolle Winke hätte geben können, nicht berücksichtigt, mag wohl dem Umstand zuzuschreiben sein, daß sie in niederländischer Sprache verfaßt ist. Der Weg Heinrichs geht, wie Nys zeigt, von einer anfänglichen rein aristotelischen Abstraktionstheorie zurück zur augustinischen Illuminationstheorie. Das Besondere der Illuminationstheorie bei Heinrich ist, wie B. hervorhebt, daß nach ihm die göttliche Erleuchtung nicht allen Menschen zuteil wird, sondern als „illustratio specialis" nur bevorzugten Einzelmenschen. Das legt den Gedanken nahe, die göttliche Erleuchtung habe im Rahmen der allgemeinen Erkenntnislehre Heinrichs doch keine entscheidende Bedeutung; diese Auffassung vertrat J. Paulus in seinem Werk „Henri de Gand" (vgl. Schol 14 [1939] 451f.); auch Nys meint, wenigstens in seinem Schlußwort, die göttliche Erleuchtung sei nach Heinrich nur für die Beurteilung der ontologischen Wahrheit der Dinge notwendig. So könnte sie schließlich als ein bloßes Zierstück an einer wesentlich aristotelisch gerichteten Erkenntnislehre erscheinen. B. sucht zu zeigen, daß eine solche Deutung unhaltbar ist. Im Gegenteil, nach seiner Deutung ist die stets beibehaltene Abstraktionslehre bei Heinrich schließlich nur noch ein im Grunde entbehrliches Lehrstück geworden, da er die durch die aristotelische Lehre vom wirkenden Verstand zu lösenden Probleme tatsächlich augustinisch durch die göttliche Erleuchtung löst. Es geht letztlich um die Frage, ob die Wesenserkenntnis aristotelisch oder augustinisch erklärt wird. B. meint, nach Heinrich sei das Ergebnis der „Erleuchtung" des Phantasmas durch den wirkenden Verstand nur ein rein empirisches Allgemeines, das sich inhaltlich kaum von bloßen Sinnesgegebenheiten unterscheide. Das ist nach ihm der Sinn des „phantasma unima universale" und der Leugnung der species intelligibilis. Für diese Deutung spricht u. a., daß nach der Summa Heinrichs (a. 1 q. 2) die „syncera veritas" — und das scheint nach dem Zusammenhang die unveränderliche, notwendige Wahrheit zu sein — nur durch göttliche Erleuchtung erkannt wird; aus den Worten Heinrichs scheint auch hervorzugehen, daß er bei der Erkenntnis der Wahrheit nicht nur an die ontologische Wahrheit, sondern auch an die logische Wahrheit denkt, da er ausdrücklich von der Wahrheit spricht, die der Verstand „componendo et dividendo" erkennt. Wenn aber die geforderte Erleuchtung als „illustratio specialis" nicht allen zuteil wird, würde sich daraus ergeben, daß vielen Menschen die „sincera veritas" notwendig verschlossen bleibt. B. sucht darum zu zeigen, daß Heinrich später, namentlich in Quodl. 9 q. 15, alle Menschen der genannten göttlichen Erleuchtung teilhaftig werden läßt. Heinrich spricht hier in der Tat von einer „abdita notitia", von der es heißt: „praecedit omnem actum intelligendi ab exteriori", und die hervorgebracht wird durch die „illustratio sola lucis aeternae". Darin spricht sich eine Theorie des Apriori aus. — B. scheint zu meinen, jede Annahme eines Apriori gegenüber der Sinneserfahrung sei unaristotelisch. Aber müßte hier nicht unterschieden werden zwischen der „quidditas rei sensibilis", die nur als „intelligibile in sensibili" erfaßt werden kann, und dem Sein und den Transzendentalien, die freilich auch nicht durch angeborene Begriffe oder eine göttliche Erleuchtung im Sinne Augustins, wohl aber durch die vollkommene Reflexion des Geistes erfaßt werden? — Was die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent angeht, hat die Arbeit B.s sicher viel zur Klärung der schwierigen Fragen beigetragen. Vielleicht ist es bei der unausgeglichenen Art Heinrichs kaum möglich, in allen Einzelfragen zu voller Klarheit zu gelangen. de Vries

Pannenberg, W., Die Prädestinationslehre des Duns Skotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 4). gr. 8° (149 S.) Göttingen 1954, Vandenhoeck u. Ruprecht. 12.40 DM. — In seiner Arbeit stellt sich der Verf. die Aufgabe, die einander entgegengesetzten Tendenzen der göttlichen Determination und der menschlichen Freiheit in der Prädestinationslehre des Duns Skotus verständlich zu machen. Er versucht das nicht, wie andere, vom Gottesbegriff her, sondern durch den Aufweis eines vorgängigen Verständnisses, das Skotus von der Situation des Menschen vor Gott als einer freien Begegnung habe. Skotus habe zwar keine ausgeglichene Lösung des Prädestinationsproblems gefunden. Er wehre sich auf der einen Seite gegen den Synergismus und auf der anderen Seite ebenso gegen den Determinismus. Gerade das zeige aber, daß er die Dimension einer neuen Fragestellung erreicht habe, indem er streng am persönlichen Gegenüber zu Gott festhalte, wie es in dem Grundsatz, daß wir alles Gute Gott, alles Böse aber uns selbst zurechnen müssen, ausgedrückt sei (118). Das aber, so will uns scheinen, ist gar nichts Neues bei Duns Skotus. Es wird von Augustinus, von Thomas und der ganzen Tradition festgehalten (vgl. z. B. Thomas, S. Th. 1, 2 q. 112 a. 3 ad 2 unter Berufung auf Oseas 3, 9, Vulg.) Der Verf. zeigt sich in den schwierigen Fragen der skotistischen Quellen und ihres Verhältnisses zueinander wohl bewandert. Die neue Ausgabe der Ordinatio konnte er noch nicht benutzen. Auch in der Interpretation der einzelnen Texte ist er sehr scharfsinnig und genau. Weniger glücklich ist er in der Linienführung der Entwicklung der scholastischen Lehren. Diese unterscheiden sich vielleicht weniger, als es das moderne Entwicklungsschema wahrhaben möchte. Der Lehre des hl. Thomas wird der Verf. jedenfalls nicht gerecht, da er über den Einzelheiten die wohlabgewogene Synthese des Ganzen nicht genügend beachtet. Störend macht sich bei allen Urteilen der in Anm. 1 (zu S. 11) vorgetragene, verengte Begriff der ontologischen Determination bemerkbar. Alexander von Hales zitiert der Verf. nur nach der zum größten Teil auf Joannes von Rupella zurückgehenden „Summa theologica", während die eigentliche Quelle für Alexander die „Glossa ... nunc demum reperta" ist, deren erste zwei Bände schon 1951 und 1952 veröffentlicht waren. Der scholastische Ausdruck permissio peccati kann nicht mit „Erlaubnis zur Sünde" übersetzt werden; es kann und darf nur heißen „Sündenzulassung". Der öfter wiederkehrende Vorwurf, die scholastische Prädestinationslehre hebe das Gegenüber des Menschen zu Gott auf, vergißt, daß der Mensch ein Geschöpf Gottes ist und daß ein Geschöpf auch in seiner Freiheit nur, sofern es von der Macht Gottes getragen ist, ein Gegenüber zu Gott haben kann. Daß daneben noch der Vorwurf des Neosemipelagianismus gegen Thomas und gegen die Kirche überhaupt erhoben wird, ist angesichts der totalen Abhängigkeit der gesamten Prädestinationsordnung vom göttlichen Willen (vgl. auch 1, 2 q. 112, a. 2) nicht recht verständlich. Trotz dieser Ausstellungen muß gesagt werden, daß das Buch die subtilen Gedankengänge des Duns Skotus gut darstellt. Brugger

Ockham, Philosophical Writings. A selection edited and translated by *Ph. Boehner O. F. M.* (The Nelson Philosophical Texts). kl. 8° (LIX u. 2×147 S.) Edinburgh 1957, Nelson. 21.— Sh. — Im 1. Teil (IX—LIX) gibt B. eine kurze Zusammenfassung über Ockhams Stellung, Lebenslauf und Philosophie, der eine O.-Bibliographie beigefügt ist. Hingewiesen sei besonders auf B.s Darstellung von Ockhams Auffassung vom Seienden. Metaphysik ist nach Ockham die Wissenschaft, deren Objekt der Terminus Seiendes ist. Es gibt kein Seiendes als solches, sondern nur konkrete Einzeldinge (Tier, Mensch usw.); jedes von diesen wird als Seiendes begriffen; deswegen kann der Terminus „Seiendes" von jedem ausgesagt werden. Diese Aussage geschieht auf die Weise des „in quid". B. meint, diese Lehre habe mit der heutigen Diskussion über essentialistische bzw. existentialistische Grundhaltung nichts zu tun, sondern beziehe sich lediglich auf die aristotelische Logik (XLI). Zur Begründung wird angeführt, daß der Terminus „Seiendes" unbedingt etwas über die reale Existenz aussagen muß, die eben alles, was in der Welt existiert oder existieren kann, umfaßt (XLII). Wir glauben indes, daß es bei der genannten Diskussion — und das scheint die Begründung B.s nicht zu beachten — nicht eigentlich darum geht, ob der Begriff „Seiendes"

etwas Existierendes oder Nicht-Existierendes meint, sondern vielmehr darum, welche Bedeutung und Rolle dem Sein in der Auffassung dieses oder jenes Philosophen zugemessen wird: ob er nur die bloße Tatsache des Da-Seins meine oder etwas darüber hinaus, wie z. B. bei Thomas v. Aquin (vgl. C. Fabro, Actualité et originalité de l'„esse" thomiste: RevThom 1956, 240—270 u. 480—507). Was Ockham betrifft, so scheint die Tatsache, daß das Seiende „in quid" ausgesagt wird, darauf hinzudeuten, daß der Akzent auf dem Wesenselement liegt, womit aber Ockhams essentialistische Einstellung gegeben ist. — Im 2. Teil (1—147) werden ausgewählte Stücke (lateinisch und in englischer Übertragung) aus Ockhams Werken vorgelegt, und zwar aus Expositio super VIII libros Physicorum, Ordinatio, Quodlibeta, Expositio super librum Perihermenias, Summa totius logicae, Reportatio, Quaestiones in lib. I Physicorum. Sie geben einen guten Einblick in Ockhams Wissenschaftslehre, Epistemologie, Logik, Ontologie, natürliche Theologie, Physik und Ethik. — B. hat mit diesem kleinen, aber sorgfältigen Werk dazu beigetragen, daß die Lehre des „Inceptor venerabilis", die bisher wegen des Fehlens neuerer Ausgaben schwer zu beurteilen war, in Zukunft mit größerer Objektivität beurteilt werden kann. Selbst die geplante neue kritische Ausgabe der Gulielmi Ockham Opera omnia philosophica et theologica von E. M. Buytaert wird diese wertvolle Arbeit B.s nicht überflüssig machen. Hegyi

v. Bredow, G., Das Vermächtnis des Nikolaus v. Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463). — Maschke, E., Nikolaus v. Kues und der deutsche Orden. Der Briefwechsel des N. v. K. mit dem Hochmeister des Deutschen Ordens. (Cusanus-Texte. Briefwechsel 3. 4. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse 1955, 2; 1956, 1). gr. 8° (109 u. 71 S.) Heidelberg, Winter. — Der Chronist der Abtei Montoliveto, des Stammklosters der Benediktinerkongregation der Olivetaner, berichtet von der Einkleidung eines Novizen am 5. Juni 1463, die der Kardinal Nikolaus v. Kues selbst vornahm, weil ihn persönliche Beziehungen mit den *Albergatis* verbanden. Wenig später, am 11. Juni, schrieb der Kardinal aus Montepolciano einen Brief an den jungen Religiosen, der mit Recht als ein Zeugnis der religiösen Innenwelt und als sein geistliches Testament bezeichnet werden kann. In eine großartige Schau von Geist, Welt, Mensch und Gott stellt er das Einzelleben hinein. Er knüpft an das Ölbergsleiden Christi an und läßt die Gedanken gipfeln im Wissen um den Tod (26—56; Lateinischer Text und deutsche Übersetzung des Briefes; 14—24: Beschreibung der Chronik und Grundgedanken der Predigt). — Die Beziehungen des N. v. K. zum *Deutschen Orden* reichen vom Baseler Konzil 1432 bis zu seinem Tode. Nur wenige Briefe sind erhalten, die insbesondere zwischen dem Kardinal und dem Hochmeister Ludwig v. Ehrlichshausen gewechselt wurden. Johannes v. Kapistrano erhält einen Brief vom Regensburger Reichstag aus (n. 10). Der Kardinal war stets ein Freund und Helfer der Ordensbrüder, sowohl am kaiserlichen Hofe wie an der päpstlichen Kurie; zwischen diese beiden sah sich ja der Orden von seiner Gründung an gestellt. Wie der Ordensprokurator aber schrieb, N. habe „vele gesehen und mancherley irfarenheit", so suchte N. gerade zur Zeit der Bedrohung des Abendlandes durch die Türken und trotz ernster Sorgen um sein eigenes Bistum zu vermitteln, wie es z. B. im Brief an Bürgermeister und Rat der Stadt Danzig wegen des Deutschen Bundes offenbar wird. M. stellt in den Erläuterungen (26—64) Personen und Ereignisse in den geschichtlichen Zusammenhang der Zeitereignisse hinein, die auch hier dem Wirken des Kardinals den Erfolg versagten. Fischer

Koch, J., Die ars coniecturalis des Nikolaus v. Kues. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, 16). 8° (48 S.) Köln 1956, Westdeutscher Verlag. 3.80 DM. — Das zweite philosophische Werk des Nikolaus v. Kues gibt eine Reihe von Problemen auf, die sich auf Datierung, Überlieferung, Redaktion und vor allem auf das Verständnis des Inhaltes beziehen. Die in De docta ignorantia enthaltenen Verweise auf diese noch geplante Schrift weisen das deutlich auf. ‚Mutmaßungen' enthalten nach Nikolaus nichts Vorläufiges, sondern die dem menschlichen Verstand mögliche positive Aussage über das Wahre.

Da Genauigkeit der Wahrheit für uns nicht erreichbar ist, so bleibt vorerst die docta ignorantia, die als Denkmittel das Symbol zuläßt für den Einzelfall der Überbrückung des unendlichen Abstandes zwischen Endlichem und Unendlichem. In De coniecturis wird die symbolische Methode zum allgemeinen Erkenntnismittel erhoben, zur ars coniecturalis, nicht ohne Kritik an De docta ignorantia und früheren Thesen zur coincidentia oppositorum. Die philosophiegeschichtlich wertvollen Ausführungen zur konsequenten Einheitsmetaphysik stellen eine Einführung in das nicht leichtverständliche, jedoch wichtige Werk des Kusaners dar, dessen Neuausgabe vorbereitet wird. Fischer

Strigl, A., Die tragische Schuld der Spät- und Neuscholastik. 8° (105 S.) Wien o. J. (1956), Heiler. 4.— DM. — Die vorliegende Schrift ist, wie es im Vorwort heißt, bereits im Jahre 1937 entstanden. Gedanklich dürfte ihr Ursprung wohl mindestens noch zwei Jahrzehnte weiter zurückliegen. Man kann sich dem Eindruck nicht entziehen, daß der greise Verf. in ihr seinem Unmut über die scholastische Methode Luft macht, wie er sie in seiner Jugend im philosophischen und besonders im theologischen Unterricht kennengelernt hat. Inwieweit seine Schilderung des (damaligen) Unterrichtsbetriebs auf Wahrheit oder auf unberechtigten Verallgemeinerungen beruht, können wir nicht beurteilen. Jedenfalls hat sich seitdem manches geändert. Die Forderungen, die der Verf. stellt, sind z. T. längst Selbstverständlichkeiten geworden, wie etwa die Forderung nach Problementwicklung, nach Entfaltung der Begriffe auf Grund der Erfahrung, nach Zurücktreten allzu subtiler Spekulation, nach gründlicherer Darlegung der Schrift- und Väterbeweise. Andere Forderungen, wie z. B. daß der Vernunftbeweis in der Dogmatik an die erste Stelle treten soll, sind sicher unberechtigt. Die Quelle alles Unheils in der neueren Scholastik sieht der Verf. darin, daß man viel zuwenig auf den Geist des hl. Thomas selbst und um so mehr auf die Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts zurückgehe. Inhaltlich sieht er diese verderbliche Abhängigkeit von der „Spätscholastik" besonders in der Übernahme jenes Begriffs der Willensfreiheit, der damals zu den unfruchtbaren Streitigkeiten zwischen Thomisten und Molinisten geführt habe. Er meint, nach Thomas selbst sei der freie Willensakt nicht eine Wahl zwischen zwei oder mehr Möglichkeiten, sondern die Annahme des von der Vernunft vorgelegten Motivs. Freiheit bleibt nur, insofern *von seiten des Willens* jederzeit auch das andere möglich *wäre* (75) — der Wille wird ja nur durch das von der *Vernunft* vorgelegte Motiv bestimmt; das ist natürlich keine *wirkliche* Freiheit, da ohne ein Motiv kein wirkliches Wollen erfolgen kann. Man vergleiche damit bei Thomas etwa De malo q. 6 a. un.: Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt, (intellectus) non ex necessitate movebit (non solum quantum ad exercitium actus, sed) etiam quantum ad determinationem actus; poterit enim aliquis velle eius oppositum. de Vries

Jaspers, K., Descartes und die Philosophie. 3., unveränd. Aufl. gr. 8° (104 S.) Berlin 1956, de Gruyter. 9.80 DM. — Die Schrift, die erstmals zum Descartes-Jubiläum 1937 in der Revue philosophique erschien, handelt in drei Kapiteln über den Grundgedankengang, die Methode und den Charakter der cartesischen Philosophie im ganzen. Die Berichterstattung, die die Werke Descartes' sprechen läßt, aber doch eine eingehendere Kenntnis voraussetzt, wird jeweils in gründliche kritische Sichtung und — manchmal wohl zu negative — Beurteilung entfaltet. Das regt sehr zur Auseinandersetzung mit Descartes und Jaspers an. Die von Descartes gefundene Ursprungsgewißheit des „Ich bin" schwanke zwischen der empirischen Feststellung mannigfacher Bewußtseinswirklichkeit und dem leeren Punkt des Sichselbstdenkens ohne alles erfüllende Sein (11—15): Descartes „ließ den tiefen Sinn wie die reiche in der ersten Gewißheit verborgene Möglichkeit fast unbemerkt fallen"; er scheint „im philosophischen Ursprung, dem eine ganz andere Wahrheit sichtbar ist, zu beginnen, aber schnell an der Besonderheit eines zwingenden Verstandesinhalts zu stranden" (38, vgl. 30 28). „Aus der Gestalt der zwingenden Formulierung von etwas, das dann sogleich seinslos wird, erwächst das Verhängnis, das diesem Denken überall weiterhin das Sein entgleiten läßt" (84). Der in der formalen Universalmethode wurzelnde naturphilosophische Dogmatismus des Descar-

tes erweise sich als „Verkehrung" der modernen Naturforschung und Wissenschaftsgesinnung (52—64 95—98). Schließlich bleibe Descartes' Denken zwielichtig vor den existentiellen Anforderungen der Moral und des Autoritätsglaubens. Gewiß: „Die Autorität müßte mit dieser unmittelbaren Gewißheit (des Cogito ergo sum) selbst in Zusammenhang gebracht werden" (77). Denn es ist nicht, wie J. annimmt (vgl. 68—78 u. 88) widersprüchlich, daß „die Vernunft das Umgreifende wäre, das auch den Sinn des Glaubens noch begründen könnte", und daß „der Vernunft ein übermächtiges Positives entgegenkommt, der offenbarte Glaube, die Gnade" (73) — wenigstens nicht, wenn das „Umgreifende" als ein leer oder negativ, sozusagen nach innen offenhaltend und freigebend Umgreifendes gedacht werden kann und muß. Wäre es nicht vor allem ein dankwerter Dienst, wenn die „echte Spekulation", die „zuweilen elementar in einzelnen Sätzen offenbar ist" (48), im einzelnen entdeckt und verfolgt würde? Besonders für die Gottesbeweise Descartes' scheint das möglich. Man mag fragen, ob J.' Kritik ihr sehr beherzigenswertes Programm *vollauf* erfülle: „Wenn sie (die Gegnerschaft gegen Descartes) in dem Ursprung der Wahrheit schon die Ansätze des Unwahren aufzuzeigen wagt, muß sie doch zugleich jene Wahrheit des Ursprungs festhalten, ohne die jede historische Größe unbegreiflich wäre" (6). Kern

Gueroult, M., Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes. 8° (117 S.) Paris 1955, Vrin. — G., der als Professor am Collège de France 1953 ein zweibändiges Werk über Descartes veröffentlichte, macht in einer vorbildlich geführten Kontroverse gegen seinen Kollegen von der Sorbonne, Gouhier, mit vollem sachlichem Recht geltend, daß das „ontologische Argument" „en droit", in der logischen Ordnung der philosophischen Wissenschaft, als rein apriorischer Beweis nicht stichhaltig ist, sondern in einem Aposteriori gründet. Er selbst will nachweisen, daß Descartes diesem Argument tatsächlich nur eine Bedeutung „en fait", auf der psychologischen Ebene, zuschreibe. Und *hier* bestehe kein Zirkel. Indem er uns nämlich von der untrüglichen Vollkommenheit Gottes überzeuge, solle es nicht die psychologisch gar nicht fragliche Realgeltung der Ideen selber erweisen, sondern nur alle naturgemäß einsichtige Erkenntnis, insofern sie nicht gegenwärtig vollzogen, sondern bloß durch die Erinnerung gegeben ist, gegen die ebenfalls naturhaft mögliche nachträgliche Bezweifelbarkeit abschirmen. Diese psychologische Funktion leiste das ontologische Argument seinerseits auch außerhalb des unmittelbaren Vollzuges, in der bloßen Erinnerung an es (?). Die Untersuchung (29—45, bes. 41 Anm., u. 50 f.) scheint dem Textbefund weithin gerecht zu werden. Trotzdem bleibt das Bedenken, ob sie nicht zuviel Scharfsinn an dessen äußere Harmonisierung wende. G. räumt ein (44 Anm.), daß beim aposteriorischen Beweis, auf den der „apriorische" logisch zurückweise, der Zirkel wieder erscheint in der Frage der Realgeltung des Kausalitätsprinzips. Da dies auch der Fall ist für die Realgeltung der Idee der unendlichen Vollkommenheit — denn als Un-Gedanke würde sie auch keine unendliche Ursache fordern —, verlieren doch wohl alle Ausführungen des Verf.s über den Unterschied dieser Beweise (z. B. 56—63) den tragfähigen Boden. Die Unklarheit, in welchem Verhältnis die beiden Beweisformen des aposteriorischen Arguments in der 3. meditatio zueinander stehen (vgl. Descartes' Antwort auf die ersten Einwände), warnt ferner davor, zuviel Gewicht zu legen auf den strengen ordre des raisons, der in den Meditationes herrsche. Kommt man schließlich der Intention und damit auch dem eigentlichen Textsinn der Gottesbeweise Descartes', sowohl des „apriorischen" wie des aposteriorischen, nicht näher, wenn man sie zu verstehen versucht aus der Ursprungserfahrung des Cogito-sum und der Seinseinsicht, die sich Descartes darin eröffnete, mag sie in seinem Werke auch nicht zur Aussprache noch zur weiteren Wirkung gelangt sein? Ein gelegentlicher Hinweis auf diesen Weg fehlt bei dem Verf. nicht (44 Anm.). Kern

Moreau, J., L'univers leibnizien (Problèmes et doctrines, 11). 8° (255 S.) Paris 1956, Vitte. 1200.— Fr. — Das Buch will nichts „Neues" über Leibniz bringen, sondern eine Gesamtschau seiner Philosophie vorlegen unter dem Gesichtspunkt ihrer Entwicklungsgeschichte. Nach einer Einleitung über Ursprung und Charakter der leibnizschen Philosophie, deren apologetische Absicht unterstrichen wird, handeln

drei Teile von den frühen philosophischen Ansätzen, von den erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Arbeitsvoraussetzungen des späteren Systems, wie „Universalcharakteristik" und Infinitesimalkalkül, und von der Systemsynthese, die mechanische Physik mit metaphysischem Dynamismus vereine. Die Bedingtheit des leibnizschen Denkens durch die breit und faßlich dargestellten physikalischen und mathematischen Probleme kommt stärker zum Zug als das philosophische Gedankengut an sich. Philosophiegeschichtliche Vergleiche, vor allem mit Descartes, Malebranche und Spinoza, stellen Gemeinsamkeit und Unterschiede heraus. Die Analysen werden fortlaufend durch Originalzitate belegt. — Im gekennzeichneten Rahmen vermag M.s Werk gute Dienste zu leisten. Besonders wird man dankbar sein für die Aufschlüsse über Leibniz' Weg von der Kritik an der cartesischen Gleichsetzung des Körpers mit der Ausdehnung über die zunächst rein geometrische Beschreibung der Bewegung als Körperkonstitutivs (conatus = velocitas sumpta cum directione) und deren spätere dynamische Fassung im „impulsus" bis zum leibnizschen Hauptbegriff der Monade, wobei die — in Descartes' Dualismus liegenden? — Gründe für deren Geistigkeit sich allerdings nicht recht erhellen. Vorbehalte sind am Platz gegenüber gelegentlichen Urteilen des Verf.s, z. B. wenn er meint, im aristotelischen Potenzbegriff liege ein „phénoménisme latent" (69), oder wenn er eine in der Geometrie vielleicht einigermaßen berechtigte nominalistische Position auf die Erkenntnis überhaupt ausdehnt (104—109), oder wenn er die Kritik Kants am kosmologischen Gottesbeweis übernimmt (225 f.), oder wenn er sich in etwas kurzschlüssiger Weise auf das „deutsche Denken" beruft, wo allgemeines Unverständnis der Zeit (z. B. betreffs des Kontinuums) eine näherliegende Erklärung wäre (70). Andere Einzelheiten: S. 86 Anm. 1 und S. 154 Anm. 1 scheinen die Leibniz-Zitate den Haupttext nicht ganz zu decken; S. 77 Anm. 1 fehlt die Seitenangabe „218 bis 225"; S. 10 Anm. 1 wäre beim ersten Erscheinen der Abkürzung „G. Phil." anzugeben, daß es sich um die Leibniz-Ausgabe von Gerhardt handelt. Kern

Blondel, M., Philosophische Ansprüche des Christentums. Übersetzung und Einführung von R. Scherer. 8° (320 S.) Wien 1954, Herold. 16.80 DM. — Es war ein verdienstliches Unternehmen, dieses postume Werk B.s, das nach seinen eigenen Worten doch „primum in intentione" blieb (15), dem deutschen Leser zugänglich zu machen. Das Buch ist, in Form und Inhalt, echtester B. Alle seine wesentlichen Grundeinsichten (mit Ausnahme einiger rein technisch-philosophischer Thesen) sind hier für einen weiteren Leserkreis zusammengefaßt: Eine erste Studie „Der Sinn des Christentums" (schon die Stellung der Sinnfrage vor der Wesensfrage ist kennzeichnend für B.) kreist um das Problem einer zeit- und sachgemäßen Apologetik. Eine methodologische Vorüberlegung zeigt in einer für jeden Apologeten beherzigenswerten Kritik der verschiedenen apologetischen Methoden (Kap. 1—5), daß über sie hinaus vor allem die große natürlich-übernatürliche Einheit des göttlichen Weltplanes aufzuweisen ist. Demgemäß führt B. im folgenden zunächst vom Philosophischen her durch eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse seiner „Trilogie" (Kap. 6) das uralte Problem der Koexistenz des endlichen mit dem unendlichen Sein in seine sachgemäße Form als Problem des übernatürlichen Gnadengeschenks über: Jedes Philosophieren muß — als im konkret-historischen Raum geschehend (267) — zur Feststellung einer „positiven Lücke" für ein rein gnadenhaftes, aber erst eigentlich erfüllendes Geschenk führen. Der Betrachtung dieses Gnadengeschenks und seiner Insertion in die Natur „von oben", d. h. vom Glaubenswissen her, ist der Rest des Buches gewidmet (Kap. 7—17 und die Studie „Von der Assimilation als Krönung und Übertragung der Theorie der Analogie"). Drei Grundgedanken beherrschen diese Ausführungen: Das Geschenk der Übernatur setzt ein Gott gegenüber eigenständiges Geschöpf, somit eine „Natur", voraus (72 99 191 f.) — womit dem Vorwurf des Supranaturalismus die Spitze abgebrochen ist und auf die Sinnhaftigkeit endlicher Substanzen unerwartet neues Licht fällt. Ermöglichungsgrund einer solchen „Natur" ist eine schon in der Schöpfung wirksam werdende Exinanitio Gottes, der aus seiner Existenzfülle den Raum des Nichts als Existenzraum eigenständiger Geschöpfe freigibt (259). Schließlich dient dem Geschöpf die ihm zu eigen gegebene „Natur" gleichsam als „Kaufpreis" für die Übernatur, indem es seine „natürliche" Selbstvollendung je und je zugunsten seiner über-

natürlichen Vollendung durch Gott zum Opfer zu bringen hat — womit das Leid (und das Übel als dessen Ermöglichungsgrund) ihren positiven Sinn und das Theodizeeproblem eine bisher noch nicht erteilte Antwort erhalten. Das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf ist somit für B. nicht das statische von Bild und Abbild (als „Analogie"), sondern ein dynamisches, sich je verwirklichendes Anteilgeben und -nehmen (als „Assimilation"). — Diese zum mindesten überdenkenswerten Gedankengänge, die eine integrale Rechtfertigung des tatsächlichen Katholizismus mit all seinen angeblichen „Schattenseiten" sein wollen (vgl. 212 f. und die Auslegung der Notae Ecclesiae in Kap. 14—17), setzen nach B.s eigener Anweisung „weniger eine Systematisation der intellektuellen Gesichtspunkte als eine innerste Haltung des ganzen geistigen Seins voraus" (211). So erschließen sie ihren ganzen Reichtum wohl erst dem inneren Nacherleben, und es wird auch verständlich, warum sie in oft mehr persuasiver und approximierender als stringenter Form vorgelegt werden. Zu diesem formalen Mangel (der teilweise auf B.s Erblindung zurückzuführen sein dürfte — S. 224, Ende, muß es „diktiert" statt „geschrieben" heißen) kommt allerdings hinzu, daß der Übersetzer dem deutschen Text offensichtlich nicht die gleiche Sorgfalt zuwenden konnte wie seiner deutschen Wiedergabe von „La Pensée". So muß sich der Leser schon das bloße Textverständnis Mühe kosten lassen — aber diese Mühe lohnt sich: Er wird die überlieferten philosophischen Probleme auf christlich-konkrete und eben dadurch umfassendere Weise gestellt finden. Zwei gute Register, die der deutschen Ausgabe beigegeben sind, helfen bei der Erschließung dieser Fundgrube denkerischer Anregungen. — Einige sinnstörende Druckfehler, die auch der sachkundige Leser nicht leicht selbst verbessern kann, sind leider stehengeblieben. So ist S. 54 Z. 4 v. u. „Verstümmelungen" statt „Verhimmelungen" zu lesen, 58 Z. 6 „nicht" statt „noch", 83 Z. 14 „Unklugheit" statt „Klugheit". Henrici

Diemer, A., Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie (Monographien zur philosophischen Forschung, 15). 8° (397 S.) Meisenheim 1956, Hain. 32.— DM; geb. 35.50 DM. — Phänomenologie ist zunächst wesentlich Methode, mit dem Anspruch, *die* philosophische Methode zu sein. Dennoch strebt auch schon Husserl ein philosophisches *System* an, eine eigentliche „universale Ontologie", ein „metaphysisches System", wie der Verf. formuliert (12, vgl. 56). Daher der vorliegende Versuch, Husserls Gesamtwerk (mit einer Fülle von direkten Zitationen) systematisch darzustellen. Es wird von der Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur fast ganz abgesehen; dagegen fällt des öfteren eine Bemerkung zu Heidegger, auch Husserls eigene Äußerungen zu denjenigen seiner Schüler, die sich über ihn hinausentwickelt haben, werden notiert. Notwendig war selbstverständlich die Auswertung des unglaublich reichhaltigen Husserlschen Nachlasses (leider findet sich keine genaue Orientierung über dessen einzelne Partien; die Sigla A, B, C usw., auch EU, scheinen solche zu unterscheiden; ebenso fehlen, außer einigen Hinweisen auf S. 61, Anm. 158, Jahresangaben). — Das leitende Thema ist die Frage nach der Konstitution des Seins (17), „nach den Strukturen, kraft deren und durch die sich jeweils das Phänomen in seinem Seinscharakter bekundet und ausweist". Diese Frage geschieht als Rückfrage ins fragende Seiende selbst, also in die „Subjektivität", die nicht Seiendes schafft, wohl aber das Sein des Seienden „begründet und konstituiert" (18). Von vornherein irritiert die Zwielichtigkeit der Formeln: die Subjektivität „konstituiert" das Sein der Seienden, und doch konstituiert sie es nur als „Phänomen", also relativ auf Subjektivität; „Sein" könne nie ohne Subjektivität sein (19). Subjektivität ist nun Intentionalität und damit (Selbst-) Transzendenz. So folgen sich zunächst drei instruktive Kapitel über die phänomenologische Methode, über Intentionalität als das phänomenologische Grundprinzip und das bestimmende Grundmotiv in Husserls philosophischem Entwicklungsgang. — Die Hauptteile behandeln dann in größter Ausführlichkeit die Strukturen der transzendentalen Subjektivität, die Beziehung von Vernunft und Wirklichkeit (Wahrheit und Sein — Sinn und Sein), Welt als phänomenologisches Problem, die Intersubjektivität, (in weniger ausführlicher Weise) die Lehre vom Absoluten, die Wertlehre, schließlich Phänomenologie als menschheitliche Selbstbesinnung (ein Kapitel, in dem Husserls Ehrgeiz oder jedenfalls Absicht, *die*

Philosophie zu bieten, am deutlichsten in Erscheinung tritt). — Die so erarbeitete Systematisierung ergibt jedoch kaum ein eigentliches System; die einzelnen Husserlschen Themata werden aber in eine durchsichtige Ordnung gebracht, die als organisches Prinzip die transzendentale Reduktion hat: den Rückgang von allem schon Konstituierten zum Konstituierenden; immer wieder enthüllt sich etwas als bereits Konstituiertes, das Konstituierende muß daher tiefer gesucht und angesetzt werden. Diese phänomenologische „Odyssee" Husserls vermag Interesse zu wecken, freilich doch wohl mehr geschichtlich-biographisches als direkt sachliches, weil das meiste in diesen alle Wirklichkeit durch die phänomenologische, eidetische und transzendentale Reduktion neutralisierenden Analysen allzu konstruiert erscheinen muß. Man glaubt noch einmal mehr zu verstehen, warum Husserls beste Schüler ihm zuletzt die Gefolgschaft versagt und sich dem „Realen" und „Konkreten" zugewandt haben. Man fragt sich, wie es kam, daß nicht auch Husserl selbst es schließlich fertigbrachte, all die methodischen „Einklammerungen" aufzuheben und nach dem wahren Sinn von „Sein" und der Seinssetzungen überhaupt zu suchen, an dem der philosophierende Mensch letztlich allein interessiert ist: sein transzendentaler Idealismus kann ja auch innerhalb des phänomenologischen Denkens nicht als letzte Auskunft gelten. Das bezeugt auch Husserls Stellung zum Gottesproblem. Das Letztkonstituierende allen Seins ist nach ihm die „absolute Subjektivität", das Ur-Ego als Ur-Grund von allem, was sich als Sein zeigt. „Welt" ist somit „Leistungsgebilde meiner Subjektivität" (23, Anm. 44); aber auch „das Absolute", „die Gottheit", ist konstitutive Setzung der transzendentalen Subjektivität: „Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewußtseinsleistung", was aber nicht heißen soll, „daß ich diese höchste Transzendenz erfinde und mache" (375). Auch hier also jene Zweideutigkeit und Spannung der Aussagen. Wenn ich aber die höchste Transzendenz nicht „erfinde und mache", besagt das nicht in einem, daß ihr Ansichsein vorausgesetzt wird? Und es ist doch philosophisch ungleich viel wesentlicher, sich zu fragen, was es mit diesem Ansichsein auf sich hat und ob es gelingen möchte, es ein wenig näherhin zu bestimmen. Wiederum erweist sich, daß Philosophie erst dann beginnt, wenn jene „Einklammerungen" der phänomenologischen Methode fallen.

Ogiermann

Armbruster, L., Objekt und Transzendenz bei Jaspers. Sein Gegenstandsbegriff und die Möglichkeit der Metaphysik (Philosophie und Grenzwissenschaften, IX, 1). kl. 8° (139 S.) Innsbruck 1957, Rauch. 11.40 DM. — Der Begriff des Objekts bei Jaspers wird, mit dem Blick auf seine letzte Einheit, in seinen typischen Abwandlungen untersucht. Leitend ist das Interesse, inwieweit von ihm her eine inhaltlich bestimmte, objektive Metaphysik (im Sinne der aristotelisch-scholastischen Tradition) möglich sei. Ergebnis: Es läßt sich die Richtung einer „sachlich berechtigten und kohärenten Weiterentwicklung seines Objektbegriffs" angeben, in der die Überwindung der Jaspersschen Epoché gegenüber einer solchen Metaphysik zu suchen ist. — Die saubere Gliederung der Studie in die Frage nach dem Gegenstand im allgemeinen, dem weltimmanenten Gegenstand, dem Umgreifenden, dem metaphysischen Gegenstand bei Jaspers gewährleistet einen ausreichenden Durchblick durch die fällige Problematik. Das letzte Kapitel ist jenem Versuch gewidmet, über Jaspers hinaus in eine eigentliche Metaphysik vorzudringen. — „Gegenstand" ist nie das An-sich des anderen, sondern nur dessen Erscheinung-für-uns; freilich so, daß über das Gegenständlichsein hinaus das Ansich selbst irgendwie fühlbar wird, wenn auch nicht „bestimmbar". Im vollen Sinn gegenständlich ist die „empirische Wirklichkeit". Was außerhalb ihrer liegt, heißt „ungegenständlich". So ist auch unser *Wissen* ungegenständlich, wenn wir die Kategorien, die sich ursprünglich aufs Weltimmanente beziehen, auf anderes übertragen. Immerhin kann erhellende Vergewisserung überempirischer Wirklichkeit „inadäquate Vergegenständlichung" heißen. Das Hinausgehen über eigentlich Gegenständliches ist das „Transzendieren", das somit zu allen Weisen des „Umgreifenden" (dessen, „worin" alles ist und „worin" alles bewußt wird), zumal zur „Existenz" (dem „Selbstsein" durch Freiheit) und schließlich zur „Transzendenz" schlechthin geschieht, zur Gottheit. All dies kann inadäquat objektiviert werden, denn es ist in der Erscheinung für uns gegenwärtig, „daher durch sie hindurch indirekt spürbar zu machen" (vgl. 72). Die Frage,

wie im Gegenstand das Umgreifende „erscheint", wird eingehend diskutiert (74 ff.). Es zeigt sich, daß im Gegenstand zutiefst das „Sein" sich reflektiert (79). „Metaphysischer" Gegenstand kann alles werden, indem und insofern es den Charakter der „Chiffre" annimmt, d. h. ein über Welt und Existenz wesendes „Absolutes", „Eines", „Letztes" an-deutet und be-deutet. Das Lesenkönnen und faktische Lesen der Chiffren ist wie eine Art „unmittelbare Erfahrung oder Intuition zu denken" (92). In dieser metaphysischen Erfahrung ist ein „Glaube" im Spiel, jener „Wahrheitssinn, der der Existenz als solcher zukommt" (107). — Erlaubt nun der Akt des Transzendierens in bezug auf die Transzendenz (das absolut Transzendente) Aussagen, die vor ihren entgegengesetzten als wahr bezeichnet werden können (vgl. 112), also inhaltlich bestimmte, objektive Sätze? Bei Jaspers selbst nicht. Inwiefern ist aber eine solche Metaphysik doch möglich? Als entscheidende Bedingung dafür gilt, daß „die logische Kontinuität zwischen den einzelnen Gegenstandsweisen von den Kategorien der Weltorientierung bis zu dem metaphysischen Gegenstand nirgends ... gänzlich unterbrochen ist" (115). Nun aber zeigen die Haupttypen des Gegenstandseins bei Jaspers kontinuierliche Übergänge (119), und vor allem besteht ein wesentlicher Zusammenhang zwischen weltimmanentem und metaphysischem Gegenstand (121 128 f.): dieser „erscheint" ja in jenem, obschon nur „für" Existenz und ihren Glaubenssinn. Jaspers berührt das Absolute in und aus der gegenständlich gegebenen „Welt", „weil der weltimmanente Gegenstand mehr als er selbst, Repräsentant aller anderen Weisen der Wirklichkeit und des Seins selber ist" (132). — Dieser Versuch einer Überwindung Jaspers' durch Jaspers verdient alle Aufmerksamkeit. In der Tat hätte Jaspers der Möglichkeit einer eigentlichen Metaphysik mehr vorgearbeitet, als er selber wahrhaben möchte, wenn noch ein Punkt geklärt wäre: Der weltimmanente Gegenstand wird von ihm *kantisch* interpretiert, als durch das Bewußtsein-überhaupt kategorial überformtes „Phänomen"; kann nun durch ihn hindurch (und nur so ist der metaphysische Gegenstand erhellbar) je eine echt *ontologische* Aussage über die Transzendenz möglich werden? Die Anwendung der Kategorien auf Welttranszendentes behält bei Jaspers daher notwendig, um in seiner eigenen Sprache zu reden, etwas von einem geistigen „Spiel", einem spekulativen „Erdenken". Daß zutiefst nur die metaphysische *Analogie* der Seinsidee dem Gesamt der Problematik gerecht wird, das entwickelt der Verf. zum Schluß seiner Studie in anregender Weise.

Ogiermann

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Dessauer, F., Naturwissenschaftliches Erkennen. Beiträge zur Naturphilosophie. 8° (445 S.) Frankfurt a. M. 1958, Knecht. 24.80 DM. — Die anscheinend nur lose zusammenhängenden zwölf Kapitel des Buches verbindet doch der eine Gedanke der Erkenntnis, der Methode, die Wahrheit zu finden. Daß der durch seine zahlreichen Arbeiten im Grenzgebiet von Naturwissenschaft und Naturphilosophie so verdiente Verf. manchen Gedanken aus früheren Werken wieder aufgreift und im Sinn des Gesamtthemas weiter ausführt, ist von vornherein zu erwarten. Er hat aber auch verschiedenes Neue dazugegeben. Ein nicht geringer Raum ist geschichtlichen Betrachtungen gewidmet. Doch ist die Geschichte nicht Selbstzweck. Im Hintergrund steht immer das Systematische, das Grundsätzliche. So wenn D. von den Anfängen der Naturphilosophie bei den Griechen spricht, über Inhalt und Grenzen der Stoff-Form-Lehre und der aristotelischen Physik überhaupt kritisch berichtet (2. Kap., 27: ein Seinsprinzip ist nicht „ens rationis"!) oder das induktive Verfahren am klassischen Fall der Experimente Galileis erläutert (3. Kap.) und die Leistungen Newtons würdigt (4. Kap.). Aufschlußreich ist die in 15 Punkte gefaßte Gegenüberstellung der neuen Physik und der damaligen Scholastik (98 ff.). Nach einem kurzen Kapitel über Kant, den deutschen Idealismus und den älteren Positivismus kommt D. ausführlich auf die Haltung der Neuscholastik gegenüber der klassischen Physik zu sprechen (6. Kap.). Es ist für die Begegnung von Naturwissenschaft und Philosophie recht wertvoll, einmal zu hören,

was ein in der modernen Naturwissenschaft viel erfahrener Mann etwa über die Thesen von M. Schneid nach vorbildlich fleißiger Analyse zu sagen hat. Daß dabei nicht alles ins Schwarze trifft und einige Mißverständnisse unterlaufen, wird man dem Verf. gerne nachsehen; wenn D. z. B. die Substanz durch das System ersetzen möchte (176), so geht er damit doch am eigentlichen Problem vorbei. Den Abschluß der ersten Hälfte des Buches bilden 24 Thesen des methodischen Realismus der exakten Naturwissenschaft. Es folgen Abschnitte über den Anteil der Mathematik am naturwissenschaftlichen Erkennen und über die speziellen Fragen der belebten Natur. Es sind Gedanken, die z. T. schon in den beiden Bändchen „Auf den Spuren der Unendlichkeit" und „Die Teleologie in der Natur" vorliegen. Das 10. Kap. bringt Bemerkungen zu einzelnen aktuellen Problemen: Unschärfe, Wahrscheinlichkeit, spezielle Relativitätstheorie, Massen-Energie-Äquivalenz, während das folgende einen guten Überblick über die heute vorherrschenden Erkenntnishaltungen (Neopositivismus, Konventionalismus usw.) gibt; hier spricht D. ausführlich von der methodischen Philosophie H. Dinglers. Der Schlußabschnitt bringt eine Synopsis über den zeitlichen Lauf des Universums. Seite 190 lies Salman, 193: Descoqs, 438 D: Hauser statt Hauer. Der Verf. hat sich mit Erfolg bemüht, nicht langweilig zu sein (vgl. 14). Die im Gesprächston gehaltenen Abhandlungen, die immer wieder mit interessanten Einzelheiten gewürzt sind, wird man gern und mit Nutzen durchstudieren. Pohl

Hund, F., Die Begreifbarkeit der Natur: Naturwissenschaften 44 (1957) 460 bis 463. — Die Frage, wie Naturwissenschaft möglich sei, hat seit Kant bei der transzendentalen Deduktion der Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis eine wesentliche Rolle gespielt. Hier macht ein Physiker auf einige Bedingungen der physikalischen Naturerkenntnis aufmerksam, die für den faktischen Vollzug der physikalischen Erkenntnis von gewiß gleicher Bedeutsamkeit sind wie die gewöhnlich angeführten Momente. Es ist vor allem die Existenz sog. „einfacher" Naturdinge, d. h. solcher Systeme, bei denen der Einfluß einiger weniger Faktoren quantitativ so stark überwiegt, daß der Einfluß der anderen Faktoren zunächst vernachlässigt und später als „Störung" in Rechnung gestellt werden kann. Hierher gehört z. B. die Kleinheit der Planetenmassen gegenüber der Sonnenmasse, der Elektronenmasse gegenüber der Nukleonenmasse, der Ausdehnung des Atomkerns gegenüber der der Atomhülle, ebenso die Tatsache, daß über kosmische Entfernungen hinweg „praktisch" nur Gravitationskräfte wirksam sind (wegen der gegenseitigen Abschirmung ungleichnamiger elektrischer Ladungen) und daß in der Elektronenhülle „praktisch" nur elektrische Kräfte maßgeblich sind (wegen der kurzen Reichweite der Kernkräfte). Nur die Erprobung unserer Theorien an solchen einfachen Fällen gibt uns das Vertrauen, daß auch in den nicht mehr genau durchrechenbaren und nachprüfbaren komplexeren Fällen unsere Theorien „grundsätzlich" richtig sind, und wo keine solche einfachen Fälle als Direktiven der Theorienbildung vorhanden sind — z. B. in der Theorie des Kernaufbaus oder der Elementarteilchen —, kommt die physikalische Erkenntnis nur äußerst schwierig über das Sammeln von Tatsachen hinaus. Als Züge der Natur, die vielleicht nicht rational abgeleitet, sondern nur „historisch" begriffen werden können und die doch das Gesamtbild der Natur fundamental prägen, führt H. gewisse Asymmetrien an: die große Abweichung des tatsächlichen Weltzustandes vom Zustand des thermodynamischen Gleichgewichts, die allein vegetatives Leben und „Signalfortpflanzung", also Sinneswahrnehmung möglich macht, und das überwältigende Überwiegen positiver Protonen und negativer Elektronen (gegenüber den gleichfalls möglichen negativen Protonen und positiven Elektronen). Auch die in der Nichterhaltung der Parität zum Ausdruck kommende Rechts-links-Asymmetrie wäre vielleicht hierhin zu rechnen. — Diese Antrittsvorlesung bei der Übernahme des Göttinger Lehrstuhls für theoretische Physik will natürlich keine philosophisch-transzendentale Untersuchung darstellen; als Ergänzung zu solchen Untersuchungen ist sie aber zumindest sehr interessant. Büchel

March, A., Das neue Denken der modernen Physik (Rowohlts deutsche Enzyklopädie, 37). kl. 8° (143 S.) Hamburg 1957, Rowohlt. 1.90 DM. — In an-

regender und leicht lesbarer Darstellung wird der Leser so weit in das Denken der modernen Physik eingeführt, als dies ohne Mathematik möglich ist. Inhaltlich handelt es sich zum großen Teil um eine Zusammenfassung der Ideen von „Natur und Erkenntnis" und „Die physikalische Erkenntnis und ihre Grenzen", so daß auf die Besprechung Schol 32 (1957) 129 verwiesen sei. Urteile über „richtig" und „falsch" werden rasch gefällt und fordern daher bisweilen zum Widerspruch heraus: Daß der Unterschied zwischen den grundsätzlich unveränderlichen Atomen Demokrits und den grundsätzlich wandelbaren Elementarteilchen der modernen Physik nur unwesentlich sei und darum auch die moderne Physik das Verdikt über die aristotelische Gegnerschaft gegen den Atomismus fordere (16), erscheint doch sehr fraglich, wenn man etwa die Ausführungen A. G. M. van Melsens über die substantiell veränderlichen minima naturalia der Aristoteliker berücksichtigt (vgl. Schol 30 [1955] 143); Demokrit als Philosoph hätte jedenfalls an den modernen wandelbaren Elementarteilchen keine Freude gehabt. Daß die Einführung des physikalischen Feldbegriffes den „Zusammenbruch der materialistischen Physik" (47) bedeutet habe, ist eine zu grobe Vereinfachung, wenn auch J. Jeans in ähnlicher Weise dazu neigt, das Wellenfeld der Quantenphysik als „etwas Geistiges" aufzufassen (vgl. Schol 31 [1956] 463 f.); über eine derartige „Widerlegung" des Materialismus können die Vertreter des dialektischen Materialismus mit Recht spotten. Die experimentelle Bestätigung der allgemeinen Relativitätstheorie durch die Lichtablenkung am Sonnenrand ist nicht so eindeutig, wie es nach S. 71 erscheinen kann. Die Darstellung, als ob in der allgemeinen Relativitätstheorie die Gerade durch den Weg eines Lichtstrahls erklärt werde (74 f.), kann insofern leicht irreführen, als ja bei räumlich variablem g_{44} der Weg eines Lichtstrahls im Vakuum gerade nach der Relativitätstheorie von der (etwa mit Hilfe eines Kreiselkompasses bestimmten) „Linie mit überall gleicher Richtung" abweicht. Die Rückführung der Unschärfenbeziehung auf „raum-zeitlich unzerlegbare Elementarakte" von der Größe h (110 136) erscheint als Erklärung für den physikalischen Laien problematisch. Der Laie wird dabei gewiß an wesentlich *mikrophysikalische* Einzelprozesse denken; was gemeint ist, ist aber doch die sog. Reduktion der Wellenfunktion durch die Messung, der Verlust der Kenntnis der Phasenbeziehungen infolge des unkontrollierbaren Einflusses des Meßinstruments, und dieser ist, wie noch die Untersuchungen von G. Ludwig über den Meßprozeß in aller Deutlichkeit zeigen, wesentlich durch den *makroskopischen* Charakter des Meßinstruments bedingt.

Büchel

v. Weizsäcker, C. F., Zum Weltbild der Physik. 7., erweiterte Aufl. 8° (378 S.) Stuttgart 1958, Hirzel. 14.70 DM. — Die 1. Auflage (1943) wurde schon in Schol 19 (1944) 97—99 besprochen. Damals waren es vier Aufsätze. Seitdem sind viele neue Beiträge hinzugekommen. Die vorliegende 7. Auflage enthält deren 18; von diesen waren acht in der 6. Auflage noch nicht enthalten. Um dem Leser die Übersicht zu erleichtern, hat W. diesmal ein Nachwort beigefügt, das den Zusammenhang der verschiedenen Themen andeutet. Da über die größeren Aufsätze der letzten Zeit in dieser Zeitschrift schon ausführlich berichtet wurde (Kontinuität und Möglichkeit: Schol 28 [1953] 453 f.; Komplementarität und Logik: ebd. 31 [1956] 460; Gestaltkreis und Komplementarität: ebd. 32 [1957] 462 f.), so begnügen wir uns hier, auf die übrigen in die neueste Auflage erstmals aufgenommenen Beiträge hinzuweisen. In den „Betrachtungen zu G. B. Vico" geht es um die Frage, ob Anschauung oder mathematische Deduktion der Naturwissenschaft zum Fortschritt verhilft. Die „Beziehungen der theoretischen Physik zum Denken Heideggers" bestehen einmal darin, daß beide, die Physik (durch Auflösung der überlieferten Begriffe von Raum, Zeit, Materie, Determination) und Heideggers Philosophie, vor dem Nichts stehen. Doch ist das kein Nihilismus. Positiv verbindet beide die Frage nach dem Sein, was das Atom *ist*, nicht im oberflächlichen Sinn des Descartes, sondern im Sinn der Frage Heideggers, was Sein selbst heißt. „Entepente und die abstrakte Kunst" hat wohl nur eine sehr entfernte Verwandtschaft zum Weltbild der Physik. Es folgen eine biographische Skizze über N. Bohr und ein Aufsatz „Säkularisierung und Naturwissenschaft". „Die Bedeutung der Logik für die Naturwissenschaft" ist die Überschrift einer ausführlichen Besprechung zu G. Picht, Bil-

dung und Naturwissenschaft. Hier kommt W. auf die mehrwertige Logik, den Wahrheitsbegriff u. ä. zu sprechen. Im ganzen bedarf das Buch keiner Empfehlung mehr. Was den Aufsätzen W.s besonderen Wert verleiht, ist das sorgfältig abwägende, manchmal fast zu vorsichtige und zurückhaltende Urteil, das tiefes Eindringen in die Probleme und großen Weitblick auf Grund umfassender geschichtlicher und sachlicher Kenntnis verrät. Pohl

Louis de Broglie und die Physiker. 8° (248 S.) Hamburg 1955, Claassen. 14.80 DM. — Nach der Übersetzung von drei an einen breiteren Leserkreis gerichteten Büchern de B.s bringt der Claassen-Verlag in verdienstvoller Weise hier die Übersetzung der Festschrift zu de B.s 60. Geburtstag. Die Besprechung des französischen Originals „Louis de Broglie, physicien et penseur" siehe in Schol 30 (1955) 466 f. In der deutschen Ausgabe wurden eine Reihe von Beiträgen spezielleren und schwerer verständlichen Inhalts weggelassen, so auch die in der angegebenen Besprechung erwähnten Beiträge von A. March, L. Brillouin, S. Watanabe und O. Costa de Beauregard. Die wissenschaftliche Bio- und Bibliographie de B.s ist auf den letzten Stand gebracht. Der deutsche Leser wird sich vor allem für die Beiträge des 1. Abschnitts über die Interpretation der Wellenmechanik interessieren, da hier die erste größere und zusammenfassende deutschsprachige Darstellung der neuerdings wieder aufgelebten Diskussion über die erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen Folgerungen der Quantenphysik (Phänomenalismus-Positivismus und Indeterminismus oder Realismus und Determinismus?) gegeben wird. Als Darstellung des Zeitproblems in der Quantenphysik, das in der philosophischen Diskussion zu Unrecht meist weniger beachtet wird, verdient der Beitrag von *H. Reichenbach* besonders Interesse. Büchel

de Broglie, L., La théorie de la mesure en mécanique ondulatoire (Interprétation usuelle et interprétation causale). gr. 8° (VI u. 126 S.) Paris 1957, Gauthier-Villars. 2500.— Fr. — Eine Kernfrage der erkenntnistheoretischen Interpretation des quantenphysikalischen Formalismus stellt die Auffassung des Meßprozesses und der durch ihn bedingten „Reduktion der Wellenfunktion" dar. J. v. Neumann hat in seinem Buch „Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik" eine eingehende mathematische Analyse dieses Problemkreises vom Standpunkt der „Kopenhagener Interpretation" aus gegeben, wobei er einen angeblichen Beweis für die Unmöglichkeit „verborgener Parameter" lieferte; B., der in seiner Theorie der „doppelten Lösung" ausdrücklich gewisse „verborgene Parameter" annimmt, setzt sich in der vorliegenden Arbeit mit der Auffassung v. Neumanns auseinander. Dabei stellt er zunächst mit Recht fest, daß der vielzitierte v. Neumannsche Beweis nur eine andere, und zwar eine umständlichere, Ausdrucksweise für die Heisenbergsche Unschärfenbeziehung darstellt (27); der Unschärfenbeziehung kann aber auch in der deterministischen Theorie, wie sie B. anstrebt, durchaus Rechnung getragen werden (93 ff.). Im folgenden wird sehr deutlich herausgearbeitet, daß es nicht die „Kenntnisnahme durch den Beobachter" ist, die die Reduktion der Wellenfunktion bedingt, sondern die Einwirkung des (stets und wesentlich) makrophysikalischen Meßinstrumentes. Allerdings gibt B. zu, daß gerade die mit dieser Einwirkung des Meßinstruments verbundene Entropievermehrung vom realistischen Standpunkt aus noch einer genaueren Untersuchung bedürfe (120); die Untersuchungen von G. Ludwig (Die Grundlagen der Quantenmechanik, Berlin 1954, 122 ff.), die gerade dieses Problem weitestgehend geklärt haben und mutatis mutandis auch auf die Theorie der doppelten Lösung übertragen werden könnten, scheinen B. nicht bekannt zu sein. Man wird schließlich B. gerne zustimmen, daß gerade die Betrachtung der Korrelationsverhältnisse, wie sie bei Messungen „zweiter Art" auftreten, die Annahme verborgener Parameter unvermeidlich macht, wenn man überhaupt noch an einem erkenntnistheoretischen Realismus festhalten will (101); daß aber diese Parameter auch physikalisch adäquat beschreibbar sein müßten, wie B. voraussetzt (40 78), dürfte vom Standpunkt eines erkenntnistheoretischen *kritischen* Realismus aus durchaus nicht gefordert sein. Büchel

Neuhäusler, A., Ein Weg in die Relativitätstheorie. gr. 8° (97 S.) Meisenheim 1957, Hain. 8.20 DM. — Das Ziel einer wissenschaftlich und philosophisch einwandfreien und doch auch für den physikalischen Laien verständlichen Einführung in die Relativitätstheorie, das sich die vorliegende Schrift stellt, muß immer wieder auf neuen Wegen angestrebt werden, denn eine ideale Lösung wird sich wohl nie finden lassen. An dem vorliegenden Versuch ist vor allem einerseits die Betonung des erkenntnistheoretischen Realismus hervorzuheben, anderseits das Bemühen, es dem physikalischen Laien „ganz genau" zu erklären, so daß nach Möglichkeit keine beantwortbare Frage unbeantwortet bleibt. In philosophischer Hinsicht nimmt N. hinter den euklidischen Erscheinungen eine „wirkliche Ordnung des Dings an sich" an, die nichteuklidisch sein soll. Das erscheint zunächst einleuchtend; aber müßte man nicht vielleicht noch weiter zurückgehen und überhaupt erst einmal nach dem Wesen und den Bedingungen der physikalischen Begriffsbildung fragen? Rez. glaubt, daß dann vielleicht einige Akzente anders zu setzen wären, ohne daß dies hier näher ausgeführt werden könnte. In physikalischer Hinsicht ist das Beispiel vom Weltraumfahrer (39) wohl nicht ganz glücklich behandelt: Der Raumfahrer wäre tatsächlich nach seiner Rückkehr weniger gealtert als seine auf der Erde verbliebenen Zeitgenossen; denn es handelt sich hier gar nicht um eine Transformation von Bezugssystemen, sondern um die Länge der durchlaufenen Weltlinie, und zwischen zwei Weltpunkten ist die Verbindung durch eine kräftefreie (=geodätische) Weltlinie, wie sie dem irdischen Beobachter zuzuordnen ist, stets länger als die Verbindung durch eine nicht-geodätische Weltlinie, wie sie der nicht-kräftefrei bewegte Raumfahrer durchläuft. Auch die Kritik an der Einsteinschen Diskussion des Gleichzeitigkeitsproblems (60 ff.) erscheint unberechtigt; es ist dabei übersehen, daß in dem Augenblick, in dem die Lichtstrahlen in M′ (=der Mitte des fahrenden Zuges) eintreffen, M′ gar nicht mehr M gegenübersteht — wie in der Zeichnung und der darauf basierenden Argumentation vorausgesetzt wird —, weil der Zug ja inzwischen weitergefahren ist. Richter

van Melsen, A. G. M., Atom gestern und heute. Die Geschichte des Atombegriffs von der Antike bis zur Gegenwart. Deutsche Ausgabe, mit Quellentexten erweitert von *H. Dolch* (Orbis Academicus). 8° (XIII u. 315 S.) Freiburg/München 1957, Alber. 23.80 DM. — Entgegen einer weitverbreiteten Ansicht haben die Studien Duhems und weiter die Arbeiten von A. Maier und E. J. Dijksterhuis gezeigt, daß die neuzeitliche Naturwissenschaft nicht nur auf antike Gedanken, etwa eines Demokrit, zurückgegriffen hat, sondern ebensosehr durch die mittelalterliche Tradition und vor allem durch die spätmittelalterlichen Schulen beeinflußt wurde. Diese Zusammenhänge hat M. in seinem Buch Van Atomos naar Atoom (Amsterdam 1949) für die spezielle Frage der Atomtheorie aufgewiesen. Der vorliegende Band ist nicht eine bloße Übersetzung dieses Werkes. Der Herausgeber hat vielmehr, getreu dem Programm des „Orbis Academicus", in Zusammenarbeit mit dem Verf. die Übertragung durch eingefügte Zitate aus den Schriften der besprochenen Autoren erweitert. So lassen sich die Wandlungen des Atomgedankens in der Prägung Demokrits wie auch in der Form der minima-naturalia-Lehre, die auf Aristoteles zurückgeht, von der Antike angefangen durch das Mittelalter hindurch bis zum 17. Jahrhundert, wo sich die naturwissenschaftliche Atomauffassung vorbereitet, gut verfolgen. Der zweite Teil des Buches ist der Geschichte dieses neuen Atombegriffs von Dalton ab gewidmet. Sie führt herauf bis zum Atommodell von Bohr, dem Doppelaspekt der Materie und den neuesten Erkenntnissen der Kernphysik. Im Anschluß an die dargelegte geschichtliche Entwicklung drängt sich die grundsätzliche Frage auf, der das 6. Kap. gewidmet ist, wie Naturwissenschaft und Naturphilosophie zueinander stehen, wie sie gegenseitig ihre Arbeitsbereiche abzugrenzen haben. Gerade die Entwicklung der Atomlehre ist so recht geeignet, die Vorteile einer innigen Verbindung und Durchdringung beider Wissenschaften wie auch die selbstständige Aufgabe der Naturphilosophie herauszustellen, ein Ergebnis, das heute besonders aktuell ist. Pohl

Hennemann, G., Beitrag zur Interpretation der modernen Atomphysik (Forschungsberichte des Wirtschafts- und Verkehrsministeriums Nordrhein-Westfalen,

145). 4° (34 S.) Köln/Opladen 1955, Westdeutscher Verlag. 10.— DM. — Ders., Zur erkenntnistheoretisch-ontologischen Problematik der modernen Atomphysik: Studia philosophica 17 (1957) 73—86. — Was die Arbeiten H.s vor manchen philosophischen Erörterungen über die Quantenphysik auszeichnet, ist das unablässige Bemühen, zunächst einmal die aus der Quantenphysik erwachsene philosophische Problematik ganz genau in den Griff zu bekommen, ehe Lösungsansätze vorgeschlagen oder weiterreichende Folgerungen gezogen werden. Dem Leser, der rasch zu einer fertigen Lösung gelangen möchte, mag dieses sorgfältige Abtasten der Problemgegebenheiten zwar vielleicht manchmal als ein Tasten der Unentschlossenheit erscheinen, wenn eine letzte Lösung in suspenso bleibt; aber dies ist besser als eine unbegründete Selbstsicherheit. Jedenfalls wird klarer als üblich herausgestellt, welches die eigentlich entscheidenden Fragepunkte betreffs Nichtobjektivierbarkeit, Komplementarität und Indeterminismus sind; wo erfährt man sonst etwas über die „Persistenz der klassischen Naturgesetze", über den Begriff des „Zustandes" in der Quantenphysik, über das Elektron als „Struktur" usw.? Die Geisteshaltung der „Kopenhagener Interpretation", die für einen Außenstehenden nicht leicht zu erfassen ist, wird vorzüglich charakterisiert, und doch ist anderseits klar, daß die Lösung, nach der der Verf. sucht, aus dem Boden eines erkenntnistheoretisch-ontologischen Realismus erwachsen wird. Gewiß kann man sagen, daß es sich im Grunde nur um ein Programm für eine im einzelnen noch zu leistende philosophische Arbeit handelt; aber ist nicht die Wahl des richtigen Weges entscheidender als das, was zwangsläufig daraus folgt? Was man noch wünschen könnte, wäre vielleicht eine stärkere Berücksichtigung der Quantentheorie der Felder und der „zweiten Quantelung"; diese stellt gewiß einen im allgemeinen zu wenig beachteten Zug des Wellen-Teilchen-Problems dar. Büchel

Hoyle, F., Das grenzenlose All. Der Vorstoß der modernen Astrophysik in den Weltraum (Forschen und Erkennen, Beiträge zum modernen Weltbild). 8° (423 S.) Köln/Berlin 1957, Kiepenheuer u. Witsch. 18.50 DM. — Die Originalausgabe trägt den Titel „Frontiers of Astronomy". In 20 zügig geschriebenen Kapiteln führt H. den Leser in die große Welt. Er geht von unserer Erde aus, berichtet über den Mond und die Planeten, schildert die Sonne und ihre Entwicklung, beschreibt dann verschiedene andere Sterntypen, betrachtet das große System der Milchstraße und diskutiert schließlich die Auffassungen über die Gesamtwelt; die Explosionstheorie wird abgelehnt, H. gibt aus mannigfachen Gründen der „Gleichgewichtstheorie" den Vorzug. Sie besagt, daß Expansion und ständige Materieerzeugung sich das Gleichgewicht halten, so daß die Durchschnittsdichte im Weltall konstant bleibt. Der Verf., von Haus aus Mathematiker, wendet seine Wissenschaft mit Vorliebe auf astronomische, genauer astrophysikalische Probleme an. Er hat längere Zeit auf den großen kalifornischen Sternwarten am Mt. Wilson und Mt. Palomar gearbeitet. So konnte er ein reiches Material aus erstklassiger Quelle beziehen. Sein Buch enthält denn auch eine Fülle von interessanten neuesten Tatsachen und Theorien, begleitet von erläuternden Zeichnungen und einer großen Zahl von prächtigen Aufnahmen auf beigehefteten Tafeln. Etwas störend wirkt die ungleichmäßige Form der Darstellung. Warum sollte man nicht Zehnerpotenzen verwenden anstatt fast ganze Zeilen mit Nullen zu füllen (z. B. 71) oder von 1000 Millionen Millionen ... (368) zu reden? Wenn man schon von (n, p)-Prozessen u. ä. spricht, hätte man auch das wagen dürfen. Störend wirken neben hochwissenschaftlichen Überlegungen Untiefen wie: „Der Anspruch des Menschen, sich weit über seinen Kameraden, das Tier, hinausentwickelt zu haben ..." (11), oder: „Das Universum ist alles; ... Atome und Sternsysteme; auch das Geistige, wenn es ebenso wie die Materie existiert; und wenn es einen Himmel und eine Hölle gibt, auch diese beiden ..." (353). Bei der deutschen Bearbeitung hätte man diese Dinge ruhig weglassen können; es hätte dem Ansehen des Verf. und dem Ernst des Buches keinen Eintrag getan. Auch was H. von der Entstehung des Lebens zu sagen weiß (122 ff.), ist nicht eben tiefsinnig. Nach solchen Erfahrungen wird es nicht wundernehmen, daß H. als Hauptthema seines Buches angibt, „den Zufall aus dem Spiel zu bringen" (9), dabei aber gerade in seiner Gleichgewichtstheorie Willkür und Zufall zum Grundgesetz der Weltentwicklung macht, indem er einfach „verlangt, daß im Universum immerwährend

Atome entstehen ..." (! 368), ohne sich um die kausalen Voraussetzungen eines solchen Vorganges zu kümmern. „Die alten Fragen über den Anfang und das Ende der Welt erscheinen so in einem ganz anderen Licht, indem wir nämlich behaupten, daß sie bedeutungslos sind, denn das Universum hatte keinen Anfang ... jedes Atom hat einen Anfang, doch das Universum nicht" (372). Es mag sein, daß rein formal eine solche Theorie den Mathematiker befriedigt (vgl. 370). Aber in diesem Zusammenhang von „Schöpfung" und „Erschaffung" (369 f.) zu reden ist ein Mißbrauch mit Worten, deren Sinn längst in ganz anderer Weise festgelegt ist.

Pohl

Portmann, A., Tarnung im Tierreich (Verständliche Wissenschaft, 61). kl. 8° (112 S., 125 Abb.) Berlin 1956, Springer. 7.80 DM. — Schon in Darwins „Entstehung der Arten" spielen die Beispiele über Tarnungen bei Tieren eine große Rolle, und seither ist dieses interessante Problem in der Zoologie viel beachtet und bearbeitet worden. Aus der ungeheueren Fülle interessanter Tatsachen bietet der Verf. eine sehr instruktive Auslese. Das mit einem sehr guten Bildmaterial versehene Bänddchen möchte besonders auch Naturfreunde zu eigenen Beobachtungen anleiten. Der Verf. verfehlt auch nicht, immer wieder auf die Problematik der behandelten Fragen hinzuweisen. „Der Wert von Gestaltungen und Verhaltensweisen, die von den einen als Tarnung beurteilt werden, ist von den anderen Beobachtern bestritten worden ... Vielerlei experimentelle Forschungen wurden eingesetzt, um den Wert dieser Faktoren im Ernst des Lebensspiels zu prüfen. Das Problem der Nachahmung wehrhafter Tiergestalten durch wehrlose, das als ‚Mimikry-Theorie' gerade berühmt wurde, ist zu einer ganz besonders umstrittenen Kampffront der Lebensforschung geworden" (2). In 4 Kapiteln wird die Vielfalt der Erscheinungen vorgeführt: 1. Tarnung — eine optische Erscheinung. 2. Gestaltliche Mittel der Tarnung: a) Gestaltauflösung durch die Zeichnung des Körpers; b) Gestaltauflösung durch Aufhebung der plastischen Wirkung; c) Tarnung durch Maskierung; d) Tarnung durch gestaltliche Ähnlichkeiten; e) Mimikry. 3. Die Farbe im Dienst der Tarnung. 4. Experimente über die Bedeutung der Tarnung. Gerade dieses letzte Kap. zeigt klar, wie wenig wir noch über die kausale (wirkursächliche) Seite dieser komplexen Erscheinungen wissen. Vor allen Dingen ist mit der Feststellung des Erhaltungswertes einer tierischen Tracht noch nichts Wesentliches über ihre Entstehung ausgesagt. Die Entstehung dieser erstaunlichen Strukturen ist aber ein Problem, das wohl ohne Hinzunahme finaler Faktoren nicht angegangen werden kann.

Haas

Fischel, W., Die höheren Leistungen der Wirbeltiergehirne. 2., erw. und verb. Aufl. 8° (122 S., 44 Abb.). Da seit dem Erscheinen der 1. Auflage 8 Jahre verstrichen sind und gerade in dem hier behandelten Spezialgebiet neue Forschungen das Blickfeld beträchtlich erweitert haben, ist es begrüßenswert, daß der Verf. sein von der Kritik gut beurteiltes Buch in erweiterter Form wiederum vorlegt. Das Ziel des Buches formuliert der Verf. im Vorwort zur 2. Aufl. folgendermaßen: „Nach wie vor ist es mein Ziel, die an Hand der verschiedenen Beispiele erläuterten Folgerungen dem Leser, vor allem dem Kritiker, möglichst klar darzulegen. Ferner kam es darauf an, die Psychologie des Menschen wie auch der Tiere zu vermehrter Berücksichtigung neurologischer und psychiatrischer Überlegungen anzuregen und Einseitigkeiten, die in allen Fachzweigen unterlaufen sind, zu vermeiden. Weiter als in der ersten Auflage wurde auch auf das Lebenswerk von I. P. Pawlow eingegangen." Der Stoff wird in 7 Kapiteln vorgelegt: 1. Gehirn und Psyche. 2. Die Assoziationsleistungen des Zwischenhirnes. 3. Die Basalganglien als Träger der erlernten Verhaltensform. 4. Das Zusammenwirken von Cortex und Basalganglion bei den Landwirbeltieren. 5. Die doppelte Steuerung höherer Leistungen. 6. Die nicht lokalisierbaren Leistungen des Gehirns. 7. Nachwort. — Es ist ein Vorzug dieser Abhandlung (wie auch anderer Schriften des Verf.s), daß der Verf. seine Begriffe immer klar zu formulieren versucht und seine Untersuchungen in Leitsätze zusammenfaßt. Der Beitrag eigener experimenteller Forschung ist bedeutsam (z. B. die Versuche mit doppelter Handlungsmöglichkeit und doppelter Zielsetzung). Auf ungelöste Fragen wird hingewiesen (z. B. Physiologie der Hemmung, 58). Wenn S. 106 das Denken

als „ein auf Gedächtnisleistungen beruhendes Mittel zum Erreichen von Zielen" definiert wird, so ist damit nur ein kleiner Teilausschnitt dieser geistigen Fähigkeit benannt. Haas

Muschalek, H., Der Christ und die Schöpfung. Die Welt der Tiere. gr. 8° (383 S., 15 Tafeln, 155 Abb.) Berlin 1957, Morus-Verlag. 19.80 DM. — In der Einleitung spricht der durch seine Vorträge und Bücher bekannte Verf. über grundsätzliche naturphilosophische Fragen, d. h. über Zweckmäßigkeit in Körperbau und Organeinrichtungen der Tiere (wobei besonders Umweltlehre und Abstammungstheorie behandelt werden), über den Aufbau der tierischen Handlung und den teleologischen Gottesbeweis und seine Gegner. Im Hauptteil des Buches, dessen Absicht es ist, „möglichst plastische und eindrucksvolle Belege für Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit in Bau und Leben der Tiere darzubieten" (47), wird der außerordentlich reiche Stoff in drei Kapiteln dargeboten: 1. Organeinrichtungen der Tiere (Sinnesorgane, Abwehr und Angriff, Wasserbewohner, Eroberung des Luftraumes). 2. Tiere in ihrer Umwelt (Säugetiere in Steppe, Wald und Wüste, wasserlebige Säugetiere, extreme Nahrungsspezialisten, Krebse, unter schwierigsten Daseinsbedingungen, Veteranen aus grauer Vorzeit). 3. Das Tier als handelndes Subjekt (sinnvolles, situationsgerechtes Verhalten, komplizierte finale Instinkthandlungen). Eine Unmenge von Einzeltatsachen sind nicht nur interessant und verständlich geschildert, sondern auch mit zahlreichen Erlebnisberichten aus der entsprechenden Literatur veranschaulicht. Wer Finalitätsbeispiele aus dem Tierleben sucht, dem kann dieses wissenschaftlich sehr zuverlässige Werk bestens empfohlen werden. — Der Verf. hat recht, wenn er S. 26 sagt, daß die Behauptung, Darwin sei Atheist gewesen, jeglicher Grundlage entbehre. Daraus folgt aber nicht, daß er an einen persönlichen Schöpfergott glaubte. Das läßt sich nicht mit dem Schluß von Darwins Hauptwerk „Die Entstehung der Arten ..." beweisen. Als man Darwin gerade wegen dieses Lobes auf den Schöpfer und die Schöpfung befragte, was er damit eigentlich gemeint habe, äußerte er folgende ganz agnostizistische Meinung: „Ich habe schon lange bedauert, daß ich dem Publikum nachgegeben und die Form des Pentateuchs ‚Erschaffung' gebraucht habe, womit ich wirklich nur ‚erschienen' infolge irgendeines gänzlich unbekannten Prozesses gemeint habe" (Darwin an J. D. Hooker). Haas

Weidel, W., Virus. Die Geschichte vom geborgten Leben. kl. 8° (186 S., 27 Abb.) Berlin 1957, Springer. 7.80 DM. — In der Einleitung beschäftigt sich der Verf. mit der Frage: Was heißt und ist Virus? „Der Begriff Virus teilt seine mangelhafte Klarheit mit einem anderen Begriff, über den die Menschheit schon seit Jahrtausenden sehr viel Schönes und Tiefes, aber wissenschaftlich leider ganz und gar Unbrauchbares gedacht und gesagt hat: mit dem Begriff ‚Leben'. Diese Gemeinsamkeit ist durchaus kein Zufall, sondern beruht auf einer tieferen Wechselbeziehung (1 f.)." Die Entdeckung der Viren bietet auch einen Paradefall für die naturwissenschaftliche Methodik (das Prinzip des indirekten Weges). Das 2. Kap. ist dem Begriff „Vermehrung" gewidmet. W. beschreibt hier den Chemismus der Zelle unter dem Bild des Fließbandes. Die chemischen Reaktionsketten oder Fließbänder der Zelle hängen durch vielfältigste Querverbindungen und Verzweigungen miteinander zusammen, „so daß sich ein umfassendes dynamisches Netzwerk unaufhörlich in allen möglichen Richtungen ablaufender, chemischer Reaktionen ergibt" (22). Aber das Entscheidende ist: „in der Zelle müssen die chemischen Reaktionsketten oder Fließbänder offenbar miteinander gekoppelt sein, daß sie am Ende nichts anderes produzieren als die zu ihrem Betrieb erforderlichen chemotechnischen Apparaturen und Einrichtungen, die alle zusammen ‚die Zelle' ausmachen" (22). Und zwar ist es ein indirekter Vermehrungsmechanismus, der nur denkbar ist durch eine bis ins letzte getriebene Arbeitsteilung an vernetzten Fließbändern. W. glaubt von hier aus das aufspüren zu können, was eigentlich „Leben" bei einer autonomen Zelle heißt: ein nach den vorstehend ausführlich erörterten Grundsätzen zusammengefügtes, bezüglich seiner Produktionsleistungen in sich selbst zurücklaufendes und sich eben und nur dadurch unaufhörlich erhaltendes und reproduzierendes chemisches Reaktionsnetz ist ein lebendes Gebilde (23). Wir möchten den Verf., der in seiner Abhandlung immer wieder Seitenhiebe gegen die „Philosophen" und „Vitalisten" austeilt, darauf

hinweisen, daß er mit dieser Definition auf biochemischer Ebene eigentlich das konkret ausdrückt, was die Naturphilosophen mit der „actio immanens" des Lebendigen schon immer auf philosophischer Ebene ausgesprochen haben. Wird die Dynamik dieser actio immanens gestört, so erlischt das Leben. Auch das beschreibt der Verf. treffend. Die Virusteilchen übernehmen nun zeitweilig eine bestimmte Rolle im Reaktionsnetz der von ihnen infizierten Zelle, womit das Reaktionsnetz umgesteuert wird und statt normaler Zellkomponenten jetzt große Mengen von Virusteilchen produziert werden. Sie vermehren sich also mit Hilfe des bereits fertig vorgebildeten Reaktionsnetzes ihrer Wirtszelle. Im 3. Kap. berichtet der Verf. „vom technischen Umgang mit Viren" (Aufspüren in der Natur, Züchtung, Mengenmessung, Teilchenzählung, Reindarstellung, chemische Charakterisierung, Besichtigung). Wichtig ist die Feststellung (60), daß man durch vollkommene Klärung des chemischen Reproduktionsmechansimus der Viren verallgemeinerungsfähige Einsichten „in einen der wichtigsten Tricks" gewinnen kann, dessen sich die Natur bedient, „um im Kreis herum produzierende, d. h. lebende chemische Systeme zu ermöglichen". Das 4. Kap. ist der Auseinandersetzung zwischen Virus und Zelle gewidmet. Die nächsten drei Kap. behandeln „Das Liebesleben der Viren" (Rekombination, Virusgene, Genkarten, Modifikationen usw.), „Des Pudels Kern" (Autokatalytische Reproduktionsmechanismen?, unklares Schicksal der infizierenden Virusnucleinsäure usw.) und „Virusbekämpfung". Im letzten (8.) Kap. geht der Verf. nochmals auf mehr grundsätzliche Fragen ein: „Was ist Virus und woher stammt es?" Er sagt hier treffend: „Anzunehmen, daß die Viren ‚Urformen des Lebens' sind, . . . diesen Kummer wird mir hoffentlich kein Leser dieses Büchleins bereiten. Zellen mit ihrer gegenüber einem Virusteilchen unerhört komplexen und vor allem dynamischen Organisation sind die unabdingbare Voraussetzung für die Propagierung von Virusteilchen, und das Leben beginnt erst auf dem zellulären Niveau. Es ist ohne eine Gemeinschaftsleistung sehr vieler chemischer Komponenten gar nicht denkbar" (181 f.). Zum Problem der Urzeugung steuern die Viren gleichfalls nicht viel bei (183). Das Büchlein ist in der Sammlung „Verständliche Wissenschaft" (60. Bd.) erschienen und macht dieser ausgezeichneten Reihe alle Ehre, denn es ist mit umfassender wissenschaftlicher Sachkenntnis, aber ebenso in allgemeinverständlicher, bilderreicher Sprache geschrieben. Völlig unnötig sind die zahlreichen Ausfälle gegen Philosophen, Metaphysiker, Vitalisten und dergleichen Leute. Wenn W. von Vitalisten redet, hat man den Eindruck (etwa 14), daß immer der alte Vitalismus gemeint ist, der längst von keinem Neovitalisten mehr angenommen wird. Das ausgezeichnete Buch könnte in einer 2. Aufl. gewinnen, wenn diese unnötige Polemik wegfiele. Haas

Siwek, P., S. J., Psychologia metaphysica. Editio quinta aucta et emendata. 8^0 (582 S.) Romae 1956, Universitas Gregoriana. — Dem reichen Inhalt dieser streng thomistisch orientierten Psychologie würde man auch gerecht werden mit dem etwas modifizierten Titel: Eine Metaphysik des empirisch erscheinenden Lebens. In den drei Hauptteilen des Buches handelt der Verf. zunächst vom Leben im allgemeinen und seinen metaphysischen Problemen, besonders der Frage nach dem Lebensprinzip (9—143); sodann von den Phänomenen und den Seinsprinzipien des sensitiven Lebens (147—276), schließlich vom Leben des Geistes im Menschen (279 bis 546). Dem Buch ist ein dreifacher Index beigegeben, darunter ein im allgemeinen gut ausgewähltes Verzeichnis auch neuerer Literatur, die im Werke selber nicht mehr verwertet werden konnte. Eine Eigenheit und ein Vorzug dieses klar geschriebenen und auch in seinen 53 Thesen übersichtlich aufgebauten Lehrbuches besteht darin, daß es viele Originalliteratur angibt, die zu einem weiteren Studium der hier behandelten Probleme führen kann. Damit wird auch der Gefahr vorgebeugt, daß die Schwierigkeit und das Verwickelte mancher Fragen durch die Klarheit der Darstellung verdeckt und überlagert wird. — Im wesentlichen legt das Buch die Gedanken einer aristotelisch-scholastischen Psychologie dar. Man merkt aber immer wieder, daß der Verf. sich auch in der modernen, speziell französischen und anglo-amerikanischen Psychologie gut auskennt. Eine Fülle von Problemen, die zum Teil schon rein didaktisch im Rahmen der Thesen nicht zu behandeln waren, sind in den zahlreichen Scholien oder Korollarien zum mindesten kurz zur Sprache gekommen. Auch wo der Verf. sich für Ansichten entscheidet, die im Lichte neuerer

Erkenntnisse nur schwer zu halten sind, führen seine Literaturhinweise kritische Geister über das in Thesenform Gesagte hinaus. So etwa bei der völligen Ablehnung des Transformismus für das Reich der Organismen, speziell für die Entwicklung des menschlichen Organismus aus Primatenstämmen (94—143), oder bei seiner Theorie von der Lokalisation der äußeren Sinneswahrnehmung (202—210). Sicher wäre es eine reizvolle und dringende Aufgabe, die zahlreichen Möglichkeiten und Fragen, die sich aus einer in die Metaphysik tendierenden empirischen Forschung ergeben, organisch in den Aufbau einer metaphysischen Psychologie einzubauen. Aber das ist ein Ideal, das die Zeit und wohl auch die Spannkraft eines einzelnen Forschers übersteigt. Man würde allerdings so zu neuen Lösungen und auch — daran ist kaum zu zweifeln — zu Fragestellungen kommen, von denen aus die eine oder andere bisherige Anschauung völlig neu durchdacht werden müßte. Unter dieser Rücksicht wäre vielleicht zu überlegen, ob der Verf. sich für eine neue Auflage des Buches nicht mit einem oder mehreren anerkannten und auch philosophisch gutgeschulten Biologen oder Tierpsychologen zusammentun und so die eine oder andere Partie des Buches noch einmal durchsehen könnte. Gilen

Lorscheid, B., Max Schelers Phänomenologie des Psychischen. 8° (XI und 86 S.) Bonn 1957, Bouvier. 7.50 DM. — Die vorliegende Arbeit beruht auf einem gründlichen und offenbar über Jahre sich hinziehenden Studium der zahlreichen Schriften Schelers. Sie will eine philosophische, nicht eine psychologische Untersuchung zur Phänomenologie des Psychischen bei Scheler bieten. Daraus wird auch verständlich, daß die psychologischen Arbeiten zu diesem Problem (etwa Brentano, Krueger) nicht herangezogen werden. Trotzdem hat das Buch auch für eine Selbstbesinnung der Psychologie auf ihre Aufgaben und die Grundlagen ihrer Methode eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Das gilt besonders für die beiden letzten Teile der Arbeit, die sich mit der Schelerschen Erkenntnistheorie des Psychischen (26—74, darin ein Kapitel über die Erkenntnis des Fremdpsychischen) und dem Wissenschaftsbereich der Psychologie nach Scheler (75—86) beschäftigen. Im 1. Teil handelt der Verf. von der Schelerschen Wesensontologie des Psychischen (9—25). In diesem Abschnitt ist der Begriff der „inneren Wahrnehmung" von zentraler Bedeutung (vgl. auch das Kapitel über den „inneren Sinn" als Analysator des Psychischen, 26—46). Diese innere Wahrnehmung kann nicht etwa mit dem Erkenntnisinhalt oder dem Erkenntnismedium gleichgesetzt werden, der mit dem „Cogito" Descartes' gemeint ist (vgl. 6 26). Inhaltlich schon deswegen nicht, weil sie sich auch auf die Innenwelt einer fremden Person richten kann. Als Erkenntnismedium nicht, weil sie, wie in der oben angeführten Zusammenfassung des Begriffes der inneren Wahrnehmung gesagt wird, nicht erst im Denken und Urteilen produziert, sondern im Erleben selber vorgefunden wird. Aus diesen Gründen ist es auch keineswegs so sicher, daß Scheler, wie er selber meint, mit seinen Darlegungen den Evidenzvorgang der cartesisch verstandenen inneren Wahrnehmung gegenüber der äußeren wirklich erschüttert hat (6 26). Eine kritische Untersuchung dieser Auffassung Schelers und seiner „Idole der Selbsterkenntnis" lag allerdings außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Sie dürfte aber recht aufschlußreich und fruchtbar werden, ebenso wie die eingehende und auch kritische Entfaltung des Schelerschen Begriffes der inneren Wahrnehmung und seiner Voraussetzungen. Fast möchte man wünschen, daß der Verf. aus seiner Vertrautheit mit Scheler heraus und in der klaren und geschulten Art seiner Darstellung sich auch einmal dieser Arbeit widmen möchte. Er würde damit nicht nur der Schelerforschung, sondern auch einer allgemeiner gefaßten Gegenstandstheorie der Psychologie, die ja auch auf das seelische Sein geht und dabei das geistige Sein nicht unbedingt auszuschließen braucht (75 f. 80 f.), einen wertvollen Dienst erweisen. Gilen

Lugmayer, K., Philosophie der Person. 8° (302 S.) Salzburg 1956, Österreichischer Kulturverlag. 10. — DM. — Für den Begriff der Person, der dem Verf. dieses Buches vorschwebt, ist die Einheit oder Ordnung in der Dreiheit von Sein, Erkennen und Wollen entscheidend, ein Zahlenverhältnis, das in dem Buche mehrfach wiederkehrt. Er unterscheidet drei Seinsstufen: die Person, die Erscheinungswelt und das Ursein oder Gott. Die Person muß entmaterialisiert werden, sie steht auch

jenseits aller Biologie, da sie weder geboren wird noch stirbt, sie muß ebenfalls entpsychologisiert werden: sie denkt, begehrt und empfindet nicht (29). Der Verf. wäre noch damit einverstanden, daß die geistige Menschenseele als Person bezeichnet wird (53), jedenfalls hat sie mit den seelischen Erscheinungen an sich nichts zu tun. Wenn die Person trotzdem, wesenhaft, entscheidet und unterscheidet, so dürfen diese „Äußerungen der Person" nicht etwa einer psychologischen Untersuchung unterzogen werden (dasselbe gilt von Verantwortung, Freiheit und Schuld), weil die Person einen metapsychischen und metaphysischen Tatbestand darstellt, der im Menschen nur den beseelten Organismus gebraucht. Es ist allerdings schwer einzusehen, weshalb die gleichen Bedenken nicht auch z. B. einer psychologischen Untersuchung des Denkens entgegenstehen sollten. Der Verf., der sich im übrigen einer anerkenneswert klaren Sprache bedient, macht weder hier noch bei anderen immerhin strittigen Punkten (z. B. in der Behauptung, daß die Aristotelische Unterscheidung von Substanz und Akzidentien sinnleer sei) den ernsthaften Versuch, diese seine Thesen in einem Zurückgehen auf die wirklichen Quellen selber zum mindesten in eine ernsthafte Diskussion hineinzustellen. Dieser Mangel ist vielleicht daraus zu erklären, daß er mehr eine Einführung in philosophische Probleme geben wollte. Dieser Intention würde es entsprechen, daß er zu Anfang zunächst einmal die Aufgabe der Philosophie beschreibt (9—16). Man kann allerdings sehr daran zweifeln, ob diese Aufgabe glücklich beschrieben wird als „eine Generalanalyse des menschlichen Denkens, die womöglich zu einer Generalsynthese führen soll" (9), zumal das Denken nicht als eine Funktion der Person aufgefaßt wird, wie schon oben gesagt wurde. Leider sind dem ausführlichen Inhaltsverzeichnis keine Seitenangaben beigefügt.

Gilen

Betzendahl, W., Der menschliche Charakter in Wertung und Forschung. gr. 8° (662 S.) Paderborn 1956, Schöning. 43. — DM. — Bei diesem umfangreichen und, besonders in der philosophischen Literatur des 19. Jahrhunderts, sehr belesenen Buche geht es in erster Linie um eine *Bewertung* des Charakters, man könnte auch sagen: um „den Kreis einer Charakterisierung des Menschen ... durch Dichter und Denker" (662). Trotzdem kann das Buch auch der wissenschaftlichen Charakterforschung manche Anregungen geben. Diese Anregungen wären sicher noch fruchtbarer und vor allem greifbarer, wenn der Verf. die zahlreichen Belege und Literaturhinweise (auch auf seine eigenen psychopathologischen Arbeiten) nicht in den Text gesetzt, sondern in Anmerkungen beigegeben hätte. Ein Literatur- und Autorenverzeichnis, in dem die Namen Theophrast, Descartes, Hume, Kant, Voltaire, Shakespeare, Ibsen, Fichte, Nietzsche, Schopenhauer u. a. häufig aufzuführen wären, würde dem Werke sehr zu Nutzen sein. Seine praktische Brauchbarkeit wäre außerdem durch ein gutes, allerdings, wie man zugeben muß, nicht leicht zu erstellendes Sachverzeichnis merklich erhöht worden. Bei der Lektüre des Buches kommt einem mehr als einmal ein Satz in den Sinn, mit dem B. das Arbeiten E. v. Hartmanns kennzeichnet: „ein auf seine Lesefrüchte pochender Schriftsteller" (161). Man würde aber mit einem solchen Urteil dem Buche in seiner Ganzheit nicht gerecht werden, besonders auch nicht dem letzten Abschnitt aus seinem Kapitel über Psychologie und Soziologie (352—497): Die Charaktere experimentalpsychologisch, physiognomisch, klinisch und pädagogisch betrachtet (443—497). Aus den übrigen Kapiteln seien die Hauptthemen genannt, bei denen man wohl hin und wieder die straffe Durchführung der Gedanken vermißt: Dämonie und Charakter (56—153), Positivismus und Anthropologie (154—247), Individualität und Persönlichkeit (248—351), Sexualität und Biologie (498—662).

Gilen

Luyten, N. A., O. P., La condition corporelle de l'homme (Discours universitaires, Nouvelle série, 21). gr. 8° (45 S.) Freiburg (Schw.) 1957, Éditions Universitaires. — Die menschliche Leib-Geist-Einheit war so sehr immer wieder eines der „Leitmotive" in der Philosophiegeschichte, daß man meinen könnte, es sei nichts bedeutsam Neues mehr darüber zu sagen. Demgegenüber betont L. in seiner geistvollen und gründlichen Rektoratsrede zunächst, wie dieses Doppelsein des Menschen heute seine neue Aktualität gewonnen hat, da die Einheit und die Komplexität

menschlichen Seins in vielfach neuer Weise gesichtet, das Versagen einseitig spiritualistischer oder materialistischer Formeln erkannt wird, aber auch die Formel von der substanziellen Einheit in ihrer Tragweite weiter durchdacht und ausgeschöpft werden sollte. Sein Problem im Verlauf der Darlegung immer schärfer zuspitzend, behandelt der Verf. dann die Frage nach der Bedeutung des Körperlichen im Rahmen einer spiritualistischen Anthropologie, die Frage nach dem Sinn der „Inkarnierung" eines geistigen Wesens und seines Sichverhaftens an den „Determinismus der Materie", dem sich das Geistige doch seinem innersten Wesen nach entzieht. Während das „Hilflos-unangepaßt-Sein" des Vitalen nach höherer Leitung ruft, besteht das Paradoxon, daß Geistiges vom Leiblichen her Hemmung und Förderung erfährt. Die Transzendenz des Geistigen bewährt sich jedoch auch und in besonderer Weise in ihrer Körperbindung. Doch besagt die Suprematie der geistigen Wesensform nicht automatisch eine absolute Herrschaft; sie bleibt vielmehr auch Aufgabe, bei der das Geistige versagen kann, womit dann die Disharmonien gegeben sind. Dennoch, das ist ein Hauptanliegen des Verf., darf diese Disharmonie nicht zu einer „pessimistischen" Auffassung der Körpergebundenheit verleiten, vielmehr tritt die positive Bedeutung des Leiblichen für das geistige Sein des Menschen hervor. Selbst in den schwersten Hemmungen durch Krankheit und Tod ist letztlich der Geist Sieger durch die Bejahung und Einordnung der Hemmungen von höherer (zuletzt jenseitiger) Warte aus. So ergibt sich eine „optimistisch-harmonische Schau des Menschseins. Zwei kurze, sehr klare und gründliche Anhänge handeln von der „Unicitas formae" und vom letzten Souveränwerden des Geistes im Tode. Willwoll

Zavalloni, R., O. F. M., La libertà personale nel quadro delle psicologia della condotta umana. gr. 8° (310 S.) Milano (1956), Vita e Pensiero., 2000.— L. — Das Vorwort zu dieser interessanten Untersuchung zum Problem der persönlichen Freiheit hat Gemelli geschrieben (1—8). Der Verhaltensbegriff, um den es hier geht, deckt sich nicht vollständig mit dem entsprechenden Begriff des Behaviorismus, der als Methode der psychologischen Untersuchungen nur die objektive Beobachtung zuläßt. Vielleicht hätte der Verf. für die methodische Seite seiner Arbeit und für die Stellungnahme zur Lehre von den bedingten Reflexen (26 f.) noch das Werk von Strauß über den Sinn der Sinne heranziehen können, das in dem reichhaltigen Literaturverzeichnis (277—301) nicht erscheint. Als menschliches Verhalten, in dessen Analyse die Freiheit als wesentliches Moment zu gelten hat, ist vielmehr das rationale Verhalten anzusehen (133), dessen Innenseite nur der Selbstbeobachtung zugänglich ist. Im 1. Teile des Buches gibt der Verf. einen geschichtlichen Überblick über die Problemlage (11—34) und untersucht sodann die Determinanten des menschlichen Verhaltens (35—72), zu denen auch der Willensfaktor gehört. Ein weiteres Kapitel beschäftigt sich mit den Bedingungen des Wahlvorganges, der Bedeutung der Motivation und der Wertung der Motive (73—99). Der Verf. stützt sich in diesen Kapiteln (wie auch sonst) auf eine ausgebreitete Literaturkenntnis, speziell des nordamerikanischen Raumes. Eine wesentliche Frage des Buches gilt dem Problem, ob mit den klinischen Erfahrungen und psychotherapeutischen Beobachtungen der unbewußten Motive die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen vereinbar ist. Gestützt auf die Untersuchungen von Rogers, Thorne, de Forest u. a. kommt der Verf. zu dem Schluß, daß die Fähigkeit zur freien und verantwortlichen Selbstbestimmung nicht nur ein Zeichen der voll integrierten Persönlichkeit ist. Selbstkontrolle und Selbstdisziplin *charakterisieren* vielmehr das echt menschliche, d. h. das rationale Verhalten (133). Das ist sicher eine anthropologisch sehr bedeutsame Feststellung. Es wird jedoch nicht ganz ersichtlich, ob das psychotherapeutische Material allein, das hier bearbeitet wurde, diese These genügend stützt, oder ob daseinsanalytische Interpretation zu diesen Gedanken drängt (133 bis 143). Der Verf. hat auch selber eine empirische Erhebung zum Problem der Freiheit bei Kindern und Jugendlichen im Alter von 11—20 Jahren durchgeführt, über die er S. 144—176 berichtet. Ein kleiner Teil der recht aufschlußreichen Protokolle ist in dem Werk abgedruckt. Er gewährt einen Einblick z. B. in das gegensätzliche Spiel der Motive bei schwierigen Berufsentscheidungen (162 f.). Im 2. Teil des Werkes (179—244) gibt Z. eine „Theoretische Wertung" der empirischen Ergebnisse, die einer Analyse unterzogen wurden, ferner geht er auf ethisch-soziale und pädago-

gische Konsequenzen ein (245—271). Er bietet Grundlinien zu einer Philosophie der Freiheit, die aus dem Ganzen der menschlichen Person verstanden werden muß.
Gilen

Lange-Eichbaum, W., Genie, Irrsinn und Ruhm. Eine Pathographie des Genies. 4. Aufl., vollständig neu bearbeitet und um über 1500 neue Quellen vermehrt von *W. Kurth*, gr. 8° (628 S.) München/Basel 1956, Reinhart. 34. — DM. — Die Neubearbeitung dieses bekannten Werkes bezieht sich nicht nur auf die seit 1942 erschienene Literatur. Auch der Aufbau ist gegenüber den früheren Auflagen wesentlich anders geworden. Im 1. Hauptteil gibt das Buch zunächst einen allgemeinen Überblick über das Genieproblem und die Theorien, speziell des 18. Jahrhunderts, die zu diesem Problem Stellung genommen haben (27—48). Die Grundthese L.—E.s, an der auch der Bearbeiter festhält, besagt, daß das Wort Genie nicht einen besonderen Menschentypus, etwa ein Hochtalent auf diesem oder jenem Gebiete, bezeichnet. Das Genie ist vielmehr ein Produkt seiner Umwelt, es „ist zweifellos Wertung durch eine Verehrergemeinde" (47). In dem nun folgenden Abschnitt über Voraussetzungen und Rüstzeuge, mit denen diese These erhärtet werden soll (48 bis 112), sind dem Wertproblem nur drei Seiten gewidmet. Wenn hier der Wert beschrieben wird als „Erleben irgendeiner *Genußgröße* eines *Trägers* als *ich-positiv* von seiten des Verbrauchers" (48), so müßte diese knappe Kennzeichnung doch wohl wertphilosophisch und auch kritisch mehr unterbaut werden. Besonders deswegen, weil die Auffassung des Genies als einer „Wertung" wesentlich auf dem Fundament einer Theorie der Werte beruht (vgl. auch das Sachverzeichnis). — Eingehend und aufschlußreich ist die Abhandlung über den schöpferischen Menschen, seine Gaben und Talente, das biologische Substrat, die Abhängigkeit des Schaffens von der Umwelt. — Im 2. Hauptteil des Buches (114—162) wird das Verhältnis von Genie und Ruhm dargelegt unter den Gesichtspunkten: Das Problem Ruhm (114—151), Die Berühmten (151—155), Der Ruhm und sein Schicksal (155—162). Im 3. Hauptteil behandelt der Verf. das Problem „Genie und Irrsinn" (163—193) und gibt sodann eine in seinem reichen Material fundierte Gruppierung, aus der hier die Einteilung der Berühmten in gesunde, neurotische, psychopathische und psychotische Hochtalente herausgehoben sei (230—239). Der 4. Hauptteil trägt genau die gleiche Überschrift wie das ganze Buch. Das ist formal zwar nicht ganz glücklich, läßt sich aber daraus rechtfertigen, daß er die Ergebnisse der vorhergehenden Teile zusammenfaßt (240—264). Der 5. und umfassendste Hauptteil („Pathographien") bringt zunächst einmal die Belege (265—450), sodann die Quellen (451 bis 580) in 2860 Nummern. Diese Literaturzusammenstellung ist für jeden unentbehrlich, der sich mit den hier behandelten Fragen der Psychographie im allgemeinen oder auch mit einer einzelnen Persönlichkeit beschäftigen möchte. Daß diese Literaturangaben nicht vollständig sind, wird kaum wundernehmen; der Verf. weist selbst darauf hin (z. B. S. 373 zu Ignatius von Loyola). Religionspsychologisch dürfte vor allem die Stellungnahme zu Jesus interessieren (333—359). Der Bearbeiter distanziert sich dabei von den zum Teil völlig unhaltbaren psychiatrischen Diagnosen, die der Verf. in dem Buche aufgestellt und durch die früheren Auflagen hindurchgeschleppt hatte.
Gilen

v. Weizsäcker, V., Pathosophie. 8° (405 S.) Göttingen 1956, Vandenhoeck & Ruprecht. 19.80 DM. — Mit dem ungewöhnlichen Ausdruck „Pathosophie" beschreibt der Verf. das an sich sehr komplexe Anliegen, das diesem Buche vorschwebt. Es geht hier nicht nur um eine medizinische Anthropologie, die den Berufsarzt, den Psychologen und Philosophen interessieren könnte. Vielmehr meint der Verf., daß die Struktur nicht nur des Menschen, sondern die der ganzen Welt „kreuzartig" und somit die eines Pathos sei, das vom Kreuze her verstanden werden muß. Diese Einsicht (die übrigens stark an eine Stelle des Römerbriefes erinnert) wird vom Verf. als Pathosophie bezeichnet (266). Vielleicht wäre eine weitere Begründung dieses Gedankens manchem Leser erwünscht; sie wäre auch wohl der Systematik des Buches zugute gekommen. Eine solche Systematik hätte den Überblick über die sonst schwer zu bewältigende Fülle der Probleme erleichtert, die in diesem Werke aufgeworfen und wenigstens kurz besprochen werden. Im 1. Teil seines Buches handelt

der Verf. vom Ontischen und Pathischen (5—86). Unter dem Gesichtspunkt einer Ontologie des gesunden und des neurotischen Seelenlebens dürften die pathischen Kategorien interessieren, die der Verf. auch mit dem Namen des „pathischen Pentagramms" belegt: Dürfen, Müssen, Sollen, Wollen, Können (63—87). Eine streng philosophische und anthropologische Fundierung dieser Kategorien, die aber nicht in der Absicht dieses Buches lag, könnte wertvolle Beiträge für daseinsanalytische Untersuchungen bieten. Der 2. Teil des Buches (87—216) enthält den Entwurf einer allgemeinen, der 3. Teil den Entwurf einer speziellen Krankheitslehre (217—263). Der umfangreichste 4. Teil bietet den „Versuch einer Enzyklopädie" (264—396). In diesem Teile sind wohl am besten gelungen die Abschnitte über Sexualität (308 bis 337) und den Gestaltkreis (357—367), über den der Verf. eine rühmlich bekannte Monographie veröffentlicht hat (2. Aufl. 1943). Für andere Kapitel dieser Enzyklopädie ist bedeutend weniger Raum belassen, so z. B. für die Stichworte Sinn, Möglichkeit, Schmerz, Schwindel, Wille, Schwäche je eine bis zu zwei Seiten; ebenso für das an sich problemträchtige Kapitel: Religion, Politik, Psychologie und Medizin (388—390). Es kam dem Verf. wohl mehr darauf an, in essayistischer Form in die Probleme einzuführen, weniger darauf, der Vielfalt und Verschlungenheit dieser Fragen systematisch und in streng denkerischem Bemühen nachzugehen. Wir vermuten, daß dieses Buch, das schon 1950/51 geschrieben wurde, eine straffere Form erhalten hätte, wenn dem Verf. ein nochmaliges Durcharbeiten möglich gewesen wäre. Er hätte dann auch wohl die eine oder andere Aussage noch einmal kritisch überprüft. So etwa, wenn gesagt wird, daß jeder Tod das Ergebnis einer Geisteskrankheit sei (142). Speziell müßte die Ausweitung dieser These auch auf den Zelltod und das Postulat einer „Zell-Geisteskrankheit" psychologisch und naturphilosophisch unterbaut werden. Gilen

Oraison, M., Médecine et guérisseurs (Centre d'Études Laënnec). kl. 8° (142 S.) Paris 1955, Lethielleux 375.— Fr. — Die Veröffentlichungen des Centre d'Études Laënnec behandeln Grenzfragen zwischen Medizin und Biologie einerseits und Psychologie und Moral anderseits. Der Verf. der vorliegenden Studie über „Medizin und Heilpraktiker" war früher Arzt und wurde dann Priester; sein Interesse gilt besonders der Tiefenpsychologie (über seine theologische Doktordissertation „Vie chrétienne et problèmes de la sexualité" vgl. Schol. 28 [1953] 625 f.). O. will am Beispiel der Heilpraktiker zeigen, daß sich die „offizielle Medizin" kaum mit den psychischen Faktoren der Krankheiten, vor allem den unbewußten, beschäftigt, sondern ihr ganzes Interesse nur den körperlichen Störungen zuwendet. Aus dieser Tatsache heraus wird der Zulauf zu den Heilpraktikern und deren Erfolg weitgehend erklärt. Der Heilpraktiker hat immer dann Chancen, wenn ein unbewußter psychischer Faktor in der Genese einer Krankheit eine Rolle spielt oder psychische Faktoren eine rein körperliche Krankheit komplizieren. O. kommt daher zu dem Schluß, „diese psychotherapeutische Wirkung, die die Heilpraktiker in einer primitiven und plumpen Form ausüben, kann in den Händen von Ärzten eine hervorragende Waffe im Kampf für eine bessere Gesundheit werden". Um der „Heilpraktikerkrankheit" und der „Flut von Kinderei", wie O. den Zulauf zu den Heilpraktikern nennt, wirksam zu steuern, schlägt O. vor, den Heilpraktikern eine offizielle Rechtsstellung zu geben und sie in die Spitäler zuzulassen, um mit ihnen zu arbeiten. Ich wette, schreibt O., daß dann ihre Wirksamkeit (efficacité) und der Zulauf zu ihnen in weitem Ausmaße schwinden wird. — Das Büchlein ist in flüssigem Stil geschrieben, enttäuscht jedoch, da kaum einschlägige Literatur behandelt wird; der von oben herab belehrende Ton gegenüber der „offiziellen Medizin" wirkt etwas peinlich. Auch erscheint das Phänomen der Heilpraktiker zu einfach gesehen; es gibt Länder, wo die Heilpraktiker eine anerkannte Rechtsstellung besitzen und trotzdem sehr gesucht sind. Daß man manchen Ärzten geringes Verständnis für psychische Bedingtheiten von Krankheiten vorwerfen kann, ist nicht zu bestreiten; aber der gesamten Medizin gegenüber (zu der ja die Psychotherapie und die psychosomatische Medizin auch gehören) erscheint dieser Vorwurf doch einseitig. Man neigt heutzutage in verschiedenen Ländern eher dazu, die Psychogenese zu übertreiben. Herbst

Neuhäusler, A., Telepathie, Hellsehen, Präkognition (Dalp, 327). kl. 8° (124 S.) München 1957, Lehnen. 2.80 DM. — In ruhiger, sachlicher Argumentation bemüht sich die Schrift, Schritt um Schritt den Weg zu der Erkenntnis zu ebnen, daß die Existenz telepathischer und präkognitiver Phänomene bei vorurteilsfreier Betrachtung vernünftigerweise nicht bestritten werden kann. Die Probleme der Täuschung, des Zufalls, der Wahrscheinlichkeit usw. werden gründlich diskutiert, wobei auch vom Verf. selbst angestellte Versuche mit dem holländischen Hellseher Croiset herangezogen werden. Ein betont vorsichtiger Erklärungsversuch unterscheidet im Hinblick auf die Präkognition zwischen „reeller" Noch-nicht-Wirklichkeit und „ideeller" Vorausgeplantheit der Zukunft; die letztere soll es sein, die bei der Präkognition irgendwie erschaut wird. Zur Begründung dieser Unterscheidung wird auf jene Fälle verwiesen, in denen ein präkognitiv vorausgesehenes Unglück gerade auf Grund des Vorgesichtes verhindert wird. Da in diesem Fall das vorausgesehene Unglück gar nicht realiter eintritt, konnte es auch nicht in seinem Realsein vorausgesehen werden, sondern nur in seinem ideellen Geplant-Sein. Natürlich erhebt sich die Frage nach dem Subjekt dieses ideellen Planens. N. gibt zu, keine klare Antwort vorlegen zu können; manche Sätze lassen den Leser in etwa an eine „Weltseele", eine „Universal-Entelechie" als „ideelle Potenz" denken, ein Begriff, dem ja im Denken A. Wenzls, aus dessen Schule N. kommt, eine nicht unerhebliche Bedeutung zukommt. Um die Belastung mit dieser Frage zu vermeiden, hat Ref. in Schol. 30 (1955) 233 zur Erklärung der Präkognition die Annahme einer überzeitlichen Existenzweise der Seele vorgeschlagen, in der die Seele das zukünftige Geschehen in seiner zukünftigen realen Wirklichkeit schaut — eine Auffassung, die im übrigen manche Berührungspunkte mit dem haben dürfte, was N. 111 hinsichtlich der Überzeitlichkeit des geistigen Seins andeutet. Die Fälle des vorausgesehenen, aber abgewandten Unglücks wären dann so aufzufassen, daß nur die real eingetretene Gefahrensituation eigentlich vorausgeahnt wurde und die Vision des eintretenden Unglücks selbst zu der subjektiv bedingten Ausdrucksweise zu rechnen ist, die sich die Vorahnung der Gefahr schafft. 108 unterscheidet N. ja selbst in ähnlicher Weise zwischen den verschiedenen Elementen eines präkognitiven Traums, und in dem 107 berichteten Traum ist das Hören der Sirene des Ambulanzwagens gewiß ebenfalls als subjektiv bedingte „Zutat" aufzufassen; denn auch bei einem wirklichen Sturz des Kindes aus dem Fenster wäre nicht schon im gleichen Augenblick der Ambulanzwagen vorgefahren. Büchel

Heyer, G. R., Menschen in Not. Ärztebriefe aus einer psychotherapeutischen Praxis, 1. Bd., 3., veränderte Aufl. gr. 8° (172 S.) Stuttgart 1957, Hippokratesverlag. 19.50 DM. — In 26 Briefen, die nicht literarisch ersonnen, sondern im Lauf von Jahren wirklich an ärztliche Kollegen geschrieben wurden, erörtert der Verf. sein Vorgehen in mannigfaltigen therapeutischen „Fällen". Auch für weitere Kreise verständlich geschrieben, bietet diesen das Buch wertvolle Einblicke nicht nur in die Praxis des Verf., sondern zugleich in den Sinn von Psychotherapie. Zwei Vorzüge der Briefe seien hervorgehoben. In ihnen spricht nicht nur der „Fachmann", sondern der am Menschen, seinem Schicksal und seinem weiteren Werden menschlich interessierte „Arzt", dem menschliches Vertrauen antworten kann. Sodann zeigen die Briefe (Brief 14 u. a.), im Gegensatz zu noch vorhandenen Vorurteilen gegen Tiefenpsychologie und -therapie, wie weit diese über Einseitigkeiten und Irrungen der psychoanalytischen Urzeit hinaus entwickelt ist und wie es sich beim Unbewußten nicht nur um krankhafte Verdrängungen aus dem Bewußtsein handelt, sondern auch um eine tiefere Grundschicht gesunder und schöpferischer Kräfte. Einiges (Brief 4 über Onanieskrupeln) bedarf von seiten des Moraltheologen der klareren und präziseren Unterscheidung zwischen dem, was grundsätzlich sittlich recht oder unrecht ist, und dem, was im individuellen Fall von Menschenbewertung und -führung an Hand allgemeiner moralpsychologischer Prinzipienlehre wie der Erfahrungen zu beachten ist. Willwoll

Willmann, O., Dialektik als Bildungslehre. Nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung. Mit einer Einführung von F. X. Eggersdorfer in O. Willmanns Leben und Werk 1839—1920. 6., unveränderte Aufl.

gr. 8° (XXXVI u. 678 S.) Freiburg 1957, Herder. 32.— DM. — Das pädagogische Meisterwerk Willmanns wird nach 34 Jahren neu aufgelegt. Die Auflage ist unverändert und mußte es sein, weil ein klassisch gewordenes Werk sich nicht ergänzen läßt. Nur in einem Punkte hielten es die Herausgeber für nützlich, von der Willmannschen Vorlage abzugehen: Sie haben das ausgedehnte Inhaltsverzeichnis ganz wesentlich gekürzt, was keineswegs eine Verbesserung bedeutet. Auch hätte der wissenschaftlich interessierte Lesser — und für diesen ist ja wohl ausschließlich die Neuauflage besorgt worden — gern die Vorrede zur 4. und 5. Auflage wiedergefunden, weil sie für das Werk aufschlußreich ist. Statt dessen hat E. als profunder Kenner Willmanns in einer ausgezeichneten Einleitung Willmanns Leben und Werk kurz dargestellt. Willmanns Werk nach so langen Jahren neu aufzulegen war ein sinnvoller und fruchtbarer Entschluß. Willmann ist der Altmeister der katholischen Erziehungswissenschaft. Sein philosophisches Denken führt von der damaligen deutschen Philosophie über Aristoteles und die Scholastik, sein pädagogisches von Herbart über die Herbartschüler in ihm selbst zu einer neuen Synthese. Man könnte sein Werk, was Willmann selbst nicht getan hat, in drei große Teile scheiden. Der erste, die Einleitung, wäre eine erziehungswissenschaftliche Methoden- und Prinzipienlehre, der zweite, „die geschichtlichen Typen des Bildungswesens", geben auf über 220 Seiten eine ausgezeichnte, im Detail sehr bewanderte Geschichte der Erziehung und Bildung, angefangen von der Erziehung der Inder über die Ägypter, Israeliten, Chinesen zur griechischen und römischen Bildung und von dort zum Christentum über das Mittelalter, die Renaissance, die Aufklärung zur modernen Zeit. In den folgenden 370 Seiten gibt Willmann gewissermaßen ein System der Pädagogik, das er aus seiner Geschichtsbetrachtung erwachsen läßt. Diese Art des pädagogischen Denkens, auf dem Hintergrunde geschichtlicher Erkenntnis die Wirklichkeit zu sehen, zu analysieren und darzustellen, war für seine Zeit neu. So bekommt sein System den sozialen und historischen Aspekt. Es ist nicht aus einer anfänglichen Idee eruiert, sondern in einer Durchdringung der Wirklichkeit gewonnen. Ganz hat Willmann den Ring herbartianischer Denkweise nicht sprengen können. Auch seine Bildungslehre ist vorwiegend auf die Schulbildung ausgerichtet. Das wird schon deutlich in seinem zweiten Abschnitt über die Bildungszwecke, obwohl in diesen grundsätzlichen Ausführungen der Blick noch sehr in die gesamte Weite des pädagogischen Feldes geht. Anders beim dritten Abschnitt über den „Bildungsinhalt", beim vierten über die „Bildungsarbeit" und beim fünften über das „Bildungswesen". Hier engt sich der Blick mehr und mehr auf die Schule ein, auf das Lehren und Lernen. Im Bildungsinhalt unterscheidet Willmann fundamentale und akzessorische Elemente der Bildung, denen sich die Fertigkeiten zugesellen. Fundamental ist vor allem die Philologie, als Schreibkunst, als Sprachkunde, als Sprachkunst, als schöne Literatur, in den alten und modernen Sprachen und in der Muttersprache. Fundamental sind weiterhin die Mathematik, die Philosophie und die Theologie. Akzessorisch dagegen die Geschichte, die Weltkunde, die Naturkunde, die Polymathie. Zu den Fertigkeiten zählt Willmann die Musik, die Graphik, die Technik und die Gymnastik. Immerhin ist es interessant zu sehen, welches Gewicht Willmann diesen Fertigkeiten beimißt. Und das zu einer Zeit, in der man die persönlichkeitsbildenden Qualitäten dieser Fertigkeiten erst langsam zu ahnen begann. Was Willmann im vierten Abschnitt über die Bildungsarbeit sagt, mag in seinem wissenschaftlichen Gewande manchmal etwas zu zeitgebunden erscheinen. In den grundsätzlichen Erkenntnissen bleibt es überdauernd. Was Willmann über das Lehrverfahren sagt, ist durch neuere Erkenntnisse weitgehend abgelöst worden. Ganz modern muten dagegen Willmanns Ausführungen im fünften Abschnitt „das Bildungswesen" über das Bildungswesen vom Gesichtspunkte der Gesellschaft aus an. Ein kurzer Abschnitt über „Die Bildungsaufgaben im Ganzen der menschlichen Lebensaufgaben" beschließt das Buch. Der Wert der Neuauflage liegt nicht allein darin, daß man ein klassisches Werk wieder zur Hand hat. Darüber hinaus ist Willmann erster und bisher noch nicht wieder erreichter Höhepunkt der katholischen Erziehungswissenschaft. Ihn kann kein katholischer Pädagoge unberücksichtigt lassen. Aber ebensowenig darf er bei ihm stehenbleiben.

Erlinghagen

Hollenbach M. J., Der Mensch als Entwurf. Seinsgemäße Erziehung in technisierter Zeit. gr. 8° (499 S.) Frankfurt a. M. 1957, Knecht. 17.80 DM. Problemstellung und Zielsteckung dieses geistvollen Werkes sind durch Titel und Untertitel gekennzeichnet. Die neue, technisierte Zeit prägt einen teilweise neuen, nicht geringwertigeren, aber andersartigen Jugendtyp und stellt damit die Erziehung vor vielfach neue Fragen. Den Lösungsversuchen fehlt großenteils eine metaphysische Verankerung der Erfahrungstatsachen, und das Hauptanliegen des Verf. zielt darum darauf hin, gestützt auf moderne Forschungsergebnisse und persönliche erzieherische Erfahrung, eine metaphysische Deutung der Tatsachen zu erarbeiten, bei der innerstes Sein und Sinn der Jugendentwicklung erhellt werden. Dabei setzt er sich ausführlich mit der Freudschen Psychoanalyse auseinander, insofern diese zu einer Weltanschauung verleitet, die den Menschen nur von unten, vom Triebwesen her begreift. Die ersten Kapitel skizzieren die pädagogische Situation. Nicht alles, was an heutiger Jugend vermißt wird (Konzentrationskraft, geistige Initiative und Reife im Widerstreit zwischen Frühreife einerseits, Verzögerung gemüthafter und sittlicher Reife anderseits usw.), ist auf Konto der Technisierung allein zu schreiben. Die Verzögerung geistiger Reifung mag sogar ein Selbstschutz gegen verfrühte Auseinandersetzung mit zu vielen Problemen sein. Doch bringt der Einbruch der Lebenstechnisierung in die Familie die Kinder vielfach um die naturgemäße geistige Geborgenheit und nötige ruhige Entwicklungsmöglichkeit. Bedeutend schwerwiegender aber ist die Schädigung der jungen Seele durch die Enttäuschungen an der Wertwelt, bzw. das Fehlen der Wertwelt bei den Erwachsenen mit ihrer positivistisch-utilitaristischen Relativierung von Wahrheit und sittlichem Wert und ihrer Unfähigkeit, den Jugendlichen zur Antwort auf die Sinnfragen des Seins zu führen. Der Mensch ist aber nicht nur auf das individuell und sozial „Nützliche" hin entworfen. In eingehender und feinsinniger Deutung des kindlichen Spieles, bei dem so oft nur vom „illusionären und magischen Alter" gesprochen wird, sieht der Verf. in diesem Spielen den Aufbruch und Ausdruck des Entworfenseins auf den „absoluten Partner", Gott, hin, auf den Mitmenschen als Zwischeninstanz auf dem Weg zum absoluten Partner und zu geforderten absoluten Wertnormen hin. Der metaphysische Drang nach Wahrheit, Freiheit und Glück bekundet sich im Spiel. Zugleich soll sich dabei die Gemütsgrundlage für formale Gewissensbildung entwikkeln, die später durch Belehrung allein kaum nachgeholt werden kann. Im Durchblick durch die Spielhaltungen von 1—19 Jahren wird eine Stufenfolge der Gewissensentwicklung geboten, von gewöhnungsweiser Identifizierung zwischen Norm und führendem Menschen (der Mutter zunächst) über „ambivalentes Belehrungsgewissen" (4—10) und vorkritisches Verantwortungsgewissen mit Führungsbedürftigkeit bis zur Eigenständigkeit selbstkritischen Verantwortungsbewußtseins. Im erwachten Gewissen erfährt sich der Mensch als „durch Gott verfügt" im Knechtsein oder Magdsein als Tiefstem seines Seins. Auf das Absolute und die Gottverähnlichung in unbegrenzter Wahrheit, Freiheit und Glücklichkeit hin entworfen, erlebt sich der Jugendliche aber zugleich in seinem Nie-vollendet-Sein. Die damit gegebene Antinomie löst sich erst in der Menschwerdung des Ewigen Wortes und in der zur letzten Sinnerfülltheit führenden Haltung zu ihm. Die Wurzel der Gefühlstiefe, die geist-seelische Sehnsucht nach dem Unendlichen kann auch in technisierter Welt geweckt werden durch Erfassen der eigenen Situation im Sinnganzen der Schöpfung. Was als Gemütsarmut und kritische Geisteshaltung neuer Jugend getadelt wird, kann auch Wandlung zu größerer Echtheit bedeuten. — Das reichhaltige Literaturverzeichnis weist darauf hin, wie ausgiebig der Verf. sich im Text mit älterer und neuer Literatur selbständig, von der metaphysischen Deutungsweise her auseinandersetzt. Das Buch mit seiner in Kürze kaum andeutbaren Gedankenfülle wird dabei zu einer „Metaphysik der Erziehungsweisheit", die dem Leser, der das Werk langsam durcharbeitet, reiche und vielfach neue Sichtweisen schenkt.

Willwoll

„Weltbild und Erziehung." Eine pädagogische Reihe. kl. 8° Würzburg, Werkbund-Verlag: Bd. 12: *Guardini, R.*, und *Bollnow, F. O.*, Begegnung und Bildung. (54 S.) 1956, 2.70 DM; — Bd. 13: *Hoffmann, E.*, Das Problem der Schul-

reife. Ein Gutachten. (32 S.) 1956, 1.80 DM; — Bd. 14: *Messerschmid, F.*, Die Weiterbildung des Lehrers. (31 S.) 1956, 1.80 DM; — Bd. 15: *Heimpel, E.*, Das Jugendkollektiv A. S. Makarenkos. (80 S.) 1956, 3.50 DM; — Bd. 16: *Guardini, R.*, und *Spranger, E.*, Vom Stilleren Leben. (60 S.) 1956, 2.70 DM; — Bd. 17: *Blättner, F.*, Die Dichtung in Unterricht und Wissenschaft. (36 S.) 1956, 2.— DM; — Bd. 18: *Becker, H.*, und *Clemens, W.*, Elternhaus, höhere Schule und Universität. (56 S.) 1956, 2.70 DM; — Bd. 19: *Picht, G.*, Unterwegs zu neuen Leitbildern. (60 S.) 1956, 2.70 DM. — Die Herausgeber machen in einer Vorbemerkung zu *Guardini-Bollnows* Schrift darauf aufmerksam, daß der Begriff der Begegnung innerhalb der pädagogischen Theorie in jüngster Zeit mehr und mehr an Bedeutung gewinnt. Begegnung und Bildung sind die Pole der heutigen Erziehungsproblematik. Nach G. findet Begegnung nicht zwischen Dingen, sondern erst dort statt, wo der Mensch an ihr teilhat. Dann können auch Dinge dem Menschen begegnen. Er kann das Gegenüber in sich aufnehmen, sich zu ihm verhalten, frei zu ihm Stellung nehmen. Die Freiheit des Sich-Öffnens ist Wesenselement der Begegnung. Soll sie glücken, so braucht sie eine günstige Stunde. Alles planende Wollen stört in ihr. Die Offenheit dem anderen gegenüber muß bis zu einem Wagnis seiner selbst gehen, bis zu einem Heraustreten aus sich selbst. „Der Mensch geht über sich selbst hinaus auf das andere, das Wesenhafte, zu und kommt eben darin erst wirklich zu sich selbst" (23). Die Begegnung ist der Anfang der Wesensfindung. B. geht das Problem der Begegnung und Bildung vom Pädagogischen her an. Pädagogisch bedeutsam ist schon die Begegnung mit dem Gegenstande, einem Kunstwerk z. B., enger gesehen mit dem Unterrichtsstoff. Auch hier kann wie bei der Begegnung mit einem Menschen das eigentliche erlebnishafte Treffen auf das Gegenüber nicht erzwungen werden. Sie kann also auch nicht Ziel des Unterrichts sein, wohl aber ist es möglich, den Stoff als Gelegenheit der Begegnung darzubieten. Mag B.s Begriff der Begegnung auch nahe bei dem G.s liegen, so möchte er ihn doch gegen diesen abheben. Beide zielen allerdings auf eng beieinanderliegende Wirklichkeiten. — Von einer bisher nicht beachteten Sicht geht *E. Hoffmann* das Problem der Schulreife an. Sie fragt nicht, ob das Kind in der Lage sei (oder gar, wie es fähig gemacht werden könne), den Anforderungen der Schule zu genügen, sondern „ob die eigene Bildungsaufgabe der Vorschulzeit inhaltlich erfüllt ist" (17). Erst jenes Kind ist „schulreif" zu nennen, „das die Möglichkeiten der frühen Stufen ganz ausgeschöpft hat" (21). Da ein großer Teil der Familien seine vorschulischen Aufgaben einfach nicht mehr erfüllen kann, fällt dem Kindergarten erhöhte Bedeutung zu. Seine Problematik ist neu und im Hinblick auf die Familie zu bedenken. — *Blättners* Anliegen ist es, den Zugang zu den überzeitlichen Dichtwerken über das Sprechen zu gewinnen und im Fragen nach der unmittelbaren Bedeutung zu vertiefen. Literaturanalytische, philosophische Erwägungen können im weiteren Verlauf manches ergänzen. Rein historische doch wohl nur ganz selten. — Aus langer Erfahrung heraus fordert *Messerschmid* eine Lehrerweiterbildung, die weit über das Fachliche und Methodische hinaus aus innerem Antrieb der Lehrerschaft vor allem in fruchtbarem Gespräch zwischen den verschiedenen Erfahrungen zu ganzheitlicher Bildung führen soll. Nur der geformte Mensch kann selbst bilden. Mit Entschiedenheit wird staatliche Reglementierung abgelehnt und die freie Initiative bei staatlicher finanzieller Hilfe befürwortet. — Wer den sowjetischen Staatspädagogen Makarenko zuerst zur Ehre der westlichen Altäre erhoben hat, ist nicht mehr ganz festzustellen. Seit einigen Jahren wird eine Art pädagogischen Heiligenkultes mit ihm getrieben. *E. Heimpel* zeigt, daß Makarenko in seinem Tun zu allgemeingültigen pädagogischen Erkenntnissen und Verhaltensweisen gekommen ist, die jede politische Bindung überschreiten, weil sie Mensch und Mensch in der Gemeinschaft sehen. Zu Unrecht reklamiert das offizielle Rußland Makarenko ausschließlich für sich und seine Ideologie, ist er doch sogar in Gegensatz zum Staatsapparat geraten. Aber die Verfasserin übersieht, wieviel Bedenkliches in Makarenkos Pädagogik steckt und daß er trotz allem einem unmenschlichen und daher unpädagogischen Lehrsystem verhaftet ist. — *Sprangers* Abhandlung „Wider den Lärm" und *Guardinis* „Askese als Element der menschlichen Existenz" sind mit einem Brief G.s „Wer ist ein Gentleman?" zu einem Ganzen gefügt. Der von ihnen gewählte Titel trifft die gemeinsame Grundgesinnung.

Es ist die Sorge um die Stille der Seele und die daraus erwachsende Möglichkeit inneren Reichtums. Dieser wird gewonnen im asketischen Verzicht. „Wer höhere Lebensbereiche gewinnen will, muß niedrigere opfern. Wer sein Leben auf die ungemeinen Werte stellen will, muß denen des Nutzens und Genusses entsagen" (47). In jenen Bereichen findet er die Stille, er wird ein anderer Mensch, ein Gentleman, denn „ein Gentleman ist jener, der keinen Lärm macht" (53), „einer, der die Kostbarkeit der Stille fühlt" (55). — Das Büchlein von *Becker* und *Clemen* umfaßt zwei Vorträge, die vor der Jahresversammlung der Landeselternvereinigung der höheren Schulen in Bayern 1955 und 1956 gehalten wurden. Auch die Eltern haben ihre Not mit der Schule, nicht nur die Schüler und Lehrer. Die höhere Schule, die im 19. Jahrh. entstanden, hat den völligen Gesellschaftswandel nicht mitmachen können. Die Rechtslage der Eltern gegenüber der Schule ist im Laufe der Entwicklung bedeutend stärker geworden. Das hat zu einer Reihe von Prozessen geführt, die ihrerseits die Unsicherheit der Rechtsprechung offenbaren, anderseits aber auch zeigen, daß der Richter in Fragen der Erziehung nicht zuständig ist. Hier verlangt B. eine entscheidende Veränderung des pädagogischen Klimas. Das kann nur in einer intensiven Zusammenarbeit von Elternschaft und Lehrern geschehen. Cl. befaßt sich mit der Frage „Was erwartet die Hochschule von der höheren Schule?". Das erste, was der Universität an den jungen Studenten auffällt, „ist nicht das mangelnde Sachwissen, sondern die zu gering ausgebildeten Fähigkeiten zum selbständigen Denken und selbständigen Arbeiten, die geringe geistige Bildung trotz des vorhandenen Detailwissens" (33). Und im vorhandenen Wissen „das Nichtwissen von grundlegenden elementaren Tatsachen der allgemeinen Bildung und das Nichtverstandenhaben des gelernten Wissens. Es ist ferner eine oft ganz ungenügende Fähigkeit des deutschen Ausdrucks, ein Versagen im Definieren, im Wiedergeben und Darstellen eines vorgegebenen geistigen Tatbestandes. Und das nicht nur im ersten Semester, sondern auch in den schriftlichen deutschen Staatsexamensarbeiten" (33). Von nichts ist der Schüler im eigentlichen Sinne gepackt und gefesselt. Den Grund sieht Cl. in der Überfülle des Stoffes. Hinter ihr steht neben anderem auch noch „der überlebte enzyklopädische Bildungsbegriff des 19. Jahrhunderts" (35). Auch von der Leistung hat die Schule eine einseitige Vorstellung. Sie ist zu sehr vom Gedächtnis her bestimmt. An alledem ist die Universität nicht unschuldig. Ihr Wissenschaftsbetrieb ist durch die mangelnde pädagogische Ausbildung der Lehramtskandidaten für die höhere Schule auch in diese eingedrungen, wo er nicht am Platze ist. Daher verlangt Cl. freiere Gestaltung des Lehrplans, größere Ermessens- und Entscheidungsfreiheit des Lehrers, mehr Zeit der Muße für den Schüler, Reform der Universitätsausbildung der späteren Studienräte. Erst dann wird die höhere Schule wieder die „Bildungsschule" werden, die sie sein möchte. — Das von *Picht* unter dem Thema der Leitbilder behandelte, heiß umstrittene Problem erzieherischer Grundmodelle ist durch eine leicht dialektische Gespreiztheit in Stil und Gedankenführung eher dunkler als klarer geworden. Die für die erzieherische Praxis entscheidende Frage „Was wollen wir tun?" kann nicht allein damit beantwortet werden, daß konstruierte Leitbilder, Projekte in die Zukunft, als innerlich unmöglich abgetan werden. Und es genügt nicht zu sagen: „Wir sollen fragen und unterwegs sein. Das ist alles" (60). Eine genaue Bestimmung dessen, was mit dem Begriff „Leitbild" fälschlicherweise für gewöhnlich gemeint wird, und dessen, was an ihm für die Erziehung unabdingbar und sinnvoll ist, hätte auch eine annähernde Antwort auf die Frage geben können, wen wir fragen sollen und wohin wir unterwegs sind. Diese bleibt offen, und das ist für die Theorie unbefriedigend, für die Praxis aber sinnlos. Erlinghagen

Zur Sachproblematik von Materie und Form

Von Josef de Vries S. J.

Im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift haben wir nachzuweisen versucht, daß die scholastische Problematik von Materie und Form darin begründet oder wenigstens mitbegründet ist, daß sich bei Aristoteles zwei Materie-Begriffe finden, die aus ganz verschiedenen Fragestellungen hervorgehen[1]. Einerseits führt die naturphilosophische Untersuchung der von Aristoteles angenommenen substantiellen Veränderungen zum Begriff einer „ersten Materie" als des Substrates, das sich in jeder Veränderung identisch durchhält. Anderseits scheint das ontologische Problem, das uns durch die Vielheit von Einzelwesen innerhalb der gleichen Art aufgegeben wird, ein letztes individuelles Subjekt zu fordern, dem das artliche Wesen zukommt und von dem es ausgesagt wird. Indem sich die mittelalterlichen Scholastiker bald mehr von dem einen, bald mehr von dem anderen Materie-Begriff leiten ließen, kamen sie zu verschiedenen, teilweise einander widersprechenden Auffassungen über Materie und Form. Trotzdem hielt man im allgemeinen an der Identität der beiden Materie-Begriffe fest. Verhältnismäßig selten findet sich der Gedanke, daß die beiden Materie-Begriffe und die ihnen entsprechenden Form-Begriffe etwas Verschiedenes meinen, und kaum je wird angedeutet, daß die Meinungsverschiedenheiten vielleicht dadurch aufzulösen sind, daß sich die beiderseitigen Thesen gar nicht auf dieselbe „Materie" bzw. dieselbe „Form" beziehen. Erst in neuerer Zeit mehren sich die Stimmen, die die Einheit des aristotelischen Begriffs der ersten Materie bezweifeln.

Zur Ergänzung unserer diesbezüglichen Angaben sei auf zwei neue Arbeiten hingewiesen, deren Ergebnisse sich mit den unseren zum Teil decken. *L. Cencillo S. J.* unterscheidet bei Aristoteles nicht nur zwei, sondern sogar drei verschiedene Materie-Begriffe[2]. Die beiden ersten sind die von Phys. 1, 9 und Metaph. 7, 3; der erste entspricht der naturphilosophischen Frage nach dem Werden, der zweite antwortet auf die logische Frage nach dem letzten Subjekt, von dem alle Prädikate aus-

[1] J. de Vries, Zur aristotelisch-scholastischen Problematik von Materie und Form: Schol 32 (1957) 161—185.

[2] L. Cencillo S. J., Cuestiones sistemáticas en torno a tres nociones de materia prima en el Corpus Aristotelicum: Pens 12 (1956) 473—483. Ausführlicher hat L. Cencillo seine Auffassung neuestens dargelegt in: Hyle. La materia en el Corpus Aristotelicum, Madrid 1958.

gesagt werden. Einen dritten, metaphysischen Materie-Begriff findet Cencillo in Metaphysik 8, 1, 1042a 27 f.: „ὕλην λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι — Unter Materie verstehe ich, was zwar der Wirklichkeit nach kein ‚Dieses' ist, wohl aber der Möglichkeit nach." Hier ist „Materie" also das potentiell Seiende. Vielleicht muß man aber sagen, daß dieser Begriff nicht ein dritter *neben* den beiden anderen ist, sondern der den beiden anderen gemeinsame Überbegriff, in dem sie wenigstens analog übereinkommen: Die Materie als Substrat des substantiellen Werdens ist Potenz zu den Formen, die sie aufnehmen kann, und auch das letzte individuelle Subjekt ist Potenz bezüglich des von ihm ausgesagten Wesens. Auch Cencillo deutet an, daß der dritte Begriff „Synthese" der beiden anderen ist. Im übrigen brauchen wir hier der Frage, wie sich die verschiedenen Materie-Begriffe bei Aristoteles zueinander verhalten und ob sie, wie Cencillo meint, vielleicht verschiedenen Entwicklungsstufen seines Gedankens angehören, nicht zu untersuchen. Es kommt uns nur darauf an, daß Aristoteles von zwei ganz verschiedenen Problemen her zu zwei Begriffen der „Materie" gekommen ist.

Noch bedeutsamer für unser Thema ist die überaus gründliche Abhandlung, die *P. Bissels* in den FranzStud der Frage der materia spiritualis widmet[3]. Er geht in einer wichtigen Sonderfrage der Entwicklung des Materie-Begriffs in der Scholastik nach und bestätigt in mehr als einem Punkt die von uns ausgesprochenen Vermutungen. Auch die Lehre von der materia spiritualis ist eine Weiterentwicklung des aristotelischen Materie-Begriffs, und zwar des Materie-Begriffs der Metaphysik. Bonaventura beruft sich für seinen Materie-Begriff auf Aristoteles; er unterscheidet ausdrücklich einen metaphysischen und einen naturphilosophischen Materie-Begriff[4]. Anhänger der augustinischen Richtung, wie etwa Petrus de Trabibus[5], erklären zuweilen, ihre Gegner lehnten die geistige Materie nur deshalb ab, weil sie die Materie nicht metaphysisch, sondern nur naturphilosophisch betrachteten.

Auch Bissels selbst meint, die aristotelische Richtung in der Scholastik habe bewußt den engeren, nur auf die Körperwelt anwendbaren Materie-Begriff gewählt. Auch Thomas selbst bestimme die Materie naturphilosophisch: Materia prima est illud, in quo ultimo

[3] P. Bissels, Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik: FranzStud 38 (1956) 241—295.

[4] Potentia materiae dupliciter potest comparari ad formam: aut in quantum ei praebet fulcimentum in ratione entis, et sic considerat metaphysicus; aut sub ratione mobilis, et sic considerat naturalis philosophus: In 2 Sent. d. 3 p. 1 a. 1 q. 2.

[5] Quidam ad materiam corporalem tantum intellectum suum extendentes negant angelum et omnem substanciam spiritualem materiam habere: In 2 Sent. d. 3 q. 2; vgl. den von Fr. Pelster veröffentlichten Text in Greg 19 (1938) 388.

stat resolutio corporum naturalium[6]. Das scheint unserer Auffassung, bei Thomas sei der metaphysische Materie-Begriff führend, zu widersprechen. Aber man wird wohl unterscheiden müssen: Mit dem metaphysischen Materie-Begriff der Verteidiger der materia spiritualis verglichen, ist der thomistische Materie-Begriff sicher mehr von dem naturphilosophischen Materie-Begriff des Aristoteles bestimmt; denn nach Thomas besagt die Materie wesentlich einen Bezug auf räumliche Ausdehnung und damit auf Körperlichkeit, während Bonaventura die Wesensbeziehung der Materie auf die Ausdehnung leugnet[7]. Wenn aber der thomistische Materie-Begriff mit dem des Scotus oder Suárez verglichen wird, ist er offenbar stärker von dem „metaphysischen" Materie-Begriff bestimmt. Die charakteristischen thomistischen Thesen über Materie und Form sind jedenfalls von diesem Begriff her viel leichter zu verstehen; sogar die Leugnung der materia spiritualis wird nicht nur dadurch begründet, daß die Materie auf die Quantität bezogen ist, sondern auch dadurch, daß sie Individuationsprinzip ist; das aber ist eine These, die aufs engste mit dem metaphysischen Materie-Begriff zusammenhängt.

Bemerkenswert sind auch die Ausführungen Bissels' über *Albert den Großen*. Weil für ihn „Materie" wesentlich das Prinzip des substantiellen Werdens ist, darum leugnet er folgerichtig eine Zusammensetzung der geistigen Substanzen aus Materie und Form. Durch seine Unterscheidung von „quod est" und „quo est" in den geistigen Geschöpfen kommt er aber sachlich der materia spiritualis sehr nahe. Denn „quod est" und „quo est" sind bei Albert nicht Wesen und Dasein, sondern „quod est" ist das Subjekt der „Form", „id quod substat formae"[8], wobei „Form" die „forma totius", d. h. das ganze Wesen, meint. „Quo est" oder „esse" ist entsprechend eben diese „forma totius", die, konkret gefaßt, von dem Subjekt ausgesagt wird: „‚Esse', ‚Sein', nenne ich die Form des Zusammengesetzten, das was von dem Zusammengesetzten ausgesagt wird, wie z. B. ‚Mensch' das Sein des Sokrates ist und ‚Engel' das Sein des Raphael."[9] Dieses „esse" ist von sich aus noch nicht individuell, sondern ist es erst durch das „quod est". „Durch das ‚quod est' ist das Seiende im Einzelsein; durch das ‚quo est' hat es das Natursein entsprechend der Gattung und Art."[10]

---

[6] In 2 Sent. d. 12 q. 1 a. 4.

[7] Cum dicitur, quod extensio est a materia, non est intelligendum, quod a materia secundum suam essentiam, sed secundum esse, prout suscipit formam corporalem: In 2 Sent. d. 3 p. 1 q. 2 ad 4.

[8] Summa de creaturis I tr. 4 q. 21 a. 1.

[9] Similiter esse voco formam compositi quod praedicatur de ipso composito, sicut homo est esse Socratis, et Angelus esse Raphaelis: Ebd.

[10] Per quod est, est id quod est in singulari esse; per quo est, habet esse in natura secundum esse generis et speciei: Summa theol. II tr. 12 q. 72 membr. 2.

Das gilt auch von dem „quod est" in den reinen Geistern: „Das ‚quod est' ... bestimmt und vereinzelt dadurch, daß es Subjekt ist, das Sein der Natur des Engels."[11] Das „quod est" hat also in den geistigen Substanzen dieselbe Funktion wie bei anderen Autoren die materia spiritualis.

Auch in den körperlichen Substanzen ist nach Albert die Materie nicht deshalb, weil sie Materie ist, Individuationsprinzip, sondern nur, weil sie zugleich das „quod est" ist. Damit ist das „quod est" als das individuelle Subjekt klar von der Materie als dem Prinzip des substantiellen Werdens abgehoben, wenn auch in den körperlichen Substanzen beide real zusammenfallen.

Bissels meint freilich, es bleibe bei Albert eine gewisse Unklarheit, es werde nicht recht klar, ob er mit dem „quod est" ein potentielles Seinsprinzip meine oder aber das ganze aktuelle Einzelding. Wäre das letztere der Fall, so könnte man allerdings nicht mehr von einer Zusammensetzung aus „quod est" und „quo est" sprechen, da ja das „quod est" das Ganze wäre, während das „quo est" von der Individuation absieht und insofern in gewissem Sinne Teil ist[12].

Diese Bemerkungen mögen zur Ergänzung der philosophiegeschichtlichen Darlegungen genügen. Sie bestärken unsere Vermutung, daß schon bei Aristoteles zwei verschiedene Materie-Begriffe grundgelegt sind und daß die Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Scholastik wenigstens zum Teil darin begründet sind, daß sich die einen mehr von dem „physischen", die andern mehr von dem „metaphysischen" Begriff der Materie leiten ließen, ohne daß man sich genügend über die Verschiedenheit dessen, was die beiden Begriffe meinen, Rechenschaft gab.

---

[11] Id quod est ... substando determinat et particularizat esse naturae angelicae: Summa de creaturis I tr. 4 q. 21 a. 1 ad 7.

[12] Dieselbe Unklarheit glaubten wir in der Deutung, die *Fr. Šanc* von der aristotelischen Materie in Metaph. 7, 3 gibt, feststellen zu müssen (vgl. Schol 32 [1957] 184 f.). Šanc bezeichnet diese „Materie" als die „erste Substanz", als „das Individuum". Dadurch schien er uns vor dem potentiellen Subjekt, das nur metaphysisches Seins*prinzip* des Individuums ist, zurückzuweichen. *M. Belić S. J.*, Schüler und Nachfolger von Fr. Šanc, machte mich darauf aufmerksam, daß ich in diesem Punkt die Ausführungen von Šanc mißverstanden habe. Auch nach ihm sei die metaphysische Materie aus sich nur das völlig unbestimmte, potentielle individuelle Subjekt. Das Mißverständnis wird dadurch nahegelegt, daß Šanc die metaphysische Materie immer wieder schlechthin das „Individuum" nennt, daß er leugnet, daß sie „reine Potenz" sei, und betont, daß sie von der metaphysischen Form nicht real verschieden sei. In Wirklichkeit aber besagt das Individuum, z. B. dieser individuelle Mensch Platon, beides: sowohl das individuelle Subjekt wie die „Form" des Menschseins. Es muß also die Frage gestellt werden, was das „Subjekt" ohne die Form ist. Diese Frage fanden wir bei Šanc nicht beantwortet. Selbstverständlich kann das Subjekt nicht ohne Form existieren. Aber darum kann die Frage doch nicht abgewiesen werden, was es von sich aus dem ganzen Seienden gibt. Auf die Frage nach Identität oder Unterschied von Subjekt und Form werden wir noch zu sprechen kommen.

Die Darlegung der geschichtlichen Problematik sollte uns nur zu der Sachproblematik selbst hinführen. Dieser wenden wir uns nunmehr zu. Die Fragen, um die es geht, sind folgende: In welchem Sinn ergibt sich aus dem substantiellen Werden in der Körperwelt eine Zusammensetzung aus Materie und Form und in welchem Sinn aus der Aussage des gleichen Prädikats von mehreren Einzeldingen bzw. aus der dieser Urteilsstruktur zugrunde liegenden realen Struktur der Seienden? Ist „Materie" und „Form" in beiden Fällen das gleiche oder nicht? Und wenn es nicht das gleiche ist, wie verhalten sich dann die beiden Begriffspaare und die durch sie bezeichneten realen Strukturen zueinander?

1. Materie und Form im substantiellen Werden

Die erste Frage ist also: Fordert das substantielle Werden innerhalb der Körperwelt eine „Urmaterie" und wie ist diese — und die ihr entsprechende „Form" — aufzufassen? Wir denken hier nicht in erster Linie an ein etwaiges substantielles Werden im Übergang vom unbelebten zum belebten Stoff oder umgekehrt; denn hier verwickelt sich die Frage durch andere hinzutretende Probleme. Ohne weitere Verwicklungen ergibt sich die Frage nur, wenn wir annehmen, daß auch die letzten physikalisch feststellbaren „Elementarteilchen" sich ineinander umwandeln können und daß es sich dabei um echte „substantielle Veränderungen" handelt. Das erste behauptet z. B. *W. Heisenberg:* „Es hat sich gezeigt, daß die Elementarteilchen sich fast beliebig ineinander umwandeln können, sofern das nur unter den gegebenen Bedingungen mit den Erhaltungssätzen vereinbar ist. Aber deshalb hat es auch keinen Sinn, das eine (Elementarteilchen) als aus anderen (Elementarteilchen) zusammengesetzt zu bezeichnen."[13] Ob diese Umwandlung als eine „substantielle Veränderung" zu betrachten ist, hängt davon ab, ob die Elementarteilchen als artlich verschiedene individuell-selbständige Substanzen aufzufassen sind. *W. Büchel* meint, das sei nicht der Fall[14]. Es ist nicht unsere Absicht, hier diese Frage zu behandeln. Uns geht es hier nur um die Frage der phi-

[13] W. Heisenberg, Die Physik der Atomkerne, Braunschweig ²1947, 48.

[14] W. Büchel S. J., Über die Ableitung des Hylemorphismus aus den Ergebnissen der modernen Physik: Sapientia Aquinatis. Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis, Rom 1955, 33—38. — In dieselbe Richtung weisen die Versuche der modernen Physik, die Eigenschaften der verschiedenen Elementarteilchen aus einer einzigen mathematischen Formel abzuleiten — vgl. die in letzter Zeit viel diskutierte „Weltformel" Heisenbergs. Für die Realität würde das bedeuten, daß sich die verschiedenen Elementarteilchen als spezielle Fälle der gleichen *quantitativen* Grundstruktur ergeben, also nicht substantiell verschieden sind.

losophischen Analyse des substantiellen Werdens: Vorausgesetzt, daß auch die letzten substantiell voneinander verschiedenen „Elemente" der Körperwelt, was immer sie sein mögen, noch ineinander umwandelbar sind, was folgt daraus für das Substrat, das sich bei der Umwandlung durchhält? Wenn die Umwandlungen sich darauf beschränkten, daß aus den „Elementen" Verbindungen entstehen — die Alten sagten: „mixta" —, so könnte man antworten, das Substrat seien eben die Elementarkörper, die ihrem ganzen Seinsbestand nach in die Verbindung eingehen. Diese Antwort hat aber keinen Sinn mehr, wenn auch die Elementarkörper selbst sich ineinander verwandeln können (vgl. die eben zitierten Sätze von W. Heisenberg). Darum fragen wir nach den Voraussetzungen einer Umwandlung der Elemente ineinander; daß es eine solche gibt, haben die Alten als selbstverständlich angenommen.

Zunächst ist hier zu sagen: Es muß ein gemeinsames Substrat in dem vergehenden und dem entstehenden Element angenommen werden. Wenn gar nichts von dem vergehenden Element in das entstehende überginge, hätten wir es nicht mit einer „Umwandlung" zu tun, sondern mit einer völligen Vernichtung des Früheren und einer Entstehung des Neuen aus nichts, die nur als Erschaffung denkbar wäre. Das gemeinsame Substrat ist aber nicht wieder ein „Element" im gleichen Sinn wie das vergehende oder das entstehende „Element". Es ist nicht ein Element neben diesen Elementen, sondern der eine, diesen allen gemeinsame „Urstoff"; und während die Elemente für sich allein bestehen können und durch empirisch wahrnehmbare Wirkungen physikalisch feststellbar sind, existiert der „Urstoff" immer nur als Bestandteil der Elemente (oder Verbindungen), nie für sich allein; er ist nicht physikalisch, sondern nur durch philosophische Schlußfolgerung erkennbar. Dieser Urstoff ist die ὕλη, die Aristoteles im 1. Buch der Physik definiert: „das erste Substrat eines jeden (Körpers), aus dem als in ihm Bleibenden etwas in nicht bloß akzidenteller Weise wird."[15] Man wird zugeben müssen, daß der Begriff aus den Voraussetzungen des Aristoteles einwandfrei abgeleitet ist.

Diese Materie ist also aus sich noch keines der empirisch gegebenen „Elemente", sondern das allen gemeinsame Substrat, aus dem jedes von ihnen werden kann. Damit ist der Begriff der „Potenz" gewonnen: die Materie ist das reale formbare Substrat, aus dem durch Hinzutritt der jeweils wechselnden „Form" dieses oder jenes Element werden kann. Sie ist also aus sich noch kein empirisch wahrnehmbarer Körper, kein σῶμα αἰσθητόν, wie die Elemente, sondern nur Potenz zu einem solchen: δυνάμει σῶμα αἰσθητόν[16].

[15] Phys. 1, 9; 192a 31 s. [16] De gen. et corrupt. 2, 1; 329a 33.

In einem noch genauer zu bestimmenden Sinn ist diese Materie das letzte Substrat in den Körpern. Daher liegt es nahe, sie mit der in Metaph. 7, 3 definierten Materie, die offenbar auch letztes Substrat ist, gleichzusetzen; oder sollte es zwei letzte Substrate geben können? Die Materie in Metaph. 7, 3, das Subjekt, von dem alle Bestimmungen ausgesagt werden, das aber selbst von nichts anderem ausgesagt wird, scheint aber „reine Potenz" zu sein, da jede aktuelle Seinsvollkommenheit, die es etwa hat, noch von ihm ausgesagt werden kann. So ist es verständlich, daß viele scholastische Autoren die Materie, die Substrat des substantiellen Werdens ist, als „reine Potenz" (potentia pura) betrachten; bei Aristoteles selbst scheint sich dieser Ausdruck nicht zu finden.

Indem man nun die (Aristoteles noch fremde) Problematik von Sein und Wesen auf die Materie anwandte, folgerte man aus ihrer reinen Potentialität, daß sie auch kein eigenes Sein, keinen eigenen „actus essendi" habe, sondern nur durch den Seinsakt der Form bzw. des ganzen Seienden (des Compositums) existiere. Damit ist natürlich weiter gegeben, daß eine Existenz der Materie ohne jede Form absolut unmöglich ist.

Und doch, scheint uns, muß gerade hier die Kritik einsetzen. Wenn die Materie nur durch das Sein der Form bzw. nur durch das Sein des Compositums existiert, das ihr durch die Form und mit der Form zukommt („forma dat esse"!), dann verliert sie mit der Form auch notwendig ihr Sein, ihre Existenz. Das Sein verlieren heißt aber zu nichts werden, vernichtet (annihiliert) werden, aus dem realen Sein zurücksinken in den „Zustand" der reinen Möglichkeit. So wird aber der Begriff der substantiellen *Veränderung*, zu deren Erklärung der Begriff der Materie eingeführt worden war, zerstört. Eine Vernichtung und Neuschöpfung ist keine Veränderung, keine Umwandlung eines vorliegenden Stoffes mehr. Damit von einer Verwandlung die Rede sein kann, muß von dem vergehenden Körper in den neu entstehenden etwas Reales identisch übergehen. Das ist aber unmöglich, wenn alles, was in dem vergehenden Körper ist, im Augenblick der „Umwandlung" sein Dasein verliert. Eine solche „Umwandlung" ist keine wirkliche Umwandlung mehr, sondern eine Vernichtung und Neuschaffung.

Man wird vielleicht entgegnen, die Materie erhalte in dem gleichen Zeitpunkt, in dem sie das Sein der früheren Form verliert, das Sein der neuen Form, es gebe also keine Zeit, in der sie nicht existiere; darum könne von einer „Vernichtung" nicht die Rede sein. Aber diese Antwort geht am Entscheidenden vorbei. Wenn die Materie das Sein, durch das sie bisher existierte, verliert, dann wird sie zu nichts, und es hilft nichts, daß sie im gleichen Zeitpunkt ein neues Sein gewinnt; sie

würde dann eben im gleichen Zeitpunkt vernichtet und wieder neu geschaffen. Zudem muß man fragen: Was hat es für einen Sinn, zu sagen, sie *sei dieselbe*, wenn sie ein *anderes Sein* empfängt? — und das Sein der neuen Form ist offenbar ein anderes als das der vergangenen Form. Der Gedanke einer Auswechselbarkeit des Seins in „derselben" Materie scheint einen seltsamen Begriffsrealismus einzuschließen.

Daran scheint sich auch nichts zu ändern, wenn man zwischen dem Seinsakt und der Existenz unterscheidet und nur den Seinsakt als vom Wesen real unterschieden betrachtet, die Existenz dagegen als den Zustand des realen Daseins, der dem ganzen Seienden zukommt und von der verwirklichten Washeit nicht real unterschieden ist. In dieser Auffassung wäre auch die „Existenz" der Materie, die von ihr nicht real unterschieden ist, etwas anderes als der Seinsakt des ganzen Seienden, der sowohl von der Materie wie von der Form real verschieden ist. Aber auch so könnte die „Existenz" der Materie nicht als die gleiche von dem vergehenden Körper in den entstehenden übergehen, da sie der Materie doch nur auf Grund des Seinsaktes zukommt, also zugleich mit diesem als diese individuelle Existenz aufhört.

Wenn man an einer echten Umwandlung festhalten will, muß man also annehmen, daß die Materie des früheren Körpers als diese gleiche Materie ohne Verlust ihrer identischen Existenz in den neu entstehenden Körper eingeht. Die Materie muß also ihre „eigene" Existenz haben. Damit ist dann aber zugleich auch gegeben, daß sie ihr eigenes bestimmtes Sosein oder „Wesen" hat; denn etwas Unbestimmtes kann nicht existieren. Eine „reine Potenz" wäre aber etwas seinem Sosein nach völlig Unbestimmtes, nur Bestimmbares. Die Materie als Substrat des substantiellen Werdens kann also nicht schlechthin „reine Potenz" sein. Ob sie in einem eingeschränkten, relativen Sinn „reine Potenz" genannt werden kann, bleibe dahingestellt.

Es bleibt noch die Frage, was die „Form" ist, die dieser „Materie" gegenübersteht. Aristoteles selbst scheint in den Elementen keine andere Form anzunehmen als die ἐναντιώσεις, die einander entgegengesetzten Eigenschaften: warm und kalt, trocken und feucht, die sich paarweise miteinander verbinden (warm-trocken, warm-feucht, kalt-trocken, kalt-feucht)[17]. Die Scholastiker sehen in diesen Eigenschaften nur Qualitäten, also Akzidentien; entsprechend wäre die Umwandlung eines Elementes in ein anderes, so verstanden, nach ihnen nur eine akzidentelle Veränderung; die Materie wäre die ganze Substanz. Geht man dagegen von der Voraussetzung aus, daß die verschiedenen

[17] De gen. et corrupt. 2, 1; vgl. Fr. Šanc, Sententia Aristotelis de compositione corporum . . ., Zagreb 1928, 42 f.

Elemente in ihren kleinsten Teilchen artlich verschiedene individuelle Substanzen sind und ihre Umwandlung ineinander dementsprechend eine substantielle Veränderung im Sinne der Scholastiker ist, dann kann die „Form", die in den einzelnen Elementen zur Materie hinzutritt, nicht bloß eine Qualität oder eine Mehrheit von Qualitäten sein, sondern muß eine „substantielle Form" sein.

Was heißt das aber: „substantielle Form"? Wenn die Materie nicht reine Potenz ist, kann die substantielle Form nicht schlechthin als der „erste Akt" definiert werden. Eine Form ist vielmehr dann eine substantielle Form, wenn durch ihre Verbindung mit der Materie eine neue einheitliche Substanz entsteht. Ob aber das Compositum eine neue einheitliche Substanz ist, das erkennen wir daran, ob es ein neues, arteigenes Wirken zeigt, das sich nicht auf das Wirken der Materie bzw. der materiellen Teile zurückführen läßt[18]. Die substantielle Form gibt dem Compositum seine Artbestimmung und das dieser entsprechende Wirken. Darum ist sie, wie allgemein angenommen wird, aktueller Wesensteil; im Verhältnis zu ihr ist die Materie Potenz. Die physische Materie und die ihr entsprechende Form sind die physischen Wesensteile der zusammengesetzten Körpersubstanz. Was das besagt, wird aus dem Gegensatz zu der „metaphysischen Materie", der wir uns nunmehr zuwenden, klarer werden.

2. Materie und Form als metaphysische Prinzipien

Wie wir in der eingangs erwähnten Abhandlung gezeigt haben, geht die Definition der Materie im 7. Buch der Metaphysik auf ein ganz anderes Problem zurück als die Definition im 1. Buch der Physik. Während es sich in der Physik um die Erklärung des substantiellen Werdens in der Körperwelt handelt, ist hier in der Metaphysik die Urteilsstruktur Ausgangspunkt der Überlegungen. Im Urteil sagen wir alle Bestimmungen eines Seienden, sogar sein substantielles Wesen, von einem Subjekt aus, nicht freilich als abstrakt aufgefaßte Form, sondern konkret gefaßt: Petrus ist nicht „die Klugheit", sondern er ist „klug", er ist nicht „das Menschsein", die „menschliche Natur" (humanitas), sondern „ein Mensch". Was ist dieses Subjekt, von dem das Wesen und alle Eigenschaften ausgesagt werden?

Man könnte denken, es sei das konkrete Ganze mit all seinen Eigenschaften; in diesem Fall würde also der Begriff des Subjekts bereits alle von ihm aussagbaren Prädikate einschließen, und alle Aussagen wären streng analytische Urteile. Das ist aber offenbar nicht der Fall.

[18] Dieses Kriterium gibt auch J. Gredt, Die aristotelisch-thomistische Philosophie, Freiburg 1935, I 134.

Die Urteile, in denen eine Eigenschaft, ein Tun oder sonst ein Akzidens von einem individuellen Seienden ausgesagt wird, sind durchweg synthetische Urteile. Auch wenn das Subjekt tatsächlich als konkretes Ganzes aufgefaßt wird, schließt es in seinem Begriff meist nur eine grundlegende Wesensbestimmung ein; wir sprechen etwa von „diesem Menschen" (der durch seinen Namen bezeichnet wird), von „diesem Stein", „diesem Stuhl" usw. und sagen von ihnen weitere Bestimmungen aus, etwa: „dieser Stein ist ein Kiesel" oder: „er hat ein Gewicht von zwei Pfund". Aber es kommt auch vor, daß das Subjekt seinem Wesen nach zunächst völlig unbestimmt bleibt, so vor allem, wenn auf die Frage „Was ist das?" von „diesem da" eine erste Wesensbestimmung gegeben wird: „Das ist Senf".

Das unbestimmte, durch das Wort „dieses" oder „das" bezeichnete Subjekt ist offenbar das letzte Subjekt, von dem alle Aussagen gemacht werden. Es ist auch dann im Begriff des individuellen Subjektes enthalten, wenn dieses nicht nur unbestimmt als „dieses da", sondern auch seinem bestimmten Wesen nach z. B. als „dieser Mensch" bezeichnet wird. Selbst wenn das Subjekt nicht ein bestimmtes Einzelwesen („dieser Mensch") bezeichnet, sondern nur irgendein unbestimmtes Einzelwesen („ein Mensch"), besagt es nicht das „Menschsein" allein, d. h. abstrakt, sondern „ein Subjekt, dem das Menschsein zukommt" („individuum vagum"). Sonst wäre der Satz richtig: „Ein Mensch ist das Menschsein". Das konkrete Subjekt ist also nicht nur die Gesamtheit der Wesensmerkmale, sondern schließt wenigstens in seinem Begriff noch etwas anderes ein, ein dunkles letztes Subjekt, das nicht nur letztes *logisches* Subjekt ist, sondern von uns auch als letztes Subjekt des *realen* Wesens gedacht wird. Vor diesem letzten Subjekt weichen alle die Autoren zurück, die immer nur die Identität des Wesens mit dem konkreten Subjekt betonen.

Aber ist dieses letzte Subjekt nicht etwa nur eine Fiktion der Sprache oder des Denkens? Die Frage ist verständlich. Aber in den verschiedenen Einzelmenschen muß doch wirklich etwas sein, wodurch sie sich unterscheiden. Vielleicht wird man sagen: Sie unterscheiden sich durch ihren ganzen Seinsbestand, und das ist offenbar in dem Sinne richtig, daß auch ihr „Menschsein" wirklich vervielfältigt ist. Es wäre absurd anzunehmen, die verschiedenen Menschen hätten ein und dasselbe Menschsein und unterschieden sich nur durch eine zu diesem Menschsein hinzutretende Individuation. Aber dadurch wird die Frage nach der Individuation nicht beseitigt und erst recht nicht gelöst. Gäbe es in der Wirklichkeit nichts anderes als „das Menschsein", so wäre dies ein einziges Seiendes, da jeder Unterschied und jede Möglichkeit einer Vervielfältigung fortfiele. Aus der Unmöglichkeit eines real identischen „Menschseins" in mehreren Menschen, d. h. aus der Unmöglich-

keit eines „universale a parte rei", folgt also nicht, daß die Frage nach der Individuation gegenstandslos ist, sondern nur, daß die Individuation nicht als ein konkreter Teil des Seienden aufgefaßt werden kann, dem das allgemeine Wesen als anderer konkreter Teil gegenübersteht. Vielmehr bestimmt die Individuation das Wesen so innerlich, daß dieses seinem ganzen Seinsbestand nach dieses individuelle, von jedem anderen unterschiedene ist.

Damit scheint jedoch noch nicht gesagt zu sein, daß die Individuation ein letztes, unbestimmtes *Subjekt* sein muß. Aber zumindest in unserer Sprache und unserem Denken scheint sie so aufgefaßt zu werden. Wir sprechen von einem individuellen Subjekt, das die menschliche Natur und alle Eigenschaften „hat", nicht dagegen von der menschlichen Natur, die das „Diesessein" hat. In dieser Sprechweise drückt sich, wenn auch vielleicht nur undeutlich, der Gedanke aus, daß es ein individuelles Subjekt gibt, das irgendwie „Träger" nicht nur der Eigenschaften, sondern sogar der menschlichen Natur ist. Aus sich ist dieses Subjekt noch nichts von alledem, was von ihm ausgesagt wird, weder ein bestimmtes substantielles Wesen (wie etwa Mensch) noch irgendeine der akzidentellen Bestimmungen, die von der Substanz ausgesagt werden, also — reine Potenz. Darum kann keine Bestimmung von ihm ihrem reinen Seinsinhalt nach, d. h. abstrakt, ausgesagt werden (es ist falsch, zu sagen: Dieses Subjekt ist Menschsein), wohl aber können von ihm, eben weil es Subjekt aller Bestimmungen ist, alle Bestimmungen konkret ausgesagt werden: Dieses Subjekt ist Mensch (d. h. Subjekt, dem Menschsein *zukommt*), ist klug usw.

Dieses Subjekt ist nun, wie man leicht einsieht, genau das, was Aristoteles in Metaph. 7, 3 „Materie" nennt und definiert als das, „was an sich weder als ein Etwas noch als etwas Quantitatives noch als sonst etwas von dem bezeichnet wird, wodurch das Seiende bestimmt ist". Man könnte noch fragen, ob das Seinsprinzip, wodurch das Seiende dieses und nicht jenes der gleichen Art ist, so aufgefaßt werden *muß*. Bekanntlich faßt *Scotus* die Individuation, von ihm haecceitas genannt, anders auf, nämlich als eine zum Wesen hinzutretende aktuelle Seinsvollkommenheit. Der Grund dafür ist, daß die Individualität das Allerbestimmteste zu sein scheint. Sie ist nicht ein Mangel, sondern die höchste Vollkommenheit; wenigstens die Individuation der Geistwesen, die Personalität, muß so aufgefaßt werden[19].

Der Einwand hat ohne Zweifel einen berechtigten Kern. Es gibt eine individuelle Eigenart der Einzelwesen, die nicht in etwas rein Poten-

[19] So P. Bissels (vgl. Anm. 3) 274 f.; *T. Barth O. F. M.* hat in WissWeish 18 (1955) 198—212 die diesbezügliche Lehre des Scotus dargelegt: Individualität ist diesem „forma ultima completiva, ultima realitas formae, realitas ultima entis".

tiellem bestehen kann, sondern positive Seinsvollkommenheit ist. Am stärksten ist sie in den Personen ausgeprägt, aber sie fehlt auch nicht in den Tieren und Pflanzen, ja, wie es scheint, nicht einmal in der Welt des Anorganischen[20]. Diese individuelle Eigenart besteht schwerlich nur in wechselnden Akzidentien, etwa in der Verschiedenheit des Wirkens; denn die Verschiedenheit des Wirkens scheint als ihren Grund eine tieferliegende Verschiedenheit vorauszusetzen. Wenn man Akzidentien annimmt, die unverändert bleiben, solange das betreffende Einzelwesen als solches besteht, könnte man die individuelle Eigenart auf derartige Akzidentien (wie etwa Kräfte und Fähigkeiten) zurückführen. Wenn man aber annimmt, daß diese Akzidentien aus der Substanz „resultieren", kehrt die Frage zurück; es scheint uns auch kein Grund zu bestehen, der eine substantielle individuelle Verschiedenheit der Einzelwesen der gleichen Art ausschlösse.

Aber man wird zwischen dieser individuellen Eigenart oder „qualitativen Individuation" und der numerischen Individuation unterscheiden müssen. Die qualitative Individuation kann selbstverständlich nicht in einem rein potentiellen Prinzip bestehen. Sie besagt ja einen bestimmten Grad oder eine bestimmte Ausprägung der artlichen Wesensvollkommenheit, also sicher etwas, was den Charakter des Aktuellen und nicht des rein Potentiellen hat. Aber damit scheint auch gegeben zu sein, daß jede derartige Eigenschaft grundsätzlich die Möglichkeit der Vervielfältigung hat. Selbst wenn eine bestimmte Kombination von Eigenschaften *tatsächlich* einmalig ist, so folgt daraus nicht die absolute Unmöglichkeit, daß sie ein zweites Mal verwirklicht wird. Die numerische Individuation ist aber gerade das, wodurch dieses Einzelwesen unverwechselbar *dieses* ist; sie schließt also die Möglichkeit der Vervielfältigung absolut aus. Wenn also jede aktuelle (endliche) Seinsvollkommenheit vervielfältigt werden kann — und man sieht nicht ein, wie die Leugnung dieser Möglichkeit mit der göttlichen Allmacht vereinbar ist —, dann kann die numerische Individuation nur ein rein potentielles Prinzip sein.

Es soll freilich nicht geleugnet werden, daß auch gegen diese Auffassung Einwände möglich sind. Der Begriff der reinen Potenz besagt als solcher keinerlei Verschiedenheit und Mehrheit, und doch muß die

[20] Auf qualitative substantiale Unterschiede der Elementarteilchen als möglichen philosophischen Erklärungsgrund des physikalischen Indeterminismus hat der Verf. in einer Communicatio des 4. Internationalen Thomistischen Kongresses hingewiesen; vgl. Sapientia Aquinatis, Rom 1955, 199—201. *F. Selvaggi S. J.* schließt sich diesem Lösungsversuch an; vgl. Greg 33 (1957) 757 f. Die Unterschiede zwischen den Individuen der anorganischen Welt nennt er „piccole differenze *accidentali*", während der Verf. von substantieller Verschiedenheit sprach. Das „accidentale" ist aber wohl nur im logischen Sinn als „unwesentlich", nicht zum spezifischen Wesen gehörig, zu verstehen; in diesem Sinn sind individuelle Unterschiede selbstverständlich akzidentell.

Individuation jedes Einzelwesens von der jedes anderen verschieden sein. Wodurch kommt diese Mehrheit potentieller Subjekte zustande, und was ist das, wodurch das einzelne Subjekt absolut unwiederholbar *dieses* ist? Die thomistische Lösung besagt bekanntlich, daß dies die „Bezeichnung" (signatio) der Materie durch die Quantität sei[21]. Man wird das so verstehen dürfen, daß es letztlich in irgendeinem Sinn ein „Hier und Jetzt", eine Raum-Zeit-Stelle, ist, wodurch die rein potentielle Materie vervielfältigt und individuiert ist. Dann wäre eine Vervielfältigung innerhalb der gleichen Art allerdings nur bei räumlich-zeitlichen, d. h. körperlichen, Wesen möglich. Aber auch diese Auffassung hat ihre Schwierigkeiten. Gewiß unterscheiden wir die Einzeldinge durch ihre Raum- und Zeitstelle; aber daraus folgt nicht, daß durch sie die Individuation seinshaft konstituiert wird; Raum- und Zeitstelle wechseln, während das Einzelwesen das gleiche bleibt; es müßte genauer bestimmt werden, welche Raum- und Zeitstelle für die Individuation entscheidend ist.

Auch die Auffassung, daß das Einzelwesen als solches durch ein rein potentielles Subjekt konstituiert wird, hat also ihre Dunkelheiten. Aber trotz allem scheint sie noch die größte Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Und so ist die Frage nicht sinnlos, wie sich dieses potentielle Subjekt zu der Materie verhält, die etwa als letztes Substrat des substantiellen Werdens anzunehmen ist.

Bevor wir ausdrücklich an diese Frage herantreten, ist noch zu bestimmen, welche „*Form*" der „Materie" als rein potentiellem Subjekt gegenübersteht. Es ist leicht einzusehen, daß diese „Form" nicht ein konkreter Wesensteil sein kann. Das letzte Subjekt ist ja seinem Wesen nach noch vollkommen unbestimmt (kein τί). Das, was ihm gegenübersteht, ist das *ganze* Wesen. „Form" ist also hier dasselbe wie Wesen. Das artliche (spezifische) Wesen oder das individuell geprägte Wesen, d. h. das Wesen mit seiner qualitativen Individuation? Dem geschichtlichen Ursprung dieser Problematik nach ist sicher zunächst an das *artliche* Wesen zu denken. Ursprünglich ist diese „Form" die platonische Idee, das für sich bestehende allgemeine Wesen. Wenn Aristoteles, wie man wohl sagt, die platonischen Ideen aus dem Himmel herabgeholt und den Dingen dieser irdischen Welt als „Formen" eingesenkt hat, dann ist klar, daß diese „Formen" nichts anderes sind als das „universale in re", das in den vielen Einzeldingen vervielfältigte artliche Wesen, nicht als dieses oder jenes einzelne, sondern nur seinem gemeinsamen Soseinsbestand nach betrachtet.

[21] Sciendum est, quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium sed solum materia signata. Et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur: S. Thomas, De ente et essentia, c. 2.

3. Die Verschiedenheit der beiden Begriffspaare

Wenn die „Materie" als letztes individuelles Subjekt des Wesens reine Potenz ist, die Materie als bleibendes Substrat des substantiellen Werdens dagegen nicht reine Potenz ist, ergibt sich zwingend, daß die den beiden Materie-Begriffen entsprechenden Objekte nicht das gleiche sind. Entsprechend müssen auch die beiden Form-Begriffe, die den beiden Materie-Begriffen entsprechen, verschiedene Objekte bezeichnen.

Materie und Form, wie sie sich aus der Analyse des substantiellen Werdens ergeben, sind konkrete physische Teile des körperlichen Seienden. „Konkrete" Teile soll hier besagen: ihrem Sosein und Diesessein nach bestimmte, existierende Teile. Bezüglich der Materie, bei der es von vielen geleugnet wird, haben wir das ausdrücklich gezeigt. Die Form, die dem Ganzen seine artliche Bestimmung gibt, hat, wie allgemein angenommen wird, ihre Existenz nicht von der Materie her; wenn also die Materie ihre eigene Existenz hat, so wird man das gleiche von der Form sagen müssen. Aber hat die Form auch ihre eigene Individuation? Selbstverständlich ist sie *in sich* selbst individuell. Aber nach der thomistischen Auffassung kommt ihr das Diesessein von der Materie her zu; nicht als ob die Materie die Individuation der Form *wäre;* aber von ihr her wird die Form individuiert, d. h., die Materie ist *Prinzip,* Ausgangspunkt der Individuation. Diese Auffassung beruht aber nur darauf, daß die beiden Materie-Begriffe gleichgesetzt werden. Sobald diese Gleichsetzung aufgehoben ist, fehlt für diese These, daß die Materie als Substrat des substantiellen Werdens zugleich „Individuationsprinzip" ist, der Beweis. Man wird also eher annehmen, daß die Form in ihrer Individuation nicht von der Materie abhängt. — Wenn wir die konkreten Teile auch „physische" Teile genannt haben, so nicht deshalb, weil sie als solche — im Gegensatz zum „Metaphysischen" — erfahrbar sind, sondern deshalb, weil sie auf Grund erfahrbarer Vorgänge erschlossen werden und zum Bereich der Naturphilosophie gehören.

„Materie" und „Form" als individuelles Subjekt und gemeinsames Wesen sind dagegen nicht konkrete, physische Teile im dargelegten Sinn. Für die „Materie" wurde das bereits ausführlich gezeigt. Sie besagt aus sich keinerlei Soseinsbestimmtheit (kein τί), sie ist nichts von dem, „was" etwas ist, d. h. kein Wesen und auch kein Teil des Wesens. Erst recht besagt sie nicht das Sein, das Dasein, des Dinges. Gewiß ist sie im konkreten Seienden verwirklicht, aber nicht durch sich selbst, sondern durch das „Sein", das dem durch sie individuierten Wesen zukommt.

Ebensowenig ist die dieser „Materie" gegenüberstehende „Form",

d. h. das gemeinsame Wesen, ein konkreter Teil des Seienden. Nach dem, was sie im Unterschied zur „Materie" besagt, ist sie nicht individuell bestimmt, freilich auch nicht positiv allgemein, sondern unbestimmt. Sie ist genau das, was Thomas die „natura secundum absolutam considerationem" nennt; als solcher kommt ihr weder das „Diesessein" noch das Universalsein (die ratio universalis) zu[22]. Freilich schließt sie auch keines von beidem aus; non fit praecisio, sagt Thomas. Ebenso besagt das Wesen aus sich auch nicht das Sein, freilich auch nicht den Ausschluß des Seins. Es ist also kein konkreter Teil des Seienden.

Das und nichts anderes wollen wohl auch jene Autoren sagen, die leugnen, daß zwischen „Materie" und „Form", in diesem Sinn verstanden, (und ähnlich zwischen Wesen und Sein) eine „reale Unterscheidung" besteht. In der Tat verleitet der Ausdruck „reale Unterscheidung" leicht dazu, die „Seinsprinzipien" doch wieder als in sich völlig bestimmte Aufbauelemente zu denken. Der Ausdruck freilich, es liege nur eine „gedankliche" oder „begriffliche" Unterscheidung vor, ist ebenfalls mißverständlich. Er legt den Gedanken nahe, es handle sich nur um verschiedene Betrachtungsweisen desselben konkreten Seienden, so daß beide Begriffe das gleiche konkrete Seiende in seiner Ganzheit bezeichnen, nur mit Vorbetonung des einen oder anderen Momentes. So bleibt der Blick auf das konkrete Seiende eingeengt, und die metaphysischen Seinsprinzipien als solche werden nicht gesehen[23].

„Metaphysische Seinsprinzipien", das scheint uns in der Tat der treffendste Ausdruck zu sein für das hier Gemeinte; dementsprechend nennen wir die Unterscheidung zwischen ihnen „metaphysische Unterscheidung". Die rein naturphilosophische Untersuchung des konkreten Aufbaus der Seienden führt nicht zu den metaphysischen Seinsprinzipien, ebensowenig allerdings die rein metaphysische Betrachtung der Seinsprinzipien zum konkreten Aufbau der Seienden. Es handelt sich hier um zwei verschiedene Einstellungen und Richtungen des Fragens, die beide ihre Berechtigung haben. Weder darf der Metaphysiker meinen, er könne mit seiner Spekulation, die nur ein Mindestmaß von Erfahrungsgegebenheiten in den Ansatz nimmt, die naturphilosophischen Fragen nach dem konkreten Aufbau der verschiedenen Stufen der Natur lösen, noch darf der Naturphilosoph seine Fragestellung als die allein berechtigte betrachten und die metaphysischen Gedankengänge als leere Begriffsspekulation abtun.

---

[22] Vgl. De ente et essentia, c. 4.

[23] Auf das Unzureichende und Mehrdeutige der Ausdrücke „reale Unterscheidung" und „gedankliche bzw. begriffliche Unterscheidung" hat der Verf. schon früher hingewiesen. Vgl. Denken und Sein, Freiburg 1937, 230—235; ferner: Zur Lehre von den inneren Prinzipien des Seienden: ZKathTh 76 (1954) 343—348.

Es ist tatsächlich eine von der naturphilosophischen wesentlich verschiedene Einstellung, die zur Lehre von den metaphysischen Seinsprinzipien führt. Es ist eine mehr platonische als aristotelische Einstellung (womit nicht gesagt sein soll, daß sie Aristoteles fremd ist). Der Blick wendet sich nicht nur von der bunten Mannigfaltigkeit der Erfahrungswelt, sondern sogar von den wesentlichen Unterschieden in den Stufen der Natur ab und allein den allgemeinsten Seinsstrukturen zu. So war es zuerst der Gegensatz zwischen dem allgemeinen Wesen, mit dem es die Wissenschaft zu hat, und den zahllosen konkreten Einzelwesen, der eine denkerische Bewältigung verlangte. Dazu kam die Problematik von Substanz und Akzidens, ferner in der christlichen Philosophie die Problematik von Person bzw. Suppositum und Natur und die von Wesen und Sein.

Nicht um die Erklärung konkreter Vorgänge geht es in dieser Einstellung, sondern um das Begreifen allgemeinster Seinsstrukturen, die dem bloßen Empiriker so selbstverständlich erscheinen, daß er in ihnen überhaupt kein Problem sieht; hierher gehört z. B. die Mehrheit von Einzelwesen in der gleichen Art oder die Kontingenz und Endlichkeit des Seienden. Entsprechend ist auch die Methode eine andere als in der Naturphilosophie. Während dort der Schluß von konkreten Vorgängen auf die Eigenart der zugrunde liegenden konkreten Substanzen oder substantiellen Prinzipien im Mittelpunkt steht, beruhen hier die zu gewinnenden Erkenntnisse auf unmittelbarer Begriffsvergleichung und der durch sie erzielten Einsicht, daß das eine (z. B. das artliche Wesen) *aus sich*, d. h. aus seinem Wesen heraus, nicht notwendig das andere (z. B. dieses Einzelwesen) ist. Diese Methode führt zur Unterscheidung von Seinsinhalten, die für sich allein betrachtet keine konkreten Seienden und auch nicht konkrete Teile eines Seienden sind, wie Wesen, Individuation, Sein.

Die so gewonnenen nicht-konkreten, unbestimmten Seinsinhalte nennen wir metaphysische Seinsprinzipien. Natürlich sind sie nicht völlig unbestimmt; das Wesen ist z. B. als Wesen durchaus bestimmt, z. B. Menschsein und nicht etwa Tiersein; aber es ist nicht bestimmt als *dieser* oder *jener* Mensch, und es ist nicht bestimmt als existierend oder nur möglich. Es ist völlig klar, daß die metaphysischen Seinsprinzipien so, wie sie in ihrer Abhebung von den anderen Seinsprinzipien unbestimmt gedacht werden, nicht für sich allein existieren können. Für sich allein sind sie keine konkreten Seienden, auch nicht konkrete Teile eines Seienden, und man muß sich davor hüten, sie heimlich doch wieder zu konkreten Teilen umzudeuten; diese Gefahr besteht, weil uns nun einmal das Konkrete näher liegt als das Nicht-Konkrete. In Wirklichkeit „entsteht" das (konkrete) Seiende erst dadurch, daß die Seinsprinzipien sich gegenseitig bestimmen und zu

einem einzigen Seienden durchdringen. Wiederum muß man sich hüten — wozu das Wort „entstehen" verführen kann —, sich diese gegenseitige Bestimmung als einen konkreten Vorgang vorzustellen, was zu absurden Folgerungen führen würde.

„Materie" und „Form", wie sie sich aus der Analyse des Urteils bzw. des im Urteil ausgedrückten Sachverhalts ergeben, sind also im gekennzeichneten Sinn „metaphysische Seinsprinzipien". Materie und Form dagegen, wie sie sich aus der Analyse des substantiellen Werdens ergeben, sind „konkrete Teile" des körperlichen Seienden. Darum können die beiden Begriffspaare und die in ihnen gemeinten Objekte nicht das gleiche sein.

Daraus ergibt sich weiter eine wichtige Folgerung bezüglich der *Einzigkeit der Form* in einem einheitlichen Seienden. Wie wir schon in unserem Aufsatz über die geschichtliche Problematik von Materie und Form gezeigt haben, ist die These von der Einzigkeit der Wesensform notwendige Folgerung aus dem „metaphysischen" Begriff von Materie und Form. In diesem Sinn ist die Form nichts anderes als das Wesen des Seienden, und es ist klar, daß das Wesen eines einheitlichen Seienden nur *eines* sein kann. Im Begriff dieser Form ist alles zusammengefaßt, „was" dieses Seiende ist; also kann das, was durch eine andere „Form" etwa noch hinzukommt, nicht das „Was" des Seienden ausmachen, sondern nur eine zu dem substantiell bereits konstituierten Seienden hinzutretende weitere Beschaffenheit oder Beziehung oder dergl., d. h. ein Akzidens, sein.

Dies ist so klar, daß es in seiner Weise sogar für die künstlichen Dinge gilt. Ihre Wesenform ist durch ihre Idee bestimmt und darum, wie diese Idee, eine einzige. Was an weiteren Bestimmungen hinzutritt, ist akzidentell; so ist es z. B. für einen Tisch akzidentell, daß er rund ist, aber auch, daß er von Holz ist, obwohl das Holz doch etwas Substantielles ist. Man sieht, wie hier an Stelle des ontologischen Begriffspaares „Substanz—Akzidens" das logische Begriffspaar „Wesen—akzidentelle Bestimmung" tritt. Man sieht aber auch, daß das Wesen in seiner physischen Verwirklichung keineswegs so einfach sein muß wie der Wesensbegriff. Physisch betrachtet, besteht der Tisch aus vielen substantiellen Bestandteilen, von denen jeder etwas Wirkliches (actuale quid) ist.

Beides scheint aber, wenn auch nicht ganz in der gleichen Weise, auch für die Naturwesen zu gelten. Auch in ihnen fällt das durch die Idee bestimmte „Wesen" nicht einfachhin mit der Substanz zusammen. Wenn ein Lebewesen Nahrungsstoffe assimiliert, wird nicht nur seine Quantität, sondern auch seine Substanz vermehrt; wenn die Substanz des Lebewesens so unvermehrbar und unverminderbar (in indivisibili) wäre wie das Wesen, müßte man annehmen, daß die Substanz der

assimilierten Nahrung völlig verschwindet. Das Wesen dagegen wird durch die Nahrungsaufnahme nicht vermehrt; es ist da oder es ist nicht da, kann aber nicht mehr oder weniger dasein; die größere oder geringere Menge der materiellen Substanz ist ihm gegenüber „akzidentell", d. h. unwesentlich (im Sinne des fünften Praedicabile). Man kann also nicht aus der Einheit der Wesensidee ohne weiteres auf eine gleichartige Einheit der physischen Substanz schließen.

Darum folgt auch aus der Einzigkeit der metaphysischen „Form" nicht die Einzigkeit der physischen Form. Nach dem, was wir über die physische Materie gesagt haben, ist der Parallelismus zwischen metaphysischer Form und physischer Form schon ausgeschlossen. Zur metaphysischen Form, d. h. zum Wesen, gehört nicht nur die physische Form nach ihrem artlichen Sosein, sondern ebenso auch die physische Materie, soweit sie ein aktuelles Sosein besagt. Damit ist schon gegeben, daß die metaphysische Form trotz ihrer Einheit in ihrer konkreten Verwirklichung eine Zusammensetzung aus mehreren aktuellen Teilen besagt, und zwar schon in den Elementen bzw. Elementarteilchen (falls man bei ihnen eine substantielle Umwandlung annimmt). Erst recht gilt das von den Lebewesen. Die Einzigkeit des Wesens bedeutet also nicht, daß der ganze aktuelle Soseinsbestand eines Seienden allein durch die physische Form, und zwar durch eine einzige physische Form, zustande kommen muß.

Natürlich ist die Einheit des metaphysischen Wesens nicht mit jedem beliebigen physischen Aufbau des Seienden vereinbar, sondern verlangt auch in ihm ein konkretes Prinzip der Einheit. Aber daß dieses Prinzip nur eine einzige physische Wesensform sein kann, der nichts anderes gegenübersteht als eine rein potentielle Materie, scheint uns auf der Verwechslung von metaphysischer und physischer Form zu beruhen. Gewiß hat es seine Berechtigung, den ganzen für eine Art wesentlichen Soseinsbestand im Begriff des Wesens bzw. der metaphysischen Form zusammenzufassen und gegenüber dem individuellen Subjekt und dem Sein abzuheben, und ein solcher Begriff ist keineswegs ein „bloßer Begriff" oder ein „Gedankending"; denn er ist in jedem Einzelwesen der Art verwirklicht. Aber man kann nicht erwarten, daß die so gewonnenen Begriffe in ihrer Zusammensetzung den physischen Aufbau des Seienden wiedergeben.

Unter anderer Rücksicht wird das allgemein zugegeben. Der Begriff des artlichen Wesens setzt sich aus Gattung und artbildendem Unterschied zusammen, wie etwa der Begriff des Menschseins (humanitas) aus Sinnenwesensein und Vernünftigkeit (animalitas und rationalitas). Trotzdem nimmt niemand an, daß auch die entsprechende physische Form des Menschen, die Seele, sich aus diesen Teilen zusammensetzt. Und doch gilt auch hier, daß der eine Teilinhalt (animalitas) aus sich

nicht den anderen (rationalitas) besagt. Mit Recht nimmt man aber an, daß diese Unbestimmtheit des einen Teilinhalts gegenüber dem anderen eine physische Zusammensetzung nicht beweist. Ebensowenig beweist aber die Einheit des Wesensbegriffes die Einzigkeit der physischen Form.

Die üblichen Argumente für die Einzigkeit der Wesensform unterscheiden nicht zwischen metaphysischer und physischer Form und übertragen darum das, was für die metaphysische Form, das ganze Wesen, durchaus richtig ist, auch auf die Form als Teil, d. h. die physische Form.

4. Das Verhältnis der beiden Begriffspaare zueinander

Wenn, wie wir zu zeigen suchten, die Materie als das Substrat des substantiellen Werdens und die Materie als das letzte Subjekt aller Bestimmungen eines Seienden nicht das gleiche sind, und demgemäß auch die beiden Formbegriffe nicht zusammenfallen, ergibt sich die Frage, wie die beiden Begriffspaare und die ihnen entsprechenden Objekte sich zueinander verhalten. Die mittelalterlichen Scholastiker unterschieden die beiden „Formen" manchmal als „forma totius" und „forma partis"[24]. Dementsprechend könnte man versucht sein, das Verhältnis so zu denken, daß die metaphysische Form einfach das Ganze ist, das sich aus physischer Form und Materie als Teilen zusammensetzt. Aber es ist leicht einzusehen, daß dies zum mindesten ungenau ist. Physische Materie und physische Form (z. B. Leib und Seele) sind konkrete Teile eines konkreten Ganzen (des Menschen), die metaphysische Form dagegen ist nicht konkret; sie besagt etwa das Menschsein (humanitas) ohne individuelles Subjekt und auch ohne das reale Dasein (esse). Die Vereinigung der konkreten, physischen Teile ergibt notwendig ein konkretes Ganzes, nicht ein nicht-konkretes Seinsprinzip, wie es die metaphysische Form ist.

Das Verhältnis der beiden Begriffspaare und ihrer Objekte ist also ein anderes. Ausgehend von einem konkreten Seienden, z. B. einem individuellen Menschen, kann man die Frage nach dem inneren Auf-

[24] Der grammatische Sinn der Ausdrücke ist nicht ohne weiteres klar. In dem eingangs erwähnten Artikel (vgl. Anm. 1) haben wir „forma totius" mit „Form als Ganzem" und „forma partis" mit „Form als Teil" wiedergegeben (S. 179). P. Bissels (a. a. O. [vgl. Anm. 3], S. 292) deutet „forma partis" besser als „Form des Teiles", nämlich der Materie, d. h. als Form, die die Materie als den ihr gegenüberstehenden anderen Teil informiert; entsprechend ist „forma totius" die „Form des Ganzen", nämlich des ganzen Suppositums. Auch so bleibt freilich die sprachliche Form hart. Sachlich ist in beiden Deutungen der Sinn der gleiche.

bau dieses konkreten Ganzen in zwei wesentlich verschiedenen Weisen angehen. Der Mensch ist offenbar kein einfaches Seiendes, sondern es ist in ihm mancherlei zu unterscheiden, und zwar nicht bloß rein begrifflich. So unterscheiden wir etwa sein Wirken und seine „Eigenschaften", d. h. seine Akzidentien, von „ihm selbst", von seiner Substanz. Die in dieser Unterscheidung enthaltenen Probleme klammern wir hier aus. Es geht uns hier nur um die Substanz. Auch sie ist offenbar nicht einfach. Ihre Zusammensetzung kann man zunächst vom naturphilosophischen Standpunkt aus betrachten. Dies ist die Blickrichtung der philosophischen Anthropologie, der es um das Eigentümliche des Menschen als Menschen geht.

In dieser Fragestellung folgerichtig vorangehend, wird man im Menschen die unräumliche, geistige Seele von dem räumlich ausgedehnten Leib unterscheiden, ohne darum dem kartesianischen Dualismus verfallen zu müssen. Der Leib wiederum ist aus vielen materiellen Teilen zusammengesetzt, die sich nach der Lehre der Physik aus unzähligen Molekeln und Atomen aufbauen. Und in diesen werden wiederum die „Elementarteilchen" unterschieden. Philosophisch ergibt sich dann noch einmal die Frage, ob die Elementarteilchen aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Alle so gefundenen Teile sind „konkrete Teile", d. h. individuelle und existierende Teile mit einem ganz bestimmten Sosein. Die Teile des Leibes, wie Hände und Füße usw., sind dabei durch ihr räumliches Nebeneinander schon rein empirisch unterscheidbar. Materie und Form dagegen, mag es sich nun um die „erste Materie" und die erste Form der Elemente oder um Leib und Seele handeln, sind nur unterscheidbar durch philosophische Überlegungen, die allerdings ihrerseits von konkreten Erfahrungen ausgehen.

Die Analyse kann aber, vom konkreten Ganzen des Menschen ausgehend, auch in anderer Richtung fortschreiten. Der Mensch wird dann nicht so sehr nach seiner Eigenart als Mensch als vielmehr unter allgemein metaphysischer Rücksicht als ein individuelles endliches Seiendes einer bestimmten Art betrachtet. Die Betrachtung der Endlichkeit des Seienden führt, nicht auf Grund der Erfahrung konkreter Vorgänge, sondern durch die Vernunfteinsicht, daß das Sein nicht aus sich selbst endlich sein kann, zu der Unterscheidung von Sein und Wesen, wobei das „Wesen" zunächst alles das meint, was dem „Sein" gegenübersteht, das, was das Sein hat, also das individuierte Wesen. Die Tatsache, daß mehreren Einzelwesen die gleichen inhaltlichen Merkmale zukommen, führt dann weiter dazu, daß wir in diesem „Wesen" nochmals unterscheiden zwischen dem individuellen Subjekt, das die verschiedenen Wesensvollkommenheiten hat, und dem „Wesen" im engeren Sinn, d. h. der Gesamtheit aller Soseinsbestimmungen.

Oft bleibt man hier stehen und betrachtet das so gefundene „Wesen" ohne weiteres als das artliche Wesen, das dann freilich wiederum in Gattung und artbildenden Unterschied aufgeteilt wird. Wir sahen aber, daß auch noch eine andere Frage möglich ist, nämlich, ob etwa in den Wesensvollkommenheiten ein für die Art unbedingt notwendiger gemeinsamer Bestand als das artliche Wesen von der individuellen Ausprägung des Wesens als der „qualitativen Individuation" zu unterscheiden ist.

Jedenfalls sind alle so gefundenen Elemente nicht konkrete Teile des Seienden, sondern, wie wir sagten, metaphysische Seinsprinzipien. Sie können darum nicht mit den konkreten Teilen in eine Linie gestellt werden. Die konkreten Teile können auch nicht als Unterteile der Seinsprinzipien aufgefaßt werden, und auch umgekehrt sind die Seinsprinzipien nicht Unterteile ausschließlich dieses oder jenes konkreten Teiles, sondern *zunächst* Seinsprinzipien des ganzen Seienden. Die beiden Aufgliederungen des konkreten Ganzen in konkrete Teile und in metaphysische Seinsprinzipien sind also *Einteilungen des gleichen konkreten Ganzen unter verschiedenen Rücksichten;* sie stehen sozusagen quer zueinander, ähnlich wie im räumlichen Bereich Längsschnitt und Querschnitt des gleichen räumlichen Gebildes.

Damit ist freilich auch gegeben, daß die Unterscheidung der Seinsprinzipien alle konkreten Teile durchdringt. In *jedem* letzten konkreten Teil, sowohl in der Seele wie in jedem letzten materiellen Teil (was immer dieser letzte Teil sein mag), ist Individuation, gemeinsames Wesen, (individuelle Eigenart) und Sein metaphysisch zu unterscheiden. Das „Wesen" des konkreten Teiles, namentlich des konkreten materiellen Teiles, ist freilich nicht identisch mit dem Wesen des ganzen Seienden und auch nicht ein gleichartiger Teil dieses Wesens; es ist sogar möglich, daß es für das Wesen des Ganzen „unwesentlich" ist; der Wesensbegriff des ganzen Seienden fordert zum mindesten nicht, daß materielle Bestandteile bestimmter Art in einer ganz bestimmten Zahl vorhanden sind. Ähnlich wie das Wesen des konkreten Teils zum Wesen des Ganzen verhält sich auch das Sein der Teile zum Sein des Ganzen.

Man wird entgegnen: Wo bleibt bei einer solchen Vervielfältigung des Wesens und des Seins — und sogar der Individuation — die Einheit des ganzen Seienden? Wenn die konkreten Teile je ihr eigenes artliches Wesen haben und im Ganzen behalten, so gehört das ganze Seiende zu mehreren Arten, was offenbar ein Ungedanke ist; es kann also doch im ganzen Seienden nur *eine* „physische" Form geben, die das artliche Wesen bestimmt. Und wenn zuzugeben ist, daß, wo es mehrere Formen gibt, auch das Sein vervielfältigt wird, so folgt aus der Annahme mehrerer Wesensformen zugleich die Mehrheit der

Seienden. Ganz offenbar ergibt sich dasselbe aus der Vervielfältigung der Individuation.

Der Einwand wäre völlig berechtigt, wenn die verschiedenen konkreten Teile alle gleichgeordnet nebeneinanderständen, ohne irgendein Unterordnungsverhältnis. Dann würde freilich gelten: Ex pluribus entibus actu non fit unum ens simpliciter. Aber die Voraussetzung nimmt niemand an. Die Vielheit der materiellen Teile, etwa im Organismus, verhält sich vielmehr zu der *einen* Form des Ganzen, dem Lebensprinzip oder der Seele, wie ein potentielles (zur Belebung geeignetes) Substrat zum belebenden Akt. Die Seele ist es also, die dem ganzen Lebewesen seine Einheit gibt, es zu *einem* Seienden macht. Freilich ist diese Einheit eine konkrete Einheit, das heißt eine Einheit, die sich aus einer Mehrheit aufbaut. Die Einheit ist gewiß ernst zu nehmen, aber auch die Mehrheit. Beide Forderungen werden dadurch miteinander versöhnt, daß die höhere Form des Ganzen (die Seele) die Vielheit der materiellen Teile durchformt, zur Einheit zusammenfaßt und in ihren Dienst nimmt. Sie würde sie aber nicht in ihren Dienst nehmen, wenn sie die materiellen Teile bis auf eine völlig unbestimmte, jeden Wirkens unfähige „erste Materie" abbaute; denn so wäre die Seele schließlich das einzige letztlich wirkende Prinzip im ganzen Organismus.

Wenn man sagt, die Vervielfältigung des Seins bringe notwendig auch die Vervielfältigung des Seienden mit sich („ubi duo esse, ibi duo entia"), so schreibt man damit anscheinend dem Sein, insofern es vom (konkreten) Seienden unterschieden ist, bereits eine Abzählbarkeit und damit eine Individuation zu, d. h. aber, man macht das metaphysische Seinsprinzip unvermerkt zu einem konkreten Seienden. Abzählbar wird das „Sein" erst, insofern es in konkreter Einheit mit dem Wesen und der Individuation „Seiendes" ist. So können wir aber tatsächlich in einem Lebewesen die konkreten materiellen Teile abzählen. Sie sind aber deshalb nicht ebensoviele konkrete *Ganze,* sondern eben Teile, die durch das höhere Einheitsprinzip, die alle Teile informierende Seele, zu einem einzigen Seienden höherer Ordnung werden.

Ebenso steht es auch mit der Artbestimmtheit der Teile und des Ganzen. Treffend sagt dazu *K. Frank:* Solange ein Aufbauelement des Organismus, etwa Wasser, außerhalb des Organismus für sich besteht, ist es durch seine (physische) Form schlechthin ein Seiendes dieser Art (z. B. „Wasser"). Wird es aber in die Einheit des Organismus aufgenommen, so kann es zwar auch, wenn es nur seinem materiellen Sosein nach betrachtet wird, mit Recht noch „Wasser" genannt werden und ist so in etwa (secundum quid) Seiendes dieser Art (Wasser und nicht etwa Eiweiß). Schlechthin ist es aber nicht mehr

Seiendes der niederen Art (Wasser), sondern Teil eines Seienden höherer Art[25]. Und mit Recht bemerkt Frank weiter: Die logischen Formen, wie Art und Gattung, müssen entsprechend den Anforderungen der Realität gebildet werden und nicht umgekehrt.

Ähnlich verhält es sich auch mit der Individuation der Teile und der Individuation des Ganzen. Auch die materiellen Teile sind individuelle Teile, die Individuation des Ganzen aber wird durch die Individuation der (physischen) Form des Ganzen[26], z. B. der Seele, bestimmt. Während die materiellen Teile kommen und gehen, bleibt die Seele die gleiche individuelle Seele, und darum bleibt auch das ganze Seiende trotz des Wechsels der materiellen Teile, von denen die einen ausgeschieden werden, während andere neu aufgenommen werden, das gleiche Individuum. Diese individuelle Identität des ganzen Lebewesens ist viel leichter begreiflich zu machen, wenn die Individuation der Seele nicht von der körperlichen Materie abhängt, d. h., wenn die Unterscheidung von „metaphysischer" und „physischer" Materie angenommen wird. Wenn man dagegen voraussetzt, daß die Seele in *der* Materie, die zugleich das Prinzip der Raumzeitlichkeit ist, ihr Individuationsprinzip hat, dann ist es ohne Hilfshypothesen, die leicht den Eindruck des Willkürlichen machen, nicht möglich, die individuelle Identität der Seele trotz des Wechsels der Materie zu erklären[27].

Aber ist mit der Annahme einer vom Körper unabhängigen und doch potentiellen Individuation der Seele nicht die mittelalterliche Theorie von der „geistigen Materie" erneuert? Der Sache nach dürfte diese Theorie wohl das gleiche gemeint haben, was wir hier sagen wollen. Das Wort „geistige Materie", das geradezu einen inneren

---

[25] C. Frank, Philosophia naturalis, Freiburg ²1949, 180. Überhaupt enthält die noch viel zu wenig bekannte lateinische Naturphilosophie von K. Frank, soweit uns bekannt ist, wohl die beste neuscholastische Philosophie des organischen Lebens, die frei ist von den Kurzschlüssen, die sich aus der Verwechslung der physischen und der metaphysischen Form ergeben.

[26] Es ist klar, daß hier „Form des Ganzen" nicht im Sinn der mittelalterlichen „forma totius" verstanden ist. Die „forma totius" ist ja das (abstrakt aufgefaßte) ganze Wesen, hier dagegen meinen wir mit „Form des Ganzen" die letzte physische Form, z. B. die Seele, die das ganze materielle Gebilde des Organismus durchformt und so der höchste konkrete Teil des ganzen Lebewesens ist.

[27] So heißt es etwa beim hl. Thomas: Licet individuatio eius (animae) ex corpore *occasionaliter dependeat*, quantum ad sui inchoationem, ... non tamen oportet, ut, subtracto corpore, individuatio pereat; quia cum habeat esse absolutum, ex quo (d. h. von dem Zeitpunkt an, da) acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc quod (dadurch, daß) facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatum: De ente et essentia, c. 6. In der thomistischen Gleichsetzung von „physischer" und „metaphysischer" Materie ist diese Lösung kaum zu umgehen. Man fragt sich aber: Wie kann die metaphysisch notwendige Abhängigkeit der Individuation der Seele von der körperlichen Materie nur eine „dependentia occasionalis" sein? Das scheint schlecht mit der metaphysischen Notwendigkeit zusammenzupassen.

Widerspruch zu besagen scheint, ist aber sicher wenig glücklich. Es scheint auch, daß den Verteidigern der „geistigen Materie" noch nicht klargeworden ist, wie tiefgehend der Unterschied zwischen der „Materie" als Individuationsprinzip auch der geistigen Wesen und der physischen „Materie" als dem Substrat des substantiellen Werdens ist. Man könnte das Wort „Materie" in den beiden Bedeutungen geradezu für äquivok halten, wenn nicht doch im Begriff der Potenz eine letzte Gemeinsamkeit bestände. Jedenfalls würde der Ausdruck „geistige Materie" heute fast notwendig mißverstanden, da das Wort „Materie" heute nun einmal das räumlich-zeitliche Seiende bezeichnet. — Ob es auch in den geschaffenen reinen Geistern ein potentielles Prinzip der Individuation gibt, das hängt — von allen andern Schwierigkeiten abgesehen — davon ab, ob es bei diesen Geistern eine Mehrheit von Individuen in der gleichen Art gibt. Durch die Geistigkeit als solche wird das nicht ausgeschlossen, wenn das potentielle Prinzip der Individuation nicht zugleich Prinzip der Raumzeitlichkeit ist. Ob es aber in diesem Bereich wirklich eine Mehrheit von Einzelwesen der gleichen Art gibt, darüber läßt sich philosophisch — und wohl auch theologisch — nichts aussagen.

Das mag zu der Frage, wie die Seinsprinzipien in den konkreten Teilen sind, genügen. Ein paar Wort noch zu der Frage, ob die physische Form Teil der metaphysischen Form sei. Die metaphysische Form, d. h. das Wesen, würde sich in dieser Auffassung aus physischer Materie und physischer Form zusammensetzen. Es ist leicht einzusehen, daß dies allem, was wir bisher dargelegt haben, widerspricht. Physische Materie und physische Form konstituieren zusammen das konkrete Seiende, nicht bloß sein artliches Wesen; denn sie besagen ja beide ein existierendes, individuelles Seiendes. Das Wesen dagegen steht der Individuation und dem Sein gegenüber. Die metaphysische Form umfaßt also nur das artliche Wesen von physischer Materie und physischer Form, nicht aber schlechthin physische Materie und physische Form. Es bleibt also bestehen, daß die beiden Einteilungen quer zueinander stehen.

* * *

Es war in dieser Abhandlung weder unsere Absicht, die naturphilosophische These von der hylemorphen Zusammensetzung aller Körper zu beweisen, noch wollten wir die metaphysische These von der Individuation aller innerhalb der gleichen Art vervielfältigten Seienden durch ein rein potentielles Prinzip als notwendig begründen. Wir haben auf die Schwierigkeiten beider Thesen kurz hingewiesen. Wenigstens eine gute Wahrscheinlichkeit wird man beiden Thesen aber zubilligen können. Die meisten modernen Scholastiker halten sie sogar

für gewiß. Darum lohnte es sich, dem Verhältnis der beiden „Materie"-Begriffe und der beiden „Form"-Begriffe nachzugehen. Das war in diesem Aufsatz unsere Absicht. Das Ergebnis unserer Untersuchungen aber ist: Wenn man die beiden „Materie"-Begriffe durchdenkt, erweisen sie sich als nicht miteinander identisch, und entsprechend sind auch die beiden Form-Begriffe nicht identisch.

Auf einige Folgerungen, die sich daraus ergeben, haben wir schon hingewiesen. Im ganzen wird die Naturphilosophie in unserer Auffassung von gewissen metaphysischen Vorentscheidungen ihrer Fragen nach dem Wesensaufbau der Naturwesen befreit. Sie braucht nicht zur Erklärung der konkreten Gegebenheiten um dieser Vorentscheidungen willen zu Begriffskonstruktionen ihre Zuflucht zu nehmen, die durch die Phänomene keineswegs nahegelegt erscheinen, sondern kann sich in der Erklärung der Natur von den Phänomenen und den wirklich einsichtigen metaphysischen Prinzipien leiten lassen. Gewisse Probleme erweisen sich als Scheinprobleme; so etwa das Problem der „forma cadaverica" bzw. der beim Tod wieder neu entstehenden Elementarformen und die unlösbare Frage nach ihrer Ursache.

Aber auch die Metaphysik wird von gewissen nie befriedigend gelösten Problemen befreit. Hierher gehört vor allem die Frage nach der „signatio materiae" durch die Quantität, durch die sie erst zum Individuationsprinzip geeignet werden soll. Weiter fällt, wie wir schon sagten, die Frage fort, wie die Individuation der Seele, obwohl sie vom Leib wesentlich abhängig ist, doch von der Veränderung im Aufbau des Leibes und sogar vom Tod des Leibes nicht berührt wird. — Die Unterscheidung von metaphysischer und physischer Form wirft auch neues Licht auf den Unterschied von „Wesen" und „Substanz" und entsprechend von logischem und realem Akzidens, die bei den mittelalterlichen Scholastikern nicht immer hinreichend auseinandergehalten werden. Dieser Punkt wäre wohl einer besonderen Untersuchung wert.

Zum Problem der Seinsdialektik

Von Caspar Nink S. J.

Ontologie, kritisch begründete Seinslehre, ist ein geeigneter und, systematisch-inhaltlich gesehen, der ursprüngliche, sachentsprechende Name für „Erste Philosophie". Der vom Seienden kraft seines Wesens begründete Sinngehalt (Logos) ist aber zugleich Ausdruck, Bekundung, Sprache des Seins selbst, durch die es sich ausdrückt. Der Seinslogos beruht auf einem mit dem Wesen des Seienden gegebenen λέγειν. Da aber das Seiende eine mit dem realen *Identischsein* seiner konstituierenden Gründe gegebene statisch-dynamische *Vieleinheit* des inneren Seins und des damit gegebenen Begründens ist, muß die konstitutive Vieleinheitlichkeit seines inneren Seins und Begründens auch seinen Logos, sein sinnerfülltes Sichausdrücken und Ausdrucksein kennzeichnen. Es kann infolgedessen seinen Logos nicht anders begründen als im διά-λέγεσθαι, διά-λογος. Die Seinslogizität ist innerlich notwendigerweise *vieleinheitliche Seinsdialogizität, -dialektik.* Was dies des näheren beinhaltet, worin und wie es ontologisch begründet ist, wie es sich in den anderen konstitutiven Seinsvollkommenheiten zeigt, das zu entfalten ist die Aufgabe der nachfolgenden Studie. Wenn das Seiende ein von seinem tiefsten Grund aus aufgebautes System ist, dann auch eine seiner wesensnotwendigen Folgen und Vollkommenheiten, die *Seinsdialektik.* Von dieser aus wird sich dann die *Erkenntnisdialektik* in ihrem Sinn bestimmen und als System durchführen lassen.

Eine gewaltige Arbeit dialektischen, inhaltlich sehr verschieden verstandenen Philosophierens ist im Lauf der Geschichte vollbracht worden. Nach *Sokrates-Platon* ist Philosophieren ein in Frage und Gegenfrage, Rede und Gegenrede durchgeführtes dialektisches Zwingen zur Besinnung über das innere Wesen der Dinge und seine inneren Zusammenhänge. *Platon* lehrte die Symploke, das Ineinander-verflochten-Sein der Eide (ein tiefer, in seinem ontologischen Inhalt zu entfaltender Gedanke). Die Dinge „haben teil" an den Ideen. Die Idee „erscheint" in den Dingen. *Aristoteles* hat im Kampf gegen die eristische Sophistik eine Dialektik ausgebildet, die bis heute hohes Ansehen hat und eindrucksvolle Verwendung findet. *Hegels* Dialektik ist weitberühmt und vielumstritten: in ihrem Ansatz, Inhalt und Sinn, in ihrer Methode und Grenze. In der Gegenwart übt der „dialektische Materialismus" eine verhängnisvolle Macht aus. In ihm ist unkritisch zusammengefaßt und durchgeführt, was in einer langen Fehlentwicklung grundgelegt war. Die Philosophie, so wurde in den letzten 40 Jahren oft geklagt, gleicht einem Chaos; jeder hat seine eigene Philosophie. Was Wunder, wenn *ein* Wert mit fanatischer Energie dem Menschen vorgestellt wird, der kraft seiner Natur ohne festen Grund und klares Ziel nicht leben kann.

Den ernsten dialektischen Arbeiten, vor allem und an erster Stelle der *scholastischen Lehre* vom Seienden und seinem vorgeordneten Wesen, von den inneren Gründen der Dinge, der scholastischen Logica realis und rationis ist die nachfolgende Abhandlung tief verpflichtet. Zur Lehre von den inneren Seinsgründen und damit auch zur dialektischen Philosophie (Metaphysik, Logik, Erkenntniskritik und -theorie) haben die großen scholastischen Schulen — die thomistische, skotistische und suarezianische — grundsätzlich und thematisch wesentliche Beiträge geleistet; Beiträge von hohem Rang und unvergänglichem Wert, die sich gegenseitig ergänzen, die kraft ihrer eigenen Prinzipien innere Weiterführung fordern. Eine Frage, die seit Jahrhunderten die scharfsinnigsten Philosophen verschiedener Herkunft und Richtung angegriffen haben, dürfte sich, steht zu erwarten, auf Seins- und Erkenntnisvollkommenheiten beziehen, die im innersten Wesen des Seienden und seiner gültigen Erkenntnis gründen, ebendeshalb aber auch an jedem Gegenstand und Erkenntnisinhalt sich in ihrem inneren Sinn und Zusammenhang herausstellen lassen. Wenn Seins- und Erkenntnisdialektik bis heute als metaphysisch-erkenntnistheoretischer Problemkomplex empfunden werden und wenn in diesen Problemgehalten dieselben oder nur unwesentlich modifizierte Grundfragen wiederkehren, kann es nur daran liegen, daß die Untersuchung nicht ganz und in strenger Ordnung bis zu den innersten Gründen des Seienden und seiner Vollkommenheiten durchgeführt ist. Im Seienden selbst gibt es keine Weglosigkeit. Kein innerer Seinszusammenhang kommt aus dem Nichts, keiner bricht plötzlich ab und endigt im Nichts. Er kann es gar nicht. Denn er hat seine realidentischen determinierenden Gründe und das durch diese vorbestimmte Ziel. Auch dies ist einschließlich schon in dem durch die Begriffe des Seienden und kontingent Seienden ausgedrückten Gehalt, formaliter in seiner wesensbegründeten, vieleinheitlichen Sinnerfülltheit und Zielbestimmtheit einbegriffen.

1. Ansatz, Inhalt, Eigentümlichkeiten; Analogie und Dialektik

Sachliche Exposition. Im Licht des Seienden selbst, geführt von seiner metaphysisch (absolut) notwendigen, konstitutiv erhellten Ordnung, können wir von jedem in der inneren oder äußeren Erfahrung gegebenen oder bloß vorgestellten — a parte rei immer spezifisch, individuell, in *dieser* Weise individuell und existentiell bestimmten — Seienden aus intellektiv analysierend (a priori), geordnet, wahr und gültig zurückgehen zum kontingent Seienden und zu dem ihm kon-

stitutiv vorgeordneten Seienden als solchem. Dieses selbst weist als innerlich begründetes (natura prius substantielles) consequens ontologicum gültig zurück auf seine konstituierenden, vorkonkreten, natura prius substantiellen Gründe: Natur (Wesenheit) und Individualität, die substantiell wesen- und darum zielgemäß einander angepaßt sind, die in ihrem Sein absolut unumstößlich gesetzmäßig und gültig geordnet, sinnerfüllt-final, in metaphysisch notwendiger, unumkehrbarer, statisch-dynamischer Ordnung aufeinander bezogen sind[1]. Wir werden zurückgeführt auf die metaphysische Wesenheit und ihre Individualität, die ihrerseits nicht irgendwie das Seiende konstituieren, die vielmehr unverbrüchlich gesetzmäßig, gültig und richtig, doch mit innerer Notwendigkeit *analog und dia-logisch (dia-lektisch)* durch ihr Sein, reales Unterschieden-, Identisch- und damit gegebenes Einssein das Seiende (Concretum) selbst, ursprünglich die (konkrete) Substanz, ihre Einheit und Innerlichkeit, substantiell — d. h. zugleich substantiell gesetzmäßig, gültig und geordnet — innerlich begründen; die in wesensnotwendiger Folge und Vollkommenheit das Seiende (Dieses- und Daseiende) von innen, ihren natura prius real unterschiedenen, natura posterius aber realidentischen Gründen her konstitutiv einigen, erhellen, ausdrücken, erklären, gestalten, und zwar gut, zielbestimmt-aktiv gestalten.

Die inneren Gründe des Seienden, Dieses- und Daseienden, dadurch aber das Seiende, Dieses- und Daseiende selber sowie alle ihre wesensnotwendigen Vollkommenheiten sind absolut notwendigerweise und darum immer *systematisch vieleinheitlich*, und zwar essentiell-individuell, in *dieser* Weise individuell und existentiell, statisch-dynamisch

[1] Die mit dem Sein, Unterschieden- und Identischsein der constituentia gegebene Gesetzmäßigkeit und Ordnung ist die tiefste und innerste (absolut) gültige und richtige (richtig folgende und ausgemessene) Gesetzlichkeit und Ordnung. Absolute Gültigkeit ist ursprünglich absolute, unumstößliche, im Sein, Unterschieden-, Identisch- und Einssein der inneren Gründe, in ihrem Wesen und Ziel gegründete Gültigkeit, eine *transzendentale, natura prius substantielle Vollkommenheit.* Absolute Erkenntnis-, Strebens- und Wirkensgültigkeit ist, in welcher Form auch immer sie begegnen mag, urbildlich-final gemessen von absoluter Seinsgültigkeit. Diese besagt innere, absolute Seinsnormiertheit, darum Seinsgutheit und -rechtheit. Sie ist — der essentiell-individuellen, in *dieser* Weise individuellen und existentiellen Eigenart des Seienden entsprechend — immer vieleinheitlich und zwar vieleinheitlich sinn- und zielbestimmt. Infolgedessen bestimmt das Gesetz des *Wesens* innerlich substantiell recht und gültig das Gesetz der *Individualität* und wird umgekehrt ebenso von ihrem Gesetz bestimmt. Das Gesetz des *Seienden* bestimmt innerlich recht und gültig das Gesetz der Diesesbestimmtheit und wird umgekehrt ebenso von ihrem Gesetz bestimmt usw. Das Seiende ist in jeder Hinsicht vieleinheitlich gültig und recht bestimmt, ursprünglich in seinen inneren Gründen (kraft ihres Seins und Identischseins), durch seine inneren Gründe in allen seinen Vollkommenheiten. Darin (infolgedessen aber in jeder Seinsbestimmtheit) offenbart sich seine innere Analogie und Dialektik, wie gleich näher exponiert wird.

bestimmt. Sie sind mithin gegenseitig, und zwar gegenseitig *vieleinheitlich verschieden (und anders)* bestimmt, in innerer Nachordnung zu ihrer Verschiedenheit (und Andersheit) aber *vieleinheitlich identisch und eins,* d. h., sie sind absolut notwendigerweise vieleinheitlich — und zwar konstitutiv gesetzmäßig und gültig — *analog und dialektisch,* ursprünglich und zuerst in ihrem *Sein und Grundsein,* dadurch auch in ihrem Begründen, Ausdrücken und Ausdrucksein, in allen ihren Auszeichnungen und Beziehungen, insbesondere in ihrem Unterschieden-, Identisch- und Einssein. Die konstituierenden Seinsgründe, das durch ihr Identisch- und Einssein konstituierte Seiende, Dieses- und Daseiende selbst sowie alle innerlich begründeten Seinsvollkommenheiten können in keiner Hinsicht isoliert und getrennt voneinander sein; vielmehr ist jeder innere Seinsgrund, darum auch das Subjekt-Objekt (und die Subjekt-Objekt-Stufen) selber sowie jede wesensnotwendige Seinsvollkommenheit, darunter der Seinslogos und -ausdruck, notwendigerweise *durch* (διά) *alle anderen Seinsvollkommenheiten innerlich (und zwar innerlich systematisch) gültig mitbestimmt und ausgezeichnet.* Darin ursprünglich besteht die *ratio formalis der Seins-Analogie und -Dialektik,* die eine konstitutive und analoge, selbst analog und dialektisch, unumstößlich gesetzmäßig und gültig begründete, wesensnotwendige, *transzendentale, vieleinheitliche,* natura prius substantielle, intelligible, absolute *Seinsvollkommenheit* (nicht bloß Relation) ist, die darum dem Sein ihres Subjekts und seiner inneren Gründe konstitutiv folgt und entspricht, mithin beim kontingent Seienden je essentiell-individuell, in *dieser* Weise individuell und existentiell endlich ist. Im Terminus „Analogie" und „Dialektik" ist eine Vollkommenheit bezeichnet, die dem *vieleinheitlichen,* sinnerfüllt-zielbestimmten Wesen des Seienden innerlich ist, die deshalb allen seinen Subjektsformen sowie allen seinen konstitutiven Vollkommenheiten zukommt. Die konstituierenden Seinsgründe, die Seinsvollkommenheiten und die Subjekt-Objekt-Stufen, sind *verschieden* in ihrem Sein und *stimmen in ihrer Verschiedenheit überein* in ihm. Darin besteht der formale Inhalt ihres *Analogseins.* Sie sind und können nur sein in ihrem *Identisch- und damit gegebenen Eins- und Innerlichsein.* Darin besteht der formale Inhalt ihres *Dialektischseins.* Die Übereinstimmung im Verschiedensein ist aber im Identisch- und Einssein ontologisch vorausgesetzt. Von den beiden unzertrennlich zusammengehörigen und innerlich geordneten, a priori erkennbaren Seinsvollkommenheiten ist also das Analogsein dem Dialektischsein konstitutiv vorgeordnet.

Begriffsbestimmung. Die notwendig analoge Seinsdialektik kann *in ihrem Inhalt begrifflich ausgedrückt* werden als die innere, *intelli-*

gible (sinnerfüllte) Vieleinheitlichkeit des Seienden, natura prius (d. h. ontologisch zuerst und -innerst) als die *systematische Vieleinheitlichkeit* des Seins, Grund-, Identisch-, Eins- und Innerlichsein der Constituentia, dadurch natura posterius (d. h. in ontologischer Nachordnung) als die *Vieleinheitlichkeit* ihres inneren Begründens, damit aber des Seienden (constitutum) sowie aller seiner wesensnotwendigen und tatsächlichen Vollkommenheiten (insbesondere seines Logos und seines sinnerfüllten Ausdruckseins), seiner Beziehungen und Tätigkeiten. Die konstitutive *Vieleinheitlichkeit* des Seienden ist *analoge und dialektische, gültige und unverborgene (bekundete) Vieleinheitlichkeit.* Sie ist es *formaliter* durch das gültige Unterschieden-, Identisch-, Innerlich- und Einssein der konstituierenden Seinsgründe. Innere Seinsvieleinheitlichkeit, innere Seinsanalogie und -dialektik besagen realiter ein und dieselbe wesensnotwendige (transzendentale) Seinsvollkommenheit, drücken sie aber in verschiedener, dem Seienden und ihr selbst innerlichen Ordnung aus[2]. Seinsanalogie und -dialektik sind ursprünglich Vollkommenheiten 1. *jedes Seienden,* ihres innehabenden Subjekts, 2. *für jedes Seiende,* d. i. für das seinem Wesen entsprechende Gut (Wohl) und Ziel; sie sind dies natura prius sibi, natura posterius alteri. Die inneren Seinsgründe und das in ihnen gegründete Gesetz bestimmen das Seiende zu dem ihm entsprechenden Ziel. Dies sind apriorische, analog-dialektische Seinszusammenhänge[3].

Die analoge Seinsdialektik läßt sich — dem Terminus Ana-logie und Dia-lektik vielleicht sogar besser entsprechend — *auch bestimmen* als die innere, mit dem Sein, Unterschieden-, Identisch-, Innerlich- und Einssein der konstituierenden Gründe gegebene analoge, *vieleinheitliche Intelligibilität (Logizität) des Seienden.* Doch ist die Vieleinheitlichkeit durch ihre inneren Gründe dem Wahr- und Ausdrucksein des Seienden konstitutiv vorgeordnet. Das διά in Dia-lektik drückt eine der Vieleinheitlichkeit als solcher wesentliche Vollkommenheit aus,

---

[2] „Wesensnotwendig" und „transzendental" (im aristotelischen Sinn) unterscheiden sich. Eine wesensnotwendige ist eine vom Wesen ontologisch vorausgesetzte oder begründete Seinsvollkommenheit; eine transzendentale eine allen Seienden zukommende Seinsvollkommenheit. „Wesensnotwendig" bezieht sich auf den *Inhalt des Seienden;* „transzendental" auf den *Umfang des Seinsbegriffs.* Es besteht die ontologisch-erkenntnistheoretische Aufgabe zu exponieren, wie und wodurch das Wesen des Seienden in allen sein kann.

[3] Man braucht mithin das *Apriori* und seine inneren Gründe nicht (etwa wie Kant in der „Kritik der reinen Vernunft") erst zu suchen. Es bestimmt durch seine konstituierenden Gründe innerlich von seinem tiefsten Wesensgrund an jedes Seiende und jede Rücksicht des Seienden, darum jedes Subjekt und Objekt, deshalb jeden gültigen Begriff und seine innere Ordnung. Es ist ursprünglich eine vieleinheitliche, systematisch geordnete (analog-dialektische), intelligible Seinsvollkommenheit, eine wesensnotwendige Vollkommenheit der konstitutiven Seinsordnung, der inneren Vor- und Nachordnung. Auch der innere Grund wird a priori aus seiner inneren Folge erkannt; vgl. unten 3 Ende: der Sinn des ontologischen Voraussetzens.

nämlich das dem Einssein der konstituierenden Seinsgründe und wesensnotwendigen Seinsvollkommenheiten *vorgeordnete* Identischsein. Das ἀνά in Ana-logie kann eine innere Ordnung des Logos andeuten, das *ontologische Voraus-setzen im Seienden, den logisch geordneten Auf-stieg (von der Folge zu ihrem Grund) im intellektiven Erkennen.* — Die intelligible Seinsvieleinheitlichkeit ist in ihrem inneren Charakter und in allen ihr wesentlichen Vollkommenheiten in *jedem gültigen Seinsbegriff* einschließlich ausgedrückt. Sie kann zwar, ebenso wie das Seiende und seine konstituierenden Gründe selbst, nicht im eigentlichen Sinn (per genus proximum et differentiam specificam) definiert werden; ist sie doch jedem generischen und spezifischen Seinsgehalt konstitutiv vorgeordnet. Sie läßt sich aber durch ihre innere Beziehung zum Seienden und seinen konstituierenden Gründen, mithin a priori, gültig und geordnet explizieren.

Weil das Seiende in seinem Wesen vieleinheitlich innerlich, d. h. analog-dialektisch ist, haben Seinsausdruck (und „Seinskategorie", diese verstanden in ihrem ursprünglich ontologischen Sinn als „Seinsausdruck") selbst *überkategorialen, transzendentalen, vieleinheitlich analogen und dialektischen Sinn.* „Ausdruck" (Bekundung, Wahrheit) ist ursprünglich eine vieleinheitliche und innerliche, statisch-dynamische Vollkommenheit *jedes* Seienden, sein innerlich begründetes *verum esse.* Die ontologische Transzendentalien- und Kategorienlehre lassen sich in der dialektischen Wesensanalyse des kontingent Seienden zu einem System analoger und dialektischer Seinsvollkommenheiten zusammenschließen. In der seit Kant wichtigen „transzendentalen Analytik der Begriffe und Grundsätze" geht es, wenn auch in wesentlich anderer (ins Subjekt verlegter) Interpretation und Durchführung, um dieselbe Analogie und Dialektik, die freilich in der Transzendentalphilosophie, infolge ihres Erkenntnisbegriffs, nicht in ihrem eigentlichen, zutiefst ontologischen Sinn erkannt werden kann.

Anmerkung. Eine Frage systematisch-kritischer Orientierung. Ist die Seinsvieleinheitlichkeit auf ihre innersten Gründe und Gesetze zurückgeführt? Eine Hauptfrage lautet: Welche von den wesensnotwendigen Seinsvollkommenheiten ist die *ontologisch ursprüngliche,* allen anderen vorgeordnete? — *Sein* (zuinnerst das Sein der metaphysischen Wesenheit) ist *kraft (infolge) seines Seins — d. h. aber: in konstitutiver Folge und Vollkommenheit — innerer Grund,* und zwar innerer Grund aller seiner wesensnotwendigen Vollkommenheiten. Das *innere konstitutive Grundsein selbst* ist mithin die ontologisch erste, a priori begründete und a priori erkennbare, *transzendentale Seinsvollkommenheit.* Zwischen dem Sein und seinem inneren Grundsein besteht also *natura prius* ein innerlich gültig begründetes, analog-dialektisches Eins-, Unterschieden-, Identisch- und Innerlichsein. Diese Vollkommenheiten (und in ihnen die inneren Seinsgründe selbst) sind vom Sein ferner (durch sein Begründen) gültig bekundet (wahr), geordnet, ausgemessen und normiert. Das Sein ist ihr innerlich gültig begründendes und ordnendes Subjekt. *Natura posterius* zu seinem Grundsein — aber *durch sein Grundsein,* letztlich innerlich also durch sich selbst — ist das Sein analog-dialektisch gut, objekt- und zielbestimmt. Die zielbestimmte Gutheit des Seienden gründet in seinem tiefsten Wesensgrund. Dieser Gedanke ist selbstverständlich weiterzuentfalten.

Solange man nur sagt: „Sein ist Sein", „Sein ist eins, wahr, gut" usw., kommt die apriorische dialektische Analyse nicht in Gang. Gerade die ursprüngliche Voll-

kommenheit des Seins, daß es konstituierender Grund seines inneren Einsseins, Wahrseins usw. ist, bleibt unberücksichtigt. Schon in dem in jedem intellektiven Erkennen als absolut gültig erkannten *Widerspruchsprinzip* aber ist ausgesprochen, daß Sein mit innerer Notwendigkeit (die, als konstituierte Vollkommenheit, ihrerseits auch selbst in und aus ihrem Sein, ihrem vorgeordneten Subjekt und Grund, zu begreifen ist) den Ausschluß des contradictorium als Folge und Vollkommenheit *begründet*, daß also Sein niemals und in keiner Hinsicht „nur Sein" ist und sein kann, daß es niemals nicht innerlich begründend sein kann, „nur eins", „nur innerlich", ohne innerlich von ihm selbst begründetes Eins-, Unterschieden-, Verschieden-, Identisch-, Innerlich-, Vor- und Nachgeordnetsein. Diese Einsicht aber ist ein *Anfang*, eine *erste Erkenntnis*, die durch die in ihr nur unvollkommen begriffene Sache weiterweist zum System der Philosophie.

Wenn unsere Analyse richtig ist, dürfte der systematische Anfang der metaphysisch-erkenntnistheoretischen Seinserkenntnis erreicht sein, der Seinserkenntnis, die absolut notwendig und darum immer analog-dialektisch ist[4]. Doch fragt es sich: Ist der Satz „Sein ist in wesensnotwendiger Folge und Vollkommenheit innerer Grund" nicht noch weiter in seinem Inhalt zu entfalten? Er ist zweifellos wahr und gültig. Sind aber in der Sache nicht noch andere konstitutive, apriorische und a priori erkennbare Zusammenhänge enthalten? Letzteres ist zweifellos der Fall.

Reine Vollkommenheiten. Als gültig begründete Vollkommenheiten des *Seienden als solchen* sind Seinsanalogie und -dialektik an sich, ihrem formalen Inhalt nach *reine Seinsvollkommenheiten*, die darum auch dem Sein *Gottes*, und zwar absolut ursprünglich und zuerst (als vom Wesen Gottes begründete, geordnete und sinnerfüllte analoge Vieleinheitlichkeit oder auch vieleinheitliche Intelligibilität) formaliter und eminenter (auf absolut unendliche und einfache Weise) zukommen. Gott ist kraft seines Wesens absolut unendlich in seinem Sein, seiner inneren Ordnung, seiner *absolut notwendig identischen* (d. h. *einfachen und innerlichen*) Vieleinheitlichkeit. Der wahre und gültige Satz, daß im Sein Gottes keine Potenz-Akt-Zusammensetzung sein kann, darf nicht dahin führen, daß im absolut einfachen Sein Gottes die *innere göttliche Ordnung*, Vor- und Nachordnung, das innere Grund- und Folgesein, *reine* Vollkommenheiten — d. h. aber die innere göttliche Unterschiedenheit, Identität und Einheit —, bestritten werden. Auch das wäre gegen den wahren Gottesbegriff. Zu erklären ist vielmehr, was es heißt: die essentia Dei metaphysica ist *innerster Grund* in Gott; in innerer Ordnung Grund des göttlichen Individuellseins, Gottes selber, seines Diesesseins, Daseins und seiner Vollkommenheiten[5].

---

[4] Da aber die Seinserkenntnis in jeder intellektuellen Erkenntnis vorausgesetzt ist, so ist jeder gültige *eindeutige* Begriff auf seinem Grunde, mithin natura prius *gültig analog-dialektisch*. Alle Begriffe ferner sind abstraktiv. Anders aber ist die Abstraktion im eindeutigen als im analog-dialektischen Begriff. Diese Einsicht ist im System der Metaphysik des Seins und des Erkennens weiterzuentwickeln.

[5] Nachdenklich könnte u. a. machen die Tatsache, daß in der spekulativ gut ausgebildeten scholastischen Natürlichen Gotteslehre die Frage nach der essentia Dei metaphysica (im Grunde also die Frage nach dem Aussichsein und seinem Prinzip

Eigentümlichkeiten. Durch ihre konstituierenden Gründe sind Seinsanalogie und -dialektik *subjekt-objektbestimmt und innerlich, vieleinheitlich richtig ausgemessen und geordnet,* (in jeder Hinsicht des kontingent Seienden) unverborgen-verborgen (doch so, daß die Unverborgenheit größer ist), gültig, unerschütterlich, unverbrüchlich und apodiktisch wert- und zielbestimmt, statisch-dynamisch, aktiv-passiv. Sie sind dies im Sein und durch dieses auch im naturbestimmten Sollen des Seienden. — Das *Grundgesetz* — d. i. die mit dem Wesen des Seienden und kontingent Seienden gegebene urbildliche und finale Norm und Gesetzmäßigkeit ihres Möglich- und Wirklichseins, ihres Vollkommenseins und Seinsollens, ihres Fähigseins und Handelns — ist auch das gültige Grundgesetz (eine Vollkommenheit) der Seinsanalogie und -dialektik (sowie aller anderen konstitutiven Seinsvollkommenheiten). Die wahre und gültig folgende Analogie des Seienden und seiner konstitutiven Vollkommenheiten aber ist auch die wahre und gültige Analogie seiner Dialektik. Dies in dem zweifachen Sinn: 1. Jedes Seiende ist ursprünglich in, an und für sich selbst, aber seinem Wesen und Ziel entsprechend auch für andere wahr und gültig analog in jeder Form der Dialektik, die ihm in seiner systematischen Vieleinheitlichkeit innerlich ist; in seinem Sein und Sollen, Vollkommen-, Fähig- und Tätigsein. 2. Wie jedes Seiende natura prius unterschieden ist von jedem anderen in seinem Sein und natura posterius mit ihm darin übereinstimmt, so — in innerer Folge — auch in seinem Analog- und Dialektischsein (überhaupt in allen seinen Vollkommenheiten).

Das Seiende (Dieses- und Daseiende) ist mithin *kraft seiner inneren Gründe* analog und dialektisch in jedem Sinn, den διά, λόγος, διάλογος und διαλέγεσθαι haben können: διά als *durch* (die selbst vielsinnige Grundbedeutung), hindurch, vermittels (per), wegen, in Folge von, um ... willen; λόγος als Wesen, Grund, Sinn, Vernunft, Wort, Rede, Ausdruck, Bedeutung; διαλέγεσθαι und διάλογος als gemeinsam, natura prius in realer Unterschiedenheit, natura posterius aber in realer Identität sich ausdrücken und Ausdrucksein; hiervon abhängig: in Einklang und

---

selbst) verschieden verstanden und beantwortet wird. Es ist eine wesentliche Frage der innergöttlichen Seinskonstitution. Ihr philosophisch-systematischer Zusammenhang mit der ontologisch-erkenntnistheoretischen Grundfrage nach der essentia rei in ipsa re ist ersichtlich. Thematisch sind Grundzüge und hier nicht wiederholte, wesentliche Zusammenhänge der innergöttlichen Seinskonstitution exponiert in der Abhandlung des Verf.: Zur Frage der innergöttlichen Seinsbegründung, in: Schol 32 (1957) 498—525; bes. 504—508: Der innere Grund der göttlichen Seinskonstitution und -distinktion; 513—516: Analogia entis a se. — Die in der vorliegenden Arbeit entworfenen Grundzüge der Seinsdialektik sind selbstverständlich im ganzen Aufbau der Philosophie weiterzuführen und damit zugleich zu vertiefen. An der Seinsdialektik hat die Wissenschaft — in welcher Form sie auftreten, auf welcher Betrachtungs- und Abstraktionshöhe sie sich bewegen kann — ihre gültige Norm und zuverlässige Führung, die Norm der Wahrheit und Gültigkeit ihrer Dialektik.

Übereinstimmung sein in Sein, Grund, Sinn, Bedeutung, Wert, Ziel, Aktivität und Passivität. Jeder gültige Wortsinn ist Ausdruck eines ontologischen Sinngehaltes.

Das (jedes) Seiende ist — wie ein *System des Seins,* der Seinskonstitution und des vom Sein begründeten *Seinsollens* — so ein *System gültiger und geordneter Analogie und Dialektik. Alle Seinsvollkommenheiten:* Grundsein, Einheit, Innerlichkeit, innerer Ausschluß des contradictorium, Wahrheit usw., stehen, wo immer wir sie a parte rei antreffen, so formal sie auch betrachtet sein können, in einem *System* dialektischer Begründung, Einheit, Innerlichkeit, Wahrheit, Unverborgenheit, Gutheit, gültiger Gesetzmäßigkeit, Zielbestimmtheit, Aktivität und Passivität. Jedes Seiende ist in jeder Hinsicht seines Seins, Grund-, Vollkommen- und Bezogenseins, auch in seinem Notwendig-, Indifferent-, Kontingentsein, seinem Voraussetzen, Bedürfen, Fordern, Sichverhalten, Äußern und Erscheinen ein analoges und dialektisches, gültiges Ausdruckssystem, ein systema per se notum, d. h. 1. ein sich durch sich selbst wahr und gültig ausdrückendes und erklärendes System; 2. im System des Seienden und durch es ein dem menschlichen Verstand (und Willen) vorgegebenes, bekanntes und erklärtes System, ein System, dem der Mensch in seinem Verhalten (Erkennen, Streben, Befinden) entsprechen soll, damit es wahr, gültig, norm- und zielbestimmt gut sei.

Infolge der Analogie und Dialektik der konstitutiven Seinsgründe, ursprünglich also durch ihr Sein, *weisen erstens* alle konstitutiven Seinsgründe und -vollkommenheiten ontologisch in und an sich selbst — und zwar entsprechend ihrer inneren Seinseigenart, also im analog-dialektischen Sinn, jeder Grund und jede Vollkommenheit in je eigener, vieleinheitlicher Weise — *auf alle anderen innerlich hin.* Es ist ja *eine, wesen-, norm- und zielbestimmte* gültige Seinskonstitution, in der die inneren Gründe und die durch ihr Identischsein begründeten Vollkommenheiten natura prius ein gültiges System des Unterschiedenseins, natura posterius zu ihrem Unterschiedensein aber ein gültiges System des Identisch-, Eins- und Innerlichseins in ihrem Sein und ihren Vollkommenheiten, auch in ihrem inneren Verweisen und Ausdrücken bilden. Die Frage der Seinsanalogie und -dialektik kann demnach (in allem, was sie formaliter beinhaltet, was sie voraussetzt und zur Folge hat) von jeder innerlich notwendigen und kontingenten substantiellen und akzidentellen Seinsbestimmtheit aus richtig angegangen und durchgeführt werden, dadurch daß die Untersuchung der inneren Seinsordnung folgt, *zurück* zu ihren inneren Gründen, *hin* zu dem durch diese innerlich begründeten, bekundeten und erklärten entsprechenden Ziel.

Was beinhaltet das *Substantiellsein eines Seienden?* Welches ist sein ontologischer Ursprung? Sein Subjekt? Was besagt der Genetiv, das Sein und Haben?

Substantiell- oder Seinsselbständigsein ist eine analoge, dialektische und innerlich gültige, *absolute und begründete, notwendig vieleinheitliche Seinsvollkommenheit* (keine bloße Relation, doch Relation einschließend); eine begründete Vollkommenheit (deshalb auch Ausdruck) zuerst und ursprünglich der inneren Seinsgründe, durch deren reales, substantielles Unterschieden-, Identisch- und Einssein dann eine richtig begründete und gültige Vollkommenheit des Seienden und seiner wesensnotwendigen Attribute, auch seines inneren Begründens und seines Subjekt-Objektseins. Akzidens- oder In-einem-anderen-sein ist ebenfalls eine analoge und dialektische, aber nur in Abhängigkeit von der kontingenten Substanz mögliche *Seinsvollkommenheit.* Von seinem Substanz- bzw. Akzidenssein ist das Seiende bzw. kontingent Seiende sowohl in seinen konstitutiven Gründen als auch in sich selbst als auch in seinen transzendentalen Attributen natura prius real unterschieden; natura posterius dazu aber ist es ebenso real identisch und eins mit dieser Seinsvollkommenheit. Das Substantiellsein der Substanz ist ein *System* des Substantiellseins, das Akzidenssein des Akzidens ein *System* des Akzidensseins, das Substanz-Akzidenssein des kontingent Seienden ein *System* des Substanz-Akzidensseins, damit in innerer Folge und Vollkommenheit ein System des Substanz-Akzidens-Eins-, -Innerlich-, -Subjekt-Objekt-, -Wahr-, -Ausdruck-, -Gut-, -Normseins usw. In der kontingenten Substanz besteht schon zwischen dem Sein der inneren Gründe und ihrem Substantiellsein, zutiefst also zwischen dem Sein der essentia rei metaphysica und ihrem Substantiellsein, ein analoges und dialektisches *Potenz-Akt-Verhältnis,* das allen anderen Potenz-Akt-Verhältnissen konstitutiv vorgeordnet ist *(und nur durch Gott bestehen kann).*

Erkenntnis der Seinsdialektik. Wir gelangen zum ontologischen Grund und Ursprung der Seinsanalogie und -dialektik von der Erfahrung oder Vorstellung irgendeines Seienden aus; durch die *intellektive Erschließung* seines vieleinheitlichen Seins, Bezogenseins und Verhaltens. Darin sind wichtige Erkenntnisse eingeschlossen. Fürs erste, Analogielehre und dialektische Philosophie können nicht rein a priori aufgebaut werden. Wie infolge der Leib-Geist-Einheit des Menschen sein Verstand sich der natürlichen Ordnung nach immer an einem sinnfällig gegebenen oder vorgestellten Stoff, durch Zuwendung zum Sinnesbild, betätigt, so auch Analogielehre und dialektisches Philosophieren, an ihrem Anfang und auf ihrem ganzen Wege. Eine *rein* apriorische Wesensanalyse und überhaupt Wissenschaft gibt es nicht und kann es nicht geben (in keiner Begriffs- und Gegenstandsbestimmung, auch nicht in der reinen Logik, der Mathematik, Axiomatik, Mengenlehre und Logistik). Zugang und Methode der Analogielehre und Dialektik sind dieselben wie in der Ontologie. Ja Dialektik, als Seinslehre, *ist* Ontologie; Ontologie, die nach einer *wesensnotwendigen Seinsfolge und -vollkommenheit,* dem analogen διαλέγεσθαι, ihren Namen trägt. Echte Dialektik ist realgültig und objektgebunden, nicht freischwebend, freikonstruierend und -bauend, nicht fern vom Boden der Gegebenheit und Erfahrung, von den Tatsachen. Sie ergründet und erklärt immer das (Mögliche und) Wirkliche, ihre inneren, konstitutiven Gründe, Unterschiede und Identitätsbeziehungen, ihre innere

Möglichkeit; am tiefsten tut sie das in ihren höchsten gültigen Abstraktionen und subtilsten wahren Distinktionen, im logischen Ductus der Entwicklung, in der metaphysischen Stringenz und Ordnung des Gedankenbaus. Das kontingent Seiende ist durch seine konstitutiven realidentischen Gründe eine innerlich gegenseitig (analog und dialektisch) bestimmte und ausgelegte *synthetische* oder *Potenz-Akt-Vieleinheit* (die ihren letzten Grund in Gott hat). Erschlossen aber wird es ursprünglich in der *Analysis*, ἀνά-λυσις: Auf- und Rückwärtslösung, im unausgesetzt ana-logen und dia-lektischen Zurück-gang. Diese Analysis hat ihre *finale Norm* und deshalb gegebenenfalls ihr Korrektiv an der in ihrem Selbst erfaßten Sache, näherhin an der analogen und dialektischen, vieleinheitlichen substantiell-akzidentellen Selbsterschließung und -erklärung der Sache, die sich kraft ihres inneren Seins und Begründens, zutiefst also essentiell-substantiell, von innen her durch-sichtig, e-vident (wahr oder offenbar) gestaltet und erklärt. Seinsanalogie und -dialektik ist ontologische Material- und Formalanalogie, -dialektik und -analytik. Seinslogik, -dialektik und -analytik sind dasselbe. Doch ist die Hinsicht in der Benennung eine je andere[6].

Die Methode der (Analogielehre und) Dialektik ist dieselbe wie die der Ontologie (und Metaphysik). Sie folgt der konstitutiven, statisch-dynamischen Ordnung des Seienden und kontingent Seienden; zuerst von einem erfahrenen oder vorgestellten Seienden aus zurück zu seinen konstituierenden Gründen; von diesen aus dann zum Seienden selbst und seinen wesensnotwendigen Vollkommenheiten, endlich zu seinem Tätigsein, dessen apriorische Möglichkeitsgründe entfaltet werden[7].

---

[6] Eine historisch-systematische Arbeit könnte studieren, welche Ansätze zur *Seinsselbsterschließung* besonders in den Aristotelischen Analytiken und in De interpretatione, aber auch in den Kategorien und der Metaphysik enthalten und wie weit sie (sei es von Aristoteles selbst oder namentlich in den besten Aristoteles-Kommentaren, denen des hl. Thomas von Aquin) durchgeführt sind. Einschließlich ausgesprochene Ansätze bestehen zweifelsohne. Sie stecken, um nur auf ganz bekannte Dinge hinzuweisen, in der Lehre von den „inneren Gründen", der „ontologischen Wahrheit, Gutheit und Zielbestimmtheit" (dem vorgeordnet aber auch von der *Einheit*), vom „Inneren, Äußeren und Erscheinen der Dinge". Es sind fruchtbare Ansätze der Lehre von der Seinsanalogie und -dialektik, die auch von der Erscheinung, Äußerung, Wahrheit, kurz von jeder Seins- und Erkenntnisvollkommenheit und -bestimmtheit ihren Ausgang nehmen kann. Bestimmtheit selbst ist eine von innen her geäußerte, aber auch von außen determinierte *Vollkommenheit;* sie ist selbst immer innerlich vieleinheitlich und zwar vieleinheitlich gut und final, sie steht in einem System des Begründetseins und weiteren Begründens.

[7] Dieser Weg ist hier nicht mehr von neuem zu entwerfen. Er ist durchgeführt in: C. Nink, Zur Grundlegung der Metaphysik, Freiburg 1957, Abschnitt III: Die Methode der Ontologie 148—172, bes. 157—168.

2. Dialektik des kontingent Seienden

Jedes kontingent Seiende ist, seinem Wesen gemäß (mithin in konstitutiver Nachordnung zum System des Seienden als solchen), im *Potenz-Akt-Verhältnis* (in Potenz-Akt-Vieleinheitlichkeit) aufgebaut, im Sein, Identisch- und Einssein seiner konstituierenden Gründe, infolgedessen in seinem Subjekt-Objektsein, seiner Substanz-Akzidens-Struktur, in seinem Sichändern. Seine Dialektik entspricht darum dem System der Potenz-Akt-Konstitution seines Seins. Sie ist also (aber in konstitutiver Nachordnung zum analogen System der Seinsdialektik als solcher) auch selbst in der dem (analogen) Potenz-Akt-System ihrer inneren Gründe entsprechenden Weise, als analoges System der Potenz-Akt-Dialektik aufgebaut. Sie ist mithin nicht in jeder Hinsicht Potenz-Akt-Dialektik — eine solche ist absolut unmöglich —, sondern Potenz-Akt-Dialektik *auf dem konstitutiven Grund der Seinsdialektik als solcher*. Diese bestimmt — durch ihren inneren Grund, das Wesen des Seienden — auch die Potenz-Akt-Dialektik; sie bestimmt sie innerlich konstitutiv. *Zuerst und konstitutiv grundlegend* ist demnach das kontingent Seiende ausgezeichnet durch die dem Seienden als solchem wesentliche (Analogie und) Dialektik. Es ist, als constitutum, ein consequens ontologicum. Es hat die innerlich notwendig mit dem Seienden als solchem gegebenen und daher ihm entsprechenden Vollkommenheiten: *an erster Stelle Grundsein*, durch dieses dann Einheit, Innerlichkeit, Wahrheit, Gutheit, urbildlich-finale Normbestimmtheit usw. Es selbst ist unmittelbarer innerer Grund seiner wesensnotwendigen Vollkommenheiten. Da es aber in seinem Sein unmittelbar von Gott erschaffen und erhalten wird, ist — wenngleich auf andere, absolut unendliche Weise — auch Gott unmittelbarer Grund der konstitutiven Seinsvollkommenheiten, auch der innerlich notwendigen (Analogie und) Dialektik des kontingent Seienden; Gott ist dies als absolut erster und unabhängiger Grund, das Geschöpf in innerer Abhängigkeit von Gott.

Fürs zweite ist das kontigent Seiende im System seines Seins und Ausdruckseins (ursprünglich in sich selbst) ein wesen- und zielgemäßes (analoges) *System der Potenz-Akt-Identität, -Einheit und -Dialektik*. Es ist dies zuinnerst in seinen konstitutiven Wesensstufen, dadurch aber im Verhältnis der Wesenheit zu ihrer Singularität, des singulare zu seinem Diesesein, des Diesesseienden zu seinem Dasein, des Daseienden zu seinen nachgeordneten kontingenten Vollkommenheiten und Tätigkeiten[8].

[8] Im kontingent Seienden ist schon das *innerste konstituierende Sein* — das Sein des metaphysischen, der Individualität vorgeordneten Wesens — nicht aus sich essentiell, d. h. zugleich spezifisch bestimmt. Das vorgeordnete *Sein* des Wesens des

Im *Identischsein von Potenz und Akt* besteht, um *einige* wesentliche Züge herauszuheben, folgendes Verhältnis. Die Potenz ist aus sich, ihrem Sein nach, *indifferent* gegen das mit ihr identische, nachgeordnete Sein ihres Aktes[9]. Das Sein des Aktes ist eine *Vollkommenheit* des vorgeordneten Seins der Potenz. Das Potenz-Akt-Sein (und das damit gegebene Potenz-Akt-*Einssein*) setzt das *Sein* sowie die innere *Seinsverschiedenheit, -ordnung und -identität* von Potenz und Akt voraus. Es selbst besteht *auf Grund des Identischseins von Potenz und Akt*, ist also ein *ontologisches consequens*. Die Potenz nun kann infolge ihrer Indifferenz ihr Identischsein mit ihrem Akt nicht selbst begründen (und darum auch nicht innerlich messen, bekunden und erklären)[10].

Geschöpfes und seine nachgeordnete *essentielle*, und zwar essentiell-spezifische, Bestimmtheit sind im Potenz-Akt-Verhältnis identisch und eins, analog und dialektisch. Die constituentia entis contingentis sind im Potenz-Akt-Verhältnis aufgebaut nicht zuerst und allein in ihrer Beziehung zueinander, sondern natura prius *in ihrem je eigenen Sein selbst*. Das Wesen ist zwar das innerste konstituierende Seinsprinzip. Im Wesen selbst aber ist das *Sein* der essentiell-inhaltlichen Bestimmtheit *konstitutiv vorgeordnet*. Im kontingent Seienden sind *alle* seine konstituierenden Gründe *auch in sich selbst* im analog-dialektischen Potenz-Akt-Verhältnis konstituiert (verschieden und eins). Individualität, Dieses- und Daseinsbestimmtheit des kontingent Seienden sind natura prius *Sein*, das als Potenz, natura posterius durch Individuell-, Diesessein und Dasein als seinen je verschiedenen Akt bestimmt ist. Jedes weitere, nachgeordnete Potenz-Akt-Verhältnis ist im kontingent Seienden erst möglich durch das Potenz-Akt-Verhältnis seiner konstituierenden Gründe. Die Potenz, das *bestimmbare Sein*, ist aber natura prius *Sein*. Mithin ist auch beim kontingent Seienden zutiefst und -innerst der Akt (das *Sein* der constituentia) ihrem Potenzsein vorgeordnet. Jede Potenz-Akt-Einheit ist natura prius *bestimmt* und erst ihrer durch ihre constituentia innerlich begründeten Bestimmtheit gemäß *bestimmbar*. Sie kann daher, je nach dem Betrachtungsgesichtspunkt, auch *Akt-Potenz-Einheit* genannt werden. Tatsächlich schwankt in dieser Hinsicht die scholastische Terminologie. (Dies ist zu ergänzen in der Schrift des Verf.: Zur Grundlegung der Metaphysik, bes. S. 23 ff., 46, 50 ff., 111.)

[9] Ist die Potenz *in jeder Hinsicht* indifferent gegen *ihr Identischsein mit ihrem Akt?* Oder *verlangt* sie nicht sogar ihr Identischsein, und zwar gerade mit *diesem* Akt, nicht mit irgendeinem anderen? Zweifellos *verlangt* sie ihr Identischsein mit *diesem* Akt. Sie ist ja von ihrem Wesensgrund an auf ihr Diesessein hingeordnet. Das ist der tiefste Sinn des Individuationsprinzips. Das Verlangen der Potenz nach *ihrem Identischsein* mit ihrem *entsprechenden* und schließlich mit *diesem* Akt (der gerade dieses Maß des Seins und Vollkommenseins hat) ist sogar ihrer Indifferenz konstitutiv vorgeordnet. Es kommt ihr zu, weil Seinsindifferenz eine (gemischte) *Seinsvollkommenheit der Potenz* in Hinordnung auf *ihren* Akt ist. In jeder Hinsicht (in seinem absoluten Sein, seinen inneren Beziehungen und Vollkommenheiten) ist das Wesen des Seienden dem des kontingent Seienden konstitutiv vorgeordnet. Das kontingent Seiende ist natura prius ein *Seiendes*. — Im kontingent Seienden bildet ein (analog-dialektisches) System *sowohl* das Potenz-Akt-Sein (und das in ihm gegründete Einssein) der konstituierenden Gründe *als auch* das dem Potenz-Akt-Sein *vorgeordnete Potenz-Akt-Identischsein als auch* das *Verlangen* der Potenz nach dem *Identisch- und Einssein mit ihrem Akt*.

[10] Jedes Seiende hat in jeder Hinsicht seines Seins und Vollkommenseins ein bestimmtes, natura prius *substantielles*, beim kontingent Seienden immer *substantiell-akzidentelles*, innerlich zutiefst von seinem metaphysischen Wesen begründetes und erklärtes *Maß*.

Muß denn die *Identität von Potenz und Akt ihren Grund, durch diesen ihr innerlich bestimmendes Maß und ihre ontologische Erklärung haben?* Wie kann dies einsichtig werden?

Die Identität von Potenz und Akt ist eine *ihrer Einheit innerlich vorgeordnete, natura prius absolute Vollkommenheit sowie eine Ordnungsbeziehung,* die beide in innerer Einheit der *Potenz* a parte rei wesentlich sind, ohne die sie gar nicht sein kann. Die Potenz *hat (besitzt)* ihren Akt. In jeder *Potenz-Akt-Identität* ist aber die *Potenz* durch ihren (nicht mit ihr selbst gegebenen) Akt *unvereinbar mit dem Zugleichsein* (mit der simultaneitas) des Nicht-Identischseins mit ihrem Akt. *Diese Unmöglichkeit des Zugleichseins (des Nicht-Identischseins, des Nichthabens)* ist eine in jedem synthetischen Urteil (mithin in jedem auf Erfahrung oder Vorstellung gestützten Urteil) ausgesprochene, *a priori erkennbare, absolut notwendige (analoge und) dialektische Folge und Vollkommenheit* jeder Potenz-Akt-Identität, die dem kontingent Seienden (in innerer Vor- und Nachordnung zu ihm selbst) zukommen kann. Es ist eine *absolute* Vollkommenheit (nicht bloß eine Relation) der *Potenz* — die Seinsunerschütterlichkeit des *Identischseins* der Potenz mit ihrem Akt, des *Habens* ihres Aktes —, eine Vollkommenheit, die der *Potenz* in Hinordnung auf ihren Akt zukommt, die mithin eine *Beziehung* einschließt. Durch das Sein ihrer konstituierenden Gründe, deshalb in *jeder* Hinsicht *(als System),* schließt die Potenz-Akt-Identität das contradictorium aus[11].

In jeder Potenz-Akt-Identität (-Analogie und -Dialektik) besteht zunächst und *grundlegend* eine *vierfache innerlich notwendige (analog-dialektische) Unvereinbarkeit* mit dem contradictorium. *Innerlich unvereinbar* mit ihrem contradictorium sind: 1. die Potenz (die nicht ihr contradictorium sein kann), 2. der Akt, 3. das Potenz-Akt-Compositum (das nicht sein contradictorium sein kann), 4. die Identität (das durch das „Ist" ausgedrückte Identischsein, das nicht sein contradictorium sein kann). 5. *In konstitutiver Nachordnung* zu dieser vierfachen (in analytischen Urteilen ausdrückbaren) *inneren* Unmöglichkeit des contradictorium besteht aber in *jeder Potenz-Akt-Identität* (und -Dialektik) noch ein *weiterer (fünfter,* analog-dialektischer) Ausschluß des contradictorium, der *nicht innerlich notwendig* und doch *absolut (unbedingt)* ist. Er kennzeichnet die besondere *innere Eigenart der Potenz-Akt-Identität* (zum Unterschied von der *inner-*

[11] Auch die innere (oder metaphysische) Daseinsmöglichkeit jedes Seienden ist eine *positive,* zutiefst in der metaphysischen Wesenheit (ihr nachgeordnet aber auch in der Individualität und Diesesbestimmtheit) gegründete (darum ihnen *entsprechende,* in jedem Diesesseienden *analoge*) *absolute Vollkommenheit,* die in innerer Nachordnung zu ihrem absoluten Vollkommenheitscharakter eine einheitlich-sinnvoll-finale Beziehung, die Beziehung auf ihr mögliches bzw. wirkliches Dasein einschließt.

lich notwendigen, analytischen Identität, Analogie und Dialektik von Seinsbestimmungen, die konstitutiv unmittelbar durch ihren konstituierenden Grund begründet, gemessen, bekundet und erklärt wird). Die Eigenart der *Potenz-Akt-Identität* besteht im Folgenden. Die Potenz ist in *synthetischer (kontingenter),* d. h. in nicht durch sie selbst begründeter, darum weder durch sie selbst (oder absolut) notwendigerweise bestehender noch durch sie selbst gemessener, bekundeter und erklärter Weise identisch mit ihrem Akt. In diesem Identischsein ist die *Potenz einerseits indifferent* gegen ihr Identischsein mit ihrem Akt (gegen ihr Haben ihres Aktes), *anderseits* aber unvereinbar mit dem *Zugleichsein* (der simultaneitas) des Nichtidentischseins mit ihrem Akt (des Nichthabens ihres Aktes)[12].

Es ist aber ein Grund dafür verlangt, daß die *Potenz* (unbeschadet ihrer Indifferenz) die impossibilitas simultaneitatis *hat* (und darum nicht zugleich nicht haben kann). Die Potenz kann daher das Haben ihres Aktes (oder ihr Identischsein mit ihrem Akt, ihr Subjektsein) und die damit absolut notwendig gegebene, und zwar *ihr* gegebene impossibilitas simultaneitatis *nur durch ein anderes, durch einen ihr und damit der ganzen Potenz-Akt-Identität vorgeordneten äußeren Grund haben.* Sie ist *Subjekt* dieser absolut notwendigen Folge und Vollkommenheit nicht durch sich selber, sondern durch einen äußeren, ihr vorgeordneten Grund. In ihrem ganzen *Sein* ist aber die Potenz Subjekt der impossibilitas simultaneitatis und außerhalb ihres *Identischseins* mit ihrem Akt hat sie kein Sein (ist sie nicht Subjekt). Sie dankt also natura prius ihr Sein, natura posterius ihr Identischsein mit ihrem Akt (ihr Subjektsein) sowie ihr mit ihrem Sein und Identischsein gegebenes eigenes Begründen ihrem vorgeordneten äußeren Grund. — Wie jede, so hat auch die *Potenz-Akt-Identität zwischen dem kontingent Diesesseienden und seinem Dasein* ihr Sein, Identisch- und Subjektsein von einem äußeren Grund. Und zwar hat sie eine *Wirkursache.* Denn durch den *aktiven* Einfluß eines äußeren Grundes empfängt das Diesesseiende sein Dasein. Dies ist der Inhalt des *Kausalprinzips*[13].

---

[12] Identischsein und Haben sind verschiedene, natura prius substantielle, innerlich geordnete, konstitutive Vollkommenheiten. Das Haben setzt das Sein und Identischsein ontologisch, natura prius *substantiell,* voraus. Identischsein und Haben bilden (dem Sein folgend) ein statisch-dynamisches, natura prius substantielles, geordnetes *System* des Seins, der Analogie und Dialektik, beim kontingent Seienden ein ebensolches System des Potenz-Akt-Seins sowie der Potenz-Akt-Analogie und -Dialektik.

[13] Vgl. auch Ontologie, Freiburg 1952, 295—301. Die philosophische Erhellung des Kausalprinzips ist nur so möglich, daß das System der Potenz-Akt-Konstitution des kontingent Seienden erschlossen wird, daß es erschlossen wird vor allem im System seiner inneren Gründe, ihres Begründens, ihres geordneten Identisch-, Eins- und Subjektseins, ferner im System der sinnvoll-finalen Hinordnung jeder Potenz

Weil die Unmöglichkeit des Zugleichseins eine wesensnotwendigerweise folgende Vollkommenheit auch *jeder vorexistentiellen* Potenz-Akt-Identität und -Einheit ist, besagt sie (genauso wie das „simul" in der aristotelischen Fassung des Widerspruchsprinzips, Met. IV, 3, 1005 b 19 f.) nicht allein die *Unmöglichkeit der Gleichzeitigkeit,* die erst dem innerlich Zeitlichkeit (sukzessive Dauer) begründenden Dasein des materiell Seienden zukommt. Doch ist sie in dieser sowohl ontologisch vieleinheitlich vorausgesetzt als auch formaliter enthalten. Sie ist in ihr vorausgesetzt, weil das Dasein Akt eines Diesesseienden ist, eines *Diesesseienden,* das natura prius ein *Seiendes* ist, ein Seiendes, das seine Wesenheit und Individualität zu seinen konstituierenden Gründen hat, das in seinem Identischsein mit seinem ihm nachgeordneten Diesessein das Diesesseiende konstituiert. Das kontingent Diesesseiende setzt also das analog-dialektische System der Potenz-Akt-Seinskonstitution voraus. Umgekehrt sind alle vorexistentiellen konstitutiven Seinsgründe und Subjekt-Objekt-Stufen sinnvoll-final (und zwar als System sowohl in ihrem Sein als auch in ihrem Bezogensein) auf das Dasein und seine Vollkommenheiten hingeordnet. (Dies ist in der „arbor Porphyriana" implicite enthalten) [14].

Sowohl für die innere Unmöglichkeit als auch für die Unmöglichkeit des Zugleichseins des *Identischseins* mit dem contradictorium hat und fordert das kontingent Seiende einen zureichenden Grund, bedarf es eines zureichenden Grundes. Subjektsein, Haben, Fordern und Bedürfen sind ursprünglich *reale, ontologisch geordnete, natura prius*

zum Identisch- und Einsseins mit ihrem entsprechenden Akt. Wesentlich ist, daß jede Potenz-Akt-*Einheit* auf der ihr vorgeordneten Potenz-Akt-*Identität* gegründet ist. In der sachgerechten Explikation des ontologischen Inhaltes, der konstituierenden Gründe und der wesensnotwendigen Beziehungen des *Systems der Potenz-Akt-Dialektik* liegt die Antwort auf die schon im Mittelalter, besonders nachdrucksvoll aber seit Kant gestellte wichtige Frage (die an den Nerv der Gottesbeweise und der ganzen Philosophischen Gotteslehre rührt): Wie komme ich von einem Seienden, das ich sehe, zu einem anderen, das ich nicht sehe, als seinem Grund? — Sowohl die *innere oder metaphysische Notwendigkeit und Gültigkeit* als auch die davon wesentlich verschiedene *physische Notwendigkeit und Gültigkeit* besagen ursprünglich vom Seienden, und zwar auf wesentlich verschiedene Weise, begründete oder vorausgesetzte, mithin *ontologische, analog-dialektische,* aber wesentlich verschiedene *Vollkommenheiten.* Erst in zweiter Linie besagen sie analog-dialektische Vollkommenheiten der vom Seienden richtig und gültig normierten Erkenntnis.

[14] Wenn der Terminus *„Synthese", „synthetische Identität und Einheit"* sachgemäß für die Potenz-Akt-Identität und -Einheit konstitutiver Seinsgründe, -vollkommenheiten und -beziehungen verwandt wird — zum Unterschied von der *wesentlich verschiedenen, innerlich notwendigen, innerlich (absolut) notwendig begründeten oder vorausgesetzten und darum a priori erkennbaren Identität und Einheit* konstitutiver Seinsgründe, -vollkommenheiten und -beziehungen —, dann entspricht es nicht den konstitutiven ontologischen Zusammenhängen, wenn man von „apriorischer Synthese", „absoluter synthetischer Notwendigkeit" spricht. Denn *innere, absolute* Notwendigkeit, ebenso innerlich, absolut notwendiges Identisch- und Einssein konstitutiver Seinsgründe, -vollkommenheiten und -beziehungen sind mit *absoluter Notwendigkeit* von ihren inneren Gründen begründete oder vorausgesetzte Vollkommenheiten. Keine Potenz-Akt-Identität und -Einheit aber kann durch die Potenz selbst und allein innerlich begründet sein und deshalb durch die Potenz selbst und allein mit absoluter Notwendigkeit bestehen. Erst recht kann ein *Geschehen* (transitus de potentia ad actum) *nicht mit absoluter Notwendigkeit* aus seinem Subjekt, allein kraft seiner inneren Gründe erfolgen. Der Terminus „apriorisches Geschehen" entspricht darum nicht der Weise, wie ein Geschehen innerlich möglich ist.

substantielle und absolute, wie alle anderen, *analoge und dialektische Seinsvollkommenheiten,* Vollkommenheiten des Seins und Innerlichseins, formaliter Vollkommenheiten der natura prius substantiellen Seinslogizität, in innerer Vorordnung aber auch der Seinseinheit und -innerlichkeit, in innerer Nachordnung der Seinswerterfülltheit, -zielbestimmtheit und -aktivität sowie aller anderen Seinsauszeichnungen, des Subjekt-Objekt-, Urbild-, Gesetz-, Normseins usw.[15] Wenn man daher von den verschiedenen, dem kontingent Seienden innerlichen (konstitutiven) Potenz-Akt-Verhältnissen auf ihren hinreichenden äußeren Grund (letztlich also auf Gott) schließt, so ist auch das ein *Erschließen* des kontingent Seienden, ein Erschließen, das die finale Norm seiner Wahrheit und Gültigkeit am wirklichen, natura prius substantiellen, analogen, gültig vom Seienden selbst oder seinem äußeren Grund erschlossenen Vollkommenheiten hat. Dasselbe ist der Fall, wenn man das in den dialektischen Seinsprinzipien gegründete, natura prius substantielle dialektische System der *wertvoll-finalen* Seinsbeziehungen erschließt. Ja die Seinslogizität ist selbst durch ihre inneren Gründe auf die Seinswerterfülltheit hingeordnet. Das Ziel des Seienden ist das bonum entis.

Wenn das kontingent Seiende schon in seinem inneren Wesen ein *statisch-dynamisches System* der Potenz-Akt-Dialektik ist, dann gilt dies erst recht von dem seinem Wirklichsein nachgeordneten *Sichändern.* Dieses — mithin auch das System der Substanz-Akzidens-Dialektik des Handelns — hat seinen Grund unmittelbar im Geschöpf. Weil das in seinem Sein und Dasein unmittelbar von Gott abhängige Geschöpf aber nur unter der unmittelbaren physischen Mitwirkung Gottes handeln kann, hat das System der Substanz-Akzidens-Dialektik seines Handelns ebenfalls seinen Grund unmittelbar, doch auf wesentlich andere Weise, in Gott; in Gott als der causa prima, im Geschöpf als der causa secunda. Im natürlichen Sichändern *bleibt* das kontingent Seiende wesentlich es selbst und verändert sich akzidentell; beides natura prius in seinen inneren Gründen, ihrem Sein, Identisch- und Einssein, dadurch in sich selbst, seinen wesensnotwendigen und kontingenten Vollkommenheiten, auch in seiner Analogie und Dialektik.

---

[15] Die innere Ordnung des Seins, Subjektseins, Habens, Forderns und Bedürfens zueinander und zum kontingent Seienden, von dem sie einerseits vorausgesetzt sind, aus dem sie anderseits sich ergeben, wäre wohl noch eingehender zu entfalten. Auch sie bilden ein System im System des kontingent Seienden. Allen anderen Vollkommenheiten, auch dem Subjektsein und Haben, dialektisch vorgeordnet ist aber das *Sein,* und zwar nicht allein das Sein als *tiefster Grund* aller inneren Gründe, sondern, weil es innerster Grund in allem ist, auch als *Vollkommenheit.* Mit dem Sein ist auch das *Subjektsein* als Vollkommenheit gegeben.

3. Seinsdialektik, Widerspruchsprinzip und Ratiosatz

Widerspruchsprinzip und Ratiosatz sind in ihrem ursprünglichen Sinn *apriorische Seinsprinzipien.* Zwischen den durch apriorische Seinsprinzipien ausgedrückten, absolut notwendigen Sachverhalten aber kann *niemals eine bloße Nebenordnung* oder irgendeine andere *äußere, nicht innerlich konstituierte und zusammengehörige Ordnung* bestehen. Denn eine solche ist nicht möglich im System der konstituierenden Seinsgründe und deshalb der inneren Seinskonstitution als solcher. Infolgedessen verstößt es gegen den Sinn der Ontologie, an erster Stelle gegen den Sinn gültiger und geordneter apriorischer Seinserkenntnis, wenn die Prinzipien vom Widerspruch und Grund als die „zwei großen Prinzipien der Philosophie" in irgendeiner Form bloß nebeneinander gestellt werden, ohne daß die durch sie ausgedrückten konstitutiv-ontologischen Zusammenhänge systematisch geordnet entfaltet werden.

Jedes Seiende ist — *als System des Seins und Innerlichseins* — ein ebensolches System *erstens des absolut gesetzmäßigen, gültigen, unerschütterlichen und folgerichtigen konstitutiven Begründens,* nämlich des inneren Begründens seiner wesensnotwendigen Folgen und Vollkommenheiten, zu denen in jeder Hinsicht der Ausschluß des contradictorium zählt. Es kann seine wesensnotwendigen Vollkommenheiten nicht anders begründen, normieren und ausmessen als *entsprechend seinem Sein und dem in ihm gegründeten Gesetz,* mithin nicht anders als aus der mit seinem Sein gegebenen, natura prius substantiellen *Rückkehr in sich selbst, d. h. aus seiner Innerlichkeit.* Die konstituierenden Gründe sind aber selbst gültig gegeben mit dem *analog-dialektischen Sein* der constituentia, sind also ursprünglich *innere, analog-dialektische, gültige und unumstößliche Seinsfolgen und -vollkommenheiten.*

Jedes Seiende ist *zweitens* ein analog-dialektisches System des *konstitutiven Voraussetzens;* d. h. darin, daß es als geordnetes System seine inneren ordnenden Gründe (und, als kontingent Seiendes, seinen letzten äußeren Grund) hat. Kraft ihres inneren Grundes, des Seins und Wesens des Seienden, haben die Seinslogizität, aber (in innerer Identität mit ihr) auch alle anderen wesensnotwendigen Seinsvollkommenheiten eine *doppelte Beziehung:* von ihrem Grund und inneren gültigen Gesetz (zutiefst also vom *Sein*) zu ihnen, als innerlich notwendigen Folgen; von ihnen, als innerlich notwendigen Folgen, zu ihrem determinierenden Grund und Gesetz (zutiefst also zum *Sein*). — Die Sätze vom Widerspruch und Grund sind Aussagen über das kraft des Wesens des Seienden sowohl konstitutiv *gegebene* als auch konstitutiv *vorausgesetzte,* darum innerlich doppelt bezogene *System*

der Seinsvollkommenheiten; der *absolut notwendigen Seinsfolgen* (auf die sich das Widerspruchsprinzip bezieht); der *innerlich notwendig geforderten (vorausgesetzten) Seinsgründe* (was der Ratiosatz aussagt). Sinn und Gültigkeit der beiden Prinzipien lassen sich nur im System der Seinserschließung bestimmen. Beide Prinzipien sind absolut notwendig und allgemein gültig; weil erstens jedes Seiende kraft seines Wesens, darum in jeder Hinsicht, den Ausschluß des contradictorium zur Folge und Vollkommenheit hat; weil zweitens jede Seinsfolge und -vollkommenheit ihren Grund hat. Jedes Seiende selbst aber ist ein mit dem Identischsein seiner inneren Gründe gegebenes consequens ontologicum.

Jede innerlich notwendige Seinsfolge (darum jede absolute Unvereinbarkeit mit dem contradictorium) ist durch ihre konstituierenden Gründe eine innerlich, ontologisch (dem Wesen, Maß, Gesetz und Ziel ihres Subjekts und seiner inneren Gründe entsprechend sich ergebende) gültige, richtige und ausgemessene, deshalb selbst analoge und dialektische Seinsfolge und -vollkommenheit. Der Ausschluß des contradictorium ist — und zwar in seinem Sein, Grund und Begründetsein, darum auch in seinem Maßbestimmt-, Gesetzmäßig-, Gültig- und Unerschütterlichsein — *natura prius verschieden sowohl* in jeder jedem Seienden in seiner Vieleinheitlichkeit innerlichen Hinsicht *als auch* in den einzelnen Seienden untereinander. *Natura posterius aber stimmt* jeder Ausschluß des contradictorium — sowohl *in* jedem Seienden als auch *zwischen* den einzelnen — mit jedem anderen *überein.*

Die innere ontologische Folge setzt ihren konstituierenden Grund voraus. *Was ist dieses innere ontologische Voraussetzen?* Wodurch ist es innerlich begründet? Es ist nicht formaliter identisch mit dem Begründen des *Grundes.* Es scheint vielmehr eine *konstitutiv begründete absolute Vollkommenheit der Folge selbst* zu sein (auch in Gott), durch welche die *Folge selbst, kraft ihres Grundes, auf ihren Grund zurückweist.* Der *innere Grund* begründet *erstens* seine innerlich notwendige *Folge* und ihr *Unterschiedensein* von ihrem Grund, *zweitens* ihr inneres *Identischsein* mit dem Grund, *durch das* die Folge innerlich auf ihren Grund zurückweist. Die Seinslogizität (und jede andere Seinsvollkommenheit) ist, *kraft der inneren Seinsgründe,* in jeder Hinsicht doppelt gerichtet: *erstens in sich selbst begründet, daraufhin zweitens in sich selbst ihren Grund voraussetzend.* Sie kann das innere Wesen der Seinsanalogie und -dialektik deutlich machen, besonders eindrucksvoll in der Form der *Seinsinnerlichkeit,* doch natura prius dazu in ihrem *Grund,* dem *Sein* selbst, das in wesensnotwendiger Folge *innerlich begründender Grund* ist. Auch das ontologische Voraussetzen ist natura prius verschieden sowohl *in* jeder dem Seienden in seiner Vieleinheitlichkeit innerlichen Hinsicht als auch in den einzelnen Seienden *untereinander.* Natura posterius aber stimmt jedes ontologische Voraussetzen mit jedem anderen überein, sowohl *in* jedem Seienden als auch *zwischen* den einzelnen.

4. Abgrenzung gegen Hegel (einige grundsätzliche Unterschiede)

Die hier seinsanalytisch herausgestellte Dialektik ist *wesentlich verschieden* von derjenigen *Hegels*, die in ihren Auswirkungen weithin die Philosophie der Gegenwart, insbesondere auch den Terminus „Seins-, Realdialektik" bestimmt. Die in der vorliegenden Abhandlung exponierte systematische Seinsvieleinheitlichkeit kann nicht wahr und gültig gefaßt werden als „Verschwinden des Einen in dem Anderen", „seinem Gegenteil", als „Übergehen" (oder „Übergegangensein"), „Werden"[16]. Die innere, natura prius substantielle Seinsdialektik ist in allem Werden, Übergehen und Verschwinden (die niemals „bloßes Werden" und „Übergehen" sein können, sondern immer Übergang eines natura prius substantiell Seienden von der Potenz zum Akt sind) ontologisch-konstitutiv vorausgesetzt, und zwar nicht allein als ihr Möglichkeits-, sondern auch als ihr konstitutiv bestimmender Wirklichkeitsgrund. In der absolut notwendigen (natura prius der Substanz und ihren vorgeordneten konstituierenden Gründen innerlichen) *substantiellen Grund-Folge-Dialektik* „verschwindet" der innere Grund nicht in seiner inneren Folge (als „seinem Gegenteil"), „geht" er nicht „über" in sie, „wird" er sie nicht; auch nicht und zumal nicht im „logischen Sinn"; von einem „logischen Übergehen", „Werden", „Fließen" oder „Verschwinden" zu reden ist überhaupt nicht sinnvoll[17]. Ebensowenig kann umgekehrt der innerlich notwendige, natura prius substantielle Folge-Grund-Zusammenhang (das innere ontologische Vorausgesetztsein des Grundes durch seine Folge) als „Verschwinden", „Übergehen" und „Werden" verstanden werden. Vielmehr sind der innere Grund und seine innerlich notwendige Folge *kraft des Seins* (und des darin gegründeten Eins- und Innerlichseins) *des inneren Grundes und seines Begründens* natura prius unterschieden, natura posterius aber identisch und dadurch eins.

---

[16] Hegel, Logik I, S. W. 4, Stuttgart 1928, 87 ff., Glockner.

[17] In gewisser Hinsicht einen gültigen Sinn hat das Hegelsche „Werden", „Verschwinden" usw. nur dadurch, daß es unterschiedslos *erstens* sachgemäß und gültig vom wirklichen Werden und Übergehen der Dinge, *zweitens* aber sachwidrig und ungültig von innerlich (metaphysisch) notwendigen Sachverhältnissen ausgesagt wird; mithin dadurch, daß wesentlich verschiedene, innerlich geordnete Seinsverhältnisse weder in ihrem inhaltlichen Unterschied noch in ihrer innerlich geordneten Beziehung zueinander sachentsprechend herausgestellt sind. Die philosophisch eindringende Begegnung mit Hegel (und Kant) kann nur so erfolgen, daß die systematisch geordnete Vieleinheitlichkeit des Seienden bzw. kontingent Seienden in ihrem konstitutiven Inhalt, ihrer inneren Ordnung und konstitutiv begründeten Evidenz herausgearbeitet wird. Dadurch bestimmt sich zugleich der gültige, evident erkannte Charakter kritisch gerechtfertigter Erkenntnis, die ihrerseits nur systematisch sein kann und in jedem gültigen Inhalt systematisch weiterführt.

Hegel untersucht *nicht* — um nur einige wesentliche erkenntnistheoretisch-metaphysische Grundlagen zu nennen — die innere Seinskonstitution; *nicht* die ontologisch ursprüngliche, intelligible Dialektik von Sein und innerem Grund, von Grund und Folge; er erklärt *nicht* die Konkretion des Wesens (der Idee) des Seienden, ihre innere Möglichkeit und ihr inneres Ziel. Er dringt mithin gar nicht in kritischer Analyse vor zu den apriorischen Gründen der Seins- und Erkenntnisdialektik.

Und doch ist eine Aussage über die innerlich notwendigen konstitutiven Seinsverhältnisse, ihre intelligiblen und sensiblen Vollkommenheiten sowie ihre innere Ordnung absolut notwendig und unvermeidlich im gegenständlichen Inhalt jeder Aussage über Sein, Werden, Verschwinden usw. eingeschlossen; sie ist eingeschlossen in inhaltlich geordneter, systematischer Vieleinheitlichkeit. Das Konstitutionsproblem war gestellt, mußte freilich in systematischer Ordnung noch herausgearbeitet werden, als Platon von „Idee und Erscheinung" sprach, als Aristoteles die Wesenheiten in die Dinge verlegte, als die Scholastik nach dem Zusammenhang fragte, den das intelligibile und sensibile in ein und demselben Subjekt haben. Was ist Subjekt und Grund des intelligibile und sensibile? Welche Ordnungsverhältnisse bestehen zwischen ihnen und natura prius ihrem Subjekt und Grund, dem Seienden selber? Intelligibile und sensibile werden vom Seienden, innerlich infolge seiner konstitutiven Gründe und Auszeichnungen, in innerer Ordnung begründet als seine Vollkommenheiten; sie sind, erst ihrem Konstituiertsein nachgeordnet, und zwar als unablässig vom Seienden (Ding) begründete Vollkommenheiten, in ihm. Dies sind einige Erklärungsanfänge, die selbstverständlich systematisch durchzuführen sind (ohne deren Analyse die scholastischen Sätze vom intelligibile in sensibili sowie von der Erkenntnis des intelligibile in sensibili, nur — wenngleich richtig — ansatzhaft stehen bleiben, aber nicht in ihrem Inhalt begriffen sind).

Innere, absolute, metaphysische Notwendigkeit, Logizität und Gültigkeit des Seins, Vollkommen- und Fähigseins einerseits, anderseits *physische (hypothetische, relative)* Notwendigkeit und Gültigkeit des Seins, Vollkommen- und Fähigseins, des Werdens und Übergehens lassen sich von Hegel in ihrer wesentlichen Verschiedenheit und Ordnung nicht mehr unterscheiden (und werden in ihrem inneren Grund, ihrem Subjekt und Inhalt bis heute weithin auch von Nichthegelianern nicht hinreichend herausgestellt). Hegel hat den Vorwurf des Panlogismus selbst herausgefordert, den zu entkräften er von seinem Seins- und Erkenntnisbegriff aus nicht imstande ist. Seine dialektische Philosophie kann in ihrem Ursprung, Inhalt, Sinn und Fortgang, deshalb auch in ihrer Methode nicht sachgerecht und durchsichtig sein[18]. Sie vermag infolgedessen — um wiederum nur einige metaphysisch und

[18] N. Hartmann urteilt: „Hegel hatte die Meisterschaft der (dialektischen) Methode, aber auch er konnte nicht sagen, worin sie besteht. Das Wenige, was wir von ihm an Aussagen über sie haben, ist mehr angetan, das Geheimnis zu verhüllen als es aufzudecken" (Hegel und das Problem der Realdialektik, in: Kl. Schriften II, Berlin 1957, 327).

erkenntnistheoretisch wichtige innere Seinszusammenhänge herauszugreifen — die der Dialektik des Seienden als solchen erst nachgeordnete Dialektik von „Sein und Werden", „Sein und Erscheinung", „Einheit und Vielheit", „Innerem und Äußerem der Dinge", „Bewegung", „Endlichkeit und Unendlichkeit" nicht geordnet und gültig zu exponieren. Das *Sein Gottes*, im besonderen die Beziehung von Gott und Welt lassen sich vom Standpunkt der Hegelschen Philosophie aus nicht wahr bestimmen. Die absolute Unendlichkeit Gottes besteht nicht im „Übergang", „Werden" oder „Prozeß"; sie ist vielmehr eine Vollkommenheit des Seins, des reinen grenzenlosen Aktes, der alles endliche Sein eminenter in sich enthält. Gott ist ens a se, durch den als göttliches Urbild und erste Ursache alles endliche Sein und Werden erst sein kann. Das Sein wird von Gott und der Kreatur in der metaphysischen Analogie der inneren Zuteilung (Attribution) ausgesagt. Inneres Werden und Sichentwickeln, Übergang von der Potenz zum Akt sind vom Sein und Wirken Gottes absolut ausgeschlossen. — In Hegels Philosophie kann von innerer Seinsanalogie nicht gehandelt werden. Ihr (zumal in der „Phänomenologie des Geistes") ständig wiederkehrendes Schema „unvermittelt-vermittelt" bezieht sich zwar auf wesentliche vieleinheitliche Eigentümlichkeiten jedes Seienden und Erkennens, drückt aber die intelligible Seinskonstitution und die von ihr final normierte intelligible Erkenntniskonstitution, infolgedessen den ursprünglichen ontologisch-gnoseologischen Sinn von „unmittelbar-vermitteln" selbst sowie von „Bewegung" nicht sachangemessen und innerlich geordnet aus[19].

---

[19] Näheres zur Hegelschen Dialektik, besonders zu ihrem Ausgang, vgl. vom Verf., Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes[2], Regensburg 1948. Bei Hegel ist (ebenso wie bei Kant) die wesentliche, in jedem gültigen Begriff und Urteil sich wahr und gültig ausdrückende Superiorität des intellektiven Erkennens (und dadurch auch seines Prinzips, des Verstandes) gegenüber dem sinnlichen Wahrnehmen oder Vorstellen (und ihrem Prinzip, der Sinnesfähigkeit) nicht berücksichtigt. Dies ist ein entscheidender, in sich selbst und seinen Folgen verhängnisvoller Fehler auf dem Grunde des Erkenntnisbegriffs Hegels (und Kants), der, konsequent festgehalten, das ganze System in ausnahmslos allen Begriffen und Zusammenhängen bestimmen muß: 1. c. 17—26; mehr im folgenden zweiten Teil. Jede Beobachtung und Beschreibung eines Phänomens, seines Werdens, Seins und unablässigen Wandels, erfolgt aus der Erkenntnis der vorkonkreten und vorphänomenalen inneren Gründe des konkret Erscheinenden, die dieses unablässig, und zwar innerlich gesetzmäßig und gültig, bekunden, erklären, gestalten und verändern. Dieser konstitutive Zusammenhang ist in der „Phänomenologie des Geistes" in keiner Weise entfaltet. Gerade hier aber war er — der Sache und dem ausgesprochenen Ziel Hegels gemäß — vor allem und an erster Stelle am Anfang, dann aber auch auf dem ganzen Wege herauszustellen. Die wahrhafte Widerlegung muß zwar, sagt Hegel mit Recht, „in die Kraft des Gegners eingehen". Ihre Eigenart aber hat jede Seins- und Erkenntnislehre aus ihren *inneren Grundlagen*. Auf *diese* muß die Diskussion *zurückgehen*, wenn sie sachlich orientiert sein soll und sich „in den Umkreis der Stärke" (bzw. Schwäche) des Gegners stellen will (zu Hegel, Logik II, 11, Glockner).

Sollen wir den Terminus „Seinsdialektik" vermeiden? Diese hat nun einmal in der Philosophiegeschichte die nachdrücklich von Hegel bestimmte Bedeutung. Im Sinne Hegels aber ist Seinsdialektik in der vorliegenden Abhandlung nicht verstanden. Wozu dann derselbe Terminus?

Es geht hier grundsätzlich um die Analyse des *Seienden* (nicht um Verdrängung einer Terminologie). Das Seiende ist die finale Norm der Gültigkeit der Philosophie sowie der Angemessenheit ihrer Terminologie. Seinsdialektik aber ist in ihrem ontologisch ursprünglichen Sinn eine *Vollkommenheit der inneren Seinskonstitution.* Der Terminus kann daher mit gutem Recht angewandt werden. Dagegen spricht nicht, daß das Wort „Dialektik" auch eine nicht gültige (im einzelnen sehr verschieden verstandene) Seins- und Erkenntnisauffassung bezeichnet. Bei der stark zerklüfteten Lage der Philosophie dürfte es wohl keinen Begriff und Terminus geben, der einhellig von den philosophischen Richtungen genommen wird. Dies gilt vom Terminus „Philosophie" selbst, von Erkenntnis, Begriff, Urteil, Schluß, Logik, Erkenntnistheorie, Ontologie, Metaphysik usw. Wenn Seinsdialektik als innere Seinsvieleinheitlichkeit gefaßt wird, lassen sich Sinn und Gültigkeit der scholastischen *Erkenntnisdialektik* herausstellen. Die dialectica rationis hat ihr finales Normensystem am System der dialectica realis. Dies wird in einem zweiten Teil durchzuführen sein.

Hellenisierung — Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas

Von Aloys Grillmeier S. J.

II. Teil

„Hellenisierung" — „Judaisierung" in der Erforschung des Urchristentums seit A. v. Harnack[1]

Vorbemerkung

1. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei darauf hingewiesen, daß „Hellenisierung" in unserer Themastellung begrifflich nicht eingeengt werden darf auf eine Beeinflussung des Christentums durch den „Hellenismus", diesen verstanden im technischen, seit G. Droysen mehr oder minder festgelegten Sinn (Endperiode der

[1] Siehe oben 321—355. (Diese Seitenzahlen beziehen sich immer auf den 1. Teil unserer Abhandlung im letzten Juliheft der Schol.) Nachträglich sei noch hingewiesen auf den wichtigen Aufsatz von E. Wolf, „Kerygma und Dogma"? Prolegomena zum Problem und zur Problematik der Dogmengeschichte, in: Antwort, Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag . . ., Zürich 1956, 780—807, worauf mich K. Steck dankenswerterweise aufmerksam machte — Für den nun zu behandelnden Ab-

altgriechischen Staats- und Kulturgeschichte in der Zeit von der Ausbreitung der politischen und kulturellen Herrschaft des Griechentums über den gesamten vorderasiatisch-ägyptischen Raum bis zum Aufgehen der griechischen Reichsgebilde in das Römerreich). Gewiß war dieser Hellenismus die geistig-kulturelle und sittlich-religiöse Welt, in die das Christentum eintrat. Die christliche Theologie griff aber von ihrem ersten Beginn (als théologie savante) an über diesen Hellenismus auf das Altgriechentum zurück. Weiterhin lassen die Forschungen der letzten Jahrzehnte immer mehr den großen Anteil sichtbar werden, den vorgriechische und außergriechische Elemente schon an Religion und Mythos der Griechen haben. Vgl. S. Morenz, Um Herkunft und Frühgeschichte des Christentums (zu C. Schneiders oben S. 342 erwähntem Werk): ThLitZtg 80 (1955) 525—532; A. Lesky, Griechischer Mythos und Vorderer Orient: Saeculum 6 (1955) 35—52; A. Böhlig, Griechische und orientalische Einflüsse im Urchristentum: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 5 (1956) 213—219; K. Prümm, Zum Stand der Erforschung der griechischen Religionsanfänge. Ein Bericht: Greg 35 (1953) 447—497; ders., Die Fortschritte des Jahrzehnts 1941—1951 in der Erarbeitung der weltanschaulichen Gehalte der antiken Philosophie: Greg 35 (1954) 118—143 299—323; ders., Art. Die Religion der Griechen: F. König, Christus und die Religionen der Erde 2, Freiburg 1951, 3—140; ders., Die Religion des Hellenismus ebd. 169—244; ders., Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung: ZKathTh 78 (1956) 1—40; ders., Art. Mystères: Dictionnaire de la Bible, Suppl. f. XXX (1957) 1—225; E. Kiessling (Hrsg.), Der Hellenismus in der deutschen Forschung 1938—1948, Wiesbaden 1956, bes. 31—89. Zu beachten ist auch, daß die Frage: „Hellenismus im Christentum", neue Voraussetzungen bekommt durch „Die neue Deutung der Antike" überhaupt (unter diesem Titel K. Kerényi: Deutsche Universitätszeitung 12 [1957] Heft 11, 9—11; Heft 12, 16—21, da nun der „religiöse Grundzug der ganzen geistigen Antike" betont wird (seit F. Otto, Der Geist der Antike und die christliche Welt, 1923). Vgl. dazu W. Jaeger, Paideia I—IV, Berlin 1934—1950; ders., The Theology of the Early Greek Philosophers, Oxford 1947;

---

schnitt unseres Themas gibt es keine zusammenfassende Studie. Eine gewisse Übersicht ermöglichen: K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, Rom ²1954; H. J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, Neukirchen-Moers 1956 (dazu J. Haspecker in diesem Heft); E. G. Kraeling, The Old Testament since the Reformation, London 1955; L. Goppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche, Gütersloh 1954; R. De Langhe, Judaïsme ou hellénisme en rapport avec le Nouveau Testament: Recherches Bibliques, L'Attente du Messie (Louvain 1954) 154—183; E. Stauffer, Der Stand der neutestamentlichen Forschung: Theologie und Liturgie (Kassel 1952) 35—105, bes. 74 ff.; O. Moe, Ein Rückblick auf die ntl. Forschung während der letzten fünfzig Jahre: Tidskrift for Teologie og Kirke 24 (Oslo 1953) 62—71 (wichtigste Namen und Richtungen seit 1900). Für die Hellenisierungs-Judaisierungs-Frage in der Einzelexegese bietet Hinweise E. Stauffer a. a. O.; für Paulus: P. Rossano, S. Paolo e l'ellenismo. Posizioni attuali: Rivista Biblica It. 3 (1955) 332—347; für die Apg: W. G. Kümmel, Das Urchristentum: Theol. Rundschau 22 (1954) 138—170 191—211. Eine vollständige bibliographische Übersicht ermöglichen: Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete 1—4 (1951/52—1955/56) (Abkürzung: IZBG); J. Marouzeau, L'année philologique (wovon mir nur Bd. XXIV, Paris 1955, zugänglich war); P. Nober, Bibl., Elenchus. Eine wichtige Quelle zur Erkenntnis des Standes unseres Problems in der aktuellen Forschung der protestantischen Theologie bietet das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament (1932 ff.), das vor allem den Fortschritt in der Beachtung des Judaismus bekundet, aber alle Nuancen in der theologischen Einordnung unseres Problems ausdrückt.

deutsch: Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953; H. Berve (Hrsg.), Das neue Bild der Antike 1—2, Leipzig 1942; v. a. ist bedeutsam M. P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion, 2. Band, München 1950, der auch die Zeit der Kirchenväter miteinbegreift; E. des Places, Les Religions de la Grèce Antique: Histoire des Religions, publiée sous la direction de M. Brillant et R. Aigrain, Bd. 3, Paris o. J.

2. Gegenüber der ersten Entwicklungsperiode der Hellenisierungsidee (Judaisierung usw.) (I. Teil, oben 321—355) ist die Vermehrung der Aspekte zu beachten, unter denen nun die Beeinflussung des Christentums von seiner Umwelt her gesehen wird. Es geht nicht nur um die reine Lehre, sondern um die Vielfalt des christlichen Lebens und der Kultur (soziale Verhältnisse, Kunst, Liturgie, Frömmigkeit usw.). Diese Aspekte müssen hier zurückgestellt werden. Wir studieren besonders den Wandel in der theologischen Einordnung der Hellenisierungs-Judaisierungs-Idee, den Ausbau des Judaisierungsgedankens, die methodologische Vertiefung der ganzen Fragestellung. Dabei bleibt diese beschränkt auf den Rahmen des Ur- und Frühchristentums. Für weitere Bearbeitung ist vorbehalten: Hellenismus und Vätertheologie sowie Hellenismus (Judaismus) und Häresie (Gnosis).

1. Wende zur Kerygma-Theologie

Mit A. v. Harnack und F. Loofs ist ein gewisser Einschnitt in der Erforschung des Urchristentums und in der Bewertung des Hellenisierungsfaktors gegeben (siehe oben 352 f.). Ein Neues meldet sich an. Man erkennt die Einseitigkeit der Forschungsrichtung in der Zeit von F. Ch. Baur bis zu Harnack. Die ganze Bewegung des Christentums war zu ausschließlich von den *Lehrmeinungen* her erfaßt worden. *Religion* und *Kultus* wie auch die ganze *Umwelt* des Christentums waren als Faktoren der Entwicklung vernachlässigt worden. Die besonders von W. Wrede geförderte religionsgeschichtliche Schule erhob diese Vorwürfe. Ihr Motto war, die urchristliche *Religiosität*, und zwar von ihrem „Sitz im Leben" her, aus dem Strom spätjüdischer und hellenistischer Religion und ihres Kultus zu deuten. Die Methode sollte nicht mehr bloß Literarkritik[2], sondern „Formgeschichte" sein. Damit erhält das „Kerygma" seinen Platz, oder ein solcher wird ihm wenigstens einstweilen ausgespart, wenn auch unter einer Intention, die später nicht mehr anerkannt wird. Neben Wrede sind noch viele andere Namen als Vertreter dieser Schule zu nennen: P. Wernle, W. Heitmüller, H. Weinel, H. Greßmann, A. u. W. Dieterich, P. Wendland, R. Reitzenstein (u. a.). W. Bousset bedeutete mit seinem bekannten Werk „Kyrios Christos" (1913, [4]1935) eine gewisse Synthese. Diese Methode brachte eine folgenreiche Blickerweiterung, deren Möglichkeiten jedoch nicht sofort ausgenützt wurden. Das palästinensische Judentum erhielt nämlich einen stärkeren Akzent. Dem Glau-

[2] W. Schneemelcher, Das Problem der Dogmengeschichte: ZThK 48 (1951) 71.

ben der in diesem Raum sich entfaltenden Urgemeinde wurde größere Bedeutung zugemessen, da auf ihn das Jesusbild der synoptischen Evangelien zurückgeführt wurde: Jesus, der prophetische Wanderprediger, erweckt durch den Eindruck seiner Persönlichkeit bei seinen Jüngern den Glauben an seine Messiaswürde, der dann in den Ostervisionen seinen Ausdruck und in der Erwartung der Wiederkehr des „Menschensohnes" unter dem Einfluß der jüdischen Apokalyptik seine Vollendung findet. So schien dem bisher überbetonten Hellenisierungsmotiv ein Gegengewicht gegeben zu sein. Aber gerade der Judaismus blieb vielfach als religionsgeschichtliche Quelle unbeachtet, während sonst jede nur mögliche Parallele aus anderen Religionen zur „Erklärung" des Christentums herangezogen wurde[3]. Zudem wurde vom jüdisch-palästinensischen Kreis der Jünger Jesu sehr betont seine hellenistische Nachfolgerschaft abgehoben. Diese habe sich ihr Jesusbild im Kyrioskult geschaffen, dessen Entstehung nach W. Bousset in Antiochien zu suchen ist. In diesen Übergang des Christentums von der palästinensischen Urgemeinde zum antiochenischen Hellenismus, den dann Paulus, Johannes, 1 Clem, Ignatius je verschieden weitergeführt hätten, wurde also die entscheidende Wende in der Geschichte des Urchristentums zurückverlegt. Was freilich als historische Jesus-Überlieferung hinter den beiden Formen des palästinensischen und hellenistischen Messias- bzw. Christus-Glaubens zugegeben wird, ist in der Substanz nicht mehr als das, was auch Harnack in seinem „Wesen des Christentums" davon übriggelassen hat[4].

Diese religionsgeschichtliche Wende der Forschung führte aber nicht über den Historismus der literargeschichtlichen Periode hinaus. Die Methode der synkretistischen Ableitung des Christentums krankte zudem an dem entscheidenden Fehler, daß von außen herangetragene Analogien als innere Abhängigkeit ausgelegt wurden, und dies bevor noch die christlichen Autoren auf ihre eigene Idee hin verhört worden waren[5]. Gewiß stand Jesu persönliche Religiosität für diese Forscher am Anfang der Geistesbewegung des Christentums. Sie wurde aber nicht immer sehr schöpferisch, jedenfalls gar nicht als eigentliche Quelle neuer Offenbarung verstanden und trat selbst sehr bald zurück gegenüber den „anonymen religiösen Kräften der Spätantike" (L. Goppelt), den angeblich wirklichen Motoren der Entwicklung. Dem Ackerboden wurde also mehr an Dynamik zugetraut als dem Samenkorn, das doch der Träger der Entelechie sein sollte. Es war zudem ein besonderes Mißgeschick dieser historischen Forschungsrichtung, soweit sie in den Prinzipien des 19. Jahrhunderts befangen blieb, daß sie nicht einmal zu der ihr eigentlich zustehenden Erkenntnis vorstoßen konnte, daß Jesus im Vollsinn ein Jude und Glied seines Volkes war. Man suchte in ihm zu ausschließlich und zu schnell einen Religions-

[3] Vgl. R. De Langhe (siehe oben Anm. 1) 156.

[4] L. Goppelt, Christentum und Judentum 8, stellt nebeneinander A. v. Harnack, Wesen des Christentums, Stuttgart 1956, 29, und W. Bousset, Kyrios Christos, [4]1935, 74.

[5] Wie A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, 28, bemerkt.

stifter oder Erlöser, der die Grenzen des Judentums sprengen und den Weg zu den „Völkern" finden könnte[6]. Wie die klassische Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts, blieb schließlich auch das religionsgeschichtliche Bemühen nichts anderes als „ein gigantischer Versuch, sich von dem kirchlichen Christusdogma frei zu machen. aber gleichzeitig an der einzigartigen religiösen Bedeutung Jesu festzuhalten"[7].

Schließlich verzweifelte man an der Möglichkeit, Christus und das Christentum auf dem Wege der Historie erklären zu können[8]. M. Dibelius, R. Otto, R. Bultmann, K. Barth u. a., selbst durch die alte Schule gegangen, erkannten die Gefahr, die dem Christentum von dem religionsgeschichtlich arbeitenden Liberalismus her drohte: eine völlige Einordnung des Religiösen in die Geschichte läßt keinen Raum mehr frei für die Transzendenz Gottes und Christi[9]. Die Theologie wird zur Anthropologie. Die Geschichte der christlichen Offenbarung wird zu einer Geschichte der Ethik. Überall entdeckt man nun unerlaubte Synthesen, wie sie auch heißen mögen: christliche Kultur, christliche Politik, christliche Bildung. Sie alle bedeuten im Grund unchristliche Weltlichkeit und Verweltlichung, welche die Wurzel aller Hellenisierung, Romanisierung, Germanisierung des Christentums ist. So verläßt man kurzentschlossen das „religionsgeschichtliche Ausgrabungsfeld",

---

[6] Vgl. O. Michel, Der „historische Jesus" und das theologische Gewissensproblem: Evangelische Theologie 15 (1955) 358.

[7] N. A. Dahl, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem: Kerygma und Dogma 1 (1955) 105 f.; J. Ternus, Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu; Chalkedon 3, 161—172. In beiden Studien ist die Forschungsgeschichte mit den bekannten Werken von A. Schweitzer (Von Reimarus bis Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906; Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, ²1913, photomechanischer Nachdruck ⁶1951) und M. Kähler (Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, 1892; ²1896) als Angelpunkten besprochen. Vgl. E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus: ZThK 51 (1954) 125—153. Wichtige Bemerkungen zum Stand der Frage macht H. Conzelmann, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition: ZThK 54 (1957) (277—296) 279—280.

[8] Mit der Hervorhebung der „Wende" soll nicht gesagt sein, daß sie allseits vollzogen wurde. Im rein historischen Verständnis des Urchristentums bleibt befangen W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen 1934, ohne der religionsgeschichtlichen Schule als solcher anzugehören. Für ihn wie für M. Werner (Die Entstehung des christlichen Dogmas [siehe oben 342, Anm. 2] 138 174 184; ders., Der protestantische Weg [ebd.] 161 163) ist die Orthodoxie oder die „Großkirche" nur „die erfolgreichste Häresie". — Die katholische Forschung hat sich in einem beträchtlichen Ausmaß gerade mit der religionsgeschichtlichen Schule auseinandergesetzt, wie die Namen L. de Grandmaison, M.-J. Lagrange, A.-J. Festugière (dazu F. M. Braun O.P.: RevThom 54 [1954] 523—558), K. Prümm, F. J. Dölger, Th. Klauser (Reallexikon für Antike und Christentum 1941 ff.) bezeugen. Versuche zur Synthese sind gegeben bei K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch; ders., Der christliche Glaube und die altheidnische Welt 1—2, Leipzig 1935; F. König, Christus und die Religionen der Erde 1—3, Freiburg 1951; ders., Religionswissenschaftliches Wörterbuch, Freiburg 1956.

[9] Vgl. R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung: Glauben und Verstehen I, Tübingen 1933 (²1953) 1—25; ders., Die Bedeutung der „dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft: ebd. 114—133.

auf dem man nach dem Christus und dem Christentum der Geschichte geschürft hatte, freilich ohne die Probleme des Historismus voll aufgearbeitet zu haben[10]. Die Leben-Jesu-Theologie, überhaupt der Historismus in der Ursprungsfrage des Christentums und des Dogmas, wird nun durch eine entschiedene „Kerygma-Theologie" abgelöst, die eine kirchliche[11] und eine radikale Form (R. Bultmann) annimmt[12]. In letzterer wird nun die Wende vollzogen, in der die Hellenisierungsidee eine neue Zielsetzung bekommt.

R. Bultmanns Christentumsverständnis weist auffällig stark auf Positionen zurück, die wir in der vorausgehenden Entwicklung seit der Reformation sich abzeichnen sahen: auf den Humanismus, auf Luther, Gottfried Arnold, Semler, Schleiermacher, F. Ch. Baur, Wellhausen und Bousset[13]. Bultmanns Anliegen ist, daß der moderne Mensch das Wort des NT wirklich vernehme. Dies ist aber nur möglich, wenn der Hörer des Wortes dabei nicht dem „mythischen Weltbild" und der „mythischen Darstellung des Heilsgeschehens" im NT erliegt. Das antike Weltbild der Schrift kennt drei Stockwerke, Himmel, Erde und Unterwelt. Diese Welt ist belebt von mythisch-dämonischen Gestalten, gegen die ein ebenso „mythisch" zu verstehender „Sohn Gottes" kämpft, der in der „Fleischwerdung" vom Himmel herabgestiegen ist, von den Toten auferweckt wurde und die Auferweckung aller bewirken will. Der Gegensatz zwischen antikem und neuem Weltbild ruft nach

---

[10] Vgl. H. Thielicke, Erwägungen zu Bultmanns Hermeneutik: ThLitZtg 80 (1955) 705: „Die historisch-kritischen Probleme (wurden) durch den Schlachtruf ‚pneumatische Exegese', durch die dialektische Theologie also, gleichsam weggeschockt und für theologisch irrelevant erklärt."

[11] Vgl. N. A. Dahl, Der historische Jesus: Kerygma und Dogma 1 (1955) 112f. Die kirchliche Kerygma-Theologie ist vor allem vertreten durch J. Ch. K. v. Hofmann, J. T. Beck, Th. Zahn, A. Schlatter, J. Schniewind („heilsgeschichtlich" orientierte Theologie). Dazu H. J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung (oben Anm. 1) Kap. VIII; L. Goppelt, Christentum und Judentum 11—15.

[12] Für die Diskussion um R. Bultmann sei verwiesen auf v. H. W. Bartsch (Hrsg.), Kerygma und Mythos I—V; dazu: G. Miegge, L'Évangile et le Mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann, Neuchâtel - Paris 1956 (119—125: Stand der katholischen Diskussion; 126—128: Bibliographie). Für unser Thema kommen aus Bultmanns Schriften besonders in Frage: Neues Testament und Mythologie (Vortrag von 1941!) (hier nach Kerygma und Mythos I², 15—48); Glauben und Verstehen 1 (1933) 1ff. 65ff. 114ff.; Das Christentum als orientalische und als abendländische Religion, Bremen 1949 (auch in: Glauben und Verstehen 2 [²1957] 187 bis 210; vgl. ebd. 59—78; 133—148); Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949; Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953.

[13] H. Thielicke, ThLitZtg 80 (1955) 705—714, weist hin auf Humanismus, Aufklärung, besonders Semler u. Lessing; auf die Bewußtseinstheologie (Schleiermacher, Ritschl, Herrmann). W. Schultz, Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers ...: ZThK 50 (1953) 158—184, vergleicht Luther, Schleiermacher, Dilthey, Bultmann. W. Grossouw, R. Bultmann en het vierde Evangelie: StudCath 28 (1953) 2—19, nennt Kierkegaard und Wellhausen. M. Barth, Die Methode von Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments": ThZ (Basel) 11 (1955) 1—27, verweist für die literarkritischen Analysen auf Abhängigkeit von Wellhausen, J. Weiß, W. Wrede, W. Bousset. A. Kolping, Sola fide: ThRev 49 (1953) 121—134 (auch in Kerygma und Mythos 5, 23ff.), und R. Marlé, Bultmann et l'interprétation du NT, Paris 1956, unterstreichen besonders die Herkunft von Luther und Weiterführung seiner Prinzipien — mit besonderer Zustimmung Bultmanns (R. B., In eigener Sache: ThLitZtg 82 [1957] 241—250).

der „Entmythologisierung". Denselben Ruf erhebt aber auch der Glaube selbst. Denn „gerade nicht mythologischem, sondern geschichtlichem Verständnis erschließt sich ... das historische Ereignis als Heilsereignis, sofern echt geschichtliches Verständnis ein historisches Ereignis in seiner Bedeutsamkeit versteht"[14]. Würde der Glaube in objektivierendem Verständnis auf die Vorstellungswelt des NT verpflichtet, ginge er gerade an dem eigentlichen Sinn des ntl. Mythos vorbei. Denn in diesen Vorstellungen spricht sich ein Existenzverständnis aus, das die Wahrheit eben des Mythos ausmacht[15]. Im Anliegen der Entmythologisierung verfolgt Bultmann das Uranliegen protestantischen Glaubens, keine falsche Sicherheit und kein unberechtigtes Sicherheitsverlangen aufkommen zu lassen. Ein solches Sicherheitsverlangen liegt aber nach ihm in der Sucht nach objektivierender Interpretation des ntl. Mythos, in der Sucht also nach Objektivierung des Heilsgeschehens und der Heilsvermittlung, sei es im Wort (als Dogma oder auch Schrift), sei es im Sakrament und Amt. Es geht im Glauben gar nicht darum, diese oder jene objektive Wahrheitsaussage zu machen. „Nicht das isoliert Gesagte, sondern das Sagen steht unter der Wahrheitsaussage."[16] Offenbarung stellt überhaupt nicht mehr den Anspruch, als zeitlos gültige Wahrheit, als Idee oder Lehre gewertet zu werden. Weder ontische noch noetische Objektivität an ihr ist entscheidend, sondern allein ihr Charakter als „Ereignis", als Geschehen von Gott her. Das Motto heißt nicht „Historie", sondern „Geschichte". Was am Christentum „historisch" ist, macht es nur zu einem Faktor der „Geistesgeschichte"[17], worin sich auch die „Dogmengeschichte" erschöpft.

Damit sind einigermaßen die Voraussetzungen gegeben, um die Stellung der Hellenisierungsidee abzuzeichnen. Bultmann nimmt Dogmatik grundsätzlich für gleichbedeutend mit „objektivierender mythologischer Vorstellung", von der man sich losmachen muß. Er will sich aber nicht wie die religionsgeschichtliche Schule davon weg in das „religiöse Leben", besser „Erleben", flüchten; er will auch nicht mit der älteren „liberalen" Theologie entmythologisieren auf dem Weg der literarkritischen „Eliminierung" des Mythos aus dem NT. Er unterwirft vielmehr die ganze mythologische Gestalt der ntl. Verkündigung im vollen Umfang seiner existentialen Interpretation. Damit übernimmt er auch die materialen Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung als „phänomenologische Darstellung des Urchristentums". Ja er ist gerade in dem Bemühen um die religionsgeschichtliche Erhebung des „Mythos" von besonderer Ausführlichkeit. Seine Untersuchungen ruhen auf reichstem Vergleichsmaterial.

Zwei Einflußsphären werden zur Erklärung der ntl. mythologischen Aussage aufgedeckt: die jüdische Apokalyptik (was wieder ein Aufnehmen einer Tendenz

---

[14] R. Bultmann, NT und Mythologie: Kerygma und Mythos 1, 43.
[15] Ebd. 23.
[16] R. Bultmann, Die Bedeutung der „dialektischen Theologie" (siehe oben Anm. 9) 116.
[17] R. Bultmann, NT und Mythologie (siehe oben Anm. 14) 35 25; H. Fries, Barth, Bultmann und katholische Theologie, Stuttgart 1955, 133; J. Ternus, Mensch und Geschichte: Schol 33 (1958) 407—422. E. G. Kraeling, The Old Testament (siehe oben Anm. 1) 229: "Like Kaehler, Bultmann hands the 'historical' Jesus over to the critics (of whom he himself was one of the most radical) to do with Him as they please, and stresses the Christ of faith."

der religionsgeschichtlichen Schule bedeutet) und der gnostische Erlösungsmythos[18]. Dort sind es judaistische Motive, hier hellenistische Vorstellungen. „... Jene, die jüdische Apokalyptik, redet von der bevorstehenden Weltenwende, die diesem alten Äon ein Ende macht und den neuen heraufführt, dadurch, daß Gott seinen Messias sendet; diese, die Gnosis, indem sie von der Erlösung spricht, die der aus der Lichtwelt herabgesandte Gottessohn bringt, der als Mensch verkleidet in diese Welt kam, der durch sein Schicksal und seine Lehre die Seinen befreit und den Weg in die himmlische Heimat bahnt." [19] Über die Abzeichnung dieser Einflußsphären hinaus gibt aber Bultmann einen besonderen historischen Ort der hellenistischen Mythologisierung des NT an. Er stellt mit W. Heitmüller und W. Bousset folgende Reihenfolge der Entwicklung auf: Jesus — Urgemeinde — hellenistisches Christentum — Paulus[20]: „Geschichtliche Voraussetzung für die paulinische Theologie ist nicht einfach das Kerygma der Urgemeinde, vielmehr das der hellenistischen Gemeinde, durch deren Vermittlung jenes erst an Paulus gelangte." [21] Bultmann muß freilich gestehen, daß das Bild der Theologie dieser hellenistischen Gemeinde „im wesentlichen durch Rekonstruktion zu gewinnen sei" [22]. Aber dieses Geständnis hindert ihn nicht, der Hellenisierungsidee einen so breiten Raum einzuräumen wie nur möglich.

Bultmann sucht also eine Synthese des konsequent durchgeführten lutherischen Ansatzes der Rechtfertigung aus dem Glauben und der Ergebnisse der liberalen Bibelkritik und der Religionsgeschichte. Damit ist im Vergleich zum Liberalismus gewiß eine Wende in der Hellenisierungsfrage angebahnt. Es ist auf der *formalen* Seite klar erkannt, daß der Heilsglaube nicht mit historischem Wissen zusammenfällt. Das „Subtraktionsverfahren" als Methode einer rein religionsgeschichtlichen Präparierung eines enthellenisierten und entorientalisierten Ur-Christentums und „historischen Christus" ist aufgegeben. Bultmann versucht wieder wie F. Ch. Baur eine Deutung der Religion Jesu auf „ihre tragende Mitte" hin.

Von diesem Ansatz her ist auch für die katholische Forschung eine neue Lage geschaffen. In der Auseinandersetzung mit der liberalen Kritik und der religionsgeschichtlichen Schule hatte sie sich gezwungen gesehen, ebenfalls auf der Ebene des „Subtraktionsverfahrens" zu kämpfen und im zähen Stellungskrieg die einzelnen religionsgeschichtlichen Analogien und Parallelen zu entschärfen[23]. Von Bultmanns Ansatz her ist es ihr möglich, in dieser Auseinandersetzung die ihr eigene Hermeneutik geltend zu machen und zu vertiefen. Auch der katholischen Theologie muß es um eine Interpretation der Entstehung des Christentums auf seine tragende Mitte hin und als Ganzem gehen, damit die Vorherrschaft des reinen Materialprinzips der religionsgeschichtlichen und dogmenhistorischen Forschung verhindert werde. Hier hatte ja die Kritik F. Ch. Baurs an der katholischen Dogmengeschichtsschreibung angesetzt (siehe oben 353). Das Verhältnis von formaler Hermeneutik aber und materialer ntl. Aussage, wie es Bultmann aufstellt, ermöglicht keine Erfassung des Gesamtgehalts des Christlichen, wie auch von den evangelischen Gegnern Bultmanns betont wird. Bultmanns Begriff der „Geschichte" ist

[18] R. Bultmann, NT und Mythologie (siehe oben Anm. 14) 26 30f.
[19] Ebd. 26.
[20] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1956) 64—106.
[21] Ebd. 64. [22] Ebd. 65. [23] Sieben oben Anm. 8.

zu eng, „um die Anwesenheit der Transzendenz in der Immanenz (Inkarnation!) zu denken", so daß er „sie gerade d a r u m (!) als illegitime Vergegenständlichung Gottes, als ‚Mythos' verstehen muß"[24]. Wie früher die Religionsgeschichtler und viele Verfechter der Hellenisierungsidee auf dem Weg der Subtraktion das „Wesen des Christentums" zu einer rein humanistischen Ethik verdünnt haben, so mußte man von verschiedener Seite (Schniewind, Barth, Jaspers, Schlier) feststellen, daß auch durch Bultmanns existentiale Interpretation eine „umfassende Reduktion der biblischen Gedanken eintritt. Denkt man nicht auch hier wieder an Luther, der diese Reduktion durch das später sogenannte ‚Materialprinzip' der Reformation, die Rechtfertigung aus dem Glauben allein, eingeleitet hat?" (womit Bultmann ja sein eigenes Unternehmen konfrontiert haben will)[25]. Jedenfalls ergibt sich, daß die Überprüfung des Ausmaßes an Hellenisierung in Bultmanns Interpretation des Urchristentums schon bei seinem Formalprinzip, seiner Hermeneutik, einsetzen muß.

Bultmann arbeitet aber weiterhin mit der Methode religionsgeschichtlicher Vergleichung und muß sich darum auf die Gültigkeit solchen Vergleichens hin befragen lassen. Wir wollen nur auf ein Beispiel hinweisen, welches das zentrale Dogma vom Erlöser und von der Erlösung betrifft. Was bietet hier der Hellenismus wirklich, und was findet Bultmann in ihm[26]?

Daß der hellenistische Raum der christlichen Botschaft besondere Schemata und Vorstellungen, vor allem aber auch „Erwartungen" entgegengebracht hat, ist festes Ergebnis der Forschung. Die zeitlos gültigen Gesetze sind für den Griechen in einer „oberen Welt" verankert. Die irdische Welt dagegen wird von ihm mehr und mehr als Unordnung aufgefaßt und erfahren. Wenn nicht pantheistischer Monismus für den Griechen „oben" und „unten" verklammerte, so mußte aus dieser Erfahrung heraus die Welt immer mehr in einen Dualismus aufgespalten werden. Die himmlische Sphäre bleibt die Welt Gottes — die irdische Sphäre ist die Welt der Finsternis, der Materie, der finsteren Mächte und Gewalten. Dort herrscht die Harmonie, hier die Heimarmene, das unerbittliche Schicksal, das alles zermalmt. So geht die Sehnsucht des griechischen Menschen danach, jener oberen, himmlischen Welt teilhaft und von der bösen, irdischen Welt und ihren dämonischen Machthabern befreit zu werden. Dieses Verlangen des Griechen, in die obere Welt zu gelangen, hat

[24] H. Thielicke, Erwägungen zu Bultmanns Hermeneutik: ThLitZtg 80 (1955) 714.

[25] (H. Schlier:) Die Welt der Bücher 2 (1954) 60; R. Bultmann, In eigener Sache: ThLitZtg 82 (1957) 243 249; siehe oben Anm. 13.

[26] Zum Folgenden vgl. E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, Zürich 1955, 118—150 154—162; H. Schlier, Das Denken der frühchristlichen Gnosis: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann, ZNtWiss Beiheft 21 (1954) 67—82; H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, Tübingen 1951 (dazu F. J. Schierse: MünchThZ 2 [1952] 192—194); K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch (1954) 435 ff. Wichtige Beiträge zur Auseinandersetzung über den hier zur Frage stehenden Problemkreis enthält Greg 39 (1958) 2: „Christus Victor Mortis" (Konferenzen der 3. Settimana Teologica der Gregoriana, 23.—27. 9. 1957); ferner K. Prümm, Art. Mystères: Dictionnaire de la Bible, Suppl. XXX (1957) 173 ff. (Le Mystère dans la Bible); G. V. Jones, Christology and Myth in the New Testament, London 1956 (zu Kyrios Christos: S. 113—147); E. Schweizer, Der Glaube an Jesus den „Herrn" in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde, EvTheol 17 (1957) 7—21.

einen ersten Ausdruck in der Idee der Vergöttlichung des Menschen gefunden. Gewisse Motive des Heroen- und Kaiserkultes gehören hierher. Mit den Mysterienreligionen erhielt die hellenistische Welt und Religion auch die Erlösungsgestalt. Die berühmten Inschriften von Priene und Halikarnaß, ferner die vieldiskutierte 4. Ekloge Vergils sind in diesem Zusammenhang zu nennen[27]. Die ganze Erlösungssehnsucht der damaligen Welt heftet sich an den Kaiser als den Bringer der Zeitenwende, den Erlöser zur neuen Welt hin, den Instaurator eines neuen Zyklus der Geschichte, den Begründer des Goldenen Zeitalters.

Nun betont aber auch die neuere protestantische Forschung wie schon früher die katholische, daß dies mit der Idee des christlichen, vom Himmel herabsteigenden Erlösers und der Menschwerdung nichts zu tun hat. Wenn dennoch mythische Gestaltung mit der stoischen Idee des Eingehens des Logos in die Welt verbunden wird, so bleibt diese Synthese im Bereich der reinen Spekulation, wie auch die Logosattribute des vergöttlichten Kaisers nicht ernst genommen werden[28]. Der populäre Glaube freilich kannte echten Mythos, wie etwa das Corpus Hermeticum zeigt. „Hier findet sich nun in einer sicher nicht christlich beeinflußten Sphäre die Vorstellung von einem Abstieg einer himmlischen Gestalt und ihrem Wiederaufstieg.“[29] Dieser Mythos enthält aber schließlich nur *Anthropologie*, d. h., er will nur das Dasein des Menschen, und zwar griechisch gesehen, schildern, also nur von der Seele oder dem „Logos“ des Menschen, nicht aber vom „Kommen eines Erlösers“ reden. Andere Vorstellungen, wie die vom „Urmenschen“, der in immer neuen Gestalten wiedererscheint, und die andere vom „kosmischen Adam“, der die Welt oder die Menschheit in sich enthält, sind in ihrem Alter zu wenig gesichert, als daß ihr Einfluß auf das NT angenommen werden könnte[30]. Wohl ist der jüdisch-apokalyptische Menschensohn eine Erlösergestalt. Aber er ist eben jüdisch und nicht hellenistisch. „Wir haben also im Hellenismus keine sicher vorchristlichen Zeugnisse für den Gedanken eines Abstieges eines Gottes — ‚Keiner der himmlischen Götter wird den Himmel verlassen und zur Erde kommen‘ (Corp. Herm. X, 25) —; wohl aber ist die Meinung verbreitet, daß der Urmensch ein himmlisches Wesen war, das in die irdische Welt fiel, bzw. in griechischer Ausgestaltung: daß der himmlische Teil des Menschen, der Nus oder Logos, in die Materie fiel und von ihr eingeschlossen wurde, bis er, wieder davon befreit, zum Himmel aufsteigt. Aber das ist nur die mythische Darstellung des Abstiegs und Aufstiegs der Seele . . .“[31]

All dies weiß nun R. Bultmann auch, wie seine Untersuchung, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (bes. S. 181—192), bezeugt. Um so mehr ist man erstaunt, zu sehen, daß er den ursprünglichen *anthropologischen* Sinn des hellenistischen Abstiegsmythos völlig beiseite läßt und dennoch weiterhin „gnostischen Erlösermythos“ im biblisch-kirchlichen Christusdogma, das den anthropologischen Rahmen eindeutig sprengt, findet: „Das Wichtigste war jedoch, daß Jesu *Person und Werk mit den Begriffen des gnostischen Erlösungsmythos interpretiert wurde:* er ist eine göttliche Gestalt der himmlischen Lichtwelt, der Sohn des Höch-

---

[27] K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch 77—91.

[28] E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung (siehe Anm. 26) 122. Vgl. Ch. Habicht, Gottmenschentum und griechische Städte, München 1956, der gut die eigentliche Tragweite und die Motive griechischer Apotheose charakterisiert.

[29] E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung 122.

[30] Dies ergab sich aus der Mitarbeit und schließlich Auseinandersetzung H. H. Schaeders mit seinem Lehrer R. Reitzenstein. Vgl. O. Pritsak, Hans Heinrich Schaeder: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft NF 33 (1958) 30. Auf weitere Forschungen zum gnostischen Anthroposmythos (G. Quispel) ist in einer Fortführung dieser Studien einzugehen.

[31] E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung 124.

sten, der vom Vater herabgesandt wurde, in Menschengestalt verhüllt, und durch sein Werk die Erlösung brachte" (a. a. O. 219). Hier muß der biblisch-kirchliche Christusglaube sein Recht betonen, zuerst auf seinen eigenen, schließlich religionsgeschichtlich unableitbaren Inhalt geprüft zu werden. Erst dann ist eine Basis gegeben, um von „Hellenisierung" zu reden oder sie genauer abzugrenzen.

Mag also eine hellenistische Ausprägung des Christentums eine geschichtliche Tatsache sein, so ist mit Bultmann weder von der formalen noch von der materialen Seite her schon das Prinzip zur rechten Abgrenzung des hellenistischen Einflusses sichtbar geworden. Seine metabasis eis allo genos macht zwar etwas Wesentliches am Christentum sichtbar, was in der vorausgehenden protestantischen Forschung weitgehend verschwunden war, nämlich die gnadenhafte Begegnung des Menschen mit Gott in Christus; sie bedeutet aber zugleich die Preisgabe einer objektiven Geschichtlichkeit des Handelns Gottes in der Heilsgeschichte und die Entleerung einer innerweltlichen Offenbarung Gottes. So ertönt der Ruf nach der „Erforschung der Urgeschichte des Christentums im ganzen". Er wird von bedeutenden protestantischen Forschern erhoben, wie etwa E. Stauffer[32], E. Käsemann[33] und L. Goppelt[34]. Man erkennt als das erste und grundlegende Problem christlicher Geschichte das Verhältnis von Judentum und Christentum. Wir stehen damit vor einem neuen Abschnitt der Dogmengeschichtsschreibung.

2. Das Verhältnis von Judentum und Christentum in der neueren Forschung und die Idee einer „Judaisierung" des Christentums

Während die Frage des Judenchristentums in der dialektisch angelegten Dogmengeschichte F. Ch. Baurs eine große Rolle gespielt hatte (siehe oben 351 f.), verfiel A. v. Harnack dem Gegenteil. Für ihn hatte der Judaismus nach dem Fall von Jerusalem keine Bedeutung mehr. So zog er die Folgerung: „Eine Geschichte des Judenchristentums und seiner Lehren gehört demgemäß strenggenommen nicht in die Disziplin der Dogmengeschichte, zumal da der ursprüngliche und prinzipielle Unterschied zwischen dem Judenchristentum und der großen Kirche nicht in den Lehren, sondern in der Politie lag."[35] Wie unberechtigt dieses Urteil ist, stellt sich immer mehr her-

[32] E. Stauffer, Neutestamentliche Forschung (siehe oben Anm. 1) 94—97.
[33] E. Käsemann, Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft (1952) 142 ff.
[34] L. Goppelt, Christentum und Judentum 1.
[35] A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1, Tübingen ^{5}1931, 317. Zur Lage von damals vgl. N. A. Dahl: Kerygma und Dogma 1 (1955) 109.

aus. Gewiß hat Harnack die Wichtigkeit der Frage nach der Bedeutung des Judentums nicht einfachhin übersehen. Aber die Zeit war nicht reif, um sie anzupacken. Die durch eine zweihundertjährige kritische Forschung[36] geschaffenen Voraussetzungen erlauben es heute, „die Entwicklung des Verhältnisses von Christentum und Judentum bis zum Werden der katholischen Kirche am Ende des 2. Jahrhunderts zu verfolgen und dadurch die Struktur der Urgeschichte der Kirche zu erhellen“[37]. Die Funde von Qumrân bedeuten einen gewaltigen Antrieb in der eingeschlagenen Richtung.

Verschiedentlich sind uns schon im Verfolg unseres Themas Ansätze zur Betonung judaistischer Einflüsse im Werden des Christentums oder überhaupt zum Studium des Judentums als der Umwelt des Christentums begegnet (vgl. oben 324 326 331 339ff. 346f. 349f. 352). Neben dem englischen Philosemitismus hat vor allem J. G. Herder auf die hebräischen Denkformen aufmerksam gemacht. Entscheidender waren die methodischen Neuerungen von John Lightfoot (1602—1667)[38] und Joh. Jac. Wettstein[39]. Sie griffen zur exegetischen Deutung ntl. Sätze auf die rabbinischen Schriften zurück, ohne freilich unmittelbare Nachfolge zu finden. Erst die bekannten Werke von H. L. Strack-P. Billerbeck, A. Schlatter, G. Dalman nahmen diese Bestrebungen wieder auf. Die rechte Bereitschaft, das Spätjudentum als Milieu des Christentums in Betracht zu ziehen, wollte dennoch nur langsam wachsen. Die Werke von W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (³1926), oder von E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes (1901—1909), beschrieben zudem vor allem die hellenistisch-synkretistische Form des Judentums, die nicht die einzige und nicht die hauptsächlichste war. Neben dieser späteren Abart ist aber vor allem die Lehre der Rabbinen, wie sie Talmudim und Midraschim bieten, ferner die der apokalyptischen Kreise, wie sie die Apokryphen und Pseudepigraphen jüdischen Ursprungs enthalten, schließlich nun die der Funde von Qumrân auszubeuten, um zu einem vollständigeren Bild der Entstehung des Christentums zu kommen. Einen bedeutsamen Vorstoß in dieser Richtung hatte schon E. Meyer in den Jahren 1923—1924 gemacht, da er in seinem dreibändigen Werk, Ursprünge und Anfänge des Christentums, das Lebenswerk Jesu allein und ausschließlich aus dem damaligen Judentum verständlich machen wollte. Er wagte sogar die Behauptung, daß Jesus aus dem Pharisäertum zu verstehen sei, das doch von ihm aufs schärfste bekämpft worden war. Nur einigen altpersischen Anschauungen des Zarathustra wurde ein Anteil an der pharisäischen Grundanschauung und damit auch an der Jesuslehre zugestanden. E. Meyer wandte sich in seinem 2. Bande mit aller Schärfe gegen die Zentralthese von Bousset, die schon von Hegel-Baur-Zeller her in der deutschen Forschung ihr Wesen trieb: nämlich der Annahme einer Einwirkung griechischer Philosophie und Theologie in Palästina (vgl. II, 51—57). Sein ganzes Werk diente der Widerlegung der These Boussets (III, 316, Anm.), also jener Auffassung, die Paulus zu einem Hellenisten im vollen Sinn des Wortes und das Christentum überhaupt womöglich zum Pro-

[36] H. J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung (siehe oben Anm. 1).

[37] L. Goppelt a. a. O. 15.

[38] J. Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae . . ., 3 Bände, Cambridge 1658 und 1679 (nach R. De Langhe [siehe oben Anm. 1] 156 [Anm. 3]).

[39] Joh. Jac. Wetstenius, Prolegomena ad Novi Testamenti Graeci editionem adcuratissimam . . ., Amsterdam 1730 (R. De Langhe, ebd.).

dukt des Hellenismus macht. Diese These ist uns schon in der Darstellung der Hellenisierungsidee Bultmanns begegnet.

Hier setzt nun eine Gruppe von Forschungen ein, die dem Verhältnis von Christentum—Judentum—Hellenismus gelten — und dies mit dem Ziel einer deutlicheren Abhebung des Judenchristentums oder auch einer Judaisierung des Christentums. Sie waren bisher vor allem getragen von H. J. Schoeps, S. G. F. Brandon, M. Simon, L. Goppelt, Bo Reicke, Gr. Dix, J. Daniélou, E. Peterson[40]. Wir wollen versuchen, diese Bestrebungen vom Werk J. Daniélous her zu erfassen, der zum erstenmal eine Synthese der „Théologie du Judéo-Christianisme" versucht, deren Objekt freilich noch genauer zu umschreiben ist. Seine Studie ist der 1. Band einer „Histoire des Doctrines Chrétiennes avant Nicée". Damit wird das Anliegen einer Dogmengeschichte des Frühchristentums in einer neuen Form aufgenommen mit der Absicht, das „unbekannte Antlitz der Urkirche" sichtbar zu machen. Mit diesen Forschungen stehen wir ohne Zweifel vor einer neuen Phase der Dogmengeschichtsschreibung.

J. Daniélou schließt von seinen Forschungen das ebionitische und überhaupt heterodoxe Judenchristentum aus, das H. J. Schoeps und Bo Reicke untersucht hatten[41]. Diesem synkretistischen Judenchristentum steht die Urgemeinde von Jerusalem gegenüber mit Jakobus an der Spitze. Bei allen Übertreibungen, zu denen auch die Identifizierung des Apostels Petrus mit der Gruppe um Jakobus gehörte, hatte die Tübinger Schule doch dazu beigetragen, diesem Judenchristentum Relief zu geben. „Orthodoxie in jüdischen Lebens- und Kultformen" kennzeichnen diese Gruppe, die nach S. G. F. Brandon bis zum Jahre 70 so vorherrschend war, daß Paulus mit seinen Auffassungen erst nach diesem Datum und damit nach seinem Tode zum Zuge gekommen sei[42]. Das Jahr 70 bedeutete gewiß das Ende der ge-

[40] M. Simon, Verus Israel, Paris 1948; H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949; ders., Aus frühchristlicher Zeit, Tübingen 1950; ders., Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis, Tübingen 1956; W. G. Kümmel, Theologie und Geschichte des Judenchristentums: Studia Theologica (Lund) 3, 2 (1949, erschienen 1951) 188—194 (zu H. J. Schoeps); S. G. F. Brandon, The Fall of Jerusalem and the Christian Church, London 1951; Bo Reicke, Diakonie, Festfreude und Zelos, Uppsala 1951; Greg. Dix, Jew and Greek, London 1953; J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournai 1958; dazu das schon öfter angeführte Werk von L. Goppelt, Christentum und Judentum. Vgl. auch G. Fohrer, Orientalistik: E. Kiessling, Der Hellenismus (siehe Vorbemerkung) 31—50. Erst nach Abschluß des Satzes wurde mir zugänglich: Gg. Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, Berlin 1958. Besonders wertvoll ist die Übersicht über das Judenchristentum in der Forschungsgeschichte seit F. Ch. Baur. Soweit sich das Werk mit der Ebionitenfrage (H.-J. Schoeps) auseinandersetzt, ist in einer späteren Studie darauf einzugehen.

[41] Siehe oben Anm. 40; dazu H. J. Schoeps, Die ebionitische Wahrheit des Christentums: Studia Theologica (Lund) 8, 1 (1954, erschienen 1955) 43—50; unter demselben Titel auch in: W. D. Davies and D. Daube (Hrsg.), The Background of the New Testament and its Eschatology, Cambridge 1956, 115—123.

[42] Greg. Dix (siehe oben Anm. 40) hat demgegenüber nachgewiesen, daß trotz der Differenzen im Grund Einheit zwischen beiden Gruppen bestand. Er selber neigt aber dazu, die Verbindung von Uroffenbarung und semitischem (syrischem)

schlossenen Gemeinde von Judenchristen (der Greg. Dix den Judasbrief zuschreibt, wie ihr auch das Evangelium sec. Hebraeos gehört). Ihr geistiger Kern ist eine archaische Theologie, die neben dem Monotheismus den Glauben an die Messiaswürde und Gottheit Christi umfaßt. Sie scheint die Missionierung Ägyptens getragen zu haben, wie sie auch noch in Ostsyrien anzutreffen ist.

Damit sind die Formen von Judenchristentum noch nicht erschöpft. Darunter ist schließlich eine Geistigkeit zu verstehen, die nicht zu einer eigentlichen Gemeindebildung geführt hat, auch nicht einen Zusammenhang mit jüdischen Gemeinden fordert, wohl aber im Ausdruck jüdische Lebens- und Kultformen verrät. Faßt man „Judenchristentum" so, dann dürfen wohl auch die ersten beiden Gruppen dazugerechnet werden. Aber es umfaßt auch Christen, die ganz davon getrennt sind. In diesem Sinn ist Paulus „Judenchrist", aber auch „Heidenchristen" können dazugerechnet werden. L. Goppelt hat vor allem die Wichtigkeit dieses Judenchristentums aufgezeigt, das sozusagen allgegenwärtig sein konnte und mindestens bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts den Mittelmeerraum beeinflußte oder beherrschte[43]. Hier stehen wir vor einer „Judaisierung" der Frühkirche, deren Bedeutung immer mehr erkannt wird. Dabei sind aber die verschiedenen Einflüsse wohl zu unterscheiden: 1) Mit Judaisierung meinen wir nicht die Anerkennung des AT, die allen Christen gemeinsam ist; 2) wir meinen auch nicht den rabbinischen, legalistischen Judaismus der Zeit nach 70, der, selbst dem Christentum feind, von diesem bekämpft wird; es geht vielmehr 3) um das Spätjudentum, d. h. den mit Christus gleichzeitigen Judaismus der Pharisäer, der Essener und der Zeloten. Dieser letzten Gruppe gilt das Interesse von J. Daniélou. Selbstverständlich müssen auch hier von Anfang an die verschiedenen Abschattungen beachtet werden: eine mehr palästinensisch-judenchristliche Form (mit pharisäisch-legalistischer Tendenz); eine kleinasiatische Ausprägung (mit apokalyptisch-messianischen Neigungen); eine unter essenischem Einfluß stehende Gruppe (Pastor Hermae in Rom; Oden Salomons in Antiochien); schließlich die ostsyrische Kirche, soweit sie unter rabbinisch-aramäischem Einfluß stand. Dabei ist Philon außer acht gelassen, der einen Judaismus im hellenistischen Rahmen vertritt.

Jedenfalls sind wir hier auf der richtigen Spur, um die „Judaisierung" des Christentums wenigstens für die Zeit der ersten zwei Jahrhunderte einigermaßen faßbar zu machen. M. Simon greift noch weiter aus und zeigt, wie der Judaismus lebendig und aktiv bis ins 4. Jahrhundert blieb[44].

Auf der anderen Seite hat L. Goppelt die Gesamtbewegung, die mit der Entstehung des Christentums gegeben war, von den ersten Anfängen her zu fassen gesucht. Semler und Schleiermacher hatten das Verhältnis Jesu zum AT praktisch aufgelöst. Harnack oder M. Werner sieht in der Religion Jesu gegenüber dem AT nichts Neues[45]. Demgegenüber stellt Goppelt sowohl den Zusammenhang Jesu

---

Element zu eng zu nehmen. W. G. Kümmel: Theol. Rundschau 22 (1954) 153: Die These Brandons, daß das Christentum erst infolge der Katastrophe von 70 als „Heidenchristentum" wiedergeboren worden sei, ist eine unbewiesene These.

[43] Vgl. meine ausführliche Inhaltsangabe in Schol 31 (1956) 575—578. In der Auswertung seiner Ergebnisse zur Deutung des Frühkatholizismus schließt sich G. in etwa der sog. „Abfallstheorie" an, wie wir sie im 1. Teil gezeichnet haben (332—343).

[44] M. Simon, Verus Israel (siehe oben Anm. 40) besonders 356—393. Vgl. R. Sellers, The Council of Chalcedon, London 1953, 158—181, der den Einfluß des Judaismus im antiochenischen Raum hervorhebt.

[45] Bedeutsam ist die Stellung Bultmanns zum AT. Vgl. R. Marlé, Bultmann et l'Ancien Testament: NouvRevTh 78 (1956) 473—486, wo auch die Quellen für Bultmann angegeben sind; E. G. Kraeling, The Old Testament (siehe oben Anm. 1) 227—238. Die eigentliche Neuheit des NT gegenüber dem AT besteht nach Bult-

mit dem AT wie seine Eigenständigkeit, seine novitas, heraus: „Jesus selbst wurzelt nicht in einer nachweisbaren Richtung des Judentums seiner Tage.“ [46] Er hat eine absolut einzigartige Stellung zu Israel als Ganzem. Das Christentum will ja zunächst Erbe, ja aufhebende Erfüllung des AT sein und damit die Rolle des „wahren Israel“ erfüllen — ein paulinisches Motiv, das M. Simon zum Thema seiner Untersuchung gewählt hat. Die konkrete Form freilich, in der sich das AT dem Christentum darbietet, ist das Spätjudentum des letzten vorchristlichen und des ersten christlichen Jahrhunderts. Im status nascendi, im Heraustreten aus diesem jüdischen Grund das Christentum zu fassen, stellt sich Goppelt als besondere Aufgabe. Eine besondere Präzisierung des Verhältnisses Judentum—Christentum—Hellenismus ergibt sich bei der Bestimmung der Motive und des Ausgangspunktes der christlichen *Mission*. In der Stephanusverfolgung tritt das Christentum 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 Kultgemeinschaft 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 hinweg. Wer in Jerusalem bleibt, stellt sich bewußter als bisher unter den Schutz der Gesetzesbeobachtung (Apg 21, 20). Damit ist die Scheidung angebahnt. Bisher sah man beide Parteien entweder im Synkretismus oder im Judentum untergehen. Der Fehler lag besonders darin, daß man für die Geschichte des hellenistischen Judentums von Antiochien nur das hellenistische Milieu als wirksamen Faktor betrachtete [47]. Viel entscheidender als die Milieufrage ist nach Goppelt die andere: Wie verhält sich die Botschaft von Christus, dem Kyrios, 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 führt beide unter dem echten Kerygma zur kirchlichen Einheit zusammen“ (a. a. O. 83). Die erste synkretistische Bedrohung kam übrigens nicht vom Hellenismus, sondern vom gnostischen Judaismus in Korinth, den Goppelt vom nomistischen Judaismus Galatiens abhebt. Neben der erwähnten synkretistischen Bedrohung erfährt die christliche Gemeinde aber auch eine vielfältige Unterstützung vom Judaismus her, und zwar von dessen nomistischem Flügel, der ihr hilft, ihr Verhältnis zur Welt zu klären. Der Synkretismus streift immer mehr sein jüdisches Gewand ab und wird so zu einer verstärkten Gefahr der Verweltlichung für die Kirche. Hingegen wird der Nomismus des Judentums ein Schutz des Christentums. 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.

Hier ordnet sich die Untersuchung Daniélous ein. Es geht ihm um diesen sachlichen Judaismus oder „um das Christentum semitischer Struktur“ (Greg. Dix sagt dafür „syrischer Struktur“). In einer ziemlich ausgedehnten Untersuchung werden die Quellen, die für die theologische Gestalt des Judenchristentums begründend sein können, auf-

---

mann nicht in einer Entwicklung des religiösen Bewußtseins oder in einer neuen Offenbarung (für Bultmann ist in Christus kein anderes Licht erschienen, als was in der Schöpfung immer schon leuchtet), sondern in dem Anerkennen und in der Verwirklichung des eschatologischen „Jetzt“ in Christus.

[46] L. Goppelt, Christentum und Judentum 35.

[47] Ebd. 82, wo Kritik geübt wird an Bultmanns Darstellung des hellenistischen Kerygmas in der „Theologie des NT“ 64—182.

gespürt (a. a. O. 17—98). Eine erste Gruppe ist in den jüdischen Apokryphen des AT gegeben, freilich nur insofern, als sie für den zu erforschenden Zeitraum entweder als judenchristlich überarbeitet oder als christliche Werke mit Verwertung rein jüdischen Materials nachgewiesen werden können (Ascensio Isaiae, 2. Henoch, Testamente der 12 Patriarchen). Dazu kommen einige Sibyllinische Bücher (Buch 3 und 4 ist jüdisch; Buch 5 jüdisch, aber christlich überarbeitet; Buch 6 und 7 ist judenchristliche Arbeit aus der obenangegebenen Epoche)[48]. Zu den Apokryphen des AT kommen solche des NT, die uns wenigstens in Fragmenten bekannt sind: das Ev. Petri, Iacobi, secundum Hebraeos, sec. Aegyptios usw. oder Apokalypsen, z. B. die des Petrus, die Epistola Apostolorum. In diesen Werken spricht sich schon eine theologische Reflexion über die evangelische Botschaft, die judenchristliche „Gnosis", aus. Sie unterscheiden sich somit von der ersten Gruppe, die nur Überarbeitungen jüdischer Werke darstellt. Ein anderer Kreis judenchristlichen Schrifttums läßt das judenchristlich-kirchliche Leben erkennen. Über die Lehre hinaus wird vom Kult, von der Moral und Aszese, der Katechese gesprochen. „Sie bezeugen in den judenchristlichen Gemeinschaften der Diaspora die Fortdauer von Formen spezifisch jüdischen Ausdrucks, wie sie der ersten christlichen Gemeinschaft Palästinas eigen waren" (Daniélou a. a. O. 38). Hierher gehört die Didache, deren jüdischer Charakter sich vor allem in der Zwei-Wege-Lehre ausspricht, wie sich nun auch in dem Manuale Disciplinae von Qumrân bestätigt[49]. Neben der Didache betont Daniélou besonders die Oden Salomons, in denen er ein großkirchlich-judenchristliches Werk sieht, das in Ostsyrien entstanden ist, aber Bardesanes, dessen Frömmigkeit in besonderem Maß jüdisch orientiert war, nahesteht. Im Barnabasbrief, judenchristlich-ägyptischer Herkunft (um 120), zeigt sich wiederum der Kontakt mit Qumrân. Ein besonderes Interesse erweckt der Pastor Hermae. Reitzenstein (Poimandres), M. Dibelius (in seinem Kommentar), E. Peterson hatten die Beziehungen zur hellenistischen Literatur hervorgehoben. Mit J.-P. Audet anerkennt Daniélou wohl die literarisch-hellenistischen Einflüsse, nimmt aber einen judenchristlichen Grundstock an[50]. Audet möchte in Hermas den Sohn eines bekehrten Esseners sehen, der nach 70 von Jerusalem nach Rom gekommen sei. Mit seinem mystischen Aszetismus würde sich das

---

[48] Vgl. noch A. M. Kurfess, Oracula Sibyllina XI(IX)-XIV(XII) nicht christlich, sondern jüdisch: ZRelGeistgesch 7 (1955) 270—272.

[49] Hier ist zu verweisen auf die wichtige Arbeit von A. Seeberg, Die Didache des Judentums und der Urchristenheit, Leipzig 1908, bes. 5—41, wo die Gemeinsamkeit der Gottes- und Zwei-Wege-Lehre im Sinn der Studie Daniélous sehr deutlich wird.

[50] J. Daniélou a. a. O. 46.

Werk den Oden Salomons annähern, die wiederum zusammen mit der Ascensio Isaiae nach Syrien wiesen.

Hier schließen sich die Briefe des Ignatius von Antiochien an, die Spuren syrischer Einflüsse zeigen, die wiederum auf einen Judaismus gnostischen Charakters hinweisen, der orthodoxe und heterodoxe Formen kennt. Daniélou stützt sich hier auf die bekannte Untersuchung von H. Schlier[51]. Der syrisch-antiochenische Charakter dieser Briefe liege vor allem in der besonderen Einstellung auf das göttliche Mysterium, in dem Akzent, der auf die Transzendenz gelegt wird. Diese findet ihre Übersteigerung in dem heterodoxen Gnostizismus, kennt aber auch eine orthodoxe Ausprägung in der syrisch-antiochenischen Theologie, etwa in den Homilien des hl. Chrysostomus über die „Unbegreiflichkeit Gottes“[52]. Die syrische Liturgie zeigt ebenfalls Ignatius verwandte Züge, und dies besonders in der Scheidung zwischen heiligen Mysterien und profaner Welt: „Der Hierarch, der im Heiligtum Dienst tut, ist das sichtbare Bild des verborgenen Gottes. Das bleibt eine Konstante des religiösen Genius der Antiochener unter dem oberflächlichen Firnis des Hellenismus“ (a. a. O. 52). 1 Clem zeigt eine ähnliche Schichtung wie die Ignatiusbriefe: „Die Anwesenheit hellenistischer Elemente ist evident. Sanders hat den Gebrauch typisch stoischer Ausdrücke hervorgehoben ... Man wird auch bestimmte hellenistische Anspielungen bemerken ...“ (ebd. 53). Wie aber schon Harnack und Wrede bemerkt hatten, ist das theologische Milieu von 1 Clem judenchristlich. E. Peterson hat dessen jüdisch-literarische Eigenart sogar als noch typischer gefunden denn jene der Paulusbriefe. Sanders hat also den hellenistischen Charakter zu einseitig herausgestellt. Trotzdem ist der Unterschied zur antiochenisch-mystischen Sicht (siehe oben) nicht zu verkennen. Nichts zeigt sich von einem esoterisch-gnostischen Judaismus. Wir sind vielmehr im Bereich der jüdischen Erbauungsliteratur mit moralisierender Tendenz, wie sie im palästinensischen Judaismus ausgeprägt ist und in den Midraschim gepflegt wird. So entsprach 1 Clem besonders der lateinischen Mentalität. Er baut also auf einem jüdisch-stoischen Grund auf, prägt aber dann doch deutlich judenchristliche Züge aus.

Neben diesen schriftlichen Monumenten judenchristlicher Theologie sind auch (später aufgezeichnete) mündliche Überlieferungen der „Presbyter“ zu nennen, wie sie uns besonders durch Papias (Irenäus)

---

[51] H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, Gießen 1929.

[52] Ähnliche Züge finden sich aber auch bei Basilius. Vgl. H. Dörries, De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas, Göttingen 1956, 121 ff. Als Hintergrund sind hier auch der Eunomianismus und sein Rationalismus zu beachten.

und Clemens von Alexandrien bezeugt sind (a. a. O. 55—64). Während Papias und Irenäus von einer asiatischen Überlieferung zeugen, weist Clemens auf eine andere Quelle hin, welche W. Bousset[53] vor allem auf Pantänus und damit auf eine alexandrinische Schultradition zurückführen wollte. Mit Casey und Munck hebt Daniélou dagegen das judaistische Kolorit dieser Traditionen heraus, das nicht auf einen hellenisierten Judaismus vom Typ Philons hinweise, sondern auf eine jüdisch-palästinensische Lehre. Besonders auf Grund von Strom I 1, 11 bis 12 und Eusebius, HE VI 13, 8—9 ist zu schließen, daß Clemens eine mündliche Überlieferung kannte, die zwar nicht von den Aposteln, aber aus apostolischem Milieu kam und somit typisch judenchristlich war (a. a. O. 62).

Damit sind die direkten Quellen der judenchristlichen Theologie, die ein besonderes Interesse in der neueren Forschung gefunden haben, für Daniélou umschrieben. Er weist dann auf die indirekten Quellen hin: die Väter des 2. und 3. Jahrhunderts (Theophil v. Antiochien, Justin, Irenäus, Clemens v. Alexandrien, Hippolyt, Methodius v. Olymp, Origenes), die *späteren* Apokryphen des NT (apokryphe Akten, Protoevangelium Iacobi, Ev. Nicodemi) und die ältere heterodoxe Literatur (ebionitische, gnostische Literatur, besonders jetzt die Funde von Nag Hammadi). Die letztgenannte Gruppe enthält ein vielumstrittenes Problem. H. J. Schoeps hatte, wie gesagt, das Judenchristentum einfachhin mit dem Ebionitismus gleichgesetzt und damit den Primat der Heterodoxie behauptet. Diese These übernahm auch H. A. Wolfson[54]. Nach Daniélou ist mit H. E. W. Turner[55] von der Tradition der Großkirche auszugehen, der gegenüber der Ebionitismus als heterodoxe Wucherung zu bezeichnen ist. Hier stößt die Untersuchung also auf die Grundfrage jeder dogmengeschichtlichen Arbeit, auf die Frage nach Orthodoxie und Heterodoxie, welche die ganze Geschichte der Hellenisierungs- und Judaisierungsidee begleitet.

Welches aber waren die geistigen Mittel, mit denen die judenchristliche Theologie, wenn es eine solche gab, aus den beschriebenen Quellen erarbeitet wurde?

In erster Linie kommt eine Übernahme der judaistischen Exegese mit ihren verschiedenen Typen von Schriftdeutung in Frage, und zwar wie sie im Spätjudentum im Gegensatz zur hellenistischen Exegese Philons üblich war[56]. Die Funde von Qumrân bieten Beispiele dafür. Durch die Frage nach judenchristlichen Targumim und Genesiskommentaren soll die Möglichkeit gegeben werden, die Eigenständigkeit judenchristlicher Theologie zu verdeutlichen. Hat es judenchristliche Übersetzungen des AT gegeben? Der LXX-Text scheint gewiß der Haupttext gewesen zu sein. Doch macht Mt mit seinen Zitaten aus Is und Kleinen Propheten eine Ausnahme.

---

[53] W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen 1915.

[54] Auch F.-M. Abel, Histoire de la Palestine 2, Paris 1952, 104 f., übernimmt diese These, daß sich nach 70—135 das Judenchristentum Palästinas dem Ebionitismus verschrieben habe. Das ist sicher übertrieben, da auch judenchristliche Einflüsse im 2. Jahrhundert nachzuweisen sind.

[55] H. E. W. Turner, The Pattern of Christian Truth, London 1954.

[56] J. Daniélou a. a. O. 101—129.

P. Kahle und Baumstark sehen darin einen Beweis für die Existenz einer griechischen Übersetzung des AT, die unabhängig von der LXX war. Daniélou zieht die Sentenz von K. Stendahl[57] vor, der keine eigene judenchristliche Übersetzung des AT, wohl aber Überarbeitungen der LXX annimmt. Diese würden eine aus apologetischem oder liturgischem Interesse geschaffene Exegese bedeuten, die mit Verkoppelungen von Texten, Änderungen, Hinzufügungen, Auslassungen arbeite und einen sehr archaischen Charakter verrate. Neben solchen Targumim lassen sich — wie es scheint — auch judenchristliche Midraschim, Paraphrasen des AT, nachweisen. Von der inhaltlichen Seite her ist für die judenchristliche Exegese das Interesse für die Genesis kennzeichnend. Dies findet sich jedoch auch bei dem vorwiegend hellenisierenden Philon, im Spätjudentum (Kabale), in den hermetischen Schriften (Poimandres, wo wir heidnische Spekulationen über die Genesis auf jüdischem Hintergrund in Berührung mit Philon haben)[58]. Schließlich gehört zu den theologischen Kategorien des Judenchristentums auch die Kosmologie, deren Elemente wohl größtenteils, aber doch nicht ausschließlich der jüdischen Apokalyptik entnommen sind. Sie ist übrigens nach der schon erwähnten Studie von H. Bietenhard nicht Selbstzweck, sondern der christologischen Aussage untergeordnet. Von hier aus ist die christliche Angelologie und Dämonologie nachhaltig geprägt worden. Die jüdische Apokalyptik hat bedeutsame Vorstellungen bereitgestellt, wie die vom himmlischen Buch, von der Enthüllung eines sakralen Kosmos, der Offenbarung einer heiligen Geschichte, des mysterion, in das die „Gnosis" einführt. Das Christentum gibt aber diesen Vorstellungen einen neuen Inhalt, wie schon Paulus und Johannes zeigen.

Von diesen quellenmäßigen und methodischen Voraussetzungen her unternimmt es Daniélou, zu zeigen, daß die judenchristliche Theologie eine Theologie im eigentlichen Sinn ist, d. h. ein Versuch, eine Gesamtschau zu zeichnen, und zwar ausgehend von den grundlegenden Ereignissen der Inkarnation und der Auferstehung Christi. Der Beginn solcher Theologie ist schon im NT, bei Paulus und Johannes gegeben. Weil die beschriebenen judenchristlichen Quellen einerseits eine Paulus und Johannes verwandte Theologie erkennen lassen, anderseits einen mehr archaischen Stand derselben verraten — was nicht notwendig eine frühere Entstehungszeit auch der Quellen als solcher besagt —, so schließt Daniélou auf eine Tradition, die beiden Zeugen vorausliegt.

Daniélous Versuch zu einer Synthese „judenchristlicher Theologie" darf wohl nach dem Stand der Forschung als ein durchaus mögliches Unternehmen bezeichnet werden. Er fügt sich ein in den Rahmen, wie ihn vor allem L. Goppelt und M. Simon in ihren sorgfältigen Untersuchungen abgezeichnet haben, und nimmt die Bestrebungen verschiedener Einzelforschungen auf[59]. Wir können und müssen von einer

[57] K. Stendahl, The School of St. Matthew, Uppsala 1954.

[58] D. Daube, Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric: The Hebrew Union College Annual 22 (1949) 239—264, leitet — was zu beachten wäre — die rabbinische Methode der Schrifterklärung von der hellenistischen (!) Rhetorik her (hier nach IZBG I, 2402; vgl. unten Abschnitt 3).

[59] Aus Raummangel kann nur auf die Bibliographie bei J. Daniélou verwiesen

tiefer greifenden judaisierenden Tendenz im Frühchristentum sprechen. Wenn sie auch damals deren Trägern nicht als eigentliches System bewußt war — wo gab es ein solches überhaupt? —, so bestanden doch so feste psychologische, methodische, theologische Voraussetzungen judaisierender Art, daß sich mit der Zeit eine bestimmtgestaltete Sicht des christlichen Glaubensgutes ergeben mußte. Aus solcher Judaisierung aber das christliche Dogma oder den Frühkatholizismus als solche abzuleiten wäre ebenso verfehlt wie deren einseitige Erklärung aus hellenistischer Infiltration[60].

3. Sprache, Sprachgeist und Denkformen Ihre Bedeutung für die Lösung des Hellenisierungs-Judaisierungs-Problems

Wohl mag die Geschichte der Hellenisierungs-Judaisierungs-These (mit allen Erweiterungen und Abwandlungen) den Eindruck einer ungeordneten und ziellosen Bewegung machen; sie mag auch vielfach

werden. Leider sind auch nur kurze Hinweise möglich über die Bedeutung der Qumrân-Funde für unsere Frage nach dem heutigen Stand der Forschung. J. Daniélou hat in der oben besprochenen Studie die Hauptergebnisse verwertet; ders., Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme, Paris 1957 (jetzt auch deutsch: Qumran und der Ursprung des Christentums, Mainz 1958); K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren, München-Basel 1958 (siehe dieses Heft). In Kap. XI wird die „Entstehung des Christentums und die Qumrân-Texte" behandelt (106—137). Er betont die Bedeutung der Funde für die Kenntnis der geistigen Atmosphäre Johannes' des Täufers, der Anhänger Jesu und der ersten Glieder der Urgemeinde sowie für die religionsgeschichtliche Erhellung des NT. Nach den Ausführungen Schuberts sind die Funde am bedeutsamsten für die Erkenntnis des judaistischen Charakters des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe; dabei soll der hellenistische Einfluß nicht geleugnet werden (131 bis 133). J. Daniélou, La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne: La Bible et L'Orient, Paris 1955 (Travaux du Premier Congrès d'Archéologie et d'Orientalisme Bibliques, Saint-Cloud 1954) 104—116, vergleicht Qumrân-Gemeinde und Urkirche in bezug auf rituelle und hierarchische Organisation. Ähnlich N. Adler, Die Bedeutung der Qumrân-Texte für die ntl. Wissenschaft: MünchThZ 6 (1955) 286—301. Zur weiteren theologischen Auswertung der Funde vgl. F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumrântexte, Bonn 1956; K. Stendahl (Hrsg.), The Scrolls and the New Testament, London 1958 (mit Aufsätzen zu den wichtigsten Themen der neueren Diskussion). Über die Heranziehung der Funde zur Klärung der Entstehungsfrage der Gnosis wird später berichtet. Jedenfalls hat das Thema „Judaisierung" des Christentums durch die Qumrân-Funde außerordentlich an Gewicht gewonnen, wenn auch deren Bedeutung nicht überschätzt werden darf. Vgl. den sachlichen Bericht: J. Schmitt, Les écrits du NT et les textes de Qumrân (Bericht über 5 Jahre Forschung): RevScRel 29 (1955) 381—401; 30 (1956) 55—74 261—282; J. T. Milik, Dix ans de découvertes dans le désert de Juda, Paris 1957. Für unser Thema hier besonders 87—99. M. warnt vor einer Überschätzung der Funde in religionsgeschichtlicher Hinsicht.

[60] L. Goppelt, Christentum und Judentum 317: „Die Erklärung des Frühkatholizismus als Hellenisierung und Judaisierung des Christentums ist zu einfach!"

durch Polemik belastet sein und durch Mangel an Methode die ihr eigene Kompliziertheit erhalten haben, eine stete Vertiefung der Forschung und Erweiterung der Fragestellung und damit auch der Lösungen ist doch unleugbar. Die Kritik an der kirchlichen Theologie und Überlieferung setzte zuerst beim „Aristotelismus" der Scholastik ein; sie wurde zur Frage nach dem „Platonismus" der Väter; sie führte weiter zum Problem der Formen und Schichten der Überlieferung im NT selber; sie schien sich schließlich totzulaufen in dem quälerischen Suchen nach dem „Jesus der Geschichte". Die Kerygma-Theologie bedeutete die Wende und gab doch zugleich neu den Weg frei für die materiale Erforschung der verschiedenen Einflüsse im Werden des Christentums. Die Hellenisierung hat hier eine theologische Einordnung erfahren (wie sie der katholischen Forschung in ihrer Weise eigentlich schon seit Petavius gegeben war). In diesem Rahmen muß sie bleiben und eingehen in die Frage nach dem Wesen des Christentums im ganzen. Sie kann voll nur auf theologischem Weg gelöst werden. Aber auch der vortheologische Bereich hat wichtige Möglichkeiten zu ihrer Beantwortung. Denn dort wird das Gefäß gebildet für den geistigen Besitz eines Volkes, für seine Überlieferungen, seine Philosophie und Theologie — und eben auch die Aufnahme einer möglichen „Offenbarung" übernatürlicher Art. Dieses Gefäß aber sind Sprache, Sprachgeist, Denk- und Ausdrucksformen, menschliche Gesamthaltungen. In der Geistesgeschichte der Menschheit verschmelzen Gefäß und Inhalt so sehr zu einer Einheit, daß nie reine „Idee" existiert, also auch nie reine „Offenbarung" — sofern eine solche sich ausweist —, sondern immer schon konkret „geschichtlich" oder „fleisch"gewordene Idee und Offenbarung.

Wir wollen versuchen, den Stand der Frage nach diesen vortheologischen Voraussetzungen der christlichen Offenbarung nachzuzeichnen. Wir setzen zunächst bei der griechischen Sprache ein, weil sie ein Musterbeispiel der inneren Einheit von Gefäß und Inhalt bietet. Von da schreiten wir weiter zum palästinensischen und syrischen Raum und geben dann einen Überblick über neuere Versuche zur Strukturvergleichung zwischen „griechischem und hebräischem Denken". Dabei gehen wir nicht näher auf die Diskussion um die Methodik der Wortbedeutungsforschung als solcher sein. Sie liegt unserer Themastellung voraus. Ihre Problematik wird sehr gut entwickelt in den Werken von A. Reichling und J. C. M. Fruytier[61].

[61] A. Reichling, Het Woord. Een Studie omtrent de Grondslag von Taal en Taalgebruik, Nijmegen 1935; J. C. M. Fruytier, Het Woord Mysterion in de Catechesen van Cyrillus van Jerusalem, Nijmegen 1950; Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner, Bern 1954, bes. 141—150 179—194. Vgl. auch die Hinweise bei E. Stauffer, Neutestamentliche Forschung (siehe oben Anm. 1) 74—76. Methodisch bedeutsam ist: L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1922, [4]1954. Daß das Problem der Sprache starke Beachtung findet, zeigt der Deutsche Theologentag, Berlin 1958, der es ausschließlich zum Thema hatte. Vgl. demnächst W. Schneemelcher, Zum Problem der Sprache in der alten Kirche (erscheint in ThLitZtg).

Für den griechischen Bereich und für unseren Zweck kommen in Frage verschiedene Arbeiten des frühverstorbenen Professors der Philosophie in Halle, J. Stenzel († 1935). Er hat sich, ausgehend von W. v. Humboldt, vor allem mit der Sprachphilosophie befaßt[62]. Ihn beschäftigt — eben von W. v. Humboldt her — die Frage: Welchen Anteil hat die Sprache in ihren einzelnen Phasen und Formen an der geistigen Ausbildung des Menschengeschlechts? Was bedeutet sie konkret für die Griechen?

Die Antwort beginnt mit der Feststellung, daß bei keinem Volk ein so inniger, origineller, hauseigener Zusammenhang zwischen Sprache und Philosophie bestand wie bei den Griechen: „Niemals wieder ist ein Volk in unserem abendländischen Kulturkreis so bar alles Historischen, bar aller von fremden Kulturen entlehnten Begriffe und Termini zu einem Selbstbewußtsein von solcher sachlichen Tiefe gelangt, daß alles spätere Philosophieren dort Klärung sucht und findet. Was immer das Lateinische oder Deutsche zur philosophischen Terminologie beigetragen haben, ist entweder Übersetzung griechischen Sprachgutes oder als Ergänzung und Erweiterung mittelbar von diesem determiniert; es ist ‚Fremdwort', Kunstwort, d. h., es ist mit dem natürlichen Bedeutungswandel der Sprache entrückt und kann sich lediglich dem Fortschreiten des Gedankens anpassen. Ganz anders im Griechischen. Wie ein erkenntnispsychologisches Experiment hat hier die Geschichte einen nahezu reinen Fall hergestellt, an dem der Einfluß der Sprache auf die philosophische Begriffsbildung studiert werden könnte." [63]

Sind diese Sätze gültig, so läßt sich ohne weiteres die Folgerung für das Hellenisierungsproblem ableiten: Das Christentum — wollte es überhaupt eine Theologie aufbauen — konnte unmöglich an der Welt des Griechentums vorübergehen. Es war eine besondere Fügung, daß dieser Kulturraum als Erziehungsstube des jungen Christentums bereitet war, als es seinen Weg in die Welt antrat. Hier vollzog sich eine beispielhafte Begegnung zwischen Christentum und Kultur. Hier war der christlichen Botschaft eine besondere Ausdrucksmöglichkeit gegeben, die sich von der des Hebräischen oder Semitischen abhob. Warum sollte sie nicht benutzt werden? Auch Goethe hat diese Möglichkeiten gefühlt: „Welch eine andere wissenschaftliche Ansicht würde die Welt gewonnen haben, wenn die griechische Sprache lebendig geblieben wäre und sich anstatt der lateinischen verbreitet hätte ... Das Griechische ist durchaus naiver, zu einem natürlichen, heiteren, geistreichen, ästhetischen Vortrag viel geschickter. Die Art, durch Verba, besonders durch Infinitive und Partizipien zu sprechen, macht jeden Ausdruck läßlich; es wird eigentlich durch das Wort nichts bestimmt, bepfählt und festgesetzt, es ist nur eine Andeutung, um den Gegenstand in der Einbildungskraft hervorzurufen. Die lateinische Sprache dagegen wird durch den Gebrauch der Substantiva entscheidend und befehlshaberisch. Der Begriff ist

---

[62] J. Stenzel, Philosophie der Sprache, München-Berlin 1934, besonders 107 bis 114; ders., Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Darmstadt ²1957 (hier besonders wichtig 72—84 107—126 127—150 220—271 345—350). St. ist — vielleicht über H. H. Schaeder — auch inspiriert durch Geist und Methode der Arbeit L. Massignons, welcher der Untersuchung der Ausbildung der religiösen Terminologie und ihrer sprachlichen Form eine zentrale Rolle zuwies („methodisch sicherste und untrügliche Kriterien der Ausbildung der Dogmatik, des kanonischen Rechtes und der Staatstheorie"). Vgl. O. Pritsak, oben Anm. 30.

[63] J. Stenzel, Kleine Schriften 74.

im Wort fertig aufgestellt, im Wort erstarrt, mit welchem nun als einem wirklichen Wesen verfahren wird." [64]

Bei aller Überspitzung sind hier richtige Erkenntnisse ausgesprochen. Die je verschiedene griechische und lateinische Lehrentwicklung etwa des 4. und 5. Jahrhunderts in den trinitarischen und christologischen Kämpfen könnte zur Illustration der Goetheschen Sätze werden. Stenzel analysiert z. B. die Bedeutung der medialen Form für das Griechische und kommt dann zur Feststellung: Die griechische Sprache hat zwar durch die mediale Verbalform, die Partizipialkonstruktion mit ὡς, die Möglichkeit, die Zurückbeziehung der Tätigkeit auf das Subjekt auszudrücken und somit das „Ins-Bewußtsein-Treten" und „Im-Bewußtsein-Bleiben" rein hervorzuheben. Dennoch hat es für Persönlichkeitsbewußtsein, Subjektivität keinen Ausdruck [65]. Darf man nicht hierin die Wurzel dafür sehen, daß die Griechen so mühevoll um den Begriff der Person in der Theologie, in der Trinitätslehre und Christologie, zu ringen hatten? Die Lateiner kamen viel schneller zur Klarheit. Die Griechen verfügten freilich über eine bedeutend tiefere Problematik und reichere Darstellung des Erkannten. Ihre Sprache bot die Möglichkeiten dazu: Sie „kann mit einer ganz ausnehmenden Leichtigkeit substantivieren. Sie kann mit Hilfe der einfachen Vorsetzung des Artikels die verwickeltsten Bedeutungszusammenhänge, die durch grammatische Form, adverbielle Zusätze, eine Subjekt-Objekt-Beziehung oder durch ganz freie Zusammenhänge determiniert sind, zu einer Bedeutungseinheit stempeln und diese wieder in neue Zusammenhänge stellen. Diese Kraft artikulierender Vereinheitlichung ist die wesentliche Vorbedingung philosophischer Begriffsbildung. Keine Sprache kann den Sinn komplexer Zusammenhänge so leicht in einen Begriff einfangen, wie es etwa folgende Termini zeigen ... τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τί ἐστιν. Doch diese höchste Leistung synthetischer Vereinheitlichung ist unterstützt von einer Reihe entsprechender Züge, die alle nach derselben Richtung weisen: Bedeutungen zu vereinheitlichen und dadurch zu höheren Kombinationen geschickter zu machen. Die leichte Bildung auf alle Weise zusammengesetzter Substantiva, die leichte Möglichkeit, aus diesen wieder denominative Verben abzuleiten und diesen wiederum die ganze Skala verbaler Bestimmungen zuteil werden zu lassen, alles weist nach derselben Richtung, die Bedeutung nominaler Begriffe mit der ganzen Fülle verbaler Kraft auszustatten." [66]

Noch die späte griechische Patristik, etwa in Maximus Confessor, macht von diesen Möglichkeiten Gebrauch. Diese brauchen dabei nicht von vornherein schon eine Verfälschung des sprachlich so verarbeiteten geistigen Inhalts zu bedeuten. Was J. Stenzel über das Verhältnis von griechischer Sprache zu römischer Bildung sagt, ist — mutatis mutandis — auch auf die Beziehung von jüdisch-christlicher Geistigkeit zum Griechentum anwendbar: „... Das Erlernen der griechischen Sprache und dessen, was in ihr gedacht war, wurde der Inbegriff römischer Bildung, der Glaube, daß in dieser Form sich römische Originalität am besten entfalten konnte, ihre selbstverständliche Voraussetzung ..." [67] „... Im Zurückgehen auf die großen Erscheinungsformen der griechischen Paideia entfremdete sich römisches Wesen nicht etwa sich selbst, sondern gelangte gerade zur Selbstformung, zur Herausbildung einer nationalen, für alle Folgezeiten wirksamen Kultur. Insofern ist der Humanismus als eine bewußte Bildungsidee in der Tat eine römische Leistung. Ihre erste Parallele findet sie in der Synthese von Griechen- und Christentum bei Clemens

[64] J. W. v. Goethe, Geschichte der Farbenlehre (Jubiläumsausgabe XL, 177), zit. bei J. Stenzel 74 (die Urteile, welche Goethe in der weiteren Entwicklung seiner Gedanken ausspricht, sind z. T. sehr einseitig).
[65] J. Stenzel, Kleine Schriften 80.
[66] Ebd. 83.
[67] Ebd. 263.

von Alexandria und Origenes, aus der sich schließlich die christliche Bildungsidee und die christliche Wissenschaft entwickelte." [68]

Wenn Stenzel so feststellt, daß „die Selbstauffassung einer Epoche durch die antiken Ausdrucksmöglichkeiten befördert wird, wobei der individuelle Gehalt der Zeit im Hinblick auf die Totalität der Antike bereichert wird und ergänzt werden kann" [69], so hat er von hier aus auch mit Recht die Linien zum Christentum hin gezogen. Wenn schon einmal „Offenbarung" sich so der Menschheit schenken kann, daß sie — selbst immer göttliches Geheimnis bleibend — durch menschliches Bemühen immer mehr zum echten Besitz wird, so können die verschiedenen Denkformen aller Kulturen dazu beitragen, das eine ungeteilte Licht sich in verschiedenen Farben brechen zu lassen.

Soweit hier von einer Begegnung von Christentum und Griechentum die Rede ist, so sieht Stenzel sie in der Mitte eines unverfälschten Hellenentums sich vollziehen. Seine Methode ist legitim, sofern er einfach aufzeigen will, was reines Griechentum von sich her an Kategorien bieten konnte, um geistige Gehalte aufzuschlüsseln. Nun zeigt aber gerade die Sprachgeschichte des NT, wie sehr auch im griechischen Gewand sich jüdischer oder palästinensischer Gehalt ausdrücken konnte. Das Problem Judaisierung—Hellenisierung des Christentums hat auf dem Gebiet der ntl. Philologie eine ähnliche Entwicklung genommen wie in seinen sonstigen Aspekten. Einmal aufmerksam geworden, entdeckte man judaistische Ausdrucksformen, wo man vorher rein hellenistisches Gewand vermutet hatte. Dies läßt sich aufzeigen an der Weiterbildung, welche das so revolutionierende Werk A. Deißmanns erfahren hat [70].

Er hatte neues Interesse für das Bibelgriechisch erweckt und stellte es in die hellenistische, nachklassische Sprache der damaligen Zeit, des 1. Jahrhunderts n. Chr., hinein. Seine These war, daß das Bibelgriechisch sich völlig und harmonisch in die hellenistische Welt einfüge. Sie beherrschte die Grammatiken und Lexika zum NT (wie die Namen Thumb, Blass, Moulton und Robertson beweisen) [71]. Mit dem Fortschritt der ntl. Philologie zeigte sich aber immer mehr, wie viele „Semitismen" sich unter „griechischen Vulgärformen" verbargen, die A. Deißmann noch rein hellenistisch verstehen wollte. „Das semitische Substrat der ntl. Sprache erlangte mit einem Schlage seine Rechte und fand seine Chance. Namen wie Dalman, Delitzsch, Fiebig, Resch, Wellhausen für Deutschland, Abbott, Briggs, Burnay, Courtenay, James, Marshall und Torrey in England, Bonsirven, Joüon, Jousse und Vulliaud in Frankreich vertreten insgesamt eine solide Tendenz ... Jede neue Aus-

[68] Ebd. 265. [69] Ebd. 268.

[70] A. Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt (1908). Zum Folgenden: R. De Langhe (siehe oben Anm. 1) 161—163; E. Stauffer, Neutestamentliche Forschung (siehe oben Anm. 1) 74—76; C. H. Dodd, The Bible and the Greeks, London 1935 (Neudruck 1954), der das „religious vocabulary of hellenistic Judaism" und dessen Einfluß auf die Hermetica untersucht.

[71] R. De Langhe a. a. O. 160.

gabe der Grammatik von Moulton ist bestrebt, semitischen Einfluß und semitisches Substrat zu betonen ... Blass-Debrunner definieren das ntl. Griechisch wie folgt: ‚dialectus vulgaris melior hebraizans'."[72] Man erkannte vor allem die Bedeutung der LXX[73], der jüdischen Vorstellungen und überhaupt die schöpferische Originalität des Christentums. Die Sprachforschung kann also einen wichtigen Beitrag leisten zum Problem der „Hellenisierung — Judaisierung" — und zwar unmittelbar vom NT selber her[74].

Mit diesen Hinweisen haben wir schon die Forschungen berührt, welche der Begegnung von Hellenismus—Judaismus im palästinensischen Raum gewidmet sind. Für die Beziehungen von Hellenismus und Judentum haben wir zwei sorgfältige Studien von S. Lieberman[75]. Beide Werke erbringen den Beweis für den engen Kontakt zwischen dem jüdischen Palästina und der hellenistischen Welt im allgemeinen. In der zweiten Studie gibt Lieberman als Ziel seiner Arbeit im ganzen an: „In dem ersten Buch ‚Griechisch im jüdischen Palästina' suchten wir zu beweisen, daß die allgemeine Hellenisierung der Mittelmeerwelt auch an den Juden nicht vorüberging, daß sie von ihr in nicht geringem Grade angetan waren. Unsere Forschungen basierten hauptsächlich auf griechischen Phrasen, technischen Ausdrücken und einzelnen Worten, die sich in der rabbinischen Literatur fanden. Nun werden wir versuchen, hellenistischen Einfluß in dem Benehmen, in Riten, Praktiken, Begriffen und literarischen Methoden der Juden aufzuspüren."[76] Hier haben wir also mehr von der älteren Studie Liebermans auszugehen.

Das Haus des jüdischen Patriarchen in Cäsarea und die Wohnung des dortigen Akademiehauptes waren besondere Zentren in der Verbreitung griechischer Kultur unter den jüdischen Massen. Die mittlere Klasse folgte dem Beispiel der oberen. Die untere Klasse, deren Vokabular sowohl im Aramäischen wie im Griechischen

[72] Ebd. 161, M. Zerwick, Graecitas biblica exemplis illustratur, Rom ²1949, 108.

[73] Zur Bedeutung der LXX unter unserer Rücksicht vgl. den Überblick bei J. W. Wevers, Septuaginta-Forschungen: ThRundschau 22 (1954) 85—138 171 bis 190; besonders auch bei G. Fohrer: E. Kiessling, Der Hellenismus 34 ff. (siehe oben Vorbemerkung). Vgl. auch G. Bertram, Vom Wesen der Septuaginta-Frömmigkeit: Die Welt des Orients 2 (1956) 267—284 (IZBG 4, 1444). Gesamtbibliographie bei Wevers.

[74] R. De Langhe, a. a. O. 168, führt einen Satz J. Duponts an: „L'examen attentif des vocables les plus typiquement ‚hellénistiques' dans les descriptions eschatologiques de saint Paul nous a montré qu'en les employant, l'Apôtre est tributaire, non pas directement de l'hellénisme, mais d'un vocabulaire déjà fixé, soit dans la chrétienté primitive, soit dans le judaïsme et la Bible grecque ..."

[75] S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II—IV Centuries C. E., New York 1942; ders., Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B. C. E. — IV Century C. E., New York 1950. Vgl. K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, Freiburg-Wien 1955, 13 bis 25 (Der jüdische Hellenismus und das Wesen der rabbinischen Tradition. Dazu R. Meyer: OrLitZ 52 [1957] 142—145, der die scharfe Trennung zwischen hellenistisch-alexandrinischem und palästinensisch-rabbinischem Judentum kritisiert).

[76] S. Lieberman, Hellenism 20.

arm und vulgär war, begann langsam eine Art von aramäisch-griechischem Jargon zu entwickeln. Selbst semitische Worte des praktischen Lebens nahmen allmählich eine griechische Form an. Lieberman erforscht nur das Griechisch der palästinensischen Synagoge und untersucht, wieweit diese Sprache in das jüdisch-religiöse Leben eindrang. In Cäsarea lasen viele Juden das „Schema" in Griechisch. In Jaffa wurden viele (Grab-) Inschriften gefunden. Neben 60 griechischen waren nur sechs in hebräischer oder aramäischer Sprache. Auch die Prediger verwandten die griechische Sprache in Zitaten, wie wir etwa lateinische Vulgataverse zitieren. Die Abhängigkeit jüdischer Prediger in Palästina von griechischen Bibelübersetzungen war wahrscheinlich viel größer als wir aus dem erhaltenen Midrasch-Material schließen können. Was bedeuten diese Feststellungen? Obwohl die Rabbis von Palästina vertraut waren mit dem gängigen Stil der zivilisierten Welt, so waren sie sich doch der Überlegenheit des Judaismus bewußt. Die Ausdrucksmittel, die sie von fremden Kulturen her übernahmen, dienten ihnen gerade dazu, diese Überlegenheit zu zeigen. Lieberman kann beweisen, daß selbst eine so weitreichende Hellenisierung in Sprache und Kultur die eigentlichen und hauseigenen religiösen Überzeugungen unangetastet ließ: „Die gelehrten Rabbis waren sich ihrer hohen Aufgabe bewußt, Hüter des wahren Glaubens zu sein, Hüter der hohen Ethik und des reinen Familienlebens der Juden gegenüber aller Contamination von außen." [77] Die unteren Schichten waren freilich größeren Gefahren ausgesetzt. Der Hellenismus übte eine große Anziehungskraft aus. Energisch bemühten sich die Rabbis, ihre Gläubigen vor einer völligen Hellenisierung zu bewahren. Besonders machte ihnen der Einfluß der Magie, Astrologie und abergläubischer Praktiken überhaupt zu schaffen — genau wie schon den Propheten des AT. Bezüglich dieses Einflusses kommt Lieberman zu denselben Feststellungen wie der Vortrag von J. Fichtner (Bethel) auf der 7. Jahrestagung des Deutschen Zweiges der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte in Marburg (30.—31. 7. 1957): „Die Bewältigung heidnischer Vorstellungen und Praktiken in der Welt des AT." Hier wie dort wurde festgestellt: Was mit dem Judentum nicht zusammengehen konnte, wurde eliminiert, was ohne Gefährdung der eigenen Religion geduldet werden konnte, ließ man gewähren. Aber die Hauptaufgabe sah man im Gegenangriff, in der Judaisierung der fremden Elemente. Auch was M. Simon in der schon erwähnten Studie „Verus Israel" anführte, stimmt mit den Ergebnissen Liebermans überein: „Die Kinder Israels [der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems] blieben dem Orient als ihrer geistigen Heimat treu, aber sie drücken diese Anhänglichkeit nicht durch das biblische Hebräisch, sondern durch das Griechische aus." [78] Wir werden also gut daran tun, bei Begegnung von jüdischer, semitischer oder überhaupt orientalischer Mentalität mit dem Hellenismus zu fragen, in welchem Maß eine wirkliche Hellenisierung stattfand. Von hier aus sehen wir erneut, welche Bedeutung gerade dem „Judenchristentum" in der Beurteilung des hellenistischen Elements im Frühchristentum zukommt.

Wir können ein neues Beispiel für die Bedeutung der sprachlichen Untersuchung für die Lösung des Problems „Hellenisierung—Judaisierung" anführen. F. Crawford Burkitt untersucht in seiner Studie „Urchristentum im Orient", die kein anderer als E. Preuschen ins Deutsche übertragen hat (1907), die Geschichte des Christentums auf dem Boden des syrischen Sprachgebiets.

[77] Ders., Greek in Jewish Palestine 90.

[78] M. Simon, Verus Israel (siehe oben Anm. 40) 345; ebd. 342—351 wird das Problem der Sprache für die Juden (und Judenchristen) in der Diaspora behandelt.

In der Zeit, die er betrachtet, wirkt „die Sprachverschiedenheit durchaus wie eine vollkommene Scheidelinie. Diese Scheidelinie vermochte zwar die Syrisch redenden Christen nicht von ihren griechischen oder lateinischen Brüdern zu trennen, wohl aber bewirkte sie, daß die Entwicklung der syrischen Kirche unter ganz anderen Bedingungen und Einflüssen erfolgte als die der griechisch-römischen Reichskirche. Und eben hierin liegt die Bedeutung, die für uns die Geschichte der syrischen Kirche hat" (a. a. O. 1). Burkitt zeichnet sehr gut die sprachlich-kulturelle Lage bei der Ausbreitung des Christentums (ebd. 4 f.). Er erbringt den Nachweis, daß in Edessa, dem einzig nicht griechisch sprechenden Mittelpunkt christlichen Lebens, ein Christentum sich ausbildete, das noch unabhängig war von dem Geist der griechischen Christen des Römischen Reiches (ebd. 23). Darin liegt die Bedeutung dieser Kirche (ebd. 28). Wiederum hat hier die syrische Bibelübersetzung eine besondere Rolle gespielt. Sie war durch einen Juden geschaffen (ebd. 46 ff.). So konnte sich in Aphraates eine von hellenisierten Elementen freie Theologie entwickeln, die Burkitt (52 ff.) in ihrer Bedeutsamkeit als Vergleichsgröße würdigt: „Es ist überraschend und lehrreich, sich mit einem Werke abzugeben, in dem in der Mitte des vierten Jahrhunderts ein solcher Geist lebt. Es ist nicht das, was wir in andern Vätern zu lesen gewöhnt sind, aber es hält sich so genau auf der Linie der Antwort Jesu an die Juden, daß wir es nicht als unorthodox brandmarken dürfen. Der persische Weise lebte außerhalb des römischen Reiches; er war in einer Kultur erzogen, die von der griechischen Philosophie noch wenig berührt war. Daher fühlte er nicht die Notwendigkeit logischer Gedankenfolge, der engen Beziehung des Einzelnen zum Ganzen, wonach die Griechen vor allem strebten und was sie an die Spitze des menschlichen Denkens stellte" (a. a. O. 62)[79].

Diese Hinweise dürften genügen, um zu zeigen, daß vom Sprachlichen her ein Zugang zum Problem Hellenismus—Judaismus—Christentum gegeben ist, der vom Ideengeschichtlichen (sei es philosophisch, sei es theologisch genommen) sich abhebt. Zwischen dem Sprachlichen hier und dem Inhaltlich-Ideengeschichtlichen[80] dort liegt — beide verbindend — der Bereich der Denkformen. J. G. Herder wohl in etwa, aber richtig erst Canon Oliver Chase Quick[81] sind darauf aufmerksam geworden, daß das Denken eines Volkes, sein ganzes Fühlen und Erleben, bestimmte Strukturen zeigen kann, die schon eine vorgängige, aber nur formale Bestimmtheit für die Aufnahme und Verarbeitung objektiver Gegebenheiten bedeuten. In neuerer Zeit sind bestimmte Synthesen versucht worden, die freilich nicht in glei-

---

[79] Vgl. Greg. Dix, Jew and Greek (siehe oben Anm. 40) 1—18.

[80] In diesem Sinn versuchten in etwa eine zusammenfassende Darstellung: E. Hatch, The Influence of Greek Ideas on Christianity (Neuausgabe mit Anmerkungen und Bibliographie in Auswahl, die nun auch die jüdischen Einflüsse mitumfaßt, von F. C. Grant, New York 1957). H. hat die Beziehungen Griechentum—Christentum unter sehr differenzierten Gesichtspunkten zu erfassen gesucht, auf die zurückzugreifen sein wird. Eine auch die Patristik und Scholastik umgreifende Synthese versucht R. Jolivet, Essai sur les rapports entre la pensée Grecque et la pensée Chrétienne, Paris ²1955. Anregende, aber ungeklärte Gedanken, die auch das Verhältnis zum Judentum mit umgreifen, bietet P. Le Cour, Hellénisme et Christianisme, Paris ²1951.

[81] O. Ch. Quick, The Gospel of Divine Action, London 1933, zitiert bei Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen ²1954, 12.

cher Weise methodisch sauber das hier Gemeinte herausarbeiten[82]. Hebräisches und griechisches Denken und Daseinsverständnis scheinen in konträren Gegensätzen zu verlaufen, wenn man hier einmal der Tendenz zu schematisieren nachgeben soll:

Griechisch:	*Biblisch:*
1. geht auf das Sosein	1. geht auf das Dasein
2. ist statisch	2. ist dynamisch
3. ist substantivisch	3. ist aktivisch
4. bevorzugt den Substanzbegriff	4. ist personalistisch
5. ist ahistorisch-kosmisch (Welt als Natur)	5. ist akosmisch-historisch (Welt als Geschichte)
6. ist intellektualistisch	6. ist voluntaristisch
7. baut auf den Logos	7. baut auf das Ethos
8. ist rationalistisch	8. ist symbolistisch

So richtig solche Beobachtungen im einzelnen sein mögen, in so betonter Ausschließlichkeit sind solche Gegenüberstellungen gefährlich und der Kritik fähig[83]. Am nächsten scheint uns Thorleif Boman dem zu kommen, was an solchen Analysen berechtigt ist, wenn er auch noch Ansatzstellen für die Kritik bietet.

Seine Intention bestimmt er etwa so: „Mit Rudberg behaupte ich, daß Platonismus und Christentum wesensverwandt sind und gemeinsame Werte verteidigen, so wie sie es früher gemeinsam getan haben. Nicht der Gegensatz, sondern die Einheit, die Zusammenarbeit ist das Entscheidende und Selbstverständliche. Es ist Blindheit oder Unehrlichkeit, sagt Rudberg, zu glauben oder vorzugeben, daß eine Ausrottung des ‚platonischen Menschen' im Abendlande den Sieg des Evangeliums bedeuten sollte" (a. a. O. 12 f.). Gewiß nimmt auch Boman dies als festes Ergebnis, daß das hebräische Denken dynamisch und das griechische mehr statisch ist, aber er fordert, daß diese Opposition in ihrer ganzen Tragweite verstanden und näher begründet werde. Vor allem verlangt er — und hierin scheint uns methodisch der beste Wink gegeben zu sein —, daß die formale Seite der Vergleichung von der materialen geschieden werde: „Es ist denn zweifellos eine wichtige Aufgabe, den formalen Unterschied zwischen dem griechischen und dem hebräischen Denken allseitig zu analysieren und zu beleuchten. Erst dann ist es möglich, zu sehen und zu beurteilen, ob und wie weit auch der Inhalt des Christentums von dem Umdenken berührt worden ist" (a. a. O. 13). Es ist also zu beachten, daß hier nicht einfachhin „alttestamentliches" Denken als Vergleichsgröße genommen wird, sondern richtig das „hebräische" als Teilgröße des semitischen Volkstums. So hält

[82] J. Hessen, Platonismus und Prophetismus, München 1939; ders., Griechische oder biblische Theologie, Leipzig 1956; C. Tresmontant, Biblisches Denken und hellenische Überlieferung. Ein Versuch, Düsseldorf 1956; E. Wechssler, Hellas im Evangelium, Hamburg ²1947 (greift stark auf den Ansatz von F. Ch. Baur zurück; vgl. zur 1. Auflage: K. Prümm: StimmZeit 210 [1937] 329—334); Th. Boman (siehe oben Anm. 81); siehe dazu Hebreisk og gresk tenkning (Hebräisches und griechisches Denken): Nordisk Teologisk Tidskrift 53 (Oslo 1952) 129—187, mit den kritischen Bemerkungen von S. Mowinckel und Eiliv Skard zu Bomans Dissertation (die mir im Auszug durch die Güte von W. Köster, Uppsala, vorliegen).

[83] Vgl. H. Herter zu solchen Gegenüberstellungen: E. Kiessling, Der Hellenismus (siehe oben Vorbemerkung) 53 f.

sich Boman zunächst aus der theologischen Frage heraus und kann die Sprach- und Denkform als solche untersuchen. Auch er kommt nach der Untersuchung des hebräischen Verbums zum schon erwähnten Ergebnis, daß der hebräische Geist auf das Dynamische und Tätige gerichtet ist: „Aber auf der anderen Seite kann die hebräische Sprache durch die sog. Nominalsätze das im logischen Sinne ‚Statische' oder ‚Seiende' noch besser ausdrücken, als die griechische Sprache und unsere modernen Sprachen mit ihrer Copula und mit ihren Stillstandsverben es vermögen" (a. a. O. 25). Besonderes Interesse darf nach Boman das Verbum haya beanspruchen, dem schon C. H. Ratschow eine anerkannte Untersuchung gewidmet hat[84]. Auch haya enthält die Einheit von Sein, Werden und Wirken. Von hier aus gewinnt Boman gute Erkenntnisse über die israelitische Gottesaussage. Wesensaussagen über Gott werden in Nominalsätzen gemacht („Höre Israel! Jahwe [ist] unser Gott, Jahwe [ist] einer": Dt 6, 4). Wenn dagegen haya gebraucht wird, handelt es sich um das Wirken Gottes im Volk Israel. Das haya bezeichnet die Existenz. Jahwe ist die Summe aller dynamischen Existenz und deren Quelle und Urheber. Dies liegt in dem vieldiskutierten Satz: 'äheyä asär 'äheyä (Ex 3, 14). Jahwe wird ein unveränderliches, d. h. ewiges haya zugeschrieben, und dieses haya ist eine dynamische, tatkräftige, wirksame, persönliche Existenz, die ihren Willen durchsetzt und ihre Ziele erreicht und die dadurch auch das Glück und das Heil seines Volkes fördert (a. a. O. 37).

Auch von der griechischen Seite her gesehen, zeigt sich, daß der Gegensatz „statisch—dynamisch" den wirklichen Unterschied von Griechisch und Hebräisch nicht trifft. Denn auch nach der platonischen Lehre ist das höchste Sein voller Kraft, und nach hebräischer Auffassung ist die ungeheure Dynamik Gottes ewig, wirklich und somit auch seiend. Der Unterschied liegt nach Boman vielmehr in dem Gegensatz von Ruhe und Bewegung. In allem zeigt er das Bestreben, in den Verschiedenheiten auch die Gemeinsamkeit beider Denkweisen aufzuzeigen. Die Unterschiede bestehen wirklich.

Ruhe, Harmonie, Gelassenheit und Selbstbeherrschung ist griechische, Bewegung, Leidenschaft und Kraft ist hebräische Art. Für Israel ist alles in ewiger Bewegung: Gott und Menschen, Natur und Welt. Die Totalität des Daseins, 'olam, ist Zeit, ist Geschichte, ist Leben. Alle Quellen des Daseins sind in Gott, dem allein Seienden. Sein ist aber in formaler Hinsicht wiederum dasselbe wie Energie. So ist der Seiende, der einzig Wirkliche (Jahwe), identisch mit dem allmächtigen Schöpfer, Heiland und Weltvollender, was Dt-Is unermüdlich wiederholt.

Wie der Raum die gegebene Denkform für die Griechen ist, so die Zeit für die Hebräer. Weil aber Zeit die Form des inneren Sinnes ist, wurde das Denken der Hebräer notwendig psychologisch. Das griechische Denken wurde dagegen logisch geprägt. Denn die logische Gesetzmäßigkeit steht unabhängig von unseren seelischen Zuständen fest. Die Vorliebe der Griechen gilt der Geometrie.

Die entscheidende Realität der Erfahrungswelt war für die Hebräer das Wort, für die Griechen das Ding. Aber auch für den Hellenen hatte das Wort eine große Bedeutung, weil es der Träger des Sinnes (des logos) war. Anderseits bestand zwischen Hebräer und Ding ein enges Verhältnis (freilich nicht wegen der Form, der Gestalt und des Aussehens, sondern teils auf Grund der „Verwendbarkeit" [Instrumentalität], teils auf Grund der „Sinnhaftigkeit" [Symbolik]).

Der Hebräer erlebt die Wirklichkeit hauptsächlich mit dem Gehör und jeglicher Art von Empfindung, der Grieche mit den Augen. Oder vielleicht ist der Zusammenhang so zu denken: Weil die Griechen überwiegend visuell, die Hebräer vorwiegend

[84] C. H. Ratschow, Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments, Berlin 1941.

auditiv veranlagt waren, gestaltete sich allmählich die Wirklichkeitsauffassung der beiden Völker so verschieden. Die auditiv aufgenommene Welt ist dynamisch, sich stets verändernd. Die visuell betrachtete Welt ist prinzipiell statisch. Bei alledem bauten sich beide Denkrichtungen, jede für sich, eine einheitliche, ganze Welt auf.

Von diesen Beobachtungen her ergibt sich für unser Problem „Hellenisierung—Judaisierung des Christentums" eine überraschende Folgerung: „Wie unsere beiden Hauptsinne, Gesicht und Gehör, ihre erstaunlichen Leistungen mit dem Preise einer ausgeprägten Einseitigkeit haben bezahlen müssen, haben auch die beiden hochstehenden Altertumsvölker, Hellas und Israel, ihre erhabenen Beiträge zur Weltkultur nur wegen ihrer Einseitigkeit leisten können" (a. a. O. 168). Um diesen Satz nicht mißzuverstehen, ist zu beachten, daß hier nur von den vortheologischen Haltungen beider Völker die Rede ist. Wenn wir nun rein auf das Volkstum und die natürlichen Vorgegebenheiten bei Israel und Hellas sehen, so scheint es erlaubt zu sein, zu sagen: sie standen — aufs Wesentliche gesehen — beide dem Evangelium gleich nah und gleich fern. Genauso wie die Offenbarung in Israel nur eine beschränkte irdische Form fand und notwendig finden mußte, um darin erstmals der Menschheit gegeben zu werden, so konnte sie in Hellas und Rom und kann sie in jeder Kultur unter der Rücksicht der Form neue Möglichkeiten der Verkündigung und Deutung finden. Um den Dienst eines Volkstums am Evangelium beurteilen und abgrenzen zu können, muß man also Klarheit über seine Denkformen, deren Vorzüge und Mängel bekommen. Welche Denkformen das sind, das müssen der Historiker und Psychologe, die Sprachwissenschaft und Volkskunde feststellen. Was aber Evangelium ist, das hat der Theologe, das hat letztlich die Kirche zu entscheiden, sofern ihr das Wort Gottes zur Verkündigung unter den Völkern anvertraut ist (Mt 28, 19).

Damit soll unsere forschungsgeschichtliche Übersicht vorläufig abgeschlossen werden. Noch haben wir ein weites Gebiet zu überschauen, den heutigen Stand der Forschung, was Hellenisierung für die Zeit der Väter oder auch der Scholastik bedeutet. Mit dieser Fragestellung kehren wir dann wieder zum geschichtlichen Ausgangspunkt der ganzen Selbstkritik der christlichen Theologie zurück. Im Vergleich zum ersten Teil unserer Untersuchung ist die im zweiten Teil entwickelte Problematik nicht weniger dringlich und ernst. Immer noch geht es um das Wesen des Christentums, mögen auch die Fragesteller bescheidenere Namen tragen als Kant oder Hegel, Schleiermacher oder F. Ch. Baur. Mit einer inneren Logik hat sich die Auseinandersetzung auf den Bereich hin bewegt, wo letztlich die Entscheidungen fallen müssen, auf den Raum und die Zeit, die allgemein als letzte Schicht des Historischen am Christentum zu betrachten sind. Gegenüber der Aufklärung

oder dem Liberalismus des 19. Jahrhunderts ist auch die Frage nach der Hellenisierung des Christentums einerseits wieder als echt theologische anerkannt, anderseits aber methodisch klarer nach ihrem vortheologischen und eigentlich theologischen Bereich abgegrenzt. Judaisierung, Hellenisierung, Romanisierung, Germanisierung sind als im Grund gleichberechtigte Formen der Geschichtlichkeit des Christlichen wenigstens einigermaßen in den Blick gekommen.

Umstrittene Bibelkommentare unter dem Namen des Albertus Magnus

Von Bernhard Geyer, Bonn

Im allgemeinen sind die literargeschichtlichen Fragen betreffs der exegetischen Schriften des Albertus Magnus heute geklärt. So sind inzwischen der Kommentar zu Isaias sowie die wiederaufgefundenen Fragmente der Kommentare von Jeremias und Ezechiel in der neuen Gesamtausgabe[1] seiner Werke herausgegeben worden. Es bleibt bei den letzteren freilich noch zu untersuchen, ob vermittelst der echten Fragmente die vollständigen Kommentare in anonymen oder unter anderen Namen gehenden Jeremias- und Ezechielkommentaren festgestellt werden könnten[2].

Der Kommentar zu den Paulinischen Briefen in der Münchener Hs. St.-Bibl. 3682, der z. T. von Alberts Hand geschrieben sein sollte, hat sich als bloße Überarbeitung des Kommentars Hugos von S. Cher herausgestellt[3]. Die Vermutung von Vosté[4], daß Adenulf von Anagni der Verfasser sei, hat keine hinreichenden Grundlagen.

Andere unter dem Namen Alberts gehende Bibelkommentare sind noch immer in ihrer Echtheit umstritten.

---

[1] S. Alberti Magni Opera omnia t. XIX (num. curr. 2). Postilla super Isaiam primum ed. F. Siepmann. Postillas super Ieremiam et super Ezechielem fragmenta ed. H. Ostlender. Monasterii Westf. 1952.

[2] Zum Teil ist das schon durch den Herausgeber der Fragmente geschehen, p. XXIX. Aber es müßten auch die unter anderm Namen gehenden Kommentare geprüft werden.

[3] H. Ostlender, Die Autographe Alberts des Großen: Studia Albertina, Münster 1952, 9—10.

[4] J. M. Vosté O. P., S. Albertus Magnus sacrae paginae magister 2, Romae 1932 bis 1933, 82 ff. — Vgl. Stegmüller, Repertorium Biblicum medii aevi t. II, Matriti 1950, p. 45 n. 1036.

I. Danielkommentar

So hat Fr. Pelster[5] 1932 auf einen von dem gedruckten verschiedenen Danielkommentar hingewiesen, der sich in cod. 280 der Bibliotheca Laurentiana, Conventi Sopressi (S. Maria Novella) 280 f. 186[r]—194[r] findet und dort am äußersten oberen Rand von der gleichen Hand, die den Kommentar geschrieben hat, Albert zugeschrieben wird: „super danielem fratris alberti theothonici." Da Fr. Stegmüller[6] in seinem Repertorium Biblicum keine andere Hs angibt, scheint dieser Kommentar nur in dieser Hs überliefert zu sein. Ich habe, ohne Gründe anzugeben, die Echtheit dieses Kommentars bezweifelt[7] und möchte diese nun hier vorlegen. Daß Albert zwei Kommentare zu demselben biblischen Buch geschrieben haben soll, ist zwar möglich, aber nicht wahrscheinlich. Die Anlage des Kommentars und seine Methode zeigt überdies keine Ähnlichkeit mit der Alberts. Aus diesem Grunde hat wohl Pelster geglaubt, ihn für ein Reportatum einer Pariser Vorlesung Alberts halten zu müssen. Das ist aber nicht möglich, da der Verfasser sich auf andere von ihm verfaßte Kommentare beruft. Diese bisher nicht beachteten Selbstzitate sind für die Frage der Verfasserschaft von entscheidender Bedeutung:

f. 187[rb] Zeile 25—27:

Qualiter autem introducatur in Lege scientia prophetalis et qualiter prophetae diversificentur aut materiae, alibi habetur, scilicet super Isaiam. Sed hic commemorasse sufficiat.

f. 187[rb] Zeile 1 v. u. — 187[va] Zeile 1 v. o.

Sicut autem alibi dictum est, materia communis omnium prophetarum est comminata captivitas vel promissa conversio captivitatis vel utrumque.

f. 187[va] Zeile 3 v. u.

Qualiter autem XII adiunguntur illis (sc. prophetis principalibus)? Sed quia longum esset hic dicere, hoc unum sufficiat, quia octo primi adiunguntur materiae Isaiae quoad diversas partes, nonus adiungitur Ieremiae et Ezechieli, tres (f. 187[vb]) ultimi Danieli. Et hoc alibi probatur ex materia et divisione eorum.

---

[5] Fr. Pelster, Zur Überlieferung einiger exegetischer Schriften Alberts des Großen: Schol 7 (1932) 257—268; über den Danielkommentar 265—267. — Früher (ZKathTh 45 [1921] 614[1]) hat Pelster geglaubt, einen in dem Sentenzenkommentar Clm 26897 s. 14 zitierten Genesiskommentar Alberts wieder aufgefunden zu haben, ebenso die echte Erklärung der Apokalypse. In dieser Zeitschrift (Schol 4 [1929] 126) hat er diese Angabe dahin ergänzt, daß er glaube „den in der Parmenser Thomasausgabe gedruckten Genesiskommentar und ebenso die dort enthaltene Schrift ‚De adventu antichristi' als Eigentum Alberts bezeichnen zu können." G. Meersseman (Introductio 97—98) und M. Grabmann (Die Werke des hl. Thomas von Aquin[3], BeitrGPhThMA 22, 1—2 [Münster 1949] 396 415) verhalten sich zu dieser Annahme abwartend oder ablehnend. Da Pelster nicht mehr auf diese Frage zurückgekommen ist, darf man wohl annehmen, daß er seine Meinung aufgegeben hat, und es liegt deshalb kein Grund vor, ihr weiter nachzugehen.

[6] Fr. Stegmüller, Repertorium Biblicum medii aevi t. II, Matriti 1950, p. 36 n. 982.

[7] B. Geyer, Der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus: Miscellanea Giovanni Mercati II, 410. Vgl. A. Fries, RechThAncMéd 20 (1953) 338.

Wer die Echtheit des Kommentars behaupten will, ist genötigt, diese Stellen bei Albert nachzuweisen. Da der Isaiaskommentar Alberts jetzt in der Kölner Gesamtausgabe leicht zugänglich ist, läßt sich das erste Selbstzitat leicht nachprüfen. Die einzige Stelle, die in Betracht kommen könnte, wäre Alb., Super Is. p. 6 v. 30 sqq. Aber wenn auch das Zitat wegen seiner Kürze und Unbestimmtheit keinen sicheren Vergleich zuläßt, so wird man doch sagen können, daß diese Stelle wohl kaum gemeint sein kann. Auch die anderen Selbstzitate habe ich bei Albert nicht feststellen können. So bleiben trotz der vertrauenerweckenden Inskription starke Bedenken gegen die Autorschaft Alberts bestehen.

II. Canticakommentar

Ein Canticakommentar Alberts ist erwähnt in den alten Katalogen. Quétif-Echard[8] bemerken dazu: ‚Dicunt exstare Ms. in folio in Bibl. Cisterciensi.' M. Weiß[9] führt eine Hs. Zwettl 390 s. XV an, aber A. Möllenbrock und G. Meersseman[10] bestreiten auf Grund innerer Kriterien, daß dieser Kommentar (Inc.: Cum debeat hortari), der in der Hs. Albert zugewiesen wird, von diesem sein könne. H. Ostlender[11] hat sodann versucht, den weitverbreiteten, öfters unter dem Namen des Nic. Gorran gehenden Kommentar „Benedictiones" Albert zu vindizieren.

Eine genaue Prüfung des Inhaltes dieses Kommentars, die mir auf Grund einer von P. Candidus Wiedemann O. P. hergestellten Abschrift möglich war, ergab dann aber, daß der Verfasser in langen Partien mit dem Sentenzenkommentar des hl. Thomas übereinstimmt. M. Grabmann[12], dem ich diese Beobachtung gelegentlich mitgeteilt habe, hat darüber eine vorläufige Bemerkung veröffentlicht. Eine weitere Beschäftigung mit dem Kommentar ergab dann die interessante Tatsache, daß trotz der weitgehenden wörtlichen Übereinstimmung nicht der Sentenzenkommentar des hl. Thomas die Quelle des Verfassers gewesen ist. Gewisse auffällige kleine Abweichungen von Thomas brachten mich auf den Gedanken, die in weitestem Maße aus Thomas geschöpfte Sent.-Erklärung des Hannibaldus zu vergleichen, und

[8] Quétif-Echard, Scriptores Ord. Praed., Paris 1719 t. I 179[a].

[9] M. Weiß, Primordia novae bibliographiae Alberti Magni. Paris 1905, n. 43.

[10] G. Meersseman, Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, Bruges (1931), 89.

[11] H. Ostlender, Alberts des Großen Kommentar zum Hohenliede: Scientia sacra, Theol. Festgabe für Kard. Schulte 85—113.

[12] M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 616. — B. Geyer, Der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus: Miscellanea Giovanni Mercati II (1946), 409 (Sonderdruck 12).

es ergab sich bald die Gewißheit, daß diese die Vorlage für unseren Cant.-Kommentar gewesen ist. Denn nicht nur die Abweichungen vom Text des hl. Thomas fanden sich hier, sondern auch das Plus, das sich in unserm Kommentar gegenüber Thomas findet.

Zur Veranschaulichung dieses Abhängigkeitsverhältnisses setze ich einen längeren Passus aus dem Kommentar nach der Berliner Hs lat. fol. 698 hierher[13], damit auch der Zusammenhang, in dem die Zitate sich finden, einigermaßen deutlich wird, und füge die Parallelstellen aus Hannibaldus und Thomas hinzu.

Zu Cant. I, 1 (f. 164^{vb}):

... impossibilium nec in divinis nec in humanis aliqua est obligatio, maxime cum (1) „videatur esse minoris difficultatis duas naturas in una persona existere quam plures personas in una natura; sed simul plures personae divinae in una natura existunt; ergo similiter plures naturae in una persona possunt uniri" ... „Praeterea" si dicatur, „quod non possunt uniri, aut hoc est defectu creaturae vel creatoris; non creatoris, quia sic non esset summe perfectus, non creaturae, quia sic non esset perfecta eius oboedientia ad creatorem. Ergo creaturae et creatoris unio erat possibilis."

Et tu nota (2), „quod deus dicitur unitus non per relationem existentem in ipso, sed in creatura, sicut est de aliis relationibus temporalibus de deo dictis. Unde fuit unibilis non per aliquam potentialitatem quae fuerit vel sit in ipso et sic non per motum vel passionem suam unitus fuit humanae naturae, sed per motum vel passionem humanae creaturae."

Includit ergo haec petitio possibilitatem, item includit congruitatem quoad humanam naturam unitam secundum rationem causae finalis. Nam sicut (3) „in libro Sapientiae VIII dicitur, sapientiae est vincere malitiam; sed per malitiam propriam et diaboli humanum genus deiectum est, quantum dici potuit, igitur per sapientiam debuit exaltari, quantum exaltari potuit". (4) „Unde post lapsum decuit deum incarnari, ne nobilissima creaturarum, videlicet homo, frustraretur suo fine, idest beatitudine ... decebat et congruum erat dei filium incarnari." Et ideo petendo clamabat: Osculetur me osculo oris sui. Includit praeterea haec petitio habilitatem ex parte assumptibilis humanae naturae, et hoc (5) „quantum ad tria: Primo quia in eo expressior similitudo invenitur quam in aliis creaturis; in creaturis enim irrationabilibus est tantum similitudo vestigii, in angelis autem ... quamvis forte quoad essentialia in angelis sit expressior similitudo". Siquidem (6) „divina natura tripliciter consideratur: in se, in persona distincta, in proprietate originis vel prout est exemplar universi ... habet participium cum omnibus partibus universi".

Hac ergo ratione erat assumptibilis. (7) „Secundo quantum ad terminum assumptionis. Assumptio terminata est ... magis erat assumptibilis, quantum ad finem assumptionis, quia si perfectio universi dicitur finis assumptionis et principium ... ideo humana natura secundum hoc debebat assumi." Quod et ipsa petit dicens: Osculetur me ... et sicut praehabitum est, tota debebat assumi. Sicut enim ait Damascenus, quod erat inassumptibile, erat incurabile; sed totum hominem curavit: ergo totum hominem assumpsit. Inde notandum est, (8) „quod sicut subtracta unitate variatur species numeri, ita subtracta differentia essentiali ... sic ergo totam humanam naturam assumpsit". Et est sciendum, (9) „quod quamvis secundum se in carne sit tantum similitudo vestigii, tamen ... communicat similitudinem imaginis". Nec est praetereundum in hac materia, (10) „quod duplex est principium vitae ... oporte-

[13] Vgl. H. Ostlender 87.

bat animam assumere ad corporis vivificationem". Dicat ergo: Osculetur me ... Et nota, quod commendatur hic sponsa secundum originem primo ab audacia ...

(1) Hannibaldus, In III Sent. d. 1 q. un. a. 1 (Thomae Aq. Opera omnia, Ed. Vivès, t. 30, p. 450a): Contra. Non videtur maioris difficultatis duas personas in una natura existere ... possunt uniri. Praeterea, aut est ex defectu creaturae vel creatoris ... unio est possibilis.

(2) Ibid. p. 450b: dicendum, quod deus dicitur unitus non per relationem existentem in ipso ... sed per motum vel passionem creaturae.

(3) Ibid. a. 2, p. 451a: Sap. VIII dicitur: Sapientia vincit malitiam, sed per malitiam ... exaltari potuit. Ergo humana natura uniri debuit filio dei.

(4) Ibid. p. 451ab: Unde post lapsum decuit deum incarnari, ne nobilissima creaturarum ... ergo post lapsum decebat dei filium incarnari.

(5) d. 2 a. 1, p. 455b: natura humana est prae aliis assumptibilis, cum congruitatem habeat prae aliis quantum ad tria quae in assumptione requiruntur. Primo quia in eo expressior similitudo invenitur ... in angelis sit similitudo expressior.

(6) p. 456ab: Ad tertium dicendum, quod divina natura tripliciter consideratur ... cum omnibus universi partibus.

(7) p. 445 ab (Fortsetzung von N. 5) ... similitudo expressior. Secundo quantum ad terminum assumptionis, quia illa assumptio terminata est in personam distinctam origine ... et ideo ipsa est magis assumptibilis. Tertio quantum ad finem assumptionis, quia sic perfectio universi dicitur finis assumptionis praecipuus ... ideo humana natura secundum hoc debebat assumi.

(8) a. 2, p. 456b: Ad hoc dicendum, quod sicut subtracta unitate ... totam humanam naturam assumpsit.

(9) Ibid.: Ad primum ergo, quod obicitur in contrarium, dicendum est, quod quamvis secundum se in carne sit tantum similitudo vestigii ... communicat similitudini imaginis.

(10) p. 456ab: Ad secundum dicendum, quod duplex est principium vitae, effectivum et formale ... ad corporis vivificationem.

Thomas de Aq., In III Sent. (Ed. Vivès t. 9).

(1) d. 1 q. 1 a. 1, p. 5b: Praeterea, in creaturis secundum divisionem suppositorum dividitur natura. Sed in divinis possunt esse plures personae in una natura. Ergo et pari ratione possunt esse plures naturae in una persona.

(2) Ibid. p. 6b: similiter cum dicitur unibilis, hoc dicitur non per potentiam aliquam passivam in deo existentem, sed per potentiam, quae in creatura est, ut uniri possit.

(3) a. 2, p. 8b: Praeterea, Sap. VII dicitur: Sapientia vincit malitiam. Sed per malitiam diaboli et hominis humana natura, quae opus est dei, abiecta erat, quantum deici potuit in culpam et in miseriam. Ergo decuit, ut sapientia dei ipsam exaltaret, quantum exaltari potuit.

(4) Ibid: Non erat conveniens, ut una nobilissimarum creaturarum suo fine totaliter frustraretur. Sed humana natura est inter nobilissimas naturas. Cum ergo tota corrupta fuerit per peccatum in primo parente et ita beatitudine privata, ad quam instituta erat, congruum fuit ipsam reparari ...

(5) d. 2 a. 1, p. 30a: Invenitur autem in humana natura congruitas prae aliis quantum ad tria, quae in assumptione requiruntur. Primo quantum ad similitudinem unibilium. In humana enim natura invenitur expressior similitudo divina quam in aliqua creatura irrationali ...

(6) Keine Parallele bei Thomas.

(7) Ibid. p. 30ab: Secundo quantum ad terminum assumptionis ... Tertio quantum ad finem assumptionis. Si enim perfectio universi dicatur assumptionis finis praecipuus ...

(8) a. 3, p. 35 a: sicut in numeris contingit, quod semper subtracta vel addita unitate fit alius numerus, ita etiam in definitionibus, si addatur vel subtrahatur aliqua differentia, semper fit alia species ...

(9) p. 36 a: Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur secundum formam ...

(10) Ibid. p. 37 a: Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod corpus vivificetur, requiritur, ut sibi coniungatur principium vitae per modum formae ...

Die wörtlichen Entlehnungen aus dem Sentenzenkommentar des Hannibaldus, und zwar nur aus dem III. Buch, kehren im weiteren Verlauf des Canticakommentars wieder. Ich bezeichne die Stellen nach der Ausgabe: S. Thomae Aq. Opera omnia, Ed. Vivès t. 30, die entsprechenden Stellen des Cant.-Komm. nach der Hs Berlin lat. 698:

Hannib. d. 13 a. 2. p. 502—03: „inquantum subiectum proprium ad opera bona perficit ... redundare in alios, dicitur gratia capitis." = Cant. I, 3. Trahe me f. 168ra.

Hannib. d. 2 a. 1. p. 455 b—56: „in creaturis irrationabilibus ... cum omnibus universi partibus." = Cant. I, 7. f. 173ra.

Hannib. d. 18 a. 2. p. 521 b: „actio Christi meritoria ... ab introitu paradisi." + d. 19 a. 1. p. 524 b: „quod aliquid dicitur delere peccatum ... hoc est ex dispositione eius". = Cant. I, 12. f. 176va.

Hannib. d. 20 a. 1. p. 529 ab: „Christi satisfactio non fuit pro uno homine tantum ... ideo mortem subire debuit ad satisfaciendum." = Cant. I, 12. f. 176^{vb}.

Hannib. d. 16 a. 3. p. 516 a: „quia eius est solius ... sed solum divinae." = Cant. I, 12. f. 177ra.

Hannib. d. 3 a 2. p. 461 a: „post primam sanctificationem ... essentialiter fomes ille subtractus est." = Cant. I, 14. f. 179ra.

Hannib. d. 8 a. 3. p. 485 ab: „bis importat numerum actus ... alia vero tempore." = Cant. II, 1. f. 180^{rb}.

Hannib. d. 27 a. 3. p. 554 a: „Bernardus, de diligendo deo ... non potest homo deum nimis diligere." = Cant. II, 3. f. 182^{rb}.

Ibid. p. 553 a: „habitus non distinguuntur ... sicut quod est ad finem." = Cant. 1. c.

Hannib. d. 10 a. 3. p. 492 ab: „adoptare totius trinitatis est ... convenit in filium adoptari." = Cant. II, 3. f. 182va.

Weiterhin konnte ich dann die Übereinstimmung unseres Kommentars mit der Halensischen Summa feststellen. Aber auch hier ergab eine genauere Textvergleichung gewisse Abweichungen, die auf eine andere Quelle hindeuteten. Dank der vortrefflichen Quellenanalyse, die die Herausgeber in den Prolegomena zum IV. Band bieten, war es nicht schwer festzustellen, daß wiederum nicht die Halensische Summa, sondern dieses Mal deren Vorlage, der Sent.-Kommentar des Odo Rigaldi, vom Verfasser wörtlich abgeschrieben worden ist.

Dieses Abhängigkeitsverhältnis läßt sich an einer Stelle der Summa veranschaulichen. Der Passus t. IV, 206 b—207 a: „necessarium dicitur quatuor modis ... et illa est necessitas conditionis" findet sich wörtlich in Cant. I, 2 f. 166ra. Nur heißt es anstatt: 'secundum quam dicitur, quod serram necesse est esse ex ferro et calibe' hier: 'quod necesse est serram esse de ferro et dentatam', und dieses ist der Wortlaut bei Odo Rigaldi, III Sent. Hs. Troyes 825, f. 255^{vb}.

Eine zweite Stelle findet sich nur bei Odo, nämlich zu II, 4 f. 185^{vb}: (Considerandus est ergo numerus rerum diligendarum septimo) = Odo f. 275ra: Circa hoc

nota, quod dicit b. Augustinus, quod sint quattuor. Primum est, quod supra nos est, idest deus, spiritus ipsorum diligentium, quod nos sumus, quod iuxta nos est, scilicet proximus, quod infra nos est, scilicet corpus. Horum sufficientia sic accipitur: Caritas est via ad beatitudinem, et ideo solum illa diligenda sunt ex caritate quae spectant ad beatitudinem. Haec autem sunt ipse beatificans, scilicet deus, et ipsum beatificabile primo et immediate, scilicet anima rationalis, et beatificabile mediante altero, scilicet corpus humanum. Item anima vel est spiritus diligentis vel est proxima illi. Et sic quattuor tantum sunt diligenda ex caritate: Deus beatificans supra nos, corpus beatificabile per alterum infra nos, spiritus ipsorum diligentium, quod nos sumus, et spiritus proximus illius iuxta nos, et sic sumitur numerus rerum diligendarum.

Die angeführten Beispiele genügen, um den kompilatorischen Charakter dieses Kommentars zu beleuchten. Ohne Zweifel ließen sich noch andere Quellen nachweisen. So findet sich eine wörtliche Entlehnung aus der Philosophia pauperum, Alberti Magni Opera, Ed. Paris. t. V p. 479a zu Cant. II, 6, f. 188^{rb}—188va: „Omnia enim facta sunt propter hominem, et in homine maior temperatio et minus de contrarietate secundum actum, et ideo dispositionem habet humanum corpus ad nobiliorem et digniorem animam quam animalia et ideo recipit animam nobilissimam. Vegetabilia ergo sunt propter sensibilia et sensibilia propter hominem et sic omnia sunt propter hominem tam animata quam inanimata."

Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß dieser Kommentar nicht von Albert sein kann. Zugleich erhalten wir aus den nachgewiesenen Quellen einen Anhaltspunkt für die Abfassungszeit. Der Sentenzenkommentar Odos ist ca. 1245—1248, der des Hannibaldus[14] 1261—1262 anzusetzen.

Eine weitere Bestimmung des Verfassers ergibt sich daraus, daß er die Prediger des Predigerordens mit besonderem Lob erwähnt: Zu Cant. VII, 2, f. 234ra: „praedicatorum ordo cervo comparatur, qui ad tantam altitudinem angustiae perveniunt, quod omnia temporalia pro Christo relinquunt. Quibus civitas haec, idest mundus, est anathema et omnia quae in eo sunt, sicut dicitur Jos. 6, 17 . . ."

Wir werden also annehmen müssen, daß der Verfasser dem Predigerorden angehörte und seinen Kommentar bald nach 1261—1262 geschrieben hat. Denn später waren die von ihm bevorzugten Autoren, Odo Rigaldi und Hannibaldus de Hannibaldis der Vergessenheit anheimgefallen oder von ihren größeren Ordensgenossen Bonaventura und Thomas von Aquino in den Schatten gestellt. Die Kenntnis und Hochschätzung gerade dieser Theologen weist darauf hin, daß der Verfasser in dem Pariser Milieu der vierziger und fünfziger Jahre des 13. Jahrhunderts bekannt war. Diese Bestimmungen passen

[14] Vgl. M. Grabmann, Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1948, 21.

durchaus auf den Dominikaner und Verfasser vieler Schriftkommentare Nicolaus von Gorran, der um diese Zeit in dem Konvent von S. Jacques lebte. Dadurch erhält auch das Zeugnis der Hss mit dem Namen Gorrans größere Bedeutung. Von den 13 von Ostlender aufgeführten Hss haben 5 den Namen Gorran, 3 ursprünglich, 2 von späterer Hand. Dazu kommen 2 Hss der Bibliothek von Krakau, die das Werk dem Heinrich Totting von Oyta zuschreiben. Dieser Überlieferungsstand bietet ein Bild der Unsicherheit und Zwiespältigkeit in der Angabe des Verfassers, die wir gerade bei den Bibelkommentaren dieser Zeit häufig finden. Herrscht doch selbst über manche dem hl. Thomas zugeschriebenen Schriftkommentare noch Unklarheit. Es wird noch langwieriger Untersuchungen des Inhalts bedürfen, um ein sicheres Urteil über den wahren Autor mancher Schriftkommentare zu gewinnen, die anonym oder unter verschiedenen Namen überliefert sind. Dabei kann die von F. Stegmüller durchgeführte große Bestandsaufnahme aller mittelalterlichen Hss, die solche Kommentare enthalten, große Dienste leisten. So können wir nur mit Wahrscheinlichkeit Nic. von Gorran als Autor dieses Kommentars bezeichnen.

III. Psalmenkommentar

Auf Grund von Zitaten des Rainerus de Pisa O. Pr. († 1348) glaubt A. Fries für Albert einen Psalmenkommentar vindizieren zu können[15]. Die genaue Art des Zitierens „secundum fratrem Albertum de Alemania in postillis super Psal." läßt keinen Zweifel offen, daß Rainer ein solcher Psalmenkommentar Alberts vorgelegen hat. Die Tasache, daß ein solches Werk in den alten Katalogen nicht genannt wird, glaubt Fries dadurch entkräften zu können, daß auch andere echte Schriften in diesen Katalogen nicht erwähnt werden und alle übrigen von Rainer zitierten Schriften Alberts echt sind. Auch weist er auf eine von der Vulgata abweichende Lesart (Is 59, 6—7) hin, die sich sowohl in dem Isaiaskommentar wie in diesem Psalmenkommentar findet.

Obwohl Fries seine Ansicht mit aller Vorsicht vertritt, kann ich nicht umhin, meine Bedenken gegen die Echtheit dieses Kommentars zum Ausdruck zu bringen. Natürlich wird ein endgültiges Urteil erst möglich sein, wenn auf Grund dieser Zitate der ganze Kommentar identifiziert sein wird. Da offenbar keine Hs. dieses Kommentars mit den Namen Alberts erhalten ist, könnte es sich nur um einen anonymen Kommentar oder einen solchen mit anderer Inskription handeln.

[15] A. Fries, Zum Daniel- und Psalmenkommentar Alberts des Großen: RechTh AncMéd 20 (1953) 337—342.

Das Fehlen in den alten Katalogen muß aber doch als ernstes Gegenargument betrachtet werden; denn diese Kataloge neigen, wie ich gezeigt habe[16], mehr dazu, auch unechte Schriften aufzuführen, als echte auszulassen. Die Übereinstimmung in einer Lesart der Vulgata allein beweist nichts, da man diese Lesart z. B. auch im Kommentar des hl. Thomas[17] findet. Was den Inhalt der Zitate anlangt, so erregt das längste, in dem Ps 13, 3 = 52, 4: „omnes declinaverunt" nach den Casus der grammatischen Deklination abgewandelt wird, einiges Bedenken. Diese spielerische Art der Exegese liegt Albert fern. Solange aber der Kommentar selbst nicht gefunden ist, wird sich die Frage nicht klären lassen.

IV. De muliere forti

Eröffnet Fries hier die Aussicht auf ein bisher unbekanntes Bibelwerk Alberts, so hat er anderseits gegen die Echtheit der bisher allgemein als echt betrachteten Schrift De muliere forti, einer mystisch-allegorischen Auslegung der Verse 10—31 des XXXI. Kap. der Proverbien, die auch die Epistel in der Messe nec virginis nec martyris bilden, Bedenken geäußert[18]. Die Schrift wird in den alten Katalogen[19] übereinstimmend angeführt, merkwürdigerweise im Zusammenhang mit der naturwissenschaftlichen Schrift De partu hominis, die wohl nur einen Auszug aus l. IX und X De animalibus darstellt. Es gibt von dieser Schrift nur eine Hs. des 13. Jahrhunderts[20], und zwar eher der Mitte als dem Ende des Jahrhunderts zuneigend. Sie ist anonym, da die Inskription von anderer, späterer Hand herrührt.

Ist das schon ein schlechtes Omen für die Echtheit, so ist auch der Inhalt stets als befremdlich und nicht der sonstigen Art Alberts entsprechend empfunden worden, ohne daß daraus freilich Folgerungen gegen die Autorschaft Alberts gezogen worden wären. Meersseman[21] erklärt rund: ‚De authenticitate non dubitandum.' Nachdem aber das sogenannte Mariale, das ebenfalls in den alten Katalogen figuriert und von dem gleichfalls gesagt wurde: ‚dubium (de authenticitate) non iam habet locum', sich als unecht herausgestellt hat, wird man auch diesem Werk mit Mißtrauen und Vorsicht gegenübertreten, bis eine genauere Untersuchung weiteres Beweismaterial zutage fördert.

---

[16] Miscellanea G. Mercati 411—413.
[17] S. Thomae opera, Ed. Vivès t. 19, 46 b.
[18] A. Fries, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften: BeitrGPhThMA 37, 4, Münster 1954, 138 Anm. 30.
[19] B. Geyer, Der alte Katalog 400 (63) n. 26; 401 (4) n. 54.
[20] Zwettl 374 f. 6^{v}—134^{v}.
[21] G. Meersseman a. a. O. 88.

Besprechungen

Rougier, L., *Traité de la connaissance.* gr. 8° (450 S.) Paris 1955, Gauthier-Villars, 2200.— Fr.

Man könnte dieses Buch, das dem Gedächtnis an Moritz Schlick gewidmet ist, eine Summa des Positivismus nennen. Die heute herrschende metaphysikfreie Auffassung der Mathematik und Logik einerseits, der Physik anderseits wird zum Leitfaden für die Lösung des allgemeinen Erkenntnisproblems gemacht: eine andere Art der Erkenntniswahrheit als die in den genannten Wissenschaften gibt es nicht. Das bedeutet aber: Die klassische Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein läßt sich nicht mehr halten. Dieses Ergebnis wird im Vorwort (11—27) vorweggenommen, in den vier Hauptteilen des Buches ausführlich begründet und in den beiden Schlußkapiteln (384—431) nochmals eindrucksvoll zusammengefaßt. Die Wissenschaft ist nach dieser Auffassung sehr „bescheiden" geworden; sie kann und will nicht mehr Weltanschauung sein; „niemand glaubt mehr, daß Haeckel die Welträtsel gelöst hat" (405); aber auch die Antworten der Metaphysik und der Religion sind wissenschaftlich unhaltbar. Das alles klingt ziemlich skeptisch. Die Unbegreiflichkeit der Welt wächst nach R. sogar mit dem Wachsen unserer Erkenntnisse (402). Man ist darum überrascht, ganz zum Schluß trotzdem wieder Klänge zu hören, die an den Wissenschafts- und Fortschrittsoptimismus des älteren Positivismus erinnern: Der Mensch, der sich von den Vorurteilen der Metaphysik und der Religion befreit hat, kann mit Hilfe der Wissenschaften mehr und mehr das Ideal des Wohlstandes, der sozialen Gerechtigkeit und hoher Geistesbildung verwirklichen (430).

Wir wollen versuchen, den Inhalt der vier Hauptteile des Werkes, soweit er philosophisch bedeutsam ist, kurz zu kennzeichnen. Damit ist freilich eine Beschränkung in der Berichterstattung unvermeidlich gegeben. Denn das reichhaltige Werk enthält umfangreiche Abschnitte, die unabhängig von allen philosophischen Fragen einfach die Methoden der Wissenschaften darlegen, und in diesen Teilen dürfte, vielleicht entgegen der Absicht des Verf.s, der Hauptwert des Buches bestehen. Der *1. Teil* (33—176) behandelt die *„formale Wahrheit der Sätze"*. Gewiß ist diese unabhängig von der Erfahrung, aber keineswegs eine apriorische Einsicht. Sie besteht vielmehr in dem notwendigen Zusammenhang zwischen willkürlich gewählten Axiomen und den aus ihnen abgeleiteten Lehrsätzen. Die Axiome selbst sind weder wahr noch falsch; schon deshalb nicht, weil sie von jedem bestimmten, anschaulichen Inhalt absehen und nur zwischen unbestimmten „Variablen" definitorisch bestimmte Beziehungen festsetzen; sie sind darum noch keine Sätze, sondern nur leere Satzfunktionen. Auch die aus den Axiomen abgeleiteten Folgerungen sind, rein für sich betrachtet, weder wahr noch falsch, und dasselbe gilt für die ganzen formalen Systeme als solche. Formal wahr ist nur der logische Zusammenhang zwischen Axiomen und Folgerungen: Wenn diese Axiome, dann diese Folgerungen. Von dieser Art ist die „Wahrheit" der mathematischen Systeme.

Dasselbe gilt aber auch für die Logik bzw. die Logiken. Alles, was aus den Axiomen eines formalen Systems logisch abgeleitet wird, ist schon in der Gesamtheit der Axiome enthalten. Die abgeleiteten Sätze sind Tautologien der Axiome, sie drücken nur die Axiome in äquivalenter Weise aus. Nur weil wir nicht mit einem einzigen Blick alle äquivalenten Ausdrücke sehen, bedürfen wir der Logik. Auch sie beruht, wie wiederholt gesagt wird (z. B. 16 98), auf konventionellen Deduktionsregeln; darum kann es mehrere Logiken geben (137—159). Welche Logik man wählt, hängt von der Eigenart des jeweiligen Anwendungsgebietes ab. *Eine* Notwendigkeit freilich bleibt: Man muß seinen Konventionen konsequent bleiben (23), der Selbstwiderspruch muß vermieden werden; sonst könnte man in einem System jeden beliebigen Satz beweisen, und damit verlöre alles Beweisen seinen Sinn.

Der *2. Teil* untersucht die *„empirische Wahrheit der Sätze"* (179—246). Im Gegensatz zu den formalen Systemen mit ihren hypothetischen Sätzen und ihrer deduktiven Methode besteht die Physik aus kategorischen Sätzen, und ihre Methoden sind Beobachtung und Experiment. An Stelle der freien Wahl der Axiome tritt als Ausgangspunkt die Erfahrung. Die Sinnesdaten deuten wir als Eindrücke einer äußeren Realität (181) — mit welchem Recht, wird nicht gesagt. Sie sind an sich „subjektiv", wir wissen nicht, ob das, was der andere „rot" nennt, dasselbe ist wie das, was wir „rot" nennen. Die Möglichkeit einer intersubjektiven Verständigung über die Sinnesdaten mit Hilfe der Sprache zeigt aber, daß wenigstens die „Struktur" der Sinnesdaten gemeinsam ist. Diese Struktur der Phänomene ist der Gegenstand der Physik (186). Das Zusammenfallen (z. B. eines Zeigers mit einer Linie des Maßstabes) ist für alle Beobachter gleich und darum wissenschaftlich brauchbar (188). Ein empirischer Satz ist wahr, wenn er bei Anwendung der Regeln der Entsprechung zwischen den sprachlichen Symbolen und den Bewußtseinsdaten, die sie bezeichnen, die Erwartung rechtfertigt, die er weckt (183 f.). Auch hier handelt es sich also nicht um eine Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, sondern nur um eine eindeutige Zuordnung sprachlicher Zeichen zu Sinnesdaten. Ein Satz, der grundsätzlich nicht auf diese Weise „verifiziert" werden kann, ist empirisch sinnlos.

Darum sind auch die sogenannten Naturgesetze, die als allgemeine Sätze nicht verifizierbar sind, von einem anderen logischen Typus als die Einzelaussagen (219). Das Gesetz ist nur eine Satzfunktion, die dazu dient, Einzelsätze zu bilden, die ihrerseits empirisch verifiziert oder als falsch erwiesen werden können (219). Man muß den Gedanken aufgeben, die Welt werde von Gesetzen bestimmt, die von einem weisen Gesetzgeber stammen (220).

Der *3. Teil* (247—305) handelt von der *Sprache, den sinnvollen und sinnlosen Sätzen.* Die Bedeutung eines Wortes ist nichts anderes als die Gesamtheit der Regeln, die seinen Gebrauch bestimmen (251); die „Regel" kann sich allerdings auf eine hinweisende Geste reduzieren (252). Wenn das gleiche Wort (z. B. „Gerade") in einer formalen und in einer empirischen Wissenschaft angewandt wird, hat es jeweils eine verschiedene Bedeutung (253). Ein Satz kann sinnlos sein, weil er Wörter entgegen den syntaktischen Regeln verbindet, wie etwa $+^2=4$. Aber auch grammatisch richtig gebildete Sätze können sinnlos sein. So heißt es (265), die ganze Ontologie beruhe auf Pseudosätzen, weil sie Sätze verwende, in denen die Existenz als Prädikat auftrete; eine Begründung dafür, daß dies unmöglich ist, wird nicht gegeben. Die Auffassung einiger Mitglieder des Wiener Kreises, jeder sinnvolle Satz müsse sich auf physikalische Aussagen zurückführen lassen, lehnt R. jedoch ab (297 ff.). Eine einzige „Universalsprache" gibt es nicht; weder die physikalische noch die logisch-mathematische Sprache können ohne die gewöhnliche Alltagssprache aufgebaut werden; freilich wenn sie einmal aufgebaut sind, kann das „Baugerüst" der Alltagssprache abgebrochen werden (304).

Der *4. Teil* (306—431) rechnet auf Grund der Ergebnisse der ersten drei Teile mit den *„Pseudo-Problemen"* ab, *„die durch die klassische Erkenntnistheorie aufgeworfen werden"*. Den Grundfehler der „klassischen Theorie" sieht R. darin, daß sie die Axiome für a priori einsichtige, an sich wahre Sätze halte. Er meint (irrtümlich), damit sei durchweg die Auffassung der Prinzipien als „analytischer Urteile", die Annahme von „Wahrheiten an sich" und sogar die Übertragung der mathematischen Notwendigkeit auf die allgemeinsten Naturgesetze verbunden gewesen. Die Möglichkeit nichteuklidischer Geometrien habe die klassische Theorie als falsch erwiesen (329—335). Die Probleme der klassischen Erkenntnistheorie haben sich dadurch zum großen Teil als Pseudoprobleme herausgestellt. „Die Umwälzung, die sich seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts in der Mathematik und Physik vollzogen hat, hat die Auffassung, die sich die Philosophen von der Wahrheit als einer Übereinstimmung des Denkens mit der Realität gemacht hatten, zerstört" (414). — Den Abschluß des Buches bildet eine ausführliche Bibliographie (435—442).

Zwei wohl zu unterscheidende *Fragen* drängen sich dem Leser des Buches auf: 1. Ist die hier vorgetragene Auffassung der Wissenschaften als die einzig mögliche erwiesen? 2. Wenn ja, sind damit auch die philosophischen Folgerungen gerechtfertigt, die der Verf. daraus zieht?

Schon bezüglich der ersten Frage müssen Bedenken angemeldet werden. Gewiß kann sich der Physiker und noch leichter der Mathematiker, wenn er von allen Fragen nach den philosophischen Grundlagen seiner Wissenschaft absehen *will*, mit der vom Verf. dargelegten Auffassung begnügen. Aber ist die Unmöglichkeit jeder anderen Auffassung bewiesen? Uns scheint nicht. Daß nichteuklidische Geometrien widerspruchslos möglich sind, beweist nur, daß das euklidische Parallelenaxiom logisch von den anderen Axiomen unabhängig ist, d. h., nicht aus diesen abgeleitet werden kann. Die Unmöglichkeit jeder apriorischen Einsicht scheint uns damit nicht einmal für den Bereich der Geometrie erwiesen zu sein, geschweige denn für den der Philosophie.

Erst recht ist die vom Verf. vertretene positivistische Auffassung der Naturgesetze philosophisch unbefriedigend. Wenn das Gesetz nur eine Satzfunktion ist, die keinerlei reale Notwendigkeit der Vorgänge besagt, wie kommt es dann, daß sich die auf Grund des angenommenen Gesetzes gehegte Erwartung immer wieder erfüllt? Dies müßte Zufall sein, wenn keinerlei Notwendigkeit vorliegt. Das von R. als falsch gestellte Frage abgelehnte Problem der Induktion (219) wird also von der Sache selbst her aufgegeben.

Noch klarer erscheint die konventionalistische Auffassung der Logik als unzureichend. Daß für verschiedene Zwecke verschiedene Methoden oder, wenn man will, „Systeme" der Logik nach der axiomatischen Methode ausgearbeitet werden können, brauchen wir nicht zu leugnen. Das bedeutet u. E. nicht notwendig eine Relativierung der Logik. Das eigentlich Logische ist und bleibt das Grund-Folge-Verhältnis („Wenn — dann"), und dieses ist aller Willkür entzogen. Selbst wenn konventionelle „Umformungsregeln" angenommen werden, bleibt doch der Satz: „*Wenn* diese inhaltlichen Voraussetzungen und diese logischen Umformungsregeln angenommen werden, *dann* ergeben sich notwendig diese Folgerungen", aller Willkür entzogen. Er besagt einen Sachverhalt, der nicht vom Menschengeist frei gesetzt wird, sondern ihm eine logische Notwendigkeit auferlegt. Letztlich handelt es sich hier um die Einsicht des Widerspruchsprinzips, ohne die es keine Logik gibt. Der Verf. erkennt das selbst stillschweigend an, wenn er die „cohérence logique" als notwendige Bedingung jeder Logik fordert.

Damit sind wir schon bei unserer zweiten Frage. Dasselbe, was von der axiomatisierten Logik gilt, gilt auch von jeder noch so formalisierten oder auf Symbolisierung von Sinnesdaten beschränkten Wissenschaft. Wenn sie überhaupt eine Aussage machen will, die nicht mit dem gleichen Recht auch geleugnet werden kann, muß sie die nur in ihrem Bereich gültige, relativ „wahre" Aussage in einem umfassenden, absoluten Zusammenhang und in einer Aussage gründen lassen, die im „klassischen" Sinn wahr ist. Zum mindesten muß vorausgesetzt werden, daß diese Konventionen wirklich getroffen, daß diese Beobachtungen wirklich gemacht worden sind, und diese Sätze selbst können nicht wiederum nur in einem relativen Sinn wahr sein, sondern müssen als absolut wahr vorausgesetzt werden und werden auch tatsächlich in diesem Sinn vorausgesetzt. Es ist kein Zufall, daß die formalisierte Sprache, wie zugegeben wird, nur mit Hilfe der durch und durch „ontologischen" Alltagssprache aufgebaut werden kann. Das Bild vom nachher überflüssig werdenden „Baugerüst" ist nicht ganz zutreffend; wenigstens die Erklärung des Sinnes und der Geltung der Formeln und Symbole muß stets wieder auf die Alltagssprache und damit auf die „Ontologie" zurückgreifen.

Wie wenig die Absicht R.s, von den relativierten Einzelwissenschaften her das philosophische Erkenntnisproblem zu lösen, ausführbar ist, beweist — gegen die Absicht des Verf. — fast jede Seite seines Buches. Man muß nur die Frage stellen, in welchem Sinn seine eigenen philosophischen Behauptungen „wahr" sein wollen, und man sieht sogleich ein, daß die positivistischen Wahrheitsbegriffe hier absolut unbrauchbar sind. Wenn er etwa behauptet, die Umwälzung der Wissenschaften habe die klassische Theorie der Wahrheit zerstört (414), so will er offenbar damit sagen, es sei wirklich so, d. h., die Behauptung gebe die geschichtliche Wirklichkeit wieder, so wie sie ist. Und ebenso ist es mit tausend anderen Behauptungen, die der Verf. aufstellt. So ist das Buch durch seine eigene Existenz „in actu exercito" Widerlegung seiner selbst.

Jos. de Vries S. J.

Ritter, J., *Hegel und die französische Revolution* (Arbeitsgemeinschaft f. Forschg. d. Landes Nordrhein-Westf. [Geisteswiss.], 63). gr. 8° (118 S.) Köln-Opladen 1957, Westdeutscher Verlag. 6.60 DM.

Der Sitzungsbericht (9—46), den R. zusammen mit gründlich belegenden Anmerkungen (47—65) und den Diskussionsbeiträgen (67—80) auf vorbildliche Weise veröffentlicht, erforscht Hegels Stellungnahme zur Französischen Revolution — über jeglichen bloßen Aussagenbefund weit hinaus — aus ihren letzten gesellschafts- und geschichtsphilosophischen Gründen. Das ist gewiß die einem Hegelthema einzig gemäße Behandlung! Für die Trefflichkeit von Ansatz und Durchführung bietet eine Gewähr die auch in diese Arbeit hineinwirkende frühere Beschäftigung des Verf. mit dem von Hegel so sehr geschätzten aristotelischen Denken.

R. verteidigt Hegel einleitend gegen die besonders von Rudolf Haym propagierte Charakterisierung Hegels als eines Philosophen der preußischen Restauration, des ‚politischen Conservatismus, Quietismus und Optimismus' (9 f.): Einmal war Hegels Entscheidung für Berlin zunächst eine Frage der Universitätslaufbahn, seine Abkehr von der süddeutschen Provinz hat mit seiner tiefen Abneigung gegen die mit provinzieller Enge verbundenen restaurativen Tendenzen zu tun, und das Preußen, in das Hegel 1818 ging, darf nicht dem dann wirklich reaktionären Preußen der dreißiger und vierziger Jahre gleichgesetzt werden (48—50 74 f.); zum andern seien die nach Staatsvergottung klingenden §§ 257 ff. der „Rechtsphilosophie" und der als reaktionär verurteilte Identitätssatz Wirklichkeit = Vernünftigkeit in deren Vorrede daraus zu verstehen, daß Hegel Staat und Gesellschaft in seine „metaphysische Theorie" einbezieht „als Verwirklichung (actualitas) des Seins im geschichtlichen Dasein . . ., wobei Sein für ihn zugleich mit der Vernunft und dem Göttlichen der philosophischen Tradition identisch bleibt" (10). Hegel „begreift die gleiche Gesellschaft, die für Haym die Befreiung vom Himmel der Theologie und Metaphysik herbeiführt, als Gegenwart und Erscheinung der vernünftigen Substanz . . ." (12).

Auf diesem Grund steht R.s Hauptthese: „Das Ereignis, um das sich bei Hegel alle Bestimmungen der Philosophie im Verhältnis zur Zeit . . . sammeln, ist die französische Revolution, und es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein *Philosophie der Revolution* ist wie die Hegels" (15). „Hegel hat immer die französische Revolution bejaht" (17): als Programm politischer Verwirklichung setzt sich in ihr der Zielsinn der Weltgeschichte durch, die Freiheit des menschlichen Selbstseins; in ihr wird „zum ersten Male die politische Freiheit als Recht und damit das Selbstseinkönnen des Menschen universal und im Verhältnis zu allen Menschen zum Prinzip und zum Zweck der Gesellschaft und des Staates erhoben", und „jede gegenwärtige und künftige Rechts- und Staatsordnung muß von dem universalen Freiheitsprinzip der Revolution ausgehen" (22). Sie „hat das Problem gestellt, das die Epoche auszutragen hat" (18) — gelöst hat sie es selbst nicht.

So notwendig geschichtlich die Revolution trotz ihres Terrors und ihrer Unfähigkeit zu stabiler politischer Lösung ist, so notwendig ist ihr Zusammenbruch: „Die Restauration ist selber das — wesentlich nachrevolutionäre — Erzeugnis der Revolution"; sie, das ‚Extrem des steifen Beharrens auf dem positiven Staatsrechte eines verschwundenen Zustandes', „ist darin begründet, daß die Revolution in der Setzung der universalen, auf den Menschen als Menschen bezogenen Freiheit zugleich den Widerspruch in sich trägt, daß sie die geschichtlichen Substanzen des menschlichen Daseins von sich ausschließt" (28). Zwar ist „die restaurative falsche Bewahrung . . . für Hegel die eigentliche Gefahr der Zeit" bis in seine letzte Schrift hinein (26), aber im Grund sind „die revolutionäre Verneinung der Vergangenheit und die restaurative Verneinung der Gegenwart . . . in der Voraussetzung der *geschichtlichen Diskontinuität von Herkunft und Zukunft* identisch, und diese Diskontinuität wird so für Hegel zu dem entscheidenden Problem der Zeit" (30). So kann R. in einer Anmerkung, die auch einer gewissen Aktualität nicht entbehrt, darauf hinweisen, „daß Hegels tiefe Abneigung gegen die Burschenschaften und die demagogischen Umtriebe (Brief 358 f. in der Brief-Ausgabe Hoffmeisters) im wesentlichen den gleichen Voraussetzungen wie seine negative Einstellung gegenüber den restaurativen Tendenzen in Deutschland entspringt. Beide Bewegungen

spiegeln die Enge der deutschen Verhältnisse und ihre Beziehungslosigkeit zu den wirklichen geschichtlich-politischen Aufgaben der Zeit wider, die politische ‚Nullität', über deren Herrschaft im ‚gelobten Lande des Deutschdumms' (Br. 241) Hegel so bitter zu spotten wußte" (57).

Wie bewältigt Hegel jenes Problem der sowohl Revolution als Restauration hervortreibenden Entzweiung von Herkunft und Zukunft, da anderseits doch sein Verständnis der Revolution als Epoche der universellen politischen Verwirklichung der Geschichtsidee Freiheit die Kontinuität der Weltgeschichte voraussetzt? Fällt so nicht, was Vollendung der Geschichte schien, in deren beziehungsloses Ende, Gegenwart genannt, zusammen? Hegel begreift die Entzweiung, in der (als lebendiger, geistiger Spannungseinheit) seine Philosophie ihren Ursprung nahm, als die „Grundverfassung" (31 40), das „geschichtliche Bildungsprinzip" (33) der neuen Zeit, „als die Form, in der sich unter der Bedingung der modernen Welt ihre ursprüngliche Einheit geschichtlich erhält": die Objektivität des aufklärenden Verstandes und die bewahrende Subjektivität der romantischen Gefühle und Gesinnungen sind komplementär aufeinander bezogen (32). „Die Entzweiung des geschichtlichen Daseins in Subjektivität und Objektivität" ist „die Form, in der sich seine Einheit erhält und in der modernen Welt die ihr gemäße Gestalt findet"; *„in der Form der Entzweiung ist seine Totalität vorhanden"* (33). Über diesen Versuch dialektischen Begreifens weist die entscheidende frühe Begegnung Hegels mit der englischen Politischen Ökonomie auf das Aufkommen der modernen *bürgerlichen Arbeitsgesellschaft* als konkret-geschichtliche positive Lösung des von der Revolution gestellten Problems Kontinuität — Diskontinuität. Die Industriegesellschaft hat „in grundsätzlicher Emanzipation aus allen Voraussetzungen der geschichtlich überkommenen Lebensordnungen des Menschen allein die Bedürfnisnatur des Menschen als des Einzelnen und ihre Befriedigung in der Form der abstrakten Arbeit und Arbeitsteilung zum Inhalt" (36); sie ist kraft der Produktionsgesetzlichkeit expansiv, potentiell universal. Und sie hat die Freiheit für alle Menschen — in der Gleichheit ihrer Bedürfnisnatur und zwecks Arbeitsbeteiligung aus Eigeninteresse — zu ihrer konstitutiven Bedingung (37—39) — und zu ihrer Folge, da sie sich auf den Naturbereich des menschlichen Daseins, auf seine Bedürfnisbefriedigung durch Arbeit beschränkt und damit seine sonstigen, hierauf nicht reduzierbaren Lebenszusammenhänge freigibt; „in dieser Freigabe liegt der positive geschichtliche Sinn der abstrakten Freiheit und ihrer emanzipativen Konstituierung durch die Entzweiung" (43). Hegel „begreift die Begründung der Gesellschaft auf die Natur als die Form, in der sie sich gegenüber der Geschichte der Herkunft verselbständigt, sich aus ihr emanzipiert. Die geschichtslose Natur der Gesellschaft ist ihr geschichtliches Wesen" (41). Darin also liegt die erfragte Lösung unseres Problems der „Kontinuität in der Diskontinuität". Die bürgerliche Gesellschaft „ist selbst die Revolution im Grunde" (42), und — der Kreis schließt sich — die sie denkende Hegelsche Philosophie Philosophie der Revolution.

Mehrfach unterstrichen wurde in der Diskussion die Bedeutung der restaurativen Tendenzen in Hegels Denken, das — so Th. Schieder (68 f.) — „die Idee der Revolution im Geist auflöse", ohne deren politische Konsequenzen zu ziehen, auch in der „Rechtsphilosophie" gegen das Prinzip der Emanzipation die Korporationen einführe. Wird sodann die Freiheit nicht nur gewissermaßen der Spezies Mensch, sondern der individuellen Person gewahrt? (71 f.) Wenn die Arbeitsgesellschaft den Bereich des Metaphysisch-Religiösen ausschließt und so ‚freigibt': „muß nicht das auf solche Weise Ausgeschlossene notwendig verfallen oder einfach verschwinden — wenn jede ‚Freigabe' nicht, über die positive Ausschließung hinaus, eine positivere Bestimmung erfährt?" (73: J. Pieper; vgl. 71 f.) Man wird — mit R. — an die Spannungseinheit der Hegelschen Philosophie appellieren, die beide Extreme bewahrend aufzuheben sucht, aber auch anmerken müssen, daß dieses Streben überfordert wird durch das Systemprinzip völliger Aufarbeitung aller Widersprüche. Für die ausnehmende Sachdichte des Vortrages gibt gerade die Fülle dieser und anderer Fragen, die er aufwerfen muß, eindrucksvoll Zeugnis.

Im Anhang verzeichnet eine von K. Gründer zusammengestellte Bibliographie zur politischen Theorie Hegels dankenswerterweise 10 Schriften Hegels in sämtlichen Ausgaben sowie in 308 Nummern die seit 1905 erschienene unmittelbar ein-

schlägige Sekundärliteratur. (Zu den NN. 212f. u. 236 genannten Veröffentlichungen von Fr. Grégoire war eine weitere aus dem Jahre 1955 zu nennen: sie sind nun sämtlich zusammengefaßt in Études Hégéliennes [Louvain - Paris 1958] 221—356; vgl. dort S. VI.) W. Kern S. J.

Van der Meulen, J., *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch* (Monographien z. philos. Forschung, 13). gr. 8° (216 S.) Meisenheim 1953, Hain. 13.— DM; geb. 15.— DM.

Das *Programm* dieses Buches ist anspruchsvoll: Es will das Denken von Hegel und Heidegger in Vergleich ziehen. Nicht historische Neugier — systematische Absicht und ein vornehmlich anthropologisches Interesse leiten das Unterfangen: Die beiden Philosophen stellen in dem Spannungsfeld ihrer Polarität den lebendigen Quellgrund aller fruchtbaren Antriebe der Philosophie für uns dar, und der Schnittpunkt ihrer Seinsbestimmungen weist in die Wesensmitte des Menschen. Der Vergleich führt so zu wechselweiser Berichtigung und Ergänzung ihrer einseitigen Ansätze. Schließlich soll sich zeigen, daß Heideggers Deutung der Hegelschen Philosophie dieser nicht voll gerecht wird (7—10).

Der 1. Abschnitt des Schlußkapitels (177—196) macht *den Leitfaden und das Hauptergebnis* der Einzeluntersuchungen faßbar in der Kennzeichnung von Heideggerschem „Widerstreit" und Hegelschem „Widerspruch".

Unter *Widerspruch* ist nicht der abstrakte Gegensatz formallogischer Kontradiktion zu verstehen, dem etwa der konträre, inhaltlich-reale Gegensatz als „Widerstreit" gegenüberstände; der konkrete Widerspruch Hegels hebt vielmehr beide Gegensätze in sich auf, „indem das Reale und Logische im wahrhaft realen Logos der Seinswahrheit als deren ... Momente geborgen werden" (179). Wie der Widerspruch die kontradiktorische Form zu einem konträr-gegenstrebigen Inhaltsmoment verkehrt, erläutert M. an der Dialektik Sein — Nichts — Werden: Das Nichts ist nicht die schlechthinnige Verneinung des Seins, sondern als Nicht-Sein ebensosehr realer Inhalt wie das Sein; durch es wird das anfängliche Sein selbst zu einem bestimmten Inhaltsmomente herabgesetzt. Dann aber macht sich im Einheitsprozeß des Werdens wiederum das Nichts als nichtende Form geltend: das Sein ist nicht Nicht-Sein und das Nicht-Sein nicht Sein. „Das Werden ist die Wirksamkeit des Nichtens als Umkehr und Einkehr der Differenz von Sein und Nicht-Sein (Negation der Negation), welche aber sich ebensosehr zu dem neuen Inhalt ‚Dasein' niederschlägt." Dieses Sich-selbst-Entgegengesetztsein und Ineinander-Umschlagen von Form und Inhalt ist ein gegenwendiges Nichten, das sich aus immanenter Mitte ereignet; es ist die eigentlichste und tiefste Entdeckung Hegels (179f. 187).

Anders der *Widerstreit!* „Bei Heidegger ... wird das Sein in seiner reinen Form als nichtendes Nicht oder ansichhaltendes, bergendes Geheimnis niemals zu einem reinen Inhaltsmoment verkehrt ... Das Sein in seiner seienden Offenbarkeit — die Unverborgenheit — und das Sein als Geheimnis sind nicht komplementär in jenem wesentlichen Sinne von Komplementarität, in dem Sein und Nicht-Sein, Identität und Widerspruch einander einschließen, in dem aber auch im geschichtlichen Geiste dessen Gestalten einander gegenseitig hervorrufen, bedingen und ausschöpfen, indem sie im selben Einen die Kehrseiten voneinander sind. Das Geheimnis ist zwar wesentlich der Unverborgenheit als die eigentliche Verborgenheit zugehörig, aber es wird nicht als die bestimmte Negation in einer bestimmten Gestalt offenbar" (181). „Die Aufeinanderfolge der Gestalten (‚die Welt-Geschichte') vollbringt sich kraft einer Schickung aus dem Geheimnis des Seins" (191). Es gibt keine umgreifende immanente Mitte; diese bleibt transzendent. Die Geworfenheit ist das Siegel des Widerstreites (187f.).

Die Negation klafft „tiefer auf als bei Hegel, bei dem durch die heilloseste Zerrissenheit die geschichtlichen Gestalten eben in ihrer Zuspitzung zum Widerspruche in die umkehrende Versöhnung des Logos zurückgesammelt werden. Es ist dieser Logos ‚die Rose im Kreuze der Gegenwart', die im Herzen des Widerspruches, im Schnittpunkt von Vertikalität und Horizontalität, aufblühende ewige Wahrheit. Doch für Heidegger liegt dieser Schnittpunkt als die reine Kehre im bergenden Geheimnis des Seins, und die Rose blüht nicht in der Gegenwart, sondern in der wesentlichen Zu-kunft, die jedoch nicht einmal [wohl besser: niemals] ‚in der Zeit'

kommen wird, sondern im flüchtigen Augenblick sich zu erfahren gibt. Die Quelle, der jenseitige, ansichhaltende Seinslogos, verschenkt sich zwar in den Weltgestalten als seinen Offenbarungen und sammelt sie in sich zurück, aber er bleibt in seiner einsamen Abgehobenheit und ist nicht selbst der Prozeß seines Entbergens und Verbergens [?] ... Die Welt Heideggers ist eine Welt einsamer Welten, die Welt Hegels eine Welt der absoluten Gemeinschaft des Geistes, in der keine Gestalt sich behaupten kann, ohne den Übergang in ihr Gegenteil an sich zu erfahren und in diesem Strudel dennoch in ihrem tiefsten Selbst [?] bei sich zu bleiben" (191 f.). — Eine Zusammenfassung: „Der Widerspruch ist der sich im Prozesse der Versöhnung auflösende Widerstreit" (189). Der Widerstreit dagegen ist „der reine Aufbruch des unauflösbaren Widerspruches" (190).

Hier aber liege nun wie die Größe, so auch die Schwäche beider Denker zutage: „Das Einzelne findet [bei Hegel] die Versöhnung seines Schicksals zwar in dem Allgemeinen als dem *seinigen*, aber indem es sich in seiner Einzelheit auflöst [!] und zu einem Momente dieses Allgemeinen sich verkehrt" (193). Heidegger aber, der Denker der Einmaligkeit und der Einsamkeit, „verharrt bei der äußersten Zuspitzung der Prinzipienfrage, an der tiefsten Quelle des Seins, daraus die künftige Offenbarung der Wahrheit sich vorbereitet; aber das Künftige wird immer künftig bleiben ... — und die Offenbarung der Wahrheit ist nur so mächtig wie ihre wesentliche Gegenwart"; hieraus Heideggers Abneigung gegen das ‚System', die bald als überholt und veraltet erscheinen wird (194). Hegel und Heidegger stellen letzte polare Möglichkeiten der Seinsbestimmung des Menschen dar. Deshalb kann weder Heideggers Denken in Hegel aufgehoben noch Hegel, wie Heidegger möchte, als der Gipfel einer als Subjektivität des Vorstellens verstandenen ‚Metaphysik' begriffen und überwunden werden (15).

Läßt sich Weiteres positiv ausmachen über die Einheitsmitte dieser polaren Weisen Widerspruch und Widerstreit? Dem Heideggerschen Wahrheitsprinzip der „Jenseitigkeit des Logos im Sinne des sich entziehenden Geheimnisses der Kehre" kommt Hegel am nächsten in seiner Philosophie der *Natur*. Denn die Natur als Bereich der Zufälligkeit und Äußerlichkeit „kann sich selbst nicht entgegengesetzt sein, weil sie kein Selbst ist, oder besser, weil ihr immanentes Selbst jenseits ihrer sich erfüllt"; sie ist auch für Hegel der unaufgelöste Widerspruch, also Widerstreit. Erst der *Geist* kann den Widerstreit von der ihm noch anhaftenden Äußerlichkeit und Jenseitigkeit befreien und zum Widerspruch zuspitzen (188 f.). Im Reich des Geistes selbst wird nun aber das Recht des unauflösbaren Widerstreites nur gewahrt, „wenn erkannt wird, daß der Geist seiner eigenen Ohnmacht nicht Herr wird", sondern „seiner eigenen Äußerlichkeit als seiner Ohnmacht verfällt"; d. h., mehr logisch-schematisch betrachtet, wenn die Hegelsche Trias der Tetrade — mit der je notwendigen neuen Unmittelbarkeit als 4. Glied: Sein — Nichts — Werden — Dasein — weicht oder wenn, auf Hegels Gesamtsystem gesehen, die Idee nicht in freiem Entschluß Natur wird, sondern, wie das Werden unmittelbar Dasein ist, in ihrer Reinheit unmittelbar Raum, also Natur, ist (194 186 f.).

Der Kritiker wird hier anmerken müssen, daß M. leider den eben gekennzeichneten Ansatz, aus einem Ausgleich von Hegel und Heidegger die wahre Seinsmitte des Menschen zu bestimmen, nicht durchführt, sondern auf den letzten Seiten seines Buches (196—210) vorwiegend anderswoher, besonders von H. Pleßner und G. Marcel her, gewiß sehr Gutes über die Naturhaftigkeit des menschlichen Geistes, über Leiblichkeit und Sprache aufnimmt. Oder war dieser anscheinende Mangel deshalb unumgänglich, weil „extrema se tangunt" und gerade deshalb, ob ihres Zusammenfallens, keine tragfähige Mitte für einen positiven Aufbau freigeben? Die Frage ist echt gemeint. Einige — zusammenhängende — Punkte jedenfalls verlangen zumindest größere Differenzierung: Das ganz und gar zu bejahende anthropologische Interesse bringt hier die Gefahr mit sich, daß die Sicht des Seins und Geistes als solchen verkürzt wird; manchmal scheint M. die Endlichkeit und Zeitlichkeit des menschlichen Geistes in den Geist überhaupt hineinzutragen. Vor allem der Übergang von Idee zu Natur, wie M. ihn verstanden wissen will, muß bedenklich stimmen. Der Geburtsdefekt der Hegelschen Dialektik dürfte sich doch gerade darin auswirken, daß Hegel die Freiheit dieses Übergangs nur behaupten, nicht aufweisen kann; M. aber will die Schöpfungsfreiheit, so scheint es, schlankweg

ersetzen durch einen notwendigen unmittelbaren Umschlag. (Vgl. 193: „Die Wahrheit des Allgemeinen ist seine Inkarnation, zu der es sich nicht frei entschließt, sondern die seine innere Notwendigkeit bildet.") Läßt sich nicht eben in der Freiheit des Geistes selber (etwa im Sinn der *„positiven* Philosophie" Schellings) und damit unvergleichlich ursprünglicher, tiefer und stärker, als dies von der abkünftigen Äußerlichkeit der Natur her möglich ist, das wahren, was M. mit bestem Recht zu wahren sucht: die unableitbare und unverfügbare „Jenseitigkeit" und Selbstmacht gegenüber aller sich in sich schließenden, auflösbaren erkenntnishaft-logischen Verknüpfung? Auch manches an der Hegel- und Heidegger-Deutung M.s wird man für fraglich halten können. Seine Beschreibung von Heideggers Hegelverständnis dürfte inzwischen allerdings durch Heidegger selber (Identität und Differenz [Pfullingen 1957] 42—45) eine Bestätigung gefunden haben.

Unsere wohl recht unvollkommene Wiedergabe und Kritik bezieht sich nur auf einen kleinen Teil des Buches M.s! Die übrigen Kapitel, die nicht weniger inhaltsreich sind als das Schlußkapitel, führen „von einer Betrachtung der jeglicher echten Philosophie wesentlichen Methode [12—43] zum Wahrheitsproblem [43—80], um dann die Wahrheit in ihrem Wesen als Zeitlichkeit [80—124] und die Differenz von Natur und Geist [124—177] aus der sich als diese Zeitlichkeit vollziehenden Seinsdifferenz zu begreifen" (11). Das Ganze erscheint als eine Werkstatt dräuender großer Gedanken, die weithin noch gestaltender Meisterung und wohl auch *letzter* sachlicher Durchdringung und Abstimmung entbehren. Aber das ist bei der außergewöhnlichen Schwierigkeit des Gegenstandes überaus verständlich. Und das sollte nicht abschrecken, sondern herausfordern, sich diesem hervorragenden Denker und den von ihm allenthalben aufgeschürften Problemen zu stellen. Ob nicht der Verf. selber am besten dabei behilflich sein könnte durch Neuaufnahme und Weiterführung der schon geleisteten erstaunlichen Arbeit? W. Kern S. J.

Mägdefrau, K., *Paläobiologie der Pflanzen.* 3. Aufl. gr. 8° (443 S.) Jena 1956, Fischer. 34.— DM.

Bloch, K., *Zur Theorie der naturwissenschaftlichen Systematik, unter besonderer Berücksichtigung der Biologie* (Acta Biotheoretica, Suppl. I). gr. 8° (138 S.) Leiden 1956, Brill. 16.— Fl.

Hennig, R., *Organismus und Naturwissenschaft.* 8° (78 S.) Hamburg 1955, Wesemeyer. 3.80 DM.

Friederichs, K., *Die Selbstgestaltung des Lebendigen.* 8° (222 S.) München 1955, Reinhardt. 16.— DM.

Haas, J., *Leben in Materie.* kl. 8° (109 S.) Berlin 1956, Morus-Verlag. 2.85 DM.

1. In dem Buch von K. Mägdefrau besitzen wir eine sehr zuverlässige Orientierung über die Paläobiologie der Pflanzen. In ihm wird der Versuch gemacht, die Pflanzen der Vorzeit in ihrer damaligen Umwelt darzustellen. Dabei mußte also eine Synthese botanischer und geologischer Tatsachen angestrebt werden, die dem Verf. sehr gut gelungen ist. Das Buch erhält ferner seinen besonderen Charakter dadurch, daß die Forschungsergebnisse im Rahmen von einzelnen „Lebensbildern" dargestellt werden. Diese Lebensbilder wurden so gewählt, daß man zugleich die Gesamtentwicklung des Pflanzenreichs in großen Zügen überblicken kann.

Der riesige Stoff wird in drei Hauptabschnitten dargeboten: In einem allgemeinen Teil wird über die Erhaltungszustände der fossilen Pflanzen, über Gesteinsbildung durch Pflanzen, über Lebensräume der Gegenwart und Vorzeit usw. gehandelt. Im letzten Kap. dieses Abschnittes spricht der Verf. über Kontinentverschiebungen und Polverlagerungen und vertritt hierbei Alfred Wegeners Kontinentverschiebungstheorie, weil sie geophysikalisch gut begründet und mit den Befunden der Erd- und Lebensgeschichte in bestem Einklang steht.

Im 2. Hauptteil werden die Lebensbilder aus der Pflanzenwelt der Vorzeit geschildert. In 22 Kapiteln wird uns ein Überblick gegeben, beginnend mit der Unterdevonflora im Wahnbachtal bei Bonn und abschließend mit dem Federsee und der nacheiszeitlichen Waldentwicklung. Ein außerordentlich reiches und gutes Bildmaterial unterstützt die Anschaulichkeit.

Im letzten Hauptteil behandelt der Verf. wieder allgemeinere Fragen: 1. Geo-

logische Zeitrechnung und Entwicklungsgeschwindigkeit. 2. Die Stammesgeschichte der Pflanzen. Der Abstammungslehre wird ein an das Tatsächliche grenzender Wahrscheinlichkeitsgrad zuerkannt. „Ihre Richtigkeit ist, wie Tschulok erkenntnistheoretisch klar aufgezeigt hat, völlig unabhängig vom gegenwärtigen Stand der Stammbaumfrage und der Faktorenforschung. Der Paläontologe liest die Entwicklung einfach aus der Erdgeschichte ab" (403). In Einzelfragen urteilt der Verf. jedoch sehr vorsichtig. Mit dem Kap. „Die Vervollkommnung im Pflanzenreich" schließt das Buch.

2. Seit es eine Abstammungslehre gibt, ist auch der Streit um die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Systematik, besonders der Biologie, nicht verstummt. Die Frage, die sich K. Bloch in seinem Buch stellt, ist die Frage „nach der Bedeutung der Systematik in seinsmäßiger Hinsicht" (Einleitung). Es handelt sich also nicht darum, die einzelnen Klassifikationsformen, ihre sachgemäße Anwendung — also die praktische Seite einer naturwissenschaftlichen Systematik — zu untersuchen. Es geht vielmehr darum, zu klären, ob eine Systematik etwas den Naturdingen äußerlich Aufgeprägtes ist oder ob die Natur selbst „systemartig" angelegt ist, ob also eine naturwissenschaftliche Systematik einem objektiven realen System entspricht.

Die Bedeutung der Systematik wird heute vielfach vom rein praktischen naturwissenschaftlichen Standpunkt aus unterschätzt. Dennoch bildet sie „gewissermaßen die Krönung einer Forschungsarbeit, denn erst das in allen Beziehungen wissenschaftlich vollständig Erkannte darf strenggenommen systematisiert werden. Bedenkt man aber, daß keine wissenschaftliche Arbeit ohne Voraussetzung eines Allgemeinen, das nicht nur leerer Begriff oder mystisch-metaphysisches Gebilde sein kann, daß ferner keine Induktion ohne ein reales Allgemeines möglich ist, so zeigt sich eine größere Bedeutsamkeit der Systematik, da auch hier Allgemeinheiten als Prinzipien und sogenannte systematische Kategorien zu finden sind" (1). Hinsichtlich der Deutung der Systematik gehen die einzelnen Disziplinen oft weit auseinander. So ist vom Standpunkt des Darwinismus ein ganz anderes Ergebnis zu erwarten als von der vergleichenden Anatomie. Daher datiert weiterhin die uneinheitliche Naturauffassung.

Der Verf. diskutiert im 1. Hauptteil mehr erkenntnistheoretische und metaphysische Fragen: Prinzip, Abstraktion, Begriff, Realität und Wirklichkeit (Realitas et Efficientia), Allgemeines und Individuelles (Erkenntnistheoretische Vorbemerkungen, Realismus—Nominalismus, Realität des Allgemeinen und des Individuellen). Im 2. Hauptteil werden Gesichtspunkte zur Theorie der Systematik, und zwar besonders der Biologie, gebracht: 1. Die Systematik in der Natur überhaupt (Berechtigung der Systematik, die Elemente, die Prinzipien). 2. Die Systematik in der Biologie (die Besonderheit der biologischen Systeme, die bisherigen Deutungen der Systematik, über Wesen und Realität der biologischen Systeme).

Gegenüber dem Schwanken (in der Realitätsfrage der Systematik) zwischen Realismus und Platonismus einerseits und Nominalismus anderseits vertritt der Verf. einen „materiellen Realismus", „der den Systemen in der Natur gleichmäßig ein physisches Sein zuschreibt, in das Individuelles wie Allgemeines mit einbezogen ist" (130). Leider hat der Verf. nur an wenigen Stellen die scholastische Philosophie verwertet, wie das vielleicht sehr nützlich gewesen wäre, z. B. bei der Abstraktionslehre. Auch wurden die einschlägigen Werke von B. Steiner, H. Conrad-Martius u. a. nicht zu Rate gezogen, obgleich sie Wesentliches zum Thema zu sagen hätten. Dennoch muß man jede Bemühung um die Klärung der systematischen Kategorien begrüßen.

3. Den Versuch einer Neuabgrenzung des Organismusbegriffes unternimmt die kleine Schrift von R. Hennig „Organismus und Naturwissenschaft". In sechs Abschnitten wird das Problem diskutiert: 1. Problemstellung und Grundsätzliches. 2. Die Merkmale des Organischen (Organisationsproblem, Stoffwechsel—Wachstum—Fortpflanzung—Vererbung, Energieproblem, das latente Leben, Ganzheitsproblem und Reizerscheinungen, die Erhaltungsprinzipien in der Biologie, psychische Faktoren usw.). 3. Virus und Urzeugung. 4. Kritik der bisherigen Anschauungen. 5. Versuch einer Neuabgrenzung des Organismusbegriffes. 6. Diskussion der vorgetragenen Theorie.

Die vom Verf. vorgetragenen Gedanken, die er nur als Arbeitshypothese verstanden haben will, sind im wesentlichen eine Darstellung des „Holismus" im Rahmen eines speziellen Problems. Das geht klar aus der Zusammenfassung hervor, die am Ende der Schrift gegeben wird. Dort heißt es z. B.: „Nach der vorgetragenen Theorie kann nicht mehr die Frage gestellt werden, ob und wie das Biologische aus der Physik und Chemie abgeleitet werden kann. Vielmehr wird gezeigt, daß es sich bei dem Makrophysikalischen um eine Simplifikation des Biologischen handelt, während das Mikrophysikalische als Quantenbiologie in den Bereich der Biologie einbezogen wird" (71). Das führt dann zu der erstaunlichen Definition: „Als anorganisch oder unbelebt bezeichnen wir das Durchschnittsgeschehen einer im Sinne der Statistik großen Menge von Organismen" (70). Das Organismenreich erstreckt sich dann aber nach dieser Ansicht von den kleinsten Elementareinheiten bis zum Gesamtkosmos einschließlich, eine Ansicht, für die der Verf. — wie übrigens der gesamte Holismus — wenig Zustimmung, besonders aus den Kreisen der Biologie, finden wird. Mir scheint, es wird bei all diesen Unternehmungen zu energisch „simplifiziert", was in vorliegender Schrift bei der Zellenlehre und dem Virusproblem besonders deutlich wird.

4. Eine „Synoptische Theorie des Lebens als ein Beitrag zu den philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaft" nennt K. Friederichs sein Werk über „Die Selbstgestaltung des Lebendigen". Es ist der Versuch einer groß und umfassend angelegten Synthese. Elemente verschiedener Lebenstheorien sind mit eigenständigen Gedanken synoptisch zu einer neuen Lebenstheorie vereinigt worden, die der Verf. „Autotelismus" nennt. Darunter ist eine „Identitätstheorie" zu verstehen, die „aber im Gegensatz zum Monismus den Primat des Geistes betont, statt ihn zu einer bloßen Funktion der lebendig geordneten Materie zu machen. Diese ist vielmehr auf Grund seiner so geordnet, wobei jedoch ein Gegenseitigkeitsverhältnis vorliegt, indem alles Geistige niemals direkt zu wirken vermag, sondern immer nur indirekt durch seinen materiellen Träger, den es sinngebend ‚determiniert', während es seinerseits bedingt ist durch die so determinierte Materie, wie die Melodie die Töne determiniert, aber auf ihrer Folge beruht" (186). In fünf Kapiteln wird diese Theorie mit einer ungeheuren Fülle an Tatsachen und interessanten Hinweisen, die der Verf. in einem langen Leben der biologischen Forschung sammeln konnte, entfaltet: 1. Das Lebendige im ontologischen Zusammenhang (Schichten und Dimensionen, das Novum, Sinnfrage, Lebewesen als Sinngestalt, Systemkausalität, Innen und Seele usw.). 2. Grundfragen der Selbstgestaltung (Eigendetermination des anorganischen Seins, der Organismus als offenes System, Urzeugung, Reizbarkeit, Gleichgewicht und Harmonie, Geschichtlichkeit, die Supradetermination, die Infradetermination, Strukturen des Innen, die Psychoide als das sinngebende Prinzip usw.). 3. Selbstgestaltung. 4. Zum Ganzheitsbegriff. 5. Schluß. Wenn man auch in manchen Punkten (z. B. Entelechieauffassung) anderer Meinung sein kann wie der Verf., so bleibt das Werk doch im Kampf gegen den Mechanismus unserer Zeit eine der wesentlichsten Veröffentlichungen.

5. Über die Entstehung des Lebens im Licht der neuesten Erkenntnisse der modernen Zellenlehre berichtet die kleine, aber außerordentlich inhaltsreiche Schrift von J. Haas S. J., „Leben in Materie". Der Verf. hat sich durch sein grundlegendes Werk über die Zellphysiologie als berufener Fachmann in zytologischen Fragen erwiesen. In der Einleitung führt er den Leser an die Fragestellung und ihre Bedeutung heran. Sodann wird in vier Kapiteln das Problem entfaltet: 1. Materie und Leben — problematisch betrachtet (Unterbewertung der Materie, Überbewertung der Materie, die heutige Situation). 2. Materie und Leben — wissenschaftlich betrachtet (Struktur und Funktion, Bedeutung der Zellen, Wege der Zellforschung, Bau der Zellen, Zellatmung als Beispiel einer Elementarfunktion, Wesenszüge der Elementarfunktionen). 3. Materie und Leben — philosophisch betrachtet (die Leistung der Materie für das organische Leben, die Grenzen der Materie im organischen Leben, die Leistung des „Lebens", ein Einwand der Wissenschaft). 4. Materie und Leben — beim Werden betrachtet (der Glaube an die Urzeugung, das Lebenswerk der O. B. Lepeschinskaja, die Entstehung von Zellen, der Ursprung des Lebens: das Problem, Versuche zur Lösung des Problems, der wahre Ursprung des Lebens). Verf. kommt zu dem Ergebnis: Es muß mit der Möglichkeit gerechnet

werden, daß die in der Urzeit der Erde herrschenden Bedingungen zur spontanen Bildung von niedermolekularen organischen Stoffen geführt haben, nicht aber zu Makromolekeln mit der für das Leben notwendigen typischen molekularen Struktur und zu Zellorganellen und lebensfähigen Zellen. Die innere molekulare Ordnungsstruktur ist also die Grenze, welche auch von äußeren materiellen Bedingungen nicht überschritten werden kann. Für die Entstehung der immateriellen Lebenssubstanz muß ein Schöpfungsakt angenommen werden. A. Haas S. J.

Buitendijk, F. J. J., *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung. Als Verbindung und Gegenüberstellung von physiologischer und psychologischer Betrachtungsweise.* gr. 8° (367 S.) Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, Springer. 39.60 DM.

Mit der deutschen Übersetzung dieses Werkes haben Herausgeber und Verlag der Psychologie einen wirklichen Dienst erwiesen. Der philosophisch und geisteswissenschaftlich interessierte Leser wird sich auch durch die vielen physiologischen und anatomischen Einzelheiten aus den Abschnitten über Die Problematik von Haltung und Fortbewegung (83—130), Exemplarische Reaktionen und Leistungen (130—203), Die Problematik der Ausdrucksbewegungen (203—253) nicht abschrecken lassen, wenn er einmal durch wirkliches Studium in den Bann der Fragestellungen gezogen ist.

Der Verf. ist übrigens davon überzeugt, daß „eine vollständige Lehre vom menschlichen Verhalten nur in einer anthropologisch begründeten Psychologie entwickelt werden kann" (4). Denn sie müßte auch auf den *persönlichen* Gehalt der Bewegungen eingehen, auf die Bedeutung, die diesen Bewegungen in der konkreten Situation des Menschen zukommt, die von seiner Geschichte, den sittlichen Prinzipien und den Gemeinschaftsbezügen nicht absehen kann. Jedenfalls müßten diese Gesichtspunkte in ihren allgemeinen Umrissen und wesenbestimmenden Auswirkungen mit in die Untersuchungen einbezogen werden. Auch das psycho-physische Problem, wie es sich schon in der vorliegenden Untersuchung über Haltung und Bewegung des Menschen immer wieder aufdrängt, besonders aus dem unleugbaren und immer wieder zu beobachtenden Zusammenhang zwischen Körperprozessen und Funktionen des Individuums, könnte dann nicht mehr ausgeklammert werden: es verweist auf die unteilbare und einheitliche Seinsweise des Menschen als eines leiblich in der Welt sich verhaltenden Wesens. Das sind Fragen, die in diesem Buch nicht behandelt werden. Sie stehen jenseits des Rahmens, den der Verf. sich gesetzt hat, und mit Recht warnt er vor der Gefahr, bei der Interpretation von Lebenserscheinungen, um die es ja bei menschlicher Haltung und Bewegung geht, einen übereilten metaphysischen Standpunkt zu beziehen (5). Es ist vielmehr zunächst einmal notwendig, den Unterschied zwischen *Prozessen* und Naturgeschehen auf der einen Seite, mit denen die Physik und in vieler Beziehung auch noch die technischen Wissenschaften es zu tun haben, und *Funktionen* auf der anderen Seite klar aufzuweisen (7—12). Funktionen und Verhaltungsweisen fallen unter den Aspekt der Biologie als selbständiger Wissenschaft; es geht ihr im Unterschied zur physikalischen Betrachtungsweise weitgehend um bedeutungserfüllte vitale Bewegungen und Haltungen, bei denen die Frage nach dem *Sinn* der Vorgänge wesentlich ist (12). Analoges gilt schon für die technischen Wissenschaften, wenn in ihnen von dem „Funktionieren" einer Maschine gesprochen wird: die Maschine und die an ihr zu beobachtenden Vorgänge werden in Beziehung zu einer Idee gesetzt. Nur im Licht und in der Dynamik einer Frage nach dem „Sinn" kann man von Greifen (186 bis 197) und Abwehrbewegungen (148—157), von Erhaltung und Wiederherstellung des Gleichgewichtes (157—168), von einem Erlernen der Bewegungen (264—294) sprechen. Daher auch die Bedeutung des *Subjektes*, das sich selbst bewegt (21—30), ein Phänomen, dem die Gestalttheorie in ihren Untersuchungen zur Bewegungsgestalt nicht gerecht wird (43—57).

Für die Entwicklungspsychologie ist bedeutsam, was B. im 5. Teil seines Buches (Typologie der menschlichen Dynamik, 294—364) über die jugendliche Bewegung (294—305), die Motorik des Pubertätsalters (305—318), männliche und weibliche Bewegung (318—325) sowie über die Altersmotorik (325—331) sagt.

Der Leser, dem Philosophie und Theorie der Wissenschaften näher liegen, wird sich vor allem mit dem 1. Teil des Buches, den Prinzipien einer funktionellen Bewegungslehre, beschäftigen (1—38). Dabei sei noch ausdrücklich auf das Kapitel über Bewegungsraum und Bewegungszeit (43—57) hingewiesen. Dort stellt der Verf. die These auf, daß die funktionelle Selbstbewegung weder physiologisch noch psychologisch erklärt werden kann, „weil die Lebensfunktionen sich in einem anderen Raum-Zeit-System vollziehen als die physischen und psychischen Prozesse" (54). Zwar möchte man bei dieser interessanten und auch wissenschaftstheoretisch bedeutsamen These eine nähere Erörterung und Begründung sehen. Es kann aber nicht geleugnet werden, daß dabei ein großer Vorzug dieses Werkes aufgegeben werden müßte: das strenge Einhalten der Grenzen, die einer rein physiologischen und psychologischen Betrachtungsweise gezogen sind. L. Gilen S. J.

Welty, E., O.P., *Herders Sozialkatechismus.* Bd. II: *Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung.* gr. 8° (XV u. 397 S.); Bd. III: *Die Ordnung des Wirtschaftslebens; Arbeit und Eigentum.* gr. 8° (XVI u. 484 S.) Freiburg 1953 bzw. 1958, Herder. 18.20 bzw. 24.— DM.

Dieser 2. und 3. Band, die in ihrer Anlage und praktischen Zielsetzung durchaus die Linie des 1. Bandes weiterverfolgen (vgl. Schol 27 [1952] 104 ff.), behandeln den „Aufbau der Gemeinschaftsordnung" sowie den Fragenkreis um „Arbeit und Eigentum". Die Begrenzung auf die Sozial*ethik*, die laut Vorwort zu Bd. I das Thema des auf vier Bände berechneten Gesamtwerkes bilden sollte, ist damit allerdings endgültig gesprengt, nachdem es sich schon in Bd. I als unmöglich erwiesen hatte, diese Grenze scharf einzuhalten. Weit über seine Ankündigung, eine Sozial*ethik* vorlegen zu wollen, hinausgehend, bietet Verf. somit eine Sozial*lehre*. Unter den Katechismusfragen sind daher solche in der Fassung „Was ist?" ebenso häufig wie solche, die „Was darf?", „Was soll?", „Was muß?" lauten.

In *Band II* erweist sich diese Programmüberschreitung als schlechterdings zwingend, weil „Aufbau" der Gemeinschaftsordnung selbstverständlich nicht die Tätigkeit des Aufbauens, sondern das aus der Natur der Sache sich ergebende (und insoweit auch „seinsollende") Gefüge, die *Sozialstruktur*, bedeutet, woraus dann die ethischen Normen als folgerecht sich ergebende Anforderungen an das menschliche Verhalten innerhalb dieses Ordnungsgefüges abgeleitet werden.

Vier Schichten weist dieser Aufbau der Gemeinschaftsordnung auf: 1. Ehe und Familie (1—113); 2. das, was Verf. „die Gesellschaft" nennt, nämlich die Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften im Sinn einer Berufsständischen Ordnung (114 bis 148); 3. Volk und Staat (149—274); 4. die Gemeinschaft der Völker und Staaten (275—352).

Auffällig ist, daß das, was wir die „freie Gesellschaft" im Gegensatz zum Staat zu nennen pflegen, an keiner Stelle erscheint; den Platz, wo man sie suchen würde (Abschnitt 2), nimmt an ihrer Statt die doch in gewissem Sinn zur „Infrastruktur" des Staates gehörende „BO" ein. Dasselbe gilt übrigens von den (Orts-) Gemeinden, die in recto überhaupt keine Erwähnung finden, sondern nur sozusagen in obliquo, dort nämlich, wo die Analogie zwischen Berufsständen und Gemeinden erörtert wird (133). Zwei wichtige Fragenkreise fallen infolgedessen aus: an erster Stelle das Verhältnis von „freier" Gesellschaft und Staat mit der heute so brennenden Frage, wie wir zwischen der Szylla der Staatsomnipotenz und der Charybdis der nur durch die Macht des Staates zu bändigenden „anonymen Mächte" der Gesellschaft hindurchsteuern sollen: haben die Liberalen recht, die alles daransetzen, die Staatsmacht und Staatstätigkeit zu beschränken, oder die Sozialisten, die — übrigens ganz im Sinn der traditionellen Staatsphilosophie — im Staat den Garanten des Rechts erblicken und darum bei ihm Schutz suchen gegen die Vielzahl bedrohlicher Mächte im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Raum, denen nur jeweils eine „countervailing power" entgegenzusetzen doch eine allzu mechanistische und darum im Sinn christlicher Soziallehre unzureichende Lösung wäre? An zweiter Stelle entfällt der Grundsatz des nicht im engeren Sinn staatsrechtlichen, sondern die umfassende regionale *und* funktionelle Realisierung des Subsidiaritätsprinzips darstellenden Förderalismus.

Soweit staatsrechtliche Fragen (Fragen des Verfassungs-, des Verwaltungsrechts u. a. m.) behandelt werden, ist die Terminologie leider oft *un*technisch; es wäre aber doch wünschenswert, unserem strebsamen jungen Nachwuchs, der sich auf die Arbeit im sozialen und politischen Raum vorbereitet, nicht nur gesunde Grundsätze, sondern auch die richtigen Bezeichnungen beizubringen. Auf die hier zu beklagende Schwäche ist ja auch von anderer zuständiger Seite bereits hingewiesen worden. — Beim Steuerrecht erliegt Verf. der Versuchung, sich in steuertechnische Fragen einzulasssen, mit der Folge, daß technische Modalitäten *an sich* ethisch gewertet werden, die nur im Zusammenhang mit dem gesamten Steuersystem sowie unter Berücksichtigung der Vor- und Rückwälzungsprobleme, des Zusammenhangs zwischen Fiskalpolitik und monetärer Politik usw. beurteilt werden können.

Die Verdeutschung von „ordinatio rationis" durch „Anordnung der Vernunft" (II., Fr. 77) ist unzureichend. Der Genetiv „rationis" ist ambivalent: zugleich gen. auctoris (= von der Vernunft ausgehend) und gen. epexegeticus (= mit vernünftigem Inhalt). Dem dürfte das deutsche Wort „Vernunftordnung" wohl am besten entsprechen.

Band III sollte nach dem ursprünglichen Plan die ganze „Ordnung des Wirtschaftslebens" behandeln (Vorwort); die Fülle des Stoffes trotzte jedoch diesem Vorhaben, und so bringt Verf. in diesem Band nur die gewissermaßen auf der Grenze von Sozialordnung im allgemeinen und Wirtschaftsordnung im besonderen liegenden Fragen, die um Arbeit und Eigentum kreisen. Dabei verfährt er entgegen der Bezeichnung des Bandes so, daß zuerst das Eigentum an die Reihe kommt, danach erst die Arbeit; auch hier folgt auf einen Abschnitt über Würde und Rechte der menschlichen Arbeit und die Behandlung des Lohnarbeitsverhältnisses zunächst die Eigentumsbildung in Arbeiterhand und zuletzt erst die Frage eines Mitbestimmungsrechtes *aus Arbeit*. Man wird anerkennen müssen, daß eine Reihe praktischer Gesichtspunkte diese an sich befremdliche Reihenfolge rechtfertigen.

In der Eigentumsfrage hätte ein noch engerer Anschluß an den hl. Thomas und seine klassische Unterscheidung zwischen usus communis und administratio et dispensatio particularis (S. Th. II. II., q. 66) die Klarheit wohl noch erhöht. Leider muß auch in diesem Abschnitt der oft ganz und gar *un*technische Sprachgebrauch des Verf. beklagt werden. Der in der Begriffswelt des deutschen bürgerlichen Rechts erzogene, an schärfste Unterscheidung von Sachenrecht und Schuldrecht gewöhnte Jurist wird viel Unmut hinunterschlucken müssen.

Jeder Autor sieht sich gezwungen, sich für eine Wortbedeutung von „Proletariat" zu entscheiden, nachdem der Sprachgebrauch diesen terminus in recht verschiedenem Sinn versteht. Die vom Verf. getroffene Wahl dürfte mit dem, was „Quadragesimo anno" unter Proletariat und folgerichtig unter Entproletarisierung versteht, nicht ganz übereinstimmen und erst recht von dem Begriff der Proletarität abweichen, den Karl Marx in das sozialwissenschaftliche Schrifttum eingeführt hat.

Unbefriedigend erscheint der Abschnitt über Eigentumsbildung in Arbeiterhand. Was Verf. unter „Anteilseigentum" versteht, wird nirgendwo restlos klar, doch scheint eine Gedankenverbindung zum betrieblichen Miteigentum zu bestehen. Die enge Verknüpfung mit Gewinnbeteiligung und Partnerschaft im Unternehmen, in der die Eigentumsbildung in Arbeiterhand behandelt wird, verstärkt diesen Eindruck. Bezeichnend dafür ist auch, daß die makroökonomische Problematik als solche gar nicht zur Sprache kommt, sondern nur beiläufig daran erinnert wird, daß die Rücksicht auf Ordnung und Wohlergehen der Gesamtwirtschaft den einzelwirtschaftlichen Belangen vorgehe (III., Fr. 118).

Bewundernde Anerkennung verdienen die Ausführungen zur Gewerkschaftsfrage und zum Streik. Sie verbinden in vorbildlicher Weise Mut und kluge Besonnenheit. Dieser Abschnitt sowie die den Abschluß von Bd. III bildenden Ausführungen zum Mitbestimmungsrecht, für die Verf. sich bereits als Bearbeiter der von Kard. Frings herausgegebenen Schrift „Verantwortung und Mitverantwortung in der Wirtschaft" (Köln 1949) qualifiziert hat, bilden die Glanzstücke des Sozialkatechismus, soweit er bis jetzt vorliegt.

Die Sprache dieses Sozialkatechismus ist den Kreisen, für die er geschrieben ist, recht glücklich angepaßt, vor allem gut verständlich. Fachausdrücke sind erklärt,

entbehrliche Fremdwörter sind vermieden, die unentbehrlichen in einem Anhang verdeutscht. Manche „Frage" ist allerdings so gefaßt, daß man erst aus der Antwort ersieht, was gemeint ist bzw. wohin sie zielt. Zweifellos ist es viel schwieriger, eine Frage, die kurz und bündig sein muß, so zu fassen, daß der Gefragte weiß, was man von ihm will, als eine Antwort auszuarbeiten, bei der man die Freiheit hat, so ausführlich zu werden, wie Genauigkeit und Klarheit es erfordern. Vielleicht überprüft Verf. vor einer Neuauflage seine Fragen noch einmal darauf, ob einem intelligenten Schüler zugemutet werden kann, sie richtig zu verstehen, so daß er weiß, über welche Kenntnisse er durch seine Antwort sich ausweisen soll.

Ungeachtet dieser und mancher anderer Bemängelungen im einzelnen, die man anbringen könnte, ist das Ganze eine höchst beachtliche Leistung. An sozialer Traktätchenliteratur („Werkbriefe", Schulungsblätter" usw.) besteht Überfluß, dagegen haben wir kaum größere Werke aufzuweisen, mit denen man in Ehren bestehen kann. Um so größer ist das Verdienst des Verf., ein geschlossenes Werk in Angriff genommen und bereits drei Teile davon vorgelegt zu haben, aus dem der Katholik sich das Wissen aneignen kann, dessen er für eine Wirksamkeit im sozialen und politischen Bereich bedarf, aus dem aber auch der Nichtkatholik sich sowohl über den „katholischen Standpunkt" als auch über das, was in der katholischen Soziallehre liberae disputationis ist, zuverlässig unterrichten kann.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Feiner, Joh. - Trütsch, J. - Böckle, F. (Herausg.), *Fragen der Theologie heute*. gr. 8° (588 S.) Zürich - Köln 1957, Benziger. 26.80 DM.

Die Feier des 150. Gründungstages des Churer Priesterseminars, der Wirkungsstätte der drei Herausgeber, mit der Herausgabe dieses Sammelwerkes zu begehen, das nicht nur Dozenten von Chur, sondern einen weitverstreuten Mitarbeiterkreis vereint, war eine dankenswerte Idee. Ihre Realisierung verdient den Dank noch mehr. Was man immer noch viel zu selten erlebt, wird hier versucht: eine Theologie, die sich als Wissenschaft im Dienst der Glaubensverkündigung versteht. Die existentielle, auf das Heil des Menschen ausgerichtete Bedeutung theologischer Arbeit ist der Gesichtspunkt, der die vielen, in Anlage und Inhalt so verschiedenen Arbeiten, die dieser Band versammelt, in enger Verwandtschaft hält. Die Herausgeber betonen im Vorwort, daß sie „die Einsichten der heutigen Theologie über den Kreis der Fachleute hinaus einem weiteren Kreis theologisch Interessierter zugänglich machen" wollen. Es ist zu hoffen, daß „der Kreis der Fachleute" selbst sich nicht von dem hier Dargebotenen ausschließe. Denn auch, vielleicht sogar gerade für die „Fachleute", also für die Spezialisten, bedarf es solcher Werke. Auch in die Theologie ist die Spezialisierung mit ihrer Exklusivität in einer Weise eingedrungen, die zwar auch bei ihr nicht vermieden werden kann, aber doch ganz besondere Gefahren hat. So braucht auch der theologische Fachmann die Hilfe solcher Werke, die seinem Spezialgebiet wieder den Kontakt mit den übrigen Gebieten theologischer Arbeit zeigen.

Es sind in den drei theologischen Stoffgebieten der Fundamentaltheologie, der Dogmatik und der praktischen Theologie die besonderen Fragen, um die das Bemühen um die theologische Synthese heute kreist, von Autoren, die sich längst als kompetent erwiesen haben, dargelegt. In den Fundamentalproblemen ist Recht und Grenze des Mythos als Mittel der Objektivierung göttlicher Offenbarung in Auseinandersetzung mit Bultmann sehr abgewogen untersucht. Das Mißbehagen gegenüber einem allzu objektivistischen und rein vom Inhalt bestimmten Verhältnis des Glaubens und die personalistischen Überwindungsversuche werden durch Hinweis auf mannigfaltige Polaritäten innerhalb der gnadenhaften Glaubenswirklichkeit ausgeglichen. Der so vieldeutige Begriff Tradition wird eingehend auf seine Einheit in aller Verschiedenheit untersucht. Zu diesen Fundamentalproblemen gehören dann auch mehrere Untersuchungen über die Heilige Schrift beider Testamente.

In der Dogmatik sind unter dem Thema „Natur und Gnade" eine Fülle von Aufgaben darlegt, die neue Untersuchungen verlangen, da unsere Zeit offenbar einen neuen Blick für das übernatürliche Existential des Menschen gewonnen hat. Als Hauptgegenstandsgebiete dieses Abschnittes bieten sich die Schöpfungslehre,

die Wirklichkeit Christi mit seiner Mutter und der sakramentale Lebensbereich der Kirche dar. Hier wäre es gut gewesen, die im katholischen Raum von neuem in Fluß gekommene Theologie des Wortes auch theologisch in den Blick zu nehmen und das nicht nur der praktischen Theologie zu überlassen. Für die Eschatologie wird sowohl eine „Reduktion" mancher landläufiger Vorstellungen wie auch eine „Expansion" innerhalb der theologischen Eschatologie selbst, aber auch ihres Einflusses auf die übrigen theologischen Traktate und die Philosophie als Aufgabe gestellt.

Der 3. Hauptteil berichtet über neue Bemühungen im Raum der verschiedenen Sparten praktischer Theologie. Dabei will es uns nicht gefallen, daß die Moraltheologie überhaupt unter die praktische Theologie gereiht wird. Was über die Bestrebungen in der Moraltheologie gesagt wird, ist ausgezeichnet. Unsere Frage ist nur, ob eine Erneuerung in der Moraltheologie nicht auch im Grundansatz beginnen müßte, diese Disziplin überhaupt wieder mehr als Theologie zu verstehen. Sehr instruktiv sind auch die Berichte darüber, was die Sozialwissenschaften, die Predigt, die liturgische Erneuerung, das Leben des Laien und die irdischen Wirklichkeiten an theologischen Fragen bergen und wie sie von der Theologie neu angegangen werden.

Ein gutes, sehr ausführliches Sachregister erleichtert den praktischen Gebrauch des Buches und macht es geradezu zu einem Nachschlagewerk. Und diesen Gebrauch kann man dem Theologen wie jedem an der Lebendigkeit des theologischen Bemühens Interessierten nur sehr empfehlen. O. Semmelroth S. J.

Braun, H., *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte* (Beiträge zur historischen Theologie, 24): 1. Bd.: *Das Spätjudentum.* gr. 8° (163 S.); 2. Bd.: *Die Synoptiker.* gr. 8° (154 S.) Tübingen 1957, Mohr. Zusammen 36.— DM.

Die Handschriftenfunde von Qumran haben im einschlägigen Schrifttum die verschiedenste Beurteilung gefunden. Die einen möchten in den religiösen Anschauungen der Qumransekte eine weitgehende Verwandtschaft mit der Lehre Jesu und den Anschauungen des Urchristentums sehen, während andere den wesentlichen Unterschied betonen. Der Verf. der vorliegenden Arbeit kommt zu dem Ergebnis, daß beides zutrifft. Er greift drei Gesichtspunkte heraus, unter denen er einen Teil des Schrifttums von Qumran (das Manuale disciplinae und den Habakukmidrasch), die damit verwandten Anschauungen der Essener nach Philo und Josephus und die Damaskusschrift mit den spätjüdischen Anschauungen im Mischnatraktat „Abot" I—IV und mit der Jesustradition nach den Synoptikern vergleicht: den „Toragehorsam grundsätzlich", „die einzelnen paränetischen Inhalte" und „Mensch und Gott in ihrem Verhältnis". Es wird also ein wesentlicher Ausschnitt aus der Theologie dort des häretischen Spätjudentums, hier Jesu von Nazareth und der an ihn anschließenden Tradition geboten.

Der Verf. geht aus von einer durch zahlreiche Zitate belegten Analyse des Traktates *Abot* unter den drei genannten Gesichtspunkten. Der Wille Gottes ist nach den Abot aus der Tora zu ersehen (2). Für das Torastudium ist ein Lohn ausgesetzt, und für seine Unterlassung droht Strafe (3). Aber das Torastudium ist nicht Selbstzweck, sondern es zielt auf das „Tue viel". Solches Tun schließt die entsprechende Gesinnung des Täters mit ein (4). Auch die Beweggründe des Handelns gehen nicht einfach im mechanischen Verhaltungsdenken auf. Im „Namen des Himmels", zur Ehre Gottes sollen die einzelnen Handlungen des Menschen, sein Zusammentreffen mit anderen wie auch der offizielle Dienst der Gemeindebeamten geschehen. Der Mensch ist verstanden als das von Gott in schlechthinnige Pflicht genommene Geschöpf (5). Hier finden sich Gedankengänge, die den christlichen durchaus verwandt sind. Man sieht nicht ein, wie der Verf. meint (5), warum der Lohn als Motiv in einem solchen Ansatz keinen Platz finden soll, so daß in der Anrechnung von Lohn und Strafe durch Gott eine Inkonsequenz läge; denn der höhere Beweggrund der Gottesliebe schließt den untergeordneten der Rücksicht auf Lohn und Strafe nicht aus.

Bezüglich der einzelnen paränetischen Inhalte findet der Verf. in den Abot das

frappante Nebeneinander von Ethos und Kultus. „Vor der Mahnung, beim Beten mit dem Herzen dabeizusein, steht die Aufforderung, die Schemarezitation und das Beten mit Sorgfalt auszuführen. Die Welt steht nach den Abot ebenso auf der Tora und Liebestätigkeit wie auf dem Kultus" (8). Neben den Regeln, die das Verhalten auf juristischem Gebiet normieren, stehen die typisch spätjüdischen ethischen Inhalte: die Hochschätzung der Bescheidenheit und Niedrigkeit, die Rücksicht auf den Nächsten, auch den armen, d. h. den Mitisraeliten, die Warnung vor der Unzucht, ja der Frau überhaupt (9). Es ist also nicht nur die formale Autorität, sondern auch der Inhalt, der bindet, mag es sich auch, auf die Inhalte gesehen, nur um eine Ethik der vernünftigen Mittelmäßigkeit handeln (10).

Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist nach den Abot bestimmt durch seine Sündhaftigkeit, die aber keine verzweifelte Situation schafft, da der Mensch die Sünde vermeiden kann. An die Stelle der Verzweiflung tritt die gebotene Vorsicht. Dazu muß man die Tora in ihrer richtigen Auslegung genau kennen. Das rechte Handeln wird garantiert durch die Torakenntnis und das Vergeltungsdogma (I, 12). Torakenntnis und -befolgung sind leistbar, und Schäden sind kompensierbar. Gute Werke können im Gericht nach den Abot Verfehlungen kompensieren (I, 13). Das Wissen um die Geschöpflichkeit und um das Verpflichtetsein vermag nach B. das gegen Gott Ansprüche erhebende Lohndenken nicht niederzuhalten: Gottes Souveränität sei die des genau rechnenden Krämers (I, 13 f.).

Auch im Manuale disciplinae aus den Qumran-Texten nimmt die Tora eine beherrschende Stellung ein, und ihre Bedeutung wird noch mehr betont als im rabbinischen Judentum, so daß die Sekte von Qumran ein „Jachad" (Vereinigung) der Tora heißen kann. Der Eintretende verpflichtet sich eidlich zur Rückkehr zum ganzen Mosesgesetz, für das er nach zweijährigem Noviziat aufgeschrieben wird. Das Gesetz will studiert sein (I, 15 ff.). Einsicht, Wissen und Klugheit sind verborgen. Es handelt sich um Geheimnisse wie das Wissen um die Endzeit und um die eschatologische Begrenzung für die dualistisch verstandene Herrschaft der Bosheit, die nur den Sektenleuten zugänglich sind. Der Geist der Verborgenheit, die Esoterik, ist der Sekte in Analogie zur Apokalyptik, aber im Unterschied zum Rabbinismus charakteristisch (I, 18). Die Gesetzeskorrektheit bildet Voraussetzung und Inhalt des Heilswissens (I, 22). Das Torastudium mitsamt allem esoterischen Wissen zielt auch hier auf das Tun (I, 24), das ebensowenig wie in den Abot bloß das mechanische Ansummieren wahlloser Einzelhandlungen meint, sondern einheitlich ausgerichtet ist (I, 26). B. meint, das in den Abot übliche Verdienstrechnen und das Abwägen von Gebotserfüllungen gegen Gebotsübertretungen fehle im Manuale fast völlig, wenn auch hier die Werke in zweiter Linie hinter dem Verständnis bei der Aufnahme der Novizen und bei der Festlegung des Rangplatzes den Ausschlag geben (I, 27). Alle Gebote sind zu halten (I, 28), und nur in dem „Jachad", d. h. der Sekte, ist der Mensch zur Totalität der Gesetzeserfüllungen befähigt (I, 30). Der Mensch weiß sich verpflichtet zu totalem Gehorsam, und die eschatologische Endzeit macht das Heilstreben erst recht andringlich (I, 33).

Dieser Radikalisierung des Toragehorsams entspricht auch die radikalisierende Verschärfung in den Einzelforderungen (I, 33). Das Rituelle wird weithin entwertet (I, 34). Die persönliche Besitzlosigkeit und Gütergemeinschaft ist die am meisten in die Augen fallende Einzelvorschrift (I, 35). Die Jurisdiktion wird intensiviert (I, 37). Der Nächste ist, wie in den Abot, in Demut zu lieben, aber das gilt nicht, wie in den Abot, gegenüber dem Mitmenschen schlechthin, sondern der Nächste ist nur der Sektengenosse. Der Nichtsektierer ist zu hassen, wie ein Sklave seinen Gebieter haßt. Einen neutralen Nächsten gibt es unter den Mitmenschen nicht (I, 38). Die Sektenmitglieder werden aufgefordert zur Furchtlosigkeit angesichts der Verfolgung und Anfechtung (I, 39). Sexuelle Delikte gelten wie im ganzen Spätjudentum als schlimm (I, 39). Nicht nur bloße Vermeidung der Hurerei, sondern der völlige Verzicht auf die Ehe ist die den Sektenmitgliedern gemäße Haltung (I, 41).

Der Mensch ist in seinem Verhältnis zu Gott grundsätzlicher als in den Abot charakterisiert durch die Sünde, ohne daß damit das Geschöpfsein des Menschen in Frage gestellt wird. Da Gott die beiden Arten von Geistern, die guten und die bösen, gesetzt hat, ist damit, wie B. mit Recht bemerkt, der konsequente meta-

physische Dualismus des Iran durchbrochen (I, 41). Ja muß man nicht daraus schließen, daß die Sekte einen solchen Dualismus ebensowenig vertreten hat, wie wenn im Christentum Christus dem Teufel, das Reich Gottes oder das Reich des Lichtes dem Reich Satans oder dem Reich der Finsternis gegenübergestellt werden? Der Mensch wird von der Sünde nicht schon, wie in den Abot, durch die Kenntnis und Befolgung der Tora befreit, sondern nur durch die Bekehrung zu der Sekte (I, 42), in der er Anteil an der Sphäre der Heiligen bekommt (I, 43), ohne aufzuhören, Sünder zu sein (I, 44). Es ist die Frage, wie beides zusammengeht, da es sich offenbar nicht bloß um eine rituelle Heiligung, sondern um eine Heiligkeit und Reinheit des Verhaltens handelt (I, 44). B. sieht hier keine befriedigende Lösung, da neben der Gnade und Gerechtigkeit Gottes, durch die den Sektenmitgliedern die Kraft zum Gehorsam gegeben wird, der radikal seine Gehorsamsleistung vollbringende Mensch steht, der in ängstlicher Abhängigkeit die Totalleistung des Gehorsams erstrebt (I, 47). Aber haben wir hier nicht schon das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit, wie es auch das Christentum kennt, klar ausgesprochen? Der Habakukmidrasch mit seiner allegorischen Exegese zeigt in unserer Fragestellung weitgehende Gleichheit mit dem Manuale disciplinae, allerdings auch typische Verschiedenheiten, auf die wir hier im einzelnen nicht eingehen können. Eine ausdrückliche Paränese findet sich hier nicht. Ebenso kommt auch das Verhältnis des Menschen zu Gott hier nicht ausdrücklich zur Sprache.

Aus der *Darstellung der Essener durch Philo und Josephus* ergibt sich, daß sie in unserer Fragestellung zweifellos manche Parallelen zu der Qumransekte haben, daß es aber auch an Abweichungen nicht fehlt, nur ist die Frage, ob Philo und Josephus nicht Einzelheiten tendenziös verzeichnet haben. Über das Verhältnis des Menschen zu Gott nach der Anschauung der Essener geben sie uns keinen Aufschluß. Dagegen stimmt die Damaskusschrift weitgehend mit den Anschauungen der Qumransekte überein. Wenn B. meint, die gnostisch-dualistische Linie trete in der Damaskusschrift spürbar zurück, da der Gegensatz Licht—Finsternis entfalle, ist die Frage, ob dieser Dualismus tatsächlich in der Qumransekte vertreten wurde, wie schon vorher gesagt wurde. Wenn in der Damaskusschrift das Kultisch-Rituelle im Vordergrund steht, die Einheitlichkeit der Werke weniger unterstrichen wird, die Eschatologie nicht unmittelbar auf den Fingern brennt und der formale Charakter des Gehorsams weniger betont wird, sind das doch nur graduelle Unterschiede. Bezüglich der Einzelvorschriften findet sich in der Damaskusschrift eine ins Detail gehende Halacha. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist zwar im wesentlichen dasselbe wie im Manuale discipline, weist aber doch nach B. charakteristische Unterschiede auf.

Im 2. Teil vergleicht der Verf. unter denselben drei Gesichtspunkten *die Worte Jesus nach den Synoptikern*, in denen er durchaus nicht nur echte Jesusworte sieht, mit den Anschauungen der Qumransekte. Er betont einleitend, daß seine Sicht der Quellenlage hier in der Linie der formgeschichtlichen Arbeiten R. Bultmanns und M. Dibelius' steht (II, 1). Auch für Jesus liegt die Bedeutsamkeit der Tora auf der Hand. Auch er fordert wie die Qumransekte eine verschärfte Torabeobachtung, ohne daß damit nach B., wie Schniewind, Kümmel und Käsemann meinen, bei ihm auch nur ein latenter Messiasanspruch gegeben ist (II, 5). Hier wird der Verf. den Synoptikern nicht gerecht. Nach B. ist die Verschärfung der Torabeobachtung durch Jesus nicht grundsätzlich proklamiert wie bei der Sekte und im rabbinischen Schrifttum, sondern wird durch ihn von Fall zu Fall verkündet (II, 5—11). Er möchte darum in Mt 5, 17 ff. eine Entlehnung aus dem Sektendenken sehen (II, 11) und hält die Betonung der Torabeobachtung bei Mt nicht für ursprüngliche Jesusworte, sondern für anschließende Gemeindereflexion (II, 12). Dem nicht grundsätzlichen Charakter der Toraverschärfung Jesu entspricht es nach ihm auch, daß Jesus wohl Schüler um sich sammelte, die seine Auslegung und seine Lebensweise teilten, daß aber der Kreis seiner Schüler hinsichtlich seiner Abgrenzung nicht festgelegt wird (II, 13 f.). Wenn B. meint, Jesus habe den Anschluß an ihn im Gegensatz zur Qumransekte „offenbar nicht in jedem Fall als heilsnotwendig verstanden", so entspricht auch das nicht den Tatsachen. Man vgl. Mt 28, 19 f.; Mk 16, 16; Jo 3, 5). Richtig ist, daß Jesus nicht wie die Sekte zum Torastudium aufruft, sondern sich über die Tora erhaben weiß, wenn er sie auch nicht aufheben, sondern erfüllen will.

Jesus wie die Sekte verstehen die Situation ihres Auftretens nach B. als etwas eschatologisch Neues. Beide sehen das Ende nahe, doch mit dem Unterschied, daß Jesus diese Botschaft öffentlich verkündet, während die Sekte sie vor den Außenstehenden verborgen hält, also eine esoterische Eschatologie lehrt (II, 18 ff.). Der Verf. meint, bei Jesus fänden sich im Gegensatz zu der Qumransekte kaum Juristik und juristische Institutionen (II, 23—29). Hier übersieht er offenbar den hierarchischen Aufbau der von Jesus gestifteten Kirche oder schreibt ihn einer späteren Entwicklung zu. Anderseits betont er, daß der lebende Herr ebensogut in der Weiterbildung der Traditionen redet, wie eventuell der irdische Herr in der alten Fassung geredet hat (II, 29), eine Auffassung, die auch Bultmann teilen würde.

Jesus legt nach B. wie das offizielle Judentum und die Sekte den Nachdruck auf das Tun des Willens Gottes, aber mit dem Unterschied, daß bei ihm nicht der Eintritt in einen Orden oder ein System von Vorschriften verlangt wird, ja nicht einmal in jedem Fall Anschluß an den Lehrer. Die Kirche nach Ostern binde den einzelnen nicht an das System, sondern betone das individuelle Verhältnis zum Auferstandenen (II, 33). Hier gilt dasselbe, was schon vorhin gesagt wurde. Der Verf. übersieht, daß Jesus eine sichtbare, hierarchisch gegliederte, für alle heilsnotwendige Kirche gestiftet hat, mag auch nicht in jedem Fall eine Zugehörigkeit zu dieser Kirche „in re" erforderlich sein, sondern unter Umständen eine Zugehörigkeit zu ihr „in voto" genügen. Richtig ist, daß Jesus für die Bekehrung nicht nur den Gehorsam gegen eine verschärfte Toraverkündigung, sondern auch die Anerkennung des totalen Angewiesenseins des Menschen auf Gott betont (II, 34—37), aber fehlt dieses zweite Element bei der Sekte und im Spätjudentum wirklich ganz? Hat der Verf. nicht I, 4 ausdrücklich betont, daß solches Tun, d. h. die Torabeobachtung, selbst nach dem Rabbinismus die Gesinnung miteinschließt? Wenn Jesus auch den „am ha ares" nicht ausschließt, sondern zur Begegnung mit Gott führen will, indem Gott dem religiös Deklassierten sich zuwendet, ist damit zwar die strenge Abgrenzung gegenüber dem Außenstehenden wie bei der Sekte und im Rabbinismus verworfen (II, 38), aber auch bei Jesus bleibt in dem Sinn ein Dualismus bestehen, daß ein Gegensatz zwischen Guten und Bösen, zwischen Licht und Finsternis, zwischen den Söhnen des Lichtes und den Söhnen dieser Welt, dem Gottesreich und dem Reich dieser Welt usw. betont wird. Alle diese Stellen auf spätere Entlehnung aus der Sekte zurückführen zu wollen (II, 38), ist nicht berechtigt. Es stimmt auch nicht, daß der Ereignischarakter der gnädigen Abhängigkeit des Menschen von Gott und sein totales In-Pflicht-Genommen-Sein vor Gott bei den Synoptikern die Ablehnung des Ansprüche erhebenden Lohngedankens zur Folge haben; denn die angeführte Parabel Mt 20, 1—15 (II, 41) leugnet nicht den Anspruch auf den vereinbarten Lohn, sondern betont ihn vielmehr. Der Verf. muß selbst zugeben, daß Formulierungen des Lohndenkens weder bei Jesus noch in der anschließenden Tradition vermieden sind (II, 53 f.). Wenn das Tun der verschärften Tora bei Jesus eingebettet ist in das Begebnis der gnädigen Abhängigkeit des Menschen von Gott, folgt daraus keineswegs, daß es der Grundsätzlichkeit entnommen ist, wie B. meint (II, 61).

B. gibt zu, daß trotz mancher Berührungspunkte die Unterschiede zwischen der Lehre Jesu und der Sekte viel größer sind. Jesus lehne die Opfer nicht grundsätzlich ab wie die Sekte (II, 64), übe keine ungrundsätzliche Kritik an den Priestern (II, 65). Auch die Behandlung der rituellen Feiertage, des Sabbats usw. falle bei Jesus unter die Entritualisierung (II, 69). Neu, auch gegenüber der Sekte, sind das Gebot der Feindesliebe (II, 91) und das Verbot der Wiedervergeltung (II, 92). Wenn B. im übrigen in den Forderungen bezüglich des Verhaltens zum Nächsten manche Berührungspunkte mit der Sekte sieht, die nach ihm im Lauf der Tradierung den alten Jesusworten zugewachsen sein sollen (II, 89), ist das eine bloße Behauptung. Auch in der Stellung zum Besitz will er eine enge Berührung zwischen der Sekte und der Jesusbewegung finden (II, 73). Aber Jesus lehrt doch nicht schlechthin den Verzicht auf den Besitz, denn die Einladung an den reichen Jüngling ist keine allgemeine Forderung für seine Anhänger.

Die Synoptiker haben auch eine Reihe Martyriumsaussagen mit dem offiziellen Spätjudentum und mit der Sekte gemein (II, 101), die aber nach B. wahrscheinlich zum Teil von der Gemeinde hinzugefügt sind (II, 101 f.). Andere habe die Jesus-

bewegung nur mit der Sekte gemein, ein Zeichen, wie B. meint, daß die Jesusbewegung eingebettet ist in die mit der Sekte gegebene Radikalisierung (II, 106), doch gehe sie auch noch über diese hinaus (II, 107).

Da die Sexual- und Eheethik der Jesustraditionen in ihren Grundzügen auf alttestamentlich-jüdischen Fundamenten ruht, deckt sich eine Reihe diesbezüglicher Forderungen mit denen der Rabbinen und der Sekte (II, 108); in anderen Punkten, z. B. in der bedingungslosen Ablehnung der Ehescheidung bei Jesus und der Ehe überhaupt in der Sekte, gehen diese beiden über den Rabbinismus hinaus (II, 110). Es ist aber wohl zu beachten, daß Jesus, wenn auch er die Ehelosigkeit als Ideal der Vollkommenheit proklamiert, es in einem anderen Sinn tut als die Sekte, nämlich nicht grundsätzlich, ähnlich wie er die Trennung vom Besitz und von den Angehörigen nicht grundsätzlich fordert (II, 113).

Im Verhältnis des Menschen zu Gott ist der Mensch wie im offiziellen Judentum und in der Sekte auch nach der synoptischen Tradition Sünder (II, 115 ff.). Doch gehört nach B. ein Teil der diesbezüglichen Termini nicht in die älteste Schicht der Jesustradition (II, 118). Dabei werde auf eine einhellige, die Sündlichkeit des Menschen herausstellende Terminologie in den Synoptikern offenbar kein Wert gelegt, da die Sünde im Plural prävaliere (II, 118). Das heiße aber nicht, daß die Jesustradition das Sündersein weniger betone als die Sekte. Beide seien dem offiziellen Judentum gegenüber darin völlig einig, daß eine neue, die eschatologische Situation angebrochen ist und daß angesichts des nahen Endgerichtes ein verschärfter Toragehorsam das einzig Angemessene ist (II, 120). Die Jesustradition nimmt wie die Sekte den Nachfolger Jesu nach B. nicht vom Sündersein aus, aber sie fasse doch solch ein Sündersein nicht als Ausnahmesituation, sondern als Grundsituation (II, 125).

Die Radikalität der Jesusbewegung übertrifft nach B. die der Sekte in zweifacher Hinsicht: einmal fordere Jesus inhaltlich noch mehr als die Sekte; sodann aber sei der Mensch bei Jesus noch stärker als in der Sekte verstanden als total von der schenkenden Güte Gottes abhängig (II, 125). Hier sieht der Verf. das Verhältnis des Menschen zu Gott offenbar im Licht der protestantischen Auffassung vom „simul iustus et peccator" und beachtet zuwenig die Forderung des Mitwirkens mit der Gnade im NT; sonst würde er nicht sagen, daß der Mensch das Heil nur als Beschenkter erwarten könne, so daß auf die Nachfolge kein besonderer Nachdruck gelegt werde (II, 124 f.). In Wirklichkeit muß beides zusammenkommen, damit der Mensch aufhört, Sünder zu sein. Es geht nicht an, die entsprechenden Ausdrücke als sekundär auszuscheiden (II, 123). Außerdem berücksichtigt der Verf. nur die synoptische Tradition und läßt die Anschauungen des Jo von den aus Gott Geborenen bzw. von der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste außer acht. Allerdings gibt er zu, daß es auch bei den Synoptikern Stellen gibt, in denen wie bei der Sekte der Gehorsam des Menschen und die Gnade Gottes nebeneinander stehen, ja daß Gottes radikale Gnädigkeit und des Menschen totales Gehorchen wirklich einander bedingen (II, 132). Aber ist damit nicht zugegeben, daß es neben der Gnade auch auf das Mitwirken des Menschen ankommt?

Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß das totale Angewiesensein des Sünders auf Gottes radikal verstandene Barmherzigkeit bei den Synoptikern im wesentlichen als Ereignis beschrieben wird. Ein solches Ereignis finde einmal in Legenden seinen Ausdruck, die ausmalen, was den Zeitgenossen an Güte und Hinwendung Gottes eben in der Begegnung mit Jesus widerfuhr, ohne daß die Historizität der Einzelheiten zu halten wäre; dann aber komme der Ereignischarakter vor allem darin zum Ausdruck, daß die Gemeinde vom Osterglauben her Jesus als den entscheidenden Heilsträger bezeichne, welcher in Bälde zu Gericht und Rettung erscheinen wird, ja der, nach einer späteren Stufe dieses Glaubens, als dieser Heilsträger bereits da war (II, 133).

Zum Schluß sei bemerkt, daß der Untertitel des Werkes: „Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte", irreführend ist, denn der Verf. sieht ja in der synoptischen Tradition weithin nicht echte Jesusworte und historische Tatsachen, sondern eine der Qumransekte von einer späteren Generation angeglichene, vielfach legendäre Jesustradition und betont deshalb im Sinn Bultmanns ausschließlich den Ereignischarakter dieser Tradition. Daraus ergibt sich, daß er vielfach einen Gegen-

satz zwischen echter Jesustradition und späteren Schichten ihrer Ausgestaltung durch die Gemeinde unter dem Einfluß der Qumransekte annimmt und so die wirkliche Auffassung Jesu verzeichnet. Damit soll nicht gesagt sein, daß für die Gestaltung der urchristlichen Botschaft, wie sie in den Evangelien ihren Niederschlag gefunden hat, das Glaubensverständnis des Urchristentums keine Bedeutung gehabt hat, aber dieses Glaubensverständnis hat den Inhalt der Botschaft nicht wesentlich verändert, sondern nur unter der Leitung des Heiligen Geistes tiefer erfaßt und den Verhältnissen angepaßt. In diesem Sinn hat die Formgeschichte zweifellos für das NT ihre Bedeutung. Nur wer in der synoptischen Tradition nicht bloß den Ereignischarakter, sondern wirkliche, geschichtlich zuverlässige Quellen sieht und dazu auch Jo als solche berücksichtigt, kann die Auffassung Jesu und ihre Beziehung zu der Qumransekte richtig beurteilen. Er wird im einzelnen zu einem anderen Ergebnis kommen als der Verf. Dabei bleibt seine allgemeine Feststellung bestehen, daß Berührungspunkte zwischen beiden nicht ausgeschlossen werden können, daß aber die Lehre Jesu über die Qumransekte wesentlich hinausgeht. B. Brinkmann S. J.

Historisch-systematische Untersuchungen zur Mariologie der Franziskanerschule, veröffentlicht im Namen der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen: FranzStud 39 (1937) 97—502; gesondert 15.— DM bei Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen.

Die Studientagung der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen gegen Ende 1955 hatte sich als Thema gestellt: Die Gottesmutter Maria im franziskanisch-theologischen Denken. Die damals gehaltenen Referate liegen jetzt in drei Heften der FranzStud vor, und zwar um vieles erweitert und bereichert. Sie bieten zusammengenommen sowohl historisch als auch systematisch beinahe alles das, was die Franziskanerschule im Laufe der Zeit zur Mariologie und zu deren einzelnen Problemen beigesteuert hat. Wir stehen also einem Werk gegenüber, das unsere ganze Aufmerksamkeit beansprucht.

Der erste Aufsatz stammt von *A. Emmen O. F. M.* und hat den bescheidenen Titel: Einführung in die Mariologie der Oxforder Franziskanerschule (99—217). Der wirkliche Inhalt geht aber weit darüber hinaus. Drei Themen sind hervorgehoben: 1. Quelle und Geist der Mariologie in der Oxforder Franziskanerschule, 2. ihre Lehre über die göttliche Mutterschaft Mariens, 3. die Bedeutung ihrer Immakulatalehre für die Mariologie. Dazu kommen Einzelheiten über die Anfänge dieser Schule (von St. Anselm und Robert Grosseteste zu Richardus Rufus und Wilhelm von Ware), ihren Höhepunkt bei Duns Scotus und ihre Ausläufer bis hin zum Baseler Konzil. Die Ausführungen sind sehr gut mit Texten belegt und von Verweisen auf die einschlägige Literatur begleitet. Am Schluß erscheinen noch drei unveröffentlichte Fragen des Roger von Marston über die Liebe, die Freuden und Schmerzen Mariens und die quaestiones de conceptione B. V. Mariae aus der Hand von Robert Cowton und Franciscus de Marchia. Die Quellenuntersuchung macht deutlich, daß die Mariologie der Oxforder Franziskaner den Geist des hl. Anselm, die Liebe Eadmers und die Schulung des Robert Grosseteste (bei ihm hätte die Edition von De cessatione legalium durch D. Unger nachträglich hinzugefügt werden sollen, wie es M. Mückshoff in seiner Arbeit getan hat) aufweist und so die Frucht einer glücklichen Verbindung der franziskanischen Lebensschau mit dem englischen Milieu darstellt. Ferner wird der ungemein fruchtbare Einfluß der Immakulatalehre des Duns Scotus sichtbar, ohne daß dabei aber die Bedeutung des Wilhelm von Ware in den Hintergrund treten müßte. Endlich erhält auch die von den Oxforder Franziskanern übernommene Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis den ihr zukommenden Platz in der Geschichte der westlichen Theologie und der Marienverehrung überhaupt.

Der zweite Beitrag, von *K. Balić O. F. M.*, wagt sich an ein schwieriges Thema: Die Corredemptrixfrage innerhalb der franziskanischen Theologie (218—287). Zwei Abschnitte sind historischer Natur: 1. die Miterlöserschaft Mariens nach den mittelalterlichen franziskanischen Autoren, 2. dieselbe Miterlöserschaft nach den Franziskanern vom Konzil von Trient bis zum Jahr 1730; der dritte bringt die systematische Darlegung nach den Prinzipien der skotistischen

Schule. Der Verf. geht mit umsichtiger Kritik an seine Aufgabe und unterscheidet genau, was, besonders bei den vortrindentinischen Theologen (Antonius von Padua, Bonaventura, Duns Scotus, Ubertin von Casale, Bernhardin von Siena, Bernhardin von Busti, Pelbart von Temeswar), als entferntere oder nähere Vorbereitung und was als formelle Aussage der Miterlöserschaft der Gottesmutter gewertet werden muß. Das Urteil über Duns Scotus wird manchen Leser überraschen: „Obwohl Duns Scotus die seligste Jungfrau ‚dignissimam et sanctissimam', ganz frei von Schuld, ohne jeden Makel der Sünde hält; obwohl er, in den Spuren des Seraphischen Lehrers wandelnd, der Meinung ist, sie habe ‚iam in conceptione Filii sui illam plenitudinem gratiae ad quam Deus disposuit eam pervenire', so weist er ihr doch nicht eine besondere Ordnung zu, noch erwähnt er, daß aus ihren Akten zusammen mit der Tat Christi das Werk unserer Erlösung ‚per modum unius' resultiere" (235). Dagegen findet B. die Miterlöserschaft Mariens klar, sogar übertrieben dargestellt bei Angelus Vulpes († 1647) und dann, ausgeglichen und maßvoll, bei Salvator Montalbanus (seine Untersuchung erschien 1723) und Carolus del Moral (Werk aus dem Jahr 1730). Letzterer hat u. a. die These vertreten, daß „die Verdienste der allerseligsten Jungfrau, als sie mit dem am Kreuze hängenden Sohn mitlitt und diesen Sohn dem ewigen Vater aufopferte, den Wert einer satisfactio de condigno hatten, wenn auch secundum quid" (256). Die angeschlossenen systematischen Erwägungen befriedigen nicht im gleichen Maß. Die Auffassung von B. läßt sich dahin zusammenfassen, daß die Mitwirkung Mariens aus der Überfülle des einzigen Erlösungspreises herrührte, der infolge eines besonderen Privilegs auch von der Mutter dargebracht werden mußte; „weil der Sohn ja irgendwie auch der Mutter gehörte, brachte sie ihn auch selber auf Kalvaria dar und gab die Zustimmung zum Werk der göttlichen Personen und erlöste so das Menschengeschlecht, eins mit Christus, wenn auch sekundär, in Abhängigkeit vom Sohne, aber im richtigen Sinne, nicht etwa nur in metaphorischer Ausdrucksweise" (287). Hier bleiben wohl noch einige Fragen unbeantwortet: Inwiefern gehörte Christus noch „irgendwie" der Mutter? Welcher Art war der Akt der Darbringung Mariens? Und warum bildet dann diese Darbringung des Lösepreises nicht etwas, was, gegen die Ansicht des Verf., die Erlösung in actu primo konstituiert?

Der dritte und letzte Beitrag, von *M. Mückshoff O. F. M. Cap.*, ist der umfangreichste (288—502) und vielleicht auch der wertvollste: Die mariologische Prädestination im Denken der franziskanischen Theologie. Der 1. Abschnitt davon behandelt, weit ausholend, die Lehre von der absoluten Prädestination Christi (bei den griechischen und lateinischen Vätern, in der Frühscholastik, bei den Franziskanertheologen von Robert Grosseteste über Duns Scotus bis Raymundus Lullus). Die hervorragende Darstellung stützt sich vor allem auf die in Deutschland weniger bekanntgewordenen Arbeiten des Chrysostome Urrutibéhéty O. F. M. (Père Chrysostome) und widerlegt die thomistischen Einwände, wie sie besonders von A. Spindeler erhoben worden sind. Eine unvoreingenommene Theologie wird es nunmehr schwer haben, die skotistische These des Mangels an Verankerung in der Tradition zu beschuldigen, wenn auch, wie übrigens der Verf. selber zugibt, nicht jeder angeführte Text aus der Patristik den gleichen Beweiswert hat. Dann folgt der Hauptteil: Die absolute Konprädestination Mariens. Er ist wiederum sehr eingehend (362—412) und führt von den griechischen und lateinischen Vätern, wobei auch die Theologie der Orthodoxen berücksichtigt worden ist, bis zum Ende der Frühscholastik. Der 3. Abschnitt (412—499) wendet sich schließlich dem noch wichtigeren Anliegen der „franziskanischen Durchdringung" des Themas zu. Eine geradezu überwältigende Fülle von Material ist verarbeitet, angefangen von den Mariologen der Frühzeit im Orden (Franz von Assisi, Antonius von Padua, Bonaventura, Konrad von Sachsen, Raymundus Lullus) über Duns Scotus und seine Schüler im 14. Jahrhundert (Johannes de Bassolis, Franz Mayron, Bernhard von Gott, Petrus Thomas, Johannes Vitalis, Andreas von Neufchâteau, Petrus von Candia) und die franziskanischen Mariologen des 15. Jahrhunderts (Bernhardin von Siena, Ubertin von Casale, Johannes von Segovia u. a. m.) zu der „aetas aurea" der franziskanischen Mariologie. Die hier aufgezählten und größtenteils mit Angaben von Texten und weiterführender Literatur besprochenen Vertreter sind so zahlreich, daß wir auf eine Wiedergabe verzichten müssen; Laurentius

von Brindisi O. F. M. Cap. († 1619) steht verdientermaßen im Mittelpunkt, Carolus del Moral bildet den Abschluß. Der Verf. gesteht selber ein, daß mehrere Skotisten, zumal die der späteren Periode, die Absolutheit einer Vorherbestimmung Mariens in ihren Spekulationen so übersteigern, daß sie irreal wirkt und kaum noch den tatsächlichen Gegebenheiten der Offenbarung Rechnung zu tragen scheint, sieht indes ein derart überspitztes Denken nicht als typisch an für die franziskanische Theologie, sondern erklärt es aus deren Geschichtsgebundenheit, was sicher beachtet werden muß. Eine kritische Stellungnahme jedoch zu den einzelnen historischen Ergebnissen darf man hier von dem Referenten nicht erwarten; sie wäre nur dann möglich, wenn die Voraussetzungen dazu durch ähnlich ausgedehnte Kenntnisse in dem großen Gebiet der franziskanischen Mariologie zuträfe, wie sie M. aufzuweisen hat.

Abgesehen von der kleinen sprachlichen Unebenheit, daß die Namen der franziskanischen Autoren nicht in derselben Form zitiert werden (Balić schreibt z. B. die latinisierte „Vulpes", Mückshoff die ursprüngliche, aber ungebräuchliche „Volpi"), ergeben die drei Beiträge eine zwanglose Einheit. Der tiefere Grund hierfür liegt in der trotz der Unterschiede und Abweichungen, die nicht verschwiegen worden sind, unverkennbaren Einheitlichkeit der franziskanischen Theologie und Mariologie, und diese ist nicht von außen in sie hineingetragen, etwa durch die Autorität der Ordensleitung, sondern sie geht wesentlich auf einen inneren Faktor zurück, auf den Geist des hl. Franziskus. Und das Hauptverdienst des gesamten Werkes, dessen praktische Brauchbarkeit durch das vorzüglich gearbeitete Personenregister (allerdings bezieht es sich auf alle vier Hefte des Jahrganges der Zeitschrift; nur *ein* Versehen ist mir aufgefallen: H. Barré C. S. Sp. wird dort als Kapuziner bezeichnet) noch erhöht wird, besteht in der einheitlichen Darstellung dieser Einheit. Leider haben die anderen Ordensschulen und theologischen Richtungen diesem Werk nicht einmal etwas entfernt Gleichkommendes an die Seite zu setzen.

J. Beumer S. J.

Haikola, L., *Studien zu Luther und zum Luthertum* (Uppsala Universitets Årsskrift 1958, 1). gr. 8° (158 S.) Uppsala 1958, auch Wiesbaden bei Harrassowitz. 15.— Kr.

Haikola, L., *Usus Legis* (Uppsala Universitets Årsskrift 1958, 3). gr. 8° (155 S.) Uppsala 1958, auch Wiesbaden bei Harrassowitz. 15.— Kr.

Der Verf., finnischer Theologe an den beiden schwedischen Universitäten Lund und Uppsala, ist den Lesern unserer Zeitschrift schon von der eingehenden Besprechung seiner Dissertation her bekannt (vgl. Schol 29 [1954] 580ff.). In jenem bedeutsamen Erstlingswerk ging es um das für die alt- und die neureformatorische Theologie so zentrale Thema „Gesetz und Evangelium", an dem bekanntlich die wichtigsten zwischenkonfessionellen Unterscheidungslehren (wie etwa die protestantische Fiduzialbestimmung des Glaubens und das Lehrstück von der exklusiven Glaubensgerechtigkeit) hängen und woran sich überdies auch wichtige innerprotestantische Lehr- und Schulstreitigkeiten prinzipiell entscheiden. In jenem Werk beherrschte Flacius Illyricus das Interessenfeld des Verf., dessen Horizont durch den Streit zwischen den Philippisten und Gnesiolutheranern abgesteckt war.

Die zwei jetzt und hier zu besprechenden Bände hängen nicht nur untereinander aufs engste zusammen, sondern bilden auch mit dem früheren Werk insofern eine Einheit, als sie dessen Fragenkreis fortführen. Der weitgefaßte und nur relativ bestimmte Titel des 1. Bandes („Studien zu Luther und zum Luthertum") will andeuten, daß das Verhältnis der ersten Generation nachlutherischer Theologie zu Luther und seiner (wenig systematischen) Theologie besser geklärt werden soll. Unbeschadet der lehrgeschichtlichen Treue wird systematische Arbeit unternommen, um zu einem „systematischen Strukturvergleich" zu kommen, „und zwar an den Lehrpunkten, die damals am stärksten umstritten waren und auch heute noch weithin umstritten sind" (3). Das besagt im Vergleich zum Werk über Flacius in der Inauguraldissertation von 1952 die Auswertung eines viel umfassenderen historischen Quellenmaterials, von Luther an über die Kontroversisten des 16. Jahrhunderts bis zu den großen Systematikern des Altluthertums, als deren letzter Repräsentant Hollacius († 1713) angesehen wird.

An die zwar lose, aber doch thematisch wie methodisch geeinte Studienfolge des 1. Bandes — Die reformatorische Anthropologie (7—55); Glaube und Leben (56 bis 68); Die Verdorbenheit der Natur und die Schuld (69—103); Die Gesetzeserfüllung Christi (104—123); Buße, Glaube und Rechtfertigung (124—155) — schließt sich im zugehörigen 2. Band ein ebenso systematischer Strukturvergleich an zwischen dem Lehrbegriff des nachlutherischen orthodoxen Luthertums und dem ursprünglichen des Reformators selber, diesmal aber ganz begrenzt auf die Lehre vom Gebrauch des Gesetzes. Dabei ist es vor allem auf die nachlutherische Kontroverse über den „tertius usus legis" abgesehen, d. h. auf das Verhältnis des schon Gerechtfertigten zum Gesetz. Die Anwälte und die Bestreiter des „usus legis *in renatis*", von denen in den Ausführungen über Werden und Lehre des orthodoxen Luthertums und seiner Einung auf Grund der Konkordienformel gehandelt wird, rekrutieren sich gemischt aus beiden Lagern. Zu den Akzeptanten gehörten die große Zahl der lutherischen Theologen, und unter ihnen nicht nur die Philippisten, sondern auch führende Gnesiolutheraner (auch Majoristen genannt). Zu der auf der Eisenacher Synode (1556) erzielten Einigung der Majorität versagte die renitente Minderheit unerbittlich ihren Beitritt. Es ging um eine tief gegensätzliche Auffassung vom heilsökonomischen und heilsgeschichtlichen Wert des Gesetzes. Die konkordistische Majorität unterschied zwischen dem Gesetz abstrakt und „in ideali" gesehen, dem Gott im Fall der Erfüllung Recht auf Lohn und Gewährung des Lohnes (= Verdienstes?) nicht versagen könne, und dem Gesetz unter den gegenwärtigen Bedingungen des sündig gewordenen Menschengeschlechtes, dem das Gesetz nicht mehr nach Soll und Pflicht erfüllbar, darum auch nicht mehr Verheißung, sondern nur richtende Macht ist. Es bleibt aber bei der „doctrina legis" und somit über den ersten und zweiten Gebrauch des Gesetzes — den „usus civilis-politicus" und den „usus spiritualis-theologicus" — hinaus beim „usus tertius legis", obwohl das Gesetz als realer und konkreter Heilsweg abgeschafft ist, nicht aber als Mahner, Erzieher und Richter. „Um des verbleibenden Sündenrestes willen ist das Gesetz auch für den bekehrten Menschen notwendig. Er bedarf seiner als einer sicheren Regel, um nicht in selbstgewählte Frömmigkeitsübungen (Rez.: Werkgerechtigkeit) zu verfallen, und als einer Macht, die ihn ständig an seine verbleibende Sünde gemahnt, ihn zu Christus treibt und dadurch seinen Glauben lebendig erhält" (II 64). Der Minorität erschien offenbar diese Auffassung vom Gesetz vor allem deshalb für untragbar, weil dann das Evangelium auf dem Boden und im Rahmen des Gesetzes zu liegen schien und weil sie als ein Mittel erschien, die objektive Ordnung des Gesetzes zur subjektiv erfüllbaren Gesetzesgerechtigkeit wiederherzustellen, was in der gegenwärtigen Lage so viel hieß wie mit Pelagius der Sühne und dem Verdienst Christi wesentlichen Abbruch tun.

Der Meinungsstreit, den man kaum als bloßen Schulstreit bezeichnen kann, betraf mit seiner gegensätzlichen Gesetzesauffassung und — als Kehrseite dazu — mit der analog gegensätzlichen Auffassung vom Evangelium und seiner Stellung zum Gesetz die christo-soteriologische Auffassung von der stellvertretenden Genugtuung und dem uns zugesprochenen Verdienst Christi. War beides ein Geschehen „extra et supra legem" oder ein solches „intra legem et sub lege"? Nach der orthodoxen Auffassung sind Versöhnung und (wo Glaube) auch die Rechtfertigung juridische Konsequenzen der vollzogenen Satisfaktion und der mit ihr wiederum juridisch gegebenen Zurechnung des Verdienstes Christi. Hingegen ist nach der Minoritätsanschauung selbst die Genugtuung Christi, sofern sie als menschliches Werk des Gottmenschen betrachtet wird, vorerst nur „solutio debiti", wobei die Gewährung der Seligkeit auch als verheißener Lohn immer noch erst als „datio indebiti" anzusehen bleibt. Die Zurechnung des Verdienstes Christi und seiner Gerechtigkeit ist trotz des organischen Zusammenhanges mit der stellvertretenden Satisfaktionsleistung Christi „ein spezielles, neues und freiwilliges Werk" (ebd. 69).

Das Kehrstück vom dreifachen Gebrauch des Gesetzes (bei ein und dem gleichen Gesetz und seinen unbedingten Forderungen) entspricht der Unterscheidung von drei Menschentypen im Stand der gefallenen Menschennatur: 1. Menschen des falsch beruhigten, unerwachten Gewissens, 2. Menschen des erschrockenen Gewissens ohne Vergebung, 3. Menschen des versöhnten Gewissens im Glauben und unter der Gnade. Die doppelte Dreiteilung von Menschentypen und der Gesetzesanwendung,

die auf Melanchthon zurückgeht, führte eigentlich nur im „tertius usus legis in renatis" zu einer dort allerdings akuten und zählebigen Kontroverse über die Freiheit des Christenmenschen: Ist der neue, in Christus wiedergeborene Mensch nur frei vom Fluch und Gericht des Gesetzes oder auch — wie die antinomistische Richtung behauptet — frei vom Gesetz als Norm und in jeder Hinsicht überhaupt „supra legem": „Der Christenmensch kann bessere Dekaloge schreiben als Moses" (ebd. 50), wie Luther gelegentlich sagte. Die orthodoxe, namentlich auch von der Konkordienformel mitvertretene Auffassung sah in dem Gesetz eine offenbarte, objektive und unveränderliche Ordnung, innerhalb deren sich der neue Gehorsam des unter das Evangelium gestellten Christenmenschen zu halten und zu betätigen habe. Die antinomistische Richtung der Minderheitspartei mit ihrer Berufung auf die Freiheit und Spontaneität der Liebe wollte in jedem Christen, nachbildlich zu Christus, einen Herrn des Gesetzes sehen, dessen Liebe „meysteryn sey uber alle gesetz", wie Luther sich ausdrückte. Beide Richtungen beriefen sich auf den Reformator, und in der Tat ließen sich dem Anschein nach Luthers diesbezügliche Aussagen im Sinn der einen wie der anderen Partei verstehen und auslegen (vgl. ebd. 145 f.).

Die grundlegende Untersuchung der zweibändigen Studienreihe ist die allererste und umfangreichste Studie über „Die reformatorische Anthropologie", zu der die 3. Untersuchung mit dem Thema „Die Verdorbenheit der Natur und die Schuld" wesentlich hinzugehört und wohl auch besser gleich nach der ersten Studie als deren Ergänzung und Abrundung gebracht worden wäre. Das Verhältnis und der für die lutherische und die nachlutherische Anthropologie kennzeichnende, aber ungleiche Gegensatz zur mittelalterlichen Anthropologie wurzelt in der Verhältnisbestimmung zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie beim Reformator selber. Der Verf. will ihn dahin verstehen, daß Philosophie und Theologie im gegenwärtigen Zustand des gefallenen Menschen zwar in einem gestörten und gegenseitig störenden Verhältnis stehen, doch hebe das den grundsätzlichen Sachverhalt nicht auf, daß „die Philosophie der Hilfe der Theologie bedarf, wie umgekehrt auch die Theologie der Hilfe der Philosophie bedarf" (I 20). Die Unterscheidung einer theologischen und einer philosophischen Betrachtung des Menschen würde nach Luther nicht so sehr vom Objektbereich der Erkenntnis (etwa hie „homo civilis-politicus", hie „spiritualis-theologicus") begründet sein; denn auch die Philosophie müsse nach Luther notwendig vom religiösen und sittlichen Problem des Menschen handeln, wenn sie sich auch bei der Beantwortung einschlägiger Fragen größter Fehler schuldig mache (I 21). Der entscheidende Unterschied zwischen Philosophie und Theologie hänge auch nicht von der Verschiedenheit der Erkenntnisquellen ab, da ja auch die Offenbarungserkenntnisse der Heiligen Schrift zum Gegenstand philosophischer Betrachtung gemacht und die philosophische Vernunft dadurch zu der Überzeugung von der Offenbarungswahrheit gebracht werden können (I 22). Was den Unterschied philosophischer und theologischer Betrachtung des Menschen recht eigentlich begründe, sei „die affektbedingte Einstellung des Erkenntnissubjektes zum Erkenntnisinhalt" bzw. die affektive Beteiligung des Herzens als des eigentlich theologischen Erkenntnisorgans und der davon abhängige Unterschied zwischen „notitia" und „fiducia" (I 23 f.).

Unwillkürlich steigen bei diesen Ausführungen des Verf., die zu den grundsätzlichsten der beiden Bände gehören und auf den nächsten zwanzig Seiten noch eingehender dargelegt werden, ernste Bedenken und berechtigte Zweifel auf. Sollte der Kampf Luthers um eine philosophiefreie Theologie und theologische Anthropologie letztlich nur dem Streben nach einer affektbedingten Herzenserkenntnis und einem existentiellen Ernst der Gott-, Welt- und Selbsterkenntnis gegolten haben, so daß er eigentlich einer existenzphilosophischen Theologie und Anthropologie gar nicht gram und feind hätte sein können?

Nun läuft das Spannungsverhältnis von Philosophie und Theologie parallel mit dem von Gesetz und Evangelium (vgl. I 20). Auch im Zustand des gefallenen Menschen stellt Natur und Gewissen die absolute Forderung des Gesetzes auf, deren letzteigentliche Unerfüllbarkeit, wie sie vor allem beim Liebesgebot in Erscheinung tritt, zu abgöttischer Werkgerechtigkeit führt und auch den Frommen nicht der Gnade und des Heiles gewiß werden läßt. Das anthropologische Problem kann von

der philosophischen Erkenntnis nicht gelöst werden, weil diese immer in eine gesetzliche Erkenntnis und Gesetzesfrömmigkeit ausläuft, während nur die vom Evangelium inspirierte theologische Erkenntnis das eigentliche Problem des Menschen, nämlich: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott", zur Lösung und Befriedung bringt. — Hier muß das kritische Referat enden, weil sich ihm der Raum versagt. Alles in allem begrüßen wir den Ertrag der Studien für die Aufhellung der innerprotestantischen Symbolik des 16.—18. Jahrhunderts, während wir für den „systematischen Strukturvergleich" nach der römisch-katholischen Theologie herüber wesentliche Vorbehalte machen müssen. J. Ternus S. J.

Häring, B., *Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf* (Studia Theologiae Moralis et Pastoralis, 1). gr. 8° (447 S.) Salzburg 1956, O. Müller. 14.70 DM.

Der Redemptoristentheologe B. Häring hat sich durch sein vielbeachtetes Werk „Das Gesetz Christi" einen Namen gemacht. Daß ihm über den Bereich der theoretischen Moraltheologie hinaus auch die Fragen der Pastoraltheologie und ihrer Hilfswissenschaften, zumal der Religionssoziologie, am Herzen liegen, hatte er durch eine Reihe kleinerer Veröffentlichungen bewiesen. In dem vorliegenden Buch, das als 1. Band der „Studia Theologiae Moralis et Pastoralis" erscheint, werden die Vorarbeiten zu einem Grundriß der Religionssoziologie zusammengefaßt. Bei der führenden Stellung, welche deutsche Gelehrte wie E. Troeltsch, M. Weber, M. Scheler u. a. in der Grundlegung der Religionssoziologie gehabt haben, ist es verwunderlich, daß man sich in der deutschen katholischen Theologie diesen Fragen bislang so zögernd zugewandt hat. Sowohl in der theoretischen wie in der angewandten Religionssoziologie, der Soziographie, müssen wir heute im Ausland „in die Schule gehen". Das zeigt die Literaturübersicht, welche H. den einzelnen Kapiteln seines Buches beigegeben hat. Es war also ein wirklich dringendes Anliegen, welchem dieses Werk entgegenkommt. Damit ist zugleich gesagt, daß H. Pionierarbeit zu leisten hat, die unter besonderen Gesetzen steht. Doch sei zunächst ein Überblick über den Inhalt des Werkes gegeben.

Die Einleitung (17—30) bemüht sich um die Wesensbestimmung der Religionssoziologie, wie sie H. vor Augen steht. Dem Leser wird bald klar, daß der Begriff hier in einem engeren Sinn genommen wird. Es geht nur nebenbei um das allgemeine Phänomen „Religion", vielmehr geht es ganz konkret um das Christentum, genauer das katholische Christentum, das auf seine sozialen Bezüge und Möglichkeiten untersucht werden soll, d. h., es soll geklärt werden, in welchem Maß das realisierte Christentum von den konkreten Sozialverhältnissen und -beziehungen beeinflußt wird und wie es umgekehrt auf die verschiedenen sozialen Gebilde und Kräfte einwirkt. Nicht als ob Christentum in Soziologie aufgelöst werden sollte — das wäre jener Soziologismus, gegen den sich H. zu Recht verwahrt (21 f.). Wohl aber soll aus der vertieften Sicht seiner sozialen Verankerung der Pastoration und Mission wertvolle Hilfe geleistet werden. Damit ist deutlich, daß es H. nicht um bloße Theorie geht, sondern um eine durch und durch praktische Wissenschaft, die aber auf eine zuverlässige theoretische Basis angewiesen ist. Diese Basis wird einerseits durch die Erarbeitung der „Theologischen Grundfragen der Religionssoziologie" geschaffen (= 1. Hauptteil: 31—86). Es geht dort um die Fragen, in welchem Sinn Religion Gemeinschaft ist und begründet (31—50), wie das Verhältnis von Reich Gottes und Welt (51—67) und dasjenige von Kirche und Staat (68—81) zu bestimmen ist. Endlich ist noch ein Kap. über die „Theologie des Milieus" (82—86) angefügt. — Auf der anderen Seite basiert die angewandte Religionssoziologie auf dem sauberen Wissen um die Kernprobleme, mit denen es jede Form von Religionssoziologie zu tun hat. (NB Hier wird übrigens deutlich, daß H. wohl besser täte, wenn er sein Anliegen nicht kurzhin als „Religionssoziologie" bezeichnen würde.) Demgemäß handelt der 2. Hauptteil von „Religion u. Gesellschaft im allgemeinen" (90—133), von „Elite und Masse" (135—198; ein besonders wichtiges Kapitel!) und von „Religion u. Staat, Wirtschaft und Kultur" (200—316). Das Kapitel „Religion und Zeitgeist" hat einen Ordensmitbruder von H., V. Schurr, zum Verfasser (317—363). — Der 3. Hauptteil handelt endlich von der „Religionssoziologie im Dienste der Seelsorge", d. h. von den drei Phasen der Soziographie: Bestands-

aufnahme, Auswertung und Aktionsplan (368—430). Ein Stichwort- und Personenverzeichnis beschließt den stattlichen Band.

Im Rahmen dieser vielseitigen Thematik werden allenthalben ungemein aktuelle Dinge berührt, die das genaue Studium des Werkes für alle, die an der Erneuerung unserer Pastorationsmethoden interessiert sind, so notwendig macht. Es sei nur verwiesen auf das, was H. über die gemeinschaftbildende Kraft der gemeinsam gefeierten Liturgie sagt, wobei er mit Recht beifügt, daß darin die Rolle der gemeinsamen Sprache nicht zu überfordern ist (41 Anm. 1); ebenso auf die Ausführungen über die Anpassung der Kultformen und der theologischen Formeln an die Vorstellungswelt der einzelnen Völker und Zeiten und auf die Bemerkungen über die soziologischen Hintergründe der Sektenbildungen unserer Tage (120ff.). Vor allem wird das, was im 3. Teil über die Methoden und Chancen der Soziographie gesagt wird, den meisten Lesern Neuland sein. — Wenn wir einige Desiderate anfügen dürfen, dann möchten wir vorher nochmals betonen, daß H. Pionierarbeit zu leisten hatte und daß deshalb manche Dinge nicht in letzter Reife vorgelegt werden konnten. Das ist auf dem Gebiet der Religionssoziologie um so begreiflicher, als hier die Herausarbeitung dessen, was ist, und dessen, was eigentlich sein sollte, immer Hand in Hand gehen muß, d. h., Phänomenologie, Axiomatik und Historie müssen gleichzeitig ins Spiel gebracht werden. Außerdem müssen die einzelnen Gebilde sowohl horizontal wie vertikal gesehen werden. Damit ist eine Vielfalt von Aufgaben gestellt, die ein einzelner unmöglich bewältigen kann. Und nun einige konkrete Hinweise: Bei der Konfrontierung von katholischer Liturgie und evangelischem Predigtgottesdienst (41) beachtet H. wohl zu wenig, daß für die Protestanten ihr Gottesdienst nicht „bloße Predigt" ist; zu der damit angerührten Frage nach der Sakramentalität des Wortes vgl. H. Fries, Antwort an Asmussen (Stuttgart 1958) S. 18—42. — Die Weise, wie H. den christologischen Kämpfen des 4./5. Jahrhunderts einen soziologischen Hintergrund zuweist (74), erscheint gesucht (Nestorianer als Gegner der Einheit von geistlicher und weltlicher Gewalt der Kaiser; Monophysiten als Freunde des theokratischen Kaisertums?). — Die Darstellung des Anteils des Christentums an der faktischen Überwindung der Sklaverei ist wohl zu rosig geschildert (96). Hat nicht erst das von der Aufklärung angeschlagene Christentum hier die entscheidenden Schritte getan? Und bleibt nicht dies das Ärgernis, daß die Frommen früherer Zeiten sich gegen die sozialen Mißstände nicht energischer aufgelehnt haben? — Ähnlich hätte H. sich bei der Schilderung der segenspendenden Kraft des Christentums auf das menschliche Zusammenleben auch mit den Schattenseiten auseinandersetzen müssen (Intoleranz, Inquisition, Religionskriege usf.) (96 f.). Hier und auch sonst hat man bei H. den Eindruck, als würde bei dem, was kirchlicherseits geschieht, zu rasch das, was sein sollte, mit dem, was wirklich geschah, identifiziert. Der Leser hat ein Recht, zu erfahren, wie mühselig es gewesen ist und noch immer ist, bis die aus den veränderten Zeitumständen notwendigen Anpassungen erreicht wurden. H. Bacht S. J.

Delpini, Fr., *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V* (Scrinium theologicum, 5). gr. 8° (138 S.) Torino 1956, Marietti. 1000.— L.

Diese zusammenfassende Monographie besteht aus drei Teilen. Im 1. Teil wird eine gedrängte Zusammenschau gegeben über die Auffassungen von der römischen Familie und der Ehescheidung im römischen Recht bis zum 1. Jahrhundert n. Chr. Im 2. Teil folgt eine Darlegung der Lehre über die Ehescheidung, wie sie sich in den Evangelien, den Kanones der Konzilien, den Papstbriefen und auch bei den abendländischen und morgenländischen Vätern bis zum 5. Jahrhundert findet. Dieser Teil schließt mit einem Kapitel über den Unterschied und den Gegensatz zwischen dem heidnischen Recht und der Lehre der Kirche. Im 3. Teil endlich geht es um den Einfluß, den die kirchliche Gesetzgebung auf das römische Recht in der Frage der Ehescheidung ausgeübt hat, und zwar vor allem in der nachklassischen Zeit, denn vorher oder auch während der klassischen Periode ließ sich bisher kaum etwas Genaues über einen solchen Einfluß feststellen.

In der verhältnismäßig kurzen Arbeit nimmt der 2. Teil den größten Raum ein, vor allem wegen der großen Anzahl von Vätern und Kirchenschriftstellern, deren Lehre er zusammenfaßt. Die Darlegung ist sehr durchsichtig, und die Schlußfolgerungen sind gut begründet. Man sieht daraus mit aller Klarheit die vollständig einmütige Auffassung der Väter (mit Ausnahme des Ambrosiaster) in völliger Übereinstimmung mit den richtig verstandenen Texten der Evangelien, der Konzilien und der Päpste im Sinne der Unauflöslichkeit der Ehe. Der Verf. untersucht natürlich mit besonderer Sorgfalt die reichhaltige Lehre des hl. Augustinus.

Die beiden anderen Teile der Arbeit sind im Verhältnis dazu nicht so gehaltvoll, wenn auch sie ihren Wert und ihre Bedeutung haben. Zunächst sieht man nicht ein, warum der Zeitabschnitt, der den Gegenstand der Arbeit bildet, mit dem 1. Jahrhundert n. Chr. und nicht mit dem Ende des 3. Jahrhunderts oder dem Anfang des 4. Jahrhunderts beginnt. Es ist ja, wie der Verf. selbst betont, kein Unterschied zwischen der klassischen und vorklassischen Periode hinsichtlich einer Beeinflussung durch das Christentum festzustellen. Zudem werden bei der Behandlung der vorklassischen Periode verschiedentlich Behauptungen aufgestellt, die eigentlich erst für die gesamte klassische Epoche gelten (25). Tatsache ist, daß in diesem ersten Abschnitt, d. h. unter Augustus, manche neue Verordnungen über die Ehescheidung erlassen wurden, die aber keineswegs dem Einfluß des Christentums zuzuschreiben sind. Darum kann die Überschrift des 3. Teiles, „Einfluß der Gesetzgebung der Kirche auf das römische Recht", sich auf diese Verordnungen nicht beziehen. Außerdem ist die Darlegung in diesen zwei Teilen unserer Ansicht nach nicht ganz durchsichtig und folgerichtig. So scheint der Verf. z. B. verschiedentlich anzudeuten, daß in der römischen Ehe der klassischen Zeit das „Zusammenleben" nicht wesentlich war, sondern vielmehr einen Prüfstein für die „affectio maritalis" bildete (25). Ein anderes Mal dagegen bezeichnet er es tatsächlich als wesentlich (100). Auch für die Zeit von Konstantin (oder Diokletian) bis Justinian ist die Ansicht des Verfassers in dieser Frage undurchsichtig. Ebenso bleibt es unserer Ansicht nach noch unbestimmt, ob die „affectio maritalis" in der nachklassischen Zeit als dauerndes Element zu verstehen ist oder nicht. In der Beurteilung der Zeit Justinians scheint der Verf. ebenfalls zu schwanken; vgl. z. B. die Behauptungen auf S. 129 mit denen auf S. 132. Dagegen haben vor allem die Arbeiten von Orestano und ebenso die von Volterra einerseits doch wohl hinreichend dargetan, daß das „Zusammenleben" nicht nur in der nachklassischen, sondern auch in der klassischen (und sagen wir mehr noch, wegen des Fehlens einer juristischen Theorie, in der vorklassischen) Zeit kein wesentliches Element der Ehe war. Anderseits kann jetzt nach den Arbeiten von Volterra und D'Ercole gelten, daß die „affectio maritalis" (im Sinne eines dauernden „consensus") von der nachklassischen Zeit an keine Bedeutung mehr besaß. Schließlich hätte man gewünscht, daß das Verhältnis zwischen „affectio maritalis" und Ehescheidung ausführlicher und direkt behandelt worden wäre. Kann die Tatsache, daß die Ehescheidung bis Justinian gehandhabt worden ist, ein Beweis dafür sein, daß die „affectio maritalis" als dauernder „consensus" zu verstehen ist? Wenn nicht, wie soll man dann diese Tatsache erklären? Der Verf. scheint zur ersten Auffassung zu neigen, wenn er den Gegensatz zwischen heidnischer und christlicher Lehre in der Frage der Ehescheidung darlegt oder vielmehr, wenn er mit folgenden Worten erklärt, daß die Ehescheidung nach christlicher Ansicht ausgeschlossen ist: „È il diritto divino che supplice alla mancanza del perdurare del mutuo consensu dei coniugi" (102). Das wird sich aber heute gegen die obengenannten Werke von D'Ercole usw. schwerlich beweisen lassen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Arbeit in der Darlegung einiger Auffassungen des römischen Rechtes, die Bezug haben zu der behandelten Frage, etwas klarer sein könnte. Umgekehrt muß aber auch gesagt werden, daß das in diesen zwei Teilen und vor allem im dritten Teil vorgelegte positive Material über die Einschränkungen, die die christlichen Kaiser von Konstantin bis Justinian in der Gesetzgebung bezüglich der Ehescheidung eingeführt haben, ausgezeichnet ist. Durch die positive Herausarbeitung des Gegensatzes zwischen heidnischer und christlicher Lehre und der Annäherung jener an diese infolge der Überzeugungskraft der christlichen Lehre und der Tatsache, daß die Kaiser den christlichen Glauben angenommen hatten, ist die Arbeit sehr wertvoll und interessant. O. Robleda S. J.

1. Gesamtdarstellungen der Theologie. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Newman, J. H., Christentum und Wissenschaft. Herausgegeben und eingeleitet von *H. Fries*, übersetzt von *A. Diehm*. gr. 8° (XX u. 67 S.) Darmstadt 1957, Gentner. 12.— DM. — Der vorliegende Band bringt im englischen Original und in deutscher Übertragung zwei Abhandlungen aus Newmans „Idea of a University". Unter diesem Titel hatte Newman bekanntlich eine Anzahl von Vorträgen zusammengefaßt, welche er teils zur Vorbereitung der Gründung einer katholischen Universität in Dublin und teils als deren erster Rektor (seit 1854) im Rahmen akademischer Feiern gehalten hatte. Die hier ausgewählten Stücke handeln von den beiden Problemkreisen „Christentum und klassische Literatur" und „Christentum und Naturwissenschaft". Gerade der zuletzt genannte Vortrag behält auch heute noch trotz der gewandelten empirischen Grundlagen seine Aktualität und Autorität. Dem Corpus der Schrift hat H. Fries (München) aus seiner hervorragenden Sachkenntnis heraus eine glänzende Einführung vorausgeschickt, die tief in die Bildungsideen und -ziele Newmans hineinführt. Eingangs stellt F. gegenüber dem immer wieder aufgelegten Gerede vom Bankrott, welchen Newman in Dublin erlitten haben soll, fest, daß die neuere Forschung hier wichtige Korrekturen anzumelden hat. Newmans Unternehmen ist durchaus nicht allwegs gescheitert, und die einseitige Belastung des irischen Episkopates, der durch seine Kurzsichtigkeit ein so wichtiges Werk sabotiert habe, entspricht nicht den Tatsachen. Aber wie immer es damit bestellt sein mag, wichtiger ist das, was F. zu dem Anliegen sagt, das Newman in diesem Werk bewegt. In einer Zeit, in der die meisten sich mit der inneren Auflösung der Universität als umfassender Bildungsstätte abgefunden haben, ist es wohltuend, einem Denker wie Newman zu begegnen, der an die bleibende Sendung der Universität wie nur einer geglaubt hat. Universität ist ihm die „Stätte des Studium generale", wo man der Forschung wie der Lehre dient, wo man nicht das Viele, sondern das Ganze wissend zu durchdringen strebt. Ihre Frucht ist die Kultur des Intellekts, ihre Mitte: der Mensch. Der andere tragende Gedanke der „Idea of a University" kreist um die „liberal education", d. h. die freie Erziehung und Bildung, die ihren Wert in sich selber hat. Im Zeichen dieser „liberal education" kämpft Newman gegen den Kult des bloßen Fach- und Anwendungswissens, das — von ihm vorausgeahnt — zum Idol unserer Zeit geworden ist. Und dann das dritte: Universität ist für Newman dort, wo der Theologie der ihr gebührende Platz zuerkannt wird. Denn Theologie ist ihm „eine hervorragende Form des freien, der Erkenntnis und Wahrheit hingegebenen Wissens". Was Newman von der Universität erwartete, drückt sich drastisch in dem Satz aus: „Ich wünsche, daß der Intellekt seinen Platz mit der denkbar größten Freiheit einnimmt und daß die Religion eine gleiche Freiheit genießt. Ich wünsche, daß dieselben Plätze und dieselben Individuen gleichzeitig Orakel der Philosophie und Altäre der Frömmigkeit sind ... Frömmigkeit ist nicht eine Art letzte Politur, die man der Wissenschaft geben kann, noch ist Wissenschaft ... eine Art Feder auf dem Hut, ein Schmuck oder eine Zweigstelle für die Frömmigkeit. Ich verlange, daß der Gebildete fromm und der Fromme gebildet und intelligent sein soll." Ohne Zweifel ein Ideal, das auch heute noch nichts an Aktualität verloren hat. Bacht

Falcon, J., S. M., La crédibilité du dogme catholique, Apologétique scientifique, 3. éd. revue et améliorée. gr. 8° (634 S.) Lyon — Paris 1952, Vitte. — Leider ist uns dieses ganz vorzügliche Werk zu spät zur Besprechung zugesandt worden, so daß wir es erst jetzt, und zwar in seiner 3. Aufl., anzeigen können. Es bringt in

ungemein übersichtlicher Form und Gliederung und in knapp und klar gehaltener Beweisführung den gesamten Stoff der katholischen Apologetik ohne jedwede Abstriche (z. B. ist die Darstellung des geschichtlichen Wertes der Quellen, vor allem der Evangelien, miteinbezogen), aber auch, was man selten antrifft, ohne überflüssige und vom Ziel ablenkende Zutaten (z. B. keine Erörterung der alttestamentlichen Offenbarung und keinerlei dogmatische Erweiterungen, ebenso nichts über Subjekt und Objekt des kirchlichen Lehramtes). Die Methode ist die traditionelle, die historische, und nur gelegentlich sind Gedankengänge des empirischen Beweisverfahrens oder aus der sogenannten Immanenzapologetik, die grundsätzlich abgelehnt wird, eingesetzt. Als Schulbuch wird das Werk ohne Zweifel die besten Dienste leisten, zumal da überall die wesentlichen Linien deutlich hervortreten. Der deutsche Leser hat noch dazu den Vorteil, daß er zuverlässig in die zeitgenössische apologetische Literatur des französischen Sprachgebietes eingeführt wird, während die damit gegebene Beschränkung (ausländische Autoren sind in der Regel nur dann namhaft gemacht, wenn ihre Schriften in französischer Übersetzung vorliegen) absolut kaum gebilligt werden kann. Selbstverständlich wird man in einigen Einzelheiten eine abweichende Meinung vertreten dürfen. So ist die „Introduction générale" recht lang ausgefallen (25—79), ebenfalls der erste Hauptteil „Présupposés philosophiques concernant la révélation chrétienne" (83—197), wir meinen das relativ zu dem ganzen Werk. Ein Kapitel über die Selbstbezeichnung des Herrn als „Menschensohn" scheint uns geradezu unentbehrlich. Die Identität der katholischen Kirche von heute mit der Kirche Christi wird vorgängig zu der „via notarum" geschichtlich, „par l'histoire", dargetan; in Wirklichkeit stellt jedoch das von F. Gebotene nichts anderes als eine abweichende Fassung des Kennzeichenargumentes vor, wobei die getroffene Auswahl (1. La primauté de l'évêque de Rome; 2. L'autorité infallible; 3. L'universalité nettement marquée; 4. La supernationalité et l'indépendance du pouvoir civil; 5. L'immutabilité jointe à la loi du développement et du progrès; 6. L'indissolubilité du mariage) nicht ganz den Eindruck der Willkürlichkeit vermeidet (536—550). Zu bedauern ist endlich, daß der Verf. nicht näher auf die gefährlichen Tendenzen eingeht, die sich im liberalen Protestantismus von heute an den Namen Bultmann knüpfen. Diese und ähnliche Ausstellungen sind gewiß nicht ohne Belang, sie tun indes dem Wert und der Brauchbarkeit des ganzen Buches keinen wesentlichen Abbruch, und eine kommende Neuauflage könnte mühelos ihnen Rechnung tragen. Wir halten sogar dafür, daß ein entsprechendes Werk in deutscher Sprache, das wir noch vermissen müssen, hier ein gutes Vorbild zur Verfügung hätte. Beumer

van Acken, B., S. J., Konvertitenkatechismus, 13. Aufl. 8° (360 S.) Paderborn (1957), Bonifacius-Druckerei. 8.50 DM; geb. 10.50 DM. — Die neue Auflage des seit langem bestbewährten Buches stellt eine wirkliche Neubearbeitung dar. Zugrunde liegt nun nach Aufbau und Stoffeinteilung der Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands; zudem sind die Belege aus der Heiligen Schrift, aus den päpstlichen Lehrentscheidungen und aus den Werken der Kirchenväter und der großen Theologen in viel reicherem Maß herangezogen. Das Schema von Frage und Antwort ist verlassen, wodurch der zusammenhängende Fluß der Darlegung nur gewinnen konnte, und die sehr übersichtliche Anlage des Ganzen und seiner Teile ermöglicht doch ein rasches Auffinden der gesuchten Einzelheiten. Verhältnismäßig ausführlich sind die Themen berücksichtigt, die sich auf Ehe, Familie und christliches Leben beziehen, was aber den konkreten Anforderungen der meisten Konvertiten von heute entsprechen dürfte. Mit der einfachen, allgemeinverständlichen Sprache verbindet sich eine gründliche Beweisführung, die auch theologisch durchaus auf der Höhe ist (z. B. in der Frage nach der kirchlichen Gliedschaft wird die Antwort im engen Anschluß an „Mystici corporis" gegeben). Die Ausstattung ist gut, nur scheint das Druckbild etwas unter dem häufigen Wechsel von Großdruck und Kleindruck zu leiden. Wir wünschen dem neuen Konvertitenkatechismus eine weite Verbreitung. Beumer

Stauffer, E., Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi (Dalp-Taschenbücher, 331). 8° (164 S.) Bern 1957, Francke. 2.80 DM. — Ders., Jesus, Gestalt und

Geschichte (Dalp-Taschenbücher, 332). 8° (172 S.) ebd. 2.80 DM. — Seit langem bemüht sich der Verf., den historischen Charakter der Jesusoffenbarung ins Licht zu stellen. Im 1. Bändchen wird der weltgeschichtliche und religiöse Rahmen gezeichnet. Griechische Philosophie, hellenistische Mysterien, Gnosis usw. seien für das Verständnis Jesu ohne Belang (anders: für das Verständnis der frühen Kirche). Dagegen werden mit Recht die zahlreichen jüdischen Quellen, besonders die Qumrantexte, ferner oft übersehene Realien, wie die Münzen der Zeit, herangezogen. So ergibt sich ein lebendiges Bild der damaligen Welt mit ihrer politischen und religiösen Hochspannung. Manche der gezeichneten Perspektiven sind wohl etwas zu großzügig, z. B. wenn in der römischen Karfreitagsliturgie Nachwirkungen der „Passionsliturgie Cäsars" gesehen werden (21). Die Begründung mancher Hypothesen überzeugt nicht ganz, etwa wenn aus der Namengebung „Johannes" gefolgert wird, der Vater Zacharias habe mit der sadokidischen Priesterdynastie der Oniaden sympathisiert (88). Die Zusammenstellung der jüdischen Ketzergesetze — aus praktischen Gründen in Paragrapheneinteilung — ist sicher nützlich; die Belege für die einzelnen Punkte stammen aber aus sehr verschiedener, z. T. später Zeit. Wiederholt wird betont, das Judentum kenne keine theologischen Dogmen. Das kann man in dieser Ausschließlichkeit nicht gut sagen; Monotheismus, Erwählung Israels, Gesetzgebung u. ä. sind doch grundlegende Dogmen für jeden gläubigen Juden. — Nachdem die einst so ruhmvolle protestantische deutsche Jesusforschung in logischer Konsequenz ihrer Evangelienkritik „ihre Arbeit eingestellt" habe, sucht der Verf. nach einem „neuen Weg" zum historischen Jesus (2. Bändchen). Er zieht dafür die indirekten Jesusquellen, die jüdischen Jesusüberlieferungen (die bis zum Stichjahr 500 einen von den Evangelien unabhängigen Quellenwert besäßen) u. a. heran und prüft an ihnen die Evangelienberichte. Er gelangt dabei zu sehr positiven Ergebnissen, selbst für Fragen wie die Davidsohnschaft, den Census des Quirinius usw. Im Anschluß an Mk und vor allem Jo wird eine wohl zu genaue Chronologie des — vierjährigen (?) — öffentlichen Lebens Jesu geboten. Auch die Wunder Jesu, selbst die Auferweckung des Lazarus (die Lazarusparabel bei Lk sei nur Nachhall jüdischer Polemik dagegen), seien historisch gesichert, blieben aber als solche mehrdeutig. Eingehend wird das Selbstzeugnis Jesu behandelt. Die reinste, kühnste und tiefste Selbstprädikation Jesu sei: „ANI HU — Ich bin es", das im Sinn deuterojesaianischer, liturgischer u. a. Texte als Theophanieformel zu verstehen sei. Für Jo 8, 24 28 58 ist das zweifellos richtig; für Mk 13, 6 und 14, 62 diskutabel; für Texte wie Mk 6, 50, Jo 4, 25 u. ä. bleibt aber doch die einfache Identitätserklärung: Ich bin Jesus bzw. der Messias, die natürliche Deutung. Auch in diesem Bändchen finden sich viele nicht immer überzeugende Hypothesen, z. B. werden die getöteten „iuvenes" in Ass. Moysis 6, 2—6 auf den bethlehemitischen Kindermord gedeutet; die Brotvermehrung wird als apokalyptisches Passahmahl, als „ritualgeschichtliche Revolution" erklärt. Bedauerlich ist die Abwertung des Mt (obwohl zwischen 65 und 70 datiert). Es habe die Botschaft Jesu rejudaisiert; dazu gehöre vor allem der Messiasbegriff, der „in keiner Weise" mit der Selbstprädikation ANI HU vereinbar sei. Die Verfälschung der Antwort Jesu vor Kaiphas in Mt 26, 64 sei „ein erschütterndes Dokument dieser kerygmatischen Apostasie von der Urbotschaft Jesu". Wird damit nicht im Grund der Glaube der Urkirche an Jesus als den Christus als Abfall erklärt? Der besondere Wert der beiden Bändchen liegt darin, daß in ihnen eine Fülle bisher wenig beachteten oder ganz übersehenen und doch für die Kenntnis Jesu wichtigen Materials verarbeitet wurde. Dabei wurde — ein sehr dringendes Anliegen — die Eigenständigkeit der Gestalt und Botschaft Jesu gegenüber den religiösen Bewegungen im Judentum seiner Zeit, vor allem gegenüber dem Geist von Qumran, mit überzeugenden Gründen ins Licht gestellt. Bulst

Theologische Week over de kerk: Studia Catholica 32 (1957) 165 bis 320. — Die katholische Universität Nijmegen veranstaltete im Juli 1957 eine theologische Arbeitswoche über das Thema „Kirche". Die einzelnen Vorträge sind nunmehr in diesem Heft der „Studia Catholica" veröffentlicht. Besonderes Interesse beansprucht der von *H. Schlier* (in deutscher Sprache): „Reich Gottes und Kirche" (178—189). Der bekannte Verf. kommt zu folgenden Ergebnissen: Das Reich Gottes (oder besser: die Herrschaft Gottes) und die Kirche sind im NT weder be-

grifflich identisch noch ganz voneinander getrennt; sie „liegen in einem bestimmten Sinn ineinander"; das Reich Gottes „ist in dem gekreuzigten und von den Toten in die Macht Gottes erweckten Herrn Jesus Christus ... so nahegekommen, daß es sich seinem Volk, der Kirche, und durch sein Volk, die Kirche, eröffnet und offenhält"; die Kirche ist endlich „die Niederlassung der in Jesus Christus nahegekommenen Herrschaft Gottes, in der man Zugang zu ihr hat, sie ist das Anwesen ihrer Nähe". Aufschlußreich ist auch das kurze Referat von *J. van der Ploeg O. P.*, das die Frage aufwirft: Een Voorstadium van het Christendom aan de Dode Zee? (222—234). *H. Schillerbeeckx O. P.* greift in seinem Vortrag „Het apostolisch ambt van de kerklijke hierarchie" (258—290) auf die christologischen Voraussetzungen zurück, um die Kirche selbst und ihre hierarchischen Vollmachten, zumal die ihrer apostolischen Sendung, verständlich zu machen, wobei auch die eigenständige Art des christlichen Laien berücksichtigt wird. Den zuletzt genannten Problemen ist noch ein Beitrag von *B. Delfgaauw* gewidmet: „De Leek in de Kerk" (291—303). Ähnlich lassen die übrigen Arbeiten erkennen, daß die verschiedenen Seiten des großen Fragenkomplexes „Kirche" in durchaus zeitnaher Sicht von der Theologischen Woche in Nijmegen erarbeitet worden sind. Beumer

Nordhues, P., Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmäßigen Bedeutung (Erfurter Theologische Studien, 4). gr. 8° (XVIII und 250 S.) Leipzig 1958, St.Benno-Verlag. 19.— DM. — Das hier behandelte Thema hat in mannigfacher Hinsicht eine ungewöhnliche Bedeutsamkeit. Nicht nur weil es in dieser Form noch nicht aufgegriffen worden ist, sondern auch und vor allem deswegen, weil die hinter Thomassin stehende „École française" mit ihrer nicht auf die Aszetik und die allgemein religiösen Belange eingeschränkten Leistung ausgewertet zu werden verdient und weil gerade Thomassin deren dogmatische Seite zur Geltung bringt. Der weitverbreitete Irrtum, erst im 19. Jahrhundert sei die organisch-übernatürliche Sicht der Kirche durch die Tübinger Schule und Scheeben als Erneuerung der Patristik aufgekommen, hätte dann längst eine Widerlegung erfahren. Der Verf. hat sich der mühevollen Aufgabe — mühevoll, weil die Schriften Thomassins, namentlich die Dogmata, keinen eigenen ekklesiologischen Abschnitt aufweisen — mit ausgeprägtem Sinn für die dogmengeschichtlichen Entwicklungslinien unterzogen. Nach der wichtigen Einleitung, die der religiösen und theologischen Umwelt gerecht zu werden sucht, folgen die drei Hauptkapitel: Der göttliche Seinsgrund des mystischen Leibes, Der mystische Leib in seiner sichtbaren Erscheinung, Die Lebensfunktionen der Kirche. Das Ergebnis zeigt den Kirchenbegriff Thomassins in seinem fast einseitigen Anschluß an die Lehre der Väter und streng auf das Inkarnationsgeheimnis gegründet, ohne jede rationale Systematik, aber ausgerichtet auf eine lebendige Erfassung im Glauben. N. sagt in der Schlußbetrachtung rückblickend: Die Kirche ist nach Thomassin nicht nur das sichtbare Reich Christi auf Erden, geführt von der Hierarchie, und das Werk Gottes, die Körperschaft der mit den Bischöfen vereinten, vom Sakrament belebten und auf das ewige Ziel hinstrebenden Gläubigen, sondern darüber hinaus, und das betont, Christus selbst durch das Sakrament seines Leibes, in dessen Gnadengemeinschaft er alle gutwilligen Menschen erfaßt und in dem er durch den Heiligen Geist das belebende Haupt der Schöpfung wird (243). Die Schwächen eines derartigen Kirchenbegriffes werden nicht mit Stillschweigen übergangen, insbesondere ist auf die Gefahren hingewiesen, die in der Zwiespältigkeit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche liegen (138 bis 147); aber u. E. hätte das noch nachdrücklicher geschehen sollen, zumal gegenüber den Fragen nach Gliedschaft und Heilsnotwendigkeit der Kirche. Der wiederholt gezogene Vergleich mit den Ausführungen der Enzyklika „Mystici corporis" stört vielleicht etwas den Fluß der Darstellung, wird sich indes als recht nützlich für den Leser erweisen. Vereinzelte Behauptungen des Verf. in nebensächlichen Punkten erscheinen in zu verallgemeinernder Form und lassen sich nur mit erheblichen Einschränkungen rechtfertigen, so wenn wir lesen: „Es hat aber auch in der nachtridentinischen Theologie neben diesen Theologen (welche die römische Kirche allein als mystischen Leib Christi betrachteten) mit ihrem Begriff von der Kirche die Gelehrten gegeben, bei welchen die Idee der großen, allgemeinen, sichtbaren und

unsichtbaren Kirche aller Gerechten nach dem Zeugnis der Väter ihren Ausdruck gefunden hat" (147). Dagegen befriedigen die zahlreichen, über das gesamte Werk zerstreuten Partien vollauf, die — mit Angabe einer umsichtig ausgewählten Literatur der neuesten Zeit — das hervorheben, was das Kirchenbild Thomassins an Lebenswerten einschließt, die auch heute noch wirksam sein können. Mit Recht urteilt N. abschließend: „Man findet wenige Theologen in der Neuzeit, die das ganze christliche Leben so tief und so einfach mit dem göttlichen Leben der Kirche in Verbindung bringen, wie Thomassin es tut" (245). Beumer

Malone, G. K., The True Church: A Study in the Apologetics of Orestes Augustus Brownson (Pont. Fac. Theol. Seminarii S. Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 29). 8° (114 S.) Mundelein 1957, Saint Mary of the Lake Seminary. — Der Gegenstand dieser theologischen Dissertation ist die Grundauffassung in Apologetik und Kontroverstheologie bei einem für die Kirchengeschichte der Vereinigten Staaten höchst bedeutsamen Laien mit Namen Orestes Augustus Brownson. Da dessen Leben bei uns nicht so bekannt sein dürfte, geben wir die Hauptdaten: Er war geboren am 16. September 1803 zu Stockbridge (Vermont) und konvertierte erst nach manchen religiösen Krisen im Jahre 1844; danach setzte er seine ganze Kraft zur Verteidigung der wahren Kirche ein, zumal durch seine Aufsätze in der nach ihm benannten Zeitschrift „Brownson's Quarterly Review"; er starb am 17. April 1876 zu Detroit (Michigan). M. vermittelt uns ein klares Bild von dem, was Brownson in seiner Apologetik wollte, namentlich mit seinen Prinzipien, seinen von ihm bevorzugten Argumenten, dem „argument of 1845" (der für den Glauben notwendige Rückhalt an der Autorität kann nur in der katholischen Kirche gefunden werden) und dem „argument of life" (die vom Menschen ersehnte Mitteilung des christlichen Lebens ist an die Kirche, den Leib Christi, gebunden), und seiner Stellungnahme zu den mehr traditionellen Beweisen. Als Quellen dienen der schriftliche Nachlaß des Autors, zu dem auch ungedrucktes Material gehört (The Brownson Papers, Manuskript Collection of the University of Notre Dame, Notre Dame [Indiana]). Die Arbeitsweise des Verf. ist exakt und gründlich. Er vernachlässigt keineswegs die Schwächen und Einseitigkeiten bei Brownson und bemerkt abschließend: „The value of Brownson's Apologetics to the modern apologists, like the originality of his fundamental principles, is not so much in its content as in the emphasis which it manifests" (109). Besonders verdient Anerkennung, daß er sich allenthalben bemüht, den größeren Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte zu berücksichtigen und die gleichzeitigen Ereignisse in Europa in Parallele zu setzen. Beumer

Flesseman - van Leer, E., Tradition and Scripture in the Early Church (van Gorcum's Theolog. Bibliothek, 26). gr. 8° (210 S.) Assen 1954, van Gorcum. 10.50 Fl.; geb. 11.90 Fl. — Wer die neueren Veröffentlichungen protestantischer Theologen zum Thema „Schrift und Tradition" kennt, weiß, daß die Dinge dort nicht mehr in jener Einseitigkeit gesehen werden, wie sie nur zu lange die polemische Diskussion beherrscht hatte. Auch F., der von Tillich und Niebuhr herkommt, weiß darum (9): Das Sola Scriptura kann nicht bloß als Antithese zur Tradition verstanden werden, da ja das gegensätzliche Schriftverständnis innerhalb der protestantischen Kirchen zeigt, wie sehr die Auslegung von der „Tradition" der jeweiligen Kirche bestimmt ist. Somit muß, so folgert er zu Recht, die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Schrift und der Autorität der Tradition neu gestellt werden. Verf. will das so tun, daß er die Meinung der frühen Kirche befragt, die von der späteren Kontroverse noch unberührt war. Vielleicht, daß sich so zeigen läßt, daß das, was heute Gegensatz zu sein scheint, ursprünglich gar nicht als solcher empfunden wurde. F. beschränkt sich auf eine Untersuchung der Apostolischen Väter und Apologeten bis zu Tertullian einschließlich, bei dem ja tatsächlich alle Elemente des hier anstehenden Problemkreises zur Sprache kommen. Mit gutem Bedacht hat er dabei die historische Methode gewählt. Im Unterschied zu einer systematischen Gruppierung ist diese Weise des Vorgehens zwar umständlicher und mit dem Risiko von Wiederholungen belastet, aber sie gibt die Gewähr, daß jeder der behandelten Zeugen ausführlich zu Wort kommt und die mannigfachen Nuancen

nicht um der Systematik willen eingeebnet werden. Auf den letzten zehn Seiten hat Verf. dankenswerterweise die Ergebnisse seiner Untersuchung nochmals zusammengefaßt. Was schon katholischerseits durch Deneffe, van den Eynde und Reynders, auf deren Studien F. sich immer wieder zustimmend oder kritisch beruft, herausgestellt worden war, findet seine Bestätigung: Von Anfang an ist Tradition als ein Wesensstück der Kirche verstanden worden. Denn sie ist nichts anderes als die in der Verkündigung der Kirche lebendige Offenbarung. Kirche und Tradition sind unlösbar aneinander gebunden und bestimmen sich wechselseitig. Die Begründung dafür ist klar: Wo immer die Offenbarung wirklich überliefert wird, da ist Kirche, und umgekehrt: Die wirkliche Kirche kann nur der Offenbarung ihre Stimme leihen. Freilich ist dabei vorausgesetzt, daß sowohl Kirche wie auch Tradition im Lichte des Glaubens gesehen wird. Denn nicht jede Predigt ist wirklich verkündigtes Kerygma. Nur wo in ihr Gottes Geist waltet, ist sie wirklich Vermittlung von Offenbarung. — Tradition ist sodann wesensgemäß *apostolische* Tradition. Denn nur durch die Apostel ist der Kirche der Zugang zu Christus und seiner Offenbarung gegeben. Die Kirche hat durch das apostolische Zeugnis ihren Anfang genommen. Und darum findet sich die apostolische Botschaft notwendig im Zeugnis der Kirche und sonst nirgends. Die Garantie dafür, daß die apostolische Lehre in der Kirche lebendig ist, ruht in der apostolischen Sukzession. Aber diese apostolische Sukzession darf nicht nur nach ihrere natürlich-historischen Seite betrachtet werden, sondern man hat, wie es bereits Irenäus und Tertullian betonten, auf ihren spirituellen Aspekt zu achten: Die apostolische Sukzession garantiert die zuverlässige Weitergabe der apostolischen Lehre nur durch das in ihr tätige Wirken des Heiligen Geistes. — Die apostolische Botschaft findet sich aber nicht nur in der lebendigen Verkündigung der Kirche, sondern auch in der Schrift. Indem schon die Apostolischen Väter sich auf die kirchliche Predigt wie auf das Alte Testament beriefen, zeigten sie, daß für sie das Kerygma sowohl in der Kirchentradition wie in der Schrift zu finden war. Das wird bei Irenäus und Tertullian noch deutlicher bezeugt; für sie ist die Schrift nichts anderes als die apostolische Tradition in geschriebener Form. Apostolisches Kerygma, Schrift und Kirchentradition sind somit für die frühe Kirche identisch. Die Existenz einer außerbiblischen Tradition wird abgelehnt. „To appeal to revelatory truth apart from scripture is heretical gnosticism" (191). — Schrift ist aber immer als ausgelegte Schrift verstanden. Nur wer im Glauben der Kirche steht, hat die Möglichkeit zum rechten Schriftverständnis. Anderseits bringt die Schrift nichts anderes, als was die Kirche lehrt. Wenn somit Tertullian fordert, daß die Schrift in Übereinstimmung mit der Kirchentradition auszulegen sei, verweist er nicht auf ein außerhalb der Schrift ruhendes formales Prinzip. Aber ebensowenig wird er zum Anwalt jener von K. Barth (Kirchliche Dogmatik I, 2 §§ 19 f.) vollzogenen Gegenüberstellung von Schrift und Kirche, die F. zu Recht als „oversimplification" (195) zurückweist. Die von Barth behauptete schroffe Antithese zwischen der gehorsamen Kirche, welche einzig auf Gottes Wort in der Bibel hört, und der selbstherrlichen Kirche, welche Gottes Wort der eigenen Tradition unterordnet, wird der Sicht der Dinge, wie sie in der frühen wie in der heutigen katholischen Kirche lebendig ist, nicht gerecht (ebd.) — Diese wenigen Andeutungen zeigen bereits, welch wertvolle Ergebnisse diese Untersuchung bietet. Vor allem läßt sie erneut erkennen, daß hüben wie drüben apostolische Lehre, Tradition und Schrift unabdingbare Elemente des christlichen Selbstverständnisses sind. Erst die Verschiedenheit des Kirchenbegriffes (zumal was die Sichtbarkeit der Kirche und das Amtsverständnis betrifft) schafft tiefergehende Differenzen. So muß alle weitere Abklärung auf dem Gebiet der Ekklesiologie gesucht werden (197).

Bacht

Ratzinger, J., Offenbarung — Schrift — Überlieferung. Ein Text des hl. Bonaventura und seine Bedeutung für die gegenwärtige Theologie: TrierThZ 67 (1958) 13—27. — Gibt es in der vortridentinischen Kirche ein Wissen um den Tatbestand der mündlichen Überlieferung? Von dieser Frage geht der Verf. aus und zeigt an einem Text des hl. Bonaventura (I Sent. d. 11 a. 1 q. 1 concl. und ad 5 et 6 und dub. 2 ed. Quaracchi I, 211 f. 213 217), daß diese Formulierung verengt ist und besser durch eine andere Frage, die positiv beantwortet werden könne, zu er-

setzen sei: Gibt es ein Wissen darum, daß die Begriffe „Schrift" und „Offenbarung" nicht kongruent sind? Für die heutige Diskussion um den Traditionsbegriff dürfte sich nach R. die Lehre ergeben, daß eine allzu zweckgebundene Verengung des Gespräches auf die unmittelbare Frage des Traditionsbeweises und des Schriftbeweises von ihrem Ausgangspunkt her unzulänglich und daher wenig aussichtsreich ist. Obgleich die historische Seite des Themas noch der Erweiterung bedarf (vgl. J. Beumer, Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschrittes: ZKathTh 74 [1952] 205—226), so sind doch die systematischen Ansätze zu einer Neugestaltung des ganzen Problems bemerkenswert. Der Verf. verspricht uns indes noch mehr darüber in seiner demnächst erscheinenden „Geschichtstheologie des hl. Bonaventura" und einer später folgenden „Gesamtdarstellung der theologischen Erkenntnislehre Bonaventuras". Eines sei noch vermerkt: Man sollte nicht ohne Nachprüfung schreiben: „Daß Canisius der eigentliche Ursprung des nachtridentinischen partim scriptura partim traditio und damit der Koordination von Schrift und Überlieferung im Sinne zweier gleichgeordneter Materialprinzipien ist, zeigt J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen ..." (13 Anm. 1). Beumer

García Martínez, F., Estudios teológicos en torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma. I. u. II. 8° (141 u. 118 S.) Oña 1953 u. 1958, Publicación de la sociedad internacional Francisco Suárez. — Der Verf., früher Bischof von Calahorra, hat in diesen beiden Bänden seine Arbeiten zusammengefaßt, die seit 1944 in verschiedenen theologischen Zeitschriften Spaniens über ein einheitliches Thema, die „fides ecclesiastica" und das sich hieraus ergebende Problem der Dogmenentwicklung, schon veröffentlicht worden sind. Im 1. Heft hat wohl am meisten Bedeutung der Aufsatz „A proposito de la llamada ‚fe eclesiástica', debe ser admitida en teología?", im 2. ein anderer: „El sentir de la Iglesia en la definición de los dogmas marianos" (I 27—67, II 9—52). Die vertretene Auffassung, wesentlich die von Suárez und de Lugo, wendet sich vor allem gegen Molina. Die historische Auseinandersetzung ist so gut wie ganz auf die nachtridentinische Theologie beschränkt; von modernen Theologen werden besonders berücksichtigt Lennerz, Aldama, Marin-Sola, Flick, Dhanis, Alfaro, Salaverri. In der spekulativen Begründung, die sehr ausführlich und exakt ist, legt der Verf. den Nachdruck auf die Tatsache, daß die konkret existierenden Dogmen der Kirche schwerlich verstanden werden, wenn man die Definitionsgewalt auf das „formaliter revelatum" einengen will. Das Gesamtergebnis, dem der Referent mit voller Überzeugung zustimmt, würde vielleicht noch größeren Eindruck hinterlassen, wenn auch die skotistischen Gedankengänge einbezogen wären. In der Beurteilung einzelner Theologen werden die Ansichten immer ein wenig auseinandergehen. Sicherlich würde Melchior Cano besser nicht einfach als Gegner der fides ecclesiastica angeführt (I 50); denn zu seiner Zeit war das Problem noch nicht so formell aufgeworfen, wie es auch die mannigfachen Arbeiten von A. Lang gezeigt haben. Außerdem dürfte sich eine stärkere Kritik vom historischen Standpunkt aus an den Forschungen Marin-Solas empfehlen. Beumer

López-Dóriga y Oller, E., S. J., San Pedro y el Romano Pontífice, Estudio histórico-crítico (Centro de cultura religiosa superior, 16). kl. 8° (325 S.) Granada-Cádiz 1957. Facultad teológica S. J. y Editorial Escelicer. 50.— Pes. — Alles das, was die katholische Apologetik über ihre wichtigsten und schwierigsten Punkte, über den Primat des hl. Petrus und seiner Nachfolger, der römischen Päpste, zu sagen hat, ist in diesem Buch zu einer vortrefflichen Einheit verbunden. Schrift und Tradition kommen in gleichen Maß zu Wort, wobei die Stellen im Urtext und in spanischer Übersetzung erscheinen. Es könnte sogar einem vorkommen, als ob dem angesprochenen Leserkreis, der sich offenbar nicht auf die Fachtheologen beschränkt, hie und da zuviel zugemutet wäre, wenn z. B. ein eigenes Kapitel die literarische Einheit von Mt 16, 17 ff. untersucht oder ein anderes die aus der Lehrtätigkeit der Päpste Liberius und Vigilius auftauchenden historischen Schwierigkeiten zum Gegenstand hat, und als ob gelegentlich noch ein Mehr an Einführung und Erklärung und auch an echter Popularisierung geboten werden sollte. Aber dem-

gegenüber macht sich das didaktische Geschick des Verf. doch geltend, indem die grundlegenden Erkenntnisse und Ergebnisse in markanten Sätzen wiederholt und eingeprägt werden. Es versteht sich von selbst, daß nicht gerade alle Einzelheiten der Darstellung ungeteilten Beifall finden. So möchte man wohl bei der Deutung des Wortes „Hades" ein näheres Eingehen auf den alttestamentlichen und rabbinischen Sprachgebrauch erwarten (65); die dort vertretene Gleichsetzung mit der „Macht der Finsternis" ist anfechtbar und wird allein durch Apk 20, 14 eher widerlegt als bewiesen (in der Apokalypse tritt das Wort durchweg als Korrelat zu „Tod" auf). Gut ist ohne Zweifel, daß die beiden Hauptbeweisstellen für den petrinischen Primat (Mt 16, 17 ff. und Jo 21, 15 ff.) den Mittelpunkt in der Begründung einnehmen; aber könnten nicht die anderen von einem Vorrang des hl. Petrus redenden Texte besser in einem eigenen, zusätzlichen Argument vereinigt sein, anstatt daß sie nur so nebenbei kurz erwähnt werden? In bezug auf die Nachfolgerschaft des hl. Petrus wäre es angebracht, neben den historischen und spekulativen Beweisen (135—187) auch die biblischen noch nachdrücklicher und ausführlicher zu werten; das verlangt schon die Rücksicht auf die Auseinandersetzung mit den Protestanten, die sonst gut gewahrt ist. Jedoch werden diese und ähnliche Ausstellungen, die noch möglich wären, die praktische Brauchbarkeit des Buches nicht wesentlich beeinträchtigen. Beumer

De Vries, W., S. J., Das Problem der „communicatio in sacris cum dissidentibus" im Nahen Osten zur Zeit der Union (17. und 18. Jahrhundert): Ostkirchliche Studien 6 (1957) 81—106. — Die vorliegende Arbeit dürfte über den Kreis der unmittelbar davon angesprochenen Fachtheologie hinaus starke Beachtung finden. Der Verf. zeigt, immer an Hand einer Fülle von Texten, wie die Auseinandersetzung um die schwerwiegende Frage der gottesdienstlichen Gemeinschaft sich in der angegebenen Zeit auf zwei Schauplätzen vollzogen hat, einmal an Ort und Stelle im Nahen Osten, wo die Missionare im Hinblick auf die konkreten Notwendigkeiten der Praxis zu Kompromissen geneigt waren, und dann in Rom, wo die zuständigen Stellen die Dinge mit dem erforderlichen Abstand beobachteten und vor allem auf die Wahrung der unverrückbaren Prinzipien drangen. Dieser Antagonismus wird sehr anschaulich vorgeführt. Die Stellungnahme des Verf. bleibt die des objektiven Berichterstatters, läßt aber zugleich, und das mit vollem Recht, durchblicken, daß bei einer grundsätzlichen Lösung des Problems die Gefahr einer „Vernebelung der klaren Scheidung zwischen der einen wahren Kirche Christi und häretischen und schismatischen Gemeinschaften" gesehen werden muß. Nebenbei wird auch klar, warum das Schisma als solches, nicht etwa nur wegen einer Schuld der Beteiligten, von der einen Kirche trennt. Ein ähnliches Thema behandelt der Verf. in seiner neuesten Arbeit: Die Haltung des Heiligen Stuhles gegenüber der getrennten Hierarchie des Ostens zur Zeit der Unionen (ZKathTh 80 [1958] 378—409). Beumer

Fries, H., Antwort an Asmussen. 8° (154 S.) Stuttgart 1958, Schwabenverlag. 4.20 DM. — Propst Asmussen hatte sein vieldiskutiertes Buch „Rom — Wittenberg — Moskau" mit fünf Fragen an Rom beschlossen. Es sind Fragen, in denen es um grundlegende theologische Dinge geht, die trennend zwischen den beiden Konfessionen stehen und anerkanntermaßen den evangelischen Christen das katholische Wesen und Denken so schwer verständlich machen. Zu diesen Fragen nimmt F., der inzwischen in München den Lehrstuhl von G. Söhngen übernommen hat, Stellung. F. hat die literarische Form von Briefen gewählt. Sie gestattet es, die „heißen Eisen" in einem menschlich vornehmen Ton zu behandeln, ohne der Wahrheit Abbruch zu tun. Anderseits verbietet es die Briefform, die einzelnen Abhandlungen mit einem breit ausladenden wissenschaftlichen Apparat zu belasten. Gleichwohl bemüht sich F., auch andere katholische Theologen der Gegenwart, zumal K. Rahner, M. Schmaus und H. U. v. Balthasar, zu Wort kommen zu lassen, um so deutlich zu machen, wie sehr die angeschnittenen Probleme von der heutigen Theologie beachtet werden. Inhaltlich geht es um die Fragen nach dem Verhältnis von „Wort und Sakrament", nach der Funktion der (scholastischen) Philosophie innerhalb der Theologie, nach dem katholischen Gnadenverständnis,

nach der katholischen Auffassung von „Gesetz und Freiheit" und endlich um die Problematik des „marianischen Maximalismus". Dabei geht Verf. so voran, daß er zunächst Asmussen mit seinem „Gravamen" ausführlich zu Wort kommen läßt, um dem Gesprächspartner den Verdacht zu nehmen, als würde sein Anliegen nicht nach seinem ganzen Gewicht eingeschätzt. In der Antwort scheut sich F. nicht, in aller Offenheit die notwendigen Eingeständnisse zu machen, wo solche am Platze sind. Ich denke da vor allem an das vorzügliche Kapitel über den in der nachtridentinischen Theologie tatsächlich zu kurz gekommenen Sakramentscharakter des Wortes (18—42) und an das andere Kapitel über „Gesetz und Freiheit" in katholischer Sicht (96—126). Aber dann zeigt F., wie bei der theologischen Bewertung der so festgestellten Einseitigkeiten bzw. Unzulänglichkeiten nicht die grundlegenden Unterscheidungen zwischen Dogma und Theologumenon, zwischen Ideal und Realisierung und zwischen Prinzip und seiner Anwendung übersehen werden dürfen. Dabei knüpft F. immer wieder bei dem an, was Asmussen selbst in seinen verschiedenen Veröffentlichungen in kritischer Auseinandersetzung mit der Reformationstheologie vorgetragen hat (vgl. etwa das Kapitel über den „marianischen Maximalismus": 127—154). Dadurch bleibt das Ganze ein wirkliches Gespräch, das den Zuhörer bereichert und voll Hoffnung macht. Bacht

Cuttat, J.-A., La rencontre des Religions. Avec une Étude sur la Spiritualité de l'Orient Chrétien (Les Religions, 12). 8° (200 S.) Paris 1957, Aubier. 660.— Fr. — Der erste der beiden in diesem Bändchen zusammengefaßten Essays beginnt mit einer scharfsichtigen Untersuchung der Grenzen und Gefahren, denen sich jede religionsvergleichende Betrachtung ausgesetzt wissen muß. Religion läßt sich niemals bloß „von außen" und unter Verzicht auf einen eigenen Standpunkt visieren, da ja auch die Neutralität in religiösen Dingen ein religiöser Standpunkt ist. Es gibt nur diese Alternative: Entweder betrachte ich alle Religionen nur nach ihrem „phänomenologischen" Gehalt, also aus neutraler Distanz; dann bleibt mir aber ihr inneres Wesen verborgen, da ich mir die Kompetenz zu einer Stellungnahme genommen habe; oder aber ich beziehe Stellung und treffe meine Entscheidung als religiöser Mensch; dann beurteile ich notwendig alle anderen Religionen von meiner eigenen aus, ohne die ich ja kein genuines Verhältnis zur Religion hätte. C. zieht daraus die Folgerung, daß die Religionsvergleichung zwar „religiös irrelevant" ist, wenn sie vermeint, von irgendeinem „voraussetzungslosen" Ausgungspunkt aus das Wesen der Religion aus der Vielfalt der Religionen herausdestillieren zu können. Anderseits hält er an ihrem Wert und ihrer Bedeutung fest, wenn sie als Gelegenheit, die eigene Religion tiefer zu erfassen, betrachtet wird. Er weiß sehr wohl, daß die „Traditionalisten" eine solche Einstellung der Parteilichkeit zeihen, da sie fordern, daß man letztlich alle Religionen gleichordnet. Aber liegt in diesem Postulat nicht auch schon ein, wenn auch unausgesprochenes Werturteil? Wer von einer letzten Gleichwertigkeit aller Religionen spricht, der beansprucht, einen „metakosmischen Standpunkt" zu beziehen, den es nicht gibt, weil es kein Drittes jenseits von Geschöpf und Schöpfer gibt. Von dieser kritischen Basis aus geht C. in die religionsvergleichende Arbeit hinein, die sich energisch gegen den Traum von einer synthetischen Universalreligion wehrt, wie sie etwa von Indien her angepriesen wird (Radhakrishnan), aber sich ebensosehr von dem dogmatischen Pessimismus der Dialektischen Theologie fernhält, für die das Gespräch zwischen den Religionen jedes Sinnes entbehrt (K. Barth). Er zeigt, wie im Mysterium der Inkarnation, so wie es in der katholischen Kirche verstanden wird (Chalkedon), die Synthese all dessen zu finden ist, was in den außerchristlichen Religionen an positiven Ansätzen lebendig ist. Die Solidität der Methode und die reiche Belesenheit des Autors machen die Lektüre dieses Essays (der übrigens 1956 im Johannesverlag, Einsiedeln, auf deutsch erschienen ist) zu einem wirklichen Gewinn. — Der andere Aufsatz des Buches trägt den Titel: „Die Gebetsmethode des Hesychasmus und seine geistliche Bedeutung auf der Grenzscheide zwischen Ost und West". Der Essay fügt sich organisch an den vorhergehenden an. Er exemplifiziert an einem konkreten Problem, was vorher grundsätzlich entwickelt worden war. Es geht hier allerdings nicht mehr um den Zusammenstoß von Christentum und nichtchristlichen Religionen, sondern um die Begegnung zwischen öst-

lichem und westlichem Christentum, des näheren um die theologische Einordnung des hesychastischen Gebetes, das unter dem Namen Jesus- bzw. Herzensgebet seit längerem auch im Westen immer häufiger diskutiert wird. C. weiß sehr gut, daß der Hesychasmus, seit er in der Form des Palamitismus dem Westen entgegentrat, in unseren Breiten in schlechtem Ruf steht. Aber die Kritik am Palamitismus trifft nur eine zeitbedingte Form dieser Spiritualität, nicht notwendigerweise auch diese selbst. Wenn ich richtig sehe, hat man noch selten „römischerseits" Wesen, Wurzeln und auch Grenzen des hesychastischen Gebets so gründlich und mit solcher Aufgeschlossenheit dargestellt wie hier. Es ist nur zu bedauern, daß der knappe Raum den Verf. zu einer konzentrierten Diktion zwingt, die der Verständlichkeit schadet und darüber hinaus C. daran hindert, sich mit der ganzen neueren Literatur zum Jesusgebet kritisch auseinanderzusetzen (vgl. etwa die Arbeiten von B. Schultze in OrChrPer 17 [1951] 321—394; 18 [1952] 319—343). — Für eine Neuauflage wäre die Verbesserung mancher Druckfehler, zumal in der Namenschreibung und in den Transkriptionen, zu wünschen (vgl. 101 132 153 157 161 u. ö.). Die etymologische Ableitung von „Hypokrit" aus dem Verbum „hypokryptein = verbergen" ist wohl ein „lapsus calami" (159). Bacht

2. Geschichte der Theologie

Pelagii I Papae Epistulae quae supersunt (556—561), collegit, notulis historicis adornavit *Dom Pius M. Gassó*, ad fidem codicum recensuit, praefatione et indicibus instruit *Dom Columba M. Battle* (Scripta et Documenta / Abbatia Montisserrati, 8). gr. 8° (CXVI u. 260 S.) Montserrat (Barcelona) 1956, Abteiverlag. 265.— Pes. = 7,40 Dollar. — Die Reihe der uns überkommenen Pelagiusbriefe war bisher nur in Teileditionen zugänglich (MGH LL 3, 597—599; EppMerovKarol, 1, 69—83; NA 5 [1880] 533—562; Papstbriefe S. Loewenfeld, Leipzig 1885, 12—21 u. a. a. O.). Vorliegende Edition bringt dagegen die Gesamtheit aller überlieferten Stücke und darf sich daher sozusagen als „editio princeps" bezeichnen (LXXVIII). Sie ist eine Gemeinschaftsarbeit der von uns bereits in anderem Zusammenhang gerühmten Benediktinergelehrten vom Montserrat (vgl. Schol 32 [1957] 278 f.). M. Gassó sammelte und kommentierte die Briefe, und als er 1948 starb, übernahm Stanislaus M. Llopart die Sorge um die handschriftliche Überlieferung, kollationierte die Handschriften. Als dieser andere Aufgaben übernehmen mußte, vollendete Columba M. Battle das Werk. Einleitung und Texterstellung zusammen wie auch der reichhaltige Kommentar erweisen sich als eine ausgezeichnete Leistung dieser modernen Nachfolger Jean Mabillons. Für den Apparat wurden die 61 besten Handschriften herangezogen, bei den Varianten aber bedachtsame Ökonomie gepflegt. Der Grund für die überraschende Fülle der verwerteten Handschriften liegt darin, daß die Pelagiusbriefe im Mittelalter in den verschiedensten kanonistischen Sammlungen gruppenweise verstreut zu finden waren, nicht aber in einem gesonderten Corpus (so etwa in der collectio Arelatensis, der Briefsammlung Nikolaus' I., den Agobardbriefen, der collectio Britannica, den frühen Kanonessammlungen des 11. Jahrhunderts, bei Ivo v. Chartres in dessen collectio tripartita, Decretum, Pannormia, bei Anselm v. Lucca u. a. m.). Die sorgfältige Erstellung des Textes begleitet ein fünfgliedriger Apparat (Regest, Hinweis auf frühere Ausgaben, Fundort benutzer Hss, Varianten, historischer Kommentar). Wir besitzen so mit dieser nicht nur im zeitlichen Sinn „vere princeps editio" eine überaus wichtige und materialreiche Quelle für die Papst- und Staatsgeschichte des 6. Jahrhunderts. Eine zu jedem einzelnen Stellenkommentar fleißig zusammengebrachte Bibliographie erhöht den Wert des Buches, wie denn in diesen Kurzkommentaren jeweils Stellung genommen wird zur Sachproblematik dieser theologisch wie verfassungsrechtlich so bewegten Jahrhundertmitte. Ein Initienkatalog der echten wie auch der pseudepigraphischen Briefe bzw. ihrer Fragmente wurde beigegeben wie auch eine Zusammenstellung der Schrift- und Väterzitate bzw. der Anspielungen auf Schrift und Vätertexte. Kleinere Ausstellungen sind nicht wert, daß man sie einem so bedeutenden Werk zur Last lege; zu 10 Anm. 13 ließe sich sagen, daß „dictare" durchaus nicht immer diktieren besagt, sondern vielfach auch

abfassen, schreiben bedeuten kann (vgl. J. Leclercq, L'Amour des lettres et le désir de Dieu, Paris 1957, 166). 14 Anm. 1 hätte man gern einiges mehr gehört von den in Ep. 5 erwähnten „scrinia ecclesiae Romanae". Mit einem Namen- und gesonderten Sachverzeichnis schließt der wertvolle Band. Wolter

Seppelt, F. X., Das Papsttum im Spätmittelalter und in der Renaissance, von Bonifaz VIII. bis zu Klemens VII. (Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, 4). Neu bearbeitet von *G. Schwaiger*. 8° (525 S.) München 1957, Kösel. 33.— DM. — Sehr bald nach dem vor kurzem hier (Schol 33 [1958] 285—286) besprochenen 3. Band der bekannten Papstgeschichte kann Sch. bereits die Neubearbeitung des 4. vorlegen. Die Literaturangaben sind (455—504) bis zu den Neuerscheinungen von 1957 angereichert worden, doch dürfen wir bei dieser Gelegenheit wiederholen, daß den Fachleuten zwar diese Hinweise sehr willkommen sein werden, „der weitere Leserkreis" aber, für den die Papstgeschichte geschrieben wurde, sich über Tragweite und Wertigkeit dieser vielfach aus der Einzelforschung erwachsenen Arbeiten kein Bild machen kann. Im übrigen aber zeigt dieser Band die gleichen Vorzüge wie seine Vorgänger, jene in ruhigem Fluß gebotene Erzählung der Tatsachen einer überaus bewegten Epoche der Papstgeschichte, des Exils in Avignon, der großen abendländischen Kirchenspaltung, der dramatischen Spannung zwischen Konzilsgedanken und Primatsverwirklichung, der Renaissance mit jener meist eher berüchtigten als berühmten Reihe bekannter Päpste, deren Schicksale und Entscheidungen offenherzig zur Darstellung kommen. Indes macht hierbei die Häufung selbstanklägerischer Beiworte (tiefe Schmach, Empörung, Scham, wie sie unwürdiger nicht gedacht werden kann — was übrigens wohl kaum stimmen wird, weil man an Alexander VI. nun doch eine Reihe positiver Momente beobachten kann —, lasterhaft, schamlos, pathologisch — was eigentlich dann wieder einschränkend wirken müßte —, düsterst, traurigst, empörend, schändlich, schwerstens, übel berüchtigt usw.) keinen sonderlich tiefen Eindruck, wirkt eher etwas peinlich, weil überflüssig, da ja alle Welt weiß, wie die Dinge liegen, und der Canossagang der katholischen Geschichtsschreibung mit L. v. Pastor gegangen wurde. Ein zu kräftig betonter Anklagewille überzeugt dann auch nicht, wertvoller wäre ein Hinweis auf geschichtstheologische Zusammenhänge gewesen, die allein ein tieferes Verständnis dieser Epoche ermöglichen. Mit einem kurzen Hinweis auf die erneuerungswilligen kirchlichen Kräfte, wie sie bereits zu den Zeiten der Renaissancepäpste untergründig am Werk waren, schließt der Band. Bei der Interpretation hätte, wie auch in früheren Bänden, eine stärkere Rücksichtnahme auf die Ergebnisse der Nachbardisziplinen wertvolle Dienste leisten können. Wir denken etwa an den Kampf zwischen dem Bischof von Brixen, Kardinal von Kues, und dem Tiroler Landesherrn, Herzog Sigismud (344), der in seiner Schärfe nicht nur durch das Eingreifen Gregors von Heimbug verständlich wird, sondern aus der unaufhaltsamen Tendenz zur Bildung der spätmittelalterlichen Landeshoheit zu verstehen ist. Wolter

Domingo de Sta. Teresa O.C.D., Juan de Valdés (1498[?]—1541). Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo (Analecta Gregoriana, 85, ser. fac. hist. eccl. Sectio B, 13). 8° (XLVIII u. 423 S.) Rom 1957, Gregoriana. — Die beiden Brüder Alfonso und Juan de Valdés, zumal Juan, sind charakteristische Gestalten des vortridentinischen Katholizismus. Nicht etwa nur weil sie den schnell zunehmenden spanischen Einfluß auf das abendländische Geistesleben während der Regierungszeit Karls V. sichtbar machen, sondern auch weil in ihnen, und wiederum vor allem in Juan, die verschiedensten geistig-religiösen Aufbruchsbewegungen der Epoche zusammenströmen und, verschmolzen in einer sehr persönlichen geistlichen Lebenshaltung, in Kreise bedeutender Frauen und Männer der vortridentinischen Reform zu wirken weitergeleitet werden. Die nachtridentinische konfessionalistische Geschichtsschreibung hat ihr Urteil über Juan bestimmen lassen von dem Zwielicht, in dem sie die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts überhaupt zu sehen pflegte. Noch heute schreibt H. Jedin: „Die beiden Spanier Alfons und Juan de Valdés sind von Haus aus Erasmianer, aber der im tiefsten unkirchliche Spiritualismus, durch den Juan in seiner Neapler Periode Giulia Gon-

zaga und ihre Freundinnen anzog, war von einer Leidenschaft getragen, die der nüchterne Niederländer niemals als Geist von seinem Geist anerkannt hätte" (Geschichte des Konzils von Trient I, 2. Aufl., Freiburg 1951, 295). Nach einer ausgreifenden historiographischen Einleitung (XXXI—XLII), die in sich selbst ein geistesgeschichtlich interessantes Kapitel ist und die angedeutete Unsicherheit der Geschichtsschreibung in ihrem Urteil über de Valdés darlegt, umreißt Verf. seine Absicht, auf Grund der intensiven Forschungsarbeit des letzten Halbjahrhunderts zum vortridentinischen Zeitalter erneut das geistliche Werk des Juan de Valdés und seine kirchliche Persönlichkeit zu prüfen, hineingestellt in und verstanden aus der Vielfalt der so überaus bewegten geistigen Impulse seiner Gegenwart. Juans Lebensschicksal, die in vielen Schriften ausgebreitete Lehre und die geistig-religiöse Umwelt werden gleichermaßen untersucht und interpretierend gewertet; was zusammen (nicht isoliert) ein gesichertes Ergebnis bringen kann. Nach diesem Entwurf entwickelt Verf. mit gründlicher Sachkenntnis, die sich ausweist in der Kenntnis sowohl des handschriftlichen wie des gedruckten Materials, in einem klugen, allseits sich sichernden theologischen Urteil seine Thesen, die aber keineswegs a priori, sondern aus dem Quellenbefund formuliert werden. Sie werden unterbaut durch die füllige und weitgreifende Darstellung der spanischen Zeit des Juan de Valdés (1—90) mit ihren erasmianischen Einflüssen und der Niederschrift des Dialoges über die Christliche Lehre (1529) und hauptsächlich der italienischen Zeit (1529 bis 1541), die de Valdés zunächst als päpstlichen Kammerherrn in Rom, seit 1536 in Neapel als Lehrer des geistlichen Lebens der Giulia Gonzaga, des Humanisten Marcantonio Flaminio, Peter Carnesecchis, Vermiglis und Ochinos gekannt hat. Wie schon (63) bei dem erwähnten Dialog, so analysiert Verf. auch die italienischen Schriften sorgfältig: das für Giulia Gonzaga verfaßte Christliche Alphabet (104 bis 123), die „Consideraciones divinas" (154—198) und das umstrittene Hauptwerk „Beneficio di Cristo" (210—226). Sehr aufschlußreich sind die Bemerkungen über den Einfluß der Spiritualität des Juan de Valdés während der 1. Tagungsperiode des Trienter Konzils (284—317), bei der Reginald Pole, ein Mitglied des Kreises von Viterbo, wo nach dem Tod des Juan de Valdés (1541) seine geistliche Lehre gepflegt worden war, präsidierte. Verf. schildert noch das Schicksal des „Beneficio di Cristo" unter dem Schatten der Inquisition, zumal seit Juan Pedro Caraffa als Paul IV. das Regiment führte. Nicht nur Donna Giulia Gonzaga wurde verdächtigt, sondern auch Kardinal Pole. Carnesecchi floh nach seiner Verurteilung nach Genf. Vorher hatte die Flucht der Vermigli, Ochino und Curione großes Aufsehen erregt. Kardinal Morone wurde der Prozeß gemacht (349—391). Abschließend wägt Verf. Irrtum, Unsicherheit und Orthodoxie im Schrifttum und der Lehre des Juan de Valdés gegeneinander ab, besteht aber mit Recht darauf, ihn nicht mit nachtridentinischen Maßstäben zu messen, sondern ihn mit geschichtlicher Wahrhaftigkeit aus den Voraussetzungen seiner eigenen Gegenwart zu begreifen. Juan gehört nicht in die Reihe der Vermigli und Ochino. Verf. weist diese Auffassung mit guten Gründen zurück (396—401), sie waren keine Schüler Juans, ihre Flucht und ihr Schicksal sprechen nicht über Juan das Urteil. Wenn die Apostaten Juans Schriften benützten, wenn die Inquisition sie indizierte, so ist auch darin kein schlüssiger Beweis für die Heterodoxie zu sehen, denn wer stand im 16. Jahrhundert nicht alles auf dem Index, und wessen Bücher liefen nicht Gefahr, mißbraucht zu werden? Zwar besaß Juan de Valdés nicht jene tiefwurzelnde Kirchlichkeit der Ignatius v. Loyola, der Pole und Morone, doch hatte er bei allem ungenauen, subjektiv gefärbten, von Erasmus und den spanischen Alumbrados beeindruckten Denken einen katholischen Sinn, der in der Substanz treu der Tradition verhaftet war, wenn er auch in den Nebeln des italienischen Evangelismus nicht immer das klar umrissene Lehrwort fand (wie es nach dem Trienter Konzil natürlich leicht zu handhaben war). Er blieb nicht in der Kirche, weil er die Flucht und ihre Risiken fürchtete, sondern weil er katholisch war und bleiben wollte. Die ausgezeichnete Arbeit des Verf. ist keine Apologie des Juan de Valdés um jeden Preis, sondern eine Darstellung des Lehrers von Neapel, wie er wirklich war. Kein Kirchenlehrer, aber auch kein Häretiker, ein Mensch, der helfen wollte, aber im Dunkel der vielfach abgeblendeten Lichter des theologischen Erkennens jener Tage nicht immer das allseits gesicherte Wort, die unerschütterlich gegründete Lehre fand. Wolter

Jedin, H., Geschichte des Konzils von Trient. Bd. II (Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47). 8° (X u. 550 S.) Freiburg i. Br. 1957, Herder. 33.— DM. — Gründe teils sachlicher, teils personeller Natur haben, wie Verf. im Vorwort mitteilt, das Erscheinen des 2. Bandes der vielgerühmten Konzilsgeschichte, deren erster 1951 bereits in 2. Aufl. herauskam, verzögert und zugleich nahegelegt, vom ursprünglich bis 1552 geplanten Bericht nur die erste Trienter Tagungsperiode zu bringen. Noch steht nämlich die Publikation des Aktenbandes 1551/52 (CT VII) aus, dessen Herausgeber, J. Birkner, 1956 starb. Dieser Entschluß, sich auf die 1. Tagungsperiode zu beschränken, kann als besonders glücklich angesehen werden, weil so der vorliegende Band ein in sich gerundetes Ganzes geworden ist. Entscheidende Fragen in der Auseinandersetzung mit den Reformatoren wurden in dieser Zeit definitiv geklärt, nach einer ebenso verantwortungsbewußten wie tiefgreifenden theologischen Diskussion (Schrift und Tradition, Erbsünde, Rechtfertigung, Wesen und Siebenzahl der Sakramente, Taufe und Firmung). Mit gleichem Ernst und erneuerungswilligem Mut wurden die parallellaufenden Reformdebatten geführt, wenn hier auch noch keine endgültigen Programme entworfen werden konnten (Bibelstudium und Predigt, bischöfliche Residenzpflicht, Hebung der Seelsorge). Die Darstellung der Konzilsverhandlungen erfährt durch die meisterliche Gestaltungsweise des Verf. eine innere Dynamik, die noch gesteigert wird durch die Spannung zwischen Papst und Kaiser einerseits, zwischen Präsidiallegaten und den verschiedenen Konzilsparteien anderseits, welche im Ringen um die geplante Translation offenbar wird. Dadurch gewinnt dann die an sich fachtheologisch ungemein schwierige Materie eine geschmeidige Lebendigkeit, der auch das überlegene Wissen des Verf. und seine klare, bis zur Formschönheit gepflegte Sprache dient. Die Hauptteilnehmer dieser ersten Tagungsperiode werden zudem mit sparsamen, aber ungemein treffsicheren Ausführungen an gegebener Stelle des Berichtes charakterisiert (vgl. Del Monte 37 f., Cervini 38—40, Pole 40 f.: Del Monte das Haupt, Cervini das Herz des Konzils). Die Tatsache, daß die Verhandlungen vor dem weltgeschichtlichen Hintergrund der Auseinandersetzung Karls V. mit den protestantischen Reichsständen im Schmalkaldener Krieg geführt werden, gibt dem Bericht ein zusätzliches Moment dramatischer Bewegtheit, das sich konkretisiert in dem Ringen um die Translation, die, vom Kaiser gefürchtet und abgelehnt, vom Papst erwünscht und betrieben, sich schließlich ja mit der Verlegung des Konzils nach Bologna verwirklicht. In abschließenden Kapiteln handelt Verf. vom liturgischen und geistigen Leben in Trient, von den Konzilskosten und ihrer Deckung, von den Legaten und den Konzilsteilnehmern, bei denen sich allmählich Parteien herauszubilden beginnen, schließlich sehr instruktiv von den Quellen und älterer Literatur. Die Anmerkungen (447—529) bringen den wissenschaftlichen Apparat mit seinen Literaturverweisen, Diskussionen über Detailfragen. Sie sind der Erweis für die Autorität, die Verf. sich auf diesem zentralen Gebiet der modernen Kirchengeschichte erworben hat. Die sorgsame Bewertung und Verwertung der Quellen wird bei ständiger Konsultierung dieser Anmerkungen zum Text eindrucksvoll erkennbar. Die Nähe der Konzilsteilnehmer dieser Periode zum Humanismus wird betont und stellt ein Charakteristikum der Konzilsanfänge dar, später werden ganz andere theologische Grundhaltungen aufzuweisen sein. Ein für den Theologen überaus wichtiger Band mit seinen Einblicken in das Herz der Debatten und die wahre „mens concilii".

Wolter

Iparraguirre, I., S. J., Orientaciones bibliográficas sobre San Ignacio de Loyola. kl. 8° (151 S.), und Polgár, L., S. J., Bibliographia de Historia S. J. in regnis olim corona hungarica unitis. 8° (XX u. 184 S.) (Subsidia ad Historiam S. J. Bibliothecae Instituti Historici S. J., ser. minor, 1 u. 2) Rom 1957, Institutum Historicum S. J. — Nr. 1 dieser ebenso handlichen wie nützlichen Hilfsmittelreihe des Historischen Instituts der Gesellschaft Jesu zu Rom dient, wie man verstehen wird, der Ignatiusforschung. Sie stammt von einem führenden Kenner der Materie. Aus guten Gründen bringt I. keine lückenlose Ignatiusbibliographie, wie für 1894—1955 die beiden Belgier P. Daman und Jean F. Gilmont sie 1956 in Löwen publizierten. Er will vielmehr, gemäß dem Plan der neuen Subsidienreihe, ein griffiges Handwerkszeug für die wissenschaftliche Arbeit auf dem Feld der Ignatiusforschung

bereitstellen: also eine orientierende Auswahl von Titeln, die er nach folgenden Kriterien trifft: 1. innerer wissenschaftlicher, sachlicher Wert; 2. nützliche bibliographische Angaben, anregende Perspektiven; 3. gute Zusammenfassung der Problemgeschichte oder Problemdiskussion. Die 679 Nummern der vorliegenden bibliographischen Orientierung verteilt I. unter die 5 großen Haupttitel: Bibliographien, Gedruckte Quellen, Forschungen zum Leben, Forschungen zu den literarischen Werken des hl. Ignatius, Spiritualität. Die drei letzten Titel werden reich untergegliedert, so daß man für die meisten Einzelfragen sich schnell orientieren kann. Orientiert nun schon die Auswahl selbst, so tun das noch mehr die vorzüglichen kritischen Bemerkungen, die I. den ihm besonders wichtig scheinenden Nummern beifügt. Solche Angaben machen ja stets Bibliographien besonders brauchbar. — Nr. 2 will offenbar ein lückenloser Bericht über das Schrifttum sein, soweit es sich mit der Geschichte der Gesellschaft Jesu in den Ländern der ungarischen Krone bis 1773 beschäftigt. P. bringt neben Buchtiteln auch Zeitschriftenartikel, verzichtet aber auf Berichte in Tageszeitungen, dagegen macht er auf ungedruckte neue Dissertationen aufmerksam. Er unterteilt zunächst in Allgemeine Geschichte, Kulturgeschichte, Geschichte der einzelnen Niederlassungen, Geschichte einzelner Persönlichkeiten, und zwar ausschließlich jener, die den genannten Ländern zugehören. Die Bibliographie von „Ausländern", die zeitweilig in den ungarischen Kronländern gearbeitet haben (z. B. A. Possevino), findet man im 1. Hauptteil verzeichnet. Bei der Kulturgeschichte finden sich die Abschnitte über Seelsorge, Predigt, Katechese, Unionsarbeit, innere und äußere Mission, Herz-Jesu-Frömmigkeit, marianische Kongregationen, Pädagogik, Schultheater, Literatur, kirchliche und profane Wissenschaften, Kunst. Der ausführliche Verfasserindex wie das vorgegebene ebenso ins einzelne gehende Inhaltsverzeichnis erleichtern den Gebrauch dieser sehr willkommenen Bibliographie, die als solche bereits Einblick in den Reichtum der apostolischen Tätigkeit der Jesuiten gewährt. Die 266 Nummern der Pázmány-Bibliographie allein sind bereits sehr aufschlußreich.

Wolter

Théry G., O. P., Catherine de Francheville, Fondatrice à Vannes de la Première Maison de Retraites de Femmes (Contribution à l'histoire religieuse de la Bretagne au XVII[e] siècle). gr. 8[0] Bd. I (352 S.); Bd. II (372 S.) Tours 1957, Selbstverlag. — Für Frankreich wurde das Jahrhundert nach den Religionskriegen zum großen Jahrhundert seiner politischen, geistigen und religiösen Führung im Abendland. H. Bremond schenkte uns seine gewaltige, als Torso hinterlassene Histoire du sentiment religieux und erschloß in ihr den außerordentlichen Reichtum des religiösen Frankreich, dieser Zeit. Mystik und Askese, Theologie und Erbauungsliteratur, innere und äußere Mission erlebten einen ungeahnten Frühling. Der Weltklerus wie die Orden hatten an ihm teil, Männer und Frauen. Das religiöse Erneuerungswerk begab sich in Paris wie in den Provinzen. Die Bretagne wurde vor anderen ein wegen des harten Bodens, der mühsamen Arbeit, des dauerhaften Erfolges gerühmtes Gebiet. Erst jüngst hat die Seligsprechung des P. Maunoir wieder daran erinnert. Verf. bringt mit seiner großangelegten Monographie einen Ausschnitt aus dieser wahrhaft polyphonen, dramatischen, ungewöhnlich eindrucksvollen Missionierung der wilden bretonischen Provinz aus der Vergessenheit zurück in das Licht der Geschichte. Er schreibt nicht eine Biographie der Catherine de Francheville, die man als eine erste Trägerin dessen sehen wollte, was man jetzt Katholische Aktion nennt. Er sammelt fast lückenlos alles archivalische, literarische Material und faßt es in Kapiteln zusammen, die allerdings den Lebenslauf dieser ungewöhnlichen Frau begleiten. Im 1. Band untersucht Verf. die Familiengeschichte der Francheville (1—150), die Jugend und die religiöse Entwicklung Catherinens, der 2. Band gilt dem Lebenswerk, das in der Bereitstellung von Möglichkeiten besteht, geschlossene Geistliche Übungen für Frauen zu halten. Nicht nur Häuser werden von ihr eingerichtet, sondern auch eine Damenkongregation gegründet, die sich in mehreren Gruppen und Niederlassungen der Organisation solcher Exerzitien widmet (Einladungen, Durchführung, Gastlichkeit, bis ins Detail der Tagesordnung, Tischlesung, Erholung hinein). Verf. läßt deutlich erkennen, wie lebensklug Catherine begriff, daß die erste Begeisterung der aufrüttelnden Missionspredigten umgesetzt werden mußte in ständige, mühselige, zäh unterhaltene Kleinarbeit, damit die hochschlagende

Flamme der religiösen Neuwerdung nicht alsbald in sich zusammensank und nur als Erinnerung vielleicht noch einmal wirkungslos aufglühte. Man wird die Bände des Verf. nicht als literarisches Kunstwerk zu werten haben, sondern als die Materialsammlung, wie sie gemeint sind. Auch dann könnte man geneigt sein, aus der Fülle des Mitgeteilten wäre eine kluge Auswahl des wirklich geschichtswürdigen Details nützlicher gewesen als die nun vorliegende, gelegentlich ermüdende Ausbreitung auch der entlegensten Rechnungen und Notarsdokumente. Und doch werden die Spezialisten der verschiedensten Disziplinen (Genealogie, Pastoral, Psychologie, Frömmigkeitsgeschichte, Ordensgeschichte) dem Verf. dankbar sein, denn gerade die Geschichte „des kleinen Mannes", der Volksfrömmigkeit bedarf dieses sonst so spärlich anfallenden Materials. Es sei bemerkt, daß auch für die allgemeine Geschichte der großen Schulen dieses Jahrhunderts (Louis Lallemand etwa) in diesem Werk Wertvolles bereitliegt (die beiden Lebensskizzen der Seelenführer Catherines etwa: Louis Eudo de Kerlivio und Vincent Huby S. J. [I, 297—317 und II passim, bes. 211—224 349—353]). Wolter

Sykes, N., William Wake, Archbishop of Canterbury (1657—1737). 2 Bde. 8° (XIV u. 366; 289 S.) Cambridge 1957, University Press. 84.— sh. — Nach den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts kam für das mehr als ermattete westliche Europa eine Zeit, die einen Ausblick zu tun versprach auf die Wiedervereinigung der durch Glaubens- und Waffenstreit so weit voneinander getrennten christlichen Konfessionen. Die Namen der Bossuet, Leibniz, Rojas y Spinola sind bekannt; doch gewinnt für uns erst durch die vorliegende Arbeit des führenden Historikers der „ecclesia anglicana" der Name William Wake einen gleichgewichtigen Klang. Dafür mußte die gewaltige schriftliche Nachlassenschaft (darunter allein 31 Bände Briefwechsel) des Erzbischofs von Canterbury durchgearbeitet werden, seine Schriften selbst, deren Entwürfe, die Visitationsberichte, die (übrigens erst während der Drucklegung wiederentdeckte) Autobiographie Wakes, die Tagebücher. Zu suchen und zu entdecken, auszuwerten waren die Empfängerdokumente in der Schweiz (Genf, Basel, Zürich, Bern), in Frankreich (Paris), die Nuntiaturberichte in Rom. Das Ergebnis einer sich über Jahrzehnte erstreckenden Arbeit konnte jetzt in dieser (wie immer vom Verlag formschön gestalteten) wissenschaftlich so sauber gearbeiteten, darstellerisch in dem klassisch zu nennenden Stil der großen englischen Historiographie des letzten Jahrhunderts gehaltenen Biographie vorgelegt werden. Sie hat wohl als die endgültige Fassung möglicher Wake-Darstellungen zu gelten. Den erstaunlichen Reichtum dieses Lebens, das von den letzten Stuartkönigen bis zu den letzten Tagen der Königin Karoline reicht und an hervorragender Stelle im Königreich seine Energien, theologischen, pastoralen, kontrovershistorischen Kenntnisse ins Spiel zu bringen vermochte, hat dieses großartige Werk einzufangen vermocht. William Wake gehört mitten in die Krise des europäischen Geistes (Paul Hazard) hinein, erscheint aber doch noch getragen von der religiösen Substanz der vergangenen Epochen. Indes verrät sein Beitrag zu den kontroverstheologischen Fragen zwischen Katholizismus, Jansenismus, Anglikanismus, daß er auch hellhörig wird für die historische Kritik, wie sie zu den Erträgnissen dieser Krise gehört. Über das Gespräch mit der gallikanischen Doktorenkirche in Paris (Sorbonne) kommt Wake, der als Kaplan an der englischen Botschaft in Paris seine kirchliche Laufbahn beginnt, mit den Fragen der Wiedervereinigung in Berührung. Aber trotz des ausführlichsten Darlegens aller Argumente und der erstaunlichen Belesenheit in der Tradition der Kirchenväter kann man sich des Eindrucks nicht erwehren (dank der ausführlichen Wiedergabe der einzelnen Traktate durch den Verf. kann man den Gedankengängen sehr genau folgen), daß für eine gedeihliche Entwicklung solcher Annäherungsversuche etwas fehlte: die Kraft, sich einmal von den Ausgangspunkten des anderen her in ein Problem hineinzudenken. Man vermißt bei diesem historisch so überaus interessierten gelehrten Theologen der „anglicana" ein wirkliches Ernstnehmen der Trienter Entscheidungen, ein aufrichtiges Abwägen jener so sorgsam und theologisch gründlich unterbauten Kapitel, die den Canones vorausgingen. Deshalb bleibt trotz des Umfangs der Kontroversen über Eucharistie, über die apostolische Nachfolge u. a. jener eigentümliche Eindruck zurück, als lausche man einem Gespräch mit imaginären Partnern — die eben nur in

der Vorstellung des Schreibenden so sind, wie er sie sieht. Für die Geschichte des theologischen Problems von der Gültigkeit der anglikanischen Weihen ist Kap. 5 in Bd. I (315—366), über die Konsekration Matthew Parkers, von außergewöhnlichem Interesse, aber gerade hier wird deutlich, daß bei allen Untersuchungen über Materie und Form der Weihe, über den sakramentalen Charakter, über den Vorgang der Weihe Parkers selbst der eine zentrale, alles entscheidende Punkt nicht gesehen wird, die Frage nach der Intention, nach der inneren und damit die Kontinuität allein wirklich wahrenden lebendigen geistigen Verbundenheit der Weihehandlung mit dem Gesamtorganismus der Kirche, wobei alles andere, was in dieser Korrespondenz Wakes mit den Sorbonner Doktoren Du Pin und Girardin besprochen wird, was mit Hilfe Wakes Pierre François le Courayer gegen Renaudot-Gould, Hardouin und vor allem den Dominikaner Michel le Quien (Nullité des Ordinations Anglicanes 1725) vorbringt, höchst zweitrangig erscheint. Dazu kommt, daß Wake bei allem Interesse für die historischen Zusammenhänge weniger aufgeschlossen war für die theologische Problematik von Priestertum und Opfer („he was profoundly unimpressed and unaffected by the definitions of the Council of Trent concerning the sacrificial character of the Mass" I, 366). Wakes eigentlicher Beitrag zur Kontroverse besteht eigentlich nur in dem historischen Beweis dafür, daß Bischof Barlow und Erzbischof Parker nicht etwa nur durch königliche Ernennung in ihre Ämter gelangt waren, sondern auch durch Handauflegung und Weihe. Doch über deren sakramentalen und gesamtkirchlich gültigen Charakter hat er nichts ausmachen können. Schon im 3. Kapitel des 1. Bandes berichtete Verf. über Wakes Tätigkeit als Bischof von Lincoln (1705—1715). Während dieser Zeit setzte er seine Versuche fort, den Frieden zwischen den Konfessionen wiederherzustellen, jetzt vor allem im Gespräch mit den Protestanten. Aber trotz seines auch in praktischer Sakramentenkommunikation entgegenkommenden Versöhnungswillens (gegenüber Lutheranern wie Kalvinisten) mußte er am Ende seines Lebens eingestehen, daß die Schwierigkeiten in der Lehrverschiedenheit, der Kultunterschiede, der Amtsauffassung usw. nicht überwunden werden konnten, ja daß sie sich selbst in seiner eigenen anglikanischen Kirche, deren Primas er war, in falscher Lehre, häretischem Trennungswillen, innerer und äußerer Aufspaltung zeigten und dem Erzbischof, wenn er nur bei dem Drang der Geschäfte die Zeit und innere Gelassenheit dazu hätte finden können, die Einsicht hätten aufdrängen müssen, daß der Weg zur Einheit aus anderer Richtung oder in andere Richtung zu gehen wäre als jener, die er selbst in eben seiner „ecclesia anglicana" einzuschlagen gewillt war. Um so tragischer mutet der unablässige Eifer an, der den zu stiller Gelehrsamkeit angelegten, aber aus Ehrgeiz zu höchsten Ämtern in Kirche und Staat sich bereithaltenden Mann erfüllte, trotz aller Vergeblichkeiten immer wieder aufs neue die Hand zur Versöhnung auszustrecken. Seine Jahre als Primas der englischen Kirche ließen zudem ihn selbst aufs schmerzlichste erfahren, daß die Einheit von Staat und Kirche, wie die „anglicana" sie als göttliche Planung postulierte, von handgreiflicher Inkonsequenz war und einen verhängnisvollen religiösen Verfall mit sich führte, Verweltlichung des kirchlichen Amtes als solchen, würdelose Abhängigkeit der Bischöfe von den wechselnden Launen der Könige, ihrer Minister, der politischen Parteien; mit allem war eine schnell fortschreitende Aushöhlung der religiösen Substanz des Kirchenvolkes gegeben, wie sie der alternde Erzbischof noch wahrnehmen konnte. Für die Kirchengeschichte des späten 17. und anhebenden 18. Jahrhunderts in den westlichen Ländern des Abendlandes ist das vorliegende Werk ein entscheidender Beitrag. Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Eleven Years of Bible Bibliography. The Book Lists of The Society for Old Testament Study 1946—56, hrsg. von *H. H. Rowley*. 8° (VII u. 804 S.) Indian Hills 1957, The Falcon's Wing Press. 7.50 Doll. — Es war eine glückliche Idee, diese elf Jahrgänge der Book List, für die H. H. Rowley als Herausgeber zeichnete (sein Nachfolger ist jetzt G. W. Anderson), gesammelt zu veröffentlichen. Wer die Jahresfaszikel dieser Book List bereits kennt, weiß, welch ein wertvolles

Nachschlagewerk in diesem handlichen Band jetzt allen Interessenten zur Verfügung gestellt wird. Er umfaßt die Buchliteratur (nicht Zeitschriftenartikel) zum AT, Judaismus und zu den biblisch belangreichen Themen aus dem AO von 1940 bis 1955 (während des 2. Weltkrieges erschien keine Book List). Etwa zweitausend Titel sind hier von einem internationalen Stab von Fachleuten in Kurzreferaten angezeigt, die sowohl den Hauptinhalt wie die wissenschaftliche Qualität des Buches knapp umschreiben. Wer könnte diese literarische Hochflut noch bewältigen ohne ein solches Hilfsmittel! — Die einzelnen Jahrgänge der Book List sind in diesem Neudruck in ihrer ursprünglichen, nach Sachgebieten gegliederten Gestalt belassen und lediglich nacheinander gedruckt. Ein Sachindex (789) verweist auf diese Sachgebiete innerhalb der einzelnen Jahrgänge, außerdem ist ein Gesamtverzeichnis der Autoren beigegeben (791—804), so daß die leichte Handhabung des Werkes gesichert ist. — Ein nützlicher Hinweis aus dem Vorwort des Bandes: „Scholars who would like to receive the annual lists as they appear may secure them from Mr. D. R. Ap-Thomas, Llansadwrn, Anglesey, Wales." Haspecker

Kraus, H.-J., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart. gr. 8° (XI u. 478 S.) Neukirchen 1956, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. 24.— DM. — Ziele und Grundsätze dieses umfangreichen Werkes werden in der Einführung klar umrissen. Es will kein materialgefülltes Nachschlagwerk mit einer erschöpfenden Anhäufung von Namen und Titeln sein, sondern hauptsächlich die innere Bewegung des 400-jährigen Weges atl Forschung sichtbar machen. „Aus der Hermeneutik, aus der kritischen Einleitungs- und Geschichtswissenschaft und aus dem Lehrfach ‚Theologie des Alten Testaments' sollen die geschichtsentscheidenden, richtungweisenden und zukunftsbestimmenden Vorgänge in den einzelnen Forschungsphasen dargestellt werden" (4), wobei sich das Hauptinteresse auf Pentateuch, Prophetie und Psalter richtet. Sodann werden alle wichtigen Wandlungen und entscheidenden Vorstöße der atl Forschung stets nachdrücklich in den Gesamtrahmen der geistesgeschichtlichen und theologischen Strömungen der jeweiligen Epoche gestellt und aus ihm gedeutet. So werden die einzelnen Etappen und Wendungen des Weges ihrer scheinbaren Zufälligkeit entrissen und hinter dem Wechsel von Methoden und Fragerichtungen ein Wandel in der Gesamtauffassung und -wertung des AT erkennbar. Diese Einordnung der atl Forschung in die geistige Situation der Zeit ist ein großer Vorzug des Werkes und gibt ihm seine lebendige Spannung. Sie wird noch dadurch erhöht, daß dieses Bemühen um ein inneres Verständnis der Geschichte der atl Forschung bei K. nicht von einem rein historischen Interesse getrieben ist, sondern von einem drängenden Gegenwartsanliegen: dem Ringen um eine Neuorientierung der atl Forschung im heutigen Protestantismus, besonders in Deutschland. Das Buch muß wesentlich auf dem Grund der Diskussion um die rechte theologische Auslegung des AT, die hier besonders seit einem Jahrzehnt sehr lebhaft aufgebrochen ist, verstanden werden. Die Überprüfung der Geschichte soll die heutige Situation in ihren Begrenzungen und Gefahren erkennen lassen und den Weg in die Zukunft erhellen. Von hier aus ist einmal verständlich, daß rund die Hälfte des ganzen Buches der Entwicklung und den Neuansätzen der atl Forschung in den letzten 50 Jahren gewidmet ist, bis hin zu neuesten Arbeiten, deren zuverlässige geschichtliche Wertung noch ganz offen ist. Sodann wird von hier der Sinn des Ausgangspunktes der Darstellung klar („von der Reformation"). Denn das augenblickliche Bemühen um Neuorientierung ist wesentlich theologischer Art und strebt nach einer legitimen Harmonisierung der Ergebnisse der kritischen Forschung mit dem Schriftverständnis der Reformatoren. So ist für K. „das eigentliche Hauptproblem einer geschichtlichen Untersuchung über die protestantische Bibelforschung: was ist aus dem reformatorischen Bekenntnis sola scriptura unter dem Anwachsen der historischen Kritik geworden?" (3 f.) So wird denn auch im Lauf der Untersuchung an wichtigen Punkten immer wieder rückgefragt. Der Ansatz mit der Reformation ist also viel mehr als ein beliebiger chronologischer Einschnitt. Schließlich ist mit alldem gegeben, daß es sich betont um eine Geschichte der *protestantischen* Bibelforschung handelt. Gewiß müssen im 17. Jahrhundert vorwiegend katholische Autoren als „Vorboten der historisch-kritischen Forschung" genannt werden, weil die protestantische kritische

Forschung auf ihnen aufbaut — und sie werden im ganzen recht offen gewürdigt. Aber es ist verständlich, daß die moderne katholische Forschung in ihrem Beitrag zur kritischen Arbeit und zum theologischen Gesamtverständnis des AT nicht mehr behandelt wird; es hätte dann auch die ganze Frage des Inspirationsverständnisses voll miteinbezogen werden müssen, die bei aller Hinwendung zum Grundsätzlichen merkwürdigerweise nach der Epoche der alten reformatorischen Orthodoxie gar nicht mehr berührt wird. Haspecker

Rignell, L. G., A Study of Isaiah ch. 40—55 (Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1, Bd. 52, Nr. 5). gr. 8° (93 S.) Lund 1956, Gleerup. 9.50 skr. — Dieses Resümee von Gastvorlesungen in Amerika wird in der anspruchslosen Form von Bemerkungen zu den einzelnen Kapiteln und Versen vorgelegt, wo R. glaubt etwas Neues sagen zu können. Eine volle Kommentierung ist nicht beabsichtigt. Ebenso werden alle metrischen, historischen, religionsgeschichtlichen und kultischen Fragen beiseite gelassen. Der Text soll aus sich selbst gedeutet werden, wobei R. hier die gleiche Treue zur masoretischen Überlieferung zeigt, die er früher in seiner größeren Studie „Die Nachtgesichte des Sacharja" (vgl. Schol 28 [1953] 611 f.) schon vertreten hat. Tragendes Fundament seiner Deutung ist die Überzeugung, daß Is 40 bis 55 einschließlich der Gottesknechtlieder ein einheitlich zusammenhängendes Werk ist und demnach auch bestimmte Begriffe immer denselben Sinn haben. Das ergibt dann notwendig ein durchgehend kollektives Verständnis des Ebed Jahwe als Israel. „Israel" ist freilich in Dtjes kein uniformer Begriff, wie R. richtig (aber etwas vereinfachend) heraushebt. Deshalb schillert auch seine Deutung als Gottesknecht ein wenig: zu 41,8 wird gesagt: „Israel is the Servant of the Lord as the bearer of the promises through the election of Abraham" (26) — das scheint auf das ganze, wenn nicht sogar auf das überzeitliche „geistige" Israel zu gehen; zu Kap. 53 aber heißt es: „the Servant here also is Israel, or, more specifically, that generation of Israel which has lived in the captivity and faithfully kept her belief in Yahweh" (78 f.) — hier ist also ein Teil des konkreten Israel im Exil gemeint, jener Teil, der die Leiden des Exils in jahwetreuem Glauben und Bußwillen auf sich nimmt, so Sühne leistet und damit eine wichtige Rolle im Heilsplan Gottes erfüllt. R. insistiert entsprechend stark auf diesem Sühnegedanken im ganzen Dtjes, angefangen von 40,2 an. Eine Kritik an dieser Auffassung, die ganz an der strengen literarischen Einheit von Is 40—55 hängt, wie R. selbst sagt, erübrigt sich. Die Ausführungen R.s sind dafür zu unvollständig. Zudem scheint R. selbst seine Grundauffassung ad absurdum zu führen, da sie ihn z. B. zu einer Deutung von Is 42, 1—4 bringt, bei der das Subjekt wie folgt wechselt: V. 1: Jahwe (auch in 1 d!), V. 2: Knecht, V. 3: Jahwe, V. 4a: Knecht, V. 4b—c: Jahwe. — Abgesehen von dieser weniger ansprechenden Grundauffassung, enthält die Studie manche feinen Beobachtungen und anregenden Vorschläge. Haspecker

Bernhardt, K.-H., Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes im Alten Testament (Theologische Arbeiten, hrsg. von *H. Urner*, 2). 8° (164 S.) Berlin 1956, Evangelische Verlagsanstalt. 7.50 DM (Ost). — Ein organisches Verständnis des atl Bilderverbotes ist nur auf dem Boden einer religionsgeschichtlich richtigen Sicht des Sinnes und der Bedeutung des Götterbildes überhaupt möglich. Darum geht B. zunächst dieser Frage nach (17—68) und stellt fest: „Das Götterbild in der Umwelt des Alten Testamentes hat seine Bedeutung nicht darin, daß es eine ‚Abbildung' der Gottheit im Sinne einer getreuen Nachbildung eines himmlischen Urbildes ist. Es ist vielmehr ein Körper, den das göttliche Fluidum beseelt. ... Daher ist die äußere Gestalt des Bildes für seinen Verehrer von sekundärer Bedeutung ... Als Träger göttlichen Fluidums bedeutet das Gottesbild die reale Gegenwart der Gottheit und empfängt entsprechende Ehrungen und Opfer" (67 f.). Danach beginnt B. die eigentliche Erörterung des Bilderverbotes mit einer „kritischen Würdigung bisheriger Versuche einer Ableitung und Deutung des alttestamentlichen Bilderverbotes" (69—109). Neun Gruppen werden angeführt und mehr oder minder nachdrücklich abgelehnt. Zugleich wird schon positiv festgestellt, daß das Bilderverbot ursprünglich nicht Fremdgötterbilder, sondern Jahwebilder meint. Die positive Darlegung des eigenen Begründungs- und Deutungs-

versuchs (110—156) geht von der Grundfeststellung aus, daß die Erklärung des Bilderverbotes in der Jahwereligion selbst gesucht werden muß, und zwar schon in ihrer ältesten Schicht bzw. in einer ihr schon vom Anfang her gegebenen zentralen Eigentümlichkeit. Trotzdem geht der erste konkrete Grund, der angeführt wird, stark ins Politische: Die Sicherung der Einheit der um ein Zentralheiligtum gescharten Israel-Amphiktyonie. „Ein zweites Heiligtum des Bundesgottes bedeutet stets die Gefahr einer Sprengung der Gemeinschaft der Amphiktyonen. Im besonderen Fall der Israelstämme ist das Zentralheiligtum ein Wanderheiligtum, die Lade Jahwes. An der Einheit dieses Ladeheiligtums muß festgehalten werden. Ein Gottesbild Jahwes aber — ein Substrat der Gottheit ebenso wie die Lade, aber diesem ‚kultischen Provisorium' weit überlegen — würde für die Lade als Zentralheiligtum des Jahwebundes einen gefährlichen Rivalen bedeuten" (155). Der zweite Grund B.s geht von der Lade selbst aus. Sie durfte, auch als Zentralheiligtum, nicht durch ein Gottesbild ergänzt oder ersetzt werden (gedacht ist hier an die Zeit der Seßhaftigkeit). Warum nicht? „Gott und Heiligtum, Jahwe und Lade gehören zusammen. Die Ablösung der Lade (durch einen anderen Kultgegenstand) hätte für die Israeliten zugleich die Abkehr von der eigenen Geschichte mit ihrem Gott bedeutet" (151). Aber das wird schwerlich einleuchten, wenn man bedenkt, daß die Lade später sogar ganz verschwinden kann; und zudem ist der Unterschied zwischen der Lade als *Thron* Gottes und dem Götterbild als *Wohnung* Gottes kaum so bedeutend, wie B. im Interesse seiner Argumentation glauben machen will. Der dritte Grund stößt endlich ins Zentrale vor: Jahwe ist der souveräne Führergott Israels. Die Annahme der Jahwereligion „ist ein Akt der Unterordnung unter den Willen der Führergottheit. Das Götterbild aber ist, gerade auch im Gegensatz zum ‚kultischen Provisorium' der Lade, immer ein Machtmittel in der Hand des Priesters für den Umgang mit der Gottheit. Es dient dazu, sich die Gottheit unterzuordnen, nicht aber um sich der Gottheit unterzuordnen. Deshalb ist ein Jahwekultbild mit dem Verhältnis der Israeliten zu ihrem Gott nicht vereinbar" (155). Der hier vorgetragene Grundgedanke ist sicher richtig. Aber der Unterschied zwischen Lade und Bild haftet nicht an den Gegenständen als solchen, sondern an dem Charakter Jahwes, ist also nicht prinzipiell, sondern faktisch, und daher kein wirkliches Erklärungselement. Sodann ist dieser souveräne Führergott-Charakter Jahwes nicht gebunden an die Übernahme der Jahwereligion von den Madianitern her, sondern in der biblischen Sinaitradition ebenso deutlich, ja noch deutlicher zum Ausdruck gebracht. Die ganze mit viel Mühe und wenig Argumenten von B. wieder einmal aufgetischte „Madianiterhypothese" ist deshalb in diesem Zusammenhang durchaus überflüssig. — Im ganzen ist B.s Studie (Dissertation Greifswald) eine sorgfältige und inhaltsreiche Arbeit und bei weitem die umfassendste Darstellung des interessanten Problems des atl Bilderverbotes, dessen weitere Geschichte allerdings außerhalb seines Themas liegt. Haspecker

Burrows, M., Die Schriftrollen vom Toten Meer. gr. 8° (VIII u. 379 S., 9 Abbildungen u. 2 Karten) München 1957, Beck. 24.— DM. — Schubert, K., Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren. 8° (144 S.) München-Basel 1958, Reinhardt. 7.50 DM. — Als Direktor der American School of Oriental Research in Jerusalem kam Burrows als einer der ersten Wissenschaftler mit den Schriftfunden 1947 in Kontakt und blieb auch weiterhin maßgeblich an der Arbeit an den Rollen beteiligt. 1950 edierte er zusammen mit seinen Kollegen J. C. Trever und W. H. Bronwnlee die große Isaiasrolle und den Habakukkommentar, ein Jahr später die Sektenrolle. Seine Darstellung der Fundgeschichte (1—57), die bis 1955, dem Erscheinungsjahr des amerikanischen Originals dieses Buches, fortgeführt wird, ist daher vor allem für die verworrenen Vorgänge der ersten Zeit wichtig und von bleibendem Wert. Die weiteren Hauptabschnitte des Buches wenden sich den üblichen systematischen Fragen zu: Alter der Handschriften (59 bis 97); Zeitstellung der Verfasser der nichtbiblischen Texte (99—184); die Gemeinde von Qumran (185—246), ihre Geschichte, Organisation und Glaubensvorstellungen, ihre Identifizierung („Wenn der Ausdruck Essener mehrere verwandte Sekten umfaßt, so darf man die Sektierer von Qumran Essener nennen, wenn wir aber unter Essener eine bestimmte Sekte verstehen und annehmen, daß

sie von den alten Autoren genau beschrieben sei, dann waren die Sektierer keine Essener", 242); die Bedeutsamkeit der Rollen für Textkritik, historische Grammatik und Paläographie (247—268) und für die Erforschung des Judentums und Christentums (269—285). Der letzte Teil des Buches enthält Übersetzungen der Damaskusschrift, des Habakukkommentars, der Sektenregel und jener Teile der Kriegs- und Hymnenrolle, die einigermaßen zusammenhängend erhalten sind (287—351). Die Bibliographie (353—371) nennt vor allem die Publikationen, auf die in der Darstellung Bezug genommen ist, sowie in einem Nachtrag eine Auswahl der Literatur der Jahre 1955—1957. Das Buch ist also eine Gesamtdarstellung des ganzen Fragenkomplexes, der sich am Stichwort „Qumran" gebildet hat, und sie stammt aus besonders kompetenter Feder. Das ganze Material wird in unbedingt sachlicher Haltung dargeboten. B. ist aller voreiligen Hypothesenfreudigkeit, die sich an den Funden so reichlich betätigt hat, abhold. Fertige Lösungen werden nur sehr vorsichtig gegeben. In ihnen liegt auch nicht die Hauptbedeutung des Buches. Viel wichtiger und in dieser Form einmalig ist die volle Übersicht über die internationale Diskussion, die von den ersten Anfängen an in all ihren typischen Phasen und Fragestellungen klar und kritisch eingearbeitet ist. Gerade dabei zeigt sich B. in der Erörterung der verschiedenen Lösungsmöglichkeiten und der formalen und materialen Elemente, von denen jede abhängig ist, als ein Wissenschaftler von vorsichtiger und unbestechlicher Logik. Diese stets saubere Entwicklung der sich ergebenden Probleme und der für jede Lösung in Betracht zu ziehenden Aspekte machen dieses Buch zu einer besonders empfehlenswerten Informationsquelle für jeden Theologen, der einmal über den ganzen Problemkreis von Qumran einen Überblick gewinnen möchte. — Das kleinere, aber sehr gehaltvolle Werk von Schubert, das auf einer Vorlesungsreihe für alle Fakultäten an der Universität Wien fußt, behandelt nach einer Übersicht über die bisher bekannten Funde in positiver Darlegung Ursprung, Geschichte, Organisation und Lehren der Qumrangemeinde und ihre Beziehungen zum Christentum, ohne viel auf die Fundgeschichte und die Entwicklung der wissenschaftlichen Diskussion einzugehen. Es deckt sich also thematisch in vielem mit Teilen des Buches von B., ist aber zugleich eine wertvolle Ergänzung in doppelter Hinsicht. Einmal geht die Darstellung mehr von konkreten Texten aus und wirkt dadurch anschaulicher als die mehr systematischen Überlegungen B.s. Sodann zieht Sch. als Spezialist für Judaica stärker die nachbiblische Literatur des Judentums und vor allem die inzwischen in Qumran belegten Pseudoepigraphen für das geistige Bild der Gemeinde zu Rate und kommt so gelegentlich zu volleren Ergebnissen als B. Im großen ganzen stimmen beide Autoren in ihren Auffassungen überein; die bemerkenswerteste Divergenz besteht vielleicht in der Frage der Gnosis, die B. für Qumran verneint, Sch. aber bejaht. Doch spielt hier die terminologische Frage eine besondere Rolle, was man unter jüdischer Gnosis verstehen will und was nicht. Haspecker

Schäfer, J., Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus übersetzt und erklärt, vollständig neu bearbeitet von *N. Adler*. 12° (XXXII u. 990 S.) Kaldenkirchen 1958, Steyler Verlagsbuchhandlung. 6.80 DM. — Die erste ebenfalls in Steyl gedruckte Aufl. dieser Übersetzung des Neuen Testamentes wurde gleich vom Volksliturgischen Apostolat in Klosterneuburg übernommen. Dort erschienen auch die folgenden Auflagen, allerdings mit weitgehenden Kürzungen in den Überschriften und Erläuterungen. Die vorliegende Aufl. bringt sie, wenn auch überarbeitet, in ihrer ganzen Ausführlichkeit wieder. Ein doppeltes Ziel schwebte dem Bearbeiter vor Augen; einmal, den griechischen Urtext nach der Ausgabe von Vogels möglichst genau wiederzugeben, selbst wenn sich dabei sprachliche Härten zum Teil nicht vermeiden ließen, und dann, die Erläuterungen auf den heutigen Stand der Wissenschaft zu bringen. Beides dürfte ihm weitgehend gelungen sein. Zum besseren Verständnis hat er, wie schon Schäfer es getan hatte, erläuternde Worte in Klammern in den Text eingefügt, die sich aber durch Kursivdruck deutlich vom eigentlichen Text abheben. Die Benutzung wird dadurch etwas erschwert, daß die Anmerkungen nicht unter dem Text, sondern am Ende des Buches gebracht werden. Allerdings ist das wohl durch ihre teilweise Ausführlichkeit bedingt und berechtigt. Die Übersetzung ist gegenüber den früheren Auflagen so stark über-

arbeitet, daß man wohl von einer neuen Übersetzung sprechen könnte. Die Anmerkungen dagegen sind nur zum Teil neu gestaltet. So wird z. B. zu Mt 5, 31 f. jetzt eine gute Übersicht über die verschiedenen Erklärungsversuche der Ehescheidungsklausel gegeben. Zu Mt 11, 1—6 wird jetzt gesagt, die Gesandtschaft des Johannes sei nicht lediglich seiner Jünger wegen geschehen, während in den früheren Auflagen das Gegenteil behauptet wurde. Als Geburtsjahr Jesu wird jetzt mit 6 v. Chr. (statt 5 v. Chr.) gerechnet. Eine größere Wahrscheinlichkeit dürfte sogar für 7 v. Chr. sprechen. Die Ausgabe in ihrer neuen Bearbeitung kann allen empfohlen werden, denen eine genauere Kenntnis des Neuen Testamentes am Herzen liegt, denen aber der Urtext nicht zugänglich ist. Der Druck und die äußere Ausstattung ist im Vergleich zu den früheren Auflagen erstklassig. Brinkmann

Reuss, J., Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben (Texte und Untersuchungen, 61). gr. 8° (XLVII u. 463 S.) Berlin 1957, Akademie-Verlag. 66.— DM. — Die Vorarbeiten für die vorliegende Textausgabe hat der Herausgeber schon 1941 veröffentlicht unter dem Titel: „Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht" (Ntl. Abh. XVIII, 4—5). Dort findet der Leser eine genaue Beschreibung und Klassifizierung der zahlreichen Textzeugen. Infolge der Ungunst der Zeiten konnte die Textausgabe damals nicht erscheinen. Sie wurde 1954 von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte übernommen und soll drei Bände umfassen, von denen der 1. nunmehr vorliegt. Der 2. Bd. soll die Sammlung der Fragmente aus den Johanneskatenen und der 3. Bd. die Texte aus den Kommentaren zum Lukasevangelium enthalten. Die Verzögerung der Textausgabe ist dieser insofern zugute gekommen, als das Manuskript nochmals überarbeitet und eine Reihe vorher nicht erfaßter Handschriften berücksichtigt werden konnte. In dem vorliegenden Band hat der Herausgeber sämtliche in den Matthäuskatenen geborgenen Fragmente von Matthäuskommentaren der alten griechischen Kirche gesammelt und sie in einer kritischen Ausgabe der wissenschaftlichen Arbeit erschlossen (IX). Dabei beschränkt er sich auf die Fragmente aus den eigentlichen Kommentaren, so daß die Predigten, apologetischen, dogmatischen oder polemischen Schriften und Briefe unberücksichtigt bleiben. Die Origenesfragmente aus Matthäuskatenen sind nicht aufgenommen worden, da E. Klostermann sie schon in seiner kritischen Ausgabe von Origenes-Werken, Bd. XII, 1: Origenes, Matthäuserklärung, III (GrChrSchr, 41, 1), Leipzig 1941, veröffentlicht hat. Auch die Matthäuskommentare des Theophylakt und des Euthymius Zigabenus bleiben unberücksichtigt, denn sie sind nur eine Bearbeitung der Matthäushomilien des Joh. Chrysostomus und eine Kompilation verschiedener früherer Erklärungen. Außerdem sind sie in direkter Überlieferung erhalten. Der Herausgeber weist mit Recht darauf hin, daß die bisher vorliegenden gedruckten Ausgaben von Matthäuskatenen von J. A. Cramer, B. Corderius, Petrus Possinus und A. Mai den kritischen Forderungen nicht entsprechen, da sie nur vereinzelte und z. T. recht späte Hss. benutzt haben. — R. unterscheidet in dem zahlreichen Handschriftenmaterial 5 Tpen: A, B, C, D und E, die er in der oben angeführten Untersuchung (Ntl. Abh., XVIII, 4—5, S. 8—117) herausstellt und charakterisiert hat. Der Typus A hat als Grundform Auszüge aus den Matthäushomilien des Joh. Chrysostomus, der Typus B den sogenannten Matthäuskommentar des Petrus v. Laodicea; den Typus C bietet die Matthäuskatene des Nicetas v. Heraclea; der Tpus D liegt in einer einzigen Hs, dem Cod. Paris. 194, aus dem 13. Jahrhundert vor. Die Texte der in dieser Hs angeführten Autoren sind gegenüber der Überlieferung in anderen Katenen-Hss. durchweg gekürzt. Der Typus E findet sich in einer Hs des 11. Jahrhunderts, dem Cod. Athon. Lawra B 113. Eigentümlich ist hier die Einteilung in 10 Tomoi. Die Hs ist sehr reichhaltig an Texten aus den verschiedensten Matthäuskommentaren und hat hier im Verhältnis zu den anderen Typen beträchtliches Eigengut. Aus der Blütezeit der griechischen Kirche sind nur wenige von den Matthäuskommentaren in direkter Überlieferung auf uns gekommen. In den Katenen-Hss finden wir wenigstens noch Bruchstücke von Männern wie Apollinaris v. Laodicea, Theodor v. Heraclea, Theodor v. Mopsuestia, Theophilus v. Alexandrien, Cyrill v. Alexandrien und schließlich von Photius v. Konstantinopel. Freilich sind die Katenen-Hss selbst kritisch zu überprüfen,

denn in manchen Angaben sind sie nicht zuverlässig, aber in anderen läßt sich doch ihre Zuverlässigkeit kritisch feststellen; das gilt besonders, wenn der Text der Kommentare auch noch in direkter Überlieferung vorliegt, wie bei den Matthäushomilien des Chrysostomus und wenigstens teilweise bei den Matthäuserklärungen des Origenes. Hier zeigt sich, wie getreu die Texte in die Katenen übernommen worden sind. Das gibt auch Vertrauen bezüglich anderer Stellen, wo ein Vergleich nicht mehr möglich ist. Im letzten Kapitel der Einführung wird der Leser bekannt gemacht mit den exegetischen Werken der Männer, deren Fragmente anschließend abgedruckt werden, und mit der Eigenart ihrer Exegese. So ist diese Textausgabe für die Geschichte der Exegese der griechischen Kirche von großer Bedeutung. Ausführliche Stellen-, Namen- und Wortregister erhöhen ihren praktischen Wert.

Brinkmann

Gaechter, P., S. J., Petrus und seine Zeit. gr. 8° (458 S.) Innsbruck 1958, Tyrolia. 22.— DM. — Verschiedene Abhandlungen, die, abgesehen von den beiden letzten („Die Amtsträger von Korinth" und „Schranken im Apostolat des Paulus"), erstmalig in Zeitschriften, vor allem in der ZKathTh, Veröffentlichung fanden, werden hier in überarbeiteter Form vom Verf. zusammengestellt. G. geht aus von der *Übertragung des Hirtenamtes an Petrus* (Jo 21, 15 ff.): Es handelt sich bei dem dreimaligen, inhaltlich gleichen Wort des Herrn an Petrus um die feierliche, in rechtlicher Form vollzogene Einsetzung in das Oberhirtenamt (11—30). *Die Wahl des Matthias* (31—66) ergänzt vor der eigentlichen Gründung des messianischen Reiches am Pfingstfest das Zwölferkollegium, das zu diesem Zeitpunkt gerade in seiner symbolkräftigen Zwölfzahl vollzählig sein mußte als „Fundament und Ausgangspunkt für das neue, geistige Israel" (48). Die Wahl geschieht nicht wegen des Schriftwortes Ps 108 (109), 8 (vgl. Apg 1, 20b), sondern auf ausdrückliche Beauftragung des Petrus von seiten des Auferstandenen hin. *Der Haß des Hauses Annas* (67—104) betont den entscheidenden Anteil des hohenpriesterlichen Hauses Annas an der Feindschaft gegenüber Jesus und an den Verfolgungen der Urkirche bis in das Jahr 62 n. Chr. hinein. *Die Sieben* (105—154), eine sehr interessante und bedeutungsvolle Abhandlung; ihre Wahl (Apk 6, 1—6) zielt gewiß auch auf die Entlastung der Zwölf von der Oberaufsicht über die Armenpflege, und zwar in dem hellenistischen Teil der Urgemeinde, weshalb die Sieben aus den Hellenisten genommen sind; aber ihre Aufgabe ist, wie vor allem aus den folgenden Kapiteln hervorgeht, viel weiter gespannt und umgreift auch die seelsorgliche Betreuung der Hellenisten. Die Handauflegung der Apostel (Apg 6, 6), wodurch sich die sakramentale Übertragung der Amtsgewalt an die sieben Gewählten vollzieht, schafft nicht nur „Diakone", sondern Amtskollegen mit der Fülle der Weihegewalt (vgl. 123—128). Es legt sich aus verschiedenen Gründen nahe, daß die Apostel auch für den hebräischen Teil der Gemeinde zu ihrer Unterstützung ein entsprechendes hebräisches Siebenerkollegium durch Wahl und Handauflegung geschaffen haben. Mit dieser wahrscheinlichen Annahme wird das Erscheinen der „Presbyter" in der Urkirche (Apg 11, 30; 15, 2 u. a.) gut geklärt, die eben nichts anderes sind als die durch Handauflegung der Apostel geschaffenen (hebräischen) Amtskollegen. Während bei der Stephanusverfolgung die hellenistischen Sieben mit der hellenistischen Christengemeinde versprengt wurden, blieb das hebräische (Siebener) Presbyterium in Jerusalem bestehen. Es wurde von Petrus zum eigenständigen lokalen Kirchenregiment mit monarchischer Spitze (Jakobus) weiterentwickelt, als Petrus (mit seinen Apostelkollegen) durch die Aufgaben der Mission und der Leitung der Gesamtkirche zu sehr in Anspruch genommen war. Jerusalem wurde damit zum Vorbild der lokalen Kirchenleitung auch in den von den Aposteln oder den versprengten hellenistischen Sieben außerhalb gegründeten Gemeinden oder Kirchen. Mit der Übertragung der Amtsgewalt seitens der Apostel an die „Presbyter" (Episkopoi) — soweit es die einmalige Stellung des Zwölferkollegiums als Ausgangspunkt des kirchlichen Lebens zuließ — war das Zwölferkollegium als solches über sich hinausgewachsen und brauchte beim Tode des Zebedäischen Jakobus nicht ergänzt zu werden. Die relativ selbständigen Ortskirchen mit ihren Sprengeln behielten in Kephas ihre oberste Instanz, nicht in der Jerusalemer Gemeinde als solcher (vgl. 152—153). — Eine gute Beleuchtung erhält das Gesagte durch die fol-

gende Abhandlung: *Jerusalem und Antiochia* (155—212), in der die Geschichte dieser beiden Kirchen nebeneinandergestellt wird. Eigentliche Abhängigkeit Antiochias von Jerusalem ist nur gegeben, soweit und solange Petrus und das Apostelkollegium in Jerusalem residiert. Die Stellung bedeutender Kirchen (wie Jerusalem und Antiochien) als Metropole für ein bestimmtes Gebiet geht bis in die apostolische Zeit zurück. Am Beispiel Antiochiens wird auch sichtbar, wie sich das Presbyterium einer großen Kirche berechtigt fühlt, durch Handauflegung die Weihegewalt zu erteilen und „Apostel" (im weiteren Sinn) zu entsenden (vgl. Apg 13, 1 ff.). — Der fünfte Abschnitt: *Petrus in Antiochien* (213—257), versucht gegenüber der scharfen Sprache und Anklage des Paulus (Gal 2, 11—14) den Standpunkt des Petrus in seinem Nachgeben gegenüber den Judaisten in seinen Motiven zu beleuchten und sein Vorgehen als berechtigt zu verteidigen. — *Jakobus von Jerusalem* (258—310): Jakobus ist keiner von den Zwölfen. Er ist durch das Erlebnis der Katastrophe und der Auferstehung Jesu zum vollen Glauben gekommen (mit seinen Brüdern). G.s Ausführungen richten sich vor allem gegen die These Cullmanns, daß Jakobus mit der Leitung der Jerusalemer Kirche zugleich die Leitung der Gesamtkirche übernommen habe. Die Erörterung der hierher gehörigen Stellen ergibt, daß Petrus Oberhaupt der Gesamtkirche blieb. — Die vorletzte Abhandlung (311—337) deutet die schwierige *Adresse des 1. Korintherbriefes* in der Weise, daß bei den Adressaten auch die Amtsträger der korinthischen Kirche ausdrücklich genannt werden. — Der letzte große Abschnitt (338—450) befaßt sich mit den *Schranken im Apostolat des Paulus*. Natürlich kann Paulus nicht zu den Zwölfen gerechnet werden. Aber sein Apostolat ist auch in seiner rechtlichen Struktur und Bedeutung nicht zu vergleichen mit dem der Zwölf. Paulus war nicht Augenzeuge im Sinn der Zwölf. Die ihm zuteil gewordene Erscheinung des Auferstandenen hat den Charakter einer Privatoffenbarung. Paulus ist „Apostel" im weiteren Sinn wie Barnabas und andere, die ihre Sendung von der kirchlichen Autorität erhielten und somit in mittelbarer Weise von Christus gesandt sind (vgl. Apg 13, 1 ff.; Gal 2, 1—10). G. sucht diese Beurteilung des paulinischen Apostolates auch gegenüber Gal 1, 1 und anderen Paulusworten aufrechtzuerhalten. Die überragende Bedeutung Pauli beruht nach G. im Charismatischen und darin, daß er sein Verständnis vom Heilsgeschehen durch seine Briefe in der Kirche ausgebreitet hat. — Verf. hat durch diese Abhandlungen ein klares und einheitliches Bild von der Entwicklung der hierarchischen Struktur der Kirche gegeben. Er ist sich selber bewußt, daß nicht alle Linien der Entwicklung mit der gleichen Sicherheit gezeichnet werden können (vgl. 105). Aber wenn in dem in mancher Hinsicht nur mit Wahrscheinlichkeit erschlossenen Bild viele einzelne Daten der Überlieferung voll verständlich werden und sich harmonisch in das Ganze einfügen, so dürfte eben damit das Vertrauen zu dem erschlossenen Bild steigen. G. ist in seinen Deutungen auch den schwierigen Stellen nicht aus dem Weg gegangen und hat sich in ehrlicher Konfrontation mit ihnen auseinandergesetzt. Ob er in der Beurteilung des paulinischen Apostolates allen Texten ganz gerecht geworden ist, dürfte zweifelhaft bleiben. Aber gerade die Einseitigkeit und Konsequenz, mit der er sich den Weg durch die lückenhafte Überlieferung gebahnt hat, dürfte die Forschung anregen und zu neuem Durchdenken der zahlreichen Probleme verhelfen. Wennemer

Schürmann, H., Eine quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmalsberichtes Lk 22, 7—38: 3. Teil: Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21—38 (Ntl. Abh. 20, 5). gr. 8° (XI u. 160 S.) Münster 1957, Aschendorff. 11.80 DM. — Mit dem vorliegenden Band findet diese quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes ihren Abschluß. Der Verf. findet das Ergebnis, zu dem er auf Grund literar- und formkritischer Beobachtungen in den beiden ersten Bänden gekommen war (vgl. Schol 31 [1956] 615), daß der Paschabericht und der Einsetzungsbericht bei Lukas in ihrer Grundstruktur einer vorlukanischen, von Mk (Mt) und 1 Kor 11 unabhängigen literarischen Überlieferung angehören, auch bezüglich der lukanischen Abschiedsrede bestätigt. Damit ist nach seiner Ansicht die Existenz einer vorlukanischen Sonderform der Passionsgeschichte wahrscheinlich geworden und der Verdacht auf eine noch umfassendere Sondervorlage gegeben (VII). Wenn seine Beobachtungen zutreffen, würde die sprachliche und stilistische Analyse der

Gesamtperikope Lk 22, 7—38 dazu helfen, die Eigenart der lukanischen Redaktionstätigkeit überhaupt deutlicher werden zu lassen. Im einzelnen kommt der Verf. in diesem 3. Band zu dem Ergebnis, daß nicht nur Lk 22, 22, sondern auch Lk 22, 23 und Lk 22, 21 lukanische Wiedergabe von Mk 14, 18b—21 und Lk 22, 34 und 22, 33 lukanische Wiedergabe von Mk (27—28) 29—31 ist. Nach Ausklammerung dieser Einfügungen aus dem Mk-Stoff untersucht er die verbleibenden Traditionsstücke Lk 22, 15—20a; 22, 24—27 28 ff. 31 f. 35—38 und findet, daß Lukas bei der Schilderung des letzten Abendmahles in der Hauptsache einer Nicht-Mk-Version den Vorzug gegeben hat, die sich ihm wohl als zusammenhängende schriftliche Ergänzungseinheit anbot, in die er dann nach Mk die ihm wichtig scheinenden Abschnitte nachgetragen hat. Diese vorlukanische Version des Abendmahlsberichtes bildete nach Sch. wahrscheinlich einen Bestandteil einer vorlukanischen Nicht-Mk-Form der Passionsgeschichte, wenn nicht gar eines Sonderevangeliums. Doch müßte das durch weitere Einzeluntersuchungen genauer nachgewiesen werden. Für die Existenz einer vorlukanischen Sonderform der Passionsgeschichte spricht nach dem Verf. auch die Tatsache, daß Lukas in seine Mk-Wiedergabe Sonderperikopen eingestreut hat (Lk 23, 6—16 27—31 39 ff.), die doch wohl nicht außerhalb einer Passionsgeschichte überliefert worden sind. Dazu kommen die kleinen Erzählungszüge, die Lukas Mk gegenüber zusätzlich bringt (Lk 22, 43 51 61 f.; 23, 2 55 f.; 24, 10 f.) und die er doch schwerlich frei erfunden hat (140, Anm. 476). Bedenkt man, daß sprachliche und stilistische Untersuchungen allein wohl kaum je eine Sicherheit ergeben, so darf man das auch hier nicht erwarten. Deshalb bleiben die Ausführungen des Verf. und seine Textanalyse doch wertvoll und beachtenswert und können für weitere Untersuchungen in dieser Richtung anregend sein. Brinkmann

Kuß, O., Der Römerbrief. 1. Lief. (Röm 1, 1 bis 6, 11). 8° (VII u. 320 S.) Regensburg 1957, Pustet. 13.50 DM. — Das Erscheinen eines großen Kommentars zum Römerbrief ist nicht nur ein exegetisches Ereignis ersten Ranges, sondern darüber hinaus auch der vielleicht sprechendste Ausdruck für die theologische Gesamtsituation einer Zeit. Auf katholischer Seite sind in den letzten Jahrzehnten eigentlich nur zwei derart repräsentative Römerbriefkommentare geschrieben worden: der eine von P. R. Cornely S. J. (1896) als gültiges Zeugnis neuerer scholastischer Theologie, der andere von P. M.-J. Lagrange O. P. (†1914) als bahnbrechende Leistung moderner katholischer Bibelwissenschaft auf historisch-kritischer Grundlage. In deutscher Sprache ist also lange kein überdurchschnittlicher Kommentar mehr erschienen, und man muß schon bis zum alten Reithmayr (1845) zurückgehen, um den Maßstab selbständiger geistiger Durchdringung der paulinischen Aussagen anlegen zu können. — Wie ist nun der Standort des neuen, umfangreichen Kommentars von K. zu bestimmen, der — nach seiner ersten Lieferung (1, 1 — 6, 11) zu urteilen — wohl auf 800 bis 900 Seiten anwachsen wird? In einer kurzen Vorbemerkung — die Behandlung der Einleitungsfragen steht vielleicht noch aus — hat der Verf. dazu folgendes gesagt: „Das Ziel der Arbeit ist in erster Linie geschichtlich: sie müht sich um das Verständnis dessen, was Paulus den römischen Adressaten seines Briefes sagen wollte. Dies ist unbestritten die Voraussetzung für alle Versuche, das damals und für damals gesprochene und geschriebene Wort dem Leser und Hörer hier und heute als das auch für ihn gesprochene und geschriebene Wort aufzuschließen. Wer also nach Kräften das erste tut, wird hoffen dürfen, denen, die sich zu dem zweiten berufen wissen, einen Dienst zu leisten; wer allzu rasch mit dem zweiten beginnt, läuft Gefahr, seine eigene Stimme für die des Apostels zu nehmen und auszugeben“ (VII). Diese klare Unterscheidung zwischen historischer und aktualisierender Exegese ist ohne Zweifel zu begrüßen, und doch scheint sie uns das hermeneutische Problem allzusehr zu vereinfachen. Läßt sich denn überhaupt „das Verständnis dessen, was Paulus den römischen Adressaten ... sagen wollte“, erreichen, ohne *zugleich* auch zu erklären, was dies in unserem Verständnis „hier und heute“ bedeutet? Zum Glück hat K. sein Programm nicht konsequent durchgeführt, und es wäre deshalb unrecht, ihn einen bloßen Nachfahren der von Barth — dessen Name übrigens niemals erwähnt wird — so heftig angegriffenen historizistischen Exegese zu nennen. Sein Kommentar bietet wirklich

Theologie, nicht nur Umschreibung des Textes und Anhäufung von gelehrtem Vergleichsmaterial. Man muß sogar sagen, daß K. einen neuen, vielleicht etwas eigenwilligen Kommentarstil entwickelt: Die Anmerkungen sind in den erklärenden Text aufgenommen wie beim Regensburger NT, dem der Kommentar — im wahrsten Sinne des Wortes — entwachsen ist, aber das könnte auf rein drucktechnischen Erwägungen beruhen. Die auffallendste Eigentümlichkeit jedoch besteht darin, daß der Kommentar 16 z. T. recht lange Exkurse aufgenommen hat, die zusammen fast die Hälfte des Umfangs ausmachen (156 S. von 320!), wobei noch der kleinere Druck zu berücksichtigen ist. Es handelt sich dabei hauptsächlich um bereits früher veröffentlichte Aufsätze des Verf., die als Vorarbeiten zum Kommentar gedacht waren. Über die Zweckmäßigkeit dieses Verfahrens läßt sich allerdings streiten, da die Exkurse den Rahmen einer unmittelbaren Erklärung des Römerbriefs z. T. weit übersteigen und dadurch die Benutzung des Kommentars nicht immer erleichtern. Immerhin lohnt sich die Anschaffung des Werkes schon wegen dieser ausführlichen und gediegenen Beiträge zur paulinischen Theologie. — Ein weiteres Merkmal des Kommentars scheint uns das Zurücktreten der Auslegungsgeschichte zu sein. Während der 1955 erschienene protestantische Kommentar von O. Michel die (damals noch ungedruckte) Arbeit von K. H. Schelkle („Paulus, Lehrer der Väter") in reichem Maß verwertet hat, zieht K. die patristische Exegese nur selten heran. Dafür werden die Ansichten fast aller modernen Autoren sehr gewissenhaft verzeichnet. An manchen Stellen, z. B. zu Röm 3, 28, wünschte man sich aber doch eine stärkere Auseinandersetzung mit der reformatorischen Röm-Exegese. Was dem Kommentar so an dogmengeschichtlichem Interesse fehlt, wird allerdings reichlich aufgewogen durch das Bemühen, die theologische Konzeption des Apostels möglichst exakt ans Licht zu bringen. K. verzichtet dabei auf vorschnelle Systematisierungen und läßt die anscheinend widerstrebenden Elemente des paulinischen Denkens lieber stehen, als sie gewaltsam zu harmonisieren. Deshalb gelingt es ihm auch, die wahre Einheit der paulinischen Theologie in einer tieferen Schicht zu begreifen, „in der Wirklichkeit Jesus Christus, wie sie (die paulinische Theologie) in lebendigem Verbundensein mit der Überlieferung immer wieder und immer neu auf mannigfache Weise in Worte und Begriffe zu fassen sucht" (131). Und hierin sehen wir das größte Verdienst dieses neuen Kommentars: Er macht ernst mit einer streng christozentrischen Auslegung des Römerbriefs — selbstverständlich ohne Existenz und Bedeutung einer „natürlichen" Offenbarung zu bestreiten, sie aber doch in den Zusammenhang der Christusoffenbarung einordnend. Dadurch gewinnen die ersten drei Kapitel des Briefes an theologischem Gewicht. Um so mehr wundert es, daß diese Erkenntnis für die Exegese von 3, 23 und besonders 5, 12d nicht klarer ausgewertet wird. Die Feststellung, daß „alle gesündigt haben", kann sich ja nicht nur auf empirisch nachweisbare Tatsünden beziehen, sonst wäre das Urteil des Apostels eine maßlose Übertreibung, und seine Anklage würde den Rahmen einer Moralpredigt nicht überschreiten. Vielmehr handelt es sich — wie K. zu 3, 5 richtig bemerkt — um „die in unzähligen Tatsünden sich äußernde Verfallenheit aller Menschen an die Sündenmacht" (103), also um ein theologisches Faktum, das erst von Jesus Christus her offenbar geworden ist. In scholastischer Sprache könnte man diese „Tatsünden" von 5, 12d als „peccatum originale in actu secundo" bezeichnen, d. h. als die sekundären Merkmale einer vorgängigen und allgemeinen Verderbnis der menschlichen Natur. Aus dem umstrittenen Nebensatz läßt sich demnach wohl etwas mehr für die Erbsündenlehre entnehmen, als K. es in seiner isolierten Betrachtung der Aussage tut. — Sucht man nach einem Vergleich, um diesen neuen Römerbriefkommentar, aufs Ganze gesehen, zu charakterisieren, so bieten sich am ehesten die (nicht immer geglückten, aber doch zukunftsweisenden) Versuche der modernen Kirchenbaukunst an: Wie dort der Altar, so steht hier das Erlösungsgeschehen im Mittelpunkt. Die naturhafte Schönheit des Materials tritt unverputzt zutage, auch seine Kanten, Risse und Sprünge. Strenge, schlichte Formen, abstrakt-mathematische Bilder (vgl. 281 290), handwerkliche Redlichkeit, kurz: ein neuer theologischer Stil, dessen betont sachliche Kühle die Glut paulinischer Leidenschaft nur um so stärker hervortreten läßt. Schierse

Kremer, J., Was an den Leiden Christi noch mangelt. Eine interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol. 1, 24b (Bonner Biblische Beiträge, 12). gr. 8° (XXII u. 207 S.) Bonn 1956, Hanstein. 24.50 DM. — Das Werk ist eine Dissertation an der Universitas Gregoriana in Rom. Drei Viertel des Buches geben eine Geschichte der Deutungen von Kol 1, 24b aus 200—300 Kommentaren und Abhandlungen mit feinsten Schattierungen. Nach Origenes tritt der Märtyrer als Mitkämpfer neben Christus. Nach Chrysostomus führt Paulus als Gesandter Christi dessen Leiden fort in den Mühen der Verkündigung; ähnlich andere Griechen, bes. Photius mit Einzelwortuntersuchungen, im Westen der sog. Ambrosiaster (7—39). Pelagius versteht unter den Leiden die noch ausstehenden des hl. Paulus, Tyconius und bes. Augustinus die universa passio Christi in capite et in membris, so auch Gregor (39—56). Im 9.—12. Jahrhundert wiederholt man meist; Thomas setzt Kol 1, 24b zum erstenmal in Beziehung zum Kirchenschatz (in 4 Sent. d. 20 a. 3 q. 1), noch deutlicher Petrus von Tarantasia (56—73). Erasmus, Cajetan u. a. gehen wieder mehr auf griechischen Urtext und Überlieferung zurück, Catherinus, Cornelius a Lapide u. a. verteidigen die vollkommene Sühne Christi, die aber zugewendet werden muß (73—93). Die vielen neueren Katholiken folgen teils Augustinus, teils der Christusmystik (Wikenhauser, J. Schmid u. a.) oder Chrysostomus (93—110). Reformatoren und Protestanten erklären wie die griechischen Väter und Augustinus, Huther u. a. sprechen von christusähnlichen Leiden des Apostels, Deissmann und seine Schüler sagen: Paulus leidet „in Christus". Nach Lightfoot, Schlatter, Juncker, Rendtorff u. a. ergänzt Paulus die zum weiteren Aufbau der Kirche notwendigen Leiden, nach Lohmeyer vollendet er allein bis zur Parusie Christi Werk durch Wort und Darstellung seines Schicksals. Nach Percy behebt er den „Mangel" der Leistung durch Fortsetzung der Leiden Christi, nach Bultmann und Käsemann wird in der Verkündigung das Kreuz präsent, Christi Leiden erfahren und durch den Charismatiker stellvertretend erfüllt (111—154). — 154 bis 202 versucht K. dann eine Exegese: Das Präfix ἀντί besagt nach den wenigen profanen Beispielen, daß ein Fehlendes durch anderes ersetzt wird, also die noch mangelnden Bedrängnisse Christi durch die Pauli, aber nicht allein (gegen v. Hofmann). „In meinem Fleisch" bedeutet „in meiner Person". „Bedrängnisse" sind Leiden um des Glaubens willen (Fachausdruck im NT) bei Wanderpredigt und durch Satan. „Christi" ist nicht bloß gen. auctoris (wie 2 Kor 4, 10; vgl. Apg 9, 16) = „um willen" oder gen. qualitatis; es bezeichnet auch nicht einfach als gen. subiectivus den mystischen Christus, denn „für seinen Leib" ist rückbezüglich auf Christi Person. Ebendarum bedeutet es auch nicht „Christus als Haupt und Leib", auch nicht wegen des unterscheidenden ἀντί (gegen Augustinus), noch „mystisches Miterleben der Passion als Ganzes" — da wäre kein Mangel, sagt richtig Lohmeyer —, noch auch „Nacherleben" — wegen des ἀντί. Es bezeichnet auch nicht die von Christus zu erduldenden ädifikatorischen Leiden: die hat er erfüllt, sondern mit Chrysostomus sind die Erdenleiden Christi gemeint (nicht nur die Sühneleistung, sondern Heilswerk samt Verkündigung) als des einzigen *Mittlers*, aber, weil nach Ort und Zeit begrenzt, fortgesetzt durch seine *Stellvertreter* (189—195, bes. 193 f.). „Für" bedeutet „im Interesse" des mystischen Leibes, der Kirche. Es ist nicht stellvertretende Leidensabnahme, wohl Stärkung durch Beispiel, jedenfalls nicht Zeichen der Schwäche (Eph 3, 13). Soweit K.s eindringende und fein abwägende Exegese. — Nun hat schon *K. Staab* (ThRev 53 [1957] 171) gefragt, ob denn durch die Stellvertretung die Christusmystik ausgeschlossen werde. Die dynamische Einheit durch die Sendung und die „statisch-ontische" Verbindung durch die Sakramente (194) darf man im Leben und Denken Pauli vielleicht nicht zu scharf trennen: 1. Auch die sakramentale ist dynamisch: gratia sanctificans perficit naturam tamquam principium operationis, ist nicht nur hochzeitliches Kleid, sondern Liebeskraft (Gal 5, 22 25; Röm 8, 14; Trid. s. 6, D 800). 2. An den Hauptstellen vom mystischen Leib (1 Kor 12, 12 28; Eph 4, 6 11; vgl. 1 Tim 1, 6 ff) sind Taufgnade, die die Einheit und das Leben des „Leibes Christi" begründet, Ämter („zuerst Apostel"-Gesandte) und die dazu befähigenden Charismen zusammengeschaut; für Paulus sind Amt, Christinnigkeit und Leiden unlösbar verbunden (bes. 2 Kor 1; 3—4; 5—6, worauf K. auch öfter hinweist). Juristischer Auftrag und sakramentale Salbung gehen normalerweise zusammen (wenn auch potestas iurisdictionis und ordinis

verschieden sind) entsprechend der rationalen und gnadenvoll erhöhten Natur des Menschen und der Doppelnatur Christi. Eine etwas andere Sicht des sakramental begründeten Mitsterbens mit Christus scheint Röm 6 vorzuliegen: zunächst Abtötung des alten Menschen und seiner Leidenschaften. Paulus denkt scharf, aber antik-semitisch, und die Fülle seiner knappen Aussagen und besonders seines religiösen Lebens läßt sich oft schwer in unsere abendländischen logisch-juristischen Kategorien einordnen (vgl. Chrysostomus zu Eph 4, 16, PG 62, 84). — Außer Kol 1, 24 b erhellt die Arbeit auch die Geschichte der Exegese, der schöpferischen und weitergebenden, theologischen und kritisch-philologischen. Die Grundanschauungen der meisten Erklärer, einige neuere ausgenommen, sind doch weithin einig. Jedenfalls bereitet die klare Beherrschung eines reichen Stoffes und die saubere, besonnene Auslegung Freude und Gewinn. Koester

Schlier, H., Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar. 8° (320 S.) Düsseldorf 1957, Patmos. 34.50 DM. — Vor nunmehr 28 Jahren hat Sch. seine erste, aufsehenerregende Untersuchung zum Epheserbrief veröffentlicht (Christus und die Kirche im Epheserbrief, Tübingen 1930). Damals galt der Bultmann-Schüler Sch. als radikaler Religionsgeschichtler, dessen kühne Thesen vom gnostischen Vorstellungshintergrund des Briefes nicht nur in katholischen Kreisen abgelehnt wurden. Inzwischen haben sich große Veränderungen persönlicher und sachlicher Art vollzogen: Sch. ist im Jahre 1950 zur katholischen Kirche konvertiert, und zum Problem des Epheserbriefes sind eine Reihe gründlicher Arbeiten erschienen, in denen die „gnostische" Auslegung als überflüssig und unhaltbar zurückgewiesen wird (E. Percy, F. Mußner, J. Dupont). Der neue Kommentar ist deshalb mit großer Spannung erwartet worden. Würde sich der Verf. von seinen bisherigen Anschauungen lösen und in eine konventionellere Exegese des Briefes einschwenken? Diese Erwartungen (oder Befürchtungen?) haben sich nicht erfüllt. Sch. ist den Grundzügen seiner Interpretation treu geblieben, hat sie allerdings großartig vertieft und theologisch ausreifen lassen. In den Einleitungsfragen macht sich freilich eine Wendung zum traditionellen Standpunkt bemerkbar. Die Verfasserschaft des Apostels wird (mit guten Gründen) verteidigt, ohne die Besonderheiten des Schreibens in Sprache, Stil und Gedankenwelt abzuschwächen. Wahrscheinlich sei der Brief während der römischen Gefangenschaft abgefaßt (27) und mit dem Laodizenerbrief (Kol 4, 16) identisch (31 f.). Paulus wollte mit dieser „Weisheitsrede" (21) den ihm fremden, neubekehrten Heidenchristen der jungen phrygischen Gemeinden „die Durchführung des Geheimnisses Christi in der Kirche aus Juden und Heiden" vor Augen stellen (27). Die Verwandtschaft mit dem Kolosserbrief erklärt sich daraus, daß er nicht lange nach diesem geschrieben ist (24 f.). An der Erklärung des Textes ist vieles zu rühmen: die sehr genaue, sprachlich schöne Übersetzung; die exakte philologische und stilistische Analyse; die reiche Verwertung der Auslegungsgeschichte, besonders der patristischen und mittelalterlichen Exegese; die äußerst sachkundigen Exkurse; vor allem aber das u. E. erfolgreiche Bemühen, den Brief von seinen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen her zu verstehen. — Dieser letzte Punkt verdient ohne Zweifel erhöhte Aufmerksamkeit. Sch. verwahrt sich zunächst gegen den törichten Vorwurf, seine Auslegung beruhe auf „gnostischer Methode" (19, Anm. 1), und wendet sich dann gegen „die eigentümliche gelehrte Idiosynkrasie" vor einer Anwendung der Begriffe „Gnosis" und „gnostisch", wenn es um die Aufhellung des Hintergrunds neutestamentlicher Texte geht (133, Anm. 1). Ganz klar wird betont: „Was er (der Apostel) sagt, ist weder jüdisch noch griechisch, noch gnostisch, sondern ist christlich. Aber das, woraufhin er es sagt, sind die Fragen der Menschen, zu denen er es sagt, seien es Juden oder Griechen oder auch Gnostiker" (ebd.). Die religionsgeschichtlichen Zeugnisse, mit denen Sch. seine These in den Exkursen zu τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ (90—96), τὸ πλήρωμα (96 bis 99), ἡ πολυποίκιλος σοφία (159—166), Ἱερὸς Γάμος (264—276) erhärtet, dürften kaum mehr zu widerlegen sein. Der katholische Theologe hat um so weniger Grund, dagegen anzukämpfen, als die Ergebnisse des Kommentars seine eigene dogmatische Position nur stärken können. So wird Sch. nicht müde, immer wieder darauf hinzuweisen, daß der „gnostische Mythos" dem Apostel die Möglichkeit gibt, das Heilsgeschehen als „kosmisches, ontologisches, weltöffentliches" Geschehen

darzustellen (94 130 133) und „den Seinscharakter innerer Vorgänge und innerer Wirklichkeiten zu begreifen und begreiflich zu machen" (99; vgl. 144 175). „Die am Moralischen orientierte Begrifflichkeit der Juden reicht hier nicht aus" (144). Ohne Übertreibung darf man wohl sagen, daß der Beitrag, den der Kommentar mit Hilfe seiner religionsgeschichtlichen Erkenntnisse zur Ekklesiologie, zur Gnadenlehre, zum Sakramententraktat (Taufe, Ehe!) leistet, nicht hoch genug einzuschätzen ist. Die (manchmal berechtigte) Klage der Dogmatiker, es würde ihnen von seiten der Exegese mehr Erschwernis als Hilfe zuteil, muß vor diesem Werk verstummen. Freilich, das Studium des Kommentars ist nicht leicht. Die Diktion des Verf. hier und da schwerflüssig, mühsam, um den Ausdruck ringend. Aber das liegt zum großen Teil am Gegenstand selbst, der sich nicht immer so klar und einfach darstellen läßt. Schwierigkeit mag vielleicht auch die z. T. modern philosophische Redeweise bereiten, die dem scholastisch gebildeten Theologen fremd klingt. Wenn jedoch vom hl. Paulus gilt, was Sch. mit Recht feststellt: „Er dachte und sagte Offenbarung in der ‚Sprache' der Zeit" (166), dürfen wir dann dem Kommentar ein gleiches Verfahren zum Vorwurf machen? — Besonderes Lob verdient der Patmos-Verlag für die hervorragende Ausstattung. Schierse

Schlier, H., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge. 8° (314 S.) Freiburg 1956, Herder. 22.— DM. — Der Titel, den das vorliegende Buch trägt, wird erst ganz verständlich, wenn man aus dem Inhalt und noch deutlicher aus dem Nachwort des Verf. erfährt, daß die gesammelten Arbeiten, die meistens schon vorher veröffentlicht worden sind, sich innerhalb von zwei Themenkreisen bewegen: „Welt" und „Kirche", wobei das erste Stichwort nicht nur die politische Umwelt der Kirche, sondern vor allem die konkrete geschichtliche Welt der Juden und Heiden einbegreift, während das zweite Thema, immer in lebendiger Auseinandersetzung mit der modernen protestantischen Theologie und Exegese, den Weg der Schrift über sich hinaus oder, besser, durch sich hindurch zur Kirche aufweist. Die Auswahl der einzelnen Untersuchungen war für den Verf. danach bestimmt, ob sie von vornherein für einen größeren theologischen Aufnahmeraum gedacht waren, ob ihr Gegenstand an sich genug Gewicht hatte und ob sie seinen eigenen Weg vom Protestantismus zur katholischen Kirche verdeutlichen könnten. Was das letztere angeht, so müssen wir ohne jede Einschränkung zugeben: Sch. hat bereits in seiner protestantischen Zeit aus dem Neuen Testament die katholischen Prinzipien herausgelesen. Höchstens dürfte das eine auffallen, daß in den Literaturangaben, die nicht wesentlich ergänzt oder überarbeitet wurden, noch einseitig die evangelische Exegese bevorzugt erscheint. Da im ganzen 21 Aufsätze und Vorträge vereinigt sind und viele von ihnen eine Reihe von Spezialfragen aufwerfen, kann hier nicht auf alles eingegangen werden. Es sei zunächst auf den mutigen und zielbewußten Artikel „Zur kirchlichen Lehre von der Taufe" (107—129) hingewiesen, der zuerst in der ThLZ 1947 erschienen ist; gegen die These von Karl Barth, „eine ordentliche Taufe kann nur die Taufe dessen sein, der sich frei für sie entscheidet und frei bei ihr bekennt, nicht aber die Taufe des Unmündigen" (Die kirchliche Lehre von der Taufe, 2. Aufl., Zollikon-Zürich 1943), wird die Praxis der Kindertaufe aus dem Sakramentsbegriff und aus dem Kirchenverständnis, die beide in der Schrift beruhen, gerechtfertigt. Ein weiterer Aufsatz: „Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen" (129—147), zuerst veröffentlicht in „Glaube und Geschichte" (Festschrift für Friedrich Gogarten, 1948), verdient die gleiche Anerkennung; der dort zum Schluß gebotene Überblick über die Ergebnisse mag die Einstellung des Verf. zu dem aktuellen Problem kennzeichnen: „Die Ordnung ‚der Kirche des lebendigen Gottes, der Säule und des Pfeilers der Wahrheit', ‚des Hauses' Gottes, beruht auf dem ‚Amt'. Die ‚Gewalt', die geistliche Macht, liegt in den Händen bestimmter Amtsträger, die berufen, mit Amtsgnade ausgestattet und in einen Dienst eingesetzt sind und so die Kirche lehren, regieren und durch Handauflegen, Weihe, das Amt fortpflanzen. Es herrscht das Prinzip des Amtes. Dieses ‚Amt' hat seinen Ursprung in der Berufung und Einsetzung durch Christus Jesus zum Dienst am Evangelium. Es pflanzt sich fort und entfaltet sich durch die Weitergabe des Amtscharismas und der apostolischen Paradosis vom Apostel an den Apostelschüler und von diesem an die lokalen Presbyter-Episkopen. Es herrscht

das Prinzip der Sukzession. Das Amt kennt gewisse Abstufungen. Es erscheint in dem Dienst des über einem Kirchengebiet stehenden Apostelschülers, der dort zugleich als apostolischer Delegat auftritt, und in dem Dienst mehrerer ‚vorstehender' Ältester oder Bischöfe in der lokalen Kirche ... In seiner Abstufung zeigt das Amt die Tendenz zur monarchischen Spitze. Das Prinzip des Primates schimmert durch" (146). Von der größten Bedeutung ist auch die Arbeit über „Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche" (244—264), worin das Mahl des Herrn, die Liturgie und die Predigt ihren Platz in der Kirche erhalten, und zwar gemäß den grundlegenden Aussagen der Schrift. Zwei andere Beiträge: „Die Kirche nach dem Brief an die Epheser" (159—186) und „Die Kirche als das Geheimnis Christi nach dem Epheserbrief" (299—307), führen mehr die Gedanken weiter aus, die aus den übrigen Werken des Verf. schon bekannt sind. Wenn ein Wort eigentlicher Kritik angebracht ist, so möchten wir dafürhalten, daß Sch. eine noch aufgeschlossenere Zuhörerschaft fände, wenn er das Verständnis durch Eingehen auf die Voraussetzungen und durch einen weniger gedrängten Stil zu erleichtern suchte. Beumer

Schelkle, H. K., Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes. kl. 8° (138 S.) Freiburg 1957, Herder. 7.20 DM. — Dieses kostbare Büchlein bedarf eigentlich weder einer Besprechung noch einer Empfehlung. Der Verf. hat es seinen Kursgenossen zum 25jährigen Priesterjubiläum gewidmet, und bei dem oft beklagten Mangel an wirklich biblisch fundierter aszetischer Literatur wird es sicher bald allgemeine Verbreitung in Priester- und Theologenkreisen finden. Man möchte es aber auch gern in den Händen christlicher Laien wissen; denn hier wird das Bild des Priesters gerade nicht von seinen exklusiven Standesprivilegien her gezeichnet — wie es früher üblich war, um dem „Volke" das Bewußtsein einer distanzierten Ehrfurcht einzuschärfen —, vielmehr erscheint das Priestertum ganz in die Lichtfülle neutestamentlicher Wirklichkeit getaucht, so daß vom „Dienst des Geistes in Herrlichkeit" (2 Kor 3, 8) auch ein neuer Glanz auf die „gewöhnlichen" Glieder der Kirche fällt. Das 1. Kap. (11—32) spricht von der Jüngerschaft als bleibender Voraussetzung des Apostolats, von Berufung und Nachfolge. Im 2. Kap. (33—56) ersteht die Gestalt des neutestamentlichen Seelsorgers, des Knechtes und Dieners, des Hirten und Vaters der Gemeinde. Als Nachahmer Christi — in einem nicht nur moralischen Sinne verstanden — wird der Apostel zum Vorbild der Gläubigen (1 Kor 11, 1). Seine persönliche Haltung der Armut und Wehrlosigkeit in Bedrängnis, Schmach und Widerspruch macht ihn zur lebendigen Verkündigung des gekreuzigten Christus. Das 3. Kap. (57—83) bietet eine kurze, aber vom biblischen Reichtum erfüllte Theologie des Wortes der Verkündigung. Hier ist manches gesagt vom Heilscharakter und der göttlichen Macht des Wortes, was dem katholischen Christen vielleicht ungewohnt klingen mag. Um so eher könnte gerade dieser Abschnitt dazu verhelfen, Predigtmüdigkeit und veräußerlichten Sakramentalismus mit zu überwinden. Im 4. Kap. (84—103) wird Wesen und Form des christlichen Kults dargestellt, wie er vom NT her zu sehen ist. Dabei überrascht, daß der Verf. an erster Stelle die Sorge für den kranken Menschen nennt. Aber hat nicht auch Jesus sein Erlösungswerk mit der Heilung von Kranken eingeleitet? Vom Wesen des ntl Priestertums, dem besonderen und dem allgemeinen, handelt das 5. Kap. (104—132). Schon die Tatsache, daß Jesus nie ausdrücklich von einer priesterlichen Aufgabe seiner Jünger gesprochen hat und daß unser Wort „Priester" nicht vom heidnischen ἱερεύς, sondern vom ntl πρεσβύτερος abgeleitet ist, beweist die völlige Andersartigkeit christlichen Priestertums. Das letzte, 6. Kap. (133—137) gemahnt Priester und Bischöfe an ihr verpflichtendes Erbe, Nachfolger im apostolischen Amt zu sein. — Der Verf. hat bewußt darauf verzichtet, zu den schwierigen historischen Fragen, die den Apostelbegriff und die Organisation der ersten christlichen Gemeinden betreffen, ausführlicher Stellung zu nehmen. Für den Zweck seines Buches war dies wohl auch nicht notwendig. Daß der Hebräerbrief verhältnismäßig selten zu Wort kommt, obwohl er doch die am meisten „priesterliche" Schrift des NT zu sein scheint, mag nicht nur an der Schwerverständlichkeit dieser Epistel liegen. Vielmehr spricht sich darin auch die sehr richtige Erkenntnis aus, daß der ntl Priesterdienst primär nicht vom Kult, sondern von „Jüngerschaft und Apostelamt" her zu deuten ist. Schierse

Rusche, H., Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 7). 8° (47 S.) Münster 1958, Aschendorff. — Diese kleine, aber beziehungsreiche Schrift greift ein Thema auf, das bisher kaum beachtet worden ist: die Gastfreundschaft als christliche Tugend. Der gelehrten Verfasserin, die durch ihre Konversion in protestantischer wie katholischer Theologie gleich gut bewandert ist, geht es darum, zu zeigen, daß Gastfreundschaft keine beliebige Tugend unter anderen, sondern „mit dem Christsein identisch" (43), ja ein „Mysterium" (Augustinus) ist. Ihre scharfsinnige und tiefe Auslegung der ntl Texte gibt dieser zunächst etwas überspannt klingenden Behauptung recht. Der Christ weiß sich als Armer, Sünder und Verlorener von Gott zum himmlischen Gastmahl gerufen und in sein Haus aufgenommen — insofern er selbst dem armen, hungernden, heimatlosen Bruder Anteil an seinem eigenen Leben gewährt. „Es besteht ein reziprokes Verhältnis zwischen der Gastfreundschaft, die man empfängt, und derjenigen, die man gewährt" (18). Aufnahme des Bruders und Annahme des Glaubens stehen in unlösbarem Zusammenhang. Die Gastfreundschaft wird so zum sichtbaren Zeugnis der Liebe Gottes, die uns in Christus geschenkt worden ist. Deshalb genügt das Motiv der Dankbarkeit gegen Gott als Schöpfer und Ernährer nicht, um die christliche Tugend der Gastlichkeit zu begründen. Es muß darüber hinaus die Dankbarkeit gegenüber dem heilsgeschichtlich handelnden Gott hinzukommen, dessen Gaben der Christ am eucharistischen Tisch empfängt. „Gastfreundschaft gehört zur Konsequenz der eucharistischen Gemeinschaft" (45 f.). — Wie man sieht, zielt die Schrift unmittelbar auf ein gelebtes, sichtbar werdendes Christentum, dessen missionarische Wirksamkeit ganz wesentlich auf dem „Dreiklang: Das heilige eucharistische Mahl, das Mahl mit dem Bruder, das eschatologische Mahl" (46) beruht. Ein Wort des Kaisers Julian (Ad Arsacium bei Sozomenos V, 15), das die Verfasserin beiläufig zitiert (26, Anm. 94), müßte uns heutige, der Gastfreundschaft müde gewordene Christen sehr, sehr nachdenklich machen: „Am meisten ist die Gottlosigkeit (= das Christentum) gefördert worden durch die Philanthropie in bezug auf die Fremden."

Schierse

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Christmann, H. M., O. P., Thomas von Aquin als Theologe der Liebe (Thomas im Gespräch, 1). 8° (51. S.) Heidelberg, 1958, Kerle. 2.80 DM. — Der Hauptschriftleiter der Deutschen Thomasausgabe eröffnet mit dieser Veröffentlichung seines bei der Vierteljahrhundertfeier des Bestehens der Deutschen Thomasausgabe gehaltenen Vortrags eine neue Reihe von Publikationen: „Thomas im Gespräch". Das Thema ist sowohl vom apologetischen wie vom positiven Aspekt her bedeutsam genug. Daß es sich um eine gewisse Apologetik gegenüber einem Mißverständnis des Fürsten der Scholastik im Sinn eines einseitigen Intellektualismus oder gar Rationalismus handelt, merkt man den Ausführungen natürlich an, schon im ersten Satz mit seiner pointierten Behauptung, man könne über die Liebe nicht im Hörsaal reden. Im ganzen aber wendet sich das Büchlein nicht so sehr *gegen* das Mißverständnis, sondern zeigt in überzeugender Erhellung die Rolle der Liebe im Denken des Aquinaten. Der 1. Teil spricht von Gott und seinem Schöpfungsgeheimnis im Zeichen der Liebe und gewinnt dadurch der systematischen Theologie jenes personale und dynamische Moment zurück, das ihr von der heilsgeschichtlichen Offenbarung her eigen ist, in der Theologie aber allzuoft zugunsten einseitiger „Sachlichkeit" verlorengeht. Der zweite Teil führt dann Wesen und Eigenart der Liebe aus, die als „Gottesfreundschaft" von Thomas „als theologisch-wissenschaftliches Apriori in die Theologie eingeführt" (25) worden ist. Die Ausführungen 38 über Verstand und Wille und die Vornehmheit der Liebe gegenüber dem Verstand bedürften einer gewissen Klärung. Denn man sieht nicht ganz ein, wieso jene Prävalenz der Liebe vor dem Verstand, von der da die Rede ist, sich nur auf „jene Wirklichkeiten, die über dem Menschen liegen", erstrecken soll und nicht auch im diesseitigen personalen Bereich ihre Gültigkeit habe — oder aber, wenn sie hier nicht gelte, wieso dann dort.

Semmelroth

Rahner, K. (S. J.), Über die Schriftinspiration (Quaestiones Disputatae, 1). 8° (88 S.) Freiburg 1958, Herder. 5.20 DM. — Es handelt sich hier um eine überarbeitete und erweiterte Ausgabe des gleichnamigen Artikels in der ZKathTh 78 (1956) 137—168. Der Verf. betont, daß er die Inspirationslehre, wie sie durch das Lehramt in ihren Grundzügen festgelegt und in der Schule vorgetragen und ausgebaut ist, voraussetzt, und sucht aufzuzeigen, wie der Inspirationsvorgang konkret zu denken ist, d. h., wie Gott bezüglich der Bücher der Heiligen Schrift wirklich Verfasser sein kann, ohne daß die Hagiographen aufhören, im vollen und eigentlichen Sinn Verfasser zu sein. Er weist darauf hin, daß nicht beide unter derselben Rücksicht Verfasser sein können, da eine Sache nicht unter derselben Rücksicht zwei Ursachen haben kann (25). Das wird nach ihm in der traditionellen Erklärung nicht genügend berücksichtigt. Richtig ist, daß nicht schon aus der Instrumentalität des Hagiographen folgt, daß er wirklich Verfasser und nicht nur Sekretär ist. Daß es sich hier um eine Instrumentalität handelt, welche die Verfasserschaft des Hagiographen nicht nur nicht ausschließt, sondern sie geradezu verlangt, steht aus der Tradition anderweitig fest, die sowohl Gott wie den Hagiographen als Verfasser betrachtet, dabei aber betont, daß der Hagiograph nur als Werkzeug Gottes Verfasser ist. Es wäre gewiß auch eine Inspiration denkbar, etwa analog zur wirksamen gratia salutaris, durch die Gott nicht als causa princeps Verfasser würde, aber die Schriftinspiration ist nicht dieser Art, sondern hier will Gott das Buch durch den Hagiographen nicht nur als dessen Buch, sondern letztlich als sein eigenes, allerdings mit den Eigentümlichkeiten, die der Eigenart des Hagiographen entsprechen, der dadurch nicht bloßer Sekretär wird, sondern wirklich Verfasser bleibt, freilich in völliger Abhängigkeit von Gott und in Unterordnung unter ihn und infolgedessen nur im analogen Sinn. Man sieht nicht ein, daß, so gesehen, dasselbe Werk unter derselben Rücksicht zwei Ursachen hätte. R. betont, man dürfe nicht übersehen, daß der traditionelle Inspirationsbegriff eine gewisse formale Abstraktheit aufweise und darum nicht als eine adäquate, material-inhaltliche Beschreibung des Inspirationsvorganges aufgefaßt werden dürfe (18). Aber damit soll offenbar nicht gesagt sein, daß der traditionelle Inspirationsbegriff nicht schlechthin zutreffend ist. Eine andere Frage ist allerdings, ob er in der Hypothese von R. allseitig gewahrt bleibt. Nach R. ist die Schrift wie z. B. das ius divinum des Primates ein konstitutives Element der Kirche (55). Er stellt die These auf: „*Indem* Gott mit absolutem, formal definierendem heilsgeschichtlichem und eschatologischem Willen die Urkirche und damit eben ihre konstitutiven Elemente will und schafft, will und schafft er die Schrift derart, daß er ihr sie inspirierender Urheber, ihr Verfasser wird" (58). Das Entstehen der Schrift *als* Buch der *Ur*kirche ist nach R. gerade der Grund, warum die Schrift Gott zum Urheber hat. Damit werde auch das Verhältnis von inspirierter Schrift und Lehramt durchsichtig (78). „Die Schrift *wird* als Akt der verbindlich lehrenden Urkirche" (79). „Unfehlbares Lehramt der *Ur*kirche ist ... die Fähigkeit der Bildung der Schrift. Unfehlbares Lehramt der Kirche *nach* der Urkirche ist die autoritative Auslegung der Schrift" (80). Die Offenbarung der Inspiration einer Schrift geschieht nach R. durch das konkrete Entstehen dieser Schrift als Lebensvollzug der Urkirche einerseits und der reflexen Erkenntnis der Zugehörigkeit dieser Schrift zur Selbstkonstitution der Urkirche anderseits, und in dieser reflexen Erkenntnis erblickt er die Erkenntnis der Inspiration und Kanonizität einer Schrift (76). Man kann gewiß sagen, daß die Schrift ebenso wie die mündliche apostolische Predigt, die ja wenigstens teilweise in der Schrift ihren Niederschlag gefunden hat, ein konstitutives Element der Urkirche ist, insofern die Urkirche auch durch den Niederschlag der apostolischen Predigt in den Büchern des NT konstituiert, d. h. ausgebaut worden ist. — Dabei bleibt es zum mindesten fraglich, ob das ganze apostolische Kerygma oder die gesamte Offenbarung material-inhaltlich wenigstens einschlußweise in der Schrift enthalten ist, wie R. jetzt im Unterschied zu seiner früheren Auffassung (vgl. ZKathTh 78 [1956] 157, Anm. 26) mit Geiselmann annimmt (80—84), oder ob es auch material-inhaltlich teilweise nur in der mündlichen Überlieferung sich findet. — Aber selbst wenn die Schrift in diesem Sinn als konstitutives Element der Urkirche anzusprechen ist, ist damit der Inspirationsvorgang selbst meines Erachtens noch nicht erklärt, jedenfalls nicht in dem Sinn, wie er in den späteren authentischen kirchlichen Verlautbarungen, vor allem in den Enzy-

kliken „Providentissimus Deus", „Spiritus Paraclitus" und „Divino afflante Spiritu" vorausgesetzt und beschrieben wird; denn hier wird doch wohl ein positiver, innerer, unmittelbarer, physischer charismatischer Einfluß Gottes auf den Hagiographen angenommen. R. hat selbst um eine wohlwollende kritische Stellungnahme zu seiner Hypothese gebeten (16). Sie findet sich sachlich schon in einem ausführlichen Beitrag in dieser Zeitschrift (vgl. Schol 33 [1958] 208—233), auf den hier verwiesen sein mag. Sachlich will auch R. im 2. Teil zeigen, wie von dem material-inhaltlichen Begriff der Kanonizität im Sinn von „apostolisch" und infolgedessen verbindlich für den Glauben und die Sitten der Schluß auf die Inspiration berechtigt ist (36, Anm. 19), aber dieser Nachweis ist ihm meiner Ansicht nach nicht gelungen. — Durch ein Versehen werden die Worte des Tridentinums „Spiritu Sancto dictante" (D 783), die im Zusammenhang eindeutig von der mündlichen Überlieferung gesagt sind, von der Schriftinspiration verstanden (21). Manches ist in der neuen Auflage, besonders in den Anmerkungen und in den Schlußfolgerungen, klarer herausgearbeitet oder neu hinzugefügt, z. B. über Inspiration und Altes Testament oder über die Suffizienz der Schrift. Auch für den, der von der Hypothese des Verf. nicht überzeugt ist, bieten seine Ausführungen wertvolle Anregungen, die Problematik der Inspiration neu zu durchdenken und sich ernstlich mit ihr auseinanderzusetzen. Brinkmann

Du Manoir, H., S. J. (Herausg.), Maria, Études, sur la sainte Vierge. Tome V. gr. 8° (1085 S.) Paris 1958, Beauchesne. — Der 5. Bd. des großen Marienwerkes setzt den Überblick über die Marienverehrung bei den verschiedenen Nationen fort (Afrika, Amerika, Ozeanien) und bringt außerdem noch eine Reihe von historischen und systematischen Ergänzungen zu dem bisher Erschienenen. Nicht weniger als 49 Beiträge sind so vereinigt. Die Aufteilung nach Ländern ließ sich wohl kaum vermeiden, sie bringt aber einige Nachteile mit sich. Manches wird mehrfach gesagt, die Beurteilung aus einem größeren Zusammenhang ist erschwert, und man verliert sich etwas in Einzelheiten. Eine Arbeit: „G. Giamberadini O. F. M., Marie dans la liturgie copte" (75—116), scheint übrigens nicht am richtigen Platz zu stehen, wenn sie unter die Zeugnisse nationaler Marienverehrung eingereiht ist. Die Ergänzungsbeiträge werden allgemeineres Interesse beanspruchen. Gewiß hätte man einige Themen nicht erwartet: *J. Ayfre*, La Vierge Marie et le Cinéma (791—810); *L. Ropars*, Notre Dame et la philatélie (811—814). Aber andere sind unentbehrlich, z. B.: *L. Böer*, Madonnes de l'Allemagne (535—576); *H. Holstein S. J.*, Les apparitions mariales (755—778). Die Untersuchung von *J. Hamer O. P.*: Marie et le Protestantisme à partir du dialogue œcuménique" (983—1006), ist ehr instruktiv, jedoch leider etwas kurz gehalten. Am Schluß findet sich noch eine ertvolle „Bibliographie succincte sur la royauté de Marie" (1072—1080). Der ufmerksame Leser wird dankbar die überreiche Fülle des Gebotenen annehmen, ber vielleicht wird er auch hie und da sich fragen, ob nicht bei strafferer Zuammenfassung des Stoffes das Ziel des Werkes besser erreicht werden könnte. edenfalls fehlt es an der rechten Proportion zwischen der knappen Behandlung er Grundlagen und der Ausführlichkeit, die nun der praktischen Marienverehrung zuteil geworden ist. Die vielen Ergänzungen lassen wohl auch darauf schließen, daß der ursprüngliche Plan nicht in allem beibehalten werden konnte. Man wird es bei den Dimensionen des ganzen Werkes verstehen. Beumer

Diekamp, F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. I. Bd. 12. u. 13., neu bearbeitete Auflage, hrsg. v. *K. Jüssen*. 8° (XII u. 371 S.) Münster 1958, Aschendorff. 16.80 DM; geb. 19.30 DM. — Nachdem in der Neuausgabe der D.schen Dogmatik nach dem Krieg der 1. Bd. zunächst nur als Neudruck der vorigen Auflage erschien, während der 2. u. 3. Bd. von J. überarbeitet wurden, erscheint nun auch der 1. Bd. in Neubearbeitung von J. Es sei erlaubt, zunächst als besonders erfreulich hervorzuheben, daß der Neubearbeiter nicht den Ehrgeiz hatte, den bisherigen Umfang des Werkes wesentlich zu erweitern, eine Versuchung, die bei zweifelhaftem Nutzen zum Leidwesen der Studierenden die meisten neu herausgegebenen dogmatischen Handbücher ungebührlich hat anwachsen lassen. Die präzise und klare Ausdruckweise, die knappe Form und zu-

verlässige Darstellung sind immer schon der Vorzug der D.schen Dogmatik gewesen und sind es hier geblieben. Gewisse Nachteile der Gestalt, die die Gotteslehre seit langem in der Dogmatik mitschleppt, finden sich auch hier: vor allem eine zu wenig heilsgeschichtliche, sondern sehr metaphysisch orientierte Darstellung der Gottesoffenbarung. Daß Gottes metaphysische Wesenheit das subsistierende Sein ist, wird biblisch immer noch aus Ex 3, 14 bewiesen, obwohl diese Aussage doch ein dynamisches Nahesein und Wirken im Volk besagt. Die allgemein praktizierte, aber dennoch unglückliche Stellung der natürlichen Gotteserkenntnis am Anfang der Gotteslehre und der dadurch erweckte Eindruck, diese sei der Weg, auf dem die dann behandelten Inhalte gewonnen werden, wird wenigstens dadurch ein wenig korrigiert, daß ein eigener Paragraph das Dasein Gottes als Gegenstand des Glaubens behandelt. Er aber geht gegenüber sieben Paragraphen, die die natürliche Erkennbarkeit Gottes behandeln, beinahe unter. — Als Studierbuch für das schulmäßige Theologiestudium wie auch als Orientierung für den Priester in der Praxis behält diese Dogmatik ihren längst erwiesenen Wert. Semmelroth

Volk, H., Christus und Maria. Dogmatische Grundlagen der marianischen Frömmigkeit. 2., durchgesehene Aufl. gr. 8° (44 S.) Münster 1958, Aschendorff. 2.40 DM. — Das bedeutsame Schriftchen V.s, in dem die dogmatischen Grundlagen der Marienfrömmigkeit, nicht material (die dogmatischen Marienlehren als Motiv der Frömmigkeit), sondern mehr formal verstanden (das kath. Formprinzip des „Und" im Gegensatz zum protestantischen „Allein"), dargelegt sind, erscheint in 2. Aufl. Wir können die Vorzüge, die wir zur 1. Aufl. herausstellen konnten (Schol 31 [1956] 315), hier nur unterstreichen. Die kleinen Verdeutlichungen, die wir damals vorschlugen, fehlen allerdings auch in der neuen Auflage. Semmelroth

Études Mariales: La Nouvelle Ève III (Bulletin de la société française d'Études Mariales 1956, 14e anné). 8° (VI u. 119 S.) Paris (1957), Lethielleux. 1000.— Fr. — Der 3. Bd. der dem Thema „Maria, die neue Eva" gewidmeten Études Mariales bringt die Ergebnisse der Journées Mariales von Besançon aus dem Jahr 1956 und schließt sich würdig an die beiden vorausgehenden Bände an. Der erste Beitrag, von *H. Barré C. S. Sp.*, ist geschichtlich: „La Nouvelle Ève, période du IXe au XIIIe siècle en Occident" (1—26). Die Belege sind gut ausgewählt und exakt erarbeitet, wie man es vom Verf. nicht anders erwarten konnte. Sie lassen die Ideenentwicklung deutlich werden, die seit dem Ausgang der Patristik, von Ambrosius Autpertus angefangen bis auf Pseudo-Albertus, auf eine Synthese hindrängt. Für den Mariologen, der zugleich historische Interessen hat, wird die chronologisch geordnete Übersicht über die mittelalterlichen Texte (19—26), die man nach dem heutigen Stand der Wissenschaft als vollständig bezeichnen muß, im höchsten Maß wertvoll sein. *J. de Mahuret S. J.* bespricht „Le thème de la nouvelle Ève dans l'iconographie" (27—48). Es folgt ein Aufsatz von *J. Galot S. J.*: „La nouvelle Ève d'après Scheeben" (49—66), dann ein weiterer von *H. du Manoir S. J.*: La nouvelle Ève d'après Newman" (67—90). Diese beiden Beiträge bieten leider die Texte von Scheeben bzw. Newman nur in französischer Übersetzung. Aufschlußreich ist die Arbeit von *H. Cazelles P. S. S.*: „Genèse 3, 15, exégèse contemporaine" (91—100); vorsichtig werden die Wege aufgewiesen, die zu einer mariologisch-positiven Deutung des Protoevangeliums führen könnten. Den Abschluß bildet die Studie von *G. Philips*: „La nouvelle Ève dans la théologie contemporaine" (101—118). Die an einigen deutschen Mariologen dort geübte Kritik wird man nicht leicht zurückweisen dürfen; er sagt z. B. von der Analogie Maria—Kirche mit Recht: „Faire de cette composition synthétique la clé et le principe du mystère marial total, c'est, à n'en point douter, majorer la portée des témoignages anciens" (116). Beumer

Van Roo, G., De sacramentis in genere. 8° (XVI u. 374 S.) Rom 1957, Pont. Univ. Gregoriana. 1800.— Lire. — Der vorliegende Traktat ist aus Vorlesungen hervorgewachsen, die an der Gregoriana für den Lizentiatskurs gehalten wurden, und zwar *nach* der Behandlung der einzelnen Sakramente. Daß der Verf. mit diesem Verfahren gute Erfahrungen gemacht habe, wird niemand bestreiten wollen; ein

anderer wird die gegenteilige Praxis verfechten und auch nicht leicht zu widerlegen sein. Es wird hier also nur deshalb darauf hingewiesen, weil manche Knappheit (auffällig etwa bezüglich der Analysen der Schriftaussagen) sich aus solchen vorlesungsmäßigen Voraussetzungen rechtfertigt. — Der in unkompliziertem Latein geschriebene Band behandelt den Stoff in den fünf großen Abschnitten: Quid sit sacramentum, De causis sacramentorum, De effectibus sacramentorum, De efficacia sacramentorum, De numero sacramentorum. Wir weisen auf die Vorzüge hin: Die geschichtliche Information ist solide und reichlich gehalten (beispielsweise knapp 40 S. über das biblisch-patristische mysterion—sacramentum); die Kirchenlehre ist sehr nüchtern und exakt ausgelegt (und vornehmlich hier liegt in der Diskussion der Tragweite der Dokumente ein gut Stück methodischer Schulung); das Urteil in freien Meinungen ist ausgewogen, hindert den Verf. aber nicht, in diesem Raum seine eigene Sentenz klar zu profilieren und die andern Meinungen mit sehr persönlichen Reflexionen zu konfrontieren. Und was hoch anzurechnen ist: der Preis, der im Interesse der Hörer für vorbildliche Klarheit nun einmal zu zahlen ist — eben der bekannte Goût jeden Schulbuches —, wurde nicht gescheut. Nicht nur ein Hinweis des Verf., auch schon die Seitenzahl (273—348) zeigt, wo der Eigenbeitrag des Buches zu suchen ist: in der Erörterung der Frage nach der Kausalität. Sie hebt an mit einer Kritik der drei großen Gruppen, die sich um diese Frage herausgebildet haben. Besonders die Bemerkungen zur Billot-Sentenz sind ausführlich und gehen scharf ins Zeug, so daß man gern eine betontere Anerkennung der Momente gesehen hätte, durch die Billot zweifellos Anreger gewesen ist. Es scheint sogar, als wäre der für Billot so zentrale Mittelbegriff res et sacramentum ohne Not unterbewertet worden; denn man kann durchaus der Meinung sein, daß die von da her zugunsten einer nur dispositiven Kausalität bezogenen Gründe nicht durchschlagend sind, und kann doch den positiven Beitrag unverkürzt gelten lassen! So z. B. sollte das sacramentum validum tantum nicht allzu behend dadurch relativiert werden, daß definitorisch aufgestellt wird (63; wirklich ohne jeden Hinblick auf die später zu rechtfertigende Kausalitätstheorie?): sacramentum „... significat et efficit ex opere operato sanctificationem hominis apte dispositi". Das heißt nicht nur Poschmann, Xiberta u. a. zu wenig auswerten; das heißt auch den organischen Einbau des character sacramentalis erschweren und hinsichtlich einer Lehre von der Kirche (als deren actus secundi die Sakramente doch aufgefaßt werden dürfen) die spekulative Basis für den Satz von der Gliedschaft auch des Todsünders verkürzen. Die knapp 40 S., auf denen der Verf. seine eigene Sentenz ausbreitet, müssen natürlich gelesen werden. Sie hier in Kürze verständlich zusammenfassen wollen, geht schon deswegen nicht gut, weil nicht die Bausteine neu sind, sondern allenfalls Nuancen im Zusammenbau. Ausgangspunkt ist das dem instrumentum artis entgegengesetzte instrumentum-signum. In Analogie zur werkzeuglichen Ursächlichkeit der Menschheit Christi wird die der instrumenta-signa separata erklärt: absteigende, analoge Teilhabe und Diffusion des esse intentionale ordinationis rationis in Deo agente principali, über Christus—Kirche—Minister—Sakrament. Man wird zusammenfassen können: eine causalitas instrumenti-signi perfectiva, intentionalis (das ist nicht die Terminologie des Verf.; vielleicht macht ihm die vorangehende Kritik der großen Schulmeinungen den Gebrauch von „perfectiva", „intentionalis" nicht ganz leicht?). Wie gesagt: man muß die langen Seiten lesen — diese nur zu knappen Angaben sind an sich nicht das genügend ausführliche Fundament, um Fragen an die Theorie verständlich sein zu lassen. Aber wenigstens einige seien doch angedeutet: die Kritik der physischen Kausalität ist sicher zu „klassisch", um beispielsweise einen Autor wie — wir nennen den Namen, weil er mehrfach zitiert wird — Schillebeeckx zu beeindrucken. Sodann (und hier schreiben wir ein Fragezeichen nach, das der Verf. selbst einmal setzt — 330): Ist denn wirklich das signum practicum, efficax (nicht nur: manifestativum; vgl. die oben erwähnte Grundunterscheidung zwischen instrumentum artis und instrumentum signum!) sichergestellt? Das kann einem wohl fraglich bleiben — es sei denn, man läse die Analyse so, daß stillschweigend doch die Ursache dem Zeichen vorgeordnet wäre. — Eine ausgewählte Bibliographie und ein Register erleichtern die Benutzung des Buches. Für ein lateinisch geschriebenes Werk halten sich die Druckfehler in sehr erträglichen Grenzen. Eine Frage: Pflegt man im hausüblichen Latein nicht „noch nicht" mit

„nondum" zu übersetzen? 74 f. 181 264 scheint doch nur dieser Sinn hinter dem „non iam" stehen zu können? Stenzel

Vagaggini, C., Il senso teologico della Liturgia. gr. 8° (745 S.) Rom 1957, Edizioni Paoline. 2800.— L. — Wenn ein Professor der Dogmatik (V. ist Nachfolger von A. Stolz an S. Anselmo) nicht gleich eine „Theologie der Liturgie" schreiben zu müssen glaubt, dann berührt das angenehm, und zudem ist die zurückhaltende Formulierung des Titels auch ganz sachgerecht: Die fünf großen Abschnitte umspannen ein weites Feld, und es ist die Absicht nicht zu verkennen, möglichst alle einschlägigen Problemkreise zu behandeln bzw. anzuschneiden. Die großen Kapitel: Begriff der Liturgie; Liturgie und die allgemeinen Gesetze der Heilsökonomie; Liturgie und Bibel; Liturgie, Glaube und Theologie; Liturgie und Leben. Die 750 Seiten (deren es freilich einige weniger sein könnten! Straffheit ist nicht die stärkste Seite der Darstellung, und mindestens im Hinblick auf die nicht Italienisch sprechenden Leser ist manche Weitschweifigkeit mehr als nur ein Schönheitsfehler . . .) machen das Werk zu einem Arbeitsinstrument von so reicher positiver Information, mit so umfänglich verwerteter Literatur, daß man dafür auch einige unproportionierte Digressionen gern in Kauf nimmt; so z. B. scheint das Kapitel „Liturgie und Kampf gegen Satan" mit 170 Seiten reichlich lang ausgefallen, denn in dieser Breite ist kaum noch gedankliche Bereicherung zu bieten, sondern nur mehr ausgebreitete Materialsammlung. Es ist also so etwas wie eine Summe „De liturgia in genere" herausgekommen. Wenn sich einem diese an die Sakramententheologie erinnernde Überschrift aufdrängt, dann nicht von ungefähr, denn auch der theologische Ansatz drängt dazu. Der ist nämlich vom biblisch-patristischen sacramentum her genommen. Das erweist sich als fruchtbar, weil es die Vielheit liturgischer Zeichen in die Einheit der Heilsgeschichte und in den kirchlichen Ort zurückbindet. — Es müßte seltsam zugehen (und es wäre gar nicht einmal ein gutes Zeichen für das Buch!), wenn man auf diesen 750 S. mit ihren weitausholenden Fragestellungen nicht vieles fände, wo man anderer Meinung sein kann. Davon zu reden ist hier nicht der Platz. Aber hinsichtlich einer so grundlegenden Sache, wie es der Begriff der Liturgie ist, seien einige Bemerkungen gestattet. Wir bringen die Definition des Verf. (33): „Liturgie ist das Gesamt derjenigen sichtbaren Zeichen heiliger, geistlicher, unsichtbarer Dinge, die von Christus oder der Kirche eingesetzt worden sind und die jeweils in ihrer Art das bewirken, was sie anzeigen; mittels ihrer heiligt Gott durch das Haupt Christus im Heiligen Geist die Kirche, und die Kirche — im Heiligen Geist ihrem Haupt und Priester Christus geeint und durch Ihn — erweist in ihnen als Gemeinschaft Gott ihren Kult." — Eine lange Beschreibung, der man wahrlich nicht wird vorwerfen können, sie hätte sich nicht sorgfältig genug um das Aufsammeln aller Teilmomente gemüht. Aber: ist es mehr als Beschreibung, ist es Definition? Einmal abgesehen davon, daß es sich auch biblisch-theologisch nicht empfiehlt, sanctificatio und cultus zu sehr zu trennen — daß Heiligung und Kult, sachlich vereint, in der Liturgie gegeben sind, rechtfertigt noch nicht, sie in einer Definition begrifflich unverbunden nebeneinander stehenzulassen. So scheint man nicht zur Einheit vorstoßen zu können! Stellen wir eine Kontrollfrage: Wie kann man der Versuchung ausweichen, nach der gegebenen Beschreibung die Bewegung von oben nach unten mit Liturgie göttlicher Einsetzung gleichzusetzen, die von unten nach oben mit Liturgie kirchlicher Einsetzung (das aber wären die beiden species — was ist der Dachbegriff?) — anders als daß man unsichtbare, die Ebene der Darstellung noch nicht berührende Elemente (Gnade, Heilsamkeit usw.) als konstitutiv einsetzt?! Das aber würde dann dagegen verstoßen, daß sich das Liturgische im Wesensraum des Zeichens bewegt! So seltsam es auf den ersten Blick auch scheinen mag (als der Dignität der beiden Bewegungen nicht gerecht werdend): man wird um der *Kirchlichkeit* aller Liturgie willen wohl doch (formal!) die Bewegung von unten nach oben vorordnen müssen, und dann kämen die Bemühungen zum Zug, die die Liturgie vom Kern cultus publicus Ecclesiae her begrifflich zu fassen versuchen. Es soll nicht behauptet werden, daß hier alle Fragen zur vollen Zufriedenheit gelöst wären. Aber der bloße Hinweis darauf, daß wohl auch Mediator Dei mit dieser Formulierung keine strenge Definition habe geben wollen, nimmt solchem Bemühen nicht sein Recht. Und auch nicht das vorliegende Buch!

Denn gerade in der schwierigen Frage der Abgrenzung gegen (gemeinschaftlich vollzogene!) nichtliturgische Frömmigkeitsübungen muß der Verf. ausschließlicher, als gut scheint — und wohl zu seinem geheimen Unbehagen? —, auf kirchenamtliche Setzung zurückgreifen (vgl. etwa 712 ff.). Das aber ist liturgischer „Positivismus"; es will scheinen, als müsse hier für den Mangel an definitorischer Präzision bezahlt werden? — Nun, wenn diese Ausstellung hier auch etwas lang ausgefallen ist, so soll sie doch die große Verdienstlichkeit des Buches nicht schmälern. Auch das Bedauern über die fehlenden Register soll nur einmal mehr unterstreichen: Hier ist uns ein Arbeitsinstrument von hohem Rang geschenkt worden. Stenzel

Schmidt, H., Hebdomada sancta. gr. 8° (Bd. I: XIX u. 300 S.; Bd. II: 758 S.) Rom — Freiburg i. Br. — Barcelona 1956/57, Herder. 12.80 bzw. 32.— DM. — Auch wenn man weiß, daß die Heilige Woche das Herzstück des Kirchenjahres ist, setzt einen die hohe Seitenzahl in Erstaunen; um so mehr, wenn man beim Studium des Werkes feststellt, daß nur die römische Liturgie behandelt wird, unter Ausschluß also sogar der übrigen abendländischen Riten. Es wird mithin gut sein, zunächst eine Übersicht über die Stoffülle zu geben. Bd. 1 bietet im Hauptteil die Texte und Vorschriften des ordo instauratus und dazu die Möglichkeit, das Neue auf dem Hintergrund der bisherigen Übung zu sichten, wie sie in Missale, Brevier und Pontifikale niedergelegt war. Dazu kommen die auf die Reform bezüglichen päpstlichen Dokumente (zu denen ein 15. im 2. Band nachgereicht wird) und die Angabe einschlägigen Schrifttums (das ebenfalls im 2. Band vervollständigt wird). Der doppelt so starke Bd. 2 katalogisiert zunächst (303—336) die Quellen, die über die hebdomada sancta oder doch wenigstens das triduum sacrum Auskunft geben. Der Katalog bietet ein recht geschickt zusammengesetztes klassifizierendes Sigel und die üblichen Auskünfte über Handschrift, Datierung, Herkunft, wichtigste Editionen. Da diese große Materialsammlung dem Aufweis der Entwicklungslinie dienen soll, ist verständlich, daß für die Zeit nach der Jahrtausendwende nur noch vereinzelte Zeugen aufgeführt werden. Es folgen sodann (339—669) die von diesen liturgischen Büchern jeglicher Art — Sakramentare, Lektionare, Evangeliare, Antiphonalien, Pontifikalien, Ordines — gebotenen Texte. Die Dokumente (oder wenigstens zusammenfassend die Gruppen) werden durch eine introductio oder durch praenotanda eingeleitet, die je nach der Gewichtigkeit manchmal recht umfänglich ausfallen. Es schließt sich an der commentarius historicus (671—950), der die vielen Einzellinien in ein Gesamtbild zusammenfaßt; nicht nur für jeden einzelnen Tag die Entwicklung der Lesungen und Gesänge, sondern auch die der einzelnen Riten: Palmweihe und -prozession, Ölweihe, Fußwaschung usw. Es ist ein objektiv und beinahe karg gehaltener Kommentar, weil er nach Kräften nur die Dokumente sprechen läßt und sich weitgehend von Hypothesen freihält. Zwei ausgezeichnete Abhandlungen runden ab: O. *Klesser,* De ordine psalmorum officii divini tridui sacri, und *H. Hucke,* Cantus Gregorianus. — Dieser ungewöhnlichen Arbeitsleistung kann die Bewunderung ebensowenig versagt werden wie der Sicherheit, mit welcher der reiche Stoff gehandhabt wird. Das Werk wird zunächst Arbeitsinstrument sein: Über den Quellenkatalog und die Bibliographie hinaus wäre dann noch auf die 7 Indizes zu verweisen, die den 2. Bd. beschließen und deren längster und kostbarster der Index initiorum ist. Auch ist in den vielen einführenden Bemerkungen zu den Quellen die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Studiums gegeben, das weit über den Rahmen der hebdomada sancta hinausgeht! Selbst wer nicht Anfänger ist, wird das zu schätzen wissen. Und wenn vielleicht hier und dort die Stellungnahme vorerst die des Autors ist, der man nicht unbedingt zustimmen zu müssen meint: nun, dann ist man eben in einer sehr persönlichen Weise an die Probleme herangeführt worden! Die Literaturverweise genügen in jedem Fall für eine allseitige Orientierung. Ein großes und rundum dankenswertes Buch. Stenzel

Hofinger, J. — Kellner, J., Liturgische Erneuerung in der Weltmission. 8° (455 S.) Innsbruck — Wien — München 1957, Tyrolia. 17.— DM. — Das Buch ist im Auftrag des Instituts für missionarische Glaubensverkündigung in Manila herausgegeben. Man braucht *Hofinger* nicht mehr vorzustellen, der seit Jahren in Konferenzen und Artikeln für das Anliegen des Buches wirbt, und *Kellner* braucht

für den keine Empfehlung mehr, der seine Beiträge zur Kenntnis genommen hat. Damit sind die Namen der Schreiber genannt, die für den Löwenanteil des Buches verantwortlich zeichnen. Die Abhandlungen von *P. Brunner* über „Die Psalmen im Gottesdienst der Mission" und von *J. Seffer* über die Taufliturgie und -katechese stehen auf der nämlichen Höhe. Eine gedrängte Inhaltsübersicht: Ein grundlegender Abschnitt zeigt die Gewichtigkeit der liturgischen Arbeit in der Mission an Hand der Missionsgeschichte, zieht daraus die überzeitlich gültigen Folgerungen und erschließt daraus die Imperative für die Missionsarbeit von heute. Der nächste Abschnitt beschäftigt sich mit der Meßgestaltung und -katechese und unterstreicht die für die Mission vordringliche Bedeutung des Wortgottesdienstes (und tut sich selbstverständlich sehr leicht in der Häufung von Gründen, die für die Volkssprache im Lesegottesdienst sprechen). Dann wird vom priesterlosen Gottesdienst gehandelt, der ja nicht nur in bedrängten Zeiten eine große Rolle spielt. Hier ist besonders das beachtenswert, was Kellner an ausgeführten Beispielen beisteuert (Grundform, Weihnachten, Karfreitag, Ostern, Pfingsten, ein Sonntag nach Pfingsten): Hier sind die Gesetze liturgischer Feier so gültig und glücklich verwirklicht, daß die Muster auch außerhalb der Mission hohen Schulwert besitzen. Ähnliches gilt von den Ausführungen über die Musik im missionarischen Gottesdienst: Sie sind so weit angesetzt, daß sie geeignet sind, für ähnliche Fragestellungen in der Heimat neue Gesichtspunkte beizubringen und etwa verhärtete Fronten aufzulockern. Hinsichtlich der Liturgie der Sakramente beschränkt man sich auf Taufe, Eheschließung, Kranken- und Totenliturgie. Was in bezug auf die Erziehung von Klerus und Volk gesagt wird, ist von aller wünschenswerten Konkretheit und auch Offenheit. Nicht minder die abschließenden „Wünsche und Bitten an die Kirche", denen die entsprechenden Vota des Kongresses von Assisi als Anhang beigegeben sind. Ein Sachregister erleichtert die Nutzbarmachung des vielschichtigen Materials. — Allein schon diese Übersicht ist Empfehlung; zumal wenn man darauf hinweisen darf, daß die einzelnen Verf. nicht nur im Stoff zu Hause sind, sondern darüber hinaus in feinem Gefühl die Werte einer zu hütenden Tradition mit den realistischen Forderungen des Missionsalltags von heute zu vereinbaren suchen. Es wäre schon beruhigend, feststellen zu dürfen, daß die Mission daran ist, die Ergebnisse liturgischer Arbeit in der Heimat auf der ganzen Breite nutzbar zu machen. Aber das Buch tut mehr: Es liefert den eigenen Beitrag, den nur die Situation der missionarischen Front beizusteuern vermag. Das wäre von der objektiven Seite her: Die Probleme stellen sich mit einer Dringlichkeit, die in der Heimat noch nicht überall bewußt geworden ist. Was in der Heimat u. U. Wunsch ist, auf dessen Erfüllung man ohne übermäßige Beunruhigung zuwarten kann, tritt dort verschärft als Erfordernis der Stunde hervor; kein Zweifel, daß das dann in Wechselwirkung die Überlegungen bei uns in ein neues Klima stellt. Beispielen begegnet man im Buch in Fülle. Es sei nur auf eines hingewiesen: auf den Zuwachs an Gründen für eine Erneuerung der vorpriesterlichen Weihestufen (bis zum Diakon) als selbständige Kirchenämter, der sich aus dem durch noch so geschickte Organisation nicht zu behebenden Mangel an Missionaren ergibt (um von der Verfolgungssituation zu schweigen). Wohlgemerkt — und das angezogene Beispiel mag es unterstreichen: ein „neues Klima" für die Überlegungen auch bei uns muß sich durchaus nicht in hier wie dort uniforme Lösungen verlängern! Fügen wir abschließend noch hinzu, daß diesem objektiven Beitrag auch die subjektive Darbietung entspricht: klar, nüchtern und von einem verantwortungsbewußten Freimut, dem man jederzeit —falls nötig — das apostolische „opportune, importune" zugute zu halten bereit ist.

Stenzel

Lüthi, W. — Thurneysen, E., Predigt, Beichte, Abendmahl. Ein Wort an unsere Gemeinden. 8° (125 S.) Zollikon — Zürich 1957, Evangelischer Verlag. 6.65 DM. — Der Untertitel macht deutlich, daß die Verfasser keine theologisch-wissenschaftliche Untersuchung, sondern eine pastorale Handreichung zur Förderung von Predigt, Beichte und Abendmahl geben wollen. Das ist zu bedenken, damit an die Schrift keine falschen Erwartungen gestellt werden. In der Abhandlung über die *Predigt* konstatiert L. zunächst, daß die Gemeinde, die zu Füßen des Predigers sitzt, glauben darf, daß die Predigt Gottes Wort sei. Auf die allerdings sehr wichtige

Frage, wie es dazu kommt, daß die Predigt wirklich Gottes Wort ist und daß die Gemeinde sie als Gottes Wort zu hören vermag, antwortet er: Echte Vollmacht ist Gnade. Gewiß muß einer manches können, damit eine rechte Predigt zustande kommt, aber das Entscheidende ist der Heilige Geist, und der weht, wo er will. Man wird nicht sagen könen, daß diese Antwort befriedigend sei, und eine andere wird auch in den darauffolgenden Ausführungen über Predigt als Ärgernis, Anfechtung, Belehrung und Anbetung nicht gegeben. — An 2. Stelle erörtert Th. das Problem der *Beichte*. Er geht von der Tatsache aus, daß heute auch in der evangelischen Kirche das Verlangen nach der Beichte neu aufbricht. Er verhehlt sich auch nicht, daß es immer die Einzelbeicht ist, nach der man fragt, also nicht eine seelsorgliche Beratung oder eine psychologische Abklärung schwerer Lebensprobleme und auch nicht die gemeindemäßige, im gottesdienstlichen Gebet ergehende Buße und Versöhnung. Indem Th. dies alles wahrnimmt, ist er sehr besorgt, man könnte der in seinen Augen so verwerflichen katholischen Beichtpraxis zu nahe kommen. Denn, so meint er, wo der Priester und er allein Sünden erlassen kann, da ist das Evangelium beiseite geschoben. Christus allein ist es, der Sünden vergibt. Die Beichte ist kein Sakrament. Es gibt keinen Beichtzwang und keine Verpflichtung zur Anklage aller Sünden im einzelnen. Von diesem reformatorischen Pathos sind die Ausführungen Th.s getragen. Der Katholik erfährt hier zu seinem Erstaunen, daß nach katholischer Auffassung nicht Gott, sondern der Priester die Sünden vergibt, daß nach katholischer Auslegung („welchen *ihr* die Sünden nachlassen werdet") Christus dem Priester die Vollmacht der Vergebung *ab*getreten hat, daß der Priester allein das Meßopfer darbringt usw. Eine ähnliche falsche Darstellung eines Katholiken über Protestantika würde ein Protestant, und zwar mit Recht, im Zeitalter der Una Sancta kaum verzeihen. Nun, es dürfte nicht unbillig sein, wenn wir von einem Protestanten die gleiche Sorgfalt in der Wiedergabe unserer katholischen Glaubenslehre erwarten. — Der 3. Beitrag, über das *Abendmahl*, stammt wiederum aus der Feder L.s. Es wird mit Nachdruck hervorgehoben: Was dem Abendmahl Inhalt und Wert verleiht, ist die Realpräsenz Christi. Sodann wird seine gemeinschaftsbildende Funktion betrachtet, von der Abendmahlslässigkeit innerhalb der protestantischen Kirche gesprochen, ein direkter Ausschluß vom Abendmahl abgelehnt, eine indirekte Abendmahlszucht (auf dem Wege über die Predigt) dagegen befürwortet. Einzelheiten in bezug auf das Abendmahl sind, so meint L., variabel; es kann z. B. der Vorstand einer Kirchengemeinde darüber bestimmen, ob der Abendmahlswein alkoholisch sein darf oder nicht, eine Ansicht, die überall da befremden wird, wo man die Substanz des sakramentalen Zeichens auf Grund göttlicher Einsetzung jeder menschlichen Verfügung entzogen glaubt. Loosen

v. Speyr, A., Christlicher Stand. gr. 8° (207 S.) Einsiedeln 1956, Johannesverlag. 14.80 DM. — Das Buch ist nicht, wie es der Titel zu versprechen scheint, eine Darstellung der christlichen Stände, sondern bespricht die Wahl des Menschen als Befolgung der Berufung Gottes in einen der christlichen Stände. Es steht natürlich der Verfasserin frei, das eine ohne das andere zu behandeln. Auch sachlich läßt es sich rechtfertigen, die Wahl und die sich aus ihr ergebende Lebenshaltung zu besprechen, ohne auf die Wesensdarstellung der einzelnen christlichen Stände einzugehen. Anderseits hätten die Darlegungen an theologischer Tiefe gewonnen, wenn auch von dem gesprochen worden wäre, was der Titel angibt: was ein christlicher Stand ist, wie er begründet wird und wie sich die Stände gliedern. Das wäre wohl auch der Deutung der Wahl selbst günstig gewesen. Wird ja doch die wähnde Bemühung des Menschen nicht nur durch die Schilderung des göttlichen Rufes d seines Hörens klar, sondern auch durch die tiefere Erkenntnis des Inhaltes, m sich die Wahl zuwendet. Soweit in diesem Buch aber die christlichen Stände arakterisiert werden, bleibt unklar, wieso man eigentlich den Weltstand (das tientum; das Leben in der Ehe), die Räte und das Priestertum als die drei Stände s Christentums nebeneinanderstellen könne. Das erscheint als eine unzulässige erschneidung zweier verschiedener Dimensionen, die hier, statt in ihrer Verschiednheit und Zuordnung zueinander belassen zu werden, mit einer gewissen Gewalt n eine Ebene gezwängt werden (was aber nicht nur diesem Buch vorzuwerfen ist, ondern schon eine häufige Gewohnheit geworden ist). Die Polarität „Laientum—

Priestertum" gehört in eine wesentlich andere Dimension als die Polarität „Weltstand—Rätestand". Insofern natürlich bleibt es berechtigt, diese theologisch zu bestimmende Unterscheidung und Verflechtung der Stände unberücksichtigt zu lassen, als es ja in diesem Buch um die Befolgung des göttlichen Rufes zu einem dieser Stände geht. Und dieser Vorgang der Wahl ist einigermaßen unabhängig von der Abgrenzung der Stände selbst. — Über die Wahl, ihre Voraussetzungen und Konsequenzen werden ausgezeichnete Dinge in schöner Sprache gesagt. Die Literatur zu den ignatianischen Exerzitien — deren Geist hier beschworen wird — erfährt eine echte Bereicherung. Semmelroth

Marmion, C., O.S.B., Christus, das Ideal des Priesters. kl. 8° (267 S.) Freiburg (Schw.) 1954, Paulusverlag. 16.— DM. — Das Priesterbuch von Dom Marmion hat zwei besondere Vorzüge. Der wesentliche ist: Was er über das Priestertum schreibt, hat er selbst gelebt. Das zeigen die persönlichen Aufzeichnungen, die dem nach seinem Tod veröffentlichten Buch beigefügt sind. Da M. dem Priester den Weg zur Vollkommenheit weist, zeichnet er das Bild seines eigenen priesterlichen Heiligkeitsstrebens. Daher die ganz persönliche Note, die aus jedem Wort, jeder Anregung herausklingt. Das zweite, was das Buch vor vielen anderen seiner Art auszeichnet: M. sieht das menschliche Priestertum ganz im Licht des Priestertums Christi, als seine Ausstrahlung, als Teilhabe an seinem Priestertum und Nachfolge auf seinem Priesterweg. So behandelt der 1. Teil die Gedankenkreise: das Priestertum Christi; Christus, Vorbild und Urbild priesterlicher Heiligkeit; der Priester, ein anderer Christus. Erst nachdem die Beziehung des menschlichen Priesters zum Urbild und Vorbild aller priesterlichen Vollkommenheit, zum Quell aller priesterlichen Gewalt und Vollmacht — zu Jesus Christus, dem ewigen Hohenpriester — dargelegt ist, zeichnet M. in einem 2. Teil das priesterliche Heiligkeitsstreben: die Tugenden, die dem Priester als zweitem Christus eigen sein sollen, und den rechten Vollzug seines Amtes, als dessen Höhepunkt die Feier des eucharistischen Opfers und das Stundengebet herausgehoben werden. Es werden zwischenhinein noch andere Fragen behandelt, die wesentlich und wichtig für jedes Priesterleben und -wirken sind: Priester und Heiliger Geist, Maria und der Priester. Es ist also eine Fülle von Anregungen, die das Buch gibt, und jeder Priester und Theologe wird gerne darnach greifen, um seine Berufung und seine Aufgabe wieder klarer und tiefer zu sehen. Leider konnte M. selber nicht mehr die letzte Hand an das Buch legen. So vermißt man hie und da die klare Linienführung; die Verarbeitung seiner Vorarbeiten zu einem Guß ist nicht gelungen. Schütt

1958 k 6355 V