

N12<520830981 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

1. Fachref. Schr. 1959 K 47
2. 77

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXXIV. JAHRGANG

HEFT I

ABHANDLUNGEN

Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin. Von *Johannes Beumer S. J.* 1

Erkenntnisdialektik. Von *Caspar Nink S. J.* 23

Zum Problem des Induktionsschlusses. Von *Wolfgang Büchel S. J.* 34

BEITRÄGE

Georg Klaus über die thomistischen Gottesbeweise. Von *Josef de Vries S. J.* 54

Beobachtungen in lateinischen Sermoneshandschriften der öffentlichen Bibliothek der Universität Basel. Von *Johann Baptist Schneyer* 56

Besprechungen * Aufsätze und Bücher

Siehe Verzeichnis auf der zweiten Umschlagseite

1959

VERLAG HERDER FREIBURG

Postverlagsort Freiburg i. Br.

U.-B. TÜB.
11. MRZ. 1959
Gd 861

Herausgeber: Die Professoren der Theol. Fakultät S. J. und der Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt (Main) sowie der Philos. 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).

VIERUNDDREISSIGSTER JAHRGANG

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

HEFT I

Inhalt des Besprechungsteiles

Besprechungen

G. Krüger, Grundfragen der Philosophie (H. Ogiermann) 70
E. Coreth S. J., Aufgaben der Philosophie (J. de Vries) 73
W. Cramer, Grundlegung einer Theorie des Geistes (W. Kern) . . . 76
H. W. Cassirer, Kant's First Critique. An Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason (W. Brugger) . . . 78
P. Joannou, Christliche Mystik in Byzanz I. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos — P. Joannou, Joannes Italos Quaestiones Quodlibetales (E v. Ivánka) 81
Th. Ballauf, Die Wissenschaft vom Leben Bd. 1: Eine Geschichte der Biologie vom Altertum bis zur Romantik (A. Haas) 82
W. Ehrlich, Philosophische Anthropologie (A. Willwoll) 83
L. Gilson, La Psychologie déscriptive selon Franz Brentano — L. Gilson, Méthode et Métaphysique selon Franz Brentano (L. Gilen) . 85
H.-I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum (W. Kern) 86
Staatslexikon. Recht — Wirtschaft — Gesellschaft (O. v. Nell-Breuning) 89
Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch (H. Bacht) 90
G. von Rad, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels (J. Haspecker) 92
La formation des Évangiles. Problème synoptique et Formgeschichte (B. Brinkmann) 95
J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte (K. Wennemer) 98
D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (H. Bacht) 99
H. Bouillard, Karl Barth. Tome I—III (J. Ternus) 100
St. Runciman, The Sicilian Vespers. A history of the Mediterranean world in the later thirteenth century — C. M. Fraser, A history of Antony Bek, bishop of Durham (1283—1311) — R. Vaughan, Matthew Paris (H. Wolter) 105

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 109
2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie 118
3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 127
4. Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie 139
5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 147

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung der „Scholastik", Frankfurt/Main-Süd 10, Offenbacher Landstraße 224.
Die „Scholastik" erscheint vierteljährlich im Umfang von je 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 8.50 DM, der Jahrgang kostet 34.— DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

SCHOLASTIK

Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie

XXXIV. JAHRGANG

1959

VERLAG HERDER FREIBURG

Herausgeber: Die Professoren der Theol. Fakultät S. J. und der Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt (Main) sowie der Philosoph. Fakultät S. J. im Berchmanskolleg zu Pullach bei München. — Hauptschriftleiter: Heinrich Weisweiler S. J., Frankfurt/Main Süd 10, Offenbacher Landstraße 224. Mitglieder der Schriftleitung: Alb. Hartmann S. J. (Frankfurt), Jos. Ternus S. J. (Frankfurt, † 16. 9. 1959), Jos. de Vries S. J. (Pullach)

Inhalt des XXXIV. Jahrganges 1959

Abhandlungen:

Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin. Von Johannes Baptista Beumer S. J. 1
Erkenntnisdialektik. Von Caspar Nink S. J. 23
Zum Problem des Induktionsschlusses. Von Wolfgang Büchel S. J. 34
Bernhard von Clairvaux und die Laien. Aussagen monastischer Theologen über Ort und Berufung des Laien in der erlösten Welt. Von Hans Wolter S. J. . 161
Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie. Von Heinrich Weisweiler S. J. 190
H. Duméry und das Problem der Gotteserkenntnis. Von Walter Brugger S. J 233
Wie entstanden die frühen Sententiae Berolinenses der Schule Anselms von Laon? Eine Untersuchung über die Verbindung von Patristik und Scholastik. Von Heinrich Weisweiler S. J. 321
Antikes und neuzeitliches Denken in Begegnungen mit dem Christentum. Ein Bericht über neuere Studien zur christlichen Theologie. Von Aloys Grillmeier S. J. 370
Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin. Von Walter Kern S. J. 394
Zum Problem der nicht-absoluten Gewißheit. Von Josef de Vries S. J. . . . 481
Die charismatische Begabung der Kirche nach dem heiligen Paulus. Von Karl Wennemer S. J. 503
Fulgentius von Ruspe, De Fide ad Petrum und die Summa Sententiarum. Eine Studie zum Werden der frühscholastischen Systematik. Von Aloys Grillmeier S. J. 526

Beiträge:

Georg Klaus über die thomistischen Gottesbeweise. Von Josef de Vries S. J. . 54
Beobachtungen in lateinischen Sermoneshandschriften der öffentlichen Bibliothek der Universität Basel. Von Johann Baptist Schneyer 56
Zur Frage der metaphysischen Konstitution des Seienden. Von Josef de Vries S. J. 240
Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils. Johannes Baptista Beumer S. J. 249
Besprechungen: 70 259 428 566

Aufsätze und Bücher:

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie 109 451
Geschichte der älteren und neueren Philosophie 118 458
Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 127 465

TÜBINGEN UNIV.-BIBL. Gd 861

Ethik und Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie 139 474
Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 147
Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie 281 594
Geschichte der Theologie 290 601
Theologie der Heiligen Schrift 300 609
Dogmatik und Dogmengeschichte 309 619

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Adam A. 314
Adolph W. 283
Adorno Th. W. 123
Aeby G., O.F.M.Cap. 379
Aland K. 615
Alfaro J., S. J. 275
Algermissen K. 281
Alonso J. M., C.M.F. 287
Alszeghy Z. 151
Altheim Fr. 109
Anawati G. C. 312
Andérez Alonso V., S. J. 134
Anselm de Laon 625
Arbesmann R., O.E.S.A. 122
Archivio di Filosofia 109
Aristoteles 118 120 461 570
Arnold F. 151
Asmussen H. 313
Aspeitia Ezpondabura R., S.J. 134
Auer A. 466
Augustine of Rome 623
Augustinus 122

Bagot J.-P. 259
Balic C., O.F.M. 312 313
Balla E. 613
Ballauff Th. 82 131
v. Balthasar H. U. 109 627
Bardtke H. 612
Barth K. 100
Barth T., O.F.M. 240
Barty W. 599
Battaglia 451
Baudouin 471
Bauer J. B. 610
Bauer W. 304
Becker H. 305
Beierwaltes W. 121
Bek Antony 105
Benoit J.-D. 586
Benoit P., O.P. 611
Bergman St. 470
Berkeley George 299
Bertetto D., S.D.B. 448
Berthold v. Chiemsee 597
Bibeltheologisches Wörterbuch 610
Bidagor R., S.J. 279
Bieler L. 149
Bierbaum M. 608
Bischoff B. 629
Bloch K. 451
Blondel 566
Bocheński I. M., O.P. 111 451
Bocxe W., O.E.S.A. 623
Bodmer Papyrus 304
Boehner Ph. 158
Boethius A. M. S. 149 153
Bofill Bofill J. 110
Boman L. 112
Bonaventura S. 157
Bonhoeffer D. 99
Borne E. 141
Bosc J. 594
Bouillard H. 100
Bouman C. A. 312
Bouvier E., S.J. 480
Brentano Fr. 85 455
Breton S. 109
Briefs G. 480
Brinkhoff L. 628
Brinktrine J. 620
Bröcker W. 452
Brooke Ch. 601
Brüggemann O. 131
Brunotte H. 90
Bullet G. 449 624
Bultmann R. 305
Bürger M. 136
Burleigh Walter 158
Burrows M. 580
Busa R., S.J. 446

Cadier J. 605
Calvin J. 586 605
Cambier J., S.D.B. 97
Cascante J. M. 622
Cassierer H. W. 78
Castelli E. 109
Cerfaux L. 96 471
Chadwick N. K. 601
Chambadal P. 128
Chambon J. 609
Chenu M. D. 476
Chintschin A. J. 130
Christus victor mortis 275
Church A. 111
Ciappi L., O.P. 275
Cloes H. 150
Codogan of Bangor 155
Compte E. 631
Congar Y. M.-J., O.P. 319 599 600
Conrad-Martius H. 113
Convivium 110
Copleston F. 462
Corbett J. A. 155
Coreth E., S.J. 73
Cornelius Fr. 580
de Corte M. 109
Coumétou M. 473
Cramer W. 76 568
Cullmann O. 278
Cuny 471
Czihak G. 133

Daniélou J. 109 283 303 580
Deimel L. 282
De Koninck Ch. 312
Delahaye K. 318
Del Noce A. 109
Dempf A. 109
Descamps A. 97
Descartes 467
Destouches J.-L. 130 471
Deuerlein E. 480
Deutsche Thomasausgabe 627
Dhanis E., S.J. 277
Diecke F. P. J. 134
Diekamp F. 619
Diepen H. M. 377

Dietz P. J. 122
Dirlmeier Fr. 570
Doeve J. W. 96
Dold A. 629
Doucet V., O.F.M. 450
Doyle J. J., S.J. 141
Dreßler F. 602
Drischel H. 132
Dugauquier J.-A. 154
Duméry H. 233 465
Dumond C. 587
Durandin G. 473
Duns Scotus Joh. 157
Dürig W. 617
Dvornik F. 312

Ebbinghaus J. 142
Eckhart 590
Ehrlich W. 83 139
Einstein E. 127
Eißfeld O. 301
Eizenhöfer L. 316
Eltester Fr. W. 617
Engelhardt G. 621
Eschmann I. T., O.P. 140
Esteban Romero A. A. 287
Ethics and other knowledge 140

Fabro C. 109
Farner O. 586
Fendt L. 615
Fernandez Jiménez M. 287
Février 471
Fichter J. H., S.J. 145
Figueras C. M. 631
Filiasi Carcagno P. 109
Fink E. 262
Finley-Freundlich E. 128
Fischer B., O.S.B. 300 317
Fohrer G. 613
La formation des Evangiles 95
Fraenger W. 110
Francisco de Vitoria 146
Franquesa A. M. 630
Franz Xaver 606
Fraser C. M. 105
Freudenthal H. 454
Friedländer P. 459
Fries H. 286
Frisch O. R. 128
Funke G. 109
Furrer W. 574
Fürstenau P. 125

Gabel H. 456
Gabriel A. L. 297
Gamber K. 629
Gammersbach S. 603
Garofalo S. 276
García Miralles M., O.P. 287
Garvin J. N., C.S.C. 155
Gauß H. 460
Gauthier R. A., O.P. 461
Geck L. H. Ad. 143
Geenen G., O.P. 450
Geiger L.-B., O.P. 451
Geyer B. 156
Gigon O. 109
Giers J. 475
Gilbert von Poitiers 603
Gilson L. 85
Glockner H. 458
Glorieux P. 448
Gohlke P. 118
Goodman N. 111
Göpfert H. 132
Görres A. 137
Gottfried von Fontaines 626
Grabler F. 602
Grässer E. 273
Grassi E. 109
de Greeff 471
Gundlach G., S.J. 480

Hahn O. 128
Hämmerling J. 437
Harder R. 86
Haring N. 153
Häring N. M. 447
Hartmann A., S.J. 479
Hartmann M. 133 437 469
Hartmann N. 24
Haseloff O. W. 127
Hastings A. 615
Hayen A., S.J. 114
Hegel 124 547 566
Hegel E. 293
Heidegger M. 125 457
Heinzel G., S.J. 479
Hempel J. 612
Henrich 451
Henrici P. 566
Henry M.-L. 614
Hensel H. 132
Hermann Joseph 293
Herring H. 463
Hessen J. 451
Heuschen J. 95
v. Hildebrand D. 141
Hillebrand Fr. 455
Hirschmann J. B., S.J. 480
Hödl L. 158 288
Hoffmann A., O.P. 627
Hoffmann-Berling 134
Höffner J. 144
Hofmann L. 289
v. Holst E. 131 134
Hommes J. 457
Hönl A. 128
Höpfl H., O.S.B. 609
Hostie R. 138
Hudson J. T. 616
Hughes K. 601
Hunger E. 465
Husserl E. 109
Huxley A. 288

Ibor 471
Ildefonso de Toledo 622
Immaculate Conception 312
Infeld L. 127
Iturios D. 287

Jackson K. 601
Janeras V. M. 631
Janssens L. 143
Jaspers K. 126 464
Javierre A. M., S.D.B. 286 583
Jessop T. E. 299
Joannou Perikles 81
Jolif J. Y., O.P. 461
Jouassard G. 312
Journet Ch. 312 471
Juán de Torquemada, O.P. 320
Juán Donoso Cortés 477
Julian of Norwich 295
Jungmann J. A., S.J. 317
Jüssen Kl. 619

Kant I. 123
Kattsoff L. O. 128
Kerenyi K. 109
Keseling P. 122
Kienle H. 128
Kiepenheuer K. O. 128
Kircher V. 472
Klaus G. 54 454
Klausener E. 283
Kleinhaus A., O.F.M. 611
Klibansky R. 451
Klomps H. 598
Klubertanz G. P., S.J. 140
Klug U. 455
Knopf R. 615
Knox R. A. 588
Koch K. 293
Koehler O. 132
Kranz W. 385
Kraus H.-J. 302 578
Krohn S. 474

Kroner R. 459
Kropp G. 131
Krüger G. 70
Kühnelt W. 134
Kunzelmann A., O.E.S.A. 122

Lacombe 471
Ladrière J. 112
Laforgue 471
Lamparter H. 578
de Langhe R. 98
Latreille J. 315
Laudy G. C. 628
Laurentin R. 312 621
Lazzarini R. 109
Le Bras G. 446
Leclercq J. 140 151 152 450 631
Lefebvre Ch. 449
Lehmann G. 464
Lehmann W. 135
Leibniz G. W. 463
Leloir L., O.S.B. 609
Lennerz H., S.J. 620
Leon-Dufour Xav., S.J. 96
Levie J., S.J. 96 610
Lhermitte 471
Lieberg G. 572
Lietzmann H. 615
Lindauer M. 132
Lindblom J. 612
Lio L., O.F.M. 449
Liturgica 630
Liturgisch Woordenboek 628
Llopart E. M. 630
Locke J. 142
Lodrioor J. 595
Loof H. 117
López Martinez N. 320
Lorenzen P. 453
Lottin O., O.S.B. 190 625
Lotz J. B., S.J. 109 428 451
Löwith K. 109
Luce A. A. 299
Lucien-Marie P. 471
Ludwig G. 128
Luther M. 586
Lyonnet S., S.J. 276

Maas F. 612
v. Mangoldt U. 137
Marc A. 451
Marcel G. 110 259
Marcozzi V., S.J. 278
Margenau H. 466
Marina B., O.P. 286
Marrou H.-I. 86
Martin de Berek 297
Martin G. 112
Martin J. 122
Martin R. 134
Martins M., S.J. 148
Marx 457
Massignon 471
Mathieu 471
Matthew Paris 105
Maxsein A. 122
May G. 596
Mayer-Hillebrand Fr. 455
Meerseman G. G., O.P. 448
Mehlmann J., O.S.B. 618
Meier L., O.F.M. 297
Meißner B. 576
Mendizábal L. M., S.J. 278
Mensching G. 109
v. Mertens Christine 301
Messot J., S.M.B. 291
Meyer-Abich 451
Miller A., O.S.B. 611
Miscellanea Lombardiana 446
Missale Gallicanum vetus 316
Mittelstaedt H. 131 132
Modrić L., O.F.M. 312
Mohlberg L. C., O.S.B. 316
Mohrmann Christine 629
Molière K. 128
Molinari P., S.J. 295
Monsegú B., C.P. 287
de Montmollin G. 473
Moraldi L., I.M.C. 271
Mosler H. 480
Mowinckel 612
Muck O., S.J. 73
Mühlen H. 157
Mullany U., O.P. 312
Müller M. 480
Munck J. 98
Mundó A. 631
Müntzing A. 575
Muschalek H. 283
Mußner F. 307

Naef H. 126
Nédoncelle 451
Neuhäusler A. 269
Neumann B., S.A.C. 626
Nicolas M.-J., O.P. 312
Nicolaus Cusanus 159
Nicolin Fr. 124
Niels Stensen 608
Niethammer G. 133
Niketas Choniates 602
Nink C., S.J. 240 451
North Ch. R. 612

O'Connor E. D., C.S.C. 312
Oesterle G. 631
Ogiermann H., S.J. 260
Olivar A. 631
Oltra M., O.F.M. 287
Oppelt W. 132
Ott L. 450

Paci E. 109
Pascher J. 317
Pattin A., O.M.I. 240
Pelster Fr., SJ. 447
Pérez Ballestar J. 110
Perl C. J. 122
Petrus Damiani 602
Petrus Lombardus 446
Phelan G. B. 140
Philipon M.-M. 631
Philipp W. 388
Philippe de la Trinité P. 471
Philosophy in the Mid-Century 451
Pieper J. 142
Piéron H. 473
Pierre le Chantre 154
Pinell J. M. 630
Planck M. 467
Platon 459 460
Platzek E. W., O.F.M. 294
Pleßner 451
Porter H. C. 298
Potempa P. R. 138
Pour une nouvelle édition de la littérature latine médiévale 147
Praepositinus of Cremona 155
Proaño Gil V. 320
Procedings of the American Catholic Philosophical Association 140
Prümm K., S.J. 278
Przywara E., S.J. 109
Pseudo-Dionysius Areopagita 444 622

v. Rad G. 92
Raes A., S.J. 278 318
Rahner H., S.J. 317
Rahner K., S.J. 585 611 627
Ramírez S., O.P. 145
Rebollo Peña A. 240

Remberger F. X. 597
Renoirte 451
Reynolds Anna Maria 295
Ricker G. 145
Riedl J. O. 141
Riedlinger H. 596
Rigaux B. 98
Ritz M. 456
Robin L. 461
Roig Gironella J., S.J. 567
Roldán A., S.J. 110 136
Roschini G. M., O.S.M. 622
Rossi G. F., C.M. 127
Rost L. 612
Rudmann R., O.S.B. 292
Rudolph W. 302
Ruegg S. D. 122
Runciman St. 105 604
Rüsch E. G. 479
Ruyer 471

Sakramentartypen 629
Salaverri J., S.J. 287
Saller K. 134
Salmon 318
Sánchez Vaquero J. 294
Sapper K. 467
Schaefer E. 590
Schaefer H. 132
Schaltenbrand G. 132
Schasching J., S.J. 73
Schatzgeyer K. 598
Scheeben M. J. 599
Scheele P.-W. 619
Schelkle K. H. 311
Schell H. 619
Schelling F. W. J. 463 464
Schelsky H. 438
Scheuner U. 480
Schilling O. 580
Schimank H. 128
Schlegel W. 473
Schlier H. 308
Schmaus M. 158 309
Schmeidler W. 128
Schmid J. 122
Schmidt H., S.J. 278
Schneider H. 110
Schnitzler Th. 317
Schorn A. 580
Schreiner J. 613
Schulz R.E. 463
Schulz S. 442
Schulz R. E. 463
Schurhammer G., S.J. 606
Schürmann H. 307
Sciacca M. F. 121
Scipioni L. I., O.P. 310
Sebastan W., O.F.M. 312
Sedlmayer H. 109
Segovia A., S.J. 309
Seibel W., S.J. 290
Sellien G. 131
Semana Española de Teologia (XVI) 286
Setién J. M. 279
Siegmund G. 470
Siewerth G. 432
Siffrin P. 316
de Simone L. 450
Smith G., S.J. 594
Snyder L. H. 135
Soccorsi Ph., S.J. 129
v. Soden W. 576
Söhngen G. 284
de Solages B. 97
Solowjew Wl. 600
Soulaires 471
Spanedda F. 289
Spanneut M. 371
Spargo E. J. M. 157
Staatslexikon 89 479
Stachowiak H. 127
Steffes J. P. 282
Stegmüller W. 111
Stella P., S.D.B. 450
Structure et Liberté 471
Suárez 475
Szondi 471
Szylkarski Wl. 600

Talbot C. H. 155
Teodorico da Castel S. Pietro, O.F.M. Cap. 276
Testard M. 374
Thiele W. 300
Thierry of Chartres 153
Thils G. 600
Thomas 114 126 314 432 466 619 624
Thomas Wylton 158
Thoner N., O.S.A. 623
Thum B. 466
Tibbe J. 578
Tinbergen N. 132
Tromp S., S.J. 277
Trusen W. 605
Tugendhat E. 435

Unsere Sorge der Mensch — Unser Heil der Herr 283
Unsöld A. 467

Vaccari P. 446
Valente P. M., S.J. 371
Valentini E., S.D.B. 450
Valverde C., S.J. 477
Van Bohemen N., O.F.M. 97
Van den Eynde D., O.F.M. 450
Van der Ploeg J. 580
Van der Woude A. S. 580
Vanni Rovighi 446
Van Oost G.
Van Roo W. A., S.J. 276
Van Torre J., S.J. 289
Van Unik W. C. 97
Vaughan R. 105
de Vaux R. 612
Verdroß A. 440
Vereno M. 118
Verheul A. 628
Verneaux R. 123
Vignaux P. 148
Vismans Th. A. 628
Vloberg M. 312
Voegelin E. 478
Vogt E., S.J. 611
Vögtle A. 616
Völker W. 444
Volkmann-Schluck K. H. 159
Volz H. 586
Von Ugarit nach Qumran 612
Vosté, O.P. 611
de Vries J., S.J. 115

Wahl J. 451
Walgrave J.-H., O.P. 287
Wallace R. S. 632
Weber O. 90
Wegenaer P. 631
Wehrli F. 120
Weinberger O. 144
v. Weizsäcker C. F. 467
Welte B. 126
Wetter G. A., S.J. 468
v. Wettstein D. 575
Wiesel J. M. 601
Willms H. 617
Wisser 451
Witzel G. 605
Wolf E. 99 131
Wolff K. 574
Wolfson H. A. 381
Wright G. E. 301
Wright J. H., S.J. 276

Zedda S., S.J. 307
Zemb M. 126
Zumkeller A., O.E.S.A. 122
Zwingli H. 586
Zycha J. 122

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 XIIIe siècle
FranceFranc = La France Franciscaine
Franc Stud = Franciscan Studies
FranzStud = Franziskanische Studien
FreibZPhTh = Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GeistLeben = Geist und Leben
Greg = Gregorianum
HarvardThRev = Harvard Theological Review
HistJb = Historisches Jahrbuch
JPhStud = Journal of Philosophical Studies
JThStud = The Journal of Theological Studies
KerDogm = Kerygma und Dogma
LexThKirche = Lexikon für Theologie und Kirche
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

Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin

Von Johannes Beumer S. J.

Ohne Zweifel ist die Tatsache, daß in dem Gespräch zwischen den beiden christlichen Konfessionen während der letzten Jahre mehr und mehr die eigentlich prinzipiellen Belange innerhalb der vielen Unterscheidungslehren nach vorne getreten sind, durchaus zu begrüßen, weil so am ehesten die Wege zu einer Verständigung geebnet werden. Ein deutliches Beispiel dafür bildet die gesteigerte Aufmerksamkeit, die auf katholischer wie auf evangelischer Seite gerade der grundlegenden Frage nach dem Verhältnis von Heiliger Schrift und mündlicher Überlieferung zuteil wird[1]. Hierbei kommt nun gelegentlich die Rede auch auf die interkonfessionellen Auseinandersetzungen der Reformationszeit und auf die wenig glückliche Rolle, die damals und im Anschluß daran die katholische Kontroverstheologie gespielt haben soll. Grobes Mißverständnis der tridentinischen Lehre ist noch das mindeste, was ihr in diesem Zusammenhang vorgeworfen wird. Der historischen Forschung sind damit einige Aufgaben gestellt, denen eine vielleicht untergeordnete, indes nicht zu vernachlässigende Bedeutung zukommt; zunächst gilt es für sie, das vorhandene Material zu sichten und den objektiven Sachverhalt ohne Vorurteil und möglichst vollständig festzulegen, dann aber auch, etwa vorliegende Schwächen und Einseitigkeiten der nachtridentinischen Theologie, die nicht bestritten werden können, aus den Zeitumständen heraus einigermaßen begreiflich zu machen. Letzten Endes müssen die hierdurch gewonnenen Ergebnisse zur Klärung des Problemes an sich und in seiner heute gegebenen Gestalt eingesetzt und verwertet werden.

Wir wenden uns hier in dieser Arbeit beinahe ausschließlich an die Darlegungen des hl. Robert Bellarmin. Nicht als ob er der einzige wäre, der gefragt werden müßte, sondern weil er, auf den Schultern seiner Vorgänger stehend, den größten Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt hat und darum mit Recht als Exponent der katholischen Kontroverstheologie des 16. und 17. Jahrhunderts gelten kann. Außerdem lassen sich seine Ausführungen bequem überschauen, da sie ziemlich gedrängt in einer einzigen „Controversia generalis" vereinigt sind,

[1] Siehe besonders: M. Schmaus (Hersg.), Die mündliche Überlieferung, Beiträge zum Begriff der Tradition, München 1957. Darin u. a.: H. Bacht, Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma (1—62); J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen (125—206). Bei beiden weitere Angaben der neueren Literatur.

die den Titel trägt „De Verbo Dei scripto et non scripto“[2], und darin ist ein einziges, das vierte Buch ganz dem ungeschriebenen Gotteswort der Überlieferung gewidmet[3].

Nicht alle von Bellarmin vorgebrachten Einzelheiten haben für unser Thema die gleiche Bedeutung. Wir beschränken uns hier auf seine mehr grundsätzliche Stellungnahme zu Schrift und Tradition und suchen dabei ganz besonders das herauszustellen, was eine Antwort auf die Frage nach den gegenseitigen Beziehungen zwischen den beiden Quellen des Glaubens beinhalten oder wenigstens eine solche erleichtern könnte. Alles andere darf und muß wohl hinter diesem vordringlichsten Anliegen einstweilen zurücktreten.

1. Die Voraussetzungen für die Antwort

Bellarmin beginnt das vierte Buch seiner ersten Controversia generalis mit einer überraschend ausführlichen Literaturangabe. Zunächst macht er die katholischen Autoren namhaft, bezeichnenderweise ausnahmslos Kontroverstheologen, die sich zu seiner Zeit mit dem Problem der „traditiones“ beschäftigt haben und die er selber gelesen hat[4]. Es sind u. a.: Kardinal Hosius[5], Petrus de Soto[6], Melchior Cano[7], Martin Perez Ayala[8], Alphons de Castro[9], die „Doctores Colonienses“[10], Petrus Canisius[11], Johannes Driedo[12]. Wer von diesen einen größeren Einfluß auf Bellarmin ausgeübt haben mag, läßt sich schwerlich bestimmen. Im weiteren Verlauf der Untersuchung zitiert er keinen einzigen mehr mit Namen[13]. Anzeichen für eine stärkere Abhängigkeit von Canisius, wie sie Geiselmann anzunehmen scheint[14],

[2] Wir zitieren nach: Roberti Bellarmini Opera omnia, I, Parisiis 1870. De controversiis fidei. Controversia I (67—231).

[3] Ed. cit. 195—231.

[4] Nunc de Verbo Dei non scripto breviter disputare aggrediemur, si prius tamen in gratiam studiosorum annotaverimus, qui potissimum hoc saeculo de traditionibus scripserint vel certe, quos ipsi legerimus: Contr. I Lib. IV cp. 1 (195a).

[5] Confutatio prolegomenon Brentii.

[6] Defensio catholicae confessionis et scholiorum circa confessionem Wirtembergicam adversus prolegomena Brentii.

[7] De locis theologicis.

[8] De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus deque authoritate ac vi earum sacrosancta adsertiones ceu libri decem.

[9] Adversus omnes haereses.

[10] Censura et docta explicatio errorum catechismi Joannis Monhemii (Coloniae 1560).

[11] Catechismus.

[12] Bellarmin hat wörtlich: Joannes a Lovanio in lib. De invocat. Sanct. c. 23, 24 et 25. Wenn Johannes Driedo von Löwen gemeint ist, so finden wir sonst kein Werk von ihm mit diesem Titel angezeigt. Vielleicht sollte es heißen: De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus.

[13] Eine Ausnahme bilden die Colonienses (Contr. I Lib. IV cp. 3; ed. cit. 200a). Vorher ist in anderem Zusammenhang einmal Melchior Cano erwähnt (Contr. I Lib. I cp. 6; ed. cit. 81b).

[14] A. a. O. 173.

liegen kaum vor und sind auch bei der verschiedenartigen Methode von vorneherein nicht leicht zu erwarten. Eines ist jedenfalls sicher, daß Bellarmin im allgemeinen einer bereits festgelegten Auffassung der zeitgenössischen Kontroverstheologie folgt und keinen wesentlich neuen Weg einschlägt.

Wir erfahren weiter die Namen der Gegner: Calvin[15], Johannes Brenz (Brentius)[16], Martin Chemnitz (Kemnitius)[17] und Hermann Hamelmann (Hamelmannus)[18]. In der Darstellung selber erwähnt Bellarmin noch des öfteren Martin Luther und einmal die „Synodus generalis Lutheranorum Würtembergae habita"[19]. Außerdem verweist er allgemein auf die Tatsache, daß die verschiedenen Häresien in der Kirche von Anfang an die „traditiones" verworfen und die Schrift allein als Glaubensnorm ausgerufen hätten[20]. Seine Haltung ist also zutiefst durch die Abwehr all der Angriffe bestimmt, die besonders von seiten der protestantischen Theologie und nicht so sehr von ihrer Dogmatik, sondern mehr von ihrer Kontroverstheologie ausgingen. So setzt er sich beständig mit Brenz und Chemnitz auseinander, sucht ihre Argumente zu widerlegen und seine Gegengründe gegen sie vorzubringen, übernimmt dabei aber auch einiges von ihrer Sicht und Fragestellung. Man mag heutzutage den Wert einer derartigen „Polemik" nicht sonderlich hoch anschlagen, für Bellarmin war sie jedoch mehr oder weniger zeitgemäß, und er sah sich gleichsam dazu durch die Umstände gezwungen. Auf jeden Fall erklärt erst die Polemik die Eigenheiten seiner Theologie und deren Beweisführung.

Zu den Voraussetzungen der katholischen Kontroverstheologie in der Zeit der Gegenreformation gehört selbstredend auch das Konzil von Trient. Bellarmin bringt zwar leider nirgends den Wortlaut seines Dekretes über die „traditiones"[21], geschweige denn die Vorgeschichte

[15] Institutio religionis christianae; Acta Synodi Tridentinae.

[16] Apologia confessionis Christophori ducis W.

[17] Theologiae Jesuitarum praecipua capita; Examen Concilii Tridentini.

[18] Die gebräuchlichen Nachschlagewerke bringen die Streitschriften Hamelmanns nicht im einzelnen. Bellarmin sagt: Qui nuper edidit ingens volumen contra Traditiones, quod dividit in tres libros Prolegomenorum et deinde in tres partes operis praecipui, quarum quaelibet multos libros habet (195b).

[19] Contr. I Lib. IV cp. 4 (204).

[20] Ex communi consensu haereticorum omnium aetatum reicientium traditiones colligimus eas non esse reiciendas . . . Ab his (haereticis) ergo quasi per manus acceperunt Lutherani dogma suum de traditionibus contemnendis: Contr. I Lib. IV cp. 8 (215ab).

[21] Wohl aber vorher Cano: Et Concilium Tridentinum sessione 4. idem definit his verbis: Sacrosancta Tridentina Synodus prospiciens veritatem evangelii salutarem et morum doctrinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia cum libris suscipit ac veneratur: De locis theologicis Lib. III cp. 6 (ed.

und eine eingehende Umschreibung und Deutung des Inhaltes und dessen Tragweite. Aber zu wiederholten Malen nimmt er, wenn auch nur kurz, auf das Dekret Bezug[22]. Ja, man kann behaupten, daß die Verteidigung des Konzilsbeschlusses unausgesprochen im Mittelpunkt seiner gesamten Erörterungen steht. Im Hinblick auf die vorhergehenden Kirchenversammlungen erklärt er einmal: „Ex quo mirum videri non deberet Lutheranis, si tale aliquid etiam docuit Concilium Tridentinum sess. IV, nihil enim novi statuit."[23] Die Haltung Bellarmins wird noch verständlicher, wenn man bedenkt, daß die meisten Angriffe seiner Gegner sich direkt gegen das Konzil wandten.

Bekanntlich hat das Tridentinum über das Verhältnis von Schrift und mündlicher Überlieferung nichts ausgesagt, sondern nur erklärt: „Hanc veritatem et disciplinam (evangelii) contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus."[24] Aber die Formulierung im ersten Entwurf hatte abweichend gelautet: „Hanc veritatem partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus."[25] Man sollte den Unterschied zwischen den beiden Ausdrucksweisen nicht übertreiben, jedoch ist ohne weiteres klar, daß die ursprüngliche dem Mißverständnis Vorschub leisten konnte, als ob der eine Teil der göttlichen Offenbarung nur in der Heiligen Schrift und der andere Teil nur in der Überlieferung enthalten sei, während die endgültige Fassung eher indifferent ist und eine nähere Bestimmung der Beziehungen vermeidet[26]. Uns kommt es hier lediglich auf die Anschauung des hl. Bellarmin an, und wir stellen deshalb die Fragen: Hat er die Formulierung partim - partim gekannt und in seinen Controversiae verwertet? Wenn ja, woher nahm er sie? Und schließlich die maßgebende Frage: Welchen Sinn hat er ihr untergelegt?

Serry anno 1754, 186—187). Eigenartigerweise finden sich hier einige kleinere Abweichungen von der bekannten Fassung (Denzinger 783).

[22] Contr. I Lib. III cp. 3 (176a); cp. 6 (183a); Lib. IV cp. 6 (207b).

[23] Contr. I Lib. IV cp. 6 (207b).

[24] Denzinger 783.

[25] Concilium Tridentinum, ed. Societatis Goerresianae V. 31, 25. — Ähnlich hatte Kardinal del Monte, einer der Konzilpräsides, in der Generalkongregation vom 12. Februar 1546 gesprochen: Noverint Paternitates Vestrae, qualiter omnis fides nostra de revelatione divina est, et hanc nobis traditam ab Ecclesia partim ex scripturis, quae sunt in Vetere et Novo Testamento, partim ex simplici traditione per manus (Ibd. V 7, 33).

[26] In den Akten des Konzils ist kein Grund angegeben, warum die erste Formulierung abgeändert wurde. Wenn Geiselmann behauptet, es sei mit Rücksicht auf die von den beiden Konzilsvätern Nachianti und Bonucci gemachten Einwendungen erfolgt (a. a. O. 159—162), so stützt er sich dabei zwar auf den Verlauf der Konzilsverhandlungen im allgemeinen, aber streng bewiesen ist es nicht. Vielleicht wurde die Abänderung lediglich im Zusammenhang mit einer sprachlichen Neufassung des ganzen Dekretes vorgenommen. Jedenfalls wurde das partim — partim kaum deshalb verworfen, weil es notwendig einen anderen Sinn beinhaltete, sondern höchstens deshalb, weil es mißverstanden werden konnte.

Daß Bellarmin das partim - partim gekannt und einige Male verwendet hat, steht außer Zweifel. In seiner 1576 zu Rom gehaltenen Antrittsvorlesung, die als praefatio den Controversiae vorgedruckt ist, will er anscheinend damit die katholische Haltung gegenüber Schrift und Tradition charakterisieren. Er führt aus:

Porro his omnibus quaestionibus (particularibus) praemittenda erit, quasi magnum quoddam prooemium, controversia de Verbo Dei. Neque enim disputari potest, nisi prius in aliquo communi principio cum adversariis conveniamus; convenit autem inter nos et omnes omnino haereticos, Verbum Dei esse regulam fidei, ex qua de dogmatibus iudicandum sit, esse commune principium ab omnibus concessum, unde argumenta ducantur, denique esse gladium spiritualem, qui in hoc certamine recusari non possit. Tamen de isto ipso principio multae quaestiones sunt. Alii enim Verbum Dei solum internum recipiunt, alii externum, sed scriptum, alii partim scriptum, partim voce traditum[27].

Die anderen Stellen erscheinen nicht so sehr hervorgehoben wie die letztgenannte. Einmal bringt Bellarmin ein Zitat aus Basilius in lateinischer Übersetzung, das eine Gliederung der kirchlichen Dogmen nach ihrem Verhältnis zur Schrift mit partim - partim erwähnt[28]. Ein weiterer Text unseres Kontroverstheologen bietet eine Erklärung zu 2 Thess 2, 15 und läßt die apostolische Verkündigung „teilweise" aufgeschrieben und „teilweise" nicht aufgeschrieben sein[29]. Endlich müssen wir noch das heranziehen, was er uns über die Bibel als „regula partialis" des Glaubens zu sagen hat:

Scripturam, etsi non est facta praecipue ut sit regula fidei, esse tamen regulam fidei non totalem, sed partialem. Totalis enim regula fidei est Verbum Dei sive revelatio Dei Ecclesiae facta, quae dividitur in duas regulas partiales, Scripturam et Traditionem. Et quidem Scriptura quia est regula, inde habet, ut quidquid continet, sit necessario verum et credendum . . . Quia vero non est regula totalis, sed partialis, inde illi accidit, ut non omnia mensuret, et propterea aliquid sit de fide, quod in ipsa non continetur[30].

Damit wäre der Quellenbefund der Controversiae lückenlos aufgewiesen. Was nun den Ursprung der Ausdrucksweise angeht, so kommen für Bellarmin die Akten des Trienter Konzils sicher nicht in Betracht. Denn erstens liegen keinerlei Anzeichen dafür vor, daß er sie gekannt haben sollte, und zweitens hätte eine solche Kenntnis ihn bestimmt dazu veranlaßt, der endgültigen Konzilsformulierung den Vorzug zu geben. Außerdem konnte Bellarmin das partim - partim bei sehr vielen Theologen vor und nach dem Tridentinum antreffen[31]. Melchior Cano z. B. verwendet es in dem einen Kapitel „In quo

[27] Ed. cit. 61—62.
[28] Contr. I Lib. IV cp. 7 (210a).
[29] Cum enim Paulus loquatur in genere de praedicatione apostolica et illa partim sit scripta, partim non scripta, possumus inde recte probare non licere aliquid asserere contra scriptam praedicationem apostolorum: Contr. I Lib. IV cp. 10 (219b—220a).
[30] Contr. I Lib. IV cp. 12 (229b). [31] Geiselmann a. a. O.

fundamenta ponuntur ad traditiones Christi et Apostolorum constituendas" mehrere Male[32]. Möglicherweise kommt auch dem Basiliustext eine Vermittlungsrolle zu; Bellarmin zitiert ihn ja, und seine Bedeutung in der theologischen Erörterung der damaligen Zeit ist offensichtlich[33].

Aber welchen Sinn hat das partim - partim in der Auffassung Bellarmins? Der sprachliche Ausdruck allein wird das nicht entscheiden können, sondern letzten Endes nur die Wiedergabe des sachlichen Inhaltes alles dessen, was Bellarmin über die Beziehungen zwischen Schrift und Tradition vorlegen wird. Vorläufig ist nach den bisher genannten explizierten Texten der Eindruck der, daß nichts dazu nötigt, ein Abweichen von der Lehre des Konzilsdekretes anzunehmen. Mit anderen Worten: Das „partim - partim" Bellarmins kann der Sache nach dasselbe bedeuten wie das „et" der Definition und muß nicht unbedingt so verstanden werden, als ob die Offenbarungswahrheiten in zwei adäquate Teile auseinanderfielen, von denen der eine ausschließlich der Heiligen Schrift und der andere ebenso ausschließlich der Tradition zugewiesen sei. Selbst die zuerst angezogene Stelle bildet da keine Ausnahme[34]. Wir finden das zudem durch eine Überlegung von der sprachlichen Seite bestätigt. Denn das partim - partim hat neben einem engeren, der Wortetymologie entsprechenden Sinn noch einen weiteren, der sich kaum allzusehr von einem „sowohl - als auch" oder einem „nicht nur - sondern auch" entfernt. Wenn Bellarmin z. B. einen Satz des Aristoteles anführt, nach dem ein Gemeinwesen „partim" durch gute Gesetze und „partim" durch guten menschlichen Urteilsspruch regiert werden muß[35], so soll das doch wohl nur besagen, daß beide Faktoren auf ihre Weise erforderlich sind, nicht aber, daß jeder einen eigenen Teil des Gemeinwesens als streng geschiedenen Einflußbereich besitze. Indes müssen wir noch

---

[32] De locis theologicis Lib. III cp. 3: Apostolos maximis de causis alia quidem literis, alia autem viva voce prodidisse . . . (ed. cit. 169). Dionysius Timotheum . . . admonet . . . primos illos nostros duces . . . partim scriptis, partim non scriptis institutionibus . . . tradidisse . . . Apostolos evangelii doctrinam partim scripto, partim etiam verbo tradidisse . . . Consentaneum igitur, quod negari non potest, fidei doctrinam non scripto totam, sed ex parte verbo ab apostolis esse traditam (ed. cit. 174).

[33] Basilius lib. De Spir. sanct., cap. 27: „Dogmata," inquit, „quae in Ecclesia servantur ac praedicantur, partim ex conscripta doctrina habemus, partim ex apostolorum traditione in mysterio ad nos delata recepimus. Quae utraque eandem ad pietatem vim habent . . . : Contr. I Lib. IV cp. 7 (209b—210a). — Über die Verwendung des Textes zur Zeit des Trienter Konzils: Geiselmann a. a. O. 139. Cano zitiert denselben Text, aber in einer anderen Übersetzung, die das partim — partim vermeidet (De locis theologicis Lib. III cp. 6; ed. cit. 184).

[34] Text zu Anm. 27.

[35] Aristoteles l. III Polit. c. 11: partim optimis legibus, partim arbitrio optimi viri civitatem regendam esse statuit: Contr. I Lib. IV cp. 8 (216a).

einmal auf die grundsätzliche Haltung Bellarmins in dieser Frage zurückkommen.

2. Die Antwort des Kontroverstheologen

Der Standpunkt, von dem aus der hl. Kirchenlehrer seinen Gegenstand behandelt, ist wesentlich durch die Rücksicht auf die Gegner gewählt. Wir erkennen das aus vielen Einzelheiten. So z. B. schon aus der Tatsache, daß er in seiner ersten Controversia generalis das Verbum Dei scriptum et non scriptum untersucht[36], oder namentlich wenn er darin das erste Buch mit dem geschriebenen Gotteswort beginnen läßt[37]. Systematisch wäre letzteres nämlich nicht zu rechtfertigen, weil ohne Zweifel die Lehrgewalt der Kirche vorgeordnet werden müßte. Aber es soll offenbar ein theologischer Ausgangsort gewonnen werden, der für beide Teile gemeinsam ist[38].

Bellarmin bemüht sich vorerst um die Klärung eines für die ihm gebotene Problemstellung unentbehrlichen Begriffes, des der „traditio". Das Wort selber verwendet er sowohl im Singular als auch im Plural, aber häufiger im Plural, vielleicht weil es dann eher die kirchlichen Gebräuche und Gewohnheiten einbeziehen kann, die ebenfalls zu verteidigen waren. Eine allgemeinere Bedeutung des Begriffes, die selbst die schriftliche Überlieferung umfaßt, streift er nur vorübergehend[39], um gleich seine ungeteilte Aufmerksamkeit der Bedeutung zu schenken, die eine Einschränkung auf die ungeschriebene Überlieferung besagt: „Tametsi vero traditionis nomen generale sit, tamen hoc ipsum nomen accomodatum est a theologis ad significandam tantum doctrinam non scriptam . . . Et hoc modo deinceps utemur hoc nomine."[40] Man kann das bedauern, besonders weil auf diese Weise einige Fragen unberührt bleiben, die das Verhältnis von Schrift und Tradition zum Gegenstand haben. Aber der Kontroverstheologe sah seinen Weg klar vorgezeichnet. Was nämlich die Anhänger der Reformation leugneten oder anzweifelten, bezog sich nicht auf die in der Schrift niedergelegte Tradition, auch nicht auf die, deren Inhalt sich mit dem der Schrift deckt, sondern gerade auf die ungeschriebene Überlieferung, der ein weiterer Umfang eignet.

[36] Vgl. auch die grundsätzliche Stellungnahme in der praefatio (Text zu Anm. 27).

[37] Ed. cit. 67.

[38] Quapropter ut et illorum (Libertinorum) errorem et horum (Lutheranorum) mendacium breviter refellamus, illud imprimis statuendum erit: Propheticos et apostolicos libros iuxta mentem Ecclesiae catholicae et olim in Concilio Carthaginiensi et nuper in Concilio Tridentino explicatam verum esse Verbum Dei et certam ac stabilem regulam fidei: Contr. I Lib. I cp. 1 (67b—68a).

[39] Nomen traditionis generale est et significat omnem doctrinam sive scriptam sive non scriptam, quae ab uno communicatur alteri . . .: Contr. I Lib. I cp. 2 (195b—196a).

[40] Contr. I Lib. IV cp. 2 (196a).

Im Anschluß hieran werden uns wichtige Unterscheidungen des Begriffes mitgeteilt, die entweder vom Urheber oder vom Objekt der Tradition her genommen sind. Unter der ersteren Rücksicht gliedert Bellarmin die Überlieferungen in göttliche, apostolische und kirchliche, unter der zweiten unterscheidet er „traditiones de fide et traditiones de moribus" und diese in „traditiones perpetuae aut temporales et vel universales vel particulares vel necessariae vel liberae"[41]. Warum, so möchte man fragen, ist nicht alles das weggelassen, was den Blick von der einen Glaubenstradition ablenken kann? Zumal die rein kirchlichen oder die zeitlich beschränkten Überlieferungen scheinen hier nicht angebracht zu sein. Indes wird wiederum das Vorgehen Bellarmins uns vom Standpunkt seiner Kontroverstheologie erklärlich. Denn die Angriffe der Reformation richteten sich auch gegen die kirchlichen Gebräuche[42], und das Konzil von Trient sah sich bereits zu deren Schutz aufgerufen[43]. Dazu kommt noch, daß das Wort „traditiones" seit alter Zeit keineswegs auf die Bedeutung „mündliche Glaubensüberlieferung" eingeschränkt war[44]. Bellarmin schloß sich also den durch die Zeitumstände und die Sprachgewohnheit bedingten Gegebenheiten an, da er die kirchlichen Gebräuche mit in seine Darstellung einbezog. Diese sollte ja keine Apologetik im modernen Sinne sein, die sich mit dem Vorfeld des Glaubens begnügen muß, sondern Kontroverstheologie oder Apologie, die nach dem Vorgang der Kirchenväter und der Summa contra gentiles des hl. Thomas von Aquin das „munus defensivum" für die gesamte Dogmatik übernimmt. Überdies war eine Verwirrung nicht mehr zu befürchten, da Bellarmin die Begriffe säuberlich schied und besser als die vorausgehende Theologie auseinanderhielt[45].

Das eigentliche Beweisverfahren eröffnet er, indem er zunächst die strittigen Punkte scharf hervorhebt:

---

[41] Est autem duplex partitio traditionum: prior sumitur penes auctores traditionum, posterior penes materiam. Prior est in traditiones divinas, apostolicas, ecclesiasticas . . . Altera partitio est penes materiam in traditiones de fide et traditiones de moribus, quae rursum aut sunt perpetuae aut temporales et vel universales vel particulares vel necessariae vel liberae . . .: Contr. I Lib. IV cp. 2 (196a—197a).

[42] Vgl. etwa die Confessio Augustana 15, 4: Admonentur etiam, quod traditiones humanae institutae ad placandum Deum, ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis adversentur evangelio et doctrinae fidei. Quare vota et traditiones de cibis et diebus instituta . . . inutiles sint et contra evangelium (ed. Müller 42).

[43] Siehe z. B. die Professio fidei Tridentina: Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem Ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector (Denzinger 995).

[44] Die zur Zeit des Trienter Konzils angeführten Vätertexte machen das deutlich, z. B. der bereits genannte Basiliustext (Anm. 33).

[45] Vgl. die Ausführungen bei Melchior Cano, De locis theologicis Lib. III cp. 3

Controversia igitur inter nos et haereticos in duobus consistit. Primum est, quod nos asserimus in Scripturis non contineri expresse totam doctrinam necessariam sive de fide sive de moribus et proinde praeter Verbum Dei scriptum requiri etiam Verbum Dei non scriptum, id est, divinas et apostolicas traditiones. At ipsi docent in Scripturis omnia contineri ad fidem et mores necessaria et proinde non opus ullo verbo non scripto . . . Secundo dissidemus, quod illi existimant apostolos quidem quaedam instituisse praeter Scripturam, quae ad ritus et ordinem Ecclesiae pertinent, quae tamen non sint necessaria, sed libera. Nihil autem tradidisse praeter Scripturam ad fidem aut mores necessario pertinens [46]. Dann fügt er noch einen dritten Punkt hinzu: Tertio dissidemus, quod illi putant traditiones apostolicas, si quae fuerunt, nunc non exstare, id est, non posse certo demonstrari aliquam apostolicam traditionem . . . Nos e contrario asserimus non deesse certas vias et rationes, quibus apostolicae traditiones ostendantur [47].

Alles das ist ausgiebig mit Texten aus Luther, Calvin, Chemnitz und Brenz veranschaulicht, deren Einwände zugleich schon eine kurze Widerlegung erfahren.

Dann folgen die ausführlichen Beweise Bellarmins. Vorerst zeigt er die innere Notwendigkeit einer mündlichen Überlieferung aus der Heilsgeschichte sowohl des Alten wie des Neuen Testamentes [48] und aus mehreren anderen Gründen, von denen hier nur die wichtigsten wiedergegeben sein sollen: Die Apostel hatten von Christus kein ausdrückliches Gebot, das göttliche Wort auf die Schrift zu beschränken, und überhaupt kein Gebot zum Schreiben, sondern bloß zur Verkündigung [49]; die Heilige Schrift selbst sagt uns nichts darüber, welche Bücher göttlichen Ursprunges sind [50]; ein sinngemäßes Verstehen der

[46] Contr. I Lib. IV cp. 3 (197ab). [47] Ibd. (197b).

[48] Primum probo ex variis aetatibus Ecclesiae. Nam ab Adam usque ad Mosen fuit Ecclesia Dei aliqua in mundo . . . At nulla fuit Scriptura divina ante Mosen . . . Deinde a Mose usque ad Christum per alia duo annorum milia exstiterunt quidem Scripturae, tamen eae solae erant Iudaeorum . . . Et in ipso populo Dei, etsi Scripturae exstarent, tamen magis utebantur Iudaei traditione quam Scriptura . . . Porro a Christi adventu per annos multos fuit Ecclesia sine Scripturis, ita ut adhuc suo tempore scribat Irenaeus lib. III. cap. 4. fuisse gentes aliquas christianas, quae solis traditionibus sine Scriptura optime viverent. Igitur ex hac deductione satis apparet Scripturas non esse simpliciter necessarias: Contr. I Lib. IV cp. 4 (200b—201a).

[49] Nam si Christo et apostolis fuisset propositum Verbum Dei coarctandi et restringendi ad Scripturam, in primis rem tanti momenti Christus aperte praecepisset et apostoli alicubi testarentur se ex Domini mandato scribere, quemadmodum ex Domini mandato in toto orbe docuerunt, at id nusquam legimus. Deinde ad praedicandum viva voce non exspectarunt apostoli oblatam occasionem vel necessitatem, sed sponte sua et ex proprio instituto perrexerunt, at ad scribendum nonnisi necessitate quadam coacti animum applicerunt: Contr. I Lib. IV cp. 4 (202a).

[50] Necesse est nosse exstare libros aliquis vere divinos, quod certe nullo modo ex Scripturis haberi potest . . . Non satis est scire esse Scripturam divinam, sed oportet scire, quae sit illa, id quod nullo modo potest haberi ex Scripturis . . . Oportet etiam non solum scire, qui sint libri sacri, sed etiam in particulari istos, qui sunt in manibus, esse illos . . . Atque ita ex verbis apostolorum non scripto et per Ecclesiam nobis tradito cognoscimus, quod sit verbum apostolorum scriptum: Contr. I Lib. IV cp. 4 (202b—203b). — Vgl. auch: Contr. I Lib. I cp. 4 (74a—75a).

Bibel wird uns ausschließlich durch die Tradition gewährleistet[51]; eine lange Reihe von Beispielen, vor allem das der von den Protestanten beibehaltenen Praxis der Kindertaufe, steht der Berufung auf die Schrift als alleiniges Glaubensprinzip entgegen[52]. Vier weitere Kapitel bringen den positiven Nachweis, daß es tatsächlich Überlieferungen gibt, und zwar aus der Schrift[53], aus den Zeugnissen der Päpste und Konzilien[54], aus den Kirchenvätern[55] und noch aus anderen Überlegungen[56]. Wir sehen, wie Bellarmin gründliche Arbeit leistet und immer dasselbe Ziel vor Augen hat, daß nämlich über die Schrift hinaus eine mündliche Tradition anzuerkennen ist.

Das anschließende Kapitel macht fünf Regeln namhaft für das Auffinden der echten Überlieferungen[57]. Die Darlegung geht auf die all-

[51] Necesse est non solum Scripturam posse legere, sed etiam intelligere; at saepissime Scriptura ambigua et perplexa est, ut nisi ab aliquo, qui errare non possit, explicetur; igitur sola non sufficit . . . Notandum est enim duo esse in Scriptura, voces scriptas est sensum in eis inclusum; voces sunt quasi vagina, sensus est ipse gladius spiritus. Ex his duobus primum habetur ab omnibus; quicumque enim novit litteras, potest legere Scripturas. At secundum non habent omnes, nec possumus in plurimis locis certi esse de secundo, nisi accedat traditio: Contr. I Lib. IV cp. 4 (203b—204a). — Vgl. auch: Contr. I Lib. III. cp. 3 (174a—176b).

[52] Credere oportet, et credunt nobiscum Lutherani et Calvinistae contra Anabaptistas, baptismum parvulorum esse ratum; id autem ex solis Scripturis nec Catholici probant nec Lutherani probare ullo modo possunt . . . Ubi enim, quaeso, Scriptura indicat infantes uti ratione ante usum rationis, dum baptizantur? Hinc videlicet Anabaptistae Lutheranos redigunt ad miras angustias et cogunt eos, velint nolint, ad traditionem et usum Ecclesiae recurrere: Contr. I Lib. IV cp. 4 (204a).

[53] Contr. I Lib. IV cp. 5: Esse aliquas veras traditiones demonstratur ex Scripturis: 204b—207a.

[54] Contr. I Lib. IV cp. 6: Idem ostenditur testimoniis Pontificum et Conciliorum: 207a—207b.

[55] Contr. I Lib. IV cp. 7: Idem probatur ex Patribus: 208a—215a.

[56] Praeter communem hunc Patrum consensum idipsum suadet consensus haereticorum in traditionibus contemnendis . . . His adde morem omnium gentium . . . Deinde omnes profanae respublicae magna ex parte legibus non scriptis reguntur . . . Nobilissimi philosophorum, Pythagoras et Socrates, cum plurima docuerint, nihil tamen scripserunt . . . Accedat Ecclesiae catholicae dignitas . . . quod ipsa sola, quippe quae sponsa Christi est, noverit omnia mysteria verae religionis et conscia sit secretorum sponsi . . . At si omnia essent scripta, nullum esset privilegium Ecclesiae . . . Accedat postremo dignitas mysteriorum multorum, quae silentium requirunt, nec decet, ut in Scripturis, quae toti mundo leguntur, explicentur: Contr. I Lib. IV cp. 8 (215a—216b).

[57] Prima igitur regula est: Quando universa Ecclesia aliquid tamquam fidei dogma amplectitur, quod non invenitur in divinis Litteris, necesse est dicere ex apostolorum traditione id haberi . . . Secunda regula est: Quando universa Ecclesia aliquid servat, quod nemo constituere potuit nisi Deus, quod tamen nusquam invenitur scriptum, necesse est dicere ab ipso Christo et apostolis eius traditum . . . Quarta regula est: Cum omnes doctores Ecclesiae communi consensu docent aliquid ex apostolica traditione descendere . . . illud credendum est apostolicam esse traditionem . . . Quinta regula est: Id sine dubio credendum esse ex apostolica traditione descendere, quod pro tali habetur in illis ecclesiis, ubi est integra et continuata successio ab apostolis: Contr. I Lib. IV cp. 9 (216b—218a).

gemein auf katholischer Seite gebilligten Prinzipien zurück und ist auch vorsichtig gehalten. Nur in der dritten Regel dürfte sich Bellarmin wohl einer Verletzung der rechten Grenzen ausgesetzt haben. Er erklärt nämlich: „Tertia regula est: Id quod in Ecclesia universa et omnibus retro temporibus servatum est, merito ab apostolis creditur institutum, etiamsi illud tale sit, ut potuerit ab Ecclesia institui."[58] Selbst wenn man das von einer positiv beweisbaren Zurückführung auf die Praxis der apostolischen Zeit verstehen will, bleiben die beigebrachten Beispiele, die Vierzigtägige Fastenzeit und die Niederen Weihen, zweifelhaft[59]. Es wäre fraglos der katholischen Kontroverstheologie eine weit nachhaltigere Wirkung beschieden gewesen, wenn sie auf jegliche Art von Übertreibung verzichtet hätte. Aber Bellarmin war nun einmal ein Kind seiner Zeit und hatte, gerade im Hinblick auf die mannigfachen Angriffe, das gutgemeinte Bestreben, bei möglichst vielen kirchlichen Einrichtungen den direkt apostolischen Ursprung aufzuweisen.

Die letzten Kapitel des vierten Buches befassen sich mit einer ziemlich ausgedehnten Widerlegung der Gegner. Bellarmin geht zunächst auf die Gründe ein, die aus falsch verstandenen Schriftstellen beigebracht worden sind[60]. Einen noch größeren Raum beansprucht die darauf folgende patristische Untersuchung[61]. Unser Kontroverstheologe bemerkt abschließend:

Haec sunt ergo testimonia Veterum ab haereticis citata, in quibus tria notanda sunt. Unum, duplo esse plura, quae nos citavimus in contrarium. Alterum, nostra testimonia expresse docere de traditionibus non scriptis recipiendis, adeo ut haeretici cum id negare non possent, passim verterentur ad blasphemias, testimonia autem ab eis adducta non proprie ad traditiones pertinere, sed per malas consequentias eo tandem ab adversariis detorqueri. Postremum est adversarios evidentia testimoniorum convictos aliquando fateri, a quibusdam Patribus traditiones esse defensas, nos autem adigi non posse, ut admittamus ab ullo Patrum oppugnatas traditiones fuisse[62].

Die zuversichtliche Haltung Bellarmins wird im großen und ganzen von der modernen Forschung nur bestätigt. Das Schlußkapitel ist endlich den spekulativ-systematischen Gegengründen gewidmet[63]. Falls überhaupt, werden wir aus ihm etwas über das gegenseitige Verhältnis von Schrift und Tradition erfahren, und deswegen wird noch ein-

[58] Contr. I Lib. IV cp. 9 (217a).

[59] Exemplo sit ieiunium Quadragesimae; id enim poterat ab Ecclesia institui, si Christus vel apostoli non instituissent. Tamen dicimus et probamus a Christo vel apostolis institutum, quia sursum versus ascendentes et quaerentes originem huius instituti non invenimus nisi tempore apostolorum . . . Calvinus . . . dicit Ordines minores esse institutum novitium . . . At nos ostendimus ex regula posita esse apostolicae traditionis: Ibd. (217ab).

[60] Contr. I Lib. IV cp. 10 (218b—223a).

[61] Contr. I Lib. IV cp. 11 (223a—228a).

[62] Ibd. (228a). [63] Contr. I Lib. IV cp. 12 (228b—231b).

mal darauf zurückzukommen sein. Aber es bleibt auch hier zu beachten, daß die Ausführungen keineswegs die Grenzen der Kontroverstheologie überschreiten und daß die scheinbar ein weiteres Ziel anstrebenden Gedankengänge nur insofern vorgetragen werden, als es zum Verständnis und zur Widerlegung des Gegners notwendig ist.

Wenn wir die Darstellung Bellarmins als Ganzes zu würdigen suchen, müssen noch einige kleinere Besonderheiten erwähnt werden. Bei der naturgemäß häufigen und fast beständigen Auseinandersetzung mit den Gegnern ist die Sprache unseres Kontroverstheologen im allgemeinen sachlich und maßvoll; nur wenige Ausdrücke würden dem modernen Empfinden unpassend erscheinen [64]. Die patristische Beweisführung darf als reichhaltig und als geradezu erschöpfend gelten, zumal in bezug auf die Verwertung der griechischen Väter. Bellarmin war durch die Vorarbeiten, die ihm die Kontroverstheologen beider Parteien und noch mehr die Humanisten lieferten, in einer glücklichen Lage. Freilich könnte und müßte man heute an die historische Kritik größere Anforderungen stellen. Jedoch sind die Controversiae nach dem Maßstab der Zeitverhältnisse zu beurteilen, und die erfreulichen Ansätze zu einer kritischen Haltung wollen nicht übersehen werden [65]. Übertreibungen betreffs des Zieles und der Mittel in der Argumentation kommen relativ selten vor [66]. Sicherlich hat die Darstellung Bellarmins innerhalb der kontroverstheologischen Entwicklung einen gewissen Höhepunkt erreicht, der durchaus unsere Aufmerksamkeit verdient, vorausgesetzt, daß man überhaupt die wesentliche Berechtigung einer derartigen Wissenschaft anerkennt.

Die mit dieser verbundene Einseitigkeit bedingt einen für unser Thema bedeutsamen Nachteil. Bellarmin stellt nämlich nicht, wenigstens nicht ausdrücklich, die Frage nach dem inneren Verhältnis von Schrift und Tradition. Er begnügt sich vielmehr damit, das protestantische Schriftprinzip zu widerlegen und Notwendigkeit und Tatsächlichkeit einer mündlichen Überlieferung darzutun. So hält er sich ganz an das, was das Konzil von Trient in dieser Angelegenheit zu

---

[64] So die Worte: calumnia, blasphemia, mendacium, mendacium impudentissimum u.s.w. (Contr. I Lib. IV cp. 3; 197a—200a).

[65] Z. B. zitiert Bellarmin einen Text des Ps.-Dionysius Areopagita und berichtet dann von den dagegen erhobenen Zweifeln: Ad haec et similia respondere solent Lutherus, Calvinus et ceteri libros, qui nomine Dionysii circumferuntur, non esse Dionysii. Seine Antwort lautet: At citantur opera haec nomine Dionysii Areopagitae in VI., VII. et VIII. synodo generali; item a Gregorio I. in homilia de cent. ovibus, a Martino I. in Concilio Romano et ab Agathone in epist. ad Imperatorem Constantinum, ex quo coguntur fateri haeretici hunc auctorem ante annos mille scripsisse, proinde non esse contemnendum: Contr. I Lib. IV cp. 7 (208a).

[66] Siehe die in Anm. 58 genannte Stelle. Außerdem ist es selbstverständlich unhaltbar, wenn Bellarmin von der hebräischen Sprache behauptet: „Conservata est vulgaris in populo Dei ab Adam (!) usque ad captivitatem Babylonis per tot milia annorum“: Contr. I Lib. IV cp. 12 (228b).

sagen hatte, und das reicht vorläufig hin. Anderseits wird aber durch ein solches Vorgehen nur die Antithese zu der protestantischen These aufgestellt, noch keine Synthese erarbeitet und deswegen auch wenig zu einer inneren Überwindung des Gegensatzes beigetragen. Rückschauend können wir heute leicht die Desiderata hervorheben, indes war es für die Kontroverstheologie von damals nicht im gleichen Maße möglich, sie zu sehen und dementsprechend zu erfüllen.

3. Die Antwort des Systematikers

Wenn man ernstlich versuchen wollte, getrennt von den kontroverstheologischen Partien bei Bellarmin noch andere aufzuspüren, denen das systematische Anliegen zufiele, so wäre das absolut zum Scheitern verurteilt. Aber etwas anderes wird nicht von vorneherein ausgeschlossen werden müssen, daß sich nämlich einige Bemerkungen vorfinden, die einigermaßen über den engen Rahmen der polemischen Auseinandersetzung hinausgehen und eine mehr grundsätzliche Entscheidung wenigstens vorbereiten. Die schwierige Aufgabe besteht dann darin, diese kleinen Bruchstücke zu sammeln und zwanglos zu einem umfassenden Bild zu ordnen, das objektiv die in etwa systematische Antwort der Controversiae wiedergibt.

Eines ist gewiß: Bellarmin sieht Schrift und Tradition in einer Einheit, und zwar in der Einheit des göttlichen Wortes. Das ergibt sich schon aus der gemeinsamen Überschrift für die erste Controversia generalis: De Verbo Dei [67]. Noch deutlicher spricht seine Erklärung:

> Traditiones divinae eandem vim habent quam divina praecepta sive divina doctrina scripta in Evangeliis et similiter apostolicae traditiones non scriptae eandem vim habent quam apostolicae traditiones scriptae, ut in Concilio Trident. sess. IV. asseritur, et ratio est manifesta; nam Verbum Dei non est tale nec habet ullam auctoritatem. quia scriptum est in membranis, sed quia a Deo profectum est vel immediate, ut sunt sermones Domini, vel mediantibus apostolis [68].

Deswegen hätten auch Schrift und Tradition Anspruch auf den gleichen Glauben und die gleiche Ehrfurcht, weil beide von demselben Gott herrührten und durch die Hände derselben Mutter, der Kirche, zu uns gelangten [69].

Bellarmin deutet mit den eben angeführten Worten bereits an, daß die Einheit des Ursprunges durch die Einheit der kirchlichen Vermittlung fortgesetzt werde. Calvin gegenüber gibt er zu, das Wort Got-

[67] Vgl. auch den Anfang des vierten Buches: De Verbo Dei scripto hactenus disseruimus, nunc de Verbo Dei non scripto breviter disputare aggrediemur: Contr. I Lib. IV cp. 1 (195a).

[68] Contr. I Lib. IV cp. 2 (196b).

[69] Cum tamen omnes traditiones et omnes Scripturae sint aequales, quantum ad fidem et venerationem, quae illis debetur, cum proficiscantur ab eodem auctore Deo et veniant ad nos per manus eiusdem Ecclesiae catholicae, quae est mater nostra et Christi sponsa: Contr. I Lib. IV cp. 7 (210b).

tes, an die Dienstleistung der Apostel und Propheten gebunden, sei die erste Grundlage unseres Glaubens, aber dazu müsse noch eine zweite Grundlage kommen, die Bezeugung der Kirche [70]. Damit stimmt überein, wenn er der kirchlichen Autorität die Vollmacht zuerkennt, über Wahrheit und Falschheit wie bei der Schrift, so auch bei der Tradition zu urteilen [71].

An und für sich könnte diese Lehrtätigkeit der Kirche gut die Bezeichnung „traditio" erhalten. Allein Bellarmin gebraucht sie äußerst selten. Eine Stelle hat uns schon beschäftigt [72]. An einer anderen Stelle lesen wir: „Quando traditio est de doctrina fidei vel re gesta, obligat ad credendum, non ad operandum, sicut traditio de morte Christi. At quando est de morum praeceptis, obligat ad operandum, quod idem et de non scriptis intelligendum est." [73] Dem Zusammenhang nach und wegen des Gegensatzes zu dem letzteren Teil der Aussage bedeutet das Wort „traditio" in der ersten Hälfte soviel wie „traditio scripta", so daß Schrift und mündliche Überlieferung auch hier unter dem allgemeinen Begriff „traditio" zusammengefaßt erscheinen. Einer häufigeren Verwendung einer solchen Ausdrucksweise steht offenbar nichts anderes als die aus Gründen des Kontroversgespräches vorgenommene Einengung des Begriffes auf „rein mündliche Überlieferung" entgegen. Jedoch hat selbst diese noch ihre Beziehungen zur Schrift; denn, wie Bellarmin sagt, aus der Tradition erkennen wir die Schrift, und diese verweist uns ihrerseits auf die Tradition [74].

---

[70] Respondeo . . . nos non negare, imo defendere contra negantes Verbum Dei ministratum per apostolos et prophetas esse primum fundamentum nostrae fidei; ideo enim credimus, quidquid credimus, quia Deus id per apostolos et prophetas revelavit; sed addimus praeter hoc fundamentum primum requiri aliud fundamentum secundarium, id est Ecclesiae testificationem. Neque enim scimus certo, quid Deus revelaverit nisi ex testimonio Ecclesiae: Contr. I Lib. III cp. 10 (191b).

[71] Est enim in Ecclesia auctoritas et certa etiam via ac ratio discernendi veras traditiones et Scripturas a falsis; neque umquam publico iudicio Ecclesiae receptus fuit aliquis apocryphus pro canonico nec falsa traditio pro vera: Contr. I Lib. IV cp. 12 (230b). — Sed hic in genere dicimus iudicem veri sensus Scripturae et omnium controversiarum esse Ecclesiam, id est Pontificem cum concilio, in quo omnes catholici conveniunt, et habetur expresse in Concilio Tridentino sess. IV.: Contr. I Lib. IV cp. 3 (176a).

[72] Text in Anm. 39 und zu 40.

[73] Contr. I Lib. IV cp. 3 (200a). — Ähnlich: Igitur illa omnia, quae Ecclesia fide tenet, tradita sunt ab apostolis aut prophetis, aut scripto aut verbo: Contr. I Lib. IV cp. 9 (217a). — Oder: Apostoli tradiderunt successoribus non solum Scripturas, sed charisma veritatis certum, id est veram Scripturarum intelligentiam et universam doctrinam evangelicam: Contr. I Lib. IV cp. 7 (209b).

[74] Isti [apostoli et prophetae] autem non solum scripserunt, sed etiam ore tradiderunt et docuerunt se scripsisse. Atque ita ex verbo apostolorum non scripto et per Ecclesiam nobis tradito cognoscimus, quod sit verbum apostolorum scriptum: Contr. I Lib. IV cp. 4 (203b). — Evangelium monet, ut de rebus dubiis Ecclesiam consulamus . . . Quae (Scriptura) non continet, ostendit, unde sint petenda: Contr. I Lib. IV cp. 10 (221b). — Apostolus (2 Thess 2, 14) non promittit se vel

Aber auf der anderen Seite weiß der hl. Kirchenlehrer ebenso um die zentrale Stellung, die der Heiligen Schrift innerhalb der einen Wirklichkeit der Gottesoffenbarung zukommt. Ja, er ist allem Anschein nach nicht sehr weit davon entfernt, ein „katholisches Schriftprinzip" anzuerkennen, das sämtliche Glaubenswahrheiten irgendwie auf die biblischen Grundgegebenheiten zurückführt. Die Belege hierfür sind sogar zahlreicher als die Texte, die einer Überordnung der Kirche oder der Tradition das Wort reden.

Hierher gehört in etwa schon die Wertschätzung, die Bellarmin gegenüber der Heiligen Schrift an den Tag legt. Er lehnt entschieden die Auffassung ab, die in den Protestanten nur die Verteidiger der Bibel und in den Katholiken nur die Verteidiger der Tradition betrachtet, und erklärt: „Non ita est; nam Scripturam nos pluris facimus quam illi nec ullam traditionem admittimus contra Scripturam."[75] Dazu anerkennt er ausdrücklich zwar nicht die absolute Notwendigkeit, wohl aber den großen Nutzen einer schriftlichen Fixierung des Gotteswortes in der Bibel[76]. Damit läßt sich kaum vereinigen, daß rein zufällig die Glaubenswahrheiten auf Schrift und mündliche Überlieferung verteilt seien, ohne jede innere Beziehung zueinander. Die entscheidende Frage für uns ist nur die, wieweit sich die Controversiae selbst darüber ausgesprochen haben.

Wenn Bellarmin behauptet, nicht alles sei in der Bibel enthalten, so dürfen wir dabei nicht die Einschränkung übersehen, die er meistens hinzufügt, wie z. B.: „Nos asserimus in Scripturis non contineri *expresse* totam doctrinam necessariam."[77] Damit will er uns auf seine Weise zu verstehen geben, daß in einem anderen Sinne, als das „expresse" angibt, doch alles heilsnotwendige Wissen in der Heiligen

---

alium ea scripturum, quae ore tradiderat, sed simpliciter praecipit, ut non minus observent, quae acceperant sine scripto quam quae per epistolam: Contr. I Lib. IV cp. 5 (205b).

[75] Contr. I Lib. IV cp. 3 (198a). — Von den Vorwürfen der Protestanten ist vorher berichtet: Commune est iisdem (Calvino, Brentio et Kemnitio) sic agere, quasi ipsi Scripturas tantum, nos traditiones tantum defendamus neque curemus, an traditiones sint secundum Scripturam an contra Scripturam: Ibd.

[76] Etsi enim necessaria est cognitio multarum rerum, quas Christus et apostoli dixerunt aut fecerunt, ea tamen cognitio etiam sine Scripturis sola traditione haberi potuisset, quamquam utilissimum fuisse, ut praecipua capita scriberentur, nullo modo negandum sit: Contr. I Lib. IV cp. 10 (221b). — Quod autem Chrysostomus dicit, hom. I. in Matth., Scripturas non fuisse necessarias patriarchis et apostolis, tamen nobis propter hominum corruptionem esse necessarias, intelligitur de necessitate non simpliciter, sed ad bene esse, id est de utilitate: Contr. I Lib. IV cp. 3 (198a). — Cum igitur Irenaeus ait apostolos scripsisse, quae praedicaverunt in mundo, verum est et non contra traditiones, quia non praedicaverunt populis omnia, sed solum ea, quae illis necessaria vel utilia erant, cetera seorsim perfectioribus tradiderunt: Contr. I Lib. IV cp. 11 (224a).

[77] Contr. I Lib. IV cp. 3 (197a). — Anderswo gibt er zu, daß dergleichen Wahrheiten sich aus der Schrift ableiten lassen („deducuntur ex sacris Litteris"): Contr. I Lib. IV cp. 4 (204a).

Schrift vorliegen könne. Wir denken leicht an ein „implicite", obschon Bellarmin selber diesen Ausdruck nicht dafür verwendet. Mindestens darf nach ihm eine Traditionswahrheit nicht im Widerspruch mit der biblischen Wahrheit stehen [78]. Für die allgemein heilsnotwendigen Wahrheiten verlangt er mehr, wenn er erklärt: „Dico illa omnia scripta esse ab apostolis, quae sunt omnibus necessaria et quae ipsi palam omnibus praedicaverunt, alia autem non omnia scripta esse." [79] Daraus können wir entnehmen, daß die schriftlich fixierten Glaubenswahrheiten den inneren Kern der gesamten Offenbarungswirklichkeit bilden, und wir dürfen vermuten, daß die anderen, nicht aufgezeichneten Glaubenswahrheiten wenigstens eine innere Beziehung zu diesem Kern aufzuweisen haben. Bellarmin spricht das folgendermaßen aus: Alle Glaubenswahrheiten befinden sich im Einklang mit der Heiligen Schrift, obschon nicht alle aus ihr bewiesen werden können [80]. Diese ungemein wichtige Unterscheidung zwischen einem „consonum esse Scripturae" und einem „posse probari ex Scriptura" enthält den Gegensatz zwischen dem katholischen und dem protestantischen Schriftprinzip. Was Bellarmin mit einer derartigen „Schriftgemäßheit" andeuten will, erklärt er uns näher, wenn er den Inhalt der mündlichen Überlieferung außerhalb der Schrift als deren „Entfaltung" (explicatio) charakterisiert und nicht als einen äußerlichen „Zu-

---

[78] Nec ullam traditionem admittimus contra Scripturam: Contr. I Lib. IV cp. 3 (198a). — [Augustinus et Basilius] enim non exponunt ex professo hunc locum (2 Thess 2, 14), sed probant ex hoc loco, non licere quidquam asserere contrarium Scripturis, quod verissimum est. Cum enim Paulus loquatur in genere de praedicatione apostolica . . . possumus inde recte probare, non licere aliquid asserere contra scriptam praedicationem apostolorum: Contr. I Lib. IV cp. 10 (219b—220a). — [Cyrillus] non dicit non licere aliquid dicere, quod in Scripturis non habeatur, sed non licere contra Scripturas dicere. Hoc enim est non discedere a praescripto Scripturarum, quod quidem et nos libenter amplectimur; nec enim traditiones cum Scriptura pugnantes umquam defendimus: Contr. I Lib. IV cp. 11 (225b). — Et hoc modo intelligi debent B. Augustini verba; nusquam enim dicit Scripturam solam esse regulam, sed dicit Scripturam esse regulam, ad quam examinari debent scripta veterum Patrum, ut ea recipiamus, quae Scripturae consona sunt, illa reiciamus, quae Scripturae adversantur: Contr. I Lib. IV cp. 12 (229b—230a). — Bellarmin wird sicherlich in seiner Interpretation den Kirchenvätern nicht ganz gerecht, die im Grunde doch mehr verlangen als eine nicht schriftwidrige Glaubensvorlage.

[79] Contr. I Lib. IV cp. 11 (223b). — Den Ausspruch des hl. Augustinus „In his, quae aperte in Scripturis posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi" deutet Bellarmin folgendermaßen: Loquitur de illis dogmatibus, quae necessaria sunt omnibus simpliciter, qualia sunt, quae habentur in symbolo apostolico et in decalogo: Contr. I Lib. IV cp. 11 (227a).

[80] Aliud est esse consonum Scripturae, aliud posse probari ex Scriptura; omnis enim vera traditio, imo omnis veritas est consona Scripturae, cum verum a vero dissonare non possit; nec tamen omnis veritas probari potest ex Scriptura: Contr. I Lib. IV cp. 7 (208b). — Vgl. ferner: Quod autem generaliter Augustinus ponit . . . contra illos dictum est, qui ex proprio iudicio fingunt novas doctrinas, quae Scripturis consonae non sunt: Contr. I Lib. IV cp. 11 (227b).

satz" (additio)[81]. Wiederum liegt der Gedanke an ein „implicite" nahe[82]. Bellarmin selbst wählt eine andere, jedoch kaum wesentlich davon verschiedene Ausdrucksweise, wenn er den auffallenden Satz prägt: „Omnes traditiones et Ecclesiae decreta continentur in Scripturis in universali."[83] Das „in universali" wird einem „in particulari" (im besonderen) gegenübergestellt und bedeutet demnach „im allgemeinen". Wie aber jede Glaubenswahrheit allgemein in der Schrift enthalten sein kann, wird im Sinne der oben mitgeteilten Redeweisen zu verstehen sein, obwohl eine vereinzelte Erklärung Bellarmins recht minimistisch klingt, derzufolge die Norm des Evangeliums uns in zweifelhaften Fällen an die Kirche (und an die von ihr gehütete Tradition) verweist[84]. Was wir gelegentlich in den Controversiae an Beispielen von Glaubenswahrheiten außerhalb der Schrift hören, verstärkt die Annahme, daß diese nicht nur eine indirekte und entfernte Grundlage in der Bibel besitzen[85].

Auf welche Weise sieht also Bellarmin das Verhältnis von Offenbarung und Schrift? Wir fassen die letzten Ergebnisse zusammen, indem wir uns ausschließlich seiner eigenen Worte bedienen: Jede Glau-

[81] Sic etiam quia scriptum est, 2 Thess 2 . . . et Luc 10 . . . et Matth 18 . . . Idcirco nos affirmamus traditiones esse quodammodo explicationes Verbi scripti, non quod nudam contineant eius expositionem, sed quia omnes traditiones et Ecclesiae decreta continentur in Scripturis in universali: Contr. I Lib. IV cp. 10 (219b). — Hoc modo etiam traditiones non sunt additiones, sed explicationes: Ibd. (219a).

[82] Dafür spricht auch das, was Bellarmin im Anschluß an den zuletzt angeführten Text, freilich direkt nur in bezug auf den Übergang vom Alten zum Neuen Testament, darlegt: Nam in Lege Mosis non continentur Prophetarum scripta neque in Lege et Prophetis continetur Testamentum Novum nisi in universali et quodammodo in virtute, sicut tota arbor continetur in semine . . .: Contr. I Lib. IV cp. 10 (219a).

[83] Contr. I Lib. IV cp. 10 (219b).

[84] In libris sacris continentur sufficienter omnia, quae scriptis mandanda erant sive, ut Augustinus loquitur, quae Christus legi voluit. Alia enim non legi in divinis Litteris, sed ab Ecclesia accipi voluit, quae tamen suo etiam modo in Evangelio continentur, non quidem in particulari, sed in universali, quia Evangelium monet, ut de rebus dubiis Ecclesiam consulamus . . . [Scriptura] multa expresse continet, et quae non continet, ostendit, unde sint petenda: Contr. I Lib. IV cp. 10 (221b).

[85] Exempla sunt plurima; nam aequalitas divinarum personarum, processio Spiritus sancti a Patre et Filio ut ab uno principio, peccatum originis, descensus Christi ad inferos, et multa similia deducuntur quidem ex sacris Litteris, sed non adeo facile, ut si solis pugnandem sit Scripturae testimoniis, numquam lites cum protervis finiri possint: Contr. I Lib. IV cp. 4 (204a). — Credendum est Beatam Mariam semper fuisse virginem contra errorem Helvidii, et tamen nullum de hac re est in Scripturis testimonium: Ibd. — Igitur illa omnia, quae Ecclesia fide tenet, tradita sunt ab apostolis aut prophetis aut scripto aut verbo. Talis est perpetua virginitas B. Mariae, numerus librorum canonicorum et similia: Contr. I Lib. IV cp. 9 (217a). — Zumal die erstgenannte Stelle ist sehr aufschlußreich, da sie die Möglichkeit einer „deductio" aus der Schrift offen zugibt. Anderseits muß nach Bellarmin ein solches Verfahren unterschieden bleiben von dem „posse probari ex Scriptura", das er ja nicht allgemein gelten lassen will (Text in Anm. 80).

benswahrheit befindet sich im Einklang mit der Schrift und ist als deren Entfaltung mindestens allgemein in ihr enthalten; aber nicht jede Glaubenswahrheit läßt sich aus der Schrift beweisen, weil sie nicht ausdrücklich und im besonderen dort vorzuliegen braucht. Nach diesen mehr grundsätzlichen Erkenntnissen ist auch das zu interpretieren, was Bellarmin im Schlußkapitel des vierten Buches über die regula fidei ausführt [86]. Das in der Kirche niedergelegte Wort Gottes (Verbum Dei sive revelatio Dei Ecclesiae facta) gibt allein die regula totalis ab; die Heilige Schrift kann nur regula partialis sein, weil sie nicht ausdrücklich alle Glaubenswahrheiten umfaßt, und genau dasselbe gilt von der im engeren Sinne genommenen mündlichen Überlieferung. Die Einschränkung auf die ausdrücklich vorliegenden Wahrheiten wird aus den an eine Norm des Glaubens zu stellenden Anforderungen nicht unbegreiflich sein.

Die Antwort, die Bellarmin mehr oder weniger von der systematischen Seite her gibt, erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit, sondern bedarf des weiteren Ausbaues und der Vertiefung. Eines sollte indes unbestritten bleiben, daß er mit der Formulierung „partim - partim", die neuestens beanstandet wird und wirklich ihre Schwächen hat, keinesfalls das letzte Wort über das wechselseitige Verhältnis von Schrift und Tradition ausgesprochen haben will und daß sie nicht nur nach dem Sprachgebrauch, sondern auch sachlich etwas anderes anzeigen soll als eine Aufteilung der Glaubenswahrheiten in zwei geschiedene und bloß äußerlich nebeneinanderliegende Bezirke [87]. Über seine Andeutungen hinaus noch stärker die sogenannte Suffizienz der Heiligen Schrift herauszustellen, verbot ihm offenbar die notwendige Rücksicht auf seine Gegner, die gerade in diesem Kontroverspunkt die rechten Grenzen altchristlichen Verständnisses für das Gotteswort der Bibel und dessen überragende Würde überschritten hatten [88]. Vinzenz von Lerin wäre zwar ein unbedenkliches Vorbild

[86] Den betreffenden Text haben wir schon zu Anm. 30 beigebracht. Zum besseren Verständnis siehe auch die voraufgehende Erklärung: Scripturae finem proprium et praecipuum non fuisse, ut esset regula fidei, sed ut esset commonitorium quoddam utile ad conservandam et fovendam doctrinam ex praedicatione acceptam. Quod non sit finis praecipuus Scripturae, ut sit regula fidei, probatur. Nam tunc continere deberet omnia et sola illa, quae ex se ad fidem pertinent, sicut videmus in symbolo . . . At in Scriptura plurima sunt, quae ex se non pertinent ad fidem, id est, quae non ideo scripta sunt, quia necessario credenda erant, sed necessario creduntur, quia scripta sunt, ut patet de omnibus historiis Testamenti Veteris . . . Igitur finis Scripturae praecipuus non est, ut sit regula fidei, sed ut variis documentis, exemplis, adhortationibus . . . adiuvet nos in hac peregrinatione. Hinc enim est, quod Scriptura non est unum opus continuum, quale esse deberet regula fidei, sed continet varia opera, historias, conciones, vaticinia, carmina, epistolas etc.: Contr. I Lib. IV cp. 11 (229b).

[87] Texte in Anm. 27 28 29 30 35.

[88] Quod autem Scripturae non omnia ita contineant, ut sufficiant ipsae sine alia traditione, probo primo, quia vel totus canon Scripturarum simul sumptus est

dafür gewesen, wie auch im echt katholischen Sinne ein Schriftprinzip seine Berechtigung und seine Bedeutung hat; aber Bellarmin verwertet sein „Commonitorium" nicht unter diesem Gesichtspunkt, obschon er es kennt und zu anderen Zwecken heranzieht [89]. Für ihn ist schließlich und letztlich die Einstellung des Kontroverstheologen maßgebend und nicht die des allein vom Dogma her bestimmten Systematikers [90]. Es wäre unbillig, wenn wir von ihm in seiner konkreten Lage, die eine beständige Auseinandersetzung mit dem Protestantismus erforderte, wesentlich mehr verlangten, es wäre aber auch ungerecht, wenn wir die mannigfachen positiven Ansätze in seinen Controversiae nicht voll und ganz zu würdigen suchten. Und die Vollendung des von ihm Begonnenen durfte er mit einigem Recht einer späteren Entwicklung überlassen, die in ungestörter Ruhe das Ziel einer nach allen Seiten hin befriedigenden Synthese erreichen sollte [91].

---

sufficiens vel singuli libri per se sunt sufficientes. Non potest Kemnitius dicere, quod singuli libri per se sint sufficientes . . . Denique ipsi aperte dicunt totum canonem esse necessarium ad hoc, ut sufficiens doctrina habeatur. At neque id vere affirmari potest . . . : Contr. I Lib. IV cp. 4 (201b).

[89] Vide de hoc loco (1 Tim 6, 20) Commonitorium Vincentii Lirinensis adversus profanas vocum novitates: Contr. I Lib. IV cp. 5 (207a). — Unter den Väterzeugnissen, die von den Protestanten zugunsten ihres Schriftprinzips angeführt werden und die deshalb Bellarmin im rechtgläubigen Sinne zu deuten sucht, befindet sich nicht das des Vincentius von Lerin (Contr. I Lib. IV cp. 11; 223a—228a).

[90] Iam vero illud „utilis est" (2 Tim. 3, 16) quantumvis a Kemnitio torqueatur, numquam tamen significabit „sufficiens est". Ipse enim utcumque probat non deduci ex ea voce, quod Scriptura non sit sufficiens, sed nec deducitur, quod sit sufficiens, quod ei probandum erat . . . Itaque apostolus non dicit solam Scripturam sufficere ad docendum, arguendum etc., proinde ad hominem perficiendum et absolvendum, sed tamen ad haec omnia prodesse et iuvare: Contr. I Lib. IV cp. 10 (222a).

[91] Das ist vor allem das Verdienst der Tübinger Schule, wie Geiselmann überzeugend dargetan hat. Es soll auch nicht geleugnet werden, daß die Theologie nach Bellarmin, also die des 17. und 18. Jahrhunderts, mehr und mehr des Sinnes für die Einheit von Schrift und Tradition verlustig gegangen ist.

Exkurs

Das „partim - partim" in den Katechismen des hl. Petrus Canisius

Wenn wir J. R. Geiselmann Glauben schenken sollen[1], trägt Petrus Canisius in erster Linie die Verantwortung dafür, daß die nachtridentinische Theologie einem argen Mißverständnis bezüglich des inneren Verhältnisses von Schrift und Tradition erlegen ist, und zwar gerade durch die Verwendung der Formel „partim - partim". Über den ausgedehnten und nachhaltigen Einfluß seiner Katechismen, zumal im Ursprungsland der Reformation, kann kein Zweifel sein, wohl aber wäre vorher eingehender zu untersuchen, ob er wirklich die beanstandete Formel so hervorgehoben und ihr den Sinn einer Aufteilung der Glaubenswahrheiten in zwei unabhängige Bereiche beigelegt hat.

Tatsächlich zitiert Canisius in seinem Großen Katechismus, der Summa doctrinae christianae, patristische Texte, die das „partim - partim" enthalten. Der erste stammt von Ps.-Dionysius Areopagita und soll die Antwort auf die Frage geben: „Cuiusmodi porro sunt apostolorum praecepta, quae Paulus custodire iussit?"[2] Die Stelle lautet: „Pauli discipulus Dionysius Areopagita testatur duplicis ea generis esse partim scripta partim non scripta. Ad utrumque genus pertinet, quod Joannes affirmat evangelista: ‚Qui novit Deum, audit nos; qui non est ex Deo, non audit nos; in hoc cognoscimus Spiritum veritatis et spiritus erroris.' Ac primum quidem genus, quod literis mandatur scriptisque legibus constat, satis est perspicuum. Posterius vero circa praecepta et instituta ea versatur, quae uno traditionum nomine comprehendi et sic a patribus nuncupari solent. Non enim scripto, uti superiora, sed viva voce tradita et veluti per manus a maioribus ad nos transmissa ecclesiaeque commendata retinentur."[3] Der zweite Text gehört dem hl. Basilius an und wird von Canisius als Beweis dafür gebracht, daß der Glaube nicht an die Schrift allein gebunden ist: „Nec minus luculenter scripsit Basilius: Dogmata, quae in ecclesia servantur ac praedicantur, partim ex conscripta doctrina habemus, partim ex apostolorum traditione ad nos delata in mysterio recepimus. Quae utraque eandem ad pietatem vim habent et nemo his contradicit, qui vel modicum saltem ecclesiasticorum iurium experientiam habet."[4]

---

[1] Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses. In: M. Schmaus (Hersg.), Die mündliche Überlieferung, München 1957, 123—206, bes. 170—173.

[2] Sapientiae christianae III 2 nr. 58, ed. Streicher I 1 pag. 18b.

[3] Ebd. — Die zitierte Stelle ist Ps.-Dionysius Areopagita, De eccl. hier. 1, 5; PG 3, 375.

[4] Ibd. nr. 73; ed. cit. I 1 pag. 23a. — Basilius, De Spiritu sancto 27; PG 32, 188.

Man wird Canisius keinen Vorwurf daraus machen können, daß er die beiden Texte in der Form anführt, die ihm die zu seiner Verfügung stehende lateinische Übersetzung darbot. Der Ton liegt zudem bei ihm an den genannten Stellen durchaus nicht auf dem „partim - partim", sondern allein auf der katholischen Wahrheit, daß Schrift und Tradition zusammen die Glaubensquelle bilden. Sicher dürfte indes in den Väterzitaten der Ursprung der Formel für den Katechismus gefunden sein. Den ersten Text hat Canisius später in der Neufassung, die besonders wegen der Dekrete des Konzils von Trient notwendig geworden war, im wesentlichen unverändert beibehalten[5], während innerhalb des zweiten Textes das „partim - partim" durch „quaedam - quaedam" ersetzt wurde[6]. Diese auffallende Erscheinung kann wohl kaum mit der Rücksicht auf die Definitionsworte begründet werden, da sonst beide Zitate einbezogen sein müßten, viel eher mit einem zufälligen Wechsel der Übersetzung. Jedenfalls läßt sich hierin schon ein Anzeichen dafür erblicken, daß die abweichenden Formulierungen in der Sprechweise des hl. Canisius keine größere Bedeutung besitzen.

Aber das „partim - partim" begegnet uns auch in den Darlegungen des Katechismus, die nicht Zitate, sondern Worte des Verfassers selber bringen. Der erste von den zwei vorliegenden Texten steht in der Antwort auf die Frage: „Quid vero de iis iudicandum, qui ecclesiae traditiones repudiant ac pro nihilo habent?"[7] Canisius erklärt dazu: „Isti non tam homines spernunt, quam Deum ipsum optimum maximum, quem in apostolis horumque successoribus audire ac revereri oportebat . . . Nimirum divina est isthaec ordinatio nec aboleri potest humana auctoritate, ut certis legibus iisque partim scriptis partim non scriptis, quas apostolica nobis commendat traditio, ecclesia regatur, dogmata conserventur, religio vendicetur, disciplina retineatur."[8] In dem zweiten Text soll der mannigfache Nutzen der Lehre von den kirchlichen Geboten und Überlieferungen geschildert werden: „Postremus [usus ac fructus] est, ut verum inter legitimos et notos ecclesiae filios seu inter catholicos et haereticos discrimen inde accipiamus. Illi enim simpliciter in doctrina ecclesiae sive scripto tradita, ut ea in biblicis literis extat, sive patrum traditione comprobata acquiescunt."[9] Allerdings steht hier nicht das gesuchte „partim - partim", sondern ein in der Ausdrucksweise, wenn auch kaum der Sache nach davon verschiedenes „sive - sive".

[5] Pauli discipulus Dionysius Areopagita testatur duplicis ea generis utpote partim scripta partim non scripta esse . . . : Sapientiae christianae III 2 nr. 63; ed. cit. 106a.

[6] Dogmata, quae in ecclesia servantur ac praedicantur, quaedam habemus e doctrina scripto prodita, quaedam rursus ex apostolorum traditione in mysterio, id est in occulto tradita recepimus . . . : Ibd. nr. 78; ed. cit. 113b.

[7] Sapientiae christianae III 2 nr. 63; ed. cit. 20a.

[8] Ibd. [9] Ibd. nr. 73; ed. cit. 23b.

Aus beiden Stellen geht die Absicht des hl. Kirchenlehrers eindeutig hervor. Das von der Systematik herzustellende Problem, wie sich die Glaubenswahrheiten auf Schrift und Tradition „verteilen" und wie das Verhältnis dieser Teile zueinander beurteilt werden muß, ist gar nicht aufgeworfen. Canisius will nur die Haltung des Katholiken kennzeichnen, der eben als solcher die ganze Gottesoffenbarung gläubig annimmt ohne Rücksicht darauf, ob sie durch die Schrift oder durch die Überlieferung an ihn herangetragen wird. Daß er in seiner Formulierung keinen Gegensatz zu der Trienter Definition gesehen hat, erweist, außer den sprachlichen Abweichungen der Texte, zur Genüge die Neufassung des Katechismus, welche die entscheidenden Worte in beiden Fällen unverändert beibehält[10]. Wir können uns auch auf den Catechismus minor seu parvus catechismus catholicorum berufen, worin die klare Bestimmung also lautet: „Quid est fides? ‚Donum Dei' ac lumen, quo illustratus homo ‚firmiter assentitur omnibus, quae Deus revelavit' et nobis per ecclesiam credenda proposuit, sive scripta illa sint, sive non sint."[11] Noch besser wird vielleicht der Ausdruck der deutschen Katechismen gefallen, weil er anscheinend der Heiligen Schrift mehr Raum überläßt; so lesen wir z. B. in den Catechismi minores Dilinganae: „Was ist der glaub? Er ist ein gab Gottes und liecht, dardurch der mensch erleuchtet wirdt und vestigklich glaubet alles das, so Gott der herr offenbart hat zu glauben, es sey in den heiligen schrifften *außtruckenlich* begriffen oder nit."[12] Die Verschiedenheit der Redeweisen fällt aber offenbar für Canisius nicht ins Gewicht, und darum darf man der Formel „partim - partim", die übrigens in seinen eigenen Worten nur ein einziges Mal vorkommt[13], nicht allzu große Bedeutung beimessen, wie es Geiselmann tut.

---

[10] Sapientiae christianae III 2 nr. 68; ed. cit. 108a. Und: Ibd. nr. 78; ed. cit. 114a.

[11] I 3; ed. cit. 238b.

[12] I 3; ed. cit. I 2 pag. 23a. — Ähnlich die andere Fassung (ibd. 23b) und die der Catechismi Ingolstadienses (ibd. 115ab).

[13] Geiselmann führt noch die Antwort auf die Frage „Estne satis christiano ea sola credere, quae complectitur symbolum?" an: Tertio itidem, quae partim ex symboli articulis, partim ex scripturis eisdem velut fontibus rite deducuntur (Sapientiae christianae I nr. 21; ed. cit. I 1 pag. 10ab). Aber hier werden nicht direkt die Glaubenswahrheiten aufgeteilt, sondern nur die sich aus diesen ergebenden Schlußfolgerungen.

Erkenntnisdialektik

Von Caspar Nink S. J.

Analogie und Dialektik sind ursprünglich von den constituentia entis kraft ihres Seins begründete, darum sinnerfüllte, wert- und zielbestimmte Vollkommenheiten, die in der intelligiblen Vieleinheitlichkeit eines jeden Seienden wahr und gültig eingeschlossen sind. Wenn Ontologie als Dialektik bezeichnet wird, ist sie nach einer transzendentalen Seinsvollkommenheit benannt. Dies zeigte in wesentlichen Grundzügen eine frühere Arbeit[1]. Dialektik wird aber auch die im Verhältnis zur Seinsdialektik lange Zeit mehr gepflegte, exakt begrifflich und begriffstechnisch ausgebildete (scholastische) „reine" oder „formale Logik" genannt. Diese ist anerkannt und geübt als Lehre und Kunst des folgerichtigen, widerspruchsfreien und geordneten Denkens, des Begreifens, Urteilens und Schließens, das von festen, a priori gültigen, absolut notwendigen Gesetzen und Regeln normiert ist, das in bestimmten, logisch-mathematisch-kombinatorisch gewonnenen Figuren und Weisen vollzogen wird und sich in einer Zeichen- und Buchstabensprache ausdrücken läßt.

1. Die Problematik

Es erhebt sich die Frage: Was sind die dialektischen Formen der formalen Logik? Ein rein immanent von dem „Verstand", der „reinen Vernunft", dem „transzendentalen Ich" entworfenes und geregeltes Formensystem, mit rein immanenter Gültigkeit? Was ist das dialektische Verfahren? Gedankenspiel, gedankliche Konstruktion? Haben die absolut gültigen Prinzipien, Gesetze und Regeln des Denkens ontologischen Sinn, ihre finale Norm an inneren, unumstößlichen, vieleinheitlichen Seinsgesetzen? Was wird in ihnen ausgedrückt? Ist die reine Logik etwa nur Methode? Wenn sie aber mehr ist, worin besteht positiv dieses Mehr? Was insbesondere meint die seit Boethius bis zur Gegenwart (in den Handbüchern der formalen Logik) graphisch dargestellte „arbor Porphyriana", was die Potenz-Akt-Stufenfolge der metaphysischen Seinsgrade, der Gattungen, spezifischen Differenzen und der Arten? Besteht eine innere Ordnung in ihnen? Von welcher vorgeordneten Norm ist sie bestimmt? Was ist Seinsstufe in ihrem ontologisch ursprünglichen Sinn? Kann (oder muß) in der reinen Logik von Seins- und Subjekt-Objektsstufen gehandelt werden?

Der Problemfragen ließen sich noch viel mehr stellen. Der Sache (darum auch dem Sinn und der inneren Ordnung der Problematik

[1] C. Nink, Zum Problem der Seinsdialektik: Schol 33 (1958) 506—528.

selbst) ist aber mehr gedient, wenn die Frage nach dem Sinn der reinen Logik in positiv aufbauender Weise behandelt wird[2]. Auf *eine* Frage jedoch hinzuweisen, scheint im Interesse philosophisch reiner und geordneter Durchführung wichtig zu sein. Wie läßt sich *erkennen*, daß durch die Dialektik der Denktätigkeiten die Seinsdialektik ausgedrückt wird? A priori? A posteriori? Durch Erfahrung, intellektive Einsicht? Läßt sich dies schon am Anfang der Dialektik erkennen, oder erst in ihr? Müssen Wahrheit und Gültigkeit des logisch richtigen (kritischen und metaphysischen) Denkens nicht schon in jedem logisch richtigen (kritischen und metaphysischen) Denken vorausgesetzt sein, damit ein bestimmtes, hier und jetzt vollzogenes Denken logisch richtig, kritisch und metaphysisch gültig sein sowie als solches mit Gewißheit erkannt sein kann? Ist also am systematischen Anfang der Philosophie vorentschieden oder wird unbemerkt und unkritisch vorausgesetzt, daß die Dialektik der Denktätigkeiten die Seinsdialektik wiedergibt? Oder wenn ein Beweis für die Realgültigkeit der reinen Logik versucht wird, ist dabei ihre Realgültigkeit nicht schon vorausgesetzt? Muß sie nicht bei jedem Beweis, ja ursprünglich selbst bei jeder Begründung vorausgesetzt sein? Läßt sich ein Satz aufstellen, in seiner Gültigkeit und Wahrheit begründen, ohne daß die Prinzipien vom Widerspruch und Grund in ihrer Gültigkeit und Wahrheit vorausgesetzt sind?

Nach N. Hartmann kann das logische Schließen nur in den Grenzen von logischer und ontischer Gesetzlichkeit Wahrheit vermitteln; der Realitätswert der Logik hänge „an einer Übereinstimmung von Denk- und Seinsgesetzlichkeit". Diese Übereinstimmung sei in der älteren „klassischen" Logik von jeher als selbstverständlich hingenommen worden. Schon Aristoteles habe die Begriffsverhältnisse unmittelbar als Seinsverhältnisse betrachtet. Diese Auffassung sei in der Scholastik die vorherrschende geblieben; „sie machte den Grundstock der mittelalterlichen Ontologie aus, bis sie schließlich vom vordringenden Nominalismus entwurzelt wurde"[3]. Die Auffassung der formalen Gesetze als Seinsgesetze sei eine durchaus metaphysische These, die sich in keiner Weise zureichend erweisen lasse. A priori lasse sie sich nicht vorentscheiden. „Und die Erfahrung ihrerseits vermag trotz mancher Bestätigung doch nicht eine generelle Entscheidung zu gewährleisten."[4]

[2] Auch die innere Ordnung der Aporetik und Problematik ist Ausdruck innerer Seinsordnung. Aporie und Antinomie sind nicht vom Seienden dem menschlichen Geist zur Entwirrung oder gar „Anerkennung" (N. Hartmann) vorgegebene, sondern im Denken selbst entstandene Verwirrungen, in dem die inneren Seinsordnungszusammenhänge nicht in allem richtig analysiert sind.

[3] Dies ist eine ungewöhnlich starke Verkennung der systematischen und geschichtlichen Bedeutung des Nominalismus.

[4] N. Hartmann, Hegel und das Problem der Realdialektik: Kl. Schr. II, Berlin 1957, 335. — Sehr scharf urteilt *Husserl* über die traditionelle objektive Logik. Eine wirklich philosophische Logik könne „ausschließlich im Zusammenhang einer transzendentalen Phänomenologie erwachsen". „Die historische Logik in ihrer naiven Positivität, in ihrer Weise naiv geradehin evidente Wahrheiten zu schöpfen, erweist sich als eine Art philosophischer Kinderei"; sie berücksichtige nicht die vorgeordnete „konstituierende phänomenologische Subjektivität", die „transzendentale Vernunft" (Formale und transzendentale Logik: Jahrbuch für Philosophie und

2. Der positive Sinn der reinen Logik

Die inhaltlich erste intellektive Tätigkeit, das *Begreifen,* ist ursprünglich *intellektiv-dialektisches* Er-fassen oder Er-kennen eines Seienden oder Seinsgehaltes aus seinen inneren Gründen, dadurch aber in seiner von diesen konstituierten, absolut notwendigen, beim kontingent Seienden zwar wesentlich unveränderlichen, aber akzidentell sich wandelnden, vieleinheitlichen Gestalt und Ordnung.

Durch diesen Satz ursprünglich — und die in ihm implicite miterkannten Sachverhalte — ist die Begründung der hier entworfenen Seinsdialektik sowie der seinsdialektisch urbildlich-finalnormierten und interpretierten Logik (Erkenntnistheorie und -kritik) *wesentlich unterschieden* von jeder früheren und gegenwärtigen Form transzendental-idealistischer, Hegelscher oder an Hegel orientierter Erkenntnisgrundlegung, ihrer Erklärung des Apriori, der Synthesis und Analysis, der reinen Logik (und der Kritik). Die ungewöhnlich scharfen Angriffe, die namentlich Husserl gegen die „naive Voraussetzung der Gültigkeit der objektiven Logik" richtet, verfehlen von vornherein ihr Ziel, wenn intellektives Erkennen als Erkennen des Seienden aus seinen inneren, wesen- und zielgemäß geordneten und das Seiende selbst ebenso ordnenden Gründen zu verstehen ist. Die Transzendentalphilosophen (besonders Kant und Husserl) kämpfen im Grunde genommen gegen einen (in geschichtlich langer Entwicklung) konzeptualistisch-positivistisch ausgehöhlten Seins- und Erkenntnisbegriff, lassen aber ihrerseits selbst die wahre, absolut notwendig subjekt-objektgemessene intellektive Seinserkenntnis und ihre wesensnotwendigen Auszeichnungen unberücksichtigt[5].

Die ursprüngliche begriffliche Tätigkeit ist in jeder nachgeordneten intellektiven Tätigkeit innerlich vorausgesetzt und einschließlich miterkannt. Die Frage lautet darum niemals, ob wir einen Begriff hätten, in dem nicht ein Seiendes, Seinsinhalt oder eine Seinsvollkommenheit in ihrer inneren Ordnung begriffen wäre. In jedem gültigen Begriff ist wenigstens einschließlich erkannt, worin das innerlich vieleinheitliche Wesen des Seienden besteht. Nicht erst ein längerer, undurchsichtiger und unorientierter Weg führt demnach hin zur dialektischen Metaphysik, Logik, Erkenntniskritik und -theorie; ein Weg, der selbst noch nicht evident dialektisch, metaphysisch, logisch, kritisch und erkenntnistheoretisch wäre. Niemals käme man so zu echter, absolut gültiger Metaphysik, Logik und Erkenntnistheorie. Sondern vom ersten Erkennen an, in jedem wahren Begriff und Urteil, betreiben

phän. Forschung 10, Halle 1929, 11 f. u. o., bes. § 92 u. 93). Die Notwendigkeit, den Sinn der reinen Logik „in einer philosophischen Erforschung des Ursprungs" (73) zu bestimmen, im inneren Zusammenhang der Philosophie (die ausschließlich „transzendentale Phänomenologie" sei), wird eindrucksvoll, in ursprünglicher, scharfsinniger Betrachtung herausgestellt.

[5] Wenn die intellektive Seinserkenntnis als Erkenntnis aus den inneren Seinsgründen bezeichnet wird, so drückt dies zwar zutreffend, aber nur unvollständig das Wesen der intellektiven Erkenntnis aus. Denn das Seinswahrsein bildet kraft des Systems der konstituierenden Gründe ein *System* des Wahrseins, aber auch des Eins- und Geordnetseins sowie überhaupt aller wesensnotwendigen Vollkommenheiten. Jeder wahre Begriff und Satz steht darum in einem geordneten System, dessen Inhaltsfülle wir nur unvollkommen wiedergeben können.

wir in innerer, unzertrennbarer Einheit dialektische Metaphysik, Logik, Erkenntniskritik und -theorie, ursprünglich und notwendigerweise lebensvoll-intuitiv, infolge hiervon dann reflex-philosophisch[6].

Von dieser Grundlage aus läßt sich der Wahrheits- und ontologische Gültigkeitswert der intelligiblen Formen, Prinzipien, Gesetze und Regeln der reinen Logik bestimmen. Der *wahre, gültige Begriff* greift nicht vorbei am Seienden und seiner intelligiblen Ordnung. Er kann es gar nicht, ohne sich selbst zu vernichten. Das kontingent Daseiende kann zwar einerseits nicht unaufhörlich gleichartig verharren, anderseits niemals essenzlos sein, niemals individualitäts-, diesheitslos, substanz-, subjekt- und existenzlos, darum nicht absolut gestalt-, gesetz-, ziel- und ordnungslos. Es läßt sich nicht als wesenloses „Fließen und Verfließen", als bloße, substanzlose Veränderung und Bewegung verstehen. Es ist nicht auflösbar in verschwimmende Übergänge und „dialektisch ineinander umschlagende Geformtheiten". Dergleichen Gedanken lassen sich sinnvoll überhaupt nicht vollziehen. Das Seiende hat durch seine innerlich geordneten und ordnenden Gründe in konstitutiver Vorordnung zu seinem Wandel eine in allem Wandel und Übergang sich durchhaltende, absolut notwendige, dialektisch konstituierte, norm- und gesetzentsprechende, substantielle Gestalt und Ordnung. Es ist ein gesetzlich ausgemessenes, normiertes System absolut notwendiger, vieleinheitlicher, intelligibler Ordnung und Vollkommenheit. Diese erfassen wir im Begriff und seiner innerlich geordneten Gestalt. Doch ist der Begriff und dadurch die ganze dialectica rationis *formaler*, deshalb *abstrakter* Ausdruck der dialectica realis. D. h., die Begriffe drücken zwar innerlich (absolut) notwendige, intelligible, *statisch-dynamische* Sachverhalte und Zusammenhänge der Seienden aus. Sie können sie aber erstens nicht in ihrer ganzen Intelligibilität ausdrücken und zweitens nichts darüber aussagen, *ob* Seiende tatsächlich da sind und sich ändern. Letzteres kann unmittelbar oder mittelbar nur durch Erfahrung feststehen. Jedes, auch das logisch-dialektische Denken betätigt sich an erfahrungsgegebenem Stoff; zwar nicht empirisch feststellend, sondern intellek-

---

[6] *Wesentlich anders* denkt *N. Hartmann*, der die dialektischen Grundlagen, die inneren, vorkonkreten konstitutiven Gründe des Seienden und seiner Erkenntnis unberücksichtigt läßt, damit aber das Fundament der philosophischen, absolut gültigen Ontologie, Dialektik und Erkenntnistheorie nicht ergründen kann und nur mehr eine empirisch-induktive, nur hypothetisch (relativ), nicht jedoch absolut gültige, ja ausgesprochen aporetische und antinomische Ontologie und Erkenntnistheorie zu begründen versucht, indem er „die Unlösbarkeit der letzten Grundprobleme auf fast allen Gebieten philosophischer Forschung" aufzudecken und „anzuerkennen" sich bemüht (Neue Ontologie in Deutschland: Kl. Schr. I, Berlin 1955, 51 f.).

tiv erschließend[7]. Die konstituierenden Seinsgründe sind dialektisch begründende und ordnende Prinzipien, und zwar natura prius der inneren substantiellen Potenz-Akt-Form, -Gestalt und -Ordnung der Dinge, dadurch aber natura posterius ihrer substantiell-akzidentellen Erscheinung und Änderung. Der Begriff drückt explicite und formaliter die vorgeordnete, innere, substantielle Potenz-Akt-Gestalt der Dinge aus, implicite und consequenter die dadurch konstitutiv begründete innere Möglichkeit ihres Daseins und die Notwendigkeit ihrer Änderung[8].

Die „arbor Porphyriana" ist in ihrem ursprünglichen Sinn Ausdruck der innerlich in Potenz-Akt-Stufung aufgebauten metaphysischen Konstitution des (jeden) kontingent Seienden, speziell des Menschen. Sie ist ein Ausdruck der inneren Gründe und konstitutiven Beziehungen, der inneren Ordnung und Differenzierung der Potenz-Akt-Konstitution sowie ihrer mit den inneren Potenz-Akt-Stufen gegebenen Innerlichkeits- und *Subjekt-Objektsstufen* (die auch in der Logik zu behandeln sind). Erst in zweiter Linie bezeichnet sie die genera und species; und zwar aus dem inneren ontologischen Grund, weil jede geschaffene Substanz, jeder Körper, jedes Tier und jeder Mensch — ursprünglich innerlich infolge der Indifferenz ihres Wesens gegenüber ihrer Singularität — vervielfältigt sein kann. Im Wesen des kontingent Seienden selbst liegt der innere Möglichkeitsgrund der Mehrheit der Dinge.

Auch die *Dialektik der Individualität* ist implicite in der „arbor Porphyriana" ausgedrückt. Die Individualität ist nämlich (und zwar in je verschiedener, analoger Weise) ontologisch vorausgesetzt in den inneren *Subjektsstufen:* Substanz, Körper, Pflanze usw. Sie eignet die spezifische Natur oder Wesenheit einem *Subjekt* zu, das in innerer Nachordnung auch *Objekt* ist. In der „arbor Porphyriana" sind wesentliche, aber nicht alle Stufen, Vollkommenheiten, Beziehungen und Zusammenhänge der inneren Potenz-Akt-Konstitution des kontingent Seienden

[7] Zu N. Hartmann, Aristoteles und Hegel: Kl. Schr. II, Berlin 1957, 223 f. Es ist mißverständlich, wenn gesagt wird: „Das Organon des Aristoteles ist eine statische Logik, sie geht ganz in festen Zusammenhängen und Abhängigkeiten auf. Alle Begriffe haben hier etwas Umrissenes, Unbewegtes." — Das *Eidos* der Dinge ist ihr innerster, wesentlich zwar unveränderlicher, akzidentell aber sich ändernder, konstituierender *Grund,* der, trotz seiner Indifferenz, in der sinnvoll-finalen, statisch-dynamischen Einheit und Innerlichkeit die qualitative (und davon abhängig auch die quantitative) Eigenart des Individuell-, Diesesseienden und Daseienden sowie ihrer Veränderung bestimmt.

[8] Der Mensch ist animal rationale, d. h. in seiner Wesenseinheit (darum aber auch in seinem ganzen Sein, besonders in seinem Individuell-, Diesessein und Dasein) natura prius als Sinneswesen, also gattungsmäßig bestimmt, als Sinneswesen, das aber (als Potenz) natura posterius durch das Vernunftbegabtsein (als Akt) artmäßig bestimmt ist. Mit dem substantiellen Identischsein von animal (als Potenz) und rationale (als Akt) ist das animal rationale als consequens ontologicum substantiale (als substantielle Potenz-Akt-Einheit) konstitutiv gegeben. Dies ist formaliter ausgedrückt in der *metaphysischen Wesensdefinition* des Menschen. — Der Mensch ist veränderlich, sterblich, mit Freiheit begabt usw. Dies sind *wesensnotwendige Folgen und gemischte Vollkommenheiten* des Menschen.

dargestellt. Aufgabe der Dialektik ist es, das *System der (analogen und) dialektischen Konstitution herauszuarbeiten.* Dazu aber muß (um nur einige der konstitutiven Zusammenhänge herauszuheben) *erstens* die Ergründung über den in der Tradition angesetzten *Anfang* der arbor Porphyriana, *ihr oberstes genus (substantia),* hinaus zurückgehen zu den vorgeordneten überkategorialen, substantiellen konstitutiven Gründen und Subjekt-Objektsstufen der Substanz selber, zu ens, ens contingens, ihrer Potenz-Akt-Stufung, ihren inneren Gründen und ihrem Begründen. *Zweitens* ist die *innere Struktur* der in der graphischen Darstellung ausgedrückten Potenz-Akt-Stufen systematisch zu entfalten. Zu explizieren ist die Beziehung der *substantia* (als Potenz und Subjekt) zu *corporea* (als Akt, darum Wert, Ziel und Grenze der Substanz). Diese Beziehung ist natura prius eine Beziehung des Potenz-Akt-Unterschiedenseins, natura posterius des Potenz-Akt-Identisch- und -Einsseins. Mit dem Identisch- und Einssein von substantia und corporea ist corpus als Potenz-Akt-principiatum und, diesem nachgeordnet, als Potenz-Akt-Prinzip (gegenüber organicum) gegeben. *Drittens* ist die Beziehung der *species infima (homo)* zu seinem nachgeordneten, notwendig geforderten *Diesessein,* damit aber zu *hic homo* und seinem kontingenten *Dasein* zu exponieren. Diese dreifache Aufgabe ist durch die (in ihrem ganzen Sein analoge und dialektische) arbor Porphyriana selbst gestellt und in wesentlichen Grundlinien bereits ausgedrückt. Darin hat die Scholastik eine tiefe und überlegene *metaphysische und kritische* Seinserkenntnis bewiesen, daß sie sich nicht hat beirren lassen durch die geistige Haltung der neueren Philosophie, in der die Betrachtung der inneren, natura prius substantiellen, metaphysischen Wesensgestalt, damit aber der Substantialität der Dinge radikal ausgeschieden ist. Die Scholastik hat eine wichtige Aufgabe erfüllt, dadurch daß sie ehrwürdige, kraft- und lebensvolle, unveräußerliche Erbstücke metaphysischer und kritischer Wesenserkenntnis (mit geringen Ausnahmen sogar in ihren Lehrbüchern) festgehalten und in das philosophische Leben der Gegenwart hineingerettet hat.

Das *Urteil* drückt in seinem ursprünglichen Sinn, als Urteil über das Wesen des Seienden, die innere *Seins-Ur-teilung,* d. h. die *dialektische* (nur im realen Identischsein der inneren Gründe mögliche) *Seinskonstitution* aus. Der Gegenstand ist eine innere Vieleinheit. Diese findet im Urteil ihren Ausdruck: die Vielheit, die keinen Augenblick nur Vielheit und Unterschiedenheit, sondern natura posterius zu ihrer Vielheit und Unterschiedenheit (die nicht „verflüssigt", oder gar ausgelöscht, „aufgehoben" wird) vielfache Identität und dadurch vielfache Einheit ist. Jedes „Ist" ist analog und dialektisch. Es drückt, soweit ein Urteil sich auf ein und denselben Gegenstand bezieht, die Identität von analogen und dialektischen Gegenstandsbestimmungen aus, dessen, was ein Gegenstand ist oder sein kann. Analog und dialektisch ist die Gestalt *jedes Urteils,* des analytischen und des synthetischen, doch in verschiedener Weise. Das analytische Urteil drückt die innerlich (absolut) notwendige Identität bzw. Nichtidentität der Gegenstandsbestimmtheiten aus, das synthetische dagegen die Potenz-Akt-Identität bzw. -Nichtidentität der Gegenstandsbestimmtheiten[9].

[9] Das innere Gesetz des analytischen Urteils ist ein wesentlich anderes als das des synthetischen. Die allgemeine Form des synthetischen Urteils ist nicht „A ist non A" (N. Hartmann), sondern A ist *indifferent* gegen das mit ihm identische (bzw. nichtidentische) B; B ist kontingent gegen A. A und B sind im Potenz-Akt-Verhält-

Der *Schluß* ist gedankliches Schließen und Er-schließen (*συν-λογίζεσθαι*). Aber in diesem gedanklichen Erschließen und durch es wird das *Seiende in seiner inneren, sich selbst erschließenden Vieleinheitlichkeit*, mithin unmittelbar in einer *innerlich begründeten Vollkommenheit* und durch diese in sich selbst erschlossen. Wenn schon Begriff und Urteil je ein analog-dialektisches *System* ontologischer Erschließung ausdrücken, dann um so mehr der Schluß. Dies braucht hier nicht mehr exponiert zu werden. Nur eine Analyse sei in wesentlichen (nicht allen) Grundzügen durchgeführt, die Analyse des bekannten (auf vielfache und verschiedene Weise sowohl erklärten als auch angefochtenen) Syllogismus-Paradigma vom sterblichen Gajus. Die Analyse besagt im *Obersatz:* Alle Menschen sind sterblich. Denn mit dem Menschsein (dem dem Menschen vorgeordneten Wesen) ist infolge der Potenz-Akt-Einheit seines Seins die Auflösbarkeit (das Sterbenkönnen) als *innerlich notwendige Folge* gegeben[10]. Daher können absolut ausnahmslos alle Menschen sterben. — *Untersatz:* Gajus ist natura prius ein Mensch. Mit dem Menschen und seinem Gajussein ist aber Gajus selbst (in innerer, ontologischer Folgerichtigkeit) als compositum substantiale gegeben. — *Schlußsatz:* Also ist Gajus *durch sein innerlich vorgeordnetes Menschsein* (mithin in innerer, ontologischer Gültigkeit und Folgerichtigkeit) sterblich. — Zu beachten ist: Während der Obersatz die *a priori* erkennbare, innerlich, absolut notwendige Identitätsbeziehung zwischen dem Menschen und einer wesensnotwendigen Folge aussagt, behauptet der Untersatz die aus der Erfahrung feststehende *Potenz-Akt-Identitäts-Beziehung* zwischen Mensch und Gajus; eine Potenz-Akt-Identitäts-Beziehung, die nicht unmittelbar besteht. In Gajus besteht infolgedessen auch eine Subjekt-Objekt-Potenz-Akt-Stufung. Er ist ein Potenz-Akt-System des Seins, Vollkommen- und Subjekt-Objektseins.

Da Begriff, Urteil und Schluß schon als solche intellektiver, dialektischer Ausdruck — dies ist wesentlich mehr als „Gegenbild" und „Widerspiel" (N. Hartmann) — der Seinsdialektik sind, sind dies auch die Begriffsverhältnisse und -einteilungen, die Urteilsarten, -weisen und -kombinationen, die Schluß- und Syllogismusregeln, -figuren und -weisen. Das analoge und dialektische System der formalen Logik ist intellektueller Ausdruck des analogen und dialektischen Systems der Seinsintelligibilität sowie ihrer wahren und geordneten Erfassung.

---

nis analog und dialektisch. — Bei Kant und Hegel blieb (ursprünglich infolge ihres Erkenntnisbegriffs) der Unterschied zwischen innerlich notwendiger und Potenz-Akt-Identität und -Einheit unberücksichtigt. Dies wurde verhängnisvoll für die Ausbildung der Hegelschen Dialektik. Bei der Urteilsanalyse ist auch die Dialektik zwischen dem Subjekt und *seinem* Prädikat (zwischen dem Seienden und *seinem* Akt) zu ergründen. Was besagt *sein* Prädikat, der *Genitiv:* Akt (Vollkommenheit und Ziel, aber auch Grenze) *seines* Subjekts? Die Durchführung führt zur Dialektik der *Seinsgutheit, -finalität und -grenze, des Seinsstrebens.*

[10] Folgerichtigkeit ist ursprünglich *ontologische, natura prius substantielle Folgerichtigkeit.*

3. Erkenntnis der Realgültigkeit der reinen Logik

Am systematischen Ausgangspunkt kritisch begründeter Philosophie, in ihrem Anfangsurteil, etwa „ego cogito" (oder „vivo") wird das Wirklichsein eines diesesbestimmten Denk- oder Lebensaktes ausgesagt. Dieses wirkliche, vieleinheitlich konstituierte Faktum aber wird *intellektiv aus seinen vorkonkreten und vorwirklichen inneren Gründen erfaßt.* Nur aus der Vorerkenntnis des Seienden und seiner inneren Gründe, des ego, cogito und der wirklichen, innerlich geordneten Identitätsbeziehung zwischen ego und cogito nämlich ist — um nur einige vorerkannte Inhalte und Zusammenhänge zu nennen — das Urteil „ego cogito" möglich, objektiv wahr und gültig. Vorausgesetzt und einschließlich erkannt sind also in ihrer objektiven Bedeutung und Gültigkeit sowohl der Begriff, an erster Stelle der Seinsbegriff, wie auch der Urteilssinn als Ausdruck des konstituierenden Wesens und der innerlich begründeten, metaphysisch notwendigen Ordnung eines wirklich bestehenden Sachverhalts. Aus dem Inhalt des Seinsbegriffs aber lassen sich analytisch die im Wesen des Seienden gegründeten Beziehungen, Vollkommenheiten und Sachverhalte in ihrer objektiven Gültigkeit einsehen. Das gegebene *wirkliche Faktum* wird erfahren. Der innerlich geordnete Wesensinhalt des erfahrenen Faktums und der konstitutiven Seinssachverhalte, der Sinn des Seinsbegriffs und Urteils, dagegen werden *intellektiv erkannt.* Die weitere systematische Entfaltung des Sinnes der dialektischen Formen der reinen Logik ist nichts anderes als Explikation des Wesens, der möglichen Formen und der inneren, seinsgegründeten Regeln von Begriff, Urteil und Schluß, d. h. der geistigen Tätigkeiten, sofern sie richtige und konsequente, vom Seienden und seiner inneren, folgerichtigen Ordnung gemessene und geordnete Ausdrucksformen sind. Logik, Erkenntniskritik und -theorie, Ontologie und Dialektik haben denselben Ausgangspunkt, das Seiende bzw. kontingent Seiende und ihre (dialektische) Erkenntnis. Sie werden in innerer, gegenseitig sich durchdringender, ontologisch-gnoseologischer Dialektik durchgeführt.

4. Formale und transzendentale Logik

In der Transzendentalphilosophie ist das Apriori zwar in seiner entscheidenden Bedeutung für die Erkenntnis und Logik, nicht aber in seinem ursprünglich *ontologischen* Sinn als eine (nicht einmal die seinslogisch erste) analog und dialektisch begründete, transzendentale Vollkommenheit der inneren *Seinsordnung* erkannt[11]. Da läßt sich zwar in etwa (keineswegs aber sachorientiert) verstehen, wenn die apriorischen Begriffe und Grundsätze als mit dem Subjekt gegeben

[11] *Apriori,* wörtlich: Von-einem-prius- oder Vorgeordneten-hersein. In der inneren Seinsvor- und -nachordnung ist das Apriori eingeschlossen.

betrachtet werden. Es muß dann neben die formale noch eine „transzendentale Logik" gestellt werden, als eine „Wissenschaft des reinen Verstandes- und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken"; eine Wissenschaft, die „es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird". Diesen Weg hat als erster *Kant* beschritten[12]. Viele sind ihm gefolgt, haben freilich, da ihnen die von der Sache vorgegebene Führung verborgen blieb, unvermeidlicherweise verschiedenartige Erklärungen versucht. Grundsätzlich denselben Weg wie Kant (doch in eigener, radikaler, viel weiter entworfener und durchgeführter Konstruktion) hat *Husserl* eingeschlagen; in besonders deutlicher Explikation in dem schon zitierten Werk „Formale und transzendentale Logik", aber auch in der nachgelassenen Schrift „Cartesianische Meditationen", den Haag 1950.

Die „Formale und transzendentale Logik" versucht den Weg von der traditionellen Logik zur „transzendentalen" zu zeichnen, die ihrerseits „nicht eine zweite Logik, sondern nur die in phänomenologischer Methode erwachsende radikale und konkrete Logik selbst ist". Sie ist zuoberst „die Logik der absoluten Wissenschaft", „die Logik der transzendental-phänomenologischen Philosophie selbst". Gegründet ist sie, wie alle in unsere Begriffe eingehende Logizität, nicht im Seienden, in einer in „transzendental naiver Positivität" aufgebauten „mundanen Ontologie", sondern in dem alle Wissenschaft ermöglichenden „absoluten" oder „transzendentalen Subjekt oder Ich" (256), dem „apodiktisch seienden Ego" (242). Sie beruht auf „Vernunftleistungen und zwar in dem doppelten Sinne der leistenden Tätigkeiten und Habitualitäten, anderseits der dadurch geleisteten und hinfort verharrenden Ergebnisse" (29, vgl. bes. § 62 f.). Doch wird „Vernunft" nicht als Seelenfähigkeit verstanden. Vielmehr ist sie „selbst und im besonderen auch theoretische Vernunft ein Formbegriff" (25), der „lebendige Quell des absoluten Lebens" (246).

Die transzendental-idealistischen Lehren berücksichtigen nicht die essentia rei metaphysica, ja sind, systematisch gesehen, letzten Endes entstanden aus der Nichtberücksichtigung der essentia rei und der von ihr begründeten Seinsvollkommenheiten, im besonderen der Seinslogizität, mit der in jeder Hinsicht auch die Seinsinnerlichkeit und -gegenständlichkeit, das Subjekt-Objektsein, identisch ist. Die transzendentalphilosophischen Lehren haben dann, in innerer Folge zu ihrem Ansatz, die Substanz selbst, als constitutum substantiale, preisgegeben. Es geht also ihnen gegenüber, systematisch grundsätzlich betrachtet, im sachlich Tiefsten und Innersten um die Frage: Sind Wesenheit und Substanz mit Recht fallen gelassen? Oder aber muß sachlich-systematisch zuerst und vor allem die *substantielle metaphysische Wesenheit* als innerstes konstituierendes Prinzip der Substanz selber herausgestellt werden, im besonderen darin, was und wie sie ist (und erkannt wird), wie sie kraft ihres Seins — aber nicht für

[12] Kritik der reinen Vernunft B 79 ff.

sich allein, sondern nur in realer Identität mit ihrer eigenen, ihr nachgeordneten substantiellen Individualität — die Substanz und ihre Logizität, auch ihr Subjekt-Objektsein innerlich begründet? Dieser Weg führt dann weiter zu den Fragen: Wie ist die *Substanz* ihrerseits inneres, begründendes Prinzip? Welche Beziehung hat sie zu ihrem eigenen, ihr nachgeordneten substantiellen Diesessein? Wie konstituiert sie in realer Identität mit ihrem Diesessein das *substantielle Diesesseiende?* Welches ist die Beziehung der *durch das Diesessein bestimmten Substanz* zu ihrem eigenen, ihr nachgeordneten substantiellen Dasein? Wie konstituiert sie in realer Identität mit ihrem Dasein die *wirkliche Substanz?* Wie konstituiert diese wiederum die ihr nachgeordneten substantiellen und akzidentellen Vollkommenheiten? Die Philosophie dringt nicht vor zu ihrem Anfang, wenn sie diese durch jedes Daseiende (und Faktum) aufgegebenen Fragen und ihre innere, unumstößliche Ordnung unbeachtet läßt.

In anderer Weise, als formale und transzendentale Logik es tun, behandelt die Existentialphilosophie sowohl innerlich notwendige als auch kontingente analog-dialektische Seinsvollkommenheiten („Existentialien") und ihre Gründe. Sie berücksichtigt das Seiende besonders in seiner Existenz und den damit gegebenen Vollkommenheiten. Die Existenz aber ist natura prius ein ihrem innerlich vorgeordneten Subjekt entsprechender, darum vieleinheitlicher, intelligibler Seinsgrund. Sie ist konstitutiver Akt des Diesesseienden, auf den dieses vom innersten Grund seines Wesens an einheitlich-sinnvoll-final hingeordnet ist. Als Akt ist sie zugleich Vollkommenheit, ursprünglich substantielle Vollkommenheit, deshalb in derselben Weise Gut und Ziel des Diesesseienden. Sie ist die innere, gültige und wahre (erschlossene) finale Norm seines Seins und Strebens. So zeigt sich grundsätzlich, daß auch die Existenz innerlich in die Seinsdialektik eingeordnet ist, daß also essentielle und formale Betrachtung in sich selbst unabgeschlossen sind, daß sie innerlich zur existentiellen Betrachtung weiterführen. Infolge des inneren ontologischen Zusammenhangs kann die Frage der vieleinheitlichen Seinsdialektik von jeder Seinsvollkommenheit und Seinsrücksicht, auch von jedem Akzidens, von Räumlichkeit und Zeitlichkeit aus wahr, gültig und geordnet in Angriff genommen und durchgeführt werden. Sie selbst ist ontologisch systematisch. Deshalb bildet die wahre und gültige innere Ordnung der Begriffe, Urteile und Schlüsse — aber auch die der wahren Wahrnehmungen und die der geordneten Vorstellungen — ein System, das am System der Sache das wahre und gültige finale Maß seiner Richtigkeit, d. h. seiner inneren Ordnung, und seiner Wahrheit hat.

Der transzendentale Idealismus, Hegels Dialektik, die Phänomenologie und Existentialphilosophie weisen in ihrem Inhalt über ihren

eigenen Anfang zurück auf die *Seinskonstitutionslehre*, nicht bloß auf die Gegenstandskonstitutionslehre, wie die Transzendentalphilosophie selbst sagt. Scholastische und transzendental-idealistische bzw. dialektische Philosophie (im Hegelschen oder von Hegel abhängigen Sinne) sind von ihrem systematischen Anfang an auf ihrem ganzen Wege unterschieden. Der Anfang der scholastischen Erkenntnistheorie und Ontologie ist wahr und gültig, kann und muß aber in seinem eigenen Inhalt entfaltet und auf seine inneren, ontologisch-gnoseologisch vorgeordneten Gründe zurückgeführt werden. Die Transzendentalphilosophie geht in ihrem Ansatz aus von dem konzeptualistisch-positivistisch entleerten Seins- und Erkenntnisbegriff, den sie durch ihre Lehre von Apriori und Vorerkenntnis zwar wesentlich überragt, den sie aber nicht in einer innerlich zur Einheit ausgeglichenen Weise überragen kann. Apriori und Vorerkenntnis selber weisen sachlich-inhaltlich zurück auf die innere Seinsdialektik und ihre Erkenntnis.

Wer immer die Werke des deutschen Idealismus, eines Kant, Fichte, Schelling, Hegel, aber auch der Späteren: Cohen, Natorp, Rickert, Husserl, durcharbeitet, sieht sich einer ernsten, ursprünglichen und staunenswerten Gedankenarbeit gegenüber. Apriorische Formen, Begriffe-, Urteils- und Ideenzusammenhänge, konstitutive, vorgegenständliche, apriorische Synthesen, Konstruktionen, Normen und Gesetze („Regeln", Kant) werden entwickelt. Es ist nicht dialektisches Gedankenspiel. Zusammenhänge mit den tiefsten Intentionen des Aristoteles und vielleicht mehr noch Platons — aber auch wesentliche Grenzen und nicht durchgeführte Ansätze dieser beiden — werden sichtbar. Das Tiefste und Innerlichste philosophischer Gedankenarbeit ist in Wahrheit Ergründung der tiefsten und innerlichsten, absolut gültigen Analogie und Dialektik der Sache und ihrer inneren Gründe. Die Metaphysik des Seienden ist zuerst und ursprünglich Metaphysik des Eidos und seiner Individualität, dadurch in innerer Nachordnung auch Metaphysik des Diesseins und Daseins, des inneren Grund- und Normseins, der Einheit, des Logos, Telos und der Energeia. Von der Seinsanalogie und -dialektik gilt: Ihr innerstes Prinzip ist das selbst analoge und dialektische Wesen des Seienden. Die Frage: Ti to on, schließt die Frage nach der Analogie und Dialektik ein. Die Frage: was ist Erkenntnis, ihre Wahrheit und Gültigkeit, läßt sich gültig und geordnet beantworten nur in der systematischen Erhellung der Seinsdialektik.

Zur Problematik des Induktionsschlusses

Von Wolfgang Büchel S. J.

Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften ist unter anderem dadurch charakterisiert, daß die Philosophie sich jene Erkenntnisse, Sachverhalte und Methoden ausdrücklich zum Problem macht, welche die Voraussetzungen der Einzelwissenschaften darstellen und darum von diesen selbst gar nicht diskutiert werden können. Im Fall der Naturwissenschaften ist es vor allem das induktive Schlußverfahren, das aller naturwissenschaftlichen Methodik zugrundeliegt und dessen Geltung darum nur durch Überlegungen erkenntnistheoretischer Natur aufgewiesen werden kann. Das Problem des Induktionsschlusses muß daher in dieser oder jener Form stets eine Kernfrage der transzendentalen Untersuchung der Möglichkeitsbedingungen menschlicher Naturerkenntnis bilden.

Ein zweites kommt hinzu: Obwohl es vielleicht, oberflächlich gesehen, anders erscheinen möchte, dürfen wir uns nicht darüber täuschen, daß die Überwindung der Entfremdung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, speziell zwischen den Naturwissenschaften und einer metaphysisch orientierten Philosophie, eine Aufgabe darstellt, die erst noch bewältigt werden muß. Der Naturwissenschaftler ist von Hause aus Empirist und steht jeder Berufung auf metaphysische Wesenseinsicht mit größter Skepsis gegenüber, auch im eigentlich philosophischen Bereich. Nun scheint gerade das Induktionsproblem geeignet, dem Naturwissenschaftler die Fruchtbarkeit philosophischer Wesenseinsicht deutlich zu machen; denn ohne Heranziehung eines apriorischen Prinzips — zumeist in der Gestalt des Prinzips vom zureichenden Grund — läßt sich nun einmal der Übergang von den Einzelfällen zum allgemeinen Gesetz, der das Wesen des Induktionsschlusses ausmacht, nicht logisch rechtfertigen. Natürlich kann eine Darlegung dieser Art den Naturwissenschaftler nur dann überzeugen, wenn sie mit jener manchmal pedantisch erscheinenden Genauigkeit vorangeht, wie sie bei naturwissenschaftlicher Grundlagenforschung erfordert ist. Bei einem derartigen Versuch stößt man dann unvermeidlich auf jene Problematik, die sich spätestens seit J. St. Mill als mit dem Induktionsverfahren verknüpft erwiesen hat und deren gänzliche Aufarbeitung auf der Basis der erkenntnistheoretischen Prinzipien der scholastischen Philosophie wohl noch aussteht. Die auftretenden Schwierigkeiten berühren nicht nur das naturwissenschaftliche Induktionsverfahren, sondern alle Probleme, bei denen es darauf ankommt, daß eine vorgefundene Regelmäßigkeit nicht auf

den bloßen (relativen) Zufall zurückgehen kann. Infolgedessen schien eine genauere Erörterung wünschenswert, auch wenn sich Verfasser noch nicht in der Lage sieht, eine eigentliche Lösung der aufgeworfenen Schwierigkeiten zu geben. Eine Diskussion auf breiterer Basis wird eher zu einer Lösung führen und so einem Anliegen dienen können, das, wie angedeutet, nicht nur philosophischer, sondern in gewissem Sinn auch allgemein-geistesgeschichtlicher Natur ist.

Das Problem

Unter dem „induktiven Schlußverfahren" soll im folgenden zunächst und vor allem die einfache verallgemeinernde Induktion verstanden werden, jenes Schlußverfahren also, das etwa dem folgenden Schluß zugrunde liegt: Es ist sehr viele Male beobachtet worden, daß gewöhnliches Wasser bei einer bestimmten Stellung des Quecksilberfadens des Thermometers gefriert; also wird angenommen, daß gewöhnliches Wasser immer bei dieser Stellung des Quecksilberfadens gefriert. Für eine genauere Analyse dieser verallgemeinernden Induktion sei etwa auf die Darlegungen bei J. de Vries[1] verwiesen; der für die Rechtfertigung der Verallgemeinerung entscheidende Gedanke lautet: Die beobachtete vielmalige Übereinstimmung zwischen dem Gefrieren des Wassers und dem bestimmten Stand des Quecksilberfadens kann nicht auf den (relativen) Zufall zurückgehen, sondern erfordert besondere Ursachen, die auf die Hervorbringung dieser Übereinstimmung hingeordnet sind und die darum nicht nur in den bisher beobachteten Fällen, sondern ganz allgemein das Gefrieren des Wassers bei dem bestimmten Thermometerstand bewirken werden[2].

[1] J. de Vries, Critica, Freiburg i. Br. - Barcelona ²1954, 136—143.

[2] Das Thermometer-Wasser-Beispiel zeigt, daß sich mit dem Prinzip „Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen" das Induktionsverfahren jedenfalls nicht in seiner ganzen Allgemeinheit begründen läßt. Denn der genaue Zustand („Mikrozustand") des Wassers und des Quecksilberfadens, so wie er durch die genaue Lage, Geschwindigkeit usw. jeder Wassermolekel und jeden Quecksilberatoms bestimmt ist, ist bei der mehrfachen Wiederholung des Gefrierversuchs jedesmal ein anderer, es können also gar nicht wirklich „gleiche" Ursachen hergestellt werden, und darum ist das obige Prinzip gar nicht anwendbar. Vgl. die Darlegung bei de Vries a.a.O. 138. Dieser Einwand richtet sich auch gegen die Begründung der Induktion aus einem (kategorial aufgefaßten) Kausalgesetz, so wie sie Kant zu geben versucht; denn als „Phänomen", welches gesetzmäßig auf ein anderes „Phänomen" folgt, muß im Sinn der Erkenntnistheorie Kants der Mikrozustand von Wasser und Quecksilber angesehen werden — insofern und insoweit er „grundsätzlich" erkennbar und nur aus technischen Gründen „praktisch" unerkennbar ist. Formuliert man, um diese Schwierigkeiten zu vermeiden, ein Prinzip „Ähnliche Ursachen haben ähnliche Wirkungen", so wäre einmal zu fragen, wie ein solches Prinzip begründet werden sollte — die Unbestimmtheit des Terminus „ähnlich" dürfte eine Begründung aus zwingender Wesenseinsicht oder transzendentaler Deduktion recht schwierig machen —; sodann wäre auf die Fälle sog. „Auslösekausalität" hinzuweisen, bei denen sehr kleine Unterschiede in den Ursachen sehr große Unterschiede in den Wirkungen zur Folge haben.

Das hier angewandte Prinzip „Regularitas non potest oriri casu" ist bekanntlich von großer Bedeutung für den Aufbau der Erkenntnistheorie[3]. Den grundlegenden Einwand, der sich gegen das „Zufallsprinzip", wie wir es der Kürze halber nennen wollen, jedenfalls auf den ersten Blick zu erheben scheint, kann man etwa so formulieren: Das Zufallsprinzip als allgemeines Prinzip müßte entweder aus der Erfahrung abgeleitet oder vorgängig zu der Erfahrung aus der Einsicht in metaphysische Wesenszusammenhänge begründet werden. Das erste würde zu einem Zirkelschluß führen. Denn der einzige Weg, der von den Erfahrungsgegebenheiten zu einem allgemeinen Satz führen kann, ist die verallgemeinernde Induktion; diese setzt aber ihrerseits die Geltung des Zufallsprinzips voraus, kann also nicht selber zur Rechtfertigung dieses Prinzips benutzt werden. Wenn aber das Zufallsprinzip aus der Einsicht in metaphysische Wesenszusammenhänge abgeleitet werden soll, so muß ihm eine metaphysische Notwendigkeit zukommen, d. h. es muß metaphysisch unmöglich sein, daß jemals Regelmäßigkeit durch einen (relativen) Zufall entsteht. Das scheint aber wieder zuviel behauptet; denn daß ab und zu einmal eine Regelmäßigkeit durch relativen Zufall entstehe, kann wohl kaum als metaphysisch unmöglich bezeichnet werden.

Daß das Zufallsprinzip nicht selbst aus der Erfahrung abgeleitet werden kann, wird wohl von keinem scholastischen Autor bestritten. Nicht alle Autoren dagegen scheinen zuzugestehen, daß die Annahme einer metaphysischen Notwendigkeit des Zufallsprinzips zu Folgerungen führt, die schwerlich vertreten werden können. Dies sei daher zunächst herausgearbeitet.

Das Zufallsprinzip als Ausdruck einer metaphysischen Notwendigkeit?

Wenn dem Zufallsprinzip eine absolute, metaphysische Notwendigkeit zukäme, so würde dies bedeuten: Es ist metaphysisch unmöglich, daß ein Würfel, dessen Fallen stets nur durch den relativen Zufall bestimmt wird, hunderttausendmal auf dieselbe Seite fiele. Nun wird natürlich niemand bestreiten wollen, daß etwas Derartiges höchst selten oder nie vorkommt. Aber die Behauptung einer metaphysischen Unmöglichkeit würde, wie gleich gezeigt werden soll, wohl zu weit gehen. Dabei spielt es keine Rolle, ob man die Zahl Hunderttausend oder eine beliebige größere Zahl wählt, vorausgesetzt nur, daß die gewählte Zahl endlich groß ist.

Gegenüber der von uns beabsichtigten Argumentation könnte man jedoch von vornherein die Frage aufwerfen, ob bei unserem Würfel das hunderttausendmalige Fallen auf die gleiche Seite überhaupt eine

[3] Vgl. etwa die (einschlußweise) Verwendung dieses Prinzips bei de Vries a. a. O. 106 ff., 144.

„Regelmäßigkeit" in dem Sinne darstelle, in dem dieser Terminus im Zusammenhang des Zufallsprinzips verstanden werden muß. Darauf wäre zu antworten, daß man gewiß im Einzelfall oft darüber streiten kann, ob ein bestimmter Sachverhalt als „Regelmäßigkeit" anzusprechen sei oder nicht. Wollte man aber ein hunderttausendmaliges (oder noch öfteres) Fallen des Würfels auf die gleiche Seite nicht als „Regelmäßigkeit" anerkennen, dann dürfte man es sicher auch nicht als „Regelmäßigkeit" bezeichnen, wenn man hundertmal beobachtet, daß jeweils bei einer bestimmten Stellung des Thermometers das Wasser gefriert — denn es ist wirklich nicht einzusehen, inwiefern in dem einen Sachverhalt der Begriffsinhalt „Regelmäßigkeit" deutlicher verwirklicht sein sollte als in dem anderen. Wenn aber die hundertmalige Koinzidenz zwischen dem Beginn des Gefrierprozesses und einem bestimmten Thermometerstand keine „Regelmäßigkeit" darstellte, dann ließe sich darauf das Zufallsprinzip nicht anwenden. Es ließe sich also nicht schließen, daß diese Koinzidenz auf die Wirksamkeit besonderer Ursachen zurückgeht und darum nicht nur in den beobachteten Fällen, sondern immer auftreten wird; mit anderen Worten: Eine verallgemeinernde Induktion wäre in diesem Fall unmöglich. Und da Koinzidenzbeobachtungen von der beschriebenen Art ein typisches Beispiel für naturwissenschaftliche Beobachtungsreihen darstellen, wären alle gleichartigen naturwissenschaftlichen Beobachtungsreihen nicht verallgemeinerungsfähig — d. h. es wäre gerade jener verallgemeinernde Induktionsschluß unberechtigt, dessen Gültigkeit doch aufgezeigt werden soll.

Gewiß gehen viele, vielleicht die meisten tatsächlichen naturwissenschaftlichen Beobachtungsreihen über einfache Koinzidenzfeststellungen von der oben beschriebenen Art hinaus. Aber dann wird fast immer eine Koinzidenzfeststellung ähnlicher Art zur — oft geradezu selbstverständlichen — Voraussetzung gemacht: Weil man in *vielen* verschiedenartigst gelagerten Fällen die Übereinstimmung zwischen einer bestimmten Formel und dem tatsächlichen Meßergebnis beobachtet hat, nimmt man an, daß diese Formel *immer* gültig ist, wenn die erforderlichen Bedingungen gegeben sind. Auf Grund dieser Voraussetzung ist es dann möglich, etwa eine Konstante in dieser Formel durch *eine* Messung in einem besonders günstig gelagerten Fall mit größerer Genauigkeit als bisher zu bestimmen usw. Bei der gemachten Voraussetzung handelt es sich aber im Grunde um den gleichen „Regelmäßigkeits"-Typ, wie er bei dem stets wiederholten Auftreten derselben Würfelseite vorliegt: vielfaches Übereinstimmen eines Geschehens mit einer irgendwie gearteten Norm.

Tatsächlich ist es ja auch so, daß jeder unbefangene Beobachter aus dem hunderttausendmaligen Erscheinen derselben Würfelseite sofort

auf die Wirksamkeit einer besonderen Ursache schließen, d. h. den beobachteten Sachverhalt als eine „Regelmäßigkeit" im Sinn des Zufallsprinzips anerkennen würde.

Müßte man aber nicht zwischen einer „echten" und einer „scheinbaren" Regelmäßigkeit unterscheiden? Unter einer „echten" Regelmäßigkeit wäre eine solche zu verstehen, die auf die Wirksamkeit einer besonderen Ursache zurückgeht; unter einer „scheinbaren" Regelmäßigkeit eine solche, die nicht auf das Wirken besonderer Ursachen, sondern auf den relativen Zufall zurückgeht. Bei einer solchen Auffassung würde das Zufallsprinzip zu einer Tautologie und damit schlechthin unwiderlegbar; denn jede vermeintliche Regelmäßigkeit, von der das Zufallsprinzip nicht gälte, wäre eben keine „echte", sondern nur eine „scheinbare" Regelmäßigkeit. Aber wie von jeder Tautologie, so gilt auch von dieser, daß sie keinen eigentlichen Erkenntnisgewinn bringen kann. Denn empirisch gegeben ist jeweils nur der „Anschein" der Regelmäßigkeit, in unserm früheren Beispiel die Koinzidenz zwischen Thermometerstand und Gefrieren des Wassers; die etwa vorhandenen Ursachen sind gerade nicht empirisch faßbar, sondern sollen erst mit Hilfe des Zufallsprinzips erschlossen werden. Wir können also gar nicht feststellen, ob es sich um eine „echte" oder nur „scheinbare" Regelmäßigkeit handelt, und wir können darum auch nicht wissen, ob wir die gemachten Beobachtungen zu einem Naturgesetz verallgemeinern dürfen oder nicht.

Bei dem gewählten Beispiel des gefrierenden Wassers ist es natürlich so, daß wir *heute* auch die Ursachen der beobachteten Koinzidenz kennen — auf Grund der kinetischen Theorie der Wärme und Materie. Aber die Verallgemeinerung der beobachteten Koinzidenz von Thermometerstand und Gefrierbeginn zu einem Naturgesetz wurde schon vollzogen, lange ehe der innere Grund dieses Gesetzes bekannt war. Der Gang der Forschung ist ja durchweg der, daß ein Gesetz zunächst durch induktive Verallgemeinerung vieler Einzelbeobachtungen de facto als gültig nachgewiesen wird und erst viel später — oft überhaupt nicht — begründet, d. h. aus anderen Gesetzen oder Theorien abgeleitet werden kann. Wollte man also die induktive Verallgemeinerung einer empirisch gegebenen Regelmäßigkeit erst dann gestatten, wenn der tiefere Grund dieser Regelmäßigkeit erkannt und sie selbst dadurch als „echte" Regelmäßigkeit erwiesen wäre, so könnten alle rein empirisch festgestellten und noch nicht „erklärten" Naturgesetzlichkeiten — das ist aber sicher die überwältigende Mehrzahl — nicht als eigentliche, sichere Erkenntnisse angesprochen werden. Und schließlich besteht die naturwissenschaftliche „Erklärung" der speziellen Naturgesetzlichkeiten nur darin, daß sie als Sonderfälle aus einer allgemeineren, umfassenderen Naturgesetzlichkeit ab-

geleitet werden; diese allgemeinere Naturgesetzlichkeit aber kann (zunächst) nicht mehr weiter „erklärt" werden, sondern muß „ohne innere Begründung" als Tatsache hingenommen werden. Das Problem der Verallgemeinerung ohne Kenntnis der inneren Gründe wird also durch die naturwissenschaftliche „Erklärung" nicht beseitigt, sondern nur auf eine höhere Ebene verschoben.

Wir dürfen darum wohl mit Recht sagen, daß das hunderttausendmalige Erscheinen der gleichen Würfelseite in dem gleichen Sinn eine „Regelmäßigkeit" darstellt, in dem dieser Terminus im Zusammenhang der verallgemeinernden Induktion gebraucht wird. Wie sollen wir nun den *relativen Zufall* definieren, der als Ursache einer solchen Regelmäßigkeit gemäß dem Zufallsprinzip auszuschließen ist?

Es ist gewiß nicht einfach, eine adäquate Definition des relativen Zufalls zu geben; aber es läßt sich wohl nicht bestreiten, daß jedenfalls bei der im folgenden beschriebenen Versuchsanordnung der Begriff des relativen Zufalls verwirklicht ist: Ein Würfel befindet sich in einem kleinen Drahtkäfig, der durch einen entsprechenden Mechanismus kräftig geschüttelt und gedreht wird. Nach einer bestimmten Zeit öffnet ein weiterer Mechanismus ein Kläppchen in der Wand des Drahtkäfigs; der Würfel fällt heraus und rollt eine lange, schräge Bahn hinab, die in lauter kleine Treppenstufen unterteilt ist, so daß auch hier der Würfel beständig rollt und springt. Wenn der Würfel unten angelangt ist, wird die oben liegende Seite von einem Registriermechanismus festgestellt, der Würfel wird wieder in den Käfig befördert und das Spiel beginnt von neuem.

Wenn der zum Versuch benutzte Würfel streng symmetrisch beschaffen ist, wird gewiß niemand bestreiten, daß das Ergebnis jeden Wurfes, die zum Schluß oben liegende Zahl, lediglich auf das Walten des relativen Zufalls und nicht auf die Wirksamkeit einer „besonderen Ursache" zurückgeht. Ein Beobachter, der die Konstruktion der Anlage kennt, wird erwarten, daß im Durchschnitt alle Zahlen gleich oft auftreten; und wenn einmal mehrere Male hintereinander die gleiche Zahl erschienen ist, so wird der Beobachter trotzdem daraus nicht schließen, daß auch beim nächsten Mal wieder diese Zahl auftritt — solange er weiß, daß die Apparatur keine Änderung erfahren hat, welche die Zufallsbedingtheit des Endresultats aufhöbe. Selbstverständlich ist das Resultat jeden Wurfes durch die Gesamtheit aller mitspielenden Faktoren seinsmäßig eindeutig festgelegt (wir gehen von der Voraussetzung eines eindeutigen seinsmäßigen Determinismus auch im mikrophysikalischen Bereich aus); aber das bedeutet nur, daß wir es nicht mit dem *absoluten*, sondern lediglich mit dem *relativen* Zufall zu tun haben.

Gemäß dem Zufallsprinzip darf es also bei einer solchen Versuchsanordnung nicht zu einer „Regelmäßigkeit" kommen, d. h. es darf nicht dazu kommen, daß hunderttausendmal ohne Abwechslung die gleiche Zahl herauskommt. Daß etwas Derartiges sehr unwahrscheinlich ist, liegt auf der Hand. Aber wenn das Zufallsprinzip eine metaphysische Wesensnotwendigkeit ausdrücken soll, dann muß eine solche Regelmäßigkeit nicht nur sehr unwahrscheinlich, sondern absolut, metaphysisch unmöglich sein. Eine solche Behauptung dürfte aber, wie nun gezeigt werden soll, zu weit gehen.

Zunächst wird man es wohl nicht als metaphysisch unmöglich bezeichnen können, daß Gott eine beliebig große endliche Anzahl von „Würfelmaschinen" der beschriebenen Art erschaffe. Selbstverständlich läßt sich, wenn die Zahl der im Universum vorhandenen Elementarteilchen endlich ist, damit auch nur eine begrenzte Anzahl von Würfelmaschinen bauen; aber es wird wohl niemand behaupten wollen, es sei metaphysisch unmöglich, daß Gott gleichzeitig mit unserer Welt beliebig (endlich) viele weitere Welten mit beliebig (endlich) vielen Würfelmaschinen erschaffe.

Wir wollen nun annehmen, es gäbe N solcher Maschinen, und alle diese N Maschinen fingen an, jeweils gleichzeitig miteinander, aber unabhängig voneinander zu würfeln. Beim ersten Wurf aller Maschinen ist es sehr wahrscheinlich, also jedenfalls gewiß nicht metaphysisch unmöglich, daß ungefähr ein Sechstel aller Maschinen, also insgesamt N/6 Maschinen, eine Eins werfen. N sei eine sehr große Zahl; dann ist auch N/6 noch eine sehr große Zahl. Es ist infolgedessen sehr wahrscheinlich und jedenfalls gewiß nicht metaphysisch unmöglich, daß von den N/6 Maschinen, die beim ersten Wurf schon eine Eins ergaben, ein Sechstel auch beim zweiten Mal eine Eins wirft; das ergäbe also $N/6^2$ Maschinen, die zweimal hintereinander eine Eins würfelten. Setzt man das Spiel auf diese Weise fort und läßt jede Maschine r Male würfeln, so ergibt es sich als höchstwahrscheinlich und darum jedenfalls gewiß nicht metaphysisch unmöglich, daß $N/6^r$ Maschinen ununterbrochen eine Eins ergeben — vorausgesetzt, daß die Zahl N so groß ist, daß auch $N/6^r$ noch eine sehr große Zahl ist; diese Voraussetzung können wir erfüllen, indem wir $N = 1\,000\,000 \cdot 6^r$ setzen. Setzen wir weiter $r = 100\,000$, so ergibt es sich als sehr wahrscheinlich und darum jedenfalls gewiß nicht metaphysisch unmöglich, daß unter den angegebenen Bedingungen ungefähr eine Million Maschinen hunderttausendmal ununterbrochen hintereinander eine Eins werfen, und zwar ohne das Wirken einer besonderen Ursache, lediglich auf Grund des Waltens bloßen (relativen) Zufalls. Mit anderen Worten: Was nach dem Zufallsprinzip metaphysisch unmöglich sein müßte, ergibt sich gemäß dieser Betrachtungsweise sogar als höchstwahrscheinlich.

Man wird vielleicht einwenden, daß diese hunderttausend Maschinen nur darum zu ihrem dem Zufallsprinzip widersprechenden Ergebnis kommen konnten, weil gleichzeitig noch viel mehr Maschinen arbeiteten, bei denen alle Zahlen von eins bis sechs angenähert gleich oft auftreten. Wenn man diesen Einwand im Ernst machen wollte, so würde er bedeuten, daß man irgendeine *Abhängigkeit der einzelnen Würfelmaschinen voneinander* einführen wollte, von der Art etwa, daß die eine Maschine nur darum eine Eins würfeln konnte, weil die andere eine Sechs würfelte, usw. Es erscheint aber schwer ersichtlich, wie man eine solche ad-hoc-Hypothese begründen wollte. Man mag ruhig annehmen, daß alle materiellen Dinge in einem Wechselwirkungszusammenhang miteinander stehen; wenn wir uns diesen Wechselwirkungszusammenhang nach Art der uns bekannten physikalischen Zusammenhänge denken, bei denen sich alle physikalischen Einwirkungen höchstens mit Lichtgeschwindigkeit ausbreiten, dann können wir uns die Würfelmaschinen so weit voneinander entfernt denken, daß die physikalischen Einwirkungen des Würfelvorgangs an der einen Maschine bei der anderen Maschine erst eintreffen, diese also erst beeinflussen können, wenn der gesamte Würfelprozeß der zweiten Maschine schon abgeschlossen ist, und umgekehrt. Eine solche Anordnung würde zwar einen sehr großen, aber immerhin nur einen endlich großen Raum erfordern und kann darum schwerlich als metaphysisch unmöglich bezeichnet werden. Anderseits wären bei einer solchen Anordnung die Resultate aller Maschinen gewiß unabhängig voneinander, und doch ergeben sich bei einer Million Maschinen jeweils hunderttausend Einerwürfe hintereinander trotz des Waltens bloßen (relativen) Zufalls.

Wenn aber die Resultate der einzelnen Maschinen unabhängig voneinander sind, so bedeutet dies: Auch wenn von vornherein nur diejenigen Maschinen existiert hätten, die später die ununterbrochenen Einer-Reihen ergeben, so wäre es trotzdem nicht metaphysisch unmöglich gewesen, daß diese Maschinen durch reinen (relativen) Zufall ihre Einer-Reihen produzierten. Denn wenn das Funktionieren einer bestimmten Maschine von der Existenz der anderen Maschinen in keiner Weise abhängt, dann hängt auch die metaphysische Möglichkeit der Resultate des Arbeitens dieser bestimmten Maschine von der Existenz der andern Maschinen in keiner Weise ab. Nun haben wir aber gesehen, daß es bei gleichzeitiger Existenz der anderen Maschinen metaphysisch möglich ist, daß 1 000 000 Maschinen ununterbrochene Einer-Reihen liefern. Da nun das Funktionieren dieser 1 000 000 Maschinen und damit die metaphysische Möglichkeit der Resultate ihres Arbeitens von der Existenz der übrigen Maschinen nicht abhängt, bleibt die metaphysische Möglichkeit der ununterbrochenen Einer-Reihen auch dann erhalten, wenn die übrigen Maschinen nicht

existieren. Daraus ergibt sich schließlich: Auch wenn nur eine einzige Würfelmaschine existiert, können wir es nicht als metaphysisch unmöglich bezeichnen, daß diese Maschine beim Walten reinen (relativen) Zufalls hunderttausendmal hintereinander ohne Unterbrechung die gleiche Zahl liefert.

Man kann unsere Betrachtung auch etwas anders anstellen. Man kann davon ausgehen, daß eine „Regelmäßigkeit" im Sinn des Zufallsprinzips nicht nur dann vorliegt, wenn eine und dieselbe Würfelmaschine in ununterbrochener Folge hunderttausendmal die gleiche Zahl liefert, sondern auch dann, wenn hunderttausend Würfelmaschinen gleichzeitig, aber unabhängig voneinander nur je einmal würfeln und dabei alle die gleiche Zahl ergeben. Auch etwas Derartiges müßte bei einer metaphysischen Notwendigkeit des Zufallsprinzips metaphysisch unmöglich sein. Anderseits läßt sich wieder leicht zeigen, daß die Behauptung der metaphysischen Unmöglichkeit einer derartigen zufallsbedingten Regelmäßigkeit zu weit gehen dürfte.

Zu diesem Zweck betrachten wir wieder N Maschinen, die je r Male hintereinander würfeln. Diesmal sei r eine sehr große Zahl, N dagegen nur etwa hunderttausend. Die Würfelmaschinen seien numeriert. Wir betrachten zunächst die Maschine Nr. 1. Wenn diese Maschine r Male würfelt, so ist es gewiß nicht metaphysisch unmöglich, daß im Verlauf dieser r Würfe alle Zahlen von 1 bis 6 angenähert gleichzeitig auftreten. In angenähert r/6 Fällen wird also die Maschine Nr. 1 eine Eins ergeben; r/6 ist gemäß unserer Voraussetzung immer noch eine sehr große Zahl.

Jeweils gleichzeitig mit der Maschine Nr. 1 würfeln auch alle anderen Maschinen. Wir betrachten alle jene Gruppen gleichzeitiger Würfe, bei denen die Maschine Nr. 1 eine Eins ergibt; es sind r/6 Gruppen. In angenähert einem Sechstel dieser Fälle wird auch die Maschine Nr. 2 eine Eins ergeben; es ist also jedenfalls nicht metaphysisch unmöglich, das in $r/6^2$ Gruppen zwei Maschinen (gleichzeitig) eine Eins werfen. So kann man weitergehen und zeigen: Es ist nicht metaphysisch unmöglich, daß in $r/6^N$ Fällen alle N Maschinen gleichzeitig eine Eins werfen — vorausgesetzt nur, daß r hinreichend groß ist, was wir erreichen können, indem wir etwa $r = 1\,000\,000 \cdot 6^N$ setzen.

Betrachten wir eine solche Gruppe gleichzeitiger Würfe, in denen alle Maschinen eine Eins ergeben. Soll man etwa sagen: Das gleichzeitige Auftreten der Eins bei allen Maschinen war nur darum möglich, weil schon vorher viele Male gewürfelt wurde, ohne daß alle Maschinen gleichzeitig eine Eins ergaben? Eine derartige Annahme müßte ebenso unbegründet erscheinen wie die früher diskutierte Annahme, daß die Resultate der Maschine Nr. 1 von der gleichzeitigen

Tätigkeit aller anderen Maschinen mitbestimmt seien. Wenn aber das gleichzeitige Auftreten der Eins bei allen Maschinen nicht davon abhängt, daß schon vorher andere Würfe mit anderen Resultaten getätigt wurden, dann muß man wohl folgern: Das gleichzeitige Auftreten einer Eins bei allen Maschinen ist auch dann nicht metaphysisch unmöglich, wenn jede Maschine überhaupt nur ein einziges Mal würfelt.

Es ergibt sich also: Man kann es weder als metaphysisch unmöglich bezeichnen, daß eine einzige Würfelmaschine beliebig oft hintereinander die gleiche Zahl ergibt, noch, daß viele Maschinen, die jeweils nur ein einziges Mal würfeln, die gleiche Zahl ergeben. Ebensowenig kann man es weiterhin als metaphysisch unmöglich bezeichnen, daß viele Maschinen, die jeweils viele Male würfeln, alle immer die gleiche Zahl ergeben; das folgt durch einfache Erweiterung der obigen Argumentation. Natürlich sind derartige Überlegungen für den, der mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung vertraut ist, eine Selbstverständlichkeit. Aber es wird oft eingewandt, die Wahrscheinlichkeitsrechnung gehe rein quantitativ voran und verliere dabei die eigentlich philosophische Seite des Zufallsproblems aus den Augen; darum haben wir unsere Argumentation so aufgebaut, daß gegen ihre Schlüssigkeit wohl auch vom philosophischen Standpunkt aus kein Einwand erhoben werden kann.

Um trotz der beschriebenen Sachlage an der metaphysischen Notwendigkeit des Zufallsprinzips festzuhalten, könnte man bei jenem Begriff ansetzen, der neben dem der „Regelmäßigkeit" und des „Zufalls" im Zufallsprinzip auftritt, nämlich dem der *„besonderen Ursache"*. Man könnte etwa sagen: Wenn unter den angegebenen Bedingungen eine Würfelmaschine ununterbrochen dieselbe Zahl ergibt, so liegt dafür auch tatsächlich eine „besondere Ursache" vor. Denn wenn auch der Komplex der das Resultat bestimmenden Faktoren, insgesamt gesehen, von Fall zu Fall stärkstens variiert, so ist doch allen diesen verschiedenen Faktorenkonstellationen das eine gemeinsam, daß sie alle dieselbe Zahl als Endresultat ergeben, und dieser Zug, der allen Faktorenkonstellationen gemeinsam ist, ist eben jene „besondere Ursache", die durch das Zufallsprinzip gefordert wird.

Zu einer solchen Auffassung der „besonderen Ursache" wäre jedoch zu sagen: Was man unter einer „besonderen Ursache" verstehen will, mag im allgemeinen Sache der Definition sein; beim Zufallsprinzip muß aber der Begriff der „besonderen Ursache" jedenfalls so gefaßt werden, daß er das Gegenteil des „relativen Zufalls" darstellt („. . . nicht durch den Zufall, sondern durch eine besondere Ursache"). Wo also der Begriff des „relativen Zufalls" verwirklicht ist, kann nicht gleichzeitig und unter derselben Rücksicht der Begriff der „be-

sonderen Ursache" verwirklicht sein. Nun haben wir aber gesehen, daß bei unseren Würfelmaschinen der Begriff des „relativen Zufalls" doch wohl als verwirklicht angesehen werden muß; daraus ergibt sich, daß bei den Würfelmaschinen keine „besondere Ursache" wirksam sein kann — in dem Sinn, wie dieser Begriff im Zufallsprinzip verstanden werden muß, *um die verallgemeinernde Induktion begründen zu können.* Wollte man den Begriff der „besonderen Ursache" inhaltlich so abschwächen, daß er auch noch bei den Würfelmaschinen realisiert sein könnte, dann ließe sich aus der Wirksamkeit einer *solchen* „besonderen Ursache" eben kein Schluß mehr auf die Ergebnisse der künftigen Würfe ziehen; eine verallgemeinernde Induktion wäre unmöglich.

Das Zufallsprinzip als Ausdruck einer (reduktiv metaphysischen) physischen Notwendigkeit?

Die im vorstehenden behandelten Schwierigkeiten könnten es angezeigt erscheinen lassen, das Zufallsprinzip als Ausdruck einer nicht metaphysischen, sondern lediglich physischen Notwendigkeit aufzufassen. Um dabei die apriorische Erkennbarkeit zu wahren — die ja unmittelbar nur für metaphysisch notwendige Wesenszusammenhänge gegeben sein kann —, könnte man etwa sagen: Es besteht ein metaphysisch notwendiger Wesenszusammenhang zwischen dem Begriffsinhalt „Regelmäßigkeit" und dem Begriffsinhalt „physische Notwendigkeit einer besonderen Ursache". Auf Grund dieses Wesenszusammenhangs kann a priori und mit absoluter Gewißheit eingesehen werden: Wo eine Regelmäßigkeit vorgefunden wird, da besteht die physische Notwendigkeit einer besonderen Ursache. Diese physische Notwendigkeit begründet ihrerseits die physische Gewißheit von der tatsächlichen Existenz einer besonderen Ursache. Eine lediglich physische Gewißheit läßt aber zu, daß es im Einzelfall zu einem Irrtum kommt; also ist Raum geschaffen für jene Ausnahmefälle, in denen vielleicht einmal durch Zufall eine Regelmäßigkeit zustande kommt.

Hier hängt nun alles davon ab, was unter einer „physischen Notwendigkeit" zu verstehen ist; denn da die physische Gewißheit dadurch definiert ist, daß bei ihr der Irrtum mit physischer Notwendigkeit ausgeschlossen ist, geht der Begriff der physischen Gewißheit auf den der physischen Notwendigkeit zurück. Als Definition der physischen Notwendigkeit kommt wohl nur eine der drei folgenden Definitionen in Frage:

1) „Physisch notwendig ist, was so in der Natur gewisser Dinge bzw. Sachverhalte begründet ist, daß es *nur durch ein wunderbares Eingreifen Gottes* verhindert werden kann."

2) „Physisch notwendig ist, was so in der Natur der Dinge begründet ist, daß es *wenigstens im Allgemeinen* ist bzw. geschieht."

3) „Physisch notwendig ist, was so in der Natur der Dinge begründet ist, daß es sein bzw. geschehen *müßte*" — ohne daß sich aus der so verstandenen physischen Notwendigkeit irgend etwas darüber ergäbe, ob das physisch Notwendige wenigstens im Allgemeinen tatsächlich verwirklicht ist bzw. wird.[4]

Diskutieren wir die einzelnen Definitionen in ihrer Anwendung auf unser Problem.

Bei der ersten Definition ist die einzige Bedingung, von der die tatsächliche Verwirklichung des physisch Notwendigen abhängt, das Ausbleiben eines wunderbaren Eingreifens Gottes. Auf unseren Fall angewandt, würde das bedeuten: Wenn Gott nicht in wunderbarer Weise eingreift, ist das Auftreten einer zufallsbedingten Regelmäßigkeit unmöglich, und zwar (reduktiv) metaphysisch unmöglich, da ja der Zusammenhang zwischen den Begriffsinhalten „Regelmäßigkeit" und „physische Notwendigkeit einer besonderen Ursache" (d. h. also: Ausschluß des bloßen relativen Zufalls) ein metaphysischer Wesenszusammenhang sein soll. Nun hat aber unser Würfelmaschinenbeispiel gezeigt, daß man auch beim Ausbleiben eines wunderbaren Eingreifens Gottes das Auftreten einer zufallsbedingten Regelmäßigkeit nicht als metaphysisch unmöglich bezeichnen kann — denn wir hatten überall das normale, naturgemäße Funktionieren der Maschinen usw. vorausgesetzt. Infolgedessen kann die erste Definition der physischen Notwendigkeit auf unseren Fall nicht angewandt werden.

Betrachten wir nun zunächst die dritte der vorgeschlagenen Definitionen und sehen wir zu, ob wir mit dem dort definierten Sachverhalt das begründen können, was man in der Erkenntnistheorie als „physische Gewißheit" bezeichnet.

Die physische Gewißheit wird dadurch definiert, daß bei ihr ein Irrtum mit physischer Notwendigkeit ausgeschlossen ist. Interpretieren wir hier die „physische Notwendigkeit" im Sinn der dritten Definition, so bedeutet dies: Eine physische Gewißheit liegt dann vor, wenn solche Sachverhalte gegeben sind, daß ein Irrtum zwar ausgeschlossen sein müßte, ohne daß sich jedoch daraus irgend etwas ergäbe

[4] Man könnte daran denken, als eine weitere Definitionsmöglichkeit der physischen Notwendigkeit vorzuschlagen: „Physisch notwendig ist, was so in der Natur der Dinge begründet ist, daß es *wahrscheinlich* ist bzw. geschieht." Dann fragt sich aber, ob der Terminus „wahrscheinlich" im mathematischen oder im philosophischen Sinn zu verstehen ist. Wenn im mathematischen Sinn, dann gilt, was weiter unten über die Wahrscheinlichkeitsrechnung im Zusammenhang unserer Problematik ausgeführt wird. Wenn im philosophischen Sinn, dann könnte durch eine so verstandene physische Notwendigkeit keine physische Gewißheit, sondern eben nur eine Wahrscheinlichkeit begründet werden.

für die Frage, ob der Irrtum auch tatsächlich wenigstens im allgemeinen vermieden wird oder nicht.

Es fragt sich also, ob man in einem solchen Fall noch von einer „Gewißheit" sprechen kann, auch wenn es nur eine physische Gewißheit sein soll. Uns scheint, nein. Denn die menschliche Erkenntnis zielt als Seins- und Wirklichkeitserkenntnis letztlich nicht auf das, was sein müßte, sondern auf das, was tatsächlich ist; dementsprechend liegt Gewißheit doch wohl nur dort vor, wo nicht nur feststeht, daß ein Irrtum eigentlich ausgeschlossen sein müßte, sondern darüber hinaus auch, daß es unter den gegebenen Umständen wenigstens im allgemeinen tatsächlich nicht zu einem Irrtum kommt. D. h. also: Zur Begründung einer physischen Gewißheit genügt nicht eine physische Notwendigkeit im Sinn der dritten, sondern nur eine physische Notwendigkeit im Sinn der zweiten Definition.

Wenden wir die zweite Definition der physischen Notwendigkeit auf das Zufallsproblem an, so besagt die Auffassung des Zufallsprinzips als einer — reduktiv-metaphysischen — physischen Notwendigkeit: Wo eine Regelmäßigkeit vorgefunden wird, da gibt es kraft metaphysischer, a priori einsichtiger Wesensnotwendigkeit wenigstens im allgemeinen eine besondere Ursache für die vorgefundene Regelmäßigkeit. Es fragt sich, was der Ausdruck „im allgemeinen" genauer bedeuten soll.

Die schwächste überhaupt mögliche Interpretation von „im allgemeinen" würde lauten: „in wenigstens zwei Dritteln aller jemals vorkommenden und vorgekommenen Fälle". Angewandt auf das Zufallsprinzip würde dies bedeuten: Es ist metaphysisch notwendig, daß wenigstens zwei Drittel aller Fälle von Regelmäßigkeit, die es in der gesamten Welt gibt und gegeben hat, auf besondere Ursachen zurückgehen. Man sieht sofort, daß man damit die verallgemeinernde Induktion nicht begründen kann. Bei dieser ganz abgeschwächten Interpretation würde ja das Zufallsprinzip überhaupt nichts darüber aussagen, ob nicht vielleicht gerade jene Fälle von Regelmäßigkeit, auf die der urteilende Beobachter seine verallgemeinernde Induktion begründen will, *alle* auf einen Zufall zurückgehen. Denn diese dem Beobachter bekannten Fälle von Regelmäßigkeit stellen nur einen verschwindend kleinen Bruchteil aller Fälle von Regelmäßigkeit dar, die es insgesamt in der Welt gegeben hat und geben wird; auch wenn alle dem Beobachter bekannten Fälle von Regelmäßigkeit auf den Zufall zurückgingen, könnte es also trotzdem wahr bleiben, daß mehr als zwei Drittel aller *überhaupt* jemals auftretenden Fälle von Regelmäßigkeit auf besondere Ursachen zurückgehen. Das gilt auch noch, wenn wir nicht nur die einem einzelnen Beobachter bekannten Fälle von Regelmäßigkeit betrachten, sondern alle Fälle von Regelmäßigkeit, die jemals von Menschen beobachtet wurden und werden.

Auch diese stellen nur einen verschwindend kleinen Bruchteil aus der ungeheuren Zahl jener Fälle von Regelmäßigkeit dar, die überhaupt in der Welt auftreten, könnten also gemäß der abgeschwächten Interpretation des Zufallsprinzips alle insgesamt auf den Zufall zurückgehen.

Um die verallgemeinernde Induktion begründen zu können, müssen wir vielmehr den Ausdruck „im allgemeinen" so interpretieren, daß das Zufallsprinzip besagt: Wenn ein beliebiger Beobachter eine hinreichend große Anzahl von Regelmäßigkeiten beobachtet, dann müssen wenigstens zwei Drittel *dieser beobachteten* Regelmäßigkeiten mit metaphysischer Notwendigkeit auf besondere Ursachen zurückgehen. Wie hoch die „hinreichend große Anzahl" gewählt werden muß, kann dabei gleichgültig sein; entscheidend ist nur, daß es eine *endlich* große Anzahl ist — denn das Induktionsverfahren soll sich ja schon bewähren bei den Induktionsschlüssen, die etwa im Verlauf eines Jahres auf der ganzen Erde getätigt werden, und die Zahl der dabei ins Spiel kommenden beobachteten Regelmäßigkeiten ist zwar groß, aber nur endlich.

Dies ist die Interpretation von „im allgemeinen", die jedenfalls notwendig ist, wenn die verallgemeinernde Induktion vermittels des Zufallsprinzips begründet werden soll. (Ob diese Interpretation auch tatsächlich hinreichend ist, braucht in unserem Zusammenhang nicht weiter untersucht zu werden.) Man erkennt aber leicht, daß eine solche Interpretation des Zufallsprinzips nicht haltbar ist. Denn wir hatten ja oben gesehen: Wenn N Würfelmaschinen existieren und alle diese Maschinen je r-mal würfeln, dann kann man es nicht als metaphysisch unmöglich bezeichnen, daß alle N Maschinen alle r Male die gleiche Zahl ergeben, wie groß man auch N und r wählen mag. Denkt man sich nun zu diesen Maschinen einen Beobachter hinzu, der die Resultate registriert, dann stellt dieser Beobachter N Fälle von Regelmäßigkeit fest (jede einzelne Maschine kann insofern als ein besonderer Fall von Regelmäßigkeit aufgefaßt werden, als sie r-mal hintereinander die gleiche Zahl ergibt), und diese N Fälle von Regelmäßigkeit gehen sämtlich nicht auf eine besondere Ursache zurück. Etwas Derartiges kann nach dem, was wir früher gesehen haben, nicht als metaphysisch unmöglich bezeichnet werden, so groß man auch N wählen mag. Nach dem Zufallsprinzip müßte es aber metaphysisch unmöglich sein, auch wenn man das Zufallsprinzip nur als Ausdruck einer physischen Notwendigkeit auffaßt — die allerdings so verstanden werden müßte, daß sie die Grundlage für eine physische Gewißheit bieten kann, und die außerdem a priori einsichtig, also reduktiv-metaphysischer Natur zu sein hätte.

Gegen unsere vorstehende Argumentation könnte man vielleicht den folgenden Einwand erheben: Die Argumentation geht aus von

einer Definition der physischen Notwendigkeit, gemäß welcher der Satz „Das physisch Notwendige ist im allgemeinen tatsächlich verwirklicht" eine definitorische Tautologie ist. Tatsächlich aber — so könnte man einwenden — sei dieser Satz ein synthetisches Urteil, d. h. der Begriffsinhalt des Prädikats sei in dem des Subjektbegriffs noch nicht „formaliter" enthalten. Wenn man dies in gebührender Weise berücksichtige, könne man der Folgerung unserer Argumentation entgehen.

Dieser Einwand scheint irgendwie den wesentlichen Punkt zu berühren. Aber zunächst sei die Frage gestellt: Wenn der Satz „Das physisch Notwendige ist im allgemeinen tatsächlich verwirklicht" ein synthetisches Urteil im angegebenen Sinn darstellt — wie kann dann diese Synthese begründet werden? Nicht aus der Erfahrung; denn ein solches allgemeines Urteil könnte eben nur durch verallgemeinernde Induktion aus den Erfahrungsgegebenheiten gewonnen werden. Also bleibt wohl nur die Begründung durch metaphysischen Wesensvergleich. Ein metaphysischer Wesensvergleich würde aber auf einen metaphysisch notwendigen Wesenszusammenhang zwischen den Begriffsinhalten „physisch notwendig" und „im allgemeinen tatsächlich verwirklicht" führen, und das ergäbe, wie man leicht sieht, für unser Zufallsproblem genau dieselben Folgerungen wie die definitionsmäßige Hineinnahme des „im allgemeinen tatsächlich verwirklicht" in den Begriff des physisch Notwendigen. Infolgedessen wird, wie uns scheint, unsere Argumentation durch diesen Einwand nicht entscheidend getroffen.

Gibt es aber nicht doch noch eine andere Möglichkeit, ein synthetisches Urteil a priori zu begründen? Eine Begründungsweise, die nicht auf einem metaphysischen, sondern auf einem „physischen" Wesenszusammenhang beruhte? Gemäß der scholastischen Theorie der synthetisch-apriorischen Erkenntnis höchstens dann, wenn man den „physischen Wesenszusammenhang" im Sinn der ersten der oben angeführten Definitionen der physischen Notwendigkeit versteht (Verhinderung nur durch ein wunderbares göttliches Eingreifen); das wäre aber, wie schon dargelegt, im Zusammenhang unserer Problematik nicht annehmbar. Dennoch will es scheinen, als ob die Lösung des Zufallsproblems irgendwie an dieser Stelle ansetzen müßte.

Rückgriff auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung?

Es sei noch kurz gezeigt, daß auch die Heranziehung der Wahrscheinlichkeitsrechnung in unserem Fall nicht weiterführt[5]. Ein sol-

[5] Die folgende Darstellung kann natürlich nur sehr summarisch sein. Für einen vollständigen und eingehenden Nachweis, daß eine Begründung der verallgemeinernden Induktion mittels der Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht möglich ist, sei verwiesen auf G. H. von Wright, The logical problem of induction, Oxford ²1957, 138—175.

cher Aufweis erscheint insofern nicht überflüssig, als bekanntlich in der Wahrscheinlichkeitsrechnung ein sogenanntes „Gesetz der großen Zahlen" bewiesen, d. h. mathematisch abgeleitet wird; man könnte also vermuten, daß hier das Fundament der verallgemeinernden Induktion zu suchen sei.

Bei genauerem Zusehen erweist sich diese Hoffnung jedoch als trügerisch. Was die Wahrscheinlichkeitsrechnung mathematisch ableitet, ist, wieder am Beispiel des Würfels verdeutlicht, folgendes: Es wird vorausgesetzt, daß für den einzelnen Wurf die „Wahrscheinlichkeit" einer jeden Zahl von eins bis sechs den Wert 1/6 hat. Unter dieser Voraussetzung wird gezeigt: Wenn nicht nur einmal, sondern n-mal gewürfelt wird, dann hat die „Wahrscheinlichkeit" dafür, daß alle n Male eine Eins auftritt, den Wert $1/6^n$ und die „Wahrscheinlichkeit" dafür, daß in der ganzen Reihe von n Würfen alle Zahlen von eins bis sechs angenähert gleich oft auftreten, nähert sich um so mehr dem Wert 1, je größer n ist. („angenähert" bedeutet hierbei: Die Abweichungen von der Gleichverteilung sollen unter einem bestimmten vorgegebenen Prozentsatz liegen).

Diese mathematische Ableitung des „Gesetzes der großen Zahlen" trägt jedoch zur Lösung des Induktionsproblems nichts Wesentliches bei. Das ergibt sich, wenn man nach der Bedeutung des Ausdrucks „Wahrscheinlichkeit" im Zusammenhang der Wahrscheinlichkeitsrechnung fragt. Für den eigentlichen mathematischen Aufbau der Wahrscheinlichkeitsrechnung sind im wesentlichen nur die folgenden drei formalen Eigenschaften des Wahrscheinlichkeitsbegriffs entscheidend:

1) Die Wahrscheinlichkeit wird gemessen durch eine Zahl, die zwischen 0 und 1 liegt.

2) Haben mehrere sich gegenseitig ausschließende Ereignisse E_1, E_2, E_3 ... einzeln die Wahrscheinlichkeiten w_1, w_2, w_3 ..., so ist die Wahrscheinlichkeit dafür, daß *irgendeines* dieser Ereignisse eintritt, gleich der Summe der Einzelwahrscheinlichkeiten.

3) Haben mehrere miteinander verträgliche und voneinander unabhängige Ereignisse einzeln die Wahrscheinlichkeiten w_1, w_2, w_3 ..., so ist die Wahrscheinlichkeit dafür, daß *alle* diese Ereignisse zusammen eintreten, gleich dem Produkt der Einzelwahrscheinlichkeiten.

Auf der Grundlage dieses oder eines gleichwertigen formalen Axiomensystems [6] lassen sich alle Entwicklungen der Wahrscheinlichkeitsrechnung als einer mathematischen Disziplin ableiten, ohne daß es erforderlich ist, nach der inhaltlichen Bedeutung des Begriffs der Wahrscheinlichkeit zu fragen. Wenn man aber die verallgemeinernde

[6] Ein vollständiges Axiomensystem der angegebenen Art siehe z. B. von Wright a. a. O. 93 ff.

Induktion vermittels der Wahrscheinlichkeitsrechnung begründen will, ist natürlich gerade die inhaltliche Deutung des Wahrscheinlichkeitsbegriffes entscheidend. Hier kommen vor allem drei Auffassungen in Frage[7]:

1) Die Auffassung der Wahrscheinlichkeit als eines Maßes des Grades der *subjektiven Überzeugtheit*. Diese Auffassung kommt in unserem Zusammenhang höchstens mittelbar in Betracht, da es uns nicht um die subjektive Überzeugtheit als solche geht, sondern um die objektiven Sachverhalte, die ihr zugrunde liegen und sie rechtfertigen.

2) Die Auffassung der Wahrscheinlichkeit als eines Grenzwertes der *relativen Häufigkeit*, etwa im Sinn der Theorie von *v. Mises*. Interpretieren wir das mathematische „Gesetz der großen Zahlen" gemäß dieser Auffassung, so lautet es:

Es wird (neben anderem) vorausgesetzt, daß beim oftmaligen Würfeln die Zahl der Einer, der Zweier, ... der Sechser mit um so größerer Genauigkeit 1/6 der Gesamtzahl der Würfe ausmacht, je größer die Gesamtzahl der Würfe ist. Unter dieser Voraussetzung wird mathematisch abgeleitet: Faßt man die Würfe zu Wurfreihen zusammen, so treten in den meisten dieser Wurfreihen alle Zahlen von eins bis sechs angenähert gleich oft auf; dagegen treten nur ganz selten Wurfreihen auf, in denen stets die gleiche Zahl gewürfelt wird.

Man erkennt sofort, daß eine solche Auffassung der Wahrscheinlichkeitsrechnung nichts Wesentliches zur Begründung der verallgemeinernden Induktion beitragen kann. Denn die Voraussetzung, von der die Ableitung des „Gesetzes der großen Zahlen" ausgeht, kann ja selber als allgemeiner Satz (der nicht nur für die bereits beobachteten, sondern auch für die zukünftigen Fälle gelten soll) nur entweder durch Induktion oder durch apriorische Wesenseinsicht begründet werden. Eine induktive Begründung kommt nicht in Frage, da ja das Induktionsverfahren selbst erst gerechtfertigt werden soll. Die Begründung durch apriorische Wesenseinsicht müßte etwa so erfolgen, daß man schließt: Ein häufigeres Auftreten einer bestimmten Zahl würde eine Regelmäßigkeit darstellen, welche nach dem Zufallsprinzip eine besondere Ursache forderte, die nicht vorhanden ist; also werden alle Zahlen angenähert gleich auftreten. Wir werden also auf das Zufallsprinzip zurückverwiesen und treffen damit wieder auf die gleichen Schwierigkeiten, die wir schon früher erörtert haben.

3) Die „klassische" Auffassung der Wahrscheinlichkeit definiert mit Bernoulli und Laplace die Wahrscheinlichkeit als das *Verhältnis*

[7] Für eine genauere Orientierung siehe etwa P. P. Gillis: Sur la notion de probabilité: Théorie des Probabilités. Exposés sur ses Fondements et ses Applications, Louvain/Paris 1952.

der „günstigen" zu den „(gleich)möglichen" Fällen. Das mathematische „Gesetz der großen Zahlen" besagt bei dieser Auffassung: Vorausgesetzt wird, daß jede Zahl des Würfels eine von sechs verschiedenen gleichwertigen Möglichkeiten darstellt. Unter dieser Voraussetzung wird abgeleitet: Will man aus den Würfen Wurfreihen bilden, so gibt es nur ganz wenige Möglichkeiten, Wurfreihen zu bilden, welche immer die gleiche Zahl aufweisen; die überwältigende Mehrzahl der möglichen Wurfreihen ist vielmehr so beschaffen, daß alle Zahlen in ihnen annähernd gleich oft vertreten sind.

Diese Auffassung könnte nur dann etwas Wesentliches zur Begründung der verallgemeinernden Induktion beitragen, wenn etwas bekannt wäre über das Verhältnis der möglichen zu den wirklichen Ereignissen — denn die Naturwissenschaft, die sich der Induktion als ihrer Methode bedient, will ja eine Wirklichkeitswissenschaft und keine Möglichkeitswissenschaft sein. Der Übergang von den möglichen zu den wirklichen Ereignissen läßt sich aber wieder nur vermittels des Zufallsprinzips rechtfertigen, in dem man schließt: Eine dauernde Bevorzugung eines der gleichmöglichen Fälle vor den anderen würde eine Regelmäßigkeit darstellen, für die keine besondere Ursache vorhanden ist usw. Läßt man das Zufallsprinzip weg, so liegt zwar kein positiver Grund vor, anzunehmen, daß eine Möglichkeit öfter als die andere realisiert würde; aber es liegt ebenfalls kein positiver Grund vor, anzunehmen, daß alle Möglichkeiten angenähert gleich oft verwirklicht werden. (Die Gleichwertigkeit der verschiedenen Möglichkeiten stellt *bei Absehung vom Zufallsprinzip* keinen positiven Grund dar, eine gleich häufige Verwirklichung zu vermuten. Denn diese Gleichwertigkeit aller Möglichkeiten besagt nur, daß kein besonderer Grund für die Bevorzugung einer bestimmten Möglichkeit vorliegt. Wenn man von dem Zufallsprinzip absieht, könnte aber die Bevorzugung einer bestimmten Möglichkeit nicht nur gelegentlich, sondern auch durchgängig erfolgen, ohne daß dafür ein besonderer Grund vorzuliegen brauchte. Es ist also bei Absehung vom Zufallsprinzip keinerlei Anlaß gegeben, aus der Gleichwertigkeit aller Möglichkeiten auf ihre gleich häufige Realisierung zu schließen.) Es kann darum auch bei dieser Betrachtungsweise die Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht dazu dienen, das Zufallsprinzip zu ersetzen oder gar abzuleiten. —

Ähnliches wie von der Wahrscheinlichkeitsrechnung gilt von der sog. *Ergodentheorie* der statistischen Physik. Sie befaßt sich mit dem folgenden physikalischen Problem: Wenn wir etwa ein in einen Behälter eingeschlossenes Gas betrachten, so wissen wir, daß dieses äußerlich scheinbar unverändert bleibende Gas in Wirklichkeit seinen „Mikrozustand", so wie er durch die genaue Lage, Geschwindigkeit usw. jeder einzelnen Molekel charakterisiert ist, dauernd verändert.

Ein und derselbe „Makrozustand", so wie er durch die makroskopisch beobachtbaren Größen Druck, Temperatur, Volumen, Masse usw. charakterisiert ist, kann ja durch sehr viele voneinander verschiedene Mikrozustände realisiert werden. Die Ergodentheorie versucht nun, mit den Mitteln der theoretischen Physik nachzuweisen, daß alle diese verschiedenen Mikrozustände, die zu demselben Makrozustand gehören, im Lauf der Zeit annähernd gleich oft angenommen werden[8]. Es wird also hier mathematisch-physikalisch abgeleitet, daß der „Zufall", so wie er bei den Zusammenstößen der Gasmolekeln miteinander wirksam ist, nicht zur Bevorzugung einer bestimmten Möglichkeit vor vielen anderen gleichwertigen Möglichkeiten (d. h. eines Mikrozustandes vor den anderen Mikrozuständen) führen kann.

Für die erkenntnistheoretische Begründung des Induktionsverfahrens können diese Untersuchungen der Ergodentheorie jedoch nicht herangezogen werden. Sie setzen ja immer schon die Kenntnis der grundsätzlichen physikalischen Gesetzlichkeiten voraus, welche für die Veränderungen des Mikrozustandes gelten, also die Kenntnis der Gesetze der klassischen bzw. Quantenmechanik, und außerdem müssen noch gewisse zusätzliche Voraussetzungen gemacht werden, durch die sich „ergodische" Systeme von „nicht ergodischen" Systemen unterscheiden. Die Kenntnis der grundlegenden Gesetzlichkeiten bzw. das Zutreffen der Zusatzannahmen kann aber nur aus der Erfahrung abgeleitet werden, setzt also schon die Geltung des induktiven Schlußverfahrens voraus. Die Bedeutung der Ergodentheorie muß man vielmehr vom Philosophischen aus wohl darin sehen, daß sie für den Bereich der Makrokörper die innere Widerspruchsfreiheit des Zufallsprinzips bzw. seiner Anwendung nachweist: Nachdem unter Voraussetzung des Zufallsprinzips durch Induktion die Gesetze der klassischen bzw. Quantenmechanik gewonnen sind, bemüht sich die Ergodentheorie, zu zeigen, daß diese Gesetze ihrerseits dem Zufallsprinzip nicht widersprechen, sondern in der Anwendung auf entsprechende Kollektive (Makrokörper) wieder zum Zufallsprinzip zurückführen[9]. —

---

[8] Daraus folgt dann die Gleichheit des „Zeitmittels" und des „Scharmittels" der statistischen Mechanik.

[9] Gewissermaßen eine „Ergodentheorie ohne Mathematik" stellt der Versuch Th. Erismanns dar, die Begründung der Wahrscheinlichkeitsrechnung und des Induktionsverfahrens auf gewisse letzte, allgemeinste Sätze über Ordnung und Unordnung zu stützen: Studium Generale 4 (1951) 88—109; ZPhForsch 12 (1958) 321—350. Diese Sätze können aber bei genauerem Zusehen wohl nur als Erfahrungssätze aufgefaßt und daher selbst nur durch Induktion gerechtfertigt werden — natürlich nicht durch eigentlich „wissenschaftliche" Induktion, sondern durch jene „vorwissenschaftliche" induktive Verallgemeinerung, durch die es überhaupt nur möglich ist, von den Einzelfällen der Erfahrung zu einem allgemeinen Urteil überzugehen.

Wir haben im vorstehenden jene Problematik des Induktionsschlusses erörtert, die mit der Begründung des Zufallsprinzips zusammenhängt. Weitere Schwierigkeiten ergeben sich daraus, daß bei der Induktion nach der Wahrscheinlichkeit von *Ursachen* gefragt wird, daß also jene Fragestellung vorliegt, welche oft als das „Umkehrproblem" der Wahrscheinlichkeitsrechnung bezeichnet wird *(Formel von Bayes)* und bei der die „a priori-Wahrscheinlichkeiten" der in Frage kommenden Ursachen eine entscheidende Rolle spielen. Besonders zugespitzt erscheint die hier einschlägige Problematik in der Anwendung auf den Satz von der Zunahme der Entropie, wenn man vermittels der Methoden, mit denen die statistische Physik diesen Satz begründet, auf die Größe der Entropie in den früheren Zuständen des Kosmos schließen will. Geht man hier ganz konsequent voran, so käme man eigentlich zu dem Ergebnis, daß die Entropie in den früheren Zuständen des Kosmos mit überwältigender Wahrscheinlichkeit *größer* war als im heutigen Zustand — ein Schluß, der gewiß im Widerspruch zur Wirklichkeit steht, in dem sich aber eine erkenntnistheoretische Problematik verbirgt, die wohl genauere Betrachtung erheischte. Darüber soll an anderer Stelle berichtet werden.

Abschließend darf vielleicht nochmals auf das eigentliche Anliegen der vorstehenden Ausführungen hingewiesen werden. Die erste Anregung dazu empfing der Verf., als er versuchte, Naturwissenschaftlern an Hand des Induktionsproblems die Bedeutung philosophischer Wesenseinsicht auch und gerade für den naturwissenschaftlichen Bereich nahezubringen, und als sich dabei die im vorstehenden dargelegten Schwierigkeiten erhoben. Geschrieben wurden diese Zeilen einmal, um vor unliebsamen „Überraschungen" bei ähnlichen Diskussionen zu warnen; denn angesichts der ausführlichen Diskussion über die Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung, die seit einigen Jahrzehnten in Gang ist, liegen Einwände von der behandelten Art für den Mathematiker geradezu auf der Hand, während von der Philosophie herkommende Denker, die den innermathematischen Diskussionen naturgemäß fernerstehen, davon manchmal etwas überrascht sind. Vor allem aber sollte versucht werden, eine Diskussion anzuregen, die den Begriff der physischen Notwendigkeit und damit der physischen Gewißheit noch genauer als bisher untersuchte; denn diese beiden Begriffe dürften wohl, wie schon angedeutet, den Ansatzpunkt bilden, um die Lösung des Induktionsproblems in den Griff zu bekommen.

Georg Klaus über die thomistischen Gottesbeweise

Von Josef de Vries S. J.

In seinem gegen *G. A. Wetters* „Der dialektische Materialismus" gerichteten Buch „Jesuiten — Gott — Materie" (Berlin 1957) kommt G. Klaus im Zusammenhang mit seinen Ausführungen über die Kategorie der Kausalität u. a. auf die thomistischen Gottesbeweise zu sprechen (S. 325). Zunächst faßt er die Grundgedanken des „fünften Weges", des teleologischen Gottesbeweises, mit folgenden Worten zusammen: „Da es in der Welt Ordnung und Zielstrebigkeit gibt, muß eine höchste Intelligenz vorhanden sein, aus der diese Zielstrebigkeit erklärt werden kann. Jedes Ding hat einen Zweck, der außerhalb von ihm selbst liegt. Der Zweck der Welt als Ganzes kann nicht in der Welt selbst zu suchen sein, also muß er in Gott gesucht werden."

Zu dieser „Beweisskizze" bemerkt Klaus, sie sei „schon formallogisch nicht in Ordnung". Für sie gelte das gleiche, was auch zu den Beweisen des Daseins Gottes als des ersten Bewegers und als der ersten Ursache zu sagen sei. „In allen drei Fällen . . . wird allen Dingen eine bestimmte Eigenschaft zugesprochen. Alles Bewegte wird von etwas außer ihm Liegenden bewegt, alles Existierende wird von etwas außer ihm Existierenden verursacht, alles hat einen außerhalb seiner liegenden Zweck. Daraus wird jeweils geschlossen, daß es etwas geben muß, was diese Eigenschaft nicht hat. Etwas, was nicht von einem anderen bewegt wird, etwas, was nicht von anderem verursacht wird, etwas, was seinen Zweck nicht außerhalb von sich selbst hat."

Um noch deutlicher zu zeigen, daß diese Beweise logisch nicht in Ordnung sind, formalisiert Klaus sie: „Im engeren Prädikatenkalkül der Logik gilt . . . das Gesetz:

$$(x)\, F(x) \rightarrow F(y).$$

Die Thomisten ersetzen dieses Gesetz in den genannten Fällen durch ein anderes:

$$(x)\, F(x) \rightarrow \overline{F(y)}.$$

Unter der Voraussetzung, daß das Urteil (x) F (x) wahr ist, führt das gleichzeitige Bestehen beider Urteile zu einem logischen Widerspruch."

Klaus will zwar „auf diese Seite der Angelegenheit keinen allzu großen Wert legen"; aber es handelt sich hier um eine so ungeheuerliche Mißdeutung der thomistischen Gottesbeweise, daß wir schon einigen Wert darauf legen, sie aufzudecken.

Bevor wir auf das entscheidende Mißverständnis aller Gottesbeweise eingehen, zunächst einige Worte zu der Darstellung, die Klaus vom teleologischen Gottesbeweis gibt. Er meint, dieser Beweis gehe bei Thomas davon aus, daß jedes Ding einen Zweck hat, der außerhalb seiner liegt. Schon das stimmt nicht. Ob das Ziel außerhalb des zielstrebigen Naturwesens liegt oder in dessen eigener Vervollkommnung besteht, ist für den Beweis im Grunde gleichgültig. Thomas sagt nur: Die Naturwesen „wirken immer oder in den meisten Fällen in der gleichen Weise, so daß sie das erreichen, was das Beste ist". Wahrscheinlich denkt er dabei in erster Linie an die eigene Vervollkommnung der Lebewesen, also an ein *inneres* Ziel. Aber, wie gesagt, das ist nicht wesentlich.

Vielleicht hat Klaus hier die zwecksetzende Vernunft mit dem Zweck selbst verwechselt. Die zwecksetzende Vernunft ist nach Thomas allerdings außerhalb des zielstrebig wirkenden Naturwesens zu suchen, wenigstens überall da, wo dieses Naturwesen selbst kein Bewußtsein hat. Denn, „was selbst keine Erkenntnis hat, strebt nur nach einem Ziel, indem es von einem erkennenden, und zwar verstandes-

mäßig erkennenden Wesen auf das Ziel hingelenkt wird, wie der Pfeil vom Schützen". Die Verwechslung von zwecksetzender Vernunft und Zweck selbst wäre allerdings eine grobe Verwechslung; aber man sieht nicht, wie jemand anders auf den Gedanken verfallen kann, der thomistische Beweis gehe davon aus, daß jedes Ding einen Zweck habe, der außerhalb seiner liegt.

Man wundert sich allerdings über diese Verwechslung nicht mehr, wenn man sieht, wie Klaus das Grundschema der thomistischen Gottesbeweise in einer Weise darstellt, die ein Bemühen um ein richtiges Verständnis vermissen läßt. Alle drei von ihm berücksichtigten Beweise, meint er, gingen davon aus, daß *allen* Dingen eine bestimmte Eigenschaft zugesprochen werde. Davon kann natürlich keine Rede sein. Erster Ausgangspunkt aller Beweise ist vielmehr jeweils, daß es in dieser Welt Seiende gibt, die eine bestimmte Eigenschaft haben. Eine Existenzaussage ist für jeden der Beweise als Ausgangspunkt wesentlich. Sie wäre durch eine mit dem Zeichen E beginnende Formel zu symbolisieren. Das ist von Klaus völlig übersehen.

Aber auch der allgemeine Satz, der für jeden Beweis notwendig ist und den Klaus mit Hilbert-Ackermann durch den Ausdruck (x) F (x) (d. h.: Von jedem x gilt: x hat das Prädikat F) symbolisiert, wird von ihm falsch gefaßt, wenigstens in zwei von den drei Fällen. Er meint, dieser allgemeine Satz besage: „*Jedes Ding* hat einen Zweck, der außerhalb von ihm selbst liegt" bzw. „*Alles Existierende* wird von etwas außer ihm Existierenden verursacht." Beim Bewegungsbeweis schreibt Klaus richtig: „Alles *Bewegte* wird von etwas außer ihm Liegenden bewegt." Vielleicht hat er deshalb den wesentlichen Unterschied dieses Satzes von den beiden anderen nicht bemerkt, weil er mit dem dialektischen Materialismus annimmt, daß jedes Seiende notwendig ein „Bewegtes" ist, so daß „jedes Bewegte" doch wieder gleichbedeutend ist mit „jedes Seiende". Für Thomas fallen „Seiendes" und „Bewegtes" dagegen nicht zusammen.

Jedenfalls ist es für die thomistischen Gottesbeweise wesentlich, daß sie einen allgemeinen Satz verwenden, der nicht eine Aussage von allem Seienden überhaupt ist, sondern nur von allem Seienden einer bestimmten Klasse, z. B. von allem *bewegten* Seienden, von allem *kontingenten* Seienden, von allem Seienden, das *ohne eigene Erkenntnis ein Ziel erstrebt.* Das Prädikat dieser Sätze besagt stets, daß jedes Seiende, das durch die betreffende Eigenschaft gekennzeichnet ist, in irgendeiner Weise von einem anderen kausal abhängig ist (von einem anderen bewegt, von einem anderen verursacht, von einem anderen auf sein Ziel gelenkt).

Außer den beiden genannten Sätzen enthält jeder thomistische Gottesbeweis, was Klaus wiederum übersehen hat, auch in der schematischsten Zusammenfassung wesentlich noch eine dritte Prämisse: den Ausschluß des „processus in infinitum", des Fortgangs ins Unendliche. Damit ist gesagt: Es kann nicht alles Seiende abhängiges Seiendes sein.

Aus diesen drei Voraussetzungen, nicht, wie Klaus es darstellt, aus einer einzigen Voraussetzung, ergibt sich dann der Schlußsatz: Es existiert ein Seiendes, das nicht von einem anderen abhängig ist und darum nicht die Eigenschaft hat, die das Abhängig-sein mit sich bringt, d. h. nicht bewegt ist (nicht bloß, wie Klaus schreibt: nicht von einem anderen bewegt ist), nicht kontingent ist, nicht ohne eigene Erkenntnis ein Ziel erstrebt. Auch der Schlußsatz ist also wiederum eine Existenzaussage, die durch $\overline{F(y)}$, d. h.: y hat nicht das Prädikat F, nicht hinreichend symbolisiert wird.

Es sei noch bemerkt, daß die Zurückführung der Beweise auf die angegebenen drei Prämissen eine äußerste Schematisierung bedeutet, die das Besondere der einzelnen Beweise, namentlich des Bewegungsbeweises und des teleologischen Beweises, nicht trifft. Den Bewegungsbeweis hat *Johannes Bendiek O.F.M* in den FranzStud 38 (1956) S. 3 f. formalisiert.

So viel ist jedenfalls klar, daß die Klaussche Formalisierung der thomistischen Gottesbeweise durch (x) F (x) → $\overline{F\ (y)}$ ohne Sinn ist. Diese Formel wäre zu lesen: Wenn das Prädikat F auf alle x zutrifft, so trifft es auf y nicht zu. Das entspricht zwar der Darstellung der Gottesbeweise, wie Klaus sie gibt, aber es ist nicht nur „formallogisch nicht in Ordnung", sondern formallogisch ein Widersinn. Dieser Widersinn geht allerdings nicht auf Rechnung des hl. Thomas.

Es sind uns schon manche Mißverständnisse der thomistischen Gottesbeweise begegnet; aber eine so völlige Verkehrung ihres Sinnes ist doch einzigartig.

Beobachtungen in lateinischen Sermoneshandschriften der öffentlichen Bibliothek der Universität Basel

Von Johann Baptist Schneyer, Würzburg

Wer nach lateinischen Predigthandschriften des Hochmittelalters sucht, wird durch den Handschriftenreichtum der öffentlichen Bibliothek der Universität Basel überrascht. Dieser Bibliothek kam die Säkularisation der Baseler Klöster im 16. Jahrhundert zugute. Kam doch im Jahre 1559 die vollständige Bibliothek des Dominikanerklosters in ihren Besitz und im Jahre 1592 ging noch die Bibliothek der Karthause an sie über. So erklärt sich im wesentlichen der heutige Reichtum.

Beinahe alle Sermoneshandschriften der Hochscholastik sind in der Baseler Bibliothek noch namenlose Schätze. Denn G. F. Haenels Kataloge[1] führen uns meist nur anonyme Predigthandschriften vor, deren Inhalt oft nur mit „Sermones" gekennzeichnet ist. Einzelne richtige Beobachtungen und Vermutungen hat später G. Morin in seinen „Notizen und Auszügen"[2] zusammengestellt. Neuerdings bereitet Herr Univ.-Bibliothekar G. Meyer in Basel einen Katalog für die B-Abteilung (Pergamenthandschriften) der Baseler Handschriftensammlung vor, dessen sorgfältiger Bestandaufnahme jeder einzelnen Predigt ich verschiedene Aufschlüsse verdanke[3]. An Hand unserer Auszüge[4] aus einer Reihe anonymer Sermoneshandschriften und unserer Initiensammlung[5] der lateinischen Sermones des 13. Jahr-

[1] G. F. Haenel, Catalogi librorum mss., qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgiae, Britanniae Magnae, Hispaniae, Lusitaniae asservantur, Leipzig 1830, 513—660: Basel.

[2] G. Morin. A travers des manuscrits de Bâle. Notices et extraits des plus anciens manuscrits latins: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 26 (1927) 175—249.

[3] So vor allem für die Hss B. VIII. 26 f. 220—340; B. IX. 7 f. 221—241; B. IX. 9 f. 186—233; B. IX. 31 f. 69—104; B. X. 13 f. 189—200; B. X. 25 f. 5—45.

[4] Abgesehen von den Hss B. VI. 15; B. X. 17; A. IV. 24; A. X. 56, die uns entweder vollständig oder in ihren wichtigsten Teilen in Mikrofilmstreifen vorliegen, haben wir uns aus den einzelnen Hss jeweils nur die Anfangs- und Schlußpredigten und dazwischen einzelne kennzeichnende Sonntags- bzw. Heiligenpredigten jeder Predigtreihe oder -sammlung notiert. Bei dieser auslesenden Bestandaufnahme dürfen wir daher unseren Beobachtungen und Angaben bei geschlossenen Predigt*reihen* vertrauen, bei Predigt*sammlungen* jedoch, bei denen wir mitunter von Predigt zu Predigt verschiedenen Autoren begegnen können (vgl. B. IX. 7), müssen allgemeine Angaben vorsichtig aufgenommen werden.

[5] Da unsere Initiensammlung bereits den Inhalt der meisten Pariser und Münchener, wichtiger französischen (Provinz-), englischen, belgischen, schweizerischen und einiger italienischen Predigthandschriften birgt, hat sie eine einigermaßen umfassende Deutekraft erlangt.

hunderts können wir nun eine Autorenliste und bei den einzelnen Handschriften nähere Inhalts- und Initienangaben vorlegen, auch manche Hinweise auf gleiche Predigten oder Predigtreihen in anderen Bibliotheken bieten[6]. Freilich weiß jeder, der sich mit scholastischen Predigten abgibt, daß Predigten mit gleichen Initien noch nicht in ihrer Ausführung übereinstimmen, ja nicht einmal dem gleichen Verfasser zugehören müssen. Hier haben unsere Feststellungen auf Grund der Initienvergleiche ihre Grenzen. Einzeluntersuchungen werden unsere Arbeit fortführen müssen. Doch ist es wichtig genug, im Urwald der scholastischen Predigtbestände wenigstens einige Richtwege aufzubrechen.

Wir geben nach der Katalognummer den Inhalt der Handschrift und den (oder die) Verfasser an. Dann folgen gewöhnlich Hinweise auf Handschriften gleichen (oder ähnlichen) Inhalts, auf Frühdrucke und Literatur. Bei geschlossenen Predigtreihen (oder -sammlungen) lassen wir weiter die Initien der ersten und letzten Predigten folgen[7]. (Das Thema — meist ein Bibelvers — wird dabei durch einen Gedankenstrich vom Textbeginn, dieser durch drei Punkte vom Schluß abgesetzt. Auslassungen sind durch zwei Punkte bezeichnet.) Bei Predigtsammlungen (mit freier Predigtanordnung) bringen wir nur einzelne Predigten, deren Verfasser wir erkennen oder die sich in anderen Handschriften nachweisen lassen.

Wir führen hier nur solche Handschriften an, bei denen wir die Katalogangaben fortführen und ergänzen können. Unsere Beobachtungsgrundlage (die Initiensammlung) bringt es mit sich, daß wir verhältnismäßig mehr (ältere) Pergamenthandschriften als (neuere) Papierhandschriften erschließen können. Doch scheuen wir uns nicht, auch Prediger bzw. Predigten des 14. und 15. Jahrhunderts in unseren Beobachtungskreis einzubeziehen und sie, soweit es uns möglich ist, näher zu kennzeichnen. Leider entzieht sich immer noch eine große Zahl von anonymen Predigten unserem vergleichenden Zugriff. Bei Mischhandschriften werden nur die Predigten berücksichtigt, andere Bestandteile bleiben außer Betracht. Doch selbst bei unvermischten Predigthandschriften stellen wir gewöhnlich nur die Teile heraus, über die wir Aufschluß geben können.

Es folgen nun die Namen der Autoren und — in Anführungszeichen — der Predigtsammlungen, die wir feststellen konnten. Nach dem Namen geben wir die Katalognummern der Handschriften an, in denen sich eine oder mehrere Predigten dieses Verfassers finden. Bei Handschriften mit geschlossenen Predigtreihen werden auch die Predigten nach ihren vier Hauptgruppen kurz gekennzeichnet: die Sonntagspredigten (sermones de tempore) durch ein (T), die Heiligenpredigten (sermones de sanctis) durch ein (S), die allgemeinen Heiligenpredigten (sermones de communi sanctorum) durch ein (C), die Fastenpredigten (sermones quadragesimales) durch ein (Q). Ein Fragezeichen neben der Katalognummer bedeutet, daß die Zuteilung an den Verfasser unsicher ist.

Albert d. Gr. B. X. 13 (?) B. X. 17 (?) A. V. 34
Aldobrandini de Cavalcantibus B. IX. 9 (S) B. IX. 31 (S)
Antonius de Azario (de Parma) B. VIII. 25 (T) A. VI. 27 (?)
Augustinus de Roma A. VIII. 13 (Q)
„Bartholomäus“ siehe Ternarius v. Hebratzfelden!
Bartholomäus v. Breganza B. X. 15 (T) B. XI. 1 (S) A. VII. 40 (T)
A. X. 133 (T + S)

[6] Dankbar muß ich hier auf einige bereits in meinem Beitrag Beobachtungen bei der Sammlung von Predigtinitien des 13. Jahrhunderts: Schol 32 (1957) 72 f., zusammengestellten, grundlegenden Werke verweisen.

[7] Bei einigen anonymen Predigtreihen führen wir die Initien *mehrerer* Anfangs- und Schlußpredigten an mit der erwartungsvollen Bitte, durch Kenner scholastischer Predigten über den Verfasser oder wenigstens über handschriftliche Parallelen bald Aufschluß zu erhalten.

Bernhard v. Clairvaux B. VIII. 29
Berthold v. Regensburg B. X. 3 (S) B. X. 37 (C + T)
Bonaventura B. IX. 9
Discipulus siehe Johannes Herolt!
„Flores de tempore" A. IX. 2
Franziskus Wieland A. VIII. 13 (?) (Q)
Gaufrid v. Troyes B. VI. 15
Guiard v. Laon B. X. 13 (?)
Guibert v. Tournai B. IX. 7 B. IX. 9 B. IX. 14 (S + T) B. IX. 17 B. X. 29
Guido v. Evreux B. X. 2 (S)
Hugo v. S. Caro B. X. 25
Jakob v. Lausanne B. X. 19 (?)
Jakob v. Voragine B. IX. 9 B. IX. 31 B. X. 8 A. IV. 24 A. VI. 27 A. X. 8 A. X. 51 (?) (S + C) A. X. 116 (T)
Johannes v. Castello B. X. 17
Johannes Contractus (Kortz) B. VIII. 26
Johann Herolt (Discipulus) A. VIII. 13 (Q)
Johannes v. Mailly B. X. 25
Johann v. Rupella B. X. 17
Konrad Holtnicker v. Sachsen B. VIII. 23 (S + C) B. IX. 9 B. IX. 27 (T) B. IX. 31 B. X. 17 B. X. 25 A. IX. 36 A. X. 133
Lukas v. Bitonto A. II. 10
Mauritius Hibernicus B. IX. 17
Nikolaus (Lucius) Aesculanus A. V. 10 (T)
Nikolaus v. Byard B. IX. 9 B. X. 2 B. X. 13
Nikolaus v. Gorran B. IX. 13 (?) S + C) B. X. 2 (T)
Odo v. Morimond A. VIII. 46
Peregrinus B. IX. 7 B. X. 13 (?) A. XI. 28 (T)
„Peregrinus" siehe Franziskus Wieland!
Petrus Damiani A. V. 34
Petrus v. Reims B. VIII. 3 (C) B. X. 18 (C) B. X. 22 (C)
Richard v. S. Viktor A. VIII. 46
Ternarius v. Hebratzfelden A. V. 33 (T)
(Ps.) Thomas v. Aquin A. IX. 36
Ulrich Engelberti v. Straßburg A. X. 56 (?)
Walter v. Aquitanien A. IV. 24
Wilhelm v. Lavicea (= Lancea) B. X. 2
Wilhelm v. Mailly B. IX. 13 (T) B. IX. 17 B. IX. 31 B. IX. 32 B. X. 17 B. X. 22 A. VII. 38 (T + S)
Wilhelm Peyraut (Peraldus) B. IX. 7 B. X. 8 (?) A. X. 133

B. VI. 15

f. *1*^{r}—*62*^{v} Eine geschlossene Reihe bestimmter und allgemeiner Heiligenpredigten. Von einer späten Hand werden sie in der Hs dem fr. Henricus de Herpf O.F.M. zugewiesen. Doch scheitert diese Zuteilung schon am (höheren) Alter der Hs. Mit gutem Grund vermutet G. Morin a. a. O. 190 einen deutschen Dominikaner als Verfasser. Vgl. f. 30^{r} den Beginn einer Predigt auf das Fest des hl. Dominikus: „Quasi stella matutina (Eccli 50) — In praedicta auctoritate commendatur pater noster Dominicus .." Die Predigten unserer Hs liegen auch in Basel B. X. 19 f. 1—180 vor.

f. *1*^{r} (Andr.) Rabbi, ubi habitas — Duo tanguntur, discipulorum affectuosa interrogatio: Rabbi, ubi habitas ... cum tamen in infinitum omnia excedat.

f. 2r Vestigia eius secutus est pes meus — Nota, canis venaticus, qui invenit bestiam, continuo sequitur eam, donec comprehendat . . . supplicium, quod fuit signum maximi amoris.
f. 2v Venite post me — In hoc evangelio consideranda sunt quaedam ex parte Salvatoris domini, quaedam ex parte Andreae apostoli . . . et ipse erat lux vera, quae illuminat . .

. . . . . .

f. 47r (Cathar.) Generositatem illius glorificat — Sicut colligitur ex verbis istis, generositatem sanctorum glorificare non possunt nisi contuberniales . . . ut cum ea possim venire ad gloriam aeternam.
f. 48v (de uno apostolo) Amicus Dei appellatus est — Nota, magnum est gaudium (?) esse amicum magni domini . . . de bono amico providens.

. . . . . .

f. 62v (Collatio bona) Qui habitat in caelis irridebit eos — Notandum quod sicut ex serie psalmorum potest intelligi, Deus inhabitat primo in sanctis.
f. 65ra—102vb Eine geschlossene Reihe von Sonntagspredigten. Cod Basel B. XI. 1 f. 43r—47v bringt nur die ersten Predigten dieser Reihe.
f. 65ra (adv.) Aspiciens a longe — Quia Domini nostri Jesu Christi adventum istis diebus celebramus non incongruum videtur, si de eius adventu aliquid breviter dicamus . . . et ita intrare gaudium sempiternum.
f. 65va Cum audisset Johannes — In hoc loco Johannes, qui interpretatur gratia Dei, religionem significare videtur . . . ad divitias pervenire mereamur regni caelorum.

. . . . . .

f. 102ra (d. 24 p. pent.) In illo tempore loquente Jesu ad turbas — Duo sunt quae vigilanter attendimus nostrae saluti valde utilia, praecepta videl. et exempla . . . sic nos ad se vocare dignetur.
f. 103va—120vb Einzelne ausgewählte Heiligen- und Festpredigen von verschiedenen Verfassern. Mehrere dieser Predigten (vielleicht auch alle) liegen auch im Cod Bologna, Archigin. A. 149 vor.
f. 116ra (i. dedic.) Quoniam fratres ad dedicationem basilicae huius devote convenistis . . . Diese Kirchweihpredigt gehört wahrscheinlich *Gaufrid v. Troyes* (Trecensis). Vgl. B. Hauréau, Not. et extr. II, 273.
Anonyme Parallelen:
f. 107ra = Cod Avignon 593 f. 38; Troyes 398 f. ?
f. 110vb = Cod Paris, Nat. lat. 11382 f. 53.

B. VIII. 3

f. 2r—47v Die allgemeinen Heiligenpredigten des *Petrus v. Reims O.P.* Sie liegen in vielen Hss. vor: z. B. in den Codd Paris, Nat. lat. 12417 f. 61—71; 16503 f. 1—37; Arsenal 543; Amiens 284; Soissons 125 (dort dem Alexander de Hales zugeschrieben); Basel B. X. 18 f. 90—127; B. X. 22 f. 93—140; Brüssel, Bibl. Royale II, 1132 f. 242—87; II. 1410 f. 120r—150v; II. 2767; 1659—61 f. 62—71; London, Brit. Mus. 7. D. VII; Oxford, Bodl. 406 f. 176—194; Clm 2711 f. 99—104.
f. 2ra (de apostolis) Qui sunt hii, qui ut nubes volant — Principatus apostolorum volatui nubium et columbarum comparatur . . . Nota de corvo emisso.
f. 47ra (i. dedic.) Ornaverunt faciem templi — Quid templum, quid eius facies, quid coronae aureae . . significat, videamus . . . fili, da mihi cor tuum.

B. VIII. 23

f. 2ra—142va Die bestimmten (und allgemeinen?) Heiligenpredigten des *Konrad Holtnicker v. Sachsen O.F.M.* Verfasser-, Hss. — und Drucke bei A. Franz, Drei deutsche Minoritenprediger aus dem 13. und 14. Jahrhundert (Freiburg i. Br. 1907).

Siehe auch P. Lehmann, Konrad Holtnicker, ein Braunschweiger Minoritenprediger: Braunschweiger Magazin 1909, 29—31.
f. 2ra (Andr.) Extendam palmas meas ad Dominum — Hoc verbum Moysi beatus Andreas potuit dicere, quando manus ad Dominum et pro Domino voluit extendere . . .

. . . . . .

f. *141*ra (i. comm. omn. defunct.) Unusquisque onus suum portabit — Vos, carissimi, onus corporis huius defuncti portatis ad sepulcrum . . .
f. *144*ra—*247*vb Heiligenpredigten ohne bestimmte Ordnung.

B. VIII. 25

Die Postille des *Antonius de Azario (de Parma)*. Sie liegt in vielen Hss vor. Die Inkunabeln siehe im Gw II n. 2248.
f. *1*ra Cum appropinquaret Jesus Jerosolymis — Tempus, quod hodie incipit et durat usque ad nativitatem Domini . . . ut semper simul gloriemur in te, qui es unus Deus . .

. . . . . .

f. *219*vb Dominus in templo sancto suo — Inter omnia, quae homo saepius in memoria debet habere et frequenter considerare, sunt opera divinitus circa nos exhibita . . . Eccli 24, 26 Transite ad me omnes, qui concupiscitis me.

B. VIII. 26

f. *220*r—*340*v Eine geschlossene Reihe von Heiligenpredigten. Sie gehören dem *Johannes Contractus (Kortz) O.F.M.* Sie liegen in vielen Hss. vor. Uns sind sie bisher begegnet in den Codd Karlsruhe CCLXIV; Clm 2954, 7450; Wien-Schotten 55. c. 4. f. 216. Druck: Hain 5676.
f. *220*r (Andr.) Ambulans Jesus juxta mare Galilaeae — In verbis propositis describitur vocatio duorum fratrum facta a Christo, scil. Petri et Andreae . . . suscipies discipulum eius, qui pependit in te.

. . . . . .

f. *336*r (i. dedic.) In templo eius omnes dicent gloriam — Verba proposita scripta sunt in psalmo et ad laudem et commendationem dedicationis huius ecclesiae dicta . . . in templo eius dicent gloriam. Ad quam gloriam . .

B. VIII. 29

f. *1*ra—*51*rb Unter diesen Predigten finden sich Exzerpte (f. 1ra—2ra 7, 9vb—16vb) aus verschiedenen Sermones des hl. *Bernhard v. Clairvaux*. Siehe B. Gsell — L. Janauschek, Sermones S. Bernardi, Xenia Bernardina, pars I (Wien 1891).

B. IX. 7

f. *221*ra—*241*rb Fest- und Heiligenpredigten von verschiedenen Verfassern. Wir erkennen: *Guibert v. Tournai* (de Tornaco) *O.F.M.:* f. 226ra (de annun.), f. 228rb (de ascens.), f. 235rb (de angelis), f. 237ra (de omnib. Sctis). Hss und Literatur bei P. Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle II n. 311 (Paris 1934).
Wilhelm Peyraut (Peraldus) *O.P.:* f. 229ra (pent.), f. 233vb (exalt. cruc.) Hss und Drucke bei A. Dondaine, Guillaume Peyraut, vie et oeuvres; ArchFrPraed 18 (1948) 162—236.
Peregrinus O.P.: f. 234vb (exalt. cruc.). Seine Predigten sind handschriftlich weit verbreitet. Die Inkunabeln bei Hain 12580—6. Angaben über den Verf. im LexThKirche VIII, 32 und im ArchFrPraed 19 (1949) 266—74.

B. IX. 9

f. *1*ra—*186*rb Eine geschlossene Sammlung von 159 Sonntagspredigten, davon gehören: 97 Predigten *Konrad Holtnicker v. Sachsen O.F.M.* Siehe die Angaben bei Cod B. VIII. 23.

45 Predigten *Nikolaus v. Byard O.F.M.* Notizen über den Verf. und sein Predigtwerk am besten bei B. Hauréau, Notices et extraits II, 275—292.
1 Predigt dem hl. *Bonaventura O.F.M.* (f. 72vb de resurr.) Ed. Quaracchi IX 272a.
1 Predigt *Guibert v. Tournai O.F.M.* (f. 67rb de passione). Siehe die Angabe bei Cod B. IX. 7.
15 Predigten sind noch anonym.
f. *186rb—233vb* Eine geschlossene Sammlung von 64 Heiligenpredigten, davon gehören: eine noch unbestimmte Anzahl *Aldobrandini de Cavalcantibus.* Das Eigengut dieses Predigtschriftstellers muß noch geklärt werden. Zu vergleichen sind u. a. Clm 9617 und Clm 19121; Cod. Vat. Burghes. 175 und Cod. Asciburg. 42.
21 Predigten *Jakob v. Voragine.* Zahlreiche Hss. Die Inkunabeln bei Hain-Copinger 6523—53. Notizen über den Verf. im LexThKirche V, 265.
1 Predigt *Konrad Holtnicker v. Sachsen O.F.M.* (f. 187ra Nicol.). Siehe die Angaben bei Cod B. VIII. 23.

B. IX. 13

f. 147ra—182 Eine ungeordnete Reihe von 93 Heiligenpredigten. Die Hs weist sie einem fr. Nikolaus zu. Vielleicht ist es *Nikolaus v. Gorran O.P.* Wenn sich unsere Predigten auch in seinem „Fundamentum aureum" (Paris 1509) nicht nachweisen lassen, wenn sie vielmehr im Cod Escorial f. IV. 28 dem hl. Thomas v. Aquin zugeschrieben werden, so ist diese Zuteilung doch recht unsicher. Vgl. die Zusammenstellung der echten Thomas-Predigten bei M. Grabmann, die Werke des hl. Thomas v. Aquin, BeitrGPhThMA XXII, 1—2 (Münster 1931). Bei der Masse der von Nikolaus v. Gorran überkommenen Predigten ist es durchaus möglich, daß diese Heiligenpredigten ihm gehören, ja die folgenden allgemeinen Heiligenpredigten weisen sogar auf ihn hin.
f. *184—89, 191—93* Eine Sammlung von 10 Predigten von einem deutschen Verfasser, da sich deutsche Ausdrücke darin finden.
f. *194ra—209* 29 allgemeine Heiligenpredigten. Die geschlossene Reihe dieser Predigten liegt in vielen Hss vor. Uns sind sie bisher begegnet in den Codd Arras 827; Avignon 53; Vannes 1; Cambridge, Corp. Christi 327 f. 99 —; Oxford, Bodl. Laud. misc. 380; Assisi 503 f. 214 —; Erlangen 325; Clm 19120. Die Predigten sind in all diesen Hss anonym. Da sie aber in Clm 19120 auf eine Reihe bestimmter Heiligenpredigten folgen, die sicher Nikolaus v. Gorran gehören, dürfen wir seine Urheberschaft auch für sie annehmen.
f. *210ra—246* Eine unvollständige Reihe (Fest der unschuld. Kinder — Kirchweih) der Sonn- und Festtagspredigten des *Wilhelm v. Mailly O.P.* Diese Reihe war nach dem Anfangswort des Themas der ersten Predigt „Abiciamus" damals bekannt und weit verbreitet. Hinweise auf den Verf. und die erhaltenen Hss geben: Lecoy de la Marche, La chaire française^2 (Paris 1886); B. Hauréau, Notices et extraits XXXII. 2, 309—10; XXXIII. 1, 288. 295—8; Hist. litt. Fr. XXVI, 452—4.

B. IX. 14

f. *1ra—316rb* Heiligen- und Sonntagspredigten des *Guibert v. Tournai O.F.M.* Siehe die Angaben bei Cod. Basel B. IX. 7.

B. IX. 17

f. *178ra* ss. Eine nur begonnene Reihe der Heiligenpredigten des *Wilhelm v. Mailly O.P.* Sie waren nach dem Anfangswort des Themas der ersten Predigt als „Suspendium" damals bekannt und weit verbreitet. Siehe die Angaben bei Cod Basel B. IX. 13 f. 210ra.
f. 206rb Drei Predigten (f. 206rb: Agnes, 219va: epiph., 222rb: epiph.) gehören *Guibert v. Tournai O.F.M.* Siehe die Angaben bei Cod Basel B. IX. 7.

f. 225ra—269va Die alphabetischen Distinctiones des *Mauritius Hibernicus O.F.M.* Hss und Initien bei F. Stegmüller, Repert. bibl. III n. 5566.

B. IX. 27

Die Sonntagspredigten des Franziskaners *Konrad Holtnicker v. Sachsen* für das ganze Kirchenjahr. Siehe die Angabe bei Cod Basel B. VIII. 23.
f. 1ra (d. 1 adv.) Emitte manum tuam — Carissimi, sicut naufragi in medio fluctuum . . .

. . . . . .

f. 280rb (d. 24 p. pent.) Tunc apparebit signum filii hominis — In eodem evangelio dicitur: Dabunt signa magna. Considerandum autem, quod tempore novissimo apparebunt signa quadruplicia . . .

B. IX. 31

f. 69ra—104vb Eine geschlossene Sammlung von 50 Heiligenpredigten von verschiedenen Verfassern. Davon gehören:
eine noch unbestimmte Anzahl (f. 69ra, 70ra u. a.) *Aldobrandini de Cavalcantibus.* Vgl. die Bemerkung bei Cod Basel B. IX. 9.
22 Predigten *Jakobus v. Voragine* (f. 69va u. a.). Siehe die Angaben bei Cod Basel B. IX. 9.
1 Predigt (f 72vb Nicol.) *Konrad Holtnicker v. Sachsen.* Siehe die Angabe bei Cod Basel B. VIII. 23.

B. X. 2

f. 7ra—165rb Eine Reihe von Sonntagspredigten, die wahrscheinlich alle *Nikolaus v. Gorran O.P.* gehören. Seine Predigten sind handschriftlich weit verbreitet. Die meisten sind gedruckt in seinem „Fundamentum aureum", Paris 1509. Unsere Reihe begegnet uns auch in den Cod Bamberg, Misc. theol. 173; S. Florian XI. 362; Assisi 675; Casanat. 14; Cambridge, Jesus Coll. 13. — Notizen über den Verf. im DictBible III, 278; LexThKirche IV, 581 f.
f. 166ra—175rb die „dieta salutis" des *Wilhelm v. Lavicea* (Lancea). Zahlreiche Hss meist mit Predigtthemata (für die Sonntage und Heiligenfeste des Kirchenjahres), die aus der „dieta" entlehnt sind. Notizen über den Verf. bei B. Hauréau in Hist. Litt. Fr. 26 (1873) 552—5; Not. et extr. XXXIV. 1, 57.
f. 225ra—246va Von diesen Predigten können nur 4 sicher *Nikolaus v. Byard* zugewiesen werden: f. 225ra, 227vb, 232vb, 235va. Siehe die Angabe bei Cod Basel B. IX. 9.
f. 247ra—254 Eine Reihe von Dispositionen zu Heiligenpredigten, wahrscheinlich von *Guido v. Evreux* (Ebroicensis) O.P. In Cod Berlin qu. 81 sind sie in seiner „Summa Guiotina" — wenigstens der Themenfolge nach — enthalten. Hss bei Lecoy de la Marche, La chaire française², 508; Hist. Litt. Fr. XXI, 174 ss.
f. 255—262 Distinctiones terminorum per alphabetum.
f. 263—273 Einige nachgetragene Predigten.

B. X. 3

Die Heiligenpredigten *Bertholds v. Regensburg O.F.M.* in zwei Reihen (f. 1ra—60, f. 61ra—121v). Die 2. Reihe scheint unvollständig. Hss und Initien bei G. Jacob, Die lateinischen Predigten des sel. Berthold v. Regensburg (1880).

B. X. 8

f. 1—10v Eine nur begonnene Reihe von Fastenpredigten, die uns auch in Clm 2638 und 26758 begegnen. Die Sonntagspredigten für die Fastenzeit (in Clm 2638) stehen inhaltlich den entsprechenden Predigten des Wilhelm Peyraut nahe. Sollten ihm vielleicht diese Fastenpredigten gehören? Siehe die Angabe bei Cod Basel B. IX. 7.

f. *11*^{r}—*39*^{v} Heiligenleben aus der Legenda aurea des *Jakobus v. Voragine*. In dieser Fassung liegen sie auch vor in Oxford, Bodl. Laud. misc. 179 f. 96 ss.

B. X. 13

f. *1—75* Die „Summa de abstinentia" des *Nikolaus v. Byard O.F.M.* Hss und Initien bei F. Stegmüller, Repert. bibl. IV n. 5695.

f. *82*^{r}—*120*^{v} Heiligenpredigten, bei denen wahrscheinlich Guiard v. Laon als Autor vertreten ist:

f. *82*^{va} (S. Petri ad vincula) Petrus ad se reversus dixit — Petrus tenet hic figuram poenitentis gratias agentis de sua liberatione . . . = Cod Paris, Nat. lat. 15951 f. 50vb; Arras 329 f. 177va. Hss und Initien am besten bei P. C. Boeren, La vie et les oeuvres de Guiard de Laon, La Haye 1956. In der dortigen Hss-liste sind vor allem Paris, Nat. lat. 15963 und n. a. 270 f. 89 ss. zu ergänzen.

f. *121*^{ra} Die Distinctiones des *Nikolaus v. Byard O.F.M.* Hss und Initien bei F. Stegmüller, Repert. bibl. IV n. 5693.

f. *186*^{ra}—*200*^{vb} 17 Predigten; davon stammen 8 aus *Ps-Albert d. Gr.* über das Altarssakrament: Op. omn. XIII (Paris 1891).

f. *189*^{ra} Venite, comedite panem meum — His verbis Dominus nos invitat ad salutare convivium, in quo praeparavit pretiosum cibum . . Diese Predigt ist im Druck Köln 1501 dem Peregrinus zugeteilt.

B. X. 15

f. *206*^{r}—*228*^{v} Der Sommerteil (d. 1 p. pent.—d. 24 p. pent.) einer geschlossenen Sammlung von Sonntagspredigten, die wahrscheinlich *Bartholomäus v. Breganza O.P.* gehören. Seine Predigten waren in vielen mehr oder weniger verwandten Abschriften verbreitet. Die vorliegende Predigtreihe ist in Clm 26758 f. 10—23^{v} nur begonnen.

B. X. 17

f. 1^{r}—42 Eine Sammlung von Sonntagspredigten ohne ersichtliche Ordnung. Einige, wenn nicht die meisten, gehören wohl *Johannes v. Castello O.F.M.* (z. B. f. 1^{v}, 41^{v}). Siehe seine Predigten vor allen in den Codd Paris, Nat. lat. 15961 und n. a. 366. Die 1. Predigt der vorliegenden Sammlung gehört *Wilhelm v. Mailly* (f. 1ra = Clm 15748 f. 5; Paris, Nat. lat. 15959 f. 28). Vgl. die Bemerkung bei Cod Basel B. IX. 13.

f. *43*^{v}—*96*^{v} Sonntags- und Heiligenpredigten in freier Anordnung. Einzelne Beobachtungen:

f. *60*^{r} Diese Kirchweihpredigt gehört *Johannes v. Rupella O.F.M.* (= Cod Paris, Nat. lat. 16477 f. 311va). Hss und Literatur bei P. Glorieux, Répert. II, 25—30. Vgl. A. M. Landgraf im LexThKirche V, 529.

f. *75*^{v} *Ps. Albert d. Gr.*, Exzerpt einer eucharistischen Predigt. Vgl. Op. omn. XIII (Paris 1891).

f. *81*^{v}, *83*^{r} Zwei Predigten (Peter u. Paul und Kathar.) *Konrad Holtnickers v. Sachsen*. Siehe die Angabe bei Cod Basel B. VIII. 23.

f. *97*^{r}—*160*^{v} Sonntags- und Heiligenpredigten in freier Anordnung.

B. X. 18

f. *50*^{ra}—*85*^{rb} Eine Reihe von Sonntagspredigten.

f. *50*^{ra} (adv.) Nolite ante tempus judicare — Intentio apostoli est suadere ut judicium de incertis . . . tu scias, quia ego Dominus.

f. *50*^{rb} (adv.) Gaudete in Domino semper — In hoc verbo apostolus hortatur Philippum (!) (= Philippenses) ad gaudium spirituale, quod duplex est, scil. interius et exterius . . .

. . . . . .

f. *84*^{va} Vidi civitatem sanctam — Beatus Johannes nova vidit hic et nova audivit . . .
f. *90*^{r}—*127*^{v} Die allgemeinen Heiligenpredigten des *Petrus v. Reims O.P.* Hss und Initien bei Cod Basel B. VIII. 3.

B. X. 19

f. *1*^{ra}—*180*^{vb} Die gleichen Reihen bestimmter und allgemeiner Heiligenpredigten wie in Cod Basel B. VI. 15 f. 1^{r}—62^{v}. Vgl. dort die Bemerkung und die Initien.
f. *181*^{ra}—*255*^{vb} Eine geschlossene Sammlung von Heiligenpredigten. Da uns nur der Beginn der ersten Predigt auf *Jakobus v. Lausanne O.P.* verweist, müssen wir verschiedene Verfasser annehmen.
f. *181*^{ra} (Andr.) Christo confixus sum cruci — In negotio periculoso et dubio tenendum est consilium meliorum et magis expertorum . . . sequitur continuo: Christo confixus sum . . (= Cod Paris, Nat. lat. 15962 f. 79rb).
f. *182*^{va} (Andr.) Venite post me — Sicut fieri consuevit communiter velut in pluribus vocatus ab amico diligente . . . quia generationibus meis implevit.
. . . . . .
f. *253*^{rb} (Cathar.) Gloria eius filiae regis — Secundum quod potest trahi ex Metaphysica: In omni politia et civitate bene ordinata est unus princeps . . . cum gloria suscepisti me aeternaliter me felicitando.
f. *256*^{r}—*264*^{v} Collationes über allgemeine Heiligen- und Sonntagspredigtthemen.

B. X. 22

f. *93*^{r}—*140*^{ra} Eine vollständige Reihe der allgemeinen Heiligenpredigten des *Petrus v. Reims O.P.* Hss und Initien bei Cod Basel B. VIII. 3.
f. *173*^{r}—*209*^{v} Fest- und Heiligenpredigten. *Wilhelm v. Mailly O.P.* ist sicher dabei vertreten: z. B. f. 173^{r}, 195. Vgl. die Bemerkung bei Cod Basel B. IX. 17.

B. X. 25

f. *5*^{ra}—*45*^{vb} Verkürzte Heiligenleben des *Johannes v. Mailly O.P.*
f. *84*^{ra}—*95*^{v} Eine unvollständige Reihe (Adv. — 1. Fastensntg.) von Sonntagspredigten des *Konrad Holtnicker v. Sachsen O.F.M.* Siehe die Angabe bei Cod Basel B. VIII. 23.
f. *96*^{ra}—*107*^{vb} Predigten bei verschiedenen Gelegenheiten.
f. *108*^{v}—*144* Eine unvollständige Reihe von Predigtskizzen, die wohl dem Kardinal *Hugo v. S. Caro O.P.* gehören. Die maßgebende Hs seiner Predigt-Distinctiones (= ausführliche Aufgliederungen von Predigten mit vielen Belegen aus der Heiligen Schrift) ist Cod Paris, Nat. lat. 15946. Hss und Literatur bei P. Glorieux Répert. I n. 2; DictThCath VII, 221—239, vor allem 236—238; B. Hauréau, Not. et extr. XXXVIII. 2 p. 425; Hist. litt. Fr. XIX, 38—49; F. Stegmüller, Repert. bibl. III, 114.
f. *145*^{v}—*153*^{r} Verschiedene nachgetragene Predigten.

B. X. 26

f. *61—75* Eine unvollständige Reihe von Heiligenpredigten. Die 1. (Andr.) Predigt liegt auch in Cod Basel F. II. 9 f. 37 vor.

B. X. 29

f. *1*^{ra}—*63*^{v} Sonntags- und Heiligenpredigten des *Guibert v. Tournai O.F.M.* Siehe die Angaben bei Cod Basel B. IX. 7.
f. *64*^{r}—*99*^{v} Heiligenpredigten. f. 64 = Cod Erlangen 320 f. 159.

B. X. 37

Die allgemeinen Heiligenpredigten und eine nicht abgeschlossene Reihe von Sonntagspredigten *Bertholds v. Regensburg O.F.M.* Siehe die Angabe bei Cod Basel B. X. 3.

B. XI. 1

f. *21* ss. Eine Reihe von Heiligenpredigten des *Bartholomäus v. Breganza O.P.* Sie liegen auch vor in Cod Basel A.X. 133 f. 2—52, einzelne auch in Clm 12657. Vgl. die Angabe bei Cod Basel B. X. 15.
f. *43*^{r}—*47*^{v} Eine hier nur begonnene Reihe von Sonntagspredigten (Adv.-Epiph.) liegt in Cod Basel B. VI. 15 f. 65ra—102vb geschlossen vor; dort die Initien.

A. II. 10

Von den Predigten auf den Bittsonntag (5. Sntg. n. Ostern) im Anhang dieser Hs gehört f. 128va (= Cod Paris, Nat. lat. 15958 f. 111vb) *Lukas v. Bitonto O.F.M.* Seine Sonn- und Festtagspredigten wurden 1483 gedruckt (Hain n. 10253). Vgl. B. Hauréau, Not. et extr. V, 61—5.

A. II. 30

f. *1*^{ra}—*178*^{vb} Eine geschlossene Reihe von Sonntagspredigten.
f. *1*^{ra} (d. 1 adv.) Cum appropinquasset Jesus Jerosolymis — Dominus spiritualiter Jerosolymis appropinquavit, quando incarnatus ecclesiam, in qua est visio pacis visitavit . . . tandem appariturus es in gloria Domini.

. . . . . .

f. *3*^{vb} (d. 1 adv.) Erunt signa — In caelis sol convertetur in tenebras — Iterum in caelis praenuntiat homo quidam Johannes inter cetera saeculi miracula . . . sermo meus non transit, sententias exprimit permanentes.
f. *4*^{va} (d. 1. adv.) Erunt signa — In hoc evangelio primo terret Dominus reprobos per praedicationem adventus ipsius ad judicium . . .

. . . . . .

f. *175*^{ra} (d. 25 p. pent.) Cum sublevasset oculos — Require d. 4 i. Quadrag. et notandum, quod, sicut dicit Glossa, cophini sunt vasa vilia . . . quam in alia marcha auri.

. . . . . .

f. *176*^{ra} (dedic.) Ingressus Jesus perambulabat Jericho — In hoc evangelio primo tangitur hominis a Deo elongatio . . . qui omnem rubiginem delictorum comburat.
f. *180*^{ra}—*266*^{vb} Eine geschlossene Reihe von Heiligenpredigten.
f. *180*^{ra} (Andr.) Ambulans Jesus juxta mare Galilaeae — Glossa: Simon, qui interpretatur oboediens, qui vocatus est, quando Andreas duxit eum ad Jesum . . . secutus est continuo Redemptorem. Rogemus ergo Redemptorem mundi . .

. . . . . .

f. *256*^{v} (Cathar.) Simile est regnum caelorum thesauro abscondito — Require de sancta Lucia, Agatha, Margaretha et infra sicut erit in consummatione saeculi exibunt angeli . . . hodie ad gloriam aeternam pervenit.

. . . . . .

f. *265*^{ra} (dedic.) Beati, qui habitant in domo tua, Domine — Dicunt doctores et verum est, quod tanto perfectius esse recipit unumquodque, quanto verius conjungatur principio . . . fragiles ad resistendum, debiles ad operandum. Rogemus . . .

A. IV. 24

f. *201*^{r}—*238*^{v} Eine geschlossene Reihe von Predigten über die Sonntagsepisteln des *fr. Walter v. Aquitanien.* Sein Name ist im Cod Paris. Nat. lat. 10473 f. 111vb angegeben. Außer dieser können wir noch folgende Handschriften mit einzelnen oder all seinen Epistelpredigten nennen. Assisi 531 (adv.-trin.); Avignon 581; Cesena, Malatest. 29; Erlangen 327 f. 34ra—37rb; Clm 26602; Paris, Nat. lat. 10194 f. 86; Reun 72; Troyes 1893; Wien-Schotten 52. g. 16.
f. *201*^{r} (d. 1 adv.) Abiciamus opera tenebrarum — In adventu Domini Dei nostri tria necessaria sunt ad praeparationem hospitii, quae tanguntur in his verbis apostoli. Primum est victoris egressus . . .

f. *201*^{v} (d. 2 adv.) Deus autem spei repleat vos — Apostolus. Quoniam Deus ad nos non venit vacuus . . .

. . . . . .

f. *237*^{v} (d. 24 p. pent) Ambuletis digne — Quoniam unusquisque debet vivere secundum formam suae vocationis et secundum regulam suae professionis . . .
f. *238*^{v} Convertimini ad Dominum quoniam benignus — Quoniam secundum decursum temporum omnia convertuntur in hoc tempore a siccitate in foecunditatem . . . = Cod Karlsruhe-Reichenau 144. f. ?
f. *238*^{v}—*276* Einzelne Predigten und Predigtmaterialien.
f. *241*^{r}—*250*^{v} Ausgewählte Lesungen aus der Legenda aurea des *Jakob v. Voragine.*

A. V. 10

f. *2*^{ra}—*203*^{ra} Eine geschlossene Reihe der Sonntagspredigten des *Nikolaus Lucius Aesculanus* (Nicolutius) *O.P.* Sie liegen auch vor in den Clm 98, 16175; Erfurt, Amplon. fol. 161; Wien-Schotten 51. b. 10.
f. *2*^{ra} Induimini Dominum Jesum Christum — Lex antiquorum regum fuisse demonstratur, ut nullus ante eos antecederet pro aliqua gratia petenda et obtinenda . . .
f. *201*^{va} Accipiens Jesus panes — Sed quod Avicenna dicit primo canone . . .

A. V. 33

f. *62*^{ra}—*85*^{rb} Der sogenannte „Bartholomaeus", eine Reihe von Sonntagspredigten, des *Ternarius v. Hebratzfelden* liegt hier unvollständig vor. Der Name des Verfassers in Clm 14640.

A. V. 34

Eine unvollständige Reihe von Heiligenpredigten (Joh. Bapt. — Joh. ev.) Einzelne Beobachtungen:
f. *4*^{rb} Diese Predigt auf das Fest Johannes d. Täufers gehört wahrscheinlich *Petrus Damiani.* Vgl. PL 144, 627.
f. *173*^{vb} Diese Andreaspredigt liegt auch vor in Clm 7963 f. 69ra
f. *175*^{ra}—*210* Diese Heiligenpredigten gehören *Albert d. Gr.* Vgl. Op. omn. XIII 407—26 (Paris 1891).

A. VI. 27

f. *2*^{ra}—*224*^{va} Eine geschlossene Reihe von Sonntagspredigten. Die letzte Predigt verweist uns auf Clm 8348 f. 131ra. Dort liegt die Postilla gladiatoris = Parmensis des Antonius de Azario (de Parma) vor. Die ersten Themen unserer Handschrift stimmen aber nicht mit dieser Postille überein. Jedenfalls ist sie mit der vorliegenden Predigtsammlung zu vergleichen.
f. *2*^{ra} Hora est — Quia adventum Domini hodie celebramus, indicat nobis apostolus multiplicem praeparationem in praesenti epistola . . .
f. *2*^{va} Venit fortior me — In verbis propositis describitur adventus Christi in carnem . . .

. . . . . .

f. *221*^{ra} Loquente Jesu ad turbas — leguntur in evangelio Joh. 6 — Quia Dominus noster Jesus Christus filium reguli infirmum usque ad mortem.
f. *225*^{ra}—*264*^{vb} Eine unvollständige Reihe von Sonntagspredigten, von denen einige, vielleicht auch alle *Jakob v. Voragine* gehören. Die Inkunabeln bei Hain — Copinger 6523—6553. Notizen über den Verfasser im LexThKirche V, 265.

A. VII. 33

In der noch nicht durchnumerierten Handschrift liegt zuerst eine geschlossene Reihe von Heiligenpredigten vor.

(Andr.) Relictis retibus — Christus ait discipulis suis: Vos estis lux mundi. Videmus autem de ista luce materiali, quod derivatur a sole ... ut post hanc vitam ad eum pervenire mereamur.
(Nicol.) Super parca fuisti fidelis — Verbum propositum ad laudem beati Nicolai et ad nostram doctrinam ...
. . . . . .
(de IV novissimis) Memorare novissima — Pluraliter novissima, doloribus et aerumnis plena ...
Dann folgt eine vollständige Reihe von Sonntagspredigten, die in der Handschrift einem Pariser Kanzler zugeschrieben werden. Diese Reihe liegt auch vor in den Cod Paris, Nat. lat. nouv. acqu. 492; Rouen 627; Vat. Ottob. lat. 505 f 77^{r} —; S. Pölten A. 505.
(d. 1 adv.) Abiciamus opera tenebrarum — Prothema: In die clamavi et nocte coram te — In his verbis ostendit Psalmista, quod nocte et die ad Dominum est clamandum, specialiter tamen in die et hora, qua incumbit nobis proponere verbum dominicum ...
. . . . . .
f. *102*^{v} Impleverunt XII cophinos — Dilata os tuum et implebo illud — In his verbis ostendit Dominus per Psalmistam immensam largitatis suae abundantiam ...

A. VII. 38

f. *2—225* Eine vollständige Reihe der Sonntagspredigten des *Wilhelm v. Maillly O.P.*
f. *225—308* Eine vollständige Reihe der Heiligenpredigten des *Wilhelm v. Mailly O.P.* Siehe die Angaben bei Cod Basel B. IX. 13 f. 210ra und B. IX. 17 f. 178ra.

A. VII. 40

In der nicht durchnumerierten Handschrift sind drei Reihen von Sonntagspredigten vereint. Die letzte Reihe gehört zur Gruppe der dem *Bartholomäus v. Breganza O.P.* zugeschriebenen oder wenigstens unter seinem Einfluß stehenden Sonntagspredigten. Vgl. die Bemerkung bei Cod Basel B. X. 15.

A. VIII. 13

f. *1—18* Ein vollständiges Quadragesimale. Es ist wahrscheinlich das „Peregrinus" genannte Quadragesimale des *Franziskus Wieland*, das uns auch in Clm 26703 vorliegt.
f. *19—129*^{v} Das vollständige Quadragesimale des *Johannes Herolt (Discipulus).* Notizen über den Verfasser im LexThKirche IV, 1000 und bei N. Paulus in ZKathTh 26 (1902) 417—447.
f. *132—180*^{v} Wie die Handschrift angibt, sind es die „introductiones quadragesimales" des fr. *Augustinus de Roma O.Er.S.A.*

A. VIII. 46

Predigten bei verschiedenen Gelegenheiten und von verschiedenen Autoren. Zwischen ff. 154—186 sind *Odo v. Morimond* (Handschriften- und Initienangaben im Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes III, 34—45 [Paris 1954]) und *Richard v. S. Viktor* (PL 177) vertreten.

A. IX. 2

f. *190—241* Eine der vielen „Flores de tempore" (oder auch „Greculus") genannten Sammlungen von Sonntagspredigten. Vgl. Cod Bamberg, Misc. theol. 36; Wien-Schotten 50. e. 11.

A. IX. 36

f. *152—170* Sonntagspredigten ohne ersichtliche Ordnung.

f. *156*^{v} Eine Karfreitagspredigt des *Konrad Holtnicker O.F.M.* Siehe die Angabe bei Cod Basel B. VIII. 23.
f. *168*^{r} Eine Dreifaltigkeitspredigt, die in der Ausgabe der Predigten des *Ps.-Thomas v. Aquin* (Paris 1578) enthalten ist.

A. X. 8

Eine Mischhandschrift. f. 110 beginnen die Sonntagspredigten des *Jakob v. Voragine*. Siehe die Angaben bei Cod Basel A. VI. 27 f. 225ra.

A. X. 51

f. *1—180* Die bestimmten Heiligenpredigten des *Jakob v. Voragine O.P.* Siehe die Angaben bei Cod Basel A. VI. 27 f. 225ra.
f. *181—277* Eine geschlossene Reihe von allgemeinen Heiligenpredigten. Gehören sie dem gleichen Verfasser?
f. *181* (de apostolis) Qui sunt isti, qui ut nubes volant — In verbis propositis propheta de apostolis tam admirando quaerit et quaerendo miratur . . .
f. *185* (de apostolis) Vos estis, qui permansistis mecum — Duo notantur, meritum et praemium apostolorum . .
f. *188* (de apostolis) Tollite jugum meum super vos — In verbis propositis Salvator noster duo nobis proponit. Primo scil. qualiter ad jugum eius debemus accedere . .

A. X. 56

f. *3*^{r}*—99*^{v} Eine nahezu geschlossene Reihe (nur die erste [Andr.] Predigt fehlt) von Heiligenpredigten.
f. *100*^{v} ss. Advents- und Fastensonntagspredigten mit den dazu gehörenden Festtagspredigten (Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten). — Das „Explicit" verweist auf einen „Engelbertus". Ist es der Name des Verfassers? Ist es der Titel einer Sammlung? Die Initien lassen an einen bestimmten Verfasser denken. Sollte er Ulrich Engelberti v. Straßburg sein? Die Eingangszitate der Predigten aus Augustinus und Ps-Dionysius könnten diese Annahme stützen, die Anlehnung des Verfassers an Aristoteles würde bei einem Schüler Alberts d. Gr. und einem Zeitgenossen des Aquinaten sie nicht stören.
f. *3*^{r} (Luciae) Immobilis in timore Dei permansit (Tob 2) — Licet solus Deus immobilis sit . . .
f. *3*^{v} (Nicol.) Dedit illi sacerdotium magnum (Eccli 45) — Verbum istud convenit ad laudem et gloriam beati et gloriosi pontificis Nicolai . .
. . . . . .
f. *100*^{v} (d. 1 adv.) Erunt signa (Luc 21) — Quamvis istud evangelium secundum ordinarium Romanae ecclesiae legatur apud nos, scil. de adventu Christi ad judicium . . .
(d. 2 adv.) Cum audisset Johannes (Matth 11) — Post . . in praecedenti evangelio dictum est de quibusdam signis antecedentibus judicium . .
(de corpore Christi) Accipite et manducate (1 Cor 11) — Pro istius viae statu congruum fuit Christum nobiscum esse in figura sensibili . . . nihil salubrius, dignius accipitur.

A. X. 116

f. *2—171*^{v} Ausgewählte und zusammengezogene Sonntagspredigten des *Jakob v. Voragine O.P.* Siehe die Angaben bei Cod Basel A. VI. 27 f. 225ra.

A. X. 133

f. *6*^{v}*—52* Sonntagspredigten, die in dieser Fassung auch in Clm 23387a f. 25^{v}—50^{v} vorliegen und zur Gruppe der von *Bartholomäus v. Breganza O.P.* abhängigen Predigtsammlungen gehören. Vgl. die Bemerkung bei Cod Basel B. X. 15.

f. 53^{v} ss. Heiligenpredigten, die auch in Cod Basel B. XI. 1 f. 21 ss. und Clm 12657 f. 32^{v}—87^{v} vorliegen und *Bartholomäus v. Breganza O.P.* gehören. Vgl. die Bemerkung bei Cod Basel B. X. 15.

A. XI. 28

Eine geschlossene Reihe der Sonntagspredigten des *Peregrinus.* Vgl. die Angaben bei Cod Basel B. X. 13 f. 189ra

(d. 1 adv.) Ecce rex tuus veniet — In his verbis propheta Isaias consolatur sanctos patres, qui diversis tribulationibus afflicti sunt ante adventum Christi . . .

(d. 2 adv.) Erunt signa — Sanctus Lucas scribit nobis mira et terribilia, omnibus bonis et sanctis ad laudem et laetitiam . . .

(d. 24 p. pent.) Cum sublevasset oculos Jesus — In hoc evangelio benignitatem Domini declaratur . . .

F. II. 9

Eine Reihe von Heiligenpredigten, deren erste auch in Cod Basel B. X. 26 f. 61ra ss. vorliegt.

Besprechungen

Krüger, G., *Grundfragen der Philosophie.* gr. 8° (XII u. 282 S.) Frankfurt a. M. 1958, Klostermann. 24.50 DM, geb. 28.50 DM.

Heutige Philosophie fragt dem Verf. zufolge wesentlich nach dem Sinn von Geschichte, Wahrheit und Wissenschaft. Diese drei Probleme entspringen auseinander und gehören zusammen. Der 2. Teil des Werkes, das auf Vorlesungen aus den Jahren 1941—1952 zurückgeht, bringt die Vorgeschichte dieser philosophischen Problematik, der 3. Teil einen Grundriß der Aufgaben philosophischer Forschung heute. Es handelt sich aber nicht nur um Fragen (Heideggers Wort vom Fragen als der Frömmigkeit des Denkens scheint manch einen allzu stark zu faszinieren), sondern auch um die Anstrengung, Antwort zu geben, wenigstens in ersten Ansätzen.

Die *Geschichtlichkeit* des Menschen „ist uns heute das dringendste philosophische Problem, weil sie sich in einem früher ungekannten Maße an uns ereignet" (3). Man zieht und reißt aus totaler Freiheit alles in den Strom der Entwicklung hinein, und es entsteht die Frage, ob wir nicht „über die Geschichtlichkeit hinaus wieder nach der bleibenden Natur des Menschen und ihrer bleibenden Aufgabe" zu suchen haben (10). Nun aber stellt sich das Problem der Geschichte nicht ohne den Blick auf das der *Wahrheit.* „Die Infragestellung der Wahrheit durch das historische Bewußtsein" erschüttert die Welt. Ist Wahrheit Sachgemäßheit oder Menschen- und Zeitgemäßheit? In den Naturwissenschaften hält man an ersterer fest, und so geht „schärfste Kontrollierbarkeit im einzelnen . . . mit völliger Deutungsfreiheit im Ganzen zusammen" (15). Doch läßt es sich nicht verantworten, den Begriff der Wahrheit als Sachgemäßheit in bezug auf das „Ganze" von Welt und Leben preiszugeben (20 f.). Das alles führt zur dritten Grundfrage, zum Problem der *Wissenschaft.* Zugleich und zumal die Möglichkeit von *Metaphysik* als Wissenschaft steht erneut zur Diskussion (25 f.). Was ist eigentlich Wissenschaft? Nehmen nicht auch die Geisteswissenschaften an der Fragwürdigkeit wissenschaftlicher Metaphysik teil? Aber sie leiden ja gerade deshalb an innerer Unsicherheit, weil ihnen gesicherte metaphysische Einsichten und Leitbilder fehlen. Ähnliches darf man sogar von den nicht-exakten Naturwissenschaften behaupten, von der Biologie und Psychologie (29). Wenn aber auch die exakten Naturwissenschaften ihren Sinn in der Sicherung dessen finden, was der Mensch „ursprünglich erfährt" (35), dann braucht Metaphysik nicht an der Exaktheit der Naturwissenschaften gemessen zu werden, sondern einzig daran, ob sie „eine menschliche Erfahrung von Sinn und Welt hat und ob sie imstande ist, das in dieser Erfahrung Begegnende methodisch zu sichern" (37). Erfahrung, „Selbstbezeugung" des „Ganzen" und des „Sinnes" des Ganzen wird hier als Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Metaphysik postuliert (85). Sie legt solche Erfahrung begrifflich aus.

Teil II bietet eine großartige, wenn auch da und dort notwendigerweise vereinfachende Überschau über die Geschichte der abendländischen Philosophie unter dem Blickwinkel jener drei Probleme. — Die Griechen kannten den philosophischen Ernst des Phänomens der *Geschichtlichkeit* noch nicht in seiner ganzen Schwere. Für das von der Freiheit bestimmte, durch Entscheidung festgelegte und je neue Entscheidung herausfordernde Geschehen, das geradlinig, unumkehrbar von einmaliger Vergangenheit in eine einmalige Zukunft hineinläuft, öffnet erst das Christentum die Augen; Augustinus zeichnet hier als Entdecker. Doch er kennt seinerseits noch nicht die rein philosophische Fragestellung, die für uns unabdingbar geworden ist. Die Geschichtsphilosophie der Aufklärung, die romantische Kritik und der ästhetische Humanismus, die Konstruktion der Weltgeschichte im Deutschen Idealismus, sie alle setzen jedoch die je eigene Gegenwart als absoluten Standpunkt an. Das wird nachher anders, schon bei Marx (dem K. einen verständnisvollen Abschnitt widmet), erst recht im neuzeitlichen Historismus. Ihn aber gilt es zu überwinden; wir können uns beim totalen Relativismus nicht beruhigen.

Für die griechische Antike ist *Wahrheit* Offenbarkeit (Sichzeigen) der objektiven Welt. Die Herkunft der Philosophie aus dem Mythos erklärt das Festhalten am Bezug aufs „Gegebene". Das Subjekt selbst, die freie menschliche Subjektivität

kommt wiederum erst mit Augustinus zum Durchbruch, in höchster Radikalität aber nach der europäischen Aufklärung. „Hier liegt der entscheidende Unterschied des antiken Denkens vom modernen: das moderne Denken ist nicht rezeptiv, sondern spontan" (86). Der Kult dieser absoluten Spontaneität der souveränen Freiheit der Vernunft (129) kulminiert im Deutschen Idealismus, doch darüber hinaus nicht weniger im Historismus. Der Rückblick auf die Antike kann uns indes lehren, daß Erkennen nicht nur Spontaneität, sondern primär Rezeptivität ist, Entgegennehmen von Gegebenem (88). Hier ist geistige Rezeptivität gemeint, nicht etwa nur die sinnliche, die auch Kant beibehält. An jener beispielhaften antik-griechischen Haltung richtet K.s Philosophieren sich auf und aus: es scheint ihm dort eine geistige Möglichkeit erschlossen zu sein, die durch die spätere (nicht einfach illegitime) Entwicklung wohl von Einseitigkeit befreit und zu größerer Fülle ergänzt, keineswegs aber aufgehoben oder auch nur abgewertet wurde. Jene Rezeptivität impliziert einen Vorrang der „Einsicht", d. h. hinnehmende Intuition, „geistige Anschauung", „pures Geltenlassen" des Gegebenen (169); das „Nachdenken", die diskursive Spontaneität rückt an zweite Stelle (vgl. 90 f. 140).

Allerdings bedeutet auch der augustinische Ansatz und nach ihm die gesamte „christliche Philosophie" für K. nur einen Durchgang. Ihre Bindung an Theologie und kirchliche Autorität ließ sie nicht mündig werden (125). „Wir müssen zur Führung des Nachdenkens durch die Einsicht zurückkehren, nicht zur Bevormundung des Denkens durch den Glauben" (127).

Das Geschick der Idee der *Wissenschaft* war an das von Wahrheit gekettet. Und so verlor sie mehr und mehr den Bezug auf Anschaulichkeit, auf natürliche Sprache und Gemeinschaft, auf vorgegebene „Einsicht"; ganz grundsätzliche Emanzipation von verbindlicher Überlieferung ist ihr Signum. Sogar das hermeneutische Denken (in den Geisteswissenschaften) wird souverän, die Fakten sind bloßes Material für aprioristisch entworfene („verstehende") Theorien. Doch gerade das läßt sich sinnvoll nicht radikalisieren; die positive Eigenart der Geisteswissenschaften besagt Bindung an die Quellen und auch an die geschichtlich gewordene Gemeinschaft, nicht zuletzt an den Willen zum Verständnis von Epochen und Menschen von *ihnen* her. Darum der „innere Widerspruch der modernen Geisteswissenschaft" (203), die einen solchen Anspruch mit ihrem erkenntnistheoretischen Subjektivismus nicht zu vereinbaren vermag. — Der *heutige* Stand der drei Grundfragen stellt sich am deutlichsten im Medium der Existenzphilosophie dar: sie vertieft die Aporien des modernen Denkens und sucht zugleich einen Ausweg. Heideggers Ontologie des menschlichen Daseins macht den Verzicht auf „ewige Wahrheiten" zur Bedingung dafür, wieder „einen festen Stand in der Geschichte" zu gewinnen (210). „Existenz" ist „Entwurf" ihrer selbst; der Mensch kommt gerade erst dann zu seinem Selbst, zu sich selbst, wenn seiner Freiheit keine ewigen Werte vorgegeben sind. Aus der Not des Menschen wird seine eigentlichste Tugend gemacht. Und so bleibt auch Heideggers Denken im Banne der modernen Subjektivität (219). Das bedeutet für K., aus dem Grunderlebnis antiken Denkens heraus, den Anstoß, „das moderne Denken endlich ganz in Frage zu stellen" (220). Darin bestärkt ihn die Position von Jaspers, der trotz seiner Anerkenntnis von Transzendenz Wissenschaft und Geschichte nur aporetisch behandelt. Wiederum: Wir müssen den Weg, den die Griechen gebahnt haben, zu Ende gehen (232). Im Gegensatz zu Heidegger und Jaspers werden wir das „Sein" „eindeutig als das Gegebene" verstehen müssen, das je von sich aus zur Erscheinung kommt und nicht erst kraft existenzieller Entscheidung zu ihm (264).

Näheres dazu entwickelt K. im 3. Teil: Die Aufgabe philosophischer Forschung. — Zwar ist die Geschichte zur ersten Grundfrage geworden. Aber in der Reihenfolge der Antworten müssen wir von der Besinnung auf *Wahrheit* ausgehen; die Lösung des Geschichtsproblems muß „von der Lösung des Problems der Wahrheit und Wissenschaft abhängen, nicht umgekehrt" (234). Schon die leibliche Gebundenheit des Denkens, die „Leibhaftigkeit" künstlerischen Erfassens, die vorphilosophische Lebenserfahrung, das „Verstehen aus der Situation" im Handeln, all das rechnet mit der „Einfügung" der Subjektivität in einen vorgegebenen, hinzunehmenden Kosmos und macht den Anspruch auf souveräne Spontaneität unvollzieh-

bar. Ebenso orientiert die „Gebundenheit an Gemeinschaft" (252) uns am Übersubjektiven des gemeinsam Gegebenen. Am wichtigsten aber erscheint jene *absolute* „innere Gebundenheit" (259 f.), wie sie in der ethischen Selbsterfahrung aufgeht. „Jedermann kennt auch heute die eigentümliche moralische Art der Nötigung und Begrenzung der Freiheit, die wir mit den Begriffen des Sollens, der Verpflichtung, der Verantwortung, des Gewissens u. ä. zu begreifen suchen" (259—260). Es hilft nur eines: „die wirkliche Preisgabe der Souveränität der Vernunft und die Rückkehr zur antiken Gebundenheit der Vernunft an die einsichtige Welt der gegebenen Güter" (261), der das Denken normierenden Ordnungen und Werte. Diese Heimkehr wirft nun auch wiederum das Problem der Bindung an einen *göttlichen* Grund des Kosmos auf. „Die ontologische Einsicht in das Dasein Gottes" beruht auf der „Grunderfahrung von dem Gegebenwerden unserer menschlichen Existenz", das aus der bindenden Kraft des Gewissens-Anrufs deutlich wird, und nicht auf einem Kausalschluß (266 f.).

Wenn uns Wahrheit möglich ist, dann auch Wissenschaft: vornehmlich wissenschaftliche Metaphysik, die sich „an der erleuchtenden Einsicht in das Dasein Gottes orientiert" (268); sinnverstehende Geisteswissenschaft, da es einen metaphysischen Standpunkt gibt, kraft dessen „der historische Relativismus im Prinzip überwunden ist" (271 277); „auch das Faktum der exakten Naturwissenschaften wird verständlich werden, wenn man seinen Sinn an dem in Gott gegebenen Sinn des menschlichen Lebens mißt" (276), denn es kann jedenfalls nicht selbst naturwissenschaftlich erklärt werden. Das Maß der Dinge ist nicht die Vernunft, sondern Gott. —

Es hat sich gelohnt, in gewisser Ausführlichkeit zu referieren, weil hier ganz unüberhörbar ein Denker spricht, für den die Auseinandersetzung mit der abendländischen Geistesgeschichte zum Schicksal seines eigenen Geistes geworden ist. Der Durchbruch durch den historischen Relativismus und damit auch durch die ihn einschließende Existenzphilosophie wirkt befreiend. Noch über das hinaus, was K. in seinem kleinen, aber äußerst anregenden Werk „Abendländische Humanität" (Stuttgart 1953) konzipiert, findet er den Anschluß an die seinsgläubige, das Gegebene in Ehrfurcht hinnehmende klassische Philosophie der Griechen. „Die Lösung des Geschichtsproblems ist die Anerkennung dieser vorbildlichen Bedeutung der Griechen, also der Humanismus" (282). Philosophie ist, geistesgeschichtlich gesehen, Platonismus. Und auch die Entdeckung des Ichs, der Subjektivität, liege „durchaus in der Richtung . . ., die die antike Philosophie als Philosophie selbst eingeschlagen hat" (232). Daß die aristotelisch-thomistische Philosophie ihm so wenig zu sagen scheint, mag seine Gründe in der unverhohlenen Vorliebe für Platon haben. Doch wird auch indirekt ausgesprochen, wie sehr ihn, etwa im Hinblick auf kausale Gottesbeweise, die Kantische Kritik beeindruckt hat. Demgegenüber darf darauf hingewiesen sein, daß bei der reflexen Bewußtwerdung allgemeiner Seinsprinzipien (wie sie in die Struktur der Gottesbeweise eingehen) gerade jene Geisteshaltung eine eminente Rolle spielt, die K. so sehnsüchtig erneuern möchte: die schlicht aufnehmende „Einsicht" in das Sein des Seienden als Gegebenheit. Die „evidentia immediata" der Seinsprinzipien beruht auf einem Verstehen des Sinnes von „Sein" gegenüber Nichtsein (Nichts).

Sein eigener „ontologischer" Aufweis der Gegenwart Gottes im Gewissen kommt wohl etwas abrupt. So sehr man dem zustimmen darf, daß hier, im Gewissen, die Stelle der konkreten Begegnung von Gott und Mensch zu suchen und zu finden ist, so wenig möchte man darauf verzichten, die einzelnen Momente der phänomenologischen und begrifflichen Analyse sauberer herausgearbeitet zu sehen. Ähnlich verhält es sich vielleicht auch mit dem entscheidenden Schritt der Abwendung von der totalen, letztlich relativistischen Souveränität der Vernunft: Geschieht er faktisch nur, um nicht dem „Wahnsinn" Nietzsches zu verfallen und den sonst unauflösbaren „Aporien der Aufklärung" (262)? Wahrscheinlich muß man sagen, das sei nur das psychologische Motiv, nach einem anderen Weg Ausschau zu halten. Die Umkehr vollzieht sich mit eben jener Überzeugung, die Frage nach der *Wahrheit* habe den Vorrang und entscheide sich in der Einsamkeit der Stellungnahme zum Gewissensphänomen. Der Rückgriff auf das vorbildliche Denken der Antike erscheint daher nicht wie eine Fluchtbewegung. Es müßte freilich — die Aufgabe

systematischer Metaphysik — die rein sachliche Überlegenheit des platonisch-aristotelischen Ansatzes strenger aufgezeigt werden; dann würde auch dessen Wiederaufnahme durch die christliche Philosophie des Mittelalters eine adäquatere Würdigung erfahren.

Den stärksten Eindruck macht trotzdem das Ringen mit dem Problem der Geschichtlichkeit. Und dabei wird dessen letzte Radikalisierung durch Heidegger nicht einmal so recht berücksichtigt, der dem Sein selbst („ontologische") Geschichtlichkeit zuschreibt: Ihr zufolge gehen auch die verdunkelnden und verzerrenden Anschauungen von Sein und Seiendem auf ein Geschick aus dem Sein selbst zurück. Vermutlich werden gerade heutige scholastische Philosophen aus den betreffenden Ausführungen lernen können; die scholastische Methode schärft nicht ohne weiteres den Blick für die im Phänomen der Geschichtlichkeit sich verbergenden, empfindlich ernsten Fragen. Viel hängt für die Lösung der geschichtstheoretischen Aporien u. E. davon ab, ob man die Geschichtlichkeit (der philosophischen Begriffe, Leitbilder, Systemideen usw.) in ihrer *positiven* Bedeutung sieht: Geschichte eröffnet auch Möglichkeiten von „Entfaltung", Selbstkritik und Reifung. Womit übrigens die Tragweite der Frage für die *theologische* Reflexion überhaupt noch nicht gesichtet ist (vgl. beispielsweise H. U. v. Balthasar, Theologie der Geschichte [Einsiedeln 1950]).

Jeder aufmerksame Leser wird dem Verf. für seinen Beitrag zu einer Neubesinnung auf die Fragen und Aufgaben heutigen Philosophierens Dank wissen. Seine ganz aus der Moderne herkommende und zugleich platonisierende, nicht mehr eigentlich aristotelische und schon gar nicht scholastische Geistesart bringt einen Ton ins Gespräch, der aufhorchen läßt, wie sie ihrerseits dem echten aristotelisch-thomistischen Anliegen sich zutiefst und auf die Dauer kaum verschließen kann.

H. Ogiermann S. J.

Coreth, E., S. J. (Hrsg.), *Aufgaben der Philosophie* (Philosophie und Grenzwissenschaften, IX 2). gr. 8° (210 S.) Innsbruck 1958, Rauch. 12.70 DM.

Die Schrift ist der Theologischen Fakultät Innsbruck zur Hundert-Jahr-Feier ihrer Wiedererrichtung von dem der Fakultät angeschlossenen Philosophischen Institut gewidmet. Sie enthält drei Abhandlungen: *E. Coreth S. J.*, Metaphysik als Aufgabe (11—95), *O. Muck S. J.*, Methodologie und Metaphysik (97—157), und *J. Schasching S. J.*, Soziologie und Philosophie (157—210).

Die Abhandlung *Coreths* beginnt mit einem „philosophiegeschichtlichen Rückblick", d. h. mit einer Besinnung auf die heutige Lage der Philosophie, namentlich in Deutschland; aus dieser Besinnung werden die Aufgaben entwickelt, die der scholastischen Metaphysik heute gestellt sind. Am vordringlichsten scheint C. die Begegnung zwischen scholastischer Seinsphilosophie und transzendentaler Methode, wie sie im Anschluß an Maréchal und in Auseinandersetzung mit Heidegger im deutschen und französischen Sprachgebiet schon in bedeutenden Veröffentlichungen tatsächlich vollzogen worden ist. Bezüglich anderer wichtiger Aufgaben sind wir über Ansätze noch kaum hinausgekommen. „Es fehlt uns immer noch das entscheidende Hegel-Werk, das ... aus einer Gesamtschau der tragenden Problematik Hegels sein System von innen her bewältigt" (23). Bezüglich des Neukantianismus käme es wohl nur auf eine Auseinandersetzung mit seinen wissenschaftstheoretischen Arbeiten an. Sprachphilosophie und Geschichtsphilosophie, beide im Zusammenhang mit einer Philosophie des personalen Seins und darum vorzüglich als Metaphysik der Sprache bezw. der Geschichtlichkeit, sind Forderungen der Zeit. Weitere Aufgaben sind die Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie, deren „Hauptwelle" allerdings „vorüber ist" (34), mit Husserl, von dessen Wiederkehr man sprechen kann (35), mit N. Hartmanns Kategorienlehre; „die traditionelle aristotelisch-scholastische Kategorientafel . . . bedarf schon längst einer gründlichen Revision" (38). Schließlich ist die Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus und mit dem Neupositivismus ein dringendes Gebot der Stunde.

Der 2. Teil der Abhandlung C.s bringt einen „methodisch-systematischen Entwurf" einer Metaphysik. Ausgangspunkt ist die im Selbstbewußtsein gegebene

Seinserfahrung, die apriorische Bedingung der „gegenständlichen" Erkenntnis (der Sinnenwelt) ist. Die Analyse des Urteils hat ohne Zweifel ihre große Bedeutung; aber, meint C., noch besser könnte die Analyse der Frage als Basis dienen; denn „die Frage ist ursprünglicher als das Wissen und das Urteil", und die „Frage selbst ist jederzeit fraglos und hat ihre Berechtigung nicht erst auszuweisen, während das Urteil das in ihm gesetzte Wissen ausweisen muß" (51). Außerdem kann bei der Analyse des Urteils die Frage bestehen bleiben, ob der in ihr entdeckte „Horizont des Seins" ein bloß vermeinter Horizont ist „oder der wirkliche Horizont objektiv und absolut gültigen *An-sich-seins" (54).* Darum muß notwendig die unmittelbare Selbstgewißheit des Ich in den Ansatz genommen werden; wenn diese Erfahrung nicht über den bloß phänomenalen Bereich hinausführte, würde auch der Aufweis der dynamisch-finalen Bewegung des Verstandes auf das Sein hin nichts nützen.

Weiter muß auch das Wollen mit in den Ansatz genommen werden; sonst kommt man nicht zum Guten als transzendentalem Merkmal des Seienden. C. versucht dann allerdings, die Zweiheit von Wissen und Wollen auch a priori als notwendig zu begreifen (62—64), gesteht allerdings, daß beide so ursprüngliche Phänomene sind, daß sie nicht eigentlich definiert werden können. Ihre „Zweiheit" ist „eine ursprüngliche, im letzten nicht mehr rückführbare Gegebenheit" (62). Weiter versucht C., aus der Eigenart des menschlichen Bewußtseins die Notwendigkeit einer unmittelbaren Gewißheit auch „des Anderen" nachzuweisen, wenigstens „einer Gesamtheit von Seiendem, das ich nicht bin und das mir als Anderes gegenübersteht" (70). Aus der Rezeptivität des menschlichen Geistes soll auch die Materialität sowohl des Objektes wie des Subjektes a priori abgeleitet werden (70—80). Schließlich versucht der Verf., aus der Betrachtung des Menschen als eines „strebend dem Werthaften zugewandten Wesens" (85) auch den Bezug zur anderen Person, sowohl zu Gott wie zum Mitmenschen, als notwendig abzuleiten. „Unser Welthorizont hat im anderen Menschen seine personale Mitte, ebenso wie der Seinshorizont schlechthin in Gott seine wesenhaft personale Mitte hat" (92).

Der junge Verf. der 2. Abhandlung, O. *Muck,* sieht besonders die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem Positivismus, der die Methoden der Einzelwissenschaften, namentlich der Physik, für alleinberechtigt hält. Daraus ergibt sich die Wichtigkeit einer Methodologie der Wissenschaften. Sonst bleibt das Verhältnis von Einzelwissenschaft und Metaphysik unklar und alle Naturphilosophie ein Tappen im Dunkeln. Mit Recht lehnt M. eine „induktive Metaphysik" als geradlinige Weiterführung der Methoden der Naturwissenschaft ab, ebenso die radikale Trennung beider Bereiche. Aber auch ein einfaches Anwenden der metaphysischen Prinzipien auf die Ergebnisse der Wissenschaft hat, wie M. zeigt, seine großen Bedenken; es wäre nur dann möglich, wenn die physikalischen Theorien im Sinn der realistischen Wahrheitsdefinition „wahrer" Ausdruck der Wirklichkeit wären; sie sind aber nur Modelle, die gewiß einen Bezug zur Wirklichkeit behalten, aber einen Bezug, der nicht leicht eindeutig zu bestimmen ist. Darum dürfen naturwissenschaftliche Aussagen nicht ohne weiteres in den Zusammenhang der metaphysischen Betrachtung gestellt werden; trotzdem ist eine metaphysische Aufarbeitung notwendig (132).

Die Einheit der Wissenschaft kann nicht dadurch erreicht werden, daß man so tut, als stünden die Aussagen aller Wissenschaften logisch auf derselben Ebene, auch nicht auf transzendental-idealistischem Wege, sondern nur durch „die transzendentale Rückführung der Einzelwissenschaften auf die Metaphysik und die Objektivierung dieser transzendental erarbeiteten Einheit" (157).

Die Abhandlung von *J. Schasching* geht von einem ideengeschichtlichen Durchblick aus. Im Altertum und Mittelalter sind soziologische Erkenntnisse in philosophische Überlegungen eingeordnet. Aber auch bei vielen Soziologen des 19. und 20. Jahrhunderts steht die Soziologie noch allzusehr unter der Führung der Philosophie, dazu meist einer einseitigen Philosophie, wie des a priori aufgestellten Dreistadiengesetzes bei Comte, oder des Materialismus bei Marx, oder des Biologismus bei Spencer, A. Schäffle und G. Ratzenhofer, oder eines idealistischen Universalismus bei O. Spann. Die Erklärung steht oft vor der Beschreibung, das

theoretische Ergebnis vor den soziologischen Prämissen (174 f.). Andere lehnen eine solche „Universalsoziologie" ab und wollen die Soziologie zur empirischen Einzelwissenschaft machen, aber Einigkeit hinsichtlich ihres Gegenstandes und ihrer Methode gibt es auch bei ihnen nicht.

Eine absolute Trennung zwischen Soziologie und Philosophie ist jedenfalls abzulehnen. Auf der einen Seite bedarf die Soziologie philosophischer Maßstäbe, um Wichtiges von Nebensächlichem zu unterscheiden und nicht im Stoff zu ertrinken. In diesem Zusammenhang kommt Sch. auf den Wert und die Grenzen der Statistik und der Test-Methoden zu sprechen. Anderseits hat die Soziologie auch ihre Bedeutung für die Philosophie, namentlich für die Naturrechtslehre; sie zeigt, was zeitbedingt in unsern Begriffen und Urteilen ist; ohne Mitarbeit der Soziologie besteht die Gefahr, daß die Naturrechtslehre sich in leeren Abstraktionen verliert (197).

Das Buch will, wie der Titel sagt, nicht so sehr fertige Lösungen vorlegen als vielmehr auf *Aufgaben* hinweisen, die der Philosophie, insbesondere der scholastischen Philosophie, heute gestellt sind. Unter dieser Rücksicht ist es in der Tat sehr reich an Anregungen. Die vielfachen Aufgaben, auf die das Buch hinweist, sind sicher alle bedeutsam, wenn man auch in der Verteilung der Akzente vielleicht hie und da etwas anderer Meinung sein kann. Die Vorbetonung dieser oder jener Aufgaben dürfte damit zusammenhängen, ob man die Weiterentwicklung einer streng wissenschaftlichen Philosophie, mit der man aber naturgemäß nur an eine ganz dünne Schicht von Fachphilosophen herankommt, für die Hauptsache hält, oder eine wohlbegründete und auch für den Nicht-Fachphilosophen überzeugende Lösung der Fragen, die heute weiteste Kreise bewegen. Unter letzterer Rücksicht dürfte z. B. die Auseinandersetzung mit Hegel weniger vordringlich sein, von größter Bedeutung dagegen die Auseinandersetzung mit dem Materialismus und dem unter den Vertretern der Naturwissenschaften so weit verbreiteten Positivismus, oder, positiv gesagt, eine überzeugende Grundlegung der Metaphysik und ihre Abgrenzung gegen die Einzelwissenschaften und deren Methoden. Insofern sind die von den Verfassern gewählten Themen sicher wesentlich.

Der kühne *Entwurf einer Metaphysik*, den Coreth vorlegt, setzt allerdings Leser voraus, die von der Berechtigung der Metaphysik grundsätzlich schon völlig überzeugt sind; ein erstes Heranführen an die Metaphysik, dessen es bei so vielen unserer Zeitgenossen bedarf, wird wohl nüchterner und behutsamer vorangehen müssen. Man wird sich vor allem hüten müssen, die „transzendentale Methode" zu überfordern, wie ja auch C. mehr als einmal auf ihre Gefahren hinweist.

Insbesondere scheint mir der Versuch, die Notwendigkeit einer unmittelbaren Gewißheit des An-sich-Seins von Anderem a priori abzuleiten (69 f.), nicht gelungen zu sein. Es ist eine eigenartige Methode, das Bestehen einer unmittelbaren Evidenz durch Schlußfolgerung beweisen zu wollen; was wirklich unmittelbar evident ist, rechtfertigt sich selbst. So ist selbstverständlich das sinnlich Gegebene *als solches* unmittelbar evident und Bedingung der Erfahrung des eigenen Seins im Bewußtsein. Aber das heißt nicht, daß die unmittelbare Evidenz des *An-sich-Seins* der Sinnesdata Bedingung der Selbstgewißheit des Bewußtseins ist. Wäre es so, dann bliebe auch kein „Raum" mehr „für erkenntniskritische Abgrenzungen" bezüglich der Realgeltung der Sinneserfahrung, sondern sie wäre schlechthin absolut gültig. Wäre das An-sich-Sein dessen, was die Sinne uns zeigen, in unmittelbarer Evidenz gegeben, so könnte das unmittelbar Evidente nicht bloß irgendeine unbestimmte „Gesamtheit von Seiendem" sein, sondern müßte etwas in jeder Hinsicht Bestimmtes sein, d. h. also, es müßten die Sinnesdaten in ihrer ganz bestimmten konkreten Gesamtheit als absolut real angenommen werden. Wie etwas Reales nicht an sich unbestimmt sein kann, so kann es auch nicht unbestimmt oder zum Teil anders, als es wirklich ist, *unmittelbar* erscheinen. Daß irgend eine näher noch nicht zu bestimmende Gesamtheit von Seiendem an sich existiert, darüber kann es im *Denken* eine mittelbare Evidenz geben; Anschauung dagegen gibt stets in jeder Hinsicht bestimmte Gegenstände, und wenn diese Anschauung unmittelbare Anschauung von An-sich-Seiendem ist, dann verliert eine kritische Scheidung von Realem und bloßer Erscheinung ihren Sinn. J. de Vries S. J.

Cramer, W., *Grundlegung einer Theorie des Geistes* (Philos. Abhandlgn., 14). gr. 8° (98 S.) Frankfurt a. M. 1957, Klostermann. 8.50 DM.

Es ist kaum möglich, die Ableitungen dieser transzendentalen Ontologie oder Kategorienlehre des subjektiven Geistes, die der Verf. „so eindringlich wie möglich" und „so kurz wie möglich" entwickeln wollte — und entwickelt hat! —, abkürzend zu referieren. Trotzdem seien einige Hinweise auf den Inhalt der drei Teile — Vom Denken, Vom Erleben, Vom Geist — gewagt!

Im ‚Ich denke' wird als Voraussetzung aller Seinserkenntnis das Sein des Denkens in seiner Denkunabhängigkeit denkend erfaßt; denn „das *Denken* ist nicht Gedanke" (n. 4)! Mit dieser „ursprünglichen Wahrheit" beschreitet C. einen mittleren Weg zwischen Kants Unterbestimmung des akt-konkreten Denkens und dessen Übersteigerung zum absoluten Denken durch Hegel (nn. 3—16). Auch unser Bewußtsein der Transzendenz der räumlich-zeitlichen Welt soll aus dem Realitätsgedanken ‚Ich denke' seine Aufklärung finden, die transzendentale Leistung der Subjektivität aus der ontologischen Konstitution der Subjektivität begriffen, die Transzendentalphilosophie in einer transzendentalen Ontologie verankert werden; denn der Erkenntnisursprung ‚Ich denke' ist transzendental und ontologisch zugleich (nn. 28—32, bes. 31). Dieser Ausgangspunkt ist nun aber umfaßt von der „Zeitlichkeit der Subjektivität", dem Grundthema des Verf.s. In der notwendigen Dauer seiner selbst weiß das Denken um die transzendentale Realität der Zeit; diese ist Form des Angeschauten, weil der Anschauung, und der Anschauung, weil „ontologische Form der Subjektivität" selber. Auch die Realität der Zeit ist demnach Bedingung allen Ist-Bewußtseins. Damit aber scheint das Denken in die Anfangs-Dialektik der Zeit hineingezogen zu werden: „Ist Denken, dann ist es schon gewesen" — und in eine „unlösbare" Antinomie: Da mein Denken früher nicht war, hat es angefangen; aber die Bestimmung ‚Anfang' ist, vom Denken gebraucht, sinnlos, denn das Denken kann nicht „aus einem Zustand, der nicht Denken war, geworden sein" (nn. 1—3 17—27 bes. 22 f.). Diese Leistung des Zeithabens, des Zeugens von Dauer (= Gedächtnis, Einbildungskraft . . .) sei „geradezu die Fundamentalleistung der Subjektivität". Sie ist nicht dem Denken eigen, sondern dem Erleben gemeinsam (n. 33).

Die Theorie des *Erlebens* legt zunächst in der Rezeptivität des Erlebens die vorgängige Spontaneität, das widersprüchlich scheinende „Erzeugen von Gegebenem", frei: Der Ursprung des Erlebens bestimmt sich dazu, durch anderes bestimmt zu werden (= Perzeption). Da Erleben zeitlich ist, muß auch das seine Dauer Bestimmende zeitlich sein. Da ferner das Erleben nicht in sich stehendes „bares Zeitliches" sein kann, sondern sich erweist als „ein Wechsel von Zuständen eines Substantialen, der durch anderes Substantiales dynamisch bedingt ist" (35 f.): deshalb muß es andere Substanz geben in der Nebenordnung eines Wirk-Raumes, worin sich jener Wechsel der Relationen mehrerer Substanzen vollzieht, der die Zeitlichkeit ausmacht. „Zeitliches ist dynamisch bestimmte räumlich-zeitliche Veränderung eines Substantialen" (37). Das Räumlich-Zeitliche ist ein Nicht-sich-Bestimmen. Es liegt, das Erleben bestimmend, diesem zugrunde. Indem es das Erleben bestimmt, wird es aber auch von diesem seinerseits bestimmt (als ein das Erleben Bestimmen-Könnendes!): Es ist Nicht-sich-Bestimmen unter der (Erlebnis-) Bestimmung des Sichbestimmens, d. h. es ist Organismus. C. hat hiermit aus der Zeitlichkeit des in sich inextensiven Erlebens die Existenz der raumzeitlichen Welt und ihrer organischen Formung deduziert (nn. 34—42 bes. n. 38 u. S. 41). „Erleben ist also Erleben eines Lebewesens." Das erlebende Lebewesen ist „Einheit von Realitäten differenter Seinsmodi" (41). Organismus und Erleben sind nicht schlechthin korrelative Momente. Einerseits ist das Erleben nicht nur eines der Momente, sondern auch das beherrschende Prinzip ihres Unterschiedes. Anderseits ist das als determinierend bezeichnete Moment des Nicht-sich-Bestimmens nicht durchgängig vom Moment des Sich-Bestimmens beherrscht. Raum-zeitliche Substanz existiert vielmehr in zwei Modi: in dem vom Sich-Bestimmen (= S) beherrschten Modus als organisierte Natur (= nonS), in dem vom Sich-Bestimmen nicht beherrschten Modus als bloße Natur (= non/S). Nun läßt sich die äußere Sinnlichkeit bestimmen als ein Zeugen mit Bezug auf eine zweifache determinie-

rende Einwirkung: von non/S (Reiz) auf nonS (Sinnesorgan) in der Affektion und von nonS auf S im eigentlichen Sinneseindruck (nn. 43—49). Aus dem Wesen der Monade wird auch abgeleitet ihr Sich-Bestimmen-*zu (zu* Aktionen wie Armheben; S —▷ nonS [—▷ non/S]); der Organismus besitzt motorische Funktionen und Glieder. Hierin sieht C. die Grundlage aller Philosophie vom Praktischen und aller Intersubjektivität. Wie die äußere Sinnlichkeit ist die auf sie wechselweise bezogene Aktivität eine notwendige Bedingung des Transzendenzbewußtseins (nn. 50—52). Es folgen Ausführungen über das Verhältnis von Erleben und Zeitlichkeit: Erleben ist offene, seine Zukunft vorwegnehmende Integration seines Gewesenseins; die Monade ist Entwicklung (nn. 53—58).

Der 3. Teil „Vom *Geist*" sucht die Bestimmung, die das Erleben zum Denken spezifiziert: Das Denken ist Erzeugen des Gedankens „Ich denke"; es ist somit Begriff seiner selbst. Der Gedanke „Ich" muß alle Vorstellungen des denkenden Ich begleiten und sie spezifisch bestimmen können. Deshalb ist das Denken zugleich auch Begriff der im Denkenden statthabenden Seinsdifferenzen; es ist auch Begriff von bloßer Natur (non/S). Das Denken ist so Gegenstands-, Transzendenz-, Realitätsbewußtsein (nn. 61—68 75). Man kann sagen, „daß Denken die fundamentale Leistung ist, *sich* einzuklammern" (64) — und gerade nicht, wie bei Husserl, die Welt. Mit dem Seinsgedanken „Ich" ist gegeben, daß das Denken spontanes, nicht abstrahierendes Erzeugen des Gedankens „Sein" ist, Sein-Denken. Als solches abstrahiert es Allgemeinbegriffe von wahrgenommenen Gegenständen, die es selber sich als seiend konstituiert (nn. 60 69—74). Von größter Bedeutung ist die über die Aktivität des Erlebens wesentlich hinausgehende Spontaneität des Denkens, die Selbstbestimmen genannt wird. Die Erkenntnisfunktion des Selbstbestimmens zeigt sich u. a. im „Sichmachen von bloßen Vorstellungen, welches eine lenkende, in die offene Integration hineinzielende Produktion ist" (= Imagination; 70); imaginative Vorstellungen ermöglichen ursprünglich die Artikulation von Gedanken (nn. 76—84). Zum andern ist das Selbstbestimmen des Denkens (das in diesem Zusammenhang seine Wesensbindung an die Wahrheit zeigt) das Prinzip der Freiheit. Der Geist erweist sich weiter als praktisches Selbstbestimmen-zu, d. h. als Wille, als freier Wille und als sittliche Selbstgesetzgebung, die einer äußeren Gesetzgebung unterworfen ist, bzw. sich aus Rechtlichkeit ihr selbst unterwirft (85—98). Schließlich erscheint die Geschichte als Entwicklung des Geistes oder als „Entwicklung unter der Bedingung des Gedankens ‚Ich denke'"; der Kreis der „Selbstbewegung des Selbst zu seinem Begriff" vom ‚Ich denke' aus schließt sich: „Das Denken, das wir sind, ist in sich selbst der mögliche Schritt zum philosophischen Denken, dem Denken des Denkens" (n. 99).

Den 99 Lehrstücken, die jeweils zuerst ihre These aufstellen und sie dann in einem Satz oder auf mehreren Seiten erweisen und entfalten, folgt ein ausführliches Nachwort (88—98). Es wirft zunächst das allerdings hochaktuelle Problem der intersubjektiven Beziehung auf, das in der eigentlichen Untersuchung leider nicht berücksichtigt wurde; eine Dialektik der Selbst- und Fremdbestimmung wird umrissen. Der Verf. bezeichnet seine Theorie des Geistes als gänzlich unbeeinflußt vom Denken Hegels; die Verwandtschaft mit Hegel, der am gründlichsten über die Subjektivität nachgedacht hat, liegt in der Natur der Sache. C. gibt genau Rechenschaft von seinen Differenzen zu Hegel, vor allem zu dessen Aufhebung der Natur im Geist. Aus der Aufgabe, etwas zu begreifen oder zu begründen, wird das Sein des sich selbst bestimmenden absoluten Geistes aufgewiesen; das Absolute „verzeitlicht" sich nicht notwendig. Damit ist die Unbegreiflichkeit des Zeitlichen begriffen. Sein Rätsel und — wir fügen hinzu — das Geheimnis des endlichen Geistes bleiben bestehen.

Das Buch C.s hat gewiß seine Grenzen. Im Ausdruck oft sehr treffsicher, im Aufbau fast mathematisch nahtlos, wirkt es mit seinen Besonderheiten manchmal doch auch befremdend oder bemühend, z. B. durch häufige Verweisung auf Vorangegangenes. Das wohl gewichtigste Bedenken, daß im Verlauf der Bestimmungen 1—99 das Denken als in sich zeitlich oder als notwendig an Zeitlichkeit gebunden erscheint (z. B. nn. 17 78 81), wird im Nachwort insofern zerstreut, als diese Einschränkungen offensichtlich nur für das menschliche Denken gelten sollen. Im übrigen wird

man hier wie in anderen Punkten unschwer unter zu energischer Formulierung den gültigen Gedanken finden. Es möchte scheinen, daß gerade die Ausarbeitung der Bezüge des Selbst zum Andern sowohl die überforderte monadische Immanenz des Bewußtseins als auch die Beziehungslosigkeit zum Geist, die dem raumzeitlichen Transzendenten eignen soll, aufbrechen könnte. Auch die etwas traurige Rolle, die der Begriff — oder nur das Wort? — „Sein" als „Modus von Zusammenhang" oder als bloßes Natur-Sein spielt, würde damit anders. (Das logische Verhältnis von „nonS" zu „non/S" ist wohl nicht eindeutig [vgl. S. 73 mit S. 45]. Sind die Sätze S. 35 und 38 über den Bezug der Zeitlichkeit des Erlebens zu räumlich Zeitlichem miteinander vereinbar? S. 67 Z. 10 v. u. muß es statt des zweiten „Wiedererkenntnis" wohl heißen „Wiedererkennen".)

Die Forderung, die Subjektivität in den ganzen Bedingungen ihrer Konstitution zu analysieren, zeitigt im vorliegenden Werk Ergebnisse, die die Mühe des Eindringens reich lohnen. Vor allem gilt das wohl für die transzendentale Deduktion der Raum-Zeit-Welt. W. Kern S. J.

Cassirer, H. W., *Kant's First Critique. An Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason* (Muirhead Library of Philosophy). 8° (367 S.) London 1955, Allen and Unwin. 30.— sh.

Der Verf. behandelt in diesem Buch die „Kritik der reinen Vernunft" nach der 2. Auflage. Absicht des Verf.s ist es, nicht nur Kant zu interpretieren, sondern auch zu werten und festzustellen, was bleibend ist an Kant. Die wichtigeren Texte werden ausführlich in Übersetzung zitiert und dann kritisch besprochen. Obwohl das Buch im einzelnen leicht lesbar ist, so vermißt man doch alle Hilfen der Übersicht und der Zusammenfassung. Einigermaßen dient dazu nur der alphabetische Index. Einziger Leitfaden ist der Kantische Text.

Bei der transzendentalen Ästhetik nimmt C. vor allem dagegen Stellung, daß nach Kant die sinnliche Anschauung als solche uns schon in Beziehung zu Objekten setze und daß diese Objekte uns durch die Affektion unserer Sinnlichkeit, also durch einen Kausaleinfluß der Objekte auf unsere Vorstellungskraft, gegeben seien. Die Objektvorstellung könne überhaupt nicht in der rein sinnlichen Sphäre entstehen. Raum und Zeit sind nach Kant formale, auf das Subjekt zurückgehende Strukturprinzipien des gegebenen Materials. Da sie das Gegebene ganz durchdringen, ist der Realitätscharakter der Sinnesgegenstände nur durch die Beziehung auf Dinge an sich zu gewährleisten. Materie und Form der Sinneserkenntnis können aber nach dem Verf. keine verschiedene ontologische Struktur haben. Sie können, selbst wenn sie apriorische Prinzipien wären, die gegebenen Objekte nicht verändern. Das widerspräche dem eigentlichen Sinn dessen, was Erkenntnis ist. Hingegen sei nichts dagegen einzuwenden, daß Kant die Sinnesgegenstände als Erscheinungen bezeichnet. In der Tat tragen sie als passiv empfangene Eindrücke einen subjektiven Charakter an sich. Sie können in letzter Analyse in bloße Sinnesgegebenheiten aufgelöst werden, allerdings nicht in bezug auf partikuläre Wahrnehmungssubjekte, denen gegenüber sie unabhängig sind, sondern in bezug auf mögliche Wahrnehmungen überhaupt. Da wir so gemäß der transzendentalen Analytik dennoch reale und bloß eingebildete Vorstellungen unterscheiden können, ist eine Bezugnahme auf Dinge an sich ganz überflüssig. Diese können nicht als Dinge definiert werden, die unabhängig von sinnlicher Erkenntnis existieren, sondern nur als Korrelate einer intellektuellen Anschauung, die durch sich selbst die Realität des Gedachten garantiert. Daß die Phänomene keine Dinge an sich sind, heißt also, daß sie nicht Objekte einer intellektuellen Anschauung sind, daß ihre Realität nicht ohne Sinnesbezug gedacht werden kann.

Ohne Zweifel bietet Kants Auffassung von der Affektion der Sinnlichkeit im Rahmen seines Systems die bekannten Schwierigkeiten. Aber es ist nicht einzusehen, warum sie in der Auffassung des Verf.s geringer sein sollten. Sein im übrigen in keiner Weise begründeter „Realismus" in Ehren, aber was sollen passiv empfangene Eindrücke, wenn es nichts gibt, was sie eindrückt? Wir wissen, daß sich C. gegen jede psychologisierende Interpretation Kants wehrt, daß er die Erscheinungen bloß als Korrelat von möglichen Wahrnehmungen überhaupt betrachtet

wissen will. Aber was ist dieses Korrelat? Welchen ontologischen Status hat es? Die Schwäche des ganzen Buches, um es gleich zu sagen, ist es, daß es diesen ontologischen Fragen nicht nachgeht und sie nicht herausstellt.

Alle Gegenstandswahrnehmung schließt nach dem Verf. außer dem Gegebenen auch eine Verstandestätigkeit ein, durch die das Gegebene verständlich gemacht wird. Das ist auch mit einem empiristischen Standpunkt verträglich, der jede apriorische Veränderung des Gegebenen ablehnt. Die Verstandesfunktion ist nicht eine nachträgliche Verbindung des zuerst isoliert Bewußten, sonst käme die Realität (d. i. die feste Verbindung der Sinnesdaten!) vom Subjekt. Sie ist vielmehr das Urteil, das die Sinnesdaten auf alle Sinnessubjekte überhaupt bezieht und so eine objektive Verbindung ausdrückt. Die in den Kategorien zum Ausdruck gebrachten Strukturen sind in der sinnlichen Wirklichkeit vorhanden. Nur ihre Auffindung und Anerkennung durch das Subjekt verlangt dessen apriorische Spontaneität. Das denkende Selbst aber ist außer der Verbindung mit der Synthese der Sinnesdaten nichts unabhängig Wirkliches. Das sinnlich Gegebene bedarf zwar der Einheit der Apperzeption; diese ist darin jedoch nur logisch impliziert, hat aber keine psychologische Bedeutung. Die Selbsterkenntnis ist von derselben Art und Struktur wie die Erkenntnis der äußeren Objekte.

Die Verstandesfunktion besteht nach C. in der Objektivierung oder der Beziehung der Sinnesdaten auf alle möglichen Sinnessubjekte. Auch hier erhebt sich wiederum die Frage, was dieses Korrelat aller möglichen Sinnessubjekte denn sei oder was es denn sei, was den Sinnesdaten die feste Verbindung gibt, ferner, was man sich unter allen möglichen Sinnessubjekten zu denken habe, einen Allgemeinbegriff, ein logisch impliziertes Subjekt überhaupt, und welchen ontologischen Status dies alles habe. Daß uns Kant auf diese Fragen keine Antwort gibt, ist verständlich. Aber seit Kant hat sich außer dem Neukantianismus noch verschiedenes andere ereignet. Was jedoch das denkende Selbst und seine Wirklichkeit angeht, so sei mit Nachdruck auf die auch vom Verf. in anderem Zusammenhang zitierte Anmerkung Kants (B 422) hingewiesen (vgl. dazu meine Interpretation, in: J. B. Lotz, Kant und die Scholastik heute [1955] 114—123).

Kants Deduktion der Kategorien aus einem einzigen Prinzip lehnt C. ab. Die Kategorien sind nicht der Ausdruck der Natur des Verstandes. Daher sind die Kategorien im einzelnen zu untersuchen, wozu sich besonders die Analytik der reinen Grundsätze eignet. Es zeigt sich dabei, daß die synthetischen Urteile a priori uns nicht erlauben, die Erfahrung in gewissem Umfang zu antizipieren wie etwa bei den induktiven Gesetzen, sondern daß sie nur die allgemeinen Bedingungen der Objektivität der Erfahrung angeben. In diesem Sinne kann man sie annehmen, auch wenn man Kants Auffassung von den synthetischen Urteilen a priori in der Mathematik ablehnt. Anstelle des Kantischen Beweises für das Substanzprinzip setzt C. einen anderen: In den sich ändernden Dingen findet sich ein bleibendes Element. Von diesem kann es ein Bewußtsein nur geben unter der Bedingung des apriorischen Begriffs der Substanz. Die Substanz faßt er unmetaphysisch im Sinne Kants auf als ein bloßes Relationsgefüge der „Akzidentien" (Erscheinungen) im Raum. Substanz und Ding sind dasselbe. Kant sucht zwar in der 2. Auflage auch den Satz, daß die Quantität der Substanz (Materie) notwendig konstant sei, nachzuweisen, was ihm aber nicht gelingt, da Tatsachenwahrheiten nicht a priori erkannt werden können.

Nach dem Verf. ist es die Aufgabe der apriorischen Begriffe, die wirkliche Struktur der sinnlichen Wirklichkeit aufzufinden. Sie sollen aber schon vor dem tatsächlichen Auffinden objektiv gelten. Worauf beruht diese Beziehung unserer Begriffe zu möglichen Objekten? Darüber hören wir nichts. Die apriorischen Begriffe sollen nicht die Natur des Verstandes zum Ausdruck bringen, weil sie sonst die Erkenntnis veränderten. Wäre es nicht möglich, daß es die Natur des Verstandes wäre, sich auf das zu beziehen, was wirklich ist? Vielleicht käme man von da aus auch zu einem anderen Substanzbegriff.

Den Hauptmangel in Kants Beweis für das Kausalprinzip sieht C. darin, daß Kant den wesentlichen Unterschied zwischen objektiver Realfolge und dem besonderen Charakter der Kausalfolge nicht genügend zum Ausdruck bringe. Für sich

selbst hält der Verf. fest, daß die Gegenstände der Wahrnehmung in letzter Analyse nichts anderes als Vereinigungen von Sinnesgegebenheiten sind, hinter denen keine Dinge an sich stehen. Das stellt uns das Problem, wie diese Sinnesdaten objektiv (im Gegensatz zu bloß eingebildeten) wahrgenommen werden können. Die synthetischen Urteile a priori können diese Aufgabe nur leisten, wenn man sie nicht als Urteile über Gegenstände auffaßt, sondern als Vorschriften, in denen die Kriterien zur Unterscheidung des Objektiven und Subjektiven niedergelegt sind. Ein solches Kriterium ist das Kausalprinzip. Eine Sinnesgegebenheit ist nur objektiv, wenn sie unter einer vorausgehenden Bedingung steht. Bei Kant bedeutet das die streng notwendige Kausalfolge, während der Verf. glaubt, mit einem weniger strengen Kriterium auskommen zu können. Wie er sich dieses (wohl in bezug auf die quantentheoretische Indetermination) denkt, das verrät er uns nicht. Anderseits geht er weiter als Kant, indem er den Kausalnexus nicht nur für die Objektivität der Zeitfolge, sondern auch für die der Raumanordnung verantwortlich macht.

In der transzendentalen Dialektik zeigt sich C. ganz mit Kants Agnostizismus einverstanden. Er geht darin sogar noch weiter als Kant, sofern er die Ideen auch von jedem Zusammenhang mit den Kategorien lösen will, wie er auch zuvor die Ableitung der Kategorien aus der Urteilsfunktion abgelehnt hat. Er bestreitet auch, daß alles metaphysische Denken durch das Prinzip des Unbedingten geleitet sei. Er vergißt dabei, daß das Unbedingte in einem eingeschränkten und uneingeschränkten Sinn verstanden werden kann und daß jenes dieses zur Voraussetzung hat. Bei der Darlegung der sogenannten metaphysischen Theorie des Selbst folgt der Verf. Kant, nach dem die metaphysische Psychologie vom Selbst unter Abstraktion von aller Erfahrung ausgehe. Die agnostische Lehre Kants über das Selbst findet er in bester Übereinstimmung mit dessen Lehre von der moralischen Bedeutung des intelligiblen Selbst. Dieses ist für ihn nichts anderes als das niemals wirkliche, bloß anzustrebende Ideal. Dabei müßte man sich doch wohl fragen, welches Ich denn verpflichtet sei, dieses Ideal anzustreben, und ob diese Verpflichtung nicht einen intelligiblen Bezug einschließe und wie dies erkannt werden könne, wenn das verpflichtete Ich sich nicht selbst auf intelligible Weise erkenne.

In der Diskussion der kosmologischen Ideen zeigt sich wieder der Unterschied Kants und C.s in der Auffassung des transzendentalen Objekts. Während Kant dieses als existente, intelligible Ursache der Erscheinungen und als den Grund für den Zusammenhang unserer Wahrnehmungen betrachtet, will der Verf. darin nur die sinnliche Realität sehen, wie sie sich einem rein aktiven, intellektuellen Wesen offenbaren würde. Obwohl der Verf. Kant nicht darin zustimmt, daß die Vernunft von Natur aus dialektisch ist und notwendig in Widersprüche gerät, so pflichtet er ihm doch darin bei, daß die (räumlich-zeitliche) Welt nicht in ihrer Totalität erkannt werden könne, so daß die Frage nach ihrer Endlichkeit oder Unendlichkeit unentscheidbar wird. Darüber hinaus weist er jedoch auch Kants Redeweise vom Ganzen des Raums und der Zeit zurück. Folgt aber daraus, daß in Raum und Zeit keine Synthese je vollendet werden kann, daß auch die formalen Bedingungen einer solchen Synthese (ob man sie nun mit Kant bloß subjektiv oder mit dem Verf. objektiv nimmt) keine (formale) Ganzheit sind?

Mit Recht bemerkt C., daß der kosmologische Beweis nicht den Weg gehen müsse, den Kant ihm zuschreibt, nämlich über den Begriff des „ens realissimum". Dennoch lehnt er den kosmologischen Gottesbeweis ab, weil das Kausalitätsprinzip nur für die Sinneswelt gelte. Überhaupt glaubt er, daß Kant unter der Voraussetzung seiner Erkenntnistheorie mit jeder Art des kosmologischen Gottesbeweises fertig werden könne, was unter der gemachten Voraussetzung allerdings stimmt. Man fragt sich dann nur, was aus dem berühmten Experiment werden solle, in dem die transzendentale Dialektik die Aufgabe hat, die Ergebnisse der transzendentalen Analytik zu bestätigen (Vorr. zur 2. Aufl. B XX). Den natürlichen Hang, ein notwendiges Wesen anzunehmen, erklärt der Verf. so: Von den Dingen der Erfahrung können wir ohne Widerspruch denken, daß sie nicht existieren. Diese Denkmöglichkeit wird objektiv dahin interpretiert, daß die Dinge kontingent sind. Nun sind aber alle Dinge der Erfahrung als nicht seiend denkbar. Daher kommt es zu einem

endlosen Regreß, der niemals ein vollständiges Verstehen gewährt. Um dieses zu erreichen, postuliert man ein transzendental notwendiges Wesen, das sich nicht anders als existierend denken läßt, und glaubt so, zu einer rationalen Einsicht ins Sein gelangt zu sein. — Daß die neuere Scholastik im Beweis der Kontingenz — und zwar nicht aus der Denkmöglichkeit des Nichtseins — die Hauptaufgabe der Gottesbeweise sieht, scheint dem Verf. nicht bekannt zu sein. An Kants Kritik der Metaphysik hat er nur auszusetzen, daß sie nicht radikal genug ist.

Was die teleologischen Prinzipien angeht, so sind sie nach der Kritik der Urteilskraft nur für einen endlichen Verstand nötig. Sie können daher prinzipiell nichts Transzendentes erkennen lassen. Der Gedanke, daß die Ideen, wie Kant meint, irgendeinen Nutzen für unsere Erkenntnis haben müßten, ist naiv teleologisch und verstößt daher gegen Kants eigene Prinzipien. Der Verf. gibt zu, daß 1. die Erfahrung im ganzen ohne eine gewisse Einheit nicht möglich ist, daß 2. die Erkenntnis dessen ein apriorisches Prinzip voraussetzt, daß 3. dieses Prinzip verschieden ist vom Prinzip der Objektivität. Unser Suchen nach einer systematischen Einheit der Natur könnte gar nicht beginnen, wenn nicht in uns die Idee einer solchen Einheit zugrunde läge. Dennoch sollen die Ideen nicht mit der Vernunft als solcher verbunden sein. Woher kommen sie dann? Darauf erhalten wir keine Antwort.

Abschließend ist zu sagen, daß die Kommentare C.s oft anregend sind und zum Verständnis des Textes beitragen können. Wie viele Fragen sie aber offenlassen oder gar nicht stellen, obwohl sie gestellt werden müßten, dürfte aus dem Gesagten klargeworden sein. W. Brugger S. J.

Joannou, Perikles, *Christliche Metaphysik in Byzanz I. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos* (Studia Patristica et Byzantina, 3). 8° (VIII und 152 S.) Ettal 1956.

Joannou, Perikles, *Joannes Italos Quaestiones Quodlibetales (Aporiai kai Lyseis).* Editio princeps (Studia Patristica et Byzantina, 4). 8° (XII und 192 S.) Ettal 1956.

Die beiden Bände der vom byzantinischen Institut Scheyern herausgegebenen Serie sind dem wegen seines angeblichen Rückfalls ins Heidentum schwer verfolgten Philosophen Johannes Italos gewidmet, einer der interessantesten Gestalten der byzantinischen Renaissance des 11. Jahrhunderts. Der eine bringt seine „Aporiai" zum erstenmal in vollständiger Ausgabe, der andere sucht ein Gesamtbild seiner Lehre zu geben, und zwar (da Johannes Italos der bedeutendste Schüler des noch berühmteren Psellos war) in ständiger Konfrontierung mit der Lehre des Psellos, sowohl, wo beide übereinstimmen, als auch, wo sie auseinandergehen. „Quaestiones" ist eine nicht ganz zutreffende Betitelung, insofern sie die Erwartung der straffen scholastischen Methode in uns erweckt, trotz der Verschiedenheit der jeweils behandelten Themen, was das gleichfalls scholastisch klingende „quodlibetales" ausdrückt. In Wirklichkeit sind es „Zetemata", in der Weise, die wir aus der Spätantike kennen, behandelt, d. h. mit verschiedenen Methoden, von Fall zu Fall, immer stark an traditionelle Vorbilder angelehnt und im Ganzen mehr das überlieferte Gedankengut wiedergebend als selbständig spekulativ aufbauend.

Über die Originalität beider Denker fällt J. selbst ein vernichtendes Urteil, wenn er den einen „einen Epitomator, keinen selbständigen Denker" nennt und vom anderen sagt, es sei nicht als scherzende Skepsis gemeint, wenn er „zwei sich widersprechende Sätze nacheinander verteidigt" (Christliche Metaphysik . . .22). Die bloß gelehrt-bewahrende, nicht selbständig-denkerische Eigenart der byzantinischen Philosophie im engeren, fachwissenschaftlichen Sinne wird wohl durch nichts besser veranschaulicht als durch das, was uns diese beiden Hefte bieten. Die großen denkerischen Entscheidungen und Leistungen sind im byzantinischen Bereich immer nur auf theologischem Gebiet zu suchen, und da, im theologischen Zusammenhang, sind auch für rein philosophische Probleme neue, wegweisende und bahnbrechende Lösungen gefunden worden. Die Pflege der Philosophie im engeren Sinne, d. h. die Fortführung der Traditionen der antiken Philosophie, außerhalb des theologischen Bereichs, hat aber einen synkretistisch-traditionalistischen Charakter; es ist die Art und Weise der Schulphilosophie, von der schon Seneca gesagt hat: Quae philo-

sophia fuit, philologia facta est (ep. 108). Die verschiedensten traditionellen Gedankengänge, oft miteinander nicht ganz in Übereinstimmung gebracht, werden jeweils zur Lösung eines Problems — dessen Fragestellung oft auch stereotyp ist — in herkömmlicher Weise vorgebracht, und wo man „neuert", wird eines der überlieferten Gedankenelemente gegen das andere ausgespielt. Es ist begreiflich, daß es unter solchen Umständen kaum möglich ist, ein „System", einen einheitlichen, in sich geschlossenen Lehrgehalt in diesen Gedankengängen aufzuzeigen, wie es der Band: Christliche Metaphysik . . . zu tun versucht. Was hingegen — in sehr instruktiver Weise — getan werden könnte, wäre die Zurückführung der einzelnen Motive und Gedankenelemente auf ihre — jeweils verschiedenen — Quellen. Auch das wird in diesem Bande versucht. Aber es genügt nicht, jeweils nur auf die ursprüngliche Quelle in letzter Instanz hinzuweisen, aus der das Gedankenmotiv stammt, z. B. auf die Platon- oder Aristotelesstelle, wo es zuerst vorkommt, sondern es müssen die Zwischenglieder der Übermittlung berücksichtigt werden, durch die sie ihre eigenartige, spätantike, neuplatonische Ausprägung erhalten haben. In dieser Hinsicht müßte noch vieles nachgetragen und ergänzt werden.

Aber es ist das Verdienst der vorliegenden Bände, mit der Textedition einerseits, dem Versuch einer „Inventarisierung" der Gedankenmotive andererseits die Grundlage für eine solche quellenanalytische Aufarbeitung geschaffen zu haben, und auch jetzt schon tritt uns aus dem, was hier geleistet worden ist, zwar nicht eine in sich geschlossene, an sich bedeutsame denkerische Leistung entgegen — das ist eben das Opus des Johannes Italos ebensowenig wie das des Psellos —, aber doch ein sehr charakteristisches Bild der philosophischen „Erudition" in Byzanz, das uns verständlich macht, wieso gerade diese mehr bewahrende als schöpferische, mehr gelehrte als spekulative philosophische Tradition die Schätze der antiken Philosophie dem Abendland übermitteln konnte, das viele der kostbarsten Werke hellenischen Denkens erst durch die Vermittlung der byzantinischen „Philologen der Philosophie" erhalten hat. E. v. Ivánka

Ballauff, Th., *Die Wissenschaft vom Leben. Bd. 1: Eine Geschichte der Biologie vom Altertum bis zur Romantik* (Orbis Academicus, II/8) gr. 8° (X u. 444 S.) Freiburg 1954, Alber. 27.50 DM.

Diese Geschichte der Biologie ist ein außerordentlich verdienstvolles Werk. Es dient vortrefflich dazu, die heute so sehr in Spezialrichtungen zerfallende Biologie aus ihrer Beschränkung und Beziehungslosigkeit herauszuführen durch eine Besinnung auf die historische Herkunft. „Unser Bemühen muß sich . . . darauf richten, die Erkenntnis des Wesens des Organischen im Wandel ihrer Selbstinterpretation und Selbstüberprüfung zu verfolgen. Überall wird sich zeigen, wie aus der ‚Schau', die das Denken gewährt, aus der ‚Theoria' des Seienden in seiner Wesentlichkeit die Einsicht in das Lebendige hervorgeht und in der Erfüllung mit sachlichen Befunden über sich hinausgetrieben wird. Der große Rhythmus von Vertiefung und Besinnung durchwaltet die geschichtliche Bewegung dieser Forschung" (Vorwort). Der Verf. hat die Problemgeschichte der Biologie sowohl gegen die Wissenschaftsgeschichte im engeren Sinn als auch gegen die Kultur- und Philosophiegeschichte abgegrenzt.

Nach einem Überblick über die Problemgeschichte der Biologie in der Antike (Hervorgang der Lebenswissenschaft aus der Philosophie und dem von ihr vorgezeichneten Auslegungshorizont) wird die Entfaltung des Lebensproblems in der Antike geschildert. Ihre erste Grundlegung erfährt die Biologie in Alkmaion, Heraklit und Empedokles. Ihre zweite (und eigentliche) Grundlegung erfährt sie in Aristoteles, der mit Recht als der eigentliche Begründer der Biologie des Abendlandes bezeichnet wird (35). Dies gilt im doppelten Sinne: „einmal durch seine ontologische Begründung der Biologie, zum andern durch die Eröffnung einer breiten Erforschung der pflanzlichen und tierischen Lebensbereiche" (35). In der Einführung und Begründung des teleologischen Denkens sieht der Verf. nicht nur die entscheidende Auseinandersetzung des Aristoteles mit Empedokles, sondern zugleich einen der Wendepunkte, der für das biologische Forschen und Denken bis in die Moderne bedeutsam bleibt. Erst seit Kants „Kritik der teleologischen Ur-

teilskraft" und dem Darwinismus werden neue Wege zum Verständnis des Organischen gesucht. Den Ausgang der Biologie in der Antike und den Übergang zum Mittelalter bezeichnen Namen wie die Stoa (Leben als kosmischer Organismus), Galen (Weiterführung biologischen Denkens in der Medizin) und Plinius (Leben als nutzbare Vielfalt). Den Höhepunkt der mittelalterlichen Gedankengänge bilden auch auf biologischem Problemgebiet die Schriften von Albertus Magnus und Thomas v. Aquin. Das Leben erscheint hier „als bewunderungswürdige Offenbarung und als Technik der Schöpfung" (102). Bei der Bedeutung, die Thomas für das ganze Mittelalter und darüber hinaus hat, ist er in dieser Problemgeschichte doch etwas zu kurz weggekommen (knapp 2 Seiten), während z. B. Konrad von Megenberg auf 11 Seiten ausführlich zu Wort kommt. Vielleicht wirft die starke Betonung der „Techne-Analogie" (nach Mitterer) ein doch allzu einseitiges Licht auf die Lebenslehre des Thomas.

Mit der Neuzeit tritt ein neuer „Sinnhorizont" auf und in ihm die 3. Grundlegung der Biologie. Das Neue gibt sich kund einmal „in der Begründung der Wissenschaftlichkeit durch den Gedanken der Methode" und zum andern „in dem Gedanken des Dynamischen und Genetischen gegenüber der metaphysischen Statik der Antike und des Mittelalters" (121). Dabei bleiben aber letztlich doch platonische und aristotelische Metaphysik in der Neuzeit der maßgebliche Grundriß des neuen Denkens. Das Leben als entdeckbare, zerlegbare Fülle im Sinne einer summativ-deskriptiven Systematik erscheint zuerst in den großen Kräuter- und Tierbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts, über die der Verf. in Wort und Bild einen guten Überblick bietet. Hierher gehören auch die neuen Entdeckungen der Anatomie. Bei allem diesem Tatsachensammeln fehlt es jedoch nicht an Denkern, die eine neue Theorie zu formulieren versuchen (Paracelsus, van Helmont). Daneben aber erscheint eine Linie, die schließlich zur mechanistischen Biologie hinführt — ausgehend von Descartes —, die das Leben als berechenbaren Mechanismus ansieht (Descartes, Borelli, de La Mettrie u. a.). In Leibniz erfahren alle diese Strömungen eine erste systematische Abklärung, die in vielen Punkten bis heute bedeutungsvoll geblieben ist (Leben als Entwicklung).

Der weitere Ausbau des großen Entwurfes von Leibniz findet im einzelnen seinen Ausbau etwa in der Philosophie eines Chr. Wolff (Zweckmäßigkeitslehre), in den Entwicklungslehren eines Spallanzani und Bonnet einerseits und in den grundlegenden Forschungen von Koelreuter, C. Fr. Wolff und Sprengel andererseits. Die Physiologie erreicht einen Höhepunkt in Haller, die Systematik in Linné und Buffon. In Linné und Buffon haben wir die Wende zur „Subjektivität" vor uns, die das Denken der Neuzeit charakterisiert (315). Schließlich wird in Kant eine entscheidende „Selbstbesinnung der Biologie" (323) angebahnt, die zugleich eine Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus bedeutet. Es ist eine Besinnung auf die Wissenschaftlichkeit der Biologie selbst. Ausgeführt wird die kantische Wende im Deutschen Idealismus. „Die Naturphilosophie und Wissenschaft von der Natur, wie sie Schelling, Oken und so viele andere begründen und ausgestalten, nehmen Kant ebenso ernst, wie sie die bestehende Naturwissenschaft ernst nehmen. Sie werden so berechtigter Abschluß dieser Selbstbesinnung der Wissenschaft und zeigen dabei zugleich ihre Grenzen wie ihre ‚Vermessenheit'" (344). In Goethes Naturforschung haben wir einen neuen Endpunkt und zugleich Wendepunkt, der in einem 2. Band der Problemgeschichte der Biologie seine Darstellung finden soll.

Was der Verf. in der vorliegenden Problemgeschichte geleistet hat, ist nicht nur eine gelungene Darstellung der Probleme der Biologie, sondern recht eigentlich eine fruchtbare Besinnung auf die großen geistigen Horizonte, in der der Gang einer Wissenschaft sich vollzieht. A. Haas S. J.

Ehrlich W., *Philosophische Anthropologie.* gr. 8° (124 S.) Tübingen 1957, Niemeyer. 12.— DM.

Das Buch will „einen Querschnitt durch den Menschen legen, um zuletzt die Einheit des ganzen Wesens Mensch darzustellen". Einleitend wird betont, daß die methodisch getrennte Behandlung verschiedener Aspekte im Menschsein trotz ihres „Ineinander" auch geschichtlich begründet sei, weil die verschiedenen Gebiete

(Empfindung, Gefühl, Erkenntnis, Wille) sich in der allgemeinen Geschichte der Lebewesen erst nacheinander eingespielt haben, während der Mensch sei, wie „eine Fuge, in welcher die verschiedenen Stimmen des Lebens zusammenspielen".

Als Urschicht erscheint die *„Empfindungswelt"*. Sie wird, wie von körperlichen Reizen, so auch von dem, was man sonst Empfindung nannte, scharf abgehoben als eine noch ganz unbewußte und in sich ganz „eine". Ihre beiden Urempfindungen sind: Geschlechtlichkeit (jedoch zunächst nur als gattungsmäßige, „gentilizische", während das Lebewesen erst später seine individuelle, im engeren Sinn sexuelle Geschlechtlichkeit erlangt) und, mit der ersten eng verbunden, „fast identisch", Erwerbsempfindung (Nahrung usw.). Auf etwas höherer Stufe setzen Sympathieempfindungen (nicht Gefühle!) ein. Sie können Höheres anbahnen, können auch nur Vorspiel zu brutalerem Durchbruch des Elementaren sein, das Leben spielt mit ihnen und ist antinomisch für beides disponiert, worin ein Ansatz zur Antithese von Gut und Böse gesehen wird. Optimismus einer „guten und reinen Natur", wie Pessimismus einer „bösen, satanisch gefallenen" Natur sind beide Illusionen. (Die hier einsetzende Polemik gegen biblisch-christliche Sündenfall-Lehre kämpft an deren wirklichem, auf ganz anderer Ebene liegenden Sinn völlig vorbei). Menschliches Empfindungsleben ist nie ganz „nackte" Empfindung, sondern von Sympathieempfindungen durchzogen. Das wird im einzelnen ausgeführt an der gentilizischen (Nationalempfindung werdenden) Gattungsempfindung, an der individuellen (Eros umfassenden) Sexualität, am Geschmacksempfinden und an der Sonderart männlichen und fraulichen Empfindens.

Mit dem *„Gefühl"* als „schlichtem, noch vorstellungsfreiem Bewußthaben von einer leiblichen Empfindung", setzt eine 2. Schicht ein. Als „unselbständiges" Gefühl ganz auf leibliche Empfindung bezogen, ohne aktiv etwas hinzuzutun, kann es sich aus der Bindung zum „selbständigen" und reinen Gefühl hinaufentwickeln. Als unselbständige Gefühle werden besprochen: Erotisches Erlebnis, vaterländisches Gefühl, soziale und Erwerbsgefühle. Im selbständigen „metaphysischen" Gefühl, worin der Mensch Gemütswesen ist, unterscheidet er sich radikal vom Tier. So alt wie die Menschheit ist das mythische Gefühl, in dem die Ubiquität des Dämonischen in der Welt erspürt wird. In geschichtlicher Zeit spielt sich das religiöse Gefühl ein: zunächst, wo bestehende Gewaltordnung zu einer von Rechtsgöttern zugunsten einer Herrenschicht sanktionierten Ordnung umgedeutet wird, dann in der Religion reinen Herzens mit den „Grundpfeilern": Vatergott aller und werktätiges Wohlwollen. Doch konnte sich reines Gefühl auch hier geschichtlich nicht erhalten. (Mit Ergebnissen religionsgeschichtlicher Forschung bei Primitiven und religionspsychologischer Beobachtung steht diese doch veraltete Konstruktion freilich in starkem Gegensatz). Als reines Gefühl bleibt letztlich die rein humane Liebe, die das andere Wesen ohne Beimischung von Absichten rein um seiner selbst willen umfaßt. Auf dieses hinzuleiten wäre Sinn des mythischen und religiösen Gefühls.

Teilweise auffallende Abwertung erfährt in der Betrachtung der *„Erkenntniswelt"* der theoretische Erkenntniswert. Unsere unzureichenden „Feststellungen" haben wohl den großen praktischen Wert, daß wir dabei zur Feststellung des Ich gelangen. Hingegen bieten Vorstellungen und logisch-begriffliche Zusammenhänge des Denkens prinzipiell anderes als das, was wir fühlen und bewußt haben, und keine erklärende Wissenschaft kann den eigentlichen Grund einer Lebenstatsache geben. Reine Erkenntnis wäre im reinen, absichtlosen „Vermeinen" mit reinem Herzen gegeben; sie ist im mythischen Bereich unmöglich und auch hinsichtlich religiöser Gehalte faktisch nicht erreichbar. Es bleibt nur der „humane Bezug" als Gipfel der Erkenntniswelt. Die vom Verf. gemeinten Diskrepanzen zwischen Erkennen und Wirklichkeit bestehen gewiß weithin; aber sie sind doch längst in anderen Erkenntnislehren gesehen, durchdacht und auf ihre wirkliche Bedeutung ohne Erkenntnispessimismus zurückgeführt!

Beim *„Wollen"* wird u. a. eingehend zwischen Zweck- und Zielwillen unterschieden. Zweckwille erlischt mit Erreichung des Zweckes. Im Zielwillen geht es nicht um je erreichte Zwecke, auch nicht um ein (durch Urvernunft, Vorsehung) vorgestecktes Ende, es geht um ein unfeststellbares Sein, das nicht erst in der Zu-

kunft liegt, um höhere Gegenwart, darin das Intendierte bleibt und der Zielwille sich aktiv erhält. Vielleicht hätten diese nicht recht klaren Ausführungen gewinnen können durch die Schau des Willens als des geistig selbsttätigen Ja zum realisierten oder zu realisierenden Wert an sich. Die Begründung der „Unfreiheit" des Zweckwillens (Entscheidung fällt im Gemüt) erinnert an die übliche, vom gemäßigten Indeterminismus keineswegs übersehene Weise des alten Determinismus.

Die mannigfachen Stimmen des Lebens finden sich zur Einheit der Fuge im originalen Werkgestalten, das nicht nur ein mehr tierisches „Tätigen" und ein zwar intelligent-willentliches, aber mehr dem Vorschriftschema folgendes „Handeln", sondern auch ein zwar neu produzierendes, aber doch mehr Vorgegebenes, nur variierendes „Produzieren" transzendiert. Von dieser anregenden Sicht aus wäre es interessant, die Antwort auf die Frage „philosophischer Anthropologie" nach der Wesenseinheit, nach Sein und Sinn des Menschseins zu erarbeiten. Es ist schade, daß wir hier keine befriedigende Antwort nach dem Sein und Sollen sehen können. Im Spiel des Lebens wird ein Lebewesen (wann, wie, wieso?) was es nicht war, teleologisch veranlagt. Zu einer die Ebene empirischer Daseinsform transzendierenden Entwicklung fehlten noch dem Urmenschen die Voraussetzungen; wie dann und wieso rein faktische Entwicklungsgeschichte Anlaß zu einer späteren Möglichkeit einer Formation des Wesens Mensch gab, bleibt undurchsichtig. Ursetzung von Sinn-Teleologie erscheint als ausgeschlossen. So bietet das Buch, aus dem hier nur einiges herausgehoben wurde, wohl manche interessante, wenn auch mehr kategorisch hingestellte, als beweisend unterbaute Sichtweisen, aber noch nicht die philosophisch befriedigende Antwort auf die Frage nach der Einheit in Sein und Sinn des Wesens Mensch. A. Willwoll.

Gilson, L., *La Psychologie déscriptive selon Franz Brentano.* gr. 8° (210 S.), Paris 1955, Vrin. — Gilson, L., *Méthode et Métaphysique selon Franz Brentano.* gr. 8° (286 S.) Paris 1955, Vrin.

Als Brentano im Jahre 1874 seine beiden Bände über „Psychologie vom empirischen Standpunkte" veröffentlichte, machte er noch nicht den Unterschied zwischen beschreibender und genetischer Psychologie (vgl. Dilthey 1894), den er erst rund 20 Jahre später, um 1890, hervorhob. Er war aber stets der Meinung, daß eine wissenschaftlich begründete Psychologie auch für die Philosophie in ihrer Gesamtheit von großer Bedeutung sei. Das Interesse Brentanos und seine Arbeiten gehören von Anfang an fast in gleichem Maße der Psychologie, vor allem der später so benannten beschreibenden Psychologie, und der Philosophie, der aristotelischen Metaphysik. Es ist auch aus diesem Grunde aufschlußreich, gleichzeitig die beschreibende Psychologie Brentanos und seine Theorien über das Verhältnis von Methode und Metaphysik zu untersuchen, wie G. (ein Neffe des bekannten Étienne Gilson) unternommen hat. Beide Werke sind geschichtliche, nicht systematische oder kritische Arbeiten. Sie zeichnen sich aus durch genaue Kenntnis der Quellen und die zuverlässige Darstellung. Auch die Entwicklung der Gedanken Brentanos wird deutlich gemacht, soweit sie sich aus den Werken oder aus Briefen ergibt bzw. erschlossen werden kann. Beiden Büchern ist ein gleichlautendes Verzeichnis der Veröffentlichungen Brentanos beigegeben, dazu kommen Literatur- und Namenverzeichnis.

1. *Die beschreibende Psychologie.* — In einem 1. Kap. untersucht G. die Gedanken Brentanos über die wissenschaftliche Methode, die für eine empirische Psychologie allein in Frage kommt (19—44). Brentano stellt die These auf, daß Psychologie notwendig mit den Methoden der Naturwissenschaft betrieben werden muß (wobei Deduktion nicht ganz ausgeschlossen wird, z. B. für die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele [34]) und daß der Wissenschaftscharakter der Psychologie mit diesen Methoden steht und fällt (22). Diese Methoden müssen aber dem eigentümlichen Gegenstand der Psychologie angepaßt werden. Ihr Objekt sind die seelischen Phänomene oder, genauer, das Seelenleben, wie es erstmals in den Untersuchungen von 1874 beschrieben wird (45—71). Seelische Phänomene unterstehen notwendig der Beobachtung: „es gibt keinen seelischen Akt, der nicht Gegenstand einer absolut sicheren inneren Wahrnehmung wäre" (58). Alle seeli-

schen Phänomene sind durch ihre Objektbezogenheit, ihren intentionalen Charakter, gekennzeichnet. Mit dieser Intentionalität ist notwendig auch die Bewußtheit verbunden (51—61). Jeder seelische Akt hat einen primären Gegenstand, das Objekt, das er in recto anzielt, und das Subjekt als sekundären Gegenstand, der in obliquo miterfaßt wird (57 u. ä.). So kann es keine unbewußten seelischen Vorgänge geben. Diesem interessanten Problem nach dem Objekt des Denkens (dabei wird dieses Wort in der ganzen Breite cartesianischer Formulierungen genommen, [83 186]) sind das 4. und 5. Kap. des Buches gewidmet: „Der Begriff des Realen und die Bestimmungen von Substanz und Akzidenz", denen allein Sein im eigentlichen Sinn zukommt (93—128), „Die ‚Relation psychique' und das Sein im uneigentlichen Sinn" (129—176). In den Bereich dieses Problems gehört auch der Abschnitt, der die geschichtliche Entwicklung dieser Gedanken Brentanos zum Objekt des Denkens untersucht (82—91). Der Begriff des Seins wird von Brentano, im Gegensatz zu seinem Lehrer Aristoteles, univok genommen (107—112 116 bis 118). In der Lehre von der Abstraktion und den Universalien nähert Brentano sich, jedenfalls von 1901 an, dem Nominalismus (165), ohne ihm aber ganz zu verfallen. Das Allgemeine als solches kann nach Brentano gar nicht Gegenstand des Denkens werden, während auf der anderen Seite ein Gedanke, dessen Objekt rein individuell wäre, auch nicht möglich ist (165; zum Ganzen vgl. den Abschnitt 159—176). An diesem Punkte müßte wohl eine Kritik der Abstraktionslehre und überhaupt der Erkenntnislehre Brentanos einsetzen, die aber notwendigerweise den Rahmen einer geschichtlichen Untersuchung weit überschreiten würde.

2. *Methode und Metaphysik.* — Wie sehr Fragen auch der philosophischen Methode Brentano beschäftigt haben, ergibt sich schon aus dem Studium seiner Psychologie vom empirischen Standpunkt. In den Bereich dieser Bemühungen gehört auch seine Theorie von den vier Phasen, die in der Geschichte der Philosophie des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit unterschieden werden können (25—56). Entscheidend ist unter dieser Rücksicht die These, die er schon bei seiner Habilitation in Würzburg 1866 vertreten, bei seinem Abschied aus Wien 1895 in seinen „Letzten Wünschen für Österreich" noch einmal dargelegt und sein ganzes Leben beibehalten hat: Die Methode der Naturwissenschaften ist „auch für die Philosophie die einzig wahre" (65). In seiner Untersuchung zur philosophischen Methodenlehre Brentanos geht G. zunächst auf dessen Gedanken zur Methode der Arithmetik und der reinen Geometrie ein (68—110) und wendet sich dann der Induktion und der durch sie zu erzielenden Probabilität zu (111 bis 158). In diesen scharfsinnigen Abschnitten kommt auch die Kritik gegenüber Brentano mehr zum Durchbruch als in der Arbeit über die beschreibende Psychologie. Nicht ganz einheitlich scheint (wohl schon bei Brentano selbst) die Unterscheidung (bzw. die Identifizierung) der unendlichen Wahrscheinlichkeit und der sog. physischen Sicherheit (149 152 205). In dem Kap. ‚Induction et causalité' geht es praktisch um die Geltung des Kausalitätsprinzips (159—196). Brentano schreibt ihm „eine unendliche Probabilität, aber keine absolute Sicherheit" zu (185). Diese unendliche Probabilität kann praktisch mit Sicherheit gleichgesetzt werden. So wird, wie Brentano meint, ein fester Boden für die Naturwissenschaften und ebenso für alle anderen Wissenschaften gelegt, die nach der gleichen Methode zu arbeiten haben: Philosophie, Metaphysik, Psychologie (vgl. 178—187). Eine nähere Untersuchung über die Methode in der Metaphysik geht besonders auf den teleologischen Gottesbeweis ein, wie Brentano ihn führt (217—258). Das Argument kann eine volle physische Sicherheit geben (219 236 252). Ein Kapitel über die Entwicklung der Methodenlehre Brentanos (259—281) beschließt die Forschungen, die G. uns vorlegt.

Die beiden Werke gehören zu den gründlichsten Arbeiten, die bisher über Brentano erschienen sind.

L. Gilen S. J.

Marrou, H.-I., *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum.* Hrsg. v. R. Harder. gr. 8° (XIV u. 647 S.) Freiburg 1957, Alber. geb. 46.— DM.

Das 1948 (^{3}1955) erschienene Standardwerk des Sorbonne-Professors, das bereits ins Englische und Italienische übersetzt ist, umspannt unter dem Blickpunkt der

Pädagogik ein und ein halbes Jahrtausend abendländischer Geistesgeschichte; es führt von der homerischen Erziehung bis zur Schwelle der karolingischen Renaissance.

Der *1. Teil* (15—138) folgt dem geschichtlichen Weg der klassischen Erziehung von ihren *Ursprüngen* zur Reifeform (10.—4. Jahrh.). Das Erziehungsgeheimnis der Kriegeraristokratie Homers ist das heroische Beispiel. Sparta, das der Hauptzeuge für die archaischen Verhältnisse bleibt, wandelt dieses persönliche Ideal zum Erziehungsziel des kollektiven soldatischen Dienstes für die Polis. In der ‚alten Erziehung' der Athener (1. Hälfte des 5. Jahrh.) tritt die militärische Ausbildung zurück; sie wird umgesetzt auf die Ebene sportlicher Tüchtigkeit, die eine Zeitlang den bestimmenden Zug im Leitbild der *καλοκἀγαθία* darstellt. Die Neuerungen der ersten Sophisten bedeuten eine pädagogische Revolution: Als unternehmende Erzieher arbeiten sie den bisherigen sehr volksschulhaften Unterricht aus zu einer vollständigeren, anspruchsvolleren, wirksameren Technik, die sich auf die reiche allgemeine Kultur stützt. Aus der verwirrenden Fülle sophistischer Tendenzen heben die beiden Meister der klassischen Tradition die Hauptlinien der endgültigen reifen Form des griechischen Bildungssystems heraus: Platon, der Philosoph der politisch-ethischen Ideale, und der auf unmittelbare praktische Wirksamkeit zielende Rhetor Isokrates.

Der *2. Teil* des Werkes (139—334) zeichnet *das Bild der klassischen Erziehung im hellenistischen Zeitalter*. Da die Erziehung normalerweise gleichsam Zusammenfassung und Verdichtung einer Kultur ist, erreicht die antike Pädagogik ihre Form erst, nachdem die große schöpferische Periode der griechischen Kultur überschritten ist. Sie ändert sich nun kaum mehr oder ist doch in ihrer weiteren, chronologisch schwer festlegbaren Entwicklung nur die reichere Entfaltung des zu Beginn schon Angelegten. „Die Bedeutung der Körperkultur schwindet zunehmend (nicht ohne gelegentliche Verzögerungen und Widerstände) zugunsten der rein geistigen Elemente, und innerhalb dieser tritt die künstlerische und besonders die musikalische Seite hinter den literarischen Bestandteilen zurück: die Erziehung, obwohl noch in erster Linie moralisch, wird buchmäßiger und in natürlicher Folge davon schulmäßiger" (141). An die Stelle der ‚Jugendklubs' tritt nun die Schule mit ihrer bestimmten Organisation, ihren Programmen und ihrer Methode. Der Verf. beschreibt Stockwerk um Stockwerk des hellenistischen Bildungsgebäudes bis in alle überlieferten Einzelheiten hinein, nachdem er das komplizierte Verhältnis von Staat und Gemeinden zum Schulwesen, das vorwiegend privater Natur bleibt, gekennzeichnet und die Disziplinen der sich immer mehr verflüchtigenden sportlichen und musikalischen Erziehung geschildert hat. Vom 7. bis 14. Lebensjahr geht das Kind, begleitet vom ‚Pädagogen', zur Elementarschule, wo es beim *γραμματιστής* auf die schematischste Weise lesen, schreiben und rechnen lernt. In der höheren Schule vermittelt der *γραμματικός* die Kenntnis Homers und anderer Klassiker, bes. des Euripides, Menander, Demosthenes. Neben die literarischen Lehrzweige tritt in der *ἐγκύκλιος παιδεία* — der „allgemeinen Bildung" im Sinne der „gewöhnlichen, landläufigen, gemeinsam erhaltenen Erziehung" (260 vgl. 329) — Geometrie und Arithmetik, Musik (als mathematische Wissenschaft von Tonintervallen und Rhythmus) und Astronomie. Das Hochschulprogramm spaltet sich, wie schon bei Platon und Isokrates, in die zwei wetteifernden Formen der philosophischen und der rhetorischen Bildung; mehr und mehr gewinnt dabei die Rhetorik die Oberhand. Das Einteilungsschema darf allerdings nicht gepreßt werden (564 Anm. 3). Die Paideia, die das Zentrum der hellenistischen Kultur bildet, bedeutet nicht mehr nur die vorbereitende Erziehung des Kindes, sie besitzt den Zielsinn der vollendeten geistigen Entwicklung des wahrhaften Menschen. (Varro und Cicero übersetzen sie mit ‚humanitas'). Sie steht unter dem Primat des Ethischen und will, vor aller Spezialisierung und über sie hinaus, den Menschen als solchen bilden in einem nicht so sehr wissenschaftlichen als literarischen Humanismus, der von den Werten der dichterischen Überlieferung geprägt ist (321—334). Dieser Humanismus, der auf die volle menschliche Bildung des einzelnen zielt, ist jedoch keineswegs in sich verschlossen.

Der *3. Teil* (335—505) zeigt „die klassische Erziehung im Dienst zunächst des Staates . . . in jenem *Rom*, wo das alte Ideal der Stadt sich im Ganzen einer hel-

lenistischen Kultur entfaltet, und dann, im christlichen Reich, im Dienste Gottes" (334). Die vom Landadel bestimmte altrömische Erziehung des 6. Jahrh. v. Chr., die M. zunächst kennzeichnet, darf trotz der ihr eigentümlichen Betonung des mos maiorum, der Familienerziehung und der bäuerlichen Tugenden nicht schlechthin der griechischen Paideia entgegengesetzt werden: sie ist die alte Moral des antiken Gemeinwesens, der die Römer nur viel länger als die Griechen anhingen. Die eigenständige erzieherische Überlieferung Roms wie die römische Kultur überhaupt geht bes. seit dem 2. Jahrh. auf in die weltbürgerliche hellenistische Kultur. Seitdem herrscht in der römischen Erziehung das Zwei-Sprachen-System. Diese Ausbreitung der griechischen Bildung in den lateinischen Westen bedingt gewisse Umformungen und Anpassungen an den römischen ‚Ernst', der z. B. der Musik und der Gymnastik wenig hold ist; aber diese sind von untergeordneter Bedeutung. Das Schulsystem ist dasselbe: Elementarschule, höhere und Hochschule; nur die Rechtsschulen bilden einen neuen Typ des Hochschulunterrichts. Nicht in einer — nicht vorhandenen — schöpferischen Originalität, gerade in dieser Einpflanzung der hellenistischen Kultur in die Mittelmeerwelt liegt die Größe Roms. Während die Republik die Erziehung der Initiative von Privatleuten überließ, trieb das Kaiserreich eine aktive Schulpolitik der Steuerbefreiung, staatlicher Lehrstühle und Studienstiftungen; ein auf freiem, übrigens sehr scharfem Wettbewerb beruhendes privates Schulwesen blieb daneben bestehen. Die Kirche hat zwar in den „barbarischen" Ländern eigene christliche Schulen eingerichtet, erstaunlicherweise jedoch nicht im eigentlichen Raum der griechisch-lateinischen Bildung; dort ging, solange die Antike dauerte, religiöse Ausbildung neben der klassischen Erziehung in den herkömmlichen Schulformen einher. Obwohl sich die Christen ihres Gegensatzes gegen die antike Bildung als unabhängiges Ideal scharf bewußt waren, duldeten sie als Notwendigkeit den Besuch heidnischer Schulen, gegen deren schädliche Einflüsse die Familienerziehung das Kind schützen sollte. Zwar entstanden „theologische Hochschulen" seit der Mitte des 2. Jahrh., ein eigentlich christliches Schulwesen tritt jedoch erst seit dem 4. Jahrh. auf in Gestalt der Kloster- und Bischofsschulen des mittelalterlichen Typs, zu denen im 6. Jahrh. die „Presbyterialschule" der Landgemeinden hinzukommt. Während die Germaneneinfälle im Westen, außer in Italien und Afrika, die antike Schule zerstören, setzt im griechischen Osten die byzantinische Erziehung ohne Unterbrechung die klassische Erziehung fort.

Fast 100 Seiten Anmerkungen bieten vor allem die kritisch gesichtete Literatur, enthalten aber auch gründliche Exkurse, z. B. über die Übereinstimmung des platonischen Studienganges in „Staat" und „Gesetze" (530 f.). Ein — kommentierter (609—615) — Bildanhang gibt 43 Monumente zur Geschichte der klassischen Erziehung wieder (617—640).

Der Verf. hat eine ungeheure Stoffülle überschaubar gemacht. Er hat sie nicht auf abstrakte Allgemeinheiten reduziert, er ließ sie nicht in einer farblosen Aneinanderreihung von Zettelkästen stecken. Große geistesgeschichtliche Zusammenhänge kommen zu Wort; Einzelfakten wird sorgfältig nachgegangen (z. B. der Anlage von Gymnasien und Palästren [187—191] oder der Geschichte der antiken Stenografie [452—454]). Das Buch kann als Nachschlagewerk dienen wie zu fortlaufender Lektüre von nicht selten spannendem Charakter. Glücklich scheint die Zitationsweise der Quellen im Haupttext: Den Gewährsmann zu kennen ist oft aufschlußreich, anderseits erleichtert die Knappheit der Belege, sie zu überfliegen.

Allenthalben finden sich Zeugnisse für den mutigen Realismus des Verf.s, der Schablonen zerbricht. Die harmonische Synthese der *καλοκἀγαθία* ist für M. ein moderner Mythos, begründet zwar in Platons Idealbild unvergeßlicher junger Menschengestalten. „Aber man muß sich darüber klar sein, daß es Wirklichkeit werden konnte nur in einem flüchtigen Augenblick labilen Gleichgewichts zwischen zwei Tendenzen, die nach entgegengesetzten Richtungen auseinanderstreben und von denen die eine nicht wachsen konnte, ohne zugleich die erste, zuvor herrschende zurückzudrängen ... Zwischen den beiden Formen der Bildung, der körperlichen und der geistigen, herrschte nicht ... irgendeine geheime Anziehung, eine prästabilierte Harmonie ..." (71—73 vgl. 324 116 auch 186). Ein ähnliches Beispiel: „Vom Standpunkt der Erziehung ist strenge Zweisprachigkeit keine gesunde

Methode" (380). Auch die Beurteilung der Knabenliebe (47—60) steht ausgewogen zwischen Verharmlosung und moderner Überbetonung der sexuellen Seite; von ihrem „trüben Glanz" zu sprechen ist eine einprägsame Formel. M. zögert nicht, seine frühere Meinung, daß der Schulcharakter der hellenistischen Bildung eine Verfallserscheinung sei, in Frage zu stellen (417 f. 567 Anm. 23 vgl. 302 f. 561 Anm. 2). Er weiß, daß Sparta vom 8. bis 6. Jahrh. an der Spitze des Fortschritts stand und erst in der Folgezeit zum Muster des reaktionären Gemeinwesens wurde (31—38); er verwahrt sich mit Recht gegen die Bewunderung, die die spätere spartanische Staatserziehung und ihre totalitäre Moral bei deutschen Forschern fand (43 f.).

Andererseits zeigt das temperamentvolle oder — nach dem Urteil des Herausgebers (VII) — „eigenwillige" Werk manchmal vielleicht doch zu starke Spuren seiner Entstehungsjahre 1944—1948 (z. B. 497: „Kollaborateure"). Oder wirkt die anhaltende Titulierung der Germanen der Völkerwanderungszeit als Barbaren (z. B. 484 f.) nur in der deutschen Sprache zu kraß? Gerade die Wandalen haben — „nicht ohne Bedeutung für die Geschichte der abendländischen Bildung" — das klassische Schulwesen in Afrika erhalten (498 f.)! Auch unter einem gewichtigeren Gesichtspunkt erheben sich Bedenken gegen die an sich sehr begrüßenswerte Aktualität von Formulierungen und sachlichen Vergleichen: Das Sicheinbequemen der ersten Christen in das klassisch-heidnische Schulsystem wird mehrfach mit der heutigen kirchlichen Forderung der Bekenntnisschule auf eine Weise konfrontiert, die — trotz 462 216 f. 458 — der Sachproblematik und ihrem wesentlichen geschichtlichen Index nicht voll gerecht wird (460 468 471 f.). — Gegen S. 77 bindet M. später (288 358) das Auftreten der Sophisten eng an die Entwicklung Athens zur Demokratie. Platons erste Reise ist auf 388 (nicht 398: 99) zu datieren.

Auf einige Mängel der Übersetzung sei hingewiesen: „Normalschulen" (215) statt „Lehrerakademien"; „das Gute ist von selbst sich ausbreitender Stoff" (280); „Abschweifung" (295) wohl für amplificatio; „kanonische Wissenschaft" (462 vgl. 483); „Schule der Heiligen Literaturen" (473); „Illiteraten" (485). Vielleicht hätte man allgemein der „durch und durch französischen Eigenart" des Textes (VII) doch etwas mehr zu Leibe rücken sollen!

Gegenüber der Gesamtleistung des Verf.s und dem hohen Wert auch dieser deutschsprachigen Ausgabe seines Werkes treten solche Ausstellungen allerdings ganz und gar zurück. W. Kern S. J.

Staatslexikon. Recht — Wirtschaft — Gesellschaft. Hrsg. von der Görresgesellschaft. 6. völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Bd. 2 Lex. 8° (VIII u. 616 S.) Freiburg 1958, Herder. 76.— DM; Hld. 85.— DM. Subskr. 68.— DM; Hld. 76.— DM.

Anläßlich des Erscheinens des 1. Bandes 1957 brachten wir (Schol 33 [1958], 113/4) eine Würdigung, die sich mehr auf das Gesamtunternehmen des Staatslexikons (StL), seine früheren und und seine eben anlaufende neue (6.) Aufl. bezog als auf die Einzelheiten des Bandes. So legt es sich nahe, jetzt nach Erscheinen des 2. Bandes nicht diesen allein zu besprechen, sondern beide Bände zusammen.

Insgesamt kann ihnen das Zeugnis ausgestellt werden, daß sie allen berechtigten Erwartungen entsprechen und daß es durchaus gelungen ist, die vorgezeichnete Linie einzuhalten: unter Mitarbeit einer stattlichen Anzahl nicht-katholischer Gelehrten ein Werk herauszubringen, das im Grundsätzlichen voll und ganz den katholischen Überzeugungen entspricht. Evangelisch-kirchliche Dinge sind von evangelischen Christen bzw. Kirchenmännern behandelt und selbstverständlich in deren Innensicht dargestellt, die kennen zu lernen ja für den katholischen Benutzer des StL von besonderer Wichtigkeit ist. Die Auswahl der zur Behandlung wirtschaftlicher, näherhin wirtschaftswissenschaftlicher Fragen herangezogenen nichtkatholischen Mitarbeiter ist wohl etwas einseitig zugunsten der neoliberalen Richtung ausgefallen. Den Leser wird das kaum stören, denn die Beiträge sind überwiegend technisch oder anders ausgedrückt: sachlich belehrend gehalten unter tunlicher Vermeidung von Werturteilen. Die neoliberale Haltung verrät sich so nur

in dem, was *nicht* dargeboten wird, oder etwas härter ausgedrückt: in dem, was *fehlt*.

Jedes Werk von der Art des StL steht vor der Wahl, entweder vorzugsweise Nachschlagewerk oder alphabetisch geordnetes Unterrichtswerk zu sein. Im ersten Fall wird es auf viele Stichworte Wert legen und in lexikographischer Art deren vielfältigen Bedeutungswandel verfolgen, womit es übrigens auch ausgesprochenermaßen „unterrichtend" wirkt, indem es die in der Diskussion der Presse und des Alltags herrschende Begriffsverwirrung entwirrt und die Begriffsmengerei abzustellen hilft. Nach dieser Seite hin ging wohl die ganz von Dr. Hermann Sacher, der zeitlebens Lexikograph war, gestaltete 5. Aufl. am weitesten. Die jetzige 6. Aufl. hat sich davon wieder etwas abgewandt. Sie bringt daher — zum mindesten im Verhältnis zu den erweiterten Sachgebieten — weniger Stichwörter und behandelt nicht alle Bedeutungen, in denen diese begegnen, sondern vielfach nur *einen* durch das jeweilige Stichwort bezeichneten Gegenstand. Das bietet die Möglichkeit, diesen Gegenstand umso einläßlicher zu behandeln. Man mag diese Wendung bedauern, wird aber zugeben müssen, daß auch für sie gewichtige Gründe angeführt werden können.

Für den Theologen (auch für den Philosophen und Kanonisten) dürften von besonderem Interesse sein:
in Band I die Artikel aequitas, Anpassung, Arbeit, Autorität, Bedürfnis/Bedarf, Beruf, Berufsständische Ordnung, Bevölkerungslehre und Bevölkerungspolitik;
in Band II die Artikel Caritas, Christentum, Christl. Gewerkschaften, Christliche Gewerkschaftsbewegung Deutschlands, christliche Parteien, christlich-soziale Bewegung, Ehe und Familie, Eigentum, Einkommen, Elternrecht.

Besonders hingewiesen sei auf die Beiträge „Berufsständische Ordnung" und „Christlich-soziale Bewegung" von G. *Gundlach*. In ersterem gibt Verf. Einblicke in die Entstehungsgeschichte von ‚Rerum novarum', durch die manche bisher vertretene Mutmaßungen überholt sind; letzterer überträgt die Gedanken, die Verf. in dem gleichnamigen Art. im LexThKirche (Bd. 2, 1. Aufl. 1931, Sp. 927 ff.) entwickelt hat, verdienstvollerweise ins StL, wo sie den Leserkreis, den sie angehen, zweifellos besser erreichen werden. — Auch die Beiträge zur Gewerkschaftsfrage (Christliche Gewerkschaften, Christliche Gewerkschaftsbewegung Deutschlands, Deutscher Gewerkschaftsbund) verdienen besonders hervorgehoben zu werden wegen der klugen und taktvollen Weise, in der sie zu derzeit in so heißem Streit befangenen Fragen sich äußern. — Schließlich sei der Beitrag „Elternrecht" erwähnt, den zu schreiben niemand so berufen war wie der langjährige geistliche Leiter der Kathol. Schulorganisation Deutschlands, Prälat *W. Böhler*; unter dem Beitrag und im Inhaltsverzeichnis des Bandes fehlt noch das Kreuz beim Namen des jüngst Verstorbenen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Evangelisches Kirchenlexikon. *Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, hrsg. von *H. Brunotte* und *O. Weber*. Bd. I: A—G. Lex. 8° (1736 Sp.) Göttingen 1956, Vandenhoeck & Ruprecht. 68.90 DM; geb. 72.— DM.

Bereits beim Erscheinen der 1. Lieferung haben wir auf die Zielsetzung und theologische Grundhaltung des vorliegenden Werkes hingewiesen (vgl. Schol 31 [1956] 282 f.). Nach Abschluß des 1. Bandes läßt sich deutlicher erkennen, in welchem Maße die zu Anfang festgesetzte Linie durchgehalten worden ist. Natürlich bringt die große Zahl von Mitarbeitern eine gewisse Streuung der jeweils eingenommenen Standpunkte mit sich. Aber die Divergenzen werden doch von dem Gemeinsamen, das die verschiedenen Referenten innerhalb der evangelischen Theologie verbindet, überboten. Es ist die Position, wie sie die Theologen der „Bekennenden Kirche" verteidigt haben: Ablehnung einer religionsgeschichtlichen Erweichung des Dogmas, nachdrückliche Betonung der Kirchlichkeit (vgl. den Untertitel des Lexikons!), Bemühung um ein traditionsgerechteres Verständnis von Amt und Sakrament, Maßhaltung in Fragen der Bibelkritik, Offenheit für das ökumenische Anliegen. In diesem Lichte sind Artikel wie „Apostel, Apostolat" (H. D. Wendland), „Aristotelismus" (H. Knittermeyer), „Augsburger Konfession und Apologie" (H. Bornkamm), „Barmer Theologische Erklärung 1934" (G. Merz), „Ber-

neuchen" (R. Stählin) u. a. m. zu lesen. Reiches Material ist in dem umfassenden Artikel „Christentum" mit seinen beiden Abschnitten „Umrisse der geschichtlichen Entwicklung in ihren Hauptperioden" (F. Lau) und „Gegenwartslage" (E. Schlink und W. Freytag) zu finden. Bei der Raumknappheit wird begreiflicherweise die Auswahl der zu behandelnden Stichwörter zum Problem. Man kann gleichwohl fragen, warum Namen wie „Arnauld" oder „Dom. Báñez" fehlen, während der Katechet „J. Deharbe" behandelt ist. Nach welchen Grundsätzen Stichwörter allgemein-religionsgeschichtlichen Inhaltes aufgenommen bzw. ausgelassen sind, ist mir nicht deutlich geworden.

Im folgenden seien noch einige kurze Bemerkungen zu einzelnen Artikeln angefügt. „Anthropomorphismus" (W. Matthias) schließt mit dem Satz: „Eine durch die Offenbarung bestimmte Theologie wird mit Luther nicht den Anthropomorphismus, wie die römisch-katholische, als im übertragenen Sinn gebraucht verstehen, sondern im Anthropomorphismus das Wunder der Offenbarung, der Einheit des Offenbarers mit Gott, anerkennen." Soll damit eine „eigentliche" (sensu proprio) Aussagbarkeit der anthropomorphen Redeweisen behauptet werden? Wenn nicht, dann müßte gezeigt werden, warum die katholische Position und die ihr gegenübergestellte einander ausschließen. — In „Apostolische Väter" (R. Stählin) fällt auf, mit welcher Selbstverständlichkeit von einer „Umprägung" des ursprünglichen Kerygmas durch die Apost. Väter gesprochen wird. — Der wichtige Artikel „Arbeit" (E. Thier) hätte durch ein Wort über Arbeitspflicht und Recht auf Arbeit ergänzt werden müssen. — Die Beiträge „Armut" und „Askese" befriedigen kaum. Man ist einigermaßen erstaunt, einem Satz wie dem folgenden heute noch zu begegnen: „Die mittelalterliche Selbstsicherheit der verdienstlichen Askese wie der mönchischen Vollkommenheit bekämpfte der Protestantismus" (230). Wird man mit einer solchen Pauschal-Etikette dem Geist der großen asketischen Schriftsteller und den Vertretern eines authentischen Mönchtums im Mittelalter wirklich gerecht? — Wenn ich richtig sehe, fällt der Artikel „Auferstehung Christi" (G. Friedrich) ein wenig aus der theologischen Grundhaltung des Lexikons heraus. Wenigstens klingt es recht matt, wenn nach Aufzählung der verschiedenen, die Auferstehung bestreitenden Hypothesen fortgefahren wird: „Diesen Theorien gegenüber versucht die Orthodoxie die Historizität des Osterereignisses zu beweisen und mit dem Nachweis des leeren Grabes den Osterglauben zu begründen." Für den Verf. ist die Auferstehung „nicht ein historisches Faktum, das man objektiv konstatieren und historisch nachweisen kann, sondern sie ist ein Geschehen, das auf einer ganz anderen Ebene liegt als alle anderen historischen Ereignisse". Sie ist auch kein „individuelles Erlebnis, sondern ein kosmisches Geschehen", da mit ihr „der neue Äon begonnen hat". — Aus dem Beitrag „Augsburger Apologie" sei der abschließende Satz zu Melanchthons Ausführungen über die Rechtfertigungslehre der Confessio August. hervorgehoben. Sie seien „ein Kompendium der Abwehr katholischer Mißdeutungen, freilich auch ein schwer faßbarer und darum heftig umstrittener Wendepunkt in der Vereinseitigung der ‚forensischen' Auffassung der Rechtfertigung durch Melanchthon" (257). — In „Augustiner" wird die Bemerkung über die Augustinus-Regel dem heutigen Stand der Forschung nicht gerecht (vgl. LexThKirche I², 1104 f.) — In dem nichtgezeichneten Artikel „Barfüßer" heißt es zum Schluß: „Heute gibt es in fast allen Orden Barfüßer." Gemeint ist wohl, daß manche Orden eine „unbeschuhte Observanz" haben. — Der Beitrag „Bart, Barttracht" (W. Matthias) fällt durch seinen polemischen Akzent auf. — Im Artikel „Beichte" (K. E. Skydsgaard) wäre auf wichtige neuere Literatur hinzuweisen gewesen (etwa auf Poschmann, Rahner, Galtier). Die Formulierung: Reue, Bekenntnis, Genugtuung „machen die Lossprechung des Priesters zum Sakrament" (356), ist zum mindesten ungewöhnlich. — Im Beitrag „Bekenntnisse, Bekenntnisschriften" wäre schärfer zu nuancieren: Der Antimodernisteneid gehört, was die Unfehlbarkeit seines Inhaltes betrifft, nicht auf eine Stufe mit den Glaubenssymbolen; ferner sind Enzykliken an sich kein Instrument zur Vorlage von Kathedralentscheidungen. — Zu „Bellarmin" (F. Heyer) ist beizufügen, daß B. im Jahre 1930 heiliggesprochen und zum Kirchenlehrer erhoben worden ist. — In „Bibellesen der Laien und Bibelverbot" (S. Wolf) wird gesagt, daß „vom Bibellesen der Laien erst seit den

Tagen der Reformation gesprochen werden kann" (463). Dem widerspricht aber das, was später (579) über die Rolle der Bibel bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben gesagt wird. Zudem ist an die Worte zu denken, in welche B. Smalley (The study of the Bible in the Middle Ages [1941]) ihre Forschungen zusammenfaßt: „The Bibel was the most studied book of the Middle Ages"; dasselbe hat F. Stegmüller durch sein 5bändiges „Repertorium biblicum medii aevi" (Madrid 1950 ff.) erwiesen; vgl. Schol 32 (1957) 470. — In „Chalcedon" (F. Lau) überrascht die Bemerkung, daß „die katholische Ch.-Forschung von 1951" sich nachdrücklich für die Meinung eingesetzt habe, das Konzil stelle „den Abschluß der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Alten Kirche" dar. Spricht der Beitrag von K. Rahner „Chalkedon — Ende oder Anfang?", in: A. Grillmeier und H. Bacht, Das Konzil von Ch., III, 3—49, nicht eine ganz andere Sprache? — In Sp. 893 ist die Jahreszahl der Erhebung des hl. Thomas von Aquin zum Kirchenlehrer zu korrigieren (nicht 1879, sondern 1576; vgl. Sp. 946). — Im Artikel „Deutschland" ist zu den Ausführungen auf Sp. 879 f. auf das zu verweisen, was oben über die Bibel im Mittelalter gesagt wurde. — Die Kennzeichnung der Verbindlichkeit von „Enzykliken" (1097) ist ungenau. — Will der ungenannte Verfasser des Artikels „Epistolae obscurorum virorum" wirklich „Ignoranz, Zuchtlosigkeit und Heuchelei" zum Kennzeichen „der" spätmittelalterlichen Mönche machen? — „Exerzitien" sind von Anfang an auch für Laien gegeben worden (1232).

Überblickt man die im vorstehenden gemachten Hinweise, dann legt sich die Frage nahe, ob es nicht ratsam wäre, bei der Herausgabe eines solchen Lexikons auch Theologen der anderen Konfession als Berater heranzuziehen; das gilt natürlich auch für die Herausgabe katholischer Werke, die sich mit Dingen anderer Konfessionen beschäftigen. H. Bacht S. J.

von Rad, G., *Theologie des Alten Testaments. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (Einführung in die evangelische Theologie, 1). 2., durchgesehene Auflage. gr. 8° (476 S.) München 1958, Kaiser. 21.— DM; geb. 24.— DM.

Vorweg sei auf das Neue der soeben erschienenen 2. Auflage (1. Aufl. 1957, 472 S.) hingewiesen. Sie enthält neben einer mäßigen Erweiterung des Sachregisters an Stichworten und Verweisstellen vielerorts kleine Textänderungen und Einfügungen, die die ursprüngliche Aussage präzisieren, einige neue Literatur einführen und so eine sorgfältige Überprüfung des Ganzen erkennen lassen (282 Anm. 6 ist ein irreführender Druckfehler stehengeblieben: lies „VI" statt „IV"). Größere Zusätze sind in einem Anhang untergebracht (473—476); sie berühren z. T. grundsätzliche Fragen und sind daher trotz ihres geringen Umfangs von Bedeutung. Einiges davon wird nachstehend zur Sprache kommen.

Daß schon nach Jahresfrist eine Neuauflage notwendig geworden ist, zeigt das ungewöhnliche Interesse, das diesem Werke von Rads entgegengebracht wird. Es ist vollauf berechtigt. Denn hier wird eine ganz neue Art von Theologie des AT vorgelegt, die sich in der Grundkonzeption und in der Ausgestaltung durchaus von allen bisherigen unterscheidet und mehr als irgendeine andere von der ganz persönlichen Forscherarbeit des Verf. geprägt ist.

Wenn bisher alle atl Theologien ihre Hauptaufgabe darin sahen, ein systematisches Gesamtbild des religiös-theologischen Gehaltes der orthodoxen Religion Israels oder wenigstens ihrer wesentlichen Züge unter steter Berücksichtigung der historischen Schichtungen zu entwerfen, so stellt R. dem zwei neue Thesen gegenüber. Zunächst die Ablehnung jeder solchen systematischen Zusammenstellung. Denn sie ist eine Abstraktion, und das Gesamtbild, das sie zusammenbringt, ist in Israel zu keiner Zeit realisiert gewesen (118). Hier drückt sich schon ein Grundanliegen des Verf. aus: in aller Darstellung ganz in der Nähe der atl Quellen selbst, d. h. der eigenen theologischen Arbeit Israels zu bleiben und diese wiederzugeben. „Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist deshalb immer noch die Nacherzählung" (126). Hier darf man allerdings schon fragen, warum denn wissenschaftliche Arbeit nicht auch in dieser Materie vom

Referieren zum systematischen Ordnen und Verarbeiten weiterschreiten dürfe; R. würde wahrscheinlich darauf antworten, das sei hier Sache der Religionsgeschichte.

Wird mit diesem Prinzip die Darstellungsform einer atl Theologie festgelegt, so fixiert die andere These ihr Objekt: nicht alle religiös-theologischen Gehalte des AT nachzuerzählen ist Aufgabe der atl Theologie, „sondern nur das, was Israel selbst von Jahwe direkt ausgesagt hat" (112). Wenn man nun die vielfältigen Zeugnisse des Jahwebekenntnisses Israels auf ihre kerygmatische Intention befragt, so zeigt sich, daß sie alle dies gemeinsam haben: „Sie beschränken sich darauf, das Verhältnis Jahwes zu Israel und zur Welt eigentlich nur in einer Hinsicht darzustellen, nämlich als ein fortgesetztes göttliches Wirken in der Geschichte" (112). So sind also die gottgewirkten Ereignisse der Vorgeschichte und Geschichte Israels der einzige Gegenstand der Theologie des AT, und zwar nicht in der Gestalt der „Ergebnisse der modernen kritischen Geschichtswissenschaft, auf die sich der Glaube Israels nie bezogen hat" (112 f.), sondern so wie Israel selbst sie gesehen und bezeugt hat in seinen verschiedenen großen theologischen Geschichtswerken des Hexateuch, des dtr und des chron Geschichtswerkes. Deren zentrales geschichtstheologisches Kerygma in seiner je eigenen Akzentuierung aufhellend darzustellen ist darum Ziel und Hauptinhalt dieses 1. Bandes der Theologie des AT, die R. vorlegt. — Der 2. Band soll „Die Theologie der prophetischen Überlieferungen" bringen (9). Die müssen gesondert behandelt werden. Denn mit „ihrer Doppelbotschaft vom Ende Israels und einem totalen Neubeginn Jahwes hatten die Propheten einen Bereich göttlichen Heilsgeschehens aufgerissen, der in keiner Kontinuität mehr mit dem bisherigen stand, sondern der nur im Verhältnis einer gewissen Analogie dem alten folgen wird" (76).

Damit ist die Gliederung des theologischen Teiles dieses ersten Bandes verständlich. Nach den „methodischen Vorerwägungen" über den Gegenstand einer Theologie des AT (111 bis 134) folgt zunächst die Theologie des Hexateuch, aufgegliedert nach den Hauptetappen seiner Darstellung von der Urgeschichte bis zur Verleihung des Landes Kanaan (135—303), wobei der jehowistische Grundstock durchweg zusammengelassen wird, während D und P in ihrer Sonderart eigens gewürdigt werden. Der weitere große Abschnitt umfaßt die atl Zeugnisse über das Geschichtshandeln Gottes mit Israel in der Zeit nach der Landnahme, also den Bereich des dtr und chron Geschichtswerkes („Die Gesalbten Israels", 304—351). Ein letzter Teil behandelt unter dem Titel „Israel vor Jahwe" (352—457), die Psalmdichtung und die Weisheitsliteratur. R. sieht in diesen Texten „die Antwort Israels" (353) auf die göttlichen Heilstaten, die sich in Lob, aber auch in kritischen Fragen bis zur Skepsis (Kohelet) entfaltet. Zugleich enthalten sie die „Grundzüge einer theologischen Anthropologie", indem hier „das Bild des Menschen vor dem lebendigen Gott sichtbar wird" (353). So hat auch dieser Teil eine innere Beziehung zu dem vom Verf. bestimmten Objekt der atl Theologie, wenn man auch zweifeln kann, ob mit der erstgenannten Sinngebung der eigentliche geistige Ort dieser Textgruppen getroffen ist. — Das beigegebene Stellenregister umfaßt 13 Seiten; das Sachregister dagegen ist ein in Umfang und Auswahl etwas rätselhaftes Fragment von kaum zwei Seiten. Soll vielleicht erst am Ende des 2. Bandes ein vollständiges gebracht werden?

Diese Sachbestimmung und Durchführung einer atl Theologie löst nun ohne Zweifel eine ganze Reihe wesentlicher Fragen aus.

Eine Theologie der göttlichen Geschichtstaten ist zunächst sofort an die Frage gewiesen, was denn nun wirklich von Gott her an Israel geschehen ist. R. schickt seiner eigentlichen theologischen Darstellung einen „Abriß einer Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel" voraus (13—109). Hier erstellt er auf dem Boden der form- und traditionsgeschichtlichen Forschung von Alt, Noth und ihm selbst ein Bild der Frühgeschichte Israels als eine Art „kritisch gesichertes Minimum" (114), das sehr verschieden ist von dem, was Israel im Hexateuch über die Gottestaten von Abraham bis Josue gläubig bezeugt. Welches Geschichtsbild ist denn nun für unseren christlichen Heilsgeschichtsglauben bestimmend und daher theologisch für uns belangreich, das „wirkliche" oder das von Israel „geglaubte"? R. sagt: „Mit dem Vorhandensein dieser beiden Bilder von der Geschichte Israels . . . müssen wir uns also fürs erste abfinden" (113) als einer

der „schwersten Belastungen, unter der die Bibelwissenschaft heute steht" (114). Aber wie können wir das? Die Frage hat den Verf. offensichtlich weiter bedrängt. Die neue Auflage tastet in einem Zusatz nach einem klärenden Wort: „Nun wird es aber nicht angehen, einfach das eine Bild für geschichtlich, das andere für ungeschichtlich zu erklären. Auch das „kerygmatische" Bild (und zwar auch da, wo es weit von unserem historisch-kritischen Bild abweicht!) gründet in der realen Geschichte und ist nicht aus den Fingern gesogen. Es kann doch nicht bestritten werden, daß es sich auch auf Erlebnisse und Erfahrungen bezieht, die Israel in der Geschichte und mit Jahwe gemacht hat, ja daß es in einer Tiefenschicht des Geschichtserlebens wurzelt, die für die historisch-kritische Betrachtungsweise gar nicht erreichbar ist . . . Es wäre doch sehr kurzschlüssig, wenn sich die historisch-kritische Geschichtswissenschaft als den einzigen Weg in die Geschichte Israels verstehen wollte und wenn sie dem, was Israel etwa in seinen Sagen meldet, eine Begründung in der wirklichen Geschichte abspräche. Diese Begründung ist in gewisser Hinsicht sogar eine tiefere, nur daß sich in diesen Überlieferungsstoffen das Geschichtlich-Faktische von der vergeistigenden Deutung, die alles durchdringt, nicht mehr ablösen läßt" (373 f.: zu 114). Also jenes „kritische Minimum" ist keineswegs alles, was R. an „wirklicher" Geschichte voraussetzt, nur läßt sich für ihn weiteres wenigstens heute noch nicht mit kritischer Geschichtsmethode als historisches Faktum beweisen. Aber mit dieser Auskunft überbrückt man gewiß nur einen geringen Teil jener Kluft zwischen der wirklichen und der geglaubten Geschichte. R. weist einen weiteren Weg, der sich in die Formel bringen läßt: „Vor Jahwe ist Israel immer eine Einheit. Jahwe hat es in der Heilsgeschichte immer mit ganz Israel zu tun" (301). Dieses Prinzip läßt sich wohl sinnvoll verwerten, wenn die Bibel etwas ganz Israel zuschreibt, was die kritische Forschung mit guten Gründen nur von einem vielleicht geringen Teil Israels zu verstehen vermag. Schwieriger aber wird es, wenn damit Anachronismen gerechtfertigt werden sollen, z. B. daß ein Grenzkatalog, der nach R. aus der Zeit des Josias stammt, legitim ins Josuebuch eingefügt sei, da „Jahwes Geschichtshandeln mit Israel eine Einheit sei" (302). Hier kommt man nahe an einen Geschichtsbegriff, der jedenfalls das normale Verständnis von Geschichte als einer bestimmten Reihenfolge von Ereignissen aufzuheben scheint. Und Israel selbst hatte doch einen klaren Begriff von solcher Sukzession von Ereignissen, von denen jedes ein unvertauschbarer Akt Gottes an seinem einmaligen Ort war — man vergleiche nur die „heilsgeschichtlichen Credos"! — Nun, jedenfalls spürt man sehr das Ringen des Verf., daß seine „geglaubte" Heilsgeschichte nicht den Eindruck einer imaginären erwecke. Denn dann wäre sie zweifellos nur religionsgeschichtlich, aber nicht theologisch von Interesse.

In diesem Zusammenhang darf man wohl auch fragen, ob R. mit seinem ausschließlichen Rückgriff auf das „Bekenntnis" oder „Zeugnis" Israels sich schon ohne weiteres *grundsätzlich* weiter von bloßer Religionsgeschichte entfernt hat als die von ihm verworfenen systematischen Formen von atl Theologie. Theologie und Religionsgeschichte unterscheiden sich nicht bloß in der Methode, sondern wesentlicher im Gegenstand. Theologie hat es immer mit Aussagen zu tun, die irgendwie den Kreis meiner eigenen Glaubensüberzeugung berühren, also für mich gültig sind, mögen sie nun in der systematischen Theologie sachlich auseinandergefaltet oder in der historischen Theologie in einem Stück ihres Werdens und Wachsens aufgezeigt werden. (So erscheint ja auch von Rads Werk als „Einführung in die evgl. Theologie"!) Das Bekenntnis Israels ist als solches aber zunächst nur ein religionsgeschichtliches Faktum. Theologischen Charakter bekommt es erst, insofern seine Tatsache oder (bzw. und) sein Inhalt für mich gültig werden. Das aber ist nicht ohne Bezug auf das NT und auf Inspiration möglich. Von beidem sagt R. in seinen methodischen Erwägungen bislang kein Wort; er greift nie hinter das einfache Grundfaktum des Bekenntnisses Israels zurück, indem er etwa sagen würde, daß dieses vom Geist Gottes durchherrscht sei. Das — wie alles andere — wird hier nicht als Vorwurf gesagt, sondern als rechtzeitiger Hinweis, was man sich vielleicht für den 2. Band erwartet; denn für ihn ist ein eigenes Schlußkapitel über „grundsätzliche theologische Erwägungen über das AT" (9) angekündigt.

R. sagt selbst, daß durch seine Auffassung der Gegenstand der atl Theologie „viel begrenzter" wird (111) als sonst angenommen. Aber ist er nicht einfach zu

eng? Kann unter dem „Nacherzählen" des Geschichtshandelns Jahwes und bestenfalls der Antwort Israels darauf wirklich alles adäquat erfaßt werden, was im AT theologisch von Bedeutung ist? Schwerlich. Tatsächlich gibt R. mit Hinblick auf die Theologie des AT von L. Köhler zu, daß auch die „theologisch erheblichen Anschauungen, Gedanken und Begriffe des AT" zur Darstellung kommen müssen (118), und er führt das auch an manchen Stellen selbst durch, wobei er das Material aus verschiedensten Teilen des AT zusammenholt. Deutlicher äußert er sich dazu wiederum in einem Nachtrag der 2. Auflage: „Gewiß wird es nicht möglich sein, daß wir unsere theologische Arbeit streng auf die Erörterung der göttlichen Geschichtsfakten beschränken. Im Umkreis dieser Taten Gottes hat sich dann ja noch vielerlei für Israel ereignet. Es sind Menschen aufgetreten, deren Funktion innerhalb dieses Geschehens abzuklären war; Ämter sind entstanden, kultische Gebräuche wurden nötig . . . Vor allem aber ist Israel im Bannkreis dieses Gottesgeschehens sich selber offenbar geworden . . . Auch davon muß in einer Theologie des AT die Rede sein. Aber ihr Ausgangspunkt und ihre Mitte ist das Offenbarungshandeln Jahwes" (474: zu 120). Damit bekommt das Programm eine sachliche Breite, die wenigstens in Teilen fast notwendig zu einer systematischen Darstellungsform führt, wie R. sie auch tatsächlich anwendet, als er im Abschnitt über den Sinai ausführlich über „Zelt, Lade und Herrlichkeit Gottes; kultische Amtsträger; Opfer; Sünde und Sühne; rein-unrein, Krankheit und Tod" handelt (233—278; — also raummäßig fast ein Viertel seiner ganzen Theologie des Hexateuch!).

Wirklich überraschend ist, wie wenig R. über das sicher gleichwertig neben der „Führung durch Gott" stehende Bekenntnis Israels, daß es „Volk Gottes" sei, zu sagen hat. Über den Bund wird eigentlich nur in einer kurzen Vorbemerkung gesprochen: „Die Periodisierung der kanonischen Heilsgeschichte durch die Bundestheologie" (135—140), also eigentlich unter einem literargeschichtlichen Aspekt. In dem großen Abschnitt „Die Gottesoffenbarung am Sinai" (188—278) findet sich kein Kapitel über die Theophanie und den Bundesschluß am Sinai; entsprechend wird auch das zentrale und eminent theologische Dokument Ex 19, 3—6 nirgends ausgewertet. Hier zeigt sich vielleicht am konkretesten die Grenze der Konzeption von Rads.

Alle diese andrängenden Überlegungen verraten von selbst, daß hier ein Werk vorliegt, das ganz bedeutend in die heute so lebhafte Diskussion um atl Theologie eingreift; wenn man auch nicht sagen kann, daß eine volle neue Lösung geboten ist. Die kritischen Fragen dürfen aber vor allem nicht den Blick verdecken auf die eminenten Vorzüge des wirklich Gebotenen. Es bleibt kein Raum mehr, viel darüber zu sprechen. Für den, der die bisherigen Arbeiten von Rads kennt, ist das auch überflüssig. Im ganzen kann gesagt werden, daß die Darstellung sich nicht so sehr um die breite Entfaltung der direkten theologischen Inhalte der Bekenntnisse Israels bemüht, sondern sich zum größeren Teil im weiteren oder näheren Vorfeld der Theologumena bewegt. Aber diese Vorfelderhellung ist meisterhaft in der Feinheit der Einfühlungsgabe und der Brillanz der Darbietung. Darum ist das Buch eine herrliche Gabe für den, der das AT selbst besser verstehen will. Aber wenn etwa ein systematischer Theologe danach greift, um seine Arbeit von der theologischen Substanz des AT befruchten zu lassen, wird er sich etwas schwerer tun.

J. Haspecker S. J.

La formation des Évangiles. *Problème synoptique et Formgeschichte* (Recherches Bibliques, 2). 8° (222 S.) Bruges 1957, Desclée de Brouwer. 150.— Frbg.

Es handelt sich hier um die Referate der 7. Biblischen Tagung in Löwen vom 5.—7. September 1955. Das Thema „Die synoptische Frage und die Formgeschichte" war zweifellos zeitgemäß. Mit Recht betont allerdings der Herausgeber *J. Heuschen*, Professor am großen Seminar in Löwen, daß wir in den Referaten nicht das letzte Wort sehen dürfen. Sie wollen vielmehr nur Wege aufzeigen, Lösungen anbahnen, die Forscher einem besseren Verständnis der Probleme näherbringen und ihnen helfen, die Rätsel der alten Texte zu lösen (7). Im 1. Referat gibt er selbst einen kurzen Überblick über den Stand der Frage, d. h. über die Arbeiten zur Form-

geschichte der Evangelien und die verschiedenen Lösungsversuche der synoptischen Frage mit einer guten Bibliographie (11—23).

L. Cerfaux vertritt in seinem Referat über die literarischen Einheiten vor den drei ersten Evangelien (24—33) nicht nur, wie *W. L. Knox* (The Sources of the Synoptic Gospels, I. St. Mark, Cambridge 1953) die Ansicht, daß die synoptischen Evangelien weniger eine Sammlung von Anekdoten als eine Zusammenfassung vorliegender schriftlicher Quellen sind, sondern bezweifelt auch gegenüber den Vertretern der Zweiquellen-Theorie, daß Mk das erste vollständige Evangelium gewesen ist. Nach ihm liegen vor unseren synoptischen Evangelien vor allem zwei Serien von schriftlichen Quellen. Die eine umfaßt die galiläische Periode und enthält die Erinnerungen der „Zwölf" an die Predigt Jesu. Man könnte sie nennen „Bericht über die Lehrtätigkeit und die Wunder Christi". Die andere befaßt sich mit dem Leiden, angefangen von seiner Ankündigung bei Cäsarea-Philippi. Unsere heutigen Evangelien bilden eine Verschmelzung dieser beiden ersten Zusammenstellungen von Erzählungen, verbunden durch den Bericht von der Brotvermehrung. Nach C. ist es wenig wahrscheinlich, daß Mk die erste Zusammenfassung dieser beiden Quellenschriften ist, sondern die relative Unabhängigkeit des Mt und Mk in der Art, in der sie die Synthese der beiden Quellenschriften bringen, legt nach ihm die Annahme eines Evangeliums oder wenigstens einer evangelischen Überlieferung nahe, in der die gäliläischen und jerusalemitanischen Erinnerungen schon vereinigt waren und die Mt und Mk benutzt haben.

J. Levie S. J. verteidigt in seinem Beitrag „Literarkritik der Evangelien und das aramäische Evangelium des Apostels Matthäus" (34—69) von neuem die Zweiquellen-Theorie in der bekannten abgewandelten Form, die auch den Zeugnissen der Tradition über den Ursprung der Evangelien Rechnung trägt. Er weist mit Recht darauf hin, daß die Entwicklung der wissenschaftlichen Untersuchungen über die Anfänge des Christentums in den letzten 100 Jahren uns gelehrt hat, auf die kirchlichen Überlieferungen aus der Zeit vor 150 großes Gewicht zu legen, auch wenn es nicht glückt, mit Hilfe der inneren Evangelienkritik in allen Punkten zu demselben Ergebnis zu gelangen. Es sei darum eine Forderung gesunder historischer Klugheit, wenn die Exegeten für das Verständnis des griechischen Mt mit Hilfe der inneren Kritik das Ergebnis der äußeren, d. h. die Tatsache der Existenz und die wahrscheinliche Struktur des aramäischen Mt, zu erhärten suchen. Es gibt nach ihm zwei Wege, um den Platz des aramäischen Mt in der synoptischen Überlieferung zu bestimmen, den analytischen, der von unseren heutigen Evangelien ausgeht, und den synthetischen, der die Entwicklung von der mündlichen Katechese bis zu unseren Evangelien auf Grund von Hypothesen zu erklären sucht. Diese beiden Methoden schließen sich nach L. nicht aus. Kein Exeget beschränke sich ausschließlich auf die eine. Doch halten sich die katholischen Vertreter der Zweiquellen-Theorie in ihrer abgewandelten Form vor allem an die erste Methode. Dabei sind sie mehr als irgendeiner von der Dunkelheit überzeugt, die das Problem der Bildung der synoptischen Tradition für uns Historiker des 20. Jahrhunderts behält. Im folgenden entwickelt er dann auf Grund der Ergebnisse streng philologischer Untersuchungen seine Auffassung von der Zweiquellen-Theorie, wie er sie für wahrscheinlich hält. Da diese Auffassung aus seinem früheren Schrifttum hinreichend bekannt ist — es sei vor allem hingewiesen auf seine Auseinandersetzung mit der Ansicht von Vaganay in der Arbeit: „L'évangile araméen de S. Matthieu est-il la source de l'évangile de S. Marc? (Cahiers de NouvRevTh, 11 [= NouvRevTh 76 (1954) 689—715 812—843] Tournai-Paris 1954); vgl. Schol 30 (1955) 275—260 —, brauchen wir hier nicht näher darauf einzugehen.

In dem folgenden Beitrag weist *J. W. Doeve* (70—80) unter Berufung auf die jüdische Tradition darauf hin, daß viele Tatsachen der synoptischen Frage durch die mündliche Überlieferung sich erklären lassen, ohne daß man von dort die Antwort auf alle Fragen nach dem Ursprung der Evangelien erwarten dürfe.

Xav. Leon-Dufour S. J. bietet eine sorgfältige literarische Analyse der Perikope vom mondsüchtigen Knaben (85—115) und kommt zu dem Ergebnis, daß die Rezensionen dieser Episode bei den drei Synoptikern sich weder durch eine literarische Bearbeitung des Mk durch Mt und Lk noch eines ins Griechische übersetzten

aramäischen Mt durch alle drei Synoptiker erklären lasse. Das Ergebnis seiner Untersuchung gestattet nach ihm zwar nicht, eine neue Hypothese aufzustellen, reicht aber aus, um eine aufgestellte Hypothese einzuschränken. Die literarischen Gegebenheiten erlauben nicht, von einer unmittelbaren Abhängigkeit der Texte von einem oder mehreren Quellentexten zu sprechen. Man muß sich mit literarischen Berührungspunkten begnügen. Das heißt aber nicht, sich in die unbestimmte mündliche Überlieferung flüchten, sondern die vorsynoptische Tradition bietet das Milieu, wo sich diese Berührungen, diese Beeinflussungen, die wir noch hinter den heutigen Rezensionen feststellen, vollziehen konnten.

N. van Bohemen O.F.M. untersucht die Unterweisung der „Zwölf" in ihrem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden bei Mt und Mk und kommt zu dem Ergebnis, daß alle Berührungspunkte zwischen Mk 3, 13—19 und der Aussendung der Zwölf bei Mt 10, 1—8 eine Abhängigkeit des Mk von Mt nahelegen, während die umgekehrte Abhängigkeit unannehmbar ist. Dasselbe gilt nach ihm von Mk 3, 13 und seinem Zusammenhang mit Mk 3, 7 f. im Verhältnis zu Mt 5, 1 und seinem Zusammenhang mit Mt 4, 25 (140). Diese Feststellung wird nach ihm noch dadurch bekräftigt, daß die Perikope von der Unterweisung der Zwölf (Mk 3, 13—19) und ihr Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (Mk 3, 7—12) sich mit drei verschiedenen Episoden bei Mt (4, 25 — 5, 1; 12, 15—16 und 10, 1—8) derartig berühren, daß nur eine wirkliche Abhängigkeit des Mk von Mt in Frage kommt (149).

A. Descamps sucht durch eine literarische Analyse von Mk 9, 33—50 (152—177) die verschiedenen Aussprüche (Logia) Jesu in ihrer ursprünglichen Gestalt herauszuarbeiten, und zwar unabhängig von den verschiedenen Lösungsversuchen der synoptischen Frage. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Mk oder schon ein aramäischer Redaktor die verschiedenen Jesusworte künstlich zusammengestellt habe.

W. C. van Unnik untersucht die Bedeutung von σώζειν bei den Synoptikern (178—194). *J. Cambier S.D.B.* behandelt die Frage, wie sich die Formgeschichte mit der Geschichtlichkeit der synoptischen Evangelien in Einklang bringen läßt (195—212). Die Bedeutung der Formgeschichte für die Entstehung der Evangelien wird zugegeben, aber das Problem der geschichtlichen Glaubwürdigkeit unserer Evangelien ist nach ihm enger mit der Glaubwürdigkeit der Tradition als mit der Methode der literarischen Form verknüpft (211 f.).

Schließlich gibt *B. de Solages*, Rektor des Institut Catholique von Toulouse, einen summarischen Überblick über seine seit 1951 fertiggestellte, aber noch nicht gedruckte Arbeit von 1200 Seiten, in der er mit Hilfe der kombinierenden Analyse (analyse combinatoire) das synoptische Problem zu lösen sucht (213 f.). Zugrunde legt er die Vergleichung der synoptischen Texte zwei zu zwei und drei zu drei (oder gar vier zu vier oder fünf zu fünf bei den Dubletten), nachdem er zunächst alle Wortübereinstimmungen zwischen den Texten statistisch erfaßt hat. Dann stellt er die mathematische Theorie von den möglichen Beziehungen zwischen drei bekannten Texten auf, indem er damit rechnet, daß möglicherweise auch unbekannte Texte dabei in Frage kommen. So läßt sich a priori mathematisch die Zahl und Natur der Schemata möglicher Abhängigkeiten feststellen (z. B. A → B → C). Daraus lassen sich ferner die Übereinstimmungen, die zwischen diesen Texten für jedes der möglichen Schemata vorhandensein müssen bzw. nicht vorhandensein müssen, errechnen. Dann vergleicht der Verf. die a priori gewonnenen Ergebnisse mit den durch die Statistiken a posteriori gewonnenen und stellt so fest, welche Schemata für die Evangelien mathematisch unmöglich sind und welche möglich bleiben. So kann das Schema A → B → C die Beziehungen der drei Texte A B C nur dann erklären, wenn Übereinstimmungen (z. B. von Worten) bestehen zwischen A B C oder nur zwischen A und B oder nur zwischen B und C, aber niemals, wenn sie nur zwischen A und C bestehen. Der Verf. berücksichtigt aber nicht nur die Wortkonkordanz, sondern auch die Übereinstimmungen in der Reihenfolge der Perikopen. Das Ergebnis seiner Methode sieht er darin, daß es ihm durch ihre Objektivität möglich ist, mit neuer Genauigkeit und strenger Wissenschaftlichkeit eine Abwandlung der Zweiquellen-Theorie als Lösung der synoptischen Frage nachzuweisen, die auf Mk und X beruht. Dabei ist X nicht, wenigstens nicht in seiner Gesamtheit, eine einzige Quelle. Eine Nachprüfung dieser Theorie ist erst möglich, wenn die ganze Arbeit vorliegt.

Der Beitrag von *R. de Langhe* ist nicht abgedruckt, da er sich im wesentlichen mit dem Kapitel „Judaïsme ou hellénisme en rapport avec le Nouveau Testament" in seinem Werk „L'attent du Messie, Bruges-Paris 1954, 154—183, deckt.

Zum Abschluß gibt *B. Rigaux O.F.M.* eine gute Zusammenfassung der ganzen Tagung und der behandelten Teilfragen. Der vorliegende Tagungsbericht ist gerade deswegen anregend, weil die gegensätzlichen Auffassungen über die Lösung der synoptischen Frage freimütig dargelegt wurden. Er zeigt aber auch, daß, jedenfalls bisher, eine allseitig befriedigende Lösung der synoptischen Frage nicht gefunden ist und wahrscheinlich nie gefunden werden kann, weil uns das notwendige Quellenmaterial dazu fehlt, denn aus inneren Kriterien allein läßt sich eine literarische Abhängigkeit schwerlich mit Sicherheit feststellen, zumal wenn die Zeugnisse der Tradition doch mehr für die Priorität des Mt sprechen. B. Brinkmann S. J.

Gal 1636.8°

Munck, J., *Paulus und die Heilsgeschichte* (Acta Jutlandica, XXVI, 1). gr. 8° (342 S.) Kopenhagen 1954, Universitetsforlaget I Aarhus. 28.— Kr.

Das Buch bietet eine Reihe von Abhandlungen, die um die Gestalt des Völkerapostels kreisen und tief in geschichtliche Fragen der Urkirche eindringen. Verf. geht aus von der Berufung des hl. Paulus (1—27), die nicht als Ergebnis psychologischer Entwicklung oder äußerer Beeinflussung, sondern als wirkliches Ergriffenwerden in der Begegnung mit dem Auferstandenen beurteilt wird. — Der 2. Abschnitt „Der Apostel der Heiden" (28—60) befaßt sich mit der Paulus eigenen heilsgeschichtlichen Aufgabe. Im Anschluß an Cullmanns Artikel über 2 Thess 2, 6—7 deutet Verf. den *κατέχων* jener Thessalonicher-Stelle auf den Apostel Paulus selber und stellt mit Zuhilfenahme noch anderer paulinischer Texte (vor allem Röm 9—11; 15, 14—24; 2 Kor 3, 7—18; Gal 2, 7—8) die eschatologisch-heilsgeschichtliche Bedeutung des paulinischen Apostolats ans Licht: Es soll „die Fülle der Heiden" einbringen (Röm 11, 25) und so Israel „zur Eifersucht" reizen, damit es zum Heile komme (Röm 11, 11. 13—14).

Das Kapitel über „die Tübinger Schule und Paulus" (61—78) wendet sich nach schon erfolgter Überwindung der literargeschichtlichen Auffassungen F. Chr. Baurs gegen seine noch bis heute nachwirkenden historischen Gesichtspunkte, nach denen das Urchristentum wesentlich bestimmt war durch den Gegensatz eines engen, ganz auf die Wahrung der jüdischen Tradition bedachten Judenchristentums (Petrinismus) und eines weiten, universalistisch ausgerichteten Heidenchristentums (Paulinismus). Einseitige Auslegung der Apostelgeschichte und einseitige Beachtung der polemischen Stellen in den paulinischen Briefen haben diesem vorgefaßten Geschichtsbild Nahrung gegeben. Verf. geht dagegen von den paulinischen Briefen aus mit Berücksichtigung vor allem der unpolemischen Texte, um dann die Apostelgeschichte in neuem Lichte zu sehen.

Die Abhandlung über den Galater-Brief (79—126) kommt zu dem Resultat, daß der Judaismus jener Gemeinden (Verpflichtung der Heidenchristen auf Beschneidung und Gesetz) nicht von Jerusalem oder Palästina eingetragen wurde, sondern im Schoß dieser heidenchristlichen Gemeinden entstanden ist. — In der korinthischen Gemeinde (127—189) gab es keine Judaisten, geschweige denn judenchristliche Judaisten. Auch jene zugereisten „Überapostel", von denen 2 Kor 10—13 die Rede ist, waren zwar Juden, aber keine Judaisten. — Die römische Gemeinde (190—203), die durchweg heidenchristlich war, weist ebenfalls keine judaisierenden Tendenzen auf. Wenn Paulus im Römerbrief, der nach M. in einem zweiten Exemplar auch nach Ephesus geschickt wurde (vgl. Röm 16), die Auseinandersetzung mit dem Judentum zusammenfaßt, so war das begründet durch die Begegnung der heidenchristlichen Gemeinden mit dem Unglauben und der Polemik des Judentums. — Die Apostelgeschichte (204—241) zeigt nach M. ein Judenchristentum, das zwar nicht selbst Heidenmission trieb, weil es bewegt wurde durch das „zuerst den Juden, dann den Heiden", das aber doch der Heidenmission freundlich gegenüberstand, vor allem auch in seinen Leitern, einschließlich Jakobus, und die Heidenchristen nicht auf Beschneidung und Gesetz festlegte. Verf. ist sogar geneigt, anzunehmen, daß es im Schoß der Urgemeinde nicht einmal eine Gruppe von Judaisten (im angegebenen Sinn) gab, was an sich nach Act 15, 1 und 5 anzunehmen ist; M. hält

diese Stelle für eine „Hinzufügung oder Deutung" des Lukas vom Standpunkt späterer Zeit aus (240). Auch Act 21, 20—21 sucht er durch eine Textänderung die Anklage gegen Paulus auf die ungläubigen Juden abzuwälzen. Verf. hebt sehr die Unterscheidung der ganzen judenchristlichen Gemeinde vom Judentum hervor und steht auch der Aufteilung der Urgemeinde in einen hellenistischen, vom Judentum gelösteren Teil und einen hebräischen, mit dem Judentum verbundenen Teil skeptisch gegenüber. — Diese Sicht vom Verhältnis des Urchristentums, auch des jüdischen, zum Judentum sucht Verf. zu stützen durch Texte der synoptischen Evangelien (242—276). — Das vorletzte Kapitel, „Paulus und Jerusalem" (277—302), rückt die Gestalt des Apostels wieder ganz in den Mittelpunkt, zeigt ihn nochmals in seinem harmonischen Verhältnis zum Judenchristentum und sucht seine letzte Reise nach Jerusalem in Begleitung mehrerer Vertreter der heiden-christlichen Gemeinden in ihrem hintergründigen Sinn aus der Tendenz des paulinischen Apostolates zu deuten, Israel durch „die Fülle der Heiden" zur „Eifersucht" zu reizen, damit es zum Heile komme. Paulus hat damit noch keinen Erfolg gehabt, aber er hat seine Aufgabe, das Evangelium im Angesicht der Heiden zu verkünden, in einem gewissen Sinn zu Ende gebracht, indem er es vor dem römischen Kaiser bezeugte (304—329).

Daß Pauli Apostolat unter eschatologischen Antrieben stand, in einem Maße, wie es oft nicht genügend bedacht wird, kann gewiß zugegeben werden. Die Identifizierung des Apostels mit dem *κατέχων* ist eine interessante Meinung, dürfte sich aber schwerlich beweisen lassen. Volle Zustimmung verdient des Verf.s Bestreben, an Hand der Quellen den konstruierten Gegensatz Judenchristentum—Heidenchristentum weithin als ungeschichtlich zu erweisen. Freilich dürfte er in das andere Extrem der völligen Aufhebung aller Gegensätzlichkeit gefallen sein, was vor allem sichtbar wird in der Art, wie er die Stellen in der Apostelgeschichte 15, 1—5 und 21, 20—21 behandelt. Auch scheint uns die Differenzierung der Urgemeinde in einen hellenistischen und hebräischen Zweig doch geschichtlich begründet zu sein und vieles in der Entwicklung der Urgemeinde verständlich zu machen. Hier bietet doch das Bild, wie es etwa Gaechter entworfen hat, viele Vorteile.

K. Wennemer S. J.

Bonhoeffer, D., *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (Theolog. Bücherei, 3). In-8° (219 S.) München 1954, Kaiser. 8.50 DM.

Als Dietrich Bonhoeffer am 9. April 1945 im Konzentrationslager Flossenbürg ermordet wurde, hinterließ der eben 37jährige ein geistiges Vermächtnis, dessen tiefen Gehalt die evangelische Theologie erst langsam aufschließt. Unter den mannigfachen Publikationen des allzufrüh Hinweggerafften nimmt erstaunlicherweise seine theologische Promotionsschrift, die hier wieder aufgelegt wird, einen Ehrenplatz ein. Wenn ihr auch mancherlei Mängel anhaften, wie man sie einem so jungen Promovenden (B. war damals erst 21 Jahre alt) gerne nachsieht, so offenbart sie doch bereits eine verheißungsvolle Kraft der Synthese und konstruktiver Kritik, daß sie auch heute noch ernsthaftes Studium verdient. Der Herausgeber, *E. Wolf*, scheut sich sogar nicht, zu sagen, daß die Studie „wohl die scharfsinnigste und vielleicht tiefsinnigste Behandlung der Frage nach der wesenhaften Struktur der Kirche" darstellt (5).

An Seeberg und Harnack, Troeltsch und Scheler geschult, bietet hier B. einen wesentlichen Beitrag zur evangelischen Lehre von der Kirche, wie sie konsequent zum Ansatz reformatorischer Theologie zu sehen ist, und damit zugleich eine vorweggenommene kritische Auseinandersetzung mit der im Grunde destruktiven Kirchenauffassung von E. Brunner (5). Über Sinn und Tragweite seiner Untersuchung gibt B. eingangs Rechenschaft. Er will seine Arbeit als dogmatische Studie verstanden wissen, und zwar so, daß hier Sozialphilosophie und Soziologie in den Dienst der Dogmatik genommen werden. Demgemäß beginnt B. mit einer „Begriffsbestimmung von Sozialphilosophie und Soziologie" (1. Kap.), die ihn zu einer Auseinandersetzung mit den Thesen von Wiese und Vierkandt führt, denen gegenüber er den Unterschied zwischen Sozialphilosophie und Soziologie betont. Wir

heben nur ein Moment heraus: Sozialphilosophie ist für B. die Wissenschaft, welche nach den Ursprüngen der Sozialität in der menschlichen Geistigkeit und nach ihrem wesenhaften Zusammenhang mit dieser fragt. Das 2. Kap. bemüht sich um den „christlichen Personbegriff und die sozialen Grundbeziehungsbegriffe": Hier betont B. mit Nachdruck die wesentliche Bezogenheit von Person und Gemeinschaft und Gottesbegriff. „Wo ein Gottesbegriff gedacht ist, da wird er in Beziehung auf Person und Personsgemeinschaft gedacht" (16). Dieser christliche Personbegriff wird des näheren in Auseinandersetzung mit den von der Philosophie her möglichen vier Schemata sozialer Grundbeziehungsbegriffe (Aristoteles, Stoa, Epikur, Kant) erhärtet. Praktisch wird dieses Kapitel zu einer radikalen Absage an den idealistischen Personbegriff, die auch heute noch ihr Recht und ihre Dringlichkeit hat.

Das 3. und das 4. Kap. („Der Urstand und das Problem der Gemeinschaft" — „Die Sünde und die gebrochene Gemeinschaft") machen deutlich, in welchem Sinne B. seine Untersuchung als dogmatische Studie verstanden wissen will. In dem Abschnitt über die „strukturelle Offenheit und Geschlossenheit personalen Seins" (39—52) sind wichtige Einsichten über das metaphysische Wesen von Person getätigt, während der Abschnitt über die Erbsünde (74—77) wohl nicht nur katholischerseits Widerspruch findet.

Die bisher genannten vier Kapitel sind als Vorbereitung für das eigentliche Thema des Buches gedacht, welches im letzten Kapitel unter dem Titel „Sanctorum communio" entwickelt wird (81—219). Wie zu erwarten, besteht B. auf der Unterscheidung von wesentlicher und empirischer Kirche, deren logische Verhältnisbestimmung ausführlich besprochen wird (161—196). Wichtig scheint sodann noch die Deutung und Begründung der Sanctorum communio als Trägerin des ‚Amts' zu sein (174—178). Ein Abschnitt über „Kirche und Eschatologie" schließt das Buch ab.

Auch wer als katholischer Theologe den reformatorischen Ansatz und viele Einzelthesen des Buches nicht mitmachen kann, wird dennoch dankbar zugeben müssen, daß das, freilich um der komplizierten Sprache willen nicht leichte Studium des Buches reichen Gewinn bedeutet. Ich denke dabei nicht nur an Sätze wie diesen: „In der Offenbarung des Herzens Gottes ist die Kirche begründet" (97); sondern mehr an die energische Kritik an allem idealistischen bzw. individualistischen Kirchendenken (109, 141 ff. u. ö.), die sich in die These zusammenfaßt, daß es keinen Glauben an Christus ohne den Glauben an die Kirche gibt (85). Wo B. sich mit dem katholischen Kirchenbegriff auseinandersetzt, ist anzuerkennen, daß er sich nicht auf eine billige Antithese katholischen und reformatorischen Kirchenverständnisses unter dem Schlagwort „hie Gesellschaft — hie Gemeinschaft" einläßt (194 f.). Anderseits ist er nicht hinreichend gewahr geworden, daß das katholische Kirchenbild viel reicher ist und daß es sich nicht mit der Kategorie „Institution" abtun läßt. Ebenso ist nicht zu verkennen, daß bei B. neben dem „Wort" als dem Quellort der Kirche das Sakrament zu kurz kommt. Die Slogans von „Theurgie und magischer Vollmacht des Amtes bzw. einzelner", wie B. sie im Hinblick auf die katholische Sakramentsidee äußert, würde er heute vielleicht selbst nicht mehr aufrechterhalten. Völlig unbefriedigend endlich scheint das zu sein, was B. zur Frage nach der Sichtbarkeit und der Unterscheidbarkeit der Kirche schreibt. Aber gerade so macht er deutlich, daß hier die eigentliche Frage zwischen den Konfessionen seit Luther liegt. — Ein kleiner Hinweis: Auf S. 133 und 172 ist der Satzspiegel durcheinander geraten.

H. Bacht S.J.

Bouillard, H., *Karl Barth.* Tome I—III (Theologie, 38—39). 8° (284 u. 288 u. 308 S.) Paris 1957, Aubier.

Zwei Namen — Barth und Bultmann — beherrschen noch immer das zwischenkonfessionelle und das von daher angeregte innerkonfessionelle Theologengespräch. Die Nachhaltigkeit dieses Interesses ist bedingt einerseits durch die Tiefe der theologischen Anliegen und Fragen, die jene zwei Namensträger aufgewühlt haben, andererseits durch den von ihnen heraufbeschworenen Widerstreit der Prinzipien und Postulate. Dieser Widerstreit hat nicht nur die zwei ehemals bis zur Barmener Erklärung und noch darüber hinaus verbündeten Bekenntnistheologen voneinander getrennt, sondern bestimmt auch seither das Dreigespräch in der Una-Sancta-

Bewegung, wo sich der katholische Theologe mit Barth einerseits, Bultmann andererseits begegnet.

Das hier anzuzeigende dreibändige Werk von H. Bouillard über Karl Barth und seine Theologie zerfällt in zwei, auch nach Umfang recht ungleiche Teile. Der erste fragt: Wie ist Karl Barths heutige Theologie geworden? Der zweite hingegen will Gehalt und Gestalt der Barthschen Theologie herausstellen, soweit sie sich in entscheidenden Grundlinien, vor allem der zwar weit gediehenen, aber immer noch nicht abgeschlossenen ‚Kirchlichen Dogmatik' erheben läßt.

Das lehrgeschichtliche Thema des 1. Bandes (Genèse et Évolution de la Théologie Dialectique) hebt an mit einer ausführlicheren Skizze der ‚Theologie der Krisis' (17—78), als deren „Quellen" in einer Art Epilegomenon (95—113) Overbeck und Nietzsche, Platon und Kant, Dostojewskij und Kierkegaard geltend gemacht werden. Der „Gruppe" der dialektischen Theologie — Barth und Brunner, Gogarten und Bultmann — ist ein eigenes Kapitel gewidmet (161—220), wobei nebst der Gemeinsamkeit auch die schon anfängliche, zunächst verborgene, aber schließlich zum Bruch führende Verschiedenheit der Grundanschauungen aufgezeigt werden. ‚Theologie des (reinen) Wortes' und ‚konsequent christologische Theologie' erweisen sich letztlich als die tragenden Grundpfeiler der Barthschen, betont „Kirchlichen Dogmatik", für deren kirchenpolitische Bedeutung und Weltgeltung er in die vorderste Front der (unter Protest) bekennenden und, wie er glaubt, allein wahrhaft protestantischen Kirche gegangen ist, sowohl in der Zeit des Kirchenkampfes unter dem Nationalsozialismus wie gegenwärtig in der Auseinandersetzung zwischen Ost und West der zwei sich befehdenden Weltanschauungen. Von den gleichen theologisch-politischen Grundsätzen aus, von denen sich Barth unter dem Nazi-Regime auf die Linie des entschlossenen Widerstandes gedrängt fühlte, fordert er nach dem Krieg und bisher beharrlich für den Christen und die Kirche Neutralität im ost-westlichen Weltanschauungskampf. B. bemüht sich, für diese theologisch-politische Haltung Barths Verständnis aufzubringen, weil sie mit ihren Entscheidungen nicht bloß für Barth so existentiell bedeutsam und für Andersdenkende so irritierend ist, sondern auch „in vieler Hinsicht den Sinn seiner Theologie aufhellt" (258).

Nach den lehrgeschichtlichen Prolegomena im 1. der drei Bände folgt die zweibändige Darstellung einer wohlbedachten Auswahl aus den bisher zehn Teilbänden der Barthschen Dogmatik. Mit ihren fast 8000 Seiten ist diese bis zum Abschluß der Versöhnungslehre gediehen, dergestalt daß im Zusammenhang mit der subjektiven Heiligung auch schon das Werk des Heiligen Geistes und die Lehre von der Kirche zur Darstellung gekommen sind. Es steht also eigentlich vom dritten Artikel nur noch die Lehre von den Sakramenten und von der Endzeit (im Sinne Barths gesprochen: von der Enderlösung) aus. Der für die zweibändige Darstellung der Barthschen Theologie gewählte Gesichtspunkt der Auswahl an bedeutsamsten Themen spricht sich schon in dem gemeinsamen Titel der beiden Bände aus: „Parole de Dieu et Existence Humaine." Trotz der dialogisch-existentiellen Fassung des Titels geht man nicht fehl, wenn man durch die Ankündigung von ‚Wort Gottes und menschliche Existenz' sich an die vertrautere Formulierung ‚Natur und Gnade' erinnern läßt. So entspräche es durchaus der Intention des Verf., der selber gesteht, vom Studium gerade dieses Problemkreises (‚Natur und Gnade') zum Dialog mit K. Barth gekommen zu sein, und das aus zwei Gründen: erstens weil dessen radikale Position zu radikaler Eigenreflexion zwinge; zweitens weil die umfassende Vielseitigkeit seiner problemgeschichtlichen Darlegungen und Exkurse Anlaß und Gelegenheit gebe, der ganzen Problematik und Aporetik unter den verschiedenen Perspektiven nachzugehen (vgl. II 11 165 f).

Die Zweiteilung innerhalb der vom Verf. gewählten Darstellung des Systemgehaltes der Barthschen Dogmatik — Appell Gottes (L'interpellation divine = Tome II); Antwort des Menschen (= Tome III) — läßt den Leser erst in der Durchführung erkennen, wie sehr die scheinbare Selbstverständlichkeit jener Zerlegung und Koordination bestimmt ist von dem radikalen Grundprinzip der ganzen Barthschen Dogmatik: vom durchgängig festgehaltenen Primat der *Christologie*, deren Schwerpunkt für Barth in der Soteriologie liegt. Was aber Barth als Ver-

söhnungslehre in ihren drei Aspekten und Gestalten durchführt (d. h. in der Synthese der zwei Teilaspekte: Jesus Christus als „der sich selbst erniedrigende und so den Menschen mit sich selbst versöhnende Gott"; Jesus Christus als „der von Gott erhöhte und so mit ihm versöhnte Mensch"; vgl. KD IV 1 S. 140 ff; bes. 148), leidet nicht nur an gewissen Mängeln dogmatisch einwandfreier Formulierungen, sondern bringt auch das ganze Sein des „Gott mit uns" und das ganze Werk „Gottes des Versöhners" in einer so ausschließlich aktualistischen Form, daß der französische Interpret sie um ihretwillen geradezu als „Mono-aktualismus" bezeichnen möchte. Er sieht das eigentliche Defizit der Barthschen Christologie, nächst ihrer Übersteigerung zu einem dogmatischen Christomonismus, vor allem darin: sie lasse im Heilswirken Christi eigentlich nur die Gottheit am Werke sein, wie es denn auch schon in Titeln zum Ausdruck kommt ähnlich dem: „Das Werk Gottes des Versöhners" (KD IV 1 § 57. — Vgl. beim Verf. die kritischen Ausführungen II 122 u. ö.). Dieser Abart eines „Mono-ergismus" liege eine, wenngleich nicht konsequente und konsequent durchgeführte Form des Monophysitismus zugrunde, den Barth übrigens gelegentlich sogar ausdrücklich ablehnt. Weist er doch auch die damit verwandte lutherische Auffassung von der Idiomenkommunikation ab, um der schon eher nestorianisch gefärbten kalvinischen Christologie hierin den Vorzug zu geben (vgl. II 120 ff.).

Den rund hundert Seiten, die der Verf. seiner Darstellung der Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen nach der „Kirchlichen Dogmatik" Barths gewidmet hat, folgt das kritische Referat über dessen *Schöpfungslehre* (II 165—218), die — zusammen mit der schöpfungstheologischen Anthropologie (219—286) — ganz im Sinne Barths aufgefaßt wird als die äußere Grundlegung des Bundes und der Heilsgeschichte. Schöpfung und Bund aber haben ihre letzte innere Begründung und Voraussetzung in der *Prädestination,* deren Darstellung — nach einem vorausgeschickten Gesamtbild — der Zweiteilung nach „Licht" und „Schatten" folgt (II 125—64). Hier kommt die so umstrittene Frage zur Sprache, ob nicht doch in der Konsequenz der Barthschen Prädestinationslehre, die zum Teil neue Wege geht, die Annahme einer schließlichen Allbeseligung liege, obwohl deren Bejahung nach Barth dem Theologen ebenso verwehrt bleibe wie ihre ausdrückliche Verneinung. Es betrifft eine der bedeutsamsten innerprotestantischen Auseinandersetzungen von heute, wenn der Verf. zu der hier einschlägigen Kritik E. Brunners (Dogmatik I 375/79) anmerkt: sie lasse außer acht, daß die Barthsche Erwählungslehre nur von der objektiven und allgemeinen Heilsbestimmung der Menschheit in Christus spricht, die über des Einzelnen Endschicksal nichts aussagt, sondern von ihm die Entscheidung zum Glauben und Bewährung im Glauben fordert (vgl. II 158). Und doch bleibt — so meint unser Verf. — ein Zwielicht über der Barthschen Prädestinationslehre ausgebreitet. Nach ihr muß ja zur objektiven All-Erwählung in Christus der Appell zur heilsverantwortlichen Glaubensentscheidung hinzutreten, obwohl dieser Glaube dann doch wieder nicht eigentlich ‚entscheidende', sondern nur ‚bezeugende' Funktion hat, der die objektiv schon gefallene Entscheidung nur noch im Subjekt zur Wahrheit des Ausdrucks zu erheben hat. Darauf aber erwidert der französische Interpret und Kritiker: „S'il est vrai que tous les hommes sont élus en Jésus-Christ independamment de leur existence chrétienne, et si la foi se borne à connaître et attester l'élection universelle, on ne voit pas comment le salut final de tous n'est pas acquis d'avance, quelle que soit l'attitude personnelle de chacun" (II 158).

Wie die Versöhnung so ist nach Barth auch die Rechtfertigung im Tode Christi prinzipiell und rechtens schon ein für allemal und für alle Menschen geschehen, kommt aber in ihrer Wirkung erst zum Zuge im Glauben. Es stellt sich die Frage: Wie ist dieses subjektive Ergreifen der objektiven Rechtfertigung zu verstehen? Hier glaubt der Verf. eine wesentliche Differenz feststellen zu müssen zwischen der paulinischen Auffassung der Rechtfertigung durch den Glauben und jener bei Barth. Dort, wo sich der Basler Theologe letztmalig und ausführlich über das Thema Rechtfertigung, näherhin über den realen und untrennbaren Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung — als zweier verschiedener Aspekte eines einzigen Heilsgeschehens — geäußert hat (KD IV 2 § 66), setzt er der objektiv am Kreuze

geschehenen Rechtfertigung ‚de iure', die für alle gilt, eine Rechtfertigung ‚de facto' gegenüber, „die nur von den zum Glauben Erweckten ergriffen, anerkannt, erkannt und bekannt wird" (a. a. O. 578). Der französische Interpret glaubt aus diesen Worten die Auffassung herauszuhören, als sei nach Barth das Ergreifen der objektiven Rechtfertigung nichts anderes als das für die Glaubenshaltung charakteristische Anerkennen, Erkennen und Bekennen: „L'auteur, ici même, conçoit la saisie (de la iustification) comme une simple prise de connaissance: le croyant reconnaît que la iustification de tous les hommes est sa propre iustification" (II 77). Die durch Paulus belehrte katholische Auffassung sehe aber im Glauben nicht bloß das Mittel zu einer Erkenntnis der subjektiven Rechtfertigung, gestützt auf die geoffenbarte und vorerkannte Allgemeinheit und Rechtsgültigkeit der in Tod und Auferstehung geschehenen Rechtfertigung, vielmehr erkenne sie im Glauben ein dem Menschen von Gott verordnetes Heils- und Gnadenmittel. Und so setzt sich hier hinsichtlich der Verhältnisbestimmung zwischen Rechtfertigung und Glaube der französische Theologe ab von der, wie ihm scheint, zu günstigen Interpretation des schweizerischen Barthinterpreten *H. Küng* (Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, 252 ff.). Vgl. dazu beim Verf. II 77, Anm. 6; bestimmter noch II 103. Auf die Stellungnahme des Verf. zur Deutung der Barthschen Rechtfertigungslehre (im ganzen) näher einzugehen, versagt uns der Rahmen dieser Besprechung. Der Verf. warnt übrigens selbst davor, seine Vorbehalte in ihrer Tragweite zu überschätzen. „Ohne Zweifel würden wir zögern zu behaupten: es bestehe zwischen der Barthschen Rechtfertigungslehre und der katholischen Auffassung eine grundlegende Übereinstimmung. Wir würden aber ebensowenig sagen, daß die Nichtübereinstimmung hier einen Graben aufwerfe. Gewiß ist er viel kleiner als Barth vermeinte, als er die Glaubensentscheidungen des Trienter Konzils las" (II 123). — Küng selber findet Bouillards Interpretation vielfach „dem geschmeidigen Denkstil Barths wenig angepaßt". Sie vernachlässige an wichtigen Punkten „das von Barth in dynamisch-synthetischem Gegensatz *auch* Gesagte: so etwa in bezug auf die seinsmäßige Rechtfertigung des einzelnen Menschen, den Glauben als Akt des Menschen und Bedingung der Rechtfertigung sowie seine kreative Funktion . . ." (Dialog mit Karl Barth: Dokumente 14 [1958] 237).

Der letzte der drei Bände, das Gegenstück zum zweiten, bringt — wenn auch wiederum nur in bedachter Auswahl — die Lehre Barths von der subjektiven *Heilsaneignung* oder, wie er selbst gerne sagt: von der subjektiven Realisierung der Versöhnung. Zur gottmenschlichen Tat am Kreuz und ihrer Offenbarung in der Auferstehung und Erhöhung des Herrn tritt unter dem Wirken des Geistes in der Kirche und im Gnadenleben des Einzelnen die aktive menschliche Anteilnahme, vor allem die Begründung der christlichen Existenz im Glauben. Die beiden großen Themenkreise, Glaube und Theologie, Theologie und Philosophie, umfassen nebst den Weisen des Gotterkennens auch die theologische Ethik, d. h. die Lehre von Gottes Wort als Gottes Gebot, das im Sinne Barths selbst wieder nichts anderes ist als eine Form der Frohbotschaft. Daher die Umkehrung bei Barth, nicht: Gesetz und Evangelium, sondern: Evangelium und Gesetz; denn beide verhalten sich zueinander wie Indikativ und Imperativ der Gnade Gottes und der (Rechtfertigung *und*) Heiligung des Menschen (vgl. III 220 ff.).

Unter den Weisen der menschlichen Gotteserkenntnis spricht Barth bis heute noch der Vernunfterkenntnis von Gott positive theologische Relevanz ab. Die *natürliche Theologie* hat eine eindrucksvolle Geschichte ihrer Zähigkeit, ihrer Vitalität und genialen Leistungen außerhalb und innerhalb der Kirche, bezeugt damit aber nur, daß sie „*natürliche* Theologie, d. h. diejenige Theologie ist, von der der Mensch von Natur herkommt, von *der* Natur her, die er auch als Christ durchaus nicht los ist, die er vielmehr auch als Christ betätigt" (KD II 1^3 158). Barth hat bewußt die gar nicht so unbedingt ablehnende Haltung der Reformatoren in Sachen der Naturtheologie radikalisiert und namentlich seit dem Bruch mit E. Brunner schärfstens zum Ausdruck gebracht. Der französische Interpret nimmt das zum Anlaß, davor zu warnen, solchem Radikalismus nun wiederum mit dem entgegengesetzten und ebenso einseitigen Radikalismus zu antworten. Und den katholischen Kontroverstheologen gilt seine Mahnung: „Le théologien catholique qui repous-

serait sans distinction la thèse barthienne serait infidèle à sa propre tradition" (III 97). Mit dem Hinweis auf die vatikanische Lehre von der moralischen Notwendigkeit der Offenbarung angesichts der religiös-sittlichen Lage des gefallenen Menschengeschlechtes sucht offensichtlich der Barth-Interpret eine Brücke des Verstehens und der Verständigung zum Partner hinüberzuschlagen, indem er erklärt: Im Zustand der gefallenen Menschheit gebe es zwar nach der offiziellen Kirchenlehre immer noch eine radikale Fähigkeit der Gotterkenntnis, sie vermöge sich aber nicht in rechter Weise (de façon correcte) zu betätigen, es sei denn in Abhängigkeit von der christlichen Offenbarung (vgl. III 98). Wo sich der Mensch der Verkündigung dieser Offenbarung verschließe, also durch eigene Schuld von der lebendigen Verbindung mit der offenbarungsmäßigen Selbsterschließung Gottes abgeschnitten sei, da gelte von solchem positivem Unglauben, was Thomas (S. th. 2—2, 10, 3 c) und mit ihm Augustinus und alle Theologen der Schule lehrten: „Per infidelitatem maxime homo a Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur." Wird hier immerhin noch — im Sinne vor allem von Maurice Blondel — der Brückenbau zum Gesprächspartner hinüber fortgesetzt, und wird auch die Vermutung ausgesprochen, bei besserer Kenntnis der adäquaten katholischen Auffassung von der natürlichen Gotteserkenntnis mit zugeordneter Theologie und Ethik, würde es bei Barth nicht mehr zu einem so runden Nein kommen, so läuft die Bilanz des Ausgleichsverfahren doch letztlich auf die Feststellung einer radikalen Ungleichung hinaus: es würde auf seiten Barths auch jetzt noch beim intransigenten Nein bleiben; „car ce qu'il juge illégitime dans l'Église, ce n'est pas simplement telle ou telle forme historique de théologie naturelle, ou telle usage qu'on en a pu faire, c'est l'idée même qu'une connaissance naturelle du vrai Dieu soit possible" (III 100). Nicht als ob Barth (wie es in der Modernistenzeit auch bei manchen katholischen Theologen der Fall war) die ‚natürliche Theologie' um ihrer Rationalität willen verwerfe, sondern (Zwischenfrage: auch einzig?) erstlich ihres an der Offenbarung desinteressierten und insofern sich vor ihr verschließenden Naturalismus. Dieser Standpunkt Barths und seine von daher aufgestellte These des Nein zur *‚natürlichen* Theologie' könne darum auch nur wirksam auf seiner Ebene und aus seiner theologischen Sicht heraus erwiesen werden. Dazu bedarf es nach dem französischen Kritiker eines transzendentalen Verfahrens, d. h., es muß gezeigt werden, daß die Möglichkeit einer Offenbarungs- und Glaubenserkenntnis die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis zur Voraussetzung hat. Barth wisse sehr gut die Bedingungen der Möglichkeiten einer christlichen, d. h. von Offenbarung und Gnade bestimmten Gotteserkenntnis aufzuzeigen, sofern sie Begegnung und Ereignis ist; dort aber, wo es um die Bedingungen einer gläubigen Gotteserkenntnis im christlichen Sinne geht, sofern sie nicht als Ereignis, sondern als Erkenntnis gewürdigt sein will, lasse Barth die grundlegende transzendentale (d. h. apriorische, logische oder auch erkenntnistheoretische) Bedingung außer acht und Betracht, nämlich die vorauszusetzende natürliche Gotteserkenntnis (vgl. III 100 ff.).

Barth weiß sehr wohl, daß das geistige Rückgrat der natürlichen Theologie die Lehre von der *Seinsanalogie* ist. Ob er sie heute noch als *„die* Erfindung des Antichrist" ansehen möchte, ist zwar fraglich (vgl. KD II 1^3 S. 89 f. bzw. die Anm. 6 beim Verf. III 216), wohl kaum aber, daß er nach wie vor an dem Urteil festhält, „daß man einsichtig und ernsthaft eigentlich nur um der Lehre von der ‚analogia entis' willen nicht katholisch werden kann" (KD I 1 S. VIII f.). Um ein gegenseitiges Verständnis zu erleichtern, bemüht sich nun unser Verf. (III 194 ff.) um den Abbau unwesentlicher Belastungen der Seins-Analogie-Lehre, die ihr aus gängig gewordenen Ausdeutungen dieses oder jenes Theologen oder ganzer Schulen aus älterer und neuerer Zeit erwachsen sind: die Abweichung von der genuin ursprünglich thomistischen Analogieauffassung bei Cajetan (Proportionalitätsanalogie) und bei Suarez (Attributionsanalogie) — beide von der Ebene des Urteils auf die der bloßen Vorstellung abgesunken — wobei allerdings die Deutung der thomistischen Lehre durch Sertillanges, die sich der Verf. zu eigen macht, selbst wieder umstritten ist; ferner die aus der neueren Kontroverse über das philosophische und das fun-

damentaltheologische Verständnis der Seinsanalogie (Przywara, Söhngen, Feuling, Urs v. Balthasar u. a.) verbliebene Aporetik. Aber schließlich sind für Barths Ablehnung nicht Varianten dieser oder jener Seinsmetaphysik ausschlaggebend, sondern die Entscheidung in der Alternative: Ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu bestimmen als ein solches des Seins oder der Gnade — als ‚analogia entis' nach philosophischem Vorverständnis, oder als ‚analogia gratiae' (revelationis, fidei) im angeblich allein biblischen und philosophiereinen Verständnis. Der Verf. rechnet es Barth zum Verdienst an, in die klassische Analogielehre der Theologen den Gesichtspunkt der Offenbarung als Heilsereignisses eingeführt und sie damit an ihren ursprünglichen Ort heimgeführt zu haben, wo sie bis zur Renaissancetheologie beheimatet war (III 208 f.). Dafür aber habe Barth das der Analogie als Struktur anhaftende Problem in seiner Doppelthese untergehen lassen, sofern sie besagt: „(1) Unsere Anschauungen, Begriffe und Termini sind als *unsere* völlig ungeeignet, um das, was Gott ist, zu erfassen und auszudrücken; (2) sie bekommen Eignung und dienen zu Aussagen der Wahrheit durch die Gnade der Offenbarung" (III 210). Das aber scheint, wie der Verf. anmerkt, dem Unterfangen gleichzukommen, statt einer echten Analogie eine natürliche Äquivokation aufzustellen und mit einer auf dem Wege der Offenbarungsgnade gewonnenen Eindeutigkeit der Aussage zu überbauen (vgl. ebd.).

Damit muß unser Referat über das bedeutsame Werk des zur Zeit wohl namhaftesten französischen Kenners der Barthschen Theologie abbrechen. Wenn es vielleicht in erster Linie für den Raum der außerdeutschen Leserschaft geschrieben sein mag, so wird es doch auch auf deutschem Boden die Kenntnis der so umfänglichen und oft etwas schwer zu über- und zu durchschauenden Summa theologica des Schweizer protestantischen Theologen fördern, zumal der Verf. bei der Ausarbeitung des Werkes manche Auskunft von ihm erbeten und erhalten hat, wie das Vorwort berichtet.

J. Ternus S. J.

Runciman, St., *The Sicilian Vespers. A history of the Mediterranean world in the later thirteenth century.* 8° (XIV und 356 S. 6 geneal. Tafeln) Cambridge 1958, University Press. 27/6 Sh. — Fraser, C. M., *A history of Antony Bek, bishop of Durham (1283—1311).* 8° (VI und 266 S.) Oxford 1957, Clarendon Press. 42.— Sh. — Vaughan, R., *Matthew Paris* (Cambridge Studies in medieval Life and Thought, ed. M. D. Knowles, new series, 6). 8° (XIV und 288 S.) Cambridge 1958, University Press. 42.— Sh.

Die Wende des hochmittelalterlichen Papsttums von der kaiserlich-deutschen zur französischen Einflußsphäre war von grundlegender Bedeutung für die weiteren Schicksale des römischen Pontifikates und der Weltkirche. Als die Nachfolger Innozenz' III. den harten Kampf mit Kaiser Friedrich und seinen Nachkommen mit deren Niederlage beendigten, stand der Platz des ‚advocatus et protector' der römischen Kirche leer. Das Vakuum war bedrohlich, denn die Geschichte hatte erwiesen, daß die Kirche ohne einen solchen Schutz — sei es durch einen universalen Kaiser, sei es durch einen regionalen Herrscher — eine Mehrzahl ihrer geistlich-sozialen Aufgaben nicht oder doch nur sehr unvollkommen erfüllen konnte. Darum drängte nach dem Sieg über die Hohenstaufen dieses historische Gesetz den Sieger, Ausschau zu halten nach einer Macht, die im Sinne des Papsttums den verlassenen Platz des ‚advocatus et protector' einzunehmen gewillt war. Die Wahl fiel auf das Haus der Capetinger, den Bruder König Ludwigs des Heiligen, Karl von Anjou. Ihm wurde Sizilien und Süditalien, ein wesentlicher Teil des hohenstaufischen Reiches überhändigt. Eine verhängnisvolle Entscheidung, in deren Gefolge das Exil von Avignon, die große abendländische Kirchenspaltung und schließlich die Reformation von 1517 zu nennen wären.

Das erste der drei angezeigten Bücher bringt den Bericht dieser dramatischen Hälfte des 13. Jahrhunderts. *Runciman*, ein Meister der modernen Kreuzzugsforschung und Kreuzzugsdarstellung, vertraut mit den Quellen, zumal mit deren byzantinischem Bestand, stellt das Geschehen um den französischen Erben der Hohenstaufen in Italien und das Papsttum in den ihm zukommenden weitgespannten mediterranen Rahmen. Eine knapp geraffte Geschichte Siziliens als Einleitung

(1—15) führt zum Tod Friedrichs II. (16—25) und dem Kampf um das Erbe (26—52). Die Suche der Päpste nach einem neuen königlichen Statthalter in Sizilien, dessen Oberlehensherrschaft ihnen zustand, endet nach dem vergeblichen Antrag an England (53—64) mit dem Auftrag an Karl von Anjou (65—77); Karl muß das ihm zugewiesene Reich erobern (78—95), seine Bedrohung durch den letzten Hohenstaufen Konradin abwehren (96—116). Als König von Sizilien (117—134) drängt es ihn zur Errichtung eines mediterranen Reiches (135—147), dessen Verwirklichung eigentlich nur Gregor X. in den Weg tritt (148—170). Nach dessen Tod (1276) setzt Karl nochmals zum Schlag, vor allem gegen das wiedererstandene Byzanz an (170—200), doch eine von Barcelona bis Byzanz sich erstreckende und vielfach sich verzweigende Opposition (201—213), die sich in der berühmten ‚Sizilianischen Vesper' (30. März 1282), bei der die rebellierenden Sizilianer die Franzosen erschlagen, erstmalig auswirkt (214—227), vernichtet die Pläne Karls (228—241). Er stirbt (7. Januar 1285) während eines fast völligen Verfalls seiner Macht, den der Vesperabend in Palermo ausgelöst hatte (242—256). Man überlieferte von ihm das letzte Gebet: „Herr, Gott, im festen Glauben daran, daß Du mein Erlöser bist, bitte ich Dich um Erbarmen für meine Seele. Du weißt, daß ich die Krone Siziliens annahm um der Heiligen Kirche willen, nicht um mir damit zu nützen und zu dienen. Verzeih mir meine Sünden" (255). Sizilien fiel an Aragon (257—279), für Europa und das Papsttum barg das in der ‚Sizilianischen Vesper' blutig gipfelnde Geschehen Keime dramatischer Entwicklungen, die R. im letzten Kapitel (280—287) zusammenfaßt.

Die Wahl des Papsttums, welche Frankreich in Karl von Anjou an die Stelle des Kaisertums setzte, führt das Ende des gregorianischen Papsttums herauf. Karl war bald ebenso mächtig wie die Staufer, setzte sich an die Spitze der papsttreuen Guelfen, beeinflußte die Papstwahl, wie es die deutschen Kaiser nur in Ausnahmefällen vermocht hatten. Er vertrat neben dem päpstlichen Universalismus, dessen weltlicher Arm er sein wollte, französischen Imperialismus im Mittelmeer und dazu seinen eigenen Ehrgeiz. Diese gewaltsame Kombination versagte. Anstatt sich nach der Vesper nun von Karl zu lösen, investierte das Papsttum Geld und Autorität in die verlorene Sache. Das Ergebnis war Armut, die nach Finanzierung Ausschau hielt, welche die Länder zu versagen gewillt waren, Autoritätsverlust (durch Politisierung des Heiligen Krieges und geistlicher Strafen), der nicht aufzuholen war. R. spricht geradezu von einem „Selbstmord" (XII) des hochmittelalterlichen Papsttums. Ohne auf die innere Entwicklung des Papsttums einzugehen, trägt das Buch des Verf.s wegen der klaren Darstellung der in sich so komplizierten Verhältnisse und der umfassenden Berücksichtigung der entscheidenden politischen Motive wesentlich bei zu einem tieferen Verständnis der Krise des Papsttums an der Wende vom hohen zum späten Mittelalter. Beigegeben wurde ihm dankenswerterweise eine vorzügliche Bibliographie (Quellensammlungen, einzelne Quellenwerke, Literatur) (331—338), ferner genealogische Tafeln (Frankreich, Sizilien, Aragon, Hohenstaufen, Byzanz, Ungarn) und drei Kartenskizzen sowie vier Bilder (Karl von Anjou, König Manfred, Grabmal Gregors X. in Arezzo, die Kirche zum Heiligen Geist in Palermo).

Zu den bekanntesten erzählenden Quellen, die — wenigstens für die Anfänge des oben umschriebenen Zeitraums — über führende Persönlichkeiten und wichtige Zeitströmungen berichten, gehören die historiographischen Werke des *Matthäus Parisiensis* (c. 1200—1259). Seine Chronica majora, die von 1066 an geführt wurden, zählt auch Runciman zu seinen Quellen (270). Der berühmte Chronist von St. Alban's (eine Tagereise nördlich von London) verfaßte neben den Chronica majora noch die Historia Anglorum, einen Liber Additamentorum, die Flores Historiarum, Gesta Abbatum von St. Alban's, Vitae Offarum, war Kartograph, illuminierte seine Handschriften selbst, interessierte sich für Heraldik, Naturkunde und schrieb Verse. Ein Forscher aus der Schule von Dom David Knowles zu Cambridge legt nun eine gründliche Studienreihe über Matthäus vor, eine wichtige Ergänzung der Arbeiten von V. H. Galbraith, F. M. Powicke u. a. Alle Fragen, die sich mit Matthäus' literarischem Werk befassen könnten, sind angegangen worden, sein Verhältnis zu Roger Wendover (21—34), den Matthäus aufnimmt, verarbeitet

und fortsetzt, ohne ihn im übrigen zu nennen; seine Schrift, die Authentizität ihm zugehöriger Werke, die bislang ungeklärt geblieben war (35—48), die Chronologie der historiographischen Werke und ihr Verhältnis zueinander (49—124), wobei sich ergibt, daß ausgehend von den Chronica majora alles übrige Überarbeitungen, Zusammenfassungen, Exzerpte daraus mit jeweilig neu hinzugefügten Details darstellen. Ein Kapitel über Matthäus den Chronisten (125—158) ist sehr kritisch gehalten, rühmt die Originalität, die Gestaltungskraft, warnt aber vor der subjektiven, leidenschaftlichen, von Vorurteil und Abteiegoismus bestimmten Darstellungsweise des eigenwilligen Autors (136 ff.).

Papst, König und Bischof, was immer Autorität besitzt und in das Eigenleben der großen Abtei eingreifen könnte und eingegriffen hat, verfällt seinem Zorn, der sich im Alter erst (in den letzten Überarbeitungen) mildert. Seine Urteile sind dann hart und falsch und werden nur abgeschwächt, wenn eine der drei genannten Gewalten sich für St. Alban's einsetzt. Verf. führt als Gründe für diese Vorurteile an, Matthäus sei nicht nur ein die Unabhängigkeit des benediktinischen monasteriums mißtrauisch verteidigender Mönch gewesen, sondern eben auch und vor allem Engländer („his hatred of authority is a typically English prejudice [142]). Wenn aber so auch der Quellenwert sehr herabgemindert wird (die Chronologie ist im übrigen meist zuverlässig), wird dieser Mangel in etwa ausgeglichen durch die Weite des Interesses, das sich hier offenbart. Verf. nennt die Chronica „a kind of chronological encyclopedia of almost universal scope" (142). Bedeutsam für die Beurteilung der zu Eingang dieser Besprechung skizzierten historischen Entwicklung ist auch, daß Kaiser Friedrich II. auf Matthäus Parisiensis offenbar einen faszinierenden Eindruck gemacht haben muß. Trotz seiner Grausamkeit, seines tyrannischen Regimentes und seines Stolzes, von denen Matthäus weiß, bewundert der Chronist den Kaiser, nicht so sehr aus ideologischen Gründen als vielmehr in einer Art Gemeinsamkeit der Front gegen das Papsttum, das sich gegen beide richtet. Seine Sympathie überträgt sich auch auf König Konrad. Für die zeitgenössische öffentliche Meinung ist Matthäus mithin ein wertvoller Zeuge. Verf. behandelt dann noch die Problematik des Hagiographen (vor allem als Verfasser der vita S. Edmundi Rich), des Schreibers der Abteigeschichte (159—204), auch die künstlerisch keineswegs als Meisterwerke zu wertenden Buchmalereien (von denen auf 21 Tafeln ausgezeichnete Reproduktionen dem Buch beigegeben worden sind), Zeugen der vielseitigen Interessen des Mönches von St. Alban's (205—260).

Ein Epilog (261—265) bringt eine wenig schmeichelhafte Charakteristik des Matthäus: er war ein sehr begabter Schriftsteller, dessen Werke man heute noch mit Gefallen lesen kann, dabei aber ein Egoist, der seine Vorurteile kennt und noch stolz darauf ist. Von einer eigentlich anti-päpstlichen Einstellung kann nicht die Rede sein, denn Matthäus war kein politischer Mensch, kein Theoretiker, Neuerungen in der Kirche (Orden, Theologie, Reform) abgeneigt. Der Wert seiner Werke liegt vor allem darin, daß die Persönlichkeit ihres Verfassers, auch als eines Interpreten des ‚Mannes von der Straße', der öffentlichen Volksmeinung seiner Zeit, sich in ihnen so plastisch und fesselnd spiegelt, nicht aber im Detail der mitgeteilten historischen Nachrichten. Verf. hat eine außerordentlich minutiöse Arbeit geleistet, kein Blatt, ja Blättchen, ist man versucht zu sagen, blieb unberührt, und alle Möglichkeiten der kritischen Methode werden ausgeschöpft. Das Ergebnis ist ein gesichertes Bild von Persönlichkeit und Werk eines wichtigen Zeugen des 13. Jahrhunderts.

Kirchenpolitisch ungleich wichtiger und für das tiefere Verständnis des von Runciman angedeuteten Wandels der Zeit vom Universalismus zum Erwachen des nationalen (zentrifugalen) kirchlichen Bewußtseins erscheint die Gestalt des Bischofs *Antony Bek von Durham* (geb. c. 1240, Bischof von 1283—1311), eines Mannes, der intimer Berater des englischen Königs Eduard I. war, dessen diplomatischer Vertreter in Frankreich, am päpstlichen Hof, in Spanien, Norwegen, Bischof der neben Canterbury, York und Winchester bedeutendsten englischen Diözese, die er während seiner Amtszeit geradezu wie ein unter der Krone selbständiges Fürstentum auszubauen gewillt war. Fraser hat sein Bild entworfen, zu dem eine ungeheure, nahezu unübersehbare Fülle von Einzeldaten aus den in England so über-

reich erhaltenen Archivbeständen der Diözesan- und Kronverwaltung zusammengetragen werden konnte. So werden wir genauestens unterrichtet über die Familie Bek (1—10), über den kirchlichen und politischen Aufstieg des jungen Antony (11—27), seine Wahl und Inthronisierung als Bischof von Durham (28—49) und als solcher noch in diplomatischem Dienst des Königs (ein Itinerar ist beigegeben [233—249]). Der Ausbau der Pfalzgrafschaft Durham (79—99), die bischöfliche Tätigkeit mittels Visitationsreisen, Stellenbesetzung, Klerusausbildung (100—152) wird eingehend dargestellt. Der berühmte Streit zwischen dem Bischof und dem Prior des Kathedralkonventes von Durham, der wie an vielen englischen Bischofskirchen die Stelle des Kapitels einnahm (153—175), wird aufgerollt, dazu tritt eine Schilderung der Spannungen mit dem König, der im Gefolge des allenthalben stärker in Erscheinung tretenden Zentralismus der staatlichen (administrativen, gerichtlichen, finanziellen) Macht in die von dem selbstbewußten Bischof behüteten Privilegien Durhams eingreift (176—210). Abschließend folgt dann eine Würdigung dieser ungemein eindrucksvollen Prälatengestalt (211—232), den die zeitgenössischen Chroniken den mächtigsten Kleriker Englands, ja der Christenheit genannt hatten. Ratgeber und Helfer der Krone, war er zugleich ein mutiger Vertreter des föderalistisch verfaßten England. In der Auseinandersetzung mit dem König wie mit dem rebellischen Kathedralkonvent fand er Rückhalt bei den Päpsten (die Statuten von 1351 [Provisors] und 1352 [Praemunire] standen noch aus). Doch wird unter der Regierung des tatkräftigen und bedeutenden Eduard I. (1272—1307) der tatsächliche Einfluß der päpstlichen Gesetzgebung und Kirchengewalt merklich zurückgedrängt. Eben darum ist die Arbeit Frasers, deren saubere, bis ins geringe Detail von Kostenrechnung, Prozeßführung, Visitationsbericht zuverlässige Darstellung zu rühmen ist, zusammen mit den beiden andern oben angezeigten Werken ein bleibender und weiterführender Beitrag zur Kenntnis einer kirchengeschichtlich ebenso dramatisch bewegten wie entscheidenden Epoche.

H. Wolter S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Archivio di filosofia. Hrsg. v. *E. Castelli.* gr. 8°. Rom, Bocca. Jährlich 4000.— L (in Italien 3000.— L). — A. d. F. ist das Organ des Istituto di studi filosofici in Rom, dessen Direktor E. Castelli ist. Jährlich erscheinen drei Hefte von verschiedenem Umfang oder ein Doppelheft und ein einfaches Heft. Die einzelnen Hefte behandeln jeweils ein einheitliches Thema. Der Besprechungsteil tritt demgegenüber sehr zurück, ebenso die kurzen Nachrichten über die Tätigkeit des Instituts. So haben die einzelnen Hefte mehr den Charakter von Sammelwerken als von Zeitschriftenheften. Philosophen verschiedener Richtungen, mehr als zur Hälfte Italiener, aber auch zahlreiche Nicht-Italiener, beleuchten ein Thema von verschiedenen Seiten her. Beiträge in deutscher oder englischer Sprache erscheinen zugleich in italienischer Übersetzung. Die Hefte bedeuten jedenfalls wertvolle Beiträge zu den in ihnen behandelten Problemen. Namentlich vom philosophischen Leben in Italien geben sie ein gutes Bild. — Von den in den letzten Jahren erschienenen Heften seien erwähnt: La filosofia della storia della filosofia (1954, 276 S.); der Band enthält neben Abhandlungen von *E. Castelli* und *A. Dempf* zum Gesamtthema des Bandes u. a. Abhandlungen von *M. De Corte* (Aristotélisme et Christianisme), *O. Gigon* über die Geschichtlichkeit der Philosophie bei Aristoteles, *A. Del Noce* über Probleme der Periodisierung, ferner zwei bisher ungedruckte Manuskripte von *E. Husserl* über die Teleologie der Geschichte. — Die geschichtsphilosophische Problematik wird im folgenden Band „Apocalisse e insecuritas" (1954, 185 S.) weiter fortgesetzt. „Apokalypse" ist hier nicht im eschatologischen Sinn verstanden, sondern dem Wortsinn nach als „Offenbarung" (4 f. 7). Dem Herausgeber geht es um die Ideen, die er in seinem Buch „I presupposti di una teologia della storia" (vgl. Schol 31 [1956] 127 f.) dargelegt hat. Die „insecuritas", das Ungesicherte des Daseins, ist mit der Geschichtlichkeit gegeben. Der Band enthält Beiträge u. a. von *E. Grassi, H. Sedlmayr, Fr. Altheim, K. Löwith, P. Filiasi Carcagno* und *E. Paci.* — 1955 ist ein Band „Studi di filosofia della religione" (237 S.) erschienen mit Abhandlungen von *E. Castelli, H. U. v. Balthasar, C. Fabro, K. Kerenyi, G. Mensching* und anderen. — Der 1. Band von 1956 „Metafisica ed esperienza religiosa" (298 S.) führt die religionsphilosophische Problematik weiter. Eine längere Abhandlung von *J. B. Lotz* (79—121) zeigt, wie Metaphysik und Religion bei aller zu wahrenden Verschiedenheit doch zusammengehören, weil sie aus einer gemeinsamen Grunderfahrung hervorgehen. Wenn sie sich von ihr und damit voneinander losreißen, kommt es zu einer rationalistisch entleerten Metaphysik und einer irrationalistisch zerfließenden Religion. Weiter enthält der Band u. a.: *E. Przywara,* Metaphysik, Religion, Analogie; *C. Fabro,* Enigma dell'uomo e mistero di Dio; *J. Daniélou,* Le problème théologique des religions. — Der Jahrgang 1957 bringt zunächst einen Doppelband mit dem Titel „Il compito della fenomenologia" (278 S.); größere Abhandlungen in diesem Band sind: *R. Lazzarini,* Fenomenologia, intenzionalità et problematica degli status; *S. Breton,* Essai d'une phénoménologie de l'exigence et des attitudes métaphysiques; *G. Funke,* Transzendental-phänomenologische Untersuchung über „Universalen Idealismus", „Intentionalanalyse" und „Habitusgenese". — Der 2. Band von 1957 hat zum Titel: La filosofia della arte sacra (212 S.). Er enthält u. a. die Abhandlungen: *E. Przywara,* Schön, Sakral, Christlich; *J. B. Lotz,* Christliche Inkarnation und heidnischer Mythos als Wurzel sakraler Kunst;

G. Marcel, L'idée du drame chrétien dans son rapport au théâtre actuel. *W. Fraenger* gibt mit erstaunlicher sprachlicher Kunst und Jungscher Tiefenpsychologie eine Interpretation der „Versuchung des hl. Antonius" des flämischen Malers H. Bosch. — Der 1. Band des Jahres 1958 ist dem Thema „Il tempo" gewidmet (248 S.). Auf diesen Band wird die Schol eigens zurückkommen. de Vries

Convivium. Estudios filosóficos, hrsg. von der Facultad de Filosofía y Letras der Universität Barcelona. Schriftleiter: *J. Bofill Bofill*. Jährlich 2 Hefte je 250 S. Einzelheft: 2.40 Doll.; Jahrgang: 4.— Doll. — Die seit 1956 erscheinende Zeitschrift, von der uns zwei Hefte (1956, 2 und 1957, 1) vorliegen, führt sich recht gut ein. Sie will zunächst die philosophische Tradition der Universität Barcelona fortsetzen, darüber hinaus aber mit allen, die sich aus ernster Wahrheitsliebe der philosophischen Forschung widmen, auch über die Grenzen Spaniens hinaus ins Gespräch kommen. In der Tat kommen in den vorliegenden Heften namentlich die französische und die deutsche Philosophie reichlich zu Wort, die französische in Beiträgen über Claudel, Blondel und Jacques Chevalier als Zeugen des katholischen Bergsonismus, die deutsche Philosophie gleich in zwei Abhandlungen über Heidegger, in einem Beitrag über zwei Bücher Guardinis und einer Abhandlung über formale Logik und Philosophie bei H. Scholz. Der leichteren Verständigung und schnelleren Übersicht dienen auch die jedem Artikel beigefügten Auszüge in spanischer, deutscher und englischer Sprache; es wäre zu wünschen, daß sie sprachlich glatter und auch inhaltlich bestimmter würden. Neben der modernen Philosophie kommt auch die alte Philosophie zu Wort, namentlich in einer Abhandlung über die Ästhetik des Aristoteles und einer zweiten über Hesiod. Aber auch die systematische Philosophie kommt neben den geschichtlichen Forschungen nicht zu kurz. Der grundsätzlichen Besinnung über eine gegenwartsnahe christliche Philosophie dient ein Beitrag von *J. Pérez Ballestar*. Fragen der Erziehungsphilosophie und der Ästhetik werden behandelt. Besonders hingewiesen sei auf die Abhandlung des Schriftleiters *J. Bofill Bofill:* Para una Metafísica del Sentimiento, und den Beitrag von *A. Roldán S. J.:* En torno a la Metafísica del sentimiento. Freilich verstehen nicht beide unter „sentimiento" dasselbe. B. spricht vom Selbstbewußtsein als dem „sentimiento fundamental", durch das uns das reale Sein gegeben ist. Für R. dagegen ist „sentimiento" grundlegend die „delectatio", die er in seinem Werk „Metafísica del sentimiento" (495 S., Madrid 1956, Instituto „Luis Vives" de Filosofía; vgl. die Besprechung in diesem Heft der Schol im Kap. „Psychologie") auf Grund der thomistischen Kriterien als spezifisch von Erkenntnis und Streben verschiedene Funktion zu erweisen sucht. Denn erstens habe sie ein eigenes, vom Wahren und Guten verschiedenes Formalobjekt: das Angenehme (gratum), und zweitens sei sie weder zentripetal wie die Erkenntnis noch zentrifugal wie das Streben, sondern zirkulär. de Vries

Schneider, H., Grundwissenschaft (Die nicht-psychologische Wissenschaft von der Wissenschaft). 8° (128 S.) Kiel 1957, Hirt. 8.— DM. — Die Grundwissenschaft untersucht nach dem Verf. die Tatsachen, die allen Wissenschaften zugrunde liegen. Diese Tatsachen sind die „unpsychologischen" Tatsachen der Begriffsbildung. Jede Begriffsbildung hebt aus dem unerschöpflichen Gegenstand gewisse Züge heraus, die dem Menschen für seine Zwecke „wesentlich" sind. Jede wissenschaftliche Begriffsbildung ist also eine freie Wesentlichkeitsbestimmung eines Zuges oder mehrerer Züge des Gegenstandes (48). Damit ist einerseits eine realistische Auffassung des Begriffs gegeben, da der Inhalt des Begriffs im Gegenstand wirklich enthalten ist; anderseits aber wird jede Erkennbarkeit des Wesens an sich geleugnet; „‚wesentlich' ist etwas immer nur für jemanden" (39). Damit ist zugleich gesagt, daß am Anfang jeder Wissenschaft ein menschliches Zweckwollen steht. Die Grundwissenschaft ist also Lehre vom richtigen Handeln des Menschen zu Zwecken; die Begriffsbildung ist die erste, grundlegende Art dieses Handelns. Entsprechend ist der Kern des Satzes vom Widerspruch das Verbot, „beim Handeln zu Zwecken irgendwie zweckwidrig zu handeln" (18), insbesondere in seinen Aussagen sich zu widersprechen; der Satz müßte eigentlich „Satz vom verbotenen

Widerspruch" heißen. — Im einzelnen enthält das Buch manche treffliche Bemerkung; aber zu einer wirklichen „Grundwissenschaft" scheint es uns nicht vorzustoßen. Schon die immer wiederholte rein negative Bestimmung dieser Wissenschaft als einer „unpsychologischen" Wissenschaft ist unbefriedigend; es müßte geklärt werden, was sie positiv ist. Es soll nicht geleugnet werden, daß das „Wesentliche" oft nur das ist, was *uns* für einen bestimmten Zweck wesentlich ist. Aber der letzte Grund ist damit nicht erreicht. Jedes Zweckwollen setzt eine Werterfassung voraus, die Werterfassung ihrerseits eine Seinserkenntnis. Auch der Satz vom Widerspruch besagt nicht grundlegend eine Norm, ein Verbot, sich in seinen Aussagen zu widersprechen (oder gar: nicht zweckwidrig zu handeln). Die Frage ist unvermeidlich: *Warum* sollen wir den Widerspruch meiden?, und die Antwort kann nur lauten: weil sich einander widersprechende Aussagen nicht beide wahr sein können, und dies wiederum ist deshalb unmöglich, weil nicht dasselbe unter gleicher Rücksicht *sein* und nicht sein kann. So führt die Frage nach den letzten Gründen immer wieder zur Seinslehre. de Vries

I. M. Bocheński O.P., A. Church, N. Goodman, The Problem of Universals. A Symposium. 8⁰ (VIII u. 54 S.) Notre Dame (Ind.) 1956, University of Notre Dame Press. 0.95 Doll. — Das Heft enthält die drei Vorträge, die beim „Aquinas-Symposium" der Notre-Dame-Universität am 9. und 10. März 1956 gehalten wurden. Im 1. Vortrag arbeitet A. Church, der als Vertreter des „Platonismus" gilt, den „abstrakten" Begriff des Satzes, d. h. der Satzbedeutung, heraus; diese Bedeutung kann in vielen einzelnen Urteilsakten die gleiche bleiben; sie ist gemeint mit dem λεκτόν der Stoiker, mit dem „möglichen Satz" des Leibniz. *N. Goodman* bekennt sich ausdrücklich zum „Nominalismus". Das Wesentliche des Nominalismus sieht er darin, daß zwei verschiedene Seiende (entities) nicht aus gleichen Seienden zusammengesetzt sein können; zwei verschiedene Seiende können also nicht einen gemeinsamen gleichen Inhalt haben. *Bocheński* weist zunächst darauf hin, daß die Frage nach dem Allgemeinen auf verschiedenen Ebenen gestellt werden kann, vor allem auf der Ebene der Zeichen, der Denkinhalte und der Realität. Da die Nominalisten, mit denen er sich auseinandersetzt, Logistiker sind, zeigt er sodann, daß der allgemein anerkannte Logikkalkül im Bereich der Zeichen und der Denkinhalte Universalien enthält oder voraussetzt. Weil aber die allgemeinen Denkinhalte nicht willkürlich sind, wird auch in den realen Dingen selbst etwas Gemeinsames vorausgesetzt. Die Identität der Merkmale (properties) in den nicht-identischen Seienden kann freilich nicht eine numerische Identität sein — nur eine solche berücksichtigt der Nominalismus und lehnt sie mit Recht ab —, sondern ist eine spezifische Identität. Für ihre Darstellung fehlen noch die logistischen Hilfsmittel. — B. weist die amerikanischen Logistiker auf Lösungen hin, die in der Scholastik schon seit dem Mittelalter erarbeitet worden sind. Man hat in der Tat den Eindruck, als ob sich die Diskussion um das Universalienproblem bei manchen Logistikern noch in dem Stadium befinde, wie es in der Frühscholastik durch die Namen Roscelin und Wilhelm von Champeaux bezeichnet wird. Gern würde man etwas darüber erfahren, wie die Aussprache nach den Vorträgen verlaufen ist; aber leider ist darüber nichts veröffentlicht. de Vries

Stegmüller, W., Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap. gr. 8⁰ (X u. 328 S.) Wien 1957, Springer. 33.— DM. — S. versteht es ausgezeichnet, die Ergebnisse der Semantik auch dem in der Logistik nicht geschulten Leser in leichter und interessanter Weise darzubieten. Er bemüht sich auch, den Zusammenhang mit traditionellen philosophischen Problemen herzustellen. Der Verf. beherrscht die ganze Literatur auf dem Gebiet der Semantik vollkommen. Im 1. Teil werden die Prinzipien des Aufbaues semantischer Systeme dargelegt. Ein weiterer Abschnitt beschäftigt sich mit der L-Semantik, in der das Gebiet des rein Formallogischen abgegrenzt wird. Es folgt eine ausführliche Beschreibung und Diskussion der von Carnap entwickelten Methode der Bedeutungsanalyse. Ein eigenes Kap. ist der

logischen Syntax und der Beziehung zwischen formalen logischen Kalkülen und semantischen Interpretationen dieser Kalküle gewidmet. In einem umfangreichen letzten Abschnitt werden die Anwendungen der Semantik in Logik, Metamathematik und Theorie des induktiven Schließens aufgezeigt. Ferner werden Einwände gegen die Semantik einer Kritik unterzogen und einige weitere Probleme erörtert, z. B. das Verhältnis der Alltagssprache zu den formalisierten Sprachen (im Anschluß an Wittgensteins Gedanken) und das Problem der analytischen und synthetischen Aussagen im Anschluß an die Kontroverse Quine — Carnap. — Der Wahrheitsbegriff der Semantik ist wohl kein erkenntnistheoretischer Begriff. Ein Zeichen dafür ist, daß er, wie es der Verf. (236) selbst hervorhebt, gegenüber dieser Problematik irrelevant ist. Man kann es dahingestellt sein lassen, ob es in der Intention der Gründer der Semantik lag, die erkenntnistheoretische Frage nach der Bedeutung der Kalküle zu stellen. Jedenfalls wollten sie vor allem den Begriff der formallogischen Wahrheit (der Richtigkeit des Schließens) klären; der philosophischen Frage sind sie dadurch ausgewichen, daß sie aus den außersyntaktischen („semantischen") Voraussetzungen einen vorausgesetzten Kalkül gemacht haben. Diese Voraussetzungen sind gegenüber der operativen Begründung Lorenzens weniger allgemein. Die operative Begründung ist wohl der am meisten ernst zu nehmende Einwand gegen die Semantik. Diesen berücksichtigt der Verf. jedoch nicht. Wenn die Semantik den Ansatz Lorenzens mitmachen würde — es handelt sich dabei um eine rein einzelwissenschaftliche Frage wie bei der ganzen Logistik —, dann würde sie viel leichter ihre Probleme, z. B. das der logischen Implikation, klären. Sie würde nicht mehr viele umständliche Konventionen und Definitionen brauchen, wie die L-Semantik von Carnap. — Mit der Art, wie der Verf. die Ergebnisse der Semantik philosophisch auswertet, wird der scholastische Leser nicht überall einverstanden sein. Doch wird er das Buch deswegen nicht weniger schätzen.
Richter

Ladrière, J., Les limitations internes des formalismes. Étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements mathématiques (Collection de logique mathématique, B 2). gr. 8° (XIII u. 715 S.) Löwen 1957, Nauwelaerts. 650.— b Fr. — Der Verf. bietet eine umfassende Darstellung aller Ergebnisse, die mit dem Gödelschen Satz über die Existenz der unentscheidbaren Sätze in der Arithmetik im Zusammenhang stehen. Auch die Bibliographie (46 Seiten) dürfte bis März 1956 vollständig sein. Im 10. Kap. versucht L. die Ergebnisse philosophisch zu interpretieren. Es ist wohl der erste ausführliche Versuch von seiten der Scholastik (vgl. die Artikel des Verf.s in RevPhLouv 1949 und 1950). L.'s Gedanken über die Dualität des „Intuitiven" und des „Formellen" und ihre gegenseitige Irreduktibilität sind sehr anregend.
Richter

Martin, G., Klassische Ontologie der Zahl (Kant-Studien, Ergänzungsheft 70). gr. 8° (159 S.) Köln 1956, Universitäts-Verlag. 10.— DM. — Das Buch enthält den 1. Teil eines vom Verf. vorbereiteten Werkes über das Wesen der Zahl. Er ist der geschichtlichen Entwicklung dieses Problems von Pythagoras bis Husserl gewidmet. Einundzwanzig große Gestalten der Philosophie und Mathematik — jede in einem Kapitel — kommen zur Sprache. Die neueste geschichtliche Forschung, besonders im Hinblick auf die Periode des Altertums, wird gut ausgewertet. Die Probleme werden vom Verf. knapp, aber doch sehr übersichtlich und in genügendem Umfang, behandelt. Im Kap. über Husserl vermißt man den Verweis auf die „Formale und transzendentale Logik", die bes. in Kap. 2—4 eine wichtige Weiterführung seiner Gedanken enthält. Richter

Boman, L., Criticism and Construction in the Philosophy of the American New Realism. gr. 8° (195 S.) Stockholm 1955, Almquist & Wiksell. — Diese Dissertation von Uppsala gibt eine Darstellung und Interpretation des amerikanischen „Neu-Realismus", der sich in dem 1912 erschienenen Sammelwerk „The New Realism" zum ersten Mal als neue Richtung vorstellte. Von den sechs Auto-

ren dieses Werkes kommen vor allem R. B. Perry, E. B. Holt, W. P. Montague und E. G. Spaulding zu Wort. Die beiden ersten Kap. legen die Kritik dar, die der Neu-Realismus am Idealismus übt, die weiteren drei Kap. die Hauptpunkte des positiven Aufbaus des Systems. Die Kritik richtet sich zunächst gegen das „egocentric predicament", nach dem die Erkenntnisbeziehung für ein Ding konstitutiv ist. Der Idealismus versuche diesen Satz durch die Annahme zu begründen, jede Beziehung sei eine „innere Beziehung", d. h. eine Beziehung, die ihre Träger (terms) konstituiert oder wenigstens modifiziert. Spaulding zeigt, daß dieser Satz zu einem Widerspruch führt: Wenn jede Beziehung f ihren Träger a notwendig modifiziert, könnte diese Modifikation nicht so erkannt werden, wie sie ist; denn da die Erkenntnis selbst wieder eine Beziehung ist, würde sie ihren Gegenstand, d. h. hier die Modifikation des a durch f, wiederum modifizieren. Positiv wird darum von den Neu-Realisten betont, daß es „äußere Beziehungen" gibt, bei denen der Inhalt (content) des a unabhängig von der Beziehung ist. Der positive Aufbau beruht hauptsächlich auf drei Grundlehren: einer besonderen Ontologie, dem erkenntnistheoretischen Monismus und der Auffassung der Bewußtheit (consciousness) als einer „äußeren" Beziehung. Der erkenntnistheoretische Monismus besagt die Leugnung jedes vom Objekt selbst verschiedenen Erkenntnisinhalts, vor allem in der Wahrnehmung, aber allem Anschein nach auch im begrifflichen Denken. Daraus ergibt sich ein seltsamer Begriffsrealismus: Jedes Ding besteht aus einer Anzahl von universalen Merkmalen (properties) oder Seinsinhalten (entities), die einen „neutralen", d. h. weder materiellen noch geistigen „Stoff" ausmachen; was das Ding partikulär macht, ist seine Raum- und Zeitstelle. — Der Verf. geht mit großer Geduld den verschiedenen Deutungsmöglichkeiten der Thesen des Neu-Realismus nach und sucht sie, auch mit den Hilfsmitteln der Logistik, genau festzulegen. Die Kritik dagegen beschränkt sich fast ganz auf eine Berichterstattung über die Einwände anderer. Der Verf. meint, es sei nicht „fair", mit den Hilfsmitteln, die wir heute haben, philosophische Lehren, die 50 Jahre zurückliegen, zu kritisieren (20). Diese Begründung ist wenig überzeugend. Um der Sache willen wäre es wünschenswert gewesen, die Fehler des Neu-Realismus aufzudecken, zumal diese auch heute noch keineswegs allgemein überwunden sind. de Vries

Conrad-Martius, H., Das Sein. 8° (142 S.) München 1957, Kösel. 12.— DM. — In der Vorbemerkung teilt die Verfasserin mit, daß diesem Buch Studien aus den dreißiger Jahren zugrunde liegen; sie sind überarbeitet und z. T. neu geschrieben worden. Der 1. Teil („Analogien des Seins") beschäftigt sich mit dem „kategorialen" und dem „ideellen" Sein. Welche Bedeutung dabei das Wort „kategorial" besitzt, wird nirgendwo ausdrücklich gesagt; doch heißt es einmal, „in den kategorialen Rahmen der Sachverhaltsbefassung" gehe die Beziehung auf irgendeine gegenständliche Sphäre ein, und so werde das „ist" des Urteils „aufgefüllt" (33) — „kategorial" meint also das „Sein" der Urteilskopula, das „Aussage"-sein. Die Rede ist jedenfalls vom „sachverhaltsimmanenten" Sein, d. h. dem Sein, das die Urteilskopula „setzt", und vom Verhältnis dieses Seins zu den übrigen Seinsmodi (31 f.), schließlich insbesondere vom „Sein des Gegenstandes" (36 f.). Das „esse copulae" wird im Anschluß an Pfänders Logik und Reinachs Untersuchungen ausführlich beschrieben; die am meisten interessierenden Bemerkungen dürften die zum Thema der impersonalen Urteile und der Existenzialurteile darstellen. Wichtig ist das Ergebnis, nicht etwa sei jede Aussage ein Existenzialurteil; das kopulative „Sein" könne freilich auch den Sachverhalt der Existenz meinen, wie in das Urteils-Ist ja überhaupt verschiedene Seinsmodi einzugehen (35) und von ihm intendiert zu werden vermögen, worin die „analoge" Bedeutung von Sein sich ausspreche. — Das „ideelle" Sein (z. B. der Zahlen) ist mehr als bloßer Begriffsgegenstand (ens rationis); es ist ein Ansichsein. Es handelt sich schon bei ihm um „eine Art Seinstranszendenz in bezug auf das Denken" (69), weil echte „Selberkeit", subjekthaftes Trägersein von Wesensgehalt vorliegt (83). Ideell Seiende besitzen wegen dieser Art „selbsthaften" Seins eine nahe Analogie zum realen Seienden (87), während auch die „reinen Wesenheiten" (z. B. Farbe, Tier, Mensch) kein solches Selbstsein aufweisen, sondern nur essentielle „Sinnbestände"

sind (54 f. 88), die wir uns in den „Ideen" vergegenständlichen (61). Realsein ist der Terminus, auf den hin anderes Sein analog ausgesagt wird. Diese These tritt immer wieder auf (36 42 71 83). Der 2. Teil des Buches („Realsein und seine beiden Grundmodi") wendet sich dem Problem der Realität thematisch zu. Wie ist „Realentität" näherhin zu fassen? Sie ist „Grund und Träger ihrer Washeit, sofern sie Grund und Träger ihrer Daßheit ist" (95): damit soll nicht etwa Aseität behauptet werden, sondern nur das ontologische Moment des Selber-Seins in seinem ursprünglichen Sinn; ihr „Da" ist ihr „eigenes" Moment (96). Solche und ähnliche Ausdrücke wollen dasjenige treffen, was letztlich mit Substanzialität gemeint ist (97), mit dem An-und-*für-sich*-sein. Nun aber teilt sich Realität in zwei ontologisch völlig gegensätzliche Bereiche auf: Natur und Geist (98 ff.). In hochspekulativer Weise entfaltet C.-M., was materielle Natur und was geistiges Wesen ausmacht. Ihre eigenwillige, aus ihren gerade diesem Thema gewidmeten Arbeiten z. T. bereits bekannte Terminologie erschwert allerdings ein abkürzendes Referat. Entscheidend ist beim naturhaften Sein die „reale Selbsttranszendenz", durch die Selbst-Erstreckung und damit Raumhaftigkeit sich konstituiert (105 f.); beim geistigen, personalen Sein ist es die „intentionale" Selbsttranszendenz, wodurch die „Innerlichkeit" des so in Welt ausgreifenden Seienden sich konstituiert, das eigentliche Bei-sich-selbst-sein (und -bleiben), so daß der Selbsttranszendenz eine eigentümliche „Retroszendenz" zugeordnet ist (124 f. 132). — Die Analysen zeigen erneut, wie mühsam es ist, der Eigenart dessen gerecht zu werden, was man „ideales Ansichsein" nennen kann; manche neuscholastische Ontologie kann aus ihnen lernen. Ferner werden sie die Frage beleben, wieweit eine spekulative Ontologie des materiellen Seins zu gehen vermag — „alle naturwissenschaftlichen Erkenntnisse vergessend" (102 Anm. 1), welche Forderung im Munde einer so versierten Kennerin des naturwissenschaftlichen Materials wahrhaftig nicht eine ignorantia ignava begünstigen möchte. Das stärkste Interesse beansprucht jedoch der Versuch, das Wesen der „pneumatischen" Substanz phänomenologisch-spekulativ aufzuhellen. Formeln, die dem existenzphilosophischen Denken entgegenkommen, werden nicht gescheut (z. B. 94 f.; 128 Anm. 10: in der „Existenz" „besteht" das Wesen der geistigen Substanz; 135: das „cogito" ist Existenz-begründende Macht). Der thomistische Ausdruck „reditio completa in seipsum" (die das „in se subsistere" ausmacht, vgl. De ver. 2, 2 ad 2 und auch S. Theol. I 14, 2 ad 1), von der Verfasserin nicht ausgewertet, bietet sich übrigens ohne weiteres als hilfreicher Terminus an.

Ogiermann

Hayen, A., S.J., La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin. I: La métaphysique d'un théologien (Museum Lessianum, Sect. philos., 40). gr. 8° (189 S.) Paris-Louvain 1957, Desclée de Brouwer. 120.— Fr. b. — Dieser erste des auf vier Bände berechneten Gesamtwerkes widmet sich, wie auch noch der zweite es tun wird, einer geistesgeschichtlichen Thomasinterpretation. Der Verf. möchte über seine Studien zur Intentionalität bei Thomas (vgl. Schol 31 [1956] 565 f.) hinausführen (9 21): bei Thomas handle es sich letztlich nicht so sehr um eine Metaphysik der Intentionalität als vielmehr der „communication de l'être". Damit ist sogleich angedeutet, daß der Systemgedanke des hl. Thomas als streng theozentrisch zu kennzeichnen sei: es gehe um eine „Umkehrung" der Fragestellung, insofern der Ausgang vom „agere" (vom „intendere" im weitesten Umfang) durch die Einsicht in den Primat des „actus essendi" überholt und in die schöpferische Gegenwart des „esse ipsum" in den Dingen (9), also zutiefst in den Primat Gottes und seiner Liebe und damit in die „communication de l'être" verlegt wird (20 24). Die Formel „renversement des termes du problème" im engeren Sinne übernimmt H. von Maréchal (20 39), sie durchstimmt das ganze Werk: sie besagt die geistige Erfahrung der „saisie de l'esprit et de toute réalité par l'absolu" (21 23 130 etc.). — Überhaupt bekennt sich der Verf. zum Einfluß Maréchals und ebensosehr Blondels (vgl. 7 20 51 53 Anm. 1: die Systeme des hl. Thomas und Blondels seien beide wahr, obwohl nicht aufeinander reduzierbar; 54: Thomismus und Blondelismus ergänzen sich gegenseitig; 134 Anm. 1: tiefste Übereinstimmung von Thomas und Blondel). — Die Aufgabe, die H. sich stellt, nämlich die ver-

borgene, leitende Intention des hl. Thomas als des Theologen, der er ist, auch und gerade in seiner *Philosophie* zu verstehen, führt dazu, seine Metaphysik im Lichte seiner Theologie zu betrachten (30 37 etc.), die Eigenart seiner Metaphysik (als einer Metaphysik des „Seinsaktes" und dessen „Mitteilung") aus seinen theologischen Intuitionen zu begreifen (36 63 etc.). Im wesentlichen scheint das darauf hinauszulaufen, daß Thomas als Formalobjekt seiner Theologie energisch den „Deus simpliciter" faßt und nicht nur den „Deus quoad nos", und ihm alles unterordnet (38 66 f. 85), seine Theologie also wirklich eine „theologale" ist, welchen Terminus der Verf. liebt und eingehend entwickelt: „theologal" ist die theologische Reflexion, insofern sie von Gott her denkt und somit ihn in sich selbst betrachtet und alles andere streng von ihm aus, und zwar bewußt unter dem Antrieb seiner Gnade, seines Heiligen Geistes (92 ff. etc.); daher habe auch alle theologische Reflexion ins Wollen und Tun einzumünden, um erst so „totale" Reflexion zu werden, Umkehr des ganzen Menschen. Und weiter: Die theologische Intention, aus der die Metaphysik des hl. Thomas sich verstehen läßt, offenbare sich bes. in seiner Trinitätslehre (83 f.); erst Thomas führe die Wendung vom augustinischen Schlüsselbegriff des „bonum" (Gott primär als „summum bonum") und dem entsprechenden Hauptaxiom („bonum est diffusivum sui") zur radikal *ontologischen* Konzeption durch und zugleich zur echt „intellektualen" Einstellung in der Frage nach dem Hervorgang der 2. Person in Gott (135 f.): „esse" und „intelligere" werden in ihrer fundamentalen Bedeutung erkannt. — Die höchste Transzendenz und Immanenz Gottes hebt jedoch die relative Eigenständigkeit der Geschöpfe nicht auf, also auch der radikal theozentrische Ansatz der thomasischen Theologie und Metaphysik nicht die Selbständigkeit der Philosophie (105 113); im Gegenteil, diese wird erst jetzt in ihrer Reinheit ermöglicht und durchgehalten. Gern bezieht sich der Verf. auf das Bild vom „Wasser" der Philosophie, das durch die Aufnahme in den „Wein" der Theologie (genauer: der Heiligen Schrift) selbst in Wein verwandelt werde (16 39 42 78 178). In welchem Sinne und *wie* das geschehen soll und kann, werden die folgenden Bände zu zeigen versuchen. Daß jenes Bild vom Wasser und Wein die Eigenständigkeit der Philosophie aber gerade zu kompromittieren scheint, empfindet H. nicht. Darüber hinaus hält er dafür, daß der Theologe die Philosophie nicht nur wie eine Magd behandeln dürfe, sondern im Zuge seiner Wissenschaft dahin geführt werde, „à faire de la métaphysique pour elle-même et en fonction de ses exigences spécifiques" (63, vgl. 178). — Es kann hier davon abgesehen werden, wie der Dogmengeschichtler sich zu H.s Ausführungen zu Thomas' Trinitätslehre stellen wird. Es sei nur die Frage erlaubt, ob die Abhängigkeit der thomasischen Metaphysik von primär theologischen Intentionen und Intuitionen ganz so evident gemacht werden könne, wie es dem Verf. scheint. Sollte nicht eine Wechselwirkung wahrscheinlicher sein? Es wird zugegeben, daß der Rückgriff des hl. Thomas auf Avicenna wesentlich ein philosophischer Fortschritt sei (81 87 f.); sollte die geniale Einsicht in den Primat des „actus essendi" nicht ebenfalls eine ursprünglich philosophische sein? Wir erwarten mit Spannung den 2. Band des Werkes, der hier endgültige Klarheit schaffen wird und auf den H. sehr oft vorgreift — so oft, daß manche seiner Thesen vorerst nur wie Behauptungen wirken. Die beiden letzten Bände, in denen er die Intention des hl. Thomas „auf eigene Verantwortung" weiterführen will (vgl. bes. 9 43 50 181), sind nach Meinung des Verf. allerdings nicht so wichtig wie die beiden ersten (10). Nicht alle werden diese zurückhaltende Selbsteinschätzung unwidersprochen hinnehmen.

Ogiermann

de Vries, J., S.J., Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. 8° (188 S.) München-Salzburg-Köln 1958, Pustet. 11.20 DM. — Mit vorliegender Schrift erscheint in der neuen Sammlung „Wissenschaft und Gegenwart" die erste systematische Studie aus dem Fragengebiet des dialektischen Materialismus. Da dieser selbst auf die Erkenntnistheorie einen fast übermäßigen Wert legt, sie jedenfalls, im Gegensatz zu mehr modischen Anschauungen mancher heutiger Philosophen, als grundlegend betrachtet, kommt der Auseinandersetzung mit ihr im Rahmen einer fachphilosophischen Kritik des „Diamat" entscheidende Bedeutung zu.

Das Buch ist denkbar einfach und klar aufgebaut. Der 1. Teil bemüht sich um eine sorgfältige Darstellung der modernen materialistischen Erkenntnistheorie, der 2. führt ihre Beurteilung in zwei Etappen durch: zunächst im Lichte der formalen Logik, dann in positiver Analyse der tatsächlichen Leistung menschlicher Erkenntnis und ihrer ontologischen Implikationen. Zunächst also der systematische Aufriß. Er geht von der Gleichsetzung von Materialismus und Idealismus aus, wobei schon einige Thesen von *J. Hommes* (Der technische Eros, 1955), der den materialistischen Realismus allzu eigenwillig interpretiert, berichtigt werden. Darauf wird die Auffassung vom Wesen der sinnlichen Erkenntnis dargelegt, die im Diamat auf dem Grunde *jeder* Realerkenntnis ruht, da Realität immer sinnlich gegeben sei, und anschließend die wichtige Frage nach der „Praxis" als Wahrheitskriterium (dies schon hier, vor dem nächsten Kapitel, weil es sich fundamental um „Wahrheit" der sinnlichen Erkenntnis handelt). Es folgt die materialistische Theorie der begrifflichen Erkenntnis als einer, in Abhängigkeit von der Sinneserkenntnis, approximativen „Widerspiegelung" der Wirklichkeit, mit ihrer typisch empiristischen Deutung der Abstraktion bei allem Festhalten am qualitativen Unterschied von Sinnlichkeit und Verstand. Auch die letzten allgemeinen Sätze, die „Axiome", zeigen sich in ihrer angeblichen Herkunft aus der sinnlichen Erfahrung. Was der Diamat unter relativer und absoluter Wahrheit versteht, leitet über zur Diskussion des Relativismus der „Ideologien" und des Anspruchs auf absolute Geltung des dialektischen Materialismus selbst. Ideologie (als „Überbau" auf der ökonomischen Struktur der Gesellschaft als der „Basis") sei letztlich klassen- und parteigebunden. Diejenige des Proletariats bedeute aber zugleich höchste „Objektivität", insofern allein das Klasseninteresse des Proletariats mit dem objektiven Gang der geschichtlichen Entwicklung nicht im Widerspruch stehe, ja mit seinem Kampf für die klassenlose Gesellschaft das Endstadium der Menschheitsgeschichte und zugleich die endgültige Offenbarkeit der Wahrheit einleite. — Schon in diesem 1. Teil laufen immer wieder kritische Bemerkungen mit, der 2. führt sie systematisch weiter. Um auch hier die Hauptergebnisse zu referieren: Das 1. Kap. übt unter Voraussetzung der Gültigkeit der formalen Logik, wie sie auch der heutige dialektische Materialismus anerkennt, eine „rein formale Kritik", indem mangelnde innere Folgerichtigkeit des Systems aufgezeigt wird; das System als ganzes kann also nicht wahr sein. Worin liegen nun die formallogischen Widersprüche? In den mannigfachen Begriffsverwechslungen, die die Identifizierung von Materialismus und Realismus impliziert, in der *petitio principii*, die sowohl in der These von der Praxis als letztem und absolutem Kriterium der Wahrheit (daß dieses Kriterium eine relative und begrenzte Bedeutung hat, wird zugegeben) wie auch in der Theorie der Axiome steckt (diese seien durch Induktion gewonnen, während Induktion doch ihrerseits das Axiom vom zureichenden Grund voraussetzt), schließlich in den Folgewidrigkeiten betr. der Lehre von den Ideologien (Metaphysik wird verworfen mit Hilfe von Sätzen, die selber als [wenn auch „negative"] Metaphysik gelten müssen: apriorische Verneinung der Wirklichkeit und Möglichkeit überweltlicher Existenz). Diese formallogische Analyse wird im 2. Kap. durch inhaltliche Kritik ergänzt. Der Sinn und die Geltung apriorischer Verstandeseinsicht wird verdeutlicht, zumal am Beispiel des Kausalprinzips. Hier entwickelt der Verf. übrigens als erst eigentlich philosophischen Aufweis der Geltung dieses Prinzips einen Gedankengang (133, vgl. dazu seine Critica [^{2}1954] n. 98, 1 b), der vielleicht zu ergänzen ist; ohne ihn näher zu kennzeichnen, soll doch gefragt sein, ob dabei die Notwendigkeit eines („dynamischen") Seinsgrundes nicht bereits vorausgesetzt wird: Ein unverursachtes Seiendes hat seine Existenz ja nur dann notwendig kraft seines Wesens, wenn sie überhaupt eines Grundes bedarf. Es geht dabei selbstverständlich nur um letzte Feinheiten der Analyse. Die folgenden Abschnitte (Seele — Geist — Gott) erarbeiten erkenntnis*ontologische* Einsichten (Eigenständigkeit des Seelischen und erst recht des Geistigen dem Materiellen gegenüber, Möglichkeit von Gottesbeweisen: Gott als einzig zureichende Ursache der höheren Seinsstufen im Kosmos und bes. als letzter Sinngrund der Teleologie der Sinnesorgane und des Nervensystems, die ja ontologische Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis sind). — Wir haben es hier mit einer (erstmaligen) Monographie über das Thema zu tun, die in

ihrer vorbildlichen Klarheit und kühlen Sachlichkeit jedem an der objektiven Wahrheit Interessierten um jener willen, die sich mit dem dialektischen Materialismus auseinandersetzen müssen, beste Dienste leisten wird. Sie klammert zwar viel von dem, was die Frage der materialistischen „Dialektik" betrifft und eigentlich in den Problemkreis „dialektischer" Erkenntnistheorie hineingehört, bewußt aus; der Verf. kann so vorangehen, weil sein Buch in einer Reihe von noch im Druck oder in Vorbereitung befindlichen Monographien steht, die sich gegenseitig ergänzen sollen.

Ogiermann

Looff, H., Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie (Erg.-Hefte der Kantstudien, 69). gr. 8° (208 S.) Köln 1955, Universitäts-Verl. 14.— DM. — L.s Untersuchung betrifft den Symbolbegriff vor allem in der protestantischen Religionsphilosophie und Theologie; von katholischen Religionsphilosophen kommt nur R. Guardini zur Sprache. Das einleitende Kap. ergibt eine terminologische Analyse des Symbolbegriffs. Das Symbol ist etwas Anschauliches, das auf ein ihm transzendentes Geistiges hinweist (14). Von der Allegorie unterscheidet es sich dadurch, daß die Allegorie mehr künstliches Verstandesprodukt ist (15). „Zeichen" ist der übergeordnete Begriff; das Symbol ist mehr als *bloßes* Zeichen. Freilich können willkürlich gewählte Zeichen, z. B. die nationalen Fahnen, durch die geschichtliche Entwicklung zu Symbolen werden (19); es ist also nicht unbedingt wesentlich, daß das Symbol schon durch seine Gestalt naturhaftes Zeichen ist. Es scheint nicht angebracht, den Symbolbegriff allein auf symbolische Handlungen einzuschränken (29). Das Symbol kann das Gemeinte nicht adäquat ausdrücken; sonst wäre es einfach Anschauung (18). Nach dieser vorläufigen Umgrenzung des Symbolbegriffs bespricht der Verf. die Symbolauffassungen einer ganzen Reihe von Denkern, beginnend mit Goethe; es folgen dann E. Cassirer, F. Weinhandl, P. Tillich, K. Leese, Fr. Medicus, das Berneuchener Schrifttum, P. Plachte, Fr. Brunstäd und H. Schreiner, K. Jaspers, R. Guardini, L. Ziegler. Diese übersichtliche Zusammenstellung der verschiedenen Symbolauffassungen ist überaus dankenswert. L. selbst teilt in der Schlußbetrachtung zu diesem Teil das dargestellte Symboldenken in drei Hauptstufen ein. Auf der ersten Stufe weist das Symbol nur auf die Zuständlichkeit des Subjektes selbst zurück, der transzendente Gehalt bleibt dem Denken grundsätzlich unerreichbar; so bei Weinhandl und Plachte. Die zweite Stufe, der L. die Berneuchener, Guardini und Ziegler zuordnet, „schreitet zu Fixierungen der Symbolwelten fort" (147); es wird nicht ganz klar, ob damit nur eine Festlegung auf bestimmte Symbole oder auch die Festlegung ihres Sinnes gemeint sein soll; es fehle jedenfalls das dialektische Element. Die dritte Stufe ist durch eine ausgesprochene Dialektik gekennzeichnet, die das Symbol selbst in ihren Prozeß hineinzieht; zu dieser Stufe werden Tillich und Jaspers gerechnet. Völlig klar wird dieses dreistufige Schema nicht. Im folgenden systematischen Teil tritt mehr eine andere Unterscheidung hervor, die zwischen einer Symboltheologie, für die das Symbol der einzige Zugang zum Göttlichen ist, in der also auch Begriffe wie Liebe Gottes oder Wille Gottes Symbole sind, ja selbst die Person Christi nur Symbol ist, wie bei Tillich, und einer Auffassung, für die das Symbol nur eine dienende Stellung hat und durch das gegenständliche Denken auf seinen Wahrheitsgehalt geprüft wird (149 164 166 182 f.). Die erstere Auffassung wird von K. Barth scharf abgelehnt; nur von ihr gilt wohl auch das Urteil des Verf.s, der Symbolbegriff sei Ausdruck der modernen undogmatischen Religiosität (149) und man müsse bezweifeln, ob das Symboldenken den Nihilismus überwinden könne (150). Das Bedauern des Verf.s darüber, daß der Protestantismus den Sinn für das Symbolische verloren habe (169—171), kann sich nicht wohl auf das gleiche Symboldenken beziehen. — Zu einer letzten Klarheit über Bedeutung und Grenzen der symbolischen Erkenntnis scheint uns der Verf. nicht gekommen zu sein. Der Auffassung W. M. Urbans, die Unterscheidung von symbolischem und analogischem Denken sei nur ein Streit um Worte, will er zwar nicht einfach zustimmen (177), aber die Notwendigkeit, die symbolische Erkenntnis durch die analoge zu ergänzen (wenn man nicht dem Agnostizismus verfallen will), sieht er anscheinend auch nicht. Natürlich beruht auch das Symbol auf einer Analogie,

nämlich der sogenannten „analogia proportionalitatis impropriae", aber diese unterscheidet sich wesentlich von der „analogia propria", die dem analogen Denken zugrunde liegt. Aber gerade weil dieses Denken ein nur analoges ist, macht es das Symbol nicht einfachhin „entbehrlich" (185); sondern dieses behält eine Aufgabe, die das abstrakte Denken allein nicht erfüllen kann. de Vries

Vereno, M., Vom Mythos zum Christos. Versuch einer Analyse der Wirklichkeit in der Geschichte (Wort und Antwort, 20). kl. 8° (528 S.) Salzburg 1958, O. Müller. 19.50 DM. — Der Titel dieses Buches lockt — er verlockte auch den Rez., danach zu greifen. Auch die nähere Zielsetzung ist verheißungsvoll: gläubig-kritisch die Voraussetzungen mitzuerarbeiten, unter denen der heutige Mensch die christliche Offenbarung ergreifen und vollziehen kann. Das wird versucht in den verschiedenen Problemkreisen des Mythos, der „Theorie", der — von der „Theorie" wohl schwer zu scheidenden — Philosophie und der Offenbarung. Das Kap. über den Mythos bietet interessantes Material, auch anregende Deutungen z. B. des Menschenopfers (61—64) oder des Gottesopfers im Manichäismus (70—82). Die folgenden rund 50 Seiten erklären sehr ausführlich zwei graphische Schemata des Verf.s. Kosmisch-mythische polare Strukturen (Erhaltung und Läuterung, Zerstückelung und Ganzwerdung) werden umkreist als Projektionen „metakosmischer" Offenbarungswirklichkeit (Schöpfung und Erlösung, Opfer und Auferstehung). Im 2. Kap. führen konstruiert scheinende Ausführungen über die indische Götterdreiheit Brahma-Siva-Wischnu zu eigenständigen guten Erwägungen über das Wesen der Geschichte (202—216 bes. 206 [*„Wesentlich* ist die Zeit nur als Geschichte"] 208 212 f.). Kritisches Zusehen entdeckt auf engem Raum Aufstellungen, mit denen es nicht recht einig sein kann: die Subjekt-Objekt-Beziehung beschränke sich auf empirische Teilerkenntnisse (261); in der Ontologie fallen Formal- und Materialobjekt zusammen (267 f.); die Ontologie „gehört . . . wesentlich den Partikulärwissenschaften zu", obwohl sie einige Zeilen weiter „nicht eigentlich eine Partikulärwissenschaft" ist (269); objektive Unterscheidung von Seinsstufen, überhaupt objektive Seinserkenntnis sei aufzugeben zugunsten des „vierpoligen, in der Kreuzstruktur georteten Denkens" des Verf.s (269 f.); „alles Sein, insofern es ein Seiendes ist, ist gut — omne esse bonum est" (272 f.). Das Kap. über die Offenbarung fragt danach, „wie es möglich sei, daß das, was uns als schlechterdings alle menschliche Vernunft Übersteigendes von oben her geoffenbart wurde, wirklich in unserer eigenen Tiefe nachgedacht, gewußt und gefunden werden könne" (360). Auch abgesehen davon, daß sich daneben allenthalben wertvolle und geistreiche Beobachtungen und Bemerkungen finden: entscheidend sind nicht derlei einzelne Ausstellungen, sondern die Frage, wieweit der Verf. seine ganz vorzügliche Sache einer religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Propädeutik des christlichen Glaubens im ganzen gefördert habe. Hier nun möchte man wünschen, daß methodische Forschung, getragen von der gewiß fruchtbaren und sehr begrüßenswerten Intention V.s, dem angestrebten Ziele nach und nach glückliche Wirklichkeit und Wirksamkeit verleihe. Vermutlich wird hierbei mehr zu erreichen sein durch phänomenologische Aufweise geistiger Wirklichkeit als durch mathematische Analogien. Kern

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Aristoteles, Physikalische Vorlesung (Die Lehrschriften, hrsg., übertr. und in ihrer Entstehung erläutert von *P. Gohlke*, IV 1). 8° (352 S.) Paderborn 1956, Schöningh. 13.20 DM. — Ders., Kleine Schriften zur Physik und Metaphysik (Die Lehrschriften . . ., IV 5). 8° (147 S.) ebd. 1957. 6.40 DM. Ders., Die Verfassung der Athener (Die Lehrschriften . . ., VII 5). 8° (109 S.) ebd. 1958. 4.80 DM. — Die Einleitung zur *Physik*-Übersetzung (5—28) versucht zunächst die frühe Abfassung des 1. Buches zu begründen, die „für die Erforschung der Entwicklung des A. eine fundamentale Tatsache" sei (7). Das 2. Buch gehöre einer mittleren Schaffenszeit an. (Aber wie verträgt sich der Eindruck, daß nicht „ein älteres Manuskript in ver-

änderter Form eingebaut", sondern nur „eine ältere Schrift bei der Abfassung als Vorlage benutzt worden ist" [7 f.], mit der vermuteten Übernahme von Stücken der Kap. 1—3 [9] und der ganzen Kapitel 4—9 [10] aus einer älteren Vorlage?) Das 3. und 4. Buch, die ältere Vorlagen benützen, sind eine einheitliche Abhandlung über Grundbegriffe, später abgefaßt als die ihrerseits zusammengehörigen Bücher 5 und 6 (10), bzw. 5—7 (14). Da die beiden Fassungen von Buch 7 gerade die Lehrunterschiede des älteren und jüngeren A. widerspiegeln, seien sie beide echt. (Ein Stück der Begründung hierfür, die zum Gebrauch des Wissens [!] zurückkehrende δύναμις betreffend [19], erweist sich auf den ersten Blick als unstimmig.) Da das 7. Buch mit der Lehre vom unbewegten Beweger, „die erst sehr spät in die Philosophie des A. Eingang findet" (20), nicht vereinbar war, habe A. schließlich auch die 2. Fassung — nach anfänglichen Streichungen, die sie damit verträglich machen sollten — aus seiner Physikvorlesung fortgelassen. A. selbst habe die älteren Bücher 1 und 5—7 mit 2—4 zu einer Vorlesung vereinigt und als Abschluß unter Benutzung älterer Ausführungen das 8. Buch geschrieben, das am meisten Ähnlichkeit mit Buch 3 und 4 habe. Auch mit ihren älteren Fassungen falle die Physik in die Zeit nach 337, betont G. gegenüber den „ganz anderen Ergebnissen" (27) von Ross, dessen griechische Ausgabe der Physik von 1936 (nicht: 1934) G. zu seiner Übersetzung nicht vorlag — auch nicht, wie es scheint, die englische Oxforder Übertragung von 1930 (²1947). 205 Anmerkungen sollen vor allem G.s Auffassung der Entstehungsgeschichte stützen. — Auch abgesehen von der schon früher (Schol 27 [1952] 127; 30 [1955] 132 455) beanstandeten Wiedergabe ζῷον = „Geschöpf", und — unterschiedslos — οὐσία = „Wesen", ἀρχή = „Grundlage", enthält die daraufhin untersuchte Übersetzung des 1. Buches nicht geringfügige Mängel: A. bricht die eleatische Alternative, daß weder aus Seiendem noch aus Nichtseiendem etwas werden könne, dadurch auf, daß er Seiendes als κατὰ συμβεβηκός nichtseiend erkennt, nämlich gemäß der an ihm sich einstellenden Privation: G. übersetzt z. B. 192 a 4 f., der Stoff habe das Nichtsein (statt: sei Nichtseiendes) κ. σ. = „nur als Eigenschaft". Das läßt sich richtig verstehen — aber nur mit großer Schwierigkeit. 191 b 15 f. jedoch wird übersetzt: „Aus dem Nichtvorhandensein . . . wird etwas, ohne schon vorher darin zu stecken"; statt: „Aus der Privation . . . wird etwas, ohne daß diese darin (konstituierend) vorhanden ist". Übrigens gibt auch die Übersetzung „Gestaltlosigkeit" nicht jenen (Form-)Mangel wieder, den στέρησις besagt. Ähnlich unzulänglich übersetzt sind 192 a 23 f. (24 f. wäre wohl besser nicht auszulassen) und der ganze Beweis für Nichtgewordensein und Unvergänglichkeit der Materie 192 a 29—34. Vor allem ist die Wiedergabe von δύναμις 192 a 2 und 27 mit „Wirksamkeit" (und die Einfügung von „Wirken" 10 f.) sachlich nicht zu vertreten: Wirksamkeit kommt der Materie — und auch der Privation — nicht zu, wohl aber Potenzialität, obwohl G. sagt: „Daß man dieses Wort im Sinne der Potenzlehre verstanden hat, beweist, daß man den Charakter des ersten Buches völlig verkannt hat" (6). Tatsächlich dürfte hiermit der Hauptgrund G.s für die sehr frühe Entstehung des Buches hinfällig sein. Auch ein anderer Grund hierfür, daß nämlich nur eine Frühschrift „das Wesen ähnlich auf das Gegebene [= ὑποκείμενον!] einschränken" (6 f.) könne, ist nicht stichhaltig, denn 192 a 6 sagt — nach G. — nur: „der Stoff kommt schon nahe daran, selber Wesen zu sein", und ebd. 13 wird er mütterliche „*Mit*ursache mit der Form" genannt (die Übersetzung von 13 f. verdunkelt den Begründungszusammenhang, in dem dieser und der folgende Satz stehen); man vgl. auch z. B. 191 a 8—12. Die gemachten Ausstellungen können und wollen auf diesem kurzen Raum die entwicklungsgeschichtlichen Theorien G.s weder allgemein noch auch nur im Fall des 1. Physikbuches widerlegen. Das aber meint der Rez. mit Bedauern sagen zu müssen, daß das großangelegte und an sich sehr begrüßenswerte Übersetzungswerk größere Umsicht und tiefere Einsicht walten lassen muß, soll es den von ihm zu erwartenden Nutzen bringen. — Die Annahme der Echtheit sowie der Entstehungszeiten der kleinen physikalischen Schriften (Mechanik-Probleme nach der gesamten „Physik"; die Schriften über unteilbare Linien, über Töne, über Farben in der Akademiezeit) und der Schrift über Melissos, Xenophanes, Gorgias beruht hauptsächlich auf G.s methodischem Prinzip uneingeschränkter Glaubwürdigkeit der Tradition. Der Historiker der

Naturwissenschaft wird dankbar sein für die von G. dem Text beigefügten 21 graphischen Rekonstruktionen. — Die aus einer Sammlung von 158 Verfassungen einzig — neben Fragmenten (Proben: 101—106) — erhaltene „Verfassung der Athener" datiert G. mit guten Gründen auf die letzten Lebensjahre des A. (8—11); an einer Textstelle rekonstruiert er scharfsinnig die wohl echte Lesart (13 f.).

Kern

Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Herausg. von *F. Wehrli.* gr. 8°. Basel, Schwabe. I: Dikaiarchos (80 S.) 1944; II: Aristoxenos (88 S.) 1945; III: Klearchos (86 S.) 1948; IV: Demetrios von Phaleron (92 S.) 1949; V: Straton von Lampsakos (83 S.) 1950; VI: Lykon und Ariston von Keos (67 S.) 1952; VII: Herakleides Pontikos (124 S.) 1953; VIII: Eudemos von Rhodos (123 S.) 1955; IX: Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes (115 S.) 1957. I—VI je 11.—, VII 14.—, VIII und IX je 16.— Fr. — Die Schol mußte ihr Erscheinen in dem Jahre einstellen, in dem das 1. Heft der Fragmente der „kleinen" Peripatetiker (wie man wohl sagen darf) veröffentlicht wurde. Obwohl die Sammlung noch nicht ganz abgeschlossen ist, darf ihre Ankündigung hier nicht länger auf sich warten lassen. Der Herausgeber, Professor der klassischen Philologie an der Universität Zürich, legt vor, was sich aus dem Peripatos des 4., 3. und 2. Jahrh. v. Chr. erhalten hat; Aristoteles selber und Theophrast bleiben ausgeschlossen. Die Hefte sind selbständige Einzellieferungen, mit Ausnahme von Heft 6 und 9 je einem Schulmitglied gewidmet. Der Textteil bietet, durchlaufend numeriert und mit kritischem Apparat, jeweils zuerst die uns überkommenen Mitteilungen über Leben und Wirken, dann unter dem Titel der Werke, denen sie zugeschrieben werden können, die Lehrfragmente, wobei, von Ausnahmen abgesehen, nur das aufgenommen wurde, was durch Zitat gesichert ist. W. weiß: „Die Anordnung des Stoffes, vor allem die Zuweisung zu den einzelnen Schriften, kann naturgemäß auf Gewähr großenteils keinen Anspruch erheben" (I Vorwort). Wegen der Unmöglichkeit einer Grenzziehung verzichtet er auf eine Kategorie von Texten ungewisser Herkunft, wohl mit Recht — nur muß man sich eben den zitierten Satz stets gegenwärtig halten! Der Kommentar, der die Literatur bis zum Anfang des 19. Jahrh., also bis in die Frühzeit der einschlägigen Forschung, verzeichnet, ist meist von etwas größerem Umfang als der Textteil. Er erläutert und analysiert Stück um Stück die bislang insgesamt 1244 Fragmente, getragen von umfassender Sachkenntnis, auch die schlichteste Aufstellung aus Primär- und Sekundärschrifttum genau belegend: ein Muster sorgfältigster Gelehrsamkeit, die eine Riesenarbeit absolviert. Anstoß zur ganzen Ausgabe war die Frage nach dem Weiterwirken von Aristoteles' Denken in der eigenen Schule. Es stehe fest, daß seine Forschung auf Einzelgebieten Nachfolger fand; im allgemeinen aber seien die Dialoge der Frühzeit maßgebend geworden, die Wege, die der Meister in seinen reifen Jahren beschritten, habe man verlassen. In der Tat beziehen sich die Fragmente in ihrer Mehrheit auf biographische und literaturkundliche, historische, politische und ethische Gegenstände; Straton von Lampsakos und Eudemos sind vorwiegend Naturwissenschaftler, Aristoxenos Musiktheoretiker. Typisch scheint, was W. über die Seelenlehre des Dikaiarchos sagt (I 46): sie setzte sich wohl nicht ernsthaft mit dem Entelechiebegriff auseinander, sondern kehrte zu den primitiveren, von Aristoteles selbst bekämpften Anschauungen zurück. Zwar scheint nicht nur den Schriften des Phainias, wo W. das eigens anmerkt (IX 69), „ein eigentlich philosophischer Gehalt gefehlt zu haben", aber unser Urteil will der geschichtlichen Darstellung des Peripatos bis zum 1. Jahrh. nicht vorgreifen., die der Herausgeber — neben den Fragmenten des Hieronymos von Rhodos und des Kritolaos sowie ausführlichen Indices — für das Schlußheft angekündigt hat. Von dieser Darstellung ist wohl auch neuer Aufschluß zu erhoffen für die Geschichte des Corpus Aristotelicum, besonders für die Frage, ob der „Abfall" der Schule von der großen Philosophie des Meisters nicht doch, wenigstens teilweise, erklärt werden muß durch jenen Bericht von einem zweihundertjährigen Verschollensein der aristotelischen Lehrschriften, den man heute meist abwertet, etwa als buchhändlerische Reklame. Das aber läßt sich wohl sagen: Sowenig sich natürlich diese Peripatetiker an philosophischem Rang messen kön-

nen mit den Vorsokratikern oder auch nur mit den zeitgenössischen Stoikern und Epikureern, die Sammlung ihrer Fragmente wird kaum weniger mühsam und, unter diesem Gesichtspunkt, nicht weniger verdienstlich gewesen sein als die Arbeit, die Diels, v. Arnim, Usener leisteten. Neben diesen reinen Textausgaben wird das Text- und Kommentarwerk W.s *seinen* Platz in der Bibliothek der Altertumskunde, der Kultur- und Philosophiegeschichte einnehmen. Auch dem Verlag gebührt Dank für die vorzügliche Gestaltung der Hefte und ihren relativ niedrigen Preis.

Kern

Beierwaltes, W., Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen. 8° (IV u. 110 S.) München 1957. — Die Dissertation behandelt die Eigenart der griechischen Welterfahrung unter dem Gesichtspunkt der Lichtsymbolik und der Lichtmetaphysik. Im 1. Teil (9—29) wird das Licht als Symbol des Geistigen und Göttlichen mit vielen Beweisstellen, aus Homer und den Tragikern vor allem, aufgezeigt. Auch die Lichtsymbolik der griechischen Mysterien und ihre Bedeutung kommt zur Sprache. Der 2. Teil (30—97) ist der Lichtmetaphysik der griechischen Philosophen gewidmet. Für den Griechen gipfelt die geistige Erkenntnis und die Erfüllung des menschlichen Daseins überhaupt in der Schau der Idee. Dies wird von Pythagoras an, über Parmenides, vor allem an Platon gezeigt: Sonnen-, Linien-, Höhlengleichnis in der Politeia (507 ff.). Die Weiterentwicklung bei Aristoteles zur Entelechie, bei Plotin zum Einen als Inbegriff des Wahren, Guten und Schönen, sowie zu den religiös-mystischen Lichtspekulationen der Spätantike wird an treffenden Beispielen kurz erläutert. Ziel der menschlichen Erkenntnis ist letztlich Schau der Idee des Guten, d. h. des göttlichen Wesens, das Platon „das Leuchtendste alles Seienden" nennt (*τοῦ ὄντος τὸ φανότατον*, Pol. 518 c, 9). Im Anhang werden die griechischen Lichtepitheta aufgeführt und die neuplatonische und christliche Sicht des Themas kurz skizziert: Erkenntnis ist Erleuchtung. Eine wertvolle Zusammenstellung von Kirchenvätertexten zur Taufe als *φωτισμός*, Erleuchtung (durch Glaubenserkenntnis), sowie ein zusammenfassender Beitrag über *δόξα* als Lichtglanz Gottes, vorab in der Sprache des Alten und Neuen Testamentes, beschließen die „der Erhellung des Daseins" durch die Griechen gewidmete Arbeit, die unter der bewährten Ägide von Prof. R. Pfeiffer in München entstanden ist.

Heitlinger

Sciacca, M. F., Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne (Chaire Cardinal Mercier 1954, 1). 8° (69 S.) Louvain 1956, Publications Universitaires. — Das kleine Bändchen, das wir hier mit großer Verspätung besprechen, enthält die Vorträge, die S. (der sich durch sein Buch: S. Agostino, la vita e l'opera, l'itinerario della mente, Brescia 1948, als Augustinusforscher von großer philologisch-historischer Kompetenz und zugleich von großer philosophischer Kongenialität und Einfühlung erwiesen hat) im Augustinusjahr 1954 als Gast des philosophischen Instituts der Universität Löwen gehalten hat. Vom Historischen ausgehend (von der Frage der angeblichen „doppelten Bekehrung" des hl. Augustinus, nämlich zunächst zum philosophischen, neuplatonischen Monotheismus, dann zum geoffenbarten, positiven Christentum, die er dann erst retrospektiv „in eins gesehen" haben soll) behandelt S. die wesentliche Umgestaltung, die die platonischen und neuplatonischen Gedanken bei Augustinus erfahren haben, was insbesondere an der augustinischen Lehre vom Menschen als Leib-Geist-Einheit nachgewiesen wird; der Berührungspunkt des augustinischen Denkens mit Pascals Gedanken: „Kein Mensch kann begreifen, wie ein Geist mit einem Körper vereint werden kann; und doch *ist* der Mensch die Verbindung", leitet dann über zur „Dialektik des menschlichen Seins", wie sie Augustinus gesehen hat: zu der Einsicht, daß menschliches Dasein ohne das Bewußtsein der Offenheit für das Angewiesen- und Hingeordnetsein auf das Unendliche und Ewige überhaupt unbegreiflich bleiben muß, ebenso wie ohne das Wissen um den inneren Bruch, den die Offenbarung Erbsünde nennt; und die Vortragsreihe endet mit einer Betrachtung über das Problem der „christlichen Philosophie", in der S. sich energisch gegen den Versuch ausspricht, Glaubenswissen und philosophisches Denken voneinander rein-

lich zu trennen, und sich für ein „integrales Philosophieren" einsetzt, dessen Wiedererweckung er für die Hauptaufgabe des wiedererstarkenden Augustinismus betrachtet. v. Ivánka

Aurelius Augustinus, Die Geduld. Übertr. und erläutert von *J. Martin*. 8° (67 S.) Würzburg 1956, Augustinus-Verlag. 5.20 DM. — Ders., Der Nutzen des Fastens. Übertr. und erläutert von *R. Arbesmann O.E.S.A.* 8° (XXVIII und 45 S.) ebd. 1958. 2.70 DM. — In der von *A. Kunzelmann O.E.S.A.* und *A. Zumkeller O.E.S.A.* unter dem Titel „Sankt Augustinus — der Seelsorger" herausgegebenen Reihe der moraltheologischen Schriften des Heiligen liegen diese beiden neuen Bändchen vor. Die ausführlichen Einleitungen berichten über die literarische Form, den Inhalt und die Textüberlieferung der Schriften und stellen sie in den Zusammenhang der gesamten Lehre des Heiligen und der christlichen Überlieferung. Es folgen die deutsche Übersetzung, dann ausführliche Erläuterungen, schließlich Zusammenstellungen von „Beispielen für rhetorisch-stilistischen Schmuck". — Das Schriftchen *„Die Geduld"* datiert der Übersetzer zwischen 412 und 418. Augustinus ist in ihm, wie durch Textvergleiche S. 16—18 überzeugend nachgewiesen wird, von Tertullians und Cyprians Schriften über den gleichen Gegenstand abhängig. Die Schrift bezeichnet er selbst als eine Predigt (sermo); anderseits spricht ihre Länge und der Stilcharakter des 2. Teiles dagegen, sie als eine Predigt zu betrachten. M. löst die Schwierigkeit durch die Annahme, daß die Schrift aus zwei Teilen besteht, einer überarbeiteten Predigt (Kap. I—XIV) und einer beigefügten Abhandlung gegen die Pelagianer (von Kap. XV an). Der 1. Teil behandelt das Wesen der Geduld, das durch Beispiele erläutert wird, der 2. Teil den Ursprung der Geduld; sie ist nicht Werk des freien Willens allein, sondern der Gnade Gottes. Die gut lesbare und sachlich zuverlässige Übersetzung folgt der Ausgabe von *J. Zycha* im CSEL; nur an drei Stellen bevorzugt sie mit guten Gründen andere Lesarten. — Die Übersetzung von *„Der Nutzen des Fastens"* folgt der Ausgabe von *S. D. Ruegg* (Washington 1951), die ihrerseits auf den älteren Druckausgaben, namentlich der Mauriner-Ausgabe, und der einzigen, nicht einmal vollständigen Handschrift im Cod. Vat. Lat. 5758 beruht. „Nach Rueggs eingehender Untersuchung des Stiles . . . der Schrift sowie der darin verwendeten Bibelzitate besteht wohl kaum mehr ein Zweifel, daß sie den echten Predigten des Kirchenvaters zuzuzählen ist" (XV). Sehr dankenswert ist die kleine Abhandlung über die Fastenlehre des hl. Augustinus (XIX—XXXVI), die viele interessante geschichtliche Einzelheiten über die altchristliche Fastenpraxis und ihre Motive enthält. Die — wahrscheinlich im Mai des Jahres 411 gehaltene — Predigt des Heiligen selbst nimmt im 2. Teil eine überraschende Wendung auf „das Fasten von Schisma und Häresie". Das Thema wird auf die Frage ausgerichtet, die damals in Nordafrika die Gemüter aller bewegte: die Heilung des donatistischen Schismas. Die Ausführungen des Predigers, deren bewegende Lebendigkeit die Übersetzung trefflich wiedergibt, zeigen, in welcher Gesinnung er die Anwendung eines gewissen Zwanges gegen die Donatisten verteidigt: „Wenn ich meinen Bruder vom Schlafe krankhafter Gewohnheit übermannt sehe, wecke ich ihn da nicht auf, weil ich fürchte, ihm lästig zu sein, während er schläft und zugrunde geht? Ferne sei es von mir, so zu handeln" (Nr. X). — Es seien noch die Bändchen der Reihe erwähnt, die schon vor den beiden Schriften über die Lüge (vgl. Schol 20 [1954] 459 f.) erschienen sind: Die Enthaltsamkeit, übers. von *P. Keseling*, Das Gut der Ehe, übers. v. *A. Maxsein*, Die ehebrecherischen Verbindungen, übers. von *J. Schmid*, Heilige Jungfräulichkeit, übers. von *P. J. Dietz*, Das Gut der Witwenschaft, übers. von *A. Maxsein*. de Vries

Aurelius Augustinus, Die wahre Religion. De vera religione liber unus. Übertr. von *C. J. Perl*. 8° (XXVI und 133 S.) Paderborn 1957, Schöningh. 9.60 DM. — P. hat der Übersetzung dieses Werkes, das Augustinus als letztes vor seiner Priesterweihe geschrieben hat, eine gute Einführung (XI—XXVI), erklärende Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln (101—122), eine kurze Bibliographie und ein ausführliches Sachregister beigegeben. Das einführende „Vorwort" unterrichtet den Leser über die Absicht, die Augustinus bei der Abfassung des

Werkes leitete, über Romanianus, dem das Buch gewidmet ist und den Augustinus durch dieses Buch dem Manichäismus entreißen wollte, und über den Manichäismus selbst, dessen Lehre von den „beiden Naturen" Augustinus widerlegen will. Die Anmerkungen enthalten viele wertvolle Erklärungen zum Text; in sie sind auch die zahlreichen Bemerkungen und Verbesserungen eingeflochten, die Augustinus selbst in den Retractationes zu seinem Frühwerk hinzugefügt hat. Die Übersetzung selbst gibt den Sinn des Textes getreu wieder und liest sich gut. — Im 18. Kap. könnte die Übersetzung von species durch „Gestalt" stören, da man bei Gott nicht wohl von „Gestalt" sprechen kann; aber den augustinischen Begriff der species mit einem einzigen Wort wiederzugeben, dürfte kaum möglich sein; „Form" verbietet sich an dieser Stelle, weil neben species auch forma steht. In den philosophisch bedeutsamsten Kapiteln 30 und 31 wäre das Wort corpus in n. 57 wohl nicht mit „Leib", sondern mit „Körper" zu übersetzen, da sowohl vorher wie nachher als Beispiel eines corpus ein Bauwerk erwähnt wird. In n. 55 kann das unum in dem Satz „Quis . . . audeat dicere . . . corpus vere et simpliciter unum esse" nicht mit „ein einziger" wiedergegeben werden, da es sich nicht um die zahlenmäßige Einheit, sondern um die Einheit als innere Seinsvollkommenheit handelt. — Daß Augustinus übrigens keineswegs Platon so überschätzt, daß er um seinetwillen die christliche Wahrheit umzudeuten bereit wäre (wie ihm jüngst vorgeworfen wurde), kommt am Schluß des 3. Kap. kräftig zum Ausdruck: „Sollen wir lieber . . . in Platos Namen schwätzen, statt das Herz mit Wahrheit auszufüllen?" de Vries

Verneaux, R., Histoire de la philosophie moderne. 8° (204 S.) Paris 1958, Beauchesne. — V., Professor am Institut Catholique in Paris, schrieb die Geschichte der Philosophie von Descartes bis Hegel im Rahmen eines Kurses scholastischer Philosophie. Demgemäß will er die Leitgedanken möglichst klar und einfach hervorheben, nicht ohne kritische Stellungnahme, da auch Philosophiegeschichte lehren soll zu denken. Unter der Kürze der Darstellung leidet wohl manchmal die Klarheit etwas. Über das Ontologische Argument Descartes' z. B. sagt V. (25), es sei gültig als Entfaltung einer angeborenen *intuition confuse* des göttlichen Wesens, von der zu fürchten sei, daß wir sie nicht haben. Eine Seite über Hegels Logik (198 f.) vermag zu zeigen, wie glücklich sich Aufgeschlossenheit mit entschiedener Kritik vereinen kann. Sympathische Aufgeschlossenheit ist die Grundhaltung des kleinen Lehrbuches. Kern

Kant, I., De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Philos. Bibl. 251). kl. 8° (XVI u. 104 S.) Hamburg 1958, Meiner. 4.80 DM, geb. 7.20 DM. — *Kl. Reich* hat dem Text der Berliner Akademie-Ausgabe eine gut lesbare deutsche Übersetzung beigegeben, die allerdings die Klarheit des lateinischen Originals, zwangsläufig wohl, nicht erreicht, auch an kleinen Mängeln im einzelnen leidet (so S. 63, Z. 5 v. o., statt „Fessel" besser etwa „Bindemittel"; 67, 4 v. u., ist „die Existenz" ein sinnstörender Zusatz; 73, 1 v. u., besser nur „fließen"; 91, 3 v. o., „Alter"; ferner: VIII, 2 v. o., „Ausschlag"; 92, 12 v. o., „datam"). Die Einleitung, die das Verhältnis unserer Schrift von 1770 zur „Kritik der reinen Vernunft" zu bestimmen sucht, betont mit Recht, daß das eigentliche kritische Problem der Gegenstandskonstitution 1770 noch nicht erscheint. Der Versuch jedoch, die herrschende Meinung über die Bedeutung der kosmologischen Antinomie für Kants Raumlehre und für die Entwicklung seines Denkens überhaupt zu entkräften, scheint zu formell, um ganz zu überzeugen: Das Zitat S. X unten beweist nicht, was es sollte; auch nicht die Berufung auf die psychologischen „Träume eines Geistersehers" (XII) oder auf die mangelnde „antinomische" Entfaltung gerade der §§ 2 (III) u. 28 f. der Schrift von 1770 (XVI). Dem um die Philosophie überaus verdienten Verlage wird man für diese wie für andere zweisprachige Ausgaben philosophischer Primärliteratur dankbar sein. Kern

Adorno, Th. W., Aspekte der Hegelschen Philosophie. gr. 8° (62 S.) Frankfurt a. M. 1957, Suhrkamp. — Das Heft, in seiner Entstehung mit zwei Gedenkreden des Verf. zu Hegels 125. Todestag verbunden, schüttet zunächst treffliche

Bemerkungen über die Hegelsche Dialektik aus: „Die inhaltlichen Einsichten Hegels ... sind nicht von der Spekulation ... wie von einer lästigen Zutat zu sondern ... Wo Hegel das Material zum Sprechen verhält, ist der Gedanke der ursprünglichen, sich entzweienden und wiedervereinigenden Identität von Subjekt und Objekt im ‚Geist' am Werk" (9). „So ist die vielbewunderte Materialfülle Hegels selber Funktion des spekulativen Gedankens" (12). Und es wird „gerade die Konstruktion des absoluten Subjekts bei ihm einer in Subjektivität unauflösbaren Objektivität gerecht" (13). Dialektik aber, der Einzeldefinition nicht hold, „ist das unbeirrte Bemühen, kritisches [?] Bewußtsein der Vernunft von sich selbst mit der kritischen Erfahrung der Gegenstände zusammenzuzwingen" (16). — Die folgende Kritik an der idealistischen Geistlehre Hegels, die den Hauptinhalt des Essays ausmacht, trifft allerdings nicht nur den überzogenen Idealismus: Die Ablehnung des ‚absoluten Geistes' setzt voraus, daß Ichhaftigkeit der Person an individuelles Bewußtsein als raum-zeitliches gebunden sei (17—24). Der ‚wesentlich aktive' Geist wird degradiert zu dem von der körperlichen Arbeit getrennten Moment der gesellschaftlichen Arbeit; Geist sei pars pro toto der Arbeit, „deren Reflektionsform" (28) — und, metaphysisch absolut gesetzt, „die ihrer selbst unbewußte Arbeit" (30). So nach Hegel, oder nach Adorno? (24—32) Mögen sich auch hierin und in den weiteren Reflexionen über den Hegelschen Systemcharakter der heutigen Produktionsgesellschaft oder die gesellschaftliche Präformation alles Individuellen fruchtbare Ansätze einer Hegelkritik in Auseinandersetzung mit dem Marxismus anzeigen: Hegels gute Dialektik kann nicht bestehen mit solcher Zwangsbindung des Geistes. Schon eher und recht wohl mit der von A. öfters geschmähten „traditionellen Metaphysik"! A. scheint denn auch die Wahrheit des Hegelschen Systems in dessen Unwahrheit zu sehen: „Denn diese Unwahrheit ist keine andere als die Unwahrheit des Systems der Gesellschaft, die das Substrat seiner Philosophie ausmacht" (37 vgl. 52). Ist „die Absolutheit der Wahrheit" solcher Art „die Scheitelhöhe der Hegelschen Philosophie" (42)? Im 2. Teil des Heftes kommt Hegels Fassung der Wahrheit in ihrem Prozeß zu nützlicher Aussprache (41—47) — abgesehen wieder u. a. von der weit übers Ziel schießenden Polemik gegen die adaequatio [nomen actionis!] intellectus et rei. Der Heideggerschen Seinsphilosophie alle Berufung auf Hegel streitig machen (37—41), heißt den „emphatischen Gebrauch dieses Begriffes" (40) „Sein" im Schlußkapitel der Großen Logik übersehen.

Kern

Nicolin, Fr., Hegels Bildungslehre. Grundlinien geisteswissenschaftlicher Pädagogik in seiner Philosophie. gr. 8° (258 S.) Bonn 1955, Bouvier 9.— DM. — Wir haben eine Reihe von Schriften, in denen bedeutende Männer der Geschichte „als Erzieher" dargestellt werden. So würden wir uns nicht wundern, ein Buch mit dem Titel „Hegel als Erzieher" zu finden, wie es so oder ähnlich bereits versucht worden ist (vgl. Einleitung 1—11). N. unternimmt es statt dessen, Hegels „Bildungstheorie" vorzulegen. Das könnte auf den ersten Blick verwundern, da man überlegen müßte, wo Hegel eine solche Theorie ausdrücklich oder einschlußweise hinterlassen haben sollte. Trotzdem ist N.'s Arbeit wertvoll, ja notwendig, da von Hegel die moderne geisteswissenschaftliche Pädagogik weitgehend abhängig und beeinflußt ist. Hegels Wirksamkeit gründet „nicht in einzelnen, ganz bestimmten seiner Ansichten über Erziehung und Unterricht, sondern im Ganzen seiner Philosophie" (12). Ist das aber der Fall, dann müssen auch „die in ihr selbst beschlossenen Grundlinien einer pädagogischen Theorie freizulegen" sein (16). N. geht nicht von zentralen Begriffen der Hegelschen Philosophie aus, um ihre pädagogische Bedeutsamkeit zu erarbeiten, sondern setzt „gleich ein mit der erziehungstheoretischen Grundfrage nach dem Wesen des Menschen" (18). (Gerade vom Problem des Wesens einer „pädagogischen Wissenschaft" her wird es allerdings kaum zu vertreten sein, daß die „Frage nach dem Wesen des Menschen" eine „erziehungstheoretische Grund-Frage" sei. Vielmehr gehört sie zu jenen weltanschaulichen Vorgegebenheiten, über die die Pädagogik als solche nicht zu befinden hat, mögen sie auch von noch so großer pädagogischer Bedeutung sein.) Vom Wesen des Menschen aus wird der Zugang zu Hegels Gedanken versucht.

Für die Pädagogik entscheidend bedeutsam ist Hegels Lehre vom Geist. Geist ist die Voraussetzung für die Erziehung überhaupt (27 ff.), die den Menschen von der unentfalteten „natürlichen" Form zur vollen geistigen Reife führen soll. Erziehung ist so „Negation des Natürlichen" (45 ff.). Weiter aber ist sie auch für jeden individuellen menschlichen Geist „Hineinbildung in den objektiven Geist" (79 ff.), in die „vorhandene Welt". Das ist nicht identisch mit „Staatspädagogik", mag Hegel auch — wenn er überhaupt unter die Pädagogen gerechnet wird — für gewöhnlich als Staatspädagoge abgetan werden. Wie die „vorgefundene Welt" geschichtlich ist, so ist auch der Geist selbst geschichtlich und damit auch seine Bildung (119 ff.). Bildung darf nur als ganzheitliche Bildung gesehen werden, weil auch der Geist ein Ganzes ist (137 ff.), was Stufen und Strukturen nicht ausschließt und nicht eine „abgeschlossene" Bildung besagen will. Ein Moment liegt der Hegelschen Bildungstheorie stets zugrunde: Alle Bildung ist Selbstbildung (150 ff.). — Im 2. Kap. untersucht N. „Pädagogische Grundbegriffe und -relationen". Es ist nicht als „System" der Pädagogik gedacht, sondern als Vertiefung der im 1. Kap. bereits erarbeiteten wesentlichen Grundzüge in Form einer losen Folge von Erörterungen. — Die sehr dankenswerte Arbeit wollte über die Darlegung der Hegelschen Bildungstheorie in ihren Grundlinien nicht hinausgehen. Das wollte sie allerdings „sub specie der modernen geisteswissenschaftlichen Pädagogik" tun (16). Damit befragt der Verf. die moderne Pädagogik danach, ob und wieweit sie in Hegel verwurzelt ist. Das hätte deutlicher herausgestellt werden sollen. Gleichzeitig hätte auf die Gefahr (nicht mehr!) aufmerksam gemacht werden können, daß der Geist (als Zentralgegebenheit der Erziehung) leicht im Sinne des Intellekts mißdeutet werden kann, was der Erziehung eine vereinseitigte Richtung geben müßte. Erlinghagen

Fürstenau, P., Heidegger. Das Gefüge seines Denkens (Philos. Abhandlgn., 16). gr. 8° (193 S.) Frankfurt a. M. 1958, Klostermann 12.50 DM, geb. 14.50 DM. — Von der Überzeugung ausgehend, daß die „Kehre" des Heideggerschen Denkens, die zwischen „Sein und Zeit" und den späteren Schriften sich vollzog, keineswegs einen Bruch darstelle (167 f.), will F. im systematischen 1. Teil (17—100) aus dem denkerischen Gesamtwerk eine strukturale Interpretation von einheitlichem Zusammenhang erstellen. Die 1. Untersuchung legt das Seinsverständnis aus auf seinen *formal*-transzendentalen Grund hin. Das je besonders gegliederte Ganze, das dieser Grund ist, kommt in Sicht als „In-der-Welt-Sein", „Sorge" und „Zeitlichkeit", bis hin zum Umriß eines ontologischen Verständnisses der Geschichtlichkeit. Geworfenheit und Entwurf erscheinen als die Konstitutive des Geschehens des Daseins. Die Seinsfrage, die damit noch nicht angemessen gestellt ist, bricht auf aus dem Gegensatz der Modi der Uneigentlichkeit und der Eigentlichkeit, die die 2. Untersuchung des *modifizierten* Seinsverständnisses bestimmen. In ihr und der besonderen, der *geschichtlichen* Struktur des modifizierten Seinsverständnisses gewidmeten 3. Untersuchungen werden die formalen Grundstrukturen — jetzt unter den Namen Ganzheit und Gliederung, Entwurf und Geworfenheit, Erscheinung, Geschichtlichkeit — je abgewandelt nach ihrer uneigentlichen und eigentlichen Konkretion. Der Modus der Uneigentlichkeit, der Verstellung der Seienden und der Verdeckung des Seins, faßt stets nur das zerstreute Einzelne, nie das Ganze. Im eigentlichen Dasein dagegen „zeigen sich Sein und Seiende im Seinsgefüge als Unterschiedene: Die Seienden heben sich auf dem Grunde des Sichunterscheidens, als das das Sein selbst west, von diesem als dem sie gliedernden Ganzen ab. Jetzt ist das Sein nicht ein anderes Vorhandenes, sondern der ‚waltende Unterschied von Sein und Seiendem' . . ., die sich ereignende ‚Zwiefalt' von Sein und Seiendem, kurz: das fügende Geschehen" (81). Eine Vertiefung dieser Einsicht in den Sinn von Sein wird erwartet von der Besinnung auf die Geschichtlichkeit des Seinsverständnisses selbst, die in den ‚lichtenden' Ursprung allen Seinsdenkens zurückweist und gerade durch das Scheitern aller Daseinsbesonderungen auf „das Sein als das sie verfügende und damit übersteigende Geschehen" verweise (99). Der 1. Teil führt so zum 2. Teil (101—164) hinüber, der Heideggers geschichtliches Verständnis vom Sein als Geschehensganzem verfolgt vom frühen griechischen Den-

ken über die platonisch-aristotelische, cartesische, kantische, hegelsche Philosophie bis zu Nietzsches ‚Nihilismus'. F. sucht aus gelegentlichen Äußerungen und besonderen Abhandlungen, wie sie zu den eben genannten Hauptstationen vorliegen, die Philosophiegeschichte oder wenigstens die Geschichte der Metaphysik nach Heidegger zu rekonstruieren. Der knappe kritische Schlußteil (169—182) scheidet „Ursprünglichkeit und Verfall in Heideggers Denken": Heidegger führe aus der Bannung an das nur eben je gegenwärtig Gegebene im Blick auf den umfassenden Ursprung in den Spielraum neuer geschichtlicher Möglichkeiten. Zugleich falle er ab von „seiner Möglichkeit des Eigentlichseins"; er reduziere die philosophische auf die ontologische Fragestellung, löse sie heraus „aus der Universalgeschichte der Kultur produzierenden Gesellschaft des Abendlandes" (deren Differenzen alle Dynamik der Geschichte entspringe [176]!), gemäß solcher Ungeschichtlichkeit unterliege Auswahl und Deutung der Quellen autoritativer Entscheidung, der Erneuerungsversuch mythischen Denkens jedoch verfalle ungeschichtlich-unmittelbaren Mächten bloßer naturaler Vorhandenheit (vgl. 68 f. [zum Ding-Aufsatz!] u. 75); grundlegend und dringlichst zu beheben scheint F. deshalb der Mangel einer — allerdings vom Menschen her zu entfaltenden — Naturphilosophie. — Man wird den kritischen Ausstellungen des Verf.s, der anscheinend Schüler von Theodor Litt und — laut Klappentext — „Berliner Dozent" ist, ihre relative Berechtigung zuerkennen müssen. Entscheidend wird trotzdem die Auseinandersetzung auf dem autonomen Boden der Ontologie selber sein; die Antwort auf die Seinsfrage, die *hier* mit der Formel vom „je fügenden Geschehen" gegeben wird, läßt doch *zu* viel offen. Man mag auch fragen, ob F. Heidegger nicht zu stark auf Jaspers hindeute. Der systematische und geschichtliche Teil der Arbeit sind in ihrer fast völligen Beschränkung auf Zitation auch dort, wo sie wie ein Exzerpt Schriften Heideggers — z. B. die 50 Seiten über das Anaximander-Fragment (104—109) — wiedergeben, eine dankwerte, gründliche Leistung von eher zusammenfassendem als einführendem Charakter; jedenfalls vermag F.s Buch die Auseinandersetzung mit Heidegger hilfreich zu begleiten. Kern

Jaspers, K., Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. kl. 8° (404 S.) München 1958, Piper. 9.80 DM; geb. 11.80 DM.— Dieser Band, der auf „Rechenschaft und Ausblick" (ebd. 1951, ²1958) folgt, sammelt bisher schwer zugängliche Äußerungen, vorwiegend (Radio-) Vorträge, zu recht verschiedenen Fragen der Gegenwart, zu Politik, Erziehung, Arztberuf, Weltschöpfung und Unsterblichkeit usw. Auch in scheinbar „fachphilosophischen" Beiträgen — „Kants ‚Zum ewigen Frieden'", „Lionardo als Philosoph" — schlägt die Aktualität durch. Anderseits steht alle Stellungnahme im Horizont des J.schen Philosophierens, das dann und wann in aller Knappheit ausdrücklich angerissen wird. Gewiß ruft J. mehr zu Besinnung und Umkehr auf, als daß er ein Verhalten im einzelnen anweist. Aber manches ist von erfrischender Entschiedenheit: etwa die Ablehnung des heutigen politischen Totalitarismus, der „Koexistenz" — Gedankenlosigkeit, überforderten pädagogischen Planens (32: „Psychologie ... in bescheidenem Umfang nützlich. Der Psychologe aber als Instanz ist ein ungeheuerliches Phänomen") und leeren Freiheitsgeredes (46: „Wer wirklich frei wird, lebt in Autorität — wer wahrer Autorität folgt, wird frei. Freiheit wird durch Autorität gehaltvoll."). Die „Philosophische Autobiographie" (275—402) bietet wertvolle Aufschlüsse über das Werden einer Philosophie, die alle Wissenschaft an die „Transzendenz" nicht-wissenden „Glaubens", an „ein sinnvolles Denken ohne Ergebnisse" (308) weist, aber zugleich Vorschriften macht darüber, wie die Grundmacht des „Gott"-Geheimnisses sich dem Menschen auftun dürfe und wie nicht. Kern

Jaspers, K., Raison et déraison de notre temps. Übers. von *H. Naef.* kl. 8° (81 S.) Paris (1953), Desclée. — Welte, B., La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin. Übers. von *M. Zemb.* kl. 8° (282 S.) ebd. 1958 1200.— fFr. — Die beiden in der Reihe „Textes et Études philosophiques" erschienenen Übersetzungen sind — neben einem Dutzend anderer — Zeichen des außergewöhnlichen Interesses, das die Veröffentlichungen von K. Jaspers seit einem Jahr-

zehnt in Frankreich finden. (Bereits 1938 lagen französische Ausgaben vor von „Descartes und die Philosophie" und „Allgemeine Psychopathologie".) Die drei Heidelberger Vorlesungen „Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit" (München 1950, ²1952) und Weltes Untersuchung „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie" (Symposion 2 [1949] 1—190) wurden besprochen in Schol 26 (1951) 441, bzw. 25 (1950) 131 f. Es ist zu begrüßen, daß der französische Leser Möglichkeit oder Hilfe erhält, nicht nur die Schriften von Jaspers kennenzulernen, sondern sich mit ihnen im Raum heutiger christlicher Philosophie auseinanderzusetzen. Kern

Rossi, G. F., C. M., Le origini del neotomismo nell'ambiente di studio del Collegio Alberoni (Monografie del Collegio Alberoni, 23). gr. 8° (51 S.) Piacenza 1957, Collegio Alberoni. — Der Verf., Professor an dem von Kard. Alberoni 1751 in Piacenza gegründeten und den Lazaristen zur Leitung übergegebenen Kolleg, wendet sich in dieser Schrift gegen die Darstellung des Ursprungs des italienischen Neuthomismus, wie sie von A. Masnovo, A. Fermi und P. Dezza S. J. (vgl. Schol 17 [1942] 130 f.) gegeben wird. Alle drei führen die Anfänge des italienischen Neuthomismus auf den Domherrn V. Buzzetti von Piacenza zurück; dessen wesentliche Mittlerrolle bezweifelt auch R. nicht, wohl aber die Darstellung seiner geistigen Entwicklung bei den genannten Autoren. Nach diesen wäre die Philosophie, die er im Collegio Alberoni hörte, ein an Locke anknüpfender Empirismus gewesen, und seine Wendung zum Thomismus hätte er aus Rom 1810 verbannten Priestern (Masnovo) oder spanischen Exjesuiten (Dezza) oder bloßem Privatstudium (Fermo) zu verdanken. R. zeigt, daß es einer „Bekehrung" zum Thomismus nicht bedurfte, weil Buzzetti tatsächlich nur die thomistische Tradition des Collegio Alberoni weiterführte. Schon Francesco Grassi C.M., der erste Lehrer der Philosophie an diesem Kolleg, habe den Neuthomismus von Piacenza begründet. Er gab 1767 die Institutiones philosophicae des schlesischen Jesuiten Gaspar Sagner, vermehrt durch bedeutende Zusätze thomistischer Ontologie und Psychologie, in Piacenza neu heraus, und dieses Lehrbuch benutzte auch Buzzetti in seiner Studienzeit am Collegio Alberoni. Auch die Programme der scholastischen Disputationen aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeigen die thomistische Richtung des philosophischen Unterrichts in diesem Kolleg. de Vries

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Infeld, L., Albert Einstein. Sein Werk und sein Einfluß auf unsere Welt. 8° (174 S.) Berlin 1957, Akademie-Verlag. 7.50 DM. — Die deutsche Übersetzung einer englischen Schrift des langjährigen Mitarbeiters Einsteins. Eine ansprechende und leichtverständliche Darstellung des Anteils Einsteins an der Entwicklung der Relativitäts- und Quantentheorie sowie seiner erkenntnistheoretischen realistischen Grundeinstellung, die ihn in einen gewissen Gegensatz zu der Bohr-Heisenberg-Interpretation der Quantenphysik führte. Bedenklich nur der Satz: „Gäbe es auch keine auffindbaren Unterschiede zwischen der klassischen Physik und der allgemeinen Relativitätstheorie, so würden wir noch immer vorbehaltlos die allgemeine Relativitätstheorie wählen" (96). Eine solche Auffassung muß zwangsläufig jene uferlosen Kontroversen auslösen, denen nur die experimentelle Verifizierung ein Ende setzen kann. Büchel

Haseloff, O. W., u. Stachowiak, H. (Hrsg.), Grundfragen und Fortschritte der Physik (Schriften zur wissenschaftlichen Weltorientierung, 3/4). 8° (181 S.) Berlin 1958, Lüttke. 9.60 DM. — Die „Schriften zur wissenschaftlichen Weltorientierung" wollen dafür eintreten, daß Welt, Mensch und Gesellschaft nicht mehr bevorzugt durch das Medium von Gefühlsbedürfnissen gesehen und wissenschaftlich entscheidbare Fragen nicht mehr ideologischen Vorurteilen unterworfen werden (Klappentext). Diese Einstellung kommt jedoch nur in dem einleitenden Aufsatz der Herausgeber über „Physik im sozialkulturellen Spannungs-

feld" zum Ausdruck; die anschließenden Kurzaufsätze von Fachphysikern, die zum größten Teil aus Referaten in der Rias-Funk-Universität hervorgingen, sind durchweg auch für den Philosophen sehr interessant und lehrreich. Natürlich möchte man manchmal ein Fragezeichen setzen oder Akzente anders verteilen; aber ein ausgesprochener Positivismus wird eigentlich nirgends vertreten. Behandelt werden hauptsächlich die physikalischen Grundvorstellungen und -gesetze in methodischer und geschichtlicher Hinsicht *(H. Hönl, H. Schimank)*, die Bedeutung der Mathematik, des Kausaldenkens und der Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Physik *(W. Schmeidler, O. R. Frisch, G. Ludwig)*, die Frage der empirischen Bestätigung der allgemeinen Relativitätstheorie, die wesentlich problematischer ist, als meist angenommen wird *(E. Finley-Freundlich)*; hinzu kommen mehr berichtende Beiträge über den Fortschritt der Kernforschung *(O. Hahn, O. R. Frisch)*, der Quantenchemie *(K. Molière)*, der Radioastronomie *(K. O. Kiepenheuer)* und der Astrophysik *(H. Kienle)*. Der knappe Raum von jeweils etwa 15 Seiten zwingt die Autoren zur straffsten Darstellung, was für den Leser, der mit der Materie schon ein wenig vertraut ist und rasch zu dem Wesentlichen gelangen möchte, einen besonderen Gewinn bedeutet Büchel

Chambadal, P., La physique moderne et son interprétation. 8⁰ (202 S.) Paris 1956, Colin. 600.— Fr. — Nach Ch. hat die Aufstellung der Relativitätstheorie und Quantenphysik den philosophischen Streit zwischen Idealismus und Realismus endgültig zugunsten eines „reinen" Idealismus entschieden. Zwar ist die Lehre Kants von Raum und Zeit als Formen der reinen Anschauung irrig; es gibt keine diesbezüglichen apriorischen Erkenntnisse. Aber unabhängig von diesem positiven Teil der transzendentalen Ästhetik hat schon die kantische Lehre von den Antinomien des räumlich und zeitlich Endlichen und Unendlichen bzw. des Einfachen und Zusammengesetzten die Idealität von Raum und Zeit nachgewiesen, und die Formeln der Relativitätstheorie — besonders die Lorentz-Transformation — sowie der Wellen-Teilchen-Dualismus der Quantenphysik stellen heute für den Realismus Antinomien der gleichen Art dar. Die Argumente Berkeleys, Schopenhauers und Poincarés gegen die Realität der Räumlichkeit sowie die Kritik Bergsons an der Relativitätstheorie werden eingehend diskutiert. Dabei betrachtet Ch. als das Kernstück des Realismus die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Sinnesqualitäten; die Möglichkeit, daß man auch die streng-formelle Realität der primären Sinnesqualitäten aufgeben und doch an der Realgeltung der ontologischen Grundbegriffe festhalten könne, wird überhaupt nicht in Betracht gezogen. Daß die Relativitätstheorie, wie Sommerfeld einmal formulierte, ihrer Tendenz nach eher als „Absoluttheorie" bezeichnet werden müßte, insofern sie gerade nach jenen Invarianten sucht, die von der Wahl des Bezugssystems unabhängig sind, wird kaum berücksichtigt; die Tatsache, daß der Unterschied zwischen einer beschleunigungsfreien (= geodätischen) und einer beschleunigten (= nichtgeodätischen) Weltlinie auch in der allgemeinen Relativitätstheorie etwas Absolutes ist und in keiner Weise wegdiskutiert werden kann, ist dem Verf. ersichtlich unangenehm (131). Als über die kantische Kritik hinausgehendes Ergebnis wird schließlich gebucht, daß auch der Begriff der Zahl und der Vielheit, insofern er notwendig in den Begriffen des Raumes und der Zeit verwurzelt ist, auf das Ding an sich nicht angewandt werden kann (176). Das Ding an sich muß also, wenn es existiert, in irgendeiner Form eine „Einheit" sein, ein Gedanke, der zur Subjekt-Objekt-Einheit, zum Pantheismus und zu ähnlichen Fragen in Beziehung gesetzt wird. — Was bei diesem „reinen" Idealismus noch übrig bleibt, sind nur die negativen Elemente des kantischen Systems, so daß kaum mehr ein Unterschied gegenüber dem modernen Positivismus besteht. Die Kritik an der streng-formellen Realität der primären Sinnesqualitäten ist gewiß berechtigt; aber ein wirklich „kritischer" Realismus ist damit noch nicht ausgeschlossen. Büchel

Kattsoff, L. O., Physical Science and Physical Reality. gr. 8⁰ (VIII u. 311 S.) Den Haag 1957, Nijhoff. 17.75 Fl. — Für die philosophische Grundeinstellung des Verf. siehe Schol 33 (1958) 129. Das vorliegende Buch baut in vier Teilen auf: The nature of science; Methodological considerations; Semantical con-

siderations; Metaphysical considerations. Wenn in Teil I der Versuch unternommen wird, (Natur-) Wissenschaft als eine „Sprache" aufzufassen und zu analysieren, so bleibt es trotz aller Ausführungen des Verf. doch fraglich, ob damit wirklich das getroffen ist, was Wissenschaft zu Wissenschaft macht. Teil II und III arbeiten sehr schön die Problematik heraus, die sich mit Begriffen wie „Erklärung", „Gesetz", „Raum", „Zeit", „Materie" usw. verbindet; überall ist der Verf. bemüht, die verbreitete einseitig-positivistische Sicht dieser Probleme aus der genauen Analyse der physikalischen Gegebenheiten selbst heraus zu überwinden. Wenn dabei die Begründung des induktiven Verfahrens letzten Endes darin gesehen wird, daß den Naturdingen und -geschehnissen gewisse „Pläne" zugrundeliegen („events are patterned", 86), so wird man sich durch diese „patterns" gewiß an die scholastischen „formae naturales" erinnert fühlen; aber das ungelöste Grundproblem bleibt hier wie dort: Wie läßt sich vorgängig zur Erfahrung begründen, daß eine beobachtete Regelmäßigkeit auf ein „pattern" und nicht (meistens nicht?, niemals?) auf den Zufall zurückgeht? Auch die Auffassung von Raum und Zeit kommt dem scholastischen Begriff des „ens rationis" recht nahe. Bei dem Kapitel über die Zeit hätte man vielleicht ein ausführlicheres Eingehen auf jene Irreversibilitätsproblematik erwartet, die seit Boltzmann, Loschmidt und Ehrenfest gewiß zu den bedeutendsten Grundlagenproblemen der Physik gehört. Sehr eingehend wird diskutiert, was im Sprachgebrauch der Physik eigentlich unter „Materie" verstanden wird; da sich herausstellt, daß wohl alle physikalischen Operationen letzten Endes auf die Grundkategorien Lage, Bewegung, Masse und Kraft (sind diese beiden letzten Kategorien nicht schon sehr abgeleitet und konstruiert?) bezogen sind, wird vorgeschlagen, „Materie" aufzufassen als ein Etwas, welches Eigenschaften hat, in denen die Anwendbarkeit der genannten Kategorien begründet ist. Als Beispiele für „meta-physikalische" Voraussetzungen der Naturwissenschaft werden in Teil IV das Prinzip „Jedes Ereignis hat eine Ursache" und das Prinzip der Gleichförmigkeit der Natur diskutiert. Das erste Prinzip soll insofern „analytisch" sein, als sich aus der Erwägung der Bedeutung des Begriffs „Ereignis" ergibt, daß jedes „Ereignis" aus einem anderen „Ereignis" hervorgeht und in ein weiteres „Ereignis" einmündet (283); das zweite Prinzip ist insofern „meta-physikalisch", als bei seiner Leugnung jede Art von allgemeiner Naturgesetzlichkeit und ebenso jede naturwissenschaftliche Voraussage unmöglich würde (285 f.). Im abschließenden Kapitel „Physics, reality, and perception" müßte vielleicht stärker herausgearbeitet werden, daß in der Quantenphysik der für jede Beobachtung erforderliche „Verstärkungs"-Prozeß (296) nicht nur positiv die subjektive Kenntnisnahme durch den (makrophysikalischen!) Beobachter ermöglicht, sondern ebenso wesentlich negativ (durch die mit der Beobachtung verbundene „Störung") jene Effekte unbeobachtbar macht, deren Beobachtbarkeit die Zuschreibung der tatsächlich beobachteten „Eigenschaften" widersprüchlich machen würde. — Insgesamt könnte man gewiß sagen, daß K. mehr Fragen aufwirft als Antworten gibt; aber die Wirklichkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis ist eben komplexer, als manche einseitige und einlinige Systematisierung wahrhaben möchte. Büchel

Soccorsi, Ph., S. J., De vi cognitionis humanae in scientia physica. Quaestiones scientificae cum philosophia coniunctae. 8⁰ (XI und 318 S.) Rom 1958, Pont. Univers. Gregoriana. — Der Verf. nimmt die Auseinandersetzung mit dem das heutige naturwissenschaftliche Denken beherrschenden Positivismus auf dem Gebiet der Physik selber auf, indem er am Beispiel der Entwicklung der Atomtheorie (bis zur Wellenmechanik ausschließlich) zeigt, daß die grundlegenden Impulse zur physikalischen Forschung nicht aus einer positivistischen, sondern aus einer realistischen Einstellung zur menschlichen Erkenntnisfähigkeit entsprangen. Darüber hinaus werden auch die anderen einschlägigen erkenntnistheoretischen Systeme in ihrer Stellung zur Naturwissenschaft diskutiert, mit aller Klarheit und Präzision, wie man sie sich für ein Lehrbuch nur wünschen kann, manchmal allerdings vielleicht ein wenig zu kategorisch, so z. B. wenn von der „großen Erleuchtung", als welche Kant seine Einsicht in den idealen Charakter von Raum und Zeit bezeichnet, erklärt wird: „Sed magna illa lux fuit alucinatio" (248), oder wenn die Gedanken

Comtes als „miserae argumentationes" gewertet werden (251). Mit Recht wendet sich der Verf. auch gegen jene Neuthomisten wie Maritain und die „Löwener Schule", die der naturwissenschaftlichen Erkenntnis jeden eigentlichen Erkenntniswert absprechen — in dieser Hinsicht fast nicht weniger radikal als der Positivismus selbst —, um allein der Naturphilosophie die eigentliche Naturerkenntnis zu reservieren (284 ff.). Eine Frage bleibt nach der Lesung des Buches zurück: Wenn die positivistische Tendenz dem naturwissenschaftlichen Forschungsbemühen so wenig konform ist, wie hier erklärt wird, wie konnte es dann dazu kommen, daß die zwei grundlegenden Theorien der modernen Physik, die Relativitätstheorie und die neuere Quantenphysik, zu einem großen Teil aus positivistischen Anregungen entsprangen und durch viele Jahre fast nur von positivistischen Philosophen gefördert, von den Vertretern des Realismus (und Idealismus) aber meist abgelehnt wurden? Der „gemäßigte" Realismus, wie ihn der Verf. mit Recht vertritt, ist eben leider auch heute noch bei vielen thomistischen Autoren verpönt; man hätte darum gewünscht, auch über die notwendigen Begrenzungen des Realismus eine klare und deutliche „These" zu finden. Büchel

Destouches, J.-L., La quantification en théorie fonctionelle des corpuscules (Les grands problèmes des sciences, 6). gr. 8° (VI und 141 S.) Paris 1956, Gauthier-Villars. 2000.— Fr. — Die funktionelle Korpuskulartheorie will ein physikalisches „Teilchen" nicht wie die klassische Physik durch einen geometrischen Punkt oder einen „starren Körper" charakterisieren, sondern durch eine (oder endlich viele) Funktion(en) von Raum und Zeit, in der Hoffnung, auf diese Weise eine bessere Beschreibung jenes Zusammenhangs zwischen dem „Teilchen" und der übrigen Welt zu ermöglichen, der durch die Vorstellung eines auf das Teilchen wirkenden Kraftfeldes bzw. der Rückwirkung des Teilchens auf dieses Feld nur unvollkommen erfaßt wird. Führt man in diesen sehr abstrakten und allgemeinen Rahmen in passender Form den Gedanken der Quantisierung ein, so ergeben sich im Gegensatz zu allen bisherigen quantisierten Theorien nicht nur jene Bewegungsformen, die den „Quantenzuständen" der üblichen quantisierten Theorien entsprechen, sondern außerdem weitere kurzzeitige Bewegungen, die den Übergängen zwischen Quantenzuständen entsprechen, also gerade jenen Prozessen, welche in der bisherigen Theorie grundsätzlich unerfaßt bleiben. Ein weiterer Vorzug der quantisierten funktionellen Theorie bestände in dem objektiven Charakter der dem Teilchen zugeordneten Funktion, während die Wellenfunktion der Wellenmechanik ja insofern einen subjektiven Charakter aufweist, als sie wesentlich von den Kenntnissen des Beobachters abhängt. Es wird gezeigt, daß die so entworfene funktionelle Korpuskulartheorie in der jeweils entsprechenden Näherung mit der klassischen bzw. Wellenmechanik zusammenfällt; die Beziehungen zu der Theorie der „doppelten Lösung" von de Broglie sowie zu ähnlichen Ansätzen von Čap und Bopp werden aufgewiesen. Ob aber die zukünftige Entwicklung der Physik tatsächlich den hier gewiesenen Weg einschlagen wird, erscheint sehr fraglich; die Mehrzahl der Bemühungen um eine Theorie der Elementarteilchen bewegen sich in einer anderen Richtung. Büchel

Chintschin, A. J., Mathematische Grundlagen der Quantenstatistik. gr. 8° (VI und 200 S.) Berlin 1956, Akademie-Verlag. 21.— DM. — Das hier in deutscher Übersetzung vorliegende Werk des bekannten russischen Wahrscheinlichkeitstheoretikers enthält eine mathematisch strenge Begründung der Quantenstatistik anhand gut ausgearbeiteter Methoden der Wahrscheinlichkeitstheorie. Der Verf. zeigt, daß eine mathematisch einwandfreie Ableitung der Formeln der statistischen Physik nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, die Schaffung eines speziellen, umfangreichen analytischen Apparates erforderlich macht, sondern durch eine einfache Reduktion aller hier auftauchenden Probleme auf die gut bearbeiteten Grenzwerttheoreme der Wahrscheinlichkeitstheorie erzielt werden kann. Das Buch enthält die Hauptabschnitte: Vorbereitende Angaben aus der Wahrscheinlichkeitstheorie, Grundtatsachen der Quantenmechanik, Allgemeine Grundlagen der Quantenstatistik, Grundlagen der Photonenstatistik, Grundlagen der Statistik materieller

Teilchen und Anwendungen auf die Thermodynamik. Es wendet sich vor allem an den quantentheoretisch interessierten Mathematiker und mathematisch interessierten Physiker. Aber auch der Leser, der sich für die philosophischen Probleme der Quantenmechanik interessiert, wird gern zu diesem Buch greifen, da er hier eine saubere Klärung des Wahrscheinlichkeitsbegriffes, soweit er in der Quantenmechanik zur Anwendung kommt, findet. Richter

Ballauff, Th., Kropp, G., Sellien, E., Wolff, E., Brüggemann, O., Philosophie im mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht. gr. 8° (217 S.) Heidelberg 1958, Quelle und Meyer. 16.50 DM. — *Ballauff* als Herausgeber umreißt in seinen einleitenden Betrachtungen über „Philosophieunterricht und philosophische Vertiefung des Unterrichts" als Ziel der philosophischen Vertiefung des Fachunterrichts vor allem die Weckung jener „‚kritischen Haltung', die konstitutiv für Wissenschaftlichkeit ist, die aber auch der Wissenschaft selbst gegenüber wach bleiben muß", sodann die Hinführung zu Grenzfragen zwischen der jeweiligen Fachwissenschaft und anderen wissenschaftlichen bzw. philosophischen Disziplinen, die Weiterführung von Fragen, die im eigentlichen Philosophieunterricht aufgetaucht sind, und schließlich auch die Besinnung auf die geschichtliche Entwicklung der Fachwissenschaft und ihrer Verflechtung mit der Philosophiegeschichte (11 f.). *Kropp* (Oberstudiendirektor in Berlin) gliedert seine Hinweise für die Durchführung dieses Programms im mathematischen Unterricht in die Behandlung von fünf Problemkreisen: Das ontologische Sein der mathematischen Gegenstände; die logische Struktur der mathematischen Begriffsbildung und Beweisführung; die ästhetische „Schönheit", „Erhabenheit" und „Eleganz" mathematischer Gebilde und Entwicklungen; die erkenntnistheoretische Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Mathematik und das metaphysische Problem der Anwendbarkeit der Mathematik auf die reale Wirklichkeit. Schwierigkeiten dürfte hier vor allem die Definition der mathematischen Existenz als eines „idealen Ansichbestandes" (22) bereiten. Die Ausführungen von *Sellien* (Oberstudiendirektor in Berlin) über Philosophie im Physikunterricht sind spürbar von der Sympathie für einen neukantianischen Apriorismus geprägt; wenn man „der Einfachheit halber" als erkenntnistheoretische Alternativen zum Apriorismus außer dem Positivismus nur noch den *naiven* Realismus heranzieht und jedes Moment der Idealisierung und begrifflichen Konstruktivität für den Apriorismus in Beschlag nimmt, wenn man es so darstellt, als ob nur die Positivisten und nicht auch manche Kantianer erklärt hätten, daß man zwischen Kant *oder* Einstein zu wählen habe (98), kann dies als etwas einseitig erscheinen. Der Beitrag von *Wolff* (Studienrat in Kirchheimbolanden) über den Chemieunterricht hat mit der Schwierigkeit zu ringen, daß die philosophischen Elemente in der Chemie nur zum geringen Teil spezifischer Natur und zum größeren Teil allen Naturwissenschaften gemeinsam sind (155); die Behauptung, daß die Chemie auf Ordnungen, Symmetrien und Harmonien stoße, die „weder physikalisch noch überhaupt erklärbar" seien (144), geht wohl zu weit. *Brüggemann* (Studienassessor in Gießen) erblickt im morphologischen Organismusbegriff und in der teleologischen Betrachtungsweise den Brennpunkt der philosophischen Problematik des Biologieunterrichts, will aber im Anschluß an Kant und N. Hartmann die Teleologie nur als heuristisches Prinzip anerkennen — was natürlich zu der „bis heute noch nicht endgültig geklärten Frage" führt, warum gerade die biologischen Objekte die teleologische Betrachtungsweise zwingend erfordern (207). — Das Buch bietet eine Fülle von Hinweisen und Anregungen nicht zuletzt didaktischer Art, die für die philosophische Vertiefung des Fachunterrichts auch dann äußerst willkommen und fruchtbar sein werden, wenn man sich den philosophischen Positionen der Autoren nicht in allem anschließen kann.
Büchel

Mittelstaedt, H. (Herausgb.), Regelungsvorgänge in der Biologie. Vorträge der Tagung „Biologische Regelung". gr. 8° (177 S.) München 1956, Oldenbourg. 16.— DM. — Einleitend beschreibt *E. v. Holst* die wissenschaftsgeschichtliche Situation, in der die Regelungstechnik auch für die Biologie bedeutsam geworden ist. Die von Jahr zu Jahr ansteigende Flut von Tatsachen hat einen großen

Teil von Forschern auf jegliche Übersicht und Synthese bereits verzichten lassen, so daß Gedanken über den inneren Zusammenhang der Tatsachen oft von vornherein als Spekulationen abgetan werden. „Nur ein kleiner Rest sucht den konkreten Ordnungsprinzipien auf die Spur zu kommen, die im lebenden Objekt selbst den gesetzmäßigen Funktionszusammenhang bedingen. Die Anbetung der ‚reinen facta' muß sich als besonders folgenschwer erweisen, wo es um Funktionssysteme geht, deren Hauptleistung gerade die Koordinierung verschiedenster Elementarvorgänge ist, also vor allem beim zentralen Nervensystem. In der Tat herrscht hier ein beklemmendes Mißverhältnis: der Fülle gewußter Einzelfakten stehen die allerbescheidensten Vorstellungen über ihren Zusammenhang im lebenden Organismus gegenüber" (7). Von der Technik, und zwar vor allem von der „Kybernetik" her, glaubt nun der Verf., kämen Ordnungsprinzipien, die auch für die Biologie von der größten Bedeutung werden müssen. Daß man bereits von einer biologischen Regelkunde sprechen kann (8), scheint mir nach allem, was bisher vorliegt, noch reichlich verfrüht. Sicher aber ist schon jetzt, daß man von der neuen Betrachtungsweise viele klärende Einblicke in biologische Vorgänge erwarten darf. Sehr zu begrüßen ist auch der Wunsch, den H. in der Einleitung ausspricht: „Vielleicht sollte an künftigen Diskussionen ein in den Irrwegen der historischen Philosophie erfahrener Erkenntnistheoretiker teilnehmen; das könnte der jungen ‚biologischen Regelkunde', die unvermeidlich Grundfragen berührt (Theologie-Kausalität, Psycho-Physisches Problem, Denken und ‚bewußt'-sein) manch eigenen Irrweg ersparen" (8). Über die Regelung in der Technik handelt *W. Oppelt.* Am Beispiel einer technischen Flüssigkeitsstandregelung wird der Aufbau einer Regelanlage beschrieben. Unter Regelung versteht der Ingenieur das Erzwingen eines gewollten Zustandes, indem dieser fortlaufend überwacht wird und eingegriffen wird, sobald sich der Zustand von seinem Sollwert entfernt. Über Regelung in der Biologie berichtet *H. Mittelstaedt,* und zwar mit Hilfe elementarer Beispiele (Gleichgewichtsregelung beim Fisch). Über die Stellung der Regelungstheorie im System der Wissenschaft schreibt *H. Schaefer.* Er gibt zu, daß die Deutung der biologischen Vorgänge als Regelvorgänge den biologischen Sachverhalt in charakteristischer Weise erhellt, dennoch seien biologische Regelvorgänge prinzipiell von technischen verschieden. Es folgen weitere Beispiele: Temperaturregelung des Organismus *(H. Hensel),* Blutzuckerregelung *(H. Drischel),* Zentralnervensystem *(H. Göpfert),* Orientierung der Lebewesen *(H. Mittelstaedt),* Dynamik vegetativer Regelvorgänge *(H. Drischel),* Insektenstaat *(M. Lindauer).* Mit einem mehr allgemeinen Gesichtspunkten gewidmeten Vortrag über die Grenzen der Maschinentheorie des Nervensystems von *G. Schaltenbrand* schließt der Tagungsbericht. Sch. betrachtet die finale Gerichtetheit der Lebensprozesse (165) als das wichtigste Kriterium des Lebens. Eines der wesentlichsten Elemente, die eine solche Gerichtetheit herbeiführen, sind die hier diskutierten Steuerungsvorgänge. Was sonst noch in diesem Beitrag und auch in den anderen Arbeiten dieses Buches über die philosophische Deutung der Regelungsvorgänge gesagt wird, kann nur als tastender Versuch gewertet werden. Haas

Tinbergen, N., Instinktlehre. Vergleichende Erforschung angeborenen Verhaltens. Übers. von *O. Koehler.* 2. Aufl. gr. 8° (256 S., 130 Abb.) Berlin u. Hamburg 1956, Parey. 25.60 DM. — Daß es sich in dem vorliegenden Buch um ein grundlegendes Werk über Instinktlehre handelt, sieht man schon daran, daß das Buch bereits nach kurzer Zeit im deutschen Sprachgebiet neu aufgelegt werden mußte (1. Aufl. 1952). Die 2. Aufl. ist ein nahezu unveränderter Abdruck der ersten. Ergänzt wurden nur das Schriften-, Autoren- und Sachverzeichnis sowie die sehr nützliche zweisprachige Liste der Fachausdrücke. Das Buch selbst ist die erweiterte Fassung einer Reihe von Vorlesungen, die der in der Verhaltensforschung führende Verf. im Febr. 1947 in New York (Columbia-Universität) gehalten hat. Er nennt sein Buch mehr ein Programm als eine erschöpfende Darstellung. Aber man muß sagen: Es ist weit mehr als ein Programm. Seine 1. Aufl. wurde schon „ein internationales Arbeitsprogramm", „ein geradezu klassisches Buch experimenteller Verhaltensforschung" genannt. Sein Anliegen formuliert der Verf. im Vor-

wort folgendermaßen: „Es gilt, die ethologischen Fragestellungen, vor allem die nach den Ursachen instinktiven Verhaltens in organischen Zusammenhang zu bringen. Sie sind versuchsweise in den ersten fünf Kapiteln behandelt. Hierbei standen zwei Gesichtspunkte im Vordergrund, erstens die hierarchische Natur des Systems dieser Kausalbeziehungen klarzumachen und besonderen Wert auf das Erkennen der verschiedenen Integrationsstufen zu legen, zweitens die Ethologie mit der Neurophysiologie zusammenzubringen." Die Kap. VI—VIII behandeln die Ontogenie, den Anpassungswert und die Stammesgeschichte des Verhaltens. — Der Verf. weigert sich, in die Ethologie als Kausalforschung zwei wichtige Seiten des Verhaltens einzubeziehen, nämlich die Zielstrebigkeit und seine subjektive Seite. In dem Kap. über den Anpassungswert des Verhaltens betont er aber die Wichtigkeit der Untersuchung des biologischen Zweckes, den er allerdings fast ausschließlich als „Selektionswert" einengt und versteht (145). Was die subjektive Seite des Verhaltens betrifft, so möchte der Verf. das Subjektive (Affekte, Innenerlebnisse etc.) weder behaupten noch leugnen und deshalb aus der Erforschung ausschließen. „Gewiß leugnet, wie schon gesagt, der Ethologe keineswegs, daß Tiere Psychisches erleben mögen, aber er lehnt mit Schärfe die Behauptung ab, psychische Vorgänge könnten Ursache physiologischer Vorgänge sein. Physiologie ist reine Naturwissenschaft, und in ihr hat nichts Platz, was sich nicht nach naturwissenschaftlicher Methode beobachten läßt" (5). Hier möchte man doch entschieden dem Übersetzer, O. Koehler, der selbst ein sehr erfahrener und überaus kenntnisreicher Tierpsychologe und Verhaltensforscher ist, beipflichten, wenn er im „Vorwort des Übersetzers" betont, daß er schon auf der Instinktstufe die Affekte als subjektive Begleiter angeborenen Verhaltens nicht hätte verschweigen können. Haas

Hartmann, M. (Herausgb.), Fortschritte der Zoologie. Bd. 11. gr. 8° (353 S. 53 Abb.) Stuttgart 1958, Fischer. 46.— DM. — In der für eine allgemeine Orientierung in der Biologie außerordentlich wichtigen Veröffentlichung der Fortschritte der Zoologie finden sich kurze Referate der im Berichtsjahr erschienenen wissenschaftlichen Arbeiten. An der Bearbeitung des umfangreichen Stoffes (aus Morphologie mit Zytologie und Histologie, Entwicklungsgeschichte, Systemlehre und Stammesgeschichte, Physiologie des Stoff- und Energiewechsels, Physiologie des Formwechsels, Ökologie) sind Fachleute beteiligt, die die neuen Arbeiten übersichtlich zusammenstellen und durch Hinweis auf die einschlägigen Literaturstellen belegen. Das jeden Abschnitt begleitende, meist sehr ausführliche Literaturverzeichnis stellt zugleich eine gute Bibliographie des behandelten Teilgebietes dar. — Über Morphologie und Entwicklungsgeschichte der Wirbellosen berichtet *G. Czihak* (Tübingen) für den Zeitraum von 1945—1956. Er behandelt vorerst nur die eigenartigen, aber um so interessanteren Mesozoa und dann die Porifera (Schwämme). Im Kap. über die Schwämme interessieren den Naturphilosophen besonders die Reizerscheinungen und erregungsleitenden Elemente (24 ff.). Über tiergeographische Arbeiten (1950—1956) berichtet *G. Niethammer*, wobei er in der Auswahl der Arbeiten mehr der historischen als der ökologischen Betrachtungsweise den Vorzug gibt. Besonders interessant ist in diesem Bericht der Abschnitt über Tierverbreitung und Evolution. „Heute herrscht unter den Biologen zweifellos die Überzeugung vor, daß der Weg zu neuen Arten meist über die Unterarten oder geographischen Rassen führt, daß die subspecies in vielen Fällen eine species in statu nascendi ist" (40). Diese Ansicht wird bestritten von Peus (1950) und Hoesch (1956). Ich erinnere daran, daß auch Conrad-Martius in ihrem Abstammungsbuch von allgemeineren Erwägungen aus diese Meinung der Biologen als unzutreffend bezeichnet. Für den Tiergeographen ist unter den Evolutionsfaktoren besonders die Isolation bedeutungsvoll. Ihre Bedeutung für die Artbildung ist namentlich von Mayr (1954) betont und analysiert worden. Interessant sind unter dieser Rücksicht auch die Erscheinungen der „psychischen Isolation" (z. B. Stimm-Unterschiede bei sonst extrem ähnlichen Vogelarten). Auch die Rufe zweier nahverwandter Froscharten können ein sexualbiologisches Isolationsmittel darstellen. Aufschlußreich für das Problem der Artbildung ist auch die Aufspaltung einer Tiergruppe in zahlreiche Inselformen wie sie neuerdings von Amadon (1950) für die Drepaniiden der

Hawaiischen Inseln analysiert worden ist, und zwar nicht nur die Evolution der Rassen und Arten, sondern auch der Gattungen und Familien. Eine vielfältige Bearbeitung hat gerade in den letzten Jahren — im Hinblick auf die Mikroevolution — die Wirkung der Eiszeit auf die heutige Verbreitung der Tiere und die postglaciale Wiederbesiedelung des mit dem weichenden Eise freiwerdenden Landes gefunden. Eine reiche Fülle von Anregungen kann man auch aus den folgenden Abschnitten schöpfen: Populationsdynamik (interessant die Arbeiten über Zyklen), Vagilität, rezente Änderungen von Arealgrenzen. — Über die Physiologie der Bewegungen und Teilungsbewegungen tierischer Zellen berichtet *Hoffmann-Berling*, über Nervenphysiologie *F. P. J. Diecke*, über das Zentralnervensystem (Funktionsstruktur des Zwischenhirns) *E. v. Holst*, wobei besonders der letztgenannte Beitrag für die Verhaltensforschung von Bedeutung ist. Der letzte Beitrag dieses Bandes über Ökologie von *W. Kühnelt* umfaßt den Zeitraum von 1950—1955 und macht uns mit einer Fülle von Arbeiten bekannt, entsprechend den zahlreichen Beziehungen, welche die Ökologie zu den verschiedensten Teilgebieten der Biologie (Morphologie, Physiologie, Verhaltensforschung) hat. Haas

Andérez Alonso, V., S. J., Hacia el origen del hombre. gr. 8° (390 S.) Comillas 1956, Universidad Pontificia. 120.— Pes. — Die in den „Publicaciones anejas a Miscelanea Comillas" erschienene Schrift gibt einen umfassenden Überblick über die Abstammungsfrage beim Menschen. Die weitverbreitete Verwirrung, die in der Frage nach dem Ursprung des Menschen, besonders durch nichtberufene und nichtfachmännische, populäre Schriftsteller angerichtet wurde, hat den kenntnisreichen Verf. veranlaßt, eine das gesamte Tatsachenmaterial darlegende und beurteilende Studie vorzulegen. Leider hat der Verf. seine Studien nicht mehr vollenden können, so daß einer seiner Schüler die Arbeit vervollständigen und abrunden mußte. Der jetzige Herausgeber, *R. J. Azpeitia Ezpondaburu S.J.*, mußte vor allem den paläontologischen Teil ergänzen und die neuesten Entdeckungen und Arbeiten zur Verbesserung des Textes heranziehen. Im übrigen folgte er aber möglichst treu der Konzeption des Autors, selbst da, wo er selbst anderer Ansicht war. Er sagt darüber selbst: „Obwohl heute die Möglichkeit einer chronologischen Priorität des Homo sapiens völlig außer Betracht gekommen ist, wurde trotzdem die ganze Studie über diese Theorie beibehalten, eine Theorie, welcher man nur noch vor einigen Jahren Beachtung schenken konnte, da jetzt bewiesen ist, daß sie jeglicher wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit entbehrt" (16). Der umfangreiche Stoff wird in drei Teilen vorgelegt: 1. Indicios del origen filogenésico del hombre en solo el hombre (en la humanidad actual, en la humanidad prehistórica). 2. Indicios del origen filogenésico del hombre en los animales (en los monos actuales, en los monos fosiles, en los animales infraprimáticos). 3. Vista y conclusiones de conjunto. Da der Verf. sowohl die Deutungen von Vallois und Bolk als auch die sehr gemäßigten Theorien von Westenhöfer, Birkner und O. Kuhn ablehnt, bleibt schwer ersichtlich, wie der moderne paläontologische Befund überhaupt noch deutbar sein sollte. Auf diese Weise kann wohl der entstandenen Verwirrung, von der der Verf. sprach, nicht leicht abgeholfen werden. Haas

Saller, K., Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung. Begründet von *R. Martin*. 3., völlig umgearb. u. erw. Aufl. 4.—6. Lieferung. gr. 8° (S. 519—662, 663—838, 839—998). Stuttgart 1957/58, Fischer. 23.— und 26.40 und 24.— DM. — Zu den früheren Lieferungen vgl. Schol 32 (1957) 423 f. Mit der 4. Lieferung findet der 1. Bd. seinen Abschluß. In ihm wird zuerst die *osteometrische Technik* in allen Einzelheiten dargelegt. Es ist wichtig, daß man jeden einzelnen Knochen des Skeletts einer genauen Formanalyse unterziehen kann, weil sonst eine Bearbeitung und Beurteilung z. B. fossiler Menschenreste nicht möglich wäre. Anschließend werden die physiologischen Methoden besprochen. Während aber die morphologische Anthropologie ihre ganz besonderen, eigenständigen Methoden ausgearbeitet hat, mit der sie bereits wesentliche Ergebnisse erzielt hat, befindet sich in der physiologischen Anthropologie das meiste noch im Fluß und im Anfangsstadium. Das gilt besonders für eine exakte Konstitutionslehre. — Die 5. Lieferung

führt mit dem Thema „*Die Ernährung des Menschen*" die somatische Anthropologie fort. Das Kap. beginnt mit einem interessanten Überblick über die Ernährungsgeschichte. Sie zeigt, daß der Mensch von Natur aus sowohl Fleisch- wie Pflanzenesser ist. Aus der Ernährung der heutigen Menschenaffen auf die ursprüngliche Ernährung des Menschen zu schließen, ist unmöglich, obwohl man das vielfach versucht hat. Die heutigen Affen sind in ihrer Ernährung ebenso einseitig spezialisiert wie in vielen morphologischen Merkmalen. Über die Ernährung der Vorformen des Menschen weiß man wenig Sicheres. Australopithecus prometheus soll bereits die Jagd (Paviane) gekannt haben. Sinanthropus soll anscheinend sogar das Fleisch seiner Artgenossen verzehrt haben. Sicher war für den eiszeitlichen Menschen Europas die Jagd die Hauptnahrungsquelle. Vor allem in den Zwischeneiszeiten spielte die pflanzliche Nahrung bei den menschlichen Frühformen ebenso wie heute noch bei manchen Naturvölkern eine bedeutende Rolle. Im Neolithicum betrieben die Bewohner des mitteleuropäischen Raumes bereits Ackerbau und Viehzucht. Als Beispiel für die Entwicklung der unterschiedlichen Ernährungsweisen wird die Geschichte der Ernährung im mitteleuropäischen Raum weiter ausgeführt. Sodann werden die Ernährungsunterschiede beim Menschen (rassische und landschaftliche, soziale, individuelle Unterschiede) aufgezeigt. Abschließend wird ein Überblick über den Nahrungsbedarf vorwiegend der europäischen Rasse gegeben. — Über das wichtige Thema „*Körpergestalt*" handelt der Schluß von Lief. 5. und Lief. 6. Zunächst wird ganz allgemein auf die hauptsächlichsten morphologischen Charakteristika der menschlichen Körperform, vor allem den aufrechten Gang, aufmerksam gemacht. Sodann werden die wesentlichsten Geschlechts- und Altersunterschiede besprochen. Weitere Kap. behandeln die Größen- und Formverhältnisse des Körpers im allgemeinen und der einzelnen Körperabschnitte im besonderen. — Wie in den früheren Lieferungen, so ist auch in den hier besprochenen Abschnitten des großangelegten Lehrbuches ein reiches Illustrations- und Tabellenmaterial dem Text beigegeben; es erleichtert das Studium wesentlich. Das Werk, für das wir dem Verf. und Verlag dankbar sein müssen, gehört heute schon zum notwendigen Rüstzeug eines Anthropologen. Haas

Snyder, L. H., Grundlagen der Vererbung. Lehrbuch der allgemeinen Genetik. Deutsche Ausg. hrsg. v. *W. Lehmann*. 8° (465 S.) Frankfurt a. M. 1955, Metzner. 34.50 DM. — Früher hatte die deutsche Forschung einen wesentlichen Anteil am Ausbau der Genetik. Die schweren Verluste, die der Krieg gebracht hat, haben auch der deutschen genetischen Forschung sehr geschadet. Fühlbar war besonders der Mangel an guten Lehrbüchern der Genetik, wenn auch die Werke von Fitting (1949) und Kühn (1950) eine gewisse erste Überbrückung der Notlage darstellten. Nicht nur der Biologe, Mediziner und Züchtungspraktiker, sondern auch der Naturphilosoph, der doch immer auf die Ergebnisse der Naturwissenschaften achten muß, wird darum dem Verf., dem Verlag und dem Herausgeber der deutschen Ausgabe zu Dank verpflichtet sein, daß dieses umfassende Werk des bekannten amerikanischen Genetikers in deutscher Übersetzung erscheint. Das Buch umfaßt nicht nur alle Teilgebiete der Genetik einschließlich der Erbbiologie des Menschen, sondern weist auch immer wieder auf die praktische Anwendung der genetischen Forschung in der Pflanzen- und Tierzucht hin. Es ist dem Herausgeber auch zu danken, daß er zu den bereits vom Verf. erwähnten deutschen Arbeiten noch weitere deutsche Literatur hinzugefügt hat. Das Lehrbuch behandelt den Stoff in 30 Kapiteln und zwar in folgender Anordnung: Der Verf. beginnt mit der einfachen Mendelschen Vererbung, zeigt dann die stofflichen Grundlagen dieser Vererbung und geht sodann zu den Kreuzungsexperimenten über (Kreuzungen mit 2 Genpaaren, abweichende Zahlenverhältnisse bei zweipaarigen Kreuzungen, Wahrscheinlichkeitsrechnung). Nachdem so die Grundlagen gelegt sind, können die komplizierteren Erbverhältnisse analysiert werden, wie sie z. B. in den geschlechtsgebundenen Genen, in den Letalgenen, in der multiplen Allelie, in der Koppelung und anderen Erscheinungen vorliegen. Eines der wichtigsten und wirksamsten Mittel in der Hand des Züchters ist die Auslese, die lange schon vor der Entdeckung der Gesetzlichkeiten der Vererbung bekannt war. Erst mit den wissenschaftlichen erbbiologischen Kennt-

nissen setzte ein Verständnis dafür ein, daß es sich bei der Auslese wirklich nur um ein Aussortieren gewisser Genkombinationen handelt. Über die besonders für den Züchter wichtigen Tatsachen der Auslese und Inzucht, der Vererbung bei Haustieren und Kulturpflanzen handeln die nächsten Kapitel. In den letzten Jahren lieferte das Studium der Chromosomenaberrationen wichtige Beiträge zu unserem Wissen über die erblichen Variationen. Der Verf. versteht es, diese etwas komplizierteren Verhältnisse mit besonderem Geschick dem Verständnis nahezubringen. Die letzten Kap. zeigen die Anwendung der Vererbungsforschung auf den Menschen (Genmutation beim Menschen, Eugenik, die Analyse menschlicher Familienstammbäume). Es ist ein großer Vorteil dieses Lehrbuches, daß es am Ende jedes Kapitels den Stoff nochmals in Form von Fragen und Aufgaben kurz durchgeht, so daß das Werk sich auch hervorragend für das private Studium eignet. Die Übersetzung ist außerordentlich gewissenhaft, auch unter Heranziehung entsprechender Fachwissenschaftler, ausgeführt. Haas

Bürger, M., Die Hand des Kranken. 8° (445 S.) München 1956, Lehmann. 37.— DM; geb. 40.— DM. — Was hier nach vieljährigen Studien als eine Ausdruckskunde der kranken Hand vorgelegt wird, dürfte nicht nur den Mediziner, sondern ebenso den Anthropologen, Psychologen und Biologen interessieren. Den Erörterungen über die Hand des Kranken ist eine kurze Darstellung über die Hand des Gesunden vorausgeschickt. Zuerst wird über die Bedeutung der Hand für den geistigen Aufstieg der Menschheit berichtet. Es wird betont, daß mit der Ausbildung der Hand auch das Gehirn gleichen Schritt halten mußte. Die Ausbildung von Hand und Gehirn ist aber erst möglich, wenn die vorderen Extremitäten frei werden. So wird die Bipedie als einer der entscheidendsten Anstöße für die Bildung der Hand angesehen. Sie ist so jenes motorische Organ geworden, durch das Mensch und Tier sich wesentlich unterscheiden. Dieser Tatbestand wird in den nächsten Kapiteln (Entwicklungsgeschichte, Knochenkernentwicklung, Anatomie der Hand, die Fingernägel) weiter ausgebaut und entwicklungsgeschichtlich erhellt. Um die gestaltlichen Umprägungen und Ausprägungen der kranken Hand richtig verstehen zu können, muß man sich zuerst über die große Variationsbreite der gesunden Hand orientieren. Deshalb werden anschließend die einzelnen Handtypen, die Hand der Alterstypen und Geschlechter, die Handlinien und die Finger- und Handleisten untersucht. Es ist sehr zu begrüßen, daß der Verf. in einem eigenen Kap. die Unhaltbarkeit der Chiromantie nachweist. Der 2. Hauptteil (Pathologischer Teil) wird eingeleitet durch einen Bericht über die angeborenen Fehlbildungen und Entwicklungsstörungen an der Hand. Es ist bemerkenswert, daß der weitaus größte Teil jener Gebilde, die wir als Mißbildungen der Hand beobachten, als Ausdruck von Variationserscheinungen zu werten ist. Außerordentlich mannigfaltig sind auch die Erkrankungen des Bewegungsapparates der Hand (Gelenke, Knochen, Sehnen). Interessant ist, daß selbst Erkrankungen des Atmungsapparates, des Kreislaufes, des Stoffwechsels und endokrine Korrelationsstörungen sich im Bild der Hand gleichsam in vielgestaltiger Weise abspiegeln. Als besonders eindrucksvolles Anzeichen einer Erkrankung kann der Kenner die besonderen Bildungen an den Fingernägeln benützen. Der letzte Teil des Buches behandelt deshalb die „Onychopathologie" (pathologische Veränderungen des Nagels). Besonders einseitige Ernährungsstörungen finden in Nageldystrophien klaren Ausdruck. Auch überstandene schwere Erkrankungen hinterlassen ihre Spuren an den Nägeln. „Eine monographische Betrachtung der Hand hat also für den Arzt nicht bloß die Bedeutung einer belanglosen Ergänzung des Gesamtstatus seines Patienten, sondern gibt ihm wichtige Hinweise über Art und Ablauf mancher schicksalsentscheidenden Gesamterkrankung" (414). Indem die Hand gleichsam als Spiegel einer Erkrankung des Menschen erscheint, gibt uns das Werk zugleich ein sehr anschauliches Material zum Beweis der leibseelischen Einheit des Menschen an die Hand. Haas

Roldan, A., S. J., Metafísica del sentimiento. gr. 8° (494 S.). Madrid 1956, Instituto „Luis Vives". — Diese umfangreiche Arbeit über die Metaphysik der Gefühle stellt in mehr als einer Beziehung eine sehr beachtliche Leistung dar. Ihre metaphysischen Grundgedanken verdienen eine eingehende Diskussion. Sie sind ge-

eignet, zu einer fruchtbaren Besinnung über metaphysische und anthropologische Zusammenhänge des Seelenlebens und des seelischen Seins zu führen. Der Verf. ist zwar ein entschiedener Suarezianer; er hat aber auch den Mut, eigene und neue Wege zu gehen. Trotz mancher Vorbehalte, die sowohl das mehr Formale — die Darstellung ist, besonders im 1. Teil, zu breit geworden und nicht immer auf den Stand der neueren psychologischen und physiologischen Forschung gebracht — wie auch das Inhaltliche betreffen, ist das Werk als Ganzes zu begrüßen. — Im 1. Teil des Buches (Existenz und Eigenart der Gefühle, 31—249) geht der Verf. zunächst auf eine Reihe neuerer, auch neuerer scholastischer Gefühlstheorien ein (31—51); diese Untersuchung ergänzt er später in einem Kap. über die innere Natur der Emotionen (142—203). Besser hätte er wohl diese Theorien in einem einzigen Zusammenhang behandelt und sich dabei kritisch die Frage gestellt, ob zwischen Gefühl und Emotion überhaupt ein Unterschied angesetzt werden kann und wie dieser Unterschied des näheren zu bestimmen ist. Die Eigenart der Gefühle gegenüber dem Erkennen und dem Streben sucht der Verf. nicht auf dem Weg einer phänomenologischen Analyse darzutun, wie er sich von der Empirie her angeboten hätte. Er versucht vielmehr ein „objektiv-subjektives" Kriterium aufzustellen. Dabei stützt er sich sowohl auf den psychologischen Gedanken der wechselseitigen Nichtzurückführbarkeit wie auf das in der Scholastik allgemein anerkannte Prinzip des je neuen Formalobjektes (62—78). Als Formalobjekt der Gefühle hat nach R. nicht das Werthafte zu gelten, sondern „el grato", das mit dem deutschen „Angenehm" nicht ganz wiedergegeben ist. — Auf dieser Theorie des Verf. beruhen weitgehende philosophische Folgerungen, die im 2. Teil dargelegt werden. Zunächst ergibt es sich, daß auch für das höhere Seelenleben ein eigenes geistiges Gefühlsvermögen angenommen werden muß: also eine Art Trichotomie der seelischen Struktur selber. Weiterhin meint der Verf., daß dieses „grato" neben dem Wahren und Guten als ein transzendentales Prädikat des Seins als solchen angesehen werden müsse (255—285). Die Begründungen für diese Behauptungen, soweit sie sich auf den Transzendentalcharakter des Gratum beziehen, müssen hier kritischen Beleuchtungen der Ontologie überlassen werden. Man wird aber kaum leugnen können, daß der Verf. mit seinen philosophischen Analysen die Existenz eines eigenen Fühlvermögens wahrscheinlich gemacht hat. — Es sei wenigstens noch kurz auf die beiden Hauptabschnitte des 2. Teiles hingewiesen: Synthese der Metaphysik als Grundlage einer philosophischen Synthese (255—391); Philosophie der Werte (393—471). Vgl. auch die Anzeige des kürzeren Artikels des Verf.s zum gleichen Thema oben im Kap. „Gesamtdarstellungen" bei der Besprechung der Zeitschrift Convivium. Gilen

v. Mangoldt, U., Das Menschenbild. Stufen der menschlichen Entwicklung. 8° (191 S.) München-Planegg 1956, Barth. 14.80 DM. — In diesem Buche geht es nicht etwa um eine empirisch fundierte Untersuchung zur Entwicklungspsychologie, auch nicht um eine wissenschaftliche Begründung des hier ganzheitlich genommenen Menschenbildes. Am ehesten könnte man das Buch als eine symbolische und religiöse Meditation zu den zwölf Stunden bezeichnen, in die die Weisheitslehre des Talmud den Schöpfungstag des ersten Menschen einteilt (14). Dem Leser drängt sich die Frage auf, wieweit überhaupt die Analyse von Bildern und Symbolen (dem Buche sind 12 Bilder beigegeben) einen ernsthaften Beitrag liefern könne für anthropologische, psychologische und metaphysische Gedankengänge zum Menschenbild. Doch liegt diese Frage außerhalb des Rahmens, den das Buch sich gesetzt hat. Es behandelt (in meditativer, nicht in wissenschaftlicher Form) die zwölf Stunden Adams (11—90); zwölf Stunden Christi, des zweiten Adam (93—142); den Weg des Menschen, der gleichfalls in diesem Schema gesehen wird (145—188). Gilen

Görres, A., Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse. 8° (303 S.) München 1958, Kösel. 19.80 DM. — Zahlreich sind die Bücher, die über Freud und die Psychoanalyse geschrieben worden sind, aber selten sind die selbständigen Arbeiten, die den Leser bereichern. Das Buch von G. gehört zweifellos zu der zweiten Klasse; denn der Verf. ist zugleich ein erfahrener Fachmann und ein be-

sonnener Denker. Von Anfang an ist man eingenommen von seiner kritischen Haltung, die die rechte Mitte einhält zwischen naiver Begeisterung und leidenschaftlicher Ablehnung. G. nimmt Freud ernst, wenn dieser behauptet, die Gesamtheit seiner Entdeckungen sei „ein Klumpen Erz mit unbekannt wieviel edlen Metallen" (11). G. sucht sie durch ein geduldiges und aufmerksames Studium aus der Schlacke herauszuschälen. Die Tatsache, daß er die Punkte herausstellt, die keine Bedeutung haben, nimmt den wertvollen Elementen nichts an innerem Wert. G. läßt die überholten Theorien Freud's bewußt beiseite und behält seine Methode, die er einer kritischen Prüfung unterwirft: die genaue Erforschung des psychischen Seins des Menschen durch ein Aufmerken auf jede Regung der Seele, mag sie auch völlig unbegreiflich, rein zufällig oder sinnlos scheinen. Die Anwendung dieser Haltung hat die Entdeckung einer Reihe psychischer Mechanismen ermöglicht, deren Bedeutung keinem entgeht; selbst die eingefleischtesten Gegner der Psychoanalyse greifen oft ohne jedes Bedenken das Beste dieser Entdeckungen auf. Aber es genügt nicht, auf die interessanten Bestandteile hinzuweisen. Der Verf. untersucht in den ersten Kapiteln das Ziel der Psychoanalyse und die Forderungen, die sie zu diesem Zwecke an ihren Patienten stellt. Von dorther weist er darauf hin, welche Forderungen sich daraus für den Therapeuten und für die therapeutische Praxis ergeben. Hier fühlen wir handgreiflich die Unvoreingenommenheit des Verf. Auf der einen Seite unterstreicht er die genaue Tragweite der landläufigen Ausdrücke (z. B. Tiefenpsychologie, unbewußte Vorstellung). Auf der anderen Seite fügt er auf Grund seines Vorgehens die Bereicherung von seiten der Psychotherapie in die Gesamtheit einer anthropologischen Psychologie ein. Wenn der Verf. dann zu dem Studium der Übertragung und der psychischen Widerstände übergeht, beginnt er wieder damit, diese Freudschen Gegebenheiten in eine allgemeine Psychologie einzugliedern. Auch hier weist er ihre „normalen Formen" oder ihre „Modelle" im Verhalten des psychisch gesunden Menschen auf. Dadurch macht er uns besser als durch eine leere Rhetorik oder durch pathetische Ausrufe begreiflich, daß weder alles analysiert werden muß noch alles analysiert werden kann. Es gibt Beziehungen, die nichts Unechtes haben, wie es Widerstände gibt, die bis in ihre Wurzel gesund sind. Zum Schluß spricht der Verf. kurz über sämtliche durch die Psychoanalyse entdeckten elementaren Gegebenheiten (die psychischen Phänomene), von den Strukturen, die man dort entdecken kann, und von den Vorgängen, die ihrem Ursprung zugrunde liegen. Diese zentralen Kapitel des Buches erlauben infolge der großen Zahl der zu beschreibenden Gesichtspunkte keine ausführlichen Behandlungen. Aber es gelingt dem Verf. durch seine Beschränkung, die wichtigsten Punkte in einem Abriß zusammenzufassen, wo der Zusammenhang der verschiedenen Elemente nachdrücklich unterstrichen wird. Jeder Leser wird mit Freuden zu diesem Werk greifen, das die anthropologischen Gesichtspunkte der Psychoanalyse hervorhebt, sich dabei über die Polemik erhebt und die Ergebnisse eines halben Jahrhunderts der Psychoanalyse in den Schmelztiegel eines unbeirrbaren Denkens und einer ehrfürchtigen psychischen Erfahrung wirft. Seelenführer und Erzieher werden darin ebenfalls eine reiche Ernte an sehr wertvollen Fingerzeigen für ihre Aufgabe finden. Hostie

Hostie, R., C. G. Jung und die Religion. 8° (304 S.), Freiburg 1957, Alber. 17.50 DM. — Das Buch ist eine Übersetzung der ursprünglich in niederländischer Sprache geschriebenen Untersuchung über die analytische Psychologie C. G. Jungs und ihre umstrittene Stellung zur Religion. Der religionspsychologisch interessierte Leser sei vor allem auf die Kap. Psychologie und Religion (135—201), Psychotherapie und Seelsorge (202—228), Psychologie und Dogma (229—281) hingewiesen. Eine ausführliche Besprechung der französischen Ausgabe in Schol 32 (1957) 135 f. Gilen

Potempa, P. R., Persönlichkeit und Religiosität. Versuch einer psychologischen Schau. 8° (116 S.) Göttingen 1958, Verlag für Psychologie. 14.80 DM. — Die Gesichtspunkte, unter denen der Verf. dieser wertvollen Untersuchung sein Problem angeht, ergeben sich aus der ihm vorschwebenden Aufgabe der Religions-

psychologie. Sie ist „die systematische Lehre vom religiösen Erleben und religiösen Verhalten unter ganzheitlich-personalen Aspekten" (2). Das Buch zeichnet sich aus durch die umfassende Literaturkenntnis P.s, die sich nicht nur auf allgemeine und Religionspsychologie, sondern darüber hinaus auch auf die Philosophie und Theologie der religiösen Phänomene und Sachverhalte erstreckt; so wird der Leser zum Teil recht eingehend mit den Gedanken und Fragestellungen von G. Marcel, Newman, Guardini konfrontiert. Vielleicht wäre es, auch im Interesse weiterer Forschungen, gut gewesen, dem Buch ein eigenes Literaturverzeichnis beizugeben. — Im 1. Teil seiner Untersuchung handelt der Verf. vom Menschen als Persönlichkeit (3—30): Der Mensch als Person, der Mensch als Persönlichkeit, die Persönlichkeit als gottverbundenes Wesen. Mit Recht sieht P. das Wesentliche der Persönlichkeit in ihrer Wertbestimmheit (14). Von dieser Sicht aus gewinnt er den Zugang zu einer Analyse des Verhältnisses von Persönlichkeit und Religiosität: die Persönlichkeit ist ihrer inneren Struktur nach offen auch auf den höchsten Wert hin, auf Gott und auf das Göttliche (20). Und Religiosität ist „die erlebte Beziehung zu Gott" (31). Im 2. Teil geht P. auf die das religiöse Erleben ein (31—116). Er gibt zunächst eine Beschreibung des Erlebens im allgemeinen. Dabei ist der Charakter der Ganzheitlichkeit und die Tendenz auf Kommunikation hervorzuheben. Sodann wird die Eigenart des religiösen Aktes aufgewiesen. Tiefe, Intensität, Ganzheitlichkeit und Kommunikation sind ihm mit anderen seelischen Phänomenen gemeinsam. Das Auszeichnende ist die Art der Kommunikation, der intentionale Gehalt dieser Kommunikation. Jeder religiöse Akt ist nach P. wesenhaft auf den personalen Gott bezogen. So unterscheidet P. dann im Funktionskreis des religiösen Erlebens (50—116) das unruhevolle Suchen nach Gott, das Bemerken und Erfassen Gottes, das Angemutetwerden durch das Göttliche, das wirkende Verhalten zu Gott. Mit dieser Angabe der untersuchten Themen ist allerdings der Inhalt dieses gehaltvollen Abschnittes nur angedeutet. — Zum Schluß der Besprechung sei auf ein Problem hingewiesen, das vielleicht noch weiterer Klärung bedarf. Es fragt sich nämlich, ob der religiöse Akt wesensnotwendig auf ein absolutes Du hin tendiert, wie der Verf. (mit manchen anderen Autoren) meint, und ob diese dem Akte vielleicht innewohnende Tendenz auf dem Wege einer rein psychologischen oder auch phänomenologischen Analyse deutlich gemacht werden kann. Gilen

4. Ethik und Gesellschaftslehre, Rechts- und Staatsphilosophie

Ehrlich, W., Ethik. gr. 8 (140 S.) Tübingen 1956, Niemeyer. 10.50 DM. — In der Vorrede entfaltet E. klar das Problem der Ethik, wie er es sieht. Die autonome wissenschaftliche Ethik will, um die Freiheit des Menschen zu retten, die Ethik von der Metaphysik loslösen; höchstens läßt sie eine „Metaphysik" irrealer Werte gelten und bietet so „Steine statt Brot" (6). Für die Religion dagegen steht das Problem der Erlösung im Mittelpunkt; eine Autonomie des Menschen lehnt sie ab, die moralischen Prinzipien gibt der durch die Kirche verkündete Wille Gottes. „In beiden Fällen ist eine metaphysisch zureichende Ethik unmöglich. Die religiöse Moral bietet nie eine Ethik der Freiheit. Die wissenschaftliche Ethik bietet nie eine Ethik der Erlösung" (8). Erlösung ist aber notwendig, freilich nicht Erlösung von einer Sündenschuld gegenüber Gott, sondern von einer „Weltschuld", von der eine andere Welt nicht erlösen kann. Diese Schuld besteht in der Unterdrückung der großen Masse der Menschen durch wenige Herren; die (heidnische) Religion habe dieses „Recht" sanktioniert (15). Auch heute noch besteht diese Schuld, wie der Bericht der UNO zeigt, nach dem von den heute lebenden Menschen „zwei Drittel im Zustande permanenten Hungers" leben (18). Aufgabe der Ethik ist es, ein Gebiet des Lebens aufzuzeigen, das von dieser Schuld frei ist und von dem aus eine Selbsterlösung möglich ist. Dieses Gebiet nennt E. das der „Gehalte". Was damit gemeint ist, sucht er zunächst am Beispiel der Natur zu zeigen. Wenn wir z. B. mit offenem Gemüt eine Landschaft betrachten, so spüren wir ihr „Wesen", ihren „Charakter". So müssen wir nun auch im Men-

schen nach dessen möglichem Gehalt suchen. Als solche Wesensgehalte des Menschen beschreibt E. die „spekulative Liebe", den „transzendentalen Anstand", die „Großzügigkeit" und den „ontologischen Glauben" (71—99). Welcher von diesen Gehalten der höchste Wert ist, bleibt offen. Die Wesensgehalte müssen durch Bildung vollendet werden. Diese Bildung ist nicht möglich ohne das äußere Werk. So kommt der Mensch zur rechten Wesensverfassung, zur transzendentalen Freiheit, in der er die Weltschuld innerlich überwindet. — Die Beurteilung dieser Ethik muß an den Grundlagen ansetzen. Der Gedanke der Erlösung von einer Schuld kann wohl nicht der erste Ansatz einer Ethik sein (und ist es auch in der christlichen Sittenlehre nicht), da der Begriff der Schuld schon den einer sittlichen Pflicht (die vernachlässigt ist) voraussetzt. Weiter ist zu fragen, ob die Schuld, von der der Verf. ausgeht, als Schuld gegen Gottes Ebenbild nicht auch Schuld gegen Gott ist. So wäre die Ethik also doch nicht von der Religion zu trennen. Religiöse Ethik ist allerdings, wenigstens im katholischen Sinn, keineswegs, wie E. meint, eine Ethik des rein positiven, nicht in der Wesensordnung gegründeten „Willens Gottes". de Vries

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. 31: Ethics and other knowledge. gr. 8° (236 S.) Washington 1957, Catholic University of Ameria. 3.50 Doll. — Die Berichte über die alljährlichen Tagungen der „Amerikanischen Katholischen Philosophischen Vereinigung" geben ein eindrucksvolles Bild von dem regen philosophischen Leben und Streben an den zahlreichen katholischen Kollegien und Universitäten der Vereinigten Staaten. Die 31. Tagung, die am 23. und 24. April 1957 in Chicago stattfand, hatte zum Hauptthema Wesen und Methode der Ethik und ihre Beziehungen zu anderen Erkenntnisarten, nämlich zum Glauben, zur Erkenntnislehre (Epistemology) und zur philosophischen Gotteslehre. Der Bericht enthält die fünf Hauptvorträge zu diesem Thema, zum Teil mit Korreferaten, sodann die Vorträge in den Sektionen (Round Table Discussions), in denen auch Probleme der Logik, der Geschichte der Philosophie, der Naturphilosophie und der Metaphysik zur Sprache kamen. Es folgt ein Referat von *G. B. Phelan* über die Zusammenarbeit von katholischen und nicht-katholischen Erziehern und Philosophen (193 bis 200), sodann nach mehr geschäftlichen Berichten ein Gesamtverzeichnis der Mitglieder der Vereinigung (212—236), unter denen die große Zahl von Ordensschwestern auffällt. Der 1. Hauptvortrag (Presidential Address) von *G. P. Klubertanz S. J.* behandelt das Thema: The Empiricism of Thomistic Ethics (1—24). K. setzt sich besonders mit den Einwänden *J. Leclercqs* gegen die thomistische Ethik auseinander: Intellektualismus, Vernachlässigung der Erfahrung, zu starke Abhängigkeit von Aristoteles. In seiner Antwort findet K. kluge und sehr beachtenswerte Worte über die Aufgaben, die ein moderner Thomist und namentlich ein moderner thomistischer Ethiker zu erfüllen hat. Die Einwände Leclercqs sind viel eher gegenüber manchen modernen Thomisten berechtigt als gegenüber Thomas selbst, dessen geschichtliche Situation sie zuwenig berücksichtigen. Gut wird betont, daß die Abhängigkeit der Ethik von metaphysischen und psychologischen Prinzipien die Ethik nicht rationalistisch, sondern erst philosophisch macht; wenn man diese Grundlagen wegläßt, um eine „autonome" Ethik zu schaffen, gerade dann kommt man zu einem falschen Apriorismus (18). Thomas vernachlässigt die Erfahrung keineswegs, wenn auch die Hinweise auf Erfahrungstatsachen in der Summa meist knapp sind. Welche Bedeutung diese Tatsachen für die Ethik des hl. Thomas haben, untersucht der Verf. nicht näher. Jedenfalls scheint es uns nicht angebracht, von einem „Empirismus" der thomistischen Ethik zu sprechen; aber vielleicht hat das englische Wort „empiricism" einen gegenüber unserm „Empirismus" etwas abgewandelten Sinn. — *I. T. Eschmann O. P.* spricht über den Zugang des hl. Thomas zur Moralphilosophie (25—33). Er betont mit Recht, daß eine legalistische Auffassung des sittlich Guten Thomas fernliegt, da ihm das Gute Übereinstimmung mit der Vernunft ist. Es ist freilich nicht einzusehen, warum darum die „Moralsysteme" des 17. und 18. Jahrh. auf einer nominalistischen Geisteshaltung beruhen sollen (29), wenn es auch richtig ist, daß die Bezeichnung

„Moralsysteme" den gemeinten Lehren eine Bedeutung zuerteilt, die ihnen nicht zukommt. — In seinem Vortrag „Ethics and the Faith" lehnt *J. J. Doyle S. J.* die Subalternation der Ethik unter die Moraltheologie im Sinne Maritains ab, betont aber doch sehr die Bedeutung des natürlichen Verlangens nach der Gottesschau für die Ethik. — *E. G. Salmon* setzt sich in ihrem Vortrag „Ethics and Epistemology" vor allem mit dem Pragmatismus auseinander. *J. O. Riedl* zeigt die Abhängigkeit der Ethik von der philosophischen Gotteslehre. — Die Tagung der genannten Vereinigung im Jahre 1956 hatte zum Thema: The Role of Philosophy in the Catholic Liberal College. Über sie berichtet der *30. Band* der Proceedings (247 S., 3.50 Doll.). Es geht hier mehr um Fragen der Erziehung und des Unterrichtes, um die Bedeutung, die der Philosophie im allgemeinen, der Logik, Naturphilosophie und Metaphysik im besonderen für die Geistesbildung zukommt.

de Vries

v. Hildebrand, D., Wahre Sittlichkeit und Situationsethik. 8° (194 S.) Düsseldorf 1957, Patmos-Verlag. 13.80 DM. — Das Buch ist ursprünglich unter dem Titel „True Morality ans its Counterfeits" 1955 in New York erschienen und von *H. Stephan* ins Deutsche übersetzt. Neben den bisher veröffentlichten grundsätzlichen Arbeiten über die Situationsethik hat es durch die überaus feinsinnige Anwendung der phänomenologischen Methode seinen besonderen Eigenwert. Diese Methode ist der Situationsethik gegenüber besonders angebracht, weil diese weniger auf philosophischen und theologischen Überlegungen beruht als auf der Abneigung gegen eine verbürgerlichte, rein konventionelle Moral — ein Zeichen dafür ist, daß sie mehr in Romanen als in wissenschaftlichen Werken zum Ausdruck kommt. Der Verf. schildert trefflich den „Pharisäer" und den „Selbstgerechten", gegen die sich der Protest der Situationsethik richtet, sodann den „tragischen Sünder", den sie diesen Zerrbildern echter Sittlichkeit als den wertvolleren Menschen entgegenstellt. Es folgen vier Kapitel zur Klärung wichtiger Begriffe: Buchstabe und Geist, Freiheit des Geistes (mit der Unterscheidung von „formalen", rechtlichen, und „materialen", sittlichen Verpflichtungen — hier vermißt man etwas die letzte Klarheit), „Felix culpa", Person und Handlung. Auf Grund der herausgearbeiteten Unterscheidungen zeigt das Kap. „Sündenmystik", wie brüchig das Ethos des „tragischen Sünders" ist. Man meint, die Sünde sei ein Schutzwall gegen den Pharisäismus; aber der Pharisäismus ist ja nur deshalb so abstoßend, weil er eine so schwere Sünde ist (111). Wir dürfen in den Fall des tragischen Sünders nicht das Element hineindeuten, das den schuldlos Leidenden verehrungswürdig macht; denn der tragische Sünder will ja gerade sein Kreuz nicht tragen (119). Schließlich ist die Sündenmystik selbst in Gefahr, in Pharisäismus umzuschlagen; der Mensch betrachtet sich selbst als den „aufrichtigen" Sünder, die andern aber, die sich von der Sünde frei halten wollen, als Heuchler und lieblose Menschen; so wird er selbst zum Pharisäer. Das folgende Kap. zeigt in wahrhaft christlicher Weise die rechte Haltung gegenüber den Sündern. Sodann geht der Verf. auf die theoretischen Irrtümer der extremen Situationsethik ein: Sie verkennt den Gebots-, den Pflichtcharakter des Sittlichen und will alle allgemeinen Prinzipien ausschalten. Sie läßt keine Norm übrig außer einer Art Privatoffenbarung im einzelnen Fall und wird so zu einem radikalen sittlichen Formalismus und Subjektivismus. Das letzte Kap. „Christliche Moral" unterscheidet wohl zuwenig zwischen der christlichen Moral, insofern sie allgemein religiös begründete Moral ist, und der christlichen Moral in ihrer spezifischen, auf übernatürlicher Offenbarung Gottes beruhenden Eigenart. — Im ganzen ist das Buch einer der wertvollsten Beiträge zur Frage der Situationsethik.

de Vries

Borne, E., Le problème du mal (Initiation philosophique, 33). kl. 8° (124 S.) Paris 1958, Presses Univ. de France. 300.— Fr. — Das Büchlein weist die idealistische Auflösung des Übels, als Momentes im Zusichkommen des Geistes, zurück, gibt eine Beschreibung der existenziellen Angst des Menschen vor dem Übel, entlarvt die Sublimierung dieser Angst in den Beschwichtigungsversuchen des Mythos und der Kunst (in einem zu breit geratenen Kapitel, mit einer fragwürdigen Ge-

nesisinterpretation [49 f.]), ist nicht zufrieden mit den Schemata Ganzheit-Notwendigkeit-Schönheit rein rationaler Problembewältigung: Die Annahme der Angst in einer — trefflich herausgearbeiteten (89 f.; vgl. 102) — Dialektik von Optimismus und Pessimismus und die freie Entscheidung für den Sinn der Welt nach dem Muster der Pascalschen „Wette" und kraft des ontologischen Argumentes, des einzig möglichen Gottesbeweises, der aber der Lösung des Theodizeeproblems nicht voraufgehen dürfe, das ist die Antwort des Verf.s; die Spannung bleibe unaufhebbar, aber sie rufe zur ethischen und politischen Tatüberwindung des Übels. — Die schmale Schrift, erschienen in einer Reihe einführenden Charakters, ist in Gedankenführung und Sprachgestalt von Rang. Da sie zu eilig die Antworten der traditionellen Philosophie beiseiteschiebt, besonders die „Schönheit" zum „mythe des mythes" degradiert und ontologisch entleert (52—58 62 84), schließlich auch den — recht verstanden, allerdings tragkräftigsten — ontologischen Gottesbeweis einem natürlichen „Glauben" überantwortet (105 f.), erhalten wir weniger eine Lösung als eine aufs entschiedenste vorgetriebene, geistvolle Fragestellung: Das Theodizeeproblem ist für die Philosophie die Frage auf Leben und Tod, genauer: der Engpaß zur Auferstehung der Philosophie in der Theologie des Gekreuzigten. Dennoch darf festgehalten werden als hochbedeutsames philosophisches Antwortelement, das die Arbeit durchzieht: Allein der Geist vermag den Menschen hineinzuwerfen in die Leidensangst am Wider-Sinn der Welt, und eben der Geist vermag das nur kraft der Sinnforderung, die ihm eingeprägt ist von der ihn tragenden Wirklichkeit und reinen Sinnfülle Gottes. Kern

Pieper, J., Glück und Kontemplation. 2. Aufl. 8° (136 S.) München 1957, Kösel. 5.— DM; geb. 7.50 DM. — In der Kunst, die Weisheit des Aquinaten in der Sprache der Gegenwart neu zum Leuchten zu bringen, ist P. der unübertroffene Meister. Das vorliegende Bänddchen scheint uns unter dieser Rücksicht ein Glanzstück zu sein. Es legt die dem modernen Tatmenschen so schwer eingehende Lehre von der Kontemplation als dem nicht nur jenseitigen, sondern auch irdischen Glück dar. „Alle Praxis, das Wirken der sittlichen Tugenden nicht anders als die Besorgung des Lebensbedarfs — alle Praxis dient zu etwas anderem. Und dies andere ist nicht Praxis. Dies andere ist das Haben des Erstrebten, das Ruhen im Besitz dessen, worauf die tätige Bemühung zielt" (96 f.). Dieses „Haben" geschieht bei geistigen Wirklichkeiten durch schauendes Erkennen. P. meint, auch in der „irdischen Kontemplation" gebe es keinen wesentlichen Unterschied zwischen religiöser und nicht-religiöser Kontemplation (82), weil letztlich alle Kontemplation „den Ursprung der Welt berührt" (87). An den Aufzeichnungen G. M. Hopkins zeigt P., wie im Blick auf das „Herz der Dinge" ein verborgener, unendlicher Bezug sichtbar wird. Für den Christen bedeutet irdische Kontemplation vor allem dies: „daß hinter dem unmittelbar Begegnenden das Antlitz des menschgewordenen Logos sichtbar werde" (112). de Vries

Locke, J., Ein Brief über Toleranz. Englisch-deutsch. Übers., eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von *J. Ebbinghaus* (La philosophie et la communauté mondiale, 1). kl. 8° (LXIII u. 135 S.) Hamburg 1957, Meiner. 5.40 DM; geb. 7.80 DM. — Der Brief über die Toleranz ist von L., wie E. in der Einleitung darlegt, im Winter 1685/86 in Amsterdam geschrieben, wohin sich L. wegen der verworrenen politischen und kirchlichen Verhältnisse im England Karls II. zurückgezogen hatte. Der Brief ist ursprünglich lateinisch geschrieben, die englische Übersetzung stammt von W. Poppels; E. hat sie aus dem 6. Bd. der Londoner Locke-Ausgabe von 1823 übernommen; in seiner ausgezeichneten deutschen Übersetzung hat er an verschiedenen Stellen auf den lateinischen Urtext zurückgegriffen, um Fehler der englischen Übersetzung zu verbessern. Die Einleitung gibt nach „geschichtlichen Vorbemerkungen" (IX—XXI) einen Aufriß des Gedankenganges des Briefes (XXI—XXVI), sodann eine Darstellung und Kritik der in ihm entwickelten Lehre von der Toleranz. Wenn man von L.s Indifferentismus absieht, demzufolge ihm die Lehrunterschiede zwischen den christlichen Bekenntnissen unwesentlich erscheinen, wird man zugeben können, daß er manche Gründe gegen die An-

wendung von Gewalt in Glaubenssachen trefflich darlegt: Überzeugungen lassen sich nicht erzwingen, gottesdienstliche Handlungen aber gegen die eigene Überzeugung — und daher auch der Zwang zu solchen Handlungen — sind Sünde, die staatliche Obrigkeit als solche hat keine besondere Kenntnis des Weges zur Seligkeit und kann dem, den sie etwa mißleitet hat, den ewigen Schaden nicht ersetzen. Freilich hat die staatliche Toleranz nach L. ihre Grenzen: Wenn eine Sekte die Fundamente der staatlichen Ordnung untergräbt, kann sie nicht geduldet werden; darum kann auch der Atheismus keinen Anspruch auf Duldung erheben. Aber auch eine Kirche, die eine Person als ihr Haupt anerkennt, die zugleich höchste Obrigkeit in einem fremden Staat ist, hat nach L. kein Recht auf Duldung; L. nennt in diesem Zusammenhang zwar nur die Mohammedaner (95), aber man hat doch den Eindruck, daß er vor allem die katholische Kirche meint; so zeigt sich der sonst so weitherzige L. doch noch von den Vorurteilen seiner Landsleute von damals befangen. — E. sucht in seinen kritischen Betrachtungen mit z. T. allzu scharfsinnigen Erwägungen zu zeigen, daß L.s Gründe von dessen christlichem Standpunkt aus nicht durchschlagend sind. So könne z. B. das Gebot der Liebe nicht zur Begründung der Toleranz herangezogen werden. Denn man könne vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre nicht widerlegen, daß Gott z. B. abtrünnige Christen nur dann an seiner Gnade teilnehmen lassen will, wenn sie ihren Abfall zuvor mit dem schrecklichsten Tode gebüßt haben (XXXI). Abgesehen davon, daß E. hier einen unhaltbaren Moralpositivismus (alles nur darum gut bzw. böse, weil durch ein willkürliches Gesetz Gottes geboten bzw. verboten) als christliche Lehre voraussetzt, fragt man sich: Genügt denn die Nichtwiderlegbarkeit dieser Voraussetzung, um den Abtrünnigen „aus Liebe" zu töten? Man müßte doch wohl fordern, daß die Voraussetzung positiv bewiesen würde. — Eine Einzelheit: E. stellt die anglikanische und die katholische Auffassung von der unmittelbar göttlichen Herkunft des Rechtes des Herrschers auf die gleiche Stufe (IX). Das geht nicht an, da doch gerade Bellarmin (im Abschnitt der Controversiae „De laicis") und Suárez (in der Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores) die theokratische anglikanische Staatstheologie zurückgewiesen haben.

de Vries

Janssens, L., Droits personnels et autorité. 8° (77 S.). Louvain 1954, Nauwelaerts. 36.— Fr. — Die kleine Schrift enthält drei Vorlesungen, die der Löwener Professor an der Universität Fribourg gehalten hat. In ihnen sind wesentliche Probleme der Sozialphilosophie entwickelt. Dabei legt J. vor allem das Gewicht auf die richtige Sicht der menschlichen Person, die nicht in sich geschlossen ist, sondern in ihren Beziehungen über sich hinaus existiert. Er folgt der traditionellen Lehre, weiß aber unter dem Einfluß personalistischen Denkens einzelne Probleme in eigener Weise durchzuführen, so z. B. die Frage der ursprünglichen Grundrechte der Person. Für eine philosophische Ausarbeitung des Begriffs des bonum commune bringt er Gesichtspunkte, die zum Weiterdenken anregen. Hier bleiben aber in seiner Darstellung noch Fragen offen; es scheint, daß er zu schnell einen umfangreichen Begriff des bonum commune, der aus der Sozialanlage der menschlichen Natur folgt und der die objektive Kultur mit ihren Gütern und die subjektive Kultur als persönliche Entfaltung aller einzelnen umfassen soll, mit dem Gemeinwohl gleichsetzt, für das der Staat und seine Autoritätsträger zu sorgen haben. Dem entspricht eine Bestimmung des Zieles der Staatstätigkeit, die nicht ganz annehmbar erscheint (la perfection temporelle complète de tous ses citoyens, 19). Den konkreteren Überlegungen Js'. über die Aufgaben der staatlichen Gewalt in bezug auf die Verwirklichung der Menschenrechte aller kann man aber folgen. Hartmann

Geck, L. H. Ad., Zur Sozialreform des Rechts; die soziale Problematik in der Rechtsphilosophie der Neuzeit. 8° (65 S.) Stuttgart 1957, Enke. 7.80 DM. — Ist das Recht die „Lebensordnung der Gemeinschaft", dann muß der ständige Wandel der gesellschaftlichen Gegebenheiten und Erfordernisse einen ebensolchen ständigen Wandel der rechtlichen Ordnung und der rechtlichen Institutionen nach sich ziehen, müssen umgekehrt die von der Rechtsordnung jeweils zur Verfügung

gestellten oder versagten Gestaltungsmöglichkeiten von entscheidendem Einfluß auf die gesamte gesellschaftliche Entwicklung sein, werden diese entweder fördern oder hemmen, in diese oder jene Richtung lenken, wenn nicht zwängen. Gestützt auf seine beispiellose Literaturkenntnis, veranschaulicht G. diese Zusammenhänge an einer Vielzahl von Beispielen. Man möchte aber fast sagen, seine übergroße Vertrautheit mit dem, was unmittelbar zu diesen Fragen oder doch im Zusammenhang mit ihnen geschrieben worden ist, hindere ihn, an die Sachprobleme selbst heranzukommen, er bleibe gewissermaßen im Dickicht der Literatur stecken. Alles in allem kommt G. zu dem Ergebnis, das heute geltende Recht kranke an dem „individualistischen Grundzug der Geisteshaltung der Neuzeit" (64); es bedürfe darum einer umfassenden Neugestaltung aus einem „der modernen Sozialentwicklung entsprechenden Rechtsgeist, wie ihn vorzüglich Otto v. Gierke lebendig werden ließ" (ebd.); das ist es, was er mit dem vielleicht nicht ganz glücklich geprägten Ausdruck „Sozialreform des Rechts" meint. v. Nell-Breuning

Weinberger, O., Grundriß der Allgemeinen Wirtschaftsphilosophie. 8° (177 S.). Berlin 1958, Duncker & Humblot. 16.— DM. — Der am 11. 7. 1958 in Wien verstorbene hohe Jurist genoß wissenschaftliches Ansehen im Bereich der Wirtschaftswissenschaften durch seine „Mathematische Volkswirtschaftslehre" (1930) und zahlreiche Monographien, die seine Vertrautheit nicht nur mit der österreichischen Schule, sondern auch mit den Spitzenleistungen der italienischen Nationalökonomie bewiesen. Am Ende seines wissenschaftlichen Lebens versuchte er sich an der ihm ganz und gar nicht liegenden Aufgabe einer Wirtschaftsphilosophie. Der Verlag hätte es dem Verf. nicht antun dürfen, dieses Buch herauszubringen, das so erschreckend gegenüber seinen echten wissenschaftlichen Leistungen abfällt. — Der 1. Teil will einen Überblick geben über Begriff, Geschichte und Literatur der Wirtschaftsphilosophie; der 2. Teil behandelt die Stellung der Wirtschaftslehre im System der Wissenschaften. Von wirklichem Wert ist das Kap. über „Wirtschaftslehre und Mathematik"; hier ist der Verf. eben Fachmann und hat etwas zu bieten. — Für die Art, wie W. sich auseinandersetzt mit Männern, die unbestritten zu den Großen im Geistesleben zählen, ist im Kap. „Wirtschaftslehre und Ethik" der 3. Abschnitt „Die Wertfreiheit der Sozialwissenschaften" kennzeichnend. Man mag seinem Ergebnis beipflichten, aber so billig geht es nun doch nicht! Ähnlich die mit Berufung auf das „hervorragende Werk Magdalena Aebi (s), Kants Begründung der ‚Deutschen Philosophie', Basel 1947" getroffene Feststellung, daß „Kant's System in Zukunft nur noch historisches, aber nicht mehr wissenschaftliches Interesse beanspruchen kann" (21, Anm. 15).
v. Nell-Breuning

Höffner, J., Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftsethik (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 38). gr. 8° (41 S.) Köln und Opladen 1955, Westdeutscher Verlag. 2.85 DM. — Der Verf. des klassischen Werkes „Christentum und Menschenwürde; das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter" (Trier 1947, spanische Übersetzung 1955) kennt wie wenige das scholastische Schrifttum zu Wirtschaftsfragen, dessen Hauptaugenmerk selbstverständlich nicht auf die ökonomisch-technische, sondern auf die ethische Seite der Wirtschaft gerichtet ist. Aus dieser seiner umfassenden Kenntnis heraus unternimmt er es in diesem, am 15. 12. 1954 vor der geisteswissenschaftlichen Abteilung der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen gehaltenen Vortrag, das weitverbreitete, aber auf nur wenig Sachkenntnis beruhende Vorurteil zu zerstören, die scholastische Wirtschaftsethik sei ausgesprochenermaßen „statisch" gewesen und habe der Wirtschaft ihrer Zeit den gleichen „statischen" Charakter aufgeprägt. Gewiß beweisen die von H. beigebrachten Belege zwingend, daß diese Vorstellung von scholastischer Wirtschaftsethik und mittelalterlicher Wirtschaft erheblicher Berichtigung bedarf. Nichtsdestoweniger dürfte H. nunmehr nach der anderen Seite über das Ziel hinausschießen. Unanfechtbar ist sein Beweis, daß die scholastischen Autoren des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit die Marktpreisbildung nicht nur kannten, sondern aus-

drücklich anerkannten, daß sie auch um die Vorzüge freier Marktpreisbildung gegenüber obrigkeitlicher Preisfestsetzung wußten. Damit bleibt aber durchaus vereinbar, daß sie sich der Grenzen, innerhalb deren freie Marktpreisbildung zu annehmbaren Ergebnissen führt, sehr wohl, ja vielleicht besser als manche heutige Vorkämpfer der „sozialen Marktwirtschaft" bewußt waren und mindestens viele von ihnen letzten Endes sogar der Weisheit einer hohen Obrigkeit mehr vertrauten als dem Automatismus des Marktes. v. Nell-Breuning

Ricker, G., Der Glaube des Industriemenschen. gr. 8° (79 S.), Stuttgart (1955), Constantin-Verlag. 2.80 DM. — Unsere christliche Verkündigung kleidet sich meist in Sprache und Bilder aus der ländlichen Welt Palästinas und mutet darum den Industriemenschen fremdartig an. R. ist der Meinung, die durch unsere heutige Naturerkenntnis und Naturbeherrschung uns erschlossene Vorstellungswelt sei ebenso geeignet oder gar noch geeigneter, den Menschen zu Gott zu führen. Sein durchaus „bibelfestes" Christentum erscheint allerdings liberal aufgeweicht. Er liebt und verehrt Christus, aber ohne ihn als Gottes Sohn zu bekennen (36 71). Eigentümlicherweise fehlt ihm anscheinend sogar der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode (41 79). — Leitgedanke der ganzen Schrift ist: aus der Naturgesetzlichkeit der Schöpfung ergibt sich die Sachgesetzlichkeit der *Arbeitsteilung;* diese überwindet die Willkür des politischen Bereichs und die Selbstherrlichkeit des Erwerbsstrebens und führt zur Hingabe an das „Werk". — Wie mit der Bibel, so zeigt R. sich auch mit der Gedankenwelt von Marx und Engels vertraut. An die Stelle des „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!" setzt er: „Die Produktionsstätten der Erde schließen sich zusammen" (27); durch die ganze Schrift zieht sich der Gedanke, die (politische) Herrschaft über Menschen werde abgelöst durch das Verwalten von Sachen. Als beachtenswert seien diese beiden Stellen ausgeschrieben: „Eine Wirtschaftswissenschaft, die nur vom materiellen Erfolg ausgeht, hat die eigentlichen Wertmaßstäbe für das Wirtschaften bereits verloren und wird sie ohne irgendeine Metaphysik nicht wiederfinden" (10). — Die Industrie „gibt sich als eine Ansammlung von Geschäften, Prosperität ihr Firmenschild und Plädoyer: so will es der Liberalismus. Sie ist unreligiös und glaubenslos, ein von Gott geräumter Kampfplatz für die soziale Auseinandersetzung: so will es der Sozialismus" (23). R. versteht und will es anders! Manche Ausführungen sind gesucht geistreich und überspitzt. Das „Werk" des Verf.s ist gewissermaßen das menschliche Gegenstück zu dem unmenschlichen „Arbeiter" von Ernst Jünger. v. Nell-Breuning

Fichter, J. H., S. J., Soziologie der Pfarrgruppen. Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarrei. gr. 8° (178 S.) Münster i. W. 1958, Aschendorff. 9.80 DM; geb. 11.80 DM. — Ein amerikanischer Jesuit untersucht mit den Methoden der empirischen Soziologie eine deutsche städtische Pfarrei, allerdings unter Beschränkung auf die von ihm so genannten „Pfarrgruppen". Das eine oder andere mag durch die Brille des Ausländers gesehen sein; so wirkt es zweifellos auf uns befremdend, eine Institution des Staatskirchenrechts wie den „Kirchenvorstand" als Pfarrgruppe angesprochen und in eine Reihe mit Vinzenz-Konferenz, Arbeiterverein, Meßdienern und — Schützenverein gestellt zu sehen. Nichtsdestoweniger bietet die Arbeit vieles, was lehrreich ist und vor allem dazu beitragen kann, den Blick für manches zu schärfen, das als vermeintlich für die Seelsorge belanglos allzu gern übersehen wird. Gerade in einer Zeit, in der die soziale Struktur vieler Pfarreien sich ungemein schnell wandelt und die Seelsorge Gefahr läuft, diesen Wandel nicht rechtzeitig wahrzunehmen und infolgedessen viel zu spät sich ihm anzupassen, kann eine Arbeit wie diese dazu beitragen, die Seelsorge in den gesellschaftlichen Raum, wie er wirklich ist, hineinzustellen; nur so kann sie in ihn hineinwirken. v. Nell-Breuning

Ramírez, S., O.P., El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco Suárez. 8° (230 S.) Madrid 1955, Ediciones Studium. — Das Buch gibt eine sorgfältige und außerordentlich interessante Begriffsgeschichte des „ius gentium" von Aristoteles bis Suárez. Bei

Aristoteles haben wir nur die klare Unterscheidung von Naturrecht und positivem Recht. Der erste, der das Wort „ius gentium" gebraucht, ist Cicero; in der Beantwortung der Frage, ob das Völkerrecht zum Naturrecht oder (als Gewohnheitsrecht) zum positiven Recht gehöre, zeigt sich bei ihm ein Schwanken. Das Römische Recht, namentlich die in die Institutiones Justinians aufgenommene Definition Ulpians, betrachtet das Völkerrecht als ein Mittelding zwischen dem allen Lebewesen gemeinsamen „Naturrecht" (eine Idee, die auf Pythagoras und Empedokles zurückgeht) und dem positiven Recht der einzelnen Staaten (ius civile). Diese Auffassung vom Völkerrecht als einem Mittleren zwischen Naturrecht und positivem Recht bleibt bis zu Suárez herrschend. Ein eigentliches Recht auch der Tiere lehnen die Theologen allerdings durchweg ab. Der Unterschied von Naturrecht und Völkerrecht muß also anders erklärt werden. Bei Albert und Thomas enthält das „Naturrecht" nur die Prinzipien, das „Völkerrecht" dagegen die unmittelbaren, notwendigen Folgerungen aus den naturrechtlichen Prinzipien, das positive Recht nähere Bestimmungen, die erst durch menschliche Festsetzung Geltung erlangen. Die großen spanischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts nähern das „Völkerrecht" mehr dem positiven Recht an. Es enthält Folgerungen aus den naturrechtlichen Prinzipien, die nicht streng notwendig, sondern nur wahrscheinlich sind und erst durch ein virtuelles Übereinkommen aller Völker volle Rechtskraft haben; damit verbindet sich oft der Gedanke eines Gewohnheitsrechtes aller (oder fast aller) Völker, der bei Suárez im Vordergrund steht. R. meint allerdings, Franz von Vitoria nähere sich in den berühmten Relectiones de Indis der naturrechtlichen Auffassung des Völkerrechts; wenigstens ist es aus dem Naturrecht „abgeleitet". Aber auch Vitoria, der Schöpfer des modernen Völkerrechts, scheint in der Begriffsbestimmung des Völkerrechts sich noch nicht von der alten Überlieferung frei machen zu können, die das Völkerrecht nicht nach seinem Gegenstand als zwischenstaatliches Recht, sondern nach seinem Ursprung als ein Mittleres zwischen Naturrecht (im engeren Sinn) und positivem Recht bestimmt. Einen Versuch einer inhaltlichen Abgrenzung des Völkerrechts berichtet R. nur von Vazquez; das Naturrecht im engeren Sinn ist ihm das natürliche Recht der Einzelperson, das Völkerrecht das Recht des Menschen, insofern er Glied der staatlichen Gemeinschaft ist. Damit verbindet sich bei ihm die seltsame Auffassung, das Völkerrecht sei nur erlaubendes, nicht gebietendes und verbietendes Recht. — Der vielleicht wichtigste Text, der den Übergang zum modernen, inhaltlich als zwischenstaatlichem Recht bestimmten „Völkerrecht" bildet, ist dem Verf. dagegen anscheinend entgangen. Er findet sich bei Suárez, De legibus, lib. 2, c. 19, n. 8, wo das Recht, „quod omnes populi vel regna *inter se* servare debent", im eigentlichsten Sinn (propriissime) „Völkerrecht" genannt wird. Daß freilich damit ein von dem bisherigen verschiedenes Einteilungsprinzip eingeführt ist, so daß das so bestimmte „Völkerrecht" ohne Schwierigkeit zum Teil Naturrecht, zum Teil positives Recht sein kann, das scheint freilich auch Suárez noch nicht klar zum Bewußtsein gekommen zu sein. de Vries

Francisco de Vitoria, Die Grundsätze des Staats- und Völkerrechts. Eine Auswahl. Hrsg. von *A. Truyol Serra*. 2. Aufl. gr. 8° (111 S.) Zürich 1957, Thomas-Verl. 7.40 DM. — Das Buch gibt in deutscher Übersetzung — ohne den lateinischen Urtext — 124 ausgewählte Stellen aus Franz von Vitoria, hauptsächlich aus dessen Relectiones de potestate civili, de Indis und de jure belli, dazu erklärende Anmerkungen des Herausgebers. Die Texte sind vorzüglich ausgewählt, so daß der Leser einen guten Überblick über die staats- und völkerrechtlichen Lehren Vitorias gewinnt; die überaus sachkundigen Anmerkungen erhöhen noch den Wert der Textsammlung. Der 1. Teil legt die Grundzüge der Staatsphilosophie Vitorias dar, der 2. Teil das internationale Recht mit seinen erstaunlich weitherzigen und modern anmutenden Einzellehren, der 3. Teil das Kriegsrecht, der 4. Teil einige Grundzüge der Lehre über Staat und Kirche. — Ob freilich die Auffassung des Herausgebers zu Recht besteht, Vitoria habe durch Ersetzen des „inter omnes homines" in der Definition des Gaius durch „inter omnes gentes" ausdrücklich den Übergang vom mittelalterlichen zum modernen Begriff des „Völkerrechts" vollzogen, läßt sich wohl bezweifeln (vgl. die vorhergehende Besprechung des Buches

von Ramírez). — Was den Wert des Buches beeinträchtigt, sind die ziemlich zahlreichen Fehler und Ungenauigkeiten der deutschen Übersetzung. Das Wort „potentia", insofern es auch die passive Potenz mitbezeichnet, kann nicht durch „Macht" wiedergegeben werden (35). Im Text 21 steht das gleiche Wort „Gewalt" in zwei unmittelbar aufeinanderfolgenden Sätzen für „potestas" und für „vis" (37), was jeden Leser verwirren muß, der nicht aus der Übersetzung noch den lateinischen Text herausspürt. Der „dominus" als Träger der Herrschaft oder Eigentümer ist nicht „Meister", sondern etwa „Rechtsträger" (55, Text 41). „Metus et ignorantia vitiant electionem" kann nicht übersetzt werden: „sie beflecken die Wahl mit Laster" (69), sondern etwa: „sie machen die Wahl anfechtbar". Auch die Übersetzung der Anmerkungen aus dem Spanischen scheint nicht überall zu stimmen; S. 54, Z. 9 v. u. muß es statt „ein überstaatliches Organ" doch wohl heißen: „kein ü. O.". „Gilles von Rom" heißt im Deutschen „Aegidius von Rom" (58).

deVries

5. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Pour une nouvelle édition de la littérature latine médiévale: Sacris Erudiri 9 (1957) 377—390. — Die Herausgeber und der Verlag des Corpus Christianorum legen in diesem Beitrag, der inzwischen auch als Sonderdruck erschienen ist, einen vorläufigen Plan der Weiterführung des Corpus von Beda bis zum Beginn der Hochscholastik, also so weit Migne geht, zur Diskussion vor. Es handelt sich bei dieser Fortführung nicht um einen Vollersatz für Migne, sondern mehr um eine Ergänzung. Neugedruckt sollen nur die seit Migne erschienenen neuen oder neuedierten Werke werden. Die jetzt oder später ausverkauften Bände von Migne würden in Manuldruck wieder zugänglich gemacht, erweitert jedoch um eine Einleitung, in der die neue Forschung berücksichtigt wird. Es sollen aber auch Stücke, die von demselben Verfasser bei mehreren Migne-bänden verstreut sich finden, gesammelt erscheinen. Nicht berücksichtigt werden Werke, die in einer neuen Ausgabe bereits leicht zugänglich sind (wie etwa die Anselmausgabe von Dom Schmitt oder Texte aus den Acta Sanctorum und den Monumenta Germaniae historica), falls sie nicht zu einer Gesamtausgabe des Verfassers gehören. Endlich sollen im allgemeinen nicht aufgenommen werden Werke von nur eingeschränktem Interesse, die mehr zur Spezialforschung gehören (z. B. medizinische, astronomische, musikalische, kunsthistorische Traktate). Entgegen der Ausgabe von Migne gibt es hier keine absolute zeitliche Grenze (Innocenz III.), sondern eine Ideengrenze: „Elle n'englobera pas la production proprement scolastique", was wohl nicht für Werke der eigentlichen Frühscholastik gemeint zu sein scheint, da kurz darauf gesprochen wird vom „nouveau mouvement de pensée" (389 bzw. 13). Diesem Charakter entsprechend wird als Titel vorgeschlagen: Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (C.C.C.M.). — Dem Wunsch der Herausgeber entsprechend seien einige Bemerkungen — ebenfalls zur Diskussion — angefügt. Über die Notwendigkeit und Wichtigkeit einer Fortführung der Edition des Corpus über Beda hinaus wird allgemeine und frohe Zustimmung vorhanden sein, die auch dem Mut des Unternehmens ihre echte Hochachtung zeigen wird. Ich zweifle auch nicht, daß der Mitarbeiter sich viele unter den Fachleuten finden werden. Gerade deshalb geht mein Vorschlag über eine bloße Ergänzung von Migne hinaus und möchte anregen, daß auch in diesem Teil, ähnlich wie für den patristischen, eine neue *Gesamtausgabe* angestrebt werden sollte. Sonst steht zu befürchten, daß nach einer Reihe von Jahren diese doch notwendig würde, da wir nur zwei Halbsammlungen haben. Könnte man nicht jetzt schon einen Gesamtplan machen und dann in diesem feststehenden Rahmen zunächst die oben genannten Neudrucke unterbringen und später nach und nach ergänzen. Es läßt sich ja nach dem heutigen Stand der Forschung bereits gut eine solche Gesamtliste aufstellen, die für Erweiterungen durch Neufunde innerhalb der einzelnen Bände Raum offen läßt. Der Grund, daß die Zahl der neuedierten Werke in der Patristik viel größer sei als für die spätere Zeit (3 f.), dürfte für das „Jetzt" stimmen, aber für die Zukunft kaum bei dem wieder wachsenden Interesse gerade für die so wichtige

Übergangszeit von der Patristik zur Hochscholastik. Der Wert der bereits erschienenen Editionen aus dieser Zeit wird ebensowenig verringert durch die Aufnahme in das Corpus, sondern eher vermehrt durch die weitere Ausbreitung ähnlich wie in der Patristik. Ist etwa die Anselmausgabe bei ihrem hohen Preis „facilement accessible" (6), oder sind es die Libelli de lite? Dann wären ihre Teilneudrucke kaum so gefragt, wie es etwa bei Anselm bereits der Fall ist. Der Fachwissenschaftler wird auch nach dem Neudruck noch nach der Originalausgabe greifen. Kommende Neuausgaben könnten bereits im Corpus erscheinen, was den Herausgebern dieser Werke viele Mühen des Suchens nach einem Verleger ersparen und das Ansehen des Corpus heben würde. Teilausgaben eines Verfassers — es sei etwa an die neuen Teilausgaben von Hugo von St. Viktor gedacht — könnten zunächst mit vorgedruckter römischer Zahl in Form eines Faszikeldruckes und eigener Paginierung erscheinen, der sich durch den mit der Zahlangabe am oberen Rand angegebenen Titel auch später in einer Gesamtausgabe mit entsprechendem Titelblatt leicht finden läßt, bis eine neue Gesamtausgabe (unter doppelter Seitenzählung) notwendig wird. Aus dieser größeren Zielsetzung heraus ließe sich auch der umständliche Titel „Cont.Med." und einer Abkürzung von vier Buchstaben vermeiden. Denn dann könnte wie bei Migne das ganze als Corpus Christianorum, der wie für Beda auch für diese ganze Übergangszeit paßt, unter fortlaufender Bandzahl erscheinen, besonders da für beide die gleichen Editionsprinzipien gelten. Nur der nicht zu zitierende Untertitel „seu nova Patrum collectio" sollte seit Beda anders lauten, etwa „nova collectio mediaevalis". So hätten wir ein neues einheitliches Gesamtwerk für die kommenden Jahrhunderte geschafft oder begonnen und geplant, das langsam heranwachsen könnte. Weisweiler

Vignaux, P., Philosophie au Moyen Age. kl. 8° (224 S.) Paris 1958, Colin. — Der Verf. weiß um die große Mannigfaltigkeit des mittelalterlichen Geisteslebens, das man sich oft zu harmonisch oder uniform vorstellt. Er verfolgt es in seinen typischen Gestalten ohne Anspruch auf vollständige oder gleichmäßige Behandlung; so ist z. B. *eine* Seite über Albertus Magnus gar wenig. Das Anliegen, den Humanismus auch dieses Zeitalters zur Geltung zu bringen, bestimmt wohl die stark psychologischen Fragestellungen. Deren augustinische oder aristotelisch-averroistische Problematik wird zwar sachgemäß vertieft in der Grundfrage nach dem Verhältnis Schöpfer—Geschöpf, aber im ganzen tritt die eigentliche Seinslehre zu stark in den Hintergrund. Die Vorliebe V.' gilt dem Denken des Duns Scotus. Daß die Zitate nicht belegt werden, mag bei dem Charakter des Handbüchleins angehen. Manche Aufstellungen aber legen ein Mißverständnis wenigstens sehr nahe (z. B. 130 141; 141 f. wird die „Originalität der skotistischen Position" nicht klar). Dennoch vermag diese einführende Übersicht gute Dienste zu leisten. Kern

Martins, M., S. J., Estudos de Literatura Medieval. gr. 8° (536 S.) Braga 1956, Livraria Cruz. — Seit Jahren beschäftigt sich der Verf. mit der Erforschung der zum größten Teil noch unbekannten portugiesischen Literatur des Mittelalters. Wie er selber berichtet, hat er diese Arbeit ohne einen klar umrissenen Plan begonnen; denn er leistete Pionierarbeit. Die unzähligen Handschriften, die er in den alten Bibliotheken ausgrub und sorgfältig studierte, veröffentlichte er gelegentlich in Zeitschriften für alte Literatur. Allmählich bemerkte er, daß die verschiedenen Texte und literarischen Dokumente, die zunächst voneinander unabhängig zu sein schienen, doch ein wohlgeordnetes und einheitliches Ganze bilden: das portugiesische Mittelalter. M. plant jetzt ein großes Werk über die portugiesische Spiritualität des Mittelalters. Der Sinn des vorliegenden Buches ist nur, einen guten Teil des gesamten Materials (das teilweise schon anderswo veröffentlicht wurde, zum Teil aber ganz neu ist) im Dienst des geplanten Werkes einigermaßen geordnet vorzulegen. Der Verf. wollte mit seiner Sammlung dem Gelehrten eine ernsthafte Studie in die Hand geben, ihm aber zugleich auch eine interessante Lesung bieten. Dieses Ziel hat er sicher erreicht. Das Buch bleibt ein wissenschaftliches Werk, wird aber auch von einem sonst in der Frage nicht bewanderten Leser mit Interesse gelesen. Dazu tragen die wertvollen Einführungen, die mit tiefer Sachkenntnis (und in einem der behandelten Literatur ebenbürtigen

Stil) geschriebenen Kommentare und Aufsätze und vor allem die geschmackvolle Auswahl der Texte bei. In dieser ersten Sammlung studiert der Verf.: 1. von Portugiesen portugiesisch geschriebene Texte und Werke, wie „Horto do Esposo", Diálogo de Robim e do Teólogo", „Livro da Montaria", usw.; 2. von Portugiesen lateinisch geschriebene Werke, wie „De Graecis errantibus" von Mestre André Dias oder „Speculum Hebraeorum" von Frei João, dem Mönch von Alcobaça, usw.; 3. aus anderen Kulturen und Sprachen übernommene Texte und Werke (aus den Britischen Inseln, aus den Nordischen Ländern, aus Italien, Arabien, Ägypten und aus dem Osten; besonders aber aus Frankreich und Spanien), die so zu einem Stück der portugiesischen mittelalterlichen Literatur wurden. Der Verf. zeigt eine gute Kenntnis dieser ausländischen Literaturen. Das ermöglicht eine aufschlußreiche Behandlung der verschiedenen Texte. Eingehend betrachtet M. die mittelalterlichen Zentren der portugiesischen Kultur; u. a. die Klöster von Dume, Sta. Cruz de Coimbra und vor allem das bedeutende Alcobaça. In der großen Bibliothek des „Mosteiro de Alcobaça" haben sich eine Fülle kostbarer Dokumente angesammelt, in denen der Geist und die kulturellen Strömungen verschiedener Völker unverkennbare Spuren hinterlassen haben, die verfolgt werden sollten.

Areher

A. M. S. Boethii Philosophiae Consolatio. Ed. L. Bieler (Corp. Christ., series lat., 94: Opera omnia Boethii, pars 1). gr. 8° (XXVIII u. 124 S.) Turnhout 1957, Brepols. 150.— Frb; geb. 200.— Frb. — Grundlage dieser Edition ist die Ausgabe von W. Weinberger im Wiener Corpus (1934); herangezogen sind daneben der Druck in der Teubneriana von R. Peiper (1871) und die neueste Edition von K. Büchner in den Editiones Heidelbergenses (1947). Vor allem aber wurden erneut oder auch zum erstenmal eine Reihe von Hss verglichen. Dazu gehören vor allem Cod. Antverpiensis M. 16. 8. (saec. 10), Aurelianensis 270 (saec. 9), Laurentianus LXXVIII. 19 (saec. 12), Neapolitanus IV. G. 68 (saec. 9), Turonensis 803 (saec. 9), Vindobonensis 271 (saec. 9/10). Schon das beweist, daß wir nicht vor einem bloßen Nachdruck stehen. Gegen die Einwürfe, die F. Klingler im Gnomon 16 (1940) 26—32 gegen die Ausgabe Weinbergers vorlegte, hat sich B. bereits auf Grund seiner eingehenden Nachprüfung der Hss in einem längeren Artikel: Vorbemerkungen zu einer Neuausgabe der Cons. des Boethius, berichtigend und ergänzend gewandt: Wiener Studien 70 (1957) 11—21. Dabei kamen auch Einzelheiten der vorliegenden Ausgabe zur Sprache, wie z. B. die Verteidigung der Ansicht Weinbergers, daß alle bekannten Hss von einem Urexemplar herstammen, das bereits einige allen gemeinsame Fehler aufgewiesen hat. Die neuentdeckten oder daraufhin neudurchgesehenen Hss bestätigen das. Vor allem wird man es begrüßen, daß alle von Peiper und Weinberger festgestellten Varianten erneut von B. in den Hss nachgeprüft worden sind. So kann man die Edition auch deshalb willkommen heißen. Daß in der Interpunktion (Kommata) im allgemeinen Maßhaltung geübt wurde, während anderseits auf die alte in den Hss (z. B. bei stärkerer Verwendung der Fragezeichen in den Gesprächsteilen) mehr geachtet wurde, war gut. Vorausgeschickt ist eine ausgewählte neuere Bibliographie zur Consolatio und ein eingehendes, sehr zu begrüßendes Verzeichnis aller Übersetzungen in die verschiedenen Sprachen. Die Aufzählung der Zitate ist am Schluß gegeben. Es ist gegenüber der von Weinberger noch ergänzt, läßt aber natürlich die Frage offen, welche Werke nun tatsächlich von Boethius beigezogen wurden. Gesamtverzeichnisse sollen beim Abschluß der Gesamtausgabe der Werke des Boethius gebracht werden. Hier werden die guten Weinbergerschen Verzeichnisse der Worte und Sachen wohl auch noch folgen, da sie sehr wertvoll sind. Wenn man die beigelegte Seite der „Addenda et Corrigenda" sieht, ist man auf den ersten Blick ein wenig betroffen; denn eine solche Liste würde das Vertrauen in die Ausgabe leicht trüben. Besonders bei einer Neuausgabe kommt es ja schon sehr auf die Einzelheiten an, und die mit Tinte verbesserten Stellen im Druck würden ihn sehr häßlich machen. Aber glücklicherweise handelt es sich nur um kleine Druckfehler. Daß trotzdem auf sie aufmerksam gemacht wird, erhöht darum nur das Vertrauen auf die Genauigkeit des Herausgebers.

Weisweiler

Cloes, H., La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle: Eph ThLov 34 (1958) 277—329. Auch erschienen in Sylloge Excerptionum e dissertationibus ad doctoratum. Bd. 21, Louvain, Publ. Universitaires de Louvain. — C. hat in dieser Arbeit einen erfreulichen Versuch gemacht, die noch so unübersichtliche Lage der Systematisation der neuen werdenden scholastischen Theologie seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts bis zum Lombarden in eine aufschlußreiche Entwicklungslinie zu ordnen. Dadurch werden die ersten Anfänge einer solchen Darstellung durch *J. de Ghellinck* in Le mouvement, *F. Cavallera*, D'Anselme de Laon à Pierre Lombard im BullLittEccl 41 (1940) 40—54 103—114 sowie die den Einfluß Anselms von Laon überspitzende Darstellung von *R. Silvain*, La tradition des Sentences d'Anselme de Laon in ArchHistDoctrLittMA 14 (1947/48) 1—52 (vgl. die Besprechung von O. Lottin in BullThAncMéd 6 [1950/53] 45 f.) ergänzt, richtiggestellt und weitergeführt. Es handelt sich bei der Untersuchung von C. natürlich zunächst um ein Herausstellen der größeren Linien und mit Recht nicht um einzelne Lehren, obschon auch sie am Schluß an gut ausgewählten Beispielen in ihrer systematischen Stellung im Rahmen des Ganzen behandelt werden. Eingeordnet werden die edierten Werke der Anselmschule, Hugo De sacramentis, Die Summen der engeren und weiteren Schule Abaelards, die Summa sententiarum, Robert Pullus, die Sententiae divinitatis und Petrus Lombardus. Dabei sei gleich bemerkt, daß die uns vorliegende Bearbeitung der Sententiae divinitatis wohl einer etwas späteren Zeit angehören kann, da sie, wie C. an anderer Stelle selbst sagt, bereits eine schlechte Überlieferung der Sakramentenlehre des Magister Simon benutzt hat (vgl. vom Rezensenten: Maître Simon et son groupe De Sacramentis, Louvain 1937, XLVI ff.). Dieses Werk ist aber erst 1145—1160 anzusetzen. Für die Zeit vor dem Lombarden müßte man also es nur mit Vorsicht benutzen und nur, soweit man feststellen kann, daß der benutzte Teil den ursprünglichen Sententiae divinitatis angehört (1141—1145 nach B. Geyer, 1145—1150 nach Fr. Pelster). — Bereits in ihrer Einleitung bezeichnen sich manche dieser Werke als „Summa" oder „Compendium" und „tractatus vetera dissipata contrahens", wenn auch der Titel „Summa sententiarum" für das Werk Ottos von Lucca erst späteren Ursprungs ist und also nicht „aussi révélateur" sein kein (281). In Clm 12519 heißt sie z. B. noch im 13. Jahrhundert: Divine sententie. Eindrucksvoll ist die Zusammenstellung auch deshalb, weil man sieht, wie mehrere der Summen auf Bitten der Hörer zurückgehen. Man kann zwei Grundformen nach C. für die Systematisation gut unterscheiden: die „biblisch-historische" und die „logische" Hauptvertreter der ersten ist natürlich Hugo von Sankt Victor in De sacramentis, aber vor ihm schon die Anselmschule. Sie gehen biblisch voran und zugleich historisch, da sie dem geschichtlichen Weg der Bibel folgen: von der Schöpfung (mit manchmal eingebauter Lehre von Gott als dem Schöpfer) bis zum Endziel. Dabei ist bei Hugo selbst die Menschwerdung starker Mittelpunkt dieser Einteilung geworden in seiner bekannten Grundeinteilung conditio (als Vorstufe) — restauratio (als Höhepunkt) mit Christus als dem Gesamtmittelpunkt, auf den alles hingeordnet ist. Robert Pullus und der Lombarde folgen — freilich ohne die Sonderstellung der Inkarnation so sehr zu übernehmen — diesem biblisch-historischen Weg im allgemeinen. In der Abaelardschule ist der logische Strukturaufbau maßgebend: Tria sunt . . . fides videlicet, caritas et sacramentum (bzw. die Umstellung der beiden letzten Glieder). C. hat aber vorzüglich beobachtet, wenn er bemerkt, daß dieser logische Aufbau vielfach teilweise unterbrochen wird durch den biblisch-historischen. So hat etwa die Isagoge die Einteilungsworte für den entsprechenden Teil aus dem biblisch-historischen Aufbau: In homine quidem creationem primam, deinde lapsum, novissime restaurationem percurrere oportet (285). Das Werk geht auch darnach voran. Auch die Summa sententiarum, Roland, Omnebene und die Sententiae divinitatis gehören zur Mischgruppe. Für den Lombarden ist in diesem Überblick bezeichnend, daß eigentlich nur die Einleitung von der logischen Einteilung res — signa bzw. frui — uti spricht. Die Ausführung ist biblisch-historisch im Grundzug, wie schon gesagt. Die Summa sententiarum folgt nur im 1. Teil Abaelards logischem System; dann aber im Großteil der Einteilung der Anselmschule und Hugo, ohne freilich dessen Trennung in die beiden opera conditionis — restaurationis eigentlich zu übernehmen. Darüber hinaus konnte C.

eine wachsende Einordnung neuer Probleme in diese Ordnungen feststellen, so daß die Summen immer umfangreicher an Inhalt werden bis hin zur relativen Vollsammlung des Lombarden als Lehrbuch des Mittelalters. Dabei werden die neuen Fragen aber verschieden eingeordnet, und vielleicht läßt sich dabei am tiefsten der Grundcharakter der Einordnung besonders bei den Mischformen erkennen. Man hätte gewünscht, daß C. diese Hilfe der Einordnung und des darin steckenden Grundgedankens noch mehr bei den einzelnen Werken herbeigezogen hätte. Aber man kann verstehen, daß es ihm hier zunächst einmal auf die Tatsache der verschiedenen Einordnung ankam, und diese konnte er selbstverständlich am deutlichsten zeigen, wenn er eine Reihe von Einzellehren in ihrer verschiedenen Einordnung zunächst untereinander untersuchte, statt sie auf die einzelnen Werke zu verteilen. Jetzt kann man leicht bei den einzelnen Meistern nach den tieferen Gründen suchen, nachdem die Grundtatsache so einleuchtend uns gezeigt ist. Dabei wäre dann auch zu empfehlen, nun, nachdem die Grundzüge der Gesamtsystematisation feststehen, die Abhängigkeitsverhältnisse der Einzelnen heranzuziehen. Die meisten dieser Werke sind ja voneinander abhängig, und manche Einteilung oder Stellung einer Einzellehre ist einfach aus den Quellen übernommen. Auch das wird die Grundintention der einzelnen Verfasser noch deutlicher dann herausarbeiten. Doch das sind mehr Wünsche, die nur aufkommen, weil man diese gute Arbeit über die Entwicklung gelesen hat, die so anregend ist. Weisweiler

Alszeghy, Z., Die Theologie des Wortes bei den mittelalterlichen Theologen: Greg 39 (1958) 685—705. — Die lesenswerte Untersuchung setzt den Beitrag von *J. Leclercq*, Le magistère du prédicateur au XIIe siècle: ArchHistDoctrLittMa 21 (1946) 104—147, zeitlich und auch inhaltlich, besonders nach der Seite der systematischen Theologie hin, fort: Gibt es eine eigentliche Theologie des Wortes, der Predigt? Das sucht A. aus den Quellen vor allem vor Thomas zu erheben, aus den Schriftkommentaren, den Quodlibet, den Artes praedicandi und den Predigten selbst. Dadurch möchte er zugleich die Stellung von *F. Arnold*, Dienst am Glauben, Freiburg 1949, 19 widerlegen, der meint, es habe keine solche Theologie der Predigt gegeben. A. stellt zwei Grundhaltungen fest: Die Predigt ist nach den Quellen mit den Sakramenten eines der wichtigsten Mittel des Heils. Die Prediger gebären dem König des Himmels seine Söhne (Alkuin); sie erwecken die geistig Toten zum Leben (Petrus Cantor); predicatio est quoddam instrumentum, quo Ecclesia Dei fabricata est (Cod. lat. 455 Bibl. nat. Paris). Dabei ist auf der anderen Seite deutlich herausgestellt, daß der Prediger selbst dazu nichts vermag. Sein Wort ist in sich nach einem im Mittelalter oft wiederholten Wort des hl. Augustinus (De bono viduitatis 18, 22) „inanis strepitus". Wie vereinigt nun die Theologie diese Antithesen. In der Theologia biblico-mystica wird der Ausgleich mehr vom Verbum Dei Patris spirans amorem (so auch Thomas) her gesucht, oder, wie A. sich ausdrückt, vom Deus desiderans, in der spekulativen Theologie mehr vom Deus desideratus. Es ist also die gleiche Entwicklungslinie, wie sie von der stärkeren Untersuchung der ungeschaffenen Gnade zur Erforschung der geschaffenen gegangen wurde. Das „Wort" ist für die erste Richtung mehr lebendiges Wort Gottes, heute wie damals, als er es zum erstenmal sprach: Semel utique quia semper, sagt Bernhard von Clairvaux. Daher darf das Wort Gottes nicht bloße Mitteilung bleiben, sondern muß aus der Fülle des Mitteilenden entspringen: De plenitudinie eructantis cum quodam ipsius substantiae sapore profertur (Bernhard). Der Redner muß „mit Gott schwanger" sein und kann nur so seine Hörer für Gott gebären. Es scheint richtig zu sein, wenn A. diese „harmonia praestabilita" zwischen dem lebendigen Gotteswort und seiner Verkündigung bzw. Wirkung auf eine gewisse, wenn auch nicht durchgedachte, Partizipationsidee zurückführt. Die stärker theoretisch die Frage durchdenkende scholastische Theologie konnte sich damit nicht zufriedengeben. Sie fragt näher: Worin besteht dieses innere Sprechen Gottes nun in der Seele konkret? Dieser Zeit stand dabei von Anfang an der Grundsatz fest, daß nicht der Prediger den Glauben erzeugen könne. Das ist, wie im sakramentalen Geschehen, allein Tat Gottes. Wenn es dabei bis zu des hl. Thomas causalitas instrumentalis nur zu einer causalitas dispositiva oder materialis

kam (vgl. vom Rezensenten, Die Wirkursächlichkeit der Sakramente nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen: Studia Albertina [Festschrift Geyer]) seitens des Spenders kam, dann ist Ähnliches über die Theologie von der Wirkung des Wortes zu sagen. Der Mensch wird durch die Predigt auf den Glauben vorbereitet. Ein klassisches Wort Bonaventuras sagt das so: Spiritus non potest dari a homine sicut a principio effectivo; potest tamen dari sicut a praeparante vel impetrante (699 Anm. 99). Thomas hat dann auch hier seine instrumentale Ursächlichkeit angewandt. Der Arzt ist Instrument, indem er die innewohnenden Körperkräfte anregt, so daß der Kranke dann mitarbeiten kann. Das Letztere war nach der Auffassung der Zeit das Entscheidende. So ist es auch bei der Predigt. Die Vorlage der übernatürlichen Offenbarungswahrheit bringt die Möglichkeit der inneren Zustimmung unter dem Gnadenlicht. Zugleich aber ist die Predigt auch Erzieherin des Willens zu dieser Zustimmung. In ihr findet das persönliche Beispiel und die Überzeugungskraft des Predigers seine systematische Stellung in der Theologie der Predigt. Zur Zustimmung selbst aber ist auch diese Anregung nur Hilfe. Doch ist ihr Einfluß gegenüber dem sakramentalen Spender dadurch vertieft, daß der Prediger auch persönlich psychologisch stärker eingreifen kann auf die Seelenkräfte, die ja auch, wie das Wort, geistig sind. — Man möchte den Verf. bitten, seine Untersuchung auf die Zeit bis zur Reformation und nach ihr fortzuführen. Die Frage ist auch in ihrer Beantwortung wichtig für unsere heutige Kontroverstheologie. Weisweiler

Leclercq, J., O.S.B., Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux: RevBénéd 66 (1956) 269—302. — Bei dem heute gesteigerten dogmatischen Interesse für die frühmittelalterlichen Predigten und ihren Inhalt ist die vorliegende Untersuchung vor allem dadurch wichtig, daß sie mit voller Sicherheit eine Reihe Predigten, die bisher vielfach Petrus Damiani oder Bernhard — auch von Migne — zugeschrieben wurden, Bernhards Sekretär Nikolaus von Clairvaux zuteilen kann. Damit wird nun auch das echte Lehrgut Bernhards besser herausgestellt. Es waren dazu sehr minutiöse handschriftliche Untersuchungen notwendig, da Nikolaus seine Predigten, die in sich schon vieles Bernhard entnommen haben, auch noch eng mit echten Bernhardpredigen verbindet, obschon er dazu z. B. dem Grafen Heinrich von der Champagne ausdrücklich schreibt: Mitto . . . sermones . . . *meo* sensu inventos, *meo* stylo dictatos, nisi quod paucis in locis de sensibus alienis accepi (272). Bei seiner umfassenden Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung der Predigten Bernhards war es L. trotzdem möglich, aus den Hss drei Sendungen von Predigten (an Hadrian IV., an die Mönche von Montiéramey und den genannten Grafen von der Champagne) herauszustellen, die wirkliches Eigentum des Nikolaus sind. Es sind 19 Predigten, zu denen mit großer Wahrscheinlichkeit eine 20. aus einer dieser Sendungen noch hinzukommt. Die 19 bilden in den drei Sendungen ein geschlossenes Ganze, wenn auch teilweise in verschiedener Anordnung. Sie heben sich auch inhaltlich und stilistisch von den echten Predigten Bernhards deutlich ab, etwa durch stark zusammengesetzte Worte wie disterminare, instagnare, ingenerare oder sonderbar abstrakte Substantive wie coenositas oder frantositas. Gebraucht werden auch auffällige Diminutive intelligentiola, animula, oder Adjektive wie uxorius und undosus, um nur einige Beispiele zu nennen. Der Inhalt hat die Originalität Bernhards. Nikolaus lebt als früherer Sekretär von anderer Gut, wenn auch seine literarische Kenntnis sich manchmal in glücklichen Formulierungen und dem Beiziehen klassischer Autoren zeigt. Die Zusammenstellung dieser Gruppe der 19 Predigten war also sehr wertvoll, um diese Kriterien finden zu können. Da diese Predigten nachher in vielen Sammlungen sich nur in kleineren Gruppen oder auch nur vereinzelt finden, hätte man sie nicht so leicht als unecht belegen können. — Noch eine andere wertvolle Anregung gibt der Artikel. In einem Brief an Petrus von Celle, den L. abdruckt, meldet Nikolaus eine Sendung von Bernhardpredigten an und sagt, daß er die erste Solet apostolus selbst diktiert habe. Es handelt sich um eine echte Bernhardpredigt nach Ausweis des Exemplars von Clairvaux und anderer guter Sammlungen. Daher bedeutet das „dictavi" wohl nur, daß Nikolaus sie, wie wir es von anderen Predigten ja auch

wissen, als Sekretär redigiert hat. — L. kann aus den Begleitschreiben zu den Sendungen auch einiges über das traurige Lebensschicksal des Nikolaus neu belegen und erarbeiten. Der von Bernhard wegen Mißbrauchs seines Siegels aus Clairvaux hart entlassene Sekretär, der nachher aus einem ähnlichen Grund auch durch den von ihm umworbenen Grafen von der Champagne entlassen wurde, hat in Rom eine Zeitlang unter Hadrian IV. gelebt. Seine Sehnsucht aber blieb Cîteaux und Montiéramey: Tota voluntas mea Clarevallis est. Während der andere Sekretär Bernhards, Gottfried von Auxerre, im Schatten seines Meisters blieb, stellte sich im Gegensatz dazu, wie L. gut bemerkt, Nikolaus in sein Licht, was freilich wieder das Gute hatte, daß er für die Verbreitung der Predigten Bernhards manches tat. Die schwierige Untersuchung hat also das Echtheitsproblem ein gutes Stück weitergeführt und damit der Untersuchung der Lehrentwicklung der Frühscholastik einen großen Dienst geleistet. Weisweiler

Haring, N., A Commentary on Boethius' De Trinitate by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensis): ArchHistDoctrMA 23 (1956, erschienen 1957) 257—325. — Wir wissen durch Clarenbaldus von Arras, daß sein Meister Thierry von Chartres des Boethius Schrift De Trinitate kommentiert hat. H. fand nun im bisherigen „Anonymus Berolinensis" (Berlin, Staatsbibl. lat. Fol. 817, fol. 59—77^{v}; jetzt in der Universitätsbibl. zu Tübingen) einen Kommentar mit dem Incipit Aggreditur propositum, der engste Beziehungen zu zwei anderen Kommentaren in De Trinitate aufweist: Paris, Bibl. nat. lat. 14 489, fol. 1—62 (Inc. Quae sit auctoris intentio; z. T. veröffentlicht von *J. M. Parent*, La doctrine de la création dans l'école de Chartres, Paris 1938, 180—213) und zu dem von *W. Jansen* bereits teilweise edierten Kommentar Librum hunc (Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras, Breslau 1926). Alle drei Kommentare geben sich schon in ihrer Diktion als Werke selbständiger Denker, die nicht bloße Zusammenstellungen zweiter Hand sein können; auf der anderen Seite sind die Ähnlichkeiten in den Ideen und auch den Formulierungen so groß, daß sie alle *einem* Verfasser zugeschrieben werden müssen. Dabei dürfte es H. sehr wahrscheinlich gemacht haben, daß der Kommentar Quae sit eine Reportation aus Vorlesungen dieses Meisters ist, während in der zeitlichen Abfolge Librum hunc die früheste Form seiner Kommentierung zu sein scheint und Aggreditur die letzte. Die Autorschaft wird durch einen Vergleich mit Thierrys unvollständigem Kommentar in Genesim (veröffentlicht von *N. Haring* in: The Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras: ArchHistDoctrLittMA 22 (1955, nicht 1956 wie 259 Anm. 2) 200—216, für Thierry mit Recht in Anspruch genommen. Denn H. hat bereits in diesem seinem Artikel gezeigt, daß der Genesiskommentar und Librum hunc eng zusammengehören, und bringt nun in dem im vorliegenden Artikel zum erstenmal veröffentlichten Kommentar Aggreditur den Nachweis, daß dieser Kommentar und Quae sit aufs engste verbunden sind und ganze Sätze gemeinsam haben, wie die im Apparat abgedruckten gleichen Stücke hinlänglich belegen. Den noch genaueren Beleg, daß Librum hunc mit Aggreditur ideengleich ist, wird noch eingehender dessen Gesamtedition bringen, ist aber heute auch schon deutlich ersichtlich aus dem Vergleich mit der Teiledition von Jansen. So wird der ganze dreifache Kommentar Thierry zugehören. Aggreditur wird als letzter der Trias vorsichtig um 1145—1150 datiert, da es nicht so sicher feststeht, daß die „haeresis modernorum quorundam" sich auf Gilbert und seine Schüler bezieht. Man könnte freilich aus dem Fehlen eines Hinweises auf das Konzil von Reims darauf schließen, daß das Werk vor 1148 entstanden ist, besonders da unter den bekämpften Häresien eigens auf Formulierungen hingewiesen wird, die sich im Sprachkreis Gilberts finden. Aber vielleicht konnte Thierry das Konzil bei seinen Hörern als bekannt voraussetzen. Da keine Sicherheit zu erreichen ist, dürfte die etwas weitergefaßte Datierung zunächst gut sein. Die Kommentare unterscheiden sich inhaltlich übrigens dadurch, daß die beiden frühesten Librum hunc und Quae sit sich enger an Boethius anschließen, während Aggreditur eine freiere Kommentarform wählt, was auch gut zu der von H. aufgestellten zeitlichen Abfolge paßt: der letztentstandene Kommentar Aggreditur ist der selbständigste. Es ist also gut, daß er uns im

Wortlaut nun geschenkt wurde, besonders da die Beziehung des Nikolaus von Cues zur Schule von Chartres schon von E. Hoffmann und R. Klibansky aufgedeckt wurde. Bereits damals (1932) sollte Aggreditur als Anonymus Berolinensis herausgegeben werden. Jetzt wird man also genauer die Beziehungen zur Docta ignorantia untersuchen können und müssen. Weisweiler

Pierre le Chantre, Summa de Sacramentis et animae consiliis. 2e partie. Texte inédit publié et annoté par J.-A. Dugauquier (Analecta mediaevalia Namurcensia, 7). gr. 8° (XVI u. 552 S.) Louvain 1957, Nauwelaerts (oder Lille, Giard). 540.— frb. — Dieser 2. Teil des Hauptwerkes von Petrus Cantor ist im Untertitel beschrieben: Tractatus de Paenitentia et Excommunicatione. Damit ist der Hauptinhalt zwar nach unserer heutigen Auffassung nur unzureichend charakterisiert. Denn es sind viele Fragen in ihm moraltheologisch behandelt, die in nur geringem Zusammenhang mit Buße und Exkommunikation stehen, vor allem die Vorfragen nach der Liebe, dem Verdienst, der Strafe, der läßlichen Sünde, dem Verdienst eines „opus imperfectionis", der Genugtuung, dem Werk für einen verstorbenen Sünder und seinen Folgen. In einem weiteren Kapitel gibt Petrus eine Darstellung der Pflichten gegen Gott (De officio ecclesiastico, De cantu ecclesiastico) und gegen den Nächsten (De detractatione, De restitutione famae et pecuniae). Erst dann folgt der eigentliche Traktat über Beichte, Schlüsselgewalt und Exkommunikation, die von den etwa 400 Seiten der Ausgabe nur wenig über 100 einnehmen. Das alles zeigt deutlicher als Worte den weitgreifenden noch die ganze Bußlehre umfassenden Umfang dieser größten Beichtsumme des 12. Jahrhunderts mit ihren mancherlei kasuistischen Fragen. Dabei ist aber der systematischen Theologie doch ein weiter Raum eingeräumt, wie es die Zeit erforderte, in der Moral- und systematische Theologie noch — Gott Dank — eine größere Einheit bildeten und dadurch auch eng mit der Bibel verbunden waren. Das belegen vier enggedruckte Seiten von Zitationen aus der Heiligen Schrift deutlichst, während es nur drei aus der Patristik sind. Für die spekulative Erfassung der Schlüsselgewalt als dem Kern des sakramentalen Vorganges ist kennzeichnend, daß Petrus die Lösung: Deus approbat talem solutionem genauer umschreibt mit Ps.-Augustin, De vera et falsa poenitentia: Deus et coelestis curia scl. angelorum habet ratum et gratum, quod ligatio talis vel solutio teneat in ecclesia militante (331). Damit ist also die irdische Kirche und die himmlische aufs engste verbunden zu einer Einheit des Geschehens. Ähnliches gilt von der Bindung und Lösung der Exkommunikation. — Literargeschichtlich ist in diesem Teil der Unterschied der Überlieferung des Werkes, besonders in der Lehre von der Schlüsselgewalt, bemerkenswert. D. denkt daher an eine Reportation der ganzen Summe. Dazu führt auch das hier manchmal angewandte „dicit" statt des gewöhnlichen „dicitur". Die Verschiedenheit der Überlieferung, die D. im Anhang ausführlich abdruckt, da sie im Apparat keinen Platz wegen ihrer umfangreichen anderen Formulierungen und z. T. auch Einteilungen finden konnte, käme dann aus mehreren Vorlesungen des Cantor in Laufe seiner Lehrtätigkeit. So bieten drei Hss eine verschiedene, aber in den Grundideen gleiche Redaktion über die äußere Buße und die Genugtuung, eine von ihnen bringt auch die verschiedene Redaktion, die sich in zwei weiteren Hss allein findet. Eine Hs enthält außerdem noch ein Bruchstück einer weiteren Redaktion über Buße, Schlüsselgewalt und Exkommunikation. Auch in ihr ist teilweise die erste Person angewandt. Jedoch scheint es sich mindestens hier um eine spätere Bearbeitung zu handeln, da eine Ansicht über die Schlüsselgewalt vertreten wird, die sich mit der sonstigen Lehre des Petrus nicht vereinen läßt (die scientia als Schlüssel besitzt man nur „in habitu", während Cantor in der Tauflehre solche virtutes infusae in habitu zurückweist). Wir müssen daher, da es sich um Reportationen aus mehreren Vorlesungen handelt — und noch dazu jedenfalls um eine weitere Bearbeitung aus späterer Zeit — mit der Datierung (nach 1185) vorsichtiger werden als bisher; denn die Anspielungen auf das 3. Laterankonzil und den Pontifikat Lucius' III. können vielleicht einer späteren Redaktion angehören, so daß der Urvortrag schon früher liegen könnte. Das ist für die Prioritäts- und Abhängigkeitsfragen von großer dogmengeschichtlicher Bedeu-

tung, da viele Einzelprobleme behandelt sind. Nicht unwesentlich ist das auch für die mancherlei kulturhistorischen Hinweise und die beschriebene und behandelte Volksfrömmigkeit, wenn es auch hier nicht so sehr auf das eine oder andere Jahr ankommen dürfte, da es sich um Gebräuche handelt. Dennoch dürfte auch hier die Abhängigkeitsfrage und daher die nach dem eigentlichen Autor der Überlieferung nicht ohne Bedeutung sein. Die Edition ist auch diesmal (vgl. zu 1. Teil Schol 30 [1957] 413 f.) vorzüglich gearbeitet unter vorsichtigem Zugrundelegen der besten Hs von Troyes. Weisweiler

The Summa contra haereticos ascribed to Praepositinus of Cremona, by *J. N. Garvin C.S.C.* and *J. A. Corbett* (Publications in mediaeval studies, The university of Notre Dame, 15). 8° (LVIII u. 302 S.). Notre Dame (Indiana) 1958, University of Notre Dame Press. 7.50 $. — Schon L. Muratori und dann besonders G. Lacombe haben auf diese Summa aufmerksam gemacht, die nun in einer mustergültigen Edition vorliegt. Der Text fußt auf den zehn verfügbaren Handschriften und gibt davon sämtliche Varianten; bei stärkerer Abweichung sind sogar die betreffenden Partien in zwei Kolumnen nebeneinander gedruckt. Beinahe zuviel des Guten scheint geschehen, wenn nicht nur eigentliche Zitate (aus den Glossen, aus Petrus Lombardus usw.), sondern auch kaum gekennzeichnete Anspielungen mit Fundort in einem 2. Apparat angegeben werden. Die Frage nach dem Verfasser wird nicht weiter berührt. Der Inhalt der Summa belehrt uns über die Einwürfe der Katharer, der „Passagini" (eine gleichzeitig mit den Katharern und Waldensern auftretende Sekte, französisch: Les passagiens) und anderer Häresien und über die entsprechende katholische Auffassung (besonders: Weltschöpfung, Leiblichkeit Christi, Erlaubtheit der Ehe, Bedeutung des Alten Gesetzes, Kirche, Eucharistie, jenseitige Vergeltung). Alles das ist gewiß aufschlußreich, aber vielleicht könnte die Ideengeschichte der Scholastik noch mehr Nutzen daraus ziehen, wenn die Zusammenhänge mit anderen Kontroversschriften der damaligen Zeit, von denen leider nur wenige gedruckt sind (vgl.: Alanus de Insulis, De fide catholica contra haereticos libri IV), klarer zum Vorschein kämen. Beumer

Talbot, C. H., Codogan of Bangor: Cîteaux in de Nederlanden 9 (1958) 18—40. — Der rührige Mitherausgeber der neuen Bernhardausgabe, deren 1. Faszikel hier jüngst angezeigt wurde (vgl. Schol 33 [1958] 287 f.), bietet einen Einblick in das wissenschaftliche Denken eines Zisterziensers in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts. Codogan, von Stephan Langton 1215 geweihter Bischof von Bangor und später Mönch im Kloster Dore — vorher war er bereits Abt von Whitland gewesen — starb 1241. Außer einem Poenitentiale, das mehr von lokaler Bedeutung ist, sind von ihm, da das Speculum christianorum erst späteren Datums ist, Gebete und Kommentarstücke in einer Hs des 13. Jahrhunderts (Hereford Cathedral O. 6. VIII fol. 59—76) erhalten. Ihr Inhalt zeigt das erste und bisher auch einzige Zeugnis der Verbindung keltischer Tradition und scholastischen Denkens in dieser Zeit. Schon die äußere Form der Alliteration, die Zahl der vielen Adjektive, die Superlative, besonders aber der äußerst starke Einfluß des Gemütes sind keltisches Kulturgut. Daneben aber ist etwa in der Genesiserklärung oder der Darlegung über die Trinität scholastisches Denkgut greifbar. Beides verbindet sich in einer mehr mystischen und doch wieder realen Darstellungsart. So ist etwa das Sechstagewerk in seiner scholastisch orientierten Art angewandt auf die Erscheinung Christi im Fleisch: Der Menschgewordene ist das Licht; oder: Herba autem virens erat Christus in infantia; lignum vero in iuventute, fructum autem fecit non solum in praedicatione et passione, set in omni ipsius actione. Nonne item eius actio nostra est lectio, nostra est instructio (38). Ähnliches gilt von der Trinitätslehre, in der scholastischer Ausdruck christologisch durchleuchtet wird bis hin zur Teilnahme auch der Erlösten Christi am dreifaltigen Leben des Vaters: Pro fratribus meis, Pater dulcissime, supplico, pro filiis tuis oro. Pater meus es, set et illorum Pater es, meus per naturam, illorum per adoptionem (36). — Es wird also ein guter Einblick in ein uns bisher unbekanntes Geistesleben geboten. Wie weit mag diese Verbindung der beiden Kulturbereiche wohl verbreitet ge-

wesen sein? Das ist die nun zu stellende Frage. Es ist übrigens bezeichnend für die Bedeutung des Spekulativen, daß sich der Liber de Causis in derselben Hs findet, die ursprünglich in der Bibliothek von Dore war und vielleicht zu den Büchern dort gehörte, die Codogan von Bangor dorthin, wie wir wissen, mitbrachte. T. bemerkt dazu mit Recht: It is one of the earlest, if not the earliest copy of this text to be fount in the British Isles (25). Weisweiler

Geyer, B., Die mathematischen Schriften des Albertus Magnus: Ang 35 (1958) 159—175. — Im letzten Heft der Schol hat sich G. mit der Frage umstrittener Bibelkommentare, die unter dem Namen Alberts gehen, eingehend beschäftigt (vgl. Schol 33 [1958] 558—566); hier schenkt er uns eine ähnliche Untersuchung zu den mathematischen Schriften. Die Abhandlung war bereits 1944 verfaßt, konnte aber damals wegen der Kriegslage nicht gedruckt werden. Sie ist nun unverändert zum erstenmal gedruckt. Da nach der konkreten Angabe Alberts in der Einleitung der Aristoteleskommentare, in der auch mathematische Schriften vorgesehen sind, die Planung, und aus dem Beginn der Metaphysik feststeht, daß der Plan auch ausgeführt wurde, müssen wir mit dem Bestehen solcher Schriften rechnen. In den naturphilosophischen Schriften wird von ihnen noch im Futur gesprochen, daher sind sie zwischen ihnen und der Metaphysik geschrieben. Dazu gehört sicher die Geometrie, von der in der Metaphysik ausdrücklich als bereits vollendetem Werk gesprochen wird: Hoc a nobis iam in Geometricis est demonstratum (162). Von solchen Schriften sprechen auch die alten Kataloge von Stams und Heinrichs von Herford. Mit Recht lehnt nun G. die bisherigen Versuche von Pangerl, Grabmann und Curtze ab, die in Hss von Wien, München und Admont die Schriften teilweise finden wollten. Es handelt sich nach genaueren Untersuchungen um Werke von Peckham, Roger Bacon, Reinher Patherbrunensis („wohl") und Geber. Dagegen findet sich in Wien, Dominikanerbibliothek (saec. 14) ein Euklidkommentar unter dem nicht näher bezeichneten Namen eines „Albert": Primus Euclidis cum commento Alberti. G. vermutet, daß die Überschrift schon vom Rubrikator stammt. Die Hs war A. Birkenmajer und G. Mersseman bekannt und wurde auch von M. Weiss erwähnt; sie ist aber nun zum erstenmal genauer beschrieben. Schreiber und Verfasser erscheinen als die gleiche Person. Das belegen deutlich die Verbesserungen, die während des Schreibens von derselben Hand vorgenommen wurden, und vor allem Veränderungen des Textes, die eine inhaltliche Verbesserung darstellen. Wer ist also dieser Albert als Verfasser und Schreiber? Der Inhalt erscheint als bedeutend. Die Schrift ist eine gute Kunstschrift statt der sonst bei Albert dem Großen gebräuchlichen gewöhnlichen Kursive. Aber es finden sich auch Teile in der Wiener Hs in Kursive, die dann der Alberts sehr gleicht, wie G. feststellen konnte. Er verweist auf solche Ähnlichkeiten bei einzelnen Buchstaben genauer (etwa das offene o, das dem e ähnlich ist). Zwei große photographische Textproben erläutern das. Doch möchte G. allein daraus noch keine letzte Entscheidung treffen, bevor der Inhalt genauer geprüft ist. Das wird J. Hofmann bei der Edition in der Editio Coloniensis tun. Man wird es jedoch begrüßen, daß zwei größere Textabschnitte hier bereits ediert worden sind, so daß man einen Ideenvergleich in beschränktem Umfang schon anstellen kann. Dazu ist sehr behilflich, daß Hinweise auf ähnliche Darlegungen in anderen Schriften Alberts sich im Apparat abgedruckt finden. Man kann dabei gewiß Ähnlichkeiten feststellen. Der Herausgeber aber wird prüfen müssen, ob die Stileigentümlichkeiten, auf die G. am Schluß selbst auch hinweist, durch den Charakter einer mathematischen Schrift sich genügend erklären lassen. Das kann nur in einem größeren Zusammenhang geschehen. — Bei dieser Gelegenheit sei darauf aufmerksam gemacht, daß das wertvolle Büchlein von *H. Ostlender*, Albertus Magnus, im Patmos-Verlag zu Düsseldorf 8° (60 S.) in 2. Auflage wieder erschienen ist. Es bringt zunächst eine auf den neuesten Forschungen beruhende Einführung in Alberts Leben, seine Persönlichkeit und seine Werke. Es folgen dann ausgewählte Texte des Philosophen, des Naturforschers, des Theologen und des Menschen Albert. Dabei ist besonders Rücksicht darauf ge-

nommen, daß nur die wirklich echten Schriften beigezogen wurden. Wenn das Büchlein auch für einen weiteren Kreis geschrieben ist, so kann es doch, da es aus der Feder eines der besten Kenner Alberts stammt, auch dem Forscher zur Orientierung dienen. Weisweiler

Spargo, E. J. M., The Category of the Aesthetic in the Philosophy of Saint Bonaventura (Franciscan Institute Publications, Phil. series, 11). 8° (XI u. 161 S.) St. Bonaventure N. Y. 1953, The Franciscan Institute (Paderborn, Schöningh). 10.50 DM. — Die These des Buches, die die Verfasserin im Vorwort ausdrücklich ausspricht, lautet: „Die Kategorie des Ästhetischen prägt und durchformt das gesamte Denken des hl. Bonaventura." In seinen Werken verrate sich eine Art ästhetischer Weltanschauung. „Das gibt sich kund in der Art, wie er Theologie treibt, wie er die metaphysischen Probleme anpackt, in seiner Geschichtsdeutung, seiner Auffassung der Geschöpfe, seiner Mystik und in dem Einfluß, den er auf erfolgreiche Künstler und ihr Werk hatte" (IX). Zum Erweis dieser These hat Sp. mit großem Fleiß und viel Sorgfalt eine Fülle von Stellen aus den verschiedensten Werken des hl. Bonaventura zusammengetragen und sie kunstvoll zu einem großen Mosaik vereinigt, das eine umfassende Gesamtschau gibt. Die gut gewählten Kapitelüberschriften heben die charakteristische Linienführung hervor, den Aufstieg von der Schönheit der Welt über die Schönheit des Geistes zur Schönheit Gottes. Gut gelungen scheint der Vergleich von Bonaventuras Auffassung mit der Alberts des Großen und des hl. Thomas. Bei Thomas beruhe die ästhetische Erfahrung auf einem Verstandesakt, das ästhetische Objekt sei die Form des Dinges. Bei Bonaventura dagegen bedeute ästhetische Erfahrung „das Gefallen, die Freude und das Entzücken, das mit jeder mühelosen und freien Betätigung einer menschlichen Fähigkeit verbunden ist, vom leisesten Sinnenreiz bis zur höchsten geistigen Erfahrung" (15). — Was man vermißt, ist eine eigentliche Interpretation der Texte. Ansätze zu einer interpretierenden Auseinandersetzung und selbständigen Darstellung finden sich etwa bei dem Hinweis auf die Lösung des alten Problems von Einheit und Vielheit; seine letzte Versöhnung findet das Eine mit dem Vielen in Christus, dem ewigen Wort, das die Gleichnisse aller Dinge in sich enthält und zusammenfaßt (99). Durch Hinweis auf das Weltbild der modernen Physik zeigt die Verfasserin, wie die zunächst bizarr anmutende Zahlentheorie Augustins und Bonaventuras im Grunde gar nicht so abwegig ist, da doch heute die ganze Welt in mathematische Formeln eingefangen werde. Bonaventura habe die augustinische Zahlentheorie zu einer Theorie des künstlerischen Schaffens weiterentwickelt (125—129). — Jedenfalls hat dieses Buch den Boden für eine fruchtbare Verarbeitung des reichen Textmaterials bereitet. Hummel

Mühlen, H., Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person. (Franziskanische Forschungen, 11) gr. 8° (XII u. 131 S.) Werl (Westf.) 1954, Dietrich-Coelde-Verlag. 12.— DM. — Das vorliegende Werk ist eine vorbereitende Arbeit zum Verständnis der menschlichen Person auf Grund der skotistischen Ontologie. Die Fragestellung des Verf.s lautet: „Ist das Wesen des Menschen nur in sich ruhender Selbstand und sich selbst gehörende Selbstmacht, oder gehört nicht vielmehr zum Wesen des Menschen das Woher und Wohin seines Daseins hinzu?" (6). In ihrer Ontologie begründet, d. h. vom Dasein bzw. vom Sein her wird die skotistische Auffassung der Person in 5 Kapiteln erläutert: Das Sein als solches, das Sein als Umkreis der Person, der Zugang zur Person, die göttliche Personalität und die menschliche Personalität. — Was die Arbeit wirklich wertvoll und beachtenswert macht, ist ihre ontologische Grundlegung. Aus den Quellen versucht M. die skotistische Ontologie darzustellen. Es wäre vielleicht interessant gewesen, wenn er bei dem wichtigsten und entscheidendsten Punkt, bei der Lehre über das Sein, auch die Ansicht des Gegners bzw. den Unterschied zwischen skotistischer und thomistischer Grundauffassung aufgezeigt hätte. Das Sein nennt der Verf. „die Ermöglichung des vollen Daseins" (17), „die zeitliche Tendenz des Wesens zu seinem Dasein" (22), „die geschaffene Macht über das Nicht, die die Tendenz zum Dasein ermöglicht" (33), „das Unvollkom-

menste, was Gott erschaffen hat, denn es ist eingeschlossen auch in dem unvollkommensten Seienden" (32). Beim hl. Thomas dagegen wird das Sein bekanntlich als das Vollkommenste aufgefaßt und bewertet („hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum" De pot. q. 7 a. 2 ad 9). Wie kommt es zu diesen grundverschiedenen Urteilen?

Hegyi

Schmaus, M., Thomas Wylton als Verfasser eines Kommentars zur aristotelischen Physik. Eine Feststellung von *L. Hödl* (Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wiss. Philos.-hist. Klasse 1956, 9). gr. 8° (33 S.) München 1957, Beck. 5.— DM. — Schmaus legte der Münchener Akademie einen Bericht über einen Fund seines Schülers und jetzigen Privatdozenten Hödl vor, dem es gelang, Thomas Wylton als Verfasser des in der Biblioteca Malatestina in Cesana, Plut. VIII sin. cod. 2 (für das 7. und 8. Buch auch in Cod. C A 2° 178 der Erfurter Amploniana; entdeckt von Fr. Pelster) festzustellen. Damit ist ein langer Streit entschieden, wer der ‚Magister Anglicus' sei, dem die Hss den Kommentar zuschrieben. Pelster hat ihn als Thomas Sutton interpretieren wollen, ebenso Grabmann, während Glorieux den Kommentar bereits wenigstens unter die zweifelhaften Werke Wyltons aufgenommen hatte (Répertoire I 461). Anneliese Maier tat den ersten Schritt zur jetzigen Lösung der Frage. Sie hat in ihrem ausgezeichneten Artikel „Verschollene Aristoteleskommentare des 14. Jahrhunderts" in der Festschrift Mansion (vgl. Schol 31 [1956] 421) bei Gelegenheit der Beschreibung des Physikkommentars des Johannes Canonicus festgestellt, daß unter seinen vielen Zitaten öfter ein „Thomas Anglicus" genannt ist, der Thomas Wylton gewesen sein muß, wie ihn seine eigenen Landsleute wohl von seinem Geburtsort her nannten, während die festländischen Zeitgenossen von ihm als „Thomas Anglicus" sprachen. Denn Aureoli setzt sich mit einer „opinio Thome Anglici" in dem 1. Buch seines Sentenzenkommentars auseinander, die Maier in einer Quaestio des Thomas von Wylton finden konnte. An einer 2. Stelle konnte Maier die gleiche Feststellung machen. So nennt es Maier mehr als wahrscheinlich, daß auch Canonicus, der mit Aureoli sehr vertraut war, unter Thomas Anglicus den Thomas von Wylton versteht. Wir haben also in Cesana und Erfurt den Physikkommentar Wyltons, da sich in ihm durch Hödl die Stellen, die Canonicus Thomas zuschreibt, wirklich feststellen ließen. Außerdem konnte er gleiche Gedankengänge auch in den Quaestiones quodlibetales Wyltons finden, wie etwa in der Frage nach der Unendlichkeit und Einfachheit des göttlichen Wesens. Wichtig ist, daß in dem Kommentar Wyltons auf einen weiteren Kommentar zur Elenchik verwiesen wird, den er verfaßt habe. Von ihm war bisher nichts bekannt — ein Hinweis, der bei der Bedeutung Wyltons sehr bemerkenswert ist. Hödl gibt am Schluß einen Teil des Physikkommentars nach der Hs von Cesana in gutem Druck heraus: lib. 1 q. 13 Queritur utrum ens habeat unam rationem substantiae et accidentium (12-33). — Es ist für die Beurteilung der Zuteilung des Kommentars an Wylton wohl nicht uninteressant, daß Pelster in einer seiner letzten Rezensionen offenbar mit der Identifizierung des Anglicus mit Wylton einverstanden war, wie sie Maier vorgenommen hatte. Denn er zitiert ohne ein Wort der Kritik in der obengenannten Besprechung des Artikels der Mansion-Festschrift dieses Ergebnis und hofft nur, daß man auch den Kommentar selbst finden werde. Das ist nun durch Hödl glücklich geschehen.

Weisweiler

Walter Burleigh, De puritate artis logicae tractatus longior. With a Revised Edition of the Tractatus brevior, hrsg. v. *Ph. Boehner O.F.M.* (Franciscan Institute Publications, Text series, 9). gr. 8° (XVI u. 264 S.) St. Bonaventure N. Y. 1955, Franciscan Institute (Auslieferung für Deutschland: Schöningh, Paderborn). 4.50 $. — Walter Burleigh (1275 — nach 1343) ist einer der bedeutendsten scholastischen Logiker des 14. Jahrh. „Es scheint sicher zu sein, daß er nicht Franziskaner war" (VI). Er hat zwei verschiedene Werke mit dem Titel „De puritate artis logicae" geschrieben, die als Tractatus longior und tractatus brevior unterschieden werden. Der Tractatus brevior kann nicht als Teil des Tractatus longior aufgefaßt werden, weil er zum Teil die gleichen Fragen behandelt. Auch die An-

nahme, daß er eine Kompilation eines anderen Autors ist, kommt nicht in Betracht, weil er dafür in einem zu persönlichen Stil geschrieben ist (XI). Der Titel „De puritate artis logicae" hat wohl eine Spitze gegen Ockham und die „Unreinheit" seiner Logik. So greift Burleigh Ockhams Lehre von der „suppositio simplex" an, bei der nach Ockham das betreffende Wort für den Begriff (intentio in anima) steht, nach Burleigh dagegen für das, was das Wort zuerst bedeutet (quod primo significat) (7 f.). Die Abfassungszeit des Tractatus longior ist später als die der Summa logicae des Ockham (1324), aber vor 1329; denn in diesem Jahr verfertigte nach einer zeitgenössischen Nachricht ein gewisser Johannes Nicholai O. F. M. bereits einen Auszug der Logik Burleighs. Der Tractatus longior ist hier zum erstenmal im Druck herausgegeben auf Grund von fünf Handschriften; den Tractatus brevior hatte Boehner schon 1951 auf Grund einer Handschrift ediert, in der vorliegenden Ausgabe ist der Text auf Grund einer weiteren Handschrift verbessert. Der Inhalt des Tractatus longior ist vor allem die Suppositionslehre und die Lehre von den hypothetischen Sätzen und Schlüssen; bei den letzteren ist an Schlüsse aus zwei hypothetischen Prämissen zu denken. Der Tractatus brevior enthält die allgemeinen Regeln des Schließens und die Lehre von den Syncategoremata.

de Vries

Volkmann-Schluck, K. H., Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. gr. 8° (XVII u. 190 S.) Frankfurt a. M. 1957, Klostermann. 14.50 DM. — Die vom neuzeitlichen Interesse dirigierte Fragestellung beabsichtigt, das von Nicolaus Gedachte im Licht seiner eigenen Grundgedanken vor unser Denken gelangen zu lassen, um diese Gedanken in ihrer Verbindlichkeit mitzuvollziehen. Nach V.-Sch. denkt Nicolaus das Seiende aus der Hinsicht auf das Sein als unendliche Einheit. Durch drei Denkschritte ist der Weg des cusanischen Denkens bezeichnet, die in der Abfolge der drei Hauptwerke sichtbar gemacht werden können. De docta ignorantia legt die Metaphysik im ganzen vor, aus der Einsicht in das wesenhaft Ungemäße der Erkenntnis gegenüber der Wahrheit. Der Wesensbegriff des menschlichen Geistes als der welthaften Darstellung der unendlichen Einheit wird erörtert in den Schriften De idiota (De sapientia, De mente). De beryllo läßt die Metaphysik nochmals aus der gewonnenen Klarheit über die mens deutlich werden, wobei das Wesen jedweden Seienden als eine jeweils urbildhafte Darstellung des unendlichen Geistes sich bestimmen läßt. Da philosophisches Fragen als unbedingtes Streben nach der Erkenntnis des Wahren und Absoluten keinen Grund für sich zulassen kann, den es nicht durch sich selbst als Grund erlangt hat, ist abzusehen von der aus dem Glauben getragenen Auffassung von der mens als dem Ebenbild Gottes im Menschen. Ein Zweifaches folgt aus dieser Einschränkung: daß der Mensch sich noch einmal, und zwar radikaler, auf sich selbst zurückgeworfen erblickt und daß er den metaphysischen Grund der Wahrheit selbst übernehmen muß. Der einzelne Mensch ist die unendliche Einheit des Seins auf beschränkte Weise inmitten der Welt. Da ratio nur eine bestimmte Vollzugsweise der Vernunft ist und sich auf das Vergleichen beschränkt, nennt Nicolaus das dem Seienden als Sein und als Ganzem geöffnete Vernunftwesen mens. Diese ist zugleich bestimmt durch das, was sie noch nicht ist, aber sein kann; das Auf-dem-Wege-Sein als Anwesenheit dessen, was etwas noch nicht ist, was es aber sein kann, führt in den Bezirk der aristotelischen Wesensbestimmung der Bewegung. Das Wahre als Gesuchtes wird zum Maß aller Bewegung, und die Bewegung als die begriffliche Selbstentfaltung der mens führt zur Einsicht in das Unangemessene, Ungemäße der jeweiligen Begriffe als einer gegenwärtigen Phase der Selbstbewegung des Geistes, zur docta ignorantia. Auf dem Wege über die aenigmatica scientia läßt sich die Unvollkommenheit des Begriffes weiter als Mutmaßung, coniectura, verstehen. Das menschliche Erkennen ist zugleich und vor allem immer eine Selbstdarstellung der mens, das Seiende hat seine Anwesenheit in der species. Grundverfassung der mens ist das desiderium intellectuale; dieser Sehnsucht ist eine eigentümliche Unbestimmtheit eigen: Sehnsucht ist unendliche Bewegtheit, und diese selbst ist die Weise, wie das unendliche Sein in der Welt gegenwärtig ist. Nicolaus denkt die mens als imago dei, die Renaissance löst diese Ver-

bindung und läßt die mens zum Urbild werden und damit zum selbständigen Maß. Der kennzeichnende Zug des Angriffs auf das Seiende in der neuzeitlichen Metaphysik ist das Sicherstellen: das Gesehene soll bis auf seinen Grund hin durchschaut werden, in Klarheit, es muß für sich erfaßt werden — distinctum, und muß in jeder Hinsicht Gegenwärtiges, daher Offensichtliches sein — evidens. Das Sehen der mens holt hier in die Präsenz ein; doch ist diese Präsentation von eigener Art, sie präsentiert und bezieht das Gesehene und sich auf sich selbst zurück, wird zur Repräsentation. V.-Sch. sieht Nicolaus von Cues nicht in einem seltsamen Ineinander von Nachklang des Alten und Vorklang des Neuen, sondern erblickt eine mögliche Lösung darin, daß seine Philosophie in einem einzigen und einzigartigen Grundgedanken das Mittelalter abschließend zusammenfaßt und dadurch zugleich einer beginnenden neuen Epoche den Grund verschafft. — Trotz der angeführten Gründe befriedigt die Übersetzung des zentralen Terminus mens als ‚Gemüt' nicht (68). Wenn auch nicht alle Aspekte der cusanischen Philosophie berücksichtigt werden und die Ausklammerung der theologischen Grundgedanken nicht möglich ist (vgl. 19 23 42 65 81 156), so ergibt sich aus der Beschränkung auf die Kommentierung ausgewählter Texte ein Weg, „auf dem wir in den Bereich gelangen könnten, innerhalb dessen eine Begegnung mit der Wahrheit dieser Philosophie möglich wäre" (XI). Fischer

Bernhard von Clairvaux und die Laien

Aussagen der monastischen Theologie über Ort und Berufung des Laien in der erlösten Welt

Von Hans Wolter S. J.

Das Wort vom Jahrhundert des Laien, mit dem man nicht selten die kirchliche Gegenwart kennzeichnet und damit an das vielfache Bemühen erinnert, dem Laien im kirchlichen Recht, in der Liturgie, in der theologischen Forschung, im religiösen Leben seinen angemessenen, klar umschriebenen Ort zuzuweisen[1], könnte mit nicht viel geringerem Recht auch für das 12. Jahrhundert gelten. Diese Epoche hochmittelalterlicher Kirchengeschichte hebt ja an mit dem Kampf der Kirche um die Freiheit aus den Fesseln des Feudalsystems, zugleich mit der weltgeschichtlich so bedeutsamen Laienbewegung des Kreuzzugs. Sie erlebt in den Ländern des Westens jene schließlich ins Häretische abgleitende Besinnung der Laien auf ihren aktiven Anteil an der „vita apostolica"[2]. Im 12. Jahrhundert beginnen die bisher stummen Schichten der Laien in Dichtung, Predigt, Wissenschaft sich Gehör zu verschaffen. Die religiöse Baubewegung ist zu nennen, die man den „monumentalen Kreuzzug"[3] genannt hat, die erste europäische „Arbeiterbewegung"[4], der Chartres, Saint-Pierre-sur-Dives, die Kirchen an den großen Pilgerstraßen ihre Errichtung danken. An den sozialen Aufstieg neuer Schichten, vor allem in den Städten, sei erinnert, daran, daß ein christliches Ritterideal in der Laiendichtung der Troubadours und der deutschen Epik sich Ausdruck zu schaffen vermag.

I

Die Jahrzehnte von 1125—1155 dieser Epoche hat man das Bernhardinische Zeitalter zu nennen sich gewöhnt[5], nach jenem großen

[1] Y. Congar O.P., Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1957, 8: „In den letzten Jahrzehnten hat sich etwas getan: eine wirkliche Wiederentdeckung jener entscheidenden Wahrheit, daß die Laien in vollem Maße zur Kirche zählen." Es handelt sich um die deutsche Übertragung des in 1. Auflage 1952, in 2. Auflage 1954 in Paris erschienenen Werkes: „Jalons pour une théologie du laïcat".

[2] H. Wolter S. J., Aufbruch und Tragik der apostolischen Laienbewegung im Mittelalter. Die Anfänge der Waldenserbewegung im Urteil der Quellen: Geist Leben 30 (1957) 357—369.

[3] P. Alphandéry, La Chrétienté et l'idée de croisade. Les premières croisades. Texte établi par A. Dupront, Paris 1954, 164—166.

[4] F. Heer, Aufgang Europas. Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert, Wien-Zürich 1949, 424, im Zusammenhang der SS. 423—441 über die religiöse Baubewegung.

[5] H. Wolter S. J., Bernhardinisches Zeitalter: LexThKirche² II (1958) 253—255.

Abt von Clairvaux (1090—1153), der sein Wort, seine Autorität, die Kraft seiner mystischen Frömmigkeit im religiösen, politischen, kulturellen Leben seiner Zeit geltend zu machen wußte[6]. Seine bekanntesten Schriften spiegeln sich wider in Chrétien von Troyes' „Queste du saint Graal" [7] und von dort hinüber in die Werke Wolframs von Eschenbach[8]. Seine unmittelbare Wirkung auf die Zeitgenossen war gewaltig[9]. Was an Briefen von ihm überliefert wurde, zeigt ihn als die Mitte eines großen Freundeskreises, wer zu seinem Gegner wurde, konnte sicher sein, mit Zähigkeit und mit den Mitteln einer beinahe modern anmutenden Publizistik von Bernhard zur Auseinandersetzung gezwungen zu werden. Bernhards theologische Aussagen und seine Zeitkritik haben auch dank der in der Schule des Trivium rhetorisch geformten und von der lebhaften Vorstellungskraft ihres Meisters zeugenden Sprache[10] ein weites Echo gefunden.

Bisher galt er zunächst und vor allem als der führende Lehrer des geistlichen Lebens seiner Generation[11], als bedeutender Kirchenpolitiker[12], als der in mancher Hinsicht sprechendste Ausdruck seiner Zeit. Als Theologe beginnt ihn jetzt erst eine anhebende, sehr intensive Forschungsarbeit zu würdigen, der nicht zuletzt das Jubiläum von 1953 einen fortwirkenden Anstoß gegeben hat[13]. Hier allerdings

[6] A. Fliche, R. Foreville, J. Rousset, Du premier Concile du Latran à l'avènement d'Innocent III (1125—1198) I: L'épilogue de la réforme grégorienne (1123—1153) (Martin-Fliche, Histoire de l'Église, 9) Paris 1944: Saint Bernard 13—41. Über den Stand der Bernhardforschung orientiert bis 1953 am besten M. Bernards: Bernhard von Clairvaux. Mönch und Mystiker. Internationaler Bernhardkongreß Mainz 1953. Wiesbaden 1955, 3—43.

[7] A. Fliche a.a.O., II, Paris 1953, 321, wo R. Foreville unter Berufung auf A. Pauphilet, Le legs du moyen âge, Melun 1950, 196, die im Text von uns wiedergegebene These aufstellt. Vgl. auch A. Latreille, E. Delaruelle, J.-R. Palanque, Histoire du Catholicisme en France, Paris 1957, 344 f.

[8] Dafür bringt eine reiche Dokumentation die ausgezeichnete Dissertation (Bonn) von H.-J. Koppitz, Wolframs Religiosität. Beobachtungen über das Verhältnis Wolframs von Eschenbach zur religiösen Tradition des Mittelalters, Bonn 1958.

[9] Am deutlichsten lehren das die Erfolge Bernhards im Kampf um die Anerkennung Innozenz' II. und bei der Predigt des Zweiten Kreuzzugs.

[10] Chr. Mohrmann, Le style de Saint Bernard: S. Bernardo. Pubblicazione commemorativa nell'VIII Centenario della sua morte, Mailand o. J., 166—184. P. Lehmann, Die Vielgestalt des zwölften Jahrhunderts: HistZ 178 (1954) 225—250; 229: „Bernhard zeigt in seinem Latein eine hinreißende Sprachgewalt, eine Ausdrucksfeinheit, eine Beweglichkeit, eine Tiefe, eine die verschiedensten Stufen der lateinischen Sprache besteigende Skala, daß man ihn einen Sprachmeister nennen muß."

[11] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, Leipzig 1930, 4. Aufl., klammert Bernhard aus der Geschichte der Theologie aus und weist ihn der Geschichte der Frömmigkeit zu (123—139).

[12] E. Caspar, Bernhard von Clairvaux: Meister der Politik, Bd. III, Stuttgart-Berlin 1923, 181—220.

[13] Schon É. Gilson sagte 1934 in seinem Buch: La théologie mystique de Saint Bernard, 10: „Il restera vrai de dire que Bernard ne fut aucunement un métaphysicien, mais il devra aussi rester pour nous un théologien que sa puissance de synthèse et sa vigueur spéculative apparente aux plus grands." Hier sind vor allem die Festschriften von Mainz (vgl. Anm. 6) und von Dijon ergiebig: Saint Bernard

dehnen sich, auf dem sonst so gründlich beackerten Feld der Bernhardforschung, noch weite Bezirke, die unerschlossen scheinen[14]. Deshalb kann von einer abschließenden Synthese nicht die Rede sein, und keiner hat sie bisher zu entwerfen gewagt. Die bis heute vorliegenden Einzelarbeiten lassen aber bereits deutlich erkennen, daß man Bernhard als Zeugen und Sprecher einer wirklichen Theologie — als Wissenschaft verstanden — ansehen muß[15], nicht nur als beredten frommen Prediger in klösterlichen Kirchen und Kreuzgängen.

Der Geschichtsschreiber der Frühscholastik, A. M. Landgraf, zählt Bernhard von Clairvaux jenen Theologen bei, „die das erregende Schauspiel der Theologiegeschichte nicht als Chormitglieder, sondern in selbständiger Rolle als Akteure zum Höhepunkt geführt haben . . ., er hat gewaltig dazu beigetragen, daß die Theologie . . . der Schatz der christlichen Weisheit blieb und diese Wahrheit dem menschlichen Erkennen zugänglich machte. Größeres Lob läßt sich denn auch von einem Theologen nicht sagen."[16] Bernhard gehörte nicht zu den Theologen der Frühscholastik, sondern war ein ausgesprochener Vertreter der „monastischen Theologie", die man als eine Weiterführung der patristischen Theologie ansehen kann, als letzte Phase der „traditionellen Theologie, von der sich die Frühscholastik losgelöst hat" (A. M. Landgraf)[17]. In ihr arbeitet Bernhard nicht mit der Begrifflichkeit und im Schema der dialektischen „quaestio"; Bernhards Theologie ist gelebte, praktische Wissenschaft. Man möchte sagen, sie sei „kerygmatische" Theologie, eine Theologie im lebendigen, immer unfertig scheinenden, in der Entfaltung begriffenen Vollzug. Ihre Aussagen erscheinen stets gekleidet in der bildhaften Sprache der Schrift und der patristischen Überlieferung und entstammen, um ein

Théologien. Actes du Congrès de Dijon (15—19 Septembre 1953) (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 9 [1953] 3—4).

[14] J. Leclercq, Saint Bernard théologien, Festschrift Mailand (vgl. Anm. 10), 30—41, bes. 39, wie auch Festschrift Dijon (vgl. Anm. 13), Avant-Propos: „une synthèse complète de son enseignement soulevait encore trop de problèmes, trop difficiles et trop variés . . . bien des recherches restent nécessaires . . . mais dès maintenant il parait acquis que ses œuvres nous livrent une authentique théologie": 6.

[15] Vgl. die tief ansetzende Studie von E. Kleineidam, Wissen, Wissenschaft und Theologie bei Bernhard von Clairvaux (Erfurter Theologische Schriften, 1), Leipzig 1955.

[16] Der hl. Bernhard in seinem Verhältnis zur Theologie des 12. Jahrhunderts: Mainzer Festschrift 44—62, bes. 59.

[17] Zum angeregten Problem eines Unterschiedes von monastischer und scholastischer Theologie hat sich inzwischen eine ganze Bibliographie angesammelt. J. Leclercq hat jüngst noch einmal darüber berichtet in seinem hervorragenden Buch über die monastischen Autoren des Mittelalters: L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge, Paris 1957, 3. Teil, Kap. 9: La théologie monastique, 179—216, wo er auch zustimmend A. M. Landgraf zitiert, der ihm geschrieben hatte: „Sie ist die traditionelle Theologie, von der sich die Frühscholastik losgelöst hat": 179, Anm. 2.

nicht ganz zutreffendes Wort von H. Riedlinger zu zitieren, eher „dem schöpferischen Spiel der Meditation" als dem systematischen Bemühen der „Schulen"[18].

Da der „hohe Grad von theologischer Bildung" bei Bernhard nicht bestritten wird und es feststeht, daß er nicht „beim bloßen Tradieren ererbter Lehren stehenblieb"[19], da er sich mit Sicherheit innerhalb der bewegten theologischen Problematik seiner Zeit zu bewegen verstand und man ihn als einen Denker bezeichnet hat, „que sa puissance de synthèse et sa vigueur spéculative apparentent aux plus grands"[20], wobei an Hugo von Sankt Viktor zu denken ist, scheint eine Untersuchung der theologischen Stellungnahme Bernhards zur Frage nach dem Laien in der Kirche sinnvoll zu sein. E. Delaruelle nennt Bernhard wegen seiner „présence à tous les problèmes de son temps" den Spiegel seines Zeitalters[21], deshalb stellen wir die Frage: Wo sieht Bernhard den Laien im Gefüge der erlösten Welt, welche Funktionen weist er ihm zu? Es wäre verwunderlich angesichts der für einen Mönch allerdings außergewöhnlichen intensiven Kontakte Bernhards zu fast allen Schichten der christlichen Gesellschaft seiner Epoche, wenn er auf diese Frage keine Auskunft geben würde. Ein eigener Traktat liegt natürlich nicht vor. Das ausgebreitete Schrifttum des Abtes von Clairvaux in den bekannten literarischen Formen der monastischen Tradition[22] (Kommentar, sermones, Traktat, Brief) wird die vielen direkten, mehr noch die indirekten Aussagen mit sich führen, deren Zusammenschau die bernhardinische Antwort auf die oben gestellte Frage ergeben kann.

Weil die literarische Hinterlassenschaft Bernhards, um eines seiner eigenen (in anderem Zusammenhang indes verwandten) Worte zu gebrauchen, wie ein wahres „mare magnum et spatiosum"[23] vor uns liegt, kann unsere Untersuchung kein abschließendes Ergebnis versprechen. Zumal Bernhard, wie Chr. Mohrmann in ihrem hervorragenden Mailänder Referat über den Stil des hl. Bernhard sagte: „Il est un homme de la parole . . . et de quelle parole . . . de quel torrent de paroles"[24], ein Mann des auch im Schreiben gesprochenen Wortes ist. Das erklärt die Wiederholungen, Übertreibungen, schein-

[18] Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters (BeitrGeschPhThMA 38, 3), Münster i. W. 1958, 151.

[19] E. Kleineidam a.a.O. 43 u. 65.

[20] A. Latreille, E. Delaruelle, J.-R. Palanque, Histoire . . ., 341.

[21] Ebd. 347 346.

[22] Zu diesen Formen siehe jetzt J. Leclercq, L'Amour des Lettres, 3. Teil, Kap. 8: Les genres littéraires (Historiographie, Hagiographie, Sermons, Sentences, Lettres, Florilèges), 145—178.

[23] Sermones de diversis 35, nr. 1; PL 183, 634 B: „Hoc mare magnum et spatiosum, in quo utique certum est nihil aliud quam praesens saeculum amarum fluctuans designari."

[24] Le style de Saint Bernard, 181; vgl. Anm. 10.

baren und wirklichen Widersprüche, den ständigen Wechsel der Akzente. Kaum ein Wort Bernhards kann, aus dem Zusammenhang gelöst, für sich allein herangezogen werden, jedes erhält vom nächsten, vom näheren oder entfernteren (die Chronologie der Aussagen ist zu beachten) seine Abrundung, Vertiefung, seinen vollen Sinn. Dabei muß der Leser- bzw. Hörerkreis berücksichtigt werden, für den eben dieses Wort geprägt wurde, zumeist also die monastische Atmosphäre mitempfunden bleiben, aus der und in der Bernhards Wort geformt wurde. Gelegentlich macht er selbst darauf aufmerksam, daß er in Gegenwart bestimmter Zuhörer (etwa bei Ausführungen auf dem Äbtekapitel seines Ordens) nicht alle Punkte eines Themas gleich ausführlich behandele: „tertium ordinem conjugatorum scilicet magis succincte transcurro, tamquam minus ad nos pertinentem“[25].

Weil Bernhard immer und überall zuerst als Mönch, dann als Abt, als Priester, schließlich als Burgunder, Franzose, als Untertan des Kaisers, immer zugleich aber als Mensch, als Christ, als Theologe spricht oder schreibt, sind seine Worte so erfüllt von einer Vielfalt religiöser, literarischer, menschlicher, bis in sehr feine Abstufungen ausgeschliffener Schattierungen, daß sich das wahre Gewicht einer Einzelaussage nicht eben leicht ermitteln läßt. Dazu ist vieles in diesem „torrent de paroles“ rhetorischer Redeschmuck, denn Bernhard hat seine Meisterschaft in den artes liberales, zumal denen des trivium, nie verleugnet[26]. Bernhard gehört zu den führenden Meistern[27] jener lateinischen Prosakunst, deren Blüte von allen Kennern des mittelalterlichen Latein eben dieser ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zugewiesen wird[28]. Ferner will beachtet sein, daß Bernhards Sprache fast ganz die Sprache der Heiligen Schrift oder der Kirchenväter geworden ist. Gemeint ist hier nicht die Fülle der eigentlichen Zitate, sondern jene eigentümliche Anverwandlung der Schriftsprache[29], die

[25] Sermo de diversis 35, nr. 1; PL 183, 634 CD.

[26] P. Lehmann, Vielgestalt, 232 f. J. Marilier, Les premières années. Les études à Châtillon: Bernard de Clairvaux (Commission d'histoire de l'ordre de Cîteaux) Paris 1953, 17—28, vor allem 22 ff.

[27] J. Leclercq, L'Amour, 13 f. Chr. Mohrmann, Le Style de Saint Bernard, 178, sagt mit charmanter Anzüglichkeit: „L'harmonie de la disposition, cette grandeur bien ordonnée, qui ne vise qu'à l'essentiel se joint chez lui à un lyrisme et une exubérance . . . tout clunisiens.“

[28] J. de Ghellinck, L'essor de la littérature latine au XIIe siècle, Brüssel-Paris 1946, 5 18 303 308.

[29] P. Dumontier, Saint Bernard et la Bible. Présentation par J.-M. Dechanet (Bibliothèque de Spiritualité Médiévale), Paris 1953, 157: „Saint Bernard ‚parle biblique‘ comme on parle français“; 163: „La Bible devenue le langage d'un homme, lui servant à exprimer tous ses sentiments et toutes ses pensées sans exceptions.“ Daraus folgt aber für Bernhard und sein Verständnis: 163: „La Bible-langage n'est plus la Bible-enseignement, la Bible-argument.“ Das ist sehr wichtig zu wissen und bei der Interpretation von Bernhard zu beachten.

Bernhard vollzieht und ihm jene ganz persönliche, unvertauschbare, geschmeidige, gelegentlich künstlerisch vollendete Weise der Formulierung möglich macht, die dann vertraut und doch neu wirkt und dazu verführt, einen von der Schrift her vertrauten Sinngehalt auch hinter Bernhards Worten zu vermuten. Das kann einmal der Fall sein, trifft aber nur sehr selten zu.

Dieser dynamischen Sprache entspricht ein dynamisches Denken, wie vom Geist gedrängt, wie aus einem verborgenen Quell ungestüm hervorbrechend. Bernhard versucht dann die Fülle der sich darbietenden Gesichtspunkte in Gruppen von zwei, drei, vier, fünf und so weiter zusammenzufassen, zu ordnen. Das verführt zur Annahme, Bernhard versuche zu systematisieren. Eine solche Annahme würde auf falsche Fährte führen. Es handelt sich zumeist nur um Assoziationsketten, nicht um sachlich das Thema ausschöpfende Gliederungen. Sie dienen dem redend Schreibenden als Gedächtnisstütze, dem Hörer oder Leser als Hilfe beim Nachvollzug des Grundgedankens, der sich mehrfach entfaltet.

Bei solcher Art des Denkens und Schreibens erscheint es im Grunde von weniger wichtigem Belang, nachzuforschen, welche Werke dieses oder jenes Kirchenvaters Bernhard gekannt oder benutzt habe. So wie er aus intimer Kenntnis der Heiligen Schrift deren Gedanken und Redewendungen sich assimiliert und dann ausspricht, so geht es ihm auch mit den Origenes, Gregor von Nyssa, Gregor d. Gr., Augustinus. Wie in einem Schmelztiegel fließen ihre Gedanken und ihre Worte in Bernhards Geist zusammen, werden dort verarbeitet. Was Bernhard dann sagt oder schreibt, ist nicht mehr Origenes oder Augustinus, sondern nur mehr Bernhard von Clairvaux.

II

Bonifaz VIII. hat in einer Art Rückschau auf die Geschichte der Beziehungen zwischen Klerus und Laien wissen wollen, daß in alter wie in neuer Zeit die Laien den Geistlichen bitter feind gewesen seien[30]. Das Wort hat einen polemischen Klang und ist in der Bulle vom 25. Februar 1296 zum Auftakt des bekannten Streites zwischen dem Papst und König Philipp dem Schönen von Frankreich geworden. Der Papst spricht in seinem Schreiben von den Grenzen, welche die Laien nicht zu beachten gewillt seien[31], von jenen Grenzen nämlich, die ihren Stand von jenem des Klerus trennen. Ihr Ort in der Kirche erschien dem Kanonisten Bonifaz mithin genau umschrieben, er maß

[30] Bulle „Clericis laicos" vom 25. Februar 1296. C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. 5. Aufl. Tübingen 1934, Nr. 369, S. 208: „Clericis laicos infestos oppido tradit antiquitas, quod et praesentium experimenta temporum manifeste declarant."

[31] Ebd.: „Suis finibus non contenti nituntur in vetitum."

ihn nach der „potestas", die ihnen zustand und die vor dem Bezirk des Klerus erlosch[32].

Gegenüber dieser rechtlichen Fassung ist es von hohem Interesse, einmal zu erheben, wie ein Theologe diesen Ort umgrenzt, wie Bernhard in einer Endphase der gregorianischen Reform von den Laien dachte. Diese Endphase entließ ja aus sich jene Entwicklung, als deren Höhepunkt man Bonifaz VIII. verstehen kann. Sie entließ aber zugleich jene andere Entwicklung, die sich später in der Bewegung auf eine „ecclesia spiritualis" hin auslief. Dabei sei vorweg verwiesen auf ein Wort des Heiligen aus seinem Traktat De gradibus humilitatis: „et legibus humanis statutum et in causis, tam ecclesiasticis quam saecularibus servatum scio, speciales amicos causantium . . ." [33] B. Jacqueline hat zur Interpretation dieses Wortes verwiesen auf die Fülle von Rechtsbegriffen, die sich im Schrifttum Bernhards finden läßt, auf die kanonistischen Schriften in der Bibliothek von Clairvaux und die sehr wahrscheinliche Vertrautheit Bernhards auch mit den Arbeiten der italienischen Romanisten seiner Zeit[34]. Sieht man hinter der „moralisch-mystischen" Theologie Bernhards seine solide Schulung in den artes liberales und seine eben erwähnte Kenntnis römisch-kanonistischer Begrifflichkeit, darf man wohl annehmen, daß viele seiner Lehren nicht nur dem „schöpferischen Spiel der Meditation" [35] zu danken sind, sondern auch seinem denkerisch theologisch-wissenschaftlichen Bemühen.

Seit Klemens von Rom [36] begriff sich die Kirche als eine Einheit aus den beiden ordines, dem ordo clericalis und dem ordo laicalis. Sie hat immer zugleich die Einheit und die Unterschiedenheit betont bei den vielen Vergleichen, die sie im Lauf der Überlieferung zur Erläuterung heranzog. Beide bilden den einen Leib der Kirche, sie gehören zusammen, nach einem der Theologie des 12. Jahrhunderts vertrauten Bild, wie im Menschen Seele und Leib zusammengehören [37].

Über ihr gegenseitiges Verhältnis, ihre Bezogenheit aufeinander, die Grenzen, welche zwischen ihnen gezogen werden müßten, begann man, zumal seit den Zeiten des Investiturstreites, schärfer zu reflektieren, ohne darüber die Einheit in Gefahr bringen zu wollen. Doch

[32] Ebd.: „Nec prudenter attendunt, quam sit eis in clericos . . . interdicta potestas."

[33] C. 4, n. 14; PL 182, 949 D.

[34] Bernard et le droit romain: Bernard de Clairvaux (Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux), Paris 1953, 429—433.

[35] Vgl. Anm. 18.

[36] Schreiben an die Christengemeinde zu Korinth c. 40: F. X. Funk, Patres apostol., ed. K. Bihlmeyer, 1924, I, 47. Unterscheidet die „hieroi" und „laikoi". Zitiert bei W. Ullmann, The Growth of Papal Government in the Middle Ages, London 1955, 4, Anm. 1.

[37] Serm. in Cant. 57, nr. 3; PL 183, 1051. — W. Ullmann, The Growth of Papal Government 439 zu Hugo von S. Viktor.

rückte der Kampf selbst die Kleruskirche in eine gewisse Isolierung. Bernhard von Clairvaux als Hauptvertreter der Endphase dieses welthistorischen Kampfes, so dürfen wir wohl mit Recht annehmen, kann diesen Reflexionen nicht fremd geblieben sein. In seinem Leben und in seiner Lehre muß eine klare Stellungnahme, eine deutliche theologische Aussage, menschlich-moralische Entscheidungen zur Frage nach dem Wesen des Laientums in der Kirche zu entdecken sein.

Das aber um so mehr, als wir wissen, wie sehr Bernhard immer wieder herausgerissen wurde aus der Ruhe („quies") seines monastischen Lebens in Clairvaux in den „tumultus" des Lebens der Laien, der hohen Politik, der immer wieder notwendig werdenden Friedensstiftung zwischen König, Fürsten und Herren, zwischen König und Städten. Wir wissen, daß er den zweiten Kreuzzug predigte in Frankreich und Deutschland und so zum „Ideologen" dieser neuen Phase einer wirklichen Laienbewegung geworden ist [38]. Dazu kommt sein Kampf gegen die häretischen, gerade die Laienwelt mit antiklerikalen Tendenzen erfüllenden Revolten in Südfrankreich, am Rhein und in Rom. Um so mehr verwundert es uns, bei Y. Congar zu lesen, Sankt Bernhard habe sich nicht eben viel um das Leben der Laien gekümmert, ... er sei zu sehr erfüllt gewesen von der Idee des Primats mönchischen Lebens, um sich wahrhaft für die Aufgabe des Laien zu interessieren — selbst unter dem Gesichtspunkt christlichen Wirkens in der Kirche [39].

Gottfried von Auxerre, Sekretär und Biograph Bernhards, sein dritter Nachfolger in Clairvaux (1162—1165), berichtete anderes [40], daß nämlich Bernhards Autorität als Theologe und Meister des geistlichen Lebens nicht nur bei den Mönchen wie beim Klerus, sondern auch bei den Laien in hohem Ansehen stand. „Seinem Willen ergab sich, seinem Rat folgte ‚omnis saecularis dignitatis altitudo'." Wilhelm v. Saint-Thierry nennt Könige, Ritter, Tyrannen (gemeint ist damit im Zusammenhang der Ausführungen Roger von Sizilien) und „raptores", also Herren, die offenbar als Störer des sozialen, politischen und damit kirchlichen Lebens so genannt werden. „Alle fürchten und ehren Bernhard." [41] Wie dem Klerus, so stand der Abt

[38] P. Alphandéry, La Chrétienté, 176—186.

[39] Die Ekklesiologie des hl. Bernhard: Bernhard von Clairvaux. Mönch und Mystiker, 76—119, bes. 89.

[40] Vita prima III—VI; PL 185, 301—416.

[41] Ebd. I, c. 14, nr. 70; PL 185, 265 C. Allen ist er alles geworden: Vita prima I, c. 7, nr. 36; PL 185, 248 f.; bes. III, c. 3, nr. 6; PL 185, 306 CD: „Sermo ei, quoties opportuna inveniebatur occasio, ad quascumque personas de aedificatione animarum, prout tamen singulorum intelligentiam, mores et studia noverat, quibusque congruens auditoribus erat. Sic rusticanis plebibus loquebatur, ac si semper in rure nutritus; ... litteratus apud eruditos, apud simplices simplex, apud spirituales viros perfectionis et sapientiae affluens documentis. Omnibus se coaptabat, omnes cupiens lucrifacere Christo."

von Clairvaux den Laien nahe: „Alle Menschen hat er geliebt, und soviel an ihm lag, hat er keine Feinde gehabt." [42] In einer Gedächtnisansprache, die Gottfried dem zehn Jahre zuvor gestorbenen Vorgänger widmete, heißt es, daß Bernhard seine Seelsorge nicht beschränkte auf die geistlichen Menschen, d. h. die Elite der „spirituales", „perfecti", „capaciores", „continentes", sondern sie auch den „minus eruditi", den „parvuli" zuwandte, den Bauern (rusticani), den „mulierculae pauperes", den Eheleuten aus einfachem Stand [43]. Der Kreis der Laien, denen Bernhard predigte, mit denen er im Briefwechsel stand, deren Seelenführer er gewesen, die er zur „conversio" einlud und für das Ordensleben gewann oder die er in ihrem einmal gewählten besonderen Stand, sei es in der Ehe, sei es im Entschluß, „in der Welt" sich den „continentes" zuzuzählen, umzieht Menschen aus fast allen Schichten der damaligen Gesellschaft. Die deutschen, französischen, englischen, italienischen, iberischen Könige und ihre Gattinnen, die Herzöge von Zähringen, Lothringen, Aquitanien, Burgund und ihre Frauen, die Grafen und Gräfinnen von Blois-Chartres-Champagne, Angoulême, Nevers, Bretagne, die Herren und Herrinnen von Lisieux, Oisac, Abbeville, vornehme Matronen, Witwen und auch Damen, die, ohne sich einer Gemeinschaft anzuschließen, ein jungfräuliches Leben führen wollen. Bernhards Korrespondenz mit Laien umfaßt ein Fünftel der überlieferten Briefe. Diese Briefe, die, nach Art der Humanistenbriefe des 11. und 12. Jahrhunderts von Bernhard sorgfältig stilisiert, im Bewußtsein abgefaßt wurden, daß sie nicht nur vom Adressaten gelesen werden würden, ja daß man sie sammeln und später wie ein „corpus doctrinale" herausgeben würde [44], gehören zu den wichtigsten Quellbezirken unserer Untersuchung. Aus ihnen geht u. a. hervor, daß Bernhard es nicht ablehnte, etwa bei Laien zu Gast zu sein, wo er dann, „wie er es immer und überall zu tun gewohnt war, im Kreise der Anwesenden vom Heil und der Erbauung der Seelen sprach" [45]. Mehrfach bringen solche Briefe Rat-

[42] Ebd. I, c. 14, nr. 71; PL 185, 266 B. Vgl. dazu neuestens A. Borst, Abälard und Bernhard, HistZ 186 (1958) 497—526. Borst weist nach, daß die Freundschaft zwischen Abälard und Bernhard eigentlich nur für die kurze Zeit der Krise von 1140 (Konzil von Sens) unterbrochen gewesen ist.

[43] Sermo in anniversario obitus S. Bernardi, nr. 18; PL 185, 584 D — 585 B. Eine Predigt für Laien siehe: Serm. in Cant. 18, 2 ff.; PL 183, 590 f.

[44] J. Leclercq, L'Amour des Lettres, 160—175. C. H. Talbot, San Bernardo nelle sue lettere: S. Bernardo, 151—165: „dedicò molto cura e molto pensiero alla composizione delle sue lettere" (152); „profondamente conscio della propria reputazione quale scrittore di frasi tornite e sonore, deciso a tutti i costi a far impressione sulla mente dei contemporanei al massimo consentito dalle sue capacità" (153); „sua sensibilità circa la propria reputazione di autore" (153). J. Leclercq, Lettres perdues et lettres retrouvées; Études sur Saint Bernard et le texte de ses écrits (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, IX, 1—2), Rom 1953, 83—105.

[45] Vita prima I, c. 11, nr. 56; PL 185, 257 CD. Vgl. ep. 117; PL 182, 263 C: verspricht baldigen Besuch der Gräfin Ermengard v. der Bretagne; ep. 186; PL

schläge zur Jugenderziehung, die nicht nur als Zeugen jener gerühmten psychologischen Kunst des Abtes, sondern auch seiner genauen Kenntnis des Milieus des angesprochenen Elternhauses dienen.

In ständigem Kontakt mit den Laien zeigen uns die Reiseberichte von der Kreuzzugspredigt Bernhard; der „Liber de miraculis“ [46] möchte als besonders ergiebig erscheinen für unsere Fragestellung. Indes erlauben die zwar sehr zahlreichen, aber meistens nicht viel mehr als stichwortartig notierten Begebnisse über die Tatsächlichkeit der Kontaktnahme und über die wechselnde Art der Heilungsvorgänge hinaus nur wenig zu ermitteln von der Auffassung des Heiligen über Ort und Funktion der Laien in der Kirche. Nur die dort überlieferten Bruchstücke von Predigten sind gesprächiger. So etwa Bernhards Ansprache an das von der Häresie heimgesuchte Volk in Albi: „Ich kam, um zu säen, fand aber den Acker von schlechtestem Samen bereits übersät. Doch weil es ein geistiger (rationalis) Acker ist, ihr seid ja Gottes Ackerland, will ich euch die beiden Samenarten zeigen, damit ihr wißt, was ihr auswählen sollt. Und so begann er vom Altarssakrament zu sprechen, Punkt für Punkt, wie der Häretiker gepredigt hatte, und legte sorgfältig aus, was wirkliche Glaubenswahrheit sei. Schließlich fragte er sie, wofür sie sich entscheiden wollten. Wie zur Antwort begann das ganze Volk die schlechte häretische Lehre verächtlich zu verwerfen und froh das Wort Gottes, die katholische Wahrheit, anzunehmen . . . Wir möchten wissen, so fuhr Bernhard fort, wer Buße tun und das Wort des Lebens annehmen will, hebt darum die rechte Hand gen Himmel zum Zeichen der katholischen Einheit. Da geschah es denn, daß alle froh die Rechte zum Himmel emporreckten und damit die Predigt ihr Ende fand.“ [47]

Ein letzter Hinweis gelte Bernhards reifstem theologischem Werk, dem Kommentar zum Hohenlied [48], das in Anlage, Sprache und literarischer Form dem ersten Anschein nach ausschließlich der Elite von Clairvaux sich zuwendet. Indes machen die Forschungen von J. Leclercq und C. H. Talbot klar, daß es sich um ein Werk handelt, das offensichtlich einen viel weiteren Kreis anzusprechen gewillt war [49].

182, 348 CD: Einladung Simons v. Oisac, die Bernhard zwar ablehnt, später aber anzunehmen verspricht.

[46] Miracula a sancto Bernardo per Germaniam, Belgium Galliamque patrata, anno 1146; PL 185, 369—416.

[47] Ebd. 3, nr. 10; Pl 185, 414 C — 416 A. Vgl. B. de Gaiffier d'Hestroy, L'hagiographie et son publique au XIe siècle (Miscellanea hist. in honorem L. v. d. Essen, I [1947] 135—166), S. 149 (Pflicht des Abtes, auch den Laien zu predigen).

[48] PL 185, 785—1198. Jetzt liegt der 1. Faszikel der „S. Bernardi Opera Vol. I“ vor, Sermones super Cantica Canticorum (1—35), ed. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, Rom 1957.

[49] C. H. Talbot, Die Entstehung der Predigten über Cantica Canticorum; Bernhard von Clairvaux. Mönch und Mystiker, 202—214. „Das Ergebnis von zwanzig Jahren seiner literarischen Tätigkeit . . . sein literarisches und geistiges

Hinter den im Kapitelssaal versammelten Mönchen wird die ganze katholische Kirche sichtbar, Mönche, Klerus und Laien. Es geht Bernhard dabei um ein alle betreffendes Verständnis der Kirche selbst, der von Gott geschaffenen, in der Erbsünde gestürzten, durch Christus erlösten, zur Brautschaft mit dem göttlichen Wort berufenen Seele *des* Menschen, wiederum nicht nur des Mönches, des Klerikers, sondern auch des Laien. Auf einem Höhepunkt seines Wirkens außerhalb von Clairvaux wurde es 1135 begonnen und brach ab, als Bernhard 1153 starb. Sein Werden begleitet demnach jene zwanzig Jahre des öffentlichsten Lebens, aus dem der Abt von Clairvaux die Anregungen für ungezählte Ausführungen im Lauf der 86 Homilien schöpfte, und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als habe er gewußt, daß diese Schrift nicht in den Händen seiner Mitbrüder allein bleiben würde [50].

III

Wenn wir nunmehr versuchen, Bernhards Meinung vom *Standort* des Laien in der Kirche zu erheben, mag beachtet bleiben, daß wir methodisch — bei der Befragung der bernhardinischen Schriften und der Berichte seiner Biographen — nicht nur jene Stellen heranzogen, in denen ausdrücklich und nur vom Laien die Rede ist, sondern auch die vielen anderen, in denen der „homo christianus", *der* Mensch (omnis homo) von Bernhard besprochen oder angesprochen wird. Was also bisher vom Menschenbild des hl. Bernhard erkundet und dargelegt wurde, müßte hier eingeschaltet werden, wird aber, um den Rahmen des Sonderthemas nicht zu sprengen, vorausgesetzt und an gegebener Stelle aufgegriffen [51]. Von diesen Erkenntnissen her aber erhalten die für den christlichen Laien insbesondere von Bernhard formulierten Sätze erst ihr entscheidendes Gewicht und ihre theologische Tiefe.

Wie die Kleriker und die Mönche, so gehören die Laien zum Leib Christi, zur „congregatio justorum [52], electorum [53], praedestinato-

Testament" (202); J. Leclercq, Opera, Vol. I, Introduction, XV f.; ders., Recherches sur les Sermons sur les Cantiques de S. Bernard: RevBén 64 (1954) 208—223; 65 (1955) 71—89 228—258; 66 (1956) 63—91.

[50] Ep. 153, nr. 2; PL 182, 314 AB: an einen Mönch der Kartause von Portes: „sermones paucos in principio Canticorum Salomonis, recens dictatos, en facio transcribi, et tibi, cum necdum ediderim, quamcitius mitto. In opere, cum tempus accepero, Christo imperante curis, tentabo procedere, si tamen me inde confortes."

[51] So die Arbeiten von Ph. Delhaye, Le problème de la conscience morale chez S. Bernard (Analecta mediaevalia Namurcensia, 9), Namur 1957. O. Schaffner, Die „nobilis Deo creatura" des hl. Bernhard von Clairvaux: Geist Leben, 23 (1950) 43—57. Bibliographische Hinweise bei M. Bernards, Der Stand der Bernhardforschung: Bernhard von Clairvaux. Mönch und Mystiker, 3—43, bes. 15 ff.

[52] Serm. in Cant. 68, nr. 2; PL 183, 1109.

[53] Serm. in Ps. Qui habitat 7, nr. 10; PL 183, 206. Da hier zu den „electi" sowohl die homines spirituales wie die homines carnales zählen, die alle mit der

rum [54]", deren Kern für Bernhard natürlich die „perfecti [55], spirituales [56], continentes homines [57]" bilden. Dabei aber sollte man bei allem Wissen um Bernhards monastische Vorliebe, die in den Mönchen eine Art Lebensprinzip der Kirche sieht, einen wesensnotwendigen Sauerteig, ihren Lebensquell, historisch wie theologisch [58], nicht außer acht lassen, daß er jene von ihm so oft erwähnte Trennung der Menschen in „spirituales" und „carnales" bzw. „saeculares" durchaus nicht immer und vor allem nicht grundsätzlich als die Trennung der Mönche bzw. Kleriker von den Laien versteht [59]. Vielmehr handelt es sich hier um eine Trennung, die quer durch alle genannten Schichten hindurchgeht; Bernhard sieht „carnales" bzw. „saeculares homines" auch im Kloster, weiß um „homines spirituales" auch in der „Welt". Wie denn Bernhard die Sünder nicht von der Kirche ausgeschlossen glaubt, vielmehr ausdrücklich erklärt, daß auch sie ihr angehören [60].

Alle erlösten Menschen sind die Kirche, die Braut des Hohenliedes: „nos qui simul Ecclesia sumus" [61], „die Braut sind wir mit der Menge derer, die er erlöst hat und die er kennt" [62]. Die Braut ist eben die Gemeinschaft der Gerechten, durch die Taufe gerechtfertigten Menschen: „omnes una sponsa", „multas (animas) in unicam stringendas sponsam" [63]. Alle, auch die Laien, sind nach der wahren „imago" „ad imaginem" geschaffen worden [64], als eine „nobilis creatura" [65], und

Kirche gekrönt werden, wenn sie „legitime" gekämpft haben, ist dieser Text wichtig für das richtige Verständnis der bernhardinischen Unterscheidung von „carnales" und „spirituales".

[54] Serm. in Cant. 62, nr. 1; PL 183, 1075.

[55] Serm. in Cant. 14, nr. 5; PL 183, 841.

[56] Serm. in Ps. Qui habitat 7, 10; PL 183, 205 D.

[57] Serm. in Cant. 66, nr. 3; PL 183, 1095 B, wo aber deutlich wird, daß sie nicht die ganze Kirche bedeuten (rara in terris continentia).

[58] Apologia ad Guillelmum, c. 10, nr. 24: „ordo noster (monasticus scil.) qui primus fuit in Ecclesia, imo a quo coepit Ecclesia, nullus vicinior ei quae in coelis est Jerusalem mater nostra, ... cuius Apostoli institutores"; PL 182, 912 BC.

[59] Deshalb möchten wir auch Y. Congar, Ekklesiologie, 90, nicht ohne Vorbehalt zustimmen, wenn er sagt: „Das Bild von jenen zwei Hälften des Leibes, denen die von geistlichem und die von fleischlichem Verlangen Getriebenen entsprechen ... birgt die ernste Gefahr, diejenigen geistlicher Sinnesart mit den kirchlichen Würdenträgern und die mit fleischlichen Begierden den Laien gleichzusetzen und so die Möglichkeiten für einen wahrhaft christlichen Laienstand weitgehend zunichte zu machen." Bei Bernhard wird jedenfalls mehr als deutlich, daß er die „carnales" in allen Bezirken des klerikalen, wie auch in den Konventen der Mönche antrifft. Vgl. Serm. in Cant. 69, nr. 1; PL 183, 1112 BC: „Quinam illi spirituales sint, id quidem penes Deum."

[60] De conversione ad clericos c. 10, nr. 20; PL 182, 845; De diligendo Deo c. 15, nr. 40; PL 182, 999. Serm. in Cant. 72, nr. 2; PL 183, 1129 C: „peccatores quos sibi incorporet Christus".

[61] Serm. in Cant. 57, nr. 3; PL 183, 1051.

[62] De consideratione III, c. 1, nr. 5; PL 182, 760 C.

[63] Serm. in Cant. 68. nr. 4; PL 183, 1110 A.

[64] Serm. in Cant. 80, nr. 3; PL 183, 1167 C (passim bei Bernhard).

[65] Texte vor allem bei O. Schaffner, Die „nobilis Deo creatura" des hl. Bernhard von Clairvaux; Geist Leben 23 (1950) 43—57. De conversione ad clericos

darum sind alle, vom Schöpfungswerk Gottes her, „aequales“ [66], wie denn nach Adams Fall auch alle ohne Unterschied zu Sündern wurden, der Erlösung bedürftig, und alle durch Christus erlöst und alle nach dem Willen des Vaters zur „gloria aeternitatis“ berufen [67]. Alle, auch die Laien, sollen „eadem via“ [68], dem gleichen Ziel [69] entgegengehen. So gibt es in der Heilsordnung der erlösten Welt keinen Unterschied von Klerikern, Mönchen und Laien, die alle zusammen die „plebs fidelis“, die „gens electa, regalis, sacerdotalis“ [70] ausmachen; alle zusammen der „populus christianus“ sind [71], eine „civitas“ [72], keine Summe von unverbundenen einzelnen, äußerlich zusammengetrieben, sondern innerlich zusammengehörend: „Ecclesiae nomine non una anima, sed multarum unitas vel potius unanimitas designatur.“ [73]

In dieser Gemeinschaft der Gläubigen nun haben die Laien ihren fest umschriebenen Standort. Die Kirche Bernhards ist nämlich keine Geistkirche, unsichtbar, sondern eine irdische Gemeinschaft mit irdisch-sichtbaren Daseinsformen, irdisch wie auf einer Pilgerfahrt begriffen, in Anfechtungen und Kämpfe verwickelt, vom Staub der Kämpfe bedeckt, nicht rein, wie jene Geistkirche es sein will, fleckenlos, heilig, sondern sündigend, büßend, harrend [74], ihrer Bestimmung nach sicherlich so, wie Paulus sie als in Gottes Absicht liegend beschreibt [75], aber hier und jetzt noch dem „tumultus“, dem gefahrvollen Meer der Welt ausgesetzt [76], eine von Feinden belagerte Stadt [77], ein Ordnungsgebilde, ein Organismus wie der Leib [78], und darum gegliedert, und wie eine „civitas“ sichtbar-institutionell aus verschiedenen „ordines“ zusammengefügt und verfaßt [79]. In der Apologia ver-

c. 8, nr. 15: „Egregia creatura, capax aeternae beatitudinis et gloriae magni Dei, utpote cuius sit inspiratione condita, similitudine insignita, cruore redempta, fide dotata, spiritu adoptata.“

[66] Serm. in Cant. 23, nr. 6; PL 183, 587 A.

[67] Serm. in Cant. 72, nr. 3; PL 183, 1130 A.

[68] Serm. in Cant. 68, nr. 4; PL 183, 1110 B.

[69] Serm. in Cant. 69, nr. 2; PL 183, 1112 D. — Serm. in Ps. Qui habitat 7, nr. 10; PL 183, 206 A: „Tota ergo Ecclesia coronabitur, quod ex utraque parte sui legitime certaverit.“

[70] Ep. 244 (an Konrad), nr. 1; PL 182, 441 A.

[71] De bapt. c. 3, nr. 15; PL 182, 1041 A.

[72] Serm. in dedicat. Eccl. 5, nr. 8; PL 183, 534 (und öfter bei Bernhard).

[73] Serm. in Cant. 61, nr. 2; PL 183, 1071 C.

[74] Serm. in Cant. 25, nr. 3; PL 183, 900 B: „Potest sponsa cum pulchritudine utique compositionis naevo non carere nigredinis; sed sane in loco peregrinationis suae.“

[75] Serm. in Cant. 27, nr. 6 f.; PL 183, 916 f.

[76] Serm. de diversis 35, nr. 1; PL 183, 634 BC.

[77] Serm. in conversione S. Pauli 1, nr. 2; PL 183, 561 C.

[78] Serm. in capite ieiunii 1, nr. 1—2; PL 183, 167 D — 169 B. Serm. in dedicat. Eccl. 3, nr. 1—2: das Bild von der belagerten Burg; PL 183, 523 D — 526 A.

[79] Apologia c. 3, nr. 5, PL 182, 901 B: „suis quique legibus in Ecclesia conversantur“.

gleicht Bernhard die Kirche mit Josephs buntem Rock[80] und sieht in ihr eine „multitudo ordinum sive Cluniacenses sive Cistercienses sive clerici regulares sive etiam laici fideles, omnis sexus, omnis aetas, omnis conditio, in omni loco, per omne tempus, a primo ordine usque ad novissimum“ [81]. Man vergleiche das ganze vierte Kapitel dieser Schrift, um Bernhards Verständnis der Kirche als der einen und doch geordnet vielfachen zu begreifen: „pluralis unitas“, heißt es, „unaque pluralitas . . . in una domo Patris multae mansiones . . . semitae plurimae, sed una justitia“ [82].

Die konkrete Heilsordnung, in der alle Erlösten leben, ist die Kirche Jesu Christi, die unter dem römischen Pontifex organisierte „civitas“, im Verband des „imperium christianum“ bzw. „regnum christianum“ dem Ruf Gottes, dem Auftrag Christi horchende Christenheit, die jene „pluralitas ordinum“ [83] in sich birgt, von der Bernhard spricht.

Die grundlegende Scheidung der „ordines“ sieht Bernhard, wie die kirchliche Überlieferung insgesamt, in der Gegenüberstellung von „ordo clericalis“ und „ordo laicalis“. Sie erscheinen wie zwei autonome Bereiche, die in sich hierarchisch gegliedert sind, die Kleriker unter dem Papst, die Laien unter dem Kaiser bzw. dem König. Zwar bleibt der Papst verantwortlich auch für die Laien [84] und stehen die Laien im Dienst der Kirche. Rom ist der Sitz des Papstes, das gleiche Rom aber auch die Hauptstadt des Kaisers [85]. Bernhard betont eigentlich lieber die Einheit der beiden „ordines“ als ihre Trennung: „in omni loco uno Domino servitur, uni regi militatur, et *in foro* et *in claustro* gratia Dei eadem valet“ [86]. „Absque duplici hoc exercitio fidelium (der Laien) studioque custodum (der Kleriker) non potest esse secura civitas, non sponsa. Horum differentiam quaeris? *Unum sunt.*“ [87] Getrennt erscheinen indes die beiden „ordines“, weil sie — wie für die Laien noch ausgeführt wird — verschiedene Funktionen im Aufbau des Leibes der Kirche, im Leben der „civitas“ zu erfüllen haben, Funktionen, die sich aus jenen Sakramenten ergeben, die für beide Stände charakteristisch sind, die deshalb auch die Trennung gleichsam konstituieren, die geistlichen Weihen nämlich und das Sakrament der Ehe.

---

[80] Apologia c. 3, nr. 5; PL 182, 901 C.
[81] Apologia c. 3, nr. 6; PL 182, 902 D.
[82] Apologia c. 4; PL 182, 903 A — 904 D, bes. nr. 8; PL 182, 904 A.
[83] Apologia c. 3, nr. 5; PL 182, 901 C. Vgl. Serm. in Cant. 70, nr. 8; PL 183, 1120 B: „omnes ad mensuram Spiritum acceperunt“.
[84] De consideratione II, 8, 15; PL 182, 751.
[85] Ep. 244 (an König Konrad); PL 182, 441 B: „Nonne ut apostolica Sedis, ita et Caput imperii Roma est!“
[86] Ep. 490, nr. 2; PL 182, 698 D — 699 A.
[87] Serm. in Cant. 76, nr. 8; PL 183, 1153 CD.

Häufiger noch als von der Zweiteilung spricht Bernhard von einer Dreiteilung der „ordines" in der Kirche. Wenn für die Zweiteilung das Bild von Leib und Seele, die den einen Menschen bilden, gilt, dann wird die Dreiteilung gern erläutert am Bild des Gebäudes, dessen beide Wände der „ordo monasticus" und der „ordo laicalis" sind, Wände, die im Eckstein Christus und im „ordo clericalis", der diesen Christus in besonderer Weise repräsentiert, verbunden und verankert werden[88]. Wiederum liegt ein Hauptakzent auf der Einheit, beachtenswert aber bleibt die Gleichstellung der im Eckstein verbundenen Wände, der Laien und der Mönche, im grundsätzlichen Verfassungsschema der Kirche, bleibt die hervorgehobene zentrale Stellung des „ordo clericalis" als einer „cardo", einer Klammer des Ganzen. Immer noch aber wird im Bild vom Gebäude das Nebeneinander der „ordines" sichtbar. Ergänzt wird diese Auffassung durch eine andere Vorstellung von den drei „ordines", die, in den alttestamentlichen Gestalten der Noe (ordo clericalis), Daniel (ordo monasticus) und Job (ordo laicalis) symbolisiert, in verschiedener Weise das Meer der Welt durchziehen: der Klerus (Noe) fährt zu Schiff (Arche) führend, bewachend, helfend hindurch, die Mönche (Daniel) schreiten trockenen Fußes über eine Brücke, hoch über den stürmenden Wassern, während die Laien (Job) watend wie durch eine Furt, ringsum von den Wellen bedrängt, voranziehen müssen[89]. Die Überlegenheit des Klerus, die Vorzugsstellung der Mönche, die Schwierigkeiten der Laien, wie Bernhard sie sieht, werden in diesem Bild überdeutlich. Im Zusammenhang der Ausführung zu diesem mehrfach in seinem Schrifttum benützten Vergleich erhellt auch erneut die Rolle der Sakramente bei der Abgrenzung der Stände voneinander. Weil stellvertretend für den „ordo clericalis" die Prälaten (d. h. Bischöfe und Äbte) genannt werden, die durch heilige Weihen von den anderen geschieden sich abheben, für den „ordo continentium" die Mönche, denen die Mönchsweihe wie ein zweites Taufsakrament gilt[90], für den „ordo laicalis" die „conjugati" stehen, die das Sakrament der Ehe aneinanderbindet, darf man wohl annehmen, daß Bernhard den Standort der „ordines" von ihrer jeweiligen Bezogenheit auf ein bestimmtes Sakrament her zu bestimmen versucht.

Die Grenzen zwischen den „ordines" will Bernhard aber eingehalten wissen. Wer sie in sich vermischt, gilt ihm als ein Monstrum, wie etwa Stephan von Garlandia am französischen Hof, der, obwohl Diakon, dort noch ein militärisches Hofamt innehat: „Rogo quid est hoc

[88] Serm. de diversis 9, nr. 5; PL 183, 567 A.
[89] Serm. de diversis 35, nr. 1; PL 183, 634 CD; und 9, nr. 3; PL 183, 566 BC.
[90] Serm. de diversis 37, nr. 3; PL 183, 640 CD; und De praecepto et disp c. 17, nr. 54; PL 182, 889 B: „Monasterialis disciplina secundum baptisma nuncupatur, ob perfectam mundi abnegationem ... configurans nos Christo instar Baptismi."

monstri, ut, cum et clericus et miles simul videri velit, neutrum sit? ... Pulchrius est vocari dapiferum, quam decanum, quam archidiaconum? Est quidem, sed laico, non clerico ... militi, non diacono ... confundit ordines." [91] Das erinnert an das bekannte Wort Bernhards von sich selbst: „Ego enim quaedam chimaera mei saeculi, nec clericum gero, nec laicum. Nam monachi jamdudum exui conversationem, non habitum." [92]

Der Standort der Laien ist für Bernhard vor allem die Basis des Baus der Kirche; der gesamte, in sich nach Ständen wiederum gegliederte „ordo laicalis" ist jene plebs Domini, die oves pascuae ejus, die dem Klerus zur Sorge, Weide, Führung anvertraut ist, insofern nimmt er den niedrigsten Platz in der Kirche ein, ist das „Fußvolk", auch wenn Bernhard ihn (im Brief an die Bürger von Pisa) eine „haereditas Dei acceptabilis", ein „genus electum" nennt und hier auch den Laien das regale sacerdotium zuspricht [93].

Die Laien als die „plebs christiana" stehen dann im Bezirk von Pfarrei (plebanus) und Bistum gehorsam unter der Leitung der Priester und Bischöfe [94], sie sind die Schafe der Herde, deren Hirt der Klerus, sie sind die Bürger der Stadt, deren Wächter der Klerus, sie sind die „gubernati", jene die „gubernatores", sie sind das kostbare Gut, das zu bewahren vor der „vis tyrannorum", der „fraus haereticorum", den Anfechtungen durch die Dämonen [95], Petrus und in ihm den Bischöfen und Priestern übergeben worden ist vom Herrn. Nicht in allem indes sind die Laien dem Klerus unterworfen; Bernhard grenzt im Buch über die Besinnung an Eugen III. den Bezirk, innerhalb dessen die Laien der richtenden Gewalt der Schlüssel unterstehen, auf die „crimina" ein, allen Streit um Besitz aber überweist er den Laien in deren Jurisdiktion: „Habent haec infirma et terrena judices suos, reges et principes terrae. Quid fines alienos invaditis? In criminibus, non in possessionibus potestas vestra!" [96]

Wie denn auch der „ordo clericalis" keineswegs eine Autonomie in der Gesamtkirche (der christianitas, dem populus christianus) genießt, die ihn in allem unabhängig von den Laien sein ließe. Bernhard selbst versteht sich in seinem Verhältnis zum französischen König als dessen „fidelis" [97], das gleiche gilt in bezug auf Kaiser Lothar [98]; nicht

[91] Ep. 78 (an Suger v. Saint-Denis), nr. 11; PL 182, 197 AB.
[92] Ep. 250 (an Bernhard v. Portes), nr. 4; PL 182, 451 A.
[93] Ep. 130, nr. 1; PL 182, 285 B; und Ep. 244 (an Konrad); PL 182, 441 A.
[94] Serm. in Cant. 76, nr. 9; PL 183, 1154 BC.
[95] Ebd., nr. 7; PL 183, 1153 BC.
[96] De consideratione I, 6, nr. 7; PL 182, 736 A.
[97] Ep. 255 (an Ludwig VI); PL 182, 462 C.
[98] Ep. 139 (an Kaiser Lothar), nr. 2; PL 182, 295 A: „pauper sum ego: fidelis tamen vester".

aber, was zu beachten ist, spricht Bernhard von sich so, wenn er mit dem König von England (ep. 138), dem König von Sizilien (epp. 207—209), dem König von Portugal (ep. 308) korrespondiert. Unter Berufung auf Paulus (Röm 13, 2: Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit) weist Bernhard auch den Klerus in den Gehorsam unter die weltliche Autorität ein, zumal die Bischöfe die „regalia" ihres Bistums vom König zu Lehen erhielten („Non autem esset fidelis — der gewählte Bischof von Langres nämlich —, si vestra, et non per vos habere vellet") [99]. Sie müssen nach Christi Weisung dem Kaiser bzw. dem König leisten, was des Kaiser ist: „Adestis regi in suis curis, consiliis, negotiis, exercitibus." [100]

IV

Das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung zeigt den Standort der Laien in der Kirche, so wie Bernhard ihn sieht, nicht ein-, sondern mehrdimensional gelagert. In einer Ebene zunächst mit Klerikern und Mönchen zusammen bilden die Laien das Volk Gottes, die gens sancta, das priesterlich-königliche Volk des Neuen Bundes. Wie alle erlösten Menschen erscheint der christliche Laie als vollberechtigtes Glied des Leibes Christi in der Kirche, der geschichtlich konkreten Gestalt dieses geheimnisvollen Herrenleibes.

Eine andere Dimension zeigt den Laien nicht zusammen mit dem Klerus, sondern getrennt von ihm, aber vorerst noch neben ihm. Bernhard versucht diese Lage durch das Bild vom Haus der Kirche zu verdeutlichen, dessen zwei Wände je von den Laien und vom Klerus gebildet werden, Wände, die der Eckstein Christus miteinander verbindet. Dieses Nebeneinander wird in der Parallelität von „sacerdotium" und „regnum", wie Bernhards konservativer Sinn es noch wahrhaben möchte, besonders erhellt, zumal auch hier Christus, der unsichtbare Herr beider Gewalten, als die verbindende Klammer genannt wird.

Eine dritte Dimension verlagert den Standort der Laien unter den des Klerus, die Welt der Laien erscheint hier gleichsam als die Basis des gesamten Kirchenbaus, über dem sich die Welt des Klerus, der hierarchischen Kirche, erhebt. Im Bild der Stadt erscheint der Klerus als Regent und Wächter der Bevölkerung, der Laien, im Bild der Herde als der Hirt, der die Herde, die Laien, führt, umsorgt, nährt, diszipliniert.

Wenn wir nun zum anderen Problemkreis unserer Untersuchung übergehen und fragen, welche *Funktionen* Bernhard von Clairvaux

[99] Ep. 170 (an Ludwig VII); PL 182, 331 B.
[100] De moribus et officio episc., c. 8, nr. 31; PL 182, 829 D.

den Laien in der Kirche zuweist, werden wir diese mehrdimensionale Verfassung des Standortes der Laien berücksichtigen müssen, darüber hinaus aber noch bedenken, daß die Zweiteilung des Kirchenvolkes in Laien und Klerus, die ihr zugrunde liegt, ergänzt werden muß durch die Dreiteilung in Laien, Klerus und Mönche. Sie ist aber insofern von methodisch weniger wichtigem Belang, weil im Mönchtum sich die Elemente des Laientums und des Klerikertums zusammenfinden und, wenigstens zu Bernhards Zeit, das Mönchtum methodisch nicht deutlich genug gegen die Laien einerseits und den Klerus andererseits abgehoben wird [101]. Gerade das Laienbrüderinstitut im jungen Zisterzienserorden liefert dafür den besten Beweis. Da Bernhards Auffassung vom Mönchtum diesem eine zentrale Bedeutung in der Kirche zumißt, in ihm gleichsam ein Lebensprinzip der Gesamtkirche, des Klerus nämlich wie der Laien sieht, erhellt sich damit auch die Berechtigung einer methodischen Ausklammerung dieses „ordo monasticus" aus unserer weiteren Überlegung.

Bernhard weist den Laien in der oben so genannten ersten Dimension die Funktionen zu, die jeder Christ, ob Laie, Mönch oder Kleriker, in der Kirche wahrzunehmen hat. Er muß mitwirken am Aufbau des Leibes Christi, aus seinem Glauben leben, die Gebote Gottes erfüllen, in der Nachfolge Christi den Weg gehen, den dieser gewiesen, als den er sich selbst bezeichnet hat. Der Laie muß vor allem das neue Gesetz der Liebe begreifen und auf jenem vierstufigen Anstieg zu Gott zu gelangen suchen, denn diese Liebe kennt, unter der Führung der Gnade, die Liebe nämlich zu sich selbst, zu Gott „propter se, non propter ipsum", zu Gott um Gottes willen, zu sich selbst rein um Gottes willen [102].

Da aber diese Pflichten den Laien gemeinsam sind mit Klerus und Mönchen, uns aber die ihm als vom Klerus getrennten „ordo" zukommenden Funktionen hier mehr interessieren, belassen wir es bei der eben skizzierten Reihe, aus der sich die gesamte theologische Ethik des hl. Bernhard entfalten ließe.

Auch in der zweiten oben so genannten und beschriebenen Dimension erfüllt das Laientum noch ähnlich wie der Klerus die Funktion, Aufbauelement der Kirche zu sein. Das will schon vom Bild der Wand aus so begriffen sein. Doch unterscheidet sich nunmehr die Art

[101] Serm. 9 de diversis; PL 183, 565—567 spricht wiederum von den drei „ordines", die sich (Laien, Kleriker, Mönche) im Kloster auch finden: als fratres populares (Laienbrüder), fratres claustrales (Chormönche), praelati (die Äbte). Die ersteren (Laienbrüder) führen das „aktive" Leben, die anderen (Chormönche) das „kontemplative" Leben, die praelati = abbates verbinden beides und stellen somit den vornehmsten, besten Stand in der Kirche. Vgl. Y. Congar, Der Laie, 31 f.

[102] De diligendo Deo, c. 15, nr. 39; PL 182, 988 CD. Vgl. P. P. Delfgaauw, La nature et les degrés de l'amour selon S. Bernard: Saint Bernard Théologien, 234—252.

und Weise dieser konstruktiven Funktion wesentlich von der des Klerus. Hier muß auch darauf verwiesen werden, daß die Laien nunmehr nicht mehr unterschiedslos von Bernhard angesprochen werden („omnis homo christianus"), sondern daß er jetzt die für seine Zeit geltende Gesellschaftsordnung als eine Art Auswahlprinzip gelten läßt: die lehnsrechtlich verfaßte Ordnung nämlich, welche vom unfreien Bauernknecht über den befreiten oder von jeher freien Bauern über die kleinen zu den großen Grundherren aufsteigt, zum Großvasallen der Krone, und schließlich im König gipfelt. Über diesem steht dann nur noch der Kaiser, doch läßt sich bei Bernhard nur undeutlich wahrnehmen, ob er die universale Kaiseridee oder das in Deutschland, Ostburgund und Italien territorial beheimatete deutsche Kaisertum meinte, wenn er sich über die Funktionen des höchsten Laien der Christenheit aussprach. Wir neigen nach dem Erweis der überlieferten Kaiserbriefe Bernhards (an Lothar und Konrad III.) [103] eher dazu, daß ihm das universale Kaisertum vertraut war, dem er allerdings keine Souveränitätsrechte über Könige jenseits der angedeuteten Territorialbezirke zuschreiben will.

Diesen *Kaiser* ermahnt Bernhard an seine Funktion, „defensor et advocatus" der römischen, d. h. katholischen, universalen Kirche zu sein. Es klingt sogar noch karolingisch, wenn der Abt, allerdings hier seiner biblischen Sprache den Zoll begrifflicher Unklarheit zahlend, dem Kaiser schreibt, Gott habe ihn erwählt... auch jetzt auf dem Erdkreis das Heil zu wirken (Ps. 73, 12 wird benützt: Deus . . . operatus est salutem in medio terrae: Gott ist ja unser König von jeher, hat Heil gewirkt inmitten der Erde) [104]. Nähme man Bernhard wörtlich, so müßte man annehmen, daß er den Kaiser zur Wahrnehmung einer unmittelbaren göttlichen Stellvertreterschaft auch im Bezirk des geistlichen Heils der Christenheit auffordere. Tatsächlich findet sich in den Königsbriefen Bernhards keine annähernd umfassende Formulierung, vielmehr nennt er Heinrich I. von England „Vasall Gottes", der sein Königtum als ein „feudum" besitzt und die einem solchen Lehen entsprechenden Dienste vollziehen muß (konkret: Gott in seinen Dienern = den Mönchen zu helfen) [105]. Der Schirmherr der Kirche dient dem Frieden im Reich, wenn er seine Heerzüge für die Befreiung der (römischen) Kirche einsetzt, dient der Einheit der Kirche, wenn er die „rasende Wut" der Schismatiker (= Anhänger des Gegenpapstes Anaklets II.) in ihrem Ansturm gegen die Kirche abweist. Für den Kaiser fallen sachlich zusammen der Schutz seiner

[103] Epp. 139, 140 (an Lothar); epp. 183, 244 (an Konrad); PL 182, 293—296 345 440—442.
[104] Ep. 139, nr. 1; PL 182, 293 B.
[105] Ep. 138; PL 182, 292 B—293 A.

Krone und die Verteidigung der Kirche [106]. Wie in einem geistigen „connubium" sieht Bernhard das Kaisertum mit dem Papsttum verbunden, „was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen"; beide sollen einander umsorgen, einander verteidigen, eines trage des anderen Last. Gott, der beide begründete, hat sie miteinander verbunden „in aedificationem, et non in destructionem" (2 Kor 10, 8), zur gegenseitigen Förderung und nicht zur Zerstörung [107].

Nicht so universal verstanden werden die Funktionen der *Könige und Fürsten.* Doch auch sie sind zunächst in ähnlicher Weise Dienstfunktionen für den Aufbau der Kirche innerhalb ihres jeweiligen Machtbezirkes. Diese Kirche ist zunächst gesehen als Kleriker- und Mönchskirche, als das den Bistümern und Abteien gehörige Gut und die mit diesem verbundenen Gerechtsame, deren Integrität König oder Fürst unangetastet bewahren, ja mehren soll durch Stiftungen, die er vor Eingriffen dritter Gewalten schützen muß. Dann ist es jene Kirche, deren „Erbauung" König oder Fürst wahrzunehmen hat, das christliche Volk, für dessen wirtschaftliche, soziale, politische, geistige und geistliche Wohlfahrt er verantwortlich gemacht wird. Recht und Gerechtigkeit liegen in des Königs Hand, die Not der Menschen in Zeiten wirtschaftlichen Niedergangs hat er nach Möglichkeit zu überwinden (so verlangt Bernhard vom Grafen Theobald v. Blois-Champagne Errichtung von Armenhospizen); der Schutz der „pauperes Christi", gemeint sind Witwen und Waisen, die notorisch schutzbedürftigen Gruppen des Mittelalters, ist Königs- und Fürstenpflicht. Der Landfrieden, die wichtigste Voraussetzung für eine gedeihliche Entwicklung aller wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Belange, muß in besonderer Weise dem Fürsten ein christliches Anliegen sein, er muß ihn aufrechterhalten, wiederherstellen, festigen, ihn mit wirksamen Sanktionen umgeben.

Ähnliche Pflichten werden in absteigender Folge den weiteren Gliedern der feudalen Hierarchie bis zu den kleinen und kleinsten *Herren* rings im Land von Bernhard eingeschärft, so daß hier überdeutlich sichtbar wird, wie ihm eine Reform der ganzen Laienwelt ein Anliegen ist, das er über der Sorge für seine Mönche nicht aus dem Auge verliert. Weil er selbst dem Kreis des kleinen Landadels entstammte, kannte er die Verhältnisse gut, die Fehlerquellen beim sittlichen Versagen, die ansprechbarsten Motive, die ungebrochene Kraft eines zwar undifferenzierten, aber doch im Elementaren sicheren Glaubens dieser Laien.

---

[106] Ep. 139, nr. 1; PL 182, 294 A: „Est tamen advocati Ecclesiae arcere ab Ecclesiae infestatione schismaticorum rabiem: est Caesaris propriam vindicare coronam ab usurpatore Siculo."

[107] Ep. 244 (an Konrad); PL 182, 441 AB.

Für den unter dem Zisterziensergewand und auch auf der Höhe seiner mystischen Heiligkeit nie den burgundischen Ritter verleugnenden Bernhard von Clairvaux bleibt es ein rühmenswerter Versuch, daß er auch die *Bürger*, die in eben jener Epoche aufsteigende neue abendländische Gesellschaftsschicht, an ihre Funktion im Bereich kirchlicher Religiosität erinnerte. Für ihre Freiheitsbewegung hatte er wenig Verständnis (weder für das echte Anliegen Arnolds v. Brescia noch für die Bestrebungen der Bürger von Reims)[108]. „Misericordia" stellt er den Bürgern von Toulouse, von Pisa, von Mailand als christliche Aufgabe vor. Gastlich sollen sie die Pilger (wobei wohl auch an die Kreuzespilger gedacht war) aufnehmen, in den Armen sollen sie Christus speisen, ihn kleiden, ihn besuchen, wenn sie sich der Kranken annehmen, für den Loskauf der Gefangenen sorgen. Die leiblichen Werke der Barmherzigkeit werden von Bernhard demnach geradezu als die spezifischen Leistungen des bürgerlichen Laien herausgestellt[109]. In Briefen an Genua, Rom erweitert sich diese Grundskizze einer christlichen Laienethik noch um einen ganzen Kranz von Pflichten, welche, wie etwa das zähe Durchhalten eines einmal gefaßten Beschlusses (perseverantia), das geduldige Verfolgen eines einmal gesichteten Zieles (patientia), die zuverlässige Stetigkeit im Bewahren von Freundschaften (constantia), offensichtlich von Bernhard in richtigem Ermessen der bürgerlichen Eigenart eingehämmert werden. Er unterläßt auch keineswegs den Hinweis auf die erfreulichen Folgen für das Gemeinwohl ihrer Stadt, wie sie sich aus der Erfüllung dieser Pflichten ergeben: der städtische Frieden wird gesichert, ihr Ruhm (man denke an die angesprochenen italienischen Kommunen, vor allem Rom) mehrt sich, Lohn und (kaiserliche) Gnade bleiben nicht aus[110]. Dies Ineinander von höchster geistlicher Motivierung und einem für unsere Begriffe ungeschminkten Appell an das wohlverstandene Selbstinteresse auch wirtschaftlicher Art trifft man bei Bernhard nicht selten, zumal bei den großen Aufrufen zur Teilnahme am Kreuzzug.

Hier verlangt der Zusammenhang der Probleme ein Wort zur bernhardinischen Auffassung vom Ethos des christlichen *Waffenträgers*. Der gesamte Komplex der damit verbundenen Fragen kann natürlich nicht entwickelt werden, nicht einmal eine ins einzelne vorstoßende Erörterung der Stellungnahme Bernhards[111]. Bekannt ist die

---

[108] E. Delaruelle, Histoire du catholicisme, 328 f., macht auf diesen konservativen Zug Bernhards besonders aufmerksam.

[109] Ep. 242 (an Toulouse); PL 182, 436 f.

[110] Ep. 129 (an Genua); PL 182, 283 ff.; ep. 243 (an Rom); PL 182, 437—440.

[111] Vgl. die Arbeiten über Bernhards Stellung zum Kreuzzug und zu den Ritterorden, z. B. A. Seguin, Bernard et la seconde Croisade: Bernard de Clairvaux, 379—410; D. P. Cousin, Les débuts de l'ordre des Templiers et saint Bernard:

Weihe, die das Rittertum mit seiner Hilfe durch die kirchliche Begründung des Tempelherrenordens erhielt, das Buch zum Lob der neuen Ritterschaft, das er geschrieben hat[112], auch die harten Worte, sicher sei es vorzuziehen, die Heiden nicht zu töten, wenn man sich ihrer auf andere Weise erwehren könne, jedoch sei es besser, sie umzubringen, als auf dem „Erbe der Gerechten" (= dem Heiligen Land) weiterhin die Herrschaft der Sünder lasten zu sehen. Die Ordensritter opfern ihr Leben im Dienst an ihren Brüdern, sie sterben als Martyrer Christi, wenn sie im Kampf um die Verteidigung der Heiligen Stadt, des Besitzes Jesu Christi, gegen die Feinde des Kreuzes, die Ungläubigen, fallen. Für Bernhard sind auch die Mohammedaner Heiden[113]. Im Kreuzzug sieht Bernhard ein „sanctum opus", eine Aufgabe der Laien, die ihrem Wesen als einer „gens sancta", eines „genus regale et sacerdotale" voll entspricht; Bernhard versteht den Zug als einen Opfergang, der vom Papst mit einem Ablaß entgolten wird, als Ausdruck für die zugesicherte göttliche Belohnung. Verzeihung der Sünden, das Ruhmesglück der Ewigkeit sichert Bernhard den Kreuzfahrern zu, schildert ihnen die Fahrt als ein Mittel zum ewigen Heil, als eine Pflicht, als ein Zeichen der Erwählung. Die Kreuzzugspredigt, ein Höhepunkt im Leben des Heiligen, ist eine Laienpredigt, sie appelliert an das christliche Gewissen des Laien, an die Verantwortung des einzelnen Laien gegenüber der Not seiner Brüder im Nahen Osten, gegenüber dem Aufruf der Kirche, dem, wie Bernhard ihn versteht, direkten Anruf Gottes.

Von Gottfried von Auxerre erfahren wir, daß Bernhard auch die *sozial geringst eingestuften Laien* im Gespräch wie in der Predigt an ihre Aufgaben erinnert hat, an ihre gegenüber den höheren Stufen der Laienhierarchie so bescheidenen Funktionen in Kirche, Gesellschaft und Familie (im Reiche Gottes, das sich in diesen drei Lebenskreisen ja verwirklicht). Er drängt sie zur Erfüllung der „officia humanitatis congrua"[114], einander in Nächstenliebe zu dienen, einander auszuhelfen mit Brot, mit Einladungen zu Tisch, wenn jemand sich selbst wegen Arbeitsüberlastung kein Essen zubereiten konnte. Sie sollen den Herren den Zins, der Kirche den Zehnt treulich entrichten, ihre Schulden ablösen, sich vor Aberglauben, Kartenlegern und Wahrsagern hüten; sie sollen jenen, die ihnen schaden, wenn schon nicht mit der blanken Waffe (weil jene eben „Herren" sind), so auch nicht mit der Zunge, durch bösartige Nachrede beizukommen

Mélanges Saint Bernard, Dijon 1954, 41—52; E. Delaruelle, L'idée de croisade chez Saint Bernard, ebd. 53—67.

[112] De laude novae militiae; PL 182, 921—939; z. B. c. 3, nr. 4—5; PL 182, 921 ff. über das Niedermachen der Heiden.

[113] Ep. 363 (an die Deutschen); PL 182, 564—568.

[114] Serm. in anniversario obitus s. Bernardi, nr. 18; PL 185, 584 D.

suchen. Bei Kauf und Tausch sollen sie einander nicht betrügen, weil sie dann ja um eines kleinen Gewinns willen schwerste Verluste (im Jenseits nämlich) in Kauf nehmen. Christus stehe ihnen vor Augen, der, so reich von Natur, um ihretwillen arm geworden sei.

Der Appell des Predigers an die *asozialen Elemente* des Laientums darf hier nicht übergangen werden. In dem brieflichen Aufruf zum Kreuzzug, den Bernhard an Klerus und Volk in Deutschland richtet, bleibt ein Abschnitt den „Mördern, Räubern, Ehebrechern, Meineidigen und anderen Verbrechern" vorbehalten. „Habt Vertrauen, Sünder", schreibt der Abt von Clairvaux, „Gott will nicht euern Tod, sondern eure Bekehrung, will euer Leben. Erfinderisch hat er euch jetzt Möglichkeiten bereitet, in seinem Dienst Buße zu tun. Wenn der gute Gott euch hätte strafen wollen, würde er nicht um eueren Dienst bitten, sondern hätte diesen sicher, wenn ihr ihn angeboten hättet, abgelehnt. Er gibt sich in seiner Güte wie euer Schuldner, tut so, als ob er in Not geraten wäre, um euch, wenn ihr für ihn kämpfen wollt, gerechten Sold zahlen, euch eure Verbrechen nachlassen und die ewige Herrlichkeit versprechen zu können."[115] Wenn auch in der enthusiastisch, fast fiebrig anmutenden Atmosphäre der Kreuzzugspredigtzeiten geschrieben, lassen diese Mahnungen zugleich doch erkennen, daß Bernhard selbst diesen tiefgesunkenen Schichten des Laientums (nur der Laien?) seine apostolische Aufmerksamkeit zuwendet, an ihre „conversio" glaubt, diese Bekehrung von ihnen verlangt.

Die „c o n v e r s i o" gilt Bernhard überhaupt als eine auch dem Laientum immanente Verpflichtung, weil er das Leben in der Welt für einen Traum hält, aus dem man mit leeren Händen erwacht. Das Werben Bernhards nicht nur um Kleriker, sondern auch um Laien[116], diese „conversio" als eine Wende zum bergenden „claustrum" (vorzugsweise in Clairvaux) zu verstehen und zu vollziehen, entspringt seiner Überzeugung, daß für die meisten Menschen eine „conversio" zu Gott im Getriebe der Welt, die er zwar für grundsätzlich möglich ansieht, nur sehr schwer durchzuhalten ist, daß es der Sinn der „vita communis" sei, hier alle erdenklichen Hilfen zu bieten, auch für die Laien im Verband der klösterlichen Familie.

Quer durch alle Schichten der feudal-hierarchisch gegliederten Laiengesellschaft ziehen sich die „Naturstände", wie man sie genannt hat. Die Eheleute und Unverheirateten, die Witwen, Eltern und Kinder, Waisen.

---

[115] Ep. 363, nr. 4; PL 182, 566 AB.

[116] A. Dimier, Saint Bernard, „Pêcheur de Dieu", Paris 1953, S. 35—41 (Laïcs venant à conversion).

Bernhard von Clairvaux hat auch diese Stände der Laien an ihre Pflichten erinnert, ihre Funktionen im Gesamtgefüge der Kirche, wenn auch nicht systematisch, so doch aus einem biblisch-patristisch orientierten Glaubensverständnis heraus zu begreifen und darzustellen versucht, sie nicht isoliert, sondern aufeinander bezogen und stets von dem „ministerium" her zu verstehen gelehrt, das sie im Ganzen des geheimnisvollen Herrenleibes, für die „sponsa Christi" zu leisten hätten.

Man begreift, daß die *Eheleute* in besonderer Weise von Bernhard beachtet bleiben. Erinnert sei daran, daß sie einmal stellvertretend für das ganze Laientum genannt werden. Die Weihe des Ehesakramentes gibt ihnen eine spezifisch kirchliche Sendung. In Anlehnung an die paulinische Theologie spricht Bernhard von der Symbolkraft des ehelichen Bandes, durch das die unlösbare Zwei-einheit von Christus und seiner Kirche dargestellt wird[117]. Um dieser Funktion willen sollen sie, so belehrt Bernhard die Gatten, ein zuchtvolles eheliches Zusammenleben pflegen. In der kleinen Gemeinschaft von Ehe und Familie öffnet sich, ähnlich wie in der größeren des Klosters, das weite Feld der Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe. Bernhard erinnert an die Erzieherpflichten der Eltern, aber auch an die Grenzen ihrer Autorität, wenn der klare Anruf Gottes (etwa in einem Ordensberuf) sich gegen den Willen des Vaters oder der Mutter ausspricht[118]. Die Briefe an den Grafen und die Gräfin Theobald von der Champagne[119] enthalten Ratschläge zur erzieherischen Führung heranwachsender Söhne, die nicht nur ein Beweis für die gerühmte Seelenkunde des Abtes von Clairvaux sind, seine Erfahrungen mit der „familia" seiner Abtei auswerten für den Kreis der Laienfamilie, sondern auch die Erziehungsgrundsätze des hier so humanistisch schreibenden Bernhard andeuten: die Liebe der Mutter, das Beispiel des Vaters, das Vertrauen auf die wirksame, wenn auch langmütig zuwartende Führung Gottes, Verzicht auf gereizte Vorhaltungen, die nur erbittern, dafür gewinnende Gelassenheit gegenüber dem „filius adolescens", dessen Fehler Bernhard zwar eingangs bedauert, aber unter Hinweis auf die Schwierigkeiten der Reifezeit entschuldigt.

Über Erziehungsfragen läßt sich Bernhard auch im Briefwechsel mit der verwitweten Königin Melisende von Jerusalem aus, im Zusammenhang mit Mahnungen, das *Witwentum* im Geist christlicher

[117] Ep. 7, nr. 2; PL 182, 94 D — 95 A: „Sed arbitror quod nequaquam firmius seu tenacius dices esse vinculum abbatum ad subditos quam conjugum ad se ipsos, quorum quippe Deus copulam et non homo, inviolabili ligavit sacramento, loquente Salvatore: quod Deus conjunxit, homo non separet." Serm. de diversis 33, nr. 8; PL 183, 630 A; Serm. in Cant. 78, nr. 1; PL 183, 1159 B.

[118] Ep. 111, nr. 1; PL 182, 254 A: „Sola causa, qua non liceat obedire parentibus, Deus est", und: „In hoc vobis obedire non debeo."

[119] Epp. 37—41 271 und 300; PL 182, 143—148, 475, 502.

Tradition aufzufassen und dem Lande vorzuleben[120]. Rechtes Witwentum bezeichnet Bernhard als eine kraftvolle Tugend, eine Gnade Gottes, als wahren Gottesdienst. Ihre königliche Würde verliere nicht an Bedeutung durch die Tatsache, daß sie nun allein stehe, Melisende solle versuchen, „sublimis regina" und „humilis vidua" zu sein, und nicht vergessen, daß Paulus von seinem Schüler Timotheus verlangt habe, „die Witwen zu ehren, die es wirklich sind" (1 Tim 5, 3). Da sie so nahe dem Grabe Christi lebe, bleibe ihr bewußt, daß dieser der Lehrmeister ihrer königlichen Witwenschaft sei, deren Programm sie im übrigen im Paulus-Brief an Timotheus finden könne (1 Tim 5, 9 10). „Si haec facis, beata es, et bene tibi erit." Im übrigen möge sie daran denken: „Oculi omnium in te respiciunt." Einen Einwand der Königin, ihre Kräfte als Frau reichten nicht aus, weist Bernhard ab mit einem Hinweis auf die „mulier fortis" des Alten Bundes, vor allem auf die Gewißheit, daß Gott ihr beistehe: „Magna sunt haec, opera sunt viri, sed magnus Dominus noster, et magna virtus ejus."[121]

Das Problem der *unverheirateten Frau* behandelt Bernhard in einem langen Brief an Sophia[122], eine adelige Dame, die sich entschlossen hat, in der Welt ein Leben vollkommener Christus-Nachfolge zu führen. Bernhard zeigt sich tief beeindruckt: „Nam si in viris virtus rara est avis in terris, quanto magis in femina fragili et nobili!" Dieser Satz hat dem hl. Bernhard den Ruf eines Frauenverächters eingetragen, sehr zu Unrecht, wie die Reihe der liebenswürdigen Briefe beweist, die er an die verschiedensten hoch- und weniger hochgestellten Frauen seiner Zeit zu schreiben wußte und deren literarische Form an die höfische Urbanität des anbrechenden „dolce stil nuovo" erinnert.

Da Gott zumeist nicht, wie Bernhard an Sophia schreibt, die Hochgeborenen, sondern das Niedriggeborene und Verachtete in den Augen der Welt erwählt, soll sie ihren Beruf um so höher einschätzen. Dabei verrät Bernhard seine besondere Genugtuung, daß die adelige Frau sich zur Elite der echten „Konversen" gesellt, denn Tugend beim Adel erscheint ihm rühmenswert: „Nescio tamen quo pacto virtus in nobili plus placet." Bernhard hat nie den burgundischen Edelmann verleugnet: „Beim armen Teufel aus dem Volk weiß man nie so recht, ob er nicht etwa aus der Not eine Tugend macht, der adelige Mensch wählt aber in voller Freiheit, und so überzeugt seine Tugend, zumal sie so selten ist, um so mehr."[123] Sophia verzichtet auf Schminke und Schmuck, auf kostbare Kleider und den eitlen Aufwand der

[120] Vor allem Epp. 289, 354; PL 182, 494—496, 556—557.
[121] Ep. 354; PL 182, 557 C.
[122] Ep. 113; PL 182, 256—259.
[123] Ep. 113. nr. 1; PL 182, 257 A.

großen Damen, den Bernhard schildert, um sich über ihn lustig zu machen, und legt den wahren Schmuck der frommen Frau an: „Cervicem submittit, ponit supercilia, gulam frenat, componit vultum, ligat oculos, cachinnos cohibet, moderatur lingua, iram sedat, format incessum." Jene werden einmal ihrer kostbaren Gewänder entkleidet und nackt in den Sarg gelegt, Sophia wird ihren geistlichen Schmuck mit in die Ewigkeit nehmen können[124]. Der hl. Franz von Sales hat Frau von Chantal bekanntlich anders beraten.

Die Laien leben im „atrium" des Teufels[125], sie waten durch das Meer der Welt auf gefährdeter Furt, sie haben unter allen Christen den schwersten Teil zugewiesen bekommen. Aber Bernhard sagt ihnen, daß alle Gefahren die Leistungskraft der einzelnen nicht übersteigen werden, die Heiligung des Lebens wird ihnen auch in der Welt durch Gottes Gnade möglich. Sie entbehren zwar der schützenden Mauern des „monasterium", der sicheren Brücke, auf der die Mönche das Meer durchqueren, aber sie sind doch auch nicht allein, sondern finden Hilfe durch das fürbittende Gebet der Mönche und durch ihr stellvertretendes Opfer, vor allem aber hat der Herr sie als „sein Volk", „seine Herde" den Priestern und Bischöfen anvertraut, als ein kostbares „depositum", das jene behüten und sicher durch das gefahrenerfüllte Meer der Welt leiten sollen.

In dieser, wie wir sie oben nannten, dritten Dimension fällt den Laien die Pflicht vor allem des Gehorsams[126] zu, des Hörens auf die Stimme des Hirten, der Geneigtheit, sich führen zu lassen. Als „plebs" des plebanus (Pfarrpriesters), des Bischofs, des Papstes schulden die Laien diesen „pietas" und „fidelitas", wie die Kinder den Vätern. Wenn in den oben dargelegten Pflichtenreihen die Funktion der Laien aktiver erscheint, liegt ihre Eigenart hier mehr im Empfangen, einer passiveren, darum indes nicht geringer zu wertenden „virtus".

Doch darf bei der Betonung dieser horchenden, gehorsamen Stellung des Laientum der Kleruskirche gegenüber nicht vergessen werden, daß sich Bernhard durchaus einer *gegenseitigen Verpflichtung* von Klerus und Laien bewußt ist und sich nicht damit begnügt, den verschiedenen Ständen der Kirche ihren Pflichtenkreis aufzuzeigen. Er läßt ebenso klar erkennen, daß diesen Pflichten, wenn sie dem sozial-kirchlichen Frieden dienen, jeweils ein entsprechender Kreis von Rechten entspricht. „Justitia vero quae est", so fragt er, „nisi

---

[124] Ebd., nr. 6; PL 182, 259 A.

[125] Ep. 1 (an Bernhards Neffen Robert), nr. 8; PL 182, 74 D.

[126] Ep. 242 (an Toulouse); Pl 182, 437 A: „Obedite episcopo." Serm. in Cant. 58, nr. 3; PL 183, 1056 f.: „Vineas quidem animas esse vel Ecclesias . . . ad has . . . revisendas, corrigendas, instruendas, salvandas, anima perfectior invitatur, quae tamen id ministerii sortita sit."

quae cuique reddit quod suum est? Noli ergo quasi solum attendere Deum. Debitor enim es etiam praelatis, etiam fratribus tuis."[127]

„Nec de utilitate proximi simpliciter voluit commonere (Deus), de juramento nos convenit, ut agnoscamus debitum."[128] Offenbar legt Bernhard Wert darauf, daß die Rechte des Christen im strengen Sinn zu fassen sind, nicht ausgeliefert an das Wohlwollen, den mehr oder weniger geneigten Sinn des Nächsten, sei es des Bruders, sei es des Vorgesetzten, des richtenden Bischofs oder Fürsten. Der Christ, also auch der Laie, hat ein Recht auf gerechtes Gericht. De consideratione widmet im dritten Buch ein Kapitel dem Mißbrauch der Appellationen nach Rom[129]. Bernhard beklagt die Rechtsbeugung, die vielfach dadurch zustande kommt, daß die wirtschaftlich Schwächeren, die juristisch weniger gewandten, offenbar vielfach die Laien, mit den formal zwar korrekten, sachlich aber nicht gerechtfertigten Appellationen Schaden erleiden: „Tu Dei minister dissimulas miserorum refugium datum arma iniquitati? Videas praeripi passim partes oppressorum, et prorumpere ad appellandum non tam gravatos quam gravare volentes."[130] Die Beispiele, welche der Abt bringt, zeigen deutlich, daß hier gerade die Rechte der Laien vielfach verletzt werden[131].

Indes würde man bei Bernhard, der den stärkeren Akzent auf die Pflichten der einzelnen „ordines" legt, die sich aus den Pflichten der einen für die anderen ergebenden Rechte nicht oder doch nur in den seltensten Fällen umschrieben finden. Er mag dabei wohl von dem Gedanken geleitet worden sein, daß die meisten Menschen sich ihrer Rechte leichter erinnern, als sich ihrer Pflichten immer bewußt zu sein.

V

„Einer gewaltigen Menge von Leuten muß ich entsprechen, die aus fast allen Nationen sich an mich wenden", schrieb Bernhard 1150 entschuldigend an seinen Freund, den Reformabt Peter Venerabilis von Cluny. „Dafür bin ich in die Welt gekommen; meine Sündenlast bringt es mit sich, daß ich ihnen allen Rede stehen muß, so daß ich von übervielen Sorgen zuschanden werde und verbrenne."[132] Gott-

[127] Serm. in Quadrages. 4, nr. 2; PL 183, 177 A.
[128] Serm. de divers. 33, nr. 5; PL 183, 629 A.
[129] De consideratione III, 2; PL 182, 761—764.
[130] Ebd. nr. 8, PL 182, 762 C.
[131] Ebd. nr. 11; PL 182, CD — 764 A.
[132] Ep. 389; PL 182, 595. Die zitierte Stelle ist ein Mosaik aus den Schriftstellen Apg 2, 5 (eine große Menge Leute aus allen Völkern unter der Sonne [Pfingstfest]), Jo 18, 37 (dafür bin ich in die Welt gekommen, um Zeugnis zu geben von der Wahrheit), 2 Kor 11, 28—30 (neben allem übrigens der Andrang bei mir, Tag um Tag, die Sorge um alle Gemeinden. Wer ist schwach, und ich wäre es nicht

fried von Auxerre erinnerte daran in seiner Gedächtnisrede, wie sehr das Leben Bernhards Gott geweiht gewesen, wie geläutert in sich und wie im Dienst an den vielen sich verzehrend[133]. Man hat davon gesprochen, daß Bernhard die gregorianische Reform, von Hildebrand-Gregor auf die Erneuerung des Klerus beschränkt, in das weite Feld der Laien gelenkt habe[134]. Es kann nicht bezweifelt werden, daß dieser Heilige, dem die Gegner vorwarfen, „von entlegenen Höhlen aus richte er die Welt", „ein Ärgernis sei er im Reiche Gottes"[135], der Mönch auf den Straßen der Soldaten und Kaufleute, einer von den „Gyrovagen", die der hl. Benedikt verabscheute[136], dennoch gerade für diese Welt, die bei Klerikern, Mönchen und Laien „im argen lag", sich verzehrte, weil Gott, der Papst und sein Gewissen es forderten[137].

Am bunten Gewand Josephs, „pulcherrima varietate distincta", der so reichgegliederten Gemeinschaft der Gerechten des Neuen Bundes[138], der Kirche Jesu Christi, hat Bernhard, wie wir sahen, den ordo der Mönche aus Cîteaux leidenschaftlich geliebt, die ordines der anderen geachtet[139], Freiheit lassend, wo Gott keinen Zwang auferlegt, den ordo laicalis zu verstehen gesucht, theologisch eingeordnet in das ewig-zeitliche Gefüge des Hauses Gottes auf Erden. Die viel-

---

mit ihm? Wer wird vom Bösen angefochten, ohne daß ich glühte?). Hat Petrus Venerabilis gelächelt, als er den im ganzen so liebenswürdig, in unseren Ohren etwas überheblich klingenden Brief las?

[133] Serm. in anniversario obitus s. Bernardi, nr. 1; PL 185, 573 C: „Quam devota Deo, quam pura sibi, quam fuerit utilis et fructuosa quamplurimis."

[134] A. Fliche, Bernard et la société civile de son temps: Bernard de Clairvaux, 355—378, bes. 361 f.

[135] Apologia I, 1; PL 182, 899 A. Ep. 250; PL 182, 451 A.

[136] Regula, Kap. 1: „Die vierte Art der Mönche ist aber die der sogenannten Gyrovagen, die ihr ganzes Leben lang in den verschiedensten Gegenden für drei oder vier Tage in den verschiedenen Mönchsniederlassungen zu Gaste sind, immer unstet und nie beständig" (B. Steidle, Die Regel St. Benedikts, Beuron 1952, 63). Bernhard, so hat man ausgerechnet, war mindestens ein Drittel seiner Abtszeit auf Reisen, nimmt man die Abwesenheiten, die seine Krankheit und Erholung mit sich brachten, hinzu, so wird man damit zu rechnen haben, daß der Abt Clairvaux nur die Hälfte seiner Amtszeit lang persönlich geleitet hat.

[137] Daß er nur im Gehorsam Clairvaux verließ und auch den Kreuzzug nur auf Befehl des Papstes, Eugens III., predigte, ist hinreichend bekannt und nicht nur auf Grund der Aussagen Bernhards selbst zu erhärten.

[138] Apologia, cap. 3, nr. 6; PL 182, 902 C: *bunt* „ob multorum ordinum, qui in ea (Ecclesia) sunt", *ohne Naht* „propter indissolubilis charitatis individuam unitatem".

[139] Declamationes ex S. Bernardi sermonibus, zusammengestellt von Gottfried von Auxerre, cap. 38; PL 184, 462: „Sed haec hactenus, ne quis forte (quod longe sit semper a cordibus nostris!) derogare nos potius eis qui sibi varios, prout cuique visum est, religiose vivendi formavere modos, quam alios consolari et animare voluisse causetur." Vgl. J. Greven, Die Kölnfahrt Bernhards von Clairvaux: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, 120 (1932) 1—48, bes. 19, Anm. 48.

fache Mahnung an letzteren, welche der Feder des ebenso streitbaren wie friedfertigen Mönches entstammt, ist zugleich ein Erweis dafür, wie ernst er diesen ordo nahm. Weil er wußte, daß ihm immer die überwältigende Mehrzahl der Christen angehören würde, hat er, der Mann der Elite, stellvertretend für ihn gebetet, geopfert, ist für ihn eingetreten bei den Großen dieser Welt in der hierarchischen Kirche und der feudalen Herrschaftsordnung.

Für Bernhard waren die Laien so gut wie die Kleriker und Mönche „nobilis creatura, egregia creatura, capax aeternae beatitudinis et gloriae magni Dei"[140], geschaffen *ad imaginem Divinitatis*[141] in jenem dynamischen Sinn, den Bernhard diesem Wort unterlegt. Hingetrieben von der Gnade und gezogen vom Vater, um in ständig bemühter Arbeit an sich selbst (corrigere) geheilt zu werden von den Wunden, die die Welt immer aufs neue schlägt[142], geordnet zu werden durch das Gesetz und die Form der Liebe, jener „lex creatrix und gubernatrix", die eben alle Menschen angeht und durchdringt.

Wer dürfte Bernhard einen Vorwurf daraus machen, daß der burgundische Adelige seine Herkunft nicht vergessen konnte, daß der aus dem Enthusiasmus der Reform lebende Mönch die Welt der Kleriker und Laien geringer zu achten schien als die eigene („ordo conjugatorum bonus, ordo virginitatis melior")[143]? Das entsprach durchaus kirchlicher Tradition. Aber entwertet hat er theologisch die Welt der Laien und ihren Pflichtenkreis nicht, vielmehr schon durch seinen persönlich seelsorglichen, wunderwirkenden Einsatz[144] ebenso gewertet wie den Kreis seines Konventes in Clairvaux, den Klerus an Kurie und Hof, in der Stadt und auf dem Land, denn er wußte, alle wandern ja auf dem einen Weg dem einen Ziel zu, alle zusammen sind die eine Kirche, die Braut des Herrn, in dessen Liebe Bernhard verglühte, um seine Braut zu läutern und zu bereiten für die Ewigkeit.

---

[140] Serm. in Ascens. 4, nr. 3; PL 183, 310 C; De convers. ad clericos, c. 8, nr. 15; PL 182, 843 A.

[141] Serm. de divers. 116; PL 183, 741: „Sed anima invisibilis est ad imaginem Dei creata" u. ö.

[142] Serm. in Cant. 44, nr. 3; PL 183, 996 D.

[143] Serm. in assumpt. BMV 4, nr. 5; PL 183, 428 A: „Bona fecunditas conjugalis, melior autem castitas virginalis."

[144] Serm. in Cant. 18, nr. 1; PL 183, 859: „Fides, spes, charitas nobis propter nos dantur ... Porro scientiae seu sapientiae sermo, gratia curationis, prophetia, similiaque quibus carere cum integritate etiam salutis propriae possumus, proximorum procul dubio in salutem expendenda donantur." Die Anwendung auf Bernhard selbst liegt auf der Hand.

Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi

Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Von den frühesten systematischen Werken der Frühscholastik [1] gilt noch immer mit Recht die fälschlich unter dem Namen des Anselm von Laon gehende Sammlung der Sententiae Anselmi als die wichtigste. Ihr Enfluß auf andere systematische Werke der Schule ist bereits dargetan, so etwa auf Deus de cuius principio et fine docetur [2] oder Prima rerum origo [3], die Sententiae Atrebatenses Divina essentia teste Augustino [4]. Für die Klagenfurter Sentenzen der Schule [5] wird die Abhängigkeit von den Anselmsentenzen im Lauf dieser Gesamtuntersuchung gezeigt werden [6]. Ungeklärt ist noch das Verhältnis zu den Sententiae divinae paginae [7]. Für die Sententiae Berolinenses Quid de sancta et individua et praestantissima trinitate hat Fr. Stegmüller in seiner Edition bereits in den Anmerkungen auf Parallelen mit den genannten Werken der Schule verwiesen: Das Werk „stellt einen bisher unbekannten Typ der Anselmgruppe dar und steht den Sentenzenwerken Prima rerum origo, Principium et causa omnium und den Sententiae divinae paginae nahe ... Ihre genaue Stellung unter den Sammlungen der Anselmschule kann an Hand des bis jetzt

---

[1] Siehe jetzt den ausgezeichneten Überblick von H. Cloes, La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle: EphLov 14 (1958) 277—328. Vgl. Schol 34 (1959) 150.

[2] Ed. H. Weisweiler, Le recueil des sentences „Deus de cuius principio et fine tacetur" et son remaniement: RechThAncMéd 5 (1933) 245—274.

[3] Vgl. H. Weisweiler, Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. 2. Das Sentenzenwerk Prima rerum origo: Schol 16 (1941) 351—368.

[4] Ed. O. Lottin, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. T. V: Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux (zitiert L'école) Gembloux 1959, 400—440. — Siehe dazu: H. Weisweiler, Die ältesten Gesamtdarstellungen (vgl. oben Anm. 3) 1. Die Sententiae Atrebatenses: Schol 16 (1941) 231—254. — O. Lottin hat in seinem soeben erschienenen 5. Band der Psychologie et morale die Aufsätze, die er über die Schule von Laon literargeschichtlich veröffentlicht hat, zusammengefaßt und auf den heutigen Stand der Forschung gebracht. Wir zitieren daher nicht mehr die früheren Einzelaufsätze, sondern bringen nur die Angaben dieses Werkes.

[5] Vgl. H. Weisweiler: Schol 13 (1938) 260. — Fr. Stegmüller, Sententiae Berolinenses: RechThAncMéd 11 (1939) 38.

[6] Texte daraus hat bereits A. M. Landgraf benützt an manchen Stellen seiner Dogmengeschichte.

[7] Ed. Fr. Pl. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (Beitr GPhThMA 18, 2—3) Münster 1919, 3—46.

vorliegenden Materials noch nicht eindeutig geklärt werden“ [8]. Wir werden im Lauf unserer Gesamtuntersuchung darauf an Hand unserer Neufunde näher eingehen können. Über die engere Anselmschule hinaus steht bis heute der unmittelbare Einfluß der Sententiae Anselmi vor allem auf die Summa sententiarum [9] und Hugo von St. Viktor De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus [10] sowie auf sein Hauptwerk De sacramentis fest [11], während die Untersuchung über den *unmittelbaren* Einfluß auf den Lombarden noch aussteht; denn der mittelbare über die Summa sententiarum und Hugo ist durch die Abhängigkeit des Sentenzenmeisters von diesen beiden Werken belegt. Jüngst hat F. Courtney auch die Abhängigkeit des Robert Pullus von der Schule und wohl auch direkt von den Sententiae Anselmi dargetan [12]. Das genüge an dieser Stelle, um den Einfluß dieser systematischen Darstellung der Theologie auf die Nachwelt kurz anzudeuten. Eine andere Einflußsphäre ist uns heute nur noch indirekt, aber doch deutlich genug, faßbar. Wir besitzen nicht weniger als 31 Hss dieses Sentenzenwerkes, während es etwa für das andere berühmteste Werk der Schule, die Sententiae divinae paginae, mit den Fragmenten nur 10 sind [13]. Das alles macht es verständlich, daß die Forschung nun auch nach den Quellen dieses systematischen Werkes sucht, um es so noch enger mit der Vorzeit zu verbinden. Ist doch damit zugleich ein Weg eröffnet, klarer auf das Werden der systematischen

---

[8] RechThAncMéd 11 (1939) 32—61. Der Text steht S. 39.

[9] H. Weisweiler, La „Summa Sententiarum“ source de Pierre Lombard: RechTh AncMéd 6 (1934) 43—83.

[10] H. Weisweiler, Hugos von St. Viktor Dialogus De sacramentis legis naturalis et scriptae: Miscellanea G. Mercati, Città des Vaticano 1946, II 179—219.

[11] Ebd. oder H. Weisweiler, Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis: Schol 20/24 (1949) 59—87 232—267.

[12] Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century, Romae 1954. Unsicher ist der Einfluß auf Honorius von Autun und Hugo von Rouen, den Fr. Pl. Bliemetzrieder feststellen wollte: RechThAncMéd 5 (1933) 275—291; 6 (1934) 261—283; 7 (1935) 28—48.

[13] Vgl. für die Sententiae Anselmi die Zusammenstellung bei H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken. Ein Beitrag zur Geschichte der Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen (BeitrGThPhMA 33, 1/2) Münster 1936, 140 f. (zitiert: Schrifttum) sowie die Aufzählung bei Fr. Stegmüller, Sententiae Berolinenses: RechThAncMéd 11 (1939) 35 und Repertorium Commentariorum in sententias Petri Lombardi, Würzburg 1947, I n. 797. Zur letzteren, vollständigsten Aufzählung kommen nun noch: Cod. Reg. 241 (Wilmart in RechThAncMéd 11 [1939] 119 f.), Arundel 300 (ebd. 142), Ars. 97 (Lottin in RechThAncMéd 12 [1940] 50 f.), Rouen A 307 (626) (Lottin ebd. 51, entdeckt von A. Boon O.S.B), Warschau, Cod. lat. O. vell. I. 16 (Stegmüller in DivThom [Pi] 45 [1942] 303), Brit. Mus. 11 B II (Lottin, ebd. 11 [1939] 250), Edinburgh, Univ. Libr. Laing 105, fol. 21^{v}—24^{r} (gefunden durch E. Rathbone laut einer brieflichen Mitteilung von Lottin). Ferner gibt es noch zwei weitere Teilstücke in Clm 4631 f. 168—177 und Brit. Roy. II. B. XIII f. 89—94 (Lottin in RechThAncMéd 11 [1939] 251).

Theologie aus der Patristik und der Vorscholastik zu schauen. Das ist nicht nur literargeschichtlich wichtig, sondern auch dogmengeschichtlich: Wie ist systematische Theologie entstanden?

Die Möglichkeit dazu bietet wenigstens für den ersten Teil der Sententiae Anselmi das Auffinden des Sentenzenwerkes Deus summe atque ineffabiliter bonus, das mit den ersten Worten Deus summe hier zitiert werden soll.

Ich fand zuerst zwei Überlieferungen in der Münchener Staatsbibliothek Clm 22307 und Clm 4631, beide aus dem 12. Jahrhundert. Die erstere stammt aus der Abtei Windberg, die letztere war in Benediktbeuern [14]. Die Handschriften unterscheiden sich vor allem darin, daß in der letzteren eine kurze Trinitätslehre vorgesetzt wurde [15]. Eine dritte Überlieferung fand sich noch in München in Clm 17101, die auch aus einem bayerischen Kloster stammt, diesmal aus Schäftlarn. Auch diese Hs ist im 12. Jahrhundert geschrieben. Die Summe findet sich, aber nur teilweise, in guter Überlieferungsform auf fol. 183^{v}—186^{v} mit einer gleichfalls nur wenig veränderten Einleitungsformel: Deus initium non habet vel terminum. Et ipse qui tantus est, voluit agnosci et amari [16]. Eine vierte Überlieferung befindet sich nach meinen Feststellungen in Bamberg, Staatliche Bibliothek, Cod. Patr. 47 (Q VI 30) aus der Bamberger Abtei Michelsberg (saec. 12). Hier liest man auch einen Teil der trinitarischen Einleitung aus Clm 4631 [17]. Die Bamberger Überlieferung läßt manches aus der Münchener aus, so daß sie als deren Kürzung erscheint. Dafür hat sie dann andere Sentenzen eingefügt, so daß man sogar in ihr die erste systematische Darstellung aus Werken Anselms von Canterbury finden kann [18], ein neues gutes Zeichen, wie sehr sich die einzelnen Schulen damals durchdrungen haben. Eine 5. Überlieferung lag in Lambach. Auf sie hat Fr. Stegmüller in seiner Edition der Sententiae Berolinenses hingewiesen [19], der sie noch in Lambach sah. Inzwischen ist sie in die Wiener Nationalbibliothek gekommen unter der Signatur Series nova 3602. Sie stammt gleichfalls aus dem 12. Jahrhundert. Unter dem Titel Liber sententiarum bringt sie unsere Summe unter dem Incipit Deus non habet initium vel terminum, das also mit dem der Überlieferung in Clm 17101 ganz übereinstimmt. Endlich gibt es noch eine 6. Handschrift, die nun in der Fuldaer Landesbibliothek als Cod. Aa 36 4° aufbewahrt wird. Sie stammt ebenfalls aus einer Abtei des süddeutschen Raumes, aus Weingarten. Denn es heißt auf fol. 1: Liber sanctorum Martini et Oswaldi in Wingarten. Geschrieben ist sie auch im 12. Jahrhundert. A. Landgraf hat in seinem genannten Artikel [20] auf die Handschrift im allgemeinen hingewiesen und bereits gleichlautende Texte mit Cod. Bamb. Patr. 47, den wir oben schon als Überlieferung unserer Summe feststellen konnten, abgedruckt. So kam mir der Verdacht, daß es sich vielleicht um eine weitere Überlieferung der ganzen Summe handelt. Das haben dann die Fotografien, die freund-

[14] Vgl. die ersten Notizen in H. Weisweiler, L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux: RechThAncMéd 4 (1932) 376 ff. und dann in Schrifttum 17 ff.

[15] Ediert in RechThAncMéd 4 (1932) 385—387.

[16] Vgl. Schrifttum 83.

[17] Siehe Schrifttum 129—133 und A. Landgraf, Werke aus dem Bereich der Summa sententiarum und Anselms von Laon: DivThom(Fr) 14 (1936) 211.

[18] H. Weisweiler, Das erste systematische Kompendium aus den Werken Anselms von Canterbury: RevBén 5 (1938).

[19] RechThAncMéd 11 (1939) 37.

[20] DivThom(Fr) 14 (1936) 213 f.

lich von der Bibliothek hergestellt wurden, auch bewiesen. Endlich fand ich noch eine kleine Teilüberlieferung aus dem Traktat über die Seele in Stuttgart, H. B. III, Cod. dogm. et polem. 34 [21]. Da er auch aus Weingarten stammt, ist es vielleicht möglich, daß dieses Exzerpt mit der Überlieferung, die wir jetzt in Fulda haben, zusammenhängt. Endlich finden sich, wie Lottin mitteilt [22], noch Teilstücke in Rouen Cod. 435 (A. 268) und Arras Cod. 523 (826). Wir sind somit nicht nur in der Lage, eine gute Edition herstellen zu können, sondern wissen nun auch bereits um die weite Verbreitung dieses Werkes in dem Raum, aus dem wir bisher die meisten Handschriften der Schule kennen. Aus dem italienischen Raum finden wir eine gute Überlieferung in Florenz, Laurent. Acquisiti e Doni 276. Ob in Prag, Univ. Lobkov. 425 das Werk enthalten ist (mit dem gleichen Incipit wie in Prag und Florenz), konnte ich noch nicht feststellen.

Seinerzeit hatte ich diese Summe für eine Zusammenstellung aus den Sententiae Anselmi und der Summa sententiarum gehalten. Denn viele Texte aus beiden Werken fanden sich in Deus summe aneinandergereiht. Odo Lottin kam aber bei der näheren Untersuchung einer Einzelfrage bei seiner Darstellung der Erbsündenlehre aus inhaltlichen Gründen zu dem Schluß, daß umgekehrt Deus summe als Quelle und nicht als spätere Bearbeitung in Frage komme [23]. Die weitere Ausdehnung dieser guten Beobachtung bei den nun inzwischen angewachsenen weiteren Materialien aus der Schule bringt die Möglichkeit, auf dem breiteren Rahmen der Gesamtsentenzen der Abhängigkeitsfrage erneut näherzutreten und dabei auch unserer Aufgabe, die wir in diesem vorliegenden Artikel uns gestellt haben, nach dem Entstehen und der Arbeitsweise der frühen systematischen Werke nachzugehen. Wir können dabei unsere früheren Untersuchungen darüber fortsetzen [24].

Für das Schaffen eines konkreten Einblickes in das Werden dieser systematischen Werke scheint es vor allem wichtig, zunächst auf die verschiedene Grundstruktur der Sententiae Anselmi und von Deus summe hinzuweisen. Letzteres Werk ist noch stärker eine systematische *Väterstellen-Sammlung*. Es bringt meist ganz kurz die Fragestellung in dem einen oder anderen Satz. Das geschieht freilich nicht schematisch, sondern manchmal ist, wie die kommende Darstellung zeigen wird, das Problem in seine Lösung schon eingebaut. Dann folgen die entsprechenden Stellen aus den Vätern, besonders aus Augustinus. Ganz anders gehen die Sententiae Anselmi voran. Sie bringen eine vollsystematische Darstellung der Fragen, wobei die Vätertexte bereits als solche sehr zurücktreten und nur hier und da ausdrücklich als solche erscheinen. Aber selbst dann sind sie meist nicht wörtlich angeführt, wie es Deus summe noch tut. Jedoch sind die

[21] Vgl. Schrifttum 147—155.
[22] Psychologie et morale Gembloux 1954, t. IV 1, 37 Anm. 1.
[23] L'école 373—391.
[24] Vgl. Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie: Schol 20/24 (1941) 231—254 351—368.

Lösungen offenbar, der Anselmschule entsprechend, ganz augustinisch geprägt. Vielfach sind noch die zugrunde liegenden Vätertexte im verarbeiteten Wortlaut erkennbar. An und für sich könnte man daraus schon schließen, daß bei gleichlautenden Fragestellungen die Lösung die frühere sein muß, die noch den ursprünglichen Vätertext bringt. Aber bei der Anselmschule muß man mit diesem Argument, das etwa bei dem Sentenzenwerk Prima rerum origo fälschlich aufgestellt wurde, um seine Priorität zu belegen, sehr vorsichtig sein. Denn die Anselmschule lebt ganz aus Augustin ideen- und textmäßig, so daß es sehr leicht geschehen kann, daß eine spätere Bearbeitung den Text wieder an die Stelle der ähnlichen Idee einsetzt. Da können nur genaue Beobachtungen der Gesamtarbeitsweise zu einem sicheren Ergebnis führen. Aber so sind wir auch äußerlich gezwungen, nicht nur auf bloße Abhängigkeit, sondern auch auf innere Entwicklungslinien — freilich immer an Hand des vorliegenden Materials — zu achten und erst nach und nach aus beiden Kriterien zu einem Erfolg vorzustoßen.

Zunächst seien die verschiedenen Grundarten der beiden Werke an einem konkreten Beispiel aus der Engellehre erläutert. Dabei sind im Folgenden immer die gleichen oder fast gleichen Worte und Sätze in Kursivdruck gesetzt. Der Text von Deus summe ist, da alle Überlieferungen fehlerhaft sind, unter Zugrundelegung von Clm 22307 mit Hilfe der anderen Handschriften hergestellt.

I. Die Lehre von den Engeln

Deus summe schreibt zur Frage, ob der Teufel die Himmelsherrlichkeit vor dem Fall besessen habe: Queritur, utrum aliquando (diabolus) habuerit celestem gloriam, et si non habuerit, quomodo ceciderit ab illa, aut si habuerit, quomodo amiserit eam, que sine termino et aliquo defectu habetur. Solutio: Augustinus super Genesim ad litteram: Angelice vite dulcedinem diabolus non gustavit nec cecidit ex eo quod acceperat, sed ex eo quod accepturus esset, si subdi deo voluisset, quod profecto, quia noluit, et ab eo quod accepturus esset, cecidit. Et attende illud ita esse dictum: cecidit de celo, ut *aliquis* dicitur cadere ab aliqua dignitate preparata ei, cum non consequitur illam *aliquo* impedimento *interveniente* (f. 82^{v}).

In ähnlicher Weise mit einer „Solutio" unter Beifügung einer sehr wörtlichen Augustinusstelle ist in Deus summe auch die folgende, sich gleich anschließende Frage beantwortet, warum Gott den Teufel geschaffen habe, obschon er voraussah, daß er sündigen und fallen würde: Item queritur, cur *deus creavit* malos angelos, cum *presciret* eos casuros et dampnandos. Solutio: Augustinus super Genesim: Quia *pre*sciebat eos *bonis profuturos* et utiles eorum *bonis* voluntatibus

exercendis admonendisque et iuste pro mala voluntate puniri, cum sic essent facti, ut possent non peccare, si vellent. Hec questio et hec solutio similiter potest fieri de malis hominibus (f. 88^{v}).

Die Sententiae Anselmi aber gehen viel systematischer voran, jedoch bringen sie die gleiche Lösung wie Deus summe. Dabei ist, der Tendenz größerer Systematik entsprechend, die Augustinuszitation von Deus summe in beiden Fällen weggefallen und nur der Gedanke Augustins ohne Hinweis auf den Kirchenvater als eigene Idee des Verfassers geblieben. Auch ist in beiden Fragen das schematische „Solutio" weggefallen und die Lösung in eine innere Ideenentwicklung eingebaut: Si queratur, in quo statu ante casum fuerint, dicendum est eos non habuisse illum beatum statum, ad quem boni postea provecti sunt, nec illum in quem postmodum mali sunt deiecti, sed quendam nature medium bonum statum, in quo omnes boni fuerunt conditi. Quomodo ergo beatitudinem quam nondum habuerunt, perdiderunt? Perdiderunt, quia ad ipsam, si perstitissent, provehendi fuerunt. Sicut *aliquis* honorem quem non habuerit sed habiturus fuit, perdidisse dicitur, si eum *aliqua* causa *superveniente* attingere non potest. Si enim in beatitudine aliquando fuissent, numquam ab eo cecidissent, cum dicit scriptura: Non timet lapsum qui intrat dei tabernaculum (53) ...[25]. Sed dicit aliquis: quare diabolum *deus creavit*, quem lapsurum *prescivit*. Quia omnia bona valde fecit, iuste et diabolum creavit, quamvis casurum *pre*cognoverit. Nam ex propria culpa lapsurum et casum eius previdit *bonis* angelis et *bonis* hominibus *profuturum*, quia boni angeli per ruinam malorum confirmati sunt et boni homines cottidie de eorum temptationibus probabiliores fiunt (55).

Wenn man die beiden Texte vergleicht, fällt außer der schon genannten Auflösung der Zitate aus Augustinus auf den ersten Blick die bedeutend tiefere Ausführung bei den Sententiae Anselmi auf, die uns auch jetzt bereits ahnen läßt, warum sie eine solche Rolle in der werdenden Frühscholastik gespielt haben. So ist z. B. der in Deus summe aus Augustinus übernommene Grund für die Schaffung des Teufels trotz des Vorhersehens seiner Verdammnis psychologisch erweitert. Es heißt in den Sententiae Anselmi nicht bloß ganz allgemein, daß der Fall den guten Engeln und Menschen helfen werde, sondern konkreter, daß die guten Engel im Guten befestigt wurden und die guten Menschen in ihren Versuchungen gestärkt werden durchzuhalten. Sehr wichtig für kommende Beobachtungen ist auch eine andere Erweiterung in den Sententiae Anselmi. Während Deus summe nur Augustinuszitate an dieser Stelle bringt, haben die Sen-

[25] Die Zahlen nach Texten aus den Sententiae Anselmi beziehen sich immer auf die Edition Fr. Pl. Bliemetzrieders (vgl. Anm. 7).

tentiae ihre Quellenlage theologisch erweitert durch ein Psalmwort: Non intret lapsum qui intrat dei tabernaculum (vgl. Ps 26, 5 und 30, 21). Für die Gleichheit der Grundidee ist aber noch bemerkenswert, daß neben den gleichen Lösungen aus Augustin auch dasselbe Beispiel gebraucht wird, um zu zeigen, daß man, auch wenn man eine Ehre noch nicht gehabt hat, von ihr „fallen" kann: Ut aliquis dicitur cadere ab aliqua dignitate preparata ei, cum non consequitur illam aliquo impedimento interveniente. So lösen beide Summen die Schwierigkeit, daß man vom Fall der Engel sprechen kann, obschon sie noch nicht im Himmel gewesen sind.

Dieses Kapitel zeigt schon eine andere Verschiedenheit der Summen. Es werden Fragen in der einen behandelt, die in der anderen fehlen, und umgekehrt. So beantwortet etwa Deus summe fast anschließend an den obigen Text mit einem Augustinuszitat die Frage nach dem Vorherwissen des Teufels: Queritur etiam, an diabolus fuerit prescius sui casus. Augustinus super Genesim in libro XI.: Proinde nec sui lapsus prescius esse potuit, quoniam sapientia pietatis est fructus (f. 88ᵛ). Das findet man nicht in den Sententiae Anselmi, dafür aber etwa die andere Frage, die in Deus summe fehlt — vielleicht weist das „adhuc" schon auf den Zusatz hin —: Sed dicit adhuc aliquis: quare autem, etsi labi permisit, iam lapsum sustinuit? Quare eum quem, ut bonus esset, creaverat, malum factum esse sinebat? Die Antwort lautet, daß Gott auch das Schlechte zum Guten lenken kann und somit nicht genötigt sei, das Schlechte zu zerstören, das er gut geschaffen hat: Dignum non erat, ut impie destrueret, quem pie condiderat, cuius etiam malum bene ordinare poterat; nam et mala deo serviunt et que impios dampnant, bonis prosunt (55). Es ist das also letztlich die nun spekulativ erarbeitete Lösung des Problems, die vorher von den Sententiae Anselmi wie auch von Deus summe an Hand des Augustinustextes — und bei Deus summe auch durch dessen Zitation — konkret am Beispiel des Nutzens für die guten Engel und die guten Menschen herausgestellt worden war. Interessant ist dabei, daß hier nun die Sententiae Anselmi einen Augustinustext fast wörtlich bringen aus dem Enchiridion c. 96: Nisi esset bonum, nequaquam ab omnipotenti bono mala esse sinerentur. Man hat hier — unter der Voraussetzung, daß Deus summe, wie sich herausstellen wird, Quelle für die Sententiae Anselmi wirklich ist — den Eindruck, daß an dieser Stelle eine andere Quelle herbeigezogen wurde, bei der dann das grundsätzliche Umändern des Zitates in eine systematische freie Form übersehen wurde. Aber wir werden auch sonst Stellen finden, in denen die Sententiae Anselmi die Quellenangabe noch stehen ließen.

Das belegt z. B. die bei der Engellehre behandelte Frage nach der Ordnung unter den gefallenen Geistern. Da hier auch andere Arten der Darstellungsverschiedenheit in den beiden Summen sichtbar werden, seien die Texte nebeneinander gedruckt, um einen Vergleich leichter zu ermöglichen:

Deus summe (f. 38^{v})[26]

Potest etiam queri, an lucifer sit *unus ordo,* vel unus singularis *spiritus* sic vocatur. Sed potius dicendum est quod sit unus spiritus. Augustinus in eodem libro XI.: In figura regis et principis tyranni per Ezechielem prophetam in diabolum dicta intelliguntur: Tu es signaculum similitudinis etc., que non tam in spiritum ipsum principem nequitie quam in corpus eius dicta conveniunt. Cum dicit principem spiritum ostendit, quod lucifer est unus spiritus. *Gregorius* in moralibus: Ipse est principium viarum dei. Cum *dominus cuncta crearet, hunc* primum *condidit,* quem reliquis angelis *eminentiorem* fecit. Judei quoque periti in lege et prophetis sic senserunt dicentes: In Beelzebub principe demoniorum. Apostolus: Secundum principem potestatis aeris huius spiritus. Jeronimus super Ezechielem: Non tam hominum verba esse quam insanientium demonum debemus accipere. De his verbis dicit: Tu es signaculum et omnis lapis pretiosus operimentum tuum et ceteris que secuntur in propheta . . .

(f. 86^{v}) Ex quibus unus spiritus *qui lucifer vocatur, creatus est* sapientior et eminentior ceteris bonis angelis sive malis, quemadmodum *Job dicit de eodem: Ipse est principium viarum dei, id est* actionum vel *operum.* Et Ezechiel dicit de eodem: Tu es signaculum similitudinis plenus scientia et perfectione, decorus in deliciis paradysi fuisti. Quomodo autem fuerit signaculum similitudinis *Gregorius* sic exponit: Hoc non dicitur quod sit factus ad similitudinem dei id est quasi deus sed quo in eo subtilior est natura eo in illo imago dei similior insinuatur impressa. Idemque propheta mox subdit: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum.* Omnis lapis, *id est omnis angelus,* operimentum est, id est ornamentum. Ut enim *Gregorius* exponit: Ille primus angelus id

Sententiae Anselmi (51)

Creavit deus inter *ceteros* angelum *unum,* non *ordinem,* sed *spiritum* individualem, *qui* in sacra scriptura *lucifer appellari* solet.

Huncque aliis digniorem in sua creatione constituit, *de eo dicens ad* beatum *Job: Ipse est principium viarum dei id est* principale opus inter *opera* dei et *Gregorius* super eundem locum: *Deus* qui *cuncta creavit,* hunc *eminentiorem* cunctis *condidit,* nam etsi equalem, quod quidem incertum est, supra se tamen nullum habuit. Et Ezechiel de ipso dicit: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum, id est omnes angelici* spiritus tibi subiecti, tibi venerationem exhibentes et te quasi vestimentum pretiosum *circumornantes.*

[26] Die Folioangaben beziehen sich auf Clm 22307, nach dem der Text unter Heranziehen anderer Handschriften genommen ist. Die schräggedruckten Worte sind die gleichen wie in den Anselmsentenzen oder umgekehrt.

est *ornatus* et opertus ordinibus angelorum exstitit, quia dum cunctis agminibus angelorum prelatus est, ex eorum comparatione clarior fuit. Isidorus: Cuius excellentiam adtestatur Ezechiel . . .

Aus diesem längeren Textvergleich dürfte die verschiedene Eigenart der beiden Werke noch deutlicher werden als aus einer einzelnen Stelle. Das hier wieder in Deus summe an den Anfang gestellte formale Queritur hebt sich bereits von der mehr systematischen Art der Sententiae Anselmi ab. Wir werden das auch in Zukunft feststellen können. Gewiß liegt in dem Queritur von Deus summe meist eine logische Weiterführung der vorhergehenden Frage vor; aber das ist noch nicht sprachlich so wie in den Sententiae Anselmi gefaßt. — Gut ist in dieser vergleichenden Textzusammenstellung der weit stärkere patristische Sammelcharakter von Deus summe erkennbar. Es wird hier fast nur die Frage gestellt und dann mit einer Väterstelle beantwortet. Eigene Zusätze sind nur kurz. Hie und da wird freilich die Lösung auch mit eigenen Worten gegeben, so etwa: Potius dicendum est, quod sit unus spiritus. Dann aber folgt gleich die das belegende Väterstelle: Augustinus in eodem libro . . . Im Gegensatz dazu bringt in dem ganzen hier gedruckten Text das Anselmwerk nur einmal ein ausdrückliches Zitat aus Gregor: Gregorius super eundem locum. Der Vergleich zeigt darüber hinaus auch in der Wortform verschiedene Darstellung, so daß wir es bei aller Ähnlichkeit doch mit zwei selbständigen Werken zu tun haben. Das wird dadurch noch deutlicher, daß beide, wie wir sahen, unabhängig voneinander Fragen behandeln, die im anderen Werk fehlen.

Abhängigkeit und Selbständigkeit wird gut sichtbar, wenn wir den obigen Text etwas genauer analysieren. Deus summe bringt in ihm zum Beleg der hervorragenden Stellung Luzifers im Engelkreis den Text aus Job: Ipse est principium viarum dei, daneben aus Ezechiel: Tu es signaculum similitudinis. Beigefügt ist noch die Deutung der Ezechielstelle durch Gregor und Isidor sowie zwei weitere Ezechieltexte: Omnis lapis pretiosus operimentum tuum und Cedri non fuerunt altiores illo. Letztere Stelle steht im Zitat aus Isidor. Die Sententiae Anselmi sind ihrer Art entsprechend viel genügsamer in der Beibringung von Texten. Ihnen genügt Job: Ipse est principium und Ezechiel: Omnis lapis pretiosus. Daher muß auch die Gregordeutung der ausgelassenen Stelle Ezechiels über das signaculum similitudinis ausfallen. Da aber die Sententiae Anselmi doch offenbar einen Vätertext bringen wollen, greifen sie zur Deutung der Jobstelle: Ipse est principium auf einen Text aus Gregor dazu zurück: Deus qui cuncta creavit, hunc eminentiorem cunctis condidit. Er findet sich in Deus summe bereits bei der vorhergehenden Frage über die Indivi-

dualität Luzifers (nicht ein ordo, sondern eine Einzelperson), und zwar viel wörtlicher, zitiert. Aber es ist interessant, zu sehen, wie die Sententiae Anselmi doch den 2. Teil des Gregoriuszitates von Deus summe über die Ezechielstelle vom signaculum similitudinis benutzen. Denn in diesem 2. Teil bringt Gregor eben die andere Ezechielstelle: Omnis lapis pretiosus als weiteren Beweis neben der Stelle des 1. Teiles vom signaculum. Die Sententiae Anselmi übernehmen diesen 2. Teil allein, freilich losgelöst von Gregor, so daß man, wenn man nicht Deus summe daneben liest, meinen könnte, es handle sich um ein Schriftzitat aus Ezechiel. Die weitere Deutung dieser Ezechielstelle ist dann bei Deus summe wieder wörtlich Gregor entnommen, während die Sententiae Anselmi die gleiche Deutung ohne Hinweis auf Gregor wie eine eigene Erklärung bringen. Diese Entwicklung der Darlegung wird ganz erklärlich, wenn man Deus summe als Quelle nimmt, denn dann haben die Anselmsentenzen das Material aus ihr genommen und frei weiterverarbeitet im Streben nach stärkerer Systematik, um aus einer Väterstellensammlung mehr eine Summe zu machen. Umgekehrt ist die Entwicklung aber sehr schwer zu deuten, denn dann hätte eine Reihe von Väterstellen verbessert und wieder zusammengesucht werden müssen.

Freilich ist auch eine noch größere Selbständigkeit beider Werke sichtbar, so daß sie nicht einfachhin voneinander ohne stärkere Eigentätigkeit abhängen können. Beide deuten z. B. das Operimentum des Ezechieltextes in anderen Worten: Deus summe mit dem Gregoriustext: Ille primus angelus id est ornatus et opertus ordinibus angelorum exstitit, quia dum cunctis agminibus angelorum prelatus est, ex eorum comparatione clarior fuit. Die Sententiae Anselmi gebrauchen ihrer Art entsprechend mehr eigene Worte: Operimentum tuum, id est omnes angelici spiritus tibi subiecti, tibi venerationem exhibentes et te quasi vestimentum pretiosum circumornantes. Gewiß bleibt der Sinn der gleiche, aber die Eigentätigkeit der Sententiae Anselmi über die wörtliche Zitatangabe Gregors in Deus summe hinaus ist doch gut erkennbar und auch dogmatisch wertvoll.

Verfolgen wir diese gefundenen Fäden weiter, ob sie uns noch deutlicher in die Entstehungsweise und Arbeitsart der beiden Werke einführen können.

Es sei dazu noch eine Frage aus der Darlegung über die Engel und ihre Sünde herausgegriffen. Zunächst sei der Text selber gebracht:

Deus summe (f. 89)

Item queritur, an lucifer cum suis sequacibus post casum habuerit *liberum arbitrium*, id est facultatem liberam *volendi bonum faciendique* et econtra. Respondendum est, quod habent. Hoc

Sententiae Anselmi (54)

Liberum arbitrium nec mali angeli post casum nec boni amiserunt post suam conversionem ad creatorem. Sed hii quidem *in malo* ita sunt depressi, ut quasi impossibile sit eis iam bonum

enim datum est eis in creatione, sed ita *sunt confirmati* in altera parte, *in malo* scilicet, quod *numquam volent aut facient bonum. Jeronimus* in epistola *de prodigo filio: Solus deus est, in quo peccatum non cadit, ceteri, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem suam possunt flectere voluntatem.* Hec auctoritas dicit unamquamque creaturam rationalem in quolibet statu liberum arbitrium optinere. Isidorus: Angelus mutabilis ex natura, sed immutabilis ex gratia . . . Job: Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles et in angelis suis repperit pravitatem. *velle aut facere.* Isti vero gratie dei adherentes sic in bono *sunt confirmati,* ut *numquam* suam voluntatem ad malum deflectere velint. Quod autem utrique nunc liberum arbitrium habeant, evidenter ostendit *Jeronimus* scribens ad Damasum papam *de prodigo filio,* cum dicit: *Solus deus est . . . voluntatem.*

Diese Gegenüberstellung belegt wiederum den engen Zusammenhang beider Textreihen und tut das wohl noch mehr als die bisherigen Stellen. Sie müssen also entweder voneinander abhängen oder von einer gemeinsamen Quelle. Die Beweisführung ist die gleiche bis in die Wortformulierungen hinein, und diesmal ist selbst die Autoritasstelle in beiden Werken wörtlich aus Hieronymus übernommen. Doch sollen die Unterschiede nicht vergessen werden, da sie für unsere Zielsetzung des Herausarbeitens der verschiedenen Arbeitsweise wesentlich sind. Schon die Fragestellung ist etwas anders. Die Sententiae Anselmi wollen wissen, ob die schlechten *und die guten* Engel die Freiheit behielten. Der Traktat Deus summe begnügt sich dagegen mit der Frage nach der Freiheit der *bösen* Engel nach dem Fall. Das paßt systematisch besser in die Abfolge dieser Frage im Teil über die gefallenen Engel: Utrum aliquando habuerit gloriam — Cur deus creavit malos angelos — Non est eis concessum in superiori parte celi — An diabolus fuerit prescius sui casus — An lucifer sit unus ordo. Das sind die vorhergehenden Fragen in Deus summe, und es folgt unmittelbar noch: Quibus modis malus spiritus habeat noticiam de temporalibus. So handelt also alles über den Zustand des Teufels und der gefallenen Engel. Ähnlich sind die Fragen in den Sententiae Anselmi, wo also unsere erweiterte Fragestellung über den Zusammenhang plötzlich herausgeht. Das ist aber dadurch etwas gemildert, daß dort auch die folgende Frage über die guten Engel noch handelt: Quare in bonis angelis quidam minoris, quidam maioris sint dignitatis. Deus summe fragt darnach erst etwas später. Bezeichnend für den Unterschied der beiden Werke ist dann wieder der verstärkte Quellennachweis von Deus summe. Ein Isidorzitat ist noch beigezogen und ein Text aus Job. Bei den verschiedenen Definitionen oder Beschreibungen des Willens in dieser Zeit ist es bedeutungsvoll, daß die gleiche Wesensbestimmung in beiden Werken gewählt ist: facultas volendi bonum faciendique. Das ist für die Zusammengehörigkeit bei aller Verschiedenheit doch wichtig.

Daß dabei aber die Freiheit in der Lösung einer Frage voll geltend bleibt bei aller Ähnlichkeit der Formulierung, die wir nun schon so manchmal fanden, möge die Frage zeigen, die in den Sententiae Anselmi sich gleich anschließt, in Deus summe etwas später steht:

Deus summe (f. 89v)

Sancti vero angeli a sue *creationis* primordio libero arbitrio et dei gratia eis cooperante cum magno *desiderio* voluerunt permanere in subiectione sui creatoris, quo merito sunt in gloria. Sed cum hoc meritum fuerit in omnibus *bonis angelis*, queritur, quare *quidam* illorum habeant *maiorem* gloriam et *quidam minorem*. *Potest* responderi, quod quidam cum *maiore* fervore adherent deo, alii autem minore. Atque hoc modo in quibusdam fuit maius meritum, in aliis minus. Et *potest dici, quod deus creavit* quosdam *magis scientes*, quosdam minus.

Sententiae Anselmi (54)

Sed oritur questio, quare *in bonis angelis quidam minoris, quidam maioris* sint dignitatis, cum omnes pariter perstiterunt in obedientia. Quod hoc modo solvi *potest: Deus* quibusdam angelis in prima *creatione* sua *maiorem, quibusdam minorem* dedit *scientiam*. Illi ergo quibus *maior scientia* fuit collata, persistentes *maiori desiderio* amori sui conditoris adheserunt et profundius divinitatis lucem contemplati sunt. Unde et alios dignitate precellunt. Vel *dici potest quod*, cum omnes perstiterunt, quidam tamen plus aliis in amorem sui conditoris profecerunt. Vel etiam ex ipsa creatione aliis alii digniores sunt.

Die Sententiae Anselmi bringen also drei Lösungen für die Verschiedenheit der guten Engel, wie das zweimalige trennende „vel" anzeigt. Das in der Schöpfung den Engeln geschenkte *Wissen* war verschieden und so auch die daraus folgende Schau Gottes. Die 2. Erklärung nimmt ein unterschiedliches Wachsen in der Liebe an, die 3. endlich spricht von einer höheren *Würde* bei der Schaffung (ex ipsa creatione aliis alii digniores), die also wohl unabhängig war vom nach der ersten Lösung verschieden geschenkten Wissen. Deus summe aber bringt nur die beiden ersten Erklärungen. Während die Sententiae Anselmi dabei ganz offenbar die erste des in der Schöpfung verliehenen verschiedenen Wissens und somit auch der Größe der Gottesschau als Erklärung der höheren Stellung der verschiedenen guten Engel vorziehen, liebt Deus summe stärker die zweite Lösung der größeren persönlichen Liebe und damit des höheren persönlichen Verdienstes. Man könnte fast von einem stärkeren Intellektualismus bei den Sententiae Anselmi und einem vermehrten Voluntarismus bei Deus summe sprechen, so daß wir nicht fehlgehen, wenn wir bei dieser Gelegenheit eine grundsätzlich verschiedene theologische Einstellung feststellen dürfen. Übrigens kennen die Sententiae Anselmi auch an anderer Stelle den Unterschied gerade des Wissens bei den Engeln. Denn bereits bei der Schaffung der Engel betonen sie, daß sie alle Weisheit aus der Schöpfung her besaßen: non tamen equalem ineffabili iustitia dei unicuique, prout voluit, tribuente. Dieser Satz fehlt auch an dieser Stelle in Deus summe, obschon sonst die Ausführungen in den Sententiae Anselmi ganz ähnlich sind. Die Anselmsentenzen

stehen also treu zu ihrer mehr intellektuellen Grundauffassung des theologischen Denkens. Dabei aber bleibt die Wortauswahl an der oben mitgeteilten Stelle, wie der viele Kursivdruck belegt, doch in beiden Werken bei aller sachlichen Verschiedenheit sehr ähnlich. Wir haben es also auf keinen Fall mit einem schematischen Übernehmen und Abhängigsein zu tun.

II. Die Schaffung des Menschen

Einen Schritt weiter führt die Schöpfungslehre des Menschen, wie sie in den beiden Werken dargestellt ist. Ganz selbständig ist dabei zunächst die Erklärung der Schöpfung „ad imaginem dei". Denn die erste Deutung der Bildhaftigkeit des Menschen, welche die Rationalitas des Menschen als Bild der Weisheit des Verbum sieht, findet sich — vielleicht entsprechend dem eben festgestellten Grundzug von Deus summe — dort nicht. In Deus summe liegt (im Anschluß an Augustin Super Gen. l. 5) die Bildähnlichkeit vor allem mit der Dreifaltigkeit selber vor. Es heißt daher: Ecce quod anima potest pervenire ad cognitionem dei et exinde habes quod potest in virtutibus informari et non est factus homo ad imaginem solummodo Filii sed trinitatis. Unde apposuit ‚nostram' (f. 90ᵛ). Im ganzen bringt Deus summe fünf Deutungen des Abbildcharakters des Menschen: Quinque igitur modis homo dicitur imago dei. Ultimus modus (principium omnium rerum) competit soli primo homini; quartus (ut deus omnibus preest per omnipotentiam, sic homo per rationem) omni homini utriusque sexus; tertius (vir imago rationis divinae) solis viris; secundus (per benignitatem etc.) sanctis angelis et omnibus iustis viris et mulieribus); primus (per cognitionem dei) omni creaturae rationali (f. 92). Die Sententiae Anselmi bringen dabei als dritte Lösung — wieder unabhängig von Deus summe — die Gleichförmigkeit mit Christus (56 f.). Von den übrigen Deutungen ist nur die letzte in den Anselmsentenzen als zweite zu finden: Wie Gott Prinzip aller Dinge ist, so ist der erste Mensch als sein Bild Prinzip aller vernünftigen körperlichen Kreatur: Alia . . . ratione *etiam dicitur homo imago dei* sicut apostolus: Vir est imago dei, quia sicut *deus* est *principium omnium, sic* et primus *homo omnis creature rationalis corporee* est principium (56). So schreibt wörtlich fast gleich Deus summe und belegt so wenigstens für diesen Vergleich mit Gott und Mensch als Abbild die enge Beziehung zu den Sententiae Anselmi: Propter hoc *etiam dicitur homo imago dei: Deus est principium omnium* rerum. Ex deo enim sunt omnia; *sic homo* ut Adam *omnis rationalis creature corporee.* Ex Adam enim omnes homines sunt. Ambrosius . . .

So ist also doch die Verbindung der beiden Summen auch hier sichtbar bei aller Verschiedenheit der Einzeldeutungen der imago dei im Menschen. Am meisten fällt dabei auf, wie sich hier wiederum das theologische Bild in beiden Verfassern verschieden gestaltet zeigt. Bei den Sententiae Anselmi ist der christologische Zug deutlich erkennbar, wenn sie zweimal auf das Verbum bzw. die conformitas mit Christus zurückkommen. Von der zweiten heißt es nämlich: Accipitur etiam imago pro conformitate, ut idem apostolus testatur dicens: Sicut portavimus imaginem id est conformitatem terreni, id est Ade, sic portemus imaginem, id est conformitatem, celestis, id est Christi (56 f.). Im übrigen zeigt sich hier auch ein anderer mehr formaler Unterschied erneut: Deus summe bringt bei allen Arten der imago die eine oder mehrere Väterstellen zum Beleg, in den Sententiae Anselmi liest man wohl zwei Schrifttexte, aber keine einzige patristische Belegstelle, wenn auch die patristische Linie in der Deutung der imago besonders nach Ambrosius unverkennbar ist.

Der Mensch ist nicht nur „ad imaginem", sondern auch „ad similitudinem dei" geschaffen. Die Ähnlichkeit ist in beiden Werken im Anschluß an den (ungenannten) Ps.-Augustinus De spiritu et anima gleich gedeutet: Wie Gott unveränderlich ist, so wird auch die Seele durch die Veränderung der Körperglieder nicht vermehrt oder verkleinert. Deus summe bringt aber noch weitere Erklärungen. Zunächst weist sie auf die Ähnlichkeit bei den Tugenden hin: Ipse qui innocens est et iustus, hominem creavit innocentem et iustum. Doch weist sie dabei darauf hin, daß das eigentlich bereits zur imago gehöre, falls man nicht annehme, daß die Heilige Schrift mit „ad similitudinem" nur eine andere Ausdrucksweise gemeint habe (vel est expositio vel in illis verbis duo notantur imaginis modi dei: f. 92). Im Anschluß an Augustinustexte aus De quantitate animae werden in Deus summe noch weitere Ähnlichkeiten des Menschen mit Gott herausgestellt: die Unsterblichkeit und die Unauflöslichkeit, da sie aus dem Nichts geschaffen ist: Augustinus in libro eodem: Sicut elementa pura non habent aliqua preiacentia vel actu vel natura, ex quibus naturaliter componantur, ita nec anima ... Die Summe Deus summe ist also auch hier wieder eingehender und vor allem patristischer orientiert als die Sententiae Anselmi.

Stark wird die Ähnlichkeit bei den konkreten Fragen der Schöpfung des Menschen. Sie seien daher einmal im ganzen Zusammenhang nebeneinander gebracht:

Deus summe (f. 90^{v} f.)	*Sententiae Anselmi (55 ff.)*
Hominem vero *creavit deus* secundum *corpus et* secundum *animam*. Secundum	Corpoream creaturam rationalem, id est *hominem*, non sicut angelos simpli-

animam hoc modo *dedit essentiam indissolubilem et liberum arbitrium . . .*

Corpus fecit de limo terre et connexuit *anime* rationali, quatenus ea mediante res tam infirma ut est corpus, deo *coniungeretur* atque fieret beata. Que duo in *simul* iuncta sunt *una persona.* Augustinus super Joannem in sermone 17: Sicut anima habens corpus non facit duas personas sed hominem unum, sic verbum habens hominem non facit duas personas sed unum Christum . . .

Queritur quoque, an sit factus mortalis vel immortalis. Augustinus in eodem: Homo ante peccatum *mortalis erat, quia poterat mori, et immortalis, quia non poterat mori.* Mortalis quidem erat sub condicione corporis . . .

Similiter disposuit *deus creare alios homines* et corpore et anima et proposuit *per se* creare *animas,* corpora *vero* hominum ministerio. Ad quam *generationem corporum* perficiendam dedit *ei mulierem in* auxilium, quam sic creavit: *Immisit dominus soporem in Adam tulitque unam de costis eius,* os cum carne, et ex ea formavit *Evam* significans hoc misterium *quod* ipse *de latere Christi dormientis in cruce edificaret ecclesiam* id est ex aqua et sanguine de latere ipsius confluentibus . . . Adam vero in illa extasi interfuit angelice curie cognoscens quid de eo fieret. Unde vigilans *vidit mulierem* et dixit: *Hoc os ex ossibus meis et caro de carne mea* et cetera. Genesis testatur *hec verba* esse primi hominis et *evangelium dei.* Sed *et* primus homo dixit hec prophetico spiritu *et deus* in illo.

Queritur, quare dominus pro costa illius *supplevit* solam *carnem* id est, ut dicit Augustinus, quare Adam sit factus infirmus solam carnem suscipiendo, ipsa vero est facta firma ex osse eius. Solutio: Voluit deus ostendere quod *Christus susciperet infirmam carnem* ut *ecclesia* haberet os i. e. *fortitudinem.*

cem essentiam deus condidit sed ex diversa materia, id est *corpore et anima* coniunctis in *unam personam* formavit . . . Animam enim primi hominis, sicut angelos, spiritualem, simplicem et *indissolubilem essentiam deus creavit* cui *et liberum arbitrium* et scientiam magnam in sua creatione *dedit . . .*

Corpus limo terre formavit nec intelligendum est, quod prius corpus quam animam fecerit, sed *simul* corpus et *animam fecit* et *coniunxit . . .*

Factus est autem mortalis, quia mori poterat, si peccaret, et immortalis, quia non mori poterat, si in obedientia perseveraret.

Hoc modo *deus* primum creavit *hominem, alios* non sic, sed ex patribus per generationem propagari voluit, *animas vero per* se postea singillatim . . . Dedit itaque homini officium *generandi corpora* et ad hoc explendum creavit ei *mulierem in* adiutorium. *Misit soporem in Adam et tulit unam de costis eius* et *edificavit* costam illam in mulierem sine omni alterius masse supplemento. Locum autem unde carnem et os tulerat, . . . carne tantummodo implevit. Ideo autem Ade, *Evam* de latere eius fabricaturus, soporem immisit, ut ostenderet, *quod de latere Christi dormientis in cruce ecclesia* processura fuit. (Steht im Original nach der letzten Frage:) Excitatus de somno cum *vidisset mulierem,* ait: *Hoc nunc os . . . in carne una.* In *his verbis* videtur Moyses dissentire ab *evangelio.* Ipse enim dicit hec verba Adam protulisse, et dominus dicit in *Evangelio dei* patris fuisse. Quod utrumque verum esse potest quia et Adam illa predixit et deus ea per Adam protulit (im Original umgestellt mit der folgenden Frage:) Locum autem, unde carnem et os tulerat, ideo tantum *carne supplevit,* ut presignaret, quia secundus Adam, id est *Christus, carnis* esset *suscepturus infirmitatem, ut* Eva sua, id est *ecclesia,* virtutum ab eo acciperet *fortitudinem.*

Queritur etiam, quare deus *formaverit* eam de ipso Adam et non *de alio limo* terre. Solutio: Noluit *duo esse principia corporee creature rationalis* sed *unum* contra *invidiam diaboli,* qui *voluit esse principium* equale deo. Et propter hanc aliam causam facta est de Adam, ut ipse amplecteretur eam *diligenter* ut uxorem suam tamquam *portionem* sui corporis *sicque* ceteri homines.

Idcirco etiam potius *de* costa *Ade* quam *de alio limo* Evam *formavit,* quia hominem *principium unum* omnis *rationalis creature* esse *corporee voluit,* sicut ipse rerum omnium principium est. Si autem Eva de alio limo facta fuisset, iam non *unum* tantum sed *duo essent principia.* Dum autem hominem a se secundum principium constituit, superbiam *diaboli* et *invidiam repressit,* qui aliud a deo *principium esse* appetivit superbe. Vel ideo deus omnium hominum unum principium esse voluit, ut Adam Evam plus *diligeret,* cum eam sue carnis *portionem* cognosceret et ut maior esset in omnibus ad invicem dilectio *sicut* ab uno descendentibus principio.

Wiederum zeigt sich die große Ähnlichkeit bei aller Verschiedenheit im einzelnen zwischen den beiden Werken. Es gibt fast keine Idee und Lösung, die sich nicht in beiden Texten findet. Auch die Symboldeutung der Schaffung Evas aus der Rippe Adams bis hin zur Erklärung des Ersatzes durch bloßes Fleisch und nicht auch durch die stärkere Knochensubstanz als Zeichen der Infirmitas der Leiblichkeit des Herrn im Gegensatz zur Stärke seiner Kirche ist gleich bis in die Wortformulierung hinein. Auffallend aber ist die verschiedene Anordnung der Ereignisse bzw. der Fragen und Antworten. Die Sententiae Anselmi scheinen stärker chronologisch vorzugehen: Extase Adams, Schaffung der Eva in ihr und Deutung des Schlafes (dabei Erörterung der Frage: Warum aus der Rippe und warum nur Fleisch an ihre Stelle im Leib Adams), endlich das Erwachen des Stammvaters. Die Summe Deus summe dagegen dürfte hier stärker systematisch aufgebaut sein: Extase Adams, Schaffung der Eva und Deutung der Extase wie des Erwachens, dann erst die Beantwortung der Zusatzfragen: nach dem Grund des Ersatzes der Rippe durch bloßes Fleisch und Deutung des Schaffens Eva aus der Rippe. Dabei ist bemerkenswert, daß die Symboldeutung des Fleisches an Stelle der beinernen Rippe wie die Deutung des Schlafens und Erwachens des Adam ekklesiologische Bedeutung hat und daher zusammengenommen wird. Während also nach den bisherigen Feststellungen innerhalb der einzelnen Fragen durch die Abkehr vom patristischen Textgut eine stärkere systematische Tendenz sich in den Anselmsentenzen zeigt, ist hier das Umgekehrte der Fall. Es ist das nicht unwichtig zu sehen, damit nicht einseitig geurteilt wird. Dennoch wirkt die Darstellung in den Sententiae Anselmi viel systematischer, weil das mancherlei Queritur, mit dem Deus summe die meisten Fragen beginnt, in den Anselmsentenzen in eine größere Einheit der Gruppen aufgelöst

erscheint: die Schaffung nach Leib und Seele, die Art des unsterblichen Leibes, die Generatio als Lebensbringung für die Nachkommen und daher als Hilfe dazu die Schaffung der Eva. Als zweiter großer Abschnitt schließt sich dem an die Art dieses Schaffens der Ehegattin mit allen Nebenfragen und endlich die freie Annahme als Weib nach dem Erwachen. Das ist zwar mehr zeitlich gedacht, aber, wie man sieht, auch in systematischer Anordnung gut durchdacht. Somit ist die Grundtendenz nach Systematisation auch an dieser Stelle von den Sententiae Anselmi nicht verleugnet, man könnte vielmehr sagen: biblisch besser gestaltet als in Deus summe und vor allen Dingen in größere Linien aufgeteilt. Darin liegt wohl auch der Grund des Andersgestaltens. Es ist doch darin eine größere systematische Kraft sichtbar als in dem einfachen, wenn auch systematischen Zusammenstellen einzelner Fragen.

Wir finden aber in diesem längeren Textabschnitt auch eine weitere Andeutung dafür, welches dieser beiden Werke wohl das frühere ist. Die Textformulierung von Deus summe steht Augustin noch bedeutend näher an den Stellen, die von ihm abhängen und seine Gedanken aus De Genesi ad litteram wiedergeben. So findet man hier den Ausdruck Augustins, daß Adam in der „angelica cura" war und dort das Geschehen um ihn auf Erden schaute. Der Ausdruck fehlt in den Anselmsentenzen. Augustin schreibt ferner von Eva, daß sie „firma facta est" aus der beinernen Rippe. Auch dieser Ausdruck fehlt im Gegensatz zu Deus summe in den Anselmsentenzen. Endlich ist der Wortlaut in der Lösung der Schwierigkeit, daß die Genesis das Wort Hoc os de ossibus meis Adam zuschreibt, während das Evangelium sie durch Gott sprechen läßt, in Deus summe viel enger mit Augustins Formulierung verbunden. Dieser schreibt wie Deus summe „primi hominis" statt Adam. Das Evangelium soll nach den Sententiae Anselmi die Worte Gott dem Vater zuschreiben (dei patris), Deus summe aber spricht wie Augustin nur von Gott (dei). Auch die näher umschriebene Lösung, daß Adam sie im prophetischen Geist (prophetico spiritu) gesprochen habe, die sich nur in Deus summe findet, stammt aus Augustin. Das wird dadurch bestätigt, daß Deus summe zur Frage, ob Adam sterblich oder unsterblich war, noch den entsprechenden Augustinustext zitiert: Augustinus in eodem. Die Anselmsentenzen bringen nur mehr die Idee, dazu noch mit dem neuen Zusatz: sie peccaret und ohne die Fortsetzung des Zitates, wie wir es in Deus summe finden.

Nachdem wir nun schon zwei größere Teile der beiden Traktate über die Schaffung und den Fall der Engel wie nun auch über die Schaffung der Stammeltern miteinander verglichen haben, dürfte zunächst für das Abhängigkeitsverhältnis eine größere Sicherheit er-

reicht sein. Denn man kann kaum annehmen, daß über solche lange Teile ein späterer Überarbeiter der Anselmsentenzen die entsprechenden Vätertexte wieder herbeigeholt habe, besonders da das bei dem weiteren Sichentfernen der Anselmsentenzen vom Wortlaut etwa Augustins nicht so leicht gewesen wäre. Sind doch auch die Texte im einzelnen bei den Anselmsentenzen, wie wir sahen, auseinandergezogen. Die natürliche Entwicklung dürfte daher der Weg von der stärkeren Zitatensammlung aus patristischem Material in Deus summe zu der freieren und loseren Benutzung in den Sententiae Anselmi gewesen sein. Es wäre freilich noch denkbar, daß beiden eine gemeinsame, noch stark patristische Quelle gedient hat. Dagegen aber spricht, daß ja auch die systematischen Lösungen, die Deus summe bietet, sich in den Anselmsentenzen wiederfinden. Somit müßte die gemeinsame Quelle doch im wesentlichen wie Deus summe ausgesehen haben.

Wenn wir von diesem bisherigen Grundergebnis ausgehen, das freilich in der Folge noch weiter ausgebaut werden soll, so wird die Arbeitsart des Verfassers der Anselmsentenzen uns bereits recht deutlich: die Loslösung vom patristischen Text zur freieren systematischen Gestaltung, zur eigentlichen Summe. Dogmengeschichtlich wichtig ist dabei, daß wir nun so die Autoritasstellen kennen, aus denen diese systematische Darstellung erflossen ist. Der Weg aus der Patristik zur Scholastik ist unmittelbar hier — wohl zum erstenmal in solcher sichtbaren Form — faßbar. Das dürfte wohl der größte Wert des Traktates Deus summe für uns sein.

III. Die Sünde der Stammeltern

Es sei nun der Weg weiter beschritten in der Darlegung der behandelten Fragen über die Sünde der Stammeltern. Denn gerade hier kommen wir in ein wiederum auch dogmengeschichtlich wichtiges theologisches Gebiet. Wir greifen dabei die Frage zunächst heraus, warum Gott den Menschen versuchen ließ. Es sei gleich darauf hingewiesen, daß die Ausführungen von Deus summe in ihrem ganzen ersten Teil ein Augustinuszitat sind, das die Sententiae Anselmi freier gestalten:

Deus summe (f. 103^{v})

Augustinus super Genesim in libro XI.: „Queritur, cur *deus permiserit hominem temptari,* quem temptatori consensurum esse *presciebat.* Non mihi videtur magne *laudis* hominem *fuisse* futurum, si propterea bene posset vivere, quia nemo male vivere *suaderet,* cum et in natura posse et in potestate velle haberet non consentire suadenti deo adiuvante.“ Et adtende

Sententiae Anselmi (61)

Iuste *deus hominem temptari permisit,* quamvis lapsurum *scivit,* quia vidit, quod si vellet, resistere posset, vel si caderet, resurgenti postea per penitentiam cognovit misericordiam suam gratiorem fore. Sed nec dignus *laude fuisset,* si nullo transgressionem *suadente* obediens perstitisset.

ibi ista duo, quod per liberum arbitrium poterat non consentire *suadenti* adiuvante deo et quod non esset promeritus magnam *laudem*, si propterea bene viveret et cetera que sequuntur.

Es ist also so, daß die Anselmsentenzen wiederum die Genesiskommentarstelle aus Augustinus, die Deus summe noch wörtlich bringt, frei von der Nennung Augustins als ihre zweite Lösung übernehmen. Sie haben aber bereits im Fortschritt zu Deus summe und Augustin eine weitere Lösung eingefügt: Gott sah voraus, daß der gefallene Mensch in Buße sich wieder aufrichten konnte und daher Gottes Barmherzigkeit verherrlichte. Deus summe kennt auch diese Lösung, aber erst bei einer anderen Frage: Warum hat Gott den Menschen trotz der Voraussicht seines Falles *geschaffen*, also nicht nur, warum hat er ihn *versuchen* lassen. Hier erst bringt Deus summe die entsprechende Augustinussentenz mit der Folgerung: Ex quibus dictis hec ita perpenduntur, quia previdit, quod essent utiles bonis et quod sua voluntate caderent et iuste punirentur. Fortassis et hoc etiam potest responderi, quia previderat, quod possent *resurgere per penitentiam* (f. 104). Das nimmt also der Verfasser der Anselmsentenzen voraus als erste Lösung seiner Frage, warum Gott die Stammeltern *versuchen* ließ. Er ordnete sie sogar in die Augustinussentenz von Deus summe oben ein und fuhr dann erst mit der Ausbeute dieser Sentenz als zweiter Deutung der Frage fort.

Das war wohl bei der engen Verbindung der beiden Fragestellungen im systematischen Aufbau klarer und deutlicher. Jetzt aber wissen wir, daß es ursprünglich zwei verschiedene Fragen und Lösungen waren, wie sie noch in Deus summe nach Augustin säuberlich getrennt uns vorgelegt werden. Die fortschreitende Systematik hat also hier Ähnliches gut vereint und die Lösung so vertieft. Das Material aber fanden die Sententiae Anselmi in Deus summe.

Das gleiche Bild ergibt sich in der folgenden Frage beider Werke über die innere Vorbereitschaft der Stammeltern zur Sünde:

Deus summe (f. 104)

Queritur etiam, utrum voluntas comedendi pomum que precessit comestionem, sit primum peccatum. . . . *Augustinus* in eodem libro XI.: Quomodo verbis serpentis . . . humilianda. In eodem: *Nec* est arbitrandum, quod *esset hominem deiecturus temptator, nisi precessisset in* anima hominis quedam elatio comprimenda. Que verba sic debent exponi vel *intelligi:* Quedam vana gloria fuit in animo hominis innata . . . Quod ostendunt sequentia verba huius auctoritatis: Ut per humiliationem peccati

Sententiae Anselmi (61)

Sed dicit *Augustinus:*

Nequaquam temptator hominem deiecturus fuisset, si nulla *in* eo *elatio precessisset* que per has miserias *reprimenda* fuit. Quod hoc modo *intelligi* potest:

quam de se falso presumpsisset, disceret. Vel: *Nequaquam homo per peccatum quod suadente diabolo perpetrabat, in huius seculi miserias deiectus fuisset, nisi prius in eo precessisset elatio id est priusquam sic puniretur, non priusquam temptaretur. Non enim congruum videtur, ut antequam temptaretur, elatio in eo fuisse dicatur. Et ideo dici potest, Augustinum non dixisse quod elatio in eo precessisset sed pena, quam temptationi consentiendo meruit. Prius enim elatus quam punitus fuit.*

Aliquando tamen ita exponitur: Temptator non deiecisset hominem in hanc miseriam, nisi precederet peccatum elationis scilicet voluntas transgrediendi mandatum dei. Et opponebatur de predicta auctoritate, quia videbatur sonare, quod elatio fuisset in homine, antequam caderet, id est peccaret, quod dicere esset absurdum. Augustinus in libro II. de gratia contra Manicheos: Vidimus his verbis . . . Augustinus ex psalmo 118: Nam ipsi primi homines . . .

Nequaquam homo . . .

. . . quam punitus fuit.

Vel potest dici, quod antequam temptaretur, elationem habuit que peccatum non fuit, sed passio ex qua tamen diabolus occasionem temptandi sumpsit.

Die Frage war also sehr umstritten, wie auch ein Vergleich mit den Sententiae divinitatis zeigt, in denen eine Reihe von verschiedenen Lösungen gebracht werden (ed. Bliemetzrieder 26). So kann es nicht verwundern, wenn sowohl Deus summe wie die Anselmsentenzen mehrere Lösungen bringen. Es hat auch noch die Summa sententiarum und ebenso Hugo von Sankt Viktor, wie an einer anderen Stelle zu zeigen sein wird, sich mit diesem Problem eingehend beschäftigt. Grund der ganzen Fragestellung ist die Äußerung Augustins in De Genesi ad litteram im 5. Kapitel des 11. Buches. Deus summe bringt in ihrer Eigenart den entsprechenden Text noch wörtlich, während die Anselmsentenzen ihn umschreiben, dabei aber gut systematisch den Hauptpunkt herausstellen: Der Teufel hätte den Menschen nie zu Fall gebracht, wenn in diesem nicht eine Überheblichkeit (elatio) gewesen wäre. Die zu stellende Frage war aber dann: Wie war das möglich vor der Erbschuld und Erbsünde? Deus summe bringt drei Lösungen: Es gab schon vor der Sünde eine eingeborene Ehrsucht (vana gloria innata), an die der Teufel in der Versuchung anknüpfen konnte. 2. Die Überhebung, von der Augustinus spricht, fand erst vor der Bestrafung, nicht schon vor der Sünde statt. 3. Es gab in der Seele des ersten Elternpaares schon vorher den Willen zur Sünde (voluntas transgrediendi mandatum).

Wie stellen sich nun die Anselmsentenzen zu diesen Lösungsversuchen von Deus summe? Der zweite Versuch (Elatio nur vor der Bestrafung) ist an die erste Stelle gerückt. Die Übernahme ist sogar

ganz wörtlich und bietet in ihrer Länge eine der wenigen Stellen, an denen Deus summe und die Anselmsentenzen wörtlich so weitgehend gleich sind. Die zweite Antwort lautet: Es konnte eine Überheblichkeit (elatio), wenn auch nur rein passiv, vorausgehen und dem Teufel Angriffspunkt bieten. Das ist also im Grunde die erste Lösung von Deus summe von der vana gloria innata. Aber sie ist doch deutlich weitergeführt durch die Einfügung der reinen passio im Gegensatz zum peccatum: Elationem habuit que peccatum non fuit, sed passio, ex qua tamen diabolus occasionem temptandi sumpsit. Das zeugt erneut von der steten Weiterführung in den Sententiae Anselmi gegenüber ihrer Quelle Deus summe, aus der übrigens die dritte Lösung nicht übernommen wurde, da sie für die Anselmsentenzen mit ihrer klaren Ablehnung jeder vorherigen Schuld bei der Darlegung des zweiten Lösungsversuches (peccatum non habuit) nicht eigentlich mehr in Frage kam. Denn die voluntas transgrediendi mandatum war doch schon eigentliche Sünde.

Es war durch die Übertretung des Gebotes Gottes die weitere Frage gestellt, wie Gott denn es zulassen konnte, daß sein Wille, der doch allwirksam sein müßte, nicht zur Geltung kam. Das bringt unsere beiden Werke zu einer Untersuchung des Willens Gottes. Sie sehen dabei einen dreifachen Willen Gottes. Da wir darüber auch eine Anselm von Laon im Liber Pancrisis eigens zugeschriebene Abhandlung besitzen, ist es möglich, sie in unsere Untersuchung einzuordnen. O. Lottin hat sie nun neu textkritisch veröffentlicht[27]. Der Vergleich der drei Darlegungen zeigt sehr bald, daß den Überlegungen in den Anselmsentenzen die Abhandlung Anselms vorgelegen hat. So heißt es etwa über den dritten Willen Gottes in den Anselmsentenzen: Secundum illam *voluntatem* quam fecit *in sanctis* suis, *dictum est: Deus vult omnes homines salvos fieri,* quia *facit sanctos velle* (so nach den besseren Handschriften). Wörtlich gleich schreibt Anselm selbst: Dicitur *voluntas* dei bona, qua operatur in *sanctis* . . . secundum quod *dicitur: Vult deus omnes salvos fieri* id est *facit sanctos* suos *velle.* Ganz ähnlich ist es auch bei der Beschreibung des göttlichen Willens als Gebot: *Preceptum ideo dicitur voluntas, quia* per illud cognoscitur, quid *velit deus facere* servos suos. So schreibt Anselm, und die Anselmsentenzen sagen: *Precepta* autem *voluntas* ideo *dicuntur, quia vult deus,* ut *fiant,* et ei placet in ipsis (63). Deus summe aber schreibt ganz anders: Ideo sic appellatur, quia iubendo docet quid vel fieri vel non fieri.

Wenn wir diese Erklärungen vergleichen, dann zeigt sich bereits in den ersten Umrissen, daß die Anselmsentenzen die Darlegung Anselms selbst aus dem Liber Pancrisis in ähnlicher Weise gebrau-

[27] L'école n. 31 p. 32—34.

chen, wie sonst Deus summe von ihnen benutzt wird. Es ist keine einfache Übernahme, wenn auch auf der anderen Seite die Ähnlichkeit deutlich bleibt in den Grunderklärungen. Aber besonders wichtig erscheint, daß auch hier der Grundcharakter der Anselmsentenzen gewahrt bleibt: sie systematisieren die übernommene Ansicht besser. So heißt es bei der Erklärung der voluntas ut preceptum nun deutlicher, um die Güte auch dieses Willens dem Ziel der Abhandlung entsprechend mehr hervorzuheben, daß das Gebot gut Gottes Wille genannt werden kann, weil es Gottes Willen anzeigt (so weit gemeinsam mit der Darlegung Anselms selbst) und weil Gott sich in ihm wohlgefällt (ei placet in ipsis). Die Formulierung von Deus summe aber ist wieder ganz anders, so daß sie nicht als Quelle hier in Betracht kommt.

Das alles zeigt sich an einer anderen Stelle dieses Absatzes noch deutlicher. Im Anschluß an die Darlegung über Gottes Willen in den Heiligen stellen Anselm und die Anselmsentenzen das Problem, wie es denn dann sein könne, daß Gottes und der Menschen Willen divergieren können, da die Menschen aller Heil wollen, Gott aber nicht. Anselm formuliert das so: In qua voluntate illud mirum est, quod sancti discordant partim a superiori voluntate dei. Deus enim non vult id est non disponit omnes salvare, quos sancti tamen volunt fieri salvos. Die beiderseitige Lösung sei nebeneinandergestellt:

Anselm, De voluntate dei

Circa igitur malos proximos *cum* illa *dei voluntate con*veniunt, *quia* deo resistere nolunt, et ex affectu caritatis *dis*conveniunt. *Voluntas* etiam *malorum cum* dispositione *dei con*venit et *dis*convenit, ut si quis malus optet *patris sui mortem,* quod aliquando deus complet ei, non pro eo, sed quia sic disposuerat; aliquando vero non complet, et ita convenit et disconvenit.

Sententiae Anselmi (64)

Sed absonum videtur aliquam voluntatem a deo immitti cuiquam que bona sit et sue tamen contraria voluntati. Sed nullum movere debet, si vel bona voluntas alicuius a dei voluntate, id est dispositione, discrepet, vel mala concordet, cum apostolus ad Corinthios bona voluntate venire proposuerit, quod tamen aliter apud deum predestinatum fuit. Et Judei voluntati dei in morte Christi concordes fuerunt . . .

Mala voluntas quamvis concordet *cum voluntate dei,* quia vult, *discordet* tamen, quia sic non vult. Rursus bona voluntas, quamvis *dis*cordet, quia vult, *con*cordat tamen, quia sic vult. Verbi gratia: *mala voluntas* mea *con*cordat *cum* voluntate *dei* in *morte patris mei,* quia utrique volumus; *dis*cordat quia ille vult ex iusticia, ego ex invidia. Rursus bona voluntas mea vult omnes homines salvos fieri, quod est contra dei voluntatem; sed non vult, ut fiat contra dei voluntatem.

Während also die stärker an die Schrift sich anlehnende erste Lösung (auch in der Schrift findet sich solche Verschiedenheit, man

darf sich also nicht darüber wundern) ganz in der Sentenz Anselms fehlt, übernehmen die Anselmsentenzen von dem Meister aus Laon die spekulative Deutung wie auch das gleiche Beispiel Augustins (Enchiridion c. 101) des schlechten Wunsches nach dem Tod des Vaters, der hie und da mit dem Wollen Gottes übereinstimmt (wenn auch aus anderem Beweggrund), in anderen Fällen nicht. So kann also auch ein schlechter Wille mit Gottes Willen sachlich übereinstimmen oder nicht. Ähnliches gilt nach beiden Werken auch grundsätzlich vom schlechten Willen: Er kann in der Vollziehung als Tat mit Gottes Willen übereinstimmen, nicht aber in der Gesinnung der Liebe. Doch sowohl das Beispiel wie auch die allgemeine Darlegung ist in den Anselmsentenzen etwas umgedeutet und verrät so wieder die Eigenart, die Anselm gegenüber ebenso bleibt wie gegenüber Deus summe. Im Beispiel selbst wird von den Anselmsentenzen mehr das verschiedene Motiv — ähnlich wie bei Anselm im generellen Teil — herausgestellt. Bei Anselm ist noch mehr die Übereinstimmung der Wirkung bzw. die Nichtübereinstimmung als Grund der Konvenienz oder der Diskonvenienz herausgestellt: Convenit et disconvenit, ut si quis malus optet patris sui mortem, quod aliquando deus complet ei, non pro eo, sed quia sic disposuerat; aliquando vero non complet, et ita convenit et disconvenit. Die Anselmsentenzen gehen auch hier tiefer, wenn sie deutlicher als Anselm, der das ja nur durch die drei Worte „non pro eo" andeutet, im Motiv der Tat schon die Unterscheidung sehen, auch wenn die Tat selber in der Vorsehung Gottes lag: Mala voluntas mea concordat cum voluntate dei in morte patris mei, qui utrique volumus; discordat quia ille vult ex iusticia, ego ex invidia. Hier in den Anselmsentenzen ist also systematischer als bei Anselm selbst der Gedanke Anselms, den er vorher allgemein vorlegt, ohne ihn auf das Beispiel anzuwenden, tiefer auch auf dieses bezogen. Damit ist dann auch der eigentlichen Lösung der Schwierigkeit ein echter und klarer Weg gebahnt, die allein die Anselmsentenzen ausdrücklich bringen: Wenn der gute Wille möchte, daß alle Menschen selig werden, dann wollen sie das doch nicht als Tat gegen Gottes Willen. Tat und Gesinnung sind also auch hier auseinandergehalten. Was also die Darlegung bei Anselm erst andeutet, ist nun zum Vollzug systematisch gebracht.

Wenn man nun noch die Anordnung der Darlegung über den Willen Gottes in den Anselmsentenzen mit der in Deus summe vergleicht, so tritt in dem letzteren Werk die einheitliche Zielsetzung deutlicher hervor, die in den Anselmsentenzen durch die Einarbeit der Einzelsentenz Anselms offenbar gestört worden ist. Man wollte ja zeigen, daß Gottes Wille trotz der Sünde erfüllt werde. Dafür gehen beide Werke zunächst auf die verschiedenen Bedeutungen

dieses Willens ein: Priusquam huius oppositionis solutionem ponamus, predicendum est quibus modis voluntas dei accipiatur (f. 107ᵛ). So heißt es ausdrücklich in Deus summe, und sachlich ähnlich schreiben die Anselmsentenzen (62 f.). Deus summe hält sich an diesen Plan und kommt nach der Darlegung der verschiedenen Arten des Gotteswillens sofort zur Lösung der gestellten Frage: Oppositioni ergo premisse hoc modo respondendum est: Fecit primus homo contra voluntatem dei que est preceptum; non fecit contra illam voluntatem que est dispositio. Omne enim quecumque voluit, fecit, id est disposuit, et illo modo quo disposuit, fecit (f. 108). Gegen diese Lösung erhebt sich aber die neue Schwierigkeit aus der Nichterfüllung des göttlichen *Heilswillens:* Cui auctoritati opponitur illud apostoli: Deus vult omnes homines salvos fieri. Entsprechend der patristischen Art von Deus summe wird die Schwierigkeit mit Augustinusstellen — besonders aus dem Enchiridion — gelöst. So heißt es etwa: Ita intelligendum est . . . quod nullus fiat (salvus) nisi quem velit . . . Aut certe sic dictum est . . . id est de omni genere hominum."

Ganz anders gehen die Sententiae Anselmi voran. Zunächst entwickeln sie die drei verschiedenen Arten des göttlichen Willens: preceptum, dispositio, voluntas que operatur in cordibus fidelium. Diese drei Arten stellen sie unter den Generalnenner der voluntas inferior und setzen dann diese der voluntas dei superior, die mit Gott identisch ist und daher nur wollen und nicht nichtwollen kann, gegenüber. Die voluntas inferior ist aus seinen Werken erkennbar. Er kann auch nichtwollen, d. h. das Schlechte. Es wird nun zunächst die voluntas superior behandelt und Augustins Enchiridion c. 100 zitiert: Haec sunt opera Domini exquisita in omnes voluntates eius, tam sapienter exquisita, ut, cum angelica et corporea creatura peccasset . . ., per easdem tamen creature voluntates suam compleret (63). Man findet die gleiche Augustinusstelle in ähnlichem Zusammenhang auch in anderen Werken der Anselmschule, so etwa in der von O. Lottin edierten Einzelsentenz Voluntas dei relata ad ipsum deum[28] oder im sogenannten Liber de voluntate, der unter den Werken Anselms von Canterbury gedruckt wurde (PL 158, 582—584) — mit Recht hat ihn nun Lottin unter die Sentenzen der Schule Anselms von Laon ein-

[28] L'école n. 292 p. 238—239. Die Sentenz bildet auch den Anfang der von Lottin veröffentlichten kurzen Summe der Schule Voluntas dei relata ad ipsum deum: L'école 342 ff. Diese Sentenz bringt am Schluß auch Ausführungen, die mit der echten Anselmsentenz über die Willen Gottes übereinstimmen und aus ihr genommen sind. Dennoch kommt als Quelle der Anselmsentenzen nur die echte Sentenz Anselms, wie sie im Liber Pancrisis überliefert ist, in Betracht. Denn einige Worte, die sich in den Anselmsentenzen hier finden, kennt Voluntas Dei relata ad ipsum deum nicht, sondern nur die echte Anselmausführung.

gereiht und textkritisch ediert[29]. Deus summe bringt den Augustinustext in der gleich anschließenden Überlegung: Preterea intuendum est, cum aliquis videtur facere contra voluntatem dei et etiam facit, tamen voluntas dei semper fit ab illo. Augustinus in Enchiridion ... Die Anselmsentenzen konnten ihn also hier finden, so daß man wohl nicht auf andere Quellen zurückzugreifen braucht.

Am Ende der Abhandlung über den Willen Gottes wird von den Anselmsentenzen ganz ähnlich wie in Deus summe noch die Frage nach dem *menschlichen Willen* besprochen. Es wird unterschieden zwischen einem Willen der Beistimmung (approbans) und des Verlangens (appetens). Die Wortwahl ist in den beiden Werken hier wieder ähnlicher und vielfach sogar gleich. Aber es findet sich doch auch ein deutlicher Unterschied. Deus summe läßt die voluntas approbans gut oder schlecht sein wie die voluntas appetens; die Anselmsentenzen aber schreiben von der ersteren: bona semper. Der Grund des Unterschiedes ist bezeichnend für die Art der beiden Werke. Deus summe definiert die voluntas approbans: Videtur esse approbare aliquod bonum debere fieri quod discernit ratio (f. 108ᵛ). Daß es eine solche gute voluntas approbans gibt, belegt Deus summe aus dem Pauluswort: Velle bonum adiacet mihi. Daß es aber auch eine nicht gute voluntas approbans gibt, zeige sich darin, daß sie nicht immer remunerabilis sei und manchmal „iners". Denn wenn der Wille auch von Natur aus das Gute will, so kann er es doch nie erreichen ohne die Gnade. Dafür wird eine Stelle aus Ps.-Augustinus, De spiritu et littera beigegeben. Anders die Anselmsentenzen. Sie achten auch hier nicht so sehr auf die äußere Wirkung, sondern auf die innere Natur und Struktur: (voluntas approbans) naturalis est et pars liberi arbitrii et bona semper (65).

Wenn man das Gesamtbild der Frage vom Willen Gottes und des Menschen in den Anselmsentenzen also überschaut, so sind sie eine Zusammenstellung mehrerer Quellen. Die systematische Erweiterungstendenz durch das Heranziehen neuer Einteilungen ist dabei deutlich spürbar. Dadurch aber ist der noch klarere Aufbau in Deus summe recht gestört worden. Ja auch gegenüber der Sentenz Anselms De voluntate, die eingebaut wurde, ist die Gedankenfolge undurchsichtiger geworden. Auf der anderen Seite aber bringen die Anselmsentenzen so eine gute Zusammenfassung der Ansichten. Daher kann

[29] L'école n. 290 p. 234 f. Hier findet sich, wenn auch in anderer Reihenfolge, der Abschluß der Anselmsentenzen über die verschiedenen Deutungen des Heilswillens Gottes. So auch in Deus summe. — Gut hat Fr. Stegmüller die verschiedenen Einteilungen des Willens im Kreis Anselms von Laon zusammengestellt: Sententiae Varsavienses, in DivThom(Pi) 45 (1942) 310—312. Vgl. auch sein Werk: Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen Gottes in der Scholastik bis Thomas von Aquin, 1929.

man die Beliebtheit wieder besser verstehen. Ist doch später das Sentenzenwerk des Lombarden auch aus diesem Grunde zum Schulbuch geworden. Wir möchten aber nicht vergessen, darauf hinzuweisen, daß es bei einer solchen Sammlung bei den Anselmsentenzen nicht blieb. Sie führen an einer Reihe von Stellen die Systematik weiter, indem sie von äußerer Lösung, wie sie z. B. Deus summe noch bringt, zu innerer Strukturanalyse und dadurch auch zu innerer Lösung der Fragen fortschreiten.

IV. Die Erbsündenlehre

Wir kommen nun zur Erbsündenlehre, bei der O. Lottin vor allem die Abhängigkeit der Anselmsentenzen von Deus summe festgestellt hat. Es sei aber diese gute Untersuchung auch hier erweitert und vor allem nun der Methode der Umarbeit und damit dem Entstehen der ersten berühmten Summe des Mittelalters in den Anselmsentenzen Raum gegeben. Es ist ja auch für die Abhängigkeitsfrage von großem Wert, den Gesamtaufbau zu berücksichtigen; denn einzelne Stellen können bei den verwickelten Abhängigkeitsverhältnissen und der eigenen Methode der Übernahme in dieser frühen Zeit noch kein gesichertes Ergebnis bringen.

Die erste Frage, die Deus summe bei der Behandlung der Erbschuld stellt, lautet: Omnes quippe filii Ade concepti coniunctione viri ac mulieris puniuntur pro eoden peccato et simili pena. Unde queritur quare. Die Antwort ist ebenso klar: Hoc autem ideo est, quia peccatum illud commiserunt. Quando enim peccavit Adam, omnes erant *in illo omnesque fuerunt* ille *unus homo* et insuper peccato concupiscentie ab ipso descenderunt. Unde Apostolus: In quo omnes peccaverunt (f. 112^{v}). Das ist nun auch die Lösung der Anselmsentenzen: Omnes quippe in eo peccaverunt, quia *omnes unus homo in eo fuerunt.* Bezeichnend ist nur, daß die Anselmsentenzen statt der Schriftstelle eine mehr spekulative Erörterung, wie so oft, anfügen: non personaliter sed materialiter, quia omnium materia in eo fuit.

Auch die Lösung der sofort entstehenden Frage, wie dann alle Menschen in Adam hätten sein können, ist in beiden Werken zwar grundsätzlich gleich, aber dennoch sind die Unterschiede wieder sehr bezeichnend. Deus summe nimmt als Grundlösung an, daß die ganze körperliche Substanz, soweit sie später im Jenseits belohnt oder bestraft wird, in Adam gewesen ist, wenn auch in anderem Zustand und anderer Quantität. Außerdem war sie verteilt auf die beiden Stammeltern und ihre Nachkommenschaft: Quo autem modo et secundum quam naturam in primo homine fuerint, sic explicandum est. Substantia corporea uniuscuiusque tota, que coronabitur vel punietur, fuit in primis parentibus, cum peccaverunt, quamvis in alio statu et

quantitate, sed quedam per se, quedam per medios patres, veluti substantia corporeo Cain tota per se fuit in Adam et Eva, substantia vero filiorum eius et succedentium filiorum per medios patres (ebd.). Dabei ist, wie die weitere Diskussion zeigt, jede dieser Einzelbestimmungen von Bedeutung. Das wird sichtbar bei der Lösung der im Folgenden erhobenen Schwierigkeit, daß die Substanz Kains, die er von den Eltern empfing, nur klein war und nicht so viele kleinste Teile (atomi) enthalten habe, wie die Zahl der Nachkommen war. Die Lösung, die wir später teilweise sogar wörtlich in der Summa sententiarum wiederfinden und die von dieser auch in die Libri sententiarum des Petrus Lombardus überging, geht dahin, daß zwar der Samenteil, den Kain von Adam empfing, wirklich klein war. Aber er wurde durch Gottes Tat durch Speise und Trank groß, ohne daß die Substanz selbst in sich von außen vermehrt wurde. Nur sie allein wird auferstehen. Dennoch wurde so der Atomus zu einem größeren und teilbaren Non-atomus, und es konnten aus ihm verschiedene Geschöpfe werden: Quibus e contra respondetur: Corporea substantia illius quam extraxit a parentibus suis, in principio valde fuit parva; at divina operatione fomentis cibi et potus particule, que erant athomi, desinuerant esse athomi factaque est magna, nulla substantia exteriori transeunte in eam vel ei addita, ita quod cum ea resurgat aut eius subtractione brevior efficiatur, cumque pars illa que fuit athomus, facta sit non-athomus et divisibilis, partes eius que sunt divise essentie, prius fuerunt unite et talis una essentia que erat athomus (ebd.). Durch Beispiele wird diese Theorie noch erläutert: das Samenkorn wird zur Ähre, die Pflaume zum Baum oder — das Beispiel Augustins in De civitate Dei l. 12 c. 14 (PL 41, 776) — das Kind, das stirbt und noch nicht einen Monat alt ist, steht doch auf im Mannesalter, und zwar in jener Substanz der Kindheit, die ohne Nahrung durch Gottes Tat vermehrt ward (sola illa substantia resurget que fuit coniuncta anime illius divina operatione multiplicata absque fomentis). Weitere Beispiele, die ebenso die Summa sententiarum wie der Lombarde bringen, sind die Vermehrung der fünf Brote (sine additamento) oder die Schaffung Evas aus der Rippe Adams (de costa Ade que fuit parva, protinus fecit deus mulierem in grandi forma) [30].

Die Anselmsentenzen bringen nun zwar auch das Beispiel des Wachsens der Pflanze zum Baum (ex planta parva et magna arbor pro-

[30] Die Summa sententiarum macht später diese Ansicht noch deutlicher durch die beigefügten Worte: Nec tamen negamus quin cibi et humores et in carnem transeant. Unde quidam homines grossiores sunt quam debeant; sed illa superfluitas non erit in resurrectione, .uia non est de veritate humanae naturae. Veritas humanae substantiae dicitur quod in primis parentibus fuit et illud solum in resurrectione erit. Sed illae partes quae de cibis fiunt et in quas transeunt, tamquam superflua deponentur: tract. 3 c. 10; PL 176, 106 B.

venit: 67). Aber entsprechend der mehr spekulativen Art sehen sie besser die Schwierigkeit der Deutung und berufen sich nicht wie Deus summe auf die Tat Gottes beim Wachsen, sondern unmittelbar auf Gottes Allmacht: Qualiter ibi (humana substantia in Adam) fuit plane, videri non potest; potest tamen aliquando monstrari, ut, si veritas perspici non possit, saltem quod veri simile est, coniectetur... Ille qui de nichilo omnia bene fecit, etiam ex simplici massa omnium substantiam propagare potuit (67). Bezeichnend ist weiter, daß die Beispiele aus der Auferstehung unseres Fleisches und aus der Bibel fehlen. An ihre Stelle ist eine mehr philosophisch-naturwissenschaftliche Betrachtung eingeführt: Nehmen wir an, daß der Samen Adams neun einfache Teile gehabt habe. Jedes dieser Atome wuchs, ohne fremde Substanz anzunehmen, in sich quantitativ. So wurde der einfache Teil vielfältig, und doch sind die neun aus einer Materie entstanden, eins mit ihr in der Essenz, wenn auch nicht in der Form. Hier ist der gleiche Ausdruck wie in Deus summe ‚non-athomum' für die nun zusammengesetzte Substanz gebraucht: Athomus simplex substantie transivit in non-athomum compositam substantiam et sic ab illa materia quamvis parva tota generis humani massa processit (68). Wir können also erneut einen deutlichen Übergang zum mehr Spekulativen aus dem mehr Theologischen feststellen, der aber ganz im Dienst des Theologischen steht.

Noch eine Reihe patristischer Texte für die Tatsache, daß alle in Adam gesündigt haben, bringt Deus summe. Sie fehlen natürlich in den Anselmsentenzen wieder. Dann geht Deus summe zu neuen Einzelfragen über, die sich aus den vorangehenden Darlegungen von selber stellen. Die erste ist das Problem der Übertragung der Erbschuld durch Eltern, die getauft sind — ein Problem, das auch die Anselmsentenzen beschäftigt:

Deus summe (f. 114^{v})

Deinde queritur de puero illo qui natus est *ex parentibus* purificatis in baptismo *ab originali peccato* . . ., utrum *iuste contrahat* . . .

Cui questioni a quibusdam solet sic responderi: Quamvis parentes mundi sint, . . . filius tamen eorum peccato originali involutus est. Quod Augustinus *his similitudinibus* ostendit in libro III. De baptismo parvulorum: Quomodo preputium . . ., quomodo etiam *palea* . . . manet in fructu . . . Item Augustinus in libro I. De nuptiis et concupiscentia: Sicut gignitur ex oleastri semine oleaster . . . Que

Sententiae Anselmi (73)

Sed dicit aliquis: Merito quidem dampnantur qui *ex parentibus* peccato originali obnoxiis nascuntur . . .; qui vero nascuntur ex his in quibus *originalis macula* deleta est, . . . qua *iustitia* pereunt?

Quomodo ergo a non habentibus peccatum *contrahunt*, sancti hac *similitudine* confirmant: Granum nudum a *palea* gignit aliud in palea; sic homo etsi mundus, quod gignit, sub peccato est.

responsio parvulum . . . affirmat teneri originali peccato, unde non erat dubium, et *non solvit* questionem precedentem videlicet qua iusticia . . .

Alii vero sic volunt *solvere*. Parentes illi *spiritualiter* sunt *generati*, qua generatione mundi sunt a peccato et iusti; iterum: *Carnaliter* sunt *generati*, *secundum* quam generationem concepti sunt in *peccato*. Et ex *spirituali generatione* non carnales generant filios sed ex motu concupiscentie. . . . Augustinus De baptismo in libro II.: Frustra nonnulli . . . Sed hec similitudo sententiam *non solvit* sed confirmat.

Solvunt igitur quidem hoc modo: Homo duas habet *generationes*, unam *carnalem*, alteram *spiritualem*. *Secundum* unam sub *peccato* natus, sub *peccato* gignit, *secundum* aliam, id est *spiritualem*, *spirituales* filios sine peccato gignit, verbo et exemplo.

Beide Werke gehen also den gleichen Weg und zeigen so erneut ihre engen Beziehungen zueinander. Die erste gemeinsame Lösung der Frage, wie denn getaufte und so reine Eltern die Erbsünde weitergeben können, bringt nur die Tatsache an Hand der Ähnlichkeiten, wie sie bereits Augustinus, der eingehend von Deus summe wie immer zitiert wird, vorgelegt hat: z. B. vom Oleaster, der wieder einen Oleaster hervorbringt, oder dem gereinigten Korn, das ein anderes in der Spreu zeitigt. Die Anselmsentenzen bringen nur dies letzte Beispiel ohne ein Augustinuszitat, ja auch ohne seinen Namen und berufen sich nur auf die „sancti", die diese Ähnlichkeit vom Korn ohne und dann mit Spreu als Gleichnislösung vorlegen. Und dies Beispiel ist ja auch für die vorgelegte Frage nach der Übertragung der Sünde durch die Eltern nach deren Taufe noch das geeignetste. Aber beide Werke lehnen diese Beispiele ab: Non solvit, sagt Deus summe, und die Anselmsentenzen fügen noch hinzu: sed confirmat. Denn die Frage lautete ja nach der *Gerechtigkeit*, mit der eine solche Übertragung geschieht, nicht nur nach der Tatsache: Non solvit questionem precedentem, videlicet qua *iusticia* . . ., sagt Deus summe richtig.

Somit suchen beide nach einer tieferen Lösung. Auch hier wiederum gehen beide gleich, wenn sie nun zwischen der generatio spiritualis und corporalis unterscheiden. Nur wegen der zweiten sind die Kinder mit der Erbsünde befleckt. Die Eltern sind allein rein in der geistigen Geburt und können so auch reine Kinder gebären, verbo et exemplo, wie die Anselmsentenzen gut erläutern. Nach der körperlichen Seite aber sind sie in der Sünde geboren und gebären daher auch weiter in ihr: secundum unam (carnalem) sub peccato natus, sub peccato gignit, so zieht der Anonymus der Sententiae Anselmi die nicht so deutliche, etwas umfangreichere Darstellung von Deus summe kurz und treffend zusammen. Wie immer belegt dieses letztere Werk diese Ansicht auch mit einem Augustinustext aus De baptismo, der in den Anselmsentenzen wegfällt. Daher erhalten diese erneut ganz die Struktur einer mehr prinzipiellen rationellen Überlegung, wenn auch mit

Vätergedanken. Doch beiden genügt auch diese Lösung nicht. Sie fahren daher fort:

Deus summe (f. 115)

Eadem vero questio adhuc relinquitur, scilicet qua ratione mundi ac sancti corporali generatione conferant filiis suis peccatum ad dampnationem. Itaque hoc modo respondeatur: Parentes illi, quamvis sint sancti, generant *in peccato concupiscentie*, ut David testatur et idcirco genitus ab eis habet *originale* peccatum et pro peccato illo est puniendus.

Cui quoque solutioni taliter obviatur: Generant in peccato quidem voluptatis sed condonatur eis et purificantur ab illo *per* coniugium . . . et *bonum coniugii* . . . Augustinus . . .

Sed tamen sententia sanctorum est, quod procreati in concupiscentia carnali trahant originale peccatum. Et ideo qua ratione hoc fiat, inspiciendum est. Totus homo, id est et caro que separatur a massa, et massa a qua dividitur, ante separationem seminis occupatur *ardore turpitudinis* atque in illo ardore immundo fit separatio factaque separatione peccatum, id est actio illa immunda, consummata est; cumque peccatum illud fuerit commune *parti separate* et parentibus a quibus divisa est, parentibus indulgetur propter coniugium et *bonum coniugii* . . .; *particule* vero, *que transit in aliam personam, non* est donatum per bonum coniugii, quia non est in illo . . . Augustinus in Enchiridio: Hinc post peccatum exul *effectus* . . .

Sententiae Anselmi (73)

Alii dicunt, quamvis originale peccatum patribus sit dimissum, quia tamen in concupiscentia que et peccatum et pena peccati est, gignunt, geniti per *concupiscentiam* et *ardorem turpitudinis* qua totus homo occupatur, *originalem* maculam trahunt.

Nam quamvis concupiscentia in parentibus *per bonum coniugii* excusetur, *particula* tamen illa *que* iam *separata ad aliam personam transivit, non* absolvitur ab originali peccato, quia per concupiscentiam propagata est que est pena et *effectus* originalis peccati. Si autem in aliam personam non transit sed rursus ad totum suum, id est ad substantiam patris, reditura est, cum tota pariter, quamvis sit separata, remissionem accipit.

Vel potest dici quod illi quibus originale peccatum per sacramenta condonatur, absolutionem accipiunt, tamen secundum illas partes cum quibus sunt vel dampnandi vel sanandi; ille autem partes que in aliam personam transiture sunt, peccato originali manent obnoxie. Sed non est assertio.

Die beiden Werke suchen also eine genauere Lösung, inwiefern denn im Gegensatz zur spiritualis generatio bei den getauften Eltern durch die carnalis generatio die Erbschuld weitergeleitet werden kann. Die Antwort auf diese Frage ist bei Deus summe wieder viel kunstvoller noch als bei den Anselmsentenzen, wenn auch die verschiedenen Lösungen gleich sind — mit der einen Ausnahme, daß die Anselmsentenzen uns über einen weiteren Lösungsversuch noch in Kenntnis setzen, den sie selber aber ablehnen (Non est assertio). Gehen wir daher zunächst einmal dem künstlich vollendeteren Aufbau, wie er sich noch bei Deus summe zeigt, nach. Denn dann werden wir die mehr eingeschachtelte Folge der Gedanken in den Sententiae Anselmi leichter verstehen können. In der generatio corporalis, so sagt Deus summe, gebären auch die gereinigten Eltern in der Begierlichkeit. Dem, so wirft Deus summe ein, steht aber entgegen, daß diese durch das bonum coniugii entschuldigt ist. Doch, so fährt der Anonymus fort,

die „sancti" lehren, daß auch so die Erbschuld übertragen wird. Daher müsse noch untersucht werden, wie das möglich ist (Et ideo qua ratione hoc fiat, inspiciendum est). Die Antwort lautet: Der ganze Mensch, also sowohl der Teil, der in der generatio abgeteilt wird, wie der bleibende, wird durch die Lust unrein. Durch das bonum coniugii wird nur der bleibende Teil entschuldigt, nicht der abgegebene Samen, da er in eine andere Person übergeht. Belegt wird das aus Augustinus im Enchiridion. Die Anselmsentenzen fassen diesen feingegliederten Aufbau in *eine* Gesamtfrage zusammen und kürzen infolgedessen sehr — ganz abgesehen davon, daß die Belegstelle aus Augustinus wieder wegfällt. Der Gedankengang aber bleibt der gleiche: Die Eltern gebären durch die Begierlichkeit und die Lust — schon hier findet sich also die Zusammenstellung dieser beiden Elemente, die in Deus summe noch getrennt in zwei verschiedenen Antworten erscheinen. Daher wird der ganze Mensch mit der Makel der Erbschuld belegt und nur die Begierlichkeit in dem Elternteil durch das Gut der Ehe entschuldigt, nicht aber die Partikel, die in die andere Person übergeht, weil sie eben in der Begierlichkeit empfangen wurde. Sollte jedoch dieser Teil irgendwie zum Vater zurückkehren, so würde auch er wieder eins mit dem Ganzen und so von der Schuld befreit. (Die neu angefügte Lösung der Sententiae Anselmi sagte dann noch, daß man annehmen könnte, daß beim sakramentalen Taufempfang nur jene Teile befreit werden, mit denen der Mensch einmal im Himmel belohnt oder in der Hölle bestraft werde, nicht aber jene, die in eine andere Person übergehen. Doch, wie gesagt, auch die Anselmsentenzen lehnen diesen Versuch ab. Seine Mitteilung erfolgt also nur aus dem Bestreben des Werkes, möglichst vollständig zu sein.)

Somit ergibt ein Überblick über die beiden letzten Stellen der Übertragung der Erbsünde durch getaufte Eltern in der ganz gleichen Reihenfolge der Lösungen und der Einwürfe wieder ein gutes Bild des engen Zusammengehörens der beiden Werke. Selbst die wörtliche Gleichheit gerade an den Hauptstellen ist neben der Ideenähnlichkeit klar faßbar. Die schräg gedruckten Stellen belegen das. Für die Arbeitsmethode ergab sich dabei das bisherige Bild. Die Anselmsentenzen haben ihre Quelle systematisiert. Die Schriftstellen und die Augustinusbelege sind fortgefallen, und es bleibt eine rein spekulative Darlegung, die sich aber ideenmäßig ganz an die alten patristischen und biblischen Belegstellen anschließt, nur daß diese der Systematik wegen nicht mehr genannt sind. Im wesentlichen ist das Bild also ganz augustinisch geblieben. Leider aber ist auch hier der strafferen Systematik wegen das viel lebendigere Bild des Hin und Her von Frage und Antwort unterdrückt worden. Wir sind auf dem deutlichen Weg einer „trockneren" Systematik. Dabei zeigt sich auch erneut das Streben der

Anselmsentenzen nach Vollständigkeit, selbst wenn sie eine von ihnen abgelehnte neue Theorie dadurch aufnehmen müssen. Für die Gesamtbeurteilung der kommenden Summen, wie etwa Hugos de Sacramentis, wo ich bereits früher eine solche Entwicklung belegt habe [31], ist es überaus wichtig, zu sehen, wie die Ideen durchaus biblisch und patristisch bleiben, auch ohne daß das eigens bemerkt wird. Die Tradition setzt sich also fort, wenn nun auch in äußerlich unabhängiger und anscheinend selbständiger Form. In dieser frühen Zeit ist das aber noch so begrenzt, daß eine Fehlentwicklung, freilich auch eine gesunde Weiterentwicklung, recht gehemmt ist. Wir stehen eben erst am Anfang des Baues einer Gesamttheologie aus den Einzelquadern von Schrift und Tradition. Der Grundstein aber zum Bau des Domes ist hier gelegt.

Wir können nun diese Entwicklung bei den folgenden Fragen weiter und noch genauer sehen. Denn auch in ihnen wird der Aufbau von Deus summe mehr zusammengezogen in den Anselmsentenzen wiedergegeben und teilweise aufgelöst zu mehr systematischer Form.

Deus summe führt den logischen Aufbau folgerichtig fort mit der Frage, wie denn menschlicher Same Träger der Erbschuld sein könne, da er ja zunächst unbelebt sei: Iterum autem potest opponi. Caruncula illa que separata est, vel semper animata vel quandoque est inanimata. Et cum quandoque sit inanimata, ipsa tunc non habet peccatum (f. 116). Auch die Seele, so fährt Deus summe weiter, konnte die Sündenmakel nicht haben, da sie von Gott unmittelbar geschaffen ist: Quare parvulus quilibet videtur esse sine peccato. Hier hat Lottin in seiner genannten ausgezeichneten Abhandlung über die Erbsünde [32] festgestellt, daß sich sowohl Deus summe wie die Anselmsentenzen von der ursprünglichen Ansicht Anselms von Laon entfernen. Er hatte irgendwie eine Zustimmung der Seele beim Eingießen in den Leib angenommen: Sed ex dulcedine carnis sibi (anime) adiuncte, quod poterat, non vult, et ita, creatore iusto remanente, ipsa efficitur peccatrix. So sagt eine im Liber Pancrisis Anselm von Laon zugeteilte Sentenz [33]. Deus summe aber lehnt das ab und schreibt, daß man zwischen actus und reatus unterscheiden müsse. Das Werk bringt als Beispiel den toten Leib eines Mörders, der nach ihr auch nach dem Tode noch durch den Reat gehalten wird, nach dem er in der Ewigkeit gestraft werde [34]. Die gleiche Lösung bringen an einer etwas spä-

[31] Arbeitsmethode (vgl. Anm. 11).

[32] Les théories sur le péché originel de saint Anselme à Saint Thomas d'Aquin: Psychologie et morale, t. IV 1, 11—280 (zitiert: Le péché originel).

[33] G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius Sententiae excerptae, Évreux 1895. Jetzt neu textkritisch ediert von O. Lottin, L'école n. 43 p. 38—40. Vgl. Le péché originel 24—27.

[34] Solutio: *Corpus mortuum* alicuius hominis *homicide* illo tempore quo mortuum est, non committit *homicidium*, sed quia perpetravit illud, dum vivebat,

teren Stelle auch die Anselmsentenzen in teilweise wortwörtlicher Wiederholung. Nur ist der einleitende Satz mit der Problemstellung wegen des etwas anderen Zusammenhanges weggefallen und so der Zusammenhang auch hier leider wieder zerrissen — eine Folge der Einarbeit und der anderen Anordnung systematischer Gründe wegen [35].

Nach einer kurzen Zwischenfrage nach der Schwere der Strafe im Jenseits, die wohl durch die Strafe des Körpers des Mörders angeregt ist — man löst mit Augustinus („mitissima poena"); in den Anselmsentenzen steht diese etwas vorgenommene Frage gut erst später — geht Deus summe darauf ein, was denn eigentlich der Sinn des Satzes sei, in der Taufe werde die Erbschuld nachgelassen. Der Verfasser greift, um die Frage besser beantworten zu können, weiter aus und möchte zunächst wissen, was denn Erbsünde genannt werde. Er antwortet mit Augustinus, Enchiridion, cap. 48, daß sie eine schwere Schuld der Stammeltern sei, die am Ort und in dem Stand eines solchen Glückes begangen wurde, daß das ganze Menschengeschlecht dadurch „radicaliter" verurteilt wurde und nur durch den Mittler Gottes und der Menschen, Christus, davon erlöst werden konnte. Denn er allein brauchte nicht wiedergeboren zu werden. So ist die Schwere der Sünde und zugleich die Größe der Erlösung sichtbar. Dadurch wird also das ganze Problem von einer oberflächlichen und schematischen Lösung hinweg in die spekulative und theologische Tiefe von selbst geführt. Durch die Taufe werden der Zorn Gottes und die Sündenschuld vergeben. Freilich blieben einige Strafen, wie der Tod, bestehen. So ergibt sich als letzte Antwort von Deus summe: Unde *sic* est dicendum: Originale *peccatum id est eterna dampnatio* aut puniri in anima aliquomodo post mortem, item vindicta qua homo erat puniendus pro peccato originali remittitur in baptismo (f. 116^{v}). Leider ist daraus in den Anselmsentenzen durch die Streichung der inneren theologischen Gründe nur mehr geworden: Cum autem dicimus peccatum condonari, *sic* intelligendum est *peccatum* condonari, *id est non dampnari eternaliter* de peccato. Remanent tamen alique

existens *inanimatum tenetur* reatu homicidii, quia dignum est pro eo puniri atque punietur anime restitutum. Vivens etiam aliquis homo homicida dicitur, non ideo quod sit in *actu* illo sed quia fuit. Similiter intelligendum est: Caro illa inanimata *non habet* peccatum *actum* illum sed tamen est obligata *reatu* peccati et dicitur habere peccatum, quia, cum esset animata, operata est illud. Unde est digna pro eo puniri et non habere gloriam (f. 116).

[35] Dicimus ergo, quoniam ante animationem in paterno semine originale peccatum esse possit, *non* quod hoc in hoc statu *actum* peccandi *habeat vel habuerit*, sed quia antequam a massa primi patris esset separata, habens statum *animatum* peccavit. Verbi gratia: *Mortuo homicida corpus*, etsi *inanimatum*, dicimus homicidam, non quia in hoc statu fecerit *homicidium vel actum* illum malum res inanimata habeat, sed quia in alio statu quo habuit, adhuc *rea* tenetur (74).

pene pro servanda humilitate (f. 74)[36]. Aber auch hier ist von den Anselmsentenzen der schöne langsame Aufbau von Deus summe verlassen und dieser Satz schon vorher aus Anlaß eines dort gebrauchten „condonari" als Erklärung eingefügt worden. Die Systematisation ist also nicht immer besser geworden im äußeren Aufbau.

Deus summe fragt nun in Beantwortung ihrer Untersuchung über die Wirkung der Taufe weiter, was sie denn für jene Teile des Körpers bewirke, die bereits vor der Taufe ihm verlorengegangen sind: Werden sie von der Schuld der Erbsünde befreit? Die Antwort lautet, daß auch hier die Erlösung geschehe, da sie zu einer Person gehören, wie etwa Arm oder Fuß: Mundatur, quia fuit una persona cum aliis membris, una eademque anima vivificata cum illis et est futura (ebd.). Fast naturgemäß wird damit gleich auch das umgekehrte Problem verbunden, was denn mit der verlorenen Hand geschehe, wenn die Person nachher etwa ein Mörder werde und so im Jenseits bestraft werde. Deus summe antwortet, daß die Hand dann folgerichtig als Teil der Person auch bestraft werde. Wem diese Lösung aber zu hart erscheine, möge sie der verborgenen Gerechtigkeit Gottes überlassen.

Nun ist es interessant für die Arbeitsweise der Anselmsentenzen, daß sie aus dem ganzen Zusammenhang diese Teilfrage herausgreifen und damit ein Problem lösen, das sich ihnen im Anschluß an die dritte beigefügte, aber abgelehnte Erklärung des Übergehens der Erbschuld bei getauften Eltern stellt: Nur jene Teile werden in der Taufe gereinigt, die im Himmel im Getauften belohnt werden und nicht auf andere Personen übergehen. Dagegen bringen sie die folgende Schwierigkeit, um ihre ablehnende Haltung systematisch zu begründen: Auch der abgetrennte Fuß oder Arm wird später belohnt oder bestraft, also nutzt diese Unterscheidung zwischen Teilen, die im Körper bleiben oder nicht, nichts zur Erklärung der Übertragung der Erbschuld. Der Samen nimmt an der Heiligung teil, selbst wenn er später abgetrennt wird, wie Hand oder Fuß, die später verlorengehen. Die Wortwahl ist dabei die gleiche wie in der Quelle Deus summe, wenn auch der Zusammenhang ein anderer geworden ist. Eine Lösung, die Deus summe im logischen Verlauf ihrer Untersuchung bringt, ist von den Anselmsentenzen also herausgenommen worden und in den Dienst ihrer erweiterten Systematik gegen eine neu hinzugefügte Lösung über die Übertragung der Schuld von gereinigten Eltern geworden. Das zeigt übrigens auch wieder die Abhängigkeit der Anselmsentenzen von Deus summe, da man nicht annehmen kann, daß die letztere aus dem Konglomerat

[36] Die Anselmsentenzen haben die Stelle aus dem Enchiridion bereits im Anfang der Erbsündenlehre verwertet, freilich wieder der Idee, nicht dem Wortlaut nach.

der Anselmsentenzen an dieser Stelle ihren kunstvollen Aufbau herausgearbeitet hat. Der umgekehrte Weg aber ist verständlich, wie er ja auch zum Gesamtbild unserer Untersuchung über die Arbeitsweise der Anselmsentenzen durchaus paßt.

Deus summe aber geht in ihrem kunstvollen Aufbau weiter zu zwei Fragen, die eng mit der vorgetragenen Ansicht über die Erbschuld zusammenhängen. Wurden auch die späteren Sünden Adams übertragen oder geschieht das vielleicht mit den persönlichen Sünden der Eltern überhaupt? Die erstere dieser Fragen wird vor allem deshalb gestellt, um näher zeigen zu können, warum nur die Erbsünde der Stammeltern weitergeleitet wird. Die Antwort ist wiederum wesentlich Augustinus entnommen: Weder Unwissenheit noch Schwäche haben diese eine Sünde irgendwie entschuldigt[37].

Wichtiger für die Erkenntnis der Arbeitsmethode der Anselmsentenzen ist die Beantwortung der zweiten Frage nach der Vererbung der persönlichen Sünde der Eltern. Wir haben darüber eine ausgezeichnete Arbeit von A. M. Landgraf, in der er auch Deus summe in der Fuldaer und Bamberger Überlieferung teilweise behandelt, ohne sie freilich als diese Summe zu erkennen[38]. So ist es möglich, hier noch weiter auszuholen und die Frage in die Gesamtstellung des Problems in der Frühscholastik hineinzustellen, ohne daß der Rahmen unserer Spezialuntersuchung gesprengt wird. Ich möchte hier wie vorher dem Aufbau der Münchener Grundüberlieferung von Deus summe folgen, da die Fuldaer und Bamberger Hss Überarbeitungen späteren Datums darstellen. Die Fragestellung lautet gleich am Anfang: Preterea queritur de patribus infidelibus seu christianis qui in peccatis actualibus ut homicidio et adulterio et similibus sunt inpenitentes, dum generant filios et filias, utrum peccata illa transeant ad illos quos eo tempore generant, ita quod pro ipsis dampnentur vel puniantur, nisi gratia dei in aliquo sacramento ecclesie aut in prioribus temporibus saltem fide parentum remittantur eis (f. 117). Landgraf hat am Anfang seiner Arbeit bereits darauf hingewiesen, daß die Frage durch verschiedenartig lautende Schriftstellen wohl angeregt worden sei, und hat die entsprechenden Texte aus der Fuldaer Überlieferung von Deus summe abgedruckt[39]. Es sind die Ezechielstelle: Ego visito peccata patrum in filiis in tertiam et quartam generationem, und David über die Sünde von Vater und Mutter: In memoriam redeat iniquitas patrum eius (Jude) in conspectu domini et peccatum matris eius non deleatur. Auf der Gegenseite steht der andere Ezechieltext: Non ultra est

[37] Vgl. O. Lottin, Le péché originel 42 f.

[38] Die Vererbung der Sünden der Eltern auf die Kinder: Dogmengeschichte der Frühscholastik IV 1, 155—192.

[39] A.a.O. 155.

proverbium istud in Israel: Patres manducaverunt uvam acerbam; filius non portabit iniquitatem patris. Diesen Stellen aus der Hl. Schrift fügt Deus summe noch einen Beweis aus der Vernunft bei, der Augustinus entnommen ist (Enchiridion c. 46): Wenn die Übertragung auch der persönlichen Sünden stattfände, wären die späteren Generationen immer schlimmer und mehr belastet. Als erste Lösung bringt unser Werk zunächst einen Autoritätsbeweis aus Hieronymus, nach dem die Schriftstellen bloß von der Nachahmung, nicht der Übertragung der Sünden der Väter sprechen. Der anonyme Verfasser aber fügt bei, daß zwar so die Stellen harmonisiert würden. Das Grundproblem sei jedoch nicht gelöst. Es liegt also hier derselbe Gang der Lösungsversuche wieder vor wie in der Lehre der Erbsünde: die Väterstelle allein genügt nur für die Feststellung der Tatsache; bereits Deus summe verlangt eine innere Antwort auf die vorgelegte Schwierigkeit. Man sieht, wie die Tendenz zur Systematik der Theologie schon stark geworden ist. Es sei in der Hieronymusstelle auch noch nichts darüber gesagt, ob die Sünden der unbußfertigen Eltern nicht doch auch in den Kindern bestraft würden. Die Antwort wird durch zwei lange Zitate aus Augustins Enchiridion c. 46 f. und aus Gregors Moralia l. 15 c. 51 gegeben, wobei der ausgedehnte Gregortext nur durch einen kleinen Zwischensatz unterbrochen wird. Während Gregor die Imitationstheorie vertritt, schließt Augustinus mit dem Schlußsatz: Temere affirmare non audeo. Die Frage bleibt hier also ziemlich offen und die Lösung unbefriedigend nach der systematischen Seite hin.

Die Anselmsentenzen benützen auch beide Textreihen, aber wieder in ihrer Eigenart verschieden von Deus summe. Von Augustinus wird aus dem langen Zitat nur ein einziger Satz zitiert, der übrige Teil kurz inhaltlich bloß umschrieben. Die Gregorstelle aber in einem einzigen Satz, dem Schlußsatz, inhaltlich zusammengezogen: Gregorius in moralibus autem dicit peccata patrum usque in quartam generationem ideo extendi, quia patribus sepe usque ad illam viventibus filii eorum ipsos parentes solent imitari (75). Es folgen dann noch einige Texte aus Hieronymus, die in Deus summe fehlen, also anderswoher zur Ergänzung beigesteuert sind. Als Abschluß wird noch wie in Deus summe der Schlußsatz der Augustinusstelle gebracht: Temere affirmare non audeo, der hier in die Worte gekleidet ist: Non est asserendum, sed verendum (76). Bezeichnend für die Umarbeit ist auch der Beginn der Darlegungen zu diesem Thema. Während, wie gesagt, Deus summe die entgegenstehenden Schrifttexte eingehend bringt, begnügen sich die Anselmsentenzen wiederum mit zwei kurzen Bruchstücken — um die Verschiedenheit nur anzudeuten — für die verneinende Ansicht. Die bejahende wird allein

dadurch zum Ausdruck gebracht, daß ihre gegenteilige Deutung beigefügt ist: Filius non portabit . . . und dagegen: Filius *regeneratus* non portabit. Die Gegenansicht wird also nicht mit Schrifttexten, sondern mit bereits systematisch bearbeiteten Texten und Deutungen dargelegt. Dadurch wird der nun noch stärker gewordene systematische Zug unterstrichen, der hier zweifellos den Nachteil mit sich bringt, daß die eine der Schriftreihen wegfällt zugunsten bloßer Schriftdeutung. Das zeigt sich auch weiter in der Lösung der aus Augustinus stammenden Schwierigkeit, daß bei einer Übertragung die späteren Generationen immer mehr belastet würden. Während in Deus summe Augustinus selbst sie löst mit einem Text seines Enchiridion (nur bis zum 4. Grad gibt es deshalb eine Vererbung, damit die Größe nicht ins Unendliche wächst), bringen die Anselmsentenzen die gleiche Lösung zwar, aber nun rein spekulativ, ohne Bezugnahme auf Augustinus. Quod sic solvunt, heißt es nun einfachhin (75).

Diese an sich gewiß kleinen Änderungen haben doch den Charakter der Darlegungen völlig verändert. Während in der Zitatsammlung von Deus summe das Fragende des Problems der Frühzeit noch stark durchblickt, ist in den Anselmsentenzen durch die mehr eigene Ausdrucksweise die persönliche Ansicht deutlicher sichtbar. Das Schlußwort vom: Melius est enim humiliter ignorare quam arroganter sapere, hat einen klaren, dem Verneinen der Übertragung nun zuneigenden Sinn bekommen. Daher ist wohl auch eine Stelle aus Augustins Super Exodum beigegeben worden, in der die Imitationstheorie noch einmal erneut ausgesprochen wird: Per tertiam et quartam generationem septenarius (numerus) intelligitur; per septenarium numerum vero universalitas peccati ea que filiis *imitantibus* imputatur. So zeigt sich die Selbständigkeit der Anselmsentenzen selbst in einer so vorsichtig formulierten Lösung der Streitfrage, die der Verfasser offensichtlich bringen will, ohne dadurch anzustoßen. Daher ordnet und formuliert er bloß anders. Man kann wiederum, um das noch einmal hier zu sagen, kaum annehmen, daß aus diesen kurzen Andeutungen Deus summe die entsprechenden Vätertexte usw. herausgelesen habe. Natürlich aber ist die Darstellung der Sententiae Anselmi an Hand der Vätertexte von Deus summe.

Deus summe geht weiter in der logischen Abfolge der Fragen nach der Vererbung der Schuld. Schon vorher hatte sie einmal die Frage aufgeworfen und verneint, ob vielleicht über die Seele die Erbschuld weitergeleitet werden könne. Nun greift der Verfasser dieses Problem im allgemeinen neu auf, ob überhaupt die Seele aus den Eltern hervorgehen könne. Das Problem des *Traduzianismus* wird also gestellt. Das gleiche tut auch der Verfasser der Anselmsentenzen: Queritur, si quemadmodum a patribus carnem traducimus, etiam

ab his animam traducamus (76). Ganz ähnlich formulierte Deus summe: De anima quoque solet queri, an filii Ade traducant animam ex anima ipsius, ita ut proximi per se et alii per medios patres (eam habeant), sicut et carnem (f. 119). Bemerkenswert ist hier immerhin, daß Deus summe ihrer Art bis in diese Fragestellung treu bleibt und die Verbindung mit dem Vorhergehenden innerlich und äußerlich zum Ausdruck bringt: per medios patres, von denen sie vorher bei der Übertragung der Erbschuld gesprochen hat, während die Anselmsentenzen mehr thetisch und systematisch in bloßer Lehrsprache schon nur mehr von „patres" sprechen. Inhaltlich stimmt die Antwort der beiden Werke überein. Sie heben hervor, daß die Seele weder in Teilen in die Kinder überführt werden kann, da sie solche nicht hat, noch ganz, da es dann nur eine Seele gebe, die zugleich in der Glorie wie in der Strafe sein müßte. Es werde aber eine Deutung, so fahren beide Werke fort und zeigen so ihre enge Verbindung, vorgelegt, die zwischen diesen beiden Möglichkeiten liegt. Das augustinische Beispiel einer an einem anderen Licht angezündeten Kerze wird hier angeführt. Lumen de lumine propagatur, neutro tamen horum modorum, so schreiben die Sententiae Anselmi (76), und Deus summe sagt ganz ähnlich: Diversi cerei suscipiunt lumina sua ex uno lumine et tamen nec per partes illud suscipiunt nec per totum (f. 119). Die Anselmsentenzen stellen aber die Gegenfrage, wie das denn beim Seelensamen geschehen könne. Entweder werde er ohne Körper weitergegeben oder mit ihm. Ohne Körper wäre unerklärlich; wenn beide aber zusammen weitergegeben würden, werden viele Seelen zugrunde gehen, die nicht zur Befruchtung kommen. Fast wörtlich findet sich das auch in Deus summe. Aber hier wird darüber hinaus auch eine innere direkte Deutung über den Unterschied des Lichtes und der Seele gegegben: In illo cereo a quo sumuntur lumina, ignis est illuminatus; in illis qui sumit, similiter ignis est sed occultus, qui per ignem illuminati cerei excitatur et fit manifestus (f. 119^{v}). Hier ist also die alte Illuninationstheorie zur Erklärung noch herangezogen. Das gefällt offenbar dem Verfasser der Anselmsentenzen nicht.

Ist diese starke Ähnlichkeit der Beweisführung eine neue Bestätigung der Verbundenheit der Werke, so ergibt doch auch hier die Verschiedenheit einen neuen Beitrag zur Methodenfrage der Arbeitsweise der Werke. Die Anselmsentenzen bringen gleich anschließend an die Darlegung über die Unmöglichkeit des Traduzianismus — weder die ganze Seele noch ein Teil ist übertragbar — den Autoritätsbeweis dafür: Auctoritate etiam asserit Augustinus, quia anima non propagatur. Sie nehmen dafür einen Text aus dem Brief Augustins an Optatus (ep. 190, 4 n. 15 f.). Er findet sich nicht in Deus

summe, die am Schluß wie gewöhnlich eine Reihe Vätertexte beifügt. Diese sind dann auch von den Anselmsentenzen übernommen worden. Das geschieht aber wie so oft mit dem typischen Unterschied, daß in Deus summe noch wirklich zitiert wird, während die Anselmsentenzen nur mehr den Inhalt angeben. Die Texte seien als Beleg kurz hier abgedruckt:

Deus summe (f. 119^{v})	*Sententiae Anselmi (76)*
Quod confirmatur *apostoli* auctoritate *dicentis:* Patres quidem carnis nostre habuimus eruditores et reverebamur eos; non multo magis obtemperabimus patri spirituum? Ex hoc quod parentes dicuntur *patres carnis* et *Deus pater spirituum* et non ipsi, constat quod anime non traducuntur et eas per se creari a deo . . . *Jeronimus* in disputatione contra Rufinum dixit *animas* novas creari e deo et aliter *credentes anathematizat.* Augustinus ad Optatum . . .	Et *apostolus* dicit homines *patres carnis, deum* vero *patrem spirituum.* Et *Jeronimus* omnes sub *anathemate* ponit qui *animas* propagari *credunt.*

Besonders bei dem Paulustext aus Hebr ist erkennbar, wie die Anselmsentenzen nur den abschließenden eigenen Schlußsatz von Deus summe übernommen haben, nicht aber die Schriftstelle selbst — die Stelle ist übrigens auch in gleicher Form von Robert Pullus in seinen Sentenzenbüchern benutzt und ausgedeutet worden.

Statt der in Deus summe wie immer folgenden weiteren Vätertexte aus dem Brief Augustins an Optatus, dem 1. Buch De orgine animae und dem Schreiben an Hieronymus bringen die Anselmsentenzen den häufig in der Anselmschule zitierten Text aus Ex 21, 22 über die besondere Bestrafung dessen, der eine schwangere Frau schlägt, so daß ein Abortus die Folge ist: *si* formatum fuerit. Das wird als Schriftbeweis dafür angesehen, daß die Beseelung erst nach der Bildung des Körpers erfolgt. Die weitere Frage, wie dann der Körper ohne Seele habe wachsen können, wird durch Hinweis auf die vegetativen Kräfte des Körpers beantwortet: Sed queritur tunc, unde semen corporis incrementum suscipiat ante formationem, cum anima careat. Et potest dici, quod per vegetabiles humores crescat (77).

Während dann Deus summe zum Abschluß einige Fragen über die menschliche Seele als solche stellt, gehen die Sententiae Anselmi noch etwas weiter der Frage über die Erbschuld nach und berühren dabei vor allem erneut und ergänzend das Problem nach der Gerechtigkeit einer Verurteilung der eben geschaffenen und vielleicht schon bald abgerufenen Seele: Queritur ergo qua iusticia anima nova creata et corpori munda infusa statimque ab illo separata dampnetur (77). Hier ist also zusätzlich ein Problem angefügt, das öfter in der An-

selmschule behandelt wurde. So bietet sich am Schluß noch einmal eine willkommene Gelegenheit, die Arbeitsmethode der Anselmsentenzen unabhängig von Deus summe zu beleuchten und damit unsere Ergebnisse zu bekräftigen. Es werden in der Schule vier verschiedene Lösungsversuche vorgeschlagen. Fr. P. Bliemetzrieder hat bereits in seiner Edition der Anselmsentenzen die dort vertretene Ansicht auf die verschiedenen Lösungen der Schule zurückzuführen versucht, und Lottin tat das auf breiterer Grundlage erneut in seiner genannten Abhandlung über die Erbsünde[40]. Eine erste Lösung ist die Anselms von Laon selbst: Gott brauchte seinen Plan nicht zu ändern infolge der Sünde. Man warf dagegen ein: Aber Gottes Vorsehung kannte doch vorher den Sündenfall der Stammeltern. Daher die zweite Lösung: Die Seele sündigt beim Eingießen in den schlechtgewordenen Körper durch ihr Wohlgefallen an ihm. Das ist die Ansicht der Sententiae divinae paginae und der Anselmsentenz Si animas descendere, von der wir oben als Werk Anselms von Laon schon einmal gesprochen haben. Doch, so werfen nun die Anselmsentenzen ein, wird dadurch nicht die Erbschuld erklärt, da dieses Wohlgefallen nur eine aktuelle Sünde wäre. So werden von ihnen zwei weitere Lösungsversuche beigefügt: Die Seele erhält in ihrer Verbindung mit dem geschwächten Körper als Erbschuld die Hinneigung zur Sünde, da sie dem Guten nicht mehr so folgt und zum Schlechten hindrängt. Lottin konnte die gleiche Ansicht auch in einer Sentenz der Schule in Valenciennes feststellen[41]. Endlich fügen die Anselmsentenzen noch als vierten Versuch einer Lösung der Schwierigkeit den Abaelards hinzu, wie ihn dessen Römerbriefkommentar erwähnt: Alii autem dicunt animam in corporis unione nullam prorsus peccati maculam suscepisse, sed quia statim egressa nichil in eo meruit, gloria tamen carere (77). Mit Recht zieht Lottin aus dieser Zusammenstellung den Schluß: Nous sommes ici à un stade sensiblement plus évolué qu'aux années où se rédigeaient les Sententiae divinae paginae, nous nous éloignons des origines de l'école[42]. Es ergibt sich also das gleiche Bild wie vorher bei der Benutzung der Summe Deus summe. Neue Lösungsversuche werden den alten beigefügt und so der Überblick über die bisherigen Ergebnisse der spekulativen Theologie verstärkt. Das wird auch deshalb sichtbar, weil die früheren Ansichten der Schule entweder direkt zurückgewiesen werden, wie die erste (Contra quod dicimus . . .), oder doch wenigstens, wie die zweite, in ihrer Richtigkeit starkem Zweifel ausgesetzt sind, wenn ihre Deutung auf eine aktuelle Sünde zurück-

[40] Le péché originel 37—47.
[41] Ebd. 52. Edition der ganzen Sentenz in L'école n. 328 p. 256 f.
[42] Le péché originel 46.

geführt und somit indirekt abgelehnt wird (Secundum hoc autem ... peccatum desiderii actuale est . . .).

Die Anführung der Ansicht Abaelards, wenn auch ohne Nennung seines Namens, ist sicher ein gutes Zeichen dafür, daß Lottin recht hat, das Entstehen der Anselmsentenzen nicht so früh anzusetzen, wie man früher gemeint hat. Er fand auch in der Lehre von der Indifferenz der moralischen Akte eine weitere Ansicht Abaelards in ihnen vertreten, die sich in dessen Ethik lesen läßt[43]. Es können sicher, wie auch Lottin meint, die beiden Ansichten von Abaelard vor der Niederschrift des Römerbriefkommentars oder der Ethik vertreten worden sein. Aber dennoch ist diese Beobachtung eine gewisse Bestätigung der Bezeichnung des Verfassers der Anselmsentenzen in deren früher Überlieferung in Cambridge Gaius Gonv. Coll. 151 f. 142: Hucusque sententie magistri Radulphi, also des Bruders Anselms von Laon, der zwischen 1131 und 1133 starb[44]. Ob Radulph selbst in Frage kommt, muß nun nach der obigen Herausarbeitung der Arbeitsmethode des Verfassers der Sententiae Anselmi eine weitere Einzeluntersuchung noch zeigen. Die Zeitangabe aber dürfte stimmen. Wir stehen sicher vor einem der Spätwerke der Schule Anselms. Als Verfasser kommt er selbst nicht mehr in Frage. Doch die Zugehörigkeit der Anselmsentenzen zu seiner Schule dürfte erneut bestätigt sein[45].

---

[43] Ebd. 47.

[44] Vgl. dazu und für eine Zusammenstellung des Schrifttums Radulphs die guten Bemerkungen und Editionen in L'école 183—188: Appendice. Raoul de Laon.

[45] Auch im späteren Teil der Anselmsentenzen, für die noch die Hauptquelle gefunden werden muß — z. B. für die moraltheologisch so wichtige lange Abhandlung über die zehn Gebote —, ist der Einfluß von Deus summe noch feststellbar, wenn auch sonst hier in den Sententiae Anselmi Fragen behandelt werden, die nicht mehr zum Bestand von Deus summe gehören. Sie endet mit der Behandlung der Erbschuld und der oben erwähnten daran sich anschließenden Fragen über die Seele. Aber die Frage über die „Reue" (poenitentia) Gottes, welche Deus summe bei der Sünde des Menschen bringt, wird von den Anselmsentenzen erst später behandelt. Die Art, wie sie auch hier ihre alte Quelle heranziehen, ist ganz typisch:

Deus summe (f. 112)

Unde *penituit deum hominem fecisse.* Sed *penitentia est* quedam *mutatio et dolor de* aliqua re quam aliquis nollet fecisse. Itaque opponitur quod *dolor aut mutatio* aliqua numquam fuerit in deo. Unde non penituit deum aliquid fecisse. *Jacobus* apostolus: *Apud deum non est transmutatio.* Est autem sciendum quod *mutatio rerum* dicitur *penitentia* dei nec quelibet, quia mutatio iuventutis in senectutem vel hiemis in estatem non est *dei penitentia* sed illa que fit *contra opi-*

Sententiae Anselmi (87)

Quia ergo homo ab ordine recto deviavit, *penituit deum fecisse hominem.* Sed dicit *Jacobus: Apud quem non est transmutatio* nec vicissitudinis obumbratio. Quando autem mutatus non est qui penituit, *cum penitentia sit immutata* sententia animi cum *dolore de* preteritis factis? Dicendum est itaque *penitentiam dei* non esse aliud quam *mutationem rerum contra opinionem hominum* et aliter quam deus disposituras videbatur evenientem. Cum enim

Auch eine andere frühere Beobachtung dürfte sich bewährt haben und ist tiefer nun auch erhärtet worden: die enge Verbindung der Schule und insbesondere der Anselmsentenzen mit Augustinus[46]. Von den vielen Väterzitaten, die Deus summe bringt, sind die meisten diesem Kirchenvater entnommen, und bei der Auswahl, die der Verfasser der Anselmsentenzen aus ihnen, sei es wörtlich, sei es noch mehr inhaltlich, getroffen hat, ist Augustinus noch mehr bevorzugt worden. Das war bei der weiten Verbreitung, die gerade dieses Sentenzenwerk genommen hat, und vor allem bei dem großen Einfluß, den es auf Hugo von Sankt Viktor und die Summa sententiarum und damit auf den Lombarden hatte, um nur diese Werke

[46] Siehe Schrifttum unter „Augustinus" im Personenverzeichnis.

nionem hominum in hominibus non opinantibus illam ut hec mutatio de paradiso facta est Adam et Eva hoc non opinantibus. Et est aliquando *de bono in malum ut* predicta et aliquando *de malo in bonum ut in* latrone. Atque imminente *diluvio dixit deus: Penitet* me fecisse hominem propter mutationem que fiebat in hominibus de vita ad mortem contra eorum opinionem. Jeronimus: Penitentia dei est . . . Augustinus in XIV. libro De civitate dei: Deus etsi dicitur statuta mutare . . .

quod venturum per dispositionem dei non putabatur, evenit, mutare sententiam videtur deus et penitere, licet tamen et apud eum hoc tantum quod futurum est, prediffinitum est. Mutatio autem rerum talis: alia *de bono in malum ut in* primo homine, alia *de malo in bonum ut in* conversa gentilitate. Nam et ibi penituisse deus videtur, dum gentes quas dampnaturus putabatur, conversas salvavit. Si ergo *deus* olim *penituisse dicitur,* cum homines mutati sunt in malum perverse agentes et ad iracundiam provocantes. Propter quod malam progeniem hanc delere volens aquis *diluvii* universam faciem terre operuit . . .

Fragestellung, Jakobusstelle, Definition und die Lösung (contra opinionem hominum aliter eveniens) sind also die gleichen. Auch die Einteilung (alia mutatio de bono in malum, alia de malo in bonum) ist von den Anselmsentenzen aus ihrer Quelle entnommen. Das gilt ferner von den beiden Beispielen der „Reue" Gottes im Paradies und bei der Sintflut. Ersetzt ist aber das Beispiel des Schächers am Kreuz in Deus summe durch die Bekehrung der Heidenvölker in den Sententiae Anselmi. Aber alles ist in den letzteren etwas breiter ausgeführt und z. T. auch tiefer begründet, wie etwa der Gedanke, daß die „Änderung" des göttlichen Willens nur Schein ist, da bei Gott nur das vorherbestimmt ist, was wirklich geschieht. Aber auch das, was die Anselmsentenzen nicht übernehmen, ist für ihre Art bezeichnend. Deus summe bringt das Beispiel einer natürlichen Änderung, also einer echten Veränderung, das Wachsen des Jugendlichen zum Greis oder den Übergang vom Sommer zum Winter. Das übergehen die Anselmsentenzen; es ist ihnen offenbar zu selbstverständlich. Interessant aber ist, daß die Berliner Sentenzen, denen unsere folgende Untersuchung gewidmet sein wird, gerade dieses Beispiel aus Deus summe übernehmen unter Weglassung mancher anderen Ausführung. Die Intentionen sind offenbar bei der Übernahme andere gewesen. Wir sehen also, daß auch in diesem letzteren Teil die Anselmsentenzen ihre Quelle noch ebenso benutzen wie vorher. Das dürfte daher wohl ebenso von den anderen bisher nicht aufgefundenen Quellen dieses Teiles gelten.

zu nennen, von besonderer Bedeutung für die gesamte spätere Scholastik.

Damit ist überhaupt die wesentliche Stellung der Anselmsentenzen angedeutet. Sie sind eines der Werke, die den Übergang von der Patristik zur werdenden Scholastik geschaffen haben. Aus dem Väter*zitat* wird die systematisch gewordene Väter*idee*. Bedauern kann man wohl dabei, daß auch die Schriftstelle als solche diesem erweiternden Prozeß der Systematik manchmal als Zitat hat weichen müssen. Wir haben im Lauf der Untersuchung das an einigen Stellen direkt verfolgen können, wie ja nun auch bewiesen ist, daß die Anselmsentenzen nicht *direkt* ein Produkt der Schriftdeutung sind. Dennoch sollte nicht vergessen sein, daß die Idee des Schrifttextes geblieben ist und durch die Einarbeit in die Systematik als Idee noch stärker wirksam wird denn als bloßes Zitat. Ist doch auch die Grundquelle Augustinus ganz von der Schrift getragen, aus der der Kirchenvater selbst seine systematischen Fragen, etwa aus der Genesis, in seinem hier so benutzten Genesiswerk genommen hat. So bleiben diese systematischen Werke im Grunde mitten in ihrer Systematik, ja auch durch ihre innere Systematik und ihr Durchdenken der Schrift „Sententiae divinae paginae", wie ja eines der frühen systematischen Werke der Schule ausdrücklich heißt[47].

[47] So war es in der Schule Anselms ja gar nicht anders zu erwarten, da der Meister so große Verdienste um die Schriftdeutung hat. Neben seinem Anteil an der Glossa ordinaria kommt das immer mehr in der neuen Forschung zur Geltung. Lottin hat in L'école z. B. nun eigene Abschnitte dieser exegetischen Tätigkeit Anselms gewidmet: A propos des Commentaires bibliques d'Anselme de Laon: 142 bis 188. Vgl. auch B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1952.

H. Duméry und das Problem der Gotteserkenntnis

Von Walter Brugger S. J.

Im Jahre 1957 erschien von H. Duméry eine Reihe von Werken, die zusammen ein Ganzes bilden. Es sind: Critique et Religion. Recherches sur la méthode en Philosophie de la Religion, Paris 1957, die Grundlage für alle folgenden; Le Problème de Dieu en Philosophie de la Religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance [1]; Philosophie de la Religion. Essai sur la signification du Christianisme, Paris 1957 (2 Bände), das die Folgerungen für die Interpretation des Christentums zieht, und La foi n'est pas un cri, Tournai 1957 [2]. Le Problème de Dieu ist sozusagen die Mitte dieses Corpus, von der das Ganze in etwa überblickt werden kann. Sämtliche vier Schriften wurden am 17. Juni 1958 indiziert. Frühere Schriften des Verfassers, der zur Zeit am Centre national de la recherche scientifique in Paris tätig ist, befaßten sich vor allem mit Blondel.

Widersteht die Gottesidee und Gottesbehauptung dem Feuer der Kritik und kann Gott durch die Kategorie des Absoluten und das Schema der Transzendenz gedacht werden? Das sind die Grundfragen des Buches „Le Problème de Dieu". In einem ersten Kapitel untersucht Duméry die Antinomie des Gottes der Philosophen und des lebendigen Gottes. Diese Antinomie besteht nach ihm nicht zu Recht. Philosophie ist nichts anderes als Reflexion auf das Leben. Gewiß, schon das Leben selbst schließt ein gewisses Selbstverständnis, Ideen und Werte, ja sogar eine gewisse Reflexion ein, aber diese steht im Dienst des Lebens, der Tat, sie ist nicht systematisch, nicht uninteressiert; es fehlt das Wissen um die Reflexion. Diese bringt erst die Philosophie. Gottesidee und Gottesglauben sind nicht das Werk der Philosophie, sondern des spontanen Bewußtseins. Die Kritik der Philosophie bezieht sich auf den konkreten Theismus, ohne seine spezifische Eigenart zu verändern. Ihr Gegenstand ist der Gott der Tradition und des konkreten Lebens, das ist für einen westlichen Denker der Gott des Christentums. Die Philosophie findet die Religion nicht nur vor, sie analysiert und beurteilt sie auch als menschliche Tätigkeit, und dies ohne jede Einschränkung. Gegen diesen Anspruch sträubt sich der Apologet und versucht, den Absolutheitsanspruch

[1] Textes et Études philosophiques. kl. 8° (142 S.) Brügge 1957, Desclée de Brouwer. 63.— bFr.

[2] Vgl. zu ihm G. Dejaifve, La foi n'est pas un cri: NouvRevTh 80 (1958) 468—494.

Gottes auch auf die logischen Instrumente, die er gebraucht, auszudehnen.

Die Religion enthält nicht nur den Glauben an Gott, sondern auch die Kategorie (den Grundbegriff) des Absoluten und das Schema der Transzendenz als imaginative Leitvorstellung, in der sich die Kategorie des Absoluten verleiblicht. Der Glaube als Weg zu Gott ist ein Akt sui generis. Seine Kritik ist nur möglich, wenn zuerst seine Objekte kritisiert werden. Der gewöhnlich eingeschlagene Weg dazu ist die Absonderung und Überprüfung des im Glauben immanenten rationalen Elementes oder der Gottesbeweis. Dies Verfahren ist nur so lange legitim, als es dem Glauben untergeordnet bleibt. Sobald man ihm eine eigenständige Bedeutung zumißt, setzt man dabei eine Teilung in Glaubens- und Vernunftwahrheiten und die Begrenzung der philosophischen Autonomie auf einen von der Dogmatik umgrenzten Bezirk eben jener Vernunftwahrheiten voraus. Dieser Dualismus ist jedoch abzuweisen. Denn so würde man auf Gott willkürlich zwei Gesichtspunkte projizieren, den der Beweisbarkeit seiner Existenz und den der Zugänglichkeit seines Innersten nur vom Glauben her. Dabei würde man vergessen, daß auch die sogenannten transzendenten Wahrheiten sich nur immanent ausdrücken lassen. Entweder ist Gott Mysterium, oder er ist Prinzip der Explikation; beides zusammen kann er nicht sein. Der konkrete Glaube und das kritische Wissen beziehen sich auf dieselbe Realität, den Gott der lebendigen Spiritualität.

Duméry kritisiert dann die explikative und notionale Idee des Absoluten. In regressiver Analyse, durch Zurückgehen in der Reihe der endlichen Ursachen, gelangt man nie zu Gott. Gott darf nicht objektiviert und verdinglicht werden; so würde man das Absolute relativieren. Das nachträglich angewandte Schema der Transzendenz hilft dann nicht weiter. Gott als Explikation der inneren oder äußeren Erfahrung führt entweder zur Homogeneität oder zur Heterogeneität. Das erste ruiniert die Gottesidee, das zweite das Verfahren einer solchen Explikation.

Dumérys eigene Anschauungen sind an der Phänomenologie Husserls und an Plotin orientiert. Sie führen ihn zu einer betont negativen Theologie. Gott läßt sich nicht beweisen, sondern nur in einer henologischen Reduktion finden. Die henologische Reduktion hat zu ihrer Voraussetzung die eidetische, die transzendentale und die konstitutive Reduktion. Unter eidetischer Reduktion versteht Duméry mit Husserl die Zurückführung des Inhalts des Bewußtseins auf dessen notwendige und wesenhafte Elemente, auf die Bedeutungen. Die transzendentale Reduktion zeigt uns, daß diese eidetischen Elemente nichts anderes gemeinsam haben als den Bezug auf das Subjekt, dem

sie zugehören. Auf dieser Stufe der Reduktion stehen sich immer noch Passivität und Spontaneität gegenüber. Der Geist als solcher ist jedoch reine Spontaneität. Die konstitutive Reduktion zeigt daher, daß der Inhalt des Bewußtseins letztlich vom Subjekt selbst gesetzt ist. Obwohl jedes Subjekt die Gesamtheit der Bedeutungen setzt, so befindet es sich doch im Dialog mit anderen Subjekten, von denen jedes die Gesamtheit der Bedeutungen unter einem je besonderen Gesichtspunkt aus setzt. Weil so jedes Subjekt in sich eine Vieleinheit ist und neben sich andere Subjekte hat, kann keines von ihnen der letzte Grund der Einheit sein. Es ist daher eine weitere Reduktion nötig, durch die wir zur reinen Einheit, dem Hen, gelangen. Dieses ist in keiner Weise mehr Vieleinheit oder Ordnung. Es ist transordinal und dasjenige, wodurch Ordnung überhaupt möglich und wirklich ist. Ihm kommt keine Determination zu, da eine solche auf ihr Gegenteil hinweisen und so eine weitere Reduktion nötig machen würde. In der reinen Einheit gibt es keine Möglichkeit der Unterscheidung und der Attribution. Es gibt in ihm auch kein Sein und keine Existenz, da diese immer Existenz einer Wesenheit ist und so hinter der reinen Einheit zurückbleibt.

Von der reinen Einheit empfangen die Subjekte die Macht, sich selbst und die Ordnung der Wesenheiten und Werte zu setzen, dies nicht willkürlich, sondern als Bedingung der Möglichkeit ihrer Ausrichtung auf die reine Einheit. Duméry will so dem Anliegen der Sartreschen Freiheit gerecht werden, ohne dessen Atheismus zu verfallen. Der Prozeß der Subjekte von der reinen Einheit her darf aber nicht als analoge Teilnahme im Sein verstanden werden. Es findet keine Seinsübergabe statt.

Das Werk Dumérys hat bald nach seinem Erscheinen eine rege Auseinandersetzung hervorgerufen[3]. Wohl am eingehendsten hat sich mit ihm bisher L. M a l e v e z S.J. (Löwen) beschäftigt. Er tat dies zuerst in einem Artikel der NouvRevTh[4] und dann in einem Buch[5].

[3] In der „Orientierung" (Zürich) vom 31. Juli und 31. August 1958 erschien ein Beitrag über Dumérys Religionsphilosophie unter dem Titel: Entschematisiertes Christentum? von L. B o r o s, der nach Darlegung der Methodologie und der Philosophischen Gotteslehre Dumérys auch dessen Folgerungen für die Grundlehren des Christentums beleuchtet.

[4] 80 (1958) 806—839: La connaissance de Dieu selon M. H. Duméry.

[5] Transcendance de Dieu et création des valeurs. L'Absolu et l'homme dans la philosophie de Henry Duméry (Museum Lessianum, Sect. Philos., 46) gr. 8° (137 S.) Paris-Louvain 1958, Desclée de Brouwer. 110.— bFr. — In das Buch ist der Artikel der NouvRevTh fast seinem ganzen Umfang nach aufgenommen worden. Neu sind darin jedoch S. 42—53 mit den ausführlichen Darlegungen de l'Acte-Loi (d. i. die wesensetzende Tätigkeit des transzendentalen und konstitutiven Subjekts), S. 65—81 (vor allem mit der Frage, ob der von Duméry vorgeschlagene Weg als reflexive Intuition oder als Deduktion aufzufassen ist) und schließlich fast der ganze Text von S. 93 bis zum Ende (mit dem Kap. über Dumérys Anthropologie).

Das Buch von M. bietet eine sorgfältige und zuverlässige Darstellung der Gedanken Duméry's, soweit sie sich auf die natürliche Theologie und die Anthropologie beziehen. Für Duméry's Interpretation der Christologie und die Bedenken, die sich dagegen erheben, verweist M. auf den obengenannten Artikel von G. Dejaifve.

Malevez widmet seinem Gegenstand drei Kapitel: La théologie hénologique — La théologie ontologique — L'anthropologie. Den berechtigten Anliegen kommt er so weit als möglich entgegen, indem er da und dort die bei Duméry verschobenen Akzente richtig setzt. Mit Recht bedauert er, daß Duméry seine Kritik am Gebrauch der via positiva so vorbringt, als ob sie vor ihm noch nie erfolgt sei. Man fragt sich bei der Kritik Duméry's in der Tat oft, welche Lehrer in der Philosophie und Theologie er gehabt hat, daß er so grobe Mißverständnisse als allgemein verbreitet voraussetzt.

Malevez' Zweifel beziehen sich zunächst auf Duméry's Weg zu Gott. Besteht er in einer Intuition par signe, so daß der Geist sich intuitiv als auf Gott den Einen und Unendlichen bezogen erkennt? Wozu aber dann die Husserlschen Reduktionen? Oder handelt es sich um einen Beweis? Dieser wäre von dem Satz abhängig, daß das Streben nach dem Unendlichen die objektive Realität des aktuell Unendlichen voraussetzt. Auf ihn stützt sich Duméry tatsächlich, ohne ihn jedoch kritisch zu rechtfertigen. Ein solcher Beweis wäre wiederum unabhängig von den Husserlschen Reduktionen und der Vielheit der transzendentalen Subjekte. Der Umweg über diese Vielheit ist auch nicht notwendig, um Gott als reine Einheit zu erkennen. Die Einfachheit in Gott ist ohne weiteres mit der transdétermination en acte gegeben.

Gewiß, alle unsere Namen, Schemata, Begriffe und Aussagen über Gott bedürfen der „Reinigung". Aber dieser Reinigung sind sie nicht nur in der Henologie, sondern ebensogut in der ontologischen Theologie fähig, wie Malevez im einzelnen zeigt. Ohne ihre Anwendung auf das Eine kommt auch Duméry nicht aus, wenn er z. B. behauptet, daß das Eine auto-discernement oder générosité pure sei. Freilich erschöpfen diese Kategorien Gott nicht, sie sind in ihm keine sich ergänzenden Bestimmungen. Nach Duméry jedoch können sie, obwohl sie sich in Gott finden, nicht einmal von ihm ausgesagt werden, da jede Aussage additiv sei. Aber wenn unsere Aussageform auch additiv ist, so folgt daraus doch nicht, daß wir deshalb das Ausgesagte selbst in Gott als additiv verwirklicht ansehen.

Duméry's Henologie ist nicht an sich selbst falsch, sondern sofern sie meint die Ontologie ausschließen zu müssen. Diese Ausschließung ist mit dem Gedanken Duméry's selbst unvereinbar. Wenn das Eine

auto-discernement und générosité ist, wie kann man dann von ihm das Sein verneinen? Wenn in Gott Bewußtsein, Erkenntnis und Liebe auf eine nicht-objektivierende und überhaupt nicht auf eine kreatürliche Weise sind, warum kann ihm dann das Sein nicht auch auf eine nicht-kreatürliche Weise zugeschrieben werden? Wird es nicht implizit in jenen Bestimmungen mitbehauptet? Und wenn Gott das Über-Sein ist, muß er dann nicht auch das Über-Eine genannt werden? Der Zwiespalt bei Duméry bleibt. Um der Ontologie zu entgehen, betont er die Unerkennbarkeit Gottes und schwächt die Bedeutung der perfectiones simplices in Gott bis zum äußersten ab; damit und insbesondere durch die Ablehnung jedes echten Dialogs mit Gott gerät er aber in gefährliche Nähe eines pantheistischen Absoluten. Zuweilen aber führt er wieder Ausdrücke ein, die auf die Verwirklichung der perfectiones simplices in Gott hinweisen, dagegen seine Ablehnung der Ontologie unverständlich machen.

Die ontologische Theologie gefährdet in keiner Weise die Transzendenz und einfache Einheit des Absoluten. Die Analogie wird von ihr nicht erst nachträglich eingeführt. Sie ist schon im ersten konstitutiven Schritt der Ontologie impliziert. In jeder Tätigkeit unseres Geistes verrät sich seine Ausrichtung auf das reine Sein als Bedingung der Möglichkeit für die Konstitution seiner Objekte. Malevez zeigt das in einer sehr lesenswerten Darlegung, die sich an de More-Pontgibauds Buch Du Fini à l'Infini (Paris 1957) anschließt.

Zur Ablehnung der Ontologie wird Duméry nicht nur bestimmt durch die Sorge um die Transzendenz Gottes, sondern auch durch die Sorge um die Freiheit des Menschen in dem von ihm verstandenen Sinn einer Selbstsetzung und der durch das Subjekt erfolgenden Konstitution der Wesens- und Wertordnung. Mit einer Seinsteilnahme wäre es um diese beiden geschehen. — Malevez gesteht Duméry zu, daß ein Geistwesen nicht wie eine Sache geschaffen ist, daß man ihm eine relative Selbstsetzung einräumen muß, wie sie etwa in der thomistischen Ontologie in der Mitteilung des Seins an den Leib, dem Hervorgang der Seelenvermögen aus der Seele, und der Setzung der Akte, die auch reflexive Selbstsetzung ist, zum Ausdruck kommt. Auch die Wesenheiten und Werte findet der Geist nicht als ein System in sich oder in der Wesenheit Gottes präformiert vor. Wir selbst sind es, die das mathematische, moralische und ästhetische Universum formen. Aber all das widerspricht nicht der richtig verstandenen subjektiven und objektiven Partizipation des Seins. Alle jene Ordnungen sind nur der partikularisierte, rationale Ausdruck der mit Gott selbst identischen überrationalen Norm. Duméry aber möchte die Selbstsetzung des Ich in einem absoluten Sinn verstehen. Das ist jedoch unmöglich, wenn man zugleich, wie Duméry es tut, in irgend-

einem Sinn an der Schöpfung, an einem Hervorgehen der Subjekte aus dem Einen festhält. Noch weniger kann man an jener absoluten Freiheit festhalten, wenn man sie von jeder Willkür reinhalten will. Wenn diese Willkür dadurch ausgeschlossen ist, daß die Wesens- und Wertsetzung der Subjekte vom Einen ausgeht und auf es ausgerichtet ist, was heißt das anderes, als daß die Subjekte vom Absoluten ihr Wesen und ihr Sein haben?

Vollkommen wäre unsere Selbstsetzung nur dann, wenn sie in die Aseität der göttlichen Freiheit überginge. Daß dies geschieht, kann die Philosophie nach Duméry nicht von sich aus wissen. Es kann ihr nur aus der lebendigen Spiritualität des Glaubens bekannt sein. Die Philosophie kann nur untersuchen, ob das Übernatürliche mit dem Wesen des Geistes vereinbar ist. Auf jeden Fall sagt sie uns, daß dieser Übergang nur durch die Gnade möglich ist. Die Vieleinheit des Geistes kann sich nicht selbst die reine Einheit geben. Denn das Eine ist absolute Indetermination. Die übernatürliche Berufung zur absoluten Freiheit Gottes besteht jedoch nicht darin, daß der geschaffene Geist aufhören würde, persönliches Subjekt zu sein, das in sich eine Vieleinheit von Determinationen verwirklicht, sondern darin, daß er diese Vieleinheit in der Perspektive ihres eigentlichen Ursprungs aus der reinen Einheit sieht und aus ihr verwirklicht.

Wird in dieser Auffassung des Übernatürlichen, fragt Malevez, die Ungeschuldetheit der Gnade gewahrt, nicht nur in dem Sinne, daß es dem geschaffenen Ich nicht möglich ist, sich jene höhere Einheit zu geben, sondern daß ihm auch die Ausrichtung darauf ungeschuldet ist? Duméry behauptet das. Aber da diese „Begnadigung" das einzige Mittel des Geistes ist, die Selbstachtung zu wahren, erscheint diese Ungeschuldetheit doch gefährdet.

Nicht nur diese jedoch, auch die Art dieser Begnadigung erscheint bedenklich. Die Produktivität de l'acte-loi, die vom Einen ausgeht, soll nun von uns selbst ausgehen, und zwar ursprünglich. Diese Auffassung der Gnade ist nicht der lebendigen Religiosität eines Paulus oder der Mystiker abgelauscht, die die Passivität des Begnadigten betonen, sondern scheint vielmehr eine abstrakte Konstruktion zu sein, um einer selbstgeschaffenen Schwierigkeit zu begegnen. Aber wenn man die Teilnahme an der Schöpfermacht Gottes vielleicht auch richtig verstehen kann, so bleibt doch bestehen, daß diese Teilnahme frei von Gott geschenkt ist und so l'acte-loi viel weniger unser Werk ist, als wenn er uns als Natur gegeben wäre. Sobald das Absolute als Quelle anerkannt wird, kann der Geist nur noch als Teilnahme an ihm gedacht werden. Dann aber ist die absolute Freiheit des Geistes im Sinne der Atheisten unmöglich. Das ist nicht

gegen die Würde des Geistes, es sei denn, daß man ihn zuerst zum Gott gemacht hat.

Zwei Gedanken sind für Dumérys Religionsphilosophie beherrschend: der Ausgang vom bloßen Bewußtsein und die Reduktion der Vielheit auf die Einheit, das eine im Anschluß an Husserl, das andere im Gefolge Plotins. Plotin trennt die Einheit vom Sein. Husserl gibt Duméry die Begründung dafür in der eidetischen Reduktion. Denn darüber muß man sich klar sein: Dumérys Methode ist lückenlos, sobald er die erste Stufe der Reduktion vollzogen hat. Damit daß er in der eidetischen Reduktion das konkrete Seiende (sei es auch nur des Bewußtseins) auf das Eidos (die Bedeutungen des Bewußtseins) reduziert hat, ist ihm das S e i n des Seienden völlig entglitten. Das einzige, was diese Bedeutungen und Inhalte noch verbindet, ist ihre Beziehung auf das Subjekt; aber auch dieses nicht als Seiendes genommen, sondern eben nur als das Einheitsprinzip von Bedeutungen (Intentionen). Duméry begeht damit denselben Fehler wie Husserl: er macht aus einem zu gewissen Zwecken brauchbaren Verfahren eine für die Philosophie konstitutive Methode, aus einer Abstraktion eine Negation. Er übersieht, daß die Beziehung aller Bewußtseinsgehalte auf das Sein (was mehr ist als bloße „Existenz") grundlegender ist als ihre Verbindung in einem Subjekt und daß die Beseitigung dieser Beziehung die Gehalte selbst aufhebt. Wie Plotin vermengt Duméry ferner das Sein mit dem Objekt, während es doch die Subjekt-Objekt-Beziehung transzendiert und in dieser Eigenschaft das Selbstbewußtsein, die Selbsterfassung des Subjekts, das auto-discernement zuallererst möglich macht.

Obwohl das Werk Dumérys, wie die Ausführungen Malevez' gezeigt haben, Grund zu vielen kritischen Bemerkungen gibt, so kann es dennoch dem in diesen Problemen bewanderten Leser viel Anregung und Anlaß zur Selbstprüfung geben. Das Buch von Malevez vermag ihm dabei gute Dienste zu leisten.

Zur Frage der metaphysischen Konstitution des Seienden

Von Josef de Vries S. J.

Die Frage der metaphysischen Konstitution des endlichen Seienden aus vorkonkreten Seinsprinzipien gehört zu den Fragen, die heute in der scholastischen Ontologie viel erörtert werden. Gewiß sind die hierher gehörigen Einzelfragen nicht neu. In den mittelalterlichen Auseinandersetzungen um das Problem der realen Grundlage der Allgemeinbegriffe und um das Problem der Unterscheidung von Wesen und Sein ging es um diese Fragen. In der auf Boethius zurückgehenden Unterscheidung von „quod est" und „quo est" hatte man eine erste Wortfassung für den Gegensatz von konkretem Seienden und vorkonkreten Seinsprinzipien. Aber eine ausdrücklich systematische Behandlung des ganzen Fragenkomplexes scheint doch noch gefehlt zu haben.

Wie sehr dagegen die Fragen der metaphysischen Konstitution des Seienden in der heutigen scholastischen Philosophie zum Thema eigener Untersuchungen geworden sind, zeigen die vielen neueren Veröffentlichungen zu diesen Fragen. Wir wollen hier auf vier Arbeiten aus den letzten Jahren hinweisen, in denen die neueste Problemgeschichte sich wiederspiegelt und weitergeführt wird; ihre Verfasser sind: A. Rebollo Peña, A. Pattin O. M. I., C. Nink S. J. und T. Barth O. F. M.[1]

Die beiden erstgenannten Autoren beschränken sich allerdings auf Teilbereiche der Frage, nämlich Rebollo Peña auf die Unterscheidung von allgemeinem Wesen und Individuation im körperlichen Seienden, die er als nur gedankliche nachweisen will, Pattin auf die Zusammensetzung des geschaffenen Seienden aus Sein und Wesenheit, die er entschieden als reale verteidigt; beide behandeln die Fragen vorwiegend geschichtlich; es geht ihnen vorzüglich um die entsprechende Lehre des hl. Thomas. Nink dagegen und Barth wenden sich der Frage in ihrem ganzen Umfang zu und versuchen, eine eigene spekulative Lösung des Problems herauszuarbeiten.

Rebollo Peña will Thomas gegen den Vorwurf des Platonismus bzw. Begriffsrealismus verteidigen, den vor allem J. Santeler in dessen Lehre von der „Form" als dem Allgemeinen und der Materie als Individuationsprinzip sieht (vgl. Schol 16 [1941] 84—87). Im 1. Kap. (11—43) versucht er, die verschiedenen Äußerungen des hl. Thomas über die Materie als Individuationsprinzip zu einer einheitlichen Theorie zusammenzufügen; der Versuch wird dadurch noch erschwert, daß er auch die von vielen nicht als echt anerkannten Opuscula De natura materiae und De principio individuationis berücksichtigt. In diesen Opuscula wird die Quantität (bzw. werden die dimensiones) nur als Erkennungszeichen der Indivi-

---

[1] Rebollo Peña, A., *Abstracto y concreto en la filosofia de Santo Tomás. Estructura metafísica de los cuerpos y su conocimiento intelectivo* (Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, Ser. A, 2). gr. 8° (XXII u. 231 S.) Burgos 1955, Seminario Metropolitano.

Pattin, A., O. M. I., *De verhouding tussen zijn en wezenheid en de transcendentale relatie in de 2e helft der XIIIe eeuw* (Verhandelingen van de Koninkl. Vlaamse Academie. Klasse der Letteren: Verhandeling nr 21). gr. 8° (311 S.) Brüssel 1955, Paleis der Academiën. 400.— Fr.

Nink, C., S. J., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution.* 8° (VIII u. 179 S.) Freiburg 1957, Herder. 10.80 DM.

Barth, T., O. F. M., *Das weltliche Sein und seine inneren Gründe bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. Vergleich und Versuch einer neuen Synthese:* WissWeish 21 (1958) 170—187.

duation gelten gelassen (sie sind „signum proprium individui": De nat. mat.; durch sie [individuum] „cadit sub sensu": De princ. ind.). Der Grund ist, daß ein Akzidens die Substanz nicht konstituieren kann; die Individuation gehört aber zur Konstitution der Substanz. Auch die Erklärung der Individuation durch eine transzendentale Relation der Materie zur Quantität, die sich bei manchen modernen Thomisten findet, ist Thomas fremd (36). Anderseits sagt Thomas doch auch wieder, die Materie sei „diese", „secundum quod est sub dimensionibus". Dazu kommt noch die Schwierigkeit, daß diese Dimensionen oft als unbestimmte (indeterminatae), oft als bestimmte (determinatae) bezeichnet werden.

Zur Lösung des scheinbar unlösbaren Problems unterscheidet Rebollo vor allem die Individuation selbst und den Grund der Vervielfältigung der Körper. Für die Individuation ist die Materie allein bestimmend: Illud quod cadit sub ratione particulari, est hoc aliquid per naturam materiae (De princ. indiv.). Durch die Einigung von Materie und Form haben wir also schon einen individuellen Körper; doch ist dieser noch nicht teilbar und vervielfältigbar. Die Form ist aber zunächst forma corporeitatis, und bereits, insofern sie nur als solche gedacht wird, ist der Körper Subjekt der Quantität und als solches teilbar. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß die einzelnen Teile durch verschiedene Formen informiert werden, so daß sich eine Vielheit von spezifisch und individuell verschiedenen Körpern ergibt. Die Dimensionen, die mit dem noch unbestimmten Grad der Körperlichkeit gegeben sind und die Vervielfältigung ermöglichen, nennt Thomas in seinen früheren Werken oft „dimensiones indeterminatae"; erst durch die bestimmte Form werden sie zu „dimensiones determinatae et completae"; nur in der Terminologie, nicht in der Sache selbst sei hier ein Unterschied zwischen den früheren und späteren Werken.

Ohne Zweifel ist dies eine sehr subtile Lösung. Zwei Schwierigkeiten scheinen indes zu bleiben. Die erste ist: Thomas sagt: Ex hoc, quod materia constituitur in esse corporeo, . . . *intelligitur* materia divisibilis (De anima a. 9). Aber genügt die bloße *Denkbarkeit* der Teile dazu, daß verschiedene Teile durch verschiedene Formen informiert werden können? Müßte man nicht annehmen, daß *wirklich* zuerst nur ein einziger Weltkörper da war, dessen verschiedene Teile dann durch verschiedene Formen zu spezifisch verschiedenen Körpern und Lebewesen geformt wurden? Freilich bliebe auch dann die andere Schwierigkeit: Kann eine quantitativ einfache Substanz durch ein bloßes Akzidens (die Quantität) teilbar werden?

Im 2. *Kap.* (45—77) behandelt Rebollo das Problem, wie sich abstraktes Wesen und konkretes Einzelding im materiellen Seienden zueinander verhalten. Das abstrakte Wesen (z. B. humanitas) wird von Thomas nicht mit der Form als Wesensteil (z. B. der Seele) gleichgesetzt, es ist vielmehr selbst aus der (allgemein gedachten) Form und der „materia communis" zusammengesetzt. Im konkreten Einzelding kommen die „principia individuantia" hinzu. Wenn diese freilich nicht bloße Akzidentien sein können und die Lösung durch eine transzendentale Relation der Materie auf die Quantität abgelehnt wird, sieht man freilich nicht, worin sie bestehen sollen. Jedenfalls besteht nach Thomas zwischen dem Allgemeinen und den principia individuantia kein realer Unterschied: Socrates, homo et animal non distinguuntur secundum esse (De ver. q. 3 a. 8 ad 2).

Der 2. Teil des Werkes von Rebollo, auf den wir hier nicht näher eingehen können, behandelt die intellektuelle Erkenntnis der Körper, insbesondere die Abstraktionstheorie des hl. Thomas.

Das aus der Löwener Schule hervorgegangene Werk von P a t t i n behandelt, wie schon gesagt, die Zusammensetzung des geschöpflichen Seienden aus Wesenheit und Sein. Im 1. Kap. bemüht sich Pattin zu zeigen, daß Thomas, obwohl er die Frage nach der realen Unterscheidung von Wesen und Sein nie ex professo

behandelt (15), doch diese Unterscheidung wenigstens in drei Texten ausdrücklich lehre. So heißt es In 1 Sent. d. 19 q. 2 a. 2: Ipsum esse aeviterni, differt ab eo cuius est actus re; De ver. q. 27 a. 1 ad 8 wird die Zusammensetzung aus dem Sein und dem, was ist, realis compositio genannt; In Boeth. de Hebdomadibus, lect. 2 schließlich heißt es: esse et quod est . . . in compositis differunt realiter; gegen den letzteren Text wird freilich z. B. von Descoqs der Einwand gemacht, im gleichen Satz heiße es: esse et quod est differunt in simplicibus (im Plural!) secundum intentiones; und einige Zeilen weiter heißt es: in simplicibus . . . est necesse quod ipsum esse, et id quod est, sit unum et idem realiter. Es geht wohl nicht an, mit Pattin zu sagen, es sei „absolut unmöglich", daß hier mit den simplicia im Plural die geschaffenen Geister gemeint seien (38). Vielmehr wird man sagen müssen, daß Thomas das „esse" und „quod est", ebenso wie Boethius, hier nicht nur von Sein und Wesen, sondern in einem weiteren Sinn von jedem Abstrakten (esse) und Konkreten (quod est) versteht, so daß Sein als Existenzakt und konkretes Seiendes nur ein besonderes Anwendungsgebiet des allgemeinen Prinzips darstellen. Unter *dieser* Rücksicht, führt Thomas weiter aus, sind auch die immateriellen Geschöpfe nicht einfach. So bleibt der Text immerhin noch im Sinne Pattins brauchbar, wenn auch nicht als ein so expliziter Text, wie er meint.

Der Schwerpunkt des Werkes von Pattin liegt im 2. Kap., in dem er das Verhältnis von Sein und Wesenheit bei Thomas näher zu erklären sucht. Das Sein wird von Thomas nicht bloß als tatsächliche Existenz aufgefaßt, sondern als Akt, als Vollkommenheit; ihm gegenüber ist die Wesenheit nur Seinsweise, ja Beschränkung des Seins (56). Weil Suárez das Sein nur als Existenz, als „status actualitatis", auffasse, nur darum sei er zur Leugnung der realen Unterscheidung gekommen (59). — Das Sein wird zum Wesen hinzugefügt. Wenn Thomas das Sein gelegentlich Akzidens des Wesens nennt, so ist das natürlich nicht im Sinn eines accidens praedicamentale zu verstehen, sondern nur im Sinne des logischen Akzidens: es ist nicht mit dem Wesen notwendig gegeben.

Dem scheinen aber die zahlreichen Texte entgegenzustehen, in denen Thomas das Sein als etwas bezeichnet, das „quasi constituitur per principia essentiae" (75—77); insbesondere wird die Form Prinzip des Seins genannt. Selbstverständlich ist das Wesen bzw. die Form nicht Wirkursache des Seins, sondern nur causa materialis: potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum (S. th. 1 q. 104 a. 4 ad 2); die Form im besonderen wird Prinzip des Seins genannt, weil sie complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse, ist (S. c. gent. 2, 54): durch die Form wird das Seiende erst existenzfähig, da die Materie allein nicht existieren kann (82). Pattin will das Verhältnis des Seins zum Wesen (bzw. zur Form) durch den Begriff des Proprium fassen (82—88); damit wird allerdings diesem Wort ein neuer Sinn unterlegt; denn entscheidend für das Proprium im üblichen Sinn ist, daß es *notwendig* aus dem Wesen sich ergibt, was vom Sein des Kontingenten gerade nicht gilt.

Die folgenden beiden Abschnitte (88—130) wollen Sein und Wesenheit als durch transzendentale Beziehungen aufeinander hingeordnet erweisen. Thomas selbst freilich formuliert das Verhältnis von Sein und Wesen nie als transzendentale Relation (94), ja er kennt den Ausdruck „transzendentale Relation" überhaupt noch nicht. Der Sache nach kennt er die transzendentale Relation aber recht wohl. So sind Potenz und Akt nach ihm wesentlich aufeinander hingeordnet (auch vom Akt heißt es: actus, inquantum huiusmodi, ad potentiam refertur: S. c. gent. 2, 53). Wenn Thomas also das Verhältnis von Sein und Wesen als ein Akt-Potenz-Verhältnis auffaßt, so lehrt er damit implizit auch die transzendentale Korrelation von Sein und Wesen. Ausdrücklich ist diese Lehre erst durch die Löwener Schule formuliert worden, wenn man von Bañez absieht. Was den Begriff der tran-

szendentalen Beziehung angeht, könnten einige Äußerungen Pattins (92 104) den Gedanken nahelegen, er betrachte sie als etwas, dessen ganze Wirklichkeit im Bezogen-Sein aufgeht; die ausdrückliche Erörterung der Frage führt aber zu dem Ergebnis, daß die Seinsprinzipien zur Ordnung der Substanz gehören, also absolute Realitäten sind, die freilich ganz durchzogen sind von Relativität (129).

Im 2. Teil seines Werkes untersucht Pattin die Lehre von der Unterscheidung zwischen Sein und Wesen bei verschiedenen Zeitgenossen des hl. Thomas. Martin von Dacien, den Pattin mit dem Magister Martinus gleichsetzt, dessen Vorlesungen Thomas in Neapel hörte, spricht von einer compositio actus et potentiae, die sich auch in den geschaffenen Geistern finde, nämlich der compositio ex substantia et esse. Albert der Große dagegen habe die reale Unterscheidung von Sein und Wesen nie gelehrt, wohl aber die Zusammensetzung auch der Geistwesen aus *quod est* und *quo est* im Sinne des Boethius. Ausführlich wird Aegidius von Rom behandelt und gegen den Vorwurf einer falschen Deutung der realen Unterscheidung verteidigt.

Das Buch von N i n k will, wie in der Einleitung ausgeführt wird, entsprechend dem Wunsch wohlmeinender Kritiker einen Zugang schaffen zu der in der „Ontologie" des Verf. (vgl. Schol 28 [1953] 253—256) nur als fertiges System dargelegten Prinzipienlehre, zugleich aber auch systematische Grundlinien weiter ausziehen (6 f.). Das Problem der „Seinskonstitution" behandelt vor allem der 1. Abschnitt (17—90). Der Zugang zur Seinskonstitution muß von der Erfahrung her gefunden werden (17 f.), und dies ist auch möglich. „Von jedem Werden und Geschehen aus kann ... die metaphysische Seinserschließung in geordneter Weise unternommen werden" (49); ja von jeder äußeren Bestimmung her ergibt sich der Zugang ohne Mühe (41). Dazu kommt die Berufung auf eine „naturhaft-lebensvoll richtig und wahr entstandene unmittelbare Einsicht" des Verstandes (35). Auf Grund dieser Einsicht erhebt die Analyse „den Anspruch absoluter Gewißheit" (36). Auch der Schlußabschnitt über die Methode der Ontologie bringt kaum wesentlich mehr. Es wird betont, daß der Rückgang vom Erfahrungsgegebenen zu den inneren Gründen nicht induktiv, sondern intellektiv erfolgt (159 162) und daß die gewonnenen Sätze deshalb absolut gültig sind, weil sie „analytisch" sind (164 168).

Die auf diese Weise gewonnenen Konstituentia sind die aus der „Ontologie" des Verf.s bekannten vier: Wesenheit, Singularität (Individualität), Diesessein und Dasein (26 f.). Diese Reihenfolge der Seinsprinzipien ist wesentlich, und zwar so, daß im kontingenten Seienden jeweils das vorgeordnete Prinzip Potenz ist für das folgende als seinen Akt (49), also die Wesenheit Potenz für die Singularität, das durch beide konstituierte „Seiende" Potenz zum Diesessein, das durch letzteres aus dem Seienden konstituierte „Diesesseiende" wiederum Potenz zum Dasein; das durch das Dasein konstituierte „Daseiende" wird auch schlechthin das „Seiende" genannt (35 50 52). Die Vieleinheit aus real verschiedenen Seinsprinzipien kommt *allen* Seienden zu (51 f.); „mit Recht sagt die Skotistenschule, die Formaldistinktion gelte auch in Gott" (66), freilich ohne irgendein Potenz-Akt-Verhältnis; nur die Abstufung der Individuation in Singulärsein und Diesessein wird anscheinend allein dem *kontingent* Seienden zugeschrieben (59). Die Seinsprinzipien sind in jedem Seienden natura prius real bzw. „formal" verschieden und natura posterius real identisch (35 64 f.); daher ist ihre Identität eine *reale* Beziehung (62). Die gegenseitige Beziehung der Seinskonstituentia, die wiederholt (45 47 57) behauptet wird, scheint aber nicht in dieser Identität aufzugehen; von seiten des jeweils potentiellen Prinzips sagt sie z. B. auch finale Hinordnung.

Wenn wir nun zu den einzelnen Konstituentia übergehen, so wird vor allem der Vorrang der Wesenheit immer wieder betont (30 37 50); sie ist der „tiefste Grund" (52), das „inhaltliche Was" des Seienden, keineswegs bloß Weise oder

Einschränkung des Seins (ebd.). Die Unterscheidung von „Singularität" und „Diesessein" bedeutet nicht etwa den Unterschied von numerischer und qualitativer Individuation, sondern durch die Singularität oder „Konkretheit" (51) wird die zunächst vorkonkrete Wesenheit (z. B. humanitas) zuerst zu dem Konkretum (homo); dagegen wird erst durch das Diesessein das bestimmte Einzelwesen (hic homo) konstituiert (58). Das Dasein ist aus sich nicht essentiell bestimmt (46), es scheint aber doch „nachfolgend" auch eine wesensnotwendige Beziehung zu besagen, anscheinend auf das „Diesesseiende" (45). Auf die weiteren, sehr subtilen und zuweilen dem Widerspruch nahezukommen scheinenden Ausführungen über das „konstitutive Begründen" (61—70) [2] gehen wir nicht näher ein, ebenso nicht auf den 2. Abschnitt über die „konstitutiven Seinsvollkommenheiten", die Transzendentalien. Hingewiesen sei nur auf die der Schärfe nicht entbehrende Auseinandersetzung mit der thomistischen Auffassung, wie *Oeing-Hanhoff* sie versteht (113—120).

Barth weist schon in seiner Besprechung des Buches von Nink (WissWeish 21 [1958] 156 f.) darauf hin, daß nicht einmal Scotus zwischen Individualität und Diesheit unterscheidet. In seinem Aufsatz zur Seinskonstitution (ebd. 170—187) will er zunächst die diesbezügliche Lehre des hl. Thomas darlegen, dann die des Duns Scotus, schließlich eine neue Synthese versuchen. In der Darlegung der Auffassung des hl. Thomas fällt auf, daß Barth das „esse commune" nur als das allem *Innerweltlichen* gemeinsame Sein auffaßt; diese Deutung dürfte aber nur für De div. nom. c. 5 lect. 2 zutreffen, wo Thomas durch den Text des Ps.-Dionysius zu dieser Einschränkung des Sinnes von „esse" genötigt ist (vgl. Schol 31 [1956] 567). Im übrigen besagt auch nach Barth das esse bei Thomas nicht das „bloße Dasein", sondern „so etwas wie eine Synthese von Dasein und Sosein" (173). „Esse und essentia sind vorkonkrete Seinsgründe des konkreten Seienden und als solche voneinander nicht ontisch, sondern ontologisch verschieden" (177), eine bemerkenswerte Formulierung.

Scotus spricht meist nur vom „ens", ähnlich wie auch heute das Englische nur die konkrete Redeweise „the being" kennt. „Ens" ist etwa mit „Seiendsein" wiederzugeben, wobei sich der Schwerpunkt vom actus essendi auf das reine Sosein, das „Inhaltliche", verlegt. So wird auch der grundlegende Unterschied von Gott und Welt bei Scotus vom Sosein her erklärt, insofern das transzendentale Sosein entweder durch den Modus der Unendlichkeit oder den der Endlichkeit bestimmt wird. Daraus folgt nach Scotus, daß im endlichen Seienden sich gemeinsame Natur und Individualität ontologisch („formaliter ex natura rei") unterscheiden, bei Gott dagegen nicht (181). Gilson hat recht, wenn er die scotische Metaphysik eine transzendentale Wesensphilosophie nennt; Barth gibt zu, daß das Zurücktreten des actus essendi bei Scotus einen Rückschritt gegenüber Thomas bedeutet (182). Die Unterscheidung von Sein und Wesen ist bei Scotus nur eine distinctio rationis; dagegen betont er stärker als Thomas die ontologische Gliederung des endlichen Soseins: zwischen den metaphysischen Wesensgraden besteht die formale Unterscheidung.

---

[2] So heißt es z. B. (62), die Identitätsbeziehung zwischen Natur und Singularität, die eine reale Beziehung sei, sei *„nachfolgend*, natura posterius, . . . zum Ausschluß des contradictorium". Gleich im folgenden Satz dagegen heißt es: der Ausschluß des contradictorium *„gründet* . . . im Identischsein der constituentia". Der *Grund* ist aber doch gegenüber dem Begründeten nicht *nachfolgend*, sondern vorgeordnet. So müßte also der Ausschluß des contradictorium der Identität der constituentia sowohl nachgeordnet wie vorgeordnet sein. Daß dies unter verschiedenen Rücksichten — und unter welchen? — zu verstehen ist, wird nicht angedeutet.

Weder Thomas noch Scotus können ganz befriedigen. Bei beiden „liegen unvollendete Entwürfe vor, die noch Restfragen enthalten und daher über sich hinausweisen" (185). Grundlegend ist die Unterscheidung von Sosein und Dasein, die aber nicht mit der von Möglichkeit und Wirklichkeit gleichzusetzen ist (186). „Dasein und Sosein sind ursprünglich verschiedene Prinzipien des transzendentalen Seins", das demnach einen „synthetischen Charakter" hat (186); trotzdem will Barth die Frage offenlassen, ob die Unterscheidung auch für das göttliche Sein gilt (185 Anm. 98). Im übrigen, namentlich auch bezüglich der Teilbestimmtheiten des Soseins, stellt er den Grundsatz auf: es gibt verschiedene Begriffe, weil es verschiedene Seinsbestimmtheiten gibt; eine rein gedankliche Verschiedenheit ist eine Ausnahme, die als solche sofort erkannt werden kann (187). Ähnlich scheint auch Nink anzunehmen, die Möglichkeit echter Ontologie setze voraus, daß die Begriffsstrukturen Wiedergabe von Seinsstrukturen sind (10 f.).

Die vier Arbeiten, deren Auffassung über den Aufbau des Seienden aus vorkonkreten metaphysischen Prinzipien wir kurz wiedergegeben haben, regen zu mancherlei F r a g e n u n d G e d a n k e n an. Zum großen Teil handelt es sich dabei um Überlegungen, die sich dem Verf. schon seit langem auch unabhängig von den genannten Arbeiten aufgedrängt haben. Die kritischen Bemerkungen, die im folgenden gemacht werden, beziehen sich also nicht notwendig gerade auf eine oder mehrere der besprochenen Abhandlungen.

Zunächst muß auffallen, daß es verhältnismäßig wenige Punkte sind, über die Übereinstimmung der Meinungen besteht: daß es überhaupt vorkonkrete Seinsprinzipien gibt, daß insbesondere in jedem kontingenten Seienden Sein bzw. Existenz und Wesenheit und daß zumindest im körperlichen Seienden Individuation und allgemeines Wesen zu unterscheiden sind und daß das Verhältnis der Seinsprinzipien zueinander nicht das gleiche ist wie das konkreter Seiender zueinander — das dürfte so ziemlich alles sein, worin alle einig sind. Im übrigen gibt es viele Meinungsverschiedenheiten, so bezüglich der Zahl der Konstituentia, bezüglich ihrer Vor- und Nachordnung, bezüglich der Frage, ob die genannten Prinzipien sich auch in Gott und den geschaffenen Geistern finden, schließlich bezüglich der Art ihrer Unterscheidung und ihres Verhältnisses zueinander. Diese Meinungsverschiedenheiten weisen auf die Schwierigkeit der Fragen hin und können eine heilsame Mahnung sein, in der Entscheidung der Fragen nicht allzu selbstsicher zu sein.

Es genügt zur Begründung unterschiedener Seinsprinzipien natürlich nicht eine Vorliebe für „metaphysisch-realistisches" Denken und eine Abneigung gegen jeden „Konzeptualismus". Echt realistisches Denken besteht nicht darin, daß man in möglichst weitem Maß die Begriffsstrukturen als Seinsstrukturen erklärt, sondern darin, daß sich das Denken so treu wie nur möglich dem realen Sein anzugleichen sucht; dazu gehört auch, daß es sich seiner eigenen Art bewußt bleibt. Der Grundsatz, bis zum Beweis des Gegenteils zunächst einmal einen möglichst vollständigen Parallelismus zwischen Begriffsstrukturen und Seinsstrukturen anzunehmen, ist der Grundsatz des Begriffsrealismus, der die abstraktive Eigenart unseres Denkens verkennt. Die bloße Verschiedenheit der Begriffe genügt nicht zur Annahme metaphysisch unterschiedener Seinsprinzipien.

Daß die Begründung als real anzunehmender Seinsstrukturen von Gegebenheiten der Erfahrung ausgehen muß, ist selbstverständlich; man muß aber fragen, *welche* Erfahrungstatsachen im besonderen Ausgangspunkt für die Feststellung der einzelnen metaphysischen Seinsstrukturen sind. Selbstverständlich ist auch, daß die Erfahrung allein nicht genügen kann, um *metaphysische* Strukturen zu entdecken; es müssen apriorische Vernunfteinsichten hinzukommen, die uns den Rückschluß von den Phänomenen zu den zugrunde liegenden Wesensstrukturen ermöglichen; aber wiederum fragt sich, welche Einsichten das im einzelnen sind; es geht

nicht an, einfach das Dasein der vorkonkreten Seinsprinzipien selbst als unmittelbar evident zu erklären; dann wären sie nicht mehr meta-physisch; es muß sich vielmehr um Verstandeseinsichten handeln, die den Übergang vom erfahrungsmäßig Gegebenen zum Metaphysischen ermöglichen, was voraussetzt, daß sie mit einem ihrer Glieder im Erfahrungsgegebenen verankert bleiben.

Eine erste Erfahrungsgegebenheit, die von jeher ein Ausgangspunkt für die Erkundung vorkonkreter Seinsprinzipien war, ist die immer wieder festgestellte Tatsache, daß mehrere Einzelwesen in ihrem Sosein übereinstimmen, daß also ein gleichartiges Sosein vervielfältigt ist. Das gleiche Sosein kann aber nicht der Grund der Verschiedenheit mehrerer Einzelwesen sein; sonst wäre es nicht mehr das gleiche; wenn z. B. das Menschsein in Petrus aus sich das Petrussein forderte und das Menschsein in Paulus aus sich das Paulussein, dann wäre ihr „Menschsein" offenbar nicht mehr das gleiche, d. h. das Phänomen, von dem die Überlegung ausgeht, würde zerstört. Diese Vernunfteinsicht führt zur Unterscheidung von gemeinsamem Wesen und „Diesheit". Ähnlich führt die erfahrene Endlichkeit der Seienden und die Ensicht, daß das Sein nicht aus sich selbst endlich sein kann, zur Unterscheidung von (individuellem) Wesen und Sein.

Für die Unterscheidung von „Individualität" und „Diesessein" im Sinne Ninks scheint dagegen eine ähnliche, auf Erfahrung und Vernunfteinsicht beruhende Begründung zu fehlen. Gewiß unterscheiden wir begrifflich „Menschsein" (humanitas), „Mensch" und „dieser Mensch". Aber für die Annahme, daß hier eine zweimalige metaphysische Seinsindifferenz vorliegt, haben wir keinen Anhaltspunkt. Die Annahme, daß die menschliche Natur in verschiedenen individuellen Subjekten konkretisiert und vereinzelt wird, scheint zur „Rettung der Phänomene" zu genügen. Daß wir das individuelle Subjekt entweder bestimmt als „dieses" oder unbestimmt als „irgendein" Subjekt (individuum vagum) denken können, beweist nicht, daß über die metaphysische Indifferenz der Natur (humanitas) zu verschiedenen Individuationen hinaus noch eine zweite metaphysische Indifferenz einer bereits konkreten Natur (homo) zu verschiedenen Individuationen angenommen werden muß. Gewiß ist auch das, was wir im Begriff „Mensch" denken, metaphysisch indifferent zu verschiedenen Einzelmenschen; aber das ist hinreichend durch die metaphysische Indifferenz des „Menschseins" (humanitas) zu verschiedenen Einzelverwirklichungen erklärt; daß wir das Einzelsubjekt auch unbestimmt denken können als „irgendein Einzelmensch", ist durch die abstraktive Eigenart unseres Denkens hinreichend erklärt. Darum haben wir kein Recht, hier drei metaphysisch unterschiedene Seinsprinzipien anzunehmen (Natur, „allgemeine" Individuation, „Diesheit"). Auch hier gilt der Satz: Entia non sunt multiplicanda sine ratione. Eher wird man beim Verhältnis der metaphysischen Wesensstufen (gradus metaphysici) an ein der Zusammensetzung aus metaphysischen Prinzipien wenigstens analoges Verhältnis denken.

Damit erhebt sich die Frage nach der Art der Unterscheidung, die zwischen den Seinsprinzipien besteht. Hier gibt es die größten Meinungsverschiedenheiten. Ob sie nicht zum großen Teil auf dem noch unvollendeten Stand der Lehre von den Unterscheidungen beruhen? Das deuten auch Rebollo (64), Pattin (43) und Barth (187) an. Jedenfalls beruht die Unterscheidung der Seinsprinzipien einerseits nicht *allein* auf der Unvollkommenheit unserer abstrakten Begriffe, anderseits darf sie nicht als eine Unterscheidung zwischen in sich abgeschlossenen, in jeder Hinsicht bestimmten Seienden aufgefaßt werden. Mehr als das letztere will wohl auch Suárez nicht sagen, wenn er die „reale" Unterscheidung von Wesen und Sein ablehnt. Diese Ablehnung dürfte weniger in seiner besonderen Auffassung der „Existenz" als in seinem Begriff der „realen Unterscheidung" begründet und unter Vor-

aussetzung dieses Begriffes berechtigt sein. Aus den Ausführungen des Suárez geht klar hervor, daß er unter „realer Unterscheidung" eine Unterscheidung zwischen bereits bestimmten Seienden (entitates) versteht; (wenigstens eines der beiden Glieder muß ein in sich bestimmtes Seiendes sein). Das Wesen, nach dessen Unterscheidung von der Existenz er fragt, ist nicht das absolut betrachtete Wesen, sondern das Wesen, insofern es bereits als „extra causas", und das heißt doch wohl als existierend, aufgefaßt wird. Ihm gegenüber hat es natürlich keinen Sinn, die Existenz als eine zweite, noch hinzuzufügende „entitas" zu denken. Entsprechend scheint es auch sinnlos zu sein, das bereits als bestimmtes menschliches Sein aufgefaßte Sein noch durch eine von ihm real unterschiedene Wesenheit bestimmt sein zu lassen; es ist ja bereits das bestimmte, eingeschränkte Seiende [3].

Die Seinsprinzipien müssen also so aufgefaßt werden, wie sie sich auf Grund der Vernunfteinsicht ergeben, die zu ihrer Annahme nötigt. Diese Vernunfteinsicht besagt nur, daß z. B. das allein seinem Sosein nach betrachtete Wesen indifferent zu verschiedenen Individuationen ist, nicht aber, daß ein bereits individuell bestimmtes Wesen zu mehreren Individuationen indifferent ist, und ebenso, daß das absolut (d. h. unbestimmt) gedachte Sein [4] indifferent ist zu einer bestimmten Seinsweise, nicht aber, daß ein bereits auf ein bestimmtes Sosein eingeschränktes Sein noch indifferent ist zu seinem Wesen. Wenn aber das Sein als ein bereits zu einem bestimmten Seienden hin relatives gedacht wird, wird es schon als ein eingeschränktes Sein aufgefaßt, und man sieht nicht, wie es sich noch von dem durch es zu konstituierenden Seienden unterscheiden soll; vor allem aber würde die Frage nach der metaphysischen Zusammensetzung wiederkehren. Denn die Einsicht, auf der die ganze Lehre von der Unterscheidung von Sein und Wesen beruht, ist ja gerade die, daß das Sein als solches nicht aus sich selbst endlich sein kann. Wenn man also ein bereits relatives und damit endliches „Sein" annimmt, so muß man dieses wiederum als aus dem Sein und einem einschränkenden Prinzip metaphysisch zusammengesetzt denken. Aus demselben Grund hat es auch wenig Sinn, als Seinsprinzip des endlichen Seienden ein „geschaffenes Sein" anzunehmen. Geschaffen werden nicht die Seinsprinzipien, sondern das Seiende [5].

Für unser zunächst auf das konkrete Seiende ausgerichtete Denken besteht immer die Versuchung, die Seinsprinzipien selbst wiederum als (mehr oder weniger) konkrete Seiende zu denken. Aber man muß dieser Versuchung widerstehen [6]. Sonst kommt man zu Scheinproblemen und falschen Lösungen. Wenn man die Seinsprinzipien in ihrer Unterschiedenheit voneinander in den Blick bekommen will,

---

[3] Vgl. hierzu unsere Ausführungen in ZKathTh 76 (1954) 343—348: Zur Lehre von den inneren Prinzipien des Seienden.

[4] Vgl. die Ausführungen des hl. Thomas in De ente et essentia c. 4 zur „absoluta consideratio", die überaus klar und sehr bemerkenswert sind. Die absolut betrachtete Wesenheit besagt weder die (numerische) Einheit noch die Vielheit, „quia utrumque est extra intellectum humanitatis"; sie ist also unbestimmt in bezug auf Einheit oder Vielheit. Entsprechend darf auch das „esse absolute spectatum" weder als unendlich noch als endlich aufgefaßt werden, sondern muß unbestimmt gedacht werden.

[5] Geschaffen ist „das, was ist"; vom Sein bzw. auch dem Wesen aber heißt es: „ipsum esse nondum est"; vgl. Boethius, De hebdomadibus, und Thomas, In librum Boethii De hebd., lect. 2.

[6] Das erkennt z. B. auch Nink an. Sehr klar sagt er: „Die spezifische Natur ist essentiell bestimmt, aber aus sich (ex sua ratione formali) weder individuell noch in dieser Weise individuell noch existentiell bestimmt. Die Individualität ist singulär bestimmt, aber aus sich essentiell und existentiell (ja auch hinsichtlich des Diesseins) unbestimmt. Dasselbe gilt mutatis mutandis von der Existenz (dem Dasein)." (A. a. O. 46.)

muß man sie in der Unbestimmtheit stehenlassen, die ihnen aus sich allein zukommt. Bestimmt werden sie erst in der „Konkretion", in ihrem „Zusammenwachsen". Man mag das Verhältnis der Seinsprinzipien zueinander „reale Unterscheidung" nennen, muß sich dann aber stets des grundlegenden Andersseins dieser „realen Unterscheidung" von einer Unterscheidung zwischen konkreten Seienden bewußt bleiben. Darum erscheint es besser, auch terminologisch einen Unterschied zu machen, indem man etwa von „metaphysischer" Unterscheidung (im Gegensatz zu „physischer") oder von „ontologischer" Unterscheidung (im Gegensatz zu „ontischer") spricht.

Ob nicht auch die Annahme einer *gegenseitigen* transzendentalen Beziehung der Seinsprinzipien schon eine zu weit gehende Konkretisierung dieser einschließt? Natürlich besagt das Wesen als Potenz eine Beziehung zum Sein. Aber ein „Sein", das eine transzendentale Beziehung zu einem artlich oder auch individuell bestimmten Wesen besagt, wäre bereits ein endliches Sein bestimmter Art bzw. bestimmter Individualität. Die Vertreter der transzendentalen Relation des Seins denken an eine transzendentale Relation zu einem ganz bestimmten Einzelwesen. Das Sein wäre also schon ein artlich und individuell bestimmtes. Wodurch unterscheidet es sich dann aber noch von dem konkreten Seienden selbst — außer etwa durch die verschiedene Bezeichnungsweise, insofern das eine Mal das Wesen durch das Substantiv und das Sein durch das Adjektiv bezeichnet wird („existierender Mensch"), das andere Mal das Sein durch das Substantiv und das Wesen durch das Adjektiv („menschliches Sein").

Es dürfte kein Zufall sein, daß Thomas die Lehre von der Korrelation zwischen Akt und Potenz nie auf das Verhältnis von Sein und Wesen angewandt hat.. Die Analogie, die zwischen den verschiedenen Akt-Potenz-Verhältnissen besteht (vgl. Pattin 104 f.), läßt die Möglichkeit offen, daß die Akt-Potenz-Struktur nicht überall gleichartig ist. Wenn sich aber unser Denken dagegen sträubt, eine „Zusammensetzung" ohne *gegenseitige* Beziehung anzunehmen, liegt das nicht etwa daran, daß wir die „Zusammensetzung" aus metaphysischen Seinsprinzipien doch noch zu sehr nach Analogie der Zusammensetzung aus physischen Teilen denken? Letztlich kommen wir auf keinen Fall daran vorbei, eine „Zusammensetzung" ohne gegenseitige Beziehung anzunehmen; denn wenn das „Sein", das mit dem kontingenten Wesen zusammen das Seiende ausmacht, selbst ein bereits relatives und daher endliches Sein ist, dann ist es selbst, wie wir schon sagten, wiederum metaphysisch zusammengesetzt. Soll also ein regressus in infinitum vermieden werden, so müssen wir auf jeden Fall eine metaphysische Zusammensetzung aus dem noch nicht relativen Sein und einem endlichen Wesen annehmen. Wenn diese Annahme aber unvermeidlich ist, warum sie nicht gleich im ersten Schritt machen, zumal gar kein Grund dafür besteht, hier zunächst eine Zusammensetzung aus einem Wesen und einem bereits endlichen Sein anzunehmen? Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß darum das „Sein", das mit dem endlichen Wesen zusammen das Seiende ausmacht, nicht das unendliche Sein ist. Es ist vielmehr das „absolut betrachtete", unbestimmte Sein, das „esse commune", von dem Thomas sagt: sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem (also auch nicht die Hinzufügung des Geschaffenseins!), ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem (Ausschluß) additionis (De ente et essentia c. 6) [7].

Noch manche andere Fragen könnten bezüglich der metaphysischen Konstitution des endlichen Seienden gestellt werden. So fragt es sich z. B., ob sich die Individuation zum artlichen Wesen, wie Scotus und Nink annehmen, als ein Akt zur

[7] Entsprechend scheint es uns auch nicht richtig, die klassische Form des Limitationssatzes „Actus limitatur per potentiam" umzudeuten in „Actus limitatur per relationem (transcendentalem) ad potentiam".

Potenz verhält oder nicht vielmehr umgekehrt, wie Thomas annimmt, als aufnehmende Potenz zum Wesen als Akt. Einiges haben wir darüber in unserm Aufsatz „Zur Sachproblematik von Materie und Form" gesagt [8]. Andere Fragen müssen hier unerörtert bleiben. Worauf es uns in diesem Beitrag vor allem ankam, war dies: zu zeigen, daß die Seinsprinzipien nicht als bereits von sich aus bestimmte Seiende aufgefaßt werden können. Erst in ihrer „Vereinigung" konstituieren sie ein bestimmtes Seiendes. Das ergibt sich daraus, daß der Zugang zu ihnen durch die Wesenseinsicht eröffnet wird, daß jeweils ein konstitutives Prinzip „aus sich" nicht notwendig eine Bestimmtheit mit sich bringen kann, die dem konkreten Seienden zukommt. Auf dieser metaphysischen Indifferenz beruht die „metaphysische" Unterscheidung der Seinsprinzipien, die als solche wesensverschieden ist von jeder Unterscheidung konkreter Seiender.

Katholisches und protestantisches Schriftprinzip im Urteil des Trienter Konzils

Von Johannes Beumer S. J.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts hatte neben den vielen großen und unbestreitbaren schädlichen Auswirkungen für die gesamte Christenheit auch einige günstige im Gefolge. So stellte sie die Kirche vor die drängende Aufgabe, sich auf ihre Glaubensgrundlagen zu besinnen und diese gegen die Neuerung noch stärker zu sichern. Das übernahm vor allem das Konzil von Trient, und zwar schon in seiner Vierten Sitzung (am 8. April 1546), der ersten Sitzung mit einem eigentlich dogmatischen Anliegen und Inhalt. Die dort erlassene Definition gab die allgemein verbindliche Bestimmung, woher Glaubenswahrheit und Sittennorm stammten, aus dem „Evangelium", der göttlichen Offenbarung an die Kirche, und wo sie aufzufinden seien, nämlich in der Schrift und in den apostolischen Überlieferungen. Damit war ohne Zweifel ein Schriftprinzip im Sinne der Reformation verworfen, aber anderseits noch nichts über das gegenseitige Verhältnis der beiden Glaubensquellen ausgemacht, und erst eine derartige Klärung hätte ein katholisches Schriftprinzip ermöglicht oder wenigstens angebahnt. Es fragt sich indes, ob vielleicht vorher, während der die Definition vorbereitenden Verhandlungen, die hierher gehörenden Gesichtspunkte zur Erörterung gekommen sind.

In neuester Zeit wurde die Aufmerksamkeit auf die weniger glückliche Formulierung „partim — partim" gelenkt, die in dem vorgelegten Entwurf, aber nicht mehr in der endgültigen Fassung des Dekretes zu lesen steht. Einige Autoren wollten daraus schließen, die Konzilsväter hätten ursprünglich an ein loses Nebeneinander von Schrift und Tradition gedacht und seien allein wegen des auftretenden Widerspruches zu dem Wortlaut übergegangen, der eine Bestimmung des Verhältnisses vermied und jedenfalls keine Aufteilung der Offenbarungswahrheiten besagte und der dann bei allen Billigung fand. Eine solche Ansicht wurde zuerst von E. Ortigues vertreten [1], darauf von Ch. Moeller für das interkonfessionelle

[8] Schol 33 (1958) 481—505, bes. 492 f.

[1] Écritures et traditions apostoliques au concile de Trente: RechScRel 36 (1949) 271—299. Siehe auch von demselben: La tradition de l'Évangile dans l'Église d'après la doctrine catholique, Foi et vie 1951, 304—322.

Gespräch ausgewertet [2] und schließlich von J. R. Geiselmann genauer aus den Quellen belegt und in den großen theologiegeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt [3]. Trotz der in diesen verdienstvollen Arbeiten beigebrachten Gründe möchten wir hier das wichtige und aktuelle Thema von neuem aufgreifen, besonders um dabei deutlicher zu unterscheiden, was durch den Gang der Konzilsverhandlungen selber gesichert ist und was sich daraus in weiterführender gedanklicher Konstruktion mit einiger Wahrscheinlichkeit entnehmen läßt. Die unmittelbaren Angaben in den Akten der Vierten Sitzung sind nämlich recht knapp gehalten und gelegentlich, zumal in bezug auf die Vorarbeiten der Theologen, geradezu dürftig, so daß eine befriedigende Antwort auf die heute vordringliche Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition nicht ganz ohne indirekte Schlußfolgerungen auskommen wird. Immer sollen jedoch etwaige Abweichungen von der Meinung der oben genannten Autoren eine gute Stütze an den Konzilstexten finden, selbst wenn das Gesamtergebnis kaum die Grenzen einer begründeten Hypothese überschreiten dürfte.

Einige Tatsachen stehen historisch fest und sind unbestritten: Der erste Entwurf enthielt das „partim —partim" [4]; dagegen wurde auf dem Konzil Einspruch erhoben [5]; die endgültige Formulierung setzte statt dessen ein einfaches „et" [6]. Das alles braucht also nicht noch einmal kritisch untersucht zu werden. Auch hieran ist wohl ein Zweifel unangebracht, daß die ursprüngliche Ausdrucksweise in sich mißverständlich war und daß die Abänderung eine wirkliche Verbesserung, wenigstens nach der sprachlichen Seite hin darstellte. Folgende Fragen bleiben aber u. E. noch offen: Welchen Sinn hatte das „partim — partim" in der ersten Fassung? Muß das unbedingt der einer Aufteilung der Offenbarungswahrheiten unter Schrift und Tradition gewesen sein? Von welchen Konzilsvätern und aus welchem Anlaß ist gegen das „partim — partim" Einspruch erhoben worden? Kam die Korrektur eben wegen dieses Einspruches zustande, oder waren andere Gründe dafür maßgebend? Und welche Bedeutung legte das Konzil in die entsprechenden Definitionsworte hinein, etwa die einer bewußten Abkehr von der der früheren Fassung? Die abschließende Antwort müßte letzten Endes Klarheit darüber verschaffen, ob in der Tat ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Formulierungen anzuerkennen ist.

Die Konzilsakten erwähnen das „partim — partim" zum ersten Male in einer Rede des Präsidenten, des Kardinallegaten del Monte, während der congregatio

---

[2] Tradition et oecuménisme: Irénikon 25 (1952) 337—370.

[3] Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Tradition. In: M. Schmaus (Herausg.), Die mündliche Überlieferung, Beiträge zum Begriff der Tradition, München 1957, 123—206. Ebenfalls von J. R. Geiselmann: Das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie: Una sancta 11 (1956) 131—150. — Im Wesentlichen folgen Geiselmann mehrere Theologen: H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, II, Freiburg 1957, 59—61; B. van Leeuven, Schrift und Tradition: WissWeish 21 (1958) 217—225; M. Schmaus, Katholische Dogmatik, III, 1, München 1958, 775—776; O. Semmelroth, Die Heilige Schrift als Glaubensquelle: StimmZeit 86 (1958) 36—50; P. de Voogt, Écriture et tradition d'après des études catholiques récents: Istina 5 (1958) 183—196. Die Darstellung von Schmaus entfernt sich dabei am meisten von dem Befund der Quellen. Eine kritische Stellungnahme liegt u. W. bis jetzt nur von H. Lennerz vor: Scriptura sola?: Greg 40 (1959) 38—53.

[4] Concilium Tridentinum, edidit Societas Goerresiana V 31, 25—26. — Wir zitieren im folgenden abgekürzt: C. T. Band, Seite, Zeile.

[5] Mindestens von dem Servitengeneral Bonuccio: C. T. V 47, 1—2; I 525, 16—18.

[6] C. T. V 91, 7; Denzinger 783.

generalis vom 12. Februar 1546: „Noverunt Paternitates Vestrae, qualiter omnis fides nostra de revelatione divina est, et hanc nobis traditam ab ecclesia partim ex scripturis, quae sunt in veteri et novo testamento, partim ex simplici traditione per manus." [7] Eine nähere Erklärung wird uns nicht gegeben. Einen gewissen Anhaltspunkt bildet aber die Aufzählung der „auctoritates, quibus probatur, traditiones esse in ecclesia Dei (et recipiendas), recitatae in classe coram cardinali S. Crucis" [8]. Darin erscheinen zwei Vätertexte, der eine von Dionysius Areopagita [9] und der andere von Basilius [10], indessen beide in einer lateinischen Übersetzung, die das „partim — partim" nicht aufweist. Die Basiliusstelle wird einen größeren Einfluß ausgeübt haben, weil sie durch die Übernahme in das Corpus Iuris Canonici bekannter war [11]. Der zweite Konzilspräsident, Kardinal Cervini, las sie in seiner Abteilung (classis) den dort versammelten Vätern vor [12], und der später ausgearbeitete Entwurf des Dekretes geht in seiner sprachlichen Form unzweifelhaft auf sie zurück [13]. Wir dürfen hierin wohl ein Anzeichen dafür sehen, daß im Urteil des Konzils der Unterschied zwischen dem „partim — partim" und dem „quaedam — quaedam" nicht erheblich sein konnte und daß darum auch mit der ersten Formulierung kaum die Frage nach den inneren Beziehungen zwischen Schrift und Tradition entschieden werden sollte.

Eine weitere Überlegung vermag uns das zu bestätigen. Das vorgelegte Problem beschäftigte die Konzilsväter nicht so sehr vom Standpunkt der Systematik her, sondern eher von dem der Kontroverstheologie. Masarelli berichtet einmal in seinem Diarium: „Plures tamen in hanc devenerunt conclusionem, harum rationum disputationem vel examinationem esse omnino frustatoriam, cum tot in locis a tantis probis viris, praesertim Johanne Ekhio, Roberto (sic!) Pighio, Roffensi exactissime ad partes recensitas esse reperiatur." [14] Die drei hier zitierten Theologen haben nun alle in der Auseinandersetzung mit der Reformation die katholische Position verteidigt, und infolgedessen war ihr Interesse für die tiefer liegenden Fragen systematischer Art weniger deutlich ausgeprägt. Wie sie wollten darum wohl auch die Väter des Trienter Konzils in erster Linie nur dem einseitigen

---

[7] C. T. V 7, 33—36. — Severoli bringt hierüber in seinem De concilio Tridentino commentarius: Noverunt paternitates vestre, qualiter omnis fides nostra ex revelatione est. Hanc revelationem tradidit nobis ecclesia partim ex scripturis, que sunt in veteri et novo testamento, partim ex simplici traditione per manus. Igitur ut omnia ordinate a nobis tradantur et proficiscantur, sequens est, ut post fidei professionem a nobis factam scripturas quoque sanctas probemus; quo peracto deinceps quoque de traditione ecclesiastica, que sine scriptura est, in alia tamen congregatione, discutiemus (C. T. I 30, 4—9).

[8] C. T. V 14, 29 — 18, 3. Zum 23. Februar 1546.

[9] 1. Hier. Eloquia divina duplicis sunt generis: quaedam in sanctis theologicis libris nobis commendata, et alia praeterea, quae . . . sine litteris transfusa (C. T. V 15, 28—31; Eccl. Hier. 1, 4: PG 3, 375).

[10] Idem [Basilius], cuius verba registrantur in cap. Ecclesiasticarum 11. dist., sic ait: Ecclesiasticarum institutionum quasdam scripturis, quasdam vero apostolica traditione per successores in ministerio confirmatas accepimus, quasdam vero consuetudine roboratas approbavit usus. Quibus par ritus et idem utrique debetur affectus . . . (C. T. V 17, 20—26; Basilius, De Spiritu Sancto 27, PG 32, 187).

[11] Pars I. dist. 11 cap. 5 (ed. E. Friedberg I, Leipzig 1879, 24).

[12] Card. s. Crucis . . . legitque cap. (5) Ecclesiasticarum 11. dist. (C. T. V 14, 21). — Auch andere Väter berufen sich auf diese Stelle, die dann aber fälschlich dem hl. Augustinus zugeschrieben wird (z. B. der Servitengeneral, C. T. V 36, 10—11; der Bischof von Feltre, C. T. V 71, 35—36).

[13] Besonders die Worte „par pietatis affectus" weisen darauf hin.

[14] Diarium III., C. T. I 478, 19—22. — Ähnlich in den Akten der betreffenden Generalkongregation (C. T. V 9, 1—2).

Schriftprinzip des Protestantismus entgegentreten. Wenn die genannten Vertreter der zeitgenössischen Kontroverstheologie zudem fast ausnahmslos — am stärksten tritt das bei Johannes Eck nach vorne — die Formulierung „partim-partim" anwenden, wie Geiselmann gezeigt hat[15], so mag das zwar die Vermutung nahelegen, daß aus ihren Schriften sich der Sprachgebrauch zu Beginn des Konzils herleitet, wir möchten jedoch eine weitergehende sachliche Übereinstimmung, zumal im Traditionsbegriff, nicht ohne einen ausführlicheren und auf die Einzelheiten eingehenden positiven Beweis hinnehmen[16].

Der Entwurf des für die Vierte Sitzung bestimmten Dekretes wurde zunächst von einer „congregatio theologorum minorum super modo recipiendi libros sacros et traditiones apostolorum" vorbereitet. Wir lesen hierüber in den Konzilsakten: „Die sabbati 20. eiusdem mensis februarii 1546 hora 20. fuit congregatio theologorum minorum . . . de traditionibus apostolorum, an simul cum ipsis libris sacris sint recipiendae, an separatim . . ." [17] Die Namen dieser „theologi minores", die keine stimmberechtigten Konzilsteilnehmer waren, werden uns ebendort mitgeteilt, aber die meisten von ihnen haben in der Geschichte der Theologie keine größere Bedeutung[18]. Nur zwei sind durch ihre Kontroversschriften zu Ansehen gelangt, der Dominikaner Ambrosius Catharinus und der Franziskaner Alphonsus de Castro. Ersterer schreibt in seiner zuerst 1520 erschienenen Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata zu unserem Thema: „Sunt nonnulla, quae nullo modo ex Scripturis colligi valent. At quia verbo apostolorum ac successiva traditione quasi per manus accepta sunt et ad nos derivata atque sanctissime custodita, ut de modo sacramentum conficiendi, et si quae sunt talia, haereticus ille sit et insanus, qui eiusmodi neget observanda, uti semper sunt observata." [19] Diese Äußerung nähert sich sachlich, aber weniger sprachlich dem Entwurf des Konzilsdekretes. Über Alphonsus de Castro urteilt Geiselmann: „Statt des selbständigen Nebeneinander von partim in scriptura — partim in sine scripto traditionibus sind für diesen Theologus minor des Konzils von Trient 1545—1546 Schrift und ungeschriebene Überlieferung mehr ein zusammenhängendes Ganzes." [20] Indes läßt das ein Verbesserungsvorschlag nicht so deutlich erkennen, den er am 23. Februar 1546 als Vertreter des Kardinals Pacheco von Jaën einreichte: „Missus ab Illmo D. card. Giennensi cupiebat poni in decreto haec verba post receptionem (sacrorum librorum): Ultra autem sacros libros nonnulla in ecclesia Dei habemus, quae scripta non sunt, sed ipsius ecclesiae auctoritate observantur, cui ecclesiae ab apostolis tradita sunt et per manus ad nos usque devenerunt." [21] Die eigentliche Ausarbeitung des Entwurfes wurde am 26. Februar 1546 einer Kommission von vier Bischöfen anvertraut[22]. Wir erfahren ihre Namen, die uns aber nichts über

[15] z. B. für Eck: „[Er] begnügt sich nicht, wie John Fisher, mit dem bloßen Zitat aus Ps. Dionysius. Er zieht daraus die Folgerung für das Verhältnis von Schrift und Überlieferung, das er im Anschluß an Ps. Dionysius dahin bestimmt: Apostoli partim scriptis partim non scriptis traditionibus mysteria nobis tradiderunt" (Das Konzil von Trient . . . 146).

[16] Darin müßte gezeigt werden, 1. daß die vortridentinischen Theologen die Formel im Sinne einer adäquaten Aufteilung der Glaubenswahrheiten verwenden, und 2. daß auch die Worte des Entwurfes in eben dieser Bedeutung zu nehmen sind.

[17] C. T. V 11, 29—34. — Siehe dazu die nota 4. des Herausgebers.

[18] C. T. V 12, 3 — 13, 3.

[19] Ed. J. Schweizer (Corpus Catholicorum 27, Münster 1956), 309.

[20] Das Konzil von Trient . . . 138 f. [21] C. T. V 14, 1—4.

[22] Conclusumque fuit, ut in eodem decreto libri et traditiones recipiantur, ad quod conficiendum delecti sunt D^ni Turritanus, Materanus, Armacanus, Feltrensis, Bellicastrensis, Pacensis (C. T. V 21, 24—26). — Ähnlich Masarelli in seinem

die theologische Einstellung verraten; eine Mitwirkung der theologi minores wird man voraussetzen dürfen, jedoch ist ausdrücklich davon keine Rede. Im großen und ganzen vermitteln uns also die Vorarbeiten wenig Einblick in die bei den Konzilsvätern herrschende Auffassung.

Am 22. März 1546 lag der Entwurf als „Decretum de receptione librorum sacrorum et traditionum apostolicarum propositum examinandum" fertig vor. Die entscheidenden Worte lauten: „Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus . . . perspiciensque, hanc veritatem *partim* contineri in libris scriptis, *partim* sine scripto traditionibus, quae *vel* ipsius Christi ore ab apostolis acceptae *vel* ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt . . . omnes libros . . . necnon traditiones ipsas tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, *quibus par pietatis debetur affectus, summa cum reverentia pro sacris et canonicis* suscipit et veneratur *suscipique ab omnibus Christifidelibus statuit et decernit* . . . Si quis autem libros ipsos et traditiones praedictas *violaverit:* anathema sit."[23] Weil in den Akten eine Erklärung fehlt, die namentlich für den Sinn des „partim-partim" notwendig wäre, sind wir zum rechten Verständnis auf die nachfolgenden Konzilsverhandlungen angewiesen.

Darin kommen zwar viele Einzelheiten des Entwurfes, auch solche, die sich auf den genauen Wortlaut beziehen, zur Sprache, aber die genannte Formel spielt hierbei so gut wie keine Rolle. Diese auffallende Tatsache ist in ihrer Bedeutung nicht zu vernachlässigen. Nur ein einziger Konzilsvater, der Servitengeneral Bonuccio, griff ausdrücklich das „partim-partim" auf und erhob dagegen seine Bedenken. Masarelli berichtet darüber in seinem Diarium zu der Partikularsitzung (classis cardinalis S. Crucis) vom 23. März 1546: „Post quem [Seripandum] D. Angelus Bonutius generalis Servorum dixit: Quae in decreto mihi minus recte posita sunt, haec sunt: . . . Alterum quod asserit: veritatem evangelicam partim contineri in libris scriptis, partim sine scripto traditionibus. Iudico omnem veritatem evangelicam scriptam esse, non ergo partim."[24] Dementsprechend meldet sein votum in der Generalkongregation vom 1. April: „Non placere veritatem evangelii partim in scriptis partim in traditionibus contineri."[25] Bonuccio verwirft also keineswegs die apostolischen Überlieferungen, meint aber einer Einschränkung der Heiligen Schrift entgegentreten zu müssen. Offensichtlich versteht er das „partim-partim" des Entwurfes dahin, daß eine Aufteilung der Glaubenswahrheiten in zwei unabhängige Bereiche angezeigt sei. Wir haben keinen Grund, ihn der Häresie zu

---

Diarium (C. T. I 496, 32 — 497, 4). Einer anderen Kommission „ad colligendos et expurgandos abusus circa scripturam sacram" werden am 5. März drei Theologen beigegeben: Necnon venerabiles sacrae theologiae magistri Ambrosius Catharinus Politus Senensis ord. Praed., Alphonsus de Castro Hispanus et Riccardus Cenomanus Gallus ord. Min. de observantia (C. T. V 28, 7—9). — Der Entwurf unseres Dekretes scheint zudem auf eine allererste „conceptio" des Kardinallegaten Cervini zurückzugehen, aber ihre Form ist nicht bekannt. Masarelli erzählt nur in seinem Tagebuch zum 14. März: Fui ad R^mum^ D. card. de Monte, ostendens ei decreti futuri conceptionem, quam R^mus^ dominus meus (cardinalis Cervini) conceperat (Diarium III., C. T. I 512, 22—23).

[23] C. T. V 31, 19 — 32, 15. — Der Kursivdruck zeigt die Abweichungen gegenüber dem endgültigen Dekret (zu Anm. 45) an.

[24] C. T. I 525, 16—18.

[25] C. T. V 47, 1—2. — Severoli erwähnt in seinem Bericht über diese Sitzung (C. T. I 40, 43 — 42, 32) den Einspruch des Bonuci mit keiner Silbe. Vielleicht ist auch das ein Anzeichen dafür, daß er nicht allzusehr die Aufmerksamkeit der Anwesenden auf sich zog.

verdächtigen[26], indes ist seine theologische Haltung mehr von der Patristik her als von der notwendigen Rücksicht auf die Irrtümer der Reformation bestimmt[27]. Es wird noch zu untersuchen sein, wieweit er an der Neugestaltung des Dekretes beteiligt ist; jedenfalls darf man nicht ohne weiteres den Schluß ziehen, die Worte des Entwurfes seien in sich so zu verstehen, wie er sie verstanden hat.

Neben dem Einspruch des Servitengenerals sind noch zwei Verbesserungsvorschläge zu besprechen, die in der Kongregation vom 1. April eingereicht wurden. Der erste ging von dem Bischof Marcus Vigerius de Ruvere [Senogalliensis] aus und besagte: „Placet ut hoc modo dicatur: Praeter doctrinam, quae in sacris his libris infranominatis expresse continetur, firmiter credimus et confitemur, traditiones Christi et apostolorum esse in ecclesia, tam de fide quam de moribus, quae usque ad nos continua successione pervenerunt, easque omni cum veneratione, quemadmodum et patres nostri, pie suscipimus et simili pietatis affectu tamquam indubie veras sanctasque et recipiendas amplectimur; quin si quae sunt quae per negligentiam et desidiam Christianorum in desuetudinem abierint, eas esse iuxta dictamen Spiritus Sancti recipiendas simili affectu decernimus."[28] Der zweite Vorschlag hatte Bischof Henricus Loffredus [Caputaquensis] zum Verfasser und lautete: „Hoc tantum de traditionibus exprimatur, ita: Praeter ea quae nobis ex scripto in praenominatis libris traduntur, esse etiam alias traditiones non scriptas in praedictis libris, quae vel ipsius Christi ore ab apostolis acceptae vel ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante traditae sunt."[29] Beide Anträge vermeiden zwar die Formulierung „partim-partim", aber es muß ungewiß bleiben, ob das mit nachdrücklicher Absicht geschehen ist. Denn die kurze Notiz in den Akten hebt andere Punkte hervor[30].

Auch Nachianti, der Bischof von Chioggia [Clodiensis], wird als Gegner des „partim-partim" genannt, jedoch scheint uns kein sicherer Beweis hierfür erbracht zu sein. Allerdings lesen wir in den Akten der Generalkongregation vom 26. Februar 1546: „D. Clodiensis omittendam omnino esse receptionem apostolicarum traditionum uti minime necessariam, inquiens: Nemo enim ignorat, contineri in sacris libris omnia ea, quae ad salutem pertinent"[31]; und das Diarium des Masarelli sagt dazu etwas ausführlicher: „At Clodiensis, novarum rerum cupidus, frustra, inquit, nos modo quaerere traditiones per manus verbo et observantia communis ecclesiae ad nos deventas, cum habeamus evangelium, in quo omnia, quae ad salutem et vitam christianam necessaria sunt, scripta inveniuntur. Reprehensus

[26] Das ist tatsächlich geschehen, und zwar von seiten des Dominikus Soto O. P., der als kaiserlicher Theologe an dem Konzil teilnahm (C. T. I 535, 45 — 536, 17). Aber den Anlaß dazu bildete nicht eine Äußerung des Servitengenerals während der Konzilsverhandlungen, sondern dessen Predigt vor den Konzilsvätern am 8. April 1546 (C. T. V 95—101). Der Verdacht war wohl unbegründet und die Predigt selber einwandfrei, obschon einige Behauptungen in ihr, so über den Glauben als Vertrauenshaltung und über sichtbare und unsichtbare Kirche, im Sinne einer Annäherung an die Lehre der Reformatoren allenfalls gedeutet werden konnten. Vgl. auch den Brief des Dionysius de Zanettinis (C. T. X 586, 17).

[27] Den besten Beweis liefert unter beiden Rücksichten die eben genannte Predigt (C. T. V 95—101).

[28] C. T. V 55, 24—31. — Ein gewisser Einfluß auf die Fassung des Dekretes ist unverkennbar, zumal wegen des Zusatzes „tam de fide quam de moribus".

[29] C. T. V 57, 33—36.

[30] Senogalliensis. Prooemium placet. Sed . . . de traditionibus: esse tam de fide quam de moribus, et suscipiendas, et simili pietatis affectu. Distinctio traditionum non fiat (C. T. V 43, 30—35). Caputaquensis. Prooemium placet . . . Traditiones esse in ecclesia dicatur . . . Qui non veneratur, anathema sit (C. T. V 44, 32—34).

[31] C. T. V 18, 27—29.

est a multis etiam verbis ipsiusmet evangelii . . . Item Dionysius Areopagita 1. Hierarch.: Eloquia divina duplicis sunt generis, quaedam . . . et alia praeterea. Item alia praeclara, quae superius in classe diei 23. praesentis mensis connumerantur (C. T. V. 14, 29 — 18, 3). Quod autem Augustinus dicat in evangelio omnia esse scripta, quae necessaria sunt ad salutem, verba illa formaliter intelligi debent scilicet ad fidem Christi accipiendam, ut salvi fiamus."[32] Nachianti verwarf also die „traditiones" schlechthin, allerdings bestanden diese für ihn, wie sich aus dem weiteren Verlauf der Verhandlungen unzweideutig ergibt, ausschließlich in den rein kirchlichen Überlieferungen[33]. H. Jedin ist nicht ungerecht, wenn er das scheinbar harte Urteil ausspricht: „Ein Einzelgänger war er im Predigerorden schon gewesen . . . Aber durch das Votum vom 26. Februar begab er sich in die unmittelbare Nachbarschaft der Reformatoren."[34] Seine Ansicht ging weit über die Bonucis hinaus, ohne indes, was für unser Thema bedeutungsvoll ist, die Redeweise „partim-partim" formell anzugreifen. Überhaupt scheidet eine Gegnerschaft wider den Entwurf des Dekretes allein deswegen von vorneherein aus, weil dieser in der betreffenden Sitzung noch gar nicht vorhanden war. Die Opposition gegen Nachianti hatte auf dem Konzil gleich von Anfang an eingesetzt[35], steigerte sich dann zum Höhepunkt, als er in der Generalkongregation vom 5. April 1546 eine Parallelschaltung von Schrift und Tradition zurückwies und erklärte: „Non placet de pari pietatis etc., quod ponere est impium."[36] Wir müssen später der Frage nachgehen, ob unter diesen Umständen daran zu denken ist, er habe für die endgültige Fassung des Dekretes irgendeine Bedeutung erlangt.

Am 29. März wurden die einzelnen Punkte zusammengestellt, die noch umstritten waren[37]; die Formel „partim-partim" fand sich aber, was betont werden muß, nicht darunter. Auf der Generalkongregation vom 5. April übernahm Masarelli als Konzilssekretär die Verlesung des überarbeiteten und verbesserten Ent-

---

[32] C. T. I 494, 18—43. — Severoli hat eine ähnliche Darstellung: At Clodianus episcopus nullo modo traditiones apostolorum accipiendos (!) esse censebat. Cum enim, inquit, pro explorato habeamus omnia, quae ad nostram salutem pertinent, in libris sacris scripta esse, nescio qua ratione velimus nisi aliqua specificatione facta et matura discussione prehabita illas recipere (C. T. I 33, 39—42).

[33] Sed idem Clodiensis prosequens sermonem suum dixit: Quod vero ecclesiasticae traditiones etiam recipiantur et earum mentio aliqua in decreto fiat, nullo modo probare possum, cum tot indicationes ieiuniorum, tot ceremoniae, quae plerumque frustatoriae sunt, nimis Christianum populum gravant (C. T. V 19, 1—4). — Dasselbe geht aus der Generalkongregation vom 5. April hervor, auf die wir noch zurückkommen.

[34] Geschichte des Konzils von Trient II, Freiburg 1957, 52.

[35] Siehe oben zu Anm. 32.

[36] C. T. V 71, 16. — Von dem Widerspruch der Konzilsväter und der Entschuldigung Nachiantis melden die nachfolgenden Zeilen in den Akten derselben Kongregation (C. T. V 71, 31 — 72, 9). Vgl. auch die ausführliche Darlegung bei Severoli (C. T. I 45, 28 — 46, 2).

[37] Capita dubitationum super decreto librorum sacrorum et traditionum transmissa ad omnes patres per eos examinanda etc. . . . 6. An satis sit, cum de traditionibus apostolorum fit mentio in decreto, agnoscere, tales esse in ecclesia, an vero per hoc decretum sit statuendum, eas esse et recipiendas esse. 7. An placeat dici, quod in decreto est scriptum, cum de libris sacris et traditionibus apostolorum fit mentio: quibus par debetur pietatis affectus; an vero haec verba sint expungenda et alia illorum loco addenda, quae debitam utrisque reverentiam adhibendam exprimant. 8. An vero illis verbis suo loco manentibus ille modus loquendi temperari debeat, addendo aliqua verba, quae hunc sensum exprimant, ut illis traditionibus, quae ad dogmata pertinent, par pietatis affectus debeatur, qui illis dogmatibus, quae in scriptis exprimuntur . . . (C. T. V 41, 12 — 42, 20).

wurfes[38]. Leider erfahren wir einstweilen nicht den genauen Wortlaut, jedoch mindestens in zwei Einzelheiten ist es derselbe wie der des endgültigen Dekretes[39]. Die Väter überließen es den Kardinälen, die letzte Hand daran zu legen[40]. Masarelli bemerkt in seinem Diarium zu dem Tag dieser Generalkongregation zusätzlich: „Deinde hora 22. usque ad 1. noctis fui cum tribus R^mis^ legatis, ut eis vota hodiernae congregationis enuclearem pro decreto librorum etc., quod mutatum est fr Ambr praesente."[41] Daraus läßt sich wohl die begründete Vermutung ableiten, daß Ambrosius Catharinus, der vielleicht schon an dem Entwurf mitgearbeitet hatte, auch in einem gewissen Sinne für die definitive Fassung verantwortlich war. Am 8. April fand dann die Vierte Konzilssitzung statt, die „Sessio quarta sacri oecumenici concilii Tridentini"[42]. Der Erzbischof von Torres [Turritanus] las das Dekret vor[43], und die Väter gaben ihre Zustimmung; nur wenige brachten noch einige unwesentliche Sonderwünsche vor, während sich Nachianti mit seiner Gehorsamserklärung begnügte[44]. Die für uns maßgebenden Worte lauten nunmehr: „Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus . . . perspiciensque, hanc veritatem *et disciplinam* contineri in libris scriptis *et* sine scripto traditionibus, quae *ab* ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, *aut* ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, . . . nec non traditiones ipsas, *tum ad fidem, tum ad mores pertinentes,* tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, *pari pietatis affectu ac reverentia* suscipit et veneratur . . . Si quis autem libros ipsos . . . pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas . . . *comtempserit:* anathema sit."[45] Die Formel „partim-partim" ist also gefallen.

Wir haben noch eine letzte Frage zu beantworten, ob diese Streichung gerade wegen des Einspruches von Konzilsteilnehmern zustande gekommen ist. Eines steht auf jeden Fall fest: Die Akten selbst vermerken hierüber ausdrücklich nichts. Was Nachianti angeht, so kann wohl kaum von einem Einfluß positiver Art die Rede sein. Abgesehen davon, daß er nicht gegen die Formulierung „partim-partim" aufgetreten war und mit seiner Verwerfung oder Herabsetzung der „traditiones"

[38] Deinde cardinalis de Monte interrogavit, an placeret legi decretum de libris sacris. Responsum est Placet. Quod ipse legi (C. T. V 69, 39—41).

[39] Aus den Akten erfahren wir nur diese Einzelheit: Cardinalis de Monte legit verba decreti, de traditionibus, defendendo, quod pari pietatis affectu suscipit, non dicitur debeatur in decreto (C. T. V 71, 37—38). Severoli bringt noch Folgendes: Mox iubente eodem cardinali de Monte Angelus [Masarelli] a secretis legit decretum factum et emendatum super susceptione librorum, in quo verba illa de anathemate ita mutata fuerunt: Si quis autem hos libros non susceperit, vel traditiones ipsas pertinaciter contempserit, anathema sit. Reliquum vero decreti parum omnino immutatum fuerat (C. T. I 44, 51 — 45, 2).

[40] Cardinalis de Monte. Nos et cardinales imponemus ultimam manum decreto. Synodus universa respondit Placet (C. T. V 72, 10—11).

[41] C. T. I 533, 13—15.

[42] C. T. V 90, 1 — 94, 29.

[43] C. T. V 90, 26—27.

[44] R. D. archiepiscopus Turritanus interrogavit patres an placeret, per haec verba: Placetne vobis R^mi^ et amplissimi patres? Et primo a R^mis^ et Ill^mis^ D^nis^ praesidentibus et legatis responsum et simpliciter per verbum Placet. Deinde R^mi^ D^ni^ cardinales Tridentinus et Giennensis etiam responderunt Placet. Et successive ab omnibus archiepiscopis, episcopis ceterisque aliis itidem Placet responsum est. Exceptis infrascriptis, qui responderunt ut sequitur . . . R. D. episcopus Clodiensis dixit hoc verbum tantum: Obediam (C. T. V 92, 37 — 93, 10).

[45] C. T. V 91, 1—32. — Der Kursivdruck zeigt die Abweichungen von dem Wortlaut des Entwurfes (zu Anm. 23) an.

allein blieb, fallen vor allem die in den Jahren 1546—1548 geäußerten Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit stark ins Gewicht. Die Zeugnisse hierüber sind aus dieser Konzilsperiode sehr zahlreich und sprechen eine nicht mißverständliche Sprache[46]. Es hat für unsere Stellungnahme eine durchaus untergeordnete Bedeutung, ob der Verdacht ganz oder teilweise begründet war oder überhaupt nicht zu Recht bestand[47]; entscheidend ist vielmehr, daß Ruf und Autorität eines so allgemein Verdächtigten kaum einen wirksamen positiven Einfluß auf die Konzilsverhandlungen und deren Ergebnis zulassen konnten.

Eher wäre die Meinung vertretbar, nicht Nachianti, sondern Bonuccio sei mit seinem Einspruch bei der Neufassung des Dekretes berücksichtigt worden. Anderseits liefert das zeitliche Nacheinander von Einspruch und Neufassung, allein in sich genommen, noch keinen sicheren Beweis für das ursächliche Verhältnis, und es bleibt immerhin die Möglichkeit bestehen, daß die Abänderung innerhalb des Rahmens einer sprachlichen und stilistischen Überarbeitung des Entwurfes erfolgte. Ein exakter Vergleich zwischen seinem Wortlaut und dem des endgültigen Dekretes macht das sogar einigermaßen wahrscheinlich[48]. Außerdem legen die Konzilsakten, soweit sie wegen ihrer knappen Form und der mangelnden Vollständigkeit überhaupt einen Schluß zulassen, den Gedanken nahe, daß Bonuci seine Auffassung nicht bis zum Ende aufrechterhalten haben könnte. Nach dem 1. April, dem Tag des Einspruches auf der Generalkongregation, ist nämlich gar nicht mehr davon die Rede. Ja bei der Abstimmung in derselben Sitzung gehörte der Servitengeneral zu der Zahl jener Väter, die als ihr Votum abgaben: „Prooemium placet in totum." [49] Das schließt freilich nicht aus, daß er doch noch einige Einzelkritik an dem Entwurf anzubringen hatte; aber keine der unter seinem Namen aufgezeichneten Bemerkungen bezog sich auf das „partim-partim"[50]. Da die Annahme, er habe vor der öffentlichen Bekanntmachung des überarbeiteten Entwurfes am 5. April etwas von dem Wegfall der Formel gewußt, keine Stütze

[46] Vgl. Masarelli, Diarium I (C. T. I 382, 19 — 383, 11; 393, 38; 391, 12 — 15 usw.) und eine Reihe von Briefen aus der Konzilszeit (z. B. Brief des Bischofs Angelus Paschalis O. P. an den Kardinal Farnese vom 25. Mai 1546, C. T. X 500, 28 — 501, 19). Severoli berichtet uns einen Ausspruch des Kardinallegaten del Monte in der Konzilssitzung vom 5. April: Amo et diligo in fratrem [episcopum Clodianum] propter doctrinam et ingenium eius; verum Deum precor, ut det illi saniorem sensum (C. T. I. 45, 48 — 49). Dazu kommt der Umstand, daß Masarelli vom 1. Dezember 1548 ab im päpstlichen Auftrage einen Prozeß durchzuführen hatte „pro informatione capienda doctrinae et vitae episcopi Clodiensis" (C. T. I 813, 10—12; 820, 30—32; 821, 1—15; 823, 24—26).

[47] Der Ausgang des Prozesses muß für Nachianti günstig gewesen sein; denn das ist wohl der Sinn einer schwer verständlichen Notiz bei Masarelli zum 11. Februar 1549: Recepi litteras a card. S. Crucis 6. huius datas, quod receperit meas 26. et 30. datas, et quod R^mi DD. deputati viderint meas litteras, quibus excusabar a calumnia episcopi Clodiensis, et quod sit eis satisfactum (C. T. I 823, 24—26). Jedenfalls nimmt Nachianti später wieder an den Konzilsverhandlungen teil.

[48] Siehe die Texte zu Anm. 23 und 45. Manche Einzelheiten in der Ausdrucksweise sind geändert worden, ohne daß vorher in den Verhandlungen eine Erörterung darüber stattgefunden hätte. Der endgültige Text ist glatter, er verzichtet z. B. auf das „vel — vel" (C. T. V 31, 26—27) und bringt dafür einfach „aut" (C. T. V 91, 8). Einige Verbesserungen sind nicht ganz bedeutungslos für den Sinn; so ist das „regulam" des Entwurfes (C. T. V 31, 24) durch „fontem" (C. T. V 91, 5) ersetzt worden.

[49] C. T. V 51, 29—34.

[50] Nur in der Frage, ob es „par pietatis affectus" oder „similis pietatis affectus" heißen sollte, stimmte Bonuccio mit denen, die dafürhielten „non esse apponenda aliqua verba" (C. T. V 53, 11—23).

in den Akten besitzt, verdient eine andere Deutung den Vorzug: Bonuccio hat seinen Einspruch allem Anschein nach aufgegeben, vielleicht nur deswegen, weil er der Sache keinen übermäßigen Wert beimessen oder weil er sich einfach der Mehrheit der Konzilsväter anpassen wollte. Unter einer solchen Voraussetzung wäre die Abänderung des „partim-partim" eben nicht infolge des Einspruches zustande gekommen, sondern aus rein äußeren Gründen, die möglicherweise in der Verbesserung der gesamten Diktion des Textes zu suchen sind[51].

Geiselmann gelangt in seiner Darstellung zu folgendem Ergebnis: „Was hat also das Konzil mit dem ‚et' über das Verhältnis von Schrift und Tradition entschieden? Die Antwort kann nur lauten: nichts, gar nichts. Mit dem ‚et' ist das Konzil einer Entscheidung ausgewichen, weil diese Frage noch nicht entscheidungsreif war . . . Das Konzil begnügte sich, die nicht geschriebenen Überlieferungen neben der Heiligen Schrift zu erwähnen."[52] Wir können seiner Ansicht im wesentlichen beipflichten, nur sei es gestattet, einiges Wenige als Ertrag unserer Arbeit hinzuzufügen.

Die Tradition hat das Konzil von Trient nicht bloß neben der Schrift „erwähnt", sondern mit aller Deutlichkeit herausgestellt, wie es das Anliegen der Glaubensverteidigung gegenüber der Reformation erforderte. Das „et" der Definition unterscheidet sich nicht wesentlich von dem „partim-partim" des Entwurfes und besagt in der Sache dasselbe, obschon ersteres ohne Zweifel einen besseren Ausdruck bietet und wirksamer die Fehldeutung ausschließt, als ob einer Aufteilung der Offenbarung in zwei selbständige Inhaltsbereiche das Wort geredet werden solle. Für das Konzil steht die Verwerfung des protestantischen oder reformatorischen Schriftprinzips im Vordergrunde, während die systematische Frage nach einem in sich denkbaren und von Patristik und Scholastik schon angebahnten katholischen Schriftprinzip, das allein die inneren Beziehungen zwischen Bibel und Tradition klarzulegen hätte, noch gar nicht zur Erörterung kommt. Die Auffassung des Konzils ist in diesen sämtlichen Punkten durchaus einheitlich vom Anfang bis zum Schluß, insbesondere unabhängig davon, welche Formulierung, ob „partim-partim" oder „et" verwendet wird[53].

---

[51] Wenn man aber dem Einspruch Bonuccios eine durchgreifende Bedeutung für die letzte Gestalt des Dekretes zuschreiben will, so ergibt sich daraus nur, daß auf dessen Mißverständnis Rücksicht genommen wurde, nicht aber, daß das Konzil selber die Formel „partim — partim" genauso wie Bonuci verstanden hat.

[52] A. a. O. 163.

[53] Ein letzter Beweis hierfür liegt noch darin, daß der Catechismus Romanus ex decreto concilii Tridentini ad parochos eine Ausdrucksweise hat, die dem „partim — partim" äußerst nahe kommt: Omnis autem doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo Dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est (Prooemium 12).

Besprechungen

Bagot, J.-P., *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel* (Biblioth. des Archives de Philos., VII, 2). 8° (248 S.) Paris 1958, Beauchesne. 1450.— Fr.

Gegenüber der erschöpfenden Synthese des Marcelschen Denkens in dem zweibändigen Werke von R. Troisfontaines will B. dem *Werden* dieses Denkens und dem je verschiedenen Ausdruck, den es auf den wechselnden Entwicklungsstufen findet, nachgehen. Als sich durchhaltendes zentrales Thema wird das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe dargestellt; das Buch wird so eine eindringende Beschreibung der Odyssee des Erkenntnisproblems bei Marcel, da die Frage nach der Liebe, obschon immer gegenwärtig, von Marcel selten ausdrücklich gestellt werde. Nach einer recht lesenswerten Skizze über Erkenntnis—Liebe bei Kant, Jacobi und vor allem Hegel (10—24) sind die drei Hauptteile den Entwicklungsphasen im Werke Marcels gewidmet:

1. In seiner *„antiintellektualistischen Phase"* (bis 1914; besonders 1. Teil des „Journal métaphysique") sieht Marcel die rationale Erkenntnis nach kantischer Weise als Quelle unauflösbarer Antinomien. Auf allen Stufen der Intelligibilität, von der gelebten Unmittelbarkeit über Begriffswissen und Logik der Freiheit bis zum „Glauben", zeigt sich die totale Entgegensetzung von Erkenntnis und Liebe. Die Erkenntnis muß sich selbst aufheben, um „Glauben" und Liebe, deren Primat behauptet wird, Platz zu machen — aber die Liebe wird eben dadurch zur Gegenstandslosigkeit verflüchtigt, irreal (29—76).

2. Eine *Übergangsphase* (von Kriegsende bis zur Konversion Marcels; 2. Teil des Journals, ihr Ergebnis besonders klar in „Existence et objectivité") ist gekennzeichnet durch die Entdeckung einer gewissen Unmittelbarkeit der Erkenntnis und die entschiedene Hinwendung zum Realismus in Erkenntnis und — damit — Liebe. An die Stelle unfruchtbarer geistiger Konstruktionen tritt die konkrete Erfahrung der Wirklichkeit. Marcel „erkennt an, daß die Aktivität des Geistes, weit entfernt davon, der Zielpunkt einer reflexiven Dialektik zu sein, am Werk ist vor aller bewußten Kenntnisnahme" von dieser Aktivität (149). Der Weg Marcels und des Verf.s führt von der phänomenologischen Beschreibung der sinnlichen Erfahrung, des Gegenstandswissens und der zwischenmenschlichen Beziehungen (82—118) zur Vertiefung und Fundierung der phänomenologischen Ergebnisse in einem metaphysischen Realismus (119—148). Auch das Verhältnis Erkenntnis—Liebe wandelt sich; die Lösung, die aus dem zuvor angedeuteten Engpaß hinausführt, beginnt sich abzuzeichnen.

Die 3. Phase des Marcelschen Denkens gibt diese Lösung: *die Versöhnung von Erkenntnis und Liebe* (151—232). Die „konkrete Philosophie" weist „die Gegenwart des Transzendenten im Herzen unserer Alltagserfahrungen" (28) auf. Metaphysik und Ethik begegnen sich im Bannkreis des „mystère ontologique". Die konkrete Dialektik der Treue und der Hoffnung wird zum Weg der Annäherung an die Grundfrage des Seins, die eine „konkrete Ontologie" erschließen will. Liebe und Erkenntnis sind einander nicht mehr entgegengesetzt: sie sind „die beiden untrennbaren Aspekte einer einzigen konkreten Aktivität" (230), ihre beständige wechselweise Durchdringung ist die Bedingung der Gediegenheit (densité) unseres geistigen Lebens. Die Liebe hatte Marcel aufbegehren lassen gegen die überzogenen Ansprüche eines abstrakten Wissens; die gelebte Liebe selber hat Marcel „zur Anerkenntnis gezwungen, daß es Realität nur geben kann im Innenraum der Wahrheit". Die Philosophie wird, was sie stets hätte bleiben sollen: Weisheit (233).

Die teilnahmsvolle Aufgeschlossenheit, mit der B. die Entwicklung des Verhältnisses von Erkenntnis und Liebe im Rahmen des gesamten philosophischen Werkes Marcels verfolgte, gibt ihm das Recht zu einigen offenherzigen kritischen Bemerkungen (235—238). B. vermißt die zusammenhängende Beschreibung der metaphysischen Strukturen der Wirklichkeit, die allein dem Elan der Verwirklichung unserer Bezüge zur Umwelt und Überwelt die wahre Richtung zu zeigen vermag. Die zu scharfe Unterscheidung von Problem und Mysterium verhindere, daß die

dem Geheimnis selber eignenden und zu seiner „Situierung" erforderlichen rationalen Momente und Koordinaten, soweit dies eben möglich ist, zur Aussprache kommen. Deshalb fehlt auch der Verhältnisbestimmung Erkenntnis—Liebe, soviel Wertvolles Marcel dazu beiträgt, die entscheidende Klärung, was denn überhaupt das Wesen der Liebe ausmache und das Wesen der Erkenntnis und das Wesen ihres Bezuges zueinander, der bei Marcel zu leicht in eine Ineinssetzung hineinschwinde. Dennoch sieht B. eine tiefe inhaltliche Übereinkunft, bei verschiedenen Ausdrucksweisen, der Philosophie Marcels mit der thomistischen Metaphysik. Die wertvolle Studie beschließt eine Bibliographie (239—243), die die von ihr berücksichtigten 15 Veröffentlichungen Marcels und 11 Arbeiten über Marcel kurz würdigt.

W. Kern S. J.

Ogiermann, H., *Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbeitrag.* 8° (275 S.) München 1958, A. Pustet. 14.80 DM.

Jeder, der sich mit den philosophischen Veröffentlichungen des dialektischen Materialismus beschäftigt, weiß, daß in ihnen dem Begriff der Dialektik die größte Bedeutung zugeschrieben wird. Oft gewinnt man allerdings den Eindruck, daß dieser Begriff wie eine Art Zauberformel mißbraucht wird. Sieht man sich in die Enge getrieben, so nimmt man zu ihr seine Zuflucht. Was der „bürgerliche" Philosoph nicht versteht oder widerspruchsvoll findet, das muß eben „dialektisch verstanden" werden, und das ist dem Bourgeois unmöglich. Ein klarer Begriff scheint sich aber mit dem Wort „Dialektik" selten zu verbinden. Man wird dem Verf. deshalb dankbar sein, daß er sich der Mühe unterzogen hat, den Begriff der materialistischen Dialektik zu klären und auf seine Berechtigung zu prüfen.

Im 1. Teil behandelt O. die *„Ansatzstellen für eine Kritik der materialistischen Dialektik"* bei nicht-marxistischen und marxistischen Autoren. Materialistische Dialektik ist Realdialektik, und zwar mit Ausschluß jedes Entspringens aus dem Geist. Hier schon entsteht die erste Frage: Hat Dialektik ohne Ursprung im Denken einen Sinn? Troeltsch verneint es (28—30). Nach S. Marck ist Dialektik Beziehungsdenken, das die Substanz in Relationen, das Sein in Werden auflöst; demgegenüber verteidigt er das unaufhebbare Recht des Dingbegriffes (32). I. M. Bocheński und G. A. Wetter unterziehen die vier Grundgesetze der Dialektik, wie Stalin sie gibt, einer Kritik. O. zeigt, daß das vierte Gesetz, nach dem der Kampf der Gegensätze das die Entwicklung vorantreibende Moment ist, das entscheidende ist. Erst dieses Gesetz ermöglicht eine monistische Auffassung des Gesamtzusammenhangs (1. Gesetz) und der Bewegung (2. Gesetz). Gerade an der monistischen Auffassung der Weltentwicklung setzt aber die Kritik der christlichen Philosophie an. J.-Y. Calvez (La pensée de Karl Marx, 1956) beschränkt seine Untersuchung auf Marx. Bei Marx steht die Dialektik im Mittelpunkt, und zwar als Wechselbeziehung zwischen Mensch und Natur. Zwischen beiden vermittelt die Arbeit, die an die Stelle von Hegels „Anstrengung des Begriffs" tritt. Gegenüber der Mensch-Natur-Dialektik tritt der Materialismus als allgemeine Ontologie bei Marx zurück, eine „Dialektik der Natur" gibt es bei ihm noch nicht. Marx leugnet aber nicht die Eigenständigkeit des „natürlichen" Seins der materiellen Welt dem Menschen gegenüber; nur hat nach ihm die Natur ohne den Menschen keinen Sinn (54 f.). Aber kann der Mensch diesen Sinn erstlich herstellen?

Auch bei marxistischen Autoren finden sich Ansatzstellen für eine Kritik. Die schroffe Gegenüberstellung von Metaphysik und Dialektik im Sinne von Engels und Stalin läßt sich nicht aufrechterhalten (58). Mit der aristotelisch-thomistischen Erklärung der Bewegung durch Akt und Potenz hat man sich nicht ernsthaft auseinandergesetzt. In der Lehre vom dialektischen „Widerspruch" steckt eine Reihe von Unklarheiten. Das „Umschlagen" eines Gegensatzes in einen anderen erklärt die Bewegung nicht, da es nur ein anderes Wort für die Bewegung ist (66). Ergibt sich der Widerspruch aus der Bewegung oder die Bewegung aus dem im Seienden steckenden Widerspruch, der zur „Explosion" drängt (78 f.)? Hebt der dialektische Widerspruch das Widerspruchsprinzip auf? G. Klaus und andere leugnen es (91). Zuweilen scheint der Begriff der Einheit, der Ganzheit, das Übergewicht über den des Kampfes der Gegensätze zu erhalten (100). Ganzheit scheint aber ohne Teleo-

logie unmöglich. Tatsächlich denkt E. Bloch teleologisch; die linientreuen Ideologen lehnen dagegen jede Teleologie ab (103). Manche Unklarheit besteht auch bezüglich des Verhältnisses von Denken und Materie. In der Zusammenfassung dieses ganzen Abschnitts definiert O. die materialistische Dialektik als „das in ‚Widerspruchs'-Einheit gegensätzlicher Momente gründende, vielleicht ganzheitlich-teleologisch bestimmte, innere ontologische Prinzip der in qualitativ aufsteigender Werdebewegung begriffenen Materie" (132).

Nach dieser Erkundung des Geländes bringt der 2. Teil die *„thematische Kritik materialistischer Dialektik"*. Ein 1. Abschnitt zeigt, wie der dialektische Materialismus *den „Idealismus" mißversteht*, sogar den subjektiven Idealismus, erst recht aber den Hegels. Die dialektischen Materialisten täuschen sich, wenn sie meinen, Hegel begriffen zu haben und aus diesem Begreifen über ihn hinausgeschritten zu sein (148). Auch Marx hat Hegels Intention verkannt, wie gegen Landgrebe bemerkt wird (152). „Einer Realdialektik, die nicht vom Geistigen her entworfen wird, (fehlt) das schlagende Herz. Denn im Realen, soweit es nicht vom Geiste ‚aufgefaßt' wird, gibt es keine ‚Negativität' " (156 f.).

Den letzteren Gedanken führt der nächste Abschnitt weiter aus. Der dialektische Materialismus will eine Realdialektik, die aber trotzdem *Dialektik zwischen Positivem und Negativem* sein soll, ja sogar die Negation der Negation enthalten soll. Es müßte also das Negative als solches real sein. Das aber ist unmöglich, wie O. ausführlich zeigt. „Dialektische Negativität bekommt ihr Recht nur . . . in idealistischer oder (noch nicht in Heideggersches ‚Seinsdenken' verwandelter) existenzialer Ontologie . . ., weil in einem solchen Denken Positivität und Negativität nicht Realkategorien sind, sondern auf ein Bedeutungsganzes hin entwerfende Weisen des ‚Verstehens' " (168 f.). In einer Realdialektik muß Negativität also völlig ausscheiden (170). Damit ist schon gegeben, daß der reale dialektische Gegensatz nicht kontradiktorischer Gegensatz sein kann, wie es ja auch von seiten des dialektischen Materialismus immer mehr zugegeben wird.

Der 3. Abschnitt ist überschrieben: *Kritik ontologischer Implikationen der materialistischen Dialektik*. Zunächst weist O. auf den Wirrwarr im Gebrauch der Ausdrücke „Widerspruch" und „Gegensatz" hin. Er erschwert eine klare Bestimmung dessen, was mit dialektischem Gegensatz gemeint ist. Nach G. Klaus ist der dialektische „Widerspruch" sowohl vom kontradiktorischen wie auch vom konträren wesentlich verschieden (189). In seiner Kritik weist O. darauf hin, daß konträre Gegensätze entgegen dem, was Klaus sagt, doch beide real sein können, allerdings nicht im selben Subjekt zu gleicher Zeit. Die Kritik wäre wohl noch überzeugender geworden durch den Hinweis, daß Klaus in seinem Schema in „Deutsche Zeitschrift für Philosophie" 2 (1954) 911 den dialektischen Gegensatz, der doch nach ihm ein *realer* Gegensatz ist, mit dem kontradiktorischen und konträren Gegensatz von *Aussagen* vergleicht; ein solcher Vergleich ist natürlich der Sache nicht angemessen. O. fragt sich nun, ob der dialektische Gegensatz vielleicht auf den relativen zurückführbar ist. Auch hier zeigt sich wieder, wie sehr es der Philosophie des Marxismus an technischer Vollendung mangelt. Die Relation ist nach E. Bloch die „Urkategorie", und doch erfährt man fast nichts über ihr Wesen (185). Nicht ein marxistischer Autor, sondern O. selbst weist darauf hin, daß die Beziehungsglieder einander entgegengesetzt sind und doch einander fordern, ja als „in ihrer ontologischen Wurzel eins" gedacht werden können (195). Das wäre also ein Weg, wie die Realdialektik aufgefaßt werden könnte. Freilich schließt er einen Seinsmonismus ein; aber auch das würde ja dem dialektischen Materialismus völlig entsprechen.

Gegen diesen Seinsmonismus, der in der materialistischen Dialektik wesentlich ist, richtet sich der Haupteinwand O.s. Der dialektische Materialismus gibt selbst zu, daß die Seinsstufen sich qualitativ unterscheiden. Trotzdem sollen sie durch Selbstbewegung der Materie zustande kommen. „Die qualitative Eigenart jeder Form läßt sich nicht auf andere Formen reduzieren" (Rosental), und trotzdem sollen die Formen „ineinander übergehen". „Hier sitzt das Problem" (219). Das Selbstbewußtsein ist etwas wesentlich Höheres als alles Materielle. Irreduktible Eigenschaften setzen aber irreduktible Substrate voraus. Daß etwas qualitativ

Höheres allein aus dem Niederen entsteht, ist unmöglich (223). Es widerspricht dem Kausalprinzip. Wenn man die „Materie" als den fruchtbaren Mutterschoß alles Seienden auffassen will, müßte man sie zugleich als in ihrer Wesensstruktur einfach denken, damit sie hinreichender Grund für das geistige Leben sein könnte, wie auch als nicht-einfach, damit sie für die Vorgänge in der Körperwelt geeignetes Substrat ist; das aber ist ein Widerspruch (245).

Der 4. Abschnitt behandelt die Frage nach der *Vereinbarkeit von Materialismus und Dialektik.* Dialektik (von „Logos"!) hat ihr eigenstes Wesen im Geist, also nicht, wie der dialektische Materialismus meint und wie es auch Hommes verficht, im Materialismus (255). Das erste im Marxismus ist der Materialismus, auch bei Marx selbst, der in seiner frühesten Schrift, der Doktordissertation, schon den Anschluß an den antiken Materialismus gefunden hat (256). Die Dialektik ist erst an zweiter Stelle von ihm in den Materialismus eingeführt worden. Es fragt sich, ob mit Recht; O. meint, nur mit einem Schein der Berechtigung (257).

Der Verf. hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Er hätte einfach auf die vielfachen Unklarheiten und Widersprüche, die sich bei den marxistischen Autoren in der Darlegung des Wesens der Dialektik finden, hinweisen und ihnen sagen können: Wenn ihr wollt, daß wir uns mit eurer materialistischen Dialektik auseinandersetzen, dann arbeitet zuerst einmal selbst sauber und klar heraus, was man sich dabei denken soll! Tatsächlich macht auch nach O. der unfertige Zustand der Theorie eine streng systematische Behandlung des Themas untunlich; darum beschränkt er sich auf einen vorläufigen „Diskussionsbeitrag" (265). In diesem Diskussionsbeitrag bemüht sich der Verf., der materialistischen Dialektik einen möglichst verständlichen Sinn zu geben, und in diesem Bemühen geht er sogar über die Versuche der marxistischen Autoren selbst hinaus. Ein Punkt freilich stellt sich als für die materialistische Dialektik auf jeden Fall wesentlich heraus: die streng materialistisch-monistische Auffassung der Weltentwicklung. Darum hat O. mit Recht hier vor allem seine Kritik angesetzt, und diese Kritik scheint uns überzeugend. J. de Vries S. J.

Fink, E., *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit — Bewegung.* gr. 8° (XI u. 247 S.) Den Haag 1957, Nijhoff. 15.75 fl. — Ders., *Sein, Wahrheit, Welt — Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs (Phaenomenologica 1).* gr. 8° (VIII u. 156 S.) Ebd. 1958. 12.50 fl.

Das erstgenannte, ursprüngliche und aufrüttelnde, systematisch-historisch durchgeführte Buch weiß, daß Raum, Zeit und Bewegung zwar kein zentrales Thema der Ontologie sind; es versucht aber den Nachweis, daß sie „die verborgenen Horizonte des abendländischen Seinsdenkens", „den verdeckten ‚Grund' der Seinsauslegung", „das Ungedachte im Wurzelboden der Ontologie" bilden. „Das Weltalter der Ontologie ist beherrscht durch den Gedanken des ‚Seins'. Aber vielleicht geht es zu Ende, wenn radikal begriffen wird, daß ‚sein' ein Zeitwort, ein Raumwort, ein Bewegungswort ist — wenn Sein und Zeit in ihrem wesentlichen Bezug denkwürdig werden." „Ich zögere nicht zu sagen, daß Heideggers Titelwort ‚Sein und Zeit' das Losungswort des Jahrhunderts geworden ist." Das „und" im Titel ist „das eigentliche Problemwort", der Titel selbst „ein spekulatives Paradoxon" (41 f.). Die Seinsfrage ist in elementarer Wucht verwandelt „durch das Zusammendenken von Sein und Zeit" (Vorwort). Die philosophische Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung wird „nach-gedacht" im vorliegenden Buch. Zunächst in ihrem ontologischen Ansatz bei *Parmenides,* der eine mehr als zweitausendjährige Epoche der Ontologie eröffnet mit der elementaren Unterscheidung von Sein und Nichts. Dieser wolle das Sein gegen alle Einbrüche des Nichts sichern, binde es aber damit „unaufhaltsam an das Nichts", „als an seinen dunklen Schatten" (50 f.). „Parmenides ist der Stifter des Ur-Dualismus von Sein und Nichts, der Stifter der Ontologie und zugleich des Nihilismus" (53). Sowenig einsichtig dieses Urteil gemacht ist — die Untergründe, auf denen es ruht, treten erst allmählich im Gang der Abhandlung hervor —, so kann anderseits das Buch viele wichtige Anregungen geben. Auf einiges sei hingewiesen. Radikal wird ge-

fragt: „Was meinen wir überhaupt, wenn wir sagen: das Seiende?" „Es gilt auszudenken, *was* das ist, das Seiende, das *Seiendsein*." Mit Recht wird nach dem „*Maß des Seins*" gefragt, sowie: Wo finden wir es? „Was treibt uns, . . . über alles Gegebene hinauszufragen und das Gegebene unter das Gericht eines nur dunkel geahnten Maßes zu stellen" (bes. 46—49)? Echt metaphysisch und kritisch ferner wird verlangt, „die merkwürdige und geheimnisvolle Natur des *Ist*" sei aus- und durchzudenken. Erstaunen freilich erregt der sofort angefügte Satz: „Das Denken sieht sich so zurückgeworfen von allen sich als ‚seiend' ausgebenden Dingen auf sich selbst, auf seine Aufgabe, Sein zu denken." „Wir sehen weder das Ist noch riechen wir es; es ist die Zutat des Gedankens" (54 f.). Dies sind einige Beispiele aus der reichen Fülle echter metaphysischer Fragen, die das Buch entweder ausdrücklich und in ursprünglicher Weise stellt oder aber einschließlich enthält. Der Verf. stellt das parmenideische Denkgedicht eindrucksvoll vor. Er interpretiert es aus aktuellen ontologischen Gegenwartsproblemen heraus (aus entscheidend vorbestimmter und die Resultate der Abhandlung wesentlich vorbestimmender Vorerkenntnis und Einstellung). Es dürfte wohl keine Seite im vorliegenden Buch sich finden, die nicht zum Mit-, aber auch Weiter- und Gegendenken anregte. Es sei hingewiesen — ebenfalls bei der Erklärung des parmenideischen Denkgedichtes — auf die Lehrstücke: „Der Mensch ist wesentlich *in* der Doxa, sie ist die eigentliche menschliche Situation." Wir wissen nur Weniges und Unzureichendes vom on, vernehmen es nur in Zeichen (semata), die selber der erscheinenden Welt angehören. Parmenides mache über das Sein nicht Aussagen, wie man über einen vorhandenen Tisch oder Stuhl sprechen kann. Die semata seien „echte Analogien", die Welt nicht vom Seienden, sondern umgekehrt das Seiende von der Welthaftigkeit der Welt her zu verstehen (53—77).

Lehrreich werden, auf verschiedenen Stufen, die *Zenonischen Paradoxien* diskutiert. Zenon, so interpretiert der Verf., entwickelt eine Dialektik von Raum, Zeit und Bewegung, die „durch die Gewalt des reinen Denkens zu zeigen" versucht, „daß diese Bewegungen im eigentlichen Sinne nicht *seiend* sind" (118). — Einen vorläufigen Höhepunkt — der Sache und ihrem historischen Gang entsprechend — erreicht das Buch bei der Erörterung von *Platon*. Sein Begriff des Nous hat sich vom parmenideischen weit fortentwickelt. Die Grundmotive, welche die ganze Raum-Zeit-Bewegungsphilosophie des Stagiriten beherrschen, sind bei Platon vorbereitet. — Mit Recht wird in der *Aristotelischen* „ontologischen Genealogie der endlichen Dinge", ferner in der *Aristotelischen* Lehre von „Archē und Ding" der Höhepunkt der ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit und Bewegung erkannt. Behandelt sind die grundlegenden Themen: Seiendes und Sein, die „ontologische Natur der Gegründetheit überhaupt", ihre „undurchsichtige Verfassung", der „Entwurf des Seienden als eines Gründungsgefüges", Dynamis und Energeia, „das Sichzeigen des Seienden selbst", Raum-Analytik, In-der-Zeit-Sein; endlich der Proton Kinoun: Gott oder Welt? Die Abhandlung führt zum Satz: „Das In-der-Zeit-Sein ist die ontologische Verfassung der physei onta" (223). Dies aber wird so verstanden, „daß das Sein im Erscheinen besteht. Das Anwesen als das Hervorkommen und Herauskommen ins Offene der Lichtung bildet den Grundzug dessen, was Aristoteles als ‚Sein' versteht" (233).

Wenn Aristoteles tatsächlich so zu interpretieren wäre, mehr noch, wenn die Sache selbst diese Erklärung verlangte, so hätte der Verf. recht, „daß damit die Ontologie überhaupt zu einem Problem wird" (Vorwort). Sein wäre aus seinem verborgenen „Horizont" von Raum, Zeit und Bewegung, von „Welt" aus zu verstehen.

Aristoteles interpretiert ἀρχή als τὸ πρῶτον ὅθεν. Der Verf. kommentiert: „das Erste, wovon her . . .; das Seiende *schlechthin* ist grundsätzlich *abkünftig*, es kommt in mancherlei Weise von einem Ursprünglicheren her; es verweist auf Ursprünge, die nicht in ihm selbst liegen, sondern durch die es ist, was es ist. Das besagt: Was wir das Seiende nennen, ist als solches immer ein Zweites, das nur im Rückgang auf ein Erstes von dort her zu verstehen ist." Und das ist nicht „nur eine Ordnung des Erkenntnisweges", sondern das Sein selbst erweise sich nach

Aristoteles „als eine Verklammerung von *Sein und Werden, Schein und Wahrheit*" (201).

Es steht außer Zweifel, daß damit und überhaupt im ganzen Buche die Frage der *Konstitution des Seienden als solchen* angegriffen ist. Aristoteles hatte diese Frage grundsätzlich damit gestellt, daß er (gegenüber Platon) die Wesenheiten (eide) nicht von den Dingen trennte, sondern in sie hinein verlegte. Er definiert Archē als „principium, unde aliquid est vel fit vel cognoscitur". Jeder Scholastiker kennt die von F. zitierten und interpretierten griechischen, insbesondere Aristotelischen (und Platonischen) Texte. Gewiß ist, daß die Aristotelische Archē-Lehre zwar ein gültiger, aber nur *erster Anfang* der Seins-, Subjekt-Objekts- und Erkenntniskonstitutionslehre ist, ein Anfang, der an erster Stelle systematisch und methodisch gültig herauszustellen und erst daraufhin systematisch geordnet durchzuführen ist. Die Scholastik hat durchweg die Aristotelische Archē-Lehre angenommen und weitergebildet, namentlich in ihrer Lehre von der essentia rei metaphysica (natura prius substantialis) und generell in ihrer Lehre von den (inneren und äußeren) Gründen. Dies ist sogar in ihre *Definition der Philosophie* eingegangen. Eine Einhelligkeit in der Begründung und Durchführung der wichtigen Lehre von den „Gründen" besteht aber auch innerhalb der Scholastik nicht. Sogar der *Seinsbegriff* wird — trotz wesentlicher Gemeinsamkeit — bis auf den heutigen Tag verschieden gefaßt in den großen scholastischen Schulen, der thomistischen, skotistischen, suarezianischen und ihrer Verbindungsformen. *Einig* aber sind die scholastischen Schulen vor allem darin, 1. daß der *intellectus entis (das Begreifen der inneren, konstitutiven Seinsgestalt und -ordnung) in allem vorausgesetzt und wirksam ist,* was immer begriffen werden kann; 2. daß Raum, Zeit und Bewegung, „Welt" ursprünglich vom Seienden und seinem vorgeordneten Wesen, *als innerem, konstituierendem Grund, her sind und begriffen werden;* 3. daß das intus legere eine *wesentlich höherstehende erkennende Tätigkeit* ist als jedes sensitive Erfahren, Vorstellen und seine sensitiven Kombinationen.

Die Scholastik kann daher entscheidende Bedenken erheben *sowohl* gegen die von F. vorgetragene Auslegung und Weiterbildung des *Aristotelischen* Ansatzes der Konstitutionslehre *als auch* gegen die exponierte Auffassung der *Sache selbst.* Wirksam kann sie sich dabei stützen auf wichtige und bekannte Texte der dem Verf. (und Vorgängern) verborgen gebliebenen scholastischen, besonders der kongenialen Thomistischen Aristoteles-Interpretation und -Weiterführung. Systematisch begründet und durchgeführt ist damit die Lehre von der Seinskonstitution freilich noch nicht.

Vielmehr erheben sich — unbeschadet der wesentlichen Unterschiede auf beiden Seiten — bedeutsame Fragen sowohl gegen F.s Interpretation als auch gegenüber dem Stand der Seinskonstitutionsfrage in der Scholastik. Nur einige seien genannt. Was besagt „Horizont"? Was „innerer Grund", oder muß es heißen: „innere Gründe"? Welche sind es? Was beinhaltet das (von F. schon gedeutete) „grundsätzliche Abkünftigsein des Seienden", sein „Woher", sein „Kommen von einem Ursprünglicheren her", sein „Verweisen auf Ursprünge"? Sind diese Ausdrücke sachangemessen? Was sind „Ursprünge"? Liegen sie nicht auch *im Seienden selbst?* Wie? Sie sind doch nicht bloß „zusammen". Was und wie sind sie im Seienden? Gewiß nicht als Seiende, aber auch nicht als Nichts oder mannigfaltiges Nichts (48) oder ein Mittleres zwischen Sein und Nichts, auch nicht als „Arten des Seins" oder als zusammengehörige „Momente". Als was denn? Wie sind sie unterschieden und anders, wie trotzdem ihrem Sein gemäß identisch und eins im Seienden? (Dieser Frage war besonders die skotistische Lehre von der Formaldistinktion nahegekommen.) Wie konstituieren die Gründe in ihrer Mehrheit, Andersheit, Identität und Einheit das Seiende und seine Einheit? Oder ist zu sagen: seine Vieleinheit? Denn Mehrheit ist ja auch dem Seienden als solchem in seiner Einheit wesentlich. Wie? In welch innerer Ordnung? Was besagt: das Seiende „ist als solches ein Zweites"? Sind diese Ausdrücke, in denen zweifellos wahre, gültige — und zwar je verschiedene, analoge und dialektische, innerlich geordnete — *konstitutive, grund- und zielbestimmte, intelligible Zusammenhänge* gemeint sind, nicht näher in ihrem ontologischen Gehalt und Zusammenhang zu erklären? Das Seiende ist

gewiß nicht „ein Zweites" im numerischen Sinn. In welchem Sinn denn positiv? Ist es nicht sachentsprechend als *constitutum oder principiatum ontologicum* zu fassen? Wie weist es dann auf seine constituentia zurück? Das Sein „eine Verklammerung von Sein und Werden und Schein und Wahrheit" zu nennen, wird kein Scholastiker tun. Im Seienden bestehen *konstitutive Gründe, Vollkommenheiten und Zusammenhänge.* Was heißt „Verklammerung"? Muß nicht gerade an dieser wichtigen Stelle ein *ontologisch genau angemessener Ausdruck* stehen? Es gibt solche ja schon in der Philosophie, der alten und der neuen. Wenn aber etwas vollkommen Eigenständiges gemeint ist, dann läßt sich wohl auch dies dem konstitutiven Inhalt und Zusammenhang der Sache entsprechend sagen. Ist ferner die „Verklammerung von Sein und Werden" dieselbe wie die von Sein und Schein? Dieselbe wie die von Sein und Wahrheit? Dieselbe wie die von Werden und Schein, Schein und Wahrheit? Unterschiede bestehen fraglos. Nun, dann sind sie sachgerecht herauszuarbeiten. Warum werden „Sein und Werden und Schein und Wahrheit" nebeneinandergestellt, in dieser Folge? Im Seienden ist ihr konstitutiver Zusammenhang gewiß kein Nebeneinanderstehen und Aufeinanderfolgen. Was ist er denn positiv? Wie „wird" das Seiende aus seinen Ursprüngen, seinem „Woher"; wie seine Einheit und Wahrheit? Ist es ein Werden? Zweifelsohne ist es etwas Ontologisches. Kann und muß es nicht dem Werden, wenn dieses als Übergang eines kontingent Seienden von der Potenz zum Akt verstanden wird, *ontologisch vorgeordnet sein?* Wie unterscheidet sich dieses „Werden" vom Werden eines in der Erfahrung gegebenen Vorgangs? Wie verhält sich das kontingent und materiell Seiende zu seinem Sein und „Werden" (Konstituiertsein), seiner Wahrheit, seinem Sichbekunden, -zeigen und Erscheinen? Wie zu seinem Räumlich- und Zeitlichsein? Ist das nicht alles durch das Seiende bzw. kontingent und materiell Seiende — und zwar *diesem vorgeordnet durch seine konstituierenden Gründe, ihr Verschieden-, Identisch- und Einssein* — in seiner qualitativ-quantitativen Eigenart innerlich (aber dem nachgeordnet auch von außen) bestimmt?

Wie verhalten sich *Sein und innerer Grund?* Besteht nicht selbst in dieser tiefsten intelligiblen Beziehung noch ein *konstitutives Begründen,* nämlich das vom *Sein innerlich begründete* Unterschieden-, Verschieden-, Identisch- und Einssein von Sein und innerem Grund? Besteht es nicht in dieser absolut unumstößlichen und gültigen Ordnung? Was ist *innerer Grund ursprünglich?* Ist auch *Gültigkeit ursprünglich* eine wesensnotwendigerweise begründete, darum transzendentale, notwendig und immer *vieleinheitliche, geordnete, wahre, norm-, wert- und zielbestimmte, statisch-dynamische Seinsvollkommenheit? Fraglos.* Es gib im Seienden kein „bloßes" „Woher", „Erstes", „Zweites", „Ursprüngliches", „Abkünftiges", „Wozu", „Und", „Zusammen", „Herkommen". Dies kann es gar nicht geben. Sein und Zeit sind nicht bloß „zusammen" zu denken. In jedem richtigen und wahren intellektiven Er-kennen von Sein und Zeit wird eine *innere, vieleinheitliche, sinnvoll-finale, statisch-dynamische, natura prius substantielle Seinsordnung erkannt. Zeitlichsein (sukzessive Daseinsdauer,* „Fluß") ist natura prius eine unmittelbar im substantiellen Dasein, zutiefst innerlich aber im substantiellen metaphysischen Wesen des Materiellen gegründete, darum gemischte, d. h. durch ihre inneren Gründe im Potenz-Akt- und Materie-Form-Verhältnis konstituierte *substantielle* Seinsvollkommenheit, immer aber (infolge der Substanz-Akzidens-Konstitution des Materiellen) natura posterius eine *substantiell-akzidentelle,* doch jedem Geschehen ursprünglich konstitutiv *vorgeordnete Seinsvollkommenheit.* Die innere metaphysische Seinskonstitution ist *durch ihre inneren Gründe* (ihrem Sein entsprechend) *vieleinheitlich geordnet, wahr (sich bekundend), gültig, norm-, wert- und zielbestimmt.* Sie ist in sich selbst und mit ihren wesensnotwendigen Vollkommenheiten auch in Raum, Zeit, Werden, Bewegung, „Welt", Synthesis und Erscheinung *ontologisch-konstitutiv vorausgesetzt,* von ihnen aus (in und ex sensibili) also auch intellektiv erkennbar, durch sie und in ihnen — in jeder (intelligiblen und sensiblen) Seinsvollkommenheit und -beziehung auf je eigene Weise — sich ihrer Eigenart, Gestalt und Ordnung entsprechend erschließend und bekundend (natura prius sibi, ihrem Subjekt, natura posterius alteri). Das räumlich-zeitlich Konkrete, Wirkliche, Erscheinende und Bewegte hat absolut notwendiger-

weise vorkonkrete, vorräumliche, vorwirkliche, vorzeitliche (und doch wirkliche, räumlich-zeitliche und bewegte Dinge und Vorgänge konstitutiv begründende) nooumenale, statisch-dynamische innere Gründe, durch deren sinnerfüllt-zielbestimmtes reales Identisch- und Einssein, das räumlich-zeitlich Seiende, Konkrete, Erscheinende und Sichbewegende sinnerfüllt-zielbestimmt konstitutiv möglich und wirklich ist.

Durch seine vorgeordneten inneren Gründe ist das Seiende ferner in seiner *Hinordnung zu dem ihm entsprechenden Gut und Ziel bestimmt.* Das Eidos und die mit ihm gegebene Hinordnung auf sein Ziel sind im Seienden unzertrennlich wie Grund und entsprechende innere Folge innerlich verbunden. Schon Aristoteles kennt nicht allein das „Woher", sondern auch das „Wozu" des Seienden. Die Lehre von den konstituierenden Seinsgründen umfaßt innerlich auch die Lehre vom *vieleinheitlichen Wahrsein, Wert und Ziel des Seienden.* Der „Überstieg", die dem kontingent Seienden wesentliche und nachgeordnete (ontologische), natura prius substantielle „Transzendenz", ist gegeben *kraft der inneren konstituierenden Gründe* des kontingent Seienden, darum ihnen gemäß, mithin *sowohl diesen als auch durch sie dem kontingent Seienden selbst nachgeordnet.* Die *Transzendenz* des kontingent Seienden erfolgt entsprechend seiner *Rückkehr* in sich selbst, d. h. kraft und gemäß seiner *Innerlichkeit. Die Erkenntnis des Zieles und naturgegebenen Strebens* des Seienden bzw. kontingent Seienden kann nur aus der *vorgeordneten Erkenntnis der inneren Seinsgründe* erfolgen.

Hinsichtlich der Seinskonstitution läßt sich weiter fragen: Setzt „die Scheidung in Subjekt und Objekt" „schon Zeit und Raum voraus"? (40 f.) (Hier ist Zeit sogar *vor* Raum gestellt.) Ist die Subjekt-Objekt-Bestimmtheit des Seienden ursprünglich eine „Scheidung"? Ist nicht jedes Seiende *ursprünglich in, an und für sich selbst,* ja sogar unmittelbar *kraft seiner selbst, seines Innerlichseins, wahres und gültiges Subjekt und Objekt, Hypokeimenon und Antikeimenon?* Was besagt dies? Wie ist es innerlich möglich? Wie sogar *absolut notwendig dem Sein als Vollkommenheit folgend?* Die Frage: ti to on, ist zwar die ontologisch-gnoseologisch ursprüngliche, weist aber *in ihrem eigenen Inhalt* auf die vorgeordnete Frage zurück: Was ist das *vorgeordnete, innerlich begründende, dadurch a priori sich bekundende, dadurch a priori erkennbare Wesen des Seienden?* Wie verhält es sich zu Individualität, Diesesbestimmtheit und Dasein, zum Seienden, Diesesseienden und Daseienden? Das Seiende (Dieses- und Daseiende) — *als constitutum oder principiatum* — weist *ontologisch-dialektisch* auf sein innerlich begründendes, ordnendes und bekundendes Wesen zurück; und dieses weist innerlich, ebenfalls *ontologisch-dialektisch,* auf das Seiende als consequens ontologicum hin. Sein konstitutives Hinweisen auf das Seiende ist *anders* als das konstitutive Zurückweisen des Seienden auf sein Wesen. Und doch ist beides ein *inneres, apriorisches Verweisen, mithin analog-dialektisch.*

Die soeben erhobenen und *sehr viele andere, wesentliche und entscheidende Fragen* sind gegenüber dem Seienden und seinen inneren Gründen, dem kontingent und materiell Seienden, ihrer natura prius substantiellen Potenz-Akt- und Materie-Form-Struktur, ihren inneren Möglichkeitsgründen, ihrem vieleinheitlichen, gültigen Sein und Wahrsein, ihrem geordneten Sein, Erscheinen und Werden zu stellen. Sie lassen sich sogar in innerer, durch die Seinskonstitution urbildlich-final bestimmter, systematischer Ordnung stellen. Dem Kenner der Scholastik dürfte auffallen, daß die Art und Weise, wie F. nach dem „verborgenen Horizont des Seinsdenkens", dem „Woher", „Abkünftigsein" des Seienden usw. fragt, nicht dieselbe ist wie in der Scholastik (und bei Aristoteles). Die Frage selbst ist schon *wesentlich verwandelt.* Von welcher Voraussetzung aus? Woher stammen Voraussetzung und Frage? „Die Idee des Seins" ist „umgedacht", von Welt (Raum, Zeit und Bewegung) her ausgelegt, „gemäß einer ‚Erfahrung' von Welt" (36 ff., 42—48 u. o.). Gerade am systematischen Ansatz sind der *metaphysische Seinsbegriff und der wahre, ursprüngliche Sinn der intellektiven Erkenntnis* (im Unterschied zur sensitiven Erfahrung) nicht erreicht (und doch im ganzen Buch vorausgesetzt). Die philosophische Betrachtung, die so oft im vorliegenden Werk auf streng apriorische

(metaphysische) Zusammenhänge stößt, geht an ihrem systematischen Anfang nicht über die in der Naturwissenschaft vollzogene Seinserkenntnis zu der ihr zugrunde liegenden *metaphysischen* zurück. Räumlich-Zeitlich- und Beweglichsein sind natura prius innerlich vom kontingent Seienden und erst natura posterius von „Welt" her *begründete Vollkommenheiten.* Das kontingent Seiende aber ist in innerer Vorordnung ein *Seiendes.* Dieses wiederum ist ontologisch gegeben mit dem (durch das „Ist" ausgedrückten) realen Identisch- und Einssein seiner vorkonkreten konstituierenden Gründe; es ist also ein constitutum ontologicum (natura prius substantiale). Erst in dieser inneren Entfaltung ist das Seiende nicht bloß „genannt", sondern „gedacht", d. h. in seinem Sein, seinen vorgeordneten Gründen und dadurch in seinem inneren, urbildlich-finalen Maß und Gesetz *begriffen* (zu 49 f. u. a.). Dieses Begreifen aber kann an jedem Seienden, das uns in der Erfahrung oder Vorstellung gegeben sein mag, in absoluter Ordnung, Wahrheit und Gewißheit vollzogen werden; dadurch, daß wir seine innere, konstitutive Ordnung, Erschlossenheit und Gültigkeit ausdrücklich entfalten.

Selbstverständlich ist hier nicht der Ort, die Frage der Seins- und Gegenstandskonstitution sowie ihrer Erkenntnis auch nur in wesentlichen Grundlinien zu entwerfen, geschweige denn zu beantworten. Sie kann nur als *System* ausgearbeitet werden. Der Referent selbst ist der scholastischen ontologisch-erkenntnistheoretischen Prinzipienlehre *zutiefst und entscheidend verpflichtet,* und zwar nicht so sehr in der Abgrenzung gegen andere Auffassung als gerade in der *positiven Erschließung der Seins- und Gegenstandskonstitution.* Gewiß hat die scholastische „Erste Philosophie" ihren systematischen, logisch-erkenntnistheoretisch-ontologischen Anfang in seiner inneren Vieleinheitlichkeit und Ordnung noch nicht vollkommen durchleuchtet. Infolgedessen sind noch nicht alle Wege geöffnet und durchgeführt. Wohl aber ragen weithin sichtbare Wegzeichen empor, an denen sich Anfang und Fortgang orientieren können. Darin liegt die immerwährende Bedeutung der Scholastik, daß sie das wertvolle Erbe der Griechen erkannt, geordnet, innerlich gefestigt, gemehrt und in die philosophische Entwicklung der Gegenwart hineingestellt hat. Vor eine gewaltige, scharfsinnige Umsicht und ernste Beharrung fordernde Aufgabe — eine Aufgabe, die gewiß nicht kleiner ist als die von der neueren Philosophie erhobene — sieht sich jeder gestellt, der die auch heute noch weithin unbekannten, gültigen philosophischen Schätze des Altertums und Mittelalters durchdringen, in ihren Gründen erkennen und von ihnen aus weiterentwickeln will. Eine große Kraft gründet in bewährter Tradition, die innerlich-lebendig zu erwerben ist.

Der vorstehende Text war abgeschlossen und der Redaktion übergeben, als die zweite, oben genannte Schrift erschien. Ihre Absicht ist, „in einer Begegnung mit phänomenologischen Motiven der Philosophie *Husserls* und *Heideggers* den kosmologischen Horizont der Seinsfrage aufleuchten zu lassen" (V). Sie kommt von denselben erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundgedanken aus, die das erste Buch bestimmen, zum Resultat: „Der Zeitraum der Welt ist die umgreifendste Gegend alles Seins von Seiendem." Diese Weise des Einbegreifens und Umgreifens ist „einzig". Das Sein der Welt ist „ungeworden und unvergänglich". Die Welt „ist nicht in der Zeit, sondern ist die Zeit ganz, ist all-eins und einheitlich zusammenhängend". „Die dunkle Dimension der Welt" „birgt alles" (151—156). — Auch diesem Buch gegenüber erheben sich vor allem die Fragen: 1. Was ist Erkennen, sensitives und intellektives, welches ist die innere Verschiedenheit und Beziehung beider? An erster Stelle: Was besagt der intellectus entis? 2. Was ist das Seiende und kontingent Seiende? Was und wie sind sie auf Grund des Seins, Verschieden-, Identisch- und Vollkommenseins ihrer analog-dialektischen konstituierenden Gründe und ihrer innerlich konstituierten Vollkommenheiten? Die im scholastischen Sinn durchgeführte Philosophie ist von der in F.s beiden Büchern vorgetragenen wesentlich verschieden, in Ansatz, Fortgang, Ergebnissen. Die aufgegebenen Themen aber sind dieselben in der scholastischen und neueren Philosophie. Daher kann ihr Studium gewinnen, wenn beide Betrachtungsweisen an ihrer Lösung zusammenwirken.

C. Nink, S. J.

Stenzel, J., Kleine Schriften zur griechischen Philosophie. 2. Auflage, gr. 8° (350 S.) Darmstadt 1957, Gentner. 26.60 DM.

St. gehört zu jenen Platondeutern, die der Platonforschung neue Antriebskräfte gaben. Welcher Art diese Impulse waren, zeigt vorliegende Sammlung von Abhandlungen zur griechischen Philosophie, die in Buchform Aufsätze zusammenfaßt, welche zu verschiedenen Zeiten entstanden sind (VI). Der größte Teil dieser Aufsätze behandelt Fragen der platonischen Philosophie. Sie wollen das Ganze von seinen Teilen her zu verstehen suchen und weisen damit hin auf die tragende Bedeutung, welche diese Teile im Bereiche des Gesamtgefüges besitzen. St. deckt in diesen Abhandlungen u. a. die Quellbereiche platonischen Denkens auf und geht dem Entstehen seiner Terminologie nach.

Die Begriffe „ζῷον" und „κίνησις" (1—31) stellen Grundzüge des Psychischen dar; aus der Betrachtung der Gestirne (15) wurde diese astronomisch-mystische Terminologie gewonnen. Einfluß auf die philosophische Begriffsbildung hat auch die griechische Sprache (72—84). Dies wird u. a. auch sichtbar durch die Untersuchung der Erkenntnistheorie des VII. platonischen Briefes (85—106), die deutlich macht, wie an der Entwicklung der platonischen Philosophie der Eidolon-Begriff beteiligt ist. Die richtige Deutung des platonischen Gedankengefüges muß wissen um das Zusammenspiel von Philosophie, Sprache, Stil und um das Dichterische und Religiöse als Quellbereiche platonischer Terminologie (107—126).

In der Untersuchung über die Entstehung des Geistbegriffes (127—150) soll das Griechentum im allgemeinen von seinen eigenen inneren Antriebskräften heraus verstanden werden, wie vor allem das Neue, was sokratisch-platonisches Denken ihm schenkte: der Nus und das Gute gehören zusammen; das platonische Gute bleibt nicht nur im Bereich des Ethischen, sondern soll gleichzeitig die Leistung des vorplatonischen Geistbegriffes übernehmen (143 144 148). Einsicht in den Zusammenhang der Erkenntnisstufen vermittelt die Untersuchung des Begriffes der „Erleuchtung" (151—170); sie zeigt vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus, wie Vielheit aus der Einheit begriffen wird. Die Erörterung des Problems der Willensfreiheit (171—187) erhellt ebenfalls von einem Teilproblem her das Ganze platonischen Denkens. Jede sittliche Einzeltat des Menschen ist in die umfassende Einheit von Mensch und Welt eingebettet (186). Die Person findet sich wieder in dem wahren Sein der Wirklichkeit, da sie in der durch die Anamnesis-Lehre vermittelten gegenständlichen Erkenntnis ihre individuelle Selbstbildung vollzieht. Die reinere und stärkere Existenz des Ding-an-sich wird gleichsam zum Sein der unsterblichen Seele (184). Damit ist die Suprematie des Wissens als Kern des Freiheitsproblems aufgewiesen (175), gleichzeitig aber auch die Vergegenständlichung des inneren Menschen, wie es schon die Apologie belegt. Aus dieser Problemerörterung ersieht man, daß Wissen im Dienste der Menschenformung steht, die ihren umfassendsten Ausdruck in der Idee des Guten findet (271—299: Wissenschaft und Bildung im platonischen Erziehungsbegriff).

Wichtig für alle Platoninterpretation ist die Kenntnis von den inneren Aufbaugesetzen der Dialoge (333—344); ihr philosophischer Gehalt ist nur aus der Bewegung zum Ganzen hin zu verstehen (335); dieser wird auch oft durch das Gegenteil verdeutlicht. Der Gedankengang erhält seine besondere Prägung durch den jeweiligen Anteil der Gesprächspartner. Ausdruck der Einheit des gesamten literarischen Werkes ist die Gestalt des Sokrates. Die Frage nach dem Guten ist charakteristisch zur Erhellung seiner Persönlichkeit (48—59: Zur Logik des Sokrates). Für die künstlerische Gestalt der Dialoge ist er ebenso bedeutsam (32—47) wie für das Verhältnis von Form und Gehalt. Durch Aufgabe der strengen sokratischen Dialogform (42) bringt der Staat eine Wendung, da damit die künstlerische Schönheit zu schwinden beginnt.

Kennzeichnend für Platons Denken ist die Verbindung von Mathematik und Philosophie. Die Mathematik wird in der Wirklichkeit wie in einer großen Figur anschaulich (319—332: Anschauung und Denken in der klassischen Theorie der griechischen Mathematik). Mit ihrer Hilfe sucht Platon das Konkrete, die Aisthesis, zu erfassen (345—350) und den Dualismus zu überwinden (350). Die mathematische Proportionenlehre (188—219: Zur Theorie des Logos bei Aristoteles) führt in

den Kern der Ideenlehre, zeigt die Abhängigkeit aristotelischer Logik von Platon (188) und erweist das „*ἀναλογίᾳ ἕν*" als ein wichtiges heuristisches Prinzip (199). Rückblickend darf man sagen, daß uns vieles mit der Antike verbindet (vgl. 300—306: Was ist lebendig und was ist tot in der Philosophie des klassischen Altertums?); vor allem ist es die Identität aller echten Fragen der Philosophie (302). Die Begegnung mit der antiken Philosophie muß eine neue Metamorphose griechischen Denkens werden. Eine solche findet sich bei Hegel (307—318), der „im eigenen Denken den Problemen der Antike wiederbegegnete" (315). Der Verf. meint 317, an der hegelschen Auffassung der Antike werde klar, wie nahe wir der antiken Fragestellung seien, und deshalb könne Hegel die Einheit abendländischen Denkens darstellen helfen (318). Man sollte freilich Philosophen wie Trendelenburg, Brentano und die mit griechischem Denken so eng verbundene neuere Scholastik dabei nicht übergehen. K. Ennen S. J.

Neuhäusler, A., *Der Mensch und die Abstammungslehre.* Dalp-Taschenbücher, 345. 8° (118 S.) Bern und München 1958, Francke und Lehnen.

Diese hier vorgelegte Abstammungslehre hat vor allem den großen Vorteil, daß sie gut naturphilosophisch durchdacht ist und nicht einfach eine Materialsammlung darstellt. Sie dürfte deshalb gerade für den philosophisch bzw. naturphilosophisch interessierten Leser von besonderem Wert sein. Auch das Tatsachenmaterial ist, soweit es für eine allgemeine Übersicht notwendig ist, in genügender Vollständigkeit vorgeführt. Der Verf. hält sich hierbei an die entscheidenden Literaturquellen (Heberer, Rensch, Kälin, Portmann, Zimmermann). Ein nicht geringer Vorzug dieser Abstammungslehre ist ihre allgemeine Verständlichkeit, die ohne den Ballast umständlicher Begriffsbildungen auskommt.

In der Einleitung betont der Verf., daß wir uns eine „kühle Freiheit vom emotionalen Für und Wider" (6) aneignen müssen, wenn das Problem der Abstammungslehre und die Rolle des Menschen in ihm richtig durchdacht werden soll. Als methodische Richtlinie wird folgendes herausgestellt: Wenn nach dem Menschen innerhalb der Abstammungslehre gefragt wird, sind grundsätzlich zwei Wege verbindlich vorgeschrieben. Der erste ist der Weg der naturwissenschaftlichen Erfahrung, der zweite der Weg der menschlichen Selbstgewißheit. Der eine ist also der Weg von außen (der Weg der Funde und Befunde), der andere ist der Weg von innen her. Nur aus beiden Gesichtspunkten erwächst die wahre wissenschaftliche Überzeugung.

Das 1. Kapitel behandelt die Abstammungslehre, und zwar zuerst die Argumente für die *Evolution:* die abgestufte Ähnlichkeit der Lebewesen, die Dokumentation der Geschichte des Lebens, die rudimentären Organe und schließlich das biogenetische Grundgesetz. In diesem Kapitel wird der fossilen Dokumentation das Hauptgewicht des Beweises zugeschrieben. „Es ist das wichtigste der Abstammungslehre überhaupt, von dessen Kraft alle andern erst leben" (14). Ausführlich wird auch das Problem der Lückenhaftigkeit der Funde diskutiert und auf die „hinzunehmende Unzulänglichkeit der paläontologischen Bemühung" (13) zurückgeführt. Wenn tatsächlich Fundreihen vorhanden sind, die eine stammesgeschichtliche Transformation anzeigen, dann wiegen diese positiven Fakten weit schwerer als das bloß negative Faktum, daß es in der Geschichte des Lebens noch vielerorts dunkel für uns ist.

Im 2. Teil des 1. Kapitels erörtert der Verf. die Frage nach dem *Ursprung des Lebens.* Es ist ja unvermeidlich, eine historische Entstehung des Lebens auf der Erde anzunehmen. Bei der Lösung dieser Frage wird immer auch das Virusproblem angeschnitten. Aber die Viren setzen die Existenz höherer lebender Zellen voraus. Sie könnten höchstens als Modelle für Vorstufen des Lebendigen gewertet werden. Ohne „immaterielle Bedingungen" kommen wir in der Frage der Urzeugung nicht aus. „Die immateriellen Bedingungen für die Urzeugung — wenn wir schon von ihnen zu sprechen wagen — spielten damals gleichsam die Rolle des synthetisierenden Chemikers: Er wartet nicht, daß sich die Elemente von selbst zusammenfinden — zusammen mit der erforderlichen Temperatur und dem nötigen

Druck —, sondern hilft dem Rendezvous der Umstände mehr oder weniger nach, er ‚arrangiert' die chemischen Prozesse" (22).

Im 3. Teil des 1. Kapitels werden die *Ursachen der Evolution* besprochen. Die Annahme einer Evolution der Organismen besagt nämlich noch nichts über die Ursachen der Transformation der Organismen. Eine Einteilung der Evolutionsursachen in innere und äußere drängt sich gleichsam von selbst auf. Der Verf. weist allerdings noch darauf hin, daß es außer diesen auch noch „transzendente" Ursachen geben könnte, „Seinsmächte, die nicht im Lebewesen oder in der Umwelt selbst liegen, die ‚von außen' her oder, wenn wir wollen, ‚von oben' her die Entwicklung des Lebens beeinflussen" (27). Man kann auch die Entwicklungsursachen in richtungslose und richtungshafte, in „nichtstrebige" und „strebige" einteilen. Der Verf. möchte das Wort „Zielstrebigkeit" ausdrücklich vermeiden, da damit das eindeutige Hinstreben auf ein ganz bestimmtes, klar vorgestelltes Ziel gemeint sei. Mit „Strebigkeit" soll aber ein Streben gemeint sein, „das alle Grade der Bewußtheit haben kann, angefangen von einem dunklen, gefühlsursprünglichen Drängen — das nicht weiß, wohin es drängt, das aber dennoch den alten, unbefriedigenden Zustand verlassen will — bis hin zur echten Zielstrebigkeit, die den elementaren Drang des ‚weg von' in ein sicher vorstellungsgeleitetes ‚hin zu' verwandelt" (28). Lamarckismus und Darwinismus sind die klassischen Versuche, das Ursachenproblem zu lösen. Beide Theorien werden eingehend besprochen, und das Unzureichende dieser Lösungen wird klar herausgestellt.

Verf. vergißt aber auch nicht, das Positive dieser Theorien anzuerkennen. So schließt z. B. der Lamarckismus eine allgemeine These ein, die man nicht ohne weiteres ad acta legen kann, die These nämlich, daß die Lebewesen auf Änderungen der Umwelt durch eigene Änderungen antworten (32). „Die Umwelt ist stets eine Forderung an das Lebewesen. Ist es ausgeschlossen, daß es diese Forderung aus einem echten, aktiven Anpassungs-Vermögen erfüllt, daß es ihr nicht nur in einem äußerlichen ‚Sichstrecken' und ‚Sichüben' nachkommt, sondern in einem innerlichen ‚Sicheinstellen' auf sie? Das aber bedeutete ein Sicheinstellen in der Grundlage selbst, im Komplex der Erbanlagen" (52). Der Darwinismus wird scharf und klar als Zufallslehre dargestellt (richtungslose Mutation und Selektion). Die Unzulänglichkeit der Theorie der additiven Typogenese (Heberer) wird eindeutig erwiesen. Verf. kommt zur folgenden massiven Formulierung: „Sollten wir also der Natur — deren Exponent wir immerhin sind — nur die absolute Stümperschaft eines stumpfen Geratewohl zubilligen? Denn nichts anderes wäre ‚richtungsloses Mutieren' — und in Verbindung mit der ausmerzenden Selektion hieße dann die Formel der Evolution: Urdummheit plus Urbrutalität. Wenn Dummheit das Fehlen von Intelligenz und Brutalität das Fehlen von rücksichtnehmendem Bezug ist, steht diese grobe Formel zurecht" (57). Der Verf. fordert, daß auch psychische Faktoren als Mitwirker der Evolution angesehen werden müssen.

Das 2. Kapitel handelt von der Abstammung des Menschen, und zwar zuerst von der *Fossilgeschichte des Menschen* und dann von der *gemeinsamen Erbgrundlage von Mensch und Menschenaffe*. Es wird hier das übliche moderne Tatsachenmaterial vorgelegt, wobei sich der Verf. im wesentlichen an die Darlegungen von W. Gieseler hält, der eine der besten Zusammenfassungen unserer heutigen Kenntnisse geboten hat.

Das Buch schließt mit dem Kapitel „Der Mensch und die Abstammungslehre". Hier wird vor allem die Frage beantwortet, ob der Mensch ein echtes Ziel der Evolution sei. Gerade hier schlägt ja der Darwinismus ins Absurde um. „Der seiner selbst gewisse Mensch kann sich nicht als intelligente Resultante intelligenzloser Prozesse verstehen" (105). Der Mensch ist der Evolution in besonderer Weise vorgezeichnet, er ging ihr als Entwurf voraus (115). Seine Evolution war nicht ein absolutes blindes Tappen nach allen chaotischen Möglichkeiten, sondern vielmehr ein Suchen (auch mit Tasten und Irren), das ein Ziel trieb: „das Ziel der Aufrichtung, der Freiwerdung von Hand und Blick, der Souveränität über die Dinge, der Erlebnisvollendung, der Begegnung" (115).

Es mindert nicht die Bedeutung des vorliegenden Buches, wenn ich im folgenden einige ergänzende Bemerkungen zum behandelten Stoff mache. Bei der Begründung

des Abstammungsgedankens wäre wohl auch das Prinzip des „omne vivum e vivo" heranzuziehen gewesen. Im Anschluß daran wäre die Möglichkeit eines hologenetischen Zusammenhangs zu diskutieren (vgl. Ed. May, Zimmermann, Dingler). Der für die abstammungstheoretischen Ableitungen außerordentlich wichtige Begriff der Homologie wird wohl einmal beiläufig (15) genannt, hätte aber doch eine etwas ausführlichere Behandlung verdient. Für die Diskussion der Virenzperioden in der phylogenetischen Entwicklung (48 ff.) hätte der Verf. wohl mit Nutzen die Forschungsergebnisse von Beurlen und vor allem von Schindewolf heranziehen können, die die ganze Frage doch viel tiefer und umfassender gesehen haben als z. B. Heberer. Der Verf. hat mit einem bemerkenswerten naturphilosophischen Bemühen das Problem des finalen Strebens in der lebendigen Natur und im phylogenetischen Prozeß angegangen. Ob man allerdings schon auf den niedersten Stufen dieses Strebens schon von einer „psychischen Instanz" sprechen kann, will nicht ganz einleuchten. Mir scheint, die aristotelisch-scholastische Lehre vom „appetitus naturalis" hätte manchen weiterführenden Gedanken darbieten können.

Wir feiern in diesem Jahr das Darwin-Jubiläum. In der Flut von Schriften, die aus diesem Anlaß erscheinen oder schon erschienen sind, dürfte das Buch des Verfassers einen wesentlichen Platz behaupten. Adolf Haas S. J.

Moraldi, L., I. M. C., *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Analecta Biblica, 5). gr. 8° (XXXI u. 304 S.) Roma 1956, Pont. Istituto Biblico. 3600 L.

Das Interesse an den atl Sünd- und Schuldopfern und den ihnen zugrunde liegenden Ideen von Schuldtilgung und Sühne reicht weit über die Theologie des AT hinaus. So wird diese umsichtige und gründliche Studie auch bei Neutestamentlern und Dogmatikern sorgfältige Beachtung erwarten dürfen. Denn sie bringt manche neuen Aspekte und entzieht vielleicht gewohnten theologischen Konzeptionen den Boden.

Weit ausgreifend wird zunächst (1—76) ein Überblick über die Auffassungen von Opfer und Sühne in der Umwelt des AT (Mesopotamien, Hethiter, Kanaanäer, Ägypter) gegeben. Er fußt auf einer umfangreichen Spezialliteratur und hebt die jeweils typischen Züge klar heraus. Sodann wird die bisherige wissenschaftliche Diskussion über Opfer und Sühne in Israel (mit einem besonderen Kapitel über Menschenopfer im Alten Orient und in Israel) in ihren Hauptlinien vorgeführt (77—108) und so die Problemstellung, besonders die hier einschlägige Frage der substitutio vicaria, lebendig erarbeitet. Dann erst beginnt M. mit seiner selbständigen Erforschung des biblischen Materials, dessen Kernstück das Rituale der Sünd- und Schuldopfer in Lv 4—5 ist.

Eine erste literarhistorische Überprüfung des Ganzen (109—132) zeigt, daß es in seiner jetzigen Gestalt in eine recht späte Zeit gehört. Der weit und fest ausgebaute kultische Apparat, den das Ritual voraussetzt, bestätigt das. Nach Ursprung und Alter der beiden Opferarten wird nicht eigens gefragt. Lv 4 ist nach Stil und Gedanken ganz einheitlich, aber Lv 5 enthält recht verschiedenartige Elemente, die nicht leicht zu harmonisieren sind (leider ist die gattungsgeschichtliche Studie von R. Rendtorff, Die Gesetze in der Priesterschrift, Göttingen 1954, von M. hier noch nicht verwertet). Vor allem macht die hier zwischen ḥaṭṭa't und 'ašam wechselnde Terminologie die sichere und saubere Festlegung des Unterschiedes zwischen Sünd- und Schuldopfer schwierig, wenn nicht unmöglich. Gewiß können einzelne Züge herausgestellt werden, in denen sich die beiden unterscheiden oder treffen (181), aber es bleibt offen, ob eine klare begriffliche Unterscheidung von Chattat und Ascham zur Zeit der Redaktion noch nicht vollzogen war oder nicht mehr empfunden wurde.

Auch die beiden folgenden Kapitel, die sich im einzelnen mit Sünd- und Schuldopfer befassen (133—158, 159—181) bringen darüber keine Klärung. Es wird hier jeweils zunächst die Wortdeutung von ḥaṭṭa't und 'ašam auf breiter Grundlage ermittelt und dann das atl Material über diese Opferarten selbst ausgewertet. Es zeigt sich: das Sündopfer wird dargebracht nur für unbeabsichtigte Vergehen (pecca-

tum materiale, non formale, 158) und levitische Unreinheiten. Sein Sinn ist nicht, Gott zu versöhnen im Sinn von „gnädig stimmen" noch eine Sühneleistung im juristischen Sinn, sondern „togliere quanto separa da Jahveh e santificare ricongiungendo a Lui" (158). Schuldopfer könnte man besser als Opfer (bei) der Wiedergutmachung (180) bezeichnen. Der klassische Fall ist bei einem Verstoß gegen die Sachrechte des Nächsten oder auch des Tempels gegeben. Da muß das Gut wiedererstattet werden mit einem Strafaufschlag von 20 Prozent (das geschieht außerhalb des Opfervorgangs), und außerdem muß dann bzw. kann *dann erst* ein Schuldopfer dargebracht werden. Es hat denselben Sinn und Effekt der Reinigung als Vorbereitung der göttlichen Verzeihung wie das Sündopfer, hat aber z. T. andere rituelle Vorschriften und als Veranlassung außer peccata materialia auch peccata formalia (leichtere?).

In beiden Opferarten wird der typische Akt bzw. auch Effekt mit dem gleichen Wort „kipper" bezeichnet. Die exakte Bedeutung dieses Wortes im religiösen Bereich ist deshalb entscheidend wichtig zum rechten und vertieften Verständnis dieser Opfer. Die umfangreiche Untersuchung darüber (182—221) kommt zu folgendem Ergebnis. Im religiös-kultischen Bereich hat das Wort keinerlei Beziehung zu „zudecken" (coprire), auch nicht, wenigstens nicht direkt, zu „besänftigen, gnädig stimmen" (placare, propiziare), sondern es bedeutet das Tilgen, Auslöschen, Reinigen von negativen Qualitäten, von etwas Bösem, das als Schranke zwischen Mensch und Gott getreten ist (togliere, cancellare, detergere le qualità inibitorie di una persona o di un oggetto, 220, 266). Daher ist Objekt des Verbs nie Gott, sondern Mensch, Volk, oder die Dinge, in und an denen sich deren Gottesgemeinschaft vollzieht (Altar, Tempel) und die durch die Fehler des Menschen befleckt sind. Durch die Reinigung von allem, was der Heiligkeit Gottes entgegengesetzt ist, wird dann zugleich die Gemeinschaft mit Gott durch eine Art neuer Konsekration wiederhergestellt. Von dieser Bedeutung des Wortes „kipper" her muß der strafrechtliche Begriff der Sühne für den religiös-kultischen Bereich abgelehnt werden.

Dieser durch „kipper" umschriebene Reinigungs- und Heiligungsvorgang wird wesentlich durch einen Blutritus vollzogen. Daher wird weiter nach der Bedeutung des Blutes in diesem Zusammenhang gefragt (221—252). Es ist, wenigstens bei den Sühnopfern und -riten, keine Gabe des Menschen an die Gottheit, sondern es hat lediglich eine reinigende und einende Qualität, nicht in sich, sondern insofern es das Leben enthält (non nella sua materialità, ma in quanto è vita, 252). Blut als Leben ist an sich absolutes Eigentum Gottes, es ist dem Menschen nur zu diesem Reinigungs- und Heiligungszweck freigegeben, wie es Lv 17, 11 präzis umschreibt. — Zum inneren Verständnis dieser Reinigung durch Blut und Opfer wird man zwei Vorstellungen Israels sich gegenwärtig halten müssen, die uns etwas fremd sind. Einmal besteht ein innerer, fast seinsmäßiger Zusammenhang zwischen Volk, Land und Tempel (Altar). So macht jedes menschliche Vergehen auch und gerade Tempel und Altar unrein, so daß sich die göttliche Segenskraft nicht mehr über sie in das Volk ergießen kann. Ebenso wirkt sich aber auch der am Tempel und Altar vollzogene Reinigungsritus direkt auf den Menschen aus. Sodann besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Leben und Gnade wie zwischen Sünde und Tod. So kann das an den Altar usw. gebrachte Blut als Leben die Schuld entfernen und den Segenskontakt zwischen Gott und Mensch wiederherstellen. (Al contatto della „vita" [sangue], la morte [peccato] scompare, 243.)

Wenn diese Sicht richtig ist, dann ist im Blutausgießen und vorgängig wohl auch im Schlachten des Opfertieres kaum eine für den Opfernden stellvertretende Sühnehandlung oder Sühnegabe enthalten. Damit ist die Frage der substitutio vicaria poenalis gestellt. Die Theorie stützt sich vor allem auf die in den Opferritualen oft genannte Handauflegung auf den Kopf des Opfertieres, die dann als Ritus der Übertragung der Unreinheit und Sünde auf das Tier verstanden wird. M. erweist diese Deutung in seiner Untersuchung der Šemîkâh (253—264) als falsch. Handauflegung findet sich in den Ritualen des Brandopfers, Friedopfers, Weiheopfers und Sündopfers, nicht aber des Schuldopfers (das überhaupt wohl nicht die Gegenwart des Opfernden erforderte); außerdem bei der Zeremonie des

Sündenbocks am Versöhnungstag (Lv 16). Diese letztere pflegt gerade Ausgangspunkt der genannten Deutung zu sein. Doch zu Unrecht, wie sich zeigt. Beim Sündenbock werden beide Hände aufgelegt; nur hier wird der Ritus mit dem Bekenntnis aller Sünden verkoppelt; der Sündenbock ist danach nicht Opfertier, sondern höchst unrein, so daß er nicht einmal im Lager bleiben, geschweige denn an den Altar kommen darf, sondern in die Wüste, den Ort der Dämonen, getrieben wird; bei der Zeremonie des Sündenbocks ist die Entsühnung des Volkes bereits vollzogen, so daß eine reale Übertragung der Sünden nicht mehr statthaben kann. Der ganze Vorgang ist deshalb nicht als ein Kultakt, sondern als ein Volksbrauch zu verstehen, der nicht in der Jahwereligion, sondern in der heidnischen Umwelt seine Wurzel hat. Die Rituale sprechen vom Aufstemmen *einer* Hand (vielleicht ursprünglich nur der Anfangsakt der Schlachtung, mit der es stets direkt verbunden wird); sie verkoppeln damit nicht ein Sündenbekenntnis; das Tier ist nach der Handauflegung Opfermaterie und so hochheilig, daß auch die nicht auf den Altar gebrachten Teile des Sündopfers an einem reinen Ort verbrannt werden müssen. Diese Handauflegung kann also nicht die Belastung des Tieres mit der Sünde, Unreinheit und Strafwürdigkeit des Opfernden bedeuten oder vollziehen, sondern ist Geste der Darbietung dieses Tieres an Jahwe, deren genauerer Sinn je von der intendierten Opferart bestimmt wird. Zugleich wird eine gewisse Gemeinschaft und Solidarität mit dem Opfertier ausgedrückt, durch die die Heiligkeit des Opfertieres auf den Opfernden zurückwirkt. J. Haspecker S. J.

Grässer, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 22). gr. 8° (VIII u. 234 S.) Berlin 1957, Töpelmann. 34.— DM.

Die Konzeption dieser Marburger Erstlingsarbeit ist denkbar einfach: Jesus hat das Ende dieses Äons in unmittelbarer Nähe erwartet. Seine Predigt war ganz endzeitlich-zukünftig ausgerichtet. Weil sich aber seine Erwartung nicht erfüllte, war das Problem der Parusieverzögerung von Anfang an gegeben. Es muß also auch in der synoptischen Tradition deutliche Spuren hinterlassen haben. So einfach wie dieses Schema ist die Anlage der Untersuchung: Der 1. Teil behandelt die Eschatologie Jesu (3—75). Gegenüber den Versuchen, die eschatologische Erwartung Jesu in verschiedene Stufen aufzulösen (erfüllte E., Nächst-, Nah- und Fernerwartung), sie zu eliminieren (realised Eschatology) oder sie zu verharmlosen (Delling, Cullmann), stellt der Verf. fest, „daß (Jesus) das Ende in großer Nähe wußte. Diese Naherwartung hat als einzige Form seiner eschatologischen Hoffnung zu gelten" (16). Auch die Frage, ob Jesus eine Zwischenzeit zwischen seinem Tod und der Parusie des Menschensohnes vorausgesagt und bewußt in Rechnung gestellt hat, wird negativ beantwortet. Zumindest sei es nicht möglich, in diesem Punkte zwischen der Verkündigung Jesu und der der Urgemeinde klar zu unterscheiden (56 ff.). Anschließend werden die Einwände diskutiert, die gegen eine Naherwartung Jesu zu sprechen scheinen (Wachstumsgleichnisse, Kirchengründung, ethische Verkündigung). Der Verf. kommt auch hier zum Ergebnis, daß Jesus für die Zeit nach seinem Tode keine Entwicklung ins Auge gefaßt und dafür Vorsorge getroffen hat (59—75). — Ganz anders verhält es sich nun, wie der 2. Teil zeigen will, mit der synoptischen Tradition und der Apostelgeschichte (76—215). Hier erscheint das Problem der Parusieverzögerung in den verschiedensten Formen, „erst zögernd, dann immer deutlicher" (216). Die einzelnen Stufen der Entwicklung werden folgendermaßen beschrieben: zuerst die Auskunft der Ungewißheit des Endes (Mk 13, 32); dann die sich daraus ergebende Wachsamkeitsforderung (Mk 13, 33—36; Lk 12, 35 und entsprechende Gleichnisse); ferner die Bitte um das Reich (Vaterunser: „. . . Gebet der Christenheit, die in einer sich dehnenden Zeit um das verheißene Ende bittet", 112); schließlich das direkte Eingeständnis: „Der Herr verzieht die Verheißung" (Mt 24, 45—51; 25, 1—13). Charakteristisch für diese frühe Stufe der Auseinandersetzung mit dem Parusieproblem ist das unbeirrte Festhalten an der Erwartung trotz des Ausbleibens der Wieder-

kunft (127). Einer späteren Zeit genügten solche Antworten nicht mehr, man drängte auf grundsätzliche Lösungen. So kam es zur „Apologie der urchristlichen Naherwartung" (128—178). Diese Überschrift trifft freilich das Gemeinte nicht ganz, denn gerechtfertigt und begründet wird jetzt nicht eigentlich die Nähe der Parusie, sondern gerade ihre Verzögerung. Der Verf. behandelt hier zunächst die viel gequälten Logien Mk 13, 30 par, Mk 9, 1 par und Mt 10, 23. Er versteht sie als „Trostworte", d. h. als urchristliche Prophetensprüche (vgl. Bultmann, Bornkamm), die der Gemeinde sagen wollen: Auch wenn das Ende sich verzögert, einige wenigstens werden es noch erleben. In gleicher Weise haben die sog. Kontrast- bzw. Wachstumsgleichnisse den Zweck zu vertrösten, nur geben sie einen sachlichen Grund an: das Kommen der Basileia braucht seine Zeit wie das Aufwachsen der Saat. Man muß nur Geduld haben. „Allem Widerstand und scheinbarem Mißerfolg zum Trotz kommt das herrliche Ende doch, von selbst und ohne Zutun der Menschen" (149). Einen breiten Raum nimmt dann die Untersuchung der synoptischen Apokalypse (Mk 13 par; Lk 17, 22—37) ein. Ihr Sinn ist gerade nicht, die Nähe des Endes zu verkünden, sondern den Aufschub der Parusie als göttliche Notwendigkeit zu erweisen. Die Zeit wird gedehnt und in verschiedene Perioden eingeteilt, die dem Ende voraufgehen müssen. „Das Bewußtsein der unmittelbaren Naherwartung schlägt um in apokalyptische Hoffnung!" (177) Abschließend bespricht G. den heilsgeschichtlichen Entwurf des Lukas (178—215). Hier ist die Umstellung von der Naherwartung auf Dauer vollzogen, und die Eschatologie erhält den ihr zukommenden Platz als locus de novissimis am äußersten Rande der Heilsgeschichte. Für diese Interpretation der Lukasschriften kann sich der Verf. weitgehend auf die Arbeiten von H. Conzelmann und Ph. Vielhauer stützen.

Was ist nun von den z. T. recht radikal klingenden Thesen der Arbeit zu halten? Handelt es sich, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, um eine Neuauflage der „konsequenten Eschatologie"? Ja und nein! Wenn „konsequente Eschatologie" bedeutet, daß die Naherwartung als Auslegekanon für das Ursprüngliche in der Verkündigung Jesu zu gelten habe (vgl. 218 Anm. 7), dann steht der Verf. entschieden im Lager M. Werners. Wenn aber das Schlagwort jene bekannte theologische Richtung bezeichnet, die, an bestimmte exegetische Prämissen gebunden, aus dem Faktum der Parusieverzögerung übertriebene dogmatische Schlüsse zieht, dann ist die Position des Verf. sehr wohl zu unterscheiden. Er bedient sich der formgeschichtlichen Methode, die von den Eschatologisten immer noch bekämpft wird. Deshalb hält er auch die Rekonstruktion der historischen Entwicklung des eschatologischen Bewußtseins Jesu für unmöglich, wie sie A. Schweitzer und M. Werner versucht haben (9 f.). Desgleichen bestreitet er, daß die Parusieverzögerung allein verantwortlich sei für die Ausbildung des christlichen Dogmas, und weist auf andere ebenso wichtige Faktoren (z. B. Gnosis, Hellenisierung) hin. Und was schließlich die theologischen Folgerungen dieser Schule betrifft, so versichert G. ausdrücklich, „es gehe ihm rein um den historischen Tatbestand, nicht um systematische Konsequenzen" (2). Aber das ist gerade die Frage! Läßt sich denn überhaupt von der Naherwartung reden, und zwar „streng exegetisch" (Vorwort), ohne theologisch zu interpretieren, was Jesus damit gemeint hat? Wenn der Verf. als Ergebnis des 1. Teils seiner Arbeit feststellt, „die Verkündigung des *nahen Endes* (Hervorheben vom Rez.) beherrscht Jesu Botschaft von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende" (75), so liegt schon in der Formulierung ein sehr einseitiges theologisches Qualitätsurteil vor. Es ist doch wohl ein gewaltiger Unterschied, ob Jesus gesagt hat: „Die Gottesherrschaft ist nahegekommen" (Mk 1, 15), oder ob man ihn sagen läßt: Der Weltuntergang steht unmittelbar bevor! Der Verf. möge uns nicht mißverstehen. Wir leugnen keineswegs, daß für Jesus „Kommen der Basileia" und Ende der Welt zusammenfallen. Aber uns scheint, daß man die Akzente nicht beliebig vertauschen sollte. Denn hätte Jesus seinen Jüngern nichts anderes hinterlassen als „die gesteigerte Gewißheit des nahen Endes" (68), würde heute wohl kein Mensch mehr von ihm reden. Weil aber in seiner eschatologischen Verkündigung „nicht der Glaube an das zeitliche Bevorstehen des Weltendes", sondern „der darin lebendige Gottesgedanke und das darin enthaltene Verständnis

der menschlichen Existenz das Entscheidende" war — wir zitieren Bultmann (Theologie des NT 22) —, konnte die Gemeinde auch mit dem Problem der Parusieverzögerung ohne allzu große Not fertig werden.

Nun gehört die Diskussion um das Verständnis der eschatologischen Botschaft Jesu strenggenommen schon nicht mehr in den Bereich der vorliegenden Untersuchung. Doch hätte der Verf. besser daran getan, entweder sein exegetisches Vorhaben deutlich von jeder theologischen Interpretation abzugrenzen oder — da dies kaum möglich war — wenigstens die Unabhängigkeit der Naherwartung Jesu von jeder „Terminfrage im engeren Sinne" (16) schärfer zu betonen. Man könnte sich dann leichter darüber verständigen, daß Jesus mit einer „Verzögerung" nicht gerechnet hat und nicht rechnen konnte, weil die Entscheidung, die er forderte, keinen Aufschub vertrug. Wahrscheinlich hätte sich G. mit einer solchen Interpretation der Naherwartung manche Gegnerschaft erspart, auch von seiten „der katholischen Exegese" (vgl. 59 Anm. 1), zu deren besserer Kenntnis die Kommentare des Regensburger NT heranzuziehen wären. Seine exegetische Arbeit ist jedenfalls aller Beachtung wert, auch wo man ihren Ergebnissen nicht ganz zustimmen kann, und wir zögern nicht, sie als eine der gehaltvollsten und lehrreichsten Studien zur Redaktionsgeschichte der synoptischen Evangelien zu bezeichnen.

F. J. Schierse S. J.

Christus, victor mortis. *Terza Settimana Teologica 23.—27. Settembre 1957.* gr. 8° (324 S.) Roma 1958, Pontif. Univ. Gregoriana. 2.20 Doll.

Dieser Tagungsbericht der 3. Theologischen Woche an der Päpstlichen Gregorianischen Universität erschien zunächst in Greg 39 (1958) 203—524. Das Gesamtthema der Woche „Christus, der Sieger über den Tod" umfaßt zwei Gesichtspunkte: die Auferstehung Christi und die Auferstehung der Toten in ihrer Beziehung zur Auferstehung Christi. In dem 1. Vortrag legt *L. Ciappi O.P.*, Magister Sacri Palatii, die katholische Lehre von der Auferstehung der Toten dar (3—21).

J. Alfaro S.J. zeigt dann (22—70) im Anschluß an Johannes Christus als den Offenbarer des Vaters. Während der Evangelist im Prolog seine Auffassung vom Erdenleben Christi, des fleischgewordenen Wortes, des Wortes des Vaters zum Ausdruck bringt, ist Jo 17 eine Einleitung zum Bericht über das Leiden und Sterben Christi, dargestellt als Eintritt Christi in seine endgültige Verherrlichung. Das Thema von Jo 17: „Ich habe Dich verherrlicht" (17, 4), „Ich habe Deinen Namen den Menschen kundgetan" (17, 6), „Ich habe ihnen Deinen Namen kundgetan und werde ihn ihnen kundtun" (17, 26) umfaßt drei Gesichtspunkte: 1. das Erdenleben Christi und sein Wirken in dieser Welt: Christus hat seine Sendung erfüllt, den Vater verherrlicht; 2. das Leben der Christen in der Welt vom Tode Christi bis zu seiner glorreichen Wiederkunft: Christus wird ihnen die Erkenntnis des Vaters vermitteln, und sie werden in Christus mit dem Vater vereinigt bleiben; 3. die endgültige Verherrlichung Christi und der Gläubigen mit ihm am Ende der Welt: Christus wird ihnen seine eigene Herrlichkeit offenbaren und so den Vater verherrlichen und offenbaren (31 f.). Nach diesem biblisch-theologischen Unterbau gibt der Verf. im folgenden eine theologische Erklärung der Funktionen des fleischgewordenen Wortes. Er sieht sie letztlich begründet in dem Geheimnis der Menschwerdung und der damit gegebenen hypostatischen Vereinigung. Christus ist seiner Konstitution nach Offenbarer des Vaters. Doch offenbart er ihn erst vollständig und vollkommen, wenn bei der Auferstehung seine Menschheit den verherrlichten Zustand erreicht, in dem sein Charakter als ewiges Wort des Vaters aufleuchten und vollständig offenbar werden wird. Dann werden die verherrlichten Menschen in seiner Herrlichkeit den Vater schauen. Durch die vollständige Offenbarung seiner selbst wird Christus den Vater vollkommen offenbaren (54). Die glorreiche Auferstehung der Menschen ist eine Teilnahme an der Glorie der Auferstehung Christi, die ihre causa exemplaris und efficiens instrumentalis ist, wie sie es auch für die Umgestaltung der sichtbaren Welt ist (57). Die menschliche Person wird ihre vollendete Seligkeit erreichen in der persönlichen, ganz menschlichen Begeg-

nung mit der Person Christi (der in seiner Gottheit und Menschheit subsistiert) und in der Person Christi mit der Person des Vaters und des Heiligen Geistes (68 f.).

W. A. van Roo S. J. (71—84) sucht näher zu bestimmen, in welchem Sinne die Auferstehung Christi die Instrumental-Wirkursache der Gnade ist. Wenn Christus auch in Wirklichkeit durch alle seine Handlungen bis zum Tode Verdienste erworben und alle Gnaden instrumental durch alle Geheimnisse seiner Menschheit bewirkt hat, kann man doch in einer Art Zueignung bestimmte Wirkungen zu bestimmten Geheimnissen in Beziehung setzen. Wie unser Absterben an die Sünde dem Leiden Christi zugeschrieben wird, so unsere Neuheit des Lebens seiner Auferstehung. Die Auferstehung Christi ist die causa exemplaris unseres eigenen auferstandenen Lebens, jetzt in der Auferstehung der Seele vom Tode der Sünde, letztlich in unserer vollen Teilnahme am verklärten Triumph Christi über Sünde und Tod. Sie ist aber auch die causa efficiens instrumentalis unserer Gnade und zukünftigen Herrlichkeit, denn sie ist die Vollendung des Erlösungsgeheimnisses in Christus, dem Haupte, ein wirksames Zeichen des göttlichen Heilswillens. Durch sie hat Gott den Sieg Christi kundgetan, durch sie zeigt und bewirkt er auch die Gnade und Verherrlichung derer, die durch Christus und in Christus seine Gabe empfangen werden (84).

Während van Roo die Bedeutung der Auferstehung Christi für die gnadenhafte und glorreiche Auferstehung der einzelnen darlegt, untersucht *J. H. Wright S. J.* in seinem Beitrag „Die Vollendung des Alls in Christus" (85—94) an Hand des Neuen Testamentes die Stellung des Gottmenschen zum All. Hier ist Christus ebenfalls die Instrumental-Wirkursache, aber zugleich eine der Verherrlichung des Vaters untergeordnete Zweckursache der Vollendung des Alls (93).

Wenn die vorhergehenden Referate auch schon vor allem biblisch-theologisch ausgerichtet waren, haben sich die Verfasser doch nicht auf die biblisch-theologische Betrachtungsweise beschränkt. Das ist aber bei den folgenden Beiträgen der Fall. *S. Lyonnet S. J.*, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut, greift die Frage nach dem soteriologischen Wert der Auferstehung Christi nach Paulus wieder auf (95—118), die in jüngster Zeit u. a. von F. Prat, A. Vitti, S. Stanley, Castro Salvador und Fr. Xav. Durrwell behandelt worden ist. Er zeigt vor allem an Hand von Röm 4, 25, daß die Auferstehung Christi nicht nur als causa exemplaris, sondern auch als causa efficiens instrumentalis der Erlösung anzusprechen ist, und zwar nicht nur der subjektiven, wie manche Theologen (Ambrosiaster, Cajetan, Toletus u. a.) gemeint haben, sondern auch der objektiven. Diese Ansicht findet er auch bei Thomas vertreten (De veritate q. 27 a. 3 ad 7 und besonders S. th. 3 q. 56 a. 1 u. 2, vor allem a. 2 ad 4).

Teodorico da Castel S. Pietro O. F. M. Cap. (119—134) befaßt sich mit der Frage vom himmlischen Priestertum Christi im Hebräerbrief und kommt zu dem Ergebnis: Wer als konstitutives Element des Opfers nur das Hinschlachten der Opfergabe (immolatio) ansieht, könnte die Idee des Opfers unvereinbar finden mit dem verherrlichten und leidlosen Zustand Christi im Himmel. Wenn man aber das konstitutive Element des Opfers in der Aufopferung (oblatio) der zu opfernden oder geopferten Gabe sieht, besteht keine Schwierigkeit für die Annahme eines himmlischen Opfers.

Msgr. Salvatore Garofalo, Professor an der Propaganda und am Lateran, nimmt in seinem Referat über die Zwischeneschatologie bei Paulus Stellung zu der neuestens von O. Cullmann (Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament, Neuchâtel 1956, Delachaux et Niestlé) vertretenen Ansicht, daß die Seele des Menschen nach der Auffassung der ersten Christen nicht im Sinne der griechischen Philosophie in sich, ihrer Natur nach, unsterblich ist, sondern nur durch die Auferstehung Christi, des Erstgeborenen unter den Toten, und durch den Glauben an ihn. Christus hat den Tod dadurch überwunden, daß er vollständig, der Seele und dem Leibe nach, gestorben ist und durch die Auferstehung das volle Leben der Seele und des Leibes durch eine neue Dazwischenkunft des Schöpfergottes wiedererlangt hat. Nach der geschichtlichen Tatsache des Todes und der Auferstehung Christi ist diese Lebenskraft am Werke

in der Zeit in allen Gliedern der Kirche. Sie bemächtigt sich des „inneren Menschen" und „erneuert ihn von Tag zu Tag" (2 Kor 4, 16), erstreckt sich aber auch auf den Leib, jedoch so, daß die Umgestaltung des fleischlichen Leibes in den geistigen (entsprechend der Umgestaltung des inneren Menschen auf Erden) für das Ende der Zeit vorbehalten bleibt, wenn die ganze Schöpfung mit der Ankunft des neuen Himmels und der neuen Erde (2 Petr 3, 13) vom Heiligen Geiste neugeschaffen werden wird. Nach dem christlichen Glauben hat sich das Wunder der Neuschöpfung in der Gegenwart nur in dem „vollständigen und wirklichen" Tode Christi und in der Wiederannahme seines Lebens, mit der die „Zeit der Auferstehung" anhebt, ereignet. In der Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung sind die verstorbenen Gläubigen in derselben Lage wie die Lebenden, sie warten, „schlafen", aber sie sind bei Christus (Phil 1, 23). Die Auferstehung Christi wirkt sich gerade auch in diesem Zwischenzustand aus. Dieses Leben bei Christus entspricht in keiner Weise der Natur der Seele, sondern ist die Folge eines göttlichen Eingreifens, das von außen mittels des Todes und der Auferstehung Christi wirksam ist. Die Toten sind in unserer Zeit, aber sie schlafen. Daher haben sie ein anderes Zeitbewußtsein, dessen Rhythmus für sie verschieden ist, und daher kann dieser Zwischenzustand für sie abgekürzt sein (136 ff.).

Dagegen zeigt nun Garofalo, daß weder Phil 1, 21—23 noch 2 Kor 5, 1—10 im Sinne Cullmanns zu deuten sind. Nicht die Seele schläft in diesem Zwischenzustand, sondern das „Schlafen" ist vom Menschen mit Rücksicht auf den Tod des Leibes gesagt. Daß die Seelen auch in diesem Zustande das volle Bewußtsein haben, ergibt sich für ihn sowohl aus der jüdischen Auffassung der Unsterblichkeit (in Sap, 2 Makk u. a.) als religiöse und moralische Forderung einer göttlichen Sanktion für das Verhalten des Menschen gleich nach dem Tode, wie auch aus Stellen des Neuen Testamentes (Lk 16, 19—31; 12, 16—31; 23, 43; Apg 7, 55—59) (147 f.). Mit Recht stellt der Verf. die Frage, was denn mit den Bösen geschehe beim Tode. Nach der Theorie Cullmanns müsse man schließen, daß sie wirklich und vollständig, also auch der Seele nach, sterben, wenn das Überleben der Gläubigen die Folge eines Schöpfungsaktes des Heiligen Geistes ist (151). Diese Frage wolle Cullmann noch behandeln. Und wo ist dann noch ein Platz für das Fegfeuer? Gewiß unterscheidet sich der christliche Unsterblichkeitsglaube von dem platonischen Unsterblichkeitsbegriff, nach dem die Seele von Natur unsterblich ist, der aber weder von einem übernatürlichen Gnadenleben noch von einer Auferstehung des Fleisches auf Grund der Erlösung durch Christus etwas weiß. Doch schließt auch das Christentum die natürliche Unsterblichkeit der Seele nicht aus. Mit Recht sagt Garofalo, die Frage könne nicht heißen: „Unsterblichkeit der Seele *oder* Auferstehung der *Toten*". sondern sie müsse heißen: „Unsterblichkeit der Seele *und* Auferstehung des *Fleisches*" (152). Hat Cullmann wirklich die natürliche Unsterblichkeit der Seele leugnen wollen? Dann versteht man schwerlich das Urteil P. Bennoits O. P. (RevBibl 65 [1958] 145, vom Verf. zitiert 136, Anm. 4), daß Cullmann in seinem Buche nur die ganz reine Lehre des Neuen Testamentes biete.

S. Tromp S. J. bringt für das Verständnis von Kol 2, 19 und Eph 4, 16 treffende Stellen aus der Tradition, vor allem aus Galenus, aber anschließend auch aus der christlichen Überlieferung, um zu zeigen, inwiefern nach damaliger Auffassung das Haupt auf das Empfinden und die Bewegung des Leibes seinen Einfluß ausübt (153—166).

Der nächste Abschnitt bringt Referate aus dem Gebiet der Fundamentaltheologie. *E. Dhanis S. J.* behandelt das Begräbnis Jesu und den Besuch am Grabe nach Mk 15, 40—16, 8 unter literarkritischen Gesichtspunkten (167—210). Er setzt voraus, daß unseren Evangelien eine mündliche Katechese vorausgeht und stellt dann die literarischen Zusammenhänge fest: zwischen dem Bericht über das Begräbnis und dem Bericht über den Tod Jesu, zwischen den Perikopen vom Begräbnis und vom Besuch am Grabe, zwischen dem Bericht über den Besuch am Grabe und dem Heilandswort Mk 14, 27 f. Er findet einen doppelten Zusammenhang des Begräbnisberichtes. Wenn sich auch nicht nachweisen lasse, daß alle diese Zusammenhänge schon vor der Abfassung des Mk vorhanden gewesen seien, böten doch

mehrere von ihnen Anzeichen für ein solches Alter. Das werde vor allem bestätigt durch den Auferstehungsbericht 1 Kor 15, 3—5.

K. Prümm S. J. gibt einen guten Überblick über die von ihm in seinem Schrifttum schon mehrmals behandelte Frage von den sogenannten gestorbenen und auferstandenen Göttern im Hellenismus (211—239). — *V. Marcozzi S. J.* bringt eine Reihe ärztlich-psychologischer Beobachtungen über die Tatsachen beim Tode und der Auferstehung Christi (240—262).

Eine letzte Reihe von Referaten befaßt sich mit der Auferstehung Christi in der Liturgie und der Aszetik: *H. Schmidt S. J.* schildert die Stellung der Osterfeier in der römischen Liturgie (263—280) und *A. Raes S. J.* die Auferstehung Christi in der byzantinischen Liturgie (281—293). *L. M. Medizábal S. J.* zeigt endlich, wie das geistliche Leben eine fortschreitende Teilnahme an der Auferstehung Christi sein soll (294—324).

Es ist nicht möglich, in einem kurzen Überblick die ganze Fülle der Gedanken wiederzugeben, die der vorliegende Tagungsbericht enthält. Das Gesagte mag genügen, um zu zeigen, daß diese theologische Woche mit ihrem geschlossenen, unter den verschiedensten Rücksichten behandelten Thema zweifellos viele wertvolle Anregungen gegeben hat, die nun durch die Veröffentlichung der Referate in dankenswerter Weise allen zugänglich gemacht worden sind.

B. Brinkmann S. J.

Cullmann, O., *Die Christologie des Neuen Testaments.* gr. 8° (VIII u. 352 S.) Tübingen 1957 (2. durchgesehene Auflage 1958), Mohr. DM 21.—.

Verf. geht, wie heute mehrfach in der protestantischen und katholischen Bibeltheologie geübt, sein Thema von den „christologischen Titeln" oder „Würdenamen" her an. Der Gefahr, dadurch ein christologisches Mosaik oder bloßes Nachschlagewerk zu schaffen, sucht C. durch Anbringung verschiedener Warnungsschilder zu entgehen: die Titel seien in ihrem Gehalt allzusehr miteinander verklammert, als daß sie nach Art eines lexikalischen Stichwortes ausgebeutet werden dürften; in den recht verstandenen Würdetiteln gebe sich die ntl. Christologie als „Heilsgeschehen", als zusammenhängende dynamische Geschichte. C. sucht dies in der Anordnung seiner Christusbezeichnungen zum Ausdruck zu bringen. Das „chronologische Prinzip aller ntl. Christologie", wie es Hebr 13, 8 (Christus derselbe gestern, heute und bis in die Äonen) (9) ausspreche, gibt das zeitliche Dispositionsschema ab. Denn die behandelten Titel beziehen sich 1. auf das irdische Werk Jesu (Prophet; der leidende Gottesknecht; der Hohepriester) (11—107); 2. auf das zukünftige Werk Jesu (Messias, Menschensohn) (109—198); 3. auf das gegenwärtige Werk des Erhöhten (Kyrios; Heiland) (199—252); 4. auf die Präexistenz Jesu (Logos; Gottessohn; „Gott") (253—323). Innerhalb dieser thematisch-sachlichen Ordnung soll dann die den einzelnen ntl. Autoren je eigene Christusauffassung zur Sprache kommen.

Nach den vorausgegangenen und noch anhaltenden Auseinandersetzungen um die biblische Hermeneutik und Theologie gibt es wohl auf diesem Gebiet zur Zeit kein schwereres Unternehmen als das, welches C. angegriffen hat. Methodische Entscheidungen von größter Tragweite müssen gefällt werden. In vielem ist die von C. eingeschlagene via media gangbar: so etwa in der positiven Wertung des messianischen Selbstbewußtseins (hierin anders als G. Bornkamm, eins mit V. Taylor); in der Stellungnahme gegenüber der extremen Kerygma-Theologie, die nur den Christus des reinen Glaubens kennt; in der Kritik an der Überschätzung des Einflusses des Hellenismus (vgl. dazu Schol 33 [1958] 321—355 528—558); in der Anerkennung einer objektiven, alle menschlichen Voraussetzungen übersteigenden Offenbarung in Christus (wozu eben auch das „Selbstbewußtsein" Jesu gehört). Sosehr ein katholischer Theologe und Exeget diese Stellungnahme bejahen und darum mit großem Nutzen nach dem Werk greifen wird, so mag die Begründung des bezogenen Standpunktes gegenüber den schwebenden Problemen kaum genügen. Man wird im einzelnen über C. hinausgreifen müssen.

Der katholische Theologe wird seinerseits vor allem zwei Fragezeichen anbringen: 1. Sosehr C. im Recht ist, die Eigenart der ntl. Christologie im Dynamischen

oder „Funktionellen" zu finden, so unberechtigt ist die Überbetonung dieses „Funktionalismus", der gewiß nicht zu verwechseln ist mit dem „Aktualismus" R. Bultmanns. So will C. etwa die Unterscheidung zwischen „Vater" und „Sohn" im NT nur auf die Zeit der „Offenbarung" begrenzt wissen: „Wo keine Offenbarung ist, da wird das Reden vom Offenbarungswort Gottes, von seinem *Logos*, gegenstandslos" (337; vgl. 271 f.). Auch C. leidet an dem von K. Barth mit Recht gerügten „horror physeos", an der Furcht vor der kirchlichen Zweinaturenlehre, die als solche (im Sinn des später formulierten Dogmas) gewiß nur im Hintergrund des NT steht (vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV 1, 174—178). Will C. seinen Standpunkt durchhalten, dann bezieht er damit eine modalistische und unitarische, die altkirchliche Lehre von der Trinität ausschließende Stellung. Wenn auch C. als Exeget das Recht beanspruchen darf, bei der Analyse des „Funktionalen" zu bleiben, so ist ihm dies abzusprechen, wenn er die Frage nach dem hintergründigen Sein versperren will. Denn diese dient — im Sinne der altkirchlichen Überlieferung — doch nur der Deutung des Heilsgeschichtlichen, wie die ganze Entwicklung bis hin zu Athanasius und selbst Chalkedon bezeugen kann.

2. Bei aller Wichtigkeit des Funktionellen und Geschichtstheologischen im Christusbild des NT ist dessen Perspektive bei C. wohl zu eng auf der Linie des Horizontalen gefaßt. Das Christusgeschehen ist hineinzustellen in die trinitarische Oikonomia des NT. C. versperrt sich den Blick darauf schon in seinem Werk „Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse" (1949²). Er hat dort das urchristliche Glaubensbekenntnis allzusehr auf das streng christologische Bekenntnis eingeengt. Er nimmt sich damit die Möglichkeit, die oikonomische Dreiheit: Vater-Christus-Pneuma in ihrer Einheit und Verschiedenheit zur Deutung des Christusereignisses auszuwerten. Dieses ist ohne Zweifel dadurch mehr innerlich bestimmt als durch die Horizontale des Zeitlich-Geschichtlichen. Von hier aus nahmen die frühchristlichen Theologen den Ausgang, um sowohl nach dem Sein Christi in der Geschichte als auch nach seinem Verhältnis zum Vater und zum Pneuma in Gott zu fragen (vgl. das noch zu besprechende Werk von *P. G. Aeby*, Les Missions divines de saint Justin à Origène, Fribourg 1958). Nur so kann C. die Präexistenz Christi, die häufig zur Sprache kommt, in ihrem vollen Sinne würdigen (vgl. LexThKirche 2. Aufl., Art. Christologie; Erlösung). Wenn C. schon das „Nachdenken", also die theologische Reflexion, als legitimen Faktor der ntl. Entwicklung anerkennt (338), warum soll der Kirche dieses „Nachdenken" in Fortsetzung der ntl. Ansätze versagt sein, wenn es nur immer die Grenzen einhält, die der Geheimnischarakter der Offenbarung zieht.

Die soeben erschienene 2. Auflage ist ein nur unwesentlich veränderter Abdruck der 1. Auflage. A. Grillmeier S. J.

Setién, J. M., *Naturaleza jurídica del Estado de Perfección en los Institutos Seculares. Con Introducción por* R. Bidagor S. J. (Analecta Gregoriana, 86). gr. 8° (IX u. 207 S.) Roma 1957, Pontif. Univ. Gregoriana. 3.50 Doll.

Die Säkular-Institute können wegen ihrer Eigenart, wie Bidagor im Vorwort richtig bemerkt, manche Schwierigkeiten bieten und Fragen aufwerfen, wenn man versucht, sie dem alten und traditionellen kirchenrechtlichen Schema anzupassen und einzugliedern. Diese Schwierigkeiten sind offenbar der Anlaß für die vorliegende Dissertation gewesen. Sie zu lösen, ist der Verf. vor allem bemüht, wenn er auch eine vollständige Darlegung der Natur dieser Institute, ja auch der vorhergehenden geschichtlichen Entwicklung aller Stände der Vollkommenheit in Angriff genommen hat.

Allgemein ist zu sagen, daß die Arbeit wirklich ausgezeichnet ist, vor allem was die Behandlung der schwierigen Fragen angeht. Hier finden drei besondere Beachtung: der Charakter der Gelübde, die in den Säkular-Instituten abgelegt werden, der Charakter des ihnen eigenen Standes der Vollkommenheit und die Natur ihrer inneren Gewalt. Was die erste Frage angeht, halten einige die genannten Gelübde für öffentliche, andere für halböffentliche. Der Verf. entscheidet sich weder für das eine noch das andere, sondern nach ihm sind sie nur private

Gelübde, da sie nicht von der Kirche oder in ihrem Namen entgegengenommen werden. Gewiß werden die Mitglieder durch diese Gelübde den betreffenden Instituten eingegliedert, und es ergeben sich aus ihnen gewisse rechtliche Folgerungen; doch weder durch das eine noch durch das andere wird der Öffentlichkeitscharakter der Gelübde bestimmt. Das geschieht allein durch die Entgegennahme der Kirche, aus der die Bindung der Mitglieder nicht nur an Gott und an das Institut, sondern auch an die Kirche selbst sich ergibt. Mit dieser Auffassung dürfte der Verf. das Richtige getroffen haben. Darum halten wir es nicht für erforderlich, den neuen Begriff „halböffentlich" in diesem Teil des traditionellen kirchenrechtlichen Schemas einzuführen.

In bezug auf die zweite Frage, den Charakter des Standes der Vollkommenheit in den Säkular-Instituten, sind die Ansichten ebenfalls geteilt. Die einen bezeichnen auch ihn als „öffentlich"; andere halten ihn nur für „halböffentlich". Nach dem Verf. dagegen hat er nur als privater zu gelten. Hier stellt er die weitere Frage, ob dieser Stand als ein kirchenrechtlicher (iuridico-canonicus) oder nur als ein rechtlicher (iuridicus) anzusprechen ist. Auch hier gehen die Ansichten auseinander. Diejenigen, die ihn als öffentlichen bezeichnen, nennen ihn auch einen kirchenrechtlichen, diejenigen dagegen, die ihn nur für halböffentlich halten, wollen ihn nicht als kirchenrechtlichen, sondern nur als rechtlichen bezeichnet wissen. Für den Verf. dagegen ist ein solcher Stand ein wirklich kirchenrechtlicher, obgleich er nur privaten Charakter hat, da es in der Kirche kein anderes Recht als nur das Kirchenrecht (kanonische Recht) gebe. Wir leugnen nicht, daß der Verf. in dieser Frage beweiskräftige Gründe bringt. Darum pflichten wir ihm in diesem letzten Punkte bei, daß dieser Stand der Vollkommenheit ein kirchenrechtlicher ist, wenn er überhaupt ein rechtlicher ist. Was aber die Nichtöffentlichkeit dieses Standes angeht, scheint uns die Sache nicht so eindeutig zu sein; denn aus der Tatsache, daß die Gelübde, durch die man in diesen Stand eintritt, private sind, folgt nach unserer Ansicht nicht notwendig, daß auch der angenommene Stand selbst privaten Charakter hat. Der Verf. erwähnt mehrere öffentliche Auswirkungen der Gelübde im vorliegenden Falle, die doch wohl in einem privaten Stande keine hinreichende Erklärung finden. Im übrigen ist schwer einzusehen, warum der Stand der Vollkommenheit in den Säkular-Instituten nicht öffentlich sein und als solcher zur Heiligung der Kirche beitragen soll, während er doch in den religiösen Genossenschaften ohne öffentliche Gelübde, ja sogar in den Instituten, die das Leben der religiösen Genossenschaften nachahmen, aber auch keine öffentlichen Gelübde haben, als solcher gilt. Jeder Stand der Vollkommenheit scheint als Stand, der von der Kirche durch ihre Gesetze nach Art eines Körpers organisiert ist, öffentlich zu sein oder zu dem Merkmal der Heiligkeit der Kirche und damit zu etwas Sozialem, etwas Sichtbarem an ihr, beizutragen. Gerade deshalb ergeben sich die öffentlichen Auswirkungen, auf die angespielt wurde.

Was die dritte Frage, den Charakter der inneren Gewalt in den Säkular-Instituten angeht, ist der Verf. der Ansicht, sie sei nur eine private Herrschaftsgewalt (potestas dominativa privata). Ja, nach ihm gibt es in der Kirche, wie er in dem vorhergehenden Kapitel dargelegt hat, keine andere öffentliche Herrschaftsgewalt als die Regierungsgewalt (potestas iurisdictionis). Er lehnt also die Form einer öffentlichen Herrschaftsgewalt, wie P. Laraona sie in seinem bekannten Werk 1934 vertreten hat, ab. Die Ansicht des Verf. hat manches für sich, aber die Schwierigkeit, die sich aus c. 303 des orientalischen Kirchenrechtes ergibt — dort ist die Rede von einer öffentlichen Gewalt, die von der Weihegewalt und der Jurisdiktionsgewalt verschieden ist —, sehen wir nicht vollständig gelöst, wenn wir die positive Auffassung der Kirche auch in dieser Theorie oder wenigstens in dieser Terminologie des Rechtes beachten müssen. Der Verf. hat durch seine tiefschürfende und ansprechende Arbeit der kirchlichen Rechtswissenschaft einen wertvollen Dienst geleistet.

O. Robleda S. J.

Aufsätze und Bücher

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Algermissen, K., Konfessionskunde. 7., vollständig neugearbeitete Aufl. Lex.-8° (XVI u. 948 S.) Paderborn 1957, Bonifaciusdruckerei. 38.— DM. — Wie die meisten großen Werke ist auch das vorliegende aus bescheidenen Anfängen hervorgegangen. Die drei ersten Auflagen, die unter dem Titel „Christliche Sekten und Kirche Christi" erschienen, waren nur ein Präludium des Kommenden. Im Jahre 1950 war die 6. Auflage herausgekommen, deren 3000 Exemplare aber bald ihre Käufer fanden (vgl. Schol 26 [1951] 274). Wenn der Verf. gleichwohl eine Reihe von Jahren mit der Neuauflage zurückhielt, so nur deshalb, weil er das ganze Werk einer gründlichen Durchsicht und Umarbeitung unterziehen wollte. Wenn die neue Auflage auch nur einen Zuwachs von 40 Seiten aufweist, so ist der Inhalt doch, dank des komprimierteren Druckes, um ein Viertel vermehrt. Es ist nicht ohne Reiz, unter dieser Hinsicht die jetzige mit der letzten Auflage zu vergleichen. Zwar ist die Einteilung in die 6 Hauptteile geblieben, aber im Innern der einzelnen Hauptteile sind wesentliche Ergänzungen bzw. Umgruppierungen vorgenommen worden. So handelt der 1. Hauptteil, der früher „Kirche und Kirchen" überschrieben war, nunmehr über die „Grundelemente der Kirche Christi". Innerhalb dieses Hauptteiles ist jetzt in einem eigenen Kapitel über die Grundlegung der kirchlichen Ämter die Rede (Kap. 4), ebenso handelt ein eigenes Kapitel über die „Fortdauer der Ämter in der Kirche" (Kap. 5) und schafft so die Möglichkeit, ausführlich über die aktuellen Fragen um „Apostelamt" und „Apostolische Sukzession" zu sprechen. Die Probleme des Oberhirtenamtes werden gleichfalls in zwei Kapiteln abgehandelt (Kap. 6 u. 7). Dagegen ist die Darlegung der Wesenseigenschaften der Kirche, die vorher fünf Kapitel füllte, in ein einziges Kapitel zusammengefaßt (8. Kap.). Neu ist in diesem 1. Hauptteil das 10. Kapitel „Die Zugehörigkeit zur Kirche Christi", das vermutlich am stärksten innerkatholische Diskussionen veranlassen wird. Was vorher im 15. Kapitel über „Die christlichen Kirchen im Gesamtbild der Weltreligionen" dargelegt wurde, ist an den Schluß des ganzen Werkes gerückt (6. Hauptteil: „Die Una Sancta und das Christentum im Ringen mit den Weltreligionen"). Auch der 2. Hauptteil („Die katholische Kirche in ihrem Wesen, ihrer Eigenart und Wirksamkeit") ist neu durchgeplant. Was (im 1. Kap.) über den „Weg der Kirche über die Völker" gesagt war, ist ersetzt durch eine Darlegung der durch das kirchliche Lehramt gesicherten ekklesiologischen Wahrheiten. Im 2. (früher 3.) Kap. ist der geschichtlichen Besinnung auf die zentrale Stellung der Lehre von der Kirche ein systematischer Abschnitt über die „Kirche als Zentralidee des katholischen Menschen" beigefügt. Was bislang im 9. und 10. Kap. über Altkatholizismus und Nationalkirchentum gesagt war, wird in der Neuauflage zu Eingang des 5. Hauptteils („Freikirchen und Sekten") behandelt. Noch stärker wird die Neugruppierung im 3. Hauptteil spürbar („Die getrennten Kirchen des Ostens in Geschichte und Stand, in Glaube und Frömmigkeit"). Der bloß historische Aspekt ist zugunsten einer breiteren Darlegung des Glaubens und der Frömmigkeit der Ostkirchen zurückgedrängt. Zumal das letzte (11.) Kap. in diesem Hauptteil („Kultus, Geist und Frömmigkeit der Orthodoxen Kirche") verdient besondere Beachtung. Der 4. Hauptteil, der früher die Überschrift trug: „Der Protestantismus in Ursprung, Geist und Entfaltung", lautet jetzt: „Die evangelischen Volkskirchen in Ursprung, Lehre und Leben." Neu ist darin das 5. Kap.: „Die komparative Symbolik der evangelischen Kirchen." Das ehemalige 7. Kap. („Die innere Zersetzung des frühen Protestantismus") ist verschwunden, und das frühere 21. Kap. („Die protestantische Frömmigkeit und Missionstätigkeit") ist in zwei Kapitel aufgeteilt. Eine der wichtigsten Neuerungen

ist, daß die Freikirchen und Sekten, die früher im 4. Hauptteil mit behandelt wurden, nunmehr einem eigenen, dem 5. Hauptteil zugewiesen sind, der mit einem eigenen Kapitel über den „Unterschied zwischen Freikirche und Sekte" anhebt. Der ehemalige 5. Hauptteil („Die Glaubenslehren der christlichen Kirchen") ist praktisch im Rahmen der vier anderen Hauptteile erledigt worden und konnte darum entfallen. Dafür ist der abschließende 6. Hauptteil („Die Una Sancta und das Christentum im Ringen mit den Weltreligionen") sehr stark erweitert worden. Personen- und Sachregister beschließen das Werk, während umfassende Literaturhinweise am Eingang eines jeden Hauptteiles bzw. Kapitels zu lesen sind. Schon dieser kurze Durchblick läßt ahnen, welche Fülle von Informationen in diesem Standardwerk katholischer Konfessionskunde beschlossen liegt. Algermissens Werk hat gerade in unserer Zeit mit ihrem machtvoll aufgebrochenen Suchen nach Wahrheit und Einheit eine große Mission zu erfüllen. Die gute Aufnahme, welche die früheren Auflagen gerade auch außerhalb der katholischen Kirche gefunden haben, ist eine Gewähr dafür, daß auch die neue Auflage viele dankbare Leser finden wird. B a c h t

S t e f f e s, J. P., Glaubensbegründung. Christlicher Gottesglaube in Grundlegung und Abwehr. Herausgegeben von *L. Deimel*. I. Band: Methodische und geschichtliche Einführung, Anthropologische Grundlegung, Religionsphilosophie. 8° (XXIV u. 540 S.) Mainz 1958, Matthias-Grünewald-Verlag. Leinen 44,50 DM; Subskr.-Preis 39,80 DM. — Das Nachlaßwerk des am 11. März 1955 verstorbenen Verf. liegt nunmehr vor, dank der Sorge des Verlages und des Herausgebers. Es soll eine zweibändige Rechtfertigung des christlich-katholischen Glaubens und seiner Ansprüche bringen, die auf der Höhe der Zeit steht und den wissenschaftlichen Anforderungen gerecht wird. Der 1. Bd. enthält die methodische und geschichtliche Einführung (Grundsätzliches zur Begründung und Verteidigung des christlichen Glaubens, Geschichte der Glaubensrechtfertigung und Entfaltung des christlichen Selbstbewußtseins in der Begegnung mit den Mächten der Welt), die anthropologische Grundlegung (Religiöse Anthropologie, Der Mensch in Vorgeschichte und Geschichte, Über den Ursprung des Menschen, Seine vor- und frühgeschichtliche Erscheinung, Die Religionen der Menschheit) und die Rechtfertigung des Gottesglaubens vor dem Forum der Philosophie (Wesenserschließung der religiösen Gegebenheit, Erklärung, Kritik und Begründung des Gottesglaubens durch das spekulative Denken). Man sieht, daß der Bogen sehr weit gespannt ist und praktisch alle Fragen der Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie, Religionspsychologie und Religionsphilosophie einbezogen sind. Infolgedessen kann das Ergebnis nur eine zusammenfassende Darstellung im Überblick, für weitere Kreise berechnet, sein und kaum, wie der Herausgeber in seinem Vorwort sagt (XI), „ein Werk der Wissenschaft". Über die Raumverteilung an die einzelnen Sparten sind selbstverständlich verschiedene Ansichten möglich. Es möchte uns scheinen, als ob in der Geschichte der Gottesbeweise der Schule Kants allzuviel Aufmerksamkeit und Platz zugestanden sei. Anderseits wäre es wohl zu vermeiden gewesen, daß die religionsgeschichtlichen Partien die Einzeluntersuchungen häufen und dafür wichtigere Phänomene recht kurz abmachen, z. B. die der Mysterienreligionen auf knapp drei Seiten (mit nur einem einzigen Quellenzitat und dürftigem Literaturnachweis, der sich auf die älteren Standardwerke beschränkt). Als fühlbare Lücke möchten wir das Fehlen eines Kapitels über die Religion des Judentums bezeichnen, das auch die neuen Funde am Toten Meer auswerten müßte (diese sind weder in dem Abschnitt über die Religion des Alten Testamentes noch in dem unmittelbar darauf folgenden über das Christentum auch nur erwähnt). Gut sind hingegen die religionspsychologischen Angaben (Die Phänomenologie des religiösen Objektes und des religiösen Aktes, Religiöse Qualität von Dingen und Menschen, Positive Motive der Gottbegegnung bzw. des natürlichen Gottesglaubens, Dessen naturgegebene Hindernisse) und ebenso die mit umsichtiger Kritik (im Anschluß an H. Weinert, A. Portmann und W. Koppers) vorgetragenen zusammenfassenden Darlegungen zur Abstammungsfrage. Größere Vorbehalte müssen wir indes gegenüber der geschichtlichen Einführung geltend machen. Die ge-

sonderten Bemerkungen zur protestantischen Apologetik und deren Entwicklung sind zwar an sich wertvoll und aufschlußreich, aber u. E. in einer *katholischen* Glaubensbegründung entbehrlich. Nur ungern vermißt man eine eingehende Stellungnahme zu dem Thema „Die Apologetik als *theologische* Wissenschaft". Vor allem ist jedoch zu bedauern, daß der historische Überblick über die Glaubensrechtfertigung im Mittelalter (51—62) in keiner Weise den Verdiensten der Scholastik gerecht wird; das hierfür maßgebende Werk von A. Lang (Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Münster 1931) ist nicht einmal zitiert, geschweige denn, daß seine Resultate wiedergegeben und eingeordnet wären. Ferner hätte die Entwicklung der Immanenzapologetik des längeren ausgeführt werden müssen, und unverständlich ist das absolute Schweigen über die sogenannte analytische Methode (oder „via empirica"). Wir können nur hoffen, daß etwas von dem im 2. Bd. nachgeholt wird, der zudem mehr den theologischen und exegetischen Belangen der Glaubensbegründung zu dienen hat.

Beumer

Unsere Sorge der Mensch — Unser Heil der Herr. Ein Taschenbuch zum geistigen Ringen der Zeit. 22 philosophische und theologische Beiträge. Herausgegeben von *W. Adolph, E. Klausener, H. Muschalek.* 8° (256 S.) Berlin 1958, Morus-Verlag. DM 2,20. — Das vorliegende Taschenbuch ist als Gabe für die Teilnehmer am 78. Deutschen Katholikentag in Berlin geplant worden. Als Leser sind vor allem die Katholiken Ostdeutschlands gedacht, die im täglichen Kampf um die elementarsten Wahrheiten des christlichen Glaubens stehen. Von daher bestimmt sich die Auswahl der Themen wie auch die Weise ihrer Behandlung. Gewiß haben sich die einzelnen Mitarbeiter bemüht, die Fachliteratur gründlich zu studieren. Aber sie haben mit Rücksicht auf den weiten Leserkreis in der Darbietung ihrer Gedanken bewußt auf anspruchsvolle Wissenschaftlichkeit verzichtet. Daß bei einer so großen Zahl von Mitarbeitern nicht jeder Beitrag das angestrebte Ziel erreicht hat, ist begreiflich. Zudem hat der kritische Rezensent daran zu denken, daß einer Vielzahl von Interessen und Bedürfnissen Rechnung getragen werden mußte, um so jedem einzelnen Leser etwas zu bieten. Als besonders gut gelungen seien hervorgehoben *H. Fries,* Glaube und Wissen, *J. de Vries,* Seele und persönliche Unsterblichkeit, *W. Heinen,* Motive und Wege der Gewissensbildung, dann die beiden Beiträge von *H. Rahner* zum Thema „Mensch und Geschichte", endlich *P. Mianecki,* Eschatologischer Christusglaube. Die zehn Bilder katholischer Sozialpioniere, die *E. Filthaut* gezeichnet hat, werden dankbare Leser finden. Denn sie zeigen, daß die Kirche in der Zeit des Aufbruches der sozialen Frage nicht nur mit dem Lehrwort ihrer Päpste, sondern auch durch den persönlichen Einsatz von Leuten wie F. J. von Buss, A. Kolping und F. Brandts usf. zur Stelle war. Ein ausführliches Namen- und Sachverzeichnis vermehrt den Wert des Bändchen und macht aus ihm ein überaus praktisches Nachschlagebuch katholischer Glaubenslehre.

Bacht

Daniélou, J., Der Gott der Heiden, der Juden und der Christen. 8° (198 S.) Mainz 1957, Matthias-Grünewald-Verlag. 12.50 DM. — Es ist erfreulich, daß diese kleine, doch bedeutsame Schrift (Dieu et nous, Paris 1956) so schnell auch dem deutschen Leser zugänglich gemacht wurde, und zwar in vorzüglicher Übersetzung. Dabei gibt der deutsche Titel Inhalt und Anliegen sogar deutlicher wieder. In großzügiger, doch tiefblickender Schau führt der Verf. durch die verschiedenen Stufen der menschlichen Gotteserkenntnis. Er bestimmt zunächst den theologischen Standort der heidnischen Religionen. Die echten, wenn auch fast immer verdunkelten religiösen Werte in ihnen sind Ausdruck der natürlichen Gottesoffenbarung im Kosmos und im Gewissen sowie Zeichen des nie ganz fehlenden göttlichen Beistandes. Ob darüber hinaus nicht doch wenigstens der Hochgottglaube der Primitiven auf eine Uroffenbarung zurückweist (was mit v. d. Leeuw gegen W. Schmidt und seine Schule abgelehnt wird, vgl. 12 f.)? Sehr gut ist für alle Stufen der Offenbarung die entscheidende Bedeutung der Analogie des Seins herausgestellt. Von

daher wird z. B. auch die Tatsache beleuchtet, daß die aus dem Kosmos genommenen religiösen Symbole (Himmel, Feuer usw.) immer und überall die im wesentlichen gleiche Bedeutung haben. Nachdrücklich und sehr aktuell ist der grundlegende Unterschied zwischen den immer kosmisch verstandenen Mythen und Riten im heidnischen Bereich gegenüber der durchgehenden Geschichtsbezogenheit der biblischen Religion dargelegt. Die objektive Unvollkommenheit der kosmischen Offenbarung und die Folgen der Erbsünde im Menschen bewirken, daß die kosmische Religion immer nur gebrochen, niemals rein verwirklicht ist. — Philosophische Erkenntnis kann immer nur an die Grenze: von außen her bis zur Existenz Gottes führen. Wo die Vernunft es unternimmt, Gott in ihren Begriffen einzufangen, schafft sie sich einen Götzen. — Die übernatürliche Offenbarung ist wesentlich Offenbarung des dreifaltigen Gottes in der Heilsgeschichte und seinem darauf bezogenen Wort. Die spezifische Eigenart der zentralen biblischen Begriffe: Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe, Heiligkeit usw. wird ebenso herausgestellt wie — gegen neue Fehlurteile — die Berechtigung, Notwendigkeit und der theologische Wert ihrer Übertragung in eine andere, vor allem die griechische Begriffswelt. — Im Kapitel „Der Gott der Kirche", setzt sich der Verf. vornehm, doch überzeugend mit Cullmanns Auffassungen von Apostolat, Schrift und Überlieferung auseinander: Wie die Heilsgeschichte in den Sakramenten aktualisiert wird (was auch Cullmann anerkennt), so die (mit den Aposteln abgeschlossene) Offenbarung in der je gegenwärtigen Überlieferung, die überdies eine entscheidende Beziehung zur Einheit der Kirche besitzt. — Im abschließenden Kapitel „Der Gott der Mystiker" geht es um jene tiefere, in der wissenschaftlichen Theologie meist übergangene Erkenntnis Gottes, die der in der Seele des begnadeten Menschen gegenwärtige dreifaltige Gott dem Menschen schenkt, der sich in liebeerfülltem Glauben seinem Geheimnis öffnet. — Vereinzelt finden sich Aussagen oder wenigstens Formulierungen, die nicht ganz gefallen: z. B. wenn es heißt, das Göttliche Wort habe sich durch sein Wirken im AT „mit den Gebräuchen der Menschen vertraut" gemacht, um so seine Inkarnation „vorzubereiten" (121). Daß K. Barth die Hölle leugne, kann man wohl nicht ohne weiteres sagen (73). Bezeichnet Paulus wirklich „mit Vorliebe" die zweite Göttliche Person als die waltende Weisheit (128)? Gewünscht hätte man noch eine theologische Standortbestimmung des Islams. Aber im ganzen gesehen, sind diese Dinge doch unerheblich. Großzügig, mit ungewöhnlicher Einfühlung und mit religiöser Ehrfurcht werden hier die wesentlichen Perspektiven menschlicher Gotteserkenntnis aufgezeigt. Bulst

Söhngen, G., Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich. kl. 8° (136 S.) Freiburg/München 1957, Alber. 7.80 DM. — Der Verf. veröffentlicht in diesem Bändchen seine Gastvorlesungen, die er auf der „Münchener Hochschulwoche in der Schweiz" (27.—29. 5. 1957) auf Einladung der reformierten Theologischen Fakultät in Basel gehalten hat. Das Thema ist, wie er betont, ein reformatorisches, aber er behandelt es nicht in einer Auseinandersetzung mit der protestantischen Auffassung, obgleich die gelegentlich auch erwähnt wird, sondern positiv aus katholischer Sicht. Die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium ist eine Frage nach dem Wesen des Christentums, die auch, wie der Verf. bemerkt, staatsbürgerliche Bedeutung hat; denn wenn das Gesetz (der 10 Gebote) nicht mehr in die Verkündigung der Frohbotschaft gehört, hat die Kirche sich in die weltliche Gesetzgebung und Rechtsprechung überhaupt nicht einzumischen. In dieser Beziehung wirkt sich die verschiedene Auffassung von Lutheranern und Reformierten über die Beziehung von Gesetz und Evangelium aus. Während die ersteren vom Gesetz und Evangelium sprechen, hat K. Barth als Vertreter der reformierten Theologie die Reihenfolge umgekehrt: Evangelium und Gesetz; denn nach ihm ist das Gesetz die notwendige Form des Evangeliums, dessen Inhalt die Gnade ist. Mit Recht betont S., daß diese letzte Auffassung der katholischen sehr nahe kommt, die er formuliert: „Nicht die Gnade und Gnadenbotschaft in der Form des Gesetzes, sondern das neue Gesetz in der Form der Gnade, in der neuen Gestalt und Botschaft des Gnadengesetzes" (4). Im katholischen Schrifttum heiße das Thema nicht Gesetz und Evangelium, sondern

Gesetz und Gnade (6). Es wurde in der neueren katholischen Theologie wenig beachtet, weil es von den Reformatoren her zum Kampfthema gegen die angebliche Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit der katholischen Kirche und die politischen Ansprüche des römischen Papstes gemacht worden war. Dagegen nimmt es bei Paulus, Augustinus, Thomas, Bonaventura und Seripando noch die ihm gebührende zentrale Stellung ein. Das Konzil von Trient hat die katholische Auffassung von Gesetz und Gnade, Gesetz und Freiheit gegenüber den Reformatoren in dem Rechtfertigungsdekret der 6. Sitzung (vgl. D 793 f. 828—831) beiläufig dargelegt und damit den Rahmen für die Arbeit am Thema „Gesetz und Evangelium" abgesteckt (10). Der Verf. sucht zunächst die Begriffe Gesetz und Evangelium in ihrem Unterschied und ihrem Zusammenhang zu klären durch das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18, 21—35). Der Herr begnadigt den Knecht nicht auf Grund eines Rechtsanspruches, noch setzt er sich über ein Gesetz hinweg, sondern er handelt außerhalb von Gesetz und Recht, während der begnadigte Knecht seinem Mitknecht gegenüber seine Rechtsansprüche geltend macht. Der Herr stellt nicht im voraus eine Bedingung, sondern die Bedingung, daß er sich auch seines Mitknechtes hätte erbarmen müssen, stellt sich nach und aus dem geschehenen Schulderlaß. — Das Gleichnis zeigt zweifellos das Gnadenhafte des göttlichen Erbarmens gegenüber dem sündigen Menschen. Aber dieses Erbarmen hatte doch nur Sinn, wenn vorgängig dazu für den Knecht ein verpflichtendes Gesetz bestand, denn sonst wäre er ja nicht erbarmungsbedürftig geworden. Unter dieser Rücksicht geht also aus dem Gleichnis nicht die Reihenfolge Gnade-Gesetz hervor, auf die es dem Verf. ankommt, sondern nur insofern, als aus dem Erbarmen des Herrn die Verpflichtung zum Erbarmen mit dem Mitknecht noch größer wird. Der Verf. geht dann auf die Grundbestimmtheiten der Begriffe Gesetz und Evangelium bzw. Gnade ein, die sich unter dem Oberbegriff der Gerechtigkeit zusammenfassen lassen, freilich nicht univok, sondern nur analog. Inhaltlich ist die Gerechtigkeit auf seiten des Gesetzes eine solche durch ein gefordertes Tun des Menschen, durch eine Leistung von ihm; dagegen ist sie auf seiten des Evangeliums oder der Gnade eine solche durch ein geschenktes Sein in Christus, durch ein Empfangen der Gabe im Glauben an Christus (23). — Aber wird nicht der Glaube als Vorbedingung für die Rechtfertigung verlangt (vgl. Mk 16, 16)? Gewiß ist auch dieser zur Rechtfertigung erforderliche Glaube schon Gnade und damit das Werk Gottes, aber zugleich doch auch das Werk des mit der Gnade mitwirkenden Menschen, das Gott als solches fordert, also die Erfüllung eines Gesetzes vorgängig zur Rechtfertigung oder Gnade. Es handelt sich also um eine Forderung, die zwar auch auf die Rechtfertigung ausgerichtet ist, die sich aber nicht erst aus der Rechtfertigung ergibt, sondern nach Lk 17, 10 schon aus der Geschöpflichkeit des Menschen folgt. Wenn darum der Verf. sagt: „Nicht aus dem Gebot und seiner Erfüllung kommt uns die Gabe, sondern aus Gottes Gnade kommt uns Gottes Gebot und dessen Erfüllung" (26), trifft es zwar zu, daß die Erfüllung des Werkes auch das Werk der Gnade ist, aber das Gebot besteht doch auch vorgängig zur Gnade. Das will der Verf. auch offenbar nicht leugnen, aber es kommt in seiner Darstellung weniger zur Geltung, weil er — und in gewissen Sinne mit Recht — den Nachdruck auf den Vorrang der Gnade in der neutestamentlichen Heilsordnung, ja in der Heilsordnung überhaupt, legt; denn auch im Alten Testament war das Gesetz durch die Verheißung ganz ausgerichtet auf seine Erfüllung im Neuen Bunde nach der augustinischen analogia legis proportionalitatis: „Lex data est, ut gratia quaereretur; gratia data est, ut lex impleretur" (94). Der Verf. betont: „Die rechte Ordnung der Gnade zum Gesetz und des Gesetzes zur Gnade ist die Vorgegebenheit der Gnade und des Gnadengesetzes vor allem anderen Gesetz und allem Gesetzlichen" (58). Das ist insofern richtig, als in der tatsächlichen Heilsordnung jedes Gesetz und alle Gesetzlichkeit auf das innere Gnadengesetz, das übernatürliche Heil hingeordnet ist und in ihm seine Erfüllung und damit sein Ende findet. Das will der Verf. auch offenbar nur sagen, wie u. a. aus der Aufzählung der verschiedenen Ursachen des göttlichen Gesetzes (76 f.) hervorgeht. Es ist nicht möglich, hier auf alle Gesichtspunkte einzugehen, unter denen der Verf. sein Thema behandelt hat. Seine Ausführungen können nur in ihrer Zusammenschau richtig verstanden und gewertet

werden. So geben sie einen guten und anregenden Überblick über die katholische Auffassung von Gesetz und Evangelium bzw. Gnade und zeigen, wie unberechtigt der Vorwurf der Werkgerechtigkeit von seiten der Reformatoren ist.

Brinkmann

Betz, J., Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus: ThQschr 138 (1958) 152—183. — In beständiger Auseinandersetzung mit der modernen protestantischen Exegese zeigt der Verf., daß die Annahme einer Kirchengründung durch Christus vor seiner Auferstehung nicht nur nicht im Widerspruch mit dessen genuiner Botschaft stehe, vielmehr ganz organisch aus ihr herauswachse. Die Reich-Gottes-Idee sei auf Gegenwärtigkeit angelegt, zunächst in der Person des Herrn, sekundär auch in den ihm zugehörigen Menschen; der Kern des neuen Gottesvolkes, der Zwölferkreis, lasse sich, da er unmittelbar nach der Auferstehung in Erscheinung trete, nur als Schöpfung des irdischen Jesus verstehen, und das Abendmahl rücke seine kirchenstiftende Intention nochmals in helles Licht und weite die ekklesia auf alle Völker aus. Ob das entscheidende Logion an Petrus (Mt 16, 17—19) auch in die Zeit vor Ostern falle, hält B. für nicht völlig gesichert, aber immerhin für wahrscheinlich. Selbst wenn man es nach der Auferstehung datieren müsse, sei es doch ein echtes Wort des wirklichen Christus und keineswegs Gemeindebildung. Die saubere und gründliche Beweisführung verdient alle Aufmerksamkeit. Wertvoll sind außerdem die reichen Literaturangaben aus dem Schrifttum der neueren Exegese. Obschon die Apologetik nicht direkt angesprochen wird, so darf sie doch mit Dankbarkeit die Ergebnisse für sich in Anspruch nehmen.

Beumer

Fries, H., Kirche als Ereignis. 8° (119 S.) Düsseldorf 1958, Patmos-Verlag. Geb. 7.80 DM. — Der schmale, gut ausgestattete Band enthält vier Abhandlungen verschiedener Thematik, die alle um die Wirklichkeit der Kirche kreisen. Es sind keine mit gewichtigem wissenschaftlichem Apparat beladenen Forschungsbeiträge, sondern Darlegungen, die, aus bester Sachkenntnis geschrieben, sich ihrer unmittelbaren Absicht nach an ein breiteres Publikum wenden. Ihr besonderer Reiz ist die Aktualität des Themas, die gewinnende Durchsichtigkeit der Gedankenführung und die Sauberkeit der Sprache. Verf. hat es verstanden, oft diskutierte Probleme in ein neues Licht zu setzen, so etwa die Frage nach der „Glaubwürdigkeit der Kirche", die zu einer zeitgemäßen Wiederaufnahme der Grundideen der sog. Via analytica führt. Reichen Stoff zu kritischer Selbstprüfung bietet die Abhandlung „Die Kirche in dieser Zeit — Auftrag und Widerspruch". Verf. spricht hier nicht nur von dem Auftrag, den die Kirche als Dienerin des göttlichen Wortes und Verwalterin seiner Geheimnisse hat, sondern auch von dem Auftrag, den sie den Gläubigen gibt. Und wo er vom Widerspruch spricht, auf den die Kirche stößt, unterscheidet er gut zwischen dem Widerspruch, der notwendig ist und darum Grund zum Rühmen, und dem Widerspruch, der schuldhaft verursacht ist und dessen die Kirche sich zu schämen hat. „Das Gespräch in der Kirche" entwirft gleichsam die theologischen Präambeln zu dem Gespräch zwischen den Konfessionen. Der letzte Beitrag endlich, „Kirche als Ereignis. Zu Barths Lehre von der Kirche", ist eine kritische Auseinandersetzung mit dem Baseler Theologen, die ganz von selbst in eine gewissenhafte Selbstprüfung der Kirche im Lichte der von Barth erhobenen Fragen führt. — Ein kleiner Hinweis: S. 10 oben ist ein sinnstörender Druckfehler zu lesen (wohl „inhibieren" statt „inszenieren"). Bacht

XVI Semana Española de Teología (17—22 Sept. 1956). Problemas de actualidad sobre la sucesión apostólica, Otros estudios. gr. 8° (XVIII u. 584 S.) Madrid 1957, Consejo superior de investigaciones científicas Instituto „Francisco Suárez". — Die auf der theologischen Woche 1956 in Spanien gehaltenen Referate hatten als Hauptthema die apostolische Nachfolge in der Kirche. Sie sind nun in einem stattlichen Bande veröffentlicht. Die einzelnen Beiträge (mit Ausnahme von drei Arbeiten, die als „otros estudios" den 2. Teil bilden) lauten: *A. M. Javierre S. D. B.*, Cuestiones debatidas hoy entre católicos y protestantes en torno a la sucesión de los Apóstoles (3—96); *B. Marina O. P.*, La apostolicidad

como propiedad y nota de la Iglesia (97—120); *J. Salaverri S. J.*, El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo (121—178); *D. Iturioz S. J.*, Es posible una verdadera sucesión apostólica enteramente independiente del sucesor de San Pedro? (179—213); *B. Monsegú C. P.*, Los obispos son sucesores de los Apóstoles directa e inmediamente como miembros del colegio o más bien en cuanto personalmente consegrados o investidos de su oficio? (215—247); *M. García Miralles O. P.*, El cardenalato, de institución divina, y el episcopado en el problema de la sucesión apostólica, según Juan de Torquemada (249—274); *M. Fernández Jiménez*, Fundamentos teológicos de la distinción de potestades de los Apóstoles en ordinarias y extraordinarias y de por qué los obispos suceden an unas y no en otras (275—343); *M. Oltra O. F. M.*, Las potestades en que por razón del orden suceden los obispos, son las mismas de los Apóstoles sin limitación alguna? (345—362); *J. M. Alonso C. M. F.*, Orden y jurisdicción, dos potestades y una sola jerarquía en la constitución íntima de la Iglesia y de su economía sacramentaria (363—454). Man ersieht gleich unmittelbar aus den Titeln, daß, abgesehen vielleicht von dem historischen Aufsatz über Torquemada und dessen etwas eigenartiger Theorie einer göttlichen Einsetzung des Kardinalates, in der Tat die „problemas de actualidad" behandelt worden sind. Durchweg ist auch eigens auf die protestantischen Ansichten eingegangen, und die deutschsprachige Literatur wird in auffallend ergiebigem Maße herangezogen. Die Arbeit von Salaverri zeichnet sich hierin besonders aus, da Sohm, von Campenhausen, Karl Barth, Leuba, Emil Brunner und Bultmann eine recht ausführliche kritische Beurteilung erfahren. Was die Untersuchungen von und über Cullmann angeht, so werden wir in der Studie von Javierre (5 Anm. 1) auf die für die theologische Woche durch *A. A. Esteban Romero* ausgearbeitete Bibliographie verwiesen, die in der RevEspTeol von 1956 (235—240) erschienen ist. Im allgemeinen sind die deutschen Texte in den Fußnoten korrekt angeführt (einige wenige Druckfehler lassen sich mit leichter Mühe verbessern). Freilich könnte gelegentlich der Umfang der berücksichtigten protestantischen Literatur und vor allem der der deutschen Gegenschriften von katholischer Seite noch weiter gezogen sein, aber das Wesentliche kommt immer zur Erörterung. Alonso überrascht uns sogar zum Schluß seines Artikels mit einem längeren Exkurs „Sobre el concepto de Scheeben en torno a la potestad de magisterio en su relación a la potestad de orden y jurisdicción" (441—449); er verteidigt hier Scheeben gegen Wernz, der bei diesem eine „mira sententia" vorfindet, und gegen Salaverri, der in dessen Anschauung ein „leve vestigium doctrinae protestantium" erblicken will, und hat anerkennende Worte für die systematische Kraft des Kölner Theologen. Sosehr wir auch Alonso beipflichten, so hätte doch der historische Hintergrund des Fragenkomplexes noch vollständiger aufgewiesen werden können; siehe dazu die verschiedenen Arbeiten von J. Fuchs S. J. (besonders: Magisterium, Ministerium, Regimen, Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie, Bonn 1941). Wie es nicht anders erwartet werden kann, stimmen alle Beiträge (zumal: Iturioz 201, Monsegú 236—238) in der heute als gesichert zu betrachtenden Auffassung überein, daß dem einzelnen Träger die bischöfliche Jurisdiktionsgewalt durch päpstliche Verleihung zukommt; wir möchten jedoch gerne geschichtliche Einzelheiten über die gegenteilige Theorie hören, die bekanntlich auf dem Konzil von Trient gerade von den spanischen Vätern vertreten wurde. Indes bleibt das Werk als Ganzes eine hervorragende Leistung der spanischen Theologie und besonders ein klares Zeugnis für ihre Bemühungen um einen angesehenen Platz in den aktuellen Auseinandersetzungen zwischen Katholizismus und Protestantismus. Beumer

Walgrave, J.-H., O. P., Newman. Le Développement du Dogme. 8° (398 S.) Tournai-Paris 1957, Castermann. Fr. 150.—. — Wir haben in den Jahren seit Kriegsende wiederholt Gelegenheit gehabt, umfangreiche Publikationen zur Philosophie und Theologie J.-H. Newmans hier anzuzeigen. Unter ihnen nimmt das vorliegende Werk zweifelsohne einen Ehrenplatz ein. Die Wahl des Doppeltitels ist mit gutem Bedacht geschehen. Newman — das läßt an einen Beitrag zur Biographie des großen Oxforders denken. Le Développement du Dogme — das

zeigt, daß es um ein zentrales Anliegen des Theologen Newman geht. Aber die Bindung des zweiten an das erste will deutlich machen, daß das geistige Vermächtnis Newmans ohne ständigen Rückblick auf seine Persönlichkeit und auf die Besonderheit seines Entwicklungsweges nicht zu verstehen ist. Demgemäß hebt das Werk mit einem ausführlichen 1. Teil an, in welchem Leben und Persönlichkeit Newmans und die Ansatzpunkte des Entwicklungsdenkens in seinem literarischen Lebenswerk dargelegt werden (19—79). Der 2. Teil, der zwar immer noch als Vorbereitung für das eigentliche Hauptthema gedacht ist, aber an Umfang wie an grundsätzlicher Bedeutung wohl das Kernstück des ganzen Buches darstellt, bietet eine eindringliche Analyse der Psychologie Newmans unter dem Aspekt des Entwicklungsgedankens (79—211). So vorbereitet, geht Verf. im 3. Teil an die Darstellung der Fragen nach der Unveränderlichkeit von Glaube und Dogma wie nach der Spannung von Unveränderlichkeit und Entwicklung im Dogma heran (215—300). War alles Bisherige noch Deskription, so fügt sich im letzten Teil eine scharfsinnige Untersuchung über den bleibenden Wert und die kritischen Grenzen der Newmanschen Lehre an (303—331). Nach sechs z. T. sehr umfangreichen „Appendices" zu Einzelfragen endet das Werk mit einer gut ausgewählten Bibliographie, die aber durchaus erweitert werden könnte. Dieser Aufriß des Werkes zeigt schon, daß es dem gelehrten Verf. um mehr ging als um die Darstellung irgendeiner Detailfrage, die freilich auch als solche wegen der seit längerem aufgelebten Diskussion um das adäquate christliche Traditionsverständnis ihre Bedeutung hätte. Es liegt in der Eigenart Newmans begründet, daß man bei ihm alles in allem sehen muß, das Subjektive im Objektiven, das Persönliche im Grundsätzlichen, das Psychologische im Logisch-Ontologischen (und umgekehrt), wenn man zu sachgerechten Urteilen kommen will. So lange man das einzelne isoliert, läuft man Gefahr, weittragende Fehlurteile zu fällen. Das hat die modernistische Mißdeutung Newmans seinerzeit nur zu deutlich gezeigt. Verf. hat daher die einzig rechte Methode gewählt, wenn er sein Thema so „weiträumig" angelegt hat. Es ist nicht leicht, den Ertrag der scharfsinnigen Analysen in kurzen Worten zusammenzufassen. Was die geistige Physiognomie Newmans betrifft, so ist das Buch ein überzeugender Beweis für dessen „Modernität". W. belegt dies u. a. mit dem, was Newman an subtilen Erkenntnissen der heutigen Tiefen- und Strukturpsychologie vorweggenommen hat. Man denke nur an die Rolle, welche das „Unbewußte" bei ihm spielt. Es ist begreiflich, daß *Aldous Huxley* (Proper Studies, London 1933 [3], XIX) sich für seine Erkenntnispsychologie besonders Newman verpflichtet weiß (81). Ebenso hat Newman wirklich Bahnbrechendes für die seit M. Weber und M. Scheler nachdrücklich geförderte Erkenntnissoziologie geleistet. Daß er in einer bis heute nicht nur nicht überholten, sondern weitgehend nicht einmal ausgeschöpften Weise die theologischen Probleme von Tradition und Entwicklung im Bereich des Glaubens behandelt hat, ist bekannt, wird von W. aber mit ganz neuer Eindringlichkeit ins Bewußtsein gehoben. Damit rühren wir an den doktrinären Ertrag des Buches: das Besondere scheint darin zu liegen, daß W. deutlich macht, wie hintergründig die von Newman herausgearbeiteten Interpretationselemente sind und welche gespannte und kritische Aufmerksamkeit es fordert, will man sich nicht auf eine übereilte Klassifizierung abdrängen lassen. B a c h t

Hödl, L., Die Lehre des Petrus Olivi O. F. M. von der Universalgewalt des Papstes. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung auf Grund von edierten und unedierten Texten (Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Universität München, 1) gr. 8° (26 S.) München 1958, Hueber. — Wir möchten hier diese neue Reihe der „Mitteilungen des Grabmann-Institutes der Universität München" kurz anzeigen, die nach den Worten des Herausgebers (M. Schmaus) „jene Hobelspäne, die in den Übungen anfallen", veröffentlichen sollen, sowohl Texteditionen als auch Problembehandlungen, und zugleich deren erstes Heft besprechen. Es bringt die Habilitationsvorlesung, die H. vor der Theologischen Fakultät in München am 26. Februar 1958 gehalten hat, einen gedrängten Überblick über die Lehre Olivis von der päpstlichen Gewalt. Die Grundlage wird aufgezeigt in der Stellung des Franziskanertheologen zu der kirchlichen Autorität als solcher, dann die Grundgestalt in

der universalen Jurisdiktion, endlich deren Grenze, die sich für Olivi vor allem in dem Ideal der evangelischen Vollkommenheit darbietet. Der letzte Teil ist mehr aus dem Apokalypsenkommentar Olivis begründet, der aber, wie H. selber mit Recht bemerkt, im Unterschied zu den systematischen Lehrschriften, nur als sekundäre Quelle gelten kann. Es wird deutlich gemacht, daß selbst in diesem Werk, das Olivi kurz vor seinem Tod geschrieben hat, das Papsttum in sich nicht abgelehnt ist, sondern nur der regierende Papst Bonifaz VIII., und zwar wegen seines Abweichens von dem nach Art der Spiritualen aufgefaßten Ideal der christlichen Vollkommenheit. Die Arbeit des Verf. verdient wegen der Kenntnis der ungedruckten oder schwer zugänglichen Quellen und wegen der klaren Form der Beweisführung alle Anerkennung und bildet einen verheißungsvollen Anfang der neuen Reihe. Beumer

Hofmann, L., Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Franz Suárez: TrierThZ 67 (1958) 146—161. — Bekanntlich ist nach Suárez der Glaube die forma der Kirche, so daß dementsprechend auch die Katechumenen als eigentliche Glieder zu ihr gehören. H. begnügt sich aber nicht mit dieser Erkenntnis, sondern weist auf die Entwicklung hin, die in der Ansicht des Suárez zu beobachten ist, da er sich in späterer Zeit mehr als Theologe denn als Philosoph und in stärkerer Anlehnung an die Tradition mit dem Kirchenproblem auseinandersetzt. Die Abfassung der disp. 12 de fide liege dreißig Jahre nach dem ersten Vortrag der disp. 9 (mit Berufung auf die uns nicht zugängliche Arbeit von *F. Spanedda*, L'ecclesiologia di Francesco Suárez, Sassari 1937) und die zuletzt genannte disputatio zeige deutlich, daß nunmehr die sakramentale Taufe als Vorbedingung für den realen (in re ipsa) Eintritt in die Kirche verlangt werde. Die Dogmatik muß diesen Umstand vermerken und darf in Zukunft nicht mehr Suárez schlechthin als Gegner der sententia communis anführen. Für die Tatsachenfeststellung sind wir dem Verf. zu Dank verpflichtet, verstehen aber weniger gut, was er in der Einleitung seiner Arbeit und auch bei der Kritik des älteren Suárez gegen den Ausschluß des Häretikers aus der Kirche einzuwenden hat. Gewiß hat das „Rundschreiben Pius' XII. ‚Mystici corporis' weder eine endgültige Klärung gegeben noch geben wollen" (146), wenigstens nicht in allen Fragepunkten und nirgends mit unfehlbarer Sicherheit, wohl aber authentisch in dem einen Punkte, daß Häretiker und Schismatiker außerhalb der Kirche sind, wobei allerdings die Frage nach der Abgrenzung der Begriffe noch offenbleibt. Außerdem steht die Enzyklika nicht allein da. Die Auffassung der „deutschen Kanonistik" (ist sie wirklich so einheitlich?) bildet u. E. keine Gegeninstanz, da sie aus der Einschränkung des Problems auf die Rechtsbeziehungen einigermaßen erklärlich ist. Was H. als Vorteil dieser Auffassung ansieht, möchte uns eher wie ein bedenklicher Nachteil vorkommen: „Sie gibt der Kirche eine große Weite, die alle Getauften umfängt, sie läßt die Una Sancta nicht nur als Wunsch, sondern auch schon als Wirklichkeit erscheinen" (146). Beumer

van Torre, J., S. J., Die Spaltung der Christen und die ökumenische Bewegung als theologisches Problem: ThGl 48 (1958) 331—353. — Dieser Aufsatz, ursprünglich in den Bijdragen (18 [1957] 399—413) erschienen, wurde vom Verf. für die deutsche Zeitschrift umgearbeitet und ergänzt. Er gibt zunächst einen Überblick über Schismen und ökumenische Bewegung, erörtert dann die theologische Bedeutung der Vereinigungsbestrebungen und schließlich den inneren Sinn der Spaltungen innerhalb der Christenheit. Besonders in dem letzten Absatz werden einige neue Perspektiven sichtbar. Die Schismen sind demnach nicht nur ein Übel, sondern bergen irgendwie auch positive Werte. Sie „haben die Kirche dazu genötigt, immer schärfer zu unterscheiden zwischen dem Wesentlichen, das sie sogar zu einem Zweck der Wiedervereinigung nicht preisgeben kann, und dem nur zu leicht mit dem Wesentlichen verwechselten Relativen, Zeitgebundenen" (349); „ferner können die Spaltungen für die Katholiken wie für die Dissidenten ein providentieller Anlaß sein zum inbrünstigeren Beten, zu einem aufrichtigeren und vollkommeneren Leben aus dem Glauben", und „vor allem . . . behüten die Schismen die Kirche vor dem Wahn, das Reich Gottes wäre bereits in seiner Vollkommenheit da, so daß sie aus lauter Sicherheit die Sehnsucht nach der Voll-

endung bei Christi Wiederkunft verlöre" (350). Das ist gut gesagt. Weniger aber wird die Ausdrucksweise gefallen, wonach die gutgläubig Abgetrennten „auf Grund der Taufe einer gewissen unsichtbaren communio ecclesiastica teilhaftig" bleiben (341 Anm. 23). Insofern eine communio ecclesiastica, d. i. doch wohl Teilnahme an der Kirche, die eine sichtbare Gemeinschaft ist, vorliegt, muß sie auch unter bestimmten Rücksichten erkenntlich sein. Wir können aber dem Verf. voll und ganz zustimmen, wenn er anschließend an den zitierten Text bemerkt: „Es unterliegt keinem Zweifel, daß die katholische Theologie noch auf der Suche ist nach einer genauen Terminologie, um das spezifische Verhältnis eines getauften nichtkatholischen Christen zur Kirche zum Ausdruck zu bringen" (ebd.). Beumer

2. Geschichte der Theologie

Seibel, W., S. J., Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius (Münchener Theol. Studien, Syst. Abt., 14). gr. 8° (XIV u. 206 S.) München 1958, Zink. — Was S. uns hier bietet, ist nichts Geringeres als eine vollständige Anthropologie des ältesten Kirchenvaters der abendländischen Kirche, eine ebenso schwierige wie dankenswerte Aufgabe. Denn von seinem Menschenbild her werden gerade die schwierigsten Texte des hl. Ambrosius erst recht verständlich. So wird diese Arbeit für jeden, der sich ernstlich um die Theologie der Kirchenväter bemüht, zu einer unentbehrlichen Einführung in die Gedankenwelt des großen Mailänder Bischofs überhaupt. — Der reiche, über alle Werke des hl. Ambrosius verstreute Stoff wird, nur um eine übersichtliche Gliederung zu bieten, nach den großen Stufen der Heilsgeschichte, Schöpfung, Paradies, Sünde, Erlösung aufgeteilt. Dabei ist sich jedoch S. wohl bewußt, daß er sich den „Zugang zu dieser Welt" nicht versperren darf, indem er, wie die meisten bisherigen Darstellungen Ambrosianischer Theologie, „das System einer späteren Zeit als Ausgangspunkt und Maßstab" seiner Forschungen nähme: in jedem dieser großen vier Teile des Buches begegnet uns das Ambrosianische Gedankengut unter der Beleuchtung der zeitgenössischen Philosophie und Theologie, von der es oft ganz neues Licht bekommt. — Nur kurz die Hauptergebnisse: „Grundlage und Ausgangspunkt der Anthropologie des Ambrosius ist der *Schöpfungsbericht* der Genesis", der bekanntlich Gen 1, 26 ff. und Gen 2, 7 in doppelter Gestalt vorliegt. Ambrosius sieht darin aber nicht zwei literarische Formen desselben einfachen Schöpfungsaktes, sondern eine im eigentlichen Sinne doppelte Schöpfung („gemina generatio"; „scriptura nos edocet prius hominem ad imaginem Dei esse formatum, postea de luto factum" etc.). Der „ad imaginem Dei" geschaffene Mensch war (nicht, wie Philo meinte, nur die Idee des Menschen, sondern wie Origenes auf Grund der paulinischen Anthropologie philonisches Gedankengut verchristlicht hatte, ein wirklicher Mensch, der erste Adam, der noch unkörperlich, nicht an einen Ort gebunden und nicht identisch mit „Seele" des Menschen ist, sondern mit dem von Paulus (Kol 3, 9—11) genannten „inneren Menschen". Der Mensch von Gen 2, 7 hingegen ist körperlich, ein „aus dem Staub der Erde gebildetes Geschöpf, materiell, sichtbar, sterblich, der Zeit und dem Raum verhaftet, geschaffen, nachdem Gott von seinen Werken geruht hatte (De Noe 24, 86). Dieser „Mensch" erst besteht aus Leib und Seele, wobei der Leib nicht etwa (wie bei Philo und vielleicht auch Origenes) Folge der Sünde, sondern Urstandsschöpfung ist, die Seele als Hauch Gottes der Adel des Menschen; ihr höherer Teil (das „principale" [*ἡγεμονικόν*] oder „vigor animae" der Geist, „mens", das „rationabile" etc.) muß den niederen (das „inrationabile", aus den fünf Sinnen, dem Sprachvermögen und der Geschlechtskraft bestehend) und dadurch auch den Leib beherrschen und so dem Gesetze des Geistes gefügig machen. Diese Seele hat aber im Hauchungsakt Gottes (Gen 2, 7) nicht bloß den Leib aus Erde belebt, sondern erhielt gleichzeitig damit die „inspiratio gratiae", wie bei Cyrill von Jerusalem, Basilius, Hilarius. So ist sie „ad imaginem Dei". Im Hauchungsakt Gottes vollzieht sich also die Vereinigung des Gen 1, 26 geschaffenen „inneren Menschen" und des Gen 2, 7 geschaffenen „äußeren Menschen". — Der konnaturale Ort für diesen idealen Menschen ist nicht mehr die Erde, aus der nur der „äußere Mensch"

stammt, sondern das *Paradies*, das im antiken Weltbild zu der über der Erde gelegenen Region des „mundus intellegibilis" gehört und von Ambrosius in den „dritten Himmel" (2 Kor 12, 4) verlegt wird. Das Paradies ist somit ein sehr realer und ebenso geschichtlicher Ort, real wie Adam und Eva selbst, nicht wie bei Philo ein bloßes Symbol. Trotzdem übernehmen die Alexandriner und mit ihnen Ambrosius die philonische Paradiessymbolik (Adam = Nous, „mens", Eva = „sensus", Schlange = hedone, „delectatio corporalis"). Damit ist auch schon jede Sünde im Paradies versinnbildet; ausgehend von der Lust, gelangt sie zuerst zu den Sinnen und durch sie zum höheren Seelenteil. — Der Urstand des Menschen im Paradies aber war ein ganz übernatürlicher Gnadenstand, der auch den aus der noch „jungfräulichen" Erde erschaffenen Leib Adams umfaßte, ein materielles Kleid weit ersetzte (Nacktheit) und ihm die „incorruptio" verlieh. — Das war der „homo spiritalis", der „caelestis". — Das Zustandekommen der *Ursünde* ergibt sich aus der eben angedeuteten Paradiessymbolik von selbst: der Leib (Eva) macht sich unabhängig von der Seele (Adam) durch die Versuchung des Satans und übertritt mit der Seele zusammen Gottes Gebot. Aber die Verantwortung trägt allein die Seele, also Adam. Mit diesem Zerbrechen der inneren Einheit des ersten Menschen zerbricht auch die Einheit mit Gott, die Gottebenbildlichkeit; der „innere Mensch" geht fast ganz unter, die Nacktheit wird sichtbar, die Versetzung aus dem Paradies auf die Erde ist notwendige Folge. Die Erde selbst aber trifft nun der Fluch Gottes, ebenso wie das Fleisch des Menschen, zwar nicht seine physische Substanz, aber als „Fleisch der Sünder". So kommt der Tod in die Welt, der natürliche Tod, die mors naturalis, die Ambrosius nicht so sehr als Strafe wie als Folge der Sünde sieht. Die Seele aber wird an den Leib genagelt; der Leib wird ihr Grab, aus dem nur Christus befreien kann, indem er die Scheidewand zwischen dem „inneren" und dem „äußeren" Menschen, die der Mensch durch die Sünde in sich aufgerichtet hatte, beseitigt durch den freiwillig übernommenen Tod. — Dieses Werk der Erlösung wird im 4. Teil näher ausgeführt. Sie ist nicht bloß Wiederherstellung der Paradiesesgnade, sondern deren Vermehrung. Schon die Menschwerdung des Verbum Dei, in der sich die Heiligung des sündigen Fleisches anbahnt, ist ein „Mehr" gegenüber der Urstandsgnade. „In der Menschwerdung hat das neue Leben im Leib Christi Gestalt angenommen. Es muß auf die Menschheit überströmen und sie auch subjektiv in diese Heiligkeit hineinnehmen. Das geschieht im Tod, durch den uns Christus erlöste und den jeder Christ mit ihm sterben muß. Der sündige alte Mensch muß untergehen, damit der innere Mensch nach dem Bilde Gottes erneuert werde" (vgl. besonders De Sacramentis II 6, 17—19). Der Tod vollzieht sich zunächst als mystischer Tod in der Taufe, soll aber dann als moralisches Absterben der Sünde eine Lebenshaltung werden. Das ist nur möglich, wenn der „innere Mensch" oder der „Geist" („mens") wirklich „spiritalis", vom „Geist", d. h. von der Gnade Gottes getragen ist. „Spiritus" ist demnach bei Ambrosius „die übernatürliche Begnadung der Seele, ‚mens' die Stelle, wo die Gnade den Menschen ergreift" (176). Diese Theologie des Geistes wird von selbst zu einer Theologie der Innerlichkeit, wodurch Ambrosius das Bindeglied geworden ist zwischen Origenes und Augustin, seinem unvergleichlichen Schüler. — Möge diese Arbeit nicht bloß den Studierenden und Gelehrten, sondern auch unseren Predigern eine Einführung werden in die reiche Welt urchristlicher Gesamtschau des Menschen, die uns so sehr verlorengegangen ist.

Faller

Messot, J., S.M.B., Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand (Dissertation der Univ. Fribourg). 8° (XII u. 154 S.) Schöneck/Beckenried 1958, Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft. — Seit Wilbrands kleinen Aufsätzen „Heidentum und Heidenmission bei Ambrosius von Mailand" und „Ambrosius von Mailand als Missionsbischof" (Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 1 [1938] 193—202 und 4 [1941] 97—104) ist das Thema der Heidenbekehrung durch Ambrosius nicht mehr behandelt worden. Der Verf. bemüht sich mit anerkennenswerter Belesenheit in den Schriften des Mailänder Bischofs sowie in der gesamten Ambrosius-Literatur, die Frage eingehender zu beantworten. In fünf Kapiteln schildert er die geschichtliche Umwelt in politi-

scher und religiöser Hinsicht, Ambrosius als Politiker im Dienst der Heidenbekehrung, als Metropolit und in seiner Bekehrungsarbeit im eigenen Sprengel (Heidenpredigt, Judenpredigt, Katechumenat, Einladung zur Taufe, Taufvorbereitung, Einführung in die Mysterien, Seelsorge an Neugetauften) und endlich die Erfolge der Bekehrungstätigkeit des Heiligen unter besonderer Berücksichtigung der Bekehrung Augustins und seiner Freunde. Ein Personen-, Orts- und Sachregister und ein Verzeichnis der behandelten Ambrosius-Stellen beschließen die überaus fleißige Arbeit. — Der Ertrag bleibt bei der vom Verf. selbst immer wieder betonten Lückenhaftigkeit der Quellen — nur selten kann man aus den Predigten des Kirchenlehrers, die ja die Grundlage seiner Schriften bilden, eindeutig feststellen, ob sie der Bekehrungsarbeit als solcher galten — meist auf Vermutungen angewiesen. Trotzdem bringt die Arbeit einen guten Überblick über das, was man von diesem Teil der Wirksamkeit des Heiligen behaupten kann. Sehr dankenswert sind die Übersetzungen der Ambrosius-Stellen, die in den Anmerkungen im Urtext erscheinen. — Zu wünschen wäre gewesen, daß der neue Ambrosius-Band des CSEL, Bd. 73 (Wien 1955) sowie die textkritische Ausgabe von De Virginibus (Florilegium Patristicum XXXI, 1933) benützt worden wären. Dann wäre der Verf. aufmerksam geworden, daß die Chronologie der Bischofsweihe des Ambrosius und damit seiner ersten Bischofsjahre, wie sie von Campenhausen und nach ihm Dudden und Palanque aufgebracht haben, nicht mehr zu halten ist: Ambrosius ist nach dem klaren Zeugnis der Chronik des Hieronymus am 7. Dezember 374, nicht am 30. November 373, zum Bischof geweiht worden (vgl. CSEL 73, 81* ff. mit der dort angegebenen Begründung). — In den Übersetzungen der Ambrosius-Stellen finden sich einige nicht sehr wichtige Unrichtigkeiten und manche undeutsche Redewendungen, die der aufmerksame Leser ebenso wie die nicht seltenen Druckfehler leicht selbst wird beseitigen können. Faller

Rudmann, R., O.S.B., Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen. 8° (196 S.) St. Ottilien 1956, Eos-Verlag. 4.50 DM. — In einer Zeit, die alle verfügbaren Kräfte an die Front des kirchlichen Leben ruft, darf die vorliegende Arbeit über ein in der monastischen Tradition seit jeher lebhaft bewegtes Problem ein besonderes aktuelles Interesse finden. Sie ist aus einer der Schule von K. Hallinger gehörenden theologischen Dissertation hervorgegangen und versucht im Rückgang auf die Position des Mönchspapstes Gregor I. die innerlich zu rechtfertigende Beziehung zwischen Mönchtum und Seelsorge theologisch zu ergründen. Gregors Einstellung zum Mönchtum, dessen Welt-Jenseitigkeit durchaus betont ist, wird deutlich an den Assoziationsbegriffen: Weltflucht, Weltverachtung, Einsamkeit, Geborgenheit, Gotteslob, Kontemplation und der Vorstellung vom Mönch als einem „Bürger des Jenseits". Dazu kommen die monastischen Grundforderungen der örtlichen Einsamkeit im Kloster, des Schweigens von Mund und Seele, der inneren Vereinigung mit Gott, deren theologischer Hintergrund im soteriologischen Rückgang des Christen zur christuserworbenen „quies" schon hier auf Erden im Kloster erblickt wird. Soweit (32—56) grundsätzliche Erwägungen über Gregors monastische Schau, die jetzt aus Gregors Schriften und Entscheidungen ergänzt wird durch die tatsächlichen Forderungen der Zeit an die Mönche, von denen der Papst berichtet, und durch die Forderungen des Papstes selbst, welche vielfältigen Dienst von Mönchen erwarten (in der kirchlichen Verwaltung, im bischöflichen Amt, in der Krankenfürsorge und in handarbeitlichen Verrichtungen, im Basilikaldienst wie im außerklösterlichen Apostolat) (57—80). Der mit diesen beiden aus genauester Kenntnis des gregorianischen Schrifttums und der Zeitverhältnisse des 6. Jahrhunderts geformten Kapiteln gegebene Zwiespalt, der das eingangs gestellte Problem von der notwendigen Verborgenheit mönchischen Daseins und Wirkens und des Rufes der Kirche zur äußeren Arbeit an den Seelen deutlich macht, wird im 3. Kap. (81—127) an den, wie Verf. sie nennt, zwiespältigen Entscheidungen Gregors nochmals erläutert, wobei die negativen (d. h. den äußeren Dienst verwehrenden) Entschlüsse aber fast stets ein Wesentliches nicht treffen, sondern meist disziplinären Charakter tragen. Die Lösung des Zwiespalts sieht Verf. in den Hinweisen Gregors auf die göttliche Berufung und

soziale Verantwortung auch der Mönche, auf die Einsamkeit, die nicht als Einsamkeit örtlicher Abgeschiedenheit, sondern als Einsamkeit des Geistes zu verstehen sei (mit Christus in Gott verborgen), auf die Einheit von Gottes- und (tätiger) Nächstenliebe und der von ihr her geforderten Durchdringung von kontemplativem und aktivem Leben (Schauen, um zu verkünden) mit der Berufung Gregors auf Paulus und auf Christus selbst. Das Leben des Mönchspapstes Gregor ist zudem das beste Beispiel für die Lösung des Problems. Die Tradition des frühen Mönchtums (16—31) hatte dafür bereits alle Elemente bereitgestellt, die nachfolgenden Jahrhunderte werden viele Nachfolger Gregors des Großen sehen. Bemerkenswert ist natürlich, daß diese Arbeit von einem Mönch der Kongregation von Sankt Ottilien geliefert wurde, mit einem reichen Instrumentar von Quellen und Sekundärliteratur, ohne den Hauch einer Polemik, der ja auch einer wissenschaftlichen Erörterung wenig anstehen würde. Zum Verständnis des Mönchtums im hohen Mittelalter trägt sie sehr viel bei. W o l t e r

K o c h , K., und H e g e l , E., Die Vita des Prämonstratensers Hermann Joseph von Steinfeld. Ein Beitrag zur Hagiographie und Frömmigkeitsgeschichte des Hochmittelalters (Colonia Sacra. Studien und Forschungen zur Geschichte der Kirche im Erzbistum Köln, herausgegeben von E. Hegel, 3). 8° (130 S.) Köln 1958, Pick. 9.50 DM. — Der bekannte Kirchenhistoriker von Münster H. legt hier in gründlicher Neubearbeitung eine theologische Dissertation (Bonn) seines inzwischen verstorbenen Freundes K. Koch vor, die sich mit der literarischen Abhängigkeit der Hermann-Joseph-Vita und mit ihrem geistigen Standort in der Welt des 13. Jahrhunderts beschäftigt hatte. Nicht nur im Hinblick auf die Bemühungen um eine Kanonisation des rheinischen Prämonstratensers aus der Frühzeit seines Ordens ist die vorliegende Publikation von Interesse, sie fügt vielmehr den seit einem Jahrzehnt intensiver betriebenen Bemühungen um eine Erhellung der Spiritualität gerade dieses Reformordens (die neben Cîteaux etwas vernachlässigt worden war) einen in mehrfacher Hinsicht überaus wertvollen Beitrag an Einsicht zu. Die frühe Ausgabe der Bollandisten (1627) wird durch Auffindung weiterer Handschriften der Vita überprüft und aus ihnen ein ergänzender Text veröffentlicht (118). Der Inhalt der Vita bringt in Traktat I das Leben, in II die Wunder (nach dem üblichen Schema der mittelalterlichen Vita); daß die Tendenz des Verfassers erbaulicher Natur war (25), dürfte keine überraschende Feststellung sein, die „topoi" der Vorrede werden (25 f.) zu wichtig genommen, beide Traktate wurden kurz nach dem Tod des Seligen (1241) abgeschlossen. Der anonyme Verfasser, seine Glaubwürdigkeit, theologische und literarische Bildung werden untersucht (27—34) und als dem genus litterarium entsprechend zureichend bewertet, die historische Glaubwürdigkeit vorsichtig dahingehend umschrieben, daß der Autor „nicht ganz unkritisch gegenüber seinem Helden" gewesen sei (30). Ein gewichtiges Kapitel über die prämonstratensischen Anfänge Steinfelds (34—46) und die Persönlichkeit des Hermann-Joseph (47—62) ist von besonderem Interesse und wird durch beigegebene Bildtafeln, geographische Skizzen und Grundrißzeichnungen der Kirche bereichert. In das Charakterbild Hermann-Josephs scheuen die Verf. sich nicht auch einige kritische Linien zu zeichnen: „eine gewisse geistige Enge" (61), „eine peinlich berührende Skrupulosität" (ebd.), offensichtlich auch Kränklichkeit, die sich mit solcher Ängstlichkeit gerne paart. Sehr aufschlußreich ist die Wertung der Vita innerhalb ihres literarischen Ortes als hagiographisches Erzeugnis (63—71), als Prämonstratenser-Vita (71—76), im Vergleich mit den Zisterzienser-Viten (76 f.), die aber trotz der freundschaftlichen Beziehungen der beiden Reformorden untereinander keinen Einfluß auf die Hermann-Joseph-Vita zeigen, und auch in Beziehung gesetzt zur Beginen-Literatur (77—80). Der Selige war als Nonnenseelsorger viel unterwegs und ist, wie bekannt, in einem Kloster der Zisterzienserinnen zu Hoven bei Zülpich gestorben. Neu und sehr bemerkenswert ist die Erkenntnis, daß die Hermann-Joseph-Vita literarisch stark abhängig ist von der Beginen-Biographie Maria von Oignies (gest. 1213 zu Namur), die Jakob von Vitry verfaßt hatte (77—81). Die Elemente der Spiritualität des Hermann-Joseph (Mystik der neuen Hoheliedkommentare, Jesusfrömmigkeit, anhebende Herz-Jesu-Ver-

ehrung, Marienverehrung, die sich mystisch zu einem bräutlichen Verhältnis zwischen Maria und Hermann-Joseph steigert, Heiligen- und Engel- wie auch eine erwachende Josephsverehrung, durch Bernhard von Clairvaux und Rupert von Deutz angeregt) wollen u. a. genannt sein (81—98). Das sorgfältig abgewogene Schlußkapitel (111—117) faßt zusammen und wertet die Vita als aufschlußreichen Zugang zur geistigen und religiösen Welt des frühen Steinfeld. Wolter

Platzek, E. W., O.F.M., Das Sonnenlied des heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung seiner Gestalt und seines inneren Gehaltes nebst neuer deutscher Übersetzung. 8° (83 S.) München (1957), Hueber. — Mit den Mitteln der Gestaltanalyse, offenbar nach den Gesetzen der Schule, deren großer Meister O. Walzel gewesen ist (Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters, Berlin 1923), versucht Verf. den Gesang des hl. Franziskus einem vertieften Verständnis zu erschließen. Er legt dem italienischen Text den Cod. 338 von Assisi zugrunde, den *C. Esser* 1939 untersucht und Ende der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts datieren zu können geglaubt hat. Die Meinung von W. Eppelsheimer, L. Olschki u. a., das Sonnenlied sei von Franziskus in lateinischer Sprache seinen Jüngern diktiert worden, hält Verf. in Anbetracht der Unterschiedlichkeit der überlieferten lateinischen Fassungen und ihrer jüngeren handschriftlichen Überlieferung nicht für richtig; auch lehnt er die Auffassung der genannten Autoren, Franziskus habe das Lied in engem Anschluß an den 148. Psalm verfaßt, für wenig begründet ab. Mit E. R. Curtius und H. Thode stellt P. den Sonnengesang an den Anfang der italienischen Literatur (frühitalienisch mit offensichtlichem Einschlag der umbrischen Aussprache des Heiligen). In zehn Strophen bzw. 33 Zeilen untergeteilt (die natürlich so vom Verf. stammen und nicht etwa aus dem cod. 338), wird dem italienischen Text eine entsprechend nach Klang und Rhythmus das Original nachempfindende Übersetzung gegenübergestellt (10—13). Den Inhalt des Liedes ordnet Verf. dann nach Strophen wie folgt: 1. Einleitung. A. Aus der Welt der Gestirne: 2. Sonnenstrophe, 3. Sonnenstrophe; B. Aus der Welt der Elemente: 4. Wind-, 5. Wasser-, 6. Feuer-, 7. Erdstrophe; C. Aus der Welt des Menschen: 8. Dulder-, 9. Todes-, 10. Schlußstrophe. Ursprünglich bestand das Lied (ein kosmischer Lobgesang, der den Menschen nur beiläufig erwähnte) aus Strophe 1—7 und 10. Die Dulder- und Todesstrophe wurde erst später beigefügt. Der Sonnengesang ist in mittelalterlicher Reimprosa abgefaßt worden, die als gebundene Rede gilt (durch Rhythmus und Reim) und die deshalb den Gesang echtes Gedicht sein läßt, das „eine wohlgefügte Gestalt in wohlgefügter Einheit" besitzt (18). Strophe um Strophe interpretiert nun Verf. das Werk. Dabei beachtet er nicht nur die formalen Schönheiten und auch Schwierigkeiten, sondern erschließt vor allem den theologischen Gehalt, auch die zeitgeschichtlichen Bezogenheiten einzelner, vor allem der Dulderstrophe. Als Ergebnis kann er mitteilen, daß wir hier „das wesentliche Porträt des hl. Franziskus besitzen, das der Heilige selbst von sich gemalt hat" (63). Im Anhang folgen nochmals Urtext und Übersetzung in neuer Versordnung (66—71) und die Anmerkungen, welche Bibliographie und Problemdiskussion mit der bisherigen Forschung enthalten. Wolter

Sánchez Vaquero, J., Causas y remedios del cisma griego según los Latinos, antes de la Unión de Lyon (1274). 8° (52 S.) Salamanca 1955. — Verf. hat 1954 am römischen Institut für orientalische Studien in einer theologischen Dissertation das Unionskonzil von 1274 behandelt, nicht wie üblich in seinem Verlauf und seinen Auswirkungen, vielmehr rückblickend auf seine theologische und publizistische Vorbereitung. Der vorliegende Auszug bringt Kapitel des 2. und 3. Teils der Arbeit, die in ihrem 1. Teil bei Bonaventura und Thomas von Aquin die theologische Vorarbeit (Lehrunterschiede zwischen Griechen und Lateinern) untersucht. Der anonyme (1252 wohl von einem Dominikaner in Konstantinopel verfaßte) Traktat „Contra Graecos" sowie das „Opus tripartitum" des *Humbert de Romans O.P.*, die Verf. als symptomatische Aussagen der kirchlichen öffentlichen Meinung des Westens vor dem Konzil nimmt, dienen als Quelle, deren Interpretation die Ansicht der Lateiner von den Gründen des Werdens und der

Dauer des Schismas erhellt. Humberts Schrift bringt dann auch konkrete Vorschläge zur Überwindung der Kirchenspaltung, die im 3. Teil der Dissertation mitgeteilt werden. Weil der Westen eigentlich erst um die Mitte des 13. Jahrhunderts über das Schisma ernstlich zu reflektieren beginnt und die Frage heute wieder kirchliche Aktualität gewonnen hat, erscheinen uns die Überlegungen der genannten Theologen von hohem Interesse. Als Gründe für die *Entstehung* des Schismas nennen sie: 1. die Teilung des römischen Reiches (im Jahre 800 bei der Erhebung Karls d. Gr. zum Kaiser), 2. die Einfügung des Filioque in das Glaubensbekenntnis ohne Konsultierung der Griechen, 3. das anspruchsvolle Auftreten päpstlicher Legaten, 4. die Absetzung des Patriarchen Photios. Die *Dauer* des Schismas sehen sie darin begründet, daß 1. die genannten Gründe nicht innerlich verarbeitet und überwunden wurden, 2. der Riten- und Brauchtumsunterschied zwischen Westen und Osten nicht ausgeglichen wurde, 3. die Griechen zu stolz seien, um nachgeben zu können, und 4. die Lateiner (seit 1204 vor allem) zu harte Herren seien, die Griechen verbitterten, die römischen Legaten mit ihren Geldforderungen, ihrer Strafjustiz und dem Zwang zur Übernahme römischer Riten einen denkbar ungünstigen Eindruck hinterließen, 5. das Volk einfach der Überlieferung folge („quia ita fuerunt antecessores sui"), 6. die beiderseitige Unkenntnis der Sprachen unüberwindbar erscheine. Humbert de Romans entwirft, schon im Hinblick auf das bevorstehende Unionskonzil, u. a. folgende Mittel zur *Überwindung* des Schismas: man soll Griechisch lernen, griechische theologische Literatur studieren, lateinische Werke ins Griechische übersetzen, häufigen Gesandschaftsaustausch pflegen, Informationsreisen machen, griechische Gelehrte nach dem Westen berufen, auf taktlose und harte Behandlung der Griechen verzichten, das gegenseitige Mißtrauen auszuräumen versuchen. Die sorgfältige Interpretation dieser Thesen durch den Verf., der sie jeweils in den historischen Zusammenhang einordnet und sie auch an der historischen Wirklichkeit des 13. Jahrhunderts mißt, sei hier rühmend hervorgehoben. Gegenüber der fast rein juridischen Auffassung der Kurie, die in der Unterwerfung der Griechen unter die römische Obedienz das alleinige Mittel der Überwindung des Schismas sah, wirken die oben mitgeteilten Gründe und „remedia", welche der missionarische Geist des jungen Dominikanerordens erfaßt und entwirft, ungemein lebensnah, psychologisch klug gedacht und im Hinblick auf Entwicklungen, leider erst des 20. Jahrhunderts, geradezu prophetisch. Wir hoffen, daß es dem Verf. gelingt, die Dissertation in ihrem vollen Umfang zu publizieren. Der Druck des Auszugs ist leider technisch schlecht (Druckfehler!).

Wolter

Molinari, P., S. J., Julian of Norwich. The Teaching of a 14th Century English Mystic. kl. 8° (X u. 214 S.) London 1958, Longmans, Green and Co. 16.— sh. — Julian of Norwich, A Shewing of God's Love. The shorter Version of Sixteen Revelations of Divine Love. Edited and partially modernized from the 15th century manuscript by *Sister Anna Maria Reynolds, C. P.* 12° (LVIII u. 99 S.) London 1958, Longmans, Green. 9.6 sh. — Eine wertvolle Ergänzung der Birbeck Lectures von W. A. Pantin (The English Church in the Fourteenth Century), die 1955 in Cambridge erschienen (vgl. Schol 30 [1955] 607—608), bieten die beiden vorliegenden Arbeiten. Pantin hatte sich eingehend nur mit Margery Kempe of Lynn beschäftigen, die anderen Namen der Richard Rolle, Walter Hilton, Julian of Norwich aber nur eben nennen können. Die Monographie Molinaris ist deshalb besonders willkommen, zumal sie von der ausgezeichnet eingeleiteten Ausgabe der „Visionen" Julianas begleitet wird, für die Schwester A. M. Reynolds allerdings keine strenge Wissenschaftlichkeit in Anspruch nehmen will. M. hingegen untersucht mit vorbildlicher kritischer Gründlichkeit Wesen und Gehalt der Mystik dieser eigenartigen Rekluse bei der Kirche St. Julian and Edward zu Conisford, Norwich (1342 bis nach 1416, ihr Todesjahr ist noch fraglich), von deren Leben eigentlich nichts anderes bekannt ist als die Tatsache ihres Daseins als Einsiedlerin und der Bericht über ihre Visionen, den sie selbst abgefaßt hat. Er ist in einer längeren (nach 1393) und kürzeren Version überliefert, die von der Forschung als die ältere angesehen wird (Molinari 4—6) und 16 Visionen schildert, welche Ju-

liana am 8./9. 5. 1373 erlebte. Auch die längere Version stammt von der Rekluse selbst, sie bringt erneut eine Darstellung der Visionen, angereichert mit dem Ergebnis ihrer meditativen Reflexion und geistlichen Erfahrung der zwanzig seit jenem Mai 1373 vergangenen Jahre. Die Prosa der Berichte hat der Mystikerin in den Literaturgeschichten den Titel einer „ersten englischen Schriftstellerin" verschafft. M. untersucht zunächst Julianas Krankheit, ihre Gesichte, ihr eigenes Urteil darüber, er nennt das die akzidentellen Elemente des geistlichen Lebens (21—72), dann die wesentlichen Elemente (73—148), Bekehrung, Reue, Mitleiden, Sehnsucht nach Gott, das Gebet der Einigung, die Einigung der Willen, Beschauung, das kontemplative Gebet, die eingegossene Beschauung als Vision. Der Vergleich zwischen der aus den Berichten erhobenen Lehre vom mystischen Leben mit etwa der Lehre des hl. Johannes vom Kreuz erlaubt dem Verf. das Endurteil, daß beide einander völlig entsprechen, weshalb Julianas Lehre vom Gebet und von der Beschauung als gesunde Lehre angesehen werden muß, als eine kluge Weise der Seelenführung für Menschen, die Gott an sich ziehen will (145). In einem 3. Teil entwickelt Verf. die Lehre Julianas vom Gegenstand ihrer Kontemplation ("the homely loving of God"), von dem her Optimismus und Vertrauen ihren Ursprung haben und eine völlig selbstlose Hingabe an den dreifaltigen Gott. Die überzeugende Analyse Molinaris mit ihren ständigen Verweisen auf die Heilige Schrift, die Überlieferung der großen kirchlichen Mystiker, bestätigt das abschließende Urteil der Herausgeberin Reynolds: Juliana von Norwich war eine echte Mystikerin, ihre Schriften fügen sich ohne Tadel in die klassische Lehrtradition der kirchlichen Mystik ein, die von Kassian über Gregor d. Gr., Anselm v. Canterbury, die Viktoriner und den hl. Bernhard zur kraftvollen Lehre der hl. Teresa v. Ávila und des hl. Johannes vom Kreuz führt. Wolter

May, G., Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz in Thüringen des späten Mittelalters. Das Generalgericht zu Erfurt (Erfurter Theologische Studien, 2). 8° (XXIII u. 330 S.) Leipzig 1956, St. Benno-Verlag. — Die Geschichte des Erzbistums Mainz, der territorial größten Diözese im mittelalterlichen Deutschland, birgt trotz einer seit langem gepflegten Forschertätigkeit vieler namhafter Gelehrter (P. Kirn, A. L. Veit, A. Ph. Brück, Th. Scherg, E. Ewig, L. Lenhart, L. Meier, um nur einige wenige zu nennen) noch weite Felder, die der Erschließung harren. Verf. vorliegender Arbeit hat mit staunenswerter Akribie und mittels geduldiger Befragung von ungedrucktem wie gedrucktem Quellenmaterial (bei dem ihm die der Sachregister entbehrenden Urkundenbücher offenbar besonderen Zeitaufwand verursachten) sich eines dieser Felder angenommen und es in vorbildlichster Weise der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich gemacht. Es handelt sich um die Geschichte des Generalgerichtes zu Erfurt, das die geistliche Gerichtsbarkeit des Mainzer Erzbischofs für jenen räumlich vom Sitz des Ordinarius weitest entfernten Teil der Diözese wahrzunehmen hatte. Im 1. Teil entwickelte Verf. Vorgeschichte und Entwicklung des Gerichtes, das sich in Konkurrenz und als Ergänzung der archidiakonalen Rechtsprechung vor allem seit Erzbischof Peter Aspelt (1306—1320), der die ersten Generalrichter berief, zu einer so gefestigten Institution ausbildete, daß selbst die Wirren der Zeiten von Avignon und der großen abendländischen Kirchenspaltung mit ihren häufigen Doppelwahlen und Doppelprovisionen für Mainz sie nicht erschüttern konnte. Im 15. Jahrhundert waren mehrere, vor allem auch rechtsgelehrte (der Universität Erfurt verbundene) Richter tätig. Die letzte Periode vor der Reformation war zugleich die Zeit des größten Geschäftsumfanges und der besten Besetzung, mit Universitätslehrern als Generalrichtern. Im 2. Teil wird systematisch die juristische Struktur dieses Gerichtes (seine Zuständigkeit, seine Funktion in der streitigen wie der Strafgerichtsbarkeit, sein Anteil an der freiwilligen Rechtspflege, Gerichtsort und Gerichtszeit), ferner die personelle Verfassung: der Generalrichter als ordentlicher stellvertretender Richter des Erzbischofs, seine Gehilfen (Siegler, Fiskalprokurator, Notare, Assessoren, Prokuratoren, Anwälte, Boten, Pedelle), auseinandergelegt. Abschließend stellt Verf. das Gericht dar in seinem Verhältnis zum Mainzer Gericht, zu den archidiakonalen und kommissarischen Gerichtshöfen, zum Weihbischof und zur Stadt Erfurt. So wird unter Ausschöpfung aller erreichbaren Quellen,

unter Beachtung jedes nur denkbaren Gesichtspunktes, diese für das ausgehende Mittelalter mit seinem Kampf zwischen geistlicher und weltlicher Gerichtsbarkeit so typische Institution in Ursprung, Entfaltung, Wirksamkeit, Struktur und Verfassung sichtbar gemacht; die beinahe verschwenderisch vielen Zitate sind durchaus berechtigt, weil die Quellen nur schwer zugänglich sind. Die Sprache der Darstellung ist durchsichtig, nüchtern und doch mit ihren Verweisen auf die großen zeitgeschichtlichen Zusammenhänge nicht zu trocken. Es ist keine Aufzählung vieler sorgfältig herauspräparierter Elemente, sondern eine Synthese aus ihnen, die ein überzeugendes Bild der historischen Wirklichkeit einer bei allen zeitbedingten Mängeln dem kirchlichen und bürgerlichen Gemeinwohl erfolgreich dienenden Rechtsinstitution entwirft. Das gesondert beigegebene Register erscheint etwas dürftig angesichts der Fülle von Namen und Sachen, die in der Darstellung selbst auftauchen. Der auf S. 25 genannte Ludwig von Arulat dürfte wohl Kardinalerzbischof Ludwig d'Aleman von Arles sein. Wolter

Gabriel, A. L., Martin de Bereck. Receptor, Proctor and Rector at the University of Paris. 8° (20 S. u. 2 Bildtafeln) Rom o. J. — Der vorliegende Beitrag zur Geschichte der englisch-deutschen Nation an der spätmittelalterlichen Universität von Paris stammt von dem bekannten Forscher und Leiter des Instituts für Mittelalter-Studien an der Notre-Dame Universität (Indiana, U. S. A.). Die Mitglieder der genannten Nation waren Iren, Schotten, Engländer, Flamen, Böhmen, Deutsche, Polen, Skandinavier und Ungarn. Einem Ungarn wendet sich G., der selbst diesem Land entstammt, hier zu, und er kann aus den erhaltenen Listen beachtliche Daten zur akademischen Laufbahn von Martin de Bereck erheben. Die Studie gibt sich als das Parergon zur Herausgabe des 6. Bandes des Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis, welche Verf. zusammen mit Ch. Samaran und G. C. Boyer vorbereitet, einer Weiterführung des bekannten Werkes von H. Denifle und Ae. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I/IV (Paris 1889/97). Die vom Verf. entdeckten Daten zeigen Martin in schnell aufsteigender Linie bis zum Rektorat der Universität wichtige akademische Ämter bekleiden. Er ist, wie Verf. annimmt, der einzige Ungar, der je die Würde eines Rektors in Paris übertragen bekam (1432). Der ausführlicher geschilderte Streit eines Paul Nicholai (Diözese Zagreb), offenbar eines Slawen, der sich als ungarischer Untertan der englisch-deutschen Nation anschloß, mit dieser akademischen Körperschaft (8—12) macht sichtbar, wie sehr die Freiheit des einzelnen bei Wahrnehmung seiner Rechte im Verband des Universitätsgefüges damals respektiert wurde. Man ließ den Fall sich entwickeln bis zur Berufung an eine Entscheidung des Heiligen Stuhles. Ein vom Rektor unter Zustimmung der Fakultäten vorgeschlagener Kompromiß legt ihn schließlich bei. Die Studie erscheint als eine willkommene Bereicherung unserer Kenntnis vom spätmittelalterlichen Universitätsbetrieb, zumal durch sie die unverminderte Anziehungskraft des Studiums von Paris selbst nach den unerhörten Krisenzeiten der großen abendländischen Kirchenspaltung deutlich wird. Wolter

Meier, L., O. F. M., Die Barfüßerschule zu Erfurt (BeitrGPhThMt, 38, 2). gr. 8° (XVIII u. 142 S.) Münster i. W. 1958, Aschendorff. 12.50 DM. — Man begegnet heute vielfach Büchern, die nichts anderes sind als ein Sammeldruck von Aufsätzen, welche die Verfasser nicht in schwer zugänglichen Fachzeitschriften einer gewiß unverdienten Vergessenheit verfallen lassen wollen. Vorliegende Arbeit macht es sich mit einem ähnlichen Anliegen nicht so leicht, sondern verarbeitet eine imponierende Reihe von Einzelstudien (siehe Literaturverzeichnis XV—XVII), den Ertrag einer zwanzigjährigen Forschung (1928—1957), zu einer dichten, klar gegliederten Synthese. Eine knappe Einleitung würdigt Erfurts Bedeutung im Mittelalter als Zentrum theologisch-philosophischer Studien und — gleichsam in einem Nebensatz — die Forschungen des Verf. als Erfüllung eines oft geäußerten Desiderats der Erfurter Geschichtsbeflissenen. Teil I (5—40) bringt die Schulgeschichte der Franziskaner in Erfurt in Form einer Prosopographie der Regenten, Teil II (41—59) wendet sich dem Schrifttum zu, das eine Frucht der franziskani-

schen Schul- und Hochschultätigkeit in Erfurt war, aus dem dann Teil III (60 bis 126) die philosophisch-theologische Lehre der Erfurter Barfüßer erhebt. Aus der unschätzbaren Detailkenntnis des Verf., die er aus gedrucktem und vielfach noch ungedrucktem Quellenmaterial gewonnen hat, füllen besonders der 1. und 2. Teil viele Lücken der Erfurter Schulgeschichte, was zumal für die kritischen Zeiten des 15. Jahrhunderts immer schon gefordert worden war. Ein bisher nur in flüchtigen Umrissen bekanntes Bild gewinnt so sichere Konturen und lebhafte Farben. Die Darstellung der Lehre läßt erkennen, daß die Erfurter franziskanischen Lehrer dank ihrer Ausbildung an den großen Wissenszentren des Abendlandes (Oxford, Paris, Bologna) in fruchtbarem Kontakt mit den theologisch-philosophischen Problemen ihrer Generation standen und so, zumal seit der Eingliederung der Franziskaner in das Universitätsgefüge von Erfurt, der jungen Hochschule wertvolle Anregungen vermitteln konnten. Trotzdem Verf. nicht spart mit rühmenden Eigenschaftsworten für die Persönlichkeiten und die literarischen Werke der Barfüßerschule (hoch angesehen, gediegen, ausgezeichnet, berühmt usw. bei den Männern; bedeutend, wertvoll, reif, gründlich, sehr geschätzt usw. bei den Schriften) — hier hat eine uns verständliche Liebe zu seinem Orden offenbar die Akzente mitgesetzt —, ergibt sich bei der Überschau nicht etwa der Eindruck, als ob ein guter Durchschnitt, sei es in schöpferisch Neues, sei es auf wagend Häretisches hin, überstiegen worden wäre. Vielmehr geht ein Ton friedlicher Konzilianz (gegenüber dem hl. Thomas v. Aquin etwa), zurückhaltender Orthodoxie (gegenüber den Positionen Ockhams), ein Bemühen um ausgewogenen Intellektualismus in der theologischen Prinzipienlehre durch die Lehrentwicklung, so wie Verf. sie darstellt. Staunen erregt die überraschend klare und reichgegliederte Lehre von der Kirche, wie Verf. sie kurz vor dem Auftreten Luthers vertreten sieht; eine theologische Klarheit und Sicherheit herrscht, die um so bemerkenswerter ist, als man um die Wende zum 16. Jahrhundert gemeinhin gerade in ekklesiologischen Fragen eine solche klare Sicherheit bisher zu vermissen schien. Anstatt also wichtige Fragen der Vorreformation zu erhellen, macht diese Darstellung mit ihrem freundlichen Licht die theologischen Irrungen der Reformationszeit eigentlich wieder zum fast unlösbaren geschichtlichen Problem. Als Synthese der früheren Studien ist das vorliegende Buch ein Meisterwerk. Wolter

Porter, H. C., Reformation and Reaction in Tudor Cambridge. 8° (XII u. 462 S.) Cambridge 1958, University Press. 52.6 sh. — Aus der Schule des führenden anglikanischen Kirchenhistorikers N. Sykes (vgl. Schol 33 [1958] 608 f.) stammt die vorliegende Arbeit des jetzt an der Universität Toronto lehrenden Verf., welche zusammen mit *E. G. Rupp*, Studies in the Making of the English Protestant Tradition: mainly in the reign of Henry VIII (1947), und *G. R. Cragg*, From Puritanism to the Age of Reason: a Study of Changes in Religious Thought within the Church of England 1660—1700 (1950), eine Forschungsaufgabe bewältigt, die darin bestand, den Wandel in Lehre, Verfassung und Kult der anglikanischen Kirche zu untersuchen und darzustellen, wie er sich in der Zeit bis 1700 vollzogen hatte. Verf. beschränkt sich dabei auf die Universität Cambridge, die er mit vollem Recht (neben Oxford natürlich) als das Medium ansieht, in dem am deutlichsten der Wandel sich abzeichnet und dieser oft genug auch seine Impulse erhielt. Die akademische Geschichte der Universität wird so zum Hintergrund des ideengeschichtlichen Prozesses, wobei zugleich das historische Gesamtgeschehen der Zeit bis zum Tod Elisabeths I., dem Ende der kirchengeschichtlich so bewegten Tudorepoche, erklärend beigezogen wird. Uns erscheinen natürlich die Kapitel des 1. Teiles (3—100) besonders bedeutsam, sie behandeln das Cambridge des hl. John Fisher, Erasmus in Cambridge, die ersten Reformatoren und das Schicksal der unter Maria der Katholischen ins Exil, vor allem nach Frankfurt, gehenden Gelehrten. Das „eulogium" auf John Fisher, in dem Verf. sich in nobler Weise den Forschungsergebnissen von *Ph. Hughes* (St. John Fisher: the Earliest English Life, 1935) anschließt, bleibt erwähnenswert: „... of all the formative periods in the development of Cambridge those years (der Kanzlerschaft Fishers) were the most dramatic and the least dull ... he was the very mirror ... the lantern of light" (5 f.).

Für Erasmus waren die Jahre in Cambridge nicht heiter, aber wo ist Erasmus auch glücklich gewesen? Aber es waren Jahre des Höhepunktes seiner Schaffenskraft, 1511—1514, zweieinhalb Jahre in einem Cambridge, dem er half, ein besseres Griechisch zu pflegen als Oxford, in dem er seinen Ruf: zurück zu den Quellen (fontes purissimi et flumina aurum volventia), verstanden fand (21—40). Die Reformer luden einen anderen Mann vom Kontinent an die Universität, Martin Bucer, der von 1549 bis zu seinem Tod 1551 dort lehrte. Sachlich ohne Bedeutung war die Berufung für die Reformer ein Ausdruck ihres Erfolges. Ein Erfolg von kurzer Dauer, weil mit Marias Regierung (1553—1558) wiederum der Wind umschlug. Leider berichtet Verf. nur von den auswandernden, nicht den bleibenden Gelehrten, indes entspricht das sachlich durchaus dem Formalobjekt seiner Studien. Den Hauptteil seines Buches beanspruchen die großen Auseinandersetzungen während der letzten Regierungsjahre Elisabeths I., mit deren Tod die vorgesehene Untersuchungsperiode abschließt. Der Gnadenstreit (parallel übrigens zum Gnadenstreit in der katholischen Kirche) zwischen Pessimismus und Optimismus, zwischen Prädestination und Freiheit, von ebenso großer theologischer wie pastoraler Bedeutung, wurde in Cambridge wie in Leyden, Löwen und in Rom mit großem Ernst und heftiger Leidenschaft geführt (277—429). Die Darstellung des Verf. ist eingehend, doch fesselnd und wohl disponiert. Beklagt er für England das Fehlen eines H. Bremond, so möchte man jetzt sagen, Verf. habe eine Lücke glücklich gefüllt. W o l t e r.

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Edited by *A. A. Luce* and *T. E. Jessop*. Vol. 9, Notes to Berkeley's Letters, Addenda etc., General Index. Edited by *A. A. Luce* and *T. E. Jessop*. 8° (VIII u. 191 S.) London 1957, Nelson. 30.— sh. — Dieser Kommentarband ergänzt in notwendiger und ausführlicher Weise die von uns bereits besprochene Ausgabe der Briefe des frommen, missionarisch gesinnten Bischofphilosophen der anglikanischen Kirche (Schol 32 [1957] 608 f.). Jeder Brief gewinnt dank knapper überleitender Charakterisierung seinen genauen Ort im Leben des Schreibers, das seine eigentliche Wende in dem ergebnislos bleibenden Versuch erfährt, ein Missionskolleg in der Neuen Welt zu gründen. Der kühne Gedanke, auf den Bermudas ein Seminar zur Heranbildung anglikanischer Geistlicher zu eröffnen, auf dem nicht nur Berufe aus dem Mutterland, sondern auch aus den Siedlerfamilien der Neuen Welt wie aus der einheimischen, ja selbst der schwarzen Bevölkerung zusammen ihre religiöse und wissenschaftliche Pflege erhalten sollten, scheiterte nicht zuletzt an der Finanz- und Kolonialpolitik des derzeitigen Premiers Sir Robert Walpoles (1721—1742). Hatte man Berkeley auf diesen Plan hin bereits als einen künftigen „hl. Xavier" gefeiert (52), hatten Parlament und Krone ihn auch offiziell gutgeheißen, Walpole hat die bewilligten Gelder nie freigegeben. Die Kommentatoren meinen, diese kurzsichtige Finanz- und Kulturpolitik des verantwortlichen Ministers, die auch gegen Errichtung einer eigenen anglikanischen Hierarchie in Amerika ihr Veto einlegte, habe ihre eigene „Nemesis" in sich getragen, denn was Walpole als Sicherung der weiteren Abhängigkeit der Kolonien vom Mutterland betrachtete, führte direkt zur Unabhängigkeitserklärung von 1776. Sie wagen bei aller Nüchternheit doch das große Wort: wenn die Hierarchie in Amerika hätte errichtet werden dürfen und wenn Berkeley sein geplantes Kolleg etwa in Rhode Island oder, besser noch, in New York hätte gründen können, „the course of history might have been different" (63). Für die Geschichte der christlichen Mission jedenfalls und die Schattenseiten des Absolutismus, zumal des Kirchenregiments innerhalb der anglikanischen Staatskirchenverfassung, liegt hier eindrucksvolles Material bereit. — Interessant sind auch die Briefe aus Italien und ihr Kommentar. Sie müßten allerdings zusammen mit Berkeleys Reisetagebüchern gelesen werden (die noch nicht ediert, als Manuskript Add. MSS 39307—10 im Britischen Museum liegen), um ihren vollen Ertrag geben zu können. Die Briefe selbst sind zu wortkarg und in ihren Urteilen, zumal über den Stand der italienischen Wissenschaft, zu wenig abgewogen, als daß sie allein schon ein zuverlässiges Bild von dem gäben, was etwa Rom und sein geistiges Leben für den auswärtigen Besucher zu Beginn des 18. Jahrhunderts

bedeutete. Wohl erfährt man, wie isoliert (innerhalb seiner Reisegesellschaft und der in den großen Städten sie gleich umgebenden landsmännischen Kolonien) der englische Reisende von damals durch die Lande fuhr; mehr als Landschaftseindrücke, Urteile über Architektur und Malerei etc. darf man kaum erwarten. — Man wird zum vollen Verständnis der Briefe neben dem vorzüglichen Einzelkommentar doch auch die Biographie Berkeleys hinzuziehen müssen, die einer der Herausgeber, Professor Luce, gesondert von der Edition der Werke, hat erscheinen lassen. Der vorliegende 9. Band bringt abschließend noch eine Liste der Hauptereignisse in Berkeleys Leben (143—146), eine vollständige Liste seiner Werke, wie sie teils von ihm selbst, teils nach seinem Tod von Freunden veröffentlicht wurden (147 bis 151), noch einige Addenda und Corrigenda (153—166) und den Gesamtindex (167—191) zu allen neun Bänden. Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Fischer, B., O.S.B., Die Alkuin-Bibel (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 1). Fol. (19 S.) Freiburg 1957, Herder. 6.80 DM; Subskr. 6.— DM. — Thiele, W., Wortschatzuntersuchungen zu den lateinischen Texten der Johannesbriefe (ebd., 2). Fol. (48 S.) ebd. 1958. 10.50 DM; Subskr. 8.90 DM. — Das Beuroner Vetus-Latina-Institut veröffentlicht neben der Textausgabe der Vetus Latina in ungezwungener Reihenfolge unter dem Titel „Aus der Geschichte der lateinischen Bibel" einen Teil der umfangreichen Vorarbeiten, die in der Textausgabe nicht ausführlich berücksichtigt werden können und doch für die Textgeschichte von größerer Bedeutung sind, zumal wenn die Bearbeiter zu Ergebnissen kommen, die sich mit den bisherigen Ansichten nicht schlechthin decken. Das gilt z. B. bezüglich der Alkuin-Bibel, mit der der Leiter des Institutes, *B. Fischer*, sich in dem 1. Heft der neuen Sammlung befaßt. Bisher herrschte allgemein die Auffassung, daß Alkuin im Auftrage Karls des Großen eine Bibelrevision geschaffen habe, die dann vom Kaiser im ganzen Reiche eingeführt worden sei. Demgegenüber zeigt der Verf., daß von einem solchen Auftrag Karls an Alkuin keine Rede sein kann, da zur Zeit Alkuins noch eine Reihe anderer Bibelhandschriften entstanden ist. Alkuin hat vielmehr nur im Sinne der allgemeinen Richtlinien einen Pandekten, eine große Bibel in einem Bande, geschaffen, die er durch seinen Schüler und späteren Nachfolger Fridugisus Karl zur Kaiserkrönung überreichen ließ. Nie wurde dieser Text eingeführt oder vorgeschrieben, so daß von einer offiziellen „Reichsbibel" nicht die Rede sein kann. Wohl hat die Schreibschule von Tours, die unter Alkuins Nachfolger eine erstaunlich hohe Anzahl von Bibeln für alle Teile des Reiches anfertigte, den von Alkuin für die Geschenkausgabe korrigierten Bibeltext verwandt. Auf diesem Wege ist die Alkuin-Bibel in Frankreich zum Normaltyp geworden und hat damit dem Vulgatatext des Hieronymus schließlich die unbestrittene Alleinherrschaft gesichert. So bezeichnet sie wirklich einen Wendepunkt in der Geschichte der lateinischen Bibel. — In dem 2. Heft der Reihe behandelt *W. Thiele* den Wortschatz der Johannesbriefe als Vorarbeit für die Textausgabe der Johannesbriefe in der Beuroner Vetus Latina. Die Studie ist erwachsen aus dem 2. Teil seiner Doktorarbeit „Untersuchungen zu den altlateinischen Texten der 3 Johannesbriefe", die er 1956 der Evang. Theol. Fakultät in Tübingen vorgelegt hat. So wertvoll solche Wortuntersuchungen für die Geschichte der lateinischen Bibel auch sind, wird doch, wie der Verf. selbst betont, die Frage nach dem Einfluß der griechischen Vorlage dadurch kaum berührt. Im 1. Teil bringt er das Material, d. h. die griechischen Worte und ihre lateinische Wiedergabe bei den verschiedenen Textzeugen. Der 2. Teil enthält zunächst allgemeine Wortschatzuntersuchungen (Wechsel der Wortwahl, Klassifizierung des Wortschatzes, Einfluß des griechischen Textes) und beschreibt dann die verschiedenen Texttypen: die afrikanischen **K** (Text von Karthago: Cyprian und Pseudo-Cyprian) und **C** (jüngerer afrikanischer Text bei den Donatisten und in den frühen Schriften Augustins), die sich durch ihren Wortschatz deutlich von den europäischen LUC (Lucifer), **S** (Pseudo-Augustinus), **T** (u. a. teilweise in der spanischen Vulgata und bei Salvian,

Fulgentius, Ferandus, Cassiodor, Epiphanius Scholasticus, Hieronymus) und **V** (Vulgata) abheben. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis (ähnlich wie Joh. Schildenberger O.S.B. in einer noch ungedruckten Arbeit bezüglich der Prov), daß schon in **K** die Tendenz der Europäisierung des Textes begonnen hat, die in **C** weiter fortgeschritten ist, aber erst bei LUC überwiegt und in **V** so weit gediehen ist, daß der typisch afrikanische Wortschatz ausgemerzt ist. Wenigstens für 1 Jo läßt sich nach ihm sagen, daß die lateinischen Texte auf *eine* Übersetzung zurückgehen. Die beiden vorliegenden Veröffentlichungen werden sicher bei den Fachgelehrten großes Interesse finden. Brinkmann

Wright, G. E., Biblische Archäologie. 4° (300 S., 220 Abbildungen, 6 Karten) Göttingen 1958, Vandenhoeck u. Ruprecht. 36.— DM. — Das Buch bietet keine Archäologie im technischen Sinn einer Zusammenstellung aller Grabungen und Funde, die für das Verständnis der Bibel auswertbar sind; vielmehr ist die Auswertung hier schon vollzogen. Der Verf. nimmt nach einem einführenden Kapitel über Archäologie überhaupt den Ablauf der biblischen Geschichte von den Anfängen bis zur Ausbreitung des Christentums in apostolischer Zeit als Rahmen seiner Darstellung und fügt jeweils an Ort und Stelle die aufschlußreichen Ergebnisse archäologischer Forschung unmittelbar ein. Eine solche Methode ist von dem vorgesehenen sehr breiten Leserkreis fast notwendig erfordert. Freilich beansprucht so die reine Geschichtswiedergabe allerhand Raum, so daß trotz des beachtlichen Umfangs des Buches keineswegs alle relevanten archäologischen Fakta vorgeführt werden können; bisweilen wird sogar nur kurz gesagt, daß es solche gibt. Immerhin bleibt so viel Konkretes, daß der Leser ein recht lebendiges Bild vom zeit- und kulturgeschichtlichen Hintergrund der biblischen Darstellung erhält, wozu die vielen glücklich ausgewählten Bildbeigaben nicht wenig beitragen. W. ist aktiver Ausgräber und gerade für den palästinensischen Raum besonders kompetent, sein Urteil ist nüchtern und abgewogen. Das Buch kann daher eine besonders zuverlässige Information bieten und hat erfreulicherweise keinerlei apologetische Tendenz, die der Verf. ausdrücklich ablehnt. „Die weitaus größte Mehrzahl der ‚Funde' beweisen weder, noch widerlegen sie; sie zeigen nur den Hintergrund und den Rahmen der Geschichte auf. Es ist bedauerlich, daß diese Sucht zu ‚beweisen' so viele Werke, die dem allgemeinen Publikum zugänglich sind, in ihrem Wert herabgesetzt hat. Das Beweismaterial ist mißbraucht worden, und die abgeleiteten Schlüsse sind daher oft irreführend, falsch oder halb richtig. Unsere letzte Zielsetzung hat nicht der ‚Beweis', sondern die ‚Wahrheit' zu sein" (19). Man darf dem Verlag und der Übersetzerin, *Christine v. Mertens*, dankbar sein, daß sie dieses solide und lebendig geschriebene Werk des amerikanischen Gelehrten dem deutschen Publikum zugänglich gemacht haben. Auf einige kleine Versehen sei hingewiesen: lies S. 41 und S. 60 „Nm" statt „Ex", S. 129, A. 5 „Josia" statt „Josua", S. 208 „Anathbethel" statt „Anathbethe", S. 275, Z. 32 „Konstantin" statt „Hadrian". Haspecker

Eißfeldt, O., Die Genesis der Genesis. Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel. kl. 8° (VIII u. 86 S., 1 Karte) Tübingen 1958, Mohr. 9.40 DM. — Das Büchlein gibt im wesentlichen einen Lexikonartikel wieder, den E. 1957 für das „Interpreter's Dictionary of the Bible" (Abingdon Press, New York) fertigstellte. Es enthält demnach eine knappgefaßte Gesamteinleitung in die Genesis, die sich hauptsächlich mit den von E. vertretenen vier Quellen L J E P (2—41) und den in der Genesis vorkommenden literarischen Gattungen als „Vorgeschichte der Erzählungsfäden" (41—56) befaßt. Neue Sichten gegenüber seiner 1956 neu erschienenen „Einleitung in das Alte Testament" (vgl. Schol 33 [1958] 293 f.) sind hier weder zu finden noch zu erwarten. Doch hat diese Sonderdarstellung zwei Vorzüge: einmal findet man hier die einschlägigen Fragen und Antworten für dieses Buch handlicher beieinander und deshalb leicht überschaubar erörtert; sodann ist eine ausführliche Synopse der vier Erzählungsfäden beigegeben (16—27), die sich in der „Einleitung" nicht findet und sich auch nicht in allen Einzelheiten mit der Hexateuch-Synopse von 1922 deckt. Die zwei weiteren Kapitel über Historizität (56—64) und ethisch-religiösen Gehalt der Genesis (64—66) gehen über seine

„Einleitung" hinaus, sind aber leider recht summarisch und stecken eigentlich nur den Gesamtrahmen dieser Probleme ab. Man hätte hier doch wohl eine tiefer gehende Darstellung des religiösen Gedankengutes als innerer Formkraft der Ausgestaltung und Zusammenarbeitung der einzelnen Quellen erwartet und damit einen tieferen Einblick in die „Genesis der Genesis" gewonnen, der über das Formal-Literarische hinausführte. Haspecker

Rudolph, W., Jeremia (Handbuch z. AT, hrsg. v. O. Eißfeldt, I, 12). 2., verbesserte Auflage. gr 8° (XXIV u. 301 S.). Tübingen 1958, Mohr. 22.50 DM; geb. 26.— DM. — Da der große Kommentar von Volz (Der Prophet Jeremia, [2]1928) nach Kriegsende nicht mehr verfügbar war, kam das neue gründliche Werk von R. einem wirklichen Bedürfnis entgegen, als es 1947 erschien. Es wird auch weiterhin noch auf Jahre der einzige vollwissenschaftliche Kommentar zu Jer im deutschen Sprachgebiet bleiben. Die vorliegende Neuauflage ist hauptsächlich bemüht, die im letzten Jahrzehnt erschienene Literatur möglichst vollständig zu verarbeiten. Allerdings hat sich der Verf. nirgends veranlaßt gesehen, seine bisherigen Auffassungen merklich zu modifizieren, etwa über das Verhältnis des Propheten zum Kult oder zur deuteronomischen Reform. So ist der Text seiner Kommentierung ziemlich unverändert geblieben, und die in neueren Untersuchungen aufgegriffenen Fragen und Lösungen konnten in kurzen kritischen Fußnoten untergebracht werden, die, wenn ich mich nicht täusche, ganz überwiegend ablehnenden Charakter haben. Dadurch ist das Werk zwar materialmäßig auf den neuesten Stand gebracht, aber zu einer lebendigen und tiefer greifenden Diskussion mit der neuen Literatur kommt es doch nicht so recht. Haspecker

Kraus, H.-J., Klagelieder (Threni) (Biblischer Kommentar — Altes Testament, hrsg. v. M. Noth, XX). gr. 8° (87 S.). Neukirchen, Kr. Moers, 1956, Buchhandlung des Erziehungsvereins. 7.— DM. — Ehe wir auf diesen einzigen bis jetzt abgeschlossen vorliegenden Band eingehen, sei mit besonderer Empfehlung auf dieses ganze neue Kommentarwerk zum AT hingewiesen. Es sieht 23 Bände für das AT (nur protokanonische Bücher) vor, die in etwa 120 Lieferungen zu je 80 Seiten erscheinen sollen (Preis je Lieferung 7.— DM; bei Subskription auf mindestens 25 Lieferungen in der Abfolge ihres Erscheinens je 5.85 DM). Außer den Klageliedern liegen uns bisher folgende Lieferungen vor: Ezechiel 1—5 (Ez 1—18), Psalmen 1—6 (Pss 1—68), Dodekapropheton 1—2 (Os 1—7). Wir werden auf die einzelnen Teile gesondert zurückkommen. Ihr besonderes Profil erhält diese neue Kommentierung dadurch, daß sie nicht bloß die neuen Forschungswege der Form-, Gattungs- und Überlieferungsgeschichte nachdrücklich aufnehmen will, sondern auch ganz von der tiefgreifenden Neubesinnung auf die echt theologische Auswertung des AT getragen ist. Sie soll daher, wie der Herausgeber bei Ankündigung des Unternehmens schrieb, „nicht nur die nun einmal unentbehrlichen sprachlichen und geschichtlichen Erklärungen alttestamentlicher Texte ... in möglichst erschöpfendem Ausmaß bringen, sondern vor allem die Untersuchungen über die jeweils besondere Art, die konkrete Veranlassung und das wesentliche Anliegen der alttestamentlichen Abschnitte, und zwar im Rahmen einer Gesamtanschauung vom Alten Testament, die der Tatsache gerecht zu werden sich bemüht, daß das Neue Testament Jesus Christus als das Ziel des alttestamentlichen Gotteshandelns verkündet". — Die vorliegende Erklärung der Threni ist ganz nach diesem Programm gestaltet. So wird schon in der Einleitung neben den üblichen Stichworten der Frage nach Gattung und „Sitz im Leben" besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Daß es individuelle und kollektive Klagelieder sind, liegt auf der Hand. Aber die genauere Bestimmung „politische Klagelieder" wird abgelehnt. Nicht der Untergang des Staates oder Jerusalems als Reichszentrums steht im Vordergrund, sondern das zerstörte Heiligtum Sion. So haben wir es mit der Gattung der „Klage um das zerstörte Heiligtum"(9) zu tun. Diese Gattung gibt es in der Umwelt des AT, und das ausführlich zitierte Beispiel aus Ur zeigt so starke formale Parallelen zu den Threni, daß man nach K. mit einer festgeprägten

Form rechnen und die Threni hierunter einordnen muß. Man hätte gern gewußt, ob K. etwa auch Pss 74 und 79 oder noch andere Texte des AT dieser Gattung zuordnen würde. Daß solche Klage, wie in Ur, auf den Trümmern des Heiligtums als Trauerliturgie aufgeführt sei, ist nach K. eine Vermutung, für die wichtige Momente sprechen (11). Doch ist möglich, daß in unseren Threni nur eine literarische Überarbeitung einer solchen Liturgie vorliegt. Der Verfasser ist nicht Jeremias (wohl zu Recht abgelehnt), sondern ist in den Kreisen der staatlichen Kultprophetie bzw. Priesterschaft Jerusalems zu suchen (13). Dafür spricht vieles. Aber für eine volle Gleichsetzung distanziert sich der Verfasser (oder die Verfasser) doch zu sehr von diesen Gruppen und ihrem bisherigen Wirken. Ich denke vor allem an 2, 13—14 und 4, 13—16. Gewiß könnte man darin ein tiefgreifendes und wahrhaft umstürzendes Selbstgericht des eigenen Amtes und Wirkens sehen, aber ist dann sofort danach das kategorische Heilsorakel 4, 22 aus dem gleichen Mund oder Kreis verständlich (vgl. auch 2, 9 — von K. auf Kultpropheten gedeutet!)? In der Texterklärung wird je ein Kapitel zusammengenommen und der ganze Weg von Textkritik bis zur Erhebung der zentralen Botschaft (des Kapitels als ganzen!) in klaren Schritten zurückgelegt, die durch die glücklich gewählten Randstichworte „Text, Form, Ort, Wort (= Einzelerklärung), Ziel (= zentrale Botschaft)" gekennzeichnet sind. Die Eingriffe in den hebräischen Text sind sehr sparsam und geringfügig. Fragwürdig erscheint mir in 2, 7b die Korrektur „das Köstlichste ihrer Schätze" statt „Mauern ihrer Paläste". Der Gedanke kreist doch wohl um den Vorgang der Eroberung, in 7c sind die Feinde eingedrungen. Ist in 4, 19 „auf die Berge" Druckfehler? Doch wohl „über die Berge hin" gemeint? Aber das, wie manches andere, das zu nennen wäre, sind sehr unbedeutende Kleinigkeiten; im ganzen wird man mit dem Kommentar froh einverstanden sein.

Haspecker

Daniélou, J., Die heiligen Heiden des Alten Testamentes. 8° (143 S.) Stuttgart 1958, Schwabenverlag. 7.90 DM. — Abel, Henoch, Daniel (vgl. Ez 14), Noe, Job, Melchisedech, Lot und die Königin von Saba werden in diesem Büchlein des bekannten französischen Autors, das nun in sehr guter deutscher Übertragung vorliegt, als die „heiligen Heiden" vorgestellt. Sie sind weder Juden noch Christen, und doch scheut sich die Schrift nicht, sie als religiöse Muster hinzustellen. Welche Religion verkörpern sie? Das ist die Grundfrage des Buches. Es geht also nicht eigentlich um die Personen als solche. Deshalb ist ihre Geschichtlichkeit von geringem Interesse, und jede kritische Arbeit an der Überlieferung über sie entfällt. Es geht um den Weg zu Gott außerhalb des Alten und Neuen Bundes, den sie erfolgreich gegangen sind nach dem Urteil der Schrift und Überlieferung. Der dafür übliche Terminus „natürliche Religion" ist D. zu umstritten, er spricht deshalb lieber von „kosmischer Religion", weil sie außer auf dem Phänomen des Gewissens wesentlich auf der Manifestation Gottes in und an der sichtbaren Welt fußt. In einem einleitenden Kapitel (13—33) werden die wesentlichen Aussagen über solche Religion aus AT, NT, Vätern, Theologen skizziert. Gott der Schöpfer und Lenker, Gott, der Kontakt sucht mit den Menschen und ihnen seine Gaben schenkt, Gott in seiner Güte, Treue, anziehenden, fordernden, richtenden Heiligkeit — das sind die bekannten wesentlichen Züge der Gottesoffenbarung auf dieser Grundstufe einer reinen Religion, auf der diese Menschen gestanden und sich bewährt haben inmitten ihrer götzendienerischen Umwelt. In einer sehr reizvollen Art versteht es D., aus diesen relativ bekannten Grundtönen und den Zügen, die Schrift und Überlieferung (auch apokryphe) von diesen Gestalten zu berichten wissen, jeder einzelnen ein individuelles religiöses Gesicht zu geben und so durch die ganze Reihe dieser Porträts allmählich das Gesamtbild dieser kosmischen Religion und des Menschen in ihr zu komponieren, ihre Möglichkeiten und Begrenztheiten, ihre Gültigkeit und Vorläufigkeit. Selbstverständlich, daß dabei immer der Bezug auf Christus deutlich gemacht wird. Aber es wird auch das Problem des Heiles extra und intra ecclesiam immer wieder angepackt und so manches gesagt, was auch für die Fundamentaltheologie, Ekklesiologie und Missiologie beherzigenswert ist.

Haspecker

Bauer, W., Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 5. Aufl. Lex-8° (XV und 1780 Sp.) Berlin 1958, Töpelmann. 73.— DM. — Schon die Tatsache, daß die vorhergehende Auflage (vgl. Schol 28 [1953] 292 f.) nach 6 Jahren vergriffen war, zeigt, daß das Werk zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für die neutestamentliche Wissenschaft geworden ist. Mit unermüdlichem Fleiß hat der betagte Verf. trotz seiner behinderten Sehkraft an der Vervollkommnung des Werkes weitergearbeitet. Davon zeugt die vorliegende 5. Aufl., die bei gleichgebliebenem Druckbild 146 Spalten mehr zählt als ihre Vorgängerin. Ein Blick auf die benutzten Quellenschriften zeigt, daß eine Reihe Quellen erstmalig oder in besseren Ausgaben berücksichtigt sind. So wurden unter den Veröffentlichungen von Inschriften und Papyri hinzugefügt: Corpus Inscriptionum Iudaicarum I (1936); II (1952); *Ἐντεύξεις* I, hrsg. von O. Guéraud 1931; Inschriften aus Galatien (Exploration archéol. de la Galatie et de Bithynie, hrsg. von G. Perrot u. a., I (1872); A. Sakelarios, *Τὰ Κυπριακα*, 2 Bde (1890/91); Pap. Upsaliensis 8: Der Fluch des Christen Sabinus, hrsg. von G. B. Björck, 1938. Bei den Schriftstellern und Schriften des Altertums ist die Anzahl der jetzt neu herangezogenen Werke noch bedeutend größer. Allein unter dem Buchstaben A werden schon 10 neue Titel aufgeführt. Auch zu den einzelnen Stichworten ist neuere Literatur in bescheidenem Maße nachgetragen worden. Es ist selbstverständlich, daß der Umfang des Werkes hier keine Vollständigkeit erlaubte, sondern eine Auswahl notwendig machte. Dabei kann man freilich im einzelnen verschiedener Ansicht sein, ob die Auswahl immer die wichtigsten Arbeiten erfaßt hat. Bei der Besprechung der 4. Aufl. war in dieser Zeitschrift auf einschlägige Literatur aus dem Supplément IV des Dict. de la Bible hingewiesen worden, die man aber auch in der neuen Aufl. noch vermißt. Gelegentlich hat der Verf. seine frühere Ansicht etwas modifiziert. So hieß es noch in der 4. Aufl. bei *ἀββᾶ* „. . . aram. St. emph. abbâ' = *ὁ πατήρ*, was auch den Vokativ ersetzt." Statt dessen liest man in der 5. Aufl.: „aram. abbâ' Vokativform, sekundär irrig mit dem St. emph. gleichgesetzt (Dalman, Gramm. 90 f.) und daher mit *ὁ πατήρ* (statt *πάτερ μου*) wiedergegeben." Sonst ist der Charakter des Werkes überall gewahrt geblieben, wenn auch gewisse Bedeutungen durch neue Belege erläutert werden, z. B. unter *ἐκκλησία* zu „4. von der christlichen Gemeinde" jetzt zur Erläuterung hinzugefügt: „Doch z. B. auch von der Gemeinde des Pythagoras (Hermippus b. Diog. L. 8, 41). Ja, Himerius, or. 39 (or. 5), 5 bildet Orpheus in den thrak. Bergen, wo es keine Menschen gibt, sich aus wilden Tieren *τὴν ἐκκλησίαν*, die Gemeinde seiner Zuhörer." Man kann mit Recht sagen, daß es sich um eine „verbesserte und stark vermehrte Auflage" handelt, durch die der Wert des Werkes noch erhöht worden ist und die darum von den Fachgelehrten freudig begrüßt wird. Brinkmann

Papyrus Bodmer II (Supplément), L'Évangile de Jean, chap. 14—21, hrsg. von *V. Martin*. gr. 8° (53 S.) Cologny-Genève 1958, Bibliotheca Bodmeriana. — Als der Herausgeber 1956 die ersten 14 Kapitel dieser Papyrushandschrift (P^{66}) veröffentlichte, kündigte er schon an, daß auch von dem Rest des Evangeliums noch größere Bruchstücke erhalten seien, die nun in dankenswerter Weise der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Die Ausgabe von 1956 wurde in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt (vgl. Schol 32 [1957] 399—410). Dort wurden auch die Gründe dargelegt, die gegen eine Ansetzung der Handschrift vor der Mitte des 3. Jahrhunderts zu sprechen scheinen. Während der Text bis Joh 14, 26 mit Ausnahme von vier Seiten (Jo 6, 11—35) fast vollständig erhalten ist, weist der nunmehr veröffentlichte Rest große Lücken auf. Gänzlich fehlen Jo 14, 27 f. 31; 15, 1 f. 26; 16, 1—3 8—10 28; 17, 7 25; 18, 4 23; 20, 21 23 f.; 21, 4 f. 7 10—25, und von dem übrigen ist kaum eine Zeile vollständig erhalten, aber doch so viel, daß in den meisten Fällen die Textform noch mit Sicherheit wiederhergestellt werden kann. Auch hier zeigt sich, daß die Handschrift nicht ausschließlich zu einer bestimmten Textfamilie gehört, sondern daß sie bald mit B und S, bald aber auch mit D gegen B geht oder eigene Lesarten aufweist, besonders bezüglich der Umstellung von Worten. Eine sonst nicht belegte Lesart findet sich u. a. Jo 15, 4 auf S. 111, 2 der Handschrift (nicht 112, 2, wie irrtümlich gedruckt ist), wo es

heißt: *ουτως και ο εν εμοι μενων* statt der gewöhnlichen: *ουτως ουδε υμεις εαν μη εν εμοι μενητε*. Zu Jo 21, 6 (nicht 21,5) findet sich als Zusatz Lk 5, 5, wie nach Merk in der Minuskel 1820 und in der sahidischen Übersetzung. Also ist nicht nur Cyrill Zeuge dieses Zusatzes, wie der Herausgeber meint. Er macht darauf aufmerksam, daß auch S die Anfangsworte dieser Lesart *οι δε* gehabt, sie aber durch ein *ουν* am Rande ersetzt hat. Der Zusatz selbst finde sich dort auf dem unteren Rande nachgetragen und durch einen Pfeil vor dem gestrichenen *οι δε* werde darauf verwiesen. Aufschlußreich ist ein Vergleich mit den Stellen in S, an denen sich Verbesserungen finden. M. stellt fest, daß P^{66} in den vorliegenden Kapiteln (14—21) 11mal mit dem ursprünglichen und 13mal mit dem verbesserten Text von S geht. Es bestätigt sich auch hier, was M.-E. Boismard O. P. in der RevBibl 64 (1957) 364 f. bezüglich der ersten 14 Kapitel der Handschrift festgestellt hat, daß der Schreiber von P^{66} oder schon der Schreiber der Vorlage offenbar verschiedene Textformen zur Hand hatte, aus denen er nach Belieben ausgewählt hat, denn abgesehen von Sonderlesarten folgt er bald B und S, bald aber auch S, wo dieser von B abweicht, oder auch D. Wie Boismard (a.a.O. 365) bemerkt, lassen sich oft die Nähte noch feststellen, wenn der Schreiber von einer Textform brüsk zu einer anderen übergeht. Damit ist nicht gesagt, daß zur Zeit, da die Handschrift entstanden ist, die späteren Textfamilien in ihrer endgültigen Gestalt schon klar gegeneinander abgegrenzt waren, aber doch, daß sie sich schon abgezeichnet haben müssen. Ob das schon in diesem Maße um 200 der Fall war, bleibt fraglich, aber sicher ist, daß zur Zeit des Origenes um 246/49 schon eine Vielfalt von Textformen vorhanden war, wie aus seinem Kommentar zu Mt 15, 14 (PG 13, 1293) hervorgeht. — Leider sind dem Herausgeber einige Versehen unterlaufen. Außer den oben schon erwähnten Verwechselungen der Seitenzahlen sind offenbar S. 37 und 38 vertauscht. S. 41 ist wohl die letzte Zeile von Frag. b *]κως[* mit der 1. Zeile von Frag. c *νδ]ωρ' κα[ι* vertauscht. Warum auf S. 37 Frag. c (= 19, 23) nach Frag. b (= 19, 24) gedruckt ist, sieht man nicht ein. — Bei der Bedeutung der Handschrift wäre es zu begrüßen, wenn sie recht bald ihrem vollen Umfang nach in einer phototypischen Ausgabe allgemein zugänglich gemacht werden könnte, denn die Transkription garantiert keine völlig fehlerfreie Wiedergabe, wie ein Vergleich mit den Faksimile im 1. Teil der Ausgabe zeigt. Aber auch so sind wir dem Herausgeber dankbar, daß er uns den vollständigen Text wenigstens in Transkription geschenkt hat. Brinkmann

Becker, H., Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede. Herausgegeben von *R. Bultmann* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 50). gr. 8° (138 S.) Göttingen 1956, Vandenhoeck & Ruprecht. 11.80 DM. — B. gibt in dieser Marburger Dissertation von 1941 zunächst einen Überblick über die Untersuchungen Nordens 1913, Wetters 1916, Arvedsons 1937, E. Schweizers und Kundsins 1939 und dann sein Ziel: Nachweis eines „Schemas der Rede des Offenbarers an die im Kosmos verhafteten Menschen" in der Gnosis und in der „Redequelle" des Jo-Ev (7—13). Er analysiert zunächst gnostische Texte: die syrische Prophetenrede (Orig. c. Cels. 7, 8), 33. Ode Salomons, Poimandres, Krater, Stücke aus Ps.-Clem., apokryphen Apostelakten u. a., besonders aus Johannesbuch und Ginza der Mandäer, geschätzt von Bultmann, Bauer, Lohmeyer, aber spät datiert von Peterson, Lagrange und besonders von Lietzmann (SAB 1930, 596 ff.). Es heißt dort vom Künder der Offenbarungsrede: „Ein Fischer bin ich des großen Lebens . . .; der Schatz bin ich . . .; der Gesandte des Lichtes . . ." Schließlich zieht er heran Prov 8, 4—14; 32—36 (22—31 sei wohl nicht ursprünglich); 1, 20—33; Sir 24, 3—10; 19—22 und bucht als Ergebnis: Für das Schema der Offenbarungsrede ist wesentlich 1. die Selbstprädikation, oft mit Selbstempfehlung und Zeichnung der bösen Welt (gnostischer Dualismus); 2. Invitation, Ruf zur Entscheidung: Weg von der Bosheit! 3. Krisenspruch, Verheißung und Drohung, manchmal als Bericht über den Effekt. Die außermandäischen Stellen sind hellenisch-logisch aufgebaut, die mandäischen semitisch-kreisend, spiralförmig. Der dualistische Gehalt bestimmt die Gestalt, den „Ruf" (14—59). — Im 2. Teil sucht B. vorsichtig aus den Reden

des Jo-Ev klar gegliederte und rhythmisch schöne Stücke dieses Schemas herauszuheben. Erklärende Randbemerkungen, die die Dynamik unterbrechen, werden ausgeschieden (60—113). Er folgert dann für den Aufbau und Charakter der Quelle: An die Gedanken der Quelle hat der Evangelist Eigenes und ihm aus andern Quellen Zugeflossenes angeknüpft, aber manchmal umgestellt. C. 8—12 sind wohl Fragmente einer Lichtrede, c. 3 einer Einleitung; hier und in c. 6; 5; 12—16 sucht B. die Ordnung großenteils nach Bultmanns Jo-Kommentar wiederherzustellen (113—120). Den rekonstruierten Text gibt er im Anhang (129—136): I. Das prologische Dankgebet der gläubigen Gemeinde und II. Die Einleitung zum Corpus der Reden (aus c. 3); III. die Krisisreden: A. Das Brot des Lebens (aus c. 6; 7), B. Das Leben (aus c. 5; 7; 8; 11, 25), C. Das Licht der Welt (aus c. 8; 9; 12 Schluß), IV. Die Abschiedsreden: A. Der gute Hirte, B. Der rechte Weinstock, C. Der Weg, die Wahrheit und das Leben (aus c. 10; 15; 16; 14). B. schließt damit: Der Verf. des Jo-Ev habe den gnostischen Mythos seiner Quelle umgedeutet, an die geschichtliche Gestalt Jesu gebunden und dadurch überhaupt aus Zeit und Raum herausgenommen, denn „die Erscheinung des Fleischgewordenen ... bedeutet das Ende dieser Welt". „Wie der Mensch sich jetzt und hier entscheidet, 'hat' er als Glaubender jetzt und hier das Leben ..." (121—128). Soweit der Inhalt. — Die Darstellung ist wohltuend klar und frisch, und man muß es mit dem Herausgeber beklagen, daß der begabte Doktorand aus dem unseligen Krieg nicht mehr heimkehrte. Aber man könnte fragen, ob glatter Rhythmus einerseits und Randbemerkungsstil anderseits als Kriterium genügt. Sodann ist das Schema schon in Prov und Sir vorhanden und mit der Sache gegeben: Wer etwas vertritt, stellt sich vor, empfiehlt, verspricht, lädt zur Entscheidung ein. Auch aus dem Gehalt, der auch nach B. eng mit der Gestalt zusammenhängt, ergeben sich Bedenken: der „Dualismus" Leben — Tod, Licht — Finsternis ist allgemein menschlich und besonders im Orient scharf ausgeprägt und in Pss, Deut, Prov, Paulus häufig; Hirt, Weinstock, Weg sind naheliegende Bilder; auffallender ist Oben — Unten; der Gegensatz ist bei Jo durchaus ethisch, in der Gnosis kosmisch. Der Hauptinhalt des Jo-Ev ist der Kampf zwischen Jesu Offenbarung und dem Unglauben der Juden und der Menschen überhaupt, eine geschichtliche Tatsache, die der Verf. freilich auch in einer nichtchristlichen Stilform darstellen konnte, ohne aber aus einer Quelle zu schöpfen. In der „Quelle" finden sich ungnostische Dinge: Vater und Sohn als Persönlichkeiten, wesenseins, während der gnostische Offenbarer nur Abstraktion, „der Ruf", ist; er soll nur erinnern an den Ursprung aus dem Lichte, Jesus aber ist „die Wahrheit": Er will Vater — Sohn bezeugen und das himmlische Leben schon jetzt in die Seelen bringen, ein Leben, das, wenn es auch noch verborgen ist (1 Jo 3, 2; Kol 3, 4), Johannes und Paulus, die Mystiker und in etwa jeder Christ doch schon erfahren (nicht undefinierbar und unerfahrbar: B. 128). Ungnostisch ist auch in der Quelle die Agape, die Sünde u. a. So bleibt am Ende nichts Gemeinsames als das Menschliche, Formale: der Ruf und die Bildworte Licht usw. und das von Jonas vielleicht existentialistisch überbetonte „Weltgefühl". Auch die neuere Forschung ist vorsichtig: Daß das Jo-Ev dem Hermetismus etwas von seiner sensibilité und seinen literarischen Formen verdanke, räumt Braun ein; Dodds bedeutende Interpretation fand freilich gerade hier starke Kritik. Jeden Einfluß der Gnosis leugnen Percy, Mussner und Casey. „Über eine vorchristliche Gnosis wissen wir nichts Sicheres" (Langenbeck). „Vielleicht bediente sich Johannes gnostischer Ausdrücke ..., um sie richtigzustellen." (Nötscher). Das Evangelium Veritatis um 150 enthält noch nichts von den gefangenen Lichtteilchen, vielmehr muß der Mensch erwachen aus seiner Gottvergessenheit. — Wenn auch „die Gnosis eine lange Geschichte hat" (Wilson), „das Mandäertum viel weiter zurückreicht" (Baumgartner), „im Mandäismus der gnostische Mythus ... sichtbar wird in einer Form, die in manchen Partien des 4. Evangeliums Parallelen hat" (Haenchen), bleibt doch, daß die uns vorliegenden mandäischen Schriften viel zu spät sind, um einen Einfluß auf das Jo-Ev wirklich zu beweisen. Gleichwohl ist B.s Versuch wertvoll, um die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zwischen johanneischer und gnostischer Art und die Grenzen der Beweismöglichkeiten aufzuzeigen.

Koester

Schürmann, H., Das Gebet des Herrn. Aus der Verkündigung Jesu erläutert. kl. 8° (142 S.) Freiburg 1958, Herder. 6.80 DM. — Die Kurzfassung bei Lk hält Sch. für wohl ursprünglich. Die aramäische Anrede „Abba, Lieber Vater" ist unjüdisch und ungewöhnlich vertraulich, wir dürfen sie Jesus nachsprechen. „Geheiligt . . .": Gott möge sich herrlich offenbaren, endzeitlich (das ist weit mehr als in der üblichen Auslegung; hier hätte vielleicht der atl Sprachgebrauch noch mehr herangezogen werden können). „Es komme Dein Königtum" (Herrschaft und Reich) durch Überwindung des Gottes dieses Äons, ein Reich nicht von dieser Welt, in dem Gottes Wille geschieht, voll Seligkeit für die Menschen; es ist jetzt schon zeichenhaft, wundermächtig, keimhaft da, weil Jesus bei uns ist. „Unser Brot, das notwendige, gibt uns heute": so beten vor allem die Jünger, herausgerufen aus Besitz und Beruf, daß Gott ihnen Nachfolge und Verkündigung ermögliche, und mit ihnen alle, die „zuerst das Königtum Gottes erstreben". „Unsere Schulden" sind auch Unterlassungen. „Reiße uns hinweg vom Bösen" (Neutrum, doch dahinter steht das Masc.). — Das Buch vereinigt glücklich Auswertung der Forschung, feine eigene Beobachtungen, wie wir sie aus Sch.'s Abendmahlsuntersuchungen kennen, und eine verhaltene Frömmigkeit, die immer wieder eindringend Gottes Größe gegen unsere enge Selbstsucht betont. Sehr gut formuliert sind Anm. 62/140: Die urchristliche Erwartung folgt aus der Gegenwartserfahrung: Das Eschaton ist schon angebrochen, ist in *Wesensnähe*; sie ist auch „Naherwartung", aber zuallererst lebendige *„Stetserwartung"*. Die zahlreichen Übersichten und die mehr als 400 Schriftstellenangaben am Schluß (die man aber lieber am Fuß oder im Text sähe) zeigen, daß die Auslegung wirklich aus der Gesamtverkündigung Jesu geschöpft ist.

Koester

Mußner, F., Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? Eine Auslegung von Markus 13. kl. 8° (80 S.) Freiburg 1958, Herder. 4.50 DM. — Das Büchlein geht auf drei allgemeinverständliche Vorträge zurück, die der Trierer Neutestamentler vor einem größeren Publikum gehalten hat. Es will dem Seelsorger, Katecheten und vor allem auch dem interessierten Laien eine wissenschaftlich fundierte Handreichung bieten, um die Fragen nach dem Wann und Wie des Weltendes im Sinne der heiligen Schrift beantworten zu können. Da der Zweck des Schriftchens ausgesprochen praktischer Natur ist, wäre es unfair, an einzelnen, allzu sicher vorgetragenen Erklärungen (z. B. Mk 13, 30 auf S. 63 ff.) Kritik zu üben. Wer die überaus heiklen Probleme der sog. synoptischen Apokalypse kennt, muß die pädagogische Klugheit des Autors bewundern. Man möchte schon aus diesem Grunde der Schrift weite Verbreitung wünschen. Leider ist der unverhältnismäßig hohe Preis wohl nicht dazu angetan, unserem Wunsche Nachdruck zu verleihen.

Schierse

Zedda, S., S. J., Prima Lettura di San Paolo (Introduzione, Analisi-Parafrasi, Note). Vol. I: Introduzione, Lettere della prigionia. 2ª Edizione. 8° (215 S.) Torino 1957, Tecnograph. L. 1500. — Vol. II: Lettere ai Tessalonicesi, Prima ai Corinti, Galati, Romani. 8° (322 S.) Torino 1958, Tecnograph. L. 1800. — Der Verf., Professor des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät S. J. in Chieri, wendet sich mit diesem Kurzkommentar hauptsächlich an Theologiestudenten, um ihnen die kursorische Lesung der Paulusbriefe zu erleichtern. Der erste Band enthält eine allgemeine Einführung (Apostelgeschichte, Leben des hl. Paulus, Authentizität der Briefe, besonders der Pastoralbriefe und des Hebräerbriefes) und die paraphrasierende Erklärung der Gefangenschaftsbriefe (Eph, Kol, Phil, Philem). Leider sind die Seiten 52 und 65 ausgefallen. Im 2. Band werden die beiden Thessalonicherbriefe, der erste Korinther-, Galater- und Römerbrief behandelt. Ein 3. Band soll dann noch den zweiten Korintherbrief, die Pastoralbriefe und den Hebräerbrief bringen. Über den unmittelbar praktischen Zweck hinaus besitzt der Kommentar auch wissenschaftliche Bedeutung wegen seiner ausführlichen Exkurse und reichhaltigen Anmerkungen. Man findet hier die neueste (z. T. protestantische) Literatur verarbeitet und manche Einzelfrage gründlicher

diskutiert, als es in großen Kommentaren zu geschehen pflegt. Dogmatiker und Exegeten werden deshalb mit Nutzen nach dieser „Prima Lettura" greifen und für die klaren, verläßlichen Informationen dankbar sein, selbst wenn sie dem recht konservativen Standpunkt des Autors nicht immer folgen können. Schierse

Schlier, H., Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Quaestiones disputatae, 3). 8° (64 S.) Freiburg 1958, Herder. 4.80 DM. — Zur Dämonenlehre des NT haben sich in den letzten Jahrzehnten eigentlich nur die Religionsgeschichtler geäußert. Der liberalen Theologie schien dieses ganze Gebiet der „Mächte und Gewalten" ohnehin nur ein Rest antiker Mythologie zu sein, um den man sich nicht sonderlich zu kümmern brauche. Auch die konservativen Theologen haben nicht viel dazu getan, um den — als etwas peinlich empfundenen — Vorstellungskomplex der Vergessenheit zu entreißen. Erst der Streit um die Entmythologisierung des NT hat — abgesehen von größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen — die Frage wieder akut werden lassen, welche Wirklichkeit denn hinter der neutestamentlichen Verkündigung von den „Mächten" stehe. In einer streng existentialen Interpretation würde nur die Bedeutsamkeit der mythologischen Anschauungen von Besessenheit, Herrschaft der Mächte u. ä. für das menschliche und christliche Selbstverständnis offenbar werden. Sch. vermag — obwohl die existenzphilosophische Terminologie handhabend, aber an einer gegenständlichen Metaphysik orientiert — das Wesen der Mächte in ihrem Ansichsein tiefer zu deuten, ohne in eine makabre Dämonologie abzugleiten. Trotzdem läßt gerade der 1. Teil seiner Abhandlung („Wesen und Wirken der Mächte") manche Fragen offen. Man möchte z. B. gern etwas mehr wissen über das Verhältnis der personalen Geistwesen zu den ihnen angewiesenen Herrschaftsgebieten. Sind sie wirklich nur „reine Macht" (19)? Oder zum Problem der Besessenheit: Sch. scheint in ihr kein Phänomen zu sehen, das sich von den „natürlich" verursachten Krankheiten physischer oder psychischer Art durch eine besondere supranaturale Kausalität unterscheidet. Durch die neutestamentliche Ausdrucksweise vom „Geist der Krankheit" u. ä. soll vielmehr „das Grundphänomen der Krankheit als eines geschichtlichen Ereignisses angedeutet werden: daß sie, welcher Art sie auch sei und welche innermenschlichen, physischen und psychischen Ursachen sie auch habe, eine absichtliche und doch — vom Menschen her gesehen — zufällige Überwältigung durch den berechnenden und — vom Menschen her gesehen — unberechenbaren Überfall einer Übermacht des Bösen darstellt" (20). Eine zweifellos sympathische Erklärung, die aber wohl nicht bei allen Theologen Beifall finden wird (anders auch J. Schmid im Exkurs „Die Dämonenaustreibungen Jesu", Evangelium nach Markus [3], 43—47). Der 2. Teil handelt von der Überwindung der Mächte durch Jesus Christus. Hier wird auch von der „Fülle von Besessenen" gesprochen, die „sich damals in Judäa und Galiläa versammelte", und dafür die nicht restlos überzeugende Erklärung gegeben: „Dort, wo der gehorsame Jesus Christus erscheint, weiß sich das Wesen der Selbstmächtigkeit aufgestört und gestellt zum Gericht" (39). Vielleicht könnte deutlicher darauf hingewiesen werden, daß es vor allem die Sammelberichte sind, die den Eindruck der Häufigkeit erwecken wollen. Über die tatsächliche Zahl von Besessenen — die also doch von „normalen" Kranken zu unterscheiden wären? — läßt sich deshalb wenig ausmachen. Ganz sicher aber haben die Austreibungsgeschichten für die Komposition des Markusevangeliums programmatische Bedeutung. Im 3. Teil, der die Haltung des Christen gegenüber den Mächten interpretiert, fällt auf, daß die den Jüngern Jesu formell übertragene exorzistische Gewalt (Mk 3, 15; 6, 7; Mt 10, 1; Lk 9, 1) nur ganz am Rande erwähnt wird (63). — Unsere Bemerkungen und Hinweise, die vom Reichtum des Inhalts und der Tiefe theologischer Einsichten kaum eine entfernte Vorstellung wecken, wollten nur zeigen, wie anregend und des Nachdenkens wert diese kleine Abhandlung ist: Eine Quaestio disputata, die im Gegensatz zu manchen ihrer scholastischen Vorfahren hohe Spekulation mit schlichter Weisung für das christliche Leben verbindet. Schierse

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Schmaus, M., Katholische Dogmatik. III. Bd., 1. Halbbd.: Die Lehre von der Kirche. 3.—5., völlig umgearbeitete Aufl. gr. 8° (XVI u. 934 S.) München 1958, Hueber. 34.— DM, geb. 37.— DM. — Mit diesem Band ist die neue Ausgabe der Dogmatik von Sch. nun vollständig. Die Verzögerung gerade dieses Bandes hat den Vorteil gehabt, daß eine Reihe bedeutender ekklesiologischer Arbeiten der letzten Jahre noch verwertet werden konnte. Der Ekklesiologie ist hier ein ziemlich weiter Rahmen gespannt, ohne daß die Grenze dieses Traktates illegitim überschritten wäre oder Stoffe hereingenommen wären, die eigentlich anderen Teilen zuzuordnen wären. Eine Straffung innerhalb der einzelnen Abschnitte und Kapitel hätte allerdings bisweilen nichts geschadet. Dadurch, daß Verf. sich eingehend mit den nichtkatholischen Positionen — Hypothesen sowohl wie echten Forschungsergebnissen — befaßt, vor allem auch dadurch, daß die Ausführungen stark am biblischen Offenbarungswort ausgerichtet sind, erfuhr der Rahmen der dogmatischen Ekklesiologie eine erfreuliche Erweiterung und ihr Inhalt eine wertvolle Gefülltheit wie auch die Perspektiven zu Gegenständen, die sonst von der Ekklesiologie allzusehr getrennt erscheinen, eine große Bereicherung gegenüber der bisher erreichten dogmatischen Ekklesiologie der Handbücher — eine solche findet man ja sonst eigentlich nur bei Premm und Ott. — Der Stoff ist in drei Hauptabschnitte gegliedert. Zunächst wird der dreifache Ursprung der Kirche von Gott (theologische Kausalität), in der Geschichte (heilsökonomische Kausalität) und durch die Stiftung Christi (christologische Kausalität) untersucht. Es folgt die Wesensdarstellung der Kirche, deren gottmenschliches Gepräge durch die Analyse der wichtigsten Bildaussagen (Volk Gottes, Leib Christi, Braut Christi) und durch eigene Untersuchung des göttlichen (Hl. Geist) wie des menschlich-sichtbaren Elementes und schließlich die Darstellung der Wesenseigenschaften der Kirche herausgearbeitet wird. Der dritte Abschnitt behandelt schließlich die Lebensfunktionen der Kirche unter dem Stichwort ihrer Sendung. Gerade hier finden sich wichtigste Aspekte, die man sonst in der Ekklesiologie leider vergeblich sucht. Vor allem erscheinen Sakramente und Wortverkündigung mit Recht als Teil der Ekklesiologie, sind sie doch die wesentlichen Lebensäußerungen der Kirche. Erfreulich ist zu sehen, wie hier ein echter Ansatz zu einer Theologie des Wortes gemacht wird. Daß er Ansatz bleiben mußte, kann nicht verwundern, da in einem Lehrbuch ein Thema nicht vollständig aufgearbeitet werden kann, dessen monographische Bearbeitung im katholischen Raum gerade erst beginnt. — Ein so umfassendes Gegenstandsgebiet bietet natürlich eine Reihe von Diskussionsgegenständen, auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann. Wir müssen mit Bedauern feststellen, daß auch in diesem Bande die Ausmerzung auch sehr sinnstörender und die Zuverlässigkeit der Zitation recht beeinträchtigender Druckfehler vernachlässigt wurde. Die beigefügte Korrekturliste erfaßt nur einen Bruchteil. Semmelroth

Segovia, A., S. J., La generación eterna del Hijo de Dios y su enunciación verbal en la escolástica. Síntesis de Diego Ruiz de Montoya: ArchTGran 19 (1956) 151—234. — Soll man von der Zeugung des Gottessohnes sagen, sie sei von Ewigkeit her geschehen (perfektisch), oder, sie geschehe von Ewigkeit her (präsentisch)? Der Verf. ist früher schon der Frage bei den Kirchenvätern nachgegangen und hat den überwiegenden Einfluß der augustinischen Formel „Semper natus" nachgewiesen (Natus est — Nascitur, La eterna generación del Hijo de Dios y su enunciación verbal en la literatura patrística: RevEspT 8 [1948] 385—407). Nunmehr verfolgt er dasselbe Thema in der Scholastik, von ihren Anfängen an bis auf Ruiz de Montoya S. J., der nach ihm den Höhepunkt der Entwicklung bildet. Interessant sind aber auch die Einzelheiten. Bei Petrus Lombardus finden wir z. B. die klassische Ausdrucksweise: Hic quaeri potest, utrum dici debeat „Filius semper gignitur" vel „Semper genitus est" vel „Semper gignetur" (Sent. L. I. dist. 9. cp. 4.). Alle Scholastiker anerkennen, auch wenn sie ausnahmsweise und zusätzlich die präsentische Formulierung vertreten, doch die

Autorität des hl. Augustinus, so Abälard und Durandus trotz ihrer Vorliebe für Origenes. Ruiz de Montoya zeigt sich erstaunlich gut mit der historischen Seite des Problems vertraut; er zitiert Prosper von Aquitanien, Ps.-Beda, Petrus Lombardus und bezieht sich anscheinend noch auf andere, so auf Durandus und Richard von Mediavilla. Darüber hinaus hat bei ihm das spekulative Moment seine Hauptbedeutung, und er entscheidet: In productionibus indivisibilibus et instantaneis simul est produci et productum esse; quapropter quod semper producitur, semper est productum et semper assequitur terminum et perfectionem ultimam (Commentaria ac Disputationes in primam partem Sancti Thomae, De Trinitate, 820). Obschon der Verf. seine Darlegungen auf einen eng begrenzten Ausschnitt der Trinitätslehre beschränkt, werden doch die dogmengeschichtlichen und systematischen Zusammenhänge klar und übersichtlich herausgearbeitet. Beumer

Scipioni, L. I., O. P., Ricerche sulla Cristologia del „Libro di Eraclide" di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico (Paradosis, 11). gr. 8° (VIII. 185 S.) Freiburg/Schw, 1956, Edizioni Universitarie. 12.— DM. — Die noch immer nicht zur vollen Lösung gekommene Nestoriusfrage, die seit 50 Jahren die Forschung beschäftigt, erhält im vorliegenden Werk einen neuen, sehr sachlich geschriebenen Beitrag. Die Einleitung (1—14) erweist, daß Verf. sich nicht den bekannten, sich zum Teil widersprechenden Arbeiten anschließen will, die sich die Frage gestellt hatten, ob Nestorius ein Nestorianer war (nicht genannt ist: Chr. Pesch, Nestorius als Irrlehrer, 1921). S. kritisiert an diesen Arbeiten, vor allem jenen, die sich mit dem L(iber) H(eraclidis) abgegeben haben, daß sie nur einzelne Begriffe oder Ausdrücke, nicht aber das ganze Werk analysiert hätten. Nestorius sei nicht durch Nestorius, der L. H. nicht durch sich selbst erklärt worden. Aus einem ungerechtfertigten Apriorismus habe man zudem Nestorius wegen seiner Zugehörigkeit zur „Antiochenischen Schule" ohne weiteres zum Aristoteliker gestempelt. Nur R. Arnou habe in seinem Artikel in Greg 1936 auf den Zusammenhang von Nestorianismus und Neuplatonismus hingewiesen. Verf. will den vorgenannten Versuchen gegenüber zu einer genauen kritischen Analyse des L. H., des Spätwerkes des Nestorius, kommen und vermeidet es fast ängstlich, auf den Nestorius der Frühzeit zurückzugreifen, den die kirchliche Verurteilung getroffen hat (13). Wenn er über den Nestorius des L. H. hinausgreift, so nur um einen Vergleich des L. H. mit dem Liber de Unione Babais des Großen († um 628) (110—158) und der Lehre der dem Nestorius freundlichen Orientalen (159—168) anzustellen. Diese Einengung ist bedauerlich. Man hätte auch ein Wort zur Echtheitsfrage des L. H. erwartet. Es sei dafür hingewiesen auf die in der ThLitZt 81 (1956) 479 f. angezeigte Dissertation von Luise Abramowski: Untersuchungen zum literarischen Nachlaß des Nestorius, Bonn (z. T. in Einzelartikeln veröffentlicht). Was aber Verf. an positiver Analyse des L. H. und der philosophisch-theologischen Position des Nestorius bietet, bedeutet einen sicheren Fortschritt gegenüber der bisherigen Forschung, vor allem durch beständiges Zurückgreifen auf den syrischen Text des L. H. und dessen Konfrontation mit den griechischen Originaltermini. Das eigentliche Neue des Werkes liegt — neben der eingehenden Klärung der schwierigsten Begriffe der nestorianischen Christologie — besonders in der Erhellung des philosophischen Hintergrundes des L. H. Es ist nicht der Neuplatonismus oder der Aristotelismus, sondern der Stoizismus. Um diese seine These zu erweisen, setzt Verf. ein mit dem in der patristischen und scholastischen Christologie so oft herangezogenen Vergleich der gottmenschlichen Einheit Jesu Christi mit der Verbindung von Seele und Leib im Menschen (15—44). S. kann überzeugend nachweisen, daß nicht die aristotelische Fassung der Leib-Seele-Einheit (Materie-Form), auch nicht die neuplatonische Verhaltens-Einheit (Seele und Leib sind wie zwei, die sich lieben) (22) dem L. H. zugrunde liegt, sondern die stoische „krasis" (Leib und Seele vermischen sich ganz und gar, aber unter Erhaltung der eigenen Substanz). Von dieser philosophischen Fassung des Leib-Seele-Vergleiches und seiner Anwendung auf die Christologie her macht Verf. die eigentümliche Stellung des Nestorius des L. H. klar: Dieser Nestorius lehrt keine unio in natura et secundum naturam, wie die Apollinaristen (und Cyrill von Alexandrien, nach

der Meinung des Nestorius). Er übersteigt aber auch eine von neuplatonischen Voraussetzungen her sich ergebende rein „moralische Einheit" von Logos und Mensch in Christus. Nestorius weiß um die Unvermischtheit von Gottheit und Menschheit in Christus, sucht aber auch nach einer Möglichkeit, die Einheit in Christus so festzuhalten, daß nur ein einziger Sohn und Christus und Herr gegeben ist (vgl. den wichtigen Text aus dem L. H. versio Nau p. 47, zitiert 60). Er glaubt sie in der Einheit des „Prosopon" zu finden, die er dem Verf. zufolge stoisch versteht: Prosopon ist der Komplex aller Eigenschaften, Auszeichnungen, Unterscheidungen einer individuellen Natur gegenüber der natura communis (66). Da die Unterscheidung der Naturen auf diesem „prosopon" beruht, kann keine der beiden Naturen in Christus ohne dieses sein. Nestorius faßt nun die Einheit in Christus nicht etwa als Vereinigung von zwei Prosopa (zu einem dritten gemeinsamen), sondern sagt, daß die Einigung *„im Prosopon" des Sohnes* geschieht. „Gott hat die Menschheit [Christi] in sein eigenes Prosopon aufgenommen und hat sie zu seinem eigenen Prosopon gemacht, so daß man nicht von zwei Prosopa, sondern nur von einem, dem des Sohnes sprechen kann" (86). Was dies aber konkret heißt, hätte Verf. wohl am besten aus Theodoret deutlich machen können: Dieser geht, wie auch Nestorius, von der Idee der Einwohnung aus. Der in dem Menschen Jesus wohnende Logos durchdringt die unversehrte Hülle der Menschheit so sehr, daß Logos und Mensch zu einer einzigen Gestalt der Doxa, dem Christus der strahlenden Herrlichkeit, zusammenwachsen. Diese Mitteilung der göttlichen Eigenschaften des Logos, die die Menschennatur Christi ganz durchdringt, ist die konkrete Verwirklichung der Prosopon-Einheit (vgl. Theodoret, Demonstr. per syllog. 8; PG 83, 321 AB. — In Ez. 1, 27.28; PG 81, 836 B. — In Hebr 3, 4; PG 82, 697 D; vgl. PG 83, 848 C; 1433 D). Von daher, wie überhaupt vom Begriff des prosopon und der krasis aus, hätte S. die Linie zu den Kappadokiern und ihren philosophischen Voraussetzungen ziehen können (vgl. Basilius, ep. 233—236 ad Amphilochium; PG 32, 864 C — 885 C). Wie weit waren sie die Vermittler für bestimmte Auffassungen des Nestorius? Daß Verf. den stoischen Hintergrund unmittelbar für den L. H. aufgewiesen hat, ist bedeutsam. Damit zeigt sich, daß wenigstens der Nestorius des L. H. auf dem Wege zu einer den klassischen „Nestorianismus" übersteigenden Fassung der Einheit in Christus war. Aber auch diese stoisch gedeutete Prosopon-Einheit genügt noch nicht, um jene theologische Deutung der Personeinheit in Christus zu tragen, wie sie von Cyrill und Chalcedon — in je verschiedener Terminologie und Ideologie — gefordert wird.

Grillmeier

Schelkle, K. H., Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift. Herausgegeben von E. Beck, W. Hillmann, E. Walter). 8° (96 S.) Düsseldorf 1958. Patmos-Verlag. 5.80 DM. — Mit dem vorliegenden Bändchen des Tübinger Neutestamentlers führt sich eine neue Reihe biblischer Kleinkommentare bestens ein. Sie soll dem ausgezeichneten Gedanken dienen, verschiedene Themen biblischer Theologie in einer Weise zu behandeln, die dem Leben des Glaubens dient, aber die Ergebnisse der Forschung und die Fragen der Kritik ernst nimmt und verwertet. Wie nutzbringend das geleistet werden kann, zeigt diese kleine biblische Mariologie. Der 1. Abschnitt behandelt die zunächst so nüchterne Feststellung, daß Maria die Mutter Jesu Christi ist. Aber schon hier eröffnet gerade die Sachlichkeit in der Befragung der Texte eine Reihe theologischer Tiefensichten. Als Zeichen des Neuen Bundes wird Maria, die Mittlerin des Eintritts Gottes in die Geschichte, dann erwiesen durch ihre Stellung am Ende der Stammbäume Jesu, durch den einzigen marianischen Text bei Paulus und durch die beiden johanneischen Perikopen von der Hochzeit zu Kana und Maria unter dem Kreuz. Der Heilige Geist erweist sich als die Messiasgabe, die den Erlöser in Maria empfangen werden läßt. Mit besonderer Ausführlichkeit wird auf die Auffassungen, die die Jungfrauengeburt in den Bereich des Mythos stellen wollen, eingegangen bei der Behandlung der jungfräulichen Geburt des Messias. Sch. bekennt sich bei aller Behutsamkeit zu der auch auf katholischer Seite mehr und mehr vertretenen Auffassung, daß die Verbindung mit Josef ur-

sprünglich durchaus als volle Ehe gemeint war und erst unter der Einwirkung der göttlichen Berufung zur christlichen, d. h. von Christus bestimmten Jungfräulichkeit geworden ist. Als Gegenstück zu dieser Bezeugung des Wunderbaren behandeln die beiden folgenden Abschnitte den Glauben und die Schmerzen Mariens. Schließlich wird auch ein biblischer Ausblick auf die angeblich so widerbiblischen Geheimnisse der Unbefleckten Empfängnis und leiblichen Aufnahme in den Himmel gegeben, ohne daß diese zu biblisch bezeugten Wahrheiten gemacht würden.

Semmelroth

The Dogma of the Immaculate Conception, History and significance, Edited by *E. D. O'Connor C. S. C.* 8° (XX u. 648 S.) Notre Dame (Indiana) 1958, University of Notre Dame Press. 10.— Doll. — Die katholische Wissenschaft der U.S.A. schenkt uns hier ein vorzügliches Ergebnis ihrer Arbeit, eine ausführliche Monographie über die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter. Allerdings sind nicht alle Beiträge von Amerikanern verfaßt; die ursprünglich fremdsprachigen liegen jedoch in englischer Übersetzung vor. Das einleitende Kapitel „Scripture and the Immaculate Conception" von *Ch. Journet (Fribourg)* vereinigt gut die Frage nach der biblischen Grundlage mit der der Dogmenentwicklung (3—48). Nur würde der Leser etwas mehr erwarten über die Versuche, aus dem Protoevangelium (Gn 3, 15) Beweisgründe zu holen, auch wenn er die Richtigkeit des Satzes zugeben muß: „The Protogospel taken by itself is too implicit and obscure to provide a point of departure for Mariology" (31). *G. Jouassard (Lyon)* gibt einen kurzen, aber gehaltvollen Überblick über die Väterlehre „The Fathers of the Church and the Immaculate Conception" (51—85), der durch die Studien von *F. Dvornik (Washington)*, „The byzantine Church and the Immaculate Conception" (87—112), und von *C. A. Bouman (Utrecht)*, „The Immaculate Conception in the liturgy" (113—159), ergänzt wird. Gerade bei den beiden letzteren ist die wörtliche Wiedergabe der einzelnen Texte recht willkommen. Darauf folgen drei historische Beiträge von überragender Bedeutung, zuerst der von *C. Balić O. F. M. (Rom)*, „The mediaeval controversy over the Immaculate Conception up to the death of Scotus" (161—212), der besonders die Dissertation von *L. Modrić O. F. M. (Canada)*, „Doctrina de conceptione B. M. Virginis in controversia saeculi XII." (Virgo Immaculata, vol. V.: De Immaculata Conceptione in epocha introductoria scholasticae, Romae 1955, Academia Mariana Internationalis) auswertet, dann ein zweiter von *W. Sebastan O. F. M.*, „The controversy over the Immaculate Conception from after Scotus to the end of the eighteenth century" (213—270), und schließlich von *R. Laurentin (Angers)*, „The role of the papal magisterium in the development of the dogma of the Immaculate Conception" (271—324). Alle drei Arbeiten zeichnen sich durch den reichen und exakten Nachweis der sonst so schwer zugänglichen Quellen aus. Anschließend sind Sinn und Tragweite des Dogmas herausgestellt: *M.-J. Nicolas O. P. (Toulouse)*, „The Meaning of the Immaculate Conception in the perspectives of St. Thomas" (327—345); *U. Mullany O. P. (Washington)*, „The Immaculated Conception in God's plan of creation and salvation" (347—361); *Ch. De Koninck (Quebec)*, „The Immaculated Conception and the divine motherhood, assumption and corredemption" (363—412); *E. D. O'Connor C. S. C. (Notre Dame)*, „The Immaculated Conception and the spirituality of the Blessed Virgin" (413—444). Hier wäre an einigen Stellen eine andere Auffassung vertretbar; so meinen wir vor allem gegenüber den Ausführungen von Mullany, daß erst die skotistische Theorie von der absoluten Prädestination Christi die Unbefleckte Empfängnis Mariens in das rechte Licht zu setzen vermag. Der Anhang bringt zur Ergänzung noch: *G. C. Anawati O. P. (Cairo)*, „Islam and the Immaculate Conception" (447—461); *M. Vloberg*, „The Iconography of the Immaculate Conception", mit Bildtafeln (463—512); weiter einige Texte und eine überaus wertvolle Bibliographie (532—630), die nach Sprachen geordnet ist (zumal die Zusammenstellung der spanischen Literatur wird dem Forscher unschätzbare Dienste leisten). Das Ganze hinterläßt den allerbesten Eindruck, so daß das Werk einen führenden Platz in der heutigen Mariologie behauptet. Wenn man etwas vermissen könnte, so wäre es

ein Eingehen auf die vielfach erörterte, vielleicht mitunter sogar aufgebauschte Frage, ob bei Maria ein „debitum contrahendi peccatum originale" anzusetzen sei oder nicht; ein kurzer Absatz hierüber bei Sebastian (256—260) unterrichtet über den Stand des Problems im 16. und 17. Jahrhundert, weniger über die moderne Entwicklung, wofür nur auf C. *Balić*, De debito peccati originalis in B. Virgine Maria (Rom 1941), verwiesen wird. Beumer

Philips, G., Marie et l'Église: Revue du clergé africain 13 (1958) 421—444. — Ein höchst aktuelles Thema wird hier vom historischen wie vom systematischen Standpunkt aus behandelt, und zwar in einer Weise, welche die überlegene Beherrschung der gesamten Problematik offenbart. Vor allem gefällt daran die besonnene Kritik an extremen Positionen und die damit gegebene Vermittlungstendenz. Wertvoll ist auch der reichhaltige Nachweis der neueren einschlägigen Literatur aus allen Sprachgebieten. Gegen H. Lennerz bemerkt der Verf.: „Le P. Lennerz nous semble à ce propos trop sévère dans ses exigences critiques. Si on réserve à Marie une maternité purement biologique, on abandonne une partie importante du dogme révélé" (436). Die deutsche Mariologie im allgemeinen erfährt die nicht unbedeutende Korrektur: „Les théologiens allemands parlent d'une espèce de remplacement (bezüglich des Verhältnisses Maria-Kirche). A ce terme nous préférons celui de personnification. Il ne s'agit pas en effet d'une substitution mais d'un début et d'un modèle dont le dynamisme détermine le sort de l'ensemble. Encore faut-il penser non à un entraînement matériel mais à une activité personnelle, faite d'amour et de persuasion . . . L'Église, dans chacun de ses membres et en tant que corps organisé, se reconnaît en Marie comme en son image primitive et parfaite, son idéal réalisé déjà et entraînant, et non son portrait ou sa réproduction illusoirement projetée en avant" (434 f.). Überhaupt wird der Persönlichkeitscharakter Mariens so hervorgehoben, wie er es tatsächlich verdient; andersgeartete Bestrebungen würden weder dem Platz der Gottesmutter in der frommen Verehrung noch dem in der gläubigen Wissenschaft gerecht werden. Ph. gibt zum Schluß der Hoffnung Ausdruck, die auch wir teilen: „En perfectionnant nos instruments de travail et en affinant nos méthodes réflexives, nous pouvons espérer pour la doctrine et la piété mariales, valorisées dans leurs dimensions personnelle et sociale, une intelligence plus précise et plus riche du mystère du Christ rédempteur" (444). Beumer

Asmussen, H., Das Sakrament. 8° (114 S.) Stuttgart 1957, Ev. Verlagswerk. — Das Büchlein ist eine erweiterte Überarbeitung von Vorträgen, die auf der Ev. Akademie Baden in Herrenalb gehalten wurden. Sie wenden sich also wohl betonter noch an den Laien als an den Theologen. Sie wollen vor allem Anregung zur Neubesinnung sein, bieten mithin von dieser Zielsetzung und vom Rahmen her so wenig „technische" Theologie wie nur möglich. Aber das ist es gar nicht so sehr, was eine Auseinandersetzung mit der kleinen, aber gehaltvollen Schrift schwierig macht — sehr viel mehr ist es der vorbehaltlose Wille zur Überprüfung, die schonungslose Offenheit in der als notwendig erachteten Selbstkritik. Das erneute In-Frage-Stellen ist so gründlich, daß hinter den Abschnittstiteln (Die Taufe — Das Abendmahl — Die Konfirmation — Beichte, Buße, Absolution — Die Ordination — Die Kirche und die Ehe) die Fragezeichen fehlen . . . Wenn beispielsweise gesagt wird: „Wir Protestanten haben nicht immer so sachgerecht geredet, wie es sich aus Inkarnation . . . ergibt", dann müßte die katholische Theologie — lange bevor sie sich bestätigt fühlt und ihr besseres Wissen auszupacken beginnt — ebenso laut bekennen, daß auch sie nicht immer so geredet hat, daß den Protestanten die unbefangene Herausstellung der gemeinsamen Momente leicht gefallen wäre; und wenn hart formuliert wird: „Die Geschichte des nicht gepflegten Abendmahles ist die Geschichte der evangelischen Kirche", dann ist die Gemeinsamkeit der Trauer lange vor einer satten Freude, zu den beati possidentes zu gehören. Das eine nämlich zeigt diese Schrift mit aller Klarheit: wie die Frage und der Hunger nach dem Sakrament in der ganzen Christenheit wach ist, und wie im Fragen und Suchen unübersehbar und nachdrücklich das Eine

Mysterium, die Eine Kirche in den Blick gerät. Nicht der einzige, aber ein sehr vordringlicher Grund, die Lektüre angelegentlich zu empfehlen. — Angesichts der bewußt untechnischen Darbietung ist es nicht nur schwer, sondern in etwa auch fehl am Platze, auf einzelnes hinzuweisen. Darum nur einige recht allgemeine Hinweise: daß das Sakrament gegen das Wort (mit seinem angestammten theologischen Hausrecht) auf den Plan geführt werden muß, ist wohl verantwortlich für manchen Ansatz und manche sich daraus ergebende Aussage, die dem katholischen Theologen nicht genügen wird. Daß Sakrament überhaupt erst betont auf den Leuchter gestellt werden muß, führt manchmal zu Formulierungen, die man schon beinahe „sakramentalisch" mißdeuten könnte (etwa wenn mit viel Emphase die völlige Unzuständigkeit psychologischer Kategorien ausgesagt wird) — wenn man eben nicht wüßte, daß hier ein lutherischer Kirchenmann schreibt, der nicht zuletzt auch die Einseitigkeiten und Auswüchse des theologischen Existentialismus aufs Korn zu nehmen beabsichtigt. Der Hinweis auf die Rückbindung der einzelnen Sakramente in *das* Mysterium Christi und der Kirche (und die damit gegebene Relativierung der einzelnen Sakramente) soll in seiner Berechtigung nicht angezweifelt werden; wohl aber kann man zweifeln, ob auf dem Hintergrund dieser Feststellung dann auch die Eigenständigkeit der einzelnen Sakramente genügend gewahrt bleibt, ob der nur analoge Charakter einer Ganzsakraments-Kirche spekulativ genügend ausgemünzt worden ist. Es drängt sich nämlich etwas stark eine Auffassung vor von den Sakramenten als gültigen und kräftigen Akten der Kirche, weil in ihr vollzogen — nicht aber sieht man so deutlich den Raum für die Sakramente, die die Kirche erbauen, die gegebenenfalls auch außerhalb ihrer gültig und kräftig bleiben können. Stenzel

Adam, A., Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin (Freiburger Theologische Studien, 73). 8° (XI u. 131 S.) Freiburg 1958, Herder. 8.80 DM. — Eine dogmengeschichtliche Studie über einen auch nur einigermaßen zentralen Lehrpunkt des Aquinaten schreiben, das ist zweifellos eine Aufgabe, die der Undankbarkeit nicht entbehrt. Bei seiner gewichtigen und innerhalb der Scholastik unüberholten Stellung steht nun einmal nicht zu erwarten, daß man einem staunenden Publikum Dinge von erregender Neuheit sagen könnte. Wie sehr es aber desungeachtet für eine solche Arbeit freien Raum gibt, gelingt dem Verf. zu zeigen: indem er sorgfältig die voraufgehenden frühscholastischen Werke berücksichtigt, die Konfrontation mit den Zeitgenossen vollzieht und auch der Entwicklung innerhalb der einzelnen Werke Thomas' sein Augenmerk schenkt. — Wie nicht anders zu erwarten, ist die Gemeinsamkeit mit Vorgängern und Zeitgenossen groß. Bei einem Gegenstand, bei dem der Schriftbeweis naturgemäß nicht die wichtigste Rolle spielen konnte, gewinnt der Autoritätsbeweis (und damit die vorgängige Überlieferung) automatisch an Gewicht. Was das Eigengut angeht: auf die formale Überlegenheit der Darstellung Thomas' braucht nur hingewiesen zu werden. Wichtig ist die inhaltliche Weiterführung. Da ist die Frage der Einsetzung (gerade hinsichtlich der Firmung, wie man weiß, ein Tummelplatz mehr oder minder sachhaltiger Distinktionen . . .): die terminologische Festlegung des bis dahin schillernden Begriffes der institutio auf den Willensakt der Kraftbegabung erweist sich als bleibender Gewinn (anläßlich der sorgfältigen Darstellung wird auch nicht verschwiegen, daß Thomas in seiner diesbezüglichen Kritik den Franziskanern nicht alle Gerechtigkeit widerfahren läßt). Dann öffnet die Vergleichung des sakramentalen Kosmos mit dem natürlichen Menschenleben neue Einsichten, die nicht zuletzt für die Abhebung der Firmung von der Taufe von großem Nutzen werden. Wo Thomas die Lehre vom sakramentalen Charakter vorangetrieben hat, kommt das selbstverständlich auch dem Firmcharakter zugute. Freilich: daß man eine geniale Konzeption haben kann, ohne sie auch schon auf alle Anwendungen ausmünzen zu können, zeigt sich vielleicht an der Sparsamkeit der Auslassungen über den Firmcharakter: was die konsekratorische „deputatio ad aliquid sacrum" im Unterschied von Taufe und Ordo denn nun konkret sei, erfahren wir noch nicht. In der Frage nach dem Spender der Firmung konnte Thomas nicht gut originell sein — alle möglichen Meinungen stehen vor ihm und

neben ihm in Diskussion. Seine Auffassung über die Sakramentalität der einzelnen Weihestufen wirkt sich aus: päpstliche Delegation ermöglicht auch dem einfachen Priester die Ausübung dieser von Haus aus bischöflichen potestas ordinis (!). Hinsichtlich der Firmgnade wäre zu bemerken: nach Thomas kann dieses Sakrament unter bestimmten Bedingungen auch die verlorene Gnade wiedergeben. — An einer Stelle freilich scheint Thomas zu Unrecht als sich von seiner Umgebung abhebend akzentuiert: in der Frage der Handauflegung als notwendiger Materie! Oder anders: wenn den Dölger, Koster, Neunheuser usw. die Aussage, Thomas kenne bei der Firmung keine Handauflegung in dieser wesentlichen Funktion, als falsch angekreidet wird, dann scheint ein Mißverständnis vorzuliegen. Daß die Thomastexte nicht für Handauflegung und Salbung als zwei getrennte actiones ins Feld geführt werden können, muß auch Verf. zugeben. Daß die angezogenen Autoren die mit der Salbung unvermeidlich gegebene materiale Handauflegung (sei es als Anlegen des salbenden Daumens — sei es darüber hinaus vielleicht auch als Auflegung der übrigen vier Finger) leugneten, könnte man nur dann vermuten, wenn man ihnen zutraut, die lange Reihe der Zeugen für eine chrismatio per manus impositionem übersehen zu haben als da sind: Ps.-Beda, Rhabanus Maurus, Walafr. Strabo, Hugo von St. Viktor usw. Daß aber Thomas anders als seine Zeitgenossen und seine Vorgänger der Handauflegung verstärkt sakramentale Eigengewichtigkeit habe zuschreiben wollen — das ist, als gegen die Position der genannten Theologen gerichtete Behauptung, u. E. immer noch zu beweisen. Verf. ist viel zu korrekt, um das thematische Schweigen Thomas' über diesen angeblichen sakramentalen Kernritus nicht „befremdlich" zu finden. Kann man dieser Befremdlichkeit abhelfen? Kaum. Was aus zeitlich späteren Quellen der Stellungnahme des Aquinaten zu eindeutigerer Beurteilung verhelfen soll, wird zu Unrecht angezogen: daß man von Zeit zu Zeit — als Reverenz vor der klaren Bezeugung der Apg — die Handauflegung im Firmungsritual (wenigstens *auch*) stärker betonen wollte, ist nicht nur nach Thomas geschehen, sondern auch schon vor ihm. Schließlich: den Satz aus De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae" . . . episcopi autem sunt in Ecclesia loco Apostolorum, et loco illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio" kann man nicht so entschärfen, daß man interpretiert (59): Thomas wolle mit diesem Satz nicht zwei verschiedene Riten, sondern zwei verschiedene Bezeichnungen der gleichen Gnadenwirkung gegenüberstellen! Wenn sich nämlich diese Auslegung nicht anderweitig als allein mögliche erweist (und dafür werden keine Gründe beigebracht), dann ergibt sich als naheliegender Sinn: bei gleichbleibendem Wesen, gleichbleibender Gnadenwirkung des Sakraments Ersetzung bzw. Kontinuität der damaligen Spender in den heutigen Bischöfen, Ersetzung bzw. Kontinuität des damaligen Handauflegungsritus in der heutigen (Salbungs-) confirmatio. — Im Rahmen der Gesamtarbeit ist diese Ausstellung allenfalls ein Schönheitsfehler. Stenzel

Latreille, J., L'effet de la confirmation chez S. Thomas d'Aquin: RevThom 57 (1957) 5—28; 58 (1958) 214—243. — Diese Arbeit ist eine willkommene Ergänzung zu dem oben besprochenen Buch von A. Adam. Das Anliegen ist hier nicht dogmengeschichtlicher Art, sondern spekulativer. Der Titel umschreibt es sehr genau: l'effet — *die* Wirkung (im Singular) herauszufinden, die man passend über die Mehrzahl der Einzelwirkungen als deren Wurzel und Zusammenfassung setzen kann. In einem ersten Schritt werden aus den Texten des Aquinaten als kennzeichnende Schlüsselworte für die Wirkungen der Firmung perfectio und confessio herausgehoben. Dazu kommt noch aetas perfecta; in dieser Formulierung zwar nicht so sehr häufig, aber in der Sache doch sehr zentral betont; es brauchen dann nur die Stichworte in Richtung adultus, maturitas usw. hinzugenommen zu werden. Die Frage ist nun: kommen die drei Aussagen einfach nebeneinander zu stehen oder kann man in aetas perfecta so etwas wie den Oberbegriff, „die" Wirkung finden? Eben dieses Letztere wird in dieser Arbeit als die gemäße Auslegung der Thomastexte vertreten. Kaum Schwierigkeiten stellen sich der Einsicht entgegen, daß perfectio und aetas perfecta nahe beieinander stehen: die zweite Formulierung ist ja im wesentlichen nur eine konkretere Fassung der ersten, er-

wachsen aus dem Versuch, die Beziehungen innerhalb des sakramentalen Gesamtbaues durch den Vergleich mit den Stufungen und Situationen des natürlichen Wachsens und Lebens in den Griff zu bekommen. Das eigentliche Problem ist also: wie sind confessio und aetas perfecta konkret zu füllen, um confessio als kennzeichnendes Tun der durch die Firmung wirkkräftig angezeigten aetas perfecta verstehen zu machen? Einerseits sprengt schon der Begriff des Bekennens in etwa den Rahmen des Individuums, und von seiten des sakramentalen Charakters — zwischen Taufcharakter und Weihecharakter und, schwer vermeidbar, einigermaßen zwittrig — wird das noch einmal unterstrichen durch das „quasi ex officio" (welche Formulierung ja auch nicht frei ist von aller Verlegenheit). Anderseits wird man die — gegenüber der Taufe — verstärkt betonte Kirchlichkeit bzw. „Amtlichkeit" nicht zu sehr von außen auffassen dürfen! Daß der Vergleich des Gefirmten mit einem Kämpfer relativ peripher auftritt und zudem nicht Thomas' Eigengut ist, wäre ein Hinweis; stärkere Einladung aber, bei der Bestimmung der Firmwirkung zentral beim Element des gratum facere anzusetzen und von der quasi-Amtlichkeit zurückhaltend zu reden, ist die traditionelle enge Bindung der Firmung an die Taufe. Mit ihr zusammen macht sie die eine große Initiation aus, und die durch die neueste Gesetzgebung noch einmal unterstrichene Praxis der Kirche, auch Sterbende nach Kräften dieses Sakramentes teilhaft werden zu lassen, sagt in derselben Richtung aus. Es ist unschwer zu sehen: aetas perfecta als „die" Firmwirkung — mit der durch diese Aussage implizierten Brauchbarkeit, Geschicklichkeit („missibilitas, etiam ad difficiliora") — ist geeignet, confessio sowohl unter sich zu begreifen wie auch zu spezifizieren. Wenn einmal in schlagwortähnlichen Kurzformulierungen geredet werden darf: confessio nicht zuerst und direkt als actio catholica (wie sie konkret Teilnahme am hierarchischen Apostolat ist), sondern als actio catholicorum. Stenzel

Missale Gallicanum vetus (Rerum ecclesiasticarum documenta, series maior Fontes, 3). Hrsg. von *L. C. Mohlberg* in Verbindung mit *L. Eizenhöfer* und *P. Siffrin*. gr. 8° (XXV u. 167 S., 6 Tafeln) Rom 1958, Herder. 34.90 DM. — Von Thomasius, der die erste Druckausgabe besorgte, erhielt der Cod. Vat. Palat. lat. 493 auch seinen Namen: Missale Gallicanum vetus. Obschon also dieses Missale nur auf dieser einen 8.-Jahrh.-Handschrift steht: seinen Text (Kard. Bonas Urteil über die sprachlichen Qualitäten ist alles andere denn zimperlich: „scriptus . . . ab homine linguae latinae prorsus imperito . . . misere depravatus") mit einem Apparat zu bieten, in dessen Korrekturen, Konjekturen, Streichungen usw. alles das eingegangen ist, was Erudition und Fleiß heute für das Verständnis beitragen können, ist bereits verdienstvoll. Wer die in dieser Sammlung vorhergegangenen Ausgaben des Leonianum und des Missale Francorum kennt, weiß, daß er in den Einleitungen (hier XIII—XXV) allseitige und verläßliche Auskunft erhält. Die muß man zur Kenntnis nehmen (etwa die bei einer Sammelhandschrift bereits sehr wichtige Entscheidung hinsichtlich der Ordnung des Textes); jedem, der sich nicht mit ähnlicher Kompetenz und Ausdauer über den spröden Stoff gebeugt hat, ist ohnehin die Kritik versagt. — Wohl aber ist ausdrücklich hinzuweisen auf die neun Beigaben, die gallisches Gebetsgut (vornehmlich des 8./9. Jahrh., aus der unmittelbaren zeitlichen Nähe der Missale-Handschrift also) zusammentragen, an das man sonst schwer herankommt. Die gewichtigste dieser Beigaben sind die Mone-Messen, bei deren Darbietung Eizenhöfer alle Sorgfalt aufgeboten hat (er kann sich dabei auf eine bahnbrechende Arbeit von A. Wilmart stützen; nebenbei: die Referenz S. 62 nimmt die Literaturangabe von S. 61 ungenau auf!). Sodann ist hinzuweisen auf die 30 Seiten (106—135), auf denen der Beziehung des Gall. vetus zu den andern lateinischen Sakramentaren nachgegangen wird. Daß ein Viertel der Texte dem Gall. vet. eigen ist, ist dabei von geringerem Interesse als die Tatsache, daß die reichliche Hälfte der gelasianisch-gregorianischen Überlieferung angehört. Genauere Untersuchung der Advents- und Ostermessen erlaubt dann noch, die Art der römischen Überlieferung eingehender zu bestimmen: ein dem Vat. Reg. 316 ähnliches Altgelasianum. Da die gallischen Sakramentare vor dieser konkreten Kopie liegen, bestätigen sie nicht nur die frühe und weite Ver-

breitung dieses römischen Sakramentars, sondern können auch noch einen (freilich bescheidenen, nur bestätigenden) Beitrag dazu liefern, einer Übertreibung hinsichtlich der inhaltlichen Gallikanisierung des Vat. Reg. 316 Grenzen zu setzen. — Es ist beinahe überflüssig, zu sagen: angesichts dieses ausgezeichneten Arbeitsinstrumentes liest man mit verstärktem Interesse das „Praeparantur S. Gelasianum, Missale Gothicum . . ." Stenzel

Jungmann, J. A. (Herausg.), Brevierstudien. 8° (127 S.) Trier 1958, Paulinus. 6.80 DM. — Dem Pastoralliturgischen Kongreß in Assisi ging ein „Kleines Studientreffen" voraus, das sich mit den Fragen einer möglichen Brevierreform beschäftigte. Der Großteil der Referate wird hier veröffentlicht; die Absicht, mit diesem Büchlein einen weiteren Kreis anzusprechen, hieß auf einige Beiträge verzichten, die ohne umfänglichen wissenschaftlichen Apparat kaum verständlich und also ohne die entsprechende Bibliothek nur schwer nachvollziehbar gewesen wären. — Um zu verstehen, wie das heutige Brevier geworden ist, muß man zurückgehen auf die Zeit, wo die kathedral-pfarrliche Form der Tagesheiligung vor und neben dem monastischen Offizium in Übung war. Hier zeigen die beiden ersten Beiträge die Grundlinien auf. Da ist zuerst *J. Paschers* Bericht (in der Substanz über eigene Studien) „Das Psalterium des römischen Breviers". Darin sind viele interessante Einzelergebnisse. Etwa: daß auch dem vorbenediktinischen römischen Psalter ein Duodezimalschema nicht fremd ist (mit den entsprechenden Fraktionen sechs, drei usw.); das ist von Bedeutung für die Frage nach Priorität und Abhängigkeit: die Neunerreihe der römischen Matutin muß dann nicht mehr als aus der Zwölferreihe des monastischen Psalters reduziert vermutet werden. Aufschlußreich ist auch der Aufweis von Sinneinheiten in Matutin und Vesper des Festtagpsalters, die auch noch durch die benediktinische Auffüllung erkennbar sind; damit ist auf eine qualitative Auszeichnung der nichtmonastischen Tagzeiten hingewiesen, um die sich das klösterliche Beten naturgemäß dann nicht mehr so mühen konnte, wenn Richtmaß war, den vollen Psalter im gegebenen Zeitraum durchzubeten. *Jungmanns* Beitrag „Die vormonastische Morgenhore" stößt in ein Neuland vor, in dem es der erfahrenen, sehr behutsamen und dann doch auch zupackenden Hand bedarf, um aus den wenigen Andeutungen (allenfalls im gallisch-spanischen Raum fließen die Quellen nicht gar so dürftig!) ein Bild vom Grundstock des kathedral-pfarrlichen Offiziums zu zeichnen: bestehend aus den Psalmen 148—150, auf die ausgiebige Lesung, Fürbitten und Priestergebet folgten. Diesem Kern hat sich dann — das geschieht unter monastischem Einfluß — zunächst eine Bereicherung des „Laudes"-Stückes vorgelegt und schließlich der weiträumige Vorhof, der heute Matutin heißt. Es braucht nicht weiter betont zu werden, wie diese Linien des Werdens auch Leitlinien für eine eventuelle Entmonastisierung sein könnten. „Zur Reform der Väterlesungen des Breviers" steuert *H. Rahner* eine Bestandsaufnahme und eine Kritik bei, der es an Kompetenz ebensowenig fehlt wie an wohldosiertem attischem Salz („. . . textkritisch gesehen vormaurinisch und inhaltlich gesehen frühmittelalterlich"!). Die Vorschläge können naturgemäß nicht ins einzelne gehen. Was R. formal sagt, kann der allgemeinen Zustimmung sicher sein: daß die Lesungen ausgewählt werden möchten gemäß ihrer Kraft zur wahren Erbauung — daß man zu diesem Zweck auch modernere Autoren zu Wort kommen lasse — daß der Pensumcharakter nach Möglichkeit ferngehalten werde: durch Anbieten einer größeren Auswahl; durch eine solche Lese„pflicht", die auch für meditatives Verweilen Platz hat. Wenn *B. Fischer* „Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet" besser gestellt sehen will durch „eine tägliche, möglichst alle großen Anliegen umfassende und vom Volk mitzuvollziehende Fürbittlitanei", dann hat er mit der Aufklärung des Mißverständnisses (das sich bis in die letzte Rubrikenvereinfachung hinein als wirksam erwiesen hat!), die preces seien ein Gebet für Bußzeiten, eigentlich schon das Entscheidende geleistet. Wenn man einiger Einsicht in das Wesen des Gebets der Kirche und in die pastoralen Bedürfnisse nicht entbehrt, kann man seinen Vorschlägen, denen das Maß nicht fehlt, nur zustimmen. *Th. Schnitzlers* Artikel über „Stundengebet und Volksandacht" ist geeignet, eine ganze Reihe von Versteifungen und Eingleisigkeiten

glücklich zu beseitigen. Wenn die Andachten (selbst auf die, deren Mutterboden die ignatianischen Exerzitien sind, fallen interessante Schlaglichter!) aus dem Stundengebet stammen, wird man sich von den Quellformen her legitim die Maßstäbe nehmen, und eine Annäherung an die Ursprünge wird belebend und verjüngend sein. Man wird aber auch unbefangener die Lehre aus dem Befund ziehen können, daß sich die Hochformen nicht in den Volksandachten behauptet haben: ohne kluge Rücksicht auf die Elemente und Formen, in denen sich die Frömmigkeit des Volkes Bahn und Ausdruck geschaffen hat, wird man ein Laienstundengebet nicht zur Sache der Gemeinde machen können. *Abt Salmons* Abhandlung über „Die Verpflichtung zum kirchlichen Stundengebet" ist umfänglich und weitausholend. Wichtig ist seine These: im Brevier kommt die „Kirche am Ort" ihrer Verpflichtung zum Gebet nach. *A. Raes* steuert noch einige „Streiflichter auf das Brevier in den orientalischen Riten" bei und behält die Entwicklung der Brevierverpflichtung im Auge. U. a. hören wir, „daß die Übertragung der lateinischen Disziplin bei den katholischen Orientalen nicht vollständig und in den meisten Fällen nicht sehr glücklich ist." Alles in allem: eine sehr empfehlenswerte Veröffentlichung. Stenzel

Delahaye, K., Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, 13). gr. 8° (XII u. 196 S.) Freiburg 1958, Herder. 15.30 DM. — Diese Tübinger Dissertation des Aachener Homiletikers konnte nun erfreulicherweise veröffentlicht werden. Thema sowohl wie Ergebnis der Untersuchung rechtfertigen trotz der erheblichen Verzögerung — sieben Jahre sind auch im wissenschaftlichen Betrieb unserer Zeit eine ziemlich lange Spanne — die Herausgabe vollauf. Schon die Grundposition, von der aus die Arbeit unternommen wurde, ist bedeutsam genug: Die Praxis der kirchlichen Seelsorge wird wieder auf ihren der Theoria offenen Grund zurückgeführt und die Pastoral als echt theologisches Fach verstanden. Daher wird eine Erneuerung der Seelsorgsformen nicht unter rein praktischen Erwägungen und taktischen Gesichtspunkten erstrebt, sondern durch eine Besinnung auf das Wesensverständnis der Kirche grundgelegt. Dieses kirchliche Selbstverständnis in der frühpatristischen Ekklesiologie aufzusuchen hat sich gerade für den pastoraltheologischen Gesichtspunkt als sehr fruchtbar erwiesen. Es zeigt sich erneut, wie sehr das kirchliche Wirken damals als Teilnahme an dem in den Lebensäußerungen der Kirche dargestellten Heilsereignis und nicht als bloße Bereitung der einzelnen Menschen zu einer individuellen Begegnung mit Gott verstanden wurde. — Der 1. Hauptteil des Buches bespricht das Bild der Mutter als Ausdruck des frühpatristischen Verständnisses vom Wesen der Kirche. Kurze, aber sehr bedeutsame Ausführungen über das frühchristliche Bildverständnis überhaupt — „das Bild ist im antiken Denken keine von der Wirklichkeit abgelöste Entsprechung in der vorstellenden Erkenntnis des Menschen . . . sondern die Wirklichkeit selbst in ihrer Anschaubarkeit als Ausdruck und Darstellung" (10) — gehen der Untersuchung der Provenienz des Mutterbildes vorauf. Die biblische Wurzel dieses Bildes im AT wie im NT wird freigelegt, aber auch entsprechende Vorstellungen in der nichtchristlichen Geistigkeit der damaligen Zeit als einflußgebend auf die sorgfältig dargestellten Zeugnisse von der Mutter Kirche in den Spuren des zweiten und der Entfaltung des dritten Jahrhunderts (Irenäus, Hippolyt, Tertullian, Cyprian, Clemens, Origenes und — als Zusammenfassung — Methodius) dargetan. — Damit ist das eigentliche Thema des Buches vorbereitet und wird im 2. Hauptteil entwickelt. Hier scheint uns der 1. Abschnitt über die frühkirchlichen Anschauungen vom Heilswirken Gottes besonders wichtig. Eine allzu statisch gewordene Sicht von der Gnade als in sich ruhender, wenn auch lebenskräftiger Gabe wird durch die dynamischere Sicht von der Rechtfertigung als einer Teilnahme des einzelnen am Heilsereignis, das Gott in Christus an der Menschheit wirkt, korrigierend ergänzt. Die mütterliche Kirche übt innerhalb des göttlichen Heilswirkens die vermittelnde Funktion gegenüber den einzelnen Kindern in ihrem Mutterschoß aus. So ist nicht verwunderlich, daß als Träger der kirchlichen Heilsvermittlung zunächst und unmittelbar die Gemeinschaft der ganzen Kirche (so würde richtiger gesagt als daß

„die heilsvermittelnde Funktion allen Gläubigen ohne Ausnahme eigen ist": 150) erscheint, insofern sie gerade den einzelnen vorgegeben ist. Daß innerhalb dieser Gesamtgemeinschaft die Differenzierung in Amt und Gemeinde wie auch das Charisma gerade auch unter dem hier waltenden Gesichtspunkt von wesentlicher Bedeutung ist, wird in einem eigenen Abschnitt als frühpatristische Überzeugung erwiesen. Schließlich werden die drei Wirkformen der kirchlichen Heilsvermittlung einzeln herausgearbeitet und in ihrem Verhältnis zueinander dargestellt: Verkündigung des Wortes, Vollzug der Sakramente und Sorge für die Verwirklichung des christlichen Lebens. — Das Buch ist für die systematische Theologie (Soteriologie, Ekklesiologie, Gnadenlehre wie auch Mariologie) nicht weniger anregend und instruktiv wie für den Pastoraltheologen, den es als „Beitrag zur theologischen Grundlegung kirchlicher Seelsorge" vor allem an den theologischen Charakter seiner Disziplin erinnert. Semmelroth

Congar, Y. M.-J., O. P., Jalons pour une théologie du laïcat (Unam sanctam, 23). 8° (672 S.) Paris 1953, Du Cerf. 2. Aufl. 1954. Ders., Der Laie, Entwurf einer Theologie des Laientums. 8° (795 S.) Stuttgart 1957, Schwabenverlag. 28.— DM. — Ein höchst aktuelles Thema wird hier mit eingehender Sachkenntnis und größter Aufgeschlossenheit behandelt. Die Übersetzung besorgte die Gemeinschaft der Dominikaner in Walberberg; sie ist gut gelungen, weil sie genau bleibt und doch dem deutschen Sprachgefühl gerecht wird. Das verdient eine besondere Anerkennung; denn es galt, zum Teil Neuprägungen vorzunehmen (z. B. „Laientum") und das bei uns fehlende Adjektiv im Sinne des französischen „laïcal" entsprechend zu ersetzen. Die Überschriften der neun großen Kapitel mögen eine Ahnung des reichen Inhaltes vermitteln: 1. Was versteht man unter einem Laien? 2. Die Stellung einer Theologie des Laientums oder der Zweck einer Betrachtung über das Laientum innerhalb der Ekklesiologie; 3. Die Stellung des Laientums, Reich, Kirche und Welt, Hierarchie und gläubiges Volk; 4. Die Laien und das Priestertum der Kirche; 5. Die Laien und das Königsamt der Kirche; 6. Die Laien und das Prophetenamt der Kirche; 7. Die Laien und das Gemeinschaftsleben der Kirche; 8. Die Laien und das Apostelamt der Kirche; 9. In der Welt, aber nicht von der Welt. Oder man lese die Inhaltsangabe der Zusammenfassung am Schluß: „In welchem Sinn sind die Laien von der Kirche und bilden sie die Kirche? Nicht als Träger der hierarchischen Sendung, welche der Institution ihre Struktur gibt, sondern durch Teilhabe an der Würde des Leibes Christi, an seiner Gliederung in verschiedene Aufgabenbereiche. Inwieweit in Hinsicht auf das Programm des mystischen Leibes und die Sendung der Kirche die Aufgabe der Laien, die an der Nahtstelle zwischen Kirche und Welt stehen, etwas Eigenständiges und Unersetzliches ist. (Durch Teilnahme) an den Tätigkeiten ihres Lebens. In all dem tritt ein Gemeinschaftsprinzip zum hierarchischen Prinzip hinzu. Inwieweit die Geschichte zu einer gewissen Isolierung dieses letzteren geführt hat und der Osten und der Westen ihre Bindung an das Gemeinschaftsprinzip jeweils anders verstanden haben. Diese Bindung verlangt nach Ausdruck in Zeichen; Wert liturgischer Ausdrucksgebung" (777; die Zahlen verweisen auf die Seiten der Übersetzung). Alles das ist im einzelnen ausgeführt und mit Belegen versehen; im deutschen Text sind noch eigens gekennzeichnete Erweiterungen für unseren Leserkreis hinzugefügt, wobei allerdings hie und da ein Mehr angebracht gewesen wäre. Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß C. keine einschlägige Frage vernachlässigt hat und daß er im großen und ganzen die rechte Mitte zu wahren versteht. Gewiß, nicht jeder wird seinen Optimismus teilen, daß die Kirche mit der stärkeren Wende zu den Laien einen neuen Frühling erleben wird, nicht jeder wird die praktischen Schwierigkeiten (z. B. bei einer etwaigen Wiedereinführung der ordines minores für die Träger der Katholischen Aktion) so schnell beiseite schieben, nicht jeder wird endlich mit allen Formulierungen voll und ganz einverstanden sein. Aber darauf kommt es in erster Linie nicht an; bedeutend wichtiger ist die Tatsache, daß C. den mutigen Anfang mit einer Theologie des Laientums gemacht hat, und die jetzt einsetzenden Diskussionen werden sicher den ganzen Fragenkomplex weiter klären, und zwar sowohl unter historischer als

auch unter systematischer Rücksicht; einiges ist inzwischen schon geschehen, siehe besonders die Ausführungen von G. Dejaifve, Laïcat et mission de l'Église Nouv RevTh 90 (1958) 22—38. Als Beispiel der umsichtigen Haltung des Verf. sei hier seine Stellungnahme zum Problem des Glaubenssinnes der Kirche herausgegriffen (468—479). Er warnt davor, ihm zuviel zuschreiben zu wollen, und damit wendet er sich wohl gegen M. D. Koster O. P., dessen Namen aber in diesem Zusammenhang nicht genannt wird. Ihm genügt indes auch nicht die Position Franzelins, die der Passivität der hörenden Kirche das Wort redet; die hieran angebrachten Korrekturen sind durchaus annehmbar, da das lebendige Ja der Glaubenszustimmung etwas Aktives besagt, was übrigens Franzelin kaum geleugnet hat und auch mit dem wesentlichen Inhalt der Veröffentlichungen des Referenten zu diesem Punkt nicht in Widerspruch steht. Vieles wäre noch zu loben, am meisten wohl die ausgeglichene These von dem Gemeinschaftsprinzip, das zum hierarchischen Prinzip ergänzend hinzukommt (52—97 440—478). Beumer

Juán de Torquemada O. P., Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas (Defensa de los Judos conversos), Symbolum pro informatione Manichaeorum (El Bogomilismo en Bosnia), Edición crítica, introducción y notas por *N. López Martínez* y *V. Proaño Gil*, profesores de sagrada teología (Publicaciones del seminario metropolitano de Burgos, Serie B. vol. 2 u. 3). 8° (150 u. 147 S.), Burgos 1957 u. 1958, Hiyos de S. Rodríguez. — Zwei kleinere Schriften des bekannten Kardinal Torquemada werden hier in einer guten Edition der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Beiden ist eine Einleitung vorausgeschickt, die alles Wissenswerte vom theologiegeschichtlichen und literarischen Standpunkt aus bietet. Die Ausgabe der ersten Schrift fußt allein auf dem Manuskript Vat. lat. 2850 (aus dem 15. Jh.), weil die anderen Manuskripte (aus dem 17. Jh.) nur diese wiedergeben und in ihren Varianten lediglich Schreibfehler und falsche Auflösungen der Abkürzungen bringen. Die zweite Schrift ist nach den drei vorhandenen Manuskripten (Vat. lat. 974; Vat. lat. 976; Bibl. nat. de Paris lat. 1440) hergestellt. Dem Inhalte nach wird die erste Schrift mehr die spanische Kirchengeschichte interessieren, da nichts anderes als eine Verteidigung der konvertierten Juden angestrebt ist. In der zweiten hingegen kommen etliche Themen zur Sprache, denen eine allgemeinere Bedeutung eignet; selbstverständlich zuerst die, auf die eine Auseinandersetzung mit dem mittelalterlichen Manichäismus nicht verzichten konnte (Quod unum sit universorum principium; Daemones sunt a Deo natura creati boni; Unum et eundem esse auctorem V. et N. Testamenti; u. a. m.), dann aber auch solche, die zur Veranschaulichung des bei Torquemada herausgestellten Kirchenbegriffes dienlich sind (Una est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur; Totius Ecclesiae universalis caput et principem ac Christi vicarium generalem esse Romanum Pontificem; Romanam Ecclesiam sanctam esse, usque in finem saeculi permansuram; Unam et immaculatam christianae fidei religionem semper a beato Petro in apostolica sede esse servatam). Von denselben Herausgebern wird eine Edition der viel wichtigeren Summa de Ecclesia angezeigt. Beumer

Wie entstanden die frühen Sententiae Berolinenses der Schule Anselms von Laon?

Eine Untersuchung über die Verbindung von Patristik und Scholastik

Von Heinrich Weisweiler S. J.

Fr. Stegmüller fand in Cod. Theol. lat. oct. 140 der Berliner Staatsbibliothek auf fol. 1^v—15^r ein Sentenzenwerk mit dem Incipit: Quid de sancta et individua et praestantissima trinitate sentiendum sit, deo auxiliante dicamus. Es enthält nach einem Glaubensbekenntnis zur Trinität und einigen einleitenden christologischen Fragen eine sehr interessante Schöpfungslehre und an sie unmittelbar anschließend einen Ehetraktat. Er ist eng mit der vorhergehenden Darstellung der Schöpfung verbunden, wie schon der Übergang zeigt: Fecit deus hominem. Et ex eius costa formavit mulierem et eduxit eam ad Adam et dixit: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una. Hic ostendit inter quot personas debeat consistere matrimonium[1]. Stegmüller gab in den Recherches de Théologie ancienne et médiévale 11 (1939) 39—61 diese Sammlung heraus unter dem Titel: Sententiae Berolinenses. Eine neugefundene Sentenzensammlung aus der Schule Anselms von Laon.

Tatsächlich weist besonders die Schöpfungslehre viele Ähnlichkeiten mit den sogenannten Sententiae Anselmi[2], deren Bearbeitung Prima rerum origo[3] und, wie Stegmüller meint, auch den Sententiae divinae paginae auf[4]. Bei seiner Edition hat er zahlreiche ähnliche Stellen aus diesen Werken im Apparat angeben können. Gut hat er auch die Grundart des Werkes charakterisiert, wenn er von der Schöpfungslehre sagt: „Sie wird so aufgebaut, daß an eine kurze referierende Erzählung Bemerkungen und Fragen geknüpft werden."[5] Es sei das an einem kurzen Beispiel näher erläutert, damit man von Anfang an die Art des Werkes etwas überschauen kann. So heißt es etwa über die Erschaffung der Eva: Cui (Adam) dedit mulierem in adiutorium. Es schließt sich der biblische Bericht, etwas umschrieben, an. Dann

[1] Ed. Stegmüller 56.

[2] Fr. Pl. Bliemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen (Beitr-GPhThMA 18, 2—3), Münster 1919. — Siehe dazu H. Weisweiler, Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie: Schol 34 (1959) 190—232 (zitiert: Anselmsentenzen).

[3] Vgl. H. Weisweiler, Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie. Ein Beitrag zur Chronologie der Sentenzenwerke der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux. 2. Das Sentenzenwerk Prima rerum origo: Schol 16 (1941) 351—368.

[4] Stegmüller a. a. O. 39.

[5] Ebd. 39.

folgen gleich die Fragen: Queritur, quare (mulier) sit facta ex fortiori materia quam vir (d. h. aus dem Bein Adams) ... Queritur, quare mulier est facta de viro ... Item queritur, quare est facta de latere Adae ... Item queritur, quare mulier non est facta ex materia ex qua factus est vir ...[6]. Wenn es natürlich nicht immer so deutlich ist wie hier, so dürfte doch diese Art dem Werk grundlegend sein.

Bereits diese eine Stelle zeigt, daß die Darstellung sehr umfassend ist. Freilich gegenüber den anderen genannten Werken zeigt sich ein deutlicher Unterschied. Die Antworten sind meist kurz; nur in dem einen oder anderen Satz sind sie gegeben. Auch dafür ein Beispiel der Deutlichkeit halber. Zur Versuchung der Eva wird die Frage gestellt, warum sie nicht die sprechende Schlange gefürchtet habe: Modo queritur, quare mulier non abhorruit eum serpentem. Die Antwort ist in wenigen Worten gegeben: Ad quod dicendum est, quia sciebat eum creaturam dei esse et noviter a deo creatum; et ei a deo datum esse loqui putabat. Et necdum serpens vel aliquod aliud animal venenosum erat, sed post peccatum primi hominis nociva facta sunt quedam animalia (49). Es sind also vier Antworten in diesen kurzen Sätzen gegeben. Eva fürchtete die Schlange trotz ihrer Sprache nicht, weil sie Geschöpf Gottes war; weil sie erst kürzlich geschaffen wurde; weil sie glaubte, Gott habe ihr die Sprache gegeben; weil die Tiere vor dem Sündenfall der Stammeltern noch nicht giftig waren.

So finden wir denn in dieser Summe einen sehr guten Überblick über die behandelten Fragen und ihre Beantwortungen, wie sie in der Schule üblich waren. Das hat natürlich etwas Anziehendes. Aber diese Kürze ist auch für das Verständnis etwas gefährlich, wenn man bedenkt, daß wir in einer Übergangszeit der Patristik zur Scholastik stehen, wo neue Fragen auftauchen und die Lösungen noch nicht so klar sind, daß sie leicht und unmißverständlich in solche einfachen Sätze zusammengefaßt werden können, selbst wenn der Verfasser, wie sich herausstellen wird, eine echte Kunst zu solchen kurzen Zusammenfassungen entwickelt. Es wäre also doppelt wichtig, wenn wir die Quellen genauer kennen würden, aus denen er seine Lösungen nahm. Das würde sie uns verständlicher machen. Es würde uns aber auch an einem neuen Beispiel zeigen, wie solche Werke wie diese Berliner Sentenzen entstanden sind. Vielleicht gäbe es uns auch einen neuen Hinweis für den Übergang aus der Patristik zur Scholastik in dieser ersten scholastischen Periode. Das wäre vor allem auch wichtig, um die fortlaufende kirchliche Tradition besser dogmengeschichtlich und dogmatisch verfolgen zu können.

[6] Ebd. 47. Wir werden von nun an die Edition der Berliner Sentenzen durch Stegmüller im Text mit der Seitenangabe zitieren, ebenso die Edition der Anselmsentenzen durch Bliemetzrieder. Bei der Edition Stegmüllers wird der Gleichheit halber die alte Schreibweise (e statt ae) angewandt werden.

Glücklicherweise ist das nun der Fall, da jetzt neue Quellen uns zur Verfügung stehen, die bei der Edition noch nicht allgemein bekannt waren. Ich habe bei der Besprechung der Berliner Sentenzen nach der Edition darauf hingewiesen, daß sie in engem Zusammenhang mit dem von mir gefundenen Sentenzenwerk Deus summe stehen dürften[7]. Nachdem wir in einem Artikel des letzten Heftes der „Scholastik" gezeigt haben, daß diese Summe Quelle der Anselmsentenzen war, und vor allem, wie die Anselmsentenzen sie benutzt haben, können wir diese Arbeit nun auch für die Sententiae Berolinenses versuchen. Es kommt hier gleichfalls auf eine doppelte Zielsetzung an: die Abhängigkeit der Berliner Sentenzen von Deus summe zu zeigen; dann aber auch die dabei angewandte Arbeitsmethode zu entwickeln, um unserem Ziel, einen Einblick in das Entstehen der Scholastik zu gewinnen, näher zu kommen. Dabei wird sich dann Gelegenheit geben, die Arbeitsart der sogenannten Sententiae Anselmi noch weiter zu beleuchten. Denn die verschiedene Art der Benutzung von Deus summe in ihnen und in den Berliner Sentenzen wird neues Licht auf ihr Entstehen werfen.

I. Schöpfung und Fall der Engel

Am leichtesten ist der erste Einblick in die Abhängigkeitsfrage vielleicht zu erreichen, wenn wir die Texte etwa des Beginns der Schöpfungslehre in den drei Werken gegenüberstellen[8]:

Deus summe (f. 86)	*Sent. Berolin. (42)*	*Sent. Anselmi (48)*
Deus summe atque ineffabiliter bonus ... *noluit esse solus, sed cognosci atque* amari voluit, NON UT ALIQUID sibi conferret vel prodesset, SED UT COGNOSCENDO, LAUDANDO, AMANDO *SUE BEATITUDINIS ALIQUIS PARTICEPS FIERI* mereretur. *FECIT itaque CREATURAM* RATIONALEM	Ille qui tantus est, *noluit esse solus, sed voluit cognosci atque* laudari et *ALIQUOS SUE BEATITUDINIS PARTICIPES FIERI.* *FECIT itaque* duo genera *CREATURA-*	Creavit autem hec omnia NON UT sue beatudinis que plena semper et perfecta in se et per se fuit, ALIQUID adderet, SED UT *ALIQUOS SUE BEATITUDINIS PARTICIPES FACERET.* Sed quia huius beatitudinis capax esse nihil potest nisi quod eam intelligit et discernit, CREATURAM FECIT RATIO-

[7] Schol 13 (1938) 107—109. — Siehe die ersten Mitteilungen über Deus summe: L'école d'Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux: RechThAncMéd 4 (1932) 377—388, und Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken (BeitrGPhThMA 33, 1—2) Münster 1936 (zitiert: Schrifttum). Jetzt auch Anselmsentenzen 190 ff., bes. 192 f. Inzwischen konnte ich feststellen, daß die dort geäußerte Vermutung richtig ist, auch in Prag, Univ.-bibl., Lobk. 425 (jetzt XXIII E 45) fol. 1 ss. finde sich Deus summe mit dem Incipit von Florenz und Fulda (lies Fulda S. 192 Zeile 11 statt: Prag).

[8] Für Deus summe geben wir die Blätter aus Clm 22307 an, aus dem der Text unter Heranziehung anderer Hss angefertigt wurde.

et *corpoream SCILICET ANGELOS* et *HOMINES.*	*RUM, corporeum scilicet* et incorporeum; corporeum videlicet HOMINEM, incorporeum vero angelos.	NALEM, *ANGELUM* ET *HOMINEM,* quibus intellectum dedit et rationem, ut cognoscerent creatorem suum et cognoscendo laudarent et laudando amarent, UT COGNOSCENDO,AMANDO, LAUDANDO SUE immense *BEATITUDINIS PARTICIPES FIERENT.* Beatitudo enim vere summa est deum amare et videre.

Bereits dieses erste Stück, wenn es auch kurz ist, läßt einige erste, vorsichtige Ahnungen entstehen, die sich aber später bestätigen müssen, um schlüssig zu werden. Eines scheint jedenfalls auf den ersten Blick schon festzustehen, daß nämlich alle drei Werke, wenigstens für diesen Text, irgendwie eng zusammenhängen. Denn die Gedankengänge sind ganz gleich: Gott will einen Menschen schaffen, um ihn seines Glückes teilhaftig zu machen. Dazu schuf er eine verständige Natur, teils als Engel, teils als Menschen. Sie soll in Erkenntnis und Lob — Deus summe und die Anselmsentenzen fügen hinzu: und Liebe — dieses Ziel erreichen. Darin also stimmen alle Gedankengänge überein. Am ausführlichsten ist dabei an dieser Stelle die Beantwortung in den Sententiae Anselmi. Das war gegenüber Deus summe aus unseren früheren Untersuchungen an einem Text, der nicht Väterstellen bringt, aus der stärkeren systematischen Tendenz der Sententiae Anselmi zu erwarten. Vor allem fällt hier der Zusatz am Schluß auf, der die Wesensbestimmung der Seligkeit bringt: Sie besteht in Gottes Liebe und in Gottes Schau. Damit werden die vorhergehenden Darlegungen abgerundet. Aber an einer Stelle ist Deus summe mit den Berliner Sentenzen umfangreicher, wenn sie als Grund der Schöpfung bringen, daß Gott nicht „allein" sein wollte. Das fehlt interessanterweise in den Anselmsentenzen, die dafür — wie Deus summe — stärker darauf hinweisen, daß die Schöpfung ohne jede Notwendigkeit geschah. Deus summe bringt also beide Gedanken: ohne Notwendigkeit — aber nicht Alleinsein, von denen sich dann der eine in den Anselmsentenzen, der andere in den Berliner allein wiederfindet. Man könnte also entweder sagen, daß Deus summe eine Zusammenstellung der beiden anderen Werke ist oder daß sie die Grundsumme ist, von der beide ein Stück herausgelesen haben.

Was sagt dazu nun die Einzelvergleichung, nachdem wir die Grundkonzeption in Gleichheit und Verschiedenheit kennengelernt haben? Sie zeigt das gleiche Bild, das wir bei der Ideenvergleichung sahen. Wie dort in den Berliner Sentenzen ideenmäßig nichts ausgeführt wird, was nicht in Deus summe geäußert wird, so könnte man auch

in der Formulierung ohne die Sententiae Anselmi als Quelle für die Berliner Sentenzen auskommen. Im abgedruckten Text sind alle Stellen, in denen die Sententiae Berolinenses mit den Anselmsentenzen übereinstimmen, in Großdruck gesetzt; die, in denen sie mit Deus summe übereinkommen, stehen in Schrägdruck. Man wird beim Vergleich sehen, daß aller Großdruck (= Sententiae Anselmi) auch in Kursivdruck (= Deus summe) steht. Dagegen gibt es eine Reihe von Worten in dem Text der Berliner Sentenzen, die sich nur in Deus summe, nicht in den Anselmsentenzen finden, wie vor allem die vorhin schon genannte Begründung für die Schöpfung: Gott wollte nicht „allein" sein, oder daß Gott eine „körperliche" Kreatur geschaffen hat, während die Anselmsentenzen nur von einer „vernünftigen" sprechen. Deus summe bringt auch hier beide Antworten noch gemeinsam. Das Verhältnis zwischen den Berliner Sentenzen und Deus summe scheint also — jedenfalls bei diesem Text — enger zu sein als mit den Anselmsentenzen. Wie aber liegt das genauere Quellenverhältnis nun zwischen Deus summe und den Sententiae Berolinenses? Was ist Quelle und was abgeleitet?

Vor der Beantwortung dieser Frage sei noch erst an einem anderen etwas größeren Text eine Gegenüberstellung vorgenommen, um das bisherige Ergebnis besser zu sichern. Aus der Schöpfungslehre der Engel werde diesmal ein Text vorgelegt:

Deus summe (f. 86v)

„*Ex quibus unus* spiritus, *qui lucifer* vocatur, *creatus est* sapientior *et eminentior*" *ceteris* bonis angelis sive malis, „quemadmodum *Job dicit de* eodem: *Ipse est principium viarum dei, id est actionum* vel *operum.*" Et *Ezechiel dicit de eodem: Tu signaculum similitudinis plenus scientia et perfectione decorus in deliciis paradisi fuisti.*

Quomodo autem fuerit signaculum similitudinis, Gregorius sic exponit: Hoc videtur quod sit factus ad similitudinem dei, id est quasi deus, sed quo in eo „subtilior natura eo in illo imago dei similius insinuatur expressa." „Idem" quod „propheta mox subdit: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum: omnis lapis, id est omnis angelus, operimentum*", id est ornamentum. Ut enim Gregorius exponit: „Ille primus angelus", id est ornatus et „opertus" ordinibus angelorum extitit, quamdiu cunctis agminibus angelorum prelatus est, „ex eorum comparatione clarior fuit". Isidorus: „Cuius

Sent. Berolinenses (42)

Ex quibus unus eminentior et excellentior *ceteris* a deo *creatus est, qui* et *lucifer* est appellatus. *De* quo et *Job* dicit: *Ipse est initium viarum dei, id est operum* et *actionum,* quasi dicat: Inter cetera ipse primum a deo est creatus. Item *de eo* per *Ezechielem dicitur: Tu signaculum ... fuisti.*

Item: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum.* Quid est: Omnis lapis pretiosus operimentum tuum, nisi quia in eo expressior et subtilior natura fuit quam in ceteris.

excellentiam adtestatur Ezechiel dicens: *Cedri non fuerunt altiores illo in paradiso et abietes non adequaverunt summitatem eius, omne lignum paradisi non est assimilatum ei.*" *Quia non solum ad imaginem dei factus est* ut homo, *sed et signaculum similitudinis* appellatus est.

Item: *Cedri non fuerunt altiores ... ... assimilatum ei.*

Quid est: Omne lignum paradisi non est adequatum ei, nisi *quia* de eo scriptum est: Tu signaculum similitudinis, quasi dicat: *Non solum ad imaginem* et similitudinem *dei factus est, sed etiam signaculum similitudinis* dicitur.

Der entsprechende Text in den *Sententiae Anselmi* lautet (51): Creavit deus inter ceteros angelum unum ..., qui in sacra scriptura lucifer appellari solet, huncque aliis digniorem in sua creatione constituit. De eo loquens ad beatum Job dicit: Ipse est principium viarum dei, id est principale opus inter omnia opera dei. Et Gregorius super eundem locum: Deus qui cuncta creavit hunc eminentiorem cunctis condidit. Nam etsi equalem, quod quidem incertum est, supra se tamen nullum habuit. Et Ezechiel de ipso dicit: Omnis lapis pretiosus operimentum tuum, id est omnes angelici spiritus tibi subiecti, tibi venerationem exhibentes et quasi vestimentum pretiosum circumornantes.

Bereits bei der Frage nach der Abhängigkeit der Sententiae Anselmi von Deus summe ist darauf hingewiesen worden, daß hier die Anselmsentenzen entsprechend ihrer mehr systematisch ausgerichteten Art mit Schrift- und Väterzitaten zurückhaltender sind als ihre Quelle Deus summe[9]. Schon die Stelle aus Ezechiel Deus signaculum fehlt in den Sententiae Anselmi, und dadurch wurden sie gezwungen, eine andere Gregor-Stelle zu zitieren, da der Gregortext aus Deus summe sich an den Ezechieltext anschließt. Es ist aber bemerkt worden, daß dennoch der zweite Teil der Gregorstelle aus Deus summe mit dem Schrifttext: Omnis lapis pretiosus, in die Anselmsentenzen übernommen wurde.

Auf diesem Hintergrund ist es nun interessant, zu sehen, wie die Berliner Sentenzen an dieser Stelle arbeiten. Zunächst scheint sich zu bestätigen, daß sie nicht von den Anselmsentenzen abhängen. Denn sie bringen wie Deus summe den Gregortext zu Signaculum. Ebenso bringen sie mit Deus summe noch einen anderen Ezechieltext: Cedri non fuerunt altiores, der in den Sententiae Anselmi ausgefallen ist. Aber auch umgekehrt können die Anselmsentenzen hier nicht von den Berliner Sentenzen abhängig sein. Denn die Sententiae Anselmi bringen gegenüber den Sententiae Berolinenses Texte, die sie nur mit ihrer Quelle Deus summe gemeinsam haben. So etwa den ausdrücklichen Hinweis auf Gregor, der in den Sententiae Berolinenses fehlt.

Aber wie steht es mit der noch offengebliebenen Frage nach dem genaueren Verhältnis von Berlin zu Deus summe? Hier enthält der obige Textvergleich bereits einige wichtige Hinweise, die zugleich nun auch die konkrete Arbeitsweise der Berliner Sentenzen berühren, auf deren Feststellung es uns sehr ankommt, um die Methode der wachsenden Systematik aus der Patristik heraus kennenzulernen. In den Berliner Sentenzen fehlt zunächst bereits jeder Hinweis auf die

[9] Vgl. Anselmsentenzen 196 f.

Patristik an dieser Stelle. Sowohl Gregor wie Isidor sind nicht, wie in den Sentenzen Deus summe, mehr genannt. Wohl aber sind die von Gregor und Isidor bezeichneten Schrifttexte Omnis lapis pretiosus und Cedri non fuerunt altiores als Zeugen für die Vorrangstellung des Teufels geblieben, der letztere herausgelöst aus dem patristischen Text von Isidor. Der Kommentar Gregors zur ersteren Stelle ist nur mehr anonym und in Umschreibung geblieben. Die Loslösung von der Patristik ist also — wenigstens hier — schon viel stärker als in Deus summe. Clarior fuit (natura diaboli), so sagt Gregor; die Sententiae Berolinenses umschreiben das sinngemäß: in eo expressior et subtilior natura fuit quam in ceteris. Ähnlich wird auch die unter dem Namen Isidors in Deus summe gegebene Deutung von Cedri non fuerunt altiores anonym nun von den Berliner Sentenzen übernommen, wieder in einer etwas freieren, selbständigeren Gestaltung. So hat Deus summe richtig wie Isidor: Signaculum similitudinis appellatus est (diabolus), während die Berliner Sentenzen bloß sagen: dicitur. Wir haben also ein erstes Anzeichen dafür, daß Deus summe wohl das ursprünglichere Werk ist oder dieses, beim Vorliegen einer gemeinsamen Quelle, jedenfalls besser wiedergibt. Für die Arbeitsmethode der Berliner Sentenzen aber ergibt sich, unabhängig von der Quellenfrage, bereits, daß auch sie — wie die Sententiae Anselmi — vom Väter*zitat* zur Väter*idee* übergehen. Die Schrift tritt dabei an dieser Stelle eigentlich noch mehr durch die Herauslösung des einen Schrifttextes aus dem Isidorzitat als selbständiges Schriftwort hervor.

Noch auf eine mehr systematische Eigenart der Berliner Sentenzen sei hier hingewiesen. Beide Schrifttexte werden systematisch fein, in kurzer Form zwar, aber in genauer Fragestellung, die sich gleicht, gedeutet: Quid est: Omnis lapis ...? und nachher wieder: Quid est: Omne lignum ...? Man merkt die oben bereits aus dem ersten Gesamtüberblick herausgelesene Art einer kurzen, aber prägnanten Antwort auf die Frage bzw. Deutung einer Schriftstelle.

Es muß sich nun weiter zeigen, ob unsere ersten Andeutungen bestätigt werden. Das tut vielleicht die Antwort auf die Frage: Wie konnte der von Gott so groß geschaffene Engel sündigen? Es sei der wieder etwas längere Text doch ganz gebracht, weil gerade hier im Anfang eine genaue Quellenkenntnis vor Irrwegen allein bewahren kann:

Deus summe (f. 86v)

Postquam vero *creatus* est (diabolus) absque aliquo intervallo, *profunditatem sue* excellentie vel *scientie perpendens* cetera quibus divina operatio inter creandum eum donavit, *in suum creatorem superbivit* eique invidit. Unde Dominus in evangelio: Ille homicida

Sent. Berolinenses (43)

Ille qui talis a deo *creatus perpendens* modum et *profunditatem sue sapientie* plenitudinis illico *in creatorem suum superbire* cepit dicens: Ponam sedem meam ab aquilone *et ero similis altissimo.*

erat ab initio ... Isaias in figura Nabuchodonosor in hec verba induxit luciferum loquentem: In celum ascendam ... Ecce quod superbivit. Sequitur: *Et ero similis altissimo.* Ecce quod invidit ... *Cuius* malitie alii quoque spiritus innumerabiles *consenserunt* superbiendo atque invidendo ut ipse.

Itaque videndum est, *quid sit superbia* quidve *invidia* et qui modi superbiendi et invidendi fuerint in eis. Augustinus super Genesim ad litteram: „*Superbia est amor proprie excellentie, invidia* vero *est odium felicitatis aliene.*" Porro invidia sequitur superbiam. „Amando enim quisque excellentiam suam vel pari invidit quod ei coequetur, vel inferiori, ne sibi coequetur, vel superiori quod non coequetur ei." Gregorius in moralibus: „*Quator sunt* species tumoris." *Prima est, „cum" homo „bonum" quod habet,* sibi attribuit; *secunda, cum* credit *a deo* esse „datum", *sed tamen* „pro suis *meritis*". *Tertia, „cum se iactat habere quod non habet."* *Quarta,* cum „ceteris despectis singulariter habere vult *videri*". Hec ultima species „vicinius" proximat *diabolo* qui pre angelis esse voluit. Vicinius dixit, quia et isti duo modi competunt ei: bonum quod habet sibi attribuere et iactare se habere, quod non habet. Isidorus: „Boni angeli in deo semper gaudent ..."

Cuius superbie et invidie ceteri *consentientes* pariter cum eo dampnati sunt.

Restat igitur dicere, *quid sit superbia* et *invidia.*

Superbia est amor proprie excellentie, invidia est odium aliene felicitatis. Superbie *quatuor* modi *sunt. Primus* modus *est, cum homo bonum* quod habet, non a deo sed a se habere putat. *Secundus* modus est, *cum* homo bonum quod habet *a Deo* se accepisse putat, *sed tamen propriis meritis. Tertius* modus est, *cum* homo *iactat se habere quod non habet. Quartus* modus est, *cum* quis cunctis spretis solus appetit *videri* altus. Qui modus maxime convenit *diabolo,* qui ceteris spretis solus altus videri appetit, cum dixit: Ponam sedem ...

Die vielen kursiv gedruckten Stellen, in denen die beiden Werke übereinstimmen, belegen erneut die enge Verwandtschaft zwischen ihnen. Dabei fällt für unsere Frage der Abhängigkeit und der Arbeitsmethode vor allem zweierlei auf. Zunächst wird in den Berliner Sentenzen die invidia plötzlich ganz unvermittelt eingeführt: Restat igitur dicere, quid sit superbia et invidia. Vorher war nur von dem Stolz im Anschluß an Isaias: Ponam sedem meam ab aquilone et ero similis altissimo, die Rede. Anders und viel folgerichtiger geht hier Deus summe voran. Dies Werk spricht von Anfang an von den beiden Lastern und begründet das auch eingehend aus der Isaiasstelle: In celum ascendam ... Ecce quod superbivit; sequitur: Et ero similis altissimo. Ecce quod invidit. Die bessere Systematik also finden wir hier in Deus summe; bei den Berliner Sentenzen dagegen bemerken wir einen Sprung und eine plötzliche Inkonsequenz, die gut zu erklären ist, wenn man Deus summe etwa zur Quelle macht, schwerer aber umgekehrt.

Wichtiger aber ist ein zweites. Zunächst wird die Definition des Stolzes ausdrücklich als aus Augustinus, Super Genesim ad litteram, genommen bezeichnet, also als patristische Autorität eingeführt. Berlin

bringt die Definition wörtlich; aber es fehlt auch hier wieder die patristische Quellenangabe, so daß sie sich wie eine systematische Definition ausmacht: Superbia est ... Auch die dann folgende Aufzählung der vier Arten des Stolzes ist in Deus summe mit genauer Quellenbezeichnung gegeben: Gregorius in moralibus, die erneut in Berlin fehlt, wo sie einfach als systematische Lehre erscheinen: Superbie quatuor modi sunt ... Dabei ergibt ein Vergleich mit Gregor selbst, daß zwar auch Deus summe kürzt, wie die Anführungszeichen in unserer obigen Textwiedergabe andeuten. Diese zeigen aber, daß viele Worte bis in die Einzelheiten noch mit Gregor übereinstimmen. Ein Vergleich dieser Kürzung mit dem Text in Berlin ergibt, daß Deus summe doch noch wörtlicher zitiert. Wenn also etwa Berlin Quelle wäre, dann müßte der Verfasser von Deus summe die Kürzung in Berlin wiederum mehr der Urquelle angepaßt haben. Ich will nicht sagen, daß das in der Schule Anselms von Laon unmöglich wäre; denn man hat dort sehr fein in solchen Formulierungen bei der Nähe der Patristik und der Vorliebe für sie gearbeitet. Aber bei dem Gesamtbild der Abhängigkeit wird auch dieser Zug mit zu beachten sein. Denn allzu häufig wird man eine solche Rückverbesserung nicht annehmen können, wie wir es schon für die Sententiae Anselmi gezeigt haben. Es ist übrigens bemerkenswert, daß die Kürzung in Berlin ganz genau der Kürzung Gregors in Deus summe entspricht. Daher würde es wieder genügen, um die Stelle in den Berliner Sentenzen erklären zu können, wenn man auf die Art der Zitation in Deus summe zurückgreifen würde. Natürlich bleibt die Möglichkeit einer ähnlichen Kürzung in einer gemeinsamen Quelle. Diese müßte dann aber so ähnlich gewesen sein wie bei Deus summe, wo der Urwortlaut noch mehr erhalten ist.

Auffallend ist vor allem das „vicinius" am Ende, wo es in Deus summe heißt, daß die letzte, vierte Art des Stolzes der Art beim Fall des Teufels am ähnlichsten ist. So schreibt Deus summe mit Gregor: Ultima species vicinius approximat diabolo, qui pre angelis esse voluit. Deus summe weist sogar eigens dabei auf das „vicinius" bei Gregor hin: Vicinius dixit (Gregorius), quia et isti duo modi competunt ei: bonum quod habet sibi attribuere et iactare se habere quod non habet. Der Komparativ dieses Wortes „vicinius" ist also nach Deus summe von Gregor gewählt, um die beiden anderen Arten des Stolzes nicht einfachhin auszuschließen. In den Berliner Sentenzen ist dieses von Deus summe mit Bewußtsein wörtlich aus Gregor genommene Wort vicinius nicht zu finden, sondern es heißt einfach: qui modus maxime convenit diabolo. Der Name Gregor fehlt natürlich dann. Wir können also bei genauerer Untersuchung das gleiche wieder feststellen wie früher: Deus summe ist noch näher dem Vätertext verbunden und der Väterexegese. Sie wird noch mehr als Autorität zitiert und auch geschätzt. Dagegen sind die Ideen in Berlin geblieben, nur nicht mehr als Zitat, sondern in loserer systematischer Folge.

Auf einen weiteren Unterschied sei aber ausdrücklich aufmerksam gemacht, da er für die weitere Untersuchung wichtig werden könnte. Der Isaiastext ist in beiden Werken verschieden zitiert. Statt des gewöhnlichen Textes Ascendam in celum, den

Deus summe bringt, heißt es in den Berliner Sentenzen: Ponam sedem meam ab aquilone, und zwar im Anfang und noch einmal am Schluß. So zitieren aus der Anselmschule auch die Sententiae divinae paginae[10]. Die Sententiae Anselmi haben wie ihre Quelle Deus summe: In celum ascendam[11]. Auch Augustinus schreibt so an der angezogenen Stelle in Genesim ad litteram l. 11 c. 24[12]. Wir werden auf diese verschiedene Zitation also unser Augenmerk richten müssen, ob sie sich wiederholt.

Die folgende Frage, die das Problem behandelt, ob der Teufel je die Seligkeit gehabt habe, und wenn nicht, wie die Schrift dann sagen konnte, daß er sie verlor (cecidit), wird eine Schwierigkeit für unser bisheriges Ergebnis bringen. Denn hier wird plötzlich Augustinus in den Berliner Sentenzen angeführt, und zwar noch genauer als in Deus summe. In diesem Werk wird der Text einfach wie gewöhnlich mit den Worten eingeführt: Augustinus super Genesim. Die Sententiae Berolinenses aber geben, wenn auch falsch, das Buch noch an: Augustinus in libro tertio super Genesim (müßte heißen l. XI). Dabei hat aber die Art des Zitierens keinen Unterschied erlitten. Deus summe zitiert den Text wörtlich: Angelice vite dulcedinem diabolus non gustavit. Non cecidit ex eo quod acceperat, sed ab eo quod accepturus esset, si subdi deo voluisset, quod profecto, quia noluit, et ab eo quod accepturus esset, cecidit (f. 82^{v}). Die Berliner Sentenzen bringen davon nur den ersten Satz wörtlich; alles andere ziehen sie kurz, ihrer Art entsprechend, zusammen: Diabolus angelice vite dulcedinem non gustavit, nec ab eo cecidit quod habuit sed quod fuerat habiturus (43). Ich habe früher bereits beim Lombarden nachgewiesen, daß er seine Quelle, die Summa sententiarum, öfters durch bessere und genauere Zitate übertrifft. Er hat offenbar aus anderer Quelle die Stellenangabe, etwa bei Gratian, richtiger gesehen und eingetragen, auch dort, wo er sonst der Summa sententiarum folgt. Es wäre also auch hier noch kein stringenter Beweis für die Unabhängigkeit der Berliner Sentenzen von Deus summe erbracht, wenn sie die Quellenangabe genauer bringen, besonders da die Art des Zitierens die gleiche ungenaue blieb. Immerhin könnte man hier an eine gemeinsame Quelle denken. Wir werden also auch auf diese Schwierigkeit achten müssen. Daß freilich diese gemeinsame Quelle an den benutzten Stellen fast so wie Deus summe ausgesehen haben müßte, zeigt gleich der nächste Satz, in denen beide Werke nun Augustin rationell durch einen Vergleich erklären: Dieses Wort der Schrift Cecidit de celo muß man deuten wie etwa den Ausdruck, daß jemand seine Würde verloren habe, die ihm zugedacht worden war, wegen irgendeines Hindernisses: Intende illud ita dictum ‚Cecidit de celo', ut aliquis dicitur cadere ab aliqua dignitate preparata ei, cum non consequitur illam aliquo impedimento interveniente. So schreibt f. 87^{v} Deus summe. Die Berliner Sentenzen nehmen das auf

[10] Ed. Bliemetzrieder 15. [11] Ebd. 52. [12] PL 34, 441.

und konkretisieren es nur auf einen Kleriker, der das Priestertum oder Bischofsamt „verlor": Utpote dicitur alicui clerico qui aliquod crimen commisit: Hodie amisisti sacerdotium vel episcopatus dignitatem, non tamen ideo sibi dicitur hoc, quod ille unquam habuerit illam dignitatem, sed quia habiturus erat, nisi crimen commisisset (43). Wenn man die ganze Stelle überschaut, stellt sich als Arbeitsmethode der Berliner Sentenzen — unabhängig von der Abhängigkeitsfrage — heraus, daß der Vätertext gegenüber der Quelle gekürzt wird und auch etwas bearbeitet ist, damit er nicht so schwer verständlich ist wie der Augustinustext selber. Das Beispiel der Quelle — sei es Deus summe selbst oder eine gemeinsame Quelle — wird konkretisiert und auch dadurch verständlicher gemacht. Tiefere Spekulationen scheinen dem Verfasser nicht so zu liegen wie das Suchen nach konkreter Klarheit seiner Ausführungen. Wir werden das noch ausdrücklich von ihm bestätigt finden.

Die weitere Frage nach dem Aufenthaltsort der Teufel wird uns die Lösung für die „genauere", aber falsche Angabe der Augustinusstelle auch ohne die Annahme einer gemeinsamen Quelle geben. Die Berliner Sentenzen haben sie aus der ersten folgenden Augustinusstelle in Deus summe nach vorne gezogen. Denn hier heißt es gleich nach der Fragestellung, wo die Teufel sich nach ihrem Fall befinden: Augustinus super Genesim libro tertio! Hier ist die Angabe ganz richtig. Das wird dadurch noch auffälliger, daß die Berliner Sentenzen, weil sie dieses Zitat nun schon gebracht haben, bei der Stelle, wo Deus summe es richtig hat, nun gleich aus Deus summe das folgende setzen: Augustinus in Enchiridio, und dann dort, wo dies stehen muß, einschieben: Idem in eodem. So sind die Berliner Sentenzen jetzt wieder „bei". Es ist alles also eine Stelle nach oben geschoben worden und dafür die letzte Angabe zweimal gegeben, um die Lücke zu füllen. Da die Stelle auch sonst gut die Arbeit der Berliner Sentenzen an patristischem Gut zeigt, sei sie gebracht:

Deus summe (f. 88v)

Non est autem eis concessum habitare in superiori parte *celi* que est *clara* patria, quia non erant digni, *nec in terra, ne nimium homines infestarent,* sed in aere caliginoso qui vocatur infernus, cuius comparatione baratrum vocatur inferior infernus. Unde propheta: Eruisti animam meam ex inferno inferiori. Job: In profundissimum infernum descendunt omnia mea.

Augustinus super Genesim in libro III: „Nec aeris saltem spacia superiora *et puriora sed* ista caliginosa tenere *permissi sunt, qui eis* pro suo genere quidam *carcer* est *usque ad*

Sent. Berolinenses (43)

Item queritur, ubi demones sint. *In celo* non sunt, quia purissima et *clarissima* plaga illa angelorum et archangelorum et beatorum spirituum est *patria. In terra non sunt, ne nimium homines infestent.*

Dicit beatus *Augustinus in Enchiridio:* Nec superioris aeris ampliora loca *et puriora sed* hunc *caliginosum* aerem habere *permissi*

tempus iudicii." *Idem in Enchiridio:* „Angeli impia *superbia deserentes deum in huius aeris* imam *caliginem sunt* deiecti." Illinc enim descendunt in terram quos deus permittet, vel mittuntur ad loca terre inferiora et hoc est usque ad diem iudicii. Tunc enim *detruduntur in baratrum* secundum illud evangelii: *Ite maledicti in ignem eternum.*

sunt. Idem in eodem: Demones propter *superbiam deum deserentes in huius aeris caligine* detrusi *sunt, qui* erit *eis carcer usque ad diem iudicii,* cum *detrudentur in baratro,* quando dicetur illis: *Ite, maledicti, in ignem eternum.*

Die hier zitierte Stelle aus Deus summe hatte einen großen Einfluß auf die kommende Theologie und hat viel dazu beigetragen, daß die augustinische Theorie vom vorläufigen Aufenthalt der Teufel „in aere caliginoso" (vgl. Jud 6) bis ins hohe Mittelalter sich erhielt. Erst beim Letzten Gericht kommen sie in die eigentliche Hölle (baratrum). Denn der Text ging zum großen Teil wörtlich in die Summa sententiarum ein und von ihr dann in die Libri sententiarum des Lombarden, dem so oft kommentierten Schulbuch bis zum Trienter Konzil. Es sei daher in einer kleinen, aber wohl nicht unwichtigen dogmengeschichtlichen und dogmatischen Abweichung der Text der Summa sententiarum und der des Lombarden hier beigesetzt, um die Vergleichung auch hier zu erleichtern:

Die *Summa sententiarum* schreibt, wenn wir die mit Deus summe gleichen Worte in Kursiv setzen: *Non est* eis *concessum habitare in celo, que est clara patria, nec in terra, ne homines nimis infestarent, sed in aere caliginoso qui* est *carcer* eis *usque* in diem *iudicii. Tunc enim detruduntur in baratrum* inferni *secundum illud: Ite maledicti . . .*[13].

Ganz ähnlich lautet es beim Lombarden: *Non* enim *est eis concessum habitare in celo,* quia *clarus* locus *est* et amoenus; *nec in terra* nobiscum, *ne homines nimis infestarent, sed* iuxta apostoli Petri doctrinam in epistola catholica traditam *in aere* isto *caliginoso, qui* eis quasi *carcer usque ad* tempus (U: *diem) iudicii* deputatus est. Tunc autem *detrudentur in baratrum* inferni *secundum illud: Ite, maledicti . . .*[14].

Die Texte in Deus summe, der Summa sententiarum und beim Lombarden stimmen also bis zur Wortwahl überein. Dabei ist feststellbar, daß der Lombarde, wie einige Worte zeigen, nicht unmittelbar Deus summe benutzt hat, sondern die Textgestaltung der Summa sententiarum. So heißt es bei beiden „baratrum inferni", während Deus summe nur „baratrum" schreibt. Der Unterschied zu Deus summe belegt, daß auch diese beiden späteren Werke ganz im Strom der von uns entwickelten Art der Entstehung der Summen stehen. Die Patristik geht als Zitat zurück. Beide bringen keine ausdrücklichen Stellen aus Augustinus mehr, wohl aber sind sie ganz in augustinischen Gedanken gefangen. Es ist sicher von Bedeutung, daß wir durch das Auffinden von Deus summe nun nicht mehr bloß erschließen können, auf welche Stellen der Patristik sich die Auffassung des Zwischenstandes stützte, sondern sie hier faßbar als Quelle vor Augen sehen.

Die Sententiae Berolinenses aber sind noch nicht in solcher Entfernung von der Zeit der Patristik. Sie kennen noch die Texte, wenn auch an anderen Stellen weniger Texte oder auch nur mehr ihre Ideen.

[13] Tract. 2 c. 4; PL 176, 84 B/C. Siehe bereits den Hinweis bei Stegmüller a. a. O. 43.

[14] Lib. 2 d. 6 c. 3; ed. Quaracchi 331. — Es ist aber hier im Herbeiziehen der Petrusstelle eine unmittelbare Rückkehr auf Augustinus sichtbar, der schreibt: Secundum apostolicam fidem. Der Lombarde hatte ja eine ausgezeichnete Kenntnis des Kirchenvaters. Vgl. H. Weisweiler, La „Summa sententiarum" source de Pierre Lombard: RechThAncMéd 6 (1934) 43—83.

An unserer Stelle entfernen sie sich allein in der loseren Zitation der Texte von der stärker patristisch orientierten Sammlung Deus summe. Daß sich dabei die Berliner Sentenzen in ihrer Angabe „beatus Augustinus in Enchiridio" geirrt haben, belegt der von Deus summe unter der richtigen Angabe „Augustinus super Genesim in libro III" gebrachte Text. Denn er findet sich nur dort. Erst der folgende ist dann von beiden Werken wieder richtig Augustin im Enchiridion zugeschrieben. Der Irrtum ist, wie gesagt, durch ein Vorschieben der Stellenangaben in Berlin gut erklärlich, zeigt aber zugleich, daß die Berliner Sentenzen nicht Quelle für Deus summe sein können, sondern eher das umgekehrte Verhältnis vorliegt. Wie sehr bei den Sententiae Berolinenses die Väteridee selbst beim Zitat vorherrschend wird, zeigt der Abschluß des Zitates aus Augustins Enchiridion. Die persönliche Weiterführung der Stelle in Deus summe beginnt wenigstens noch mit einem eigenen Satz, wenn auch nur undeutlich erkennbar ist, daß dieser persönliche Zutat und eigene Überlegung ist. Bei den Berliner Sentenzen ist er bereits zu einem bloßen Nebensatz geworden, der nur durch ein kleines Trennungszeichen, wir würden sagen, ein Komma, vom Vätertext sich abhebt: Erit eis carcer usque in diem iudicii, sagt Augustinus, und Berlin fährt gleich fort: cum detruduntur in baratro als nähere Bestimmung.

Ob der Teufel um seinen Fall wußte? Beide Werke antworten mit der Augustinusstelle aus De Genesi ad litteram: Proinde diabolus sui casus prescius esse non potuit, quia prescientia est fructus pietatis. Die Berliner Sentenzen teilen aber diese Stelle Isidor zu, im Gegensatz wieder zu Deus summe, wo richtig von Augustinus gesprochen wird. Das zeigt erneut, daß die Berliner Sentenzen doch offenbar weniger Wert als Deus summe auf patristische Genauigkeit legen. Die Sententiae Berolinenses fügen noch eine kurze Begründung an den obigen Text an, warum der Teufel diese Frucht der pietas nicht haben konnte: Sed pietas in[15] eo numquam fuit, de quo dictum est: Ab initio mendax fuit et in veritate non stetit (43 f.). Diese Begründung fehlt in Deus summe. Aber in der folgenden Frage bringt auch Deus summe diesen Johannestext. Er steht auch bei Isidor, aber ohne Zusammenhang mit der pietas. Es fragt sich daher, woher die Berliner Sentenzen den falschen Namen Isidors zum Augustinustext genommen haben. Vielleicht aus seinen Werken, wo sich wenigstens die Schriftstelle findet? Oder ist es wieder eine Vorwegnahme aus Deus summe, wo der Name Isidors bei der folgenden Frage sich findet? Das letztere scheint das Wahrscheinlichere zu sein. Denn die späteren Zitate aus Isidor in den Berliner Sentenzen — sie scheinen eine gewisse Vorliebe für ihn gehabt zu haben — belegen in ihrer

[15] Die Edition hat — wohl als Druckfehler — is statt in.

freien Bearbeitungsweise, daß sie wohl nicht aus Isidor unmittelbar genommen sind, sondern ebenso wie die Augustinustexte und die übrigen aus zweiter Hand. Alle werden gleich frei bearbeitet. Es kommt den Sentenzen ja nicht mehr so sehr auf wörtliche Zitation denn auf die Idee an. Die Verwechslung ließe sich vielleicht auch durch die genannte Vorliebe zu Isidor erklären, die wir gerade bei der Darstellung des Falles der Engel feststellen können. Er wird in den folgenden Fragen gleich viermal noch zitiert, zweimal davon mit Namen. Zunächst beim Problem, ob der Teufel frei ist: Utrum diabolus habeat liberum arbitrium (44). Neben einer Stelle aus Hieronymus de prodigo filio: Solus deus est in quem peccatum non cadit, ceteri vero, cum sint liberi arbitrii, ad utramque partem possunt flectere suam voluntatem (44), wird von beiden Werken Isidor angeführt: Isidorus: Angeli sunt natura mutabiles (ebd.). Das ist freilich gegenüber Deus summe wieder nur eine Umschreibung des eigentlichen Zitates, wie es sich noch in Deus summe findet: Angelus mutabilis est natura, sed immutabilis ex gratia. Si enim natura non esset mutabilis, non rueret (f. 89). Es folgt dann, wie so oft, in beiden Werken noch eine kurze persönliche Umschreibung des Zitates. Sie ist diesmal sogar in den Berliner Sentenzen etwas umfassender als in Deus summe: Dei beneficio ita confirmati sunt (boni angeli) quod numquam voluntatem flectent nisi in alteram partem, scilicet ad bonum. Mali vero angeli, etsi liberum habeant arbitrium, tamen ita in malitia sunt obstinati, quod numquam possunt velle nisi malum (ebd.). Man sieht hier in der klaren, kurzen Formulierung erneut gut die Tendenz, prägnant die Grundidee der Patristik zu formulieren. Das ist offenbar das Grundanliegen der Berliner Sentenzen. Die Vorliebe für Isidor zeigt sich dabei ein weiteres Mal, da sie anschließend noch einmal einen Text aus Isidor, wenn auch ohne Namen und nicht als Zitat, sondern als umschreibende Idee anschließen: Boni angeli numquam in se sed in domino gloriantur, mali vero angeli numquam in domino sed in se gloriantur. Et nulla est maior miseria quam in se et non in domino gloriari (ebd.). Der Text fehlt diesmal in Deus summe sogar, ist also aus anderer Quelle genommen.

Auch in der folgenden Frage nach der Erkenntnisweise der Engel und des Teufels wird Isidor angegangen, bei den Berliner Sentenzen wieder anonym, während in Deus summe sein Name genannt wird:

Deus summe (f. 89)	*Sent. Berolinenses (44)*
Est inspiciendum, quibus modis mali spiritus habeant noticiam de temporalibus rebus. Isidorus: *„Angeli boni in verbo dei* cognoscunt omnia, *antequam fiant. Mali vero vivacem sensum non amiserunt. Tripliciter enim*	Multa prevident *boni angeli, antequam fiant, dei verbo. Mali vero* angeli *vivacem sensum non amisere*

prescientie acumine vigent, id est mutabilitate nature, experientia temporum, revelatione superiorum potestatum."

Augustinus super Genesim libro II: Spiritibus malis „quedam vera de temporalibus nosse permittitur partim subtilioris sensus acumine, partim experientia callidiore propter tam magnam longitudinem vite, partim a sanctis angelis quod ipsi ab omnipotenti deo discunt, etiam iussu eius sibi revelantibus. Aliquando autem idem nefandi spiritus etiam, que acturi sunt velut divinando predicunt."

nature. *Triplici enim prescientie acumine vigent*, scilicet *mutabilitate nature, experientia temporum, revelatione supernorum* spirituum: mutabilitate nature, quia dum cogitamus aliquod malum, tunc natura mutatur; experientia temporum, quia cum ab initio fuerunt seculi tempora, sunt valde experti; revelatione supernorum, quia superni spiritus divina voluntate eis quedam annuntiant.

Der zweite Belegtext aus Augustinus, der Isidor ehemals als Quelle diente, ist also bei den Berliner Sentenzen ihrer Art entsprechend getilgt. Der Isidortext aber wurde von ihnen angenommen, jedoch ohne den Namen des Verfassers, den Deus summe noch hat. Die Stelle ist aber ein wenig geändert, d. h. vor allem verdeutlicht worden durch das Hinzufügen einiger erklärender Worte. Während nun Isidor den Augustinustext deutete, tun die Berliner Sentenzen das anschließend mit dem Text aus Isidor, wenn sie zu jeder der dreifachen höheren Erkenntnisart des Engels genauer bemerken, in welcher Form sie besteht: die Erfahrung der Zeit zeigt sich darin, daß sie eine lange Vergangenheit hinter sich haben und daher auch eine tiefere experimentelle Erkenntnis als wir. Es gibt aber auch eine eigentliche Offenbarung Gottes noch für sie, da die guten Engel ihnen auf Gottes Geheiß oder Zulassung (voluntate divina) solche Erleuchtungen geben können. Das stimmt alles gut mit dem Augustinustext überein, der in Deus summe noch selber steht. Vielleicht haben ihn die Berliner Sentenzen neben Isidors Bearbeitung der Stelle auch unmittelbar herangezogen. Aber etwas auffällig ist die Deutung der ersten höheren Erkenntnis der Engel bzw. der Teufel. Augustin hatte von einer höheren Begabung gesprochen, die sie in der Schöpfung erhalten hatten: partim subtilioris sensus acumine. Das hatte Isidor umschrieben mit *subtilitate* nature. Sonderbarerweise hat nun Deus summe daraus gemacht: *mutabilitate* nature, was ziemlich schwierig zu deuten ist. Die Berliner Sentenzen, die diesen Fehler übernehmen, deuten ihn nun: mutabilitate nature, quia, dum cogitamus aliquod malum, tunc natura mutatur (44). Dadurch wird das Rätsel natürlich noch größer. Denn wie soll durch diese „Änderung" eine tiefere Erkenntnis bei den Teufeln nach dem Sündenfall erklärt werden?

Wir müssen also einmal nachforschen, wie es zu dieser Änderung des Textes aus Isidor in Deus summe und in den Berliner Sentenzen kam. Tatsächlich findet sich „mutabilitas" im Isidortext in den Überlieferungen aus dem süddeutschen und österreichischen Raum von Deus summe einheitlich, etwa in Clm 22307 oder Clm 4631, ebenso

in Fulda und Wien (Lambach). Aber es muß auch Überlieferungen gegeben haben, in denen richtig „subtilitate" stand: denn die Summa sententiarum hat das an einer Stelle, die aus Deus summe offenbar stammt. Und wirklich ist eine solche gute Überlieferung noch in der Florentiner Handschrift von Deus summe vorhanden, wo es f. 6v heißt: subtilitate[16]. Damit dürften wir einen festen Beweis haben, daß die Berliner Sentenzen eine schlechte Überlieferung von Deus summe benutzt haben, wie wir sie noch heute im süddeutschen Raum finden. Es steht damit auch fest, daß Deus summe und Berlin nicht nur eine gemeinsame Quelle haben können. Das war ja schon deshalb ziemlich deutlich, weil diese Quelle ungefähr so ausgesehen haben müßte, wie Deus summe sich uns darbietet. Wir werden auch nicht fehlgehen mit der Vermutung, daß die Berliner Sentenzen also wohl in diesem süddeutsch-österreichischen Raum entstanden sind. Später werden wir eine Bestätigung bei der Ehelehre noch dafür finden.

Wir können uns also jetzt nach Klärung der Abhängigkeitsfrage noch mehr als vorher vor allem der Deutung der Arbeitsmethode zuwenden und zuschauen, wie die stärker patristische Sammlung des Deus summe zu einer stärker systematischen umgearbeitet wurde. Die eben beantwortete Frage nach der höheren Erkenntnis des Teufels hat erneut gezeigt, daß die Berliner Sentenzen nicht nur nehmen, sondern auch selber gestalten, wenn sie eine eigene, kurze, klare Deutung der Stelle aus Isidor anfügen, um ihren Zweck besser erfüllen zu können. Sie wollen ja eine kurze Gesamtdarstellung vorlegen, die auch leichter verständlich ist als etwa ein Väterzitat.

Diese Art zeigt auch gleich die letzte Frage über Schaffung und Fall der Engel: Warum schuf Gott überhaupt Engel, deren Fall er voraussah?

Deus summe (f. 88v)

Item queritur, cur deus creavit malos angelos, *cum presciret eos casuros* et dampnandos. Solutio: Augustinus super Genesim: *Quia presciebat bonis profuturos* et utiles eorum bonis voluntatibus exercendis ...

Sent. Berolinenses (44)

Item queritur, quare omnes eos fecit, *cum previdebat eos casuros.* Ideo scilicet *quia previdebat eos profuturos bonis.* Dicit beatus Isidorus: Ideo deus creavit eos, ut ruina eorum boni confirmarentur.

Für die Arbeitsart der Berliner Sentenzen ergibt sich also das uns schon bekannte Bild erneut, in einem Punkt sogar noch deutlicher. Denn diesmal ist der Augustinustext wiederum unmittelbar in die

[16] Zu der Überlieferung der Hss vgl. Anselmsentenzen 192 f. Der richtige Wortlaut aus Isidor findet sich auch sonst in den Überlieferungen der Schule. Siehe etwa die Ps.-Alger-Sentenzen, etwa in Clm 12668 f. 9v. Die süddeutsche Überlieferung von Deus summe in Clm 17101 f. 105v hat den Fehler bemerkt und in „immutabilitate" verschlimmbessert.

Deutung eingearbeitet und mit einem bloßen „quia" mit der Lösung innerlich und systematisch verbunden. Wenn man die Entstehung nicht aus Deus summe kennen würde, sähe die Darlegung der Berliner Sentenzen ganz systematisch aus. In Wirklichkeit ist sie aus einer dem Verfasser vorliegenden Augustinussentenz gekommen und als *Idee* weitergegeben. Aber es ist dafür ein anderes Zitat diesmal beigefügt, das in Deus summe fehlt, und zwar wieder ein Isidorzitat wie bei der vorhergehenden Frage. Woher es genommen ist, steht vorläufig noch nicht fest, da es in den ähnlichen Sammlungen der Schule fehlt. Man findet es aber z. B. in den Ps.-Alger-Sentenzen. Es scheint wenig wahrscheinlich, daß der Verfasser es unmittelbar aus Isidor genommen hat, da die übrigen Stücke ja nur ganz frei zitiert sind.

II. Des Menschen Schöpfung und seine Sünde

Wir können also mit schon ziemlich feststehenden Ergebnissen nun zur Schöpfungslehre des Menschen übergehen und sehen, ob sie auch hier und inwieweit sie sich bestätigen lassen.

Vielleicht ist es wieder einmal gut, das Grundverhältnis der Sententiae Berolinenses und ihre andere Arbeitsart durch einen Vergleich mit den Anselmsentenzen, die ja die gleiche Quelle Deus summe benutzt haben, zu zeigen. Wir nehmen dazu das erste Problem in den drei Werken: die Art der geschaffenen S e e l e mit ihren zwei Grundanlagen der Unauflöslichkeit (essentia indissolubilis) und der Freiheit:

Deus summe (f. 90)

Hominem vero *creavit deus* secundum corpus et secundum *animam.* Secundum *animam* hoc modo *dedit essentiam indissolubilem et liberum arbitrium,* quo posset promereri gloriam sive penam sibi et corpori ei coniuncto atque commisso ad regendum.

Sent. Anselmi (55)

Animam primi *hominis,* sicut angelos, spiritualem, simplicem et *indissolubilem essentiam deus creavit,* cui *et liberum arbitrium* et scientiam magnam in sua creatione *dedit.*

Sent. Berolin. (44)

Creavit deus hominem dando ei tria in ipsa *creatione,* videlicet *indissolubilem essentiam* et indefitientem quantum ad *animam* et etiam quantum ad corpus, si non peccasset, magnam cognitionem de se (l. suo) creatore et creaturis *et* insuper *liberum arbitrium* quo discerneret inter bonum et malum.

Die drei Werke sind also in den Ideen über die Gaben, die Gott der Seele gab, gleich und gehen darin bis zur gleichen Formulierung, wie die kursiv gedruckten Stellen zeigen, die in allen gleich sind. Und doch zeigt sich auch erneut die Selbständigkeit, wenn besonders die Anselmsentenzen ausführlicher auf die Gaben eingehen und die Darlegungen ihrer Quelle Deus summe, wie im vorhergehenden Artikel[17]

[17] Vgl. Anselmsentenzen 203 f.

gezeigt, auch hier aus ihrer späteren Zeit und Tendenz zur Systematik vervollständigen. Neben der essentia indissolubilis wird ausdrücklich die Geistigkeit und Einfachheit der Seele nun genannt. Außerdem wird ausdrücklich auf die große Kenntnis der ersten Menschen in ihrer Schöpfung hingewiesen: et scientiam magnam in sua creatione dedit. Zum Teil ist das wohl eine genauere Wiederholung dessen, was die Sententiae Anselmi bei der ähnlichen Gelegenheit der Schaffung des Engels dargelegt haben[18], teilweise an Hand der dort ausführlicheren Darlegung in Deus summe. Noch deutlicher wird die Tendenz, für die Menschen eine gewisse Gleichheit in ihrer Schöpfung mit der Schaffung der Engel herauszustellen, in den Berliner Sentenzen. Sie bringen hier auch über Deus summe hinaus ähnliche weitere Bestimmungen der Schöpfung für die Seele wie die Anselmsentenzen, so daß ich zuerst an eine Abhängigkeit der Berliner Sentenzen von den Sententiae Anselmi hier geglaubt hatte. Aber das dürfte nicht notwendig sein und allein auch nicht genügen. Denn warum soll bei einer Abhängigkeit von den Anselmsentenzen die Geistigkeit nicht genannt sein noch die Einfachheit, sondern nur die größere Erkenntnis? Die Lösung wird man sehen, wenn man den Text vergleicht mit dem bei der Schaffung des Engels, wo die Berliner Sentenzen in enger Verbundenheit mit Deus summe schreiben: *Creavit deus* angelos *dando eis tria in ipsa creatione, indissolubilem scilicet essentiam et indeficientem, magnam cognitionem de* se (l. *suo*) *creatore et creaturis;* dedit etiam eis *liberum arbitrium,* scilicet *scientiam discernendi inter bonum et malum* (42).

Die kursiv gedruckten Worte sind in den Berliner Sentenzen bei der Schaffung von Engel und Menschen gleich. Man braucht also nicht hier notwendig auf die Anselmsentenzen zu rekurrieren. Die ganze Darlegung ist ein gutes Beispiel für die Art der Berliner Sentenzen, klar und deutlich das Wesentliche herauszustellen, evtl. unter Beifügung neuer Elemente. Daher ist es wohl auch zur ausdrücklichen Trennung von Seele und Leib gekommen, wenn die Gabe für den letzteren explizit genannt wird: indissolubilis et indeficiens essentia etiam quantum ad corpus, si non peccasset. Das ist freilich nicht ganz richtig, wenn man die Worte nimmt; wohl aber ist der Sinn zu erkennen: auch der Körper wäre nicht aufgelöst worden, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Das Spekulative ist ja nicht so sehr die Stärke des Verfassers dieses Werkes.

Beides, das Streben nach konkreter, einsichtiger Darstellung, aber auch das Fehlen eigentlicher spekulativer Kraft, wird erkennbar bei der Frage über den Menschen als Bild Gottes. Wir haben bereits früher darauf hingewiesen, wie gerade hier die Anselmsentenzen ihrer

[18] Siehe ebd.

Eigenart entsprechend weitere Ähnlichkeiten herbeiziehen und dieses Kapitel zu einer ganz eingehenden Darstellung der Imago-Lehre der Schule machen. Davon findet sich leider nichts in den Berliner Sentenzen. Sie bleiben hier wesentlich bei dem, was ihre Quelle Deus summe ihnen bietet, ja sie verwässern sie in einem Punkt, wenn sie imago und similitudo, die bei Deus summe und auch bei den Anselmsentenzen deutlich auseinander gehalten werden, einfach zusammen behandeln und dazu sich eines Augustinustextes bedienen, der in Deus summe nur für die imago herangezogen ist und auch nur ausdrücklich von der imago, nicht unmittelbar von der similitudo spricht.

Deus summe (f. 90v)

Hoc testatur ipse Dominus *in Genesi* sic *dicens: Faciamus* hominem *ad imaginem et similitudinem nostram. Ad imaginem* suam *fecit hominem* secundum animam, quia dedit ei *racionem* vel intelligenciam per quam anima hominis bonum malumque apta est discernere, virtutibus informari, deum cognoscere atque ideo racio dei potest dici imago dei, quia in ea vel *per eam* creatura rationabilis valet *cognoscere* deum, ut *in imagine* sua *res aliqua cognoscatur.*

Augustinus super Genesim in libro III.: „In eo intelligimus *hominem factum ad imaginem dei in quo* irrationabilibus *animantibus antecellit. Id* autem *est* ipsa *ratio* vel *intelligentia* vel si aliquo vocabulo commodius appellatur." Ecce habes quod ratio est imago dei.

Sent. Berolinenses (44)

De cuius creatione *dicit* Moyses *in Genesi: Faciamus ad imaginem et similitudinem nostram.* Homo enim, ut mihi videtur, *ad imaginem dei factus est* per *rationem.* Sicut enim *per imaginem* vel sigillum *aliqua res* vel persona *cognoscitur,* sic creator *per rationem* quasi per sigillum a creatura *cognoscitur.*

Quod autem homo ad imaginem et similitudinem dei factus sit, possumus confirmare auctoritate *Augustini. Dicit* enim in *libro III. super Genesim: In eo* enim *hominem ad imaginem* et similitudinem *dei factum* esse dicimus, *in quo* cetera *animalia antecellit.* Et *id,* ut mihi videtur, *ratio est* et *intelligentia.*

Die Berliner Sentenzen fügen also, wenn sie mit Deus summe die Bildhaftigkeit des Menschen durch die Vernunft deuten, hinzu, daß man durch ein Bild oder ein *Sigel* (sigillum) einen anderen Menschen oder eine andere Sache erkennen könne. So vermöge auch die Vernunft Gott zu erkennen. Dem anonymen Verfasser scheint dieser Hinweis auf ein Sigel, den auch Gregor schon bringt, neben dem Bild so wichtig zu sein, daß er ihn nachher noch einmal zusätzlich wiederholt. Es konkretisiert ja auch den Gedanken und liegt so ganz in der Arbeitsrichtung der Sententiae Berolinenses. Auffällig ist dabei, daß der Verfasser hier zweimal ausdrücklich sagt: ut mihi videtur. Das zweite Mal ist das sogar in den Augustinustext eingeschoben. Id autem est ipsa ratio vel intelligentia, so schreibt Augustinus. Und die Berliner Sentenzen: Et id, ut mihi videtur, ratio est et intelligentia. In der Edition von Stegmüller tritt das leider nicht so im Text hervor, da die eingeschobenen Worte, wie das eigentliche Augustinus-

zitat, in Kursive gesetzt sind[19]. Der Zusatz dürfte vielleicht ein Zeichen dafür sein, daß die Überarbeitung von Deus summe in den Berliner Sentenzen das persönliche Element nicht außer acht lassen möchte, wie wir es ja schon öfters sachlich in den persönlichen Deutungen der patristischen Stellen feststellen konnten. Hier ist das auch einmal förmlich zum Ausdruck gekommen.

Dennoch ist dabei der Aufbau von Deus summe der Kürzung halber gestört worden. Wie oben bereits gesagt, hat Deus summe noch gut zwischen imago und similitudo unterschieden, wenn das Werk mit Augustinus die ratio als imago herausstellt: In eo intelligimus hominem factum ad imaginem dei in quo irrationabilibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio vel intelligentia. So zitiert Deus summe die Augustinusstelle aus De Genesi ad litteram und fügt mit eigenen Worten bei: Ecce habes quod ratio est imago dei. Die Berliner Sentenzen aber nehmen kürzend die Stelle einfach hin als Deutung des biblischen „ad imaginem et similitudinem" und bringen diesen Doppelterminus sogar in die Augustinusstelle hinein. Er sagte nur „ad imaginem dei", während die Berliner Sentenzen hinzufügen: „et similitudinem"[20]. Dadurch zerstören sie den Aufbau und verdunkeln auch den Gedanken Augustins etwas. Denn die Ähnlichkeit drückt doch etwas anderes aus. In De quantitate animae erklärt Augustinus diese similitudo aus der Unsterblichkeit und Unauflöslichkeit der Seele, da sie aus dem Nichts geschaffen ist. Wir kommen auf diese Stelle zurück, da sie sich in Deus summe noch ausdrücklich findet. Freilich bringen beide Werke auch ein Augustinuszitat aus De trinitate, in dem der Kirchenvater die enge Verbindung von imago und similitudo beschreibt. Accedit homo ad deum quadam similitudine, quia factus est ad imaginem dei, so umschreibt der Anonymus die Stelle, die noch wörtlich von Deus summe gebracht wird: Idem in libro VII. de Trinitate: Homo est imago dei et ad imaginem quia equalis non est deo sed quadam similitudine accedit (f. 91).

Nun aber greifen die Berliner Sentenzen, wohl durch diesen Augustinustext angeregt, doch noch mit Deus summe die Frage nach der Ähnlichkeit genauer auf: his itaque visis videamus, quibus modis homo ad similitudinem dei factus sit. Gott steht vor allen Dingen, der Mensch vor allen unvernünftigen Geschöpfen. Von Gott kommen alle Geschöpfe, von dem einen Menschen alle seine Nachkommen. — Gott ist vernünftig und unsterblich, so auch der Mensch seiner Seele nach. — Gott wird durch die Schöpfung nicht größer, ebenso nicht die Seele durch Vermehrung der körperlichen Glieder. — Gott erhält und regiert alles, so auch die menschliche Seele im Körper. — Gott ist nicht größer oder kleiner im Größeren oder Kleineren, so auch nicht die Seele in verschiedener Körpergröße. — Die Seele ist ähnlich der Dreieinigkeit durch die Einheit der drei Seelenkräfte des Verstandes, Willens, Gedächtnisses. Alle diese Ähnlichkeiten finden sich auch in Deus summe, aber dort noch mit genauer Stellenangabe der Ambrosius- oder Augustinuszitate, aus denen die Ähnlichkeit herge-

[19] Auch die folgenden drei Zeilen (45, 1—3): Christus ist imago dei, der Mensch nur ad imaginem dei geschaffen, sind Zitat aus De Trinitate Augustinus und aus Deus summe übernommen. Dieses Werk bringt den Text noch als ausdrückliches Zitat aus Augustinus.

[20] Auch hier müßten in der Edition diese Worte besser nicht kursiv gedruckt sein.

leitet ist. Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß auch hier die Berliner Sentenzen nicht so genau zwischen imago und Ähnlichkeit mehr unterscheiden, so daß sie einige Vergleiche unter der Ähnlichkeit bringen, die Deus summe besser und richtiger als imago bezeichnet hat, wie etwa die Vernünftigkeit der Seele. An einer der beiden Stellen, entweder als imago oder als similitudo, finden sich alle diese Beispiele auch in Deus summe. Nur das letzte, die Ähnlichkeit mit der Trinität, fügen die Berliner Sentenzen bei: aus Ps.-Augustinus, De spiritu et anima, wie bereits Fr. Stegmüller feststellte (46).

Zugefügt sind in diesem Zusammenhang in Berlin noch zwei andere Bemerkungen. Die erste möchte zum Bildcharakter der Seele noch sagen, daß sie nicht immer Bild Gottes sei, und belegt das aus einem Text aus Ps.-Augustinus, Dialogus quaestionum 65, q. 18 (PL 40, 739), nach dem die Seele nicht Bild Gottes im Sündigen ist: Si vero aliqua pars illius inclinaverit se ad terrena peragenda, desinit esse imago dei. So umschreiben sie Ps.-Augustinus: Quando ergo ea agit et cogitat que sunt temporalia, tunc non est dicenda imago dei (45, wie Stegmüller angibt). Also auch Stellen, die aus anderer Quelle beigezogen sind, werden in der gleichen Art umschrieben wie die Texte aus Deus summe. Es handelt sich also um eine grundsätzliche Art, die Väterstellen möglichst in eigenen Worten irgendwie deutlicher zu machen.

Sachlich wichtiger aber ist der andere Zusatz. Mitten in die Abhandlung über imago—similitudo ist die Frage eingestreut: Sed queritur, quare homo factus sit (45). Da auch in ihrer Beantwortung nichts von Bild oder Ähnlichkeit der Seele gesagt wird, muß man wohl annehmen, daß es ein zu frühzeitiges Einschiebsel ist, bevor nach der Abhandlung über die Gottähnlichkeit der Seele die eigentliche Schöpfungslehre des Menschen beginnt. Der Verfasser hat das aber doch noch irgendwie gutgemacht, wenn er nun die Frage nach der Ähnlichkeit des Menschen mit Gott anschließt: His itaque visis videamus, quibus modis homo ad similitudinem dei factus sit (45). So ist also die vorhergehende Frage in etwa doch begründet. Vor der similitudo soll noch erst vom Zweck die Rede sein. Aber es bleibt dann doch die starke Trennung von der Behandlung des Menschen als imago durch die Zwischenfrage nach dem Zweck der Schaffung.

Doch gehen wir dem Inhalt dieses, wie uns scheint, wichtigen Einschubs nach. Denn wenn er auch nicht wohl selbständig ist, sondern einer anderen Quelle entlehnt wurde, so ist er doch der Untersuchung wert, weil es sich um eine Frage handelt, die nicht unumstritten war. Wir finden also eine neue Quelle dazu.

Wie der Anonymus uns sagt, sind die Väter einheitlich in der Angabe des Grundes der Schaffung des Menschen (concordes): Gott schuf die Stammeltern: ut eorum immaculata sobole apostaticum suppleretur genus humanum. Schon diese Wortformulierung ist der sonst so einfachen Sprache der Berliner Sentenzen etwas fremd, die Sache aber ist die bekannte Ansicht, wie sie z. B. auch die Sententiae Anselmi bringen (55). Als weiterer Grund der Schaffung legt dann der Anonymus einen Text vor, den er Hieronymus zuschreibt: Dicit enim beatus Hieronymus: Deus in ruina malignorum spirituum patentem iusticiam et latentem exercuit misericordiam. Sed non decebat tantum patremfamilias, in quo patens erat iusticia, patente carere misericordia. Fecit igitur hominem in quo non modo iusticia,

sed etiam patentem exerceret misericordiam (45). Der Verfasser selbst aber verteidigt eine andere Auffassung und bringt das wieder mit der persönlichen Einleitung: Nos vero dicimus. Sie verteidigt die Ansicht, daß das Lob Gottes nicht vollkommen gewesen wäre, wenn nicht auch eine vernünftige leibliche Kreatur ihn gelobt hätte. Sonst wäre er nur von rein geistigen Geschöpfen anerkannt worden: Nos vero dicimus idcirco hominem creasse, ut eius laus esset omnino sufficiens. Quia enim a solis incorporeis laudabatur creaturis, si esset vel esse posset aliud genus creature a quo posset laudari et non laudaretur, non esset laus eius omnino sufficiens. Fecit igitur deus hominem, ut qui ab invisibilibus et incorporeis laudabatur creaturis, a visibilibus quoque et corporeis digne et plene laudis susciperet famulatum (45). Das ist eine Auffassung, die sich öfter in der Anselmschule, wenn vielleicht auch nicht in dieser Schärfe des ausdrücklichen „non sufficiens" findet. So schreibt etwa das Werk der Schule Deus de cuius principio et fine tacetur ausdrücklich: Laus divina nondum fuit perfecta ab incorporea creatura[21]. Ganz ähnlich heißt es in dem von O. Lottin edierten Werk Antequam quicquam fieret, deus erat: Creatura angelica et spirituali natura non videbatur laus perfecta nisi etiam corporea laudaret. Sed quia corpora non eius erant nature, ut per se possent laudare, infusa est eis anima rationalis[22]. Wir haben also hier in den Berliner Sentenzen ein weiteres Zeugnis dieser Auffassung der Schule. Aber auch die im Zitat „Hieronymus" vertretene Ansicht findet sich in der Schule, wenigstens in der Zusammenstellung von iusticia und misericordia. So schreiben die Sentenzen Potest queri quid sit peccatum als Zweck der Schaffung des Menschen und seiner Führung zur Seligkeit: ut in exhibitione illius eterne vite sicut bonitas dei ita quoque eius iusticia existeret, quia omnes vie domini misericordia et veritas. Von hier aus ist dieser Text und Gedanke dann auch in das Werk der Schule Prima rerum origo übergegangen und hat dort seine Verbreitung gefunden[23]. Wenn also auch die Herkunft des ‚Hieronymus'zitates und überhaupt die unmittelbare Quelle nicht feststeht, so gehen wir doch ganz in den Spuren der Schule. Also haben wir eine echte neue Quelle für sie gefunden.

Wichtig erscheint für die Untersuchung der Arbeitsmethode der Berliner Sentenzen auch die folgende Frage, ob die Seele aus dem Nichts erschaffen wurde. Sie stellt sich in Deus summe noch in enger Verbindung mit der vorhergehenden nach der Ähnlichkeit (similitudo) der Seele mit Gott: Aliter etiam dicitur (anima) facta

[21] Ed. H. Weisweiler: RechThAncMéd 5 (1933) 258, 16.

[22] Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles. T. V: Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, Gembloux 1959, 335.

[23] Schrifttum 260.

ad similitudinem dei. Denn sie ist unsterblich und unauflöslich, weil sie aus dem Nichts erschaffen ist. Deus summe nimmt diesen Text noch wörtlich aus Augustinus, De quantitate animae, wie vorhin bereits gesagt, und fügt noch andere Stellen aus dem Kirchenvater bei. Die Summa sententiarum[24] und mit ihr der Lombarde haben diese Verbindung bewahrt[25]. Die Berliner Sentenzen aber lösen sie von der Frage der similitudo mit Gott und machen aus dem Begründungssatz „quia de nihilo facta est" Augustins eine eigene Frage: Modo queritur, utrum anima sit facta ex preiacenti materia an sit facta ex nihilo. Si est facta ex preiacenti materia, queritur de qua (45). Die Lösung wird mit einer verstümmelten Augustinusstelle gegeben, die sich in Deus summe anschließend an den obigen Text noch findet, von wo sie auch in die Summa sententiarum übergegangen ist: Augustinus in libro de origine animae ... Idem post pauca: Quod de deo est, necesse est, ut eiusdem sit nature cuius et ipse est ac per hoc etiam immutabile sit. Anima vero mutabilis est, non est ergo de ipso. Si autem de nulla alia re facta est, procul dubio de nihilo facta est sed ab ipso deo (f. 92)[26]. Das ziehen die Berliner Sentenzen in den kurzen Satz zusammen: Anima non de deo sed a deo de nihilo facta est. Dann fügen sie noch die aus der ganzen Augustinusstelle genommenen, nun systematisch gefaßten Worte hinzu: Si enim esset de deo, tunc esset illius essentie cuius et ipse deus. Sed essentia dei est invariabilis et immutabilis, anima vero variabilis et mutabilis. Dicamus itaque animam non de deo sed a deo ex nihilo factam esse (46). Wir sehen also erneut den Übergang von der patristischen Zitatstelle hin zur persönlichen Ausdeutung, aber noch ganz der Väteridee bis teilweise zum Wortlaut verbunden.

Für die weitere Quellenuntersuchung scheint es bedeutsam zu sein, daß die Sententiae divinae paginae die gleiche Frage auch gesondert stellen: Potest autem queri, an humanum corpus et anima habuerunt preiacentem materiam (ed. Bliemetzrieder 19). Für die Seele wird u. a. als Antwort gegeben: Heresis tamen quorundam fuit, quod ex parte divine essentie fuerit facta. Non ergo ex preiacenti materia fecit eam deus sed ex nihilo id est in preiacenti materia. Dazu ist bemerkenswert, daß auch die Berliner Sentenzen im Gegensatz zu Augustinus, der das Wort nicht gebraucht, sondern einfachhin von Gott spricht, „essentia" mehrmals gebrauchen. So in der oben abgedruckten Deutung des Augustinuszitates; aber auch schon vorher bei der Einführung der ganzen Frage, wo sie auch von den Häretikern sprechen: Quidam heritici dixerunt animam hominis esse de essentia dei. Natürlich ist das noch kein direkter Hinweis auf eine Abhängigkeit von den Sententiae divinae paginae, da es sich um einen allgemeineren Sprachgebrauch handeln kann. Aber wir werden doch unser Augenmerk weiter darauf richten müssen. Augustinus selber spricht an anderer Stelle in De Genesi ad litteram 1. 7 c. 2 von substantia oder natura; das kommt essentia also schon näher.

[24] Tract. 3 c. 2; PL 176, 92 A.
[25] Lib. 2 d. 16 c. 3; ed. Quaracchi n. 178.
[26] Vgl. De anima eiusque origine I 44; PL 44, 477.

Die weitere Schöpfungslehre ist noch enger als die der Engel abhängig von Deus summe. Es sind nur ganz wenige kurze Fragen, deren Beantwortung sich nicht aus Deus summe ergibt. Wir werden am Schluß eine Gegenüberstellung der aus Deus summe von den Berliner Sentenzen übernommenen Fragen und Antworten bei einer Gesamtanalyse dieses Werkes bringen. Daraus wird man dann genauer auch die neuen oder anders gelösten Probleme der Berliner Sentenzen ersehen können.

Dazu gehört etwa die etwas sonderbar anmutende Frage nach der Sprache der Schlange im Paradies: Qua lingua diabolus fuerit locutus (49, 16—18). Dicimus, so antworten unsere Sentenzen, quia hebrea lingua locutus sit ei, quia et illa fuit mater omnium linguarum et alia lingua nondum fuerat. Die Frage wurde offenbar damals öfter gestellt, wenn auch manchmal anders behandelt. Ich verweise etwa auf Abaelards Hexaemeron: Serpens non verbis sed sibilo mulieri locutus fuisse creditur tantaeque sagacitatis illi primi homines exstitisse, ut ex sibilo serpentium vel vocibus avium affectus eorum agnoscerent[27]. Gewiß ist diese Lösung Abaelards wohl tiefer gesehen, aber der ganzen Tradition entsprechend scheint die der Berliner Sentenzen insofern wenigstens traditioneller, als sie noch wie die Patristik von einer eigentlichen Sprache des Teufels spricht. Damit steht sie auch der konservativen Eigenart der Schule näher. Bisher habe ich aber auch in ihr nirgendwo die konkrete Lösung der hebräischen Sprache gefunden. Damit führen die Berliner Sentenzen uns also in einer konkreten Einzelheit in das Denken der Schule wieder deutlich ein.

Eine andere hinzugefügte Frage findet sich bei der Behandlung der Sünde der Stammeltern. Gott hat dafür Adam und Eva wie ihren Nachkommen Strafen auferlegt: den Tod und die Arbeit auf der von Gott verfluchten Erde. Daran schließt sich nun die Frage: Queritur autem, an he pene sufficiant ad expianda eorum et aliorum peccata an non. Aut enim sufficiunt aut non sufficiunt. Si sufficiunt, nihil restat nisi ut expiato peccato per has penas ad beatitudinem angelorum et archangelorum absque Christo et absque effusione sanguinis eius perveniant. Quod nefandissimum est dicere, videlicet quod sine causa Christus mortuus sit. Si vero non sufficiunt, tunc deus insipienter has penas hominibus pro peccatis iniunxit... (52). Der Verfasser will diese schwierigen Fragen nicht lösen, sondern offenlassen: Sed he questiones modo maneant indiscusse (ebd.). Damit zeigt er erneut, daß die eigentliche tiefere Spekulation nicht seine Stärke war und er darin auch nicht die Aufgabe seines Werkes sah. Immerhin macht er auch hier mit einer Streitfrage seiner Zeit bekannt, von der wir sonst nicht vieles erfahren, da die Zeit zu sehr mit der ihr nahekommenden Frage nach der Notwendigkeit der Erlösung durch Gottes Kommen in die Welt beschäftigt war.

Bei der Frage nach der Bedeutung des iurare und penitere Gottes bringt der Verfasser zwar am Schluß die gleiche Lösung wie Deus summe. Aber vorher

[27] PL 178, 783.

kommen doch einige andere Gedanken aus fremder Quelle zur Sprache, die nicht unwichtig in ihrer guten Formulierung sind: Quorum motuum apud deum nulla perturbatio est, apud quem est summa tranquillitas mentis. Sed pro efficientiis rerum hoc dictum est, ut de deo aliquid melius intelligamus. Non enim nostre mentis sententia adeo precipitanda est, ut credamus deo aliquid forinsecus accidere. Daher deutet der Anonymus das „Schwören" Gottes als das „statuta retinere in suo ordine", während das „penitere" nichts anderes ist als „statuta a suo ordine revocare". Dem fügt er dann aber noch die Auslegung von Deus summe hinzu, daß dies „penitere" ein „Ändern", und zwar kein einfaches wie etwa das des Gehens und Kommens der Jahre, sondern ein unverhofftes Ändern gegen eine bisherige Erwartung ist: Quod possumus considerare in primis parentibus. Ipsis enim inopinantibus de paradiso expulsi sunt (52).

In der Schule war ein Origeneszitat aus seiner Genesiserklärung, hom. 3, 1 bekannt, das auch darauf hinweist, daß solche Ausdrücke dazu dienen, Gott den Menschen irgendwie deutlich zu machen[28]. Aus einer ähnlichen Sentenz dürfte also der erste Teil dieser Deutung über die „Reue" der Sententiae Berolinenses direkt oder indirekt stammen: ut de deo aliquid melius intelligamus. Jedenfalls ist diese Deutung der Schule Anselms nicht fremd, wie man sie ja überhaupt in sehr vielen Werken zur Genesisstelle findet.

Der Anonymus stellt als Definition des „penitere" auf: Penitere nihil est aliud quam statuta a suo ordine revocare. Dem entspricht seine Definition des iurare: Iurare dei est nihil aliud quam statuta in suo ordine retinere (52). Woher stammen diese Definitionen? Die über die „Reue" Gottes ist mindestens seit Augustinus geläufig, der sie z. B. im Kommentar in Ps 109 gebraucht, aber auch in De civitate, wie eine Stelle belegt, die Deus summe bringt. Auch in Isidors Libri sententiarum ist sie übergegangen: Iurare dei est illa providentia qua statuit non convellere statuta. Penitentia autem dei rerum mutatio est; non penitere autem statuta non revocare ut illud: Iuravit dominus et non penitebit eum, id est que iuravit, non mutabit[29]. Woher hat nun der Verfasser der Berliner Sentenzen seine Definition genommen? Deus summe gibt uns wieder eine Antwort. Denn die Summe bringt zu dieser Stelle einen Text des Hieronymus: Ieronimus: Penitentia est statuta mutare de bono ad malum sive de malo ad bonum que occulto iustoque iudicio dei fit vel per eius iusticiam vel misericordiam penitentiam dei dicimus. Non penitere dei est nullo modo statuta mutare ut est illud: Juravit dominus et non penitebit et est dicere: Penituit deum fecisse hominem, mutavit hominibus non hoc opinantibus quod fecerat de homine (f. 112v). Wenn wir ihn mit den Ausführungen vom Anonymus der Berliner Sentenzen und mit Isidors Text vergleichen, dann erscheint es wohl ziemlich sicher, daß hier die Berliner Sentenzen wiederum mehr Isidor folgen, wie sie es ja schon früher einmal getan haben, als Deus summe. Denn das typische „revocare" findet sich in Deus summe bei dem von diesem Werk gebrachten Hieronymustext nicht, wohl aber bei Isidor. Auch ist bei Isidor die Parallele mit dem Schwur Gottes und dessen Definition bereits besser vollzogen als in dem Hieronymustext aus Deus summe. Doch dürfte nicht übersehen werden, daß auch an dieser Stelle sich die Berliner Sentenzen wieder die Freiheit nehmen, Isidors Definition vom Schwur ein wenig abzuändern, damit der Parallelismus mit der Reue noch deutlicher wird. Isidor schreibt, daß der Schwur sage, Gott werde das von ihm Festgesetzte „non convellere"; die Berliner Sentenzen schaffen den Parallelismus: Penitere: statuta a suo ordine revocare — iurare: statuta in suo ordine retinere. Wir finden also hier

[28] Vgl. Schrifttum 325. — Der Text über die Reue Gottes bei Lottin n. 303 ist ein Exzerpt aus Deus summe. Vgl. Clm 22307 f. 112 (Text in: Anselmsentenzen 230). Die Hs aus Rouen enthält ja einige Teile dieses Werkes, wie Lottin feststellte. Vgl. Schol 34 (1959) 193.

[29] PL 83, 634 B.

bei Benutzung einer anderen Quelle — sei sie direkt oder besser indirekt aus Isidor genommen — das gleiche gute und klare systematische Bestreben von Berlin nach kurzer, knapper Formulierung.

Wichtig ist auch die dann folgende konkrete Deutung der Genesisstelle 6, 7: Penitet me fecisse hominem. Die Berliner Sentenzen bringen nämlich hier — wieder unabhängig von Deus summe — aus einer anderen Quelle mehrere Deutungen dieses schwierigen Textes. Die verschiedenen Lösungen, die vom Anonymus gebracht werden, zeigen schon die Unsicherheit der Zeit, nicht so sehr in der grundsätzlichen Deutung, als in der konkreten Anwendung der oben entwickelten Definition des „penitere dei". Man kann in den Berliner Sentenzen zwei Grundwege der Deutung der Stelle unterscheiden. Der erste spricht von der „Reue" *Gottes* im metaphorischen Sinn, also von der mutatio und revocatio, die er in der Welt vornimmt. Es gibt da drei Unterdeutungen: Gott ruft den Menschen von der Unsterblichkeit zur Sterblichkeit: revocabo hominem ab eo statu in quo eum feci, quia feci eum immortalem et passibilem (l. impassibilem), sed faciam eum mortalem et passibilem. Oder: Moses sprach von der „Reue" Gottes gemäß der Torheit einzelner Juden und anderer Menschen, die glaubten, Gott habe es gereut, weil er seinen Sohn zur Geißelung und zum Tode sandte für ihre Schuld: Vel dicamus Moysen hoc dixisse propter stultitiam et insipientiam quorundam iudeorum vel aliorum, quibus forte videtur quod pigeat deum fecisse hominem, pro cuius scilicet peccato misit filium suum incarnari, flagellari et crucifigi; et ideo putant penitere deum. Ein dritter Grund für die „Reue" Gottes im Zeichen nach außen liegt im Tod Christi selber: Vel penitet me fecisse hominem, id est pena crucis tenebit me, quia feci hominem pro cuius scilicet peccato expiando in cruce moriar. Dazu kommen als zweiter Grundweg der Deutung noch zwei Erklärungen, die das penitere in den *Menschen* selbst hineinlegen, von dem Gott es ausgesagt habe: Vel penitet me fecisse hominem id est penitet hominem, me fecisse eum talem quod posset mori vel pati. Vel penitet me fecisse hominem quasi dicat penitet hominem, se fecisse me, id est penitet eum, quia voluit fieri deus diabolo dicente sibi in serpente: In quacumque hora comederitis, eritis sicut dii. Credidit et comedit. Unde procul dubio eum penituit (53). Das ist also wiederum ein guter neuer Text aus einer uns bisher noch unbekannten Quelle, der uns in das Denken der Zeit in einer umstrittenen Deutungsfrage einführt.

Auch unter den sicher aus Deus summe genommenen Stellen gibt es noch einige, die für die Arbeitsmethode der Berliner Sentenzen von Bedeutung sind. Das ist zunächst die Darlegung über die bekannten sechs Sünden, die in der Ursünde Adams eingeschlossen waren. Deus summe bringt wie gewöhnlich dazu einen Augustinustext aus Enchiridion c. 45 (PL 40, 254). Da sowohl die Anselmsentenzen wie auch die Sententiae divinae paginae mit den Berliner Sentenzen sich dazu äußern, wird eine Gegenüberstellung wieder gut sein, um tiefer zu sehen:

Deus summe (f. 104v)

Et attende, quia in comestione pomi prohibiti homo commisit SEX *PECCATA*. Augustinus in Enchiridio: „In illo peccato uno quod per unum hominem in mundum intravit et in omnes ho-

Sent. Anselmi (65)

In hoc primo peccato quod etiam originale dicitur, non unum sed SEX principaliter perpetravit *PECCATA:*

Sent. Berolin. (49)

Item queritur que *PECCATA* Adam in paradiso commisit. Hec scilicet: superbiam, homicidium, sacrilegium, furtum, adulterium, fornicationem, avaritiam.

mines pertransit possunt intelligi plura peccata." „Nam et *SUPERBIA* fuit ibi, QUIA homo *in sua* potius *quam in dei potestate* esse dilexit; et *SACRILEGIUM, QUIA* deo non credidit", id est QUIA non deo credens prohibenti illum cibum SE SACRUM TEMPLUM DEI *ET posteros* SUOS QUANTUM IN SE FUIT, RAPUIT DE SACRO id est a deo in quo erat ut in continente. UNDE PROPHETA IN CHRISTI PERSONA: QUE NON RAPUI, TUNC EXSOLVEBAM. ADAM RAPUIT, CHRISTUS EXSOLVIT; „et *HOMICIDIUM,* QUIA *SE*met ipsum PRECIPITAVIT IN MORTEM; et FORNICATIO spiritualis, *quia integritas MENTIS* humane" que erat SPONSA DEI, „serpentina persuasione corrupta est; et *FURTUM, quia* cibus prohibitus *usurpatus* est; et *AVARITIA, quia plus quam illi sufficere debuit, appetivit* et si quid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione inveniri potest".

SUPERBIAM, QUIA deo subiectus esse noluit; *SACRILEGIUM, QUIA* SACRUM DEI TEMPLUM, SE scilicet, conditori suo subtraxit ET sic *sacrum DE SACRO* abstulit, QUIA ET *SE ET* omnes SUOS *sequentes* deo *rapuit,* QUANTUM IN SE FUIT. UNDE PROPHETA IN PERSONA CHRISTI: QUE NON RAPUI, TUNC EXSOLVEBAM. ADAM RAPUIT, CHRISTUS EXSOLVIT. *HOMICIDIUM* fecit, QUIA *SE IN MORTEM PRECIPITAVIT. FORNICATIONEM* fecit, *QUIA* SPONSAM DEI que prius intacta fuit, id est MENTEM, violavit propriam. *FURTUM* fecit, dum *vetitum* fructum illicite subtraxit; AVARITIAM, quando per hanc scientiam cumulare concupivit. SEX igitur mala in hoc peccato perpetravit que AUGUSTINUS singula enumerat et ideo, etsi plura vocari possint, ista sufficiant.

SUPERBIA peccavit, cum se magis *in sui potestate quam in dei* voluntate esse elegit vel voluit. *HOMICIDIUM* commisit, cum comedendo pomum *SE ET posteros IN MORTEM PRECIPITAVIT; SACRILEGIUM, QUIA sacrum de sacro rapuit,* videlicet sacrum pomum de sacro paradiso; FURTUM, *quia* pomum a deo sibi *VETITUM* furtim *usurpavit;* adulterium, *quia mentis integritas* qua deo desponsata erat, suggestione diaboli vitiata *est* et *corrupta; FORNICATIONE* peccavit, quia in comestione pomi est delectatus; *AVARITIA* peccavit, *quia plus quam sufficeret,* superbe *appetivit.*

Sententiae divinae paginae (ed. Bliemetzrieder 27): Queritur iterum, quis eorum magis peccavit ... Sed antequam videamus singulare peccatum mulieris, videamus communia utriusque. Uterque scienter et ex deliberatione animi contra naturalem intentionem et contra preceptum sui creatoris egit et ita fuit ibi transgressio et inobedientia. Item quia uterque magis obedivit sue voluntati quam suo creatori, idcirco uterque fuit idolatra. Nulli enim creature propter se obedire debemus sed propter deum tantum. Soli vero deo propter se obedientia adhibenda est. Fuit etiam ibi sacrilegium, quia sacrum cum interdicto rapuerunt. Fuit etiam ibi homicidium, quia uterque se ipsum morte anime occidit, non corporis que mors est gravissima. Hec sunt communia.

Fuit autem singulare peccatum mulieris, quod credidit deum esse invidum sue creature, ne sibi parificaretur; fuisse etiam avarum reservando illum fructum ac si indigeret. Unde dicit apostolus: Mulier fuit seducta, vir autem non fuit seductus.

Von diesen Bearbeitungen des ursprünglichen Augustinuszitates, wie es in Deus summe sich noch findet, entfernen sich die Sententiae divinae paginae am meisten vom Original. Das geschieht nicht nur, weil die Fragestellung nach der Größe der Sünde Adams und Evas in gewisser Weise eine andere geworden ist — es handelt sich nicht mehr um die Größe der Sünde der Stammeltern, sondern um die größere Schuld Adams oder Evas —, sondern auch die Aufzählung der einzelnen Sünden, die in der Ursünde enthalten waren, ist verschieden. Es ist der Ungehorsam dazugekommen, aber dafür sind Stolz, Diebstahl und Ehebruch ausgefallen. Bemerkenswert aber ist vor allem, daß die avaritia nur mehr als von Eva fälschlich vermuteter Fehler *Gottes* aufgezählt wird. Sie wird dadurch schuldig, daß sie Gott das zuschreibt. Von ihrer eigenen avaritia aber ist keine Rede mehr.

Die von mir in Münster, Bibl. Paulina, Cod. 335 gefundene und nun leider im Zweiten Weltkrieg verbrannte *Bearbeitung der Sententiae divinae paginae*[30] hat aber wieder stärker den ursprünglichen Augustinustext herangezogen. Denn nun heißt es:

Commune peccatum utriusque fuit ... Idolatriam etiam fecerunt et latriam deo auferebant; sacrilegia etiam fecerunt, quia sacrum, id est fructum prohibitum, sibi usurpaverunt; homicidium commiserunt, quia se ipsos per peccatum ceciderunt.

Nunc videamus de singulis. Mulier per superbiam peccavit, quia creatori suo parificari voluit. Vir etiam licet non tam magnam tamen per superbiam peccavit in hoc quod fecit contra preceptum domini, quod pro nulla re deberet transgredi[31].

Hier wird also der Stolz bei beiden Stammeltern wieder eingefügt und ebenso das sacrilegium.

Die Anselmsentenzen und die Sententiae Berolinenses bleiben dem Urtext Augustins getreuer. Aber auch in den Berliner Sentenzen findet sich eine bedeutungsvolle Erweiterung. Statt der sechs Einzelsünden Augustins, die mit Deus summe auch die Anselmsentenzen ausdrücklich mit der Zahlenangabe „sex" bezeichnen, zählen die Berliner Sentenzen sieben. Sie teilen die fornicatio noch, wenn sie daneben adulterium nennen, wobei dieses die augustinische Definition der fornicatio übernimmt (integritas mentis), während fornicatio als Lust beschrieben wird: Fornicatione peccavit, quia in comestione pomi est delectatus. Auf der anderen Seite aber bringen sie einen Text, der als ganzer dem Text von Deus summe näher steht als die Ausführungen der Sententiae Anselmi, und bestätigen so unsere Ergebnisse, daß Deus summe auf die Berliner Sentenzen einen größeren Einfluß genommen hat als auf die Anselmsentenzen, da die letzteren in ihrer Sammeltendenz mehr anderes Gut herbeigezogen haben. So wird der Stolz von den Sententiae Berolinenses mit Augustin und so auch Deus summe noch bezeichnet: Superbia peccavit, cum se magis in sua

[30] Vgl. Schrifttum 223 ff.
[31] Ebd. 228.

potestate quam in dei voluntate esse elegit vel voluit. Die Anselmsentenzen ziehen zusammen: Superbiam, quia deo subiectus esse noluit. Ähnlich heißt es bei der Habsucht in den Berliner Sentenzen näher an Augustinus und Deus summe angelehnt: Avaritia peccavit, quia plus quam sufficeret, superbe appetivit. Die Anselmsentenzen sagen: Avaritiam, quando per hanc scientiam cumulare concupivit. Man muß also eine unmittelbare Benutzung von Deus summe durch die Berliner Sentenzen annehmen. Aber auch die Anselmsentenzen würden durch eine bloße Benutzung der Berliner ohne Deus summe und den Augustinustext nicht erklärt. Das belegt z. B. die Sünde der fornicatio bzw. des adulterium, die in den Anselmsentenzen wie bei Augustin und Deus summe noch eine Einheit bilden und nicht wie in Berlin auseinandergezogen sind.

Wie stark übrigens der Augustinustext in den einzelnen Werken der Schule umgearbeitet worden ist, zeigen die *Klagenfurter Sentenzen*[32], von denen im Lauf dieser Gesamtuntersuchung noch gezeigt wird, daß sie Deus summe und die Anselmsentenzen benutzt haben. Die Deutung bei ihnen lautet:

Sciendum quod hoc ipsum originale peccatum per sex membra dividit Augustinus scilicet in superbiam, sacrilegium, homicidium, fornicationem, avariciam et furtum. Superbia fuit, quando sui proprii iuris et non sub potestate dei esse voluit. Sacrilegium commisit, quando bonitatem dei, id est Spiritum Sanctum, de se quasi de templo ipsius peccando expulit. Quod obscure dicit auctoritas, quia non credidit deo. Hoc est enim deo credere: non deum a se peccando removere. Homicidium erat, quando per peccatum et sibi et aliis mortem intulit tam eternam quam temporalem. Fornicatio, quia mens prius integra se ipsam corrupit et oblita sui creatoris plus amabat verbis obedire serpentis. Per avaritiam peccavit, quia plus quam sibi competeret, scire voluit, ut per scientiam dei equaretur. Furtum in quo et rapina factum est mirabile, quia se ipsum et omnes qui ex eo nascituri erant, deo abstulit. Unde: Que non rapui, tunc exsolvebam. Furtum enim hoc dicitur omnis illicita occupatio. Tot peccata in uno peccato perpetrata sunt (f. 6).

Neben der Bearbeitung des Textes Augustins durch die Sententiae divinae paginae ist die in den Klagenfurter Sentenzen wohl die weitgehendste. Und doch liegt auch bei ihr deutlich die Augustinusstelle zugrunde. So ist etwa gleich die Beschreibung der superbia mit dem augustinischen Ausdruck „sub potestate dei" im Gegensatz zu den Anselmsentenzen bezeichnend. Dieses Wort haben auch die Berliner Sentenzen beibehalten. Vor allem aber ist bei der Erklärung des sacrilegium beigefügt: Quod obscure dicit auctoritas: „quia non credidit deo". Diese Autorität ist eben unsere Augustinusstelle, in der sich die zitierten Worte finden, die dem Verfasser der Klagenfurter Sentenzen also nicht deutlich genug erschienen. Im Gegensatz zu den Anselmsentenzen ist in Klagenfurt auch der augustinische Ausdruck der integritas mentis für die fornicatio beibehalten in der Form: mens integra. Dagegen zeigt die Psalmstelle Que non rapui, tunc exsolvebam, die freilich in Klagenfurt nicht, wie bei den Anselmsentenzen, beim Sakrileg, sondern beim Diebstahl angewandt ist, die enge Beziehung dieser beiden Werke an. Wie bei den Anselmsentenzen wird auch in den Klagenfurter die avaritia konkret auf das Drängen nach Vielwissen bezogen statt wie im Urtext auf das Streben allgemein. Der Grundgedanke bleibt also erhalten, aber er wird in den verschiedenen Überarbeitungen vielfach verändert und durch neue Gedanken auch reicher ge-

[32] Vgl. Schol 13 (1938) 260.

staltet. So in Klagenfurt etwa bei der Deutung des Sakrilegs, bei dem nun der Heilige Geist von den Stammeltern aus der Seele getrieben wird. In den Anselmsentenzen war es noch Gott, von dem der geheiligte Mensch als Tempel Gottes getrennt wurde durch die Sünde, während die Berliner Sentenzen die etwas gar äußerliche Deutung bringen des sacrum de sacro: den heiligen Apfel aus dem heiligen Paradies geraubt. Es ist also im allgemeinen ein innerer Fortschritt in der Deutung festzustellen. Bei den Berliner Sentenzen sehen wir freilich wieder die Tendenz zur kurzen, einfachen, klaren Deutung.

Eine Ähnlichkeit in der Formulierung mit den Sententiae Anselmi findet sich in den Berliner Sentenzen bei der Abhandlung über Gottes Willen. In den frühen Sentenzen der Anselmschule ist diese Frage sehr ausführlich behandelt am Schluß des Sündenfalles Adams. Wie konnte durch die Sünde Gottes Wille verletzt werden, der doch immer sich erfüllen muß? Wir haben bereits bei Gelegenheit der Abhandlung über die Arbeitsmethode der Anselmsentenzen eingehend über diese Fragestellung in Deus summe, den Anselmsentenzen und der entsprechenden Einzelsentenz von Anselm selbst gehandelt und das Abhängigkeitsverhältnis dieser Abhandlungen untereinander untersucht[33]. Es handelt sich ähnlich wie bei der Erbsünde um eine der umstrittensten Fragen der Zeit und der Schule. So wird auch das persönliche Interesse des Verfassers der Sententiae Berolinenses noch größer. Er bringt z. B. eine neue Einteilung, die sich nicht in den anderen Werken oder Sentenzen der Schule feststellen ließ[34]. Gottes Wille ist zweifach: alia creata, alia creatrix (51). Letztere ist Gottes Sohn: Creatrix voluntas est dei filius, qui dicitur voluntas patris, consilium patris, sapientia patris (ebd.). Die „voluntas creata" aber ist jene, die Gott täglich in den Herzen seiner Gläubigen schafft. Sehr gut ist auch die andere Einteilung in voluntas misericordie und voluntas prescientie (ebd.) formuliert. Diese Einteilung entspricht einer im Liber de voluntate, der unter den Werken Anselms von Canterbury gedruckt wurde, aber nun mit Recht unter die Einzelsentenzen der Schule Anselms von Laon von Odo Lottin eingerückt und mit ihnen neu herausgegeben worden ist[35].

Mit Deus summe und den Sententiae Anselmi haben die Berliner Sentenzen die andere Einteilung in preceptum und dispositio gemeinsam. Nur wird in den Anselmsentenzen der Heilswille (quam fecit deus in cordibus fidelium) hier eingeordnet, so daß die Anselmsentenzen — wohl im Anschluß an die Anselm selbst zugehörende Einzelsentenz De voluntate dei[36] — sogar ausdrücklich die Dreizahl nennen: Notandum est tribus modis sacram scripturam accipere

[33] Siehe Anselmsentenzen 210 f.
[34] Vgl. die gute Zusammenstellung bei Fr. Stegmüller: DivThom(Plac) 45 (1942) 310 f.
[35] Siehe PL 158, 582—584; jetzt O. Lottin a. a. O. n. 290.
[36] O. Lottin a. a. O. n. 31.

voluntatem dei. Das tut Deus summe zwar noch nicht, aber der Heilswille ist doch ganz im Anfang noch vor der Erklärung der voluntas als dispositio und preceptum eingeschaltet: Voluntas dei appellatur illa quam operatur in cordibus fidelium (f. 107v). Erst nach Anführung mehrerer Schriftstellen, die von diesem Heilswillen sprechen, kommt Deus summe auf die beiden anderen göttlichen Willen: Voluntas dei dicitur preceptum ... dispositio. Die Berliner Sentenzen übernehmen diese Einteilung von Deus summe und stehen so wieder unter dem Einfluß dieses Werkes, noch mehr als die es auch benutzenden Anselmsentenzen, in denen sich aber schon hier die Anselm zugehörende Einzelsentenz bemerkbar macht. Mit Deus summe bringen die Berliner Sentenzen auch die gleiche Schriftstelle: Omnia quecunque voluit, fecit deus. Erst nach der Behandlung des göttlichen Willens als preceptum und dispositio kommen sie dann eingehender auf den Heilswillen zu sprechen. Vorher teilen sie noch den Willen als dispositio in die voluntas approbans und permittens: Voluntas que dispositio est, alia approbans, alia permittens. Unde dicitur: Non est malum in civitate quod dominus non facit, id est non permittit (ebd.). Die Anselmsentenzen haben eine andere Ausdrucksform, wenn sie „permittens" in „operans" ändern. Sie begründen das mit einer Augustinusstelle aus dem Enchiridion c. 95: Non fit aliquod, nisi quod omnipotens fieri velit vel fieri sinat vel *operando* fiat. Deus summe hat folgenden Text:

Hec autem voluntas que est dispositio dei, sic dividitur: Alia est efficiens, alia est permittens; efficiens quantum ad bona. Divina enim dispositio cum voluntate hominis operatur bona opera ipsius. Permittens quantum ad mala. Augustinus in Enchriridio: Non fit aliquid nisi omnipotens fieri velit vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo (f. 107v).

Die Berliner Sentenzen folgen also in der Einteilung wieder Deus summe: dispositio alia est efficiens, alia est permittens, und aus Deus summe ist auch noch der weitere Satz genommen: quantum ad bona — quantum ad mala. Dagegen haben die Anselmsentenzen das Augustinuszitat aus Deus summe übernommen, das in den Berliner Sentenzen fehlt. Aber es ist, wie so oft auch in den Anselmsentenzen, etwas verändert, und zwar gerade im hier wichtigen Wort: operando, wo es bei Augustinus heißt mit Deus summe: faciendo.

Der Wille als Gebot ist in den Berliner Sentenzen ebenso wie in ihrer Quelle Deus summe und den Anselmsentenzen eingeteilt in precipiens und prohibens:

Deus summe (f. 108)	*Sent. Anselmi (63)*	*Sent. Berolin. (51)*
Illa voluntas que est divina precepta sic dividitur: alia est precipiens, alia prohibens. Precipiens ut: Ho-	Illa etiam voluntas que dicitur preceptum, alia est precipiens ut: Honora patrem et ma-	Voluntas que dicitur preceptum, alia precipiens, alia prohibens. Precipiens: Honora patrem

nora patrem et matrem tuam; prohibens: Non occides.	trem; alia prohibens ut: Non mechaberis.	tuum et matrem; prohibens ut: Non occidas, non mechaberis, non furtum facies.

Die Texte sind also fast wörtlich mit ihren Einteilungen und auch mit den entsprechenden Beispielen gleich. Es gibt nur einen Unterschied. Bei der voluntas prohibens sind verschiedene Beispiele in den drei Werken gewählt. Deus summe: Non occides, — bei den Anselmsentenzen: Non mechaberis, — und sonderbarerweise in den Berliner Sentenzen beides zusammen und dann noch vermehrt durch ein weiteres Gebot des Dekalogs: Non occidas, non mechaberis, non furtum facies. Es ist natürlich schwer zu sagen, ob die Berliner Sentenzen durch die Gebotserweiterung der Anselmsentenzen angeregt wurden zu ihrer Weiterführung. Die Formulierung des Einleitungssatzes, die in den beiden Werken auch ähnlicher ist als in Deus summe, könnte dazu einladen. Jedenfalls sollten wir mit dieser Möglichkeit rechnen, wenn auch nicht mit der Notwendigkeit. Doch haben wir ja schon mehrmals solche konkreten „Möglichkeiten" entdeckt, die immerhin für sich sprechen.

Es müssen aber auch noch andere Quellen unserem Anonymus zur Verfügung gestanden haben. Wir wiesen bereits auf die bisher in der Schule unbelegbare Unterscheidung von voluntas creata und creatrix hin. Auf eine andere Quelle weist uns vielleicht die in den Berliner Sentenzen über Deus summe und die Anselmsentenzen hinausgehende Frage hin, ob dem göttlichen Willen die Frömmigkeit (pietas) eines Menschen mehr entspricht, der etwas will, was Gott nicht möchte, oder der schlechte Wille eines anderen, der etwas (aus anderem Motiv also) möchte, was Gott auch will. Diese Frage ist im Anschluß an Augustinus, Enchiridion c. 101 (PL 40, 279) gestellt, wo der Kirchenvater darauf hinweist, daß es sein könne, daß der Wille Gottes in seinen Gläubigen (voluntas dei in fidelibus), also sein Heilswille, manchmal mit dem Willen der Gläubigen übereinstimmen, manchmal aber auch sich von ihm unterscheiden könne. Die Berliner Sentenzen führen das so ein: Item voluntas quam cotidie creat in mentibus fidelium, que aliquando concordat divine voluntati, aliquando discordat. Das wird dann mit dem augustinischen Zitat über den Tod eines Vaters gezeigt: Quod auctoritate Augustini comprobare possumus. Dicit enim in Enchiridio: Bonus filius bona voluntate non vult patrem mori, quem deus bona voluntate vult mori *et ut satisfiat nature.* Malus vero filius mala voluntate vult patrem mori, *quatenus eius hereditatem habere possit,* quem deus vult mori bona voluntate (51).

Unser Anonymus fügt die kursiv gedruckten, erklärenden Worte in den Augustinustext ein. Die Anselmsentenzen haben ihre Darlegungen über das Beispiel Augustins, dessen Text sich wörtlich in

Deus summe findet, wohl nicht aus Deus summe genommen, sondern aus ihrer anderen Quelle, der persönlich Anselms Feder entstammenden Sentenz De voluntate, wie ich gezeigt habe[37]. Aber auch sie fügten eine Deutung zu, wie es auch Anselm bereits tat. Gegenüber Augustin, der nur die Verschiedenheit der Willen noch hervorhebt, beschreibt Anselm genauer, worin beim gleichen Objekt, dem Tod des Vaters, doch die Verschiedenheit kommen kann: ex affectu caritatis disconveniunt. Noch deutlicher ist der Verfasser der Anselmsentenzen: Mala voluntas mea concordat cum voluntate dei in morte patris mei, qui utrique volumus; discordat, quia ille vult ex iusticia, ego ex invidia (64). Auf diesem ideengeschichtlichen Hintergrund gewinnt die Deutung von Berlin erst ihre ganze Sicht. Der Tendenz des Verfassers entsprechend ist alles konkretisierter geworden: Gott will den Tod aus gutem Grund, um der Natur ihren Lauf zu lassen; der schlechte Sohn aber, weil er den Vater beerben will. So erscheint uns hier plötzlich und ungesucht wieder die Eigenart dieser Sentenzen. Zugleich bringen sie damit auch eine neue Deutung der Augustinusstelle, deren Text sie aus Deus summe entnehmen konnten.

Ob das freilich hier der Fall war, ist nicht so sicher. Denn die Berliner Sentenzen kennen auch noch die Fortsetzung des Textes, der in Deus summe fehlt. Augustinus fährt nämlich fort: Bone voluntati dei pietas illius potius consonat quamvis aliud volentis quam huius idem volentis impietas (Enchiridion l. c.). Das ist also gleich die Antwort auf die Frage, die sich, wie oben gesagt, die Berliner Sentenzen stellen, wenn sie diese Worte zu einer Frage machen: Queri solet, an pietas huius volentis ... (51). Sie antworten kurz und knapp: Nos dicimus, quod pietas nolentis bona voluntate magis concordat divine voluntati quam impietas volentis mala voluntate quod deus vult bona voluntate (ebd.). Das ist also die augustinische Lösung in eigener Antwort formuliert und so unabhängig gemacht vom Kirchenvater, der überhaupt nicht genannt ist bei dieser Frage, die auch als solche nicht als augustinisch äußerlich erkennbar ist — also wieder typisch für diese Sentenzen. Die augustinische Fortsetzung des Zitates über den von Gott und vom Menschen gewünschten Tod des Vaters findet sich von den uns bekannten Sentenzenwerken in Prima rerum origo, wo es anschließend an die Umschreibung des augustinischen Wortes (65 Zeile 6) wörtlich nun weiter heißt: et sic voluntati dei pietas alicuius potius consonat quamvis aliud volentis quam mali idem volentis impietas, also der Augustinussatz. So setzt sich ja dieses Werk zusammen, indem es die ganzen Anselmsentenzen wörtlich übernimmt und mit Väterzitaten als Einschiebsel vermehrt[38]. Es wäre also eine doppelte Quellen-

[37] Anselmsentenzen 211 ff.
[38] Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen (vgl. Anm. 3).

lage für die Berliner Sentenzen hier möglich: entweder eine uns unbekannte Sammlung mit dem Gesamttext, wozu auch evtl. die früher angezeigten Isidortexte gehören könnten, oder statt der Anselmsentenzen die Bearbeitung Prima rerum origo anzunehmen. Dies letztere bietet keine Schwierigkeit, da die von uns früher als vielleicht aus den Anselmsentenzen angeführten Texte sich auch alle wörtlich in Prima rerum origo wiederfinden. Welche von diesen beiden Annahmen die richtige ist, wird sich wohl kaum entscheiden lassen, da alle Quellen außer Deus summe in den Berliner Sentenzen, die an und für sich schon knapp sind, nur eben berührt werden, wenn auch gerade diese Stellen für uns sehr wichtig sind, da sie uns neue Kenntnisse zur Schule aus unbekannten Werken vermitteln.

In mehreren Sentenzensammlungen der Schule finden sich kurze Zusammenstellungen über Lösungen des Wortes: Vult omnes homines salvos fieri. Wir analysierten bereits die Zusammenfassung in den Sententiae Anselmi (64)[39] und wiesen dabei auf jene in der Einzelsentenz der Schule De voluntate dei hin, die früher Anselm von Canterbury zugeschrieben wurde[40]. Hier in den Berliner Sentenzen finden wir eine weitere. Es ist gut, wenn wir sie einmal zusammen sehen:

De voluntate dei: Augustinus: Deus vult omnes salvos fieri, id est nulli salvantur, nisi quos vult salvari. Vel: de omni genere hominum aliqui salvantur, vel: vult omnes homines salvos fieri, id est suos facit velle omnes homines salvos fieri, vel: vult omnes homines salvos fieri, id est non cogit aliquem dampnari.

Sententiae Anselmi (64): Deus ergo vult, id est facit suos velle omnes homines salvos fieri; vel: vult homines salvos fieri, id est de genere omnium hominum, de omni conditione, de omni sexu; vult omnes, id est nullum cogit dampnari. Vel: vult homines fieri salvos omnes: nulli salvantur nisi quos ipse vult salvos fieri[41].

Sententiae Berolinenses (51): Dicit beatus Augustinus: Vult deus homines salvos fieri, id est nullus salvatur nisi quem deus vult salvum fieri. Idem: De omni genere hominum salvat quosdam, videlicet nobilium et ignobilium, sapientium et insipientium, divitum et pauperum, servorum et liberorum. Vel: vult omnes homines salvos fieri, id est voluntatem in unoquoque hominum creat secundum quam quisque vult salvari. Non est enim aliquis adeo insane mentis vel ita perfidus a quo si queratur, utrum salvari velit, qui non dicat: salvari volo.

Deus summe (f. 108): Augustinus in Enchiridio: Ita intelligendum est quod scriptum est: Omnes homines vult salvos fieri tamquam diceretur nullum hominem salvum fieri nisi quem salvum fieri ipse voluerit, non quod nullus sit hominum nisi quem salvum fieri velit sed quod nullus salvus fiat nisi quem velit; et est dicere omnis ille est salvus quem vult. Idem est de omni genere hominum. Augustinus De correctione et gratia: Potest etiam sic intelligi quod omnes homines deus vult salvos fieri, quoniam nos facit velle, vel ita potest exponi: vult, id est permittit omnes homines salvos fieri, id est nullum cogit dampnari. Augustinus in libro De spiritu et littera: Vult deus omnes homines salvos fieri, non sic

[39] Siehe Anselmsentenzen 210 ff.
[40] O. Lottin a. a. O. n. 290.
[41] Prima rerum origo bringt einen längeren Text aus Enchiridion c. 97 ff.

tamen ut eis adimat liberum arbitrium quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. Quocunque istorum modorum exponatur: Deus vult omnes homines salvos fieri, ita efficit et permanebit vera tam ista auctoritas quam predicta: Omnia quecunque voluit, fecit.

Deus summe bringt also gut die wesentlichsten Stellen bei, aus denen die Schule ihre Lehre über den allgemeinen Heilswillen entnahm. Dort wird für jede der Deutungen, die De voluntate dei und die Anselmsentenzen in gleicher Weise, wenn auch in verschiedener Reihenfolge bringen, ein Text aus Augustinus angegeben, aus dem sie wohl auch genommen sind. Die Reihenfolge ist in De voluntate und in Deus summe die gleiche: 1. quod deus vult — 2. de omni genere — 3. facit suos velle — 4. nullum cogit. In den Anselmsentenzen ist nur wegen des Kontextes und der Überleitung aus dem vorhergehenden Schrifttext 4 an die erste Stelle gerückt, gefolgt von 2, 1, 3. Die Berliner Sentenzen bringen auch an erster Stelle 1 und dann 2; 3 und 4 jedoch fehlen. Dafür ist eine 5. Deutung beigefügt, die in allen anderen Werken fehlt: Gott gab allen Menschen die Sehnsucht nach Seligkeit. Wir haben also auch hier einen willkommenen Zusatz zu den Deutungen der anderen Werke der Schule. Aber auch noch auf einen anderen Unterschied in der Aufzählung sei aufmerksam gemacht. Bei der 2. Deutung hat der Text aus Deus summe einfach: de omni genere hominum, ebenso auch die Anselmsentenz De voluntate dei. Die Anselmsentenzen fügen erweiternd und erläuternd bei: de omni conditione, de omni sexu. Dagegen nähern sich dem Urtext am meisten die Berliner Sentenzen: videlicet nobilium et ignobilium, sapientium et insipientium, divitum et pauperum, servorum et liberorum, wie ja auch der Urtext des Enchiridion die verschiedensten Arten der Menschen aufzählt, unter ihnen auch teilweise die von den Berliner Sentenzen genannten. Wir sehen also, daß man, wie so oft in der Anselmschule, nicht einfachhin große Linien ziehen kann. Hier ist z. B. also die Rückkehr zum Urtext viel besser als selbst in Deus summe. Wir müssen also auch hier noch eine andere Quelle annehmen, die dann vielleicht auch die Fortsetzung der 5. Deutung enthalten haben mag. Selbst der lange Auszug aus Prima rerum origo, der aus dem Enchiridion sehr ausführlich genommen wurde, kürzt an dieser Stelle und läßt die Einzelaufzählung der verschiedenen Arten der Menschen aus. Dieses Werk kann also hier auch nicht unmittelbare Quelle gewesen sein.

Auch in der Frage nach der Dispositio Gottes muß eine weitere Quelle über Deus summe oder die Anselmsentenzen (bzw. Prima rerum origo) hinaus angenommen werden. Es wird die Frage gestellt: Utrum aliter possit deus res disponere quam ab eterno previdit et hominem in lapidem vertere et lapidem in aurum et si Petrus potuit mori ab alio genere mortis nisi crucis patibulo. Die Antwort lautet: Dicimus, quia non potuit, quia deus noluit. Non potest deus hominem in lapidem vertere, quia non vult. Dicit enim beatus Augustinus:

Deus non potest, quod non vult. Creatura, que vult, potest (51 f.). Der entsprechende Text in Deus summe spricht wohl von der anderen Todesart des Petrus, aber das Beispiel des Menschen, der in einen Stein und dieser in Gold verwandelt werden könnte, fehlt. Wenn man also nicht annehmen möchte, daß hier wieder eine einfache Deutung zur Klarheit vom Anonymus beigefügt wurde, was möglich ist nach unseren Feststellungen, muß man auch hier auf eine andere Quelle zurückgehen.

So hat uns also dieses ganze Kapitel von der Erschaffung und vom Sündenfall, aber ganz besonders diese letzte Darlegung über den Willen Gottes ein gutes Stück in die Arbeitsmethode des Anonymus weiter hineingeführt und auch andere Quellen, wie vielleicht das Werk Prima rerum origo, offenbar gemacht. Die Anselmsentenzen sind noch mehr in diesen Kreis als Quelle hineingewachsen. Doch daneben sind manche Einzelheiten und Einzellehren der Schule uns zusätzlich bekannt geworden, so daß auch das dogmengeschichtliche Interesse etwa beim allgemeinen Heilswillen gewachsen ist. Unsere Grundansicht, daß der Anonymus von dem patristischen Zitat zur Väteridee weiterschreitet, ist an vielen Stellen erweitert und belegt worden. Einmal wird sogar aus einer Väterbehauptung eine Frage gemacht und dann die Antwort mit eigenen Worten als „dicimus" ohne Hinweis auf Augustinus gegeben. Es ist also der umgekehrte Weg eingeschlagen: nicht die Antwort wird mit einem Vätertext gegeben, sondern die Frage, und dann die Antwort in eigener Formulierung, im Sinn Augustins aber. Jedoch konnten wir auch feststellen, daß hie und da das Väterzitat genauer wiedergegeben wird, ja auch neue Texte, besonders aus Isidor, beigefügt werden. Doch ändert das nicht die Grundtendenz.

III. Die Erbsündenlehre

Bei der Erbsündenlehre können wir ähnliche Beobachtungen machen. Grundsätzlich wichtig ist aber, daß von der frühen Lösung der Schule Anselms von Laon über die Übertragung der Erbschuld durch persönliche Zustimmung der Seele bei der Verbindung mit dem verderbten Körper in den Berliner Sentenzen ebensowenig die Rede ist wie in Deus summe und den Anselmsentenzen. Hier stehen alle drei in Gegensatz etwa zu den Sententiae divinae paginae, die noch Anselm folgen. Keine einzige Frage berührt in Berlin auch nur diese Ansicht. Wir stehen also ganz im Kreis von Deus summe und der Sententiae Anselmi, was unsere bisherigen Darlegungen auch wieder von der dogmatischen und dogmengeschichtlichen Seite aus bestätigt.

Deus summe ist hier wieder sehr eng benutzt worden, etwa so wie bei der Schöpfungslehre des Menschen. Dennoch gibt es vielfach auch hier neue Formulierungen. Ein Beispiel, in dem gerade das Problem

der Übertragung der Schuld, also das Wesentlichste aus der Erbsündenlehre, zur Darstellung kommt:

Deus summe (f. 112v)

Omnes *filii Ade* concepti *coniunctione viri ac mulieris* puniuntur *pro eodem peccato* et simili pena. Unde queritur quare. Hoc autem ideo est, quia peccatum illud commiserunt. Quando enim Adam *peccavit, omnes* erant in illo *omnesque fuerunt ille unus homo* et insuper peccato *concupiscentie* ab illo descenderunt. Unde *Apostolus: In quo omnes peccaverunt.*

Quo autem modo et secundum quam naturam in primo homine fuerint, sic explicandum est: *Substantia* corporea uniuscuiusque tota que coronabitur vel punietur, fuit in primis parentibus, cum peccaverunt quamvis in alio statu et quantitate, sed quedam per se, quedam *per medios patres;* veluti *substantia Cain* tota per se fuit in Adam et Eva, *substantia* vero filiorum eius et succedentium filiorum per medios patres ...

Cui sententie hoc modo potest opponi: *Substantia Cain* quam accepit a primis parentibus valde *parva* fuit nec tot *athomi* fuerunt in ea ex maxima parte quot homines descenderunt ab illa ...

Quibus e contra respondetur: Corporea *substantia* illius quam contraxit a parentibus suis, in principio *valde parva* fuit. At divina operatione fomenti *cibi et potus* particule que erant *athomi,* desierunt esse athomi factaque est *magna* ...

Sent. Berolinenses (53)

Adam peccavit. Pro quo peccato punitus est. Cuius quoque *filii pro eodem peccato* puniuntur qui ex lumbis eius *per coniunctionem viri et mulieris* processerunt. In quo *peccante omnes peccaverunt* et *omnes fuere ille unus homo.* Et quod in eo peccante omnes peccaverunt, possumus confirmare auctoritate *Apostoli* dicentis: *In quo omnes peccaverunt,* id est a quo per ardorem libidinis omnes profluxerunt.

Et quod omnes ille unus homo fuerunt, videre possumus. Quedam enim parvissima et brevissima *athomus* sive *substantia* ex lumbis eius processit que per *dei* misericordiam et adminiculo *cibi et potus* in magnam *substantiam* crevit que facta est *Cain.* Item profluxit illa *brevissima substantia* ex lumbis eius que similiter per *dei* misericordiam et adminiculo *cibi et potus* in magnam crevit *substantiam* que facta est Abel. Et ex his patribus alie brevissime profluxerunt substantie ex quibus alii homines facti sunt. Sic omnes homines quasi *per medium in Adam fuerunt* et ille unus homo fuit omnes homines et omnes in illo fuerunt, non in specie sed in genere. Quod auctoritate Augustini comprobare possumus. Dicit enim: Sicut omnia invisibiliter in semine erant que per temporum successionem surgunt in arborem, ita omnes homines in Adam fuerunt, non in specie sed in genere. Nec tibi mirum videatur, si omnes homines in illo fuerunt, cum arbor que Ade magna in semine fuit non mole corporee magnitudinis sed quadam vi et causali potentia.

Zunächst zeigen die kursiv gedruckten Worte wieder die enge Verbindung der beiden Werke. Vor allem aber ist die Grundidee und auch die Beweisführung wie die Lösung des Einwandes die gleiche: Alle waren „*ein* Mensch", in dem also alle auch sündigten. Denn die Substanz oder der kleine „athomus", wie beide Werke sagen, war in Adam, zwar valde parva (Deus summe) oder brevissima (Berliner Sentenzen), aber durch Gottes Tat wurde der kleine Teil durch Speise und Trank groß („magna" nach beiden Werken). So wurde Cain, und

die Berliner Sentenzen fügen in wörtlicher Wiederholung des Vorganges hinzu: auch Abel. Das setzt sich in der Nachkommenschaft fort: Sic omnes homines quasi per medium in Adam fuerunt, wie die Berliner Sentenzen schreiben; per medios patres, sagt Deus summe. Neu aber ist das den Berliner Sentenzen angefügte Augustinuszitat. Es ist eine teilweise Wiederholung einer Augustinusstelle[42], welche die Berliner Sentenzen — zum Teil mit Deus summe — schon vorher einmal bei der Frage bringen, ob Gott alle Dinge zugleich erschaffen hat (vgl. 38 Zeile 35 ff.). Vielleicht ist sie von dort aus hierhin in Umarbeit, wie so oft, übernommen worden, da sie gut auch hierhin paßt. Spricht sie doch von der generatio in semine: Sicut omnia invisibiliter in semine erant que per temporum successionem surgunt ... Es könnte also eine bloße Rückerinnerung an das frühere Zitat sein. Erklärlich ist das gut, weil so die Grundtendenz sich an diesem so konkreten Augustinuszitat zeigt, nicht abstrakt, sondern konkret die Dinge darzustellen.

Für diese Art der Darstellung ist auch bezeichnend, daß Berlin im Gegensatz zu Deus summe und zu den Anselmsentenzen alle weiteren spitzen Fragen auslassen, etwa die Schwierigkeit, ob auch das gewachsene Atom aufersteht oder nur der ursprüngliche Teil, der in Adam war. Deus summe legt großen Wert darauf, zu sagen, daß diese Vermehrung nicht im auferstandenen Leib verherrlicht wird, sondern allein der ursprüngliche Teil, damit nur der ursprüngliche Adam in Allen aufersteht: Substantia corporea uniuscuiusque (hominis) tota, que coronabitur vel punietur, fuit in primis parentibus, cum peccaverunt (f. 112v). Daher sind auch alle Beispiele dafür in Berlin weggefallen, wie die der Auferstehung des Kindes, das innerhalb eines Monates nach der Geburt stirbt und dennoch im vollen Mannesalter auferstehen, oder die Vermehrung der fünf Brote und die Schaffung des Leibes der Eva aus der Rippe, alles „sine additamento". Die Berliner Sentenzen fassen nur das Ergebnis kurz zusammen: Dicimus quod tota substantia Cain et Abel et omnium hominum sunt in lumbis Ade que etiam tota resurget in die iudicii (54, 4—5).

Als Ganzes dürfen wir bei einem Vergleich mit den Anselmsentenzen zeigen[43], daß die Berliner Sentenzen stark die Probleme hier kürzen, welche die Anselmsentenzen über Deus summe hinaus entwickeln. Damit werden die Probleme auch vielfach vereinfacht. Aber es wird so erreicht, was der Verfasser will: der Grundzug der Auslegung der Erbsünde und ihres Entstehens ist klar herausgearbeitet, ja sogar durch einen erneut herangezogenen Augustinustext traditionell so gefestigt, daß für den Leser die Lösung selber annehmbar erscheinen konnte, ohne auf die Spitzfindigkeiten weiter zu achten[44].

[42] De Genesi ad litteram 1. 5 c. 23 n. 4; PL 34, 337.

[43] Vgl. Anselmsentenzen 215 ff.

[44] Das zeigt auch gleich die folgende Frage wieder. Im Anschluß an die ausführlichen Darlegungen, daß die ganze Substanz aufersteht, stellt Deus summe die Frage, was denn geschehe, wenn ein Wolf einen Menschen fresse und seine Substanz dann in einen anderen Tierleib weitergehe. Ähnliche Fragen werden in Augustinus-

Diese Tendenz zeigt sich auch gleich bei der weiteren Frage nach der Vererbung der persönlichen Sünden der Eltern. Durch die vorzüglichen Arbeiten von A. M. Landgraf und R. Blomme[45] sind wir in der Lage, hier die Ausführungen der Berliner Sentenzen in einen größeren Rahmen stellen und damit ihre Stellung in der Gesamttheologie der Zeit noch besser würdigen zu können. Die Untersuchung über dieses Problem der Vererbung der persönlichen Sünden der Eltern auf die Kinder ist in dieser Zeit, wie Landgraf zeigte, angeregt worden durch die Betrachtung einer Reihe von Schriftstellen, die es nicht gleich zu lösen schienen. Aus Deus summe hat Landgraf, ohne freilich die Summe selbst zu kennen, unter Benutzung der Fuldaer und Bamberger veränderten Überlieferung, diese Stellen schon abgedruckt. Es ist vor allem auf der einen Seite der Ezechieltext (8, 20): Filius non portabit iniquitatem patris, während es in Ex 20, 5 heißt: Visitat deus peccata patrum in filiis usque in tertiam et quartam generationem. Die Berliner Sentenzen suchen aus den verschiedenen Texten diese beiden aus Deus summe heraus und stellen sie gegenüber, wobei sie den Ezechieltext auch als Gegeninstanz gegen die Erbsünde — und so als Überleitung von der Erbsündenlehre zu der neuen Frage — in Anspruch nehmen. Ohne viele Vätertexte, die sich in großer Zahl in Deus summe auch hier finden und zum Teil gekürzt noch von den Sententiae Anselmi wenigstens irgendwie berücksichtigt werden, ist in den Berliner Sentenzen kein einziger Vater genannt, und doch sind die Ideen von Origenes, Augustin und Gregor deutlich bis in den Wortlaut erkennbar. Die Texte, die von einer Übertragung der persönlichen Sünde bis zur vierten Generation

zitaten, z. B. aus De civitate Dei l. 22 c. 12 über das Haar des Hauptes (capillus de capite vestro non peribit), über die Früh- und Mißgeburten in Deus summe, beantwortet. Die Berliner Sentenzen kennen das alles bereits in systematisierter Frage- und Antwortform (54, 16—26), aber in gleicher Lösung. Auf die Kreuzzüge scheint dabei eine kleine Abänderung hinzuweisen bei der Frage, ob die Hand, die jemand vor der Taufe verliert, doch später nach der Taufe mitgerettet werde. Die Berliner Sentenzen konkretisieren die abstrakte Frage wieder: Modo queritur de aliquo Saraceno vel Judeo qui prius amisit aliquod membrum in bello vel pro aliquo furto (54, 27—37; in Zeile 31 handelt es sich um eine bloße Fortsetzung, also ohne Abschnitt, wie Stegmüller ihn anbringt). Die Lösung aber ist die gleiche wie in der patristischen Sammlung: Illud membrum cum ceteris unam efficiebat personam. Auch die anschließende Frage, warum die Eltern, trotzdem die Begierlichkeit durch das Gut der Ehe entschuldigt ist, die Kinder in Erbschuld empfangen, ist in beiden Werken gestellt und gleich beantwortet: Bei den Eltern ist die Schuld dadurch vergeben; aber auf die Kinder geht sie über, weil sie in der Begierlichkeit empfangen wurden. Belegt ist diese Ansicht in beiden Werken mit Augustinuszitaten aus De peccatorum meritis und aus De nuptiis et concupiscentia. Jedoch ist beim Vergleich mit anderen Fragen festzustellen, daß die Ausdrucksweise hier bei einer stark aktuellen Frage in Berlin selbständiger geworden ist.

[45] A. M. Landgraf, Die Vererbung der Sünden der Eltern auf die Kinder: Dogmengeschichte der Frühscholastik, IV 1, Regensburg 1955, 155—192. — R. Blomme, La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle, Gembloux-Louvain 1958, 40—44.

sprechen, werden traditionsgemäß von der Nachahmung gedeutet. Oder die vier Generationen bedeuten sinnbildlich mit Origenes den Teufel, Judas, die Schriftgelehrten und Pharisäer sowie das Volk. Man kann sie nach dem Anonymus auch verstehen als die vier psychologischen Teile der Sünde: mala voluntas, mala delectatio, pravus consensus, operatio. A. M. Landgraf hat gezeigt, daß diese psychologische Erklärung aus der Deutung des Ezechieltextes bei Hieronymus entstanden ist, die auch Deus summe noch wörtlich bringt. Sie war auch in der Schule bekannt und wird z. B. vom Sentenzenwerk Dubitatur a quibusdam (vgl. Schrifttum 357) gebracht. Aber die klassische Kurzformel fand Landgraf erst bei den Kanonisten der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts wie Johannes Faventinus, Huguccio und der Bamberger Glosse, Can. 113. Die Berliner Sentenzen scheinen sie aus der Kanonistik oder vielleicht auch aus der Quelle der Kanonisten übernommen zu haben. Wir dürfen also die Berliner Sentenzen nicht allzufrüh ansetzen, wenn dieser Hinweis auch noch zu dunkel ist, um Klarheit durch ihn erlangen zu können.

Es folgen in den Berliner Sentenzen noch einige kleinere Fragen über die Seele (ex preiacenti materia, utrum in loco, utrum sit in exterioribus vel interioribus corporis, utrum tota simul, utrum moveatur secundum locum an secundum tempus). Sie sind in engem Anschluß an Deus summe gestellt. Wichtig sind sie vor allem literargeschichtlich, da mit diesen Fragen zusätzlich die Münchener Überlieferung schließt, während die anderen Handschriften von Deus summe schon früher zu Ende gehen. Wir haben hier also einen Anhaltspunkt dafür, welche von den süddeutsch-österreichischen Handschriften vielleicht den Berliner Sentenzen konkret als Vorlage gedient haben mag, nachdem wir schon feststellten, daß dieser Raum in Frage kommt wegen des gefundenen Fehlers der handschriftlichen Überlieferung in der Frage nach der Schöpfung.

Dazu kann uns noch weiter die nun folgende Ehelehre führen.

IV. Die Ehe als Fortsetzung der Schöpfung

Die Ehelehre wird von den Berliner Sentenzen als eine Fortführung der Schöpfungslehre ausdrücklich an das vorhergehende angefügt: Fecit deus hominem. Et ex eius costa formavit mulierem et *eduxit* (l. *adduxit) eam ad Adam et dixit: Propter hoc relinquet* ... (55).

Dieses Incipit ließ aufhorchen. Denn es gleicht in seinem zweiten Teil den Worten, mit denen in den beiden Münchener Überlieferungen anschließend an Deus summe auch eine Ehelehre beginnt: In primis hominibus fuit coniugium ibique cepit quod spiritualiter deus operatus est. Facta enim Eva *adduxit eam ad Adam dicens: Propter hoc relinquet* ...[46]. Inzwischen konnte ich diese Ehelehre auch in der Pariser

[46] Clm 22307 f. 125.

Nationalbibl. Cod. 18108 f. 160—169^{v} feststellen, und O. Lottin fand sie in London, Britisches Museum, Brit. Roy. II. B. XIII. f. 83^{v}—89^{v}[47]. Bei ihrer Herausgabe wird Gelegenheit sein, ihre Beziehungen zu den anderen Ehelehren der Schule herauszuarbeiten. Hier sei nur den Beziehungen nachgegangen, die sich in den Berliner Sentenzen zu ihr finden.

Es sei zunächst eine dogmatisch wichtige Stelle herangezogen, in der über die Güte der Ehe gehandelt wird:

In primis hominibus (f. 125): Augustinus super Genesim ad litteram libro IX: Cur incredibile videatur, ut neque cum ardore seminaretur neque cum dolore pareretur? Idem in eodem: Quod sanis posset esse officium, aegrotis est ad remedium. Sciendum autem est, quia post peccatum quoque coniugium bona res et ex decreto dei est in hominibus; Dominus namque interfuit nuptiis, ubi de aqua fecit vinum ... Visum est quibusdam esse malum propter delectationem libidinis que administratur, sed ante casum hominis coniugium erat et coitus fuisset absque ardore turpitudinis. Unde patet quod malum incontinentie non procedit ex coniugio, immo ex peccato quo humana corrupta est natura. Augustinus in eodem: Neque enim quia incontinentia malum est, ideo conubium, quo incontinentes copulantur, non est bonum, immo propter illud malum culpabile hoc bonum, sed propter hoc bonum veniale est illud malum. ... Est remedium contra delectationem libidinis ... Augustinus in eodem IX. libro et eodem loco: Denique utriusque sexus infirmitas propendens in ruinam turpitudinis recte excipitur honestate nuptiarum. Deinde subditur: Bonum nuptiarum ...

Sententiae Berolinenses (56): Hic opponitur a quibusdam hereticis et dicunt matrimonium et nuptias malas esse, non a deo institutas. Propter ardorem libidinis que est inter eos, hoc dicunt. Nos vero dicimus nuptias bonas esse. Nisi enim bone essent, nequaquam dominus nuptiis interfuisset nec eas suo miraculo illustrasset. Et coniugium bonum esse dicimus et per hoc bonum illud malum veniale fieri, id est ardorem turpitudinis. Unde dicit beatus Augustinus: Denique utriusque sexus infirmitas procedens in ruinam turpitudinis facile excusatur honestate nuptiarum. Item dicit: Quod salvus (l. salvis) esset officium, egris factum est remedium. Nisi enim Adam peccasset, et absque turpi ardore vir mulieri iungeretur gratia tantummodo filiorum, utpote manus manui absque delectatione iungeretur.

Wenn wir diese beiden Texte wieder vergleichen, so zeigt sich gleich dasselbe Bild wie bei der Bearbeitung von Deus summe durch die Berliner Sentenzen. Sie kürzen zunächst wieder auf das Wesentliche hin. Das geschieht vor allem erneut dadurch, daß die Augustinustexte zum Teil aufgelöst und in eigenen kürzeren Worten wiedergegeben werden, die nun systematisch auf den Zusammenhang zugespitzt sind, in dem sie hier stehen. Dabei ist aber kein wesentlicher Gedanke unterschlagen, freilich auch keiner hinzugefügt worden. Denn auch der letzte Satz von dem Eheakt der Menschen vor dem Sündenfall ohne delectatio steht in Deus summe etwas vorher. Der Deutlichkeit halber hat aber auch hier der Verfasser der Berliner Sentenzen die

[47] Nouveaux fragments: RechThAncMéd 11 (1939) 251.

gegnerischen „quidam" von In primis hominibus zu „heretici" gemacht, welche die Güte der Ehe nach dem Sündenfall leugnen.

Ein anderes instruktives Beispiel noch, von ebenfalls dogmatischem Wert über die Konsens- und Kopulatheorie:

Die Berliner Sentenzen drücken sich so aus (60 f.): Queritur quid sit coniugium. Coniugium est *individua coniunctio* viri et mulieris, quando *vir* dicit mulieri: *Volo te in coniugem, et mulier: Volo te in virum.*

Modo queritur, quomodo incipiatur matrimonium an in iure iurando an post ius iurandum. Nos dicimus, quia ibi fit et incipit coniugium, ubi prima fides sponsionis est. Et hoc videtur beatus Isidorus velle. Dicit enim: *Coniuges verius nominantur a prima fide desponsationis,* licet nondum sit ibi carnalis concubitus. Item dicit *Johannes Chrysostomus: Matrimonium non facit coitus sed voluntas.* Item dicit beatus *Ambrosius: Si turpis aut horridus semel placuit, numquid alium licet eligere?* Item alibi dicit: *Non defloratio virginitatis sed arratio coniugalis contrahit.* Contra quos beatus *Augustinus* videtur dicere, cum dicit: *Nuptie Christi et ecclesie in se non habent sacramentum, nisi sit ibi amixtio sexuum.* Deinde dicit: *Illa mulier pertinere non potest ad matrimonium, cum qua non est amixtio sexuum.* Sed non est contrarius, quia non dicit: nisi continuo sit ibi admixtio sexuum, sed in aliquo tempore intelligendum est, ita tamen quod communis voluntas utriusque adsit.

In primis hominibus sagt: At vero inquirendum est, quid dicatur esse coniugium et forsitan sic potest describi: suscipere mulierem in suam et virum in suum tali sensu et voluntate, ut dum vixerint, non se deserant et tradant corpus suum in potestatem alterius in debitum reddendum exprimendo hunc consensum vel talibus verbis: *Volo te in uxorem* et *te in maritum* vel non contradicendo copulantibus eos, si fuerint tales, ut valeant inter se contrahere matrimonium et coniugium. ... Sed quando se suscipiunt in uxorem et in maritum modo predicto, fit coniugium. Leges vero sic describunt: nuptie sive matrimonium *est* viri mulierisque *coniunctio individualem* vite consuetudinem continens ... *Ambrosius* ad virginitatis exhortationem libro II.: Desponsata viro nomen coniugis accepit. Cum initiatur coniugium, tunc coniugium nomen assumit. *Non enim defloratio virginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis.* Denique cum iungitur puella, coniugium est, non cum viri admixtione cognoscitur ... *Isidorus* ethimologiarum libro VIII. cap. VII: *Coniuges verius appellantur a prima desponsationis fide,* hoc est a principio desponsationis predicte coniunctionis, post quam debent sibi fidem servare. Nicolaus Higmaro episcopo: Sufficiat secundum leges ... Qui consensus si forte solus in nuptiis defuerit, cetera omnia etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur *Johanne Chrisostomo* magno doctore testante qui ait: *Matrimonium non facit coitus sed voluntas. Ambrosius* in exaemeron in titulo quarte diei: *Horrendus et incultus est vir. Semel placuit. Numquid vir alius eligendus est?* ... Pandectarum libro X. articulo I.: In sponsalibus ... Item: Sponsalia ... Opponitur tamen *Augustinus: Non habent nuptie in se Christi et ecclesie sacramentum, si eas non subsequitur commixtio sexuum nec poterit illa mulier pertinere ad matrimonium, qua non docetur fuisse commixtio sexuum.* Subintelligendum est ad tale matrimonium in quo fit Christi et ecclesie sacramentum, quia non una caro cum viro ut Christus et ecclesia. Leo Magnus: Cum societas nuptiarum ita ab initio constituta sit, ut preter sexuum coniunctionem, que habet in se Christi et ecclesie, Sacramenta esse non posset, dubium non est eam mulierem non pertinere ad matrimonium, in qua docetur non fuisse nuptiale misterium. Augustinus in libro I. de nuptiis et concupiscentiis: Manet inter viventes ... (f. 136v).

Es ist dieser lange Text aus der unveröffentlichten Abhandlung abgedruckt worden, damit man zugleich einen Einblick in ihre Art schon

jetzt vor der Veröffentlichung erhält. Wir finden in ausführlicherer Form wieder alle Gedanken und Stellen, die nachher die Berliner Sentenzen in guter und klarer Auswahl verwendet haben. Alles Übermaß ist ausgefallen, wie es in einer eigenen Abhandlung notwendig war. Aber auch hier findet man einen wesentlichen Unterschied. Während die übrigen Ehelehren, wie etwa die von Bliemetzrieder veröffentlichte Cum omnia sacramenta, die Ps.-Augustinusstelle deuten von einer Ehe, die noch nicht das sacramentum Christi et ecclesie bezeichnet (139 f.), bringen die Berliner Sentenzen eine Formulierung, die auf das gleiche hinausgeht, aber doch anders gestaltet ist: Augustinus spricht nicht davon, daß eine solche Ehe gleich vollzogen werden muß: In aliquo tempore intelligendum est. Es bleibt also immer im einzelnen die Eigenart dieser Sentenzen bei aller Übernahme gewahrt. Interessant dabei ist, daß In primis hominibus der echte Verfasser dieser Ps.-Augustinusstelle noch genannt ist: Leo Magnus. Denn von ihm wird gleich anschließend an Ps.-Augustinus der richtige Text zitiert, der von den anderen Quellen der Zeit Augustinus zugeschrieben wird, so auch von den Berliner Sentenzen. Unser Traktat kennt beide Zuteilungen von etwas voneinander verschiedenen Texten, wie unsere obige Wiedergabe am Schluß zeigt. Von den Ehelehren der Schule ist nur in Coniugium namque non ita videtur propter remedium fuisse[48] Augustinus und Leo wenigstens kurz nebeneinander gestellt: Augustinus et Leo papa conveniunt ...[49].

Wenn wir die Gesamtfrage der Ehelehre der Berliner Sentenzen mit der Ehelehre In Primis parentibus vergleichen, dann können wir feststellen, daß fast alle Fragen, und meistens auch in der gleichen Reihenfolge in den Berliner Sentenzen behandelt sind. Bei der Übernahme der Fragen zeigt sich aber eine große Freiheit in der Durchführung. Man hat oft den Eindruck, als ob manchmal die Vorlage nur eine Anregung für die Fragestellung war. So wird etwa die bekannte Väterstelle Augustins von der Ehe Mariens und Josefs, nach der in ihr die drei Ehegüter erfüllt waren, schon zu einer eigenen Frage umgearbeitet: His autem visis queritur, utrum triplex bonum coniugii fuerit inter parentes Jesus Christi, videlicet inter Mariam et Ioseph. Die Antwort wird dann mit Augustin — ohne seinen Namen zu nennen — in systematischer Form gegeben. Wir sehen also auch hier die langsame Abkehr vom Väterzitat, wenn auch in dieser Ehelehre mehr zitiert wird als in den vorhergehenden Teilen. Doch ist die Zitation meist nicht so wörtlich wie in der Quelle.

Somit ist nun die literarkritische Frage gestellt, ob wir vielleicht auch die Handschriftengruppe finden können, die in den

[48] Ed. H. Weisweiler, Le recueil des sentences „Deus de cuius principio et fine tacetur" et son remaniement: RechThAncMéd 5 (1933) 272, 2.

[49] Ebd. 272.

Sententiae Berolinenses benutzt worden ist. Es wird das nicht mehr so schwer sein. Wir wissen aus dem Schreibfehler mutabilitas statt subtilitas, daß die Urquelle dem österreichisch-süddeutschen Raum entsprungen sein muß, die diesen Fehler allein kennt. Die Ehelehre ist nur in den beiden Münchener Handschriften uns zugleich mit Deus summe überliefert. Wir gehen also nicht fehl, wenn wir diesen Raum bevorzugt beachten. Von den beiden Münchener Texten hat aber der eine des Clm 4631 einen anderen Beginn, nämlich eine gut angeschlossene Gotteslehre[50]. Da sie, wie gesagt, einen guten Übergang zur eigentlichen Summe Deus summe gibt, konnte der Anonymus der Berliner Sentenzen ohne andere Handschriften nicht wissen, daß dieses Stück nicht zu Deus summe gehört. Er hat aber mit einer Gotteslehre anfangen wollen, wie der Einleitungssatz der eigentlichen Berliner Sentenzen zeigt: Intelligamus deum quantum possumus. Das hat er aus Ivos Dekret übernommen, wie Fr. Stegmüller festgestellt hat. Er wäre also bei Kenntnis der Münchener Überlieferung des Clm 4631 aus Benediktbeuern wohl dazu gekommen, dessen Gotteslehre zu nehmen und zu bearbeiten, da sie auch kurz ist. Wir werden daher auf die andere Münchener Überlieferung des Clm 22307 aus Windberg hingeführt. Eine ähnliche Handschrift wie diese dürfen wir wohl mit Recht als Vorlage annehmen. Ob es die gleiche war, ist natürlich schwer festzustellen. Aber der süddeutsche Kreis ist nun schon enger geworden, wo wir also auch den Verfasser der Berliner Sententiae vielleicht mit Recht vermuten dürfen.

Noch eine andere Folgerung deutet sich über die Person des Anonymus selber an, wenn wir sehen, daß vor allem in der Bearbeitung der Ehelehre die persönliche Stellung des Verfassers sich besonders häufig zeigt, sobald wir die Darlegungen seiner Quelle in dem Ehetraktat In primis hominibus mit seiner Lehre vergleichen. Vielleicht können wir außer den schon gegebenen Beispielen noch ein anderes typisches herausgreifen. Wir sagten ja schon, daß es hier öfters so ist, daß manchmal nur eine kleine Andeutung in einer patristischen Stelle den Verfasser zu einer ausgedehnteren Frage und Antwort angeregt hat. So ist es auch bei dem Problem der Ehe einer Frau, deren Mann während eines der damaligen öfteren Kriegszüge in fremden Ländern in Gefangenschaft geraten war und die nun sich wieder verehelichen möchte. Dazu hat die Ehelehre In primis parentibus sich geäußert, indem sie den Brief Leos an Nicetas abschreibt (f. 139): Leo papa cap. I. Leo episcopus Nicete episcopo aquileiensi salutem. Cum per bellicam cladem. Wir finden diesen Text ohne diese Briefüberschrift bei Ivo sowohl im Dekret 8, 244 als auch in der Panormia 6, 88. Unser Anonymus hat den Brief in seiner konkretisierenden Art neu

[50] Vgl. H. Weisweiler, L'école d'Anselme de Laon: RechThAncMéd 4 (1932) 385 f.

gestaltet: aus dem allgemeinen Ausdruck post bellicam cladem ist geworden: Queritur autem de uxore illius qui tenetur in Babilonia vel alibi quem ipsa expectavit per sex annos (59), während Leo nur ganz allgemein von einer glücklichen Fügung Gottes und einer Änderung der Kriegslage spricht. Leo entscheidet sich dann für eine Auflösung der inzwischen neu geschlossenen Ehe: Et ideo si viri ... ita in dilectione suarum coniugum perseverant, ut eas cupiant in suum redire consortium, omittendum est (novum consortium) et inculpabile iudicandum quod necessitas intulit et restituendum quod fides poscit. Sollte aber die Frau wegen der Liebe zu ihrem neuen Mann das nicht wollen: merito notandae sunt ita ut Ecclesiae communione priventur. Daraus macht nun unser Anonymus wieder eine ganz konkrete Frage: Queritur ... utrum (secundum) sit coniugium an non. Si est coniugium, igitur non potest ibi fieri divortium. Sed fit divortium, quia eo redeunte cogitur redire ad priorem. Ergo non fuit ibi coniugium. Sic igitur dispensante ecclesia fit adulterium. Dazu gibt er dann die Lösung, daß die zweite Ehe nach Ansicht einiger Theologen eine echte Ehe ist bis zur Auflösung, so daß nachher beim Zusammenbleiben der beiden Ehegatten der zweiten Ehe ein Ehebruch geschieht (59). Diese konkrete Fragestellung bringt keine der anderen Ehelehren der Schule. Sie umschreiben nur den Brief Leos[51]. Da sich so eine Reihe kanonistischer Zusätze findet und da wir schon früher festgestellt haben, daß unser Anonymus bei der Frage nach der Vererbung der persönlichen Sünden auf die Kinder eine kanonistische Formel anwendet, könnte man vielleicht mit Recht vermuten, daß er in diesen Fragen der Kanonistik gut unterrichtet erscheint, selbst wenn er auch hier andere Quellen heranziehen wollte.

Noch einige kurze Bemerkungen zu der Trinitäts- und Christuslehre, die in der Berliner Handschrift der eigentlichen Summe vorangehen. Ich glaube nicht, daß sie zu ihr unmittelbar gehören, da die Sentenzen selbst lose dastehen, wie auch die innere Verbindung fehlt, in welche der Anonymus nachher den handschriftlich sonst eigenständigen Ehetraktat In primis hominibus mit der Summe selbst bringt. Sie sehen mehr aus wie Einzelsentenzen, wie man sie ja oft in Handschriften der Schule vor oder nach den systematischen Werken findet[52]. Doch dürften sie ihrem Inhalt entsprechend wohl zur Schule gehören.

Die Trinitätslehre schließt sich in manchen Sätzen wiederum eng an Augustin an, ohne ihn zu nennen. Stegmüller hat bereits den Beginn: Hec est mea fides, quoniam hec est catholica fides (39, 3) als anonymes Zitat aus De Trinitate l. 1 c. 4 n. 7 (PL 42, 824) verifiziert. Aber es finden sich auch noch weitere Augustinusstellen aus De Trinitate. So etwa über den Unterschied des „quae ad se id est substantialiter est" und dessen, was relativ von Gottes Dreifaltigkeit ausgesagt wird (l. 5 c. 8; ed. Stegmüller 39, 21 — 4, 1). Auch die folgenden Beispiele für die

[51] Vgl. etwa die Ehelehre Cum omnia sacramenta; ed. Bliemetzrieder a. a. O. 142.

[52] Vgl. z. B. die Handschriftenbeschreibungen in Schrifttum oder L'école (Anm. 7) und O. Lottin, Nouveaux fragments: RechThAncMéd 11 (1939) ff.

Ausdrücke, die von allen drei Personen als „singulariter et non pluraliter" benutzt werden, sind in ihrem ersten Teil (40, 2—4) aus dem Werk cap. 11.

In dem folgenden christologischen Teil finden wir gleichfalls drei ps.-augustinische Zitate. Denn bei der Darlegung über das *Wissen Christi* ist mit Augustins Namen der Brief des Fulgentius von Ruspe an Ferrandus, der in der Schule so oft überliefert wurde[53], angeführt: Augustinus exponens in epistola sua ad Ferrandum diaconum (42, 16). Die Antwort auf die Frage: Quid sit Christus? wird mit einem Zitat aus dem gleichen Brief beantwortet und erneut dabei Augustinus genannt: Dicit Augustinus: Anima cum Verbo est Christus. — Eine anonyme Stelle findet sich beim Problem, *wie der Sohn allein Fleisch annehmen konnte*. Hier sind drei Beispiele herangezogen: die Sonne ist Wärme und Licht, und doch wirken beide Unterschiedliches: calor exsiccat, splendor illuminat. Bei der Zither handeln drei Teile: die Kunst (ars), Hand und Saite: et tamen ad solam cordam pertinet soni redditio. Im gleichen Leib wirken Seele und Fleisch, und dennoch gehört die Aufnahme der Speise allein zum Letzteren. Die beiden ersten Beispiele finden sich bei Ps.-Augustinus, sermo 245 (PL 39, 2196 f.). Mit Augustins Namen bringt sie Abaelard in seiner Theologia christiana (PL 178, 1286). Anonym hat Walter von Mortagne sie in seinen Traktat De Trinitate übernommen (PL 209, 580 C). Von dort sind sie in die Sententiae Varsavienses gelangt[54]. — Auch die Frage, *warum der Sohn und nicht der Vater oder der Heilige Geist Mensch wurde*, findet sich in anderen Werken der Schule. Sie wird z. B. von Radulph von Laon, dem Bruder Anselms, ganz ähnlich gestellt und beantwortet[55]: Es könnte sonst leicht der Glaube entstehen, in Gott seien vier Personen. Der Vater wäre Vater und zugleich Sohn und somit wäre der Gedanke an zwei Personen nahegelegt. Man findet also in dieser Christologie Gedanken, die durchaus Schulgut sind oder aus Quellen gestellt und beantwortet werden, die in der Schule Anselms sehr verbreitet waren.

Damit stehen wir am Ende unseres langen Weges durch die Sententiae Berolinenses, ihre Quellen und ihre Arbeitsmethode. Deus summe machte es möglich, einen Blick in die Werkstatt des Gelehrten zu tun oder des Mönches in seiner Klosterzelle. Auf seinem Schreibtisch lag das Werk Deus summe in einer Abschrift, die unserer Überlieferung aus Windberg in Clm 22307 glich, wenn es nicht überhaupt die gleiche war. Aus ihr hat er zwei Abhandlungen, Deus summe und den Ehetraktat In primis parentibus, zu einer Gesamtarbeit vereint. Sein Streben dabei war darauf gerichtet, aus den stark patristischen Sammlungen unter Beibehaltung der Grundideen und teilweise auch der Grundtexte, die er freilich freier zitiert, ein kurzes und klares, mehr systematisches Werk zu schaffen. Dabei kamen ihm seine kanonistischen Kenntnisse wohl recht zugute. Die langsame Loslösung von der wortwörtlichen Anwendung der Patristik ist deutlich erkennbar. Aber das patristische Ideengut bleibt dabei voll gewahrt. Es wird in die neue Systematik treu eingebaut und dabei aber auch sinngemäß

[53] Siehe jetzt die Edition von O. Lottin a. a. O. Fr. Stegmüller hat in seiner Edition bereits auf Ferrandus verwiesen.

[54] Fr. Stegmüller, Die Sententiae Varsavienses: DivThom(Plac) 45 (1942) 301 bis 342; bes. 329. Vgl. auch Fr. Stegmüller, Die Quellen der „Sententiae Varsavienses": ebd. 46 (1943) 381. Stegmüller hat bereits darauf hingewiesen, daß nach den Forschungen von A. Wilmart in RechThAncMéd 3 (1931) 31 das Beispiel von der Sonnenwärme und dem Sonnenlicht von Roscelin abgelehnt wurde.

[55] O. Lottin a. a. O. n. 232.

gerade durch die Zusammenstellung mancher Quellen und vor allem durch die systematische Zusammenschau der patristischen Stellen weitergeführt. So kommt man gerade durch die Loslösung vom Einzeltext, etwa Augustins, zu einem Überblick über die patristische Ideenwelt. Das macht sich auch bei Augustinus selbst, der beherrschend bleibt, bemerkbar, wenn seine Äußerungen so in einen größeren Gesamtkreis seiner Lehre eingeordnet werden.

Auf dem Schreibpult des Anonymus werden vielleicht neben Deus summe auch die Anselmsentenzen schon gelegen haben, wie wir an mehreren Stellen vermuten konnten. Es könnte auch an deren Stelle die Sammlung Prima rerum origo gewesen sein, welche die Anselmsentenzen ja wörtlich übernommen und mit anderem, vor allem patristischem Gut, zusammengestellt haben. Denn an einer Stelle findet sich in den Berliner Sentenzen im Anschluß an die Anselmsentenzen eine patristische Stelle, die an dem gleichen Ort auch in Prima rerum origo erscheint. Freilich ist aus einem einzelnen Text noch keine Sicherheit zu gewinnen. An zwei Stellen stießen wir auch auf Ähnlichkeiten mit den Sententiae divinae paginae.

Sicher werden von unserem Anonymus auch andere Quellen noch herangezogen worden sein. Wir stellten das öfters fest. Auffallend ist vor allem seine Vorliebe zu Isidor, und mehrere Zitate aus dessen Werken sind beigefügt worden, die in Deus summe fehlen. Das gilt auch von anderen Stellen, z. B. aus Augustin, die z. T. in Deus summe nicht so ausführlich gebracht werden, wie sie in Berlin vorausgesetzt sind. Es wird also noch mindestens ein größeres, z. T. patristisches Sammelwerk als Quelle angenommen werden müssen. Auch kanonistische Werke kommen vielleicht als Quellen in Frage, wie z. B. für die Deutung der vier Generationen, in denen nach Ezechiel die Sünden der Väter auf die Kinder vererbt werden: Gott straft die vier Teile der Sünde: schlechter Wille, Lust, Zustimmung und Handlung — eine Deutung, die man in dieser Kurzform vor allem bei den Kanonisten bisher gefunden hat.

Da diese letztere Kurzeinteilung trotz vielen Materials bisher von A. M. Landgraf erst in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts feststellbar war, wird man die Berliner Sentenzen nicht allzufrüh ansetzen dürfen. Auf der anderen Seite fehlt noch jede Anspielung auf den Lombarden oder Gilbert und die darum sich bildenden Auseinandersetzungen — überhaupt auf die nachlombardische Problematik. Es wäre aber z. B. genügend Gelegenheit gewesen, über diese Fragen zu sprechen, etwa bei der Allmacht Gottes. Man wird also auch nicht zu spät die Berliner Sentenzen ansetzen dürfen und doch wohl in dem zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts bleiben müssen.

So ist dieses Werk ein gutes Zeichen für die zwar konservative, aber doch aufgeschlossene Art dieses Schulkreises des frühen 12. Jahr-

hunderts. Es bringt uns daher auch eine neue Kenntnis über Lösungen der damaligen Probleme, etwa vom Willen Gottes und von der Erbsünde, die uns in diesen Formulierungen bisher unbekannt waren. Man kann ihrem Auffinder und Herausgeber, Fr. Stegmüller, für seine vorzügliche Edition nur dankbar sein. Denn er hat uns die Möglichkeit geboten, einen weiteren Einblick in das Werden der systematischen Werke dieser Zeit des Überganges von Patristik zur Scholastik und ihres Suchens und Findens zu tun.

Überblick über das Quellenverhältnis

Edition Stegmüller:		*Deus summe (Clm 22307)*[56]*:*
42,20—23	Intelligamus deum ...	—
24—27	Ille qui tantus erat, noluit esse solus	f. 86 (323)
28—35	Creavit deus angelos	86v
36—43,8	Ex quibus unus eminentior	86v (325)
43, 9—12	Superbire cepit	86v (327)
13—21	Quid sit superbia	86v (328)
22—23	An diabolus habuerit beatitudinem	87v (330)
24—29	Quomodo eam amisit	87v (330)
30—37	Ubi demones sint	88v (331)
38—44,2	An sui casus prescius fuerit	89 (333)
44, 3—13	An habuerit liberum arbitrium	89 (334)
14—20	Multa prevident angeli	88v (334)
21—23	Quare malos angelos fecit, cum previdebat casum	88v (336)
24—27	Creavit deus hominem	90 (337)
28—45,3	Ad imaginem et similitudinem	90v (339)
45, 4—8	Quando non imago	— (341)
9—21	Quare homo factus sit	— (341)
22—46,8	Quomodo ad similitudinem	91 (342)
46, 9—17	Utrum anima ex preiacenti materia	92 (342)
18—22	Utrum hominem fecerit per tempora	92
23—27	Utrum mortalis vel immortalis	92v (A 204)
47, 1—6	Dedit mulierem in adiutorium	92v (A 204)
7—10	Quare facta ex fortiori materia	92v (A 204)
11—13	Quare facta de viro	92v (A 204)
14—16	Quare de latere Ade	92v (A 204)
17—22	Quare facta de alia materia quam vir	92v (A 204)
23—25	An Adam fuerit sine vitio	93
26—28	Quam statum habuerit ante peccatum	93
29—35	Utrum habuerit principales virtutes	93
36—40	Posuit in paradisum	100
41—48,2	De scientia boni et mali	100
48, 3—10	De ligno vite	100
11—13	In paradiso factus an extra?	100

[56] Für die Ehelehre ist In primis hominibus aus der gleichen Handschrift angeführt. Die Zahlen in Klammern verweisen auf den vorliegenden Artikel; wenn Texte aus Deus summe nur im vorhergehenden Artikel über die Anselmsentenzen angegeben sind, so ist diese Seitenzahl mit A beigegeben.

Edition Stegmüller:		*Deus summe (Clm 22307):*
14—16	Ante paradisum factus?	100
17—40	An omnia simul creata	100
49, 1—3	In paradiso tentavit diabolus mulierem . . .	103
4—8	Cur mulier non abhorruit serpentem loquentem	103
9—15	Cur magis mulierem tentatus est	103
16—18	Qua lingua?	— (344)
19—20	Quare per serpentem	103
21—24	Quot modis tentavit	103v
25—31	Quale peccatum in primo homine	104
32—50,2	Que peccata in primo peccato	104v (346)
50, 3—18	De libero arbitrio	105
19—31	Utrum Adam plus peccavit an Eva	106v
32—51,43	De voluntate divina	107v (350)
51,44—52,2	De dispositione divina	107v (351)
52, 3—12	Si deus sit omnipotens	107v
13—22	De penis peccati Ade	111v
23—32	An he pene sufficiant ad expienda peccata . .	— (344)
33—53,13	De „penitentia“ dei	112v (344)
53,14—32	De peccato originali	112v (356)
33—54,3	De peccato parentum succedentium	117 (359)
54, 4—55,8	Questiones de transmissione peccati originalis .	113v (359)
55, 9—41	De anima	121 (360)
56, 1—3	De institutione coniugii	125 (360)
4—7	Inter quot personas	125
8—14	De stabilitate coniugii	125
15—26	De bonitate coniugii	125 (361)
27—57,6	De triplici bono coniugii	125v
57, 7—9	De violatione fidei coniugalis	125v
10—15	De matrimonio gentilium	126
16—20	De senibus et iuvenibus	cf. 126
21—26	An omnis concubitus sit peccatum	126
27—36	An possit fieri divortium	cf. 126
58, 1—11	De novo: An omnis concubitus sit peccatum .	127
12—25	De coniugiis primorum patrum	127v
26—59,10	De conversione coniugis ad fidem veram . .	131
59,11—13	An coniugium fierit inter parentes Jesu . .	126v (363)
14—22	De uxore, cuius maritus in captivitate . . .	139 (365)
23—60,28	De frigiditate, maleficiis, cognatione spirituali, commatribus	134
60,29—34	De adulterio ante matrimonium commissum .	136
35—37	Quid sit coniugium	136v (362)
61, 1—13	Quomodo incipiat coniugium	136v (362)
14—19	De eo, qui iurat se daturum filiam . . .	cf. 137v

Antikes und neuzeitliches Denken in Begegnung mit dem Christentum

Ein Bericht über neuere Studien zur Geschichte der christlichen Theologie

Von Aloys Grillmeier S. J.

Das 19. und 20. Jahrhundert hat mit Eifer nach dem „Jesus der Geschichte" gesucht, d. h. nach jenem Jesus, der mit den Mitteln und Methoden der modernen Geschichtswissenschaft feststellbar wäre[1]. Dieses Forschen nach der Urgestalt des „Offenbarers" hat seinen Anfang genommen mit dem Suchen nach dem Urgehalt der „Offenbarung", das mit dem Beginn der Neuzeit und der Reformation aufgebrochen war: Was ist der Inhalt der urchristlichen Botschaft, wenn er befreit ist vom katholischen Dogma, vom Aristotelismus der Scholastik, vom Platonismus der Väter, vom Mythos der Antike?[2] So verschärfte sich steigend die Fragestellung. Inzwischen hat man erkannt, daß sich der „Jesus der Geschichte" und der „Christus des Glaubens" nicht mehr mit dem Seziermesser trennen lassen und beide Christusbilder sich auf die eine wirkliche Person beziehen. Dem entspricht die Erkenntnis, daß „Offenbarung" von Anfang an in geschichtlicher Gestalt ergeht und christliche „Überlieferung" den Weg durch alle Kulturen nehmen muß. „Wort Gottes von oben" und menschliche „Ausdrucks- und Denkform von unten" sind von vornherein dazu bestimmt, eine geschichtliche Einheit zu bilden, und zwar so, daß menschliche Rede zugleich Offenbarung und Verhüllung des „Unfaßbaren" wird. Geschichte der christlichen Theologie hat es nach deren eigenem Verständnis mit einem transzendenten Gehalt zu tun, der das Leben menschlicher Geistesgeschichte mitmacht. Sie steht vor demselben Problem wie die Erforscher des „Jesus der Geschichte". Dies gibt der Dogmengeschichtsforschung eine so wichtige Rolle in der wissenschaftlichen Deutung des Weges der christlichen Theologie, ja selbst für das Ringen des christlichen Glaubens um sein Selbstverständnis.

Der christliche Glaube in der Begegnung mit Antike und Moderne: eine Reihe neuerer Studien, zeigt, wie diese Frage lebendig ist. Wir

[1] Vgl. F. Mußner, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, BiblZ 1 (1957) 224—252; B. Rigaux O.F.M., L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente, in: RevBibl 65 (1958) 481—522; P. Althaus, Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, Gütersloh 1958; R. Schnackenburg, Jesusforschung und Christusglaube: Catholica 13 (1959) 1—17; Schol 33 (1958) 532.

[2] Vgl. A. Grillmeier, Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien des kirchlichen Dogmas: Schol 33 (1958) 321—355 528—558.

wollen in einem zusammenfassenden Überblick ihren neuesten Stand zu erkennen suchen[3]. Zuerst seien drei Arbeiten vorgestellt, die nach der Philosophie der Kirchenväter fragen und dies herkommend von besonderen philosophischen Systemen oder einzelnen Namen. Dann folgen zwei Studien, die, von der geformten Theologie ausgehend, zurückfragen nach den philosophischen Quellen. Endlich beschäftigen uns zwei Untersuchungen zum „Weltbild" und seiner Bedeutung für die christliche Theologie.

I. Der „Stoizismus" der Väter

1. Die „Philosophie" der Kirchenväter und ihre Erforschung scheint vielfach nur die Stichworte „Platonismus", „Aristotelismus", „Neuplatonismus" aufzuweisen. Der „Stoizismus" der Väter hat bisher den Lexika noch wenig Raum weggenommen. Er hat bis vor kurzem auch noch keine eigene Behandlung erfahren, obwohl einzelne Studien die Beziehungen der Stoa zum NT (Paulus) und zur frühchristlichen Sittenlehre und relativ zahlreiche Arbeiten die Einwirkung des Portikus auf die Philosophie und die Theologie der Neuzeit erforscht hatten. *M. Spanneut* ist also mit seiner Untersuchung über den „Stoizismus der Väter von Klemens von Rom bis zu Klemens von Alexandrien"[4] wohl am Platze. Er geht das Problem der „Väterphilosophie" von einer bestimmten philosophischen Schule her an und beschränkt sich auf die frühchristliche Zeit.

Was ist der Stoizismus? Sp. beantwortet diese Frage zunächst mit einer kurzen Skizze in seiner Einleitung, und dies im Anschluß an die Forschungen von M. Pohlenz[5] (25—32): Monismus, homogenes Universum, Einheit von Mensch und All im Atem der einen Weltseele, kontinuierlicher Übergang vom Logos zur Materie, von Gott zur Natur, Weltoptimismus. Mit dieser Ideologie steht der Stoizismus dem aus platonischen Ansätzen heraus entwickelten, übersteigerten Dualismus (besonders der Gnosis) gegenüber. Die Philosophie der Väter kommt zwischen diesen beiden Extremen zu stehen, die sich natürlich in einzelnen Systemen oder Philosophen einander nähern.

[3] Vorliegende Übersicht ist noch nicht gedacht als die Schol (ebd. 530) angekündigte Fortsetzung der Studie über die Hellenisierung, worin der Stand der Erforschung der Väterphilosophie behandelt werden soll. Wir fassen einige zur Rezension eingegangene Werke zusammen. Vgl. jetzt noch: Dumbarton Oaks Papers 12 (1958).

[4] M. Spanneut, Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Patristica Sorbonensia. Collection dirigée par H.-I. Marrou, 1). gr. 8° (476 S.) Paris 1957, Éditions du Seuil. Zur Bibliographie S. 27 f. vgl.: N. J. Saunders, Justus Lipsius, The Philosophy of Renaissance Stoicism, New York 1955.

[5] M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948; Bd. 2 Erläuterungen, Göttingen 1949. — Für die reichhaltige Bibliographie S. 435 bis 446 wäre jetzt noch zu verweisen auf die gute Studie von P. M. Valente S.J., L'Éthique Stoïcienne chez Cicéron, Paris-Pôrto Alegre 1956.

Der Stoizismus stellt jedenfalls eine „masse intellectuelle" (29) dar, die auf allen Wegen des Denkens liegt, manchmal freilich auch verwandelt und andern Systemen einverleibt — eine Sachlage, die einen eindeutigen Nachweis von „Stoizismus" im gegebenen Fall erschwert (siehe unten).

Im 1. Teil (37—128) entwickelt Sp. die allgemeine Problematik: Stoizismus und philosophischer Gedanke im Umkreis des 2. Jahrhunderts (37—53); Stoizismus und christliches Denken (Das Problem des Einflusses auf die Väter) (54—77); die Väter als Zeugen des Stoizismus (78—128) — ein besonders gelungenes und wertvolles Kapitel! Was die Väter der Frühzeit von der Stoa kannten, war einmal der „offizielle", moralisierende Stoizismus eines Epiktet und Mark Aurel, dann der klassische, aber rein theoretische Stoizismus, schließlich die moralisierende Popularphilosophie. Sie berufen sich bald auf die eine, bald auf die andere Form, je nachdem sie die Lehre des Stoizismus darlegen oder mit seinen Ideen die Zeit ansprechen wollen. Sie erkennen die Möglichkeit und fühlen die Notwendigkeit, das antike und zeitgenössische Geistesleben als Vorbereitung auf den Glauben oder zu dessen Ausdeutung zu benutzen. Bald betonen sie mehr die Übereinstimmung zwischen beiden (z. B. Klemens von Alexandrien), bald transponieren sie stoische Begriffe auf die christliche Ebene — die wichtigste und zugleich gefährlichste Weise der Annäherung — oder übernehmen sie gewisse philosophische Thesen als ganze (z. B. Tertullian für die Anthropologie).

Im 2. bis 4. Teil erfolgt die inhaltliche Vergleichung stoischer und christlicher Ideologie: Anthropologie (129—266), Gotteslehre (267 bis 345), Kosmologie (347—421). Was man hier vom Autor im Rahmen des Möglichen erwartet, ist ein Beitrag zur Lösung der schwierigen Frage nach der „Hellenisierung" des Christentums[6]. Zahlreiche Elemente stoischer Herkunft sind in der Anthropologie oder Psychologie einzelner Väter zu finden, obwohl gerade die Lehre vom Menschen ein eklektisches Mosaik aus verschiedenen Systemen darstellen kann. Das „dichotomische" Menschenbild wird von Sp. als stoische Abstempelung der patristischen Anthropologie der Frühzeit betrachtet. Nach den Ausführungen über die „Trichotomie" bei Justin (136 bis 138), über das Schwanken bei Tatian und Athenagoras und das Tasten des Klemens von Alexandrien erscheint die abschließende Behauptung wohl als zu rund: „Les Pères ... adoptent l'anthropologie dichotomiste des Stoïciens" (176). Auch in der Physiologie (Zeugungs- und Vererbungslehre), weniger dagegen in der Erkenntnislehre (sinnliche Erkenntnis; intuitiv-intellektuelle Erkenntnis als Prolepsis) grei-

[6] In der Bibliographie bei M. Spanneut S. 55 wäre als wichtigste Untersuchung noch zu nennen: W. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart, Berlin 1912. Vgl. oben Anm. 2.

fen die Väter auf die Stoa zurück. Eindeutig ist der Einfluß in der Morallehre, dem bevorzugten Gebiet stoischer Weisheit[7]. Diese Tatsache ist für die christliche Frühzeit und ihre Gesamtstruktur bedeutsam. Sp. hätte hier wohl weiter ausgreifen können, um entweder mit C. Andresen nach dem Verhältnis von „Logos und Nomos" zu fragen[8] oder überhaupt die Parallele aufzuzeigen zwischen dem Vordringen stoischer Moral und dem Einfluß des jüdischen Nomismus im 2. und 3. Jahrhundert. Nachweislich war letzterer begünstigt durch die Nöte des kirchlichen Kampfes gegen die Gnosis und spiritualistische Neigungen der Frühzeit. Zur Festigung von kirchlicher Lehre und Haltung griff man stark auf das jüdische Gesetz zurück[9]. Galt etwa derselbe Grund für die Übernahme stoischer Sittenlehre? Sp. betont ja mit Recht mehrfach die Gegenstellung zum gnostischen Dualismus als moralische Disposition zur Übernahme stoisch-monistischer Ideen (vgl. 42—47).

Die Hauptfrage für das Problem „Stoa und christliche Gottes- und Trinitätslehre" ist mit dem Stichwort „Logos" gegeben. Sp. beschlagnahmte es wohl zu rasch und zu ausschließlich für die Stoa. C. Andresen hat in seinem erwähnten Werk „Logos und Nomos" (312—344) die Bedeutung des mittleren Platonismus für die Logoslehre Justins hervorgehoben und zugleich (in der Nachfolge von Bengt Seeberg) Wichtiges zu deren christlichem Einbau gesagt. Justin verstehe „Logos" nicht als Weltvernunft im stoischen Sinn, sondern im Verständnis der Mittelplatoniker als Emanation der Weltseele (vgl. Ders., ZNtWiss 44 [1952/53] 194). Vor allem werde Justins Logoslehre zur Geschichtstheologie und damit zur echten Interpretation der christlichen Offenbarung (vgl Sp. 319, wo die Ansätze zu ähnlicher Ausdeutung durch den Hinweis auf die Inkarnation gegeben sind). Auch für die „Kosmologie" der Väter und deren Herkunft wäre wohl über die Stoa hinauszublicken. Wenn Sp. die Idee der „Weltseele" und die so beliebte Vorstellung vom „Menschen als Mikrokosmos im Makrokosmos" für die Stoa bucht, so hat er recht, wenn dies nicht ausschließlich geschieht. Denn wie uns W. Kranz zeigen wird, leben diese beiden Themen bei Ioniern, Pythagoreern, Plato, Xenokrates, der Stoa, den Neuplatonikern und beeinflussen noch Mittelalter und Neuzeit[10]. Dahinter scheint für die Idee der Weltseele noch orientalische Herkunft

[7] Siehe oben Anm. 5. Ferner: F. Flückiger, Geschichte des Naturrechtes 1. Bd. Altertum und Frühmittelalter, Zollikon-Zürich 1954, 364, wo gesagt wird, daß die stoische Ethik mit den ihr eigenen Prinzipien erst mit Ambrosius bleibend in die christliche Theologie eingedrungen ist. Sp. bietet jedoch auch für seine Epoche relativ häufige Hinweise auf Cicero. Vgl. Index 471 f.

[8] C. Andresen, Logos und Nomos, Berlin 1955; Ders., Justin und der mittlere Platonismus: ZNtWiss 44 (1952/53) 157—195 (von Spanneut erwähnt).

[9] Vgl. A. Grillmeier: Schol 33 (1958) 541 (nach L. Goppelt).

[10] Vgl. ebd. 333 f.; W. Kranz (unten Anm. 27), Index „Weltseele" und „Kosmos", XI, 7.

wie auch mythisches Denken anzunehmen zu sein[11]. Doch darf Sp. demgegenüber mit gutem Grunde darauf hinweisen, daß für seine Epoche die dualistische Bedrohung gilt und so die Neigung bestanden hat, Hilfe besonders im monistischen Bereich zu suchen, ohne freilich den Monismus als solchen zu übernehmen. Schließlich wird die Frage der Herkunft im Falle der Gemeinsamkeit von Ideen schwer zu lösen sein, zumal die Väter auf verschiedene Systeme zurückgreifen. Stoizismus in der Vätertheologie ist jedenfalls eine Wirklichkeit, und Sp. hat für deren Frühzeit eine klare Gesamtskizze entworfen, mag sich auch im einzelnen das Bild noch ändern. Wenn der Autor auch keine grundsätzlichen Überlegungen über das Verhältnis von Philosophie und christlicher Überlieferung (Offenbarung) anstellt, so weist er doch auf die innere Verschiedenheit der von hier und von dort sich begegnenden Ideen hin. Die fraglichen Folgen solcher Begegnung werden uns noch in anderem Zusammenhang beschäftigen (siehe unten zu G. Aeby).

2. Der Oratorianer *Maurice Testard*[12] greift über den Rahmen von Sp. hinaus und illustriert an den zwei führenden Gestalten des lateinisch-heidnischen und des christlichen Geistes, an Cicero und Augustinus, die Tiefe der Begegnung von Antike und Christentum. Wenn Cicero für Augustinus das Vorbild des rednerischen Stiles werden konnte, dann nur weil er ihm bleibend zum Meister des Denkens geworden war (I). Augustinus lebte im „ciceronianischen Klima" und atmete damit stoische Luft, schon als Schüler von Thagaste (3—19) und später als Lehrer der Rhetorik (45). Die Lektüre des „Hortensius" aber wurde zum großen geistigen Ereignis im Leben des Afrikaners (19—39). Durch Cicero vor die „wesentlichen Probleme des menschlichen Lebens" gestellt, fand Augustinus auch zurück zu den christlichen Grundlagen seiner Kindheit und zum erstenmal den Weg zur Heiligen Schrift — wenn auch vergeblich (32—39). Denn der heidnische Römer konnte wohl Fragen wecken und zur Tugend anspornen, aber nicht „Christus" zeigen. Da Augustinus die Schrift verschlossen blieb, ließ er sich mit 19 Jahren zum Manichäismus treiben (42—44). Dieser vermochte offensichtlich die stoische Grundorientie-

[11] W. Kranz 21 36.

[12] M. Testard, Saint Augustin et Cicéron I. Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de Saint Augustin; II. Répertoire des Textes. gr. 8° (III u. 392 S.; IX u. 143 S.) Paris 1958, Études Augustiniennes. T. schließt die Quellen von Ciceros Stoizismus selber von seiner Untersuchung aus (76, Anm. 4). Die Studie von P. M. Valente (oben Anm. 5) könnte hier weitgehend herangezogen werden. — Für die Bibliographie des Verfassers sei auch verwiesen auf die kurze Studie von M. F. Sciacca, Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne, Louvain-Paris 1956; ferner auf M. Zepf, Augustinus und das philosophische Selbstbewußtsein der Antike: Zeitschr. f. Relig. und Geist. Gesch. 11 (1959) 105—132 (erst nach Drucklegung dieses Aufsatzes erschienen).

rung des jungen Augustinus nicht zu erschüttern (53). Sein Weltbild blieb optimistisch in bezug auf die materielle Welt. Sie ist für ihn schön und geordnet; sie führt ihn empor zum Transzendenten, zur Schönheit und Finalität und hält ihn doch — wieder echt stoisch — im materialistischen Monismus fest. Die Idee des Geistes ist noch nicht entdeckt. Sein Gottesbegriff dagegen war (in De pulchro et apto) manichäisch beeinflußt (60), wie auch die Auffassung vom „Bösen". Der Schüler Ciceros, der Leser des Hortensius und der anderen Schriften seines Meisters, wurde über den Manichäismus hinausgeführt (67 bis 70), aber auch in den Skeptizismus hineingestoßen (70—72; 81 bis 97). Ambrosius hat wider Willen zu dieser Krisis beigetragen, die Augustinus zum zweitenmal an Cicero, diesmal als dem Vertreter der „Akademie", enttäuscht sein ließ, ohne den Bruch herbeizuführen. Auch in Mailand blieb Augustinus im ciceronianischen Klima (98), das für ihn eine Umbildung seiner inneren Welt bedeutete (106—119), ihn aber auch im Bannkreis des pantheistischen Gottesbegriffs festhielt. Ambrosius, der seinerseits stark von Cicero beeinflußt war und wohl auch in dessen Sprache von Augustinus besonders verstanden wurde, bedeutete für den afrikanischen Rhetor den Ausbruch aus der Metaphysik der Manichäer, der Physik der Philosophen und dem Skeptizismus der Akademiker — und dies als Neuplatoniker (119, 127 f.) und katholischer Exeget. Nun erschloß sich für Augustin die Metaphysik des Geistes (128). Eine neue Rückkehr zur Heiligen Schrift — aber diesmal unter Anleitung des Simplicianus — führte Augustinus endgültig in das Innere der christlichen Offenbarung. So ist das geistige Leben des Afrikaners Schicht um Schicht bis zur Fülle seines christlichen Humanismus gewachsen, der Ciceros Einheit von Rhetorik und Philosophie auf christlicher Ebene verwirklicht (141 f.).

In gleicher Weise wurde das moralische Leben des jungen Rhetors über Ciceros Hortensius auf neue Bahn gewiesen (131—154). Aber die Bekehrung im Garten von Mailand war echt christlich. Das Ideal der Enthaltsamkeit und die Kraft, es zu verwirklichen, konnten in voller Fülle weder der Hortensius noch die negative Askese der Manichäer geben, sondern nur das Evangelium und die paulinischen Briefe und die Gnade von oben (148).

T. weiß nun wohl, daß andere Forscher, P. Henry, P. Courcelle und M. F. Sciacca, die Rolle des Neuplatonismus in der Bekehrung des Rhetors von Mailand definitiv geklärt und gesichert haben. Hat Plotin Cicero verdrängt? Cassiciacum zeigt nach T., daß die beherrschende Spannung im Leben des Neubekehrten die Namen Christus und Cicero als Pole hat (170—176): „Son christianisme parfaitement authentique, apparaît comme greffé sur l'Hortensius, auquel dès lors, le Christ ne manque plus" (176). So beschließt T. den 1. Teil seiner

Untersuchung, die die Stellung Ciceros in der geistigen und moralischen Bildung des hl. Augustinus bis zu Cassiciacum hin klären sollten.

Der 2. Teil gilt Ciceros Stellung im schriftstellerischen Werk des Kirchenvaters (177—331). Ein immenses Unternehmen! Aber wichtig, um die Ergebnisse des 1. Teiles zu sichern. Denn wenn Augustinus immer wieder auf ciceronianische Texte zurückgreift, dann verrät er dadurch, daß er einen persönlichen Kontakt, eine dauernde Freundschaft gefunden hat. T. will sich nicht auf gemeinsames Gedankengut und Feststellung allgemeiner Verwandtschaft zwischen Augustinus und Cicero verlassen. Auf diesem Wege würde höchstens die Verbindung mit einer gemeinsamen Kultur bewiesen. Die Zitationen allein können Sicherheit schaffen. Gewissenhaft, nach überlegter Methode hat T. sie aufgesucht und in einem eigenen Bande übersichtlich geordnet. Freilich weiß der Autor, daß die Zitate allein nicht das Ausmaß des wirklichen Einflusses fremder Ideen erkennen lassen (212). Der ideologische Hintergrund muß sichtbar gemacht werden. So aber kann T. z. B. an Ciceros „De natura Deorum" zeigen, wie die Häufigkeit der Zitation der geistigen Bedeutung dieses Werkes in der Formung des Weltbildes bei Augustinus entspricht. Wie schon Spanneut das Weiterleben stoischer Autoren vielfach den Kirchenvätern der Frühzeit gutschreiben konnte (siehe oben), so hat Augustin (zusammen mit Minucius Felix, Lactanz, Ambrosius und vor allem Hieronymus) eine „christlich-ciceronianische Tradition" geschaffen, die eine Verbindung der alten heidnischen Kultur und des christlichen Geistes bedeutete (219—229). Augustinus verteilt freilich als Christ seinem heidnischen Meister gegenüber gewissenhaft Lob und Tadel. Er unterscheidet schon am Schriftsteller Cicero verba, res et mores (253). Den Philosophen aber mißt er an Christus und der Kirche. Schon als 19jähriger Leser des Hortensius hat er dort Christus vergeblich gesucht. Diese innere Distanz erweist sich auch in den Zitationen. Denn der Kirchenvater verfügt zuweilen entschieden über die Texte Ciceros, um sie auf die christliche Ebene zu „transponieren" (287—291). Das Gefäß wird geweitet. Wohl greift Augustinus mit den Jahren immer weniger nach Ciceros Werken. Er hat sie aber in sich aufgenommen; sein Gedankengut ist davon „imprägniert" (316). Das Abendland ist der Erbe beider. Cicero und Augustinus sind so zu formenden Sammelbecken großer geistiger Ströme geworden: Cicero als Vertreter des klassischen Humanismus und Interpret der Griechen, Augustinus als Repräsentant des „Ausgangs der alten Kultur", die er im Rahmen der „Doctrina christiana" gefaßt hat. In ausgezeichneten Ausführungen versteht es T., die beiden Gestalten in ihrer Ähnlichkeit und Verschiedenheit abschließend zu zeichnen (333—352) und so an zwei lebendigen Gestalten die Begegnung von Antike und Christentum anschaulich zu machen.

Wir stehen damit vor einer besonderen Weise, die Philosophie der Väter oder auch christliche Dogmengeschichte in ihrer Abhängigkeit von der geistigen Umwelt zu studieren: konkret und im persönlichen Bekenntnis! Wie keiner der Väter sonst hat Augustinus versucht, sich selbst zu deuten und das christliche Bewußtsein seiner Zeit auszusprechen. An seinen schmerzlichen Krisen offenbart sich die Reichweite antiker Philosophie und Lebensführung. Obwohl er viel Gut mit über die Grenze genommen hat, läßt er wie kein anderer erkennen, was ihm das wahre geistige Gut ist, das ihm keiner der Philosophen zu zeigen vermochte. So gibt uns Augustinus die Möglichkeit, in das Studium der Begegnung von Antike und Christentum das psychologische Erleben als Kriterium miteinzuschalten. Gewiß ist augustinisches Erleben nicht der letzte und eigentliche Prüfstein von „heidnisch" und „christlich". Was in Augustinus letztlich gültig ist, hat — auch in seinem Sinn — die Kirche auszusagen. Man darf sich durch sein Format auch nicht verleiten lassen, Dogmen- oder Geistesgeschichte nur von einzelnen Gestalten her zu schreiben. Das Glaubensbewußtsein der Kirche reicht darüber hinaus. Aber in Augustins Subjektivität spiegelt sich der objektive Geist des Christentums und der Antike in seltener Klarheit.

3. Gegenüber den weitausgreifenden Untersuchungen von M. Spanneut und M. Testard stellt sich die Studie von *H. M. Diepen* über die Herkunft der Anthropologie Cyrills von Alexandrien nur eine eng umschriebene Aufgabe[13]. Als gering erweiterter Artikel aus der Festschrift Miscellanea in honorem Petri Parente (Euntes Docete 9 [1956] 20—63) erhebt sie nicht den Anspruch, das Problem cyrillianischer Anthropologie voll aufzurollen oder deren ganzes Verhältnis zur griechischen Philosophie zu erhellen. Sie ist vielmehr eine polemische Abwehr neuerer Cyrilldeutungen, wie sie besonders J. Liébaert, Lille, und Mgr Jouassard, Lyon, vorgelegt hatten. J. Liébaert hatte in seinem 1951 veröffentlichten Werk über die Christologie Cyrills in seiner vornestorianischen Zeit[14] versucht, sie auf das Schema „Logos-Sarx" zurückzuführen, in dem die geistig-menschliche Seele Christi zwar nicht geleugnet, aber auch nicht für das theologische Christusbild betont sein sollte. J. Liébaert sah darin das Fortleben einer neuplatonischen Anthropologie, die (zusammen mit der Abhängigkeit Cyrills von Athanasius) eine auffällige Nähe zu Apollinarius bedingt habe. Mgr Jouassard hatte in mehreren Studien einerseits gegen die Cyrilldeutung J. Liébaerts Stellung genommen, anderer-

[13] H. M. Diepen, Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie (Textes et Études Théologiques). gr. 12 (115 S.) Bruges-Paris 1957, Desclée De Brouwer, 105.— bFr.

[14] J. Liébaert, La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne, Lille 1951. Vgl. A. Grillmeier, Chalkedon 1, 164—182.

seits aber selber das Ungenügende der philosophischen Voraussetzungen des Alexandriners hervorgehoben und neuplatonisch-stoische Einflüsse für die Schwächen der cyrillianischen Christologie geltend gemacht[15]. Demgegenüber stellt D. die These auf, daß schon bei Apollinarius von Laodicea das Verhältnis von Logos und Sarx in Christus nicht im platonischen Sinne verstanden sei. Ob vom Arianismus geborgt oder Eigenfündlein des Bischofs, sei seine Lehre christologischer Natur, wenn auch auf puerile Exegese gebaut (36). Sodann wird Cyrill von allem Verdacht auf Neuplatonismus gereinigt und die Stellungnahme des Alexandriners gegen Origenes als Ablehnung des „christlichen Platonismus" überhaupt ausgelegt (59—68). Dann folgt ein positiver Aufweis der biblischen und traditionellen Herkunft der Anthropologie Cyrills (69—83). Man wird D. zugeben, daß er Übertreibungen und Einseitigkeiten in der Cyrilldeutung seiner Gegner oder Überbewertung ihrer Belegstellen scharfsinnig festgestellt hat. Cyrill ist sicher weniger von philosophischen Voraussetzungen abhängig als etwa Ambrosius oder Augustinus. Im Sinne D.s mag auch der Hinweis H. de Riedmattens sein, daß der philosophische Hintergrund der apollinaristischen (wie auch der cyrillianischen) Epoche sehr konfus und, aufs Ganze gesehen, auch schlecht erforscht sei. Wenn es sich um besondere Formeln und technische Ausdrücke eines Systems handle, sei nichts so täuschend wie der einfache Verweis auf die großen traditionellen Strömungen der griechischen Philosophie. Jeder einzelne Begriff muß in seiner ganzen Entwicklung und Verwendung bekannt sein, um seinen Gebrauch bei einem einzelnen Theologen beurteilen zu können. So haben wir für die Anthropologie etwa die bekannte Studie von G. Verbeke über das Pneuma[16]. Die Begriffsgeschichte von Nous, Psyche und Soma sei dafür aber in gleicher Weise notwendig. Von hier aus — wie von einer genauen Darstellung des philosophischen Verständnisses der Leib-Seele-Einheit läßt sich erst voll die Frage nach dem philosophischen Charakter der Anthropologie Cyrills und auch des Apollinarius stellen. H. de Riedmatten kommt wohl auch nach eingehender Beschäftigung mit dem Apollinarismus zum Ergebnis, daß seine philosophische Quelle nicht der Platonismus sei. Dafür entdeckt er aber eine um so tiefere Beeinflussung durch den Stoizismus. Klemens von Alexandrien und seine christologische Anthropologie weisen schon in diese Richtung[17]. So ist

[15] Bibliographie bei H. M. Diepen 22 f.

[16] G. Verbeke, L'Évolution de la Doctrine du Pneuma du Stoïcisme à Saint Augustin, Louvain 1945.

[17] H. de Riedmatten O.P., La Christologie d'Apollinaire de Laodicée, Studia Patristica 2, Berlin 1957, 208—234; H. A. Wolfson, Philosophical implications of Arianism and Apollinarianism: Dumbarton Oaks Papers 12 (1958) 3—28; J. N. Hebensperger, Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien, Augsburg 1927; neuerdings wird Stoizismus auch bei Nestorius entdeckt: so von L. I. Scipioni O. P., Ricerche

wohl das letzte Wort über das Verhältnis der Anthropologie Cyrills zur griechischen Philosophie noch keineswegs gesprochen. Es wäre wohl auch keine Ehre für den großen Theologen, wenn er keinen Kontakt mit den geistigen Strömungen seiner Kultur gehabt hätte. Entscheidend für seine theologische Eigenart kann nur sein die Weise, wie er sich damit auseinandersetzt. Die Augustinusstudie von M. Testard hat gezeigt, zu welcher Größe die Begegnung von Antike und Christentum einen wachen Geist emporführen kann.

II. Theologie oder Philosophie?

1. Die ersten großen Leistungen der patristischen „théologie savante" waren die Ausbildung der christlichen Trinitätslehre und der Theologie der Menschwerdung. Welchen Anteil hat die Philosophie daran? Ist sie zur „Herrin" der Theologie geworden? Diese Frage fordert immer neues Bemühen. G. Aebys Studie[18] hat zwar eine biblisch-theologische Formel zum Ausgangspunkt, führt aber hinein in die erste Epoche des intellectus fidei, der notwendig zur Begegnung mit der antiken und hellenistischen Philosophie führen mußte. Es geht um die Lehre von den göttlichen „Sendungen" bei den Apologeten (6—23), den Häretikern (Gnostikern) (24—43), bei Irenäus (44—67), der westlichen Theologie der Frühzeit (68—119) und schließlich den Alexandrinern Klemens und Origenes (120—183).

Die Hl. Schrift läßt uns erkennen, daß die Botschaft von dem *einen* Gott als Vater, Sohn und Geist das Objekt einer schlichten Verkündigung und einer ebenso einfachen Annahme seitens der Gläubigen war. Die Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist wurden anfangs nicht unter den Begriffen von „Natur-Person" betrachtet, sondern in der Einheit einer von Gott, dem Vater, ausgehenden Geschichte, die sich in den „Sendungen" von Sohn und Geist entfaltet und zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt. Schrift und Glaubensregel reden also von dem *einen* Gott als Vater, Sohn und Geist. Das Verhältnis von Einheit und Dreiheit in Gott mußte zum Problem werden. Aeby läßt uns von der Idee der „Sendungen" aus das Wachsen dieser Problematik in klaren und reich belegten Ausführungen miterleben. Nicht ein ausgearbeiteter Begriff der Sendung, wohl aber deren biblisch-geschichtliche Darstellung wird zum Ausgangspunkt

---

sulla Cristologia del „Libro di Eraclide" di Nestorio, Friburgo 1956. Vgl. dazu Schol 34 (1959) 310 f. Die Bedeutung des Stoizismus für die Entwicklung der Christologie (besonders im häretischen Sinn) wurde mehrfach betont in: A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon: Chalkedon 1, 5—202.

[18] G. Aeby O.F.M.Cap., Les Missions divines de Saint Justin à Origène (Paradosis, 12). gr. 8° (XIII u. 194 S.), Fribourg 1958, Éditions Universitaires.

der frühchristlichen Reflexion. „Sendung" geht darin eine folgenschwere Verbindung ein mit dem Begriff oder der Vorstellung von der „subordinatio", der Unterordnung des „Gesandten" gegenüber dem „Sendenden". Darum wird in der Deutung der Theophanien des AT und NT stark der Gegensatz zwischen Vater und „Logos" des Vaters betont. Dieser kann „sichtbar" werden und so Mittler sein zwischen dem unsichtbaren Gott und Vater und der Welt. Der Logos wird aus dem Willen des Vaters gezeugt in Hinsicht auf die Erschaffung der Welt. Missio und generatio, d. h. Hervorgang des Logos nach außen und inner-göttliche Zeugung, werden entweder verwechselt oder zu sehr miteinander verbunden. In der Betonung der Mittlerfunktion des Logos macht sich Platonismus geltend. M. Spanneut hat gezeigt — und Aeby weist seinerseits immer wieder darauf hin —, daß sich den ersten christlichen Theologen das stoische System anbot, um das in der Schrift dunkel angedeutete göttliche Hervorgehen und Zurückkehren zu fassen. Die Stoiker sprachen von der göttlichen „Expansion" und der entsprechenden „Kontraktion" (ἔκτασις — συστολή). Das Subjekt dieses Rhythmus war der pantheistisch verstandene Logos. So hat etwa später der Arianer Candidus das trinitarische Dogma gedeutet[19]. Spuren einer solchen Auffassung finden sich bei Athenagoras, Novatian, in etwa auch bei Tertullian, am deutlichsten aber in einer Osterhomilie hippolytischer Inspiration[20]. Doch greift schließlich die kirchliche Theologie nicht so sehr nach dieser Idee der stoischen Expansion-Kontraktion als vielmehr nach der Vorstellung von der „inneren Organisation" der göttlichen Natur. Das Wort „Oikonomia", das zunächst den Bereich der „Sendungen" umfaßt, erhält damit einen neuen Sinn. Es wird auf das innergöttliche Leben angewandt.

Die theologische Arbeit der Väter drängt immer mehr auf eine saubere Scheidung von „Sendung" und „Zeugung". Tertullian und Hippolyt beginnen damit. Klemens von Alexandrien, Novatian und vor allem Origenes folgen. Nun wird das Problem von Einheit und Unterscheidung in Gott immer mehr bewußt. Einheit und Dreiheit scheinen sich — auf der Ebene des innergöttlichen Lebens gesehen — auszuschließen. Die modalistisch-sabellianistische Lösung hier und die subordinatianistisch-arianische dort beginnen sich deutlicher zu formen. In der Spannung von Einheit und Unterscheidung betonen Tertullian und Hippolyt im Kampf gegen den Modalismus zu sehr die Verschiedenheit in Gott. Origenes bringt — vom mittleren Platonismus inspiriert — eine neue Idee herein: Der Logos kann gesandt werden, weil er das Abbild des Vaters ist. Keiner der Theologen oder

[19] P. Hadot: RechThAncMéd 18 (1951) 177—187. Vgl. M. Spanneut a. a. O. 301 bis 316.

[20] Ausgabe P. Nautin, Sources Chrétiennes 27, Kap. 45,2. Vgl. M. Spanneut 303 f.

Väter kann sich bis dahin ganz von Subordinatianismus freihalten. Er bietet sich ihnen einstweilen als einziger Weg an, die Einheit in Gott festzuhalten. Die kirchliche Theologie steht an einer Wende. Der Arianismus ist — sei es unter dem Einfluß judaistischer Engellehre (so G. Kretschmar - J. Daniélou)[21], sei es nach neuplatonischem Vorbild (so P. Henry) — die häretische Zuendeführung des frühpatristischen Subordinatianismus. Die Orthodoxie führte die positiven Ansätze weiter zur Trinitätslehre im nizänischen Sinn. Die starke Verbindung von innerem Hervorgang des Logos und seiner Sendung nach außen war — so sehr sie arianisch mißdeutet werden konnte — doch ein sehr wertvolles theologisches Element, das sich zu der Erkenntnis verdichtete: jede außergöttliche Sendung setzt eine innergöttliche „processio" voraus. In diesem Aufstieg der patristischen Theologie von der „Oikonomia" der Sendungen zur „Theologia" der inneren Hervorgänge und deren Verbindung und Scheidung zugleich liegt eine der größten Leistungen der christlichen Geistesgeschichte. Das Grundschema der kirchlichen Theologie ist sichtbar geworden. Origenes läßt es in De Principiis in seltener Deutlichkeit erkennen. Ausgehend von der „Oikonomia" als Geschichte, auf dem Umweg über kosmologisch-theologische Ideen hat sich der Vätertheologie schon der Entwurf eines Universalsystems der Weltdeutung abgezeichnet, eines Systems, das Gott und Welt, Schöpfung und Heilsgeschichte umfaßt. Platonismus, Neuplatonismus und Stoa haben das Ihrige dazu beigetragen, biblische Ansätze in einem unablässigen Bemühen um den „intellectus fidei" auszubauen. Wenn auch Aeby davon abgesehen hat, die Rolle der Philosophie als solcher zu analysieren und Werden und Berechtigung der christlichen Theologie zu deuten, so hat er von einer guten Themenstellung her deren grundlegende Epoche sauber analysiert und sowohl biblische wie philosophische Elemente sichtbar gemacht[22].

2. Den umfassendsten neueren Versuch zur Darstellung der „Philosophie der Kirchenväter" macht *H. A. Wolfson*, Professor für Hebräische Literatur und Philosophie an der Harvard University[23]. Dem Titel nach erwartet man eine Erweiterung der Studie von M. Spanneut auf sämtliche philosophische Systeme, die den Vätern zugänglich waren. In Wirklichkeit intendiert W. das, was wir eine „Dogmengeschichte" nennen würden. Das neue Werk, das sich an die bekannte zweibändige Philostudie des Verfassers anschließt, soll den

[21] Angaben in Schol 33 (1958) 305—306 (Rezension, zu Kretschmar).

[22] Für Justin wäre wieder auf die Studien von C. Andresen (siehe oben Anm. 8) zu verweisen. S. 86, Anm. 5 und Index muß es heißen: H. Elfers, statt Helfers.

[23] H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, V. I.: Faith-Trinity-Incarnation. gr. 8° (XXVIII u. 635 S.) Cambridge, Mass. 1956, Harvard University Press.

3. Teil einer Geschichte der philosophischen Systeme von Plato bis zu Spinoza bilden (VI). Dem vorliegenden 1. Band dieses 3. Teils, der über Glaube, Trinität und Inkarnation handelt, soll ein weiterer folgen, der den übrigen Abschnitten der christlichen Theologie gewidmet ist (608). Der Einleitung zufolge versteht W. die theologische Arbeit der Kirchenväter als eine Parallele zur Tat Philos und seiner Interpretation der jüdisch-biblischen Überlieferung. Wie Philo die jüdische Religion in die Form einer Philosophie gegossen und dabei so etwas wie die jüdische Fassung der griechischen Weltweisheit geschaffen habe, so hätten die Väter aus dem biblischen Gehalt so etwas wie eine christliche Version der griechischen Philosophie gemacht, und dies mit eben den Mitteln dieser Philosophie. Um sie zu erfassen, setzt W. bei Begriffen, Formeln und Analogien an, um sie mit Hilfe einer „hypothetisch-deduktiven Methode" zu einer Systematik zu verarbeiten (VI u. IX). Er entfaltet nämlich jeweils unabhängig von den Texten die einzelnen Probleme der christlichen Lehrentwicklung in ihrer inhaltlichen Spannung (z. B. Einheit und Dreiheit), um erst deduktiv die Lösungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Dann erst folgt der Erweis aus den Quellen, die nicht in erschöpfender, sondern in „repräsentativer Weise" geboten werden sollen. Obwohl Verfasser immer wieder darauf hinweist, daß die christliche Theologie um einen ihr vorgegebenen Inhalt weiß, so sind für ihn die abstrakten, allgemein religionsgeschichtlichen Denkkategorien doch das tragende Gerüst der christlichen Geistesgeschichte. Die dogmatischen Gehalte kommen hinzu und sind in jeder Religion verschieden. Damit glaubt W. die christliche Lehrentwicklung unter dem Titel „Philosophie der Kirchenväter" in sein hauseigenes Forschungsgebiet einbeziehen zu dürfen.

Diese Auffassung von der Prävalenz der Philosophie zeigt sich im 1. Teil „Faith and Reason" (1—140). Neutestamentliches und patristisches Denken wird zur „philosophischen" Weiterentwicklung der ersten Ansätze des Christentums. Paulus beginnt diesen Prozeß mit der Übernahme philonischer Philosophie in der exegetischen Methode. Seine Sonderlehre war freilich der Glaube an Jesus als Messias. Die christliche Botschaft aber konnte nur dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn sie sich von der Ebene einer rein gehorsamen Hinnahme auf Grund der „Autorität" überführen ließ auf die andere einer rationalen Einsicht. Klemens von Alexandrien hat mit Hilfe der philonischen Allegorese diese Transposition eingeleitet (63 ff.). Origenes und Augustinus führen sie durch. So scheint es nach W. darauf hinauszukommen, daß wenigstens nach einzelnen Vätern eine rationale Erklärung der kirchlichen Dogmen möglich sei.

W. rührt hier an eines der schwersten Probleme der patristischen Theologie, an ihre eigentliche innere Struktur. Die Arbeit ist für ihn

um so schwerer, je weniger dieses Gebiet monographisch erforscht ist. Leider fehlt hier — wie auch sonst häufig — dem ungemein fleißigen Verfasser der Kontakt mit der gegenwärtigen Forschung[24]. Er zeigt, sich treu an den Quellen orientierend, gewiß die großen Themen der patristischen Glaubensauffassung, aber nicht immer in der vollen Bedeutung und gegenseitigen Zuordnung. Zunächst ist für die Väterzeit als Hauptgegebenheit das lebendige Bewußtsein von der Verpflichtung auf die Lehre der Apostel anzusehen. Der Glaube selbst aber wird von seinem Wesen als alles übersteigende „Gotteserkenntnis" gefaßt. Er ist nicht bloß rein autoritätshöriges Hinnehmen einer Lehre (wie es nach dem Verfasser zunächst zu sein scheint; vgl. 102—140). Gott teilt sich im Glauben mit und bewirkt das Leben der fides, des fidelis. Die Hinordnung auf Gottesschau ist schon ganz deutlich. Der Glaube ist ein „geistiges Ergreifen" des Göttlichen. Mit Recht sieht W. hier die Versuchung der Griechen und besonders der Alexandriner, von dem „einfachen Glauben" auf die Autorität zu einem „erleuchteten Wissen" hinüberzuschreiten. Aber er verkennt doch die innere Natur — heute sagen wir: die Übernatürlichkeit — dieser „Gnosis". Denn die Väter vergessen aufs Ganze gesehen nicht, daß diese Gnosis ein Hinnehmen des Wortes Gottes auf die Autorität Gottes allein hin ist. Darum betonen sie die Würdigkeit dieses assensus gegenüber der aristotelischen Überbewertung der deduktiv-schlußfolgernden Erkenntnis, wie auch die Bedeutung des Willens und des Verdienstes in diesem Glaubensakt (so gerade seit Klemens von Alexandrien, der das Christentum als ein Licht bezeichnet, das durch den Gehorsam gegen Gott in die Menschen einzieht)[25]. Mit Paulus zeugen aber viele Väter dafür, daß die Glaubenszustimmung „pneumatisch", d. h. gnadenhaft übernatürlich, ist. Wenn aber dennoch der rationale Charakter des christlichen Glaubens hervorgehoben wird, so ist der unüberschreitbare Rahmen der „demonstratio fidei", die W. so stark ins Auge faßt, zu beachten: sie schaltet sich ein in einen psychologischen Prozeß, den eine übernatürliche Aktivität trägt. Augustin hat im Kampf gegen den Pelagianismus den supernaturalen Charakter des Glaubens mit aller Schärfe zum Bewußtsein gebracht (vgl. besonders

[24] Für das Problem „Glaube bei den Vätern" sei hingewiesen auf R. Aubert, Le Problème de l'Acte de foi, Louvain 1945, 13—42 mit weiterer Literatur. Dieser Abschnitt wird im Folgenden verwandt. Für Wolfsons ganze Studie fehlen vor allem die Hinweise auf die Forschungen von J. Lebreton, der gerade die Frühzeit des kirchlichen Trinitätsglaubens sorgfältig analysiert. Für den 1. Teil bei Wolfson wäre besonders wichtig: J. Lebreton, Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante: RevHistÉccl 19 (1923) 481—506; 20 (1924) 5—37; sowie D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Paris 1946; für die christologischen Partien ist jetzt zu vermerken: W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, Berlin 1957 (wird noch besprochen).

[25] Clemens Al., Strom. III, c. 5; zitiert bei R. Aubert a. a. O. 18.

auch den Johannestraktat). Die „rational demonstration" führt wohl zu einer Vertiefung der Glaubenserkenntnis, nicht aber zur „Evidenz" und zu einer totalen Aufarbeitung des geoffenbarten Gehalts durch die ratio.

Im 2. Teil (141—286) gibt W. eine Deutung der Entstehung des trinitarischen Dogmas. Paulus stehe am Anfang, indem er, ausgehend von rabbinischen Lehren über die Präexistenz von „Messias", „Gesetz", „Weisheit", Jesus selbst als präexistent hinstellt und als „Gottes Weisheit" und „Heiligen Geist" bezeichnet. Von da aus hätten die Syn Ev unter Einfluß heidnischer Mythologie die Zeugung Jesu durch den Geist aus der Jungfrau gelehrt. Joh habe die philonische Logoslehre hinzu gegeben. Die Apostolischen Väter sind noch Binitarier. Erst mit den Apologeten beginnt nach W. die Ausbildung des eigentlichen trinitarischen Dogmas, und zwar unter philonischem Einfluß (Lehre vom Logos-Creator und vom „prophetischen Geist", die beide zuerst in Gott als Idee, dann erst mit der Schöpfung außer Gott gesehen werden). „... Der christliche Logos behielt seinen Original-Philonischen Charakter als der Ort der intelligiblen Welt oder der Totalität der Ideen" (285). W. gibt aber wesentliche Unterschiede in der Logoslehre der Väter gegenüber Philo zu, vor allem dies, daß er nicht Geschöpf, sondern Gott, und zwar göttliche Person, sei. Das je verschiedene Platon-Verständnis habe bei den einzelnen Vätern aber zu einer Variation der Auffassung von dem Sein der Ideen in Gott geführt (257—286).

Der 3. Teil (287—493) fragt nach der Begründung des Geheimnischarakters der Zeugung des Logos, der Trinität (als Einheit in der Dreiheit) und der Inkarnation für die Väter. W. findet ihn nicht in der absoluten Transzendenz oder der Unbegreiflichkeit dieser Dogmen, sondern in ihrer Singularität oder Einzigkeit. Eine Zeugung aus der Substanz Gottes sei den Vätern von der Philosophie her geläufig und in mancherlei Analogien einsichtig gewesen. Ebenso konnten die Väter von den philosophischen Voraussetzungen her die Trinität als relative Dreiheit in der Einheit deutlich machen (Einheit der Personen in der actio ad extra, als Individuen im genus oder im gemeinsamen Substrat). Ebenso habe ihnen der aristotelische Leib-Seele-Vergleich den Zugang zum Verständnis der Inkarnation geboten. Sie war ein Mysterium, insofern der göttliche Logos nur in Jesus Mensch geworden ist, während er nach philonischer Auffassung überall gegenwärtig oder inkarniert war. Mit diesem Verständnis von Mysterium wird W. den Vätern nicht gerecht. Sie sind sich wohl bewußt, daß bei allem Wert der Analogien Trinität wie Inkarnation ein ἄφραστον oder ἄῤῥητον bleibt. Dies sind die Begleitworte all der großen Kontroversen. Man wird aber in diesem Abschnitt die ungewöhnliche Ausführlichkeit dankbar anerkennen, mit der W. über die verschiedenen

Auffassungen von der „physical union" bei den Philosophen, und den orthodoxen wie häretischen Gebrauch dieser Analogien berichtet (372—463). Dieser Abschnitt ist — vom frame-work der beigegebenen Gesamtdeutung abgesehen — ein ganz wertvoller Beitrag zur Frage der philosophischen Voraussetzungen sowohl des kirchlichen Inkarnationsdogmas wie der großen christologischen Häresien.

Im 4. Teil (495—608) folgt endlich ein kurzer häresiologischer Überblick. Beachtenswert ist die These, daß es sich bei der Gnosis nicht um eine „Hellenisierung des Christentums", sondern um eine „oberflächliche Christianisierung des Paganismus" handle — eine Deutung, die auch anderwärts vertreten wird[26]. Darum durften und mußten die Väter dagegen Stellung nehmen. Anders in bezug auf die übrigen „Häresien". W. vertritt hier die bekannte These von der Orthodoxie als „der stärkeren Macht", die es zu keinem vollwertigen Austrag der philosophischen Kritik am Dogma kommen lasse. W.s Auffassung von der Entstehung des Dogmas bleibt also im Rahmen der liberalen Deutungen, wenn auch seine ehrlichen Textanalysen oftmals zu einer Interpretation führen müßten, die diesen Rahmen sprengt. Weiß doch W. darum, daß die Väter die Philosophie nur als „handmaiden of Scripture" gelten lassen wollen (97—101).

III. Theologie und Weltbild

1. Daß die christliche Theologie auch die Kosmologie und das Weltbild in ihren Bereich miteinbezieht, ergibt sich schon aus den bisher besprochenen Arbeiten. Wie sich unter dem Stichwort „K o s m o s" — das jedoch nicht mit „Welt" verwechselt werden darf — eine vielfach variierende Geschichte der Begegnung von Philosophie und Theologie anschaulich machen läßt, zeigt uns der bekannte Historiker des philosophischen Gedankens, *W. Kranz*, in seinem Werk gleichen Titels[27]. Er gibt einen anregungsreichen Gesamtüberblick über „das Ringen des menschlichen Geistes um die Wesensbestimmung von ‚Kosmos' wie um die Anschauungsform ‚Kosmos'", und zwar in einem 1. Teil für die Epochen bis zum Ende der antiken Welt, in einem 2. für die Spanne vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Daß damit die christliche Fragestellung in vielfachen Spiegelungen aufleuchtet, versteht sich von selbst. Die Frage nach dem „Kosmos" wird immer letztlich zu einer Frage nach dem Ganzen und der Transzendenz. Schon etymologisch besagt das Wort nicht bloß sachlich „Wohlordnung", sondern auch personal „Ordner" oder „Ursache der Ordnung". Für die Hellenen ist Wohlordnung zugleich immer schmuck-

[26] Simone Pétrement, Art. Gnose: Encyclopédie Française T. XIX, 19 34—7ss.

[27] W. Kranz, Kosmos (Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Teil 1 u. 2) gr. 8° (282 S.). Bonn, Bouvier, 36.— DM.

volle Ordnung, Verwirklichung des „Kalon". Die Übertragung auf die Welt bedeutet zugleich den Schritt zu einer „Weltanschauung", zur Frage nach der kosmischen Ordnung, die sich in unbedingt gültigen Gesetzen offenbart, die Werden und Vergehen, Gestirnbewegung und selbst die menschlichen Gesetze bestimmen. Diese gedankliche Erfassung des Kosmos weitet sich aus zur bildlichen Vergleichung von Mensch und Welt als „Mikrokosmos" und „Makrokosmos", Wörter, die freilich erst von Isidor von Sevilla (so ersteres) oder noch aus späterer Zeit stammen. Der Vergleich selber ist antik, wie wir gesehen haben. „Das Weltall als Wohlordnung" oder „Kosmos als sinnvolle und doch erkennbare Ordnung": diese Auffassung ist so mächtig, daß sie schlechthin alles umfaßt, nicht nur die positiven Seiten der Welt und des menschlichen Lebens, sondern auch die Krankheit. Denn auch sie ist ein von der Natur geordneter Verlauf (Hippokrates).

Nachdem so für die Althellenen der Welt-Kosmos in den Blick gekommen war, stellte der hellenische Geist seit der klassischen Epoche Fragen, an deren Beantwortung mitzuarbeiten allen Generationen obliegt. Die griechische Antwort freilich schloß in steigendem Maße den Menschen in diesen Kosmos ein, mochte die menschliche Vorstellung davon durch die astronomischen Entdeckungen der Griechen auch immer größer werden. Das Weltgesetz wird zum „Schicksal". Der Kosmos selbst bildet ein organisches Ein-Wesen, aus dem der Mensch kommt und in das er wieder eingeht. Die Astrologie beginnt ihre Rolle zu spielen.

Die hellenistische Zeit schafft die politisch-kulturelle Einheit der Mittelmeerwelt und sieht die zusammengefaßte Menschheit als „Kosmos" (ἐπιχθόνιος κόσμος), also als „Menschenwelt". Eine dualistische Spaltung aber zwischen Makro- und Mikrokosmos, zwischen ideellem und sinnlichem Kosmos, zwischen Urbild und Abbild, zwischen Gott als der Ganzheit des Guten und der Welt als der Ganzheit des Schlechten (κόσμος — ἀκοσμία) bedeutet einen verheerenden Bruch im Weltbild. Die Gnosis ist — mit ihren Anregern — dafür verantwortlich (siehe oben).

Die griechisch-christliche Theologie verarbeitet diese ganze Vorgeschichte des Kosmos-Begriffes. Das NT setzt bei der jüngsten Entwicklung an (Kosmos als Menschenwelt, Menschheit; aber auch Kosmos als Sammelbegriff des Schlechten) und führt aus eigenem weiter zu einer spezifisch christlichen Gesamtschau vom Reich Christi, des Kyrios, auf den hin das All geschaffen ist als dem Erstgeborenen vor aller Kreatur und dem Haupt des Leibes der Kirche, d. i. der neuen Menschheit (vgl. Kol. 1, 15—20; Kranz 102). Aufgabe der Väterzeit aber ist es, alle vorausgehenden Lösungen zu einer „Synthese zwischen der klassischen und nachklassischen Kosmologie ... und der

christlichen, durch die Genesis mitbestimmten Anschauung und Gesinnung" (259) zu vereinen. Die Väter bauen damit die biblische Spannung zwischen Weltoptimismus und Weltpessimismus weiter aus. Sie kämpfen gegen die Astrologie und zeigen die Möglichkeit der christlichen Weltbewältigung an Stelle des astrologischen „mundo potiri" (80).

Die römisch-lateinische Sprache gibt den Kosmos-Begriff mit mundus wieder. Der wesentliche Gehalt von „Ordnung" mußte dabei notwendig unterschlagen werden. Darum tritt für die lateinische Kirche zum Mundus-Begriff gerne der andere vom Ordo. Mundus macht aber sonst alle Bedeutungswandlungen von Kosmos mit. In Augustinus aber sieht Kranz einen Wendepunkt in der Geschichte der Kosmos-Idee (106—109). Gegenüber den antiken Motiven, in denen sich die dualistische Scheidung zwischen mundus intelligibilis und sensibilis in den Vordergrund drängt, findet Kranz den typisch augustinischen Durchbruch zum Christlichen in der Betonung des Persönlichen[28]. J. Ratzinger hat in diesem Zusammenhang auf eine weitere Überwindung des kosmologisch-metaphysischen Dualismus bei Augustinus — sofern eine solche wirklich ganz geglückt ist — aufmerksam gemacht[29]. Er zeigt die Zwei-Welten-Lehre auf als Vorspiel der Zwei-Staaten-Lehre. Für ihn geht der Weg Augustins „von einer fast rein metaphysisch gefaßten Theologie zu einem immer mehr historischen Verständnis des Christentums"[30]. Die Grundlage des metaphysischen Weltbildes ist eben der Mundusbegriff, der — dualistisch gefährdet — Augustinus nicht zu einer positiven Wertung des Leiblichen und des Geschichtlichen (als dem Raum der sensibilitas angehörig) kommen läßt. Indem der Afrikaner aber dann, vom manichäischen Dualismus gelöst, über den Neuplatonismus hinweg, zu einer immer tieferen Wertung des Geschichtlichen gekommen ist, wird er zur Idee der Kirche geführt. Diese Verbindung Kosmos (Mundus) — Geschichte — Kirche (als christliche Heilsgeschichte und Neue Menschenwelt) ist echt christlich, wie schon für Justin festgestellt worden ist (siehe oben).

Diese Reihe Kosmos — Mundus — Ecclesia ergibt sich nach den Ausführungen von Kranz (109 ff.) noch einmal, wenn das byzantinisch-neurömische Weltbild mit dem weiterentwickelten augustinisch-abend-

[28] P. M. Valente, L'Éthique Stoïcienne chez Cicéron 410, findet die Entdeckung der Person für die Ethik schon bei Cicero gegeben. Von daher mag Augustinus auch in dieser Hinsicht beeinflußt sein. Im übrigen analysiert M. Testard auch daraufhin sehr gut den Unterschied der geistigen Physiognomie Ciceros und Augustins: a. a. O. 333 ff.

[29] J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954, 15 ff.

[30] Ebd. 17. Ferner H.-I. Marrou, Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid? Studia Patristica II, Berlin 1957, 342—350.

ländischen verglichen wird. Die konstantinisch-byzantinische Reichsidee gipfelt in einer kosmisch orientierten Romidee, die politisch-mystisch, christlich-neuplatonisch ist und den Kaiser zur obersten Spitze der christlichen und heidnischen Welt macht. Ergänzend wäre zu sagen, daß auch die römische Kirche dieses Weltbild anerkannt hat, wie die Geschichte der alten Konzilien zeigt[31]. Darnach regiert der „Ewige Kaiser" (Gott) die Welt mit und durch den Kaiser von Rom. In den konziliaren Auseinandersetzungen verschiebt sich für den lateinischen Westen das Bild. Der geistige Schüler des hl. Augustinus, Fulgentius von Ruspe, formuliert es, ohne Zweifel mit dem Blick auf die oströmische Auffassung: „Romana, quae mundi c a c u m e n est, tenet et docet Ecclesia, totusque cum ea christianus orbis[32]. Diese Zwei-Gipfel-Theorie hat zu folgenschweren Spannungen geführt.

Auch im Mittelalter, das „mundus" in den drei Grundbedeutungen (Weltall, ganze Menschheit, irdisch-vergängliche Welt) beibehält, bleibt der Reichtum des antiken und spätantiken Kosmos-Gedankens lebendig. Die kirchliche Theologie bleibt in dauernder Auseinandersetzung mit der Antike, wie auch Augustinus immer gegenwärtig ist. Darum einerseits die Liebe zu positiv-symbolisch-allegorischer Weltausdeutung trinitarischer Art, andererseits die pessimistische Beurteilung des Diesseits. Die Neuzeit bringt mit ihrer — schon in der Antike vorgegebenen — Heliozentrik (Kranz 63), mit ihrem naturwissenschaftlich-philosophisch-theologischen Durchbruch ebensoviele Krisen des Weltbildes wie Neubegegnungen mit der Antike. Vorklassik, Klassik und Romantik sind am stärksten daran beteiligt. In Alexander von Humboldts „Kosmos" (5 Bände 1845 ff.) (Kranz 222 bis 225) wird dieses Wort und sein Gehalt wieder im vollen hellenischen Sinne lebendig und vielen modernen Sprachen mundgerecht, dabei aber auch abgeschliffen und bis zum Trivialen hin entleert. Resigniert klingt das Urteil von Kranz: „... ein zentraler Begriff wie in der antiken Weltanschauung ist Kosmos in der Neuzeit nicht mehr geworden" (263).

2. Für diese hochinteressante Studie, die ihr Thema von der Antike bis in die Literatur der Gegenwart hinein verfolgt, eröffnen sich wohl auch noch neue Perspektiven durch ein mit seltener Dichte geschriebenes Werk, das uns schon im Zusammenhang mit dem Thema der „Hellenisierung" des Christentums beschäftigt hat. Wir meinen *W. Philipps* Studie über die A u f k l ä r u n g[33]. Sie behandelt eine

[31] Vgl. Rh. Haacke: Chalkedon 2, Würzburg 1953, 95—177; A. Grillmeier: Augustinus Magister T_3, Paris 1954, 211 f.; F. Flückiger, Geschichte des Naturrechtes 1, 253. Fl. leitet Staatsauffassung vom „neuplatonischen principium unitatis" her.

[32] Fulgentius Rusp., Epist. 17, De Incarnatione et gratia XI, 21; PL 65, 465.

[33] W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht

wichtige Phase und Frage der Begegnung von Philosophie und Theologie. Es geht um eine neue theologiegeschichtliche Durchdringung der Aufklärungszeit und um eine gewisse Korrektur der Deutungen von Cassirer, Dilthey und Troeltsch (11—15). Letzterer hat die Aufklärung folgendermaßen bestimmt: „Ihr Eigenstes ist nur die Vernichtung der supernaturalen Formen der Überlieferung und die Entfesselung der bisher gebundenen Kräfte." „Allerdings verleiht ihr der durchgängige Kampf gegen den kirchlichen Supernaturalismus . . . einen relativ einheitlichen Charakter" (zitiert bei Ph. 15). Darnach bedeutet die Aufklärung die restlose Trennung von übernatürlicher Offenbarung (und der sie ausdeutenden „Theologie") und der Philosophie. In diesem Sinne wurde denn auch die Aufklärung mit dem „Wolffianismus" und theologiegeschichtlich mit „Natürlicher Theologie" und „Physikotheologie" als identisch erklärt. Ph. intendiert in seiner hervorragenden, eine Fülle von Erst- und Zweitquellen (vgl. Bibliographie 186—218!) verarbeitenden Studie nicht eine unmittelbare und umfassende Korrektur zu dem genannten Begriff von Aufklärung. Er möchte vielmehr die „Frühaufklärung" als werdende Epoche aus diesen Bestimmungen ausgliedern und ihr eine besondere theologische Struktur zuweisen, ein eigenes Erlebnis der Transzendenz, einer „neuen Transzendenz".

In einem außerordentlich reichhaltigen Überblick zeigt Ph. den Traditionsstrom der physikotheologischen Bewegung von 1700—1800 (21—73). Gemeint ist jene Theologie, die aus der Beobachtung aller Bereiche der Natur und des Kosmos die in ihnen sich spiegelnde Maiestas Dei zum Aufleuchten bringen möchte. Man verfaßte zunächst viele Spezialkompendien solcher Naturbetrachtung. Sämtliche Namen der Flora und Fauna konnten mit dem Worte „Theologie" verbunden werden. Es gab eine Ichthyotheologie, eine Rana-, Akrido- (Heuschrecken)-, Bombyco (Seidenwurm)-, Melitto-, Chorto (Gras)- usw. -theologie. Allmählich wurden daraus universelle Kompendien dieser Disziplin, die besonders in Deutschland (J. A. Fabricius, Hamburg) und in England blühte. Als große Anreger dieser Richtung nennt Ph. Raimund von Sabunde (gest. nach 1436) und Raimundus Lullus (1236—1316).

Für unsere Themenstellung ist der 2. große Abschnitt des Werkes entscheidend: „Weltbildwandel und Barockepoche als Hintergrund der werdenden Aufklärung" (74—139). Der kopernikanische Umbruch (80) löst einen „heliozentrischen C h o k" aus, in dem das „Gehäuse" des damaligen Menschen zusammenbricht. W. Kranz (a. a. O. 178—190) könnte hier manches zur Ergänzung bieten. Die Gedanken-

(Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, 3). gr. 8° (228 S. mit 20 Tafeln) Göttingen 1957, Vandenhoeck und Ruprecht. 24.— DM.

Weltwende ist in tieferer Weise als von Kopernikus durch Nikolaus von Kues, Leonardo da Vinci, Giordano Bruno, Galilei (dessen Originalität freilich neuerdings geringer eingeschätzt wird) und Kepler vorbereitet. Kopernikus läßt nämlich trotz der heliozentrischen Wende den Menschen in einem Weltbild, das einem geschlossenen und begrenzten Gehäuse gleicht. Dennoch mag zu seiner Stunde das vorher Angestaute erst zur Wirkung gekommen sein. So mag Ph. recht haben, wenn er der kopernikanischen Wende den Wandel vom Weltoptimismus zum Weltpessimismus des 17. Jahrhunderts zuschreibt. Eine Seneca-Stelle, die W. Kranz anführt, weist mit seltener Deutlichkeit auf den innigen Zusammenhang von Weltbild und Weltstimmung hin: Si quod unum immobile est [in mundo] fixumque, ut cuncta in se intenta sustineat, fluctuatur, si quod proprium habet terra perdidit, *stare:* ubi tandem resident *metus* nostri? (a. a. O. 181). Wie wurde die Weltangst des 17. Jahrhunderts aufgefangen? Nach W. Kranz verstanden es große Interpreten des kopernikanischen Gedankens (eben Giordano Bruno, Galilei, aber vor allem später Goethe), ihn als Durchbruch zur „ungeahnten Denkfreiheit und Großheit der Gesinnungen" zu feiern (a. a. O. 182). Ph. zeigt dagegen eine religiöse Weise der Bewältigung auf — und hier liegt die Bedeutung seiner Untersuchung für die Vorgeschichte der Aufklärung. Die Menschen von damals fanden zu einem „spezifischen Transzendenz-Erlebnis", nämlich der Erfahrung der Herrlichkeit des Schöpfers und Herrn der Welt. Dies um so eindrucksvoller, je mehr der Mensch angesichts des neuen Weltbildes sein Nichts erfahren hatte. Denn nun wird ihm diese grenzenlos gewordene Welt — wobei nochmals auf das Begrenzte des kopernikanischen Weltbildes hingewiesen sei — zur um so größeren Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Doch nicht um eine Vernunfterkenntnis geht es! Darauf legt Ph. allen Wert. Vielmehr vollzieht sich eine Gottes- und Christus-Erfahrung von der Leuchtkraft des biblischen „Kabōd-Doxa-Komplexes". In einer neuen Lyrik wird Christus als das Licht, als „Aufklärung", als „Lichtaufgang" erlebt (111). Ph. legt Wert auf den Zusammenhang: „Die Parallelität der Erscheinungen: Epochenwandel, Werden der Aufklärung, Aufgang der Physikotheologie, neuer Transzendenzglaube, neue Christuslyrik, ist vielleicht doch mehr als ein Zufall. Das verbindende Moment ist in allem das Motiv des neuen Lichtes" (112). Etwas barock freilich klingt es, wenn diese neue Christusprädikation als „eine Steigerung zu neuer kosmischer Transzendenz des Lichtes" interpretiert wird, „die die barocken metaphysizierten Kategorien überwindet" (113). Ist es nicht alte Tradition in der kirchlichen Theologie, die universale Bedeutung des Christusglaubens durch allgemein verständliche kosmische Symbole zum Ausdruck zu bringen? Ph. weist

selber auf die Doxa-Licht-Idee bei Joh. 1, 14 und 8, 12, wie auf den östlichen Christus Pantokrator und Nikator hin (113). Schon in der Väterzeit erfreute man sich am Glanz der Sonnen-Symbolik und schuf man eine Art von Christuslyrik, die heute noch in den Laudes-Hymnen des Breviers lebendig ist. F. J. Dölger hat dieser Sinnbild-Welt sein Forscherleben gewidmet[34]. Daß das Barockzeitalter dabei weiter ausgreift und emphatischere Töne anschlägt, im „philosemitischen" Rückgriff auf das AT (Job) und seine Neigung zum Pietismus Neues hinzugibt, ist anzuerkennen. Immer aber geht es um die Verbindung von Offenbarungsglauben mit innerweltlich-kosmischer Symbolik.

W. Ph. liegt viel daran, den Unterschied dieser Physikotheologie zum Wolffianismus hin aufzuweisen (besonders 123—139). Wolff sucht durch seinen intellektualistischen Mechanismus den Weltchok zu überwinden (130 f.). „Ihr (d. h. der Physikotheologie) zentrales Movens ist offenbar nicht die deistisch-ontologische Synthese des Wolffschen ens a se, sondern der Kabōd-Doxa-Komplex" (139). Tholuck, der erste Deuter der Aufklärung, ist für die falsche Behauptung verantwortlich, die Wolff zum Urheber der Physikotheologie gemacht hat (137). Mit seiner thomistisch-stoischen Ergriffenheit vertrete Wolff vielmehr den antiken Rationalismus und wirke somit für die Epochenscheidung retardierend, während in der Physikotheologie der Durchbruch zum biblischen Transzendenzglauben erfolgt sei. Diese theologische Bewegung aber habe die Frühaufklärung getragen (139). Eine eigene phänomenologische Analyse dieser Theologie (140—168) soll die Unterscheidung zum Wolffianismus und zur Theologia naturalis hin zusammenfassen und vertiefen. Im Kabōd-Doxa-Komplex sieht Ph. das kritische Prinzip gegenüber anderen philosophischen Anschauungen (143—145). Schon S. 18 f. hat Ph. die Physikotheologie von der Theologia naturalis folgendermaßen abgegrenzt: Schließt jene a posteriori aus der Fülle der Welt auf Gott, so will jene auf dem Wege apriorischer Vernunftschlüsse Existenz und Eigenschaften Gottes erweisen. Hier liegen wohl schwerwiegende Verwechslungen vor. Daß die Physikotheologie der Frühaufklärung einem anderen Erleben und Denken zuzuordnen ist als der Wolffianismus, mag vom Verfasser bewiesen sein. Aber mit ihr ist ein vielschichtiger Komplex

[34] Vgl. A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz, München 1956, 33—66: Christologische Symbolik im Glaubensbewußtsein des frühen Christentums, mit Hinweisen auf das Schrifttum F. J. Dölgers. Wie sehr auch Ambrosius der Physikotheologie nahesteht, zeigt F. Flückiger, Geschichte des Naturrechtes 1, 357: „Ambrosius hat die von den Stoikern geübte Methode, an Beispielen aus dem Tierleben moralisch-erbauliche Betrachtungen anzustellen, vor allem im Buch über das Sechstagewerk sehr ausgiebig angewendet." Ähnlich M. Testard a. a. O. 1, 121 f. Zu beachten wäre die ganze Überlieferung des Physiologus und der sog. Bestiarien überhaupt. Vgl. noch O. Eißfeld, Alexander von Humboldts „Kosmos" und der 104. Psalm: Forschungen und Fortschritte 33 (1959) 113—117.

gegeben, in dem wohl echte Offenbarungstheologie mit Natursymbolik verbunden ist. Sie mag vielfach eine Theologia descendens sein, die von der biblischen Offenbarung her in der natürlichen Symbolik des Kosmos sich einen neuen Ausdruck sucht — wie dies eben schon biblisch und patristisch ist. Es wäre aber zu fragen, ob es nicht auch eine Physikotheologie als Theologia ascendens gegeben hat, die von dem Naturerleben ausging, um sich mit biblischen Gedanken zu bereichern. Soweit sich jedenfalls eine reine Physikotheologie dieser Sinnrichtung aufweisen ließe, wäre in ihr nur eine Abart der Theologia naturalis zu sehen, in der wohl das Erleben gegenüber einem Schlußfolgern den Hauptakzent trüge, ohne letzteres ausschließen zu wollen. Jedenfalls ist die eine Behauptung nicht aufrechtzuerhalten, daß sich die Theologia naturalis scholastischer Prägung als reiner Apriorismus von einer rein aposteriorischen Physikotheologie abhebe. Bekanntlich gehen alle scholastischen Gottesbeweise (vom nicht angenommenen ontologischen Gottesbeweis Anselms abgesehen) von dem Aposteriori der existierenden Welt und ihrer Kontingenz aus, um nach den Gesetzen logischen Denkens nach ihrem Grund zu fragen. Auch diese Theologia naturalis weiß — aufs Ganze ihrer Geschichte gesehen — um ihre Begrenzung und ihre Zuordnung zur übernatürlichen Offenbarung, wie das vom Verfasser zitierte Vaticanum eigens festlegt (Denzinger 1786). Auch sie kann also eingeordnet werden in einen Komplex natürlich-übernatürlicher Gotteserkenntnis, wie er im Grunde in der Physikotheologie — wenigstens in ihrer vorherrschenden Form — gegeben ist. Ihre einseitige Isolierung, wie sie in den auf Wolff hörenden katholischen Theologen der Barockzeit vorliegt, ist abzulehnen. Wenn aber das Vaticanum zum Zwecke dieser Einordnung auf die konkrete Geschichte des Menschen zurückgreift, so ist eine viel entscheidendere Sicherung gegen Isolierung getroffen als in der Physiko-Theologie, wie sie Ph. charakterisiert. Einordnung des Kosmischen in „Geschichte" ist uns nun schon zum dritten Mal als der eigentliche Schritt von einer Kosmologie unklarer Prägung hin zum eindeutig Christlichen begegnet. Ph. hat wohl diese Sicht für die phänomenologische Deutung der Physikotheologie nicht ausgewertet.

So sind ernste Bedenken diesem so anregenden Buch gegenüber anzumelden. Aus der phänomenologischen Analyse der Physikotheologie wird nicht ganz klar, welcher Seite sie der Verfasser definitiv zuordnen will. Durch die Betonung des Kabōd-Doxa-Komplexes verrät er die Neigung, sie zu einer rein übernatürlichen Theologie oder zu einer Theologie der positiven Offenbarung zu machen. Er spricht von dem „Immer-schon-Vorher des Kabōd", der in seinem Erlebtwerden nicht zu einem Gottesbeweis, sondern zu einem Gottesdienst führe und so auch die Lösung der Theodizeeprobleme des Barock bedeute (166 bis 168). Das soll heißen, daß der Physikotheologie jedes rationale Element

abgesprochen werden müsse. Weil aber Ph. ein ungeklärtes Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung in seinen Ausführungen mitgehen läßt, so muß er doch seinen Physikotheologen entweder einen christologischen oder einen eschatologischen Zirkel vorwerfen (107—111 163—166). Der Gesamtkomplex der Physikotheologie ist also gewiß in seiner Eigenart „makroskopisch" sichtbar gemacht und soweit vom Wolffianismus wie von der Aufklärung mit Recht abgehoben, aber dann doch nicht voll einsichtig und überzeugend interpretiert. Stellt Ph. diese Bewegung auf die Seite der (im kirchlichen Sinn) übernatürlichen Theologie, so ist nicht einsichtig, wie gerade sie zur Aufklärung hinüberleiten soll, zu jener Erscheinung, die Bruch mit der übernatürlichen Offenbarungstheologie bedeuten soll und bedeutet. Hebt er aber doch wieder diese theologisch-religiöse Epoche als „kosmologischen Durchbruch" ab von dem „soteriologischen Durchbruch der Reformation" (169—182), so wirft er sie im Grunde wieder auf die Ebene der Theologia naturalis zurück. Hier macht sich eine starke Unsicherheit in der Deutung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, Theologia naturalis und einer die übernatürliche Offenbarung voraussetzenden Theologie geltend.

Damit stellen wir nur Fragen an den Verfasser, die aus den Kreisen der evangelischen Theologie selber schon gestellt worden sind (vgl. G. Gloege: ThLitZtg 83 [1958] 286—289). Im übrigen darf man sich ehrlich der Bewunderung vor der wissenschaftlichen Leistung dieses glänzend, wenn auch zuweilen schwer geschriebenen Werkes anschließen.

Sieben sehr verschieden angelegte Studien haben uns so, jede in ihrer Weise, vor das Problem der Begegnung des Christentums mit dem menschlichen Bemühen um die Deutung seiner Welt und seines eigenen Seins gestellt. In Cicero und Augustinus hat diese Begegnung lebendige Gestalt angenommen. Obwohl Augustinus in Cicero, dem Stoiker und dem Platoniker, jeweils Christus vermißt hat, ist ihm der römische Rhetor und Philosoph doch zum Führer zu Christus geworden. Cicero hat ihn aber nur eine Strecke begleitet. Augustinus weiß, daß Christus selbst entgegenkommen muß. Die Fides wird von oben geschenkt. Die Ratio hat zu dienen. Dieser augustinischen Begegnung entspricht das Wesen der kirchlichen Theologie. Wer sie zu einem reinen Ergebnis der Antike oder der Philosophie oder natürlicher Ratio machen möchte, verkennt das innerste Wesensgesetz, das ihre Geschichte gestaltet. Andererseits schwebt die Offenbarung nicht im luftleeren Raum. Gott geht in die Geschichte ein und macht sich in Christus zu ihrem Mittelpunkt. So steht die Antike, die Ratio, die Natur schon unter dem Gesetz der Christusgeschichte und der göttlichen Hinführung zum Kyrios von Kosmos und Geschichte.

Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin

Von Walter Kern S. J.

Das Ziel dieses Versuchs ist nicht eine erschöpfende Darstellung des Verhältnisses Erkenntnis-Liebe bei Hegel und Thomas. Auch schreibt tatsächlich keiner der beiden großen Denker diesem Verhältnisse eine Schlüsselstellung für sein Werk zu. Das Wort „Grundproblem" in unserem Thema möchte zunächst andeuten, daß die geistmetaphysische Frage nach Erkenntnis und Liebe wohl auf eine bedeutsame Weise dazu beitragen kann, Wesen und Tragweite der Philosophie Hegels zu sichten. Im Sinne immanenter Kritik will die Arbeit versuchen, im Werden der hegelschen Dialektik zwei Entwicklungslinien zu scheiden: eine Linie, die zurückweist in eine ursprüngliche, ganzheitliche Geisterfahrung, und eine andere, die vorantreibt in die einseitige Methode des ausgeführten Systems. In dieser Scheidung scheint sich eine Möglichkeit zu geistmetaphysischer Kritik des hegelschen Standpunktes zu eröffnen. Die hierbei aufbrechende Problematik wird eine Bestätigung ihres Anliegens und sachliche Klärung finden in der — sei es auch nur umrißhaften — Darlegung der einschlägigen Auffassungen des Thomas von Aquin. Die Auskunft, die die befragten Thomastexte geben, läßt wohl das Wesen der hegelschen Dialektik und unseren Versuch, sie immanent-kritisch aufzubrechen, besser verstehen.

Mit der Zielsetzung ist gegeben, daß die Entwicklung von Hegels Dialektik und der Entwurf scholastischer Geistmetaphysik nur so weit verfolgt wird, als die Sachproblematik es verlangt. Die „Sache" aber, der wir nachspüren, ist der philosophierende Geist des Menschen selber.

I. Liebe und Erkenntnis im Ursprung der hegelschen Dialektik

Das 1953 veröffentlichte Buch von Th. Litt „Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung" [1] kann Absicht und Ansatz unseres Scheidungsversuchs verdeutlichen. Litt erkennt wohl, daß Hegels Lehre vom objektiven Geist und insbesondere seine Staatstheorie das Selbstsein und die Entscheidungsfreiheit der individuellen menschlichen Person, auch echte Geschichtlichkeit aufhebt; er führt diese

[1] Vgl. 121—133 144—152 und bes. das Schlußkapitel „Logik und Freiheit" (288—307). Die vorzügliche, sehr anregende Untersuchung erschien bei Quelle & Meyer, Heidelberg.

Verkehrung oder Verkürzung entscheidender Wirklichkeiten zurück auf die Beseitigung des „Anderen", des dem Selbst vorgegebenen Wirklichen, wodurch Hegel die Alleinherrschaft des in sich „freien" Logos aufrichte; und Litt weiß auch, daß Hegel bereits in den Jugendschriften das menschliche Selbst und sein „Anderes" ihrer Eigenständigkeit zugunsten eines umfassenden Ganzen beraubt. Diese drei Beobachtungen Litts sind durchaus zu bestätigen. Nun aber will Litt die kritische Überprüfung der hegelschen Philosophie durch einen „berichtigenden Eingriff" (293) durchführen, indem er in dialektischer Gedankenführung die „Freiheit" des hegelschen absoluten Geistes auf die Entscheidungssituationen der menschlichen Subjekte überträgt — ein recht fragliches Unterfangen; im übrigen soll eine „zugleich mitgehende und Abstand haltende Kunst der Auslegung" (307) das Beständige vom allzu Vergänglichen in Hegels Denken scheiden; Hegels Geistmetaphysik aber wird aufgeweicht zu Wissenschaftstheorie. Jedenfalls scheint Litts kritische Erneuerung einer gewissen Nachträglichkeit und Äußerlichkeit verhaftet; er gewinnt nicht entschlossen genug Einsicht in Grund und Ungrund von Vorzug[2] und Mangel des denkerischen Werkes Hegels. Immanente Kritik an Hegel muß im ersten Ursprung seines Philosophierens ansetzen, es zurückverfolgen in seine lebendigen Keimgründe, muß die metaphysische Grundstruktur der Dialektik — als Tuns des Geistes — entdecken. Deshalb wenden wir uns zuerst zum vorsystematischen Hegel der „theologischen Jugendschriften" mit der Frage, ob sich hier denn *nur* die das spätere System hervortreibende Aufhebung des menschlich-endlichen Subjekts und Objekts in ein allumfassendes Ganzes anbahnt und nicht vielmehr *auch* ein echtes Geltenlassen des „Anderen" in einer deshalb im Grunde gültigen Dialektik der Liebe findet[3].

Eine Befragung der Jugendschriften Hegels, wie wir sie vorhaben, muß ein zweifaches Moment des — sagen wir — existen-

[2] Am Schluß seine Buches (307) rühmt Litt (wie uns scheint, mit Recht), „wie oft der inbrünstige Glaube an die Allmacht des Geistes, der ja die folgenreichste Vorentscheidung des hegelschen Genius bildet, zu solchen Einsichten in das Wesen des geistigen Tuns hingedrängt hat, die ohne ihn vielleicht nie zu solcher Helligkeit durchgedrungen wären". Aber diese Erkenntnis wäre bei Hegel doch eben wohl *von Grund aus*, in der Grundstruktur seines geistigen Tuns selber nachzuweisen, abzuheben, auszuwerten.

[3] Litt sieht (294 f.) die Eigenständigkeit des „Anderen" in dem wechselweisen „Prozeß des Anerkennens" des eigenen und fremden Selbstbewußtseins, den die „Phänomenologie des Geistes" beschreibt, nachdrücklich ausgesprochen. Weniger gefährdet, da noch diesseits des übermächtigen Sogs methodischer Programmatik, den auch Litt bemerkt, begegnet uns das gleichberechtigte Du in den Jugendschriften Hegels. — Die Jugendschriften werden zitiert nach H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, Tübingen 1907. Hervorhebungen in Zitaten, die auf den betreffenden Verfasser zurückgehen, werden im Folgenden durch * gekennzeichnet. Ich benutze gelegentlich zwei Seminararbeiten von H. Hänggi und L. Puntel über die Jugendschriften, bzw. über die „Phänomenologie".

ziellen Kontextes berücksichtigen. Hegel verrät schon als Gymnasiast ein erstaunliches Interesse für die vielfältigen Erscheinungen der Wirklichkeit in Natur und Kultur, vor allem in der Geschichte. Seine leidenschaftlich-nüchterne Hingabe an das Objektiv-Historische durchzieht die Tübinger Studienjahre und die Berner und Frankfurter Hauslehrerzeit[4]. Sie schlägt sich in den Jugendschriften, die in Tübingen, Bern und Frankfurt entstanden, nieder als Ringen um die geschichtlichen Gestalten des religiösen Lebens in Griechentum, Judentum, Christentum. In dem umsichtigen Schauen auf die Wirklichkeit, wie sie ist, gründet die Aufgeschlossenheit für das nicht vernünftig ableitbare gute Positive, die Hegel gegen den mächtigen Einfluß Kants behauptet und entfaltet[5]. Hegel ist „ein Empiriker ganz besonderen Schlages": Empiriker des Geistes[6].

Von besonderer Bedeutung ist für unsere Fragestellung sodann Hegels Freundschaft mit anderen Tübinger Stiftlern, besonders mit Hölderlin und Schelling. Freundschaft war ein Wort der Zeit. Aber der tiefe geistige Einfluß, den vor allem Hölderlin und Hegel aufeinander übten, gibt allen Grund zur Annahme, daß ihre Freundschaft innig und stark erlebte Wirklichkeit war, die lange Jahre dauerte[7].

Vor diesem „existenziellen" Hintergrund gewinnen die manchmal aus einem weniger gemäßen Zusammenhang und fast plötzlich her-

[4] Den eingehenden Nachweis erbringen die von J. Hoffmeister herausgegebenen „Dokumente zu Hegels Entwicklung", Stuttgart 1936. Man beachte auch die köstliche Empirie im ersten uns erhaltenen Briefe Hegels von 1785 (Briefe von und an Hegel I, Hamburg 1952, 3). — Gewiß müßte die Entwicklung der Jugendschriften in ihren sehr komplexen Zusammenhängen viel eingehender dargestellt werden, als es hier möglich ist. Das Standardwerk ist bekanntlich: Th. Haering, Hegel. Sein Wollen und sein Werk, 1. Bd., Leipzig 1929. Über Quellen und Literatur berichten kurz: J. Hyppolite: RevMétMor 42 (1935) 399—426 549—578, sowie neuerdings C. Lacorte: Rassegna di filosofia 5 (1956) 5—25 117—135 227—251. An Deutungsbeiträgen sind aus neuerer Zeit zu nennen: P. Asveld, La pensée religieuse du jeune Hegel, Louvain 1953; P. Henrici, Hegel und Blondel, Pullach 1958, 9—22; J. van der Meulen, Hegel. Die gebrochene Mitte, Hamburg 1958, 147—171. Abweichungen von der Deutung Henricis und Meulens erklären sich wohl weitgehend aus der Verschiedenheit der Gesichtspunkte: Meist sieht man die Jugendschriften als Grundlegung des späteren Systems; ich möchte gerade das herausstellen, was nicht bestimmend in das System einging.

[5] Die Bedeutung der Positivität möchte ich mit Haering (a. a. O. 167—177 228 f.), Hyppolite (415), Niel (De la médiation dans la philosophie du Hegel, Paris 1945, 36 42) positiver sehen als Henrici (13 Anm. 17; vgl. aber 20) und Asveld (184). — Hegel weiß schon früh (Nohl 19): Man muß die Menschen „nehmen, wie sie sind". Später, am 24. 9. 1800 (Nohl 140 f.): „Die lebendige Natur [des Menschen] ist ewig ein anderes als der Begriff derselben, und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloße Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Überflüssiges war, zum Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen. Damit erhält nun der anfangs aufgestellte Maßstab für die Positivität der Religion ein ganz anderes Aussehen."

[6] Haering I 6.

[7] Vgl. Briefe I 9—45; R. Geis, Die Tübinger Freundeslosungen ..., München 1942 (?) (Diss., 155 S.); J. Hoffmeister, Hölderlin und Hegel, Tübingen 1931.

vortretenden Beschreibungen dessen, was Liebe ist, ihr eigenes Gewicht. Nach dem ersten Nohlschen Fragment, das noch aus der Tübinger Zeit (1788—1793) stammt, kann echte Sittlichkeit nicht von bloßer Vernunft getragen sein, auch die Empfindungen und Neigungen des „empirischen Charakters" müssen in sie eingehen. „Das Grundprinzip des empirischen Charakters ist Liebe, die etwas Analoges mit der Vernunft hat, insofern als die Liebe in andern Menschen sich selbst findet oder vielmehr [der Liebende] *sich selbst vergessend sich aus seiner Existenz heraussetzt*, gleichsam *in andern lebt, empfindet und tätig ist* ... Liebe ... ist uneigennützig, sie handelt nicht darum gut, weil sie berechnet hat, daß Freuden, die aus ihren Handlungen entspringen, unvermischter und länger dauernd sind, als die der Sinnlichkeit oder die aus der Befriedigung irgendeiner Leidenschaft entspringen — es ist *nicht das Prinzip der verfeinerten Selbstliebe, wo das Ich am Ende immer der letzte Zweck ist*" (N[ohl] 18). Der Vergleich mit der — Kantischen — Vernunft wagt sich erst zaghaft hervor. Die Liebe ist, neben der Vernunft, ein Prinzip der Sittlichkeit. Aber — das sei festgehalten — der ekstatische Charakter der Liebe, ihr Wesen als Vollzug des Selbst im Anderen, als selbstlose Hingabe kommt deutlich zur Aussprache.

Weit stärker durchzieht das Sinnen über die Liebe mehrere spätere Fragmente aus dem Anfang der Frankfurter Jahre (1777—1800; N 374—382). Die Liebe steht nun über der Vernunft und über der Sittlichkeit. Moralische Gesetzestreue bleibt in Furcht vor dem Gesetzgeber stehen; in ihr waltet das Herr-Knecht-Verhältnis — wie zwischen Abraham und seinem Gott (N 368—370 371 f. 246 f.). Die Liebe überwindet die Furcht in der Sohnesgesinnung Jesu (N 312 391). Die Liebe überwindet auch die bloße Vernunft und zugleich deren Gegensatz, die bloß praktische Tätigkeit. Beide Gegensätze, das bloß theoretische und das bloß praktische Verhalten, berühren sich darin, daß sie — auf verschiedene Weise — das Objekt beherrschen. Das theoretische Verhalten hält das Objektive als Fremdes von sich ab, statt es in die lebendige Einheit mit sich aufzunehmen, und kann so über es herrschen: „Begreifen ist beherrschen." „Die praktische Tätigkeit vernichtet das Objekt und ist ganz subjektiv[8]. — *Nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt*, es beherrscht nicht und *wird nicht beherrscht*[9]." Liebe schafft die Einheit, in der „Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind"; außer ihr bleibt „das

[8] Das Gesagte gilt gegenüber dem endlichen Objekt. Gegenüber dem unendlichen Objekt — Gott — ändern sich die Verhältnisse: die bloße Erkenntnis wird von ihm durch Furcht beherrscht; das praktische Verhalten fürchtet sich ebenfalls und flieht vor ihm und ist so „höchste Subjektivität" (N 376).

[9] Etwa zu deuten: Weder beherrscht das unendliche Objekt den es erkennenden und fürchtenden Menschen (siehe Anm. 8), noch wird das endliche Objekt — durch

Subjekt ... das Übermächtige, und das Objekt ... das Beherrschte" (N 376). „In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes — als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige" (N 379). „Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm — *und dann ist er doch wieder nicht wir* — ein *Wunder*, das wir nicht zu fassen vermögen" (N 377).

Das Selbst ist vereint mit dem Anderen. In der liebenden Einung beherrscht, übermächtigt das Subjekt nicht das Objekt. Auch diesem kommt Selbstsein zu. Ja das Selbstsein des Anderen ist die Möglichkeitsbedingung der Liebeseinheit: „Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind" (N 379). „Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens" (N 377). Die Liebenden kommen im Maße ihrer wechselweisen Anerkennung und der selbstlosen Hingabe an den je Anderen gemeinsam zum vollen Selbstsein. Überfordern wir den bisherigen Textbefund, wenn wir diese Dialektik der Liebe in ihm zu finden meinen? Muß man nicht vielmehr den Atem ursprünglicher eigener Erfahrung, über alle literarische Reminiszenz hinaus, in dem folgenden Texte spüren: Die Liebe hebt „Trennungen auf, mit der Besorgnis, eine widerstehende, gar eine feste Entgegensetzung zu finden. Sie ist ein gegenseitiges Nehmen und Geben. Schüchtern, ihre Gaben möchten verschmäht, schüchtern, ihrem Nehmen möchte ein Entgegengesetztes nicht weichen, versucht sie, ob die Hoffnung sie nicht getäuscht, ob sie sich selbst durchaus findet. Dasjenige, das nimmt, wird dadurch nicht reicher als das andere; es bereichert [sich] zwar, aber um ebensoviel das andere. Ebenso: dasjenige, das gibt, macht sich nicht ärmer; indem es dem anderen gibt, hat es um ebensoviel seine eigenen Schätze vermehrt — Julia in Romeo: Je mehr ich gebe, desto mehr habe ich ..." (N 380).

In der Hauptschrift der Frankfurter Zeit spricht Hegel über die Nächstenliebe auf eine Weise, die — in der Gefolgschaft Schillers, aber doch auch kraft eigenständigen Empfindens — klar über Kant hinausgeht; Hegel stellt über das Gedachte mit kräftiger Entschiedenheit das Geliebte und erfaßt die Eigenart der nicht beherrschen-

bloße Erkenntnis oder durch tätiges Aufbrauchen — vom Menschen beherrscht. — J. Hoffmeister weist darauf hin, daß mit diesem Satz über die Liebe Hegel in „der ersten Zeit des Umgangs mit Hölderlin in Frankfurt" dessen „Lösung" sich zu eigen macht! „Es bestätigt sich hierdurch die zuerst in der Dissertation von J. Schwarz (Königsberg 1925) ausgesprochene These, daß Hegels systematisches Philosophieren in einer ‚*anthropologischen Metaphysik*'", in einer Vertiefung in den metaphysischen Gehalt der menschlichen Seelenkräfte seinen Ursprung hat" (Hegels erster Entwurf einer Philosophie des subjektiven Geistes: Logos 20 [1931] 141—168 bes. 146 f.).

den, sondern sein-lassenden Haltung der Liebe gegenüber dem konkreten Anderen:

> „Die Menschenliebe, die sich auf alle erstrecken soll, von denen man auch nichts weiß, die man nicht kennt, mit denen man in keiner Beziehung steht, diese allgemeine Menschenliebe ist eine schale, aber charakteristische Erfindung der Zeiten, welche nicht umhin können, idealistische Forderungen, Tugenden gegen ein Gedankending aufzustellen, um in solchen gedachten Objekten recht prächtig zu erscheinen, da ihre Wirklichkeit so arm ist. — Die Liebe zu dem Nächsten ist Liebe zu den Menschen, mit denen man, so wie jeder mit ihnen in Beziehung kommt, lebt. Ein Gedachtes kann kein Geliebtes sein. Freilich kann Liebe nicht geboten werden, freilich ist sie pathologisch, eine Neigung — aber damit ist ihr von ihrer Größe nichts genommen. Sie ist damit nicht herabgesetzt, daß ihr Wesen keine Herrschaft über ein ihr Fremdes ist. Sie ist dadurch so wenig unter Pflicht und Recht, daß es vielmehr ihr Triumph ist, über nichts zu herrschen und ohne feindliche Macht gegen ein anderes zu sein. ‚Die Liebe hat gesiegt' heißt nicht wie ‚die Pflicht hat gesiegt': ‚sie hat die Feinde unterjocht', sondern ‚sie hat die Feindschaft überwunden'." (N 295 f.)

Es sollte gezeigt werden, daß die Jugendschriften eine Beziehung der Liebe kennen, die das Eigensein des „Objekts" nicht der Alleinherrschaft des Subjektes ausliefert, sondern Subjekt und Objekt, das Selbst und sein Anderes ineins — *selbst sein* läßt. H. Glockner hat nun jüngst[10] dem jungen Hegel uneingeschränkt nachgerühmt, daß er im Christentum die „Erlösung des in seiner Individualität jeweils einzigen Einzelmenschen durch die Liebe" gefunden und „das Unwiederholbare und Irrational-Einmalige jeder schöpferischen Persönlichkeit" begriffen habe. So sehr diese Überzeugung Glockners unsere bisherige Darlegung stützt, so sehr halte ich ihre Uneingeschränktheit für fraglich. Gewiß hat Hegel in seinen Jugendschriften durchgehend und mit zunehmender Entschiedenheit die Autonomie des menschlichen Subjekts herausgestellt (N 16 20 66 222 282 313 f. 363 u. ö.). Er sah auch die Notwendigkeit, daß der eine Mensch den andern in seinem Eigenleben achte. So war z. B. „im öffentlichen wie im Privat- und häuslichen Leben" Roms „jeder ein freier Mann, jeder lebte nach eigenen Gesetzen ... Die Guten erkannten für sich die Pflicht, gut zu sein, aber ehrten zugleich die Freiheit des andern, es auch nicht sein zu können". Zugleich aber meint Hegel, daß vor der Idee seines Vaterlandes, seines Staates, diesem „Höheren, wofür er arbeitete, das ihn trieb", die Individualität des römischen Bürgers verschwand; „für sein Individuum Fortdauer oder ewiges Leben zu verlangen oder zu erbetteln, konnte ihm nicht ... einfallen" (N 222). Die überstarke Autonomieforderung hat einen dialektischen

[10] Die europäische Philosophie, Stuttgart 1958, 752 773; 901 wiederholt Glockner, „daß die für die Liebestat des Erlösers entscheidende absolute Einzigkeit jedes Individuums in Hegels Panlogismus schließlich doch nicht zu der Bedeutung gelangte, welche nach den genialen Tiefblicken seiner Frankfurter Entwürfe zu erwarten war".

Umschlag zur Konsequenz: Jeder Einzelne ist autonom, d. h. er ist ein Ganzes und im Grunde das Ganze — das Ganze aber ist nur eines — also können alle „Einzelnen" nur Momente dieses Ganzen sein. Ihre Autonomie wurde zum Selbstsein des einen Ganzen, nicht mehr der vielen Individuen. Gerade infolge ihrer absoluten Autonomie werden alle Einzelnen Modifikationen eines und desselben Ganzen.

Dieses Ganze erscheint zunächst als Einheit der Liebe; sie ist das Allgefühl des Lebens. Das zeigt wohl am besten ein Hauptgedanke der größten Frankfurter Schrift[11]: Verletzt jemand das Leben eines anderen, so kann der Schuldige „zu der Gnade entfliehen": er verschlimmert dadurch seine Entfremdung vom verletzten Leben. Er mag die von außen verhängte Strafe erleiden: „der Verbrecher ist nicht mit dem Gesetz ... versöhnt" (N 279). Die Versöhnung ist nur möglich durch die Liebe. Der Schuldige stellt sich sein Schicksal gegenüber, indem er dessen bewußt wird, daß er, das Leben eines anderen verletzend, sein eigenes Leben, weil das *eine* Leben, verletzt hat; denn „da die Natur einig ist, so ist im Zerstörenden so viel zerstört als im Zerstörten" (N 277). So geschieht im Schicksal „nicht das Flehen zu einem Herrn, sondern ein Wiederkehren und Nahen zu sich selbst" (N 282). In der tiefsinnigen Erwägung möchten wir beides zumal finden: Noch einmal die frühere Sicht der Liebe, insofern Verletzung des anderen und Verletzung des eigenen Lebens in unaufhebbarem Wechselbezug stehen, *und* die eingetretene Wandlung der Liebe, die zwischen eigenständigen Menschen waltete, zu einem Allgefühl des Lebens. Wir verfolgen den Fortgang dieser Wandlung als zweite Untersuchungslinie.

Hegel ist selbst davon betroffen, daß Liebe als das „Gefühl des Einsseins" (N 300) dem Moment der Verschiedenheit nicht gerecht wird, daß sie das Einzelne in der Einheit verschwinden läßt (N 298 f. 348 379 381). Der Liebesgemeinschaft der ersten Christen nach dem Tod Jesu, der ihnen „das geoffenbarte, gestaltete Göttliche" gewesen war, „fehlte die Darstellung in einer objektiven Form"; „dem Göttlichen in der Gemeinschaft der Liebe, diesem Leben, fehlte Bild und Gestalt". Erst im Auferstandenen wird wieder „gestaltete Liebe" (N 332—334). „Die Liebe selbst ist noch unvollständige Natur"; in ihr ist „kein Raum für Objektivität". Objektivität wird nur hergestellt durch die Reflexion, die jedoch durch Beschränkung die Liebeseinheit wieder zerstört[12]. Deshalb ist notwendig die höhere

[11] N 243—342. Besser als der Nohlsche Titel „Der Geist des Christentums und sein Schicksal" gibt den Inhalt wieder die von v. d. Meulen (a. a. O. 147) vorgeschlagene Überschrift „Schicksal und Versöhnung".

[12] Vgl.: „Anschauung der Liebe scheint die Forderung der Vollständigkeit zu erfüllen, aber es ist ein Widerspruch, das Anschauende, Vorstellende ist ein Beschränkendes und nur Beschränktes Aufnehmendes, das Objekt aber wäre ein Unendliches;

Einheit des „Widerspruchs“[13]: „Religiöses ist das πλήρωμα der Liebe *(Reflexion und Liebe vereint,* beide verbunden gedacht) ... *Reines Leben zu denken ist die Aufgabe*“ (N 302)[14]. „*Reines Leben*“ ist nicht „ein negatives Einfaches, eine Einheit der Abstraktion ... von allem Bestimmten“; es ist „Sein“ — das, „was der Mensch ist“. Reines Leben „*denken*“ heißt: die „Seele“, den „Geist“ „alles Bestimmten rein festhalten“ (N 303). Das kann nur dem Geiste gelingen: „*Nur der Geist faßt und schließt den Geist in sich ein*“ (N 305). Ebenso, bald darauf (N 312): „Der *Geist* erkennt nur den Geist ... Der Löwe hat nicht Raum in einer Nuß ...; das All des Lebens nicht in einem dürrenden Blatte. Der Berg und das Auge, das ihn sieht, sind Subjekt und Objekt, aber zwischen Mensch und Gott, zwischen Geist und Geist ist diese Kluft der Objektivität[15] nicht: *einer ist dem anderen nur einer und ein anderer darin, daß er ihn erkennt.*“

Jenes Zueinander eigenständiger Einzelner, das — früher — die Liebe stiftete, ist jetzt gewandelt zu einer von religiöser „Begeisterung“ (N 305) getragenen Schau einer Einheit des Geistes, der nur *erkennend* den Einen und den Anderen wieder auseinanderzuhalten vermag. Diese nur erkenntnishafte Unterscheidung des Einen und des Anderen durch die Reflexion[16] kann und soll nicht verhindern, daß sie, die „Einzelnen“, für Hegel „Modifikationen desselben Lebens“ (N 308; vgl. N 304 Anm.), Momente des einen Ganzen sind und bleiben — wie die Äste eines Baumes je schon das Ganze sind und doch Teile *eines* Lebens[17].

---

das Unendliche kann nicht in diesem Gefäß getragen werden“ (N 302). Anderseits: „Liebe selbst Empfindung, mit ihr Reflexion nicht vereinigt“ (N 394).

[13] „Gesinnung hebt die Positivität, Objektivität der Gebote auf; Liebe die Schranken der Gesinnung, Religion die Schranken der Liebe“ (N 389; vgl. 302 394). Die zwei letzten Stufen dieser Entwicklung entsprechen in etwa den zwei verschiedenen Auffassungen der Liebe, die wir kennzeichnen.

[14] J. Hyppolite hierzu: „Si l'on voulait définir la philosophie hégélienne dans son ensemble, en exprimer l'intuition fondamentale et comme la source, il faudrait, selon nous, dire qu'elle *veut être une pensée de la vie humaine*“ (Études sur Marx et Hegel, Paris 1955, 13).

[15] „Subjekt und Objekt“ und „Objektivität“ sind hier zu verstehen im Sinn seinshafter Geschiedenheit, bzw. der Entgegensetzung von Fremdem.

[16] Was im Folgenden von Jesus gesagt wird, gilt allgemein: „Der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist ... ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist; die Reflexion, die das Leben trennt, kann es in Unendliches und Endliches unterscheiden, und nur die Beschränkung, das Endliche für sich betrachtet, gibt den Begriff des Menschen als dem Göttlichen entgegengesetzt; außerhalb der Reflexion, in der Wahrheit findet sie nicht statt“ (N 309 f.).

[17] „Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens. Ein Baum, der drei Äste hat, macht mit ihnen *einen* Baum; aber jeder Sohn des Baumes, jeder Ast ... ist selbst ein Baum; die Fasern, die dem Aste Saft aus dem Stamme zuführen, sind von der gleichen Natur der Wurzeln; ein Baum, umgekehrt in die Erde gesteckt, wird aus den in die Luft gestreckten Wurzeln Blätter treiben, und die Zweige werden sich in die Erde einwurzeln — und es ist ebenso wahr, daß hier nur

Mit den gewichtigen Sätzen vom Geiste als erkennendem Geiste haben uns die Jugendschriften zu einem Abschluß der Entwicklung geführt, die Hegel in einem Wort, das wahrscheinlich aus den ersten Jenenser Jahren stammt, so zusammengefaßt hat: „Verständlicher für den Ausdruck Gottes als des All-Lebens wäre der Ausdruck *Liebe, aber tiefer ist ‚Geist'.*“[18] Der Schluß der Jugendschriften ist der Anfang der endgültigen Erkenntnis-Dialektik Hegels.

In der ersten von Hegel selbst veröffentlichten Schrift *„Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“*[19] wird der Vernunft zugeschrieben, daß sie „in der unendlichen Tätigkeit des Werdens und Produzierens ... das, was getrennt war, vereinigt und die absolute Entzweiung zu einer relativen heruntersetzt, welche durch die ursprüngliche Identität bedingt ist“. Solche „Selbstreproduktion“ der Vernunft ist Philosophie (14). Das Prinzip der Philosophie ist „die Synthese des Subjektiven und Objektiven oder das absolute Denken“. Es umfaßt in einem, in vernünftiger Identität, die in den Fichteschen Grundsätzen verstandesmäßig nebeneinander gestellten Gegensätze Identität und Entzweiung oder Nicht-Identität (27—30). „So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muß die Trennung geltend gemacht werden.“ Keins von beiden darf absolut gesetzt werden; Identität und Trennung, Nicht-Identität bedingen einander, gehören — relativ — zusammen. „Das absolute Selbst aber ist darum die *Identität der Identität und Nicht-Identität;* Entgegengesetztes und Einssein ist zugleich in ihm“ (76 f.). Die seltsam scheinende Formel „Identität der Identität und Nicht-Identität“ ist die genaue Explikation der Subjekt-Objekt-Identität des Geistes. Diese dialektische Formel nimmt — nicht nur in der äußeren Strukturgleichheit — letzte Aussagen der Jugendschriften über Liebe und Leben auf: „In der Liebe ... findet sich das Leben selbst als eine Verdoppelung seiner selbst und Einigkeit desselben“ (N 379); das Leben aber ist „Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ (N 348)[20]. Die Dialektik der Liebe und des Lebens ist zur Dialektik des erkennenden Geistes geworden: als „absolute Identität des Subjekts und Objekts“ (30) ist die Dialektik „Selbstproduktion der Vernunft“, deren „Tätigkeit ein reines Darstellen ihrer selbst“ ist (34).

---

ein Baum ist, als daß es drei Bäume sind.“ (N 308 f.; vgl. 308 auch die Stelle über den „Sohn des Stammes Koresch“.)

[18] „Dokumente ...“ 304 474. [19] Erste Druckschriften, Leipzig 1928, 1—113.

[20] Die ganze Stelle lautet: „Das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet [werden]; wenn ich sage, es ist die Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung, so kann diese Verbindung selbst wieder isoliert und eingewendet werden, daß [sie] der Nichtverbindung entgegenstünde; ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, d. h. jeder Ausdruck ist Produkt der Reflexion ...“

Das Sich-selbst-Darstellen der Vernunft in seiner vollen Entfaltung will Hegels philosophisches System sein. Den Zugang hierzu soll die „*Phänomenologie des Geistes*“[21] eröffnen. Sie ist „der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt“ (67). Das absolute Wissen als „die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseins“, als dessen „innerste Wahrheit“[22] ist da, wo „der Begriff dem Gegenstand, der Gegenstand dem Begriff entspricht“ (69). Auf dem Ausgangspunkt des natürlichen Bewußtseins ist dies keineswegs der Fall. Der Gegensatz zwischen dem — bewußtseinsimmanenten! — Gegenstand und dem Wissen des Bewußtseins um ihn bringt das Unternehmen der „Phänomenologie“ in Gang[23] und bestimmt das Gesetz ihres Fortschritts. Das Bewußtsein vergleicht den Gegenstand und sein Wissen von ihm. Es zeigt sich ihm, daß Gegenstand und Wissen sich nicht entsprechen. Das Wissen geht über das hinaus, als was sich ihm der Gegenstand unmittelbar gab. Nun aber ist der Gegenstand nichts anderes als Gegenstand für das Bewußtsein. Wenn deshalb das Wissen mir mehr vom Gegenstand sagt, als dieser unmittelbar gab, dann hat sich der Gegenstand als Gegenstand-für-das-Bewußtsein selbst geändert. Das Wissen vom ersten Gegenstand wird der zweite Gegenstand selbst, der höhere „neue Gegenstand“ (Phän. 73). Auf dieser höheren Stufe vollzieht sich das Vergleichen von Wissen und Gegenstand, das Aufscheinen von dessen Nicht-entsprechen und seine Aufhebung von neuem[24]. Es ist die innerste Natur des Bewußtseins, seinen Gegenstand je aufzuheben, bis zur „Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins“[25] im „absoluten Wissen“. Das Ansichsein (des Gegenstandes) ist nichts anderes als Sein-für-ein-Anderes (für das Bewußtsein): das Ansichsein des Anderen ist nur Sein-für-das-Selbst. Eine neue Untersuchung von P. Henrici[26] zeigt im einzelnen schon am ersten Schritt der Phänomeno-

[21] Leipzig 1949. — Von dem ungeheuern inhaltlichen Reichtum der „Phänomenologie“ können wir hier nichts einfangen, ihre vielfältige Problematik nicht angehen; auch was über ihre Methode aufs große ganze zu sagen ist, wird notwendig schematisierend. Die beste Deutungshilfe ist z. Zt. J. Hyppolite, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, 2 Bde., Paris 1956.

[22] Wissenschaft der Logik I, Leipzig 1948, 30 55.

[23] Logik I 30 32.

[24] Hegel drückt sich zwar meist auf umgekehrte Weise aus, daß nämlich das Wissen dem Gegenstand nicht entspreche. Aber man muß die von ihm selber aufgestellte Vertauschbarkeit von Gegenstand und Wissen (Phän. 71) berücksichtigen; vgl. Hyppolite, a. a. O. (siehe Anm. 21) 22. Tatsächlich ist das Bewußtsein, indem es über den Gegenstand hinausgegangen zu sein scheint, tiefer in diesen hineingegangen. Es hat, indem es den Gegenstand sich selber höher entgegenführte, sich zu der endgültigen *und* zugrunde liegenden Einheit mit dem Gegenstand zurückgewandt.

[25] Logik I 30 32.

[26] a. a. O. 36 f.; vgl. auch 189 f. u. ö.! Der Ausfall des Existenziell-Willensmäßigen ist die nicht nur im einzel- und zwischenmenschlichen Bereich, sondern in der Grundstruktur der hegelschen Dialektik aufzuzeigende „Grundschwäche“ (zu Henrici, 170 und 17 Anm. 23).

logie, „daß Hegel dazu neigt, die Gegebenheiten und Verhältnisse nur auf ihre Formalbestimmungen hin zu betrachten".

Das absolute Wissen ist als innerste Wahrheit des Bewußtseins in diesem jener Zielpunkt, aber damit auch jener Bewegungsgrund, kraft dessen das Sich-ändern des Gegenstandes aus Nichtentsprechung von Gegenstand und Begriff heraus sich vollzieht (Phän. 69). Das natürliche Bewußtsein allerdings kennt dieses Ziel und deshalb „diese *dialektische** Bewegung, ... insofern ihm der neue Gegenstand daraus entspringt", nicht. „Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat", etwas, was dem natürlichen Bewußtsein „gleichsam hinter seinem Rükken" geschieht (Phän. 74). Hegel spricht abschwächend von „Zutat" und „Umstand"; es ist aber dieser „Umstand, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit leitet" — d. h. der spekulative Standpunkt des absoluten Wissens, der vollen Entsprechung von Begriff und Gegenstand, ist dem Gang der Phänomenologie vorausgesetzt. Das Resultat steht schon am Anfang[27].

In der „Phänomenologie" vollzieht sich das Aufheben des Gegenstandes in den Begriff bis zur vollkommenen Identität von Gegenstand und Begriff. Sie ist der Vollzug des Anderen im Selbst bis zur vollen Heimholung, Hereinnahme, Aufhebung des Anderen im Selbst, des Objekts im erkennenden Subjekt. Das Bewußtsein setzte „*sich** als Gegenstand, oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des *Fürsichseins** willen". Das absolute Wissen hat die „Gegenständlichkeit ... aufgehoben und in sich zurückgenommen", wodurch es „*also in seinem* Anderssein als solchem bei sich ist*" (Phän. 549), kraft der „Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst" (Phän. 20). Das Andere hat dem Selbst dazu gedient, durch die Gestaltungen des empirischen Bewußtseins hindurch sich mit sich zu vermitteln.

Das grundsätzlich selbe Bezugsverhältnis von Selbst und Anderem vollzieht im „Reich des reinen Gedankens"[28] die „Wissenschaft der

[27] Es ist hier sehr beachtenswert, daß schon die Jugendschriften (N 382) wissen: „... die Vereinigung ist der Maßstab, ... an welchem die Entgegengesetzten, als solche, als unbefriedigt erscheinen." — Das Bewußtsein treibt den Gegenstand zu seiner Einheit mit dem Begriff, „indem es zu seiner wahren Existenz *sich* forttreibt" (Phän. 75). — Vgl. Jean Hyppolite, Genèse ... (siehe Anm. 21) 20: „... il faut à notre avis ... admettre que le Tout est toujours immanent au développement de la conscience"; vgl. 29 f. P. Henrici 62: Die Dialektik Hegels kann „nur dadurch zu ihrem Resultate gelangen ... daß sie dieses je schon voraussetzt"; 185: „Hegel muß also schon mit einer festgefügten Auffassung an die Ausarbeitung der Phänomenologie herangetreten sein." W. Cramer, Das Absolute und das Kontingente, Frankfurt 1959, 78: Wie will Hegel „von seinem Anfang durch notwendigen Fortgang zu einem notwendigen Ganzen kommen, wenn der Ausgang nicht schon dazu tauglich wäre? Auch sein Ausgang muß schon Vorblick genommen haben. Hegel hat Vorblick auf die Dialektik genommen, auf seine Dialektik. Die Identität der Identität und Nichtidentität bringt die Dialektik in Gang." Weiteres bei Henrici 194—196.

[28] Logik I 31. Vgl. ebd. 30 f.: „Als Wissenschaft ist Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein und hat die Gestalt des Selbsts, daß das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist."

Logik". Dasselbe geschieht in der Entäußerung der „absoluten Idee", in deren Totalität die Logik alle Gedankenbestimmungen aufhob, in das Reich der materiellen Natur — als das Andere ihrer Selbst —, um in der hierin aufsteigenden Rückkehr des Geistes sich mit sich selbst zusammenzuschließen (als „absoluter Geist"). Der eine und einzige „Fokus der Totalität" ist die „absolute Selbstanschauung"[29].

Die Aufhebung des Anderen im Selbst berechtigt dazu, Hegels Dialektik eine Dialektik der bloßen Erkenntnis zu nennen. In der „Differenz"-Schrift von 1801 mochte Hegel die Subjekt-Objekt-Identität noch als Reflexionsausdruck für die (Schellingsche) intellektuelle Anschauung ansprechen, wobei der subjektiven Spekulation noch die andere, objektive Seite der Wirklichkeit (Natur und Kunst) gegenüberstand[30]. Inzwischen ist sich Hegel des schon 1801 latenten Gegensatzes gegen Schelling bewußt geworden. Er stellt die Identität von Subjekt und Objekt „in ihrer bleibenden Entgegensetzung"[31] der absoluten Indifferenz Schellings, jener „Nacht ..., worin ... alle Kühe schwarz sind"[32], entgegen. Entschieden weigert sich Hegel nun — wohl in Reaktion gegen die Philosophie Jacobis —, das Absolute als Liebe zu fassen. Der Liebe, die im Ursprung der hegelschen Philosophie das Andere als solches gelten ließ, wird jetzt vorgeworfen, es sei ihr „kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung, sowie mit der Überwindung dieser Entfremdung". „Das Bedürfnis, das Absolute als Subjekt vorzustellen, bedient sich der Sätze: Gott ist das Ewige oder die moralische Weltordnung oder die Liebe usf. In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subjekt gesetzt, nicht aber die Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens dargestellt"[33]. Es ist in diesem Zusammenhang auch bezeichnend, daß Hegel sich „vorgesetzt" hat, die Philosophie zu dem Ziel zu führen, „ihren Namen der *Liebe zum Wissen* ablegen zu können und *wirkliches* Wissen zu sein"[34]. Wie in den Jugendschriften wird an die Stelle der Liebe „der erhabenste Begriff" *Geist* gesetzt; er wird „für sich selbst in sich reflektierter Gegenstand" in dem „Reich, das er sich in seinem eigenen Element erbaut"

---

[29] „Differenz ..." 75.

[30] „Differenz" 91 f. Vgl. ebd. 91: „In der Spekulation erscheint jene Anschauung [des Absoluten] mehr [!] als Bewußtsein und im Bewußtsein Ausgebreitetes, als ein Tun subjektiver Vernunft, welche die Objektivität und das Bewußtlose aufhebt."

[31] „Differenz" 93.

[32] „Phänomenologie" (Leipzig 1948) 19.

[33] Ebd. 22. Man beachte in „moralische Weltordnung oder Liebe" den Anklang an die Entwicklung der Jugendschriften. — Subjekt ist (ebd. 20) „die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst", „die entgegensetzende Verdoppelung" (vgl. Lebensbegriff der Jugendschriften; oben S. 402), „die Reflexion im Anderssein in sich selbst" — „der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat ..."

[34] Ebd. 12.

durch „das reine Selbsterkennen“[35]. Da wir das ganze System Hegels für nichts anderes halten als die „Bewegung“ dieses Sichselbsterkennens des Geistes durch die Vermittlung seines Andersseins, das einzig der Erkenntnis des Selbst dient, müssen wir erwarten, daß die ganze hegelsche Philosophie gezeichnet ist durch ein Fehl, ein grundsätzliches Ausbleiben der Liebe, die das Andere nicht zwecks eigener Selbstvermittlung setzt oder sucht, sondern es in ihm *selbst*, in *seinem* Anders*sein* will und bejaht. Es kann hier nicht nachgewiesen werden, aber es wird wohl allgemein anerkannt, daß bei Hegel das Selbstsein des Andern, das Existenziell-Willensmäßige, die Wirklichkeit liebender Hingabe, die Entscheidungsmacht der Freiheit ausgeschlossen oder verkürzt werden. Ich weise nur darauf hin, daß dieser Mangel im System als Ganzem wohl am deutlichsten aufbricht bei dem Übergang von Ideal- in Realphilosophie, bei der frei sein sollenden Entäußerung der absoluten Idee in ihr materiell-natürliches Anderssein, durch das allein der Geist zu seinem absoluten Selbstbesitz zu gelangen vermag — und dahin gelangen muß er doch notwendig. Vermutlich läßt sich das Ausbleiben von Wille, Liebe, Freiheit auch und gerade an dem Werke zeigen, das nach H. Glockner[36] „das ganze System im Medium des Willens darstellte“, an der Rechtsphilosophie von 1821.

Wir meinten in den Jugendschriften Hegels eine gültige Dialektik der Liebe zu finden, in der das Selbstsein des Einzelnen an das Sein des Andern als solchen gebunden bleibt. Schon die Jugendschriften jedoch schienen uns den Einzelnen mehr und mehr herabzusetzen zur Modifikation eines Ganzen, das sich zeigte als ein Ganzes zunächst der Liebe und des Lebens, schließlich des Geistes, des erkennenden Geistes; in dessen Bewegung der Selbstvermittlung im Andern werden Wille, Liebe, Freiheit zu untergeordneten, „aufgehobenen“ Momenten. Diese Entwicklung schien uns abgeschlossen in der ersten Druckschrift von 1801, jedenfalls in der Phänomenologie von 1807.

II. Ansatzmöglichkeiten geistmetaphysischer Kritik des hegelschen Standpunktes

Es erhebt sich die Frage: Muß es nicht so sein, daß das Denken alles — und damit auch die Liebe — aufhebt, wie das im Werden der hegelschen Dialektik zu verfolgen war? Das Denken erfaßt, begreift seinen Gegenstand; es schreitet so über ihn hinaus, es sieht immer schon weiter; das Denken hebt das zu Denkende in seine Helle und grundsätzlich unendliche Weite. „Das Denken macht die Größe des Menschen“: in dieser Aussage stimmt der in einer so sehr anderen Erfah-

[35] Ebd. 24.

[36] A. a. O. 871. Hegel geriet hier „in einen nicht geringen Zwiespalt mit den tiefsten Überzeugungen seiner ... Frühzeit“ (ebd. 773; vgl. 774).

rungswelt wurzelnde Pascal[37] mit Hegel[38] überein. Wird nicht all das, was der Mensch in sich trägt an Empfindung und Strebung, Bedürfnis und Gefühl in anscheinender Übereinkunft mit dem animalischen Leben rings um ihn, erst dadurch zum eigentlich-menschlichen Erfassen, Fühlen, Wollen, daß es in die geistige Helle des Denkens eintritt — daß es aufgehoben wird?

Wir stellen die Gegenfrage: Vermögen wir nicht, auf einer höheren Reflexionsstufe, auch über das Denken nachzudenken? Wird so nicht auch jeder Denkvollzug in das „Fortgetriebenwerden ohne Ruhepunkt" (Nohl 348), das der Reflexion eigentümlich ist, hineingehoben — aufgehoben? Man hat bemerkt[39], daß Hegel nur auf sehr unvollkommene Weise über seine dialektische Methode Rechenschaft gibt: seine Hauptwerke bieten in den Schlußkapiteln über das absolute Wissen, die absolute Idee, den absoluten Geist, wo man Höhepunkte der denkerischen Äußerung Hegels erwartet, in der Hauptsache nur Rückblicke auf den zuvor durchlaufenen Weg oder verstummen — wie die Enzyklopädie Hegels in das sie beschließende Zitat aus Aristoteles' Metaphysik. Dennoch scheint es, Hegel habe noch zu*viel* gesagt. Hat er nicht durch die, wenn auch noch so unvollkommene, Reflexion auf seine absolute Methode diese relativiert? Mit andern Worten: Wenn Hegel überhaupt denkt *über* und etwas sagt *über* das absolute Wissen usw., dann ist sein spekulativer Standpunkt nicht mehr der unüberholbar sich in sich schließende dialektische Kreis. Die absolute Methode scheint sich selbst aufzuheben.

Es ließe sich etwa einwenden, diese Kritik, die die aufhebende Macht des hegelschen Denkens an diesem selber zu vollstrecken gedenkt, sei etwas Nachträglich-Überschwängliches; sie setze am Ende an. — Aber ist das Ende nicht auch der Anfang? Wir sahen, daß der eingenommene Standpunkt des absoluten Wissens die Bewegung der Phänomenologie auf sich selbst hin erst in Gang bringt. Hegel gibt selber deutliche Auskunft über diese Voraussetzung seines Philosophierens: „... es ist ... der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt". Den Anfang macht „das Subjekt,

[37] Pensées (in Brunschvicgs Zählung) Nr. 346; vgl. 146 346—348 379 399 416 439 482. Würde der Mensch vom Weltall zerschmettert: er wäre ihm überlegen — denn er weiß darum, das Weltall nicht. So u. a. diese Fragmente.

[38] Hegel (Antrittsrede, Berlin 22. 10. 1818): „Alles, was das menschliche Leben zusammenhält, was Wert hat und gilt, ist geistiger Natur, und dies Reich des Geistes existiert allein durch das Bewußtsein von Wahrheit und Recht, durch das Erfassen der Idee" (Berliner Schriften, Hamburg 1956, 8). — Im Denken sieht Hegel ebenso einfach wie entschieden die Überlegenheit des Menschen über das Tier: Wiss. der Logik I, Leipzig 1948, 110 f.; Encycl. § 50; § 24 Zusatz; § 381 Zusatz.

[39] Z. B. N. Hartmann, Hegel und das Problem der Realdialektik, in: Kleinere Schriften II, Berlin 1957, 322—345 bes. 327.

als welches sich entschließen will zu philosophieren“[40]. „Nur der Entschluß, den man auch für eine Willkür halten kann, nämlich, daß man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden“[41]. Damit kommt an dieser Stelle von neuem in den Blick, daß das denkende Ergreifen des hegelschen Standpunkts nicht nur in diesen hinein-, sondern auch über ihn hinausgeht, und zwar schon am *Anfang* des Philosophierens, da das Endresultat auch der Anfang ist. Zugleich — und das ist etwas Neues — tritt als Möglichkeitsbedingung des Philosophierens der freie Willensentschluß auf den Plan. Es ist die Tat der Freiheit, daß das Philosophieren dem „Denken als solchem“ anheimgegeben wird. Scheint es nicht, daß in dem Willensentschluß zum „Denken als solchem“ anderes, das es auch noch gibt, davon absehend, ausgeräumt wird; daß sich so etwas wie eine freie Selbstabsetzung der Freiheit vollzieht? Und gründet nicht vielleicht in dieser Selbstabsetzung des freien Willens die Selbstaufhebung des Denkens in dessen ruhelosem „Fortgetriebenwerden“?

Wir halten noch einmal inne, um zu bedenken, daß Hegel selber eine Kritik an seinem Standpunkt für grundsätzlich unmöglich hält. Wenn Kritisieren heißt: einen Maßstab anlegen an das zu Prüfende, dann setzt es eine Dualität voraus zwischen dem Maßstab und dem zu prüfenden Gegenstand. Damit scheint die Kritik einen festen eigenen Standpunkt vorauszusetzen, von dem aus sie beurteilt. Nun besteht aber Hegels Standpunkt eben in der Aufhebung der Dualität zwischen Maßstab und zu Prüfendem, Denken und Sein, Begriff und Gegenstand usw. Sein Standpunkt ist die absolute Identität des Subjekts und Objekts. Deshalb ist jedes Kritik-üben-Wollen — in der Sprache der „Phänomenologie“ (68) — eine Gestalt des Bewußtseins, „welche in den Verlauf des Weges selbst fällt“, oder — in der Sprache der Encyclopädie (§ 52) — eine „Stellung des Gedankens“, die sich selbst nicht kennt, die der „Sache“ (d. h. dem Denken, da die Sache eben das Denken ist) äußerlich bleibt. Für Hegel ist also das Schicksal jeder Kritik die Selbstaufhebung. Statt zu kritisieren, muß man den „Sprung“ (vgl. Phän. 15) in den spekulativen Standpunkt vollziehen.

Wir sind also aufgefordert zu dem Entschlusse, uns Hegels Standpunkt anheimzugeben. Kennen wir das Woraufhin dieses Entschlusses? Der „einfache Begriff“ (Phän. 16) des Prinzips der Philosophie ist die Subjekt-Objekt-Identität. Es ist zu sehen: „Subjekt-Objekt-Identität“ kann als gültige Aussage geistiger Wirklichkeit verstanden werden.

[40] Encycl. § 17. Die 1. Stelle lautet weiter: „Ferner muß der Standpunkt, welcher so als unmittelbarer erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum Resultate, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt. Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis ...“

[41] Logik I 54.

„Ich erkenne etwas" — die bleibende Entgegensetzung von Ich und Etwas, Subjekt und Objekt, ist eins in einer Einheit, die das Eigentliche der Erkenntnis ist. Nun handelt es sich in der Subjekt-Objekt-Identität Hegels gewiß nicht um die Beschreibung einer einzelnen Erkenntnis. Sie ist auch keineswegs statische Einheit, sondern geschehende Einung, Identität als Identifikation. Mit andern Worten: der Prozeß der Einung geht in das Resultat der Einheit ein; die Identität ist Identitätsvollzug. Das Sprechen von „Subjekt" und „Objekt" möchte hierbei im unbestimmtesten Sinne verstanden werden; sie sind „Korrelata" einfachhin. Insbesondere muß von dem Objektsbegriff jede vorgreifende Entwertung einer wortwörtlichen Gegen-ständlichkeit und damit etwa der Äußerlichkeit, Fremdheit, Endlichkeit ferngehalten werden; es ist also gar nichts darüber ausgemacht, ob das Objekt des Subjekts nicht selber — vielleicht in unvergleichlich höherem Maße — Subjektivität besitzt. Es geht also nicht darum, was Subjekt oder Objekt etwa je für sich sind, sondern es geht um das möglichst reine und volle Waltenlassen ihres Bezuges. Die Subjekt-Objekt-Identität ist ein im Grunde unzeitliches und erst recht unräumliches Geschehen. Deshalb darf man sich natürlich nicht vorstellen, Subjekt und Objekt träfen sich in ihrer Einung auf halbem Wege. Der Identitätsvollzug von Subjekt und Objekt ist also nicht möglich in irgendeinem Zwischen, sondern nur „im" Subjekt oder Objekt. Aber — ist dieses „oder" berechtigt? Muß nicht ein voller Vollzug der Einheit das eine mit dem anderen *und* das andere mit dem einen zusammenschließen, Objekt mit Subjekt *und* Subjekt mit Objekt? Ein Bezug zwischen zwei Größen A und B, der nur B auf A bezieht, ohne daß A gleichursprünglich auf B bezogen wäre, verleiht dem ausschließlichen Bezugspunkt A ein Übergewicht, einen Vorrang. Dann aber schwingt zwischen A und B nicht mehr ein reiner und voller Bezug der Einung. Dessen Schwerpunkt ist vielmehr auf die eine Seite verlagert. Die Identifikation würde nur in einer Bezugsrichtung geschehen; sie wäre einseitig. Mit dem Grundwesen, mit dem allgemeinen, „quasi-generischen" Charakter des Identitätsvollzugs Subjekt-Objekt scheint gegeben, daß sich die Subjekt-Objekt-Identität in zweieiner Verschränkung von Objekt auf Subjekt hin *und* von Subjekt auf Objekt hin vollziehen kann und muß. Der ganzheitliche Vollzug des Geistes, als dessen Wirkformel wir die Subjekt-Objekt-Identität erkannten, wäre demnach nur möglich, wenn sowohl das Objekt im Subjekt, das Andere im Selbst vollzogen wird, wie das die spätere Erkenntnisdialektik Hegels ausschließlich leistet, *und* zugleich das Subjekt im Objekt, das Selbst im Anderen sich vollziehen würde, wie das die Dialektik der Liebe des jungen Hegel noch sah.

Weshalb fällt dieser Aufweis der Einseitigkeit des Erkenntnisstand-

punkts Hegels nicht unter Hegels grundsätzliches Verdikt aller möglichen Kritik an seinem System? Weshalb *ist* diese Kritik möglich? Sie setzt nicht nachträglich noch überhaupt von außen an. Sie ist vielmehr entschlossen, in den Subjekt-Objekt-Identitätsvollzug des Geistes einzutreten; im Wozu und Woraufhin dieses Entschlusses, der nach Hegel selber die Möglichkeitsbedingung für den ersten Schritt der Philosophie darstellt, zeigt sich die Einseitigkeit, die innere Verkürzung der hegelschen Form der Subjekt-Objekt-Identität. Die angedeutete Kritik lehnt also nicht den „spekulativen Standpunkt" von vornherein, aus ihm äußerlich bleibenden Rücksichten, bzw. Vorerwägungen wegen mitgebrachter Prinzipien, vorgefundener Tatsachen usw. ab; sie stellt sich auch nicht auf den hegelschen Standpunkt, der allerdings das System als seine konsequente Explikation einschlösse. Im Entschluß zur philosophischen Erkenntnis werden wir vielmehr der ganzheitlichen Struktur des philosophischen Grundaktes gewahr, die in der hegelschen Identitätsdialektik selber zwar („quasi-generisch") angelegt, aber — gegen deren eigene innerste Intention — zu einseitig-erkenntnishafter Programmatik verkürzt ist. Wir sehen sozusagen zu, wie sich an der Geist-Ganzheit, die kraft der Erfahrung der Liebe durch den jungen Hegel als Grundstruktur der Subjekt-Objekt-Identität in seinen Standpunkt einging, die Einseitigkeit der Systemmethode scheidet.

Hiermit ist schon gesagt: Der vorgelegte Versuch immanenter Kritik am hegelschen Standpunkt entfaltet nicht nur die sozusagen virtuelle systematische Ganzheit der Standpunkts-Formel „Subjekt-Objekt-Identität" aus der Erkenntniseinseitigkeit des hegelschen Systemansatzes auf die entscheidend-ergänzende Seite des Willens und der Liebe hin; dieser kritische Versuch darf sich gemäß dem zuvor verfolgten Werdegang der Dialektik Hegels auf deren Ursprung in eigenpersönlicher lebendiger Erfahrung der Liebe und auf die Aussprache der Strukturgesetzlichkeit dieser Erfahrung berufen, wie sie sich in den Jugendschriften als *ein* Zug der denkerischen Haltung des jungen Hegel zeigte. Die bisherigen Ergebnisse sollen zusammengefaßt werden in gleichzeitiger Auseinandersetzung mit einem Artikel von Werner Schultz „Die Bedeutung der Idee der Liebe für Hegels Philosophie"[42]. Schultz' grundsätzliche Auffassung von der Stellung des hegelschen Systems vor dem Hintergrund des Verhältnisses Erkenntnis-Liebe scheint zunächst der unseren diametral entgegengesetzt: Für Schultz ist Hegels „Denken bis in seine feinste Verästelung hinein von der Urbewegung des absoluten Seins, der Liebe, durchflutet" (227); es folge „mit aller Deutlichkeit" aus seiner

[42] Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie 9 (1943) 217—238.

Untersuchung, „daß die Idee der Liebe die tragende Grundkategorie der Weltdeutung Hegels darstellt" (235). „Die Einheit der Dialektik wird getragen von der Idee der Liebe" (219). Unsere Stellungnahme muß differenzierter sein:

1. Liebe *ist* eine Grundweise der Subjekt-Objekt-Identität des Geistes (eben die Vollzugsweise dieser Identität „im" Objekt); und es war bei dem jungen Hegel tatsächlich — das wollte die Befragung der Jugendschriften erweisen — die geistige Erfahrung der Liebe, die ihn die Einheit des Selbst mit dem Anderen, die sich seit der „Differenz"-Schrift als Identität von Subjekt und Objekt ausspricht, auffassen und aussagen lehrte. „Subjekt-Objekt-Identität" anderseits ist wirklich die auf eine Formel gebrachte Ursprungsmitte des hegelschen Systems in seinem vollständigen Gang und in seinen einzelnen Schritten; das läßt sich wohl aufzeigen.

Eine Schlüsselstellung zu Hegels Gesamtsystem besitzt wohl das „Die absolute Idee" überschriebene Schlußkapitel der Großen Logik. Die absolute Idee „hat nicht nur den allgemeinern Sinn des wahrhaften Seins, der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmtern von subjektivem Begriffe und der Objektivität" (Leipzig 1948, II 410). „Die Idee hat sich gezeigt als der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Objekte versenkt ist, zu seiner Subjektivität befreite Begriff, welcher sich von seiner Objektivität unterscheidet, die aber ebensosehr von ihm bestimmt [wird] und ihre Substantialität nur in jenem Begriffe hat. Diese Identität ist daher mit Recht als das *Subjekt-Objekt** bestimmt worden" (ebd. 411). Subjekt und Objekt und die Methode ihrer Einung sind in der absoluten Idee „als der eine identische Begriff gesetzt" (487). Die absolute Idee als die vollendete Subjekt-Objekt-Einheit krönt nicht nur als Abschluß Hegels Logik, sie durchwaltet als „dialektische Seele" (496) deren ganze Entwicklung. Die drei Hauptteile der Logik Sein-Wesen-Begriff entsprechen der Grundstruktur der Subjekt-Objekt-Identität. Die Lehre vom Begriff enthält ausdrücklich in ihrer Dreigliederung unsere Stichworte „Subjektivität", „Objektivität" und — als sich vertiefende Einheit beider — „Idee", die sich in der absoluten Idee voll entwickelt hat.

Die Spannungseinheit Subjekt-Objekt bestimmt über die Logik hinaus den Gesamtbau des dreiteiligen Systems: Logik, Naturphilosophie, Philosophie des Geistes. Die Logik ist das Reich des reinen, bloß an sich seienden Gedankens, des noch nicht sich selbst erkennenden, sich noch nicht als solches erfassenden Subjekts. Das Subjekt kann sich nur selber erfassen, „für sich" werden, indem es sich im Andern seiner selbst erkennt. Das Andere aber des subjektiven Geistes ist die Objektivität der Natur. In ihr, in sie hinein entäußert sich die Idee, die die Natur aus sich „entläßt". Das Reich der Natur als ganzes ist das Hinausgehen des Geistes aus sich selber, in das Andere, in die Materie hinein, in der im Gegensatz zum Beisichsein des Geistes das Außer-sich-sein herrscht, das Außereinander als Nebeneinander im Raum und das Andere, in die Materie hinein, in der im Gegensatz zum Bei-sich-sein des Geistes als Prinzip der Nicht-Identität. So verliert sich der Geist scheinbar in der Materie als dem Anderen seiner selbst; tatsächlich dringt er zugleich durch die steigend höheren Organisationsformen der Materie auch mehr und mehr zu sich selbst durch. Er findet in der Entfremdung von sich und durch diese wieder zu sich heim. Er arbeitet sich durch, bis er zu sinnlichem Bewußtsein und schließlich im Menschen zum eigentlichen Selbstbewußtsein gelangt. Damit ist aber die Naturphilosophie übergegangen in die Philosophie des Geistes. Der Geist ist durch die Natur zu sich

heimgekehrt. Sein Hinausgehen in die Natur war im Grunde ein „immanentes Hinausgehen" (Enc. § 81): der Geist ist tiefer, zu voller Bewußtheit, in sich hineingegangen; er ist an-und-für-sich. Die Naturphilosophie ist die Negation der Logik; die Philosophie des Geistes (als der Negation der bloßen Natur) ist die Negation der Negation. Sie stellt dar die Einheit des Geistes im Anderen, das sich als das dem Geist Eigene enthüllt, mit sich selbst: als die vollendete Subjekt-Objekt-Identität des absoluten Geistes. —

„Subjekt-Objekt-Identität" ist nicht nur eine beliebige Formel der hegelschen Dialektik neben anderen. Gewisse idiomatische Kurzausdrücke Hegels, die den Nichteingeweihten vor dem Hegelstudium zurückschrecken lassen, sind nichts anderes als Variationen unserer Geist-Formel, die etwa auf anderer Reflexionsstufe stehen, aber im Grunde doch inhaltsgleich sind und sich von der an der eigenen geistigen Erfahrung verdeutlichten Subjekt-Objekt-Einheit her verstehen lassen. Dies ließe sich zeigen für immer wiederkehrende Formeln wie Ansich-Fürsich-Anundfürsich, Identität der Identität und Nichtidentität, für das „immanente Hinausgehen", die „Negation der Negation" oder „die absolute (oder: einfache) Negativität" usw., wie wir das soeben auch einigermaßen getan haben.

2. Das hegelsche System erscheint ganz und gar als die konsequente Durchführung der dialektischen Grundauffassung, die sich im Verlauf der Jugendschriften ausgebildet hat, als deren — gewiß auch je und je vertiefte — Ausbreitung auf den mannigfaltigen philosophischen Wissensstoff, der dadurch zum System wird. Den systemschaffenden Einheitsgedanken suchten wir zu fassen als die lebendigeinende Integrierung alles Anderen in das Selbst, das so, durch *sein* Anderes hindurch, eigentlich es selber wird: das allbefassende Ganze. Darin also wären wir mit Schultz sehr einig: daß *diese* Idee als „dialektische Seele" das ganze hegelsche System organisierend durchpulst. Darin jedoch nicht: daß sich in *dieser* „selbsthaften" Alleinheits-Idee das gerade ausspreche und rein und voll auswirke, was Liebe heißt (und was Hegel selber *ursprünglich* als Liebe erfuhr und beschrieb). Wir meinten vielmehr in der dialektischen Programmidee der Einbeziehung des Anderen in das Selbst das ebenfalls echte und berechtigte, aber gegenüber der Liebe eben *andere* Moment des Geistes und seiner (ideellen) Bewegung zu erkennen: das formale Moment der *Erkenntnis*. Dagegen schien uns das existenziell-willensmäßige Moment und damit Liebe und Freiheit in der Systemmethode Hegels verhängnisvoll verkürzt und verkümmert.

Dieser Mangel im hegelschen System konnte Schultz nicht entgehen. Aber er faßt ihn nicht im grundlegenden Ansatz und mit seiner entscheidenden Bedeutung. Die „Liebe" bei Hegel „hat die ‚Wertlosigkeit aller Besonderung' zur Voraussetzung" (229), und so „erhält sich die Individualität nicht bis zu dem Höhepunkt dieser [der dialektischen] Bewegung" (222). Hegel hat in dem Individuellen nicht einen positiven Wert gesehen: „So ergibt sich für die Idee der Liebe die Gefahr einer leeren Kreisbewegung" (223)! (Vgl. 225: „Die Ent-

äußerung Gottes zu einem Andern ist also nicht eigentlich ernst zu nehmen.")

3. Es sind zwei Ergebnisse zu verbinden. Einmal der soeben herausgestellte Befund, der heute wohl so gut wie allgemein anerkannt wird: daß Hegels Dialektik und das von ihr hervorgebrachte System einseitig-erkenntnishaften, panlogischen Charakter besitzen, daß dieser Charakterzug der hegelschen Philosophie beim Abschluß von Hegels Frankfurter Zeit (um 1800) ausgebildet vorliegt, daß also in dem, was Hegel in den späteren Jugendschriften „Liebe" nennt, sich eine eher erkenntnismonistische Alleinheitsidee durchsetzt. Zum andern die Meinung, daß der Dialektik Hegels dennoch eine ursprüngliche geistige Erfahrung erlebter und bewußter Liebe zugrunde liege; dieser Meinung möchten wir hohe Wahrscheinlichkeit zuschreiben nicht nur wegen des Textbefundes der Jugendschriften, sondern auch aus einer fast apriorischen, allgemeinen Erwägung, daß das Bleibend-Gültige, das Hegels Philosophie gewiß enthält, sich nicht nur angesiedelt hat in irgendwelchen beachtenswerten Randerkenntnissen, sondern beheimatet sein müsse im ersten Ursprung, in der inneren Keim-Mitte dieser Philosophie — wir meinten ja auch den gültigen und für das ganze System Hegels bedeutsamen Niederschlag der ursprünglichen Erfahrung Hegels in seiner Beschreibung des Geistwirkens als Subjekt-Objekt-Identität zu entdecken. Eine Vermittlung dieser beiden widersprüchlich scheinenden Daten wird eine Entwicklung in Hegels Auffassung von Liebe annehmen müssen oder vielleicht zunächst eher eine Art Zweigleisigkeit, ein Nebeneinander einer aus eigener Erfahrung lebenden Beschreibung der Liebe und einer stark vom denkerischen Milieu (Hölderlin, Fichte, Schelling) bestimmten Problemsicht, die die lebendige Erfahrung schließlich absorbiert, indem sie diese der entscheidenden Wandlung vom Ethos der Liebe zum Pathos der Erkenntnis unterwirft. Denn, so sei mit Hegel[43] gesagt, „es ist möglich, daß eine echte Spekulation sich in ihrem System nicht vollkommen ausspricht".

Es wird wohl recht fraglich bleiben, ob und inwieweit sich in den Jugendschriften Hegels einer solchen Wandlung der „Liebe" nachspüren läßt. Der hier unternommene Versuch einer kritischen Auseinandersetzung mit Hegel legt nicht so sehr Nachdruck auf die nähere Interpretation der Entwicklung der hegelschen Dialektik, als vielmehr auf das Freilegen des zugrunde liegenden geistmetaphysi-

[43] „Differenz"-Schrift (in: Erste Druckschriften, Leipzig 1928, 1—113) 35. Vgl. (ebd. 209): „Wir unterscheiden also zweierlei Geist, der in der Kantischen Philosophie sichtbar wird, einen der Philosophie, der das System immer ruiniert, und einen des Systems, der auf das Töten der Vernunftidee geht." — Zum Problem Ursprungserfahrung-Systembau sehr gut: A. Hayen, La communication de l'être d'après s. Thomas d'Aquin, 1. Bd., Paris-Louvain 1957, bes. 56.

schen Strukturproblems: Wie ist der echte Erfahrungsgrund der hegelschen Dialektik unter der Rücksicht der Geistmetaphysik zu bestimmen? Über dieses Anliegen und seine Berechtigung wird leichter zu urteilen sein von der scholastischen Auffassung des Verhältnisses Erkenntnis-Wille aus.

III. Die scholastische Sicht des Verhältnisses Erkenntnis-Liebe im Vergleich mit der Dialektik Hegels

Kein Denker der Hochscholastik hat ex professo eine Metaphysik verfaßt. Die Schulüberlieferung hat aus den zumeist theologischen Werken des Thomas von Aquin eine profilierte Seinsmetaphysik erhoben. Aus Gründen, die auf sich beruhen können, kam weniger in den Blick, daß die thomistische Seinsmetaphysik ihre Ergänzung und Erfüllung in einer Geistmetaphysik findet. Soweit aber die moderne scholastische Philosophie eine Geistmetaphysik entwirft — und es geschieht in erfreulichem Ausmaße —, erscheint diese vornehmlich als Metaphysik des erkennenden Geistes; die überaus enge Beziehung zur Metaphysik des Willens und der Liebe ist m. E. noch nicht genügend entfaltet.

In den „Quaestiones disputatae de veritate", der philosophisch wohl bedeutendsten Schrift des Thomas, tritt dieser doppelte Zusammenhang (Sein-Geist und Erkenntnis-Wille) von allem Anfang an deutlich hervor. Das ersterkannte Prinzip der — philosophischen — Erkenntnis ist das Seiende. Jede weitere Bestimmung des Seienden tritt zu diesem nicht von außen hinzu; sie fällt ja selber unter den Begriff des Seienden. Sie stellt also eine Explikation dessen dar, was der Seinsbegriff immer schon irgendwie umfaßt und enthält. Mit Vorzug gilt dies von den sogenannten transzendentalen Seinsbestimmungen, die jeglichem Seienden zukommen. Thomas führt in einem Ableitungsversuch die folgenden Transzendentalien an: res, unum, aliquid, verum, bonum. Von besonderer Bedeutung sind offensichtlich — neben dem „unum" — das „verum" und das „bonum", die Seinswahrheit und die Seinsgutheit[44]. Diese beiden Grundcharaktere alles Seienden werden dadurch konstituiert, daß es etwas gibt, das seiner Natur nach mit allem Seienden übereinkommt. Dies ist die Seele, die nach Aristoteles „irgendwie alles" ist; wir dürfen auch sagen: der Geist[45]. Der Geist besitzt ein zweifaches Vermögen: des Erkennens und des Strebens. Insofern das Seiende übereinkommt mit dem

[44] Vgl. De ver. 21, 2. De pot. 9, 7 ad 6. S. th. I 8, 1 ad 3; 16, 4 ad 2. — Es sei jedoch angemerkt, daß Thomas' Etymologie des aliquid (de ver. 1, 1: „dicitur enim aliquid quasi aliud quid") an Hegels Dialektik des „Etwas und ein Anderes" in der „Logik" denken läßt.

[45] Auch Thomas geht in De ver. 1, 2 ohne weiteres von „anima" zu „mens" über.

Strebevermögen, ist es gut; insofern es mit dem Erkenntnisvermögen übereinkommt, ist das Seiende wahr (q. 1 a. 1). In Erkennen und Streben waltet ein verschiedenes Bezugsverhältnis des Geistes zum Seienden: die Bewegung des Erkenntnisvermögens findet ihr Ziel im Geiste; denn das Erkannte muß im Erkennenden auf die Weise des Erkennenden sein. Wahrheit und Falschheit sind deshalb im Geiste. Die Bewegung des Strebevermögens dagegen findet ihr Ziel in den seienden Dingen. Gut- oder Schlechtsein ist in diesen. So gibt es einen Kreislauf des Geistwirkens: hereinnehmendes Erkennen und hinausgehendes Streben (a. 2[46]).

Auf die grundlegende Bedeutung dieser Aussage über den konstitutiv-verschiedenen Gegenstandsbezug von Erkenntnis und Wille weist nicht nur ihre Häufigkeit im Werk des Thomas, die hier durch mehr oder weniger zufällig herausgegriffene Beispiele belegt wird, sondern vor allem die systematische Funktion, die ihr zukommt etwa in den Aufweisen, daß es außer dem Intellekt ein zweites geistiges Grundvermögen, den Willen, gibt, daß Gott wie reiner Erkenntnis- so auch reiner Willensakt ist und daß Gott in Erkennen und Wollen ein je verschiedenes Verhältnis zur (möglichen und wirklichen) Schöpfung besitzt[47].

Die ersten zwei Artikel aus De veritate erlauben bereits die folgenden Aufstellungen:

1. Was Sein sagt, entfaltet sich voll erst in dessen Bezug auf Geist[48].
2. Seinswahrheit und Gutsein gründen in der Beziehung auf den erkennenden und strebenden Geist[49].

---

[46] „Motus ... cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis. Sed motus appetitivae virtutis terminatur ad res. Et inde est quod Philosophus ... ponit circulum quendam in actibus animae ... Bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente". Vgl. Summa theol. I q. 16 a. 1: „Cognitio *est, secundum quod* cognitum est in cognoscente; appetitus autem est, secundum quod appetitus inclinatur ad ipsam rem appetibilem." — In De Div. Nom. c. 4, 1. 10 (Vivès Bd. 29, S. 456 a): „*Haec est differentia inter* vim cognitivam et appetitivam, quia ...".

[47] (a) De ver. 22. 10. (b) S. c. g. 1, 72; De ver. 23, 1. (c) S. th. I 19, 3 ad 6 (s. Anm. 59). Ferner, außer den in den folgenden Anmerkungen genannten Stellen: 2 Sent. 39, 1, 1 u. 2; 3 Sent. 27, 1, 4. — De ver. 10, 10 ad 8; 14, 11 ad 4 in contr. — S. c. g. 4, 11. — De malo 6, 1 ad 13. — S. theol. I 59, 2; 82, 3; II—II 26, 1 ad 2; III 27, 4 ... Thomas hält m. W. zwar stets an der gekennzeichneten Subjektrichtung der Erkenntnis fest (‚cognitum in cognoscente'), kehrt jedoch gelegentlich die „Richtung" des Gegenstandsbezugs der Liebe um: ‚amatum in amante' (statt ‚amans in amato'). Dies erklärt sich wohl daraus, daß natürlich auch Wille und Liebe mitsamt ihrem Objektbezug Akte *im* wollenden und liebenden Subjekte sind und daß der Wille formal die Erkenntnis mit ihrer Bezugsgesetzlichkeit einschließt, nicht jedoch auf ganz dieselbe Weise die Erkenntnis den Willen (vgl. S. 417 und 424).

[48] J. de Finance in dem vorzüglichen Werke „Etre et Agir dans la Philosophie de Saint Thomas", Paris 1945, 286: „Dans l'esprit seul se déploient toutes les possibilités d'expansion et de complément que comporte la notion d'être."

[49] Diese Aussage besitzt ihre strenge Gültigkeit für das Urverhältnis der Erkennt-

3. Erkennen und Streben unterscheiden sich durch verschiedene Bezugsweisen des Geistes auf das Sein.
4. Der Erkenntnisbezug geht vom Sein zum Geist, der Strebebezug vom Geist zum Sein.

Andere Stellen aus dem thomistischen Schrifttum entfalten diesen Ansatz. Die transzendentalen Seinsbestimmungen „wahr" und „gut" schließen sich gegenseitig ein: alles Wahre ist gut; alles Gute ist wahr. Die Wahrheit ist als Erkenntniswert erstrebbar, Gegenstand des Willens, also auch gut; das Gute, jeglicher Wert ist möglicher Gegenstand der Erkenntnis, also auch wahr[50].

Dieses Wechselverhältnis von Wahrheit und Wert gründet[51] in einer entsprechenden Beziehung der sie stiftenden beiden Grundvermögen des Geistes: Erkenntnis und Wille. Thomas sagt ausdrücklich: „Wille und Intellekt schließen sich gegenseitig ein." Der Wille will, *daß* der Verstand verstehe (und was der Verstand versteht); und der Verstand versteht, *was* der Wille will (und daß der Wille will)[52]. Unter verschiedener Rücksicht bedingen Erkenntnis und Wille einander wechselweise, gehen sie einander voraus: der Verstand, indem er dem Willen seinen Gegenstand vorstellt; der Wille, indem er den Verstand zum Aktvollzug bewegt[53]. So könne man sagen, daß die beiden Ver-

---

nis und des Liebeswillens Gottes zu allem Seienden. Sie bringt auch für das Verhältnis des endlichen Strebevermögens zum Guten nicht die Gefahr des Wertrelativismus mit sich, wenn die oben in Punkt 3 und 4 herausgestellte, dem Streben eignende Bezugsrichtung vom Geist zum Sein berücksichtigt wird. Diese „Bindung" des Strebens an das Seiende setzt dessen fundamentales Gutsein voraus; und so erklären sich denn wohl Stellen bei Thomas (wie In 1 Eth., lect. 1, n. 9), die dem Streben eine bloß „manifestative" Funktion gegenüber dem Guten zuschreiben: „Describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum."

[50] „Quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum a voluntate appetitur sub ratione boni." (S. theol. I 59, 2 ad 3). „Bonum continetur sub vero, inquantum est quoddam verum intellectus; et verum continetur sub bono, inquantum est quoddam bonum desideratum." (S. theol. I 82, 4 ad 1). Vgl. S. th. II—II 109, 2 ad 1. S. c. Gent. I 72. De ver. 14, 3 ad 3; 21, 3 ad 4. In Metaph. VI, I 4 nn. 1239 f.

[51] Vgl. S. theol. II—II 109, 2 ad 1 („sicut"!); I 82, 4 ad 1 („simili ratione"); 16, 4 c. (2°).

[52] „Voluntas et intellectus mutuo se includunt: nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere ..." (S. theol. I 16, 4 ad 1). „Intellectus intelligit voluntatem, et actum eius, et *obiectum ipsius* ..." (S. theol. I 82, 4 ad 1). Vgl. De ver. 10, 9 ad 3; 22, 12. S. theol. I—II 17, 5 ad 2. Auch die scheinbar gegensätzliche Aussage „intellectus et voluntas invicem (!) se excedunt" meint tatsächlich dasselbe; „nam intellectus", so fährt sie fort, „intelligit voluntatem et multa alia, et voluntas appetit ea quae pertinent ad intellectum et multa alia" (S. theol. II—II 109, 2 ad 1).

[53] „Intellectus quodammodo praecedit voluntatem, inquantum proponit ei suum obiectum; alio vero modo voluntas praecedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum." (S. theol. I—II 83, 3 ad 3). „Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus ... sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem." (eb. 9, 1 ad 3). Vgl. De ver. 22, 12.

mögen einander „informieren“[54]; genauer: daß der Intellekt den Willen informiere, dieser den Intellekt aktuiere. Es ist uns hier ein, vielleicht *das* Hauptbeispiel der „mutua causalitas“, dieses hintergründigen Lehrstücks thomistischer Metaphysik, gegeben. Hieraus folgt, daß der Willensvollzug selber als vernünftig und der Vernunftakt als *willentlich* bezeichnet werden kann[55]. Hervorgehoben seien die folgenden Aussagen von Thomas: „Voluntas movet intellectum: intelligimus enim quando volumus“[56]. Und: *„Intelligimus enim, quia volumus“*[57]. So wird man zwar dem alten Axiom ‚nil volitum nisi cognitum‘ nicht eben etwa als Gegenstück den Satz ‚nulla cognitio nisi volita‘ an die Seite stellen, da zwar der Willensakt formal den Erkenntnisakt einschließt, nicht aber auch umgekehrt stets und notwendig der menschliche Erkenntnisakt einen eigentlichen Willensakt voraussetzt. Vielleicht darf und muß man aber doch einen zum Aktvollzug bewegenden notwendigen Einfluß des Willens auf das Erkenntnisvermögen insofern annehmen, als der dynamische Aktgrund von Wille und Erkenntnis die eine Dynamis des Geistes ist; so daß auf eine vorakthafte Weise, vorgängig zum ‚actus secundus‘ eine Informierung des Willensvermögens durch den Intellekt und ein aktuierender Einfluß des Willensvermögens auf den Intellekt zu denken wäre, aus

---

[54] „Utraque potentia potest aliqualiter aliam informare“ (De ver. 24, 6). Der Intellekt steht in der Ordnung der Formalursächlichkeit; der Wille hat final- und wirkursächlichen Einfluß auf das geistige Wirkgefüge (vgl. u. a. De ver. 5, 10). „Sans doute, il y a implication réciproque du vrai et du bien, et, partant, de l'intelligence et de la volonté, définies en fonction de ces ‚objets formels‘.“ Was J. de Finance (a. a. O. 286) über die gegenseitige Implikation von wahr-gut und Intellekt-Wille sagt, scheint mir ganz und gar gültig, das Abhängigkeitsverhältnis der zweiten von der ersten Implikation (statt umgekehrt) jedoch höchstens in unserer Erkenntnisordnung, nicht in der Seinsordnung zu bestehen. Vgl. De ver. 22, 10: „Ubi ... invenimus diversas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per se differentiam in obiecto animae, *demonstrantem* diversum genus potentiarum animae.“ Vgl. auch A. Marc, Dialectique de l'affirmation, Paris 1952, 214: „Cette distinction du vrai et du bien n'est qu'une projection en lui [in das Sein] de la distinction en nous de l'intelligence et de la volonté.“ Ich würde hierbei allerdings statt von einer Unterscheidung „in uns“ von einer Unterscheidung im Geiste als solchem sprechen.

[55] „Voluntas quodammodo movet et praecedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem: unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationalis potest dici voluntarius.“ (S. theol. I—II 74, 5 ad 2).

[56] S. theol. I—II 9, 1. Der Satz steht zwar in der dritten Objektion, wird aber in dem Begründungszusammenhang, in dem er steht, offensichtlich bejaht.

[57] Summa c. gent. I 72. De malo 6: „Voluntas movet seipsam et omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo.“ — Vgl. S. theol. I—II 4, 4 ad 2: „Omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus. Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo.“ De ver. 8, 13 ad 5: „Sed ad hoc quod in actum cogitationis prodeamus, requiritur intentio voluntatis.“ Gewiß besagen manche Stellen (z. B. De ver. 14, 1 ad 3; 3 ad 5) eine Unabhängigkeit des Intellekts vom Willen, aber sie wollen wohl nur die reine Gegenstandsbestimmtheit der Erkenntnis sicherstellen. — Zur Abhängigkeit der Erkenntniszustimmung, des assensus, vom Willen: De ver. 14, 1 u. 2; 24, 1; 27, 3.

dem nun der ‚actus secundus' des Intellekts hervorgeht, der dann seinerseits den ‚actus secundus' des Willens informiert. — Man erkennt wohl die Frag-würdigkeit dieses Hinweises.

Eine Zusammenfassung des umschriebenen metaphysischen Verhältnisses zwischen Erkenntnis und Wollen bieten die Quaestiones disputatae de malo (q. 6 art. unicus):

> „Potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti ... Prima quidem immutatio pertinet ad ipsum *exercitium* actus ...; secunda vero immutatio pertinet ad *specificationem* actus, nam actus specificatur per obiectum. Est autem considerandum, quod in rebus naturae specificatio quidem actus est ex *forma*. Ipsum autem exercitium est ab agente, quod causat ipsam motionem; movens autem agit propter finem; unde relinquitur quod primum principium motionis, quantum ad exercitium actus, sit ex *fine*.
>
> Si autem consideremus obiecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim eius obiectum ens et verum. Sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae.
>
> Unde et ipsum bonum, inquantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum; et ipsum verum, inquantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum.
>
> Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu; hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate."

Das Verhältnis wechselweiser Ursächlichkeit, das zwischen Erkenntnis und Wille waltet, weist in die Tiefe der Seinsmetaphysik zurück. Wie es sich zwischen Seinswahrheit und Gut-Sein wiederfindet, so schließlich auch zwischen Seinsform (essentia) und Seinsakt (actus essendi)[58]. Schon der allgemeinste Begriff des Seienden, „etwas, dem Sein

[58] De ver. 21, 1: „Aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter: Uno modo secundum *rationem speciei* tantum. Et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente ... Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum *esse* quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in rebus est ..." — De ver. 21, 3: „Verum est prius secundum rationem, cum sit perfectivum alicuius secundum *rationem speciei;* bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum *esse* quod habet in re." — De ver. 23, 1: Die Erkenntnis ist „una habitudo spiritualis substantiae ad res, secundum quod res quodammodo sunt apud ipsam spiritualem substantiam, non quidem secundum *esse* proprium ..., sed secundum propriam *rationem.* Non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio eius ..." (Der Wille dagegen ist ein Verhältnis, „qua substantia spiritualis refertur ad res, ut habens ordinem aliquem ad eas in seipsis existentes".) — S. theol. I 19, 1 (nach A. Hayen [s. Anm. 76], 67): „Sicut ... res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus per formam intelligibilem." — S. theol. I—II 9, 1: „Obiectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur ... Primum autem principium

zukommt", hat in seiner unaufhebbaren Doppelpoligkeit ein formal wesenhaftes Moment, das „Etwas", und das akthafte Moment des Zukommens von Sein an sich. Gewiß kann man Erkennen nicht auf das bloße Form-Moment zurückführen, da Erkennen ja selber auch Aktvollzug ist; und gewiß kann man Wollen nicht allein auf das Akt-Moment zurückführen, da es ja immer schon gegenstandsbestimmt ist: aber daß man beides nicht kann, rührt eben daher, daß Erkennen und Wollen je schon, in innerer Notwendigkeit, das je andere Moment an sich haben[59]. Wir sind gewohnt, den Willen als notwendig bestimmt zu sehen durch die geistige Erkenntnis, die ihn „washeitlich" bestimmt. Jedenfalls müßte eine auf die Grundstruktur des Geistwirkens zielende Untersuchung, gemäß der „mutua causalitas", auch im Erkennen das notwendige andere, akthaft-willentliche Moment berücksichtigen[60].

Eine besonders wichtige Folgerung aus der verschiedenen Wesens- und Wirk-„richtung" von Erkenntnis und Wollen: *der Erkenntnisgegenstand ist im erkennenden Geiste „auf die Weise" des Geistes,* nicht gemäß seiner eigenen Seinsweise; der Geist verleiht ihm vielmehr seinen eigenen Wesensrang und gibt ihm damit teil an seiner Gesetzlichkeit. Anders *der Wille:* er *neigt sich zu seinem Gegenstand gemäß dessen eigenem Seinsbestand, wie er in sich ist*[61]. Thomas

formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus." — De ver. 15, 2: „... in verum ... intelligibile fertur intellectus ut in formam." — De ver. 2, 14: „Scientia inquantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma inquantum est forma." — Vgl. auch den Anm. 76 genannten Artikel von A. Hayen!

[59] J. de Finance (a. a. O. 192): „Absurde, évidemment, toute simplification qui rapporterait la connaissance à la forme seule, comme si l'existence était inconnaissable, et l'appétit à *l'esse,* comme si le désir n'était pas spécifié. Mais si la connaissance, dans sa réalisation la plus haute, l'intellection, est ordonnée à *l'esse* c'est précisément parce que l'intelligence est elle-même toute pénétrée d'appétit. La dépouiller de son dynamisme, serait la réduire à une pure faculté des essences."

[60] Das Erkennen des menschlichen Geistes ist wirklich und wirkend durch den es erwirkenden und tragenden appetitus naturalis, der sich in den geistigen Willen hinein verlängert. (Vgl. De ver. 22, 12 obi. 2 et ad 2!) Kommt bei Gott nicht diese „erkenntnistragende" Funktion, die im Menschen der „appetitus naturalis" ausübt, dem reinen Liebeswillen zu? De Finance, a. a. O. 288 (vgl. 181): „La volonté est, par rapport à l'intelligence, ce qu'est le dynamisme naturel par rapport à la forme de la nature."

[61] „Res ... ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam secundum quod ipsa res est in anima *per modum animae,* et non per modum sui; aliam secundum quod anima comparatur ad *rem in suo esse existentem.* Et sic obiectum animae est aliquid dupliciter: Uno modo inquantum natum est esse in anima non secundum esse proprium, sed secundum modum animae, i. e. spiritualiter; et haec est ratio cognoscibilis inquantum est cognoscibile. Alio modo est aliquid obiectum animae secundum quod ad ipsum anima inclinatur et ordinatur secundum modum ipsius rei in se ipsa existentis; et haec est ratio appetibilis inquantum est appetibile" (De ver. 22, 10).

„Intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed *secundum modum suum.* Unde res quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro quam sunt in se ipsis" (S. th. I 50, 2). Vgl. S. th. I—II 22, 2; II—II 27, 4; S. c. g. 1, 72.

selber führt aus, was dies bedeutet für das Erkanntsein und das Gewolltwerden der Dinge von seiten *Gottes:* Wie Gottes Sein in sich notwendig sei, so auch sein Wollen und Wissen (als Akt). Nun besitze jedoch das Wissen Gottes einen *notwendigen* Bezug zum Gewußten, nicht aber Gottes Wille zu dem von ihm Gewollten. Der Grund dafür liegt in den allgemeinen Bezugsverhältnissen Geist-Gegenstand, darin also, daß das Wissen den Dingen geistigen Bestand im Wissenden selber verleiht, der Wille aber auf die Dinge geht, insofern sie in sich selbst bestehen. Alles also erhält dadurch, daß es als Erkanntes in Gott ist, einen Charakter absoluter Notwendigkeit[62]. — Wenn wir das über Gott Ausgeführte auf Erkennen und Wollen des Menschen übertragen, so heißt dies wohl: Auch der Mensch nimmt das Erkannte in den Bereich der zwar nicht absoluten, sondern hypothetischen Notwendigkeit seines Selbstseins und Selbsterkennens herein, kurz: in seine Identität mit sich; Ausdruck dieser hypothetischen Notwendigkeit ist das Kontradiktionsprinzip, das Fundament unserer Erkenntnis. Die Formel, daß wir die Gegenstände erkennend aufnehmen „secundum modum recipientis", ist in ihrer vollen Tragweite anzuerkennen. Anderseits wird das Wollen und Lieben des Menschen entscheidend bestimmt durch den Seinsrang seines „Gegenstandes", der in seinem Eigensein, *in sich*, bejaht wird, nicht in mir, noch letztlich und eigentlich *für mich.* Der geliebte Wert bindet *oder* gibt frei. Nur in dieser Vollzugsrichtung des Geistes, die Liebeswille ist, ist Freiheit möglich. Thomas entwickelt aus diesem Sachverhalt die Rangordnung des Erkennens und Liebens in bezug auf die verschiedenen Klassen von Gegenständen „unter" oder „über" dem Menschen. Das materielle Seiende ist im erkennenden Geist mehr bei sich — als Seiendes —, als es in sich selber ist. Die Neigung des Willens jedoch, die ja zunächst so auf den Gegenstand geht, wie er in seiner ihm eigenen Seinsweise ist, besitzt nur dann eine größere Nähe zum Seienden als solchem, wenn dieses von höherem Seinsrang ist als das wollende Subjekt — oder wenn der Wille, vom Intellekt erhellt und geleitet, das endliche Seiende zum Sein überhaupt zurückführt; sonst wäre der Wille, vom Seienden gebannt, dem Sein entfremdet[63]. — Es ist hier-

[62] S. theol. I 19, 3 ad 6: „Sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire: sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente: voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in se ipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit, non autem quaecumque vult, ex necessitate vult."

[63] S. theol. II—II 23, 6 ad 1: „Ea ... quae sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis, quia unumquodque est in aliquo per modum eius in quo est. Quae vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quam sint in

bei zu beachten: dadurch daß die erkannte Sache vom Erkennenden gemäß dessen subjektivem Seinsrang auf je verschiedene Weise besessen wird, wird die Seinsgemäßheit der Erkenntnis keineswegs beeinträchtigt, sondern im Geist-Subjekt erst ermöglicht. Es bleibt aber auch die Tatsache bestehen, daß die Seinsweise der Erkenntnis der des Erkennenden entspricht [64].

Von den angezeigten Daten thomistischer Geistmetaphysik wenden wir uns zurück zu den Fragen, die uns Hegels Dialektik aufgibt.

1. „Subjekt-Objekt-Identität" erschien uns als Grundformel der allgemeinen, quasi-generischen Struktur der hegelschen Dialektik, als Schlüssel auch zu Hegels System. Auch Thomas weiß — mit Aristoteles —, daß der Geist und sein Gegenstand im jeweiligen Vollzuge eines sind [65]. Und auch Thomas benutzt gelegentlich den „hegelschen" Ausdruck „Kreis" und „Kreislauf", sogar für Gottes Erkennen und Wollen [66]. Hegels Dialektik ist *Geist*dialektik.

---

anima. Et ideo eorum quae sunt infra nos, nobilior est cognitio quam dilectio, propter quod Philosophus praetulit virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quae sunt supra nos, et praecipue Dei, dilectio cognitioni praefertur; et ideo caritas est excellentior fide." Man beachte den geistesgeschichtlichen Hintergrund: griechische Philosophie — christliche Theologie! Ferner besonders De car. 3 ad 13; auch S. th. I—II 66, 6 ad 1; De ver. 22, 11.

[64] De ver. 2, 2 ad 11: „Cum aliquem alio plus intelligere dicimus, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut ly plus pertineat ad modum rei cognitae; et sic nullus intelligentium plus alio intelligit de re intellecta secundum quod est intellecta; quicumque enim rei intellectae plus attribuit vel minus quam natura rei habeat, errat, et non intelligit. Alio modo potest referri ad modum cognoscentis; et sic unus alio plus intelligit, sicut angelus homine, et Deus angelo, propter potentiorem vim intelligendi." De ver. 10, 4: „Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quem habet ad rem cuius est similitudo." Vgl. auch De ver. 3, 2 ad 5. S. th. I. 14, 5 ad 3; I—II 3, 6.

[65] Eine scholastische Darlegung des „Identitätsvollzugs von Subjekt und Objekt" in dieser Ausdrucksweise begegnete mir zuerst in den früheren Auflagen der Psychologie meines Lehrers Walter Brugger; vgl. jetzt dessen Tractatus philosophicus de anima humana, Pullach 1958, 36 f. 177—179 250 f. Ebd. 251 eine Zusammenfassung der von uns verfolgten „thomasischen" Lehre von doch wohl nicht alltäglicher Klarheit und Entschiedenheit: „Cognitio et appetitio sese invicem pervadunt, sibi invicem sunt causae. Nam a cognitione appetitus habet quod sit talis secundum quod sit tali obiecto specificatus, et ab appetitu cognitio habet quod sit in ordine existentiae. Cognitio et appetitio sic apparent tamquam prolongatio aspectus statici et dynamici, formalis et actualis (essentiae et esse), qui proprius est omni enti. Sed essentia et esse, forma et actuale exercitium formae in concreto inseparabiles sunt. Similiter cognitio et appetitus. Habet quidem unumquodque eorum suum proprium obiectum, sed ut functio realis unum concretum sunt. Haec unitas ut physice inseparabilis est, ita empirice ut elementaris apparet; solum reflexione metaphysica distingui potest."

[66] De pot. 9, 9: „... intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum ab anima ad res ... Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis ... Sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra ...; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso." Vgl. auch De ver. 2, 2 (ad 2); 1, 9.

2. Nach Hegel hat im absoluten Wissen „der Inhalt *die Gestalt des Selbsts* erhalten“[67]. Nach Thomas ist der Erkenntnisgegenstand im Geiste auf die Art und Weise des Geistes selber[68]. Ohne bestehende Unterschiede zu verwischen, kann man sagen: Hegels Dialektik besitzt jene Grundstruktur, die nach Thomas spezifisch der Erkenntnis eigen ist; sie ist Bezug des Objekts auf das Subjekt. Hegels Geistdialektik ist *Erkenntnis*dialektik.

3. Dies erklärt den Charakter der Notwendigkeit, der Hegels Dialektik und dementsprechend sein System durchherrscht[69]. Auch für Thomas „west“ die Erkenntnis im Medium der Notwendigkeit des geistigen Selbstseins. Hegels Erkenntnisdialektik ist Dialektik der *Notwendigkeit*.

4. Wir kommen zum entscheidenden Auseinanderklaffen hegelscher und scholastischer Geistmetaphysik: Nach Thomas „west“ der Geist und ist wirklich und wirkend in dem sich wechselweise bedingenden und notwendig ergänzenden doppelten Vollzug von Erkenntnis *und* liebendem Willen. Hegel hat seine ursprüngliche Erfahrung der Liebe und ihre gültige dialektische Aussage hinter sich gelassen; er hat die Liebe herabgesetzt zur vorläufigen, aufzuhebenden „Empfindungsweise“[70]. Hegels Dialektik ist *einseitige* Dialektik *nur* der Erkenntnis. Weil sie Wille und Liebe ausschließt, hebt sie die Freiheit auf. Durch seine Erkenntnisdialektik erreicht Hegel einerseits in einer titanischen „Anstrengung des Begriffs“ ein Höchstmaß ideell-denkerischer Weltbewältigung (so wohl in der Großen Logik); anderseits vermag die Dialektik *bloßer* — und deshalb formaler — Erkenntnis die entschei-

[67] „Phänomenologie“ 556; ebd.: „Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalt zugleich die *Form* des Selbsts gibt ..., ist das absolute Wissen.“

[68] Siehe Anm. 61.

[69] Hegels ganze Philosophie will zwar das sein, als was er die Weltgeschichte bestimmt: Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Sogar die Logik ist „die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft“ (Phän. 67). Aber was ist für Hegel Freiheit? Vgl. z. B.: „Im Denken bin ich frei, weil ich *nicht in einem Anderen*(!) bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst“ (Phän. 152). — „Frei ist, was nicht von einem Anderen abhängig ist, was nicht Gewalt leidet, was nicht verwickelt ist in ein Anderes. Der Geist, indem er zu sich zurückkommt, erreicht er, als ein freier zu sein.“ Zu diesem absoluten Ziel, in diese Freiheit kommt der Geist nur im Denken (System und Geschichte der Philosophie, Leipzig 1944, 110). Das Denken ist die „freie Allgemeinheit“ (Encycl. [2] § 467).

[70] Siehe Brief an Duboc vom 30. 7. 1822 (Briefe ... II, Hamburg 1953, 329). Vgl.: „Dies Leben in sich in einem Anderen ist als Empfindung die Innigkeit der Liebe“ (Ästhetik II, Glockner-Ausgabe XIII 141). — „Indem man die verschiedenen Formen des Erkennens miteinander vergleicht, so kann die erste, die des unmittelbaren Wissens, leicht als die angemessenste, schönste und höchste erscheinen. In diese Form fällt Alles, was in moralischer Rücksicht Unschuld heißt, sodann religiöses Gefühl, unbefangenes Zutrauen, Liebe, Reue und natürlicher Glaube ...“ (Encycl. § 24 Zus. 3; ferner ebd. § 159).

dende reale Tiefenschicht der Wirklichkeit nicht zu erfassen (daher das Versagen im Übergang von Ideal- zu Realphilosophie bei Hegel und das Ungenügen besonders der Naturphilosophie, aber auch der Philosophie der Person, Geschichte usw.). Für bloße Erkenntnisdialektik ist die Erkenntnis nur das Innesein der Form des Erkannten im Erkennenden, nicht Vollzug, der in die Grundbeziehung der Erkenntnis zum Akthaft-Anderen ihrer selbst zurückweist.

5. Die Folgerung für die Beurteilung der hegelschen Dialektik als philosophischer Methode: *Bloße Erkenntnis*dialektik kann das Sein des Anderen, ja das eigene Selbstsein in ihrer Wirklichkeit und in ihrem Wert in sich *nicht eigentlich — erkennen.* Durch ihre einseitig-erkenntnishafte Grundstruktur ist die hegelsche Dialektik eingeschränkt auf bloß formale Wesenserkenntnis. Eine grundsätzlich auf Wesenserkenntnis eingeschränkte Methode kann nicht die philosophische Grundmethode sein. Dieser Punkt ist noch näher darzulegen.

Philosophische Erkenntnis ist, scholastisch gesehen, Erkenntnis von Seiendem in seinem Seinsbezug. Philosophie ist im Grunde Seinsphilosophie, oder sie ist nicht Philosophie. Nun kann man aber das Sein nicht erkennen, ohne es in ihm selbst zu vollziehen. Es gibt keinen *bloß*-erkenntnishaften, etwa begrifflich-denkenden, gegenstandsgemäßen Bezug zu „Gegenständen" wie Sein, Wirklichkeit, Person, Wille, Liebe, Freiheit ... Wer Liebe nicht in sich vollzieht, weiß nicht, was Liebe ist. Die freie Entscheidung ist in ihrer Entscheidungshaftigkeit, in der so und eben nicht anders fallenden Entscheidung nicht rational auflösbar; ihr rationales Moment konnte an sich die Entscheidung zu „ja" *und* zu „nein" begründen. Nur der, der die Entscheidung vollzieht, versteht sie; und wer sie in Liebe nachvollzieht. Würde das Du der anderen Person nicht (auch) in sich, sondern (nur) in etwas Anderem, etwa nur im Ich-Subjekt, vollzogen, so würde die andere Person zu einem Mittel, einem Nutzwert — ihr Eigentliches wäre mir jedenfalls entgangen. Nun heißt aber einen „Gegenstand" nicht (nur) in mir, sondern (auch) in sich selbst vollziehen: ihn wollen, ihn lieben. Der Seinsbegriff schließlich ist notwendig zugleich geistiger Seinsvollzug in der ursprünglichen Selbsterfahrung, die immer auch schon Erfahrung des „Anderen" meiner selbst ist[71]. Das „Sein" muß also vollzogen werden. Und es muß in ihm selbst vollzogen werden; würde das Sein nicht in sich selbst, sondern im Andern seiner selbst vollzogen, so würde es „vollzogen" im Nichts, es wäre — nichts. — Auch und gerade alle Seinserkenntnis — der Quellgrund alles Philosophierens — setzt im Erkennenden eine fundamentale und radikale Offenheit und

[71] Vgl. E. Coreth: Aufgaben der Philosophie, Innsbruck 1958, 66—70.

Bereitschaft zum Sein-lassen des Seienden und erst-letztlich des Seins überhaupt voraus, die im Grunde ein Wille der Hingabe an das das Subjekt überkommende und ihm je tragend-vorausliegende Sein-selbst ist und die auch, versagt sich der Erkennende nicht in schuldig werdender Freiheit, in freie Liebeshingabe mündet[72]. Deshalb ist die geistige Selbsterfahrung, die das Sein erschließt, ganz und gar nichts Bloß-Erkenntnishaftes. Sie verweist in jenen Urgrund des Akthaft-Vollzugsmäßigen, der allein dem Selbst und dem Anderen, dem Ich und dem Du, die geistige Gegebenheit ihres Seins verleiht, und nur gelassene Erkenntnisbereitschaft läßt diesen Urgrund sich auftun für den Erkennenden und hält den Erkenntniszugang zu ihm offen. Der Grundbezug zu Sein und Wirklichkeit (und damit auch zu Person, Wille, Liebe, Freiheit) liegt gewiß schon im „Erkennen", allerdings nicht von seiner Form-, sondern von seiner Aktseite her. Diese Aktseite ist zwar nicht eigentlicher Willensakt, aber Vollzug des Naturstrebens des Intellekts und in dem angedeuteten[73] Sinne auch vom Willen als geistigem Grundvermögen abhängig. Von Irrationalismus oder Voluntarismus kann also nicht die Rede sein.

Man wird die zuletzt aus der thomistischen Geistmetaphysik gezogenen Folgerungen gerne gelten lassen für die Erkenntnis von augenscheinlich persönlichen Verhaltensweisen des Liebens und der Freiheit. Es liegt jedoch nahe, daran Anstoß zu nehmen, daß selbst die Erkenntnis von Seiendem und Sein in unabdingbarem Zusammenhang stehen soll mit einem Geistmoment, das — sofern es sich von dem Erkenntnismoment des Geistes unterscheiden läßt — gerade das „andere", das die Erkenntnisseite des Geistes ergänzende Moment des Akthaft-Willensmäßigen ist. Daß hiermit keine Beeinträchtigung der Wahrheit der Seinserkenntnis verbunden sein muß, sollten einige Thomastexte nahelegen[74]. Wir meinten allerdings darüber hinaus von diesem anderen Moment die eigentliche Erfüllung der tiefsten Intention des Erkenntnisvermögens erwarten zu müssen und zu dürfen: so daß Erkenntnis um so mehr das wird, was sie wesentlichst ist — Seinserkenntnis nämlich —, je mehr sie nicht *nur*, nicht *bloße* Erkenntnis, sondern ganzheitliches Geist-Tun ist, personale Selbstverwirklichung oder je schon vollendete Geistwirklichkeit. Oder, in einer anderweitigen Zusammenfassung: Der dem Geist als solchem eigentümliche Selbstvollzug, sein aktuelles Wirken, ist zunächst Vollzug seiner selbst,

[72] Aus den angegebenen Gründen können wir Litt nicht zustimmen, der in seinem Hegel-Buch (s. oben S. 394 f.) Hegels Dialektik der Erkenntnis durch eine Dialektik der Entscheidung ergänzen will, die jedoch als bloßes Nachdenken—über rein theoretischer Natur sein soll: „Wer über Entscheidung reflektiert, der steht durchaus nicht selbst in der Entscheidung" (297) — ?

[73] Siehe oben S. 417.

[74] Siehe oben Anm. 64.

insofern der Geist „gewissermaßen alles ist" — sei es als reiner Akt oder als Naturstreben zum reinen Akte —; dies ist der Vollzug des Seins im Geiste. Dieser Vollzug schreitet dann fort zu — oder ist im reinen Akt identisch mit — dem Vollzug des Geistes im Sein. Ohne diesen anderen Vollzug wäre der geistige Selbstvollzug nicht wahr, d. h. der Geist würde, indem er das Sein in sich selbst vollziehen will, ohne sich auch im Sein zu vollziehen, gerade auch das Sein in sich nicht als Sein vollziehen. Er würde so das Seiende nicht in seinem Sein belassen, sondern dessen An-sich zu einem bloßen Je-für-mich herabsetzen. Die Fähigkeit zum Selbstvollzug des Seins im Geist ist Intellekt; die Fähigkeit zum Selbstvollzug des Geistes im Sein ist Wille. — Es wäre gewiß eine tiefere Durchdringung des gesamten Problembefundes sehr zu wünschen; diese Aufgabe überschreitet die Möglichkeiten dieses Artikels. Unser Versuch erhält jedoch eine Bestätigung, die ihm wohl zustatten kommt, dadurch, daß seine Ansätze und Folgerungen durch beachtenswerte Veröffentlichungen heutiger Thomisten zumeist aus dem französischen Sprachbereich bestätigt werden; ich verweise auf Joseph de Finance[75], André Hayen[76] und André Marc[77]. Auch auf den leider etwas versteckten Artikel von

---

[75] Außer dem Anm. 48 genannten und — wie auch in Anm. 54 u. 59 f. — zitierten Buch: Existence et liberté (Paris 1955). Être et subjectivité: Doctor communis 1948, 240—258. La motion du bien: Greg. 39 (1958) 5—42; hier, S. 29, schreibt de Finance: „De quelque manière qu'on la conçoive, la connaissance du bien suppose toujours dans le sujet une inclination et même, en dernière analyse, une inclination actuelle, faute de quoi les notions de tendence, de dynamisme, de perfection resteraient vides, tout comme l'idée de l'être nous resterait étrangère si, par impossible, la perception actuelle de l'existence nous était refusée." Ferner, ebd. S. 40: „Puisque nous *sommes** plus radicalement que nous ne sommes *finis** — car l'esse est plus intime en nous que l'essence —, ce qui est premier en nous, c'est la préparation et la préfiguration ontologique de l'amour d'amitié."

[76] Z. B. Le lien de la connaissance et du vouloir dans l'acte d'exister selon saint Thomas d'Aquin, in: Doctor communis 1950, 54—72. Hier S. 57: „On verra même, dans ce passage [von der ‚simplex apprehensio' zum ‚iudicium'], une prise de position personnelle et responsable, un certain engagement de soi-même vers la vérité, un achèvement, pourrait-on dire, de la démonstration objective (déjà réelle, mais pas encore personnelle) par le témoignage." Und 60 Anm. 19: „Dans l'exercice concret de l'activité humaine, il y a et il ne peut y avoir que deux moments distincts l'un de l'autre en vertu de leur structure ontologique ...: le moment de la connaissance encore abstraite et le moment du vouloir *au sein duquel* (s'il s'actue en amour et non pas en révolte) *la connaissance devient véritablement concrète.*" Vgl. 64 Anm. 30.

[77] In seinen drei Hauptwerken — (1.) Psychologie Réflexive, 2 Bde., Bruxelles-Paris 1949 (bes. 2. Bd. 1. Kap.!), (2.) Dialectique de l'Affirmation, ebd. 1952, (3.) Dialectique de l'Agir, Paris-Lyon o. J. —, die eine neue Veröffentlichung zusammenfaßt (L'Être et l'Esprit, Bruxelles-Paris 1958), schreibt Marc allenthalben der Erkenntnis einen „réalisme véritable, bien qu'imparfait" oder einen „réalisme inachevé" oder „incomplet, mais vrai" zu, der Liebe dagegen „un réalisme parfait, parceque radical". Vgl. 3., 220 f.: „De l'être à l'idée par la connaissance, puis de l'idée à l'être par la volonté, le circuit se forme et se ferme, en rejoignant son origine à son terme, dans une coincidance de l'être et de l'esprit ... aussi pleine que possible. Si le réalisme incomplet, mais vrai, de la pensée engendre le réalisme radicale de la

J. B. Lotz „Metaphysische und religiöse Erfahrung“ [78] möchte ich ausdrücklich hinweisen. Nur beiläufig kann hier erwähnt werden, daß die vorgelegte Problemsicht das gültige existentialphilosophische Anliegen aufnimmt, wie es sich z. B. in der Schrift Martin Heideggers „Vom Wesen der Wahrheit“ [79] ausspricht. Gewiß schwinden auch Schwierigkeiten gegen die dargelegten Bezüge zwischen Erkenntnis und Wille-Liebe, wenn bedacht wird, daß es sich um dieses Bezugsverhältnis in seiner ursprünglichsten, grundlegendsten, reinsten Strukturgesetzlichkeit handelt, nicht sosehr um dessen Ausprägung in der Geistigkeit des Menschen. Zumeist und zuletzt steht das Verhältnis von Erkenntnis an sich, gemäß ihrem Wesenssinne, und von Liebe als solcher, rein in sich betrachtet, zur Frage. Dieses erfragte Verhältnis allerdings scheint mir ein, wenn nicht *das* Grundproblem der Philosophie sowie auch des von allem Anfang an über die Philosophie hinausweisenden Verhältnisses Wissen-Glauben zu sein.

Wir wenden uns nach diesen Ausführungen, die vorwiegend der Auseinandersetzung innerhalb des scholastischen Raumes dienen möchten, nochmals zur hegelschen Philosophie zurück. Der von Hegel her Denkende nämlich könnte seinerseits einwenden, er könne nicht mitgehen bei diesem Reden vom Sein. Antwort: Hegel zielt nicht nur durch alle denkende Aufhebung hindurch auf ein unaufhebbares absolutes Resultat; er stellt dieses auch an den Anfang des Philosophie-

---

volonté, pourquoi donc ce rebondissement de la pensée vers ses sources, vers le réel même, sinon pour atteindre mieux sa fin, dans *une vérité plus rigoureuse encore?*“ 3., 432: „Puisque une idée est un acte qui débute, un acte est une idée qui s'achève. L'acte est au coeur de la pensée pour l'animer, afin que la pensée demeure au coeur de l'acte pour l'éclairer. L'homme ne pense pas pour penser, mais pour agir, afin de retrouver, par cet agir, l'être qui est, au delà de la pensée et du concept, à leur origine ... L'intelligence comprendra la volonté, pour se bien comprendre, soi-même, et, réciproquement, la volonté voudra l'intelligence pour se vouloir vraiment elle-même.“ 3., 443: „Les deux facultés se développent dans la mesure où elles s'enveloppent ...“ Ferner 2., 215: „Pour un esprit fini le meilleur moyen de s'intérioriser n'est pas tant d'amener le réel en lui dans un effort pour s'emparer, que de se donner à lui.“ Man erkennt in den Texten Marcs (vgl. 2., 213—215, bes. 214!) unschwer die im obigen Artikel umrissenen geistmetaphysischen Grundzüge der Lehre des hl. Thomas. — Es sei angemerkt, daß de Finance, Hayen und Marc auf ihre großen Vorgänger J. Maréchal und P. Rousselot zurückweisen; vgl. von Rousselot, der eindrucksvoll die ‚circumincessio‘ von Verstand und Wille dargelegt hat (Les yeux de la foi: RechScRel 1 [1910] 241—259, 444—475), „L'intellectualisme de saint Thomas“ (Paris 1921) 47: „Égaler le vouloir, c'est, au fond, satisfaire l'intelligence.“

[78] Archivio di Filosofia 26 (1956) 79—121, bes. 109—113.

[79] Frankfurt/M. 1943. Siehe 13: „Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit. Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit.“ Und 15 f.: „Seinlassen — das Seiende nämlich als das Seiende, das es ist — bedeutet, sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in das jegliches Seiende hereinsteht ... Das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden verliert sich nicht in dieser, sondern entfaltet sich zu einem Zurücktreten vor dem Seienden, damit dieses in dem, was es ist und wie es ist, sich offenbare und die vorstellende Angleichung aus ihm das Richtmaß nehme.“

rens. Sagen wir also statt „Sein" oder „Wirklichkeit": „das Unaufhebbare". Es ist einsichtig, daß das Unaufhebbare als solches nicht in einem Andern seiner selbst, sondern nur in sich zu vollziehen ist. Vollzug von Unaufhebbarem scheint nun Hegels Dialektik der Aufhebung unmöglich zu sein.

Es dürfte hiermit der innere Grund dafür aufgezeigt worden sein, weshalb Hegels Erkenntnisdialektik den angeführten Wirklichkeiten und Werten nicht gerecht werden konnte: Der Erkenntnisgegenstand, in seinem eigenen Sein, nicht nach seinem Wesen betrachtet, und zumal das Sein überhaupt, ist für die Erkenntnis nur faßbar kraft des ihr vereinten anderen Momentes des Geistes, des Existentiell-Akthaften. Das Andere und vornehmlich den Anderen in sich zu bejahen, ist schließlich Werk des Willens und des reinsten und vollsten Willens, der Liebe.

Der vorzügliche Hegelkenner Jean Hyppolite schreibt in „Logique et Existence" [80]: „Wir rühren hier vielleicht an den entscheidenden Punkt der hegelschen Philosophie: an dieses Sich-winden des Gedankens, um das Undenkbare begrifflich zu denken." Das „Undenkbare", oder sagen wir: das „Andere" des Erkennens — Freiheit, Liebe, Wille, Wirklichkeit, Sein —, läßt sich nicht *bloß* erkennen; es wird nur erkannt als Gehalt, indem es vollzogen wird in der je gemäßen Haltung von (oder „Gehaltenheit" durch) Freiheit, Liebe, Wille, Wirklichkeit, Sein.

So vermochten wohl schon die groben Umrisse unseres Entwurfs der thomistischen Geistmetaphysik und dessen hypothetische erste Auswertung einen Hintergrund zu bieten für das Unternehmen immanenter Hegelkritik, das zwar im Denken Hegels selber den Einstiegspunkt verstehend-überwindender denkerischer Scheidung suchte, das dabei jedoch getragen war von dem ermutigenden Rückblick auf die ganzheitliche Geistmetaphysik der Hochscholastik — wie eben mit einer gewissen Notwendigkeit das Apriori der Fragestellung die aposteriorischen Ergebnisse jeder Textbefragung bedingt.

---

[80] Paris 1953, 131: „Nous touchons peut-être ici au point décisif de l'hégélianisme, à cette torsion de la pensée pour penser conceptuellement l'impensable". — Hegel: „Gäbe es so etwas, was der Begriff nicht verdauen, nicht auflösen könnte, so läge dies freilich als die höchste Zerrissenheit, Unseligkeit da" (Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg 1955, 181). Vgl. ebd. 177, daß es dem Geist darum zu tun ist, denkend sich als Gegenstand in seiner eigenen Wesenhaftigkeit (!) zu haben: und, scholastisch gesprochen, die Wirklichkeit — ?

Besprechungen

Lotz, J. B., *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata* (Analecta Gregoriana, 94, Ser. Philos. Sect. A, nr. 7) gr. 8° (XXIV und 228 S.) Rom 1958, Univ. Gregoriana. 3.50 Doll.

Die aus Vorlesungen an der Gregorianischen Universität hervorgegangene Arbeit verbindet zwei Themenkreise: die Metaphysik der Erkenntnis und die Transzendentalien als Grundlage der Gotteserkenntnis. Das verbindende Element ist die transzendentale Methode, die jedoch von der Ebene der bloßen Phänomene auf die Ebene des Seins übertragen wird, da nur so die wirklichen Bedingungen der Möglichkeit für die Phänomene gefunden werden können. Die transzendentale Methode führt im Bereich der Erkenntnismetaphysik bis zur Gotteserkenntnis, während diese ihrerseits die letztmögliche Erkenntnis überhaupt darstellt. Obwohl die Arbeit auf die gesamtmenschliche Tätigkeit ausgreift und sie an Hand einer Analyse der Tätigkeit als solcher beleuchtet, so faßt sie die menschliche Tätigkeit doch nicht nach allen ihren vielfältigen Möglichkeiten ins Auge, sondern nur nach deren Bezügen zu den Transzendentalien. So führt sie zu den Grundlagen der Metaphysik.

Die Problematik des ersten Teils „De operatione humana, quatenus ipsa ens qua ens attingit" ist vom Verf. schon in mehreren Abhandlungen bearbeitet und neuerdings in seinem Werk „Das Urteil und das Sein" auch in deutscher Sprache zusammenfassend dargelegt worden. Diese lateinische Bearbeitung hat vor allem den Vorzug, den ganzen Problemkreis in der genauen technischen Sprache der Scholastik darzubieten und die eigene Gedankenführung sowohl zur traditionellen Lehre wie auch zu den wichtigeren Strömungen besonders der neueren Philosophie in Beziehung zu setzen.

Ein Einleitung erläutert die *Natur der Metaphysik der Erkenntnis*, deren Methode und die Problematik der apriorischen Bedingungen. Das Ziel der Erkenntnismetaphysik ist es, die letztmögliche Erklärung der objektiven Geltung der menschlichen Erkenntnis aus der Natur des Erkenntnissubjektes zu geben. Sie setzt daher die objektive Geltung der menschlichen Erkenntnis aus der Erkenntniskritik voraus. Von der metaphysischen Psychologie aber unterscheidet sie sich dadurch, daß sie nicht den Seinscharakter der Erkenntnis ins Auge faßt, sondern deren objektiven Bezug. Dieser wird zunächst auf die apriorischen Bedingungen des menschlichen Subjekts, mittelbar und zuletzt jedoch auf den absoluten Geist zurückgeführt.

Der erste Tractatus gliedert sich dann weiter in zwei Teile: über die menschliche Erkenntnis, näherhin das *Urteil*, und über dessen apriorische Bedingungen. Da die Ausführungen des Verf. schon anderswo in deutscher Sprache veröffentlicht wurden, erübrigt sich hier eine eingehendere Darlegung. Einige kritische Bemerkungen auch zu diesem Teil werden unten folgen.

Der zweite Tractatus untersucht das *menschliche Wirken in seinen Beziehungen zu den Transzendentalien*. Eine Einleitung behandelt umfassend und sehr genau die mehr traditionellen Fragen. Darauf folgt die spekulative Entwicklung der Transzendentalien, nicht wie sie in den Dingen verwirklicht sind, sondern sofern sie im menschlichen Wirken zum reflex-bewußten Ausdruck kommen. In diese Gedankengänge wird auch *die Einheit* mit einbezogen. Die nach den Bedingungen der Möglichkeit fragende Methode sucht diese Bedingungen dabei sowohl in subjektiver Richtung des Vollzuges der Einigung, der Wahrheit und des Wertes (unificatio, verificatio, bonificatio) wie auch der objektiven Richtung der Einheit, der Wahrheit und des Wertes selbst. Beides führt letztlich zum subsistierenden Akt, der ein solcher nur sein kann als subsistierende Einheit, Wahrheit und Gutheit.

Das erste menschliche Wirken, in dem die Einheitsstiftung zum vollen reflexen Ausdruck kommt, ist die Erkenntnis, und zwar wiederum in der voll ausgeprägten Urteilsfunktion. Die Einigung des gegebenen Vielfältigen vollzieht sich in verschiedenen Stufen, angefangen von den äußeren Sinnen über die inneren Sinne bis zur Vernunft, wobei die je höhere Einheit die niedere durchformt. Die Einigung im Verstand führt zur formalen Wesenseinheit und über diese hinaus in der Vernunft zum Sein selbst. Dieses jedoch findet sich im Urteil immer nur in seiner Bezogenheit zum konkreten Seienden, also nie in seiner ihm eigenen „Gestalt" als reine und ab-

solute, von jeder Beziehung zum Vielen losgelöste Einheit. Die absolute Einheit, die letzte Bedingung der Möglichkeit aller Einigung ist, erweist sich so als über der menschlichen Urteilsfunktion stehend und ist von dieser aus nur mittelbar, durch Schlußfolgerung, für uns erreichbar, da sie in ihrer Unmittelbarkeit nur durch intellektuelle Intuition, die uns versagt ist, erfaßbar ist. Der Urteilseinigung entspricht die reale, aber unreflexe Einheit des Urteilsgegenstandes, die Bedingung der Möglichkeit wie für das Urteil so auch für das Realsein der Dinge ist. Aus der notwendigen Einheit des Seins aber ergibt sich die notwendige Vertauschbarkeit von ens und unum.

Die positive Bedeutung der Einheit gegenüber der meist allein herausgestellten negativen des Ungeteiltseins sieht der Verf. in der Gesammeltheit des Seins in sich selbst. Das hat den großen Vorteil, daß von hier aus auch die Stufen der Einheit sichtbar gemacht werden können, was bei der negativen Bestimmung zwar, wie wir meinen möchten, nicht ganz ausgeschlossen, aber doch nicht so gut möglich ist.

Vor die Behandlung des Wahren und Guten stellt der Verf. ein Kapitel, das die *Phänomenologie, Ontologie und Metaphysik des Wirkens* entwickelt. Denn Wahrheit und Wert sind unmittelbar und ausdrücklich auf Intellekt und Willen bezogen, während die Einheit keinen ausdrücklichen Bezug auf das Wirken des Geistes besagt. Dieser Bezug ist, wie oben dargetan wurde, nur nötig, wo es sich um die reflexe Darstellung dessen handelt, was Einheit eigentlich ist. Die ontologische Erörterung des Wirkens hebt gut das Moment des aktiven Vollzugs ab vom Moment des Übergangs von der Potenz in den Akt. Während das erste dem Wirken als solchen wesentlich ist, ist das zweite das unterscheidende Merkmal jenes Wirkens, das zugleich Werden ist. Die weitere metaphysische Überlegung zeigt dann, daß jedes im Werden verbleibende Wirken sich nach einem absoluten Ziel ausstreckt, das seinerseits reines und absolutes, allem Werden und Streben transzendentes Wirken ist. Die damit erreichte allseitige Befreiung von jeder Beschränkung erweist dieses Wirken als intellektueller Natur.

Klar und ausgewogen ist das Kapitel über *das Wahre und die Wahrheit.* Der Ausdruck verificatio für die bis zur vollen, reflexen Wahrheitserkenntnis vordringende Erkenntnis bezieht sich natürlich nicht auf die veritas ontica, sondern auf die veritas logica, oder auch auf die das on auf den logos zurückführende veritas onto-logica. Wesen und Grade dieser verificatio werden sowohl von der Auffassung Kants, die in der Erscheinung steckenbleibt, wie auch von der Hegels, der die Erscheinung in der absoluten Idee aufgehen läßt, abgehoben und so der Aufstieg zur subsistierenden Wahrheit zugleich in sich und gegenüber der pantheistischen Übersteigerung gesichert.

Den Abschluß des Buches bildet das Kapitel über *das Gute und den Wert.* Es hält die Mitte zwischen dem Wertrationalismus, der das Streben ganz dem schon (in sich durch sein bloßes Sein) konstituierten und dem Verstand daher restlos zugänglichen Wert unterordnet, und dem Wertirrationalismus, der den Wert ganz vom Sein trennt und einer vollkommen irrationalen Funktion des Subjekts zuordnet. Diese Mitte wird durch den Rückgriff auf den appetitus naturalis ermöglicht. Durch ihn ist es auch möglich, die innere wesensmäßige Verbindung zwischen dem Verstand, der bezüglich des Wahren auch ein appetitus naturalis ist, und dem Willen, der als appetitus elicitus den Verstand voraussetzt, aufzuhellen. Den Weg zum transzendentalen Wert bahnt sich der Verf. vor allem durch eine Analyse der Freiheit. Denn diese besitzt im Bereich des Willens eine ähnliche ausgezeichnete und das Wesen des Wertes offenbarende Stellung wie im Bereich des Verstandes das Urteil für die Offenbarung des Seins. Die Freiheit aber wäre nicht möglich, wenn der Wille nicht auf den Wert schlechthin bezogen wäre. Der dadurch erschlossene unendliche Wertbereich ist identisch mit dem unendlichen Bereich des Seins, denn die radikale Dualität beider wäre zugleich eine Begrenzung beider und damit die Verneinung ihrer Unendlichkeit. Letzte Wurzel beider Bereiche aber ist der mit dem absoluten Sein identische absolute Wert.

Damit sind die Grundlinien der im Buch weiter vermittelten Gedankengänge angedeutet. Ein ausführlicher, systematischer Index, eine umfangreiche Bibliographie, ein Personenverzeichnis, das auf die Stellen verweist, an denen der Verf. sich mit anderen Philosophen auseinandersetzt, sowie ein Verzeichnis der Stellen, an

denen die wichtigsten termini technici definiert oder erklärt werden, ergänzen das Werk.

Obwohl der Ref. dem Verf. in allen grundlegenden Fragen, die er hier darlegt, zustimmt, so seien ihm doch einige *kritische Bemerkungen* zu gewissen Aufstellungen oder Formulierungen erlaubt. Zunächst zum *Titel des Buches*. Er verspricht mehr als das Buch selbst enthält. Es ist darin nicht die Rede vom äußeren, kulturschaffenden Tun des Menschen, nicht von seinem sittlichen Tun; was über den Willen und die Freiheit gesagt wird, tritt stark hinter der Ausführlichkeit zurück, mit der die Erkenntnis behandelt wird. Es geht in dem Buch nicht so sehr um eine nach transzendentaler Methode vorgenommene Metaphysik des gesamtmenschlichen Tuns, als vielmehr um eine Metaphysik des menschlichen Tuns im Hinblick auf die Transzendentalien, also auch nur insofern es in dieser Hinsicht bedeutsam ist. Aber auch so genommen, vermißt man die Analyse gerade des sittlichen Tuns, die zu dem genannten Ziel doch gewiß sehr aufschlußreich wäre. Gewiß begrenzt der Verf. sein Thema eindeutig in der Vorrede und in den Überschriften der einzelnen Abhandlungen, und es muß schließlich ihm überlassen werden, worüber er handeln will. Aber ein über den tatsächlich behandelten Gegenstand hinausführender Titel bleibt immer mißlich.

Bei aller Anerkennung der ausschlaggebenden Bedeutung des Urteils für eine Analyse des menschlichen Wirkens, scheint es dem Ref. doch, daß die Behandlung des *begrifflichen Erfassens und des Schlusses* zu kurz kommt, daß sie allzusehr nur in Abwehrstellung vorgenommen wird. Die „formatio quidditatum" ist eine andere, wenn sie bloß in einer Aktualisierung des Gedächtnisinhaltes besteht — übrigens eine actualitas apprehensionis, die nicht assensus ist (vgl. 34) —, und eine andere, wenn sie ursprünglich ist, wo sie immer einem virtuellen Urteil gleichkommt, dieses also nur die Auslegung einer solchen apprehensio perceptiva ist. In anderem Zusammenhang, bei der abstractio und conversio ad phantasmata, sieht und wertet dies der Verf. auch richtig.

Der Schluß ist nicht nur eine quantitative Ausdehnung des Urteils oder die Kombination mehrerer Urteile, wie die Formulierung der Alltagssprache — nicht so eine exakte Formalisierung — nahelegt. Er offenbart vielmehr in überzeugender Weise die Transzendenz des Seins, insofern er zeigt, daß der Inhalt verschiedener Urteile in seiner Setzbarkeit nicht voneinander unabhängig ist, daß also die Setzung des einen nicht ohne Rücksicht auf die Setzbarkeit des anderen geschehen kann. Da dies grundsätzlich für jeden möglichen Urteilsinhalt gilt, bestätigt sich somit auch hier das Setzungsmoment des Urteils als über jeden besonderen Inhalt hinausgehend.

Ferner wäre zu überlegen, ob es nötig ist, die transzendentale Untersuchung des Urteils und damit die Grundlegung der Metaphysik vom objektiv gültigen Befund einzelner, wenngleich beliebiger Urteile abhängig zu machen. Damit scheint die der Metaphysik eigentümliche Notwendigkeit gefährdet und ihre Gewißheit auf den Grad der Gewißheit jener Urteile eingeschränkt. Eine solche Einschränkung ist jedoch nicht nötig, da die Urteilsfunktion als solche, ganz gleich ob in wahren oder tatsächlich falschen und irrigen Urteilen, auf der Beziehung auf das Absolute beruht, also den kontingenten Bereich wahrer und falscher Urteile übersteigt.

Die Darlegungen über die *Beziehung von Sein und Wirken* sind nicht frei von der Gefahr des Mißverständnisses. Der begriffliche Unterschied zwischen beiden kommt, wie dem Ref. scheint, nicht klar genug zum Ausdruck damit, daß gesagt wird, erst mit dem Wirken sei die volle Aktualisierung des Seins erreicht, oder: ohne das Wirken sei das Sein nicht ganz das Sein. Wenn nicht gesagt wird, in welcher Beziehung das Sein und in welcher das Wirken Akt des Seienden ist, so sagt das ebensoviel und ebensowenig wie die herkömmliche Unterscheidung von actus primus und actus secundus. Daß das Wirken „exercitium habitudinis ad esse" und „liberatio tou esse a limitibus coarctantibus" sei, läßt zwar erraten, was der Verf. meint, bringt es aber nicht unmißverständlich zum Ausdruck. Ist in diesen Ausdrücken mit dem Sein der endliche Seinsakt oder das Sein als solches, oder das subsistierende Sein selbst gemeint? Die „habitudo entis ad esse" (esse hier soviel wie „actus proprius entis") ist nichts anderes als die Wesenheit und deren Vollzug der eigene Seinsakt, also nicht das Wirken. Angenommen aber, mit „ens" sei das „ens actuale" gemeint und mit dem „esse" das Sein als solches oder das subsistierende

Sein, so ist zu sagen, daß jedes wirklich existierende Seiende diesen Bezug schon durch sein eigenes aktuelles Sein zu haben scheint. Hier aber setzt die „liberatio tou esse a limitibus coarctantibus" ein, ohne die das eigene Sein kein Sein wäre, d. h., einem jeden kommt *sein* Sein nur zu, insofern es selbst am *Sein* (das seinerseits ohne Grenzen ist) teilhat. Dieses Teilhaben aber ist zugleich ein Hinaustreten über die Grenzen dieses Seienden in die Weite des Seins, eine Befreiung des Seins aus seiner Verlorenheit an nur diese endliche Wesenheit und damit eine Rückkehr zu sich. Vollkommen bei sich ist jedoch das Sein nur als subsistierendes Sein. Dort allein ist das je eigene Sein zugleich und ohne weitere Aktualisierung schon das Sein im Ganzen seiner Aktualität. Hier allein ist Sein soviel wie Wirken. Es scheint dem Ref. hingegen mißverständlich zu sein, wenn man ohne diese Einschränkung (die der Verf. weiter unten selber anbringt) einfach sagt: „esse est operari". Damit wird der Anschein erweckt, als ob beide Synonyme seien, woraus für unsere Gotteserkenntnis strenggenommen der Agnostizismus folgen würde. Was Sein und Wirken ist, kann ich ja ursprünglich nicht von Gott her wissen. Ich kann daher auch nicht von ihrer Identität ausgehen, sondern bloß auf ihre Identität in Gott schließen, ebensowenig wie man sagen kann: Erkennen ist Wollen, weil beide in Gott ursprünglich real eins sind. Gewiß sind nach dem Verf. Sein und Wirken keine Synonyme, aber man merkt es erst an seinen nachträglichen Bemerkungen, während die erste Gedankenführung den Leser leicht auf eine andere Fährte bringt.

Etwas Ähnliches gilt von der Unterscheidung: „operatio actualis, radicalis, potentialis". Es ist schon mißlich, wenn gerade das, was letzter Akt und damit doch wohl am meisten Akt ist, erst noch durch das Adjektiv actualis kenntlich gemacht wird, wodurch der Eindruck entsteht, daß das Aktuellsein für das Wirken gar nicht so wesentlich sei. Die Frage, ob das endliche Seiende überhaupt ohne Wirken sein könne, wird darum letztlich auch nicht beantwortet, sondern umgangen. Die „operatio radicalis" aber soll identisch sein mit dem „actus entitativus" oder der Existenz. Heißt das: das Sein des Seienden ist „radix operationis actualis", oder heißt es: das Sein selbst ist schon Wirken, aktuelle Hinbewegung auf das subsistierende Sein? Das letztere muß man eigentlich nach dem Wortlaut annehmen, wenn Sein Wirken ist. Wozu aber dann noch die „operatio actualis"? Auch der Ausdruck „operatio potentialis" bleibt mehrdeutig. Es scheint damit die aktive Potenz gemeint zu sein. Ist diese von der „operatio radicalis" verschieden? Der verschiedene Ausdruck deutet darauf hin. Aber ist nicht auch die „operatio radicalis" der „operatio actualis" gegenüber in Potenz?

Das Anliegen des Verf., das ihn zu dieser Terminologie geführt hat, ist berechtigt: nämlich den inneren notwendigen Zusammenhang zwischen Existenzakt, aktiver Potenz und Wirken aufzuweisen, derart daß der Existenzakt aufhört, „Seinsakt" im vollen Sinn zu sein, wenn man diese innere Bezogenheit verneint. Aber ob mit einer solchen Terminologie diesem Anliegen wirksam gedient ist, kann füglich bezweifelt werden.

Wie neben dem Urteil die anderen Akte des Verstandes allzusehr zurücktreten, so werden auch *neben dem Freiheitsvollzug die anderen Akte des Willens* im Hinblick auf das Ziel des Verf. wohl zu wenig gewürdigt. Die „actus indeliberati" des Willens (nicht des sinnlichen Strebens, außer sofern dieses vom Wollen aufgenommen ist) sind nicht so im partikulären Gegenstand „versunken", daß ihnen jede Beziehung auf das letzte Ziel fehlte. Das Streben auf dieses hin ist vielmehr ihr eigentlicher Beweger. Was ihnen fehlt, ist nur die Einheit des gesamtmenschlichen Strebens, das in diesem Stadium der Unentschiedenheit und des Wettstreites verschiedener Bestrebungen noch der freien Entscheidung harrt. Auch für das Wollen, das seine unmittelbaren Ziele ferneren und schließlich einem absolut letzten Ziel unterordnet, gelten analoge Überlegungen, wie wir sie oben für das schlußfolgernde Denken angestellt haben.

Der Verf. unterscheidet Wahlfreiheit und absolute Freiheit. Freiheit und Notwendigkeit scheinen einander entgegengesetzt zu sein. Das gilt jedoch nach dem Verf. nur für die auf Unvollkommenheit beruhende Notwendigkeit. Das absolute Sein ist vollkommene Notwendigkeit und zugleich absolute Freiheit, und zwar nicht nur bezüglich der endlichen Güter, sondern auch in bezug auf das unendlich Sein selbst. Man kann so mit einigem Grund sprechen, wenn man sich bewußt bleibt, daß

damit nur die absolute Spontaneität, ja eigentlich bloß die reine, keinem fremden Gesetz gehorchende Subsistenz des Wirkens gemeint ist. Aber der Verf. spricht davon, daß das Sein über sich selbst disponiere. Diese Disposition sei zwar in keiner Weise eine Wahl zwischen mehreren („volitio electiva"), dennoch sei sie frei, ja in gewissem Sinn eine Wahl („electio"), sofern das Sein sich selbst auf unendliche Weise erwähle. Der Verf. will mit diesen Worten deutlich machen, daß die Liebe des Unendlichen zu sich selbst frei von allem Zwang und von jeder vorgegebenen Norm ist, daß sie, obwohl in sich notwendig, doch gerade dadurch die Wurzel aller Wahlfreiheit ist, deren Vollkommenheit also in sich enthält. Aber wenn man den Worten ihren Sinn lassen will, darf man hier nicht mehr von Wahl sprechen. Mit Thomas und Aristoteles möchten wir meinen, daß dem Ziel die Liebe, die Wahl (electio) dagegen den Mitteln (his quae sunt ad finem) zugeordnet ist.

Sowohl aus der Darlegung der wesentlichen Gedanken des Buches wie auch aus den kritischen Bemerkungen dürfte dem Leser klargeworden sein, daß es sich hier um eine bedeutsame Veröffentlichung handelt, an der kein Ontologe vorübergehen kann, ohne sie gründlich studiert zu haben. W. Brugger S. J.

Siewerth, G., *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin.* 16⁰ (97 S.) Salzburg 1958, O. Müller. 6.50 DM. — Ders., *Das Sein als Gleichnis Gottes.* kl. 8⁰ (81 S.) Heidelberg 1958, Kerle. 3.20 DM. — Ders., *Ontologie du langage* (Übersetzung von „Wort und Bild"; hrsg. mit Einleitung und Anmerkungen von *M. Zemb.*) kl. 8⁰ (189 S.) Brügge-Paris 1958, Desclée de Brouwer.

1. Das Anliegen des Verf. ist offenkundig: auch in der Abstraktion gehe es um Erkenntnis der wirklichen, subsistierenden Sache (37), es drohe sonst „der Umschlag der Metaphysik in Rationalität" (71), in rationalistische Verfälschung durch „Begriffsdenken" (73), in „Logisierung" der Wirklichkeit (83), ins bequeme „Räsonieren mit einsinnigen Begriffen" (95). Er spricht von solcher Rationalisierung und Logisierung sowohl im nichtscholastischen wie auch im scholastischen Denken der Neuzeit (57) und führt dieses Schicksal der Metaphysik auf die Gefährdung durch den schulmäßigen Lehrbetrieb zurück, der sich nicht an die ursprüngliche Frage nach dem Sein als solchen halte, sondern die Ontologie als Instrumentarium für die Theologie herrichte (ebd.). Wie solche Behauptungen auf weniger zurückhaltende Geister wirken, läßt sich übrigens am Klappentext des Büchleins ablesen: ihm zufolge ergeben sich jene Verirrungen aus dem Lehrbetrieb „mit Notwendigkeit", und das Begriffsdenken so vieler Neuscholastiker wird zu „Begriffskretinismus". Der betr. Texter des Verlags hat seiner Feinfühligkeit für die Erfordernisse echter philosophischer Diskussion damit kein rühmliches Zeugnis ausgestellt.

Die angeprangerte Heillosigkeit metaphysisch sein wollenden Denkens schreibe sich im Grunde schon von der dekadenten Spätscholastik her, zumal von Franz Suárez. Freilich entbehren die philosophiegeschichtlichen Hinweise an den entscheidenden Stellen genauer Belege (vgl. vor allem 10 13 16 28). Suárez arbeite mit „einsinnigen", „präzisen" „Konzepten" (10 26 35 u. ö.), wodurch „die analoge Wirklichkeit" verlassen und verloren werde (27). Es gelte aber, das „Sein" nicht als Begriff zu fassen, sondern es als es selbst gegenwärtig zu haben. „Abstraktion" müsse sich „im" Sein halten und dessen An-sich, dessen eigene Wahrheit enthüllen. Eine „rein logische Erzeugung von rationalen absoluten, d. h. vom Sein und vom Seienden abgelösten Begriffseinheiten", sei wesenswidrig (25). Demgegenüber betone Thomas mit aller Entschiedenheit die Analogie (29 — hier bringt S. den schönen Text aus dem Metaphysikkommentar 8,5; n. 1763).

Das Wesen der Abstraktion (32 ff.) liege im Herausheben des Seinsaktes aus den Form-Potenz-Gründen, aus der materiellen Konkretion. Das zeigt S. im Anschluß an Thomas auf dem Wege der „dreifachen" Abstraktion. Wichtig erscheint ihm, daß die Abstraktion „Konstitution" enthüllt, also je tiefere Seins-„Gründe" aufdeckt, letztlich eben den Seins-Akt als das „formalissimum" (vgl. 33 41 44 46 ff.). Er möchte seine Analyse allerdings „in tiefere Dimensionen" vortreiben, als sie Thomas sich eröffneten (71), überhaupt sei die Wesensfrage der Metaphysik „zum ersten Male wieder thematisch gestellt und systematisch entwickelt" in seinem „Thomismus als Identitätssystem" (73).

Den so gewonnenen Seinsakt zeichne gegenüber den „Formen" (Wesen) eine Transzendenz aus, die schließlich zur Einsicht in den göttlichen Urgrund endlichen Seins bringt: das Sein selbst der endlichen Wesen offenbare sich als Bild und Gleichnis Gottes, und damit sei gegeben, daß unser Denken sich immer schon im Lichte nicht nur des Seins, sondern Gottes selbst vollziehe. Und insofern das Sein als Akt alle Formen und daher alle Begrifflichkeit transzendiert, erweise sich, daß „die Vernunft am Sein partizipiert, ... nicht umgekehrt" (70): abstrahierte, abstrakte „Formen", Wesenheiten, könnten demnach immer noch als Gebilde bloß von Gnaden des denkenden Subjekts verstanden werden. Begrifflichkeit als solche erreiche das Sein als Akt gar nicht; erst das Urteil treffe ihn, so daß Begriffe wesensmäßig auf Urteile bezogen seien (vgl. 38 58 f. 96).

Es wäre noch auf manches aufmerksam zu machen, was in dieser äußerst gedrängten und sprachlich höchst anspruchsvollen Schrift an positiver Einsicht durchbricht; vor allem wohl auf die Thesen zum Problem der apriorischen Seins-Idee, des „intellectus principiorum" und des „actus illimitatus". Ebenso auf die Kühnheit des Übergangs vom „Sein" zum *ipsum esse*, Gott (78 f. 92 f.). Es darf aber eher der Kritik ein Wort verstattet sein. Wird das „Sein selbst" der endlichen Wesen als ein einiges, einziges, allgemein-gemeinsames betrachtet oder nicht? Man hat den Eindruck, alle endlichen Wesen (um *deren* Sein geht es hier) partizipierten an *einem* Sein, an dem einen *esse commune;* dieses andererseits sei kein „Begriff", sondern eine Realität für sich; seine „Unendlichkeit", reine Positivität und „Einfalt" (vgl. z. B. 80 86) scheint eine eigene, von den Seienden unterschiedene Realität zu sein (83). Es „subsistiert" zwar nicht in sich selbst, sondern nur im Form-Potenz-Grund, seine Nichtsubsistenz setzt es deutlich vom in sich selbst subsistierenden Sein ab, das Gott ist (89 91). Aber es scheint auch und gerade *als solches*, in seiner Einheit und Allgemeinheit, real zu sein. Ob das noch mit der Lehre des hl. Thomas zu vereinbaren wäre? Ist sein Satz, das *esse commune* finde sich als solches „in intellectu solum" (S. c. G. I 26), genügend gewürdigt? Wäre eine solche Aussage des Aquinaten (dieser spricht übrigens klar vom *esse commune*, nicht nur vom *ens commune*) etwa „dem Problem nicht angemessen"? (71). Nach Thomas gibt es nur das je eigene und je besondere *esse* des Seienden, „diversi modi essendi" (De ver. 1,1), wobei die je verschiedenen „modi" dem Kontext zufolge ursprüngliche Ausprägungen des *esse* selbst in den endlichen Dingen sind. Jede „res" hat ihr „esse proprium" (De pot. 7,3), denn es ist nach Thomas unmöglich, daß verschiedene Seiende *ein* Sein haben — „quod eorum sit unum esse" (S. Th. I 76,2). Neben und irgendwie über dem je eigenen immanenten Sein der Seienden kennt Thomas aber kein einiges, einziges, allgemeines Sein (der Seienden), außer „in intellectu solum".

Um nun auf die ontologische Position von Suárez zurückzukommen (was der Verf. einem Rezensenten in dieser Zeitschrift gewiß nicht verübeln wird): es ist allbekannt, daß auch ihm sonst sehr gewogene „Neuscholastiker" sich von seinen allgemeinen ontologischen Thesen an manchen Punkten bewußt absetzen. Nur darf man seine Texte nicht allzusehr umdeuten. In Disp. Met. 2 s. 2 n. 34 heißt es: „non est maior repugnantia quam ...", also das Gegenteil von dem, was S. herausliest (28); es ist ohne allen Zweifel gemeint, daß der Seinsbegriff nicht *mehr* an „repugnantia" enthalte als jeder Allgemeinbegriff auch sonst, d. h. ebensowenig, gar keine. Wichtiger ist freilich die Feststellung, daß Suárez selbstverständlich die Analogie des Seins und Seinsbegriffs lehrt (vgl. Disp. Met. 2 s. 1 nn. 2 u. 14, s. 2 nn. 14 u. 18; 28 s. 3; 32 s. 2). Die Redeweise, der Seinsbegriff weise eine gewisse Univozität auf, hält er gerade nicht für die endgültige (ibid. 28 s. 3 n. 17). Eine Art rein logischer Univozität kann man ja nicht gut leugnen (ibid. n. 20), S. selbst scheint sie zu sichten (95); mehr als er will wohl auch Suárez kaum sagen. Die eigentliche „praecisio obiectiva formalis adaequata" hat nicht er, sondern Duns Skotus behauptet, gegen den Suárez sich vielmehr immer wieder wendet!

Also haftet letzterer vielleicht doch nicht so sehr für das Elend der neuzeitlichen Philosophie, wie der Verf. möchte glauben machen.

Der aggressive Duktus seines Denkens richtet sich freilich nicht allein gegen Suárez (und Duns Skotus und natürlich gegen Kant), sondern verleitet ihn dazu, auch Nichtphilosophen auf ihrem ureigensten Gebiet herauszufordern. Erweist man der thomistischen Philosophie einen Dienst, wenn man in ihrem Namen rein fach-

liche Ausführungen eines der erstrangigen Mathematiker der neuesten Zeit, Dedekind, nach zuständigem Urteil in mißverständlicher Wiedergabe, als „sinnlos" und „ödes Sophisma" abtut (67 Anm. 33)?

2. In der zweiten Studie, die erst etwas später erschienen ist als obige (5), knüpft der Verf. an einen Gedanken an, der in letzterer nur summarisch zu Wort kommt. Überhaupt wiederholen sich in ihr deren Aufstellungen in vielfacher Hinsicht. Das *esse commune* ist Bild und Gleichnis Gottes, des subsistierenden Seins selbst.

Nach einer gerafften Überschau über den Verlauf des Seinsverlustes im neuzeitlichen Denken erhebt sich die Gestalt thomasischer Metaphysik als die rettende Macht. Philosophie sei wesenhaft Erhellung des Seins des Seienden, „die Frage nach dem ὄν ᾗ ὄν oder (!) nach dem Ἓν καὶ πᾶν, dem Ἓν πάντα" (12). Diesen innersten Grund-Bereich, das Sein selbst, darf metaphysisches Denken nicht aufgeben (zugunsten bloßer Begrifflichkeit, Rationalität). Das Sein aber ist „das Ganze und Eine alles Mannigfaltigen" (16). Daher bedeute Seinsdenken schon als solches eine Teilhabe an Gottes „Seins- und Wahrheitslicht" (17). Doch gehe es nicht an, „mit Skotus und Suárez Gott einfachhin an die Stelle des Seins zu rücken", das Sein des Seienden folgerichtig zu einer „Abstraktion des denkenden Subjekts zu verflüchtigen" (18). Das Denken vernimmt und erfaßt etwas, „das als (!) allgemeines in den wirklichen Dingen ist und sie seinshaft durchwaltet" (22), ein alle Einzelwesen Durchwaltendes und Durchwesendes (24 28). Dennoch ist Sein analog. Diese Analogie wird aber, was innerhalb der Gesamtkonzeption S.s nicht übersehen werden darf, vom Sein „der Seienden" ausgesagt, wobei die Seienden die materiellen Akt-Potenz-Composita sind: „Zur Analogie des Seins und des Seienden gehört daher die Verwirklichung in einer Welt, in der es erscheinen und anwesen kann" (27). Sein ist von Seienden unterschieden, das sei unmittelbar einsichtig; sonst gäbe es kein Vergehen und keinen Wandel in der Natur (30), und zwar ist dieser Unterschied ein „realer" (32). Das Sein selbst als Sein ist „für sich selbst reine, einfache, unbegrenzte Aktualität" (33 34 u. ö.), die begrenzende „Form" der Dinge hat „Teil am Sein" (36). Rein für sich selbst genommen aber besitzt das Sein keine Subsistenz, das wird hier ausdrücklich wiederholt. Und doch muß es wiederum das, was es der Form vermittelt, irgendwie selbst in sich haben, eben die Subsistenz: „auch von dem ablösbaren Aktgrund, der gegen die Wesenheiten geschieden ist, also vom Sein des Seienden", müssen wir sagen, daß es „ist", d. h. „subsistiert" (39 f.). Weil es aber Subsistenz gerade nicht aus sich selbst innehat, darum „erhebt sich das Sein ins Transzendente eines umfassenden Grundes" (40), und dieser Grund ist notwendig Gott selbst (41). Gott ist jedoch keineswegs das Sein der endlichen Dinge; dieses „transzendiert" kraft einer „Bewegung" in ihm selbst „in den subsistenten, in ihm mit anwesenden Grund" (42 47 f. 77). „Offenbar waltet dieses Sein *zwischen* dem abgeschiedenen Grund und den seienden Wesen", es ist *„vermittelnde Mitte"*; so aber trägt es selbst die Züge des Göttlichen an sich, es wird wegen seiner lauteren Positivität, Einfalt und Fülle, wegen seiner reinen, unbegrenzten Unendlichkeit Bild und Gleichnis Gottes (44 ff.).

Kap. III (50 ff.) versucht nun eine „Aufhellung des Seins aus der Sicht des Urbildes", also gleichsam rückblickend, denn als „Erstgeschaffenes" ist es dem Schöpfer am ähnlichsten. Die betr. Seiten sind nicht ohne eigenes Interesse, zumal die Ausweitung in die Frage nach der Konstitution von „Person" hinein (68 f.), bringen aber zur tragenden Ontologie des Ganzen kaum mehr Wesentliches über das Bisherige hinaus bei. Der Übergang in *theologische* Reflexion bleibe hier außer Betracht.

Man sieht leicht, daß auch in dieser Schrift, möglicherweise noch deutlicher als in der ersteren, die Frage nach dem ontologischen Status jenes *esse commune* und seiner „Transzendenz" (cf. 62 u. ö.) wiederkehrt: ein „Begriff" soll es nicht sein, in sich selbst subsistieren kann es auch nicht, es ist aber Realität, ja Subsistenz vermittelnde Realität. Es ist ein ontologisches „Zwischen", die Mitte zwischen Gott und Welt ... Zugleich gilt es als ein Einiges, Einziges von unbegrenzter Aktualität und Positivität. Dieser „actus essendi" wird, wie S.s Text, der doch wohl nicht nur ungenau stilisiert ist (22), nahelegt, *als esse commune* in allen Weltwesen verwirklicht. Falls S. mit all dem nicht mehr sagen möchte als alle braven Thomisten auch, d. h. nur die Thesen von der Begrenzung des „actus de se illimitatus" durch die Wesenspotenzen wiederholen möchte, sondern wenn er damit tatsächlich über Thomas selbst hinaus will, dann muß man sein *esse commune* sicherlich „realistischer" fassen, als es

je ein Thomist bisher gewagt hätte. Entfernt sich S. so aber nicht von der vorbildlichen Nüchternheit und Selbstkritik thomasischen Denkens?

Ob der Verf. sich nicht in etwa von Heideggers monistisch klingenden Formeln allzusehr hat beeindrucken lassen? Daß Heidegger monistisch denkt, steht nunmehr ja außer Zweifel. Es genügt, an seine Behauptung zu erinnern: „... das Seiende ist ein jeweiliges und so ein vielfältiges; dagegen ist das Sein einzig, der absolute Singular in der unbedingten Singularität" (Der Satz vom Grund, 1957, 143). Allerdings „belegt" Heidegger diesen seinen Ausspruch nur mit dem frühgriechischen Sprachgebrauch. —

Ganz im Sinne des hl. Thomas redet auch Suárez. Wir wollen den armen Doctor eximius, dem der Verf. so mitleidslos am Zeug flickt, nochmals ein wenig in Schutz nehmen. Er unterscheidet (in einer Terminologie, die nicht sehr glücklich scheint) unmißverständlich zwischen „conceptus formalis" (dem Begriffs-Akt) und „conceptus obiectivus" (Begriffs-Inhalt). Wenn man diese beiden Aspekte nicht sorgfältig auseinanderhält, dann darf es einen nicht verwundern, wenn alles komisch wird — dann wäre das „Sein" nach Suárez ein „formaler Konzept", nur ein „accidens" und „quale" des denkenden Subjekts, wie S. ihm vorwirft. (Nebenbei wird des Suárez' Widerpart in der Ontologie, Duns Skotus, ebenfalls zum Sündenbock: die Konsequenz seiner Ontologie sei der Idealismus.) Und doch geht bei Suárez der Bedeutungsgehalt des Seinsbegriffs unmittelbar aufs wirkliche Sein, nicht etwa auf sich selbst, noch wird gar das Sein in einen Begriff verwandelt. Er spricht überdies vom „*conceptus obiectivus*", wie er sich „*in re ipsa* et ante intellectum" (ibid. 2 s. 3) vorfinde, also vom „Sinngehalt" Sein in den existierenden Seienden. Er weiß zudem, daß das „esse" oder die Existenz „extra quidditatem" liegt, und beruft sich dafür explizit auf Thomas (ibid. s. 4. n. 2), und daß die Seinsanalogie auf dem „actus essendi" beruht (ibid. s. 2 n. 14). Auch hat „Wesen" für ihn offenbar immer eine innere Hinordnung auf wenigstens mögliche Existenz, läßt sich somit ohne den Bezug auf den „actus essendi" gar nicht denken. — Dennoch gehören die eben zitierten Bemerkungen wohl auch zu jenen Stellen bei Suárez, die in seiner Ontologie schließlich doch nicht voll zum Zuge kommen und so über sich und ihn hinausweisen. Keine Frage ferner, daß S.s Anliegen in der Richtung dieses Hinausweisens zu suchen ist.

3. Die Übersetzung von „Wort und Bild" (vgl. Schol 29 [1954] 126) ins Französische zieht unsere Aufmerksamkeit auf sich wegen der Schwierigkeit des Unternehmens: der Übersetzer will gerade an dieser Schwierigkeit seinen Landsleuten die Eigentümlichkeiten eines modernen deutschen philosophischen Textes vorführen. Zugleich diskutiert er in einer langen Einleitung die Frage nach den charakteristischen Differenzen der deutschen und französischen philosophischen Sprache. Die emphatischen Worte Siewerths von der Einzigartigkeit der griechischen und deutschen Sprache im Hinblick auf die Begabung zu philosophischer Aussage werden vornehm in die Schranken gewiesen; gleichwohl kennt und bewundert er die unleugbaren Vorzüge des deutschen Sprachgenius. Übrigens bemerkt er aufschlußreich, der deutsche Philosoph fühle sich eher dem Dichter verwandt, der französische hingegen mehr dem Wissenschaftler und Forscher (67). Doch auch dieses Aperçu ist wohl cum grano salis zu verstehen.

Das Vorwort aus der Feder des Sprachforschers und -philosophen Brice Parain nimmt alles in allem schließlich doch eine bewußte Wendung gegen S.s Methode, die er einer gewissen „philosophischen Algebra" zuordnet; eine solche aber habe gegenwärtig „ni principe, ni logique à soi" (15). Er empfindet es, wie sehr eine solche Philosophie spekulativ-deduktiv vorangeht; er für seinen Teil wählt vorerst einen anderen Weg, obwohl er der Intention vorliegender Studie seine (ganz allgemein gehaltene) Anerkennung nicht versagt (14). H. Ogiermann S. J.

Tugendhat, E., TI KATA TINOΣ — *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe* (Symposion, Philosophische Schriftenreihe, 2). gr. 8° (X und 156 S.) Freiburg 1958, Alber. 15.— DM.

Die von Aristoteles geprägten metaphysischen Grundbegriffe — Wesen, Existenz, Seiendes usw. — treten uns, meint der Verf., von Anfang an als „fertige Gebilde" entgegen. Sei seien dann trotz wesentlicher Verwandlungen auch in der nachfolgen-

den Kommentations- und Interpretationsüberlieferung mit unbefangener Selbstverständlichkeit als gültig hingenommen worden. Es bestehe aber die Aufgabe, diese Begriffe selbst thematisch herauszuarbeiten. Dies geschieht von folgender Voraussetzung aus: Mit Heidegger wird das Sein aus der Zeitlichkeit bestimmt. Der unausgesprochene Sinn des Seins innerhalb der griechischen Ontologie sei als „Anwesen", „Anwesenheit" („Gegenwart") zu verstehen; „das Anwesen des Vorliegenden" (Hypokeimenon) aber sei philosophisch zu *„begreifen"* (3—15). Die Begriffe sollen in dem durch sie ausgedrückten ontologischen Ursprungsverhältnis durchsichtig werden. Das λέγεσθαι κατά (κατηγορεῖσθαι) bedeute nicht eine urteilsimmanente Beziehung, auch nicht primär die Beziehung des Seienden zum Aussagen, sondern eine bestimmte *Seinsstruktur;* es bezeichne die Beziehung der „Präsenz" zum „Vorliegenden". Die „Kategorie" ist ebensowenig subjektiv; doch besteht ihr Wesen nicht darin, in sich geschlossen und selbständig zu sein; sie ist vielmehr eine „Präsenz von", ein τὶ κατά τινος (23). Dieses, ursprünglich eine „Zwiefältigkeit" in der Einheit (Zweieinheit), kennzeichnet alle ontologischen Strukturen. Die Frage nach dem Seienden als Seienden versteht sich „als Frage nach den ursprünglichsten Gründen des Seienden als Seienden". Durch „Herausarbeitung der Zwiefältigkeit" will Aristoteles „zur Bewältigung des Problems der Einheit des Mannigfaltigen (der Anwesenheit des Vorliegenden) gelangen" (34—36). Das sind wesentliche Gedanken des einleitenden Abschnittes I: „Der Ursprung des τὶ κατά τινος als einer Zwiefältigkeit des Seins aus der ontologischen Frage der Einheit des Mannigfaltigen." Abschnitt II untersucht die „Zwiefältigkeit zwischen den übrigen Kategorien und der οὐσία", Abschnitt III: „die Zwiefältigkeit innerhalb der οὐσία", Abschnitt IV: „das Vermittelnde der Zwiefältigkeit als Grund". Die in ihren ontologischen Zusammenhängen herausgestellte „Anwesenheit" — so schließt der Verf. — erweist sich für ein einheitliches Verständnis der inneren Bewegung des aristotelischen Philosophierens als schlechthin unentbehrlich. Doch sei in ihr das Problem der Einheit des Mannigfaltigen zwar „bis zum Äußersten erweitert", aber „schließlich überspannt". Das Verständnis des „Seins als Anwesenheit" bezeichne auch die Grenze, „die das griechische Denken nicht endgültig überschreiten kann, ohne sich aufzugeben" (154).

Daß die Frage der Einheit des Mannigfaltigen wesentlich bedeutsam und der Philosophie auf ihrem ganzen Wege, in jedem Inhalt und Gegenstand aufgegeben ist, dies ist der Scholastik wohlbekannt. Hier handelt es sich um die Gültigkeit der Aristoteles-Interpretation. Das Buch hat zweifellos eine große Aristoteles-Kenntnis zusammengefaßt. Seine die ganze Untersuchung innerlich in ihrem Sinn und Gang bestimmende *Grundvoraussetzung* aber, daß Sein von der Zeitlichkeit aus zu bestimmen sei, ist aus Aristoteles nicht belegbar. Sie (*nicht* die Sache) hat den Vollzug und Nachvollzug der Seinsanalysen erheblich erschwert und beeinträchtigt. *Ausnahmslos alle* im Buch freigelegten (und sehr viele andere, ja grundsätzlich alle innerlich überhaupt möglichen) Zusammenhänge sind ursprünglich *konstitutive Seinsstrukturen und erst deshalb ihrem Sein und Sinn entsprechende „Anwesenheits"-Strukturen.* Zeitlichkeit ist ursprünglich eine vom Dasein des materiell Seienden kraft seines Wesens innerlich begründete (selbstverständlich weiterzuerklärende) konstitutive Vollkommenheit. Das Seiende, seine inneren Gründe und seine innerlich begründeten Vollkommenheiten, insbesondere das sensibile und intelligibile, darum aber auch Sinn und Beziehung der sensitiven und intellektiven Erkenntnis sind von T. (und seinen Vorgängern) wesentlich anders bestimmt als in der Scholastik und bei Aristoteles selbst. Es ist dem Buch ein ernster Nachteil dadurch entstanden, daß es — wie zumeist in der neueren und gegenwärtigen Philosophie — die scholastischen, in erster Linie die kongenialen Aristoteles-Kommentare des hl. Thomas von Aquin nicht berücksichtigt hat. Trotz der genannten, allerdings wesentlichen, Einschränkungen ist das Buch dadurch und insofern wertvoll, als es sehr viele — oft, auch in der scholastischen Philosophie, nicht ausdrücklich herausgestellte — ontologische Strukturzusammenhänge aufgewiesen hat. *Systematisch* freilich sind sie nicht entwickelt. Dies ist überhaupt nur möglich, wenn die konstitutive, innerlich systematisch vom Sein begründete *Seinslogizität* herausgearbeitet wird.

C. Nink S. J.

Hartmann, M., *Gesammelte Vorträge und Aufsätze. II. Naturphilosophie.* gr. 8° (256 S.) Stuttgart 1956, G. Fischer. 28.— DM.

Im Vorwort hebt *J. Hämmerling* die Verdienste H.s für die Biologie und Naturphilosophie hervor: „Dem auf das Universale gerichteten Geiste H.s konnte es nicht genügen, ein in sich schon fundamentales Gebiet der Biologie, die Fortpflanzung der Organismen, als Arbeitsfeld zu wählen und darüber hinaus das Gesamtwissen über die Geschlechtlichkeit der Organismen in seinem umfangreichen Werke ‚Die Sexualität' unter einem einheitlichen Gesichtspunkte darzustellen. Im Jahre 1927 erschien seine ‚Allgemeine Biologie', die heute in der 4. Aufl. vorliegt. Es ist ein einmaliges Werk, in dem sich Hartmann als der überlegene Meister erwies ... Aber noch weiter spannte sich der Rahmen des H.schen Schaffens. Es drängte ihn, zu den philosophischen Grundlagen der Biologie und der Naturwissenschaft überhaupt vorzudringen."

H.s naturphilosophisches Denken steht wesentlich im Bannkreis Kants und der Neukantianer und ist allein von dieser Position her zu verstehen. Die stärksten Anregungen aber empfing H. aus den Werken von Nicolai Hartmann, und manche der hier wiedergegebenen Vorträge (bes. XII und XIII) haben nur das Ziel, den biologischen Fachgenossen die Bedeutung der Philosophie N. H.s nahezubringen.

Der 1. Vortrag (1924) sucht das *Verhältnis von Biologie und Philosophie* zu klären, und zwar vor allem „im Geiste Kants, im Sinn der kritischen Methode zunächst die eigentlichen Wissenschaftsgrundlagen der Biologie einer Untersuchung zu unterziehen und die methodologischen und erkenntnistheoretischen Probleme zu behandeln, die uns in der Biologie als Wissenschaft entgegentreten". Im Anschluß an die „Kritik der Urteilskraft" werden drei Problemkreise behandelt: 1. Das Problem der Zweckmäßigkeit; 2. Das Mechanismus-Vitalismus-Problem und 3. Die Leib-Seele-Frage. Bei der Beantwortung der ersten Frage erörtert der Verf. zuerst das Induktionsproblem (generalisierende Induktion und exakte Induktion), um dann zur Frage der Zweckmäßigkeit in der lebenden Natur überzugehen. Der Begriff der Zweckmäßigkeit und der der Ganzheit (mehr als die Summe der Teile) ist nach H. sowohl auf anorganische wie organische Systeme in grundsätzlich gleicher Weise anwendbar. Freilich sind die Lebewesen allein „historische Wesen" (9). „Und doch erklärt auch hier die Zweckmäßigkeit ebensowenig wie im übrigen organischen Geschehen. Sie ist es vielmehr, die der Erklärung bedarf. Sie zeigt nur, daß hier noch ungeklärte Probleme vorliegen" (10). Die Finalbetrachtung ist ein „Fremdkörper in der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" (11), der eliminiert werden soll. Sie hat nur Bedeutung als regulatives Prinzip für die Forschung. Anschließend setzt sich H. mit Drieschs Vitalismus auseinander. „Bei aller dreidimensionalen Differenzierung kann nicht der ganze Organismus eine geschlossene Maschinenstruktur besitzen. Darin hat Driesch unbedingt recht. Aber ein harmonisch-äquipotentielles System ist eben trotz seiner dreidimensionalen Differenzierung nur möglich, weil potentiell jede Zelle den ganzen physikalisch-chemischen Mechanismus, der seine Differenzierung ermöglicht, enthält; und dies übersieht Driesch. Ein solcher Mechanismus kann natürlich nur kolloid-chemischer Natur sein und sich nicht als feste Konstruktion durch die ganze Zelle erstrecken" (16). Ferner wird der Maschinenvergleich als zu grob angesehen. Auch die organische Selbstteilung soll keine vitalistische Annahme nötig machen, wobei der Verf. auf flüssige Kristalle und Regulationen fester Kristalle hinweist (18). Ganz kurz wird anschließend noch das Leib-Seele-Problem berührt. „Die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem, die dem natürlichen Denken als das Natürlichste erscheint, hält keiner kritischen Prüfung stand ... Es bleiben immer zwei parallel laufende, sich wechselseitig entsprechende, aber niemals schneidende Reihen von Vorgängen, die physischen in Sinnesorganen und Nervensystem und die psychischen im Bewußtsein, die trotz der genauesten Beziehungen zueinander ewig getrennt nebeneinander bestehen, wie es die Theorie des psychophysischen Parallelismus annimmt" (22). Im letzten Teil des Vortrages werden biologistische Tendenzen in der Philosophie (Vaihinger, Bergson) besprochen und widerlegt.

Im 2. Vortrag (1931) *„Die Welt des Organischen"* erörtert H. die Aufgaben und die philosophischen Grundlagen der Biologie und den gegenwärtigen Stand der biologischen Erkenntnis. Auch hier tritt der gleiche naturphilosophische Standpunkt des Verf. immer wieder hervor: „Sowohl Mechanisten wie Vitalisten und Teleologen

haben zwar versucht, derartige wenigstens größere Bezirke des Organischen umfassende allgemeine Theorien aufzustellen, aber all diese Versuche, sei es nun der primitive Darwinismus Ernst Haeckels oder die Maschinentheorie von J. Schulz oder die Entelechielehre von Driesch, waren naturwissenschaftlich gleich fruchtlos, und sie stehen wissenschaftstheoretisch auf demselben Niveau wie die Lex continui oder der Horror vacui der vorgalileischen Physik" (34).

Auch die folgenden Vorträge kreisen um die gleichen Grundgedanken (3. bis 11. Vortrag). Bemerkenswert scheint mir jedoch, was H. zur scholastischen Naturphilosophie (André) zu sagen hat, da es seine grundsätzliche Stellung zur Naturphilosophie berührt: „Eine andere Gruppe von Philosophen und Allgemeinbiologen wollen von der Phänomenologie her eine neue allgemeine Biologie synthetisch aufbauen und naturphilosophisch auswerten. So geht André, stark beeinflußt durch die Philosophen Scheler und Plessner, nicht nur zu den Prinzipien der idealistischen Morphologie und des darauf fußenden Vitalismus des vorigen Jahrhunderts zurück, sondern bis zu den Wissenschaftsprinzipien von Thomas v. Aquino und sucht durch sie eine neue allgemeine theoretische Biologie zu begründen. Wie verständlich, unterscheidet sich das Ergebnis, wenn auch die neuzeitlichen biologischen Erfahrungen meist richtig dargestellt sind, in nichts von der naturwissenschaftlichen Haltung der mittelalterlichen Scholastik und hat mit moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnis nichts mehr zu tun. Die eben genannten Werke bilden wohl für die biologische Forschung keine große Gefahr; denn soviel ich sehe, ist ihr Schicksal das, daß sie von den Biologen nicht gelesen werden" (54 f.) (!).

Der 10. Vortrag *(Quantenphysik und Biologie)* bringt eine gute Auseinandersetzung mit P. Jordans sog. akausaler Verstärkertheorie des Lebens. Auch die nächste Arbeit (1948) befaßt sich wiederum mit der Frage der „Kausalität in der Biologie". Wir glauben hier ein viel abgewogeneres Urteil über einen besonnenen, kritischen Vitalismus feststellen zu können als in den früheren Äußerungen H.s über dieses Thema (vgl. bes. 194). Besonders die Philosophie des Organischen im Werke Nicolai H.s (13. Vortrag) scheint einen starken Einfluß ausgeübt zu haben und zu einer gewissen Wende im Denken Max H.s geführt zu haben (vgl. 211).

Es ist sicherlich begrüßenswert, in der vorliegenden Aufsatzsammlung einen Überblick über das Denken eines großen Biologen zu besitzen. Andererseits wird gerade in einer solchen Zusammenfassung die ganze Schärfe des Gegensatzes zur scholastischen Naturphilosophie sichtbar. Das wird besonders bei der Frage der Finalität in der organischen Natur eindeutig. Wie hier H. argumentiert, ist doch für einen Philosophen erstaunlich. Dadurch, daß sich z. B. eine biologische Erscheinung wie der Tanz der Bienen (vgl. 11) in die einzelnen physiologischen Komponenten zerlegen und damit kausal (= effizient) erklären läßt, ist das Problem der Zweckmäßigkeit nicht kausal aufgelöst und aus der Welt geschafft, sondern gerade erst in neuer Schärfe gestellt; denn jetzt erhebt sich doch die Frage nach dem Woher der spezifischen Ordnung der Einzelkomponenten. Die Kenntnis der Einzelursachen gibt noch keine Erklärung für ihren Ordnungszusammenhang. Dieser Ordnungszusammenhang ist ferner auch kein „irrationaler Rest", wie immer wieder behauptet wird, sondern ist in vollgültiger Weise rationalisierbar durch die Erkenntnis der Finalstruktur biologischer Gebilde.

Daß H. bei der Widerlegung des Vitalismus bzw. bei der organischen Selbstteilung auf die flüssigen Kristalle hinweist (18), ist als Gegenargument zu dürftig (vgl. in Handwörterbuch der Naturwiss. den Artikel über flüssige Kristalle). Dagegen ist es sehr zu begrüßen, daß H. durch den Einfluß der Philosophie N. H.s zur Anerkennung der Eigengesetzlichkeit des Organischen gekommen ist. Erst auf diesem Boden ist überhaupt eine Philosophie des Organischen möglich.

A. Haas S. J.

Schelsky, H., *Schule und Erziehung in der industriellen Gesellschaft* (Weltbild und Erziehung, 20). 8° (82 S.) Würzburg 1957, Werkbundverlag. 3.60 DM.

Das Buch umfaßt zwei Abhandlungen: 1. „Soziologische Bemerkungen zur Rolle der Schule in unserer Gesellschaftsverfassung", eine Denkschrift, die dem Deutschen Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen 1956 als Gutachten vorgelegt wurde, und 2. „Beruf und Freizeit als Erziehungsziele in der industriellen Gesellschaft",

einen Vortrag, der 1956 vor der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Lehrerverbände gehalten wurde.

Zur ersten: Der Verf., der sich der Grenzen seiner Aussagen bewußt ist (9—11), glaubt, daß vier Hauptveränderungen unserer Gesellschaft — unter bewußter Außerachtlassung anderer — für die Erziehung von entscheidender Bedeutung sind. Als erstes ist zu nennen: „Die Veränderungen des sozialen Status-Systems" (11—31). Sie werden im Hinblick auf die Schule untersucht. In der Klassengesellschaft war „der Schulbesuch einer bestimmten Schulform" ... eine Bestätigung eines bestimmten sozialen Status oder Ranges, „nicht aber sein Erwerb" (12—13). „Die Schule in der Klassengesellschaft war als Spiegelbild der Klassenschichtung von der Funktion, den sozialen Status zu bestimmen oder zu verändern, relativ frei, weil sie ihn voraussetzen konnte und ihn im Durchschnitt nur bestätigte. Damit war sie weit mehr von sozialen Ansprüchen entlastet als heute, konnte sich weit mehr auf erzieherische Ausbildungs- und Bildungsaufgaben beschränken" (14). In der nivellierten Berufsgesellschaft von heute wird die Schule „zur ersten und damit entscheidenden zentralen sozialen Dirigierungsstelle" für das künftige gesellschaftliche Leben (17) und rückt in den Rang einer „bürokratischen Entscheidungsapparatur über die wesentlichen Sozialansprüche der Familie", wobei die Entscheidenden (Lehrerkollegium, Prüfungsausschuß) „eine gesellschaftspolitische Schlüsselfunktion" ausüben (18). Sie entscheiden auch über den sozialen Abstieg. Das bedeutet eine neuartige und für alle Beteiligten unerhörte Belastung der heutigen Schule, und das um so mehr, als „die realistische Einsicht in den Begabungsrang und die Begabungsart zum sozialen Selbstbewußtsein schlechthin wird und ... man seine sozialen Wünsche und Ansprüche in ihrer Art und Legitimität von daher steuert" (24). Als praktische Folgerung für die Schulreform fordert Sch.: a) Prinzipiell sollte die Schule in der sich immer mehr auftuenden Kluft und Strukturgegensätzlichkeit zwischen menschlichem Privatbereich und Öffentlichkeit versuchen, sich stärker als bisher an die Privatsphäre des Menschen zu binden. Sie sollte versuchen, mehr als bisher zu einer Neben- und Parallelorganisation des Elternhauses, zu einem verläßlichen Vertreter seiner Interessen und vertrauten Helfer in seinen familiären Aufgaben zu werden, dagegen sich weniger als eine Agentur des Staates und der Öffentlichkeit anzusehen und so zu funktionieren. Also Entlastung von öffentlich-gesellschaftspolitischen Aufgaben; Wiederherstellung eines wenigstens quasi-privaten Erziehungsraumes zur Konkordanz aller erzieherischen Kräfte, die immer nur auf der Grundlage intimer, kleingruppenhafter Sozialbeziehungen echt wirksam sein können ... (26). b) Ein Ausbau des mittleren und höheren Schulwesens und ein breiteres Eingehen auf die dorthin gerichteten Ausbildungswünsche entsprechen sowohl den Aufstiegs- und Prestigeforderungen breiter Schichten wie der steigenden ‚Verwissenschaftlichung' auch der ‚mittleren' und ‚unteren' Berufe (Voraussetzung abstrakter Kenntnisse) ... (27). c) ... prinzipiell Übergangs- und Anschlußmöglichkeiten von allen Schulgattungen in und an alle höheren Ausbildungszweige ..., also prinzipiell auch von der abgeschlossenen Volksschule zur Hochschule ..., womit eine Auflockerung des Berechtigungswesens erreicht werden könnte (28). d) Die Dirigierungstendenzen beim Übergang auf eine weiterführende Schule sollten abgebaut und statt dessen nur Ratschläge erteilt werden, die Auslese statt dessen in den unteren Klassen der entsprechenden Schulen vor sich gehen (29). e) Schließlich wäre eine intensive Berufsberatung vor allem der Eltern zu fordern.

Im Abschnitt II versucht Sch. von den „Wandlungen der sozialen Rolle und der inneren Struktur der Familie" her Licht auf schulreformerische Maßnahmen zu werfen. Die Strukturwandlungen der Familie, die Sch. nur gedrängt umreißt, haben als Gesamt eine sinkende Erziehungsfähigkeit der Familie ergeben (35). Daher fordert der Verf. eine erhöhte Zusammenarbeit von Schule und Familie, die u. a. „eine Stärkung der elementaren, persönlichen Autorität der Eltern und damit eine gegenseitige Stützung und Stärkung elterlicher und schulischer Autorität gegenüber den Kindern und Jugendlichen" (37) besagen würde. Dieser Elternkontakt ist in den „Privatschulen im allgemeinen positiver" als in den staatlichen (37). Weiterhin müssen die jungen Menschen dazu erzogen werden, Fähigkeiten einer befriedigenderen Führung des familiären Lebens zu entwickeln, da die Elternhäuser z. T. bereits hier sehr versagen (39). Durch die engere Zusammenarbeit würde dann auch

verhindert, daß die „Schulreform aus ‚rein pädagogischen Gesichtspunkten', getragen nur von der Lehrerschaft oder gar nur von einem Teil der Lehrerschaft und den Schulverwaltungen bzw. Regierungen, ... zur sozialen Isolierung der Schule führen und so selbst die Kluft zum Elternhaus vergrößern muß" (40).

Im Abschnitt III untersucht Sch. die „Wandlungen der Arbeitswelt und der Berufsstrukturen" und ihre Folgen für die Schule. Deren wichtigste sind eine „stärkere Ausrichtung der gesamten Erziehung auf ein Arbeitsdasein in einer technisierten Welt, insbesondere Hineinnahme einer allgemeinen technischen Berufsvorbereitung in die Oberstufen der Volksschulen. Stärkere Verschmelzung von allgemeinbildendem und berufsbeziehendem Schulwesen" (45) und Ausbau des zweiten Bildungsweges (45).

In Abschnitt IV geht es um die „Neuen Freizeitgesetzlichkeiten und die Frage der Bildung". Die Hauptaufgabe der Schule liegt darin, die Bildungsgüter vor ihrem Absinken in ein Erholungs-, Unterhaltungs- und Anregungsgut und damit in eine spezifisch moderne Form der Demonstration eines Sozialprestiges zu bewahren und die in ihr liegenden Verpflichtungen der inneren geistigen Selbstzucht zu stärken und neu zu gewinnen (48).

Das Problem „Beruf und Freizeit als Erziehungsidee in der modernen Gesellschaft" ist das Thema der zweiten Abhandlung (51—82). Ihre für unseren Zusammenhang entscheidende These faßt Sch. folgendermaßen zusammen: „Ich versuchte zu zeigen, daß die moderne Arbeitswelt und der Freizeitraum des modernen Menschen Erziehungsansprüche stellen und Erziehungsmöglichkeiten bieten, die mehr aus den Menschen machen könnten, als ihm von den Strukturen der modernen Arbeit und Freizeit sowieso als Verhalten abgenötigt wird und die daher das alltägliche Leben des Menschen in unserer Gesellschaft durchaus schon weitgehend mit Sinn, Ordnung und Lebensfreude erfüllen können, ohne daß wir damit gleich in den Raum der Persönlichkeitsbildung oder höherer, geistig-humanitärer Menschenbildung zu treten brauchen" (77).

Der hohe Wert des Buches liegt vor allem in seinem 1. Teil, der eine stichwortartige, im Zusammenhang einer Rezension nicht ganz erörterbare Übersicht über die für die Schule aus soziologischer Betrachtung heraus entstehenden Probleme und Aufgaben gibt. Daß Sch. auch von pädagogischen Aufgaben, Forderungen und Folgerungen spricht, ist die Schwäche seiner Ausführungen. Er weist den Vorwurf der Grenzüberschreitung, den Soziologen gar zu gern begehen, für sich und die heutige Soziologie entschieden zurück (51—53), indem er sich nur als Diagnostiker des Handelns versteht. Mit Recht betont er sehr stark, daß eine gründliche Diagnose, die leider auch im pädagogischen Bereich allzu oft vernachlässigt wird, die Grundvoraussetzung des Handelns sei. Aber der Soziologe überschreitet seine Grenze insofern, als er zwar nicht behauptet, daß das, „was ist", auch „sein soll", wohl aber indem er aus dem, „was ist", folgert, „was sein soll". Und das tut er unter der stillschweigenden, anderswo aber auch wiederum heftig bestrittenen Voraussetzung, daß dem Gesellschaftsprozeß eine gewisse Notwendigkeit innewohne und alle Maßnahmen rein pragmatisch auf das gute Funktionieren von morgen abgestellt werden müssen. Die in fast allen Einzelheiten zu bejahenden, manchmal unter pädagogischem Aspekt doch anders zu sehenden Analysen entbehren dann doch der letzten unausweichlichen Begründung, die nun mal eben doch philosophisch ist.

K. Erlinghagen S. J.

Verdroß, A., *Abendländische Rechtsphilosophie* (Rechts- und Staatswissenschaften, 16). 8° (X und 270 S.) Wien 1958, Springer. 25.— DM; geb. 28.— DM.

Dem Verf. ist sehr zu danken für die Herausgabe seiner in jahrzehntelanger Arbeit entstandenen und gereiften Vorlesungen über Rechtsphilosophie, die in sehr glücklicher Weise die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung mit der Herausarbeitung der grundlegenden rechtsphilosophischen Probleme verbinden. Das Ganze schließt mit einem ausführlichen Abschnitt: „Kritische Würdigung der Ergebnisse"; hier legt V. seine eigene Rechtsphilosophie dar und gibt einen Aufriß der naturrechtlichen Betrachtung, zu der er sich schon früher, in der völlig umgearbeiteten 2. Auflage seines Lehrbuches des Völkerrechts (1950), bekannt hat.

Der 1. Abschnitt über die antike Rechtsphilosophie ist eine gedrängte Zusammen-

fassung dessen, was die „Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie“ (als 1. Band der Sammlung „Rechts- und Staatswissenschaften“ zuerst 1946 erschienen) ausführlicher dargestellt hatten. Die Weiterführung der Geschichte vom Altertum bis in die Gegenwart ist schon aus dem Grunde sehr verdienstlich, weil an Gesamtdarstellungen der Geschichte der Rechtsphilosophie gar kein Überfluß herrscht; daß dabei die naturrechtliche Begründung des Rechts als das Ergebnis herausgearbeitet wird, auf das die ganze Geschichte der Rechtsproblematik hindrängt, macht das Buch um so wertvoller. Der Benutzer findet eine große Reihe zuverlässiger und durchsichtiger Referate, die dem Lernenden und dem Lehrenden ausgezeichneten Dienst leisten können. Dabei ist Verf. bemüht, in kritischer Arbeit den bleibenden Gehalt an Erkenntnissen herauszuschälen. Ein anderer Vorzug der rechtsphilosophischen Problemdarlegung besteht darin, daß sie, wie es vor allem in dem Abschnitt über die Rechtsphilosophie der Gegenwart ausführlich geschieht, mit der allgemeinen philosophischen Entwicklung in Zusammenhang gebracht worden ist. Die Fülle des verarbeiteten Stoffes ist bedeutend. Zu jeder geschichtlichen Erscheinung gibt Verf. eine Literaturauswahl, bei der nicht oft Bücher zu vermissen sind, die man auf jeden Fall erwartete (wie z. B. S. 85 neben dem etwas umstrittenen Buche von Vanderpol [1919] oder an seiner Stelle das korrigierende Werk von R. Regout, La doctrine de la guerre juste [1935]). Streiten könnte man darüber, ob die Kürze oder Ausführlichkeit, mit der die einzelnen Denker behandelt werden, in einem sachgerechten Verhältnis zueinander stehen. Man wird es dem Österreicher zugute halten, wenn er R. Reininger und V. Kraft ein ziemlich eingehendes Referat widmet; problematischer ist, daß auch bedeutende Autoren, wie Duguit, nur kurz erwähnt sind. R. Stammler ist in einer Knappheit (und deshalb auch Dunkelheit) charakterisiert, die eigentlich seinem geschichtlichen Einfluß nicht ganz gerecht wird; dazu ist die Wiedergabe seiner Grundformel vom „unverletzbar selbstherrlich verbindenden Wollen“ durch die Vertauschung des „verbindend“ mit „verbindlich“ unverständlich geworden. Der „Neuscholastik“ werden im Zusammenhang mit der Wertphilosophie zwei Seiten gewidmet, die etwas dürftig ausgefallen sind; sie beschränken sich auf ein Kurzreferat des Buches von Gutwenger. Auf jeden Fall stimmt es nicht, daß die „Neuscholastik“ mit Aeterni Patris 1879 einsetze; ebensowenig ist richtig, daß, wie in dem weiter ausholenden Bericht über die neuscholastische Rechtsphilosophie gesagt wird, die erste selbständige rechtsphilosophische Arbeit das Buch von Cathrein über „Recht, Naturrecht und positives Recht“ (1901) gewesen sei. Hier ist sehr zu bedauern, daß, von anderem abgesehen, Luigi Taparelli und sein fundamentales Werk: Saggio teoretico di diritto naturale (1840) dem Verf. bisher unbekannt geblieben ist.

Natürlich sollen hier nicht kleine Versehen registriert werden, die in einem umfassenden Werk dieser Art unvermeidlich sind; wie etwa zu bemerken wäre, daß Ockham nicht wegen der Erneuerung des Nominalismus venerabilis inceptor heißt (was S. 80 in venerabilis inspector verdruckt ist) oder daß (199) die Ausdehnung des Weltalls nicht durch Untersuchungen „erwiesen“ ist (wenn auch die Rotverschiebung bisher noch keine bessere Erklärung gefunden hat) und daß ganz sicher diese Ausdehnung, falls sie Tatsache ist, nicht mit Lichtgeschwindigkeit erfolgt. Nur zwei Fragen mögen erwähnt sein. Einmal wäre gegen die Weise etwas einzuwenden, wie der Verf. den Begriff „rationalistisch“ verwendet, der bei ihm keine einheitliche Bedeutung hat. Am deutlichsten wird das, was einzuwenden ist, bei der Konstruktion eines „rationalistischen Gegenstoßes“ zum voluntaristischen Nominalismus (81 f.): es treten dann also Gregor von Rimini, Gabriel Vásquez und Bellarmin als Rationalisten auf. Es ist auch bei diesen Denkern wirklich nicht so, als ob sie bei der Begründung des Naturrechts „Gott einklammerten“ und ein Naturrecht „ohne Metaphysik“ entwickeln wollten. Damit wird ihre Intention und Stellung sehr verzeichnet. Der Gedanke des „etsi Deus non exsisteret“ in den Überlegungen über den verpflichtenden Charakter der sittlichen Ordnung steht doch in einem ganz anderen Zusammenhang als dem eines metaphysiklosen Rationalismus.

Eine andere Bemerkung ist zu dem Versuche zu machen, den V. unternimmt, die Reine Rechtslehre Kelsens neben der Naturrechtsphilosophie, die er selber vertritt, doch noch zu retten. Es ist begreiflich, daß er von Kelsen tief beeindruckt bleibt; hat er doch in den Jahren gegen Ende des ersten Weltkrieges mit Adolf Merkl, Josef Kunz, Felix Kaufmann und einigen anderen zum engsten Kreise der Wiener Schule

um Kelsen gehört und selber erst später den Positivismus dieser Anfänge überwunden. Dabei mag zugegeben sein, daß es Kelsen gelungen sei, „eine Reihe von rechtlichen Strukturproblemen aufzudecken" (179). Aber das schließt nicht aus, daß hier eine Unvereinbarkeit der Grundideen mit naturrechtlicher Betrachtung vorliegt, die V. vergeblich zu überbrücken sucht. Es ist ja doch nicht nur so, daß auch noch Kelsens letztes Werk „von einzelnen antinaturrechtlichen und anderen antimetaphysischen Argumenten durchzogen" sei (179). Vielmehr ist auch die letzte Darstellung Kelsens (die übrigens nicht das Werk von 1945: General Theory of Law and State, ist, sondern die französische Bearbeitung der „Reinen Rechtslehre" [1934], die Kelsen selbst auf den gegenwärtigen Stand seines Gedankens gebracht hat: Théorie pure du droit, Neuchâtel 1953) grundsätzlich und vollständig positivistisch. Gerade „in bezug auf die Frage des Geltungsgrundes des positiven Rechtes" (253) stehen Reine Rechtslehre und Naturrecht in vollem Gegensatz zueinander. Wenn sich V. darauf beruft, daß Kelsens Rechtslehre eben nur auf eine „wertfreie Analyse des positiven Rechts" ziele, hat er sie damit nicht als „neutral" und mit der Gerechtigkeitslehre des Naturrechts verträglich erwiesen; denn diese „wertfreie" Analyse geht doch darauf aus, jede beliebige Form von „Recht" eben als *geltendes* Recht zu begründen: „La technique spécifique du droit ... peut être utilisée en vue d'atteindre n'importe quel but social, car le droit n'est pas un but, mais un moyen" (Théorie pure, 64), und für Kelsen ist die Rechtsordnung eines bolschewistischen Staates „au même titre" eine Rechtsordnung wie die eines demokratisch oder sonstwie organisierten Staates (60); C. J. Friedrich sieht doch wohl klarer, wenn er „diese wertneutrale Bereitschaft, jede Befehlsgewalt als ‚Sollensordnung' zu bezeichnen", ablehnt: „Sie bietet Steine anstatt Brot" (Die Philosophie des Rechts in historischer Perspektive [1955] 109). Auch das Argument von V., daß Kelsen ja ausdrücklich sage, man *könne* zwar seine Grundnorm voraussetzen, *müsse* es aber nicht, richtet nichts aus. Wenn man die hypothetische Grundnorm nicht voraussetzt, ergibt sich für Kelsen, daß man dann eben nicht mehr eine Normenordnung, eine Ordnung des Rechts vor sich hat, sondern bloße Fakten, „une simple donnée psychologique consistant en rapports de motivation en deux ou plusieurs actes": die Frage nach der Grundnorm stellt sich sinnvoll überhaupt erst „après avoir écarté le droit naturel comme source de la validité du droit positif" (Théorie pure, 117). Die „hypothetische" Grundnorm Kelsens macht seinen Rechtspositivismus also nicht zu einem „bloß hypothetischen", mit dem Naturrecht vereinbaren, im Sinne von V. Sicher kann ein Vertreter des Naturrechts nicht leugnen, daß es Normen geben kann, die trotz ihrem Widerspruch zum Naturrecht effektiv wirksam sind und deshalb wissenschaftlich untersucht werden können (254): aber zu dieser Erkenntnis des positiven Rechts braucht er keinen, auch nicht einen hypothetischen Rechtspositivismus.

Der Verf. stellt richtig fest, daß jedenfalls dann ein extremer, dogmatischer Rechtspositivismus vorliege, wenn das Naturrecht zu einer bloßen Ideologie erklärt wird, die zur Stützung oder Schwächung des positiven Rechts herangezogen wird (251). Dann ist aber Kelsens Positivismus extrem und dogmatisch; er hat „un caractère radicalement anti-métaphysique et anti-idéologique" (Théorie pure, 60); und Kelsen erklärt ausdrücklich, daß die Naturrechtslehre, für die Erkenntnis der wissenschaftlichen Wahrheit unbrauchbar, sich als sehr brauchbar im politischen Sinne gezeigt habe „comme instrument intellectuel pour la défense de certains intérêts", sie sei „un mensonge utile" (o. c. 94). Es wäre also zu wünschen, daß V. seine klare Stellungnahme in der Frage der Begründung des Rechts von dem unklaren Rettungsversuch des Kelsenschen Positivismus befreite. A. Hartmann S. J.

Schulz, S., *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium.* gr. 8° (182 S.) Göttingen 1957, Vandenhoeck & Ruprecht. 18.60 DM.

Nach einem reichhaltigen Literaturverzeichnis von 24 Seiten gibt der Verf. zunächst einen guten Überblick über die verschiedenen Methoden, die für die Erklärung des Joh angewandt worden sind: Konjekturalkritik, Umstellungen, Religionsgeschichte, Teilungen, Stilstatistik, Textkritik, Begriffsgeschichte, Literarkritik, Rhythmenkritik, Traditionsgeschichte, Formgeschichte, Schallanalyse und Vokabelstatistik. Die meisten dieser Methoden befassen sich mit der formalen Seite des Evangeliums. Nach Sch. bleiben eigentlich nur zwei übrig, „deren Aufgabe vornehm-

lich darin besteht, die inhaltlich motivische Struktur wie inner-, außer- und vorneutestamentlicher Geschichte kleinster Überlieferungen zu untersuchen und auszulegen", nämlich die Religions- und Traditionsgeschichte. Diese beiden könnten darum zu den primären gezählt werden (84). Der Verf. glaubt, daß diese beiden Methoden in der themageschichtlichen Methode zusammenfallen, die „vorgegebene Überlieferungseinheiten auf Grund bestimmter inhaltlich-religionsgeschichtlicher Themata bzw. Motivreihen" analysiert (85). Dabei versteht er unter „Thema" ein Ordnungsprinzip hinsichtlich bestimmter Aussagen (88). Als solche Themata kommen nach ihm im Johannesevangelium in Frage: λόγος, ἐγώ εἰμι, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, υἱός, παράκλητος und πάλιν ἔρχομαι (87). Weisen diese Themata eine Überlieferungsgrundlage auf, die methodisch exakt nachgewiesen bzw. wahrscheinlich gemacht werden kann? Denn erst dadurch, daß der Überlieferungscharakter eines Themas, das verschiedene Einzelsprüche oder Spruchreihen umgreift, aufgewiesen werden kann, wird man konsequenterweise von einer Thema-Tradition sprechen können (88).

Solche Thema-Traditionen finden sich nicht nur bei Johannes, sondern auch in anderen neutestamentlichen Schriften. Als Beispiele führt der Verf. an: Das Thema von der Preisgabe des Sohnes in den Tod: Gen 22, 16; Röm 8, 32a; Is 53, 6 (LXX); Röm 8, 32b; Gal 1, 4; 2, 20; Joh 3, 16; das Thema von der Sendung des Sohnes in die Welt: Joh 3, 17; 5, 23; Röm 8, 3; Gal 4, 4; Mk 12, 5 f.; das Thema vom Sohn, dem die kosmisch-universale Gewalt übergeben ist: Dan 7, 14; Mt 28, 18; 11, 17; Phil 2, 9; Joh 3, 35; 5, 20; 5, 22; 5, 27; 17, 2; das Thema vom Logos bzw. Sohn, der universaler Schöpfungsmittler ist: Joh 1, 3; Hebr 1, 2; Kol 1, 16 (90). Wenn sich diese Themen in ganz verschiedenen Schriftwerken, bei verschiedenen Verfassern und in ganz verschiedenem Zusammenhang innerhalb des NT finden, sei damit ihr Traditionscharakter nachgewiesen, d. h., die Konstitutiven dieses Themas seien objektiv, unpersönlich und für den jeweiligen Schriftsteller vielleicht auch bewußtseinstranszendent. Die einzelnen Verfasser haben diese Themata zwar jeweils modifiziert und variiert, aber die Grundstruktur, das eigentlich theologische Zentrum des betreffenden Themas wie seine traditionelle Gebundenheit werden von ihm im großen und ganzen nicht angetastet. Das gilt also von Themen, die dem Joh mit außerjohanneischem Schrifttum gemeinsam sind (91).

Ist nun einmal die Existenz nicht nur einer, sondern mehrerer Thema-Traditionen im Evangelium erwiesen, so wird sich von selbst die Konsequenz einer themageschichtlichen Vergleichung ergeben. An Hinzufügungen bzw. Auslassungen wird man die Tendenz und Eigenart des „Verfassers" einer Thema-Tradition erkennen, der Tradent wie Ausleger in einem ist. Die Themageschichte ist also in den übergreifenden Zusammenhang der überlieferungsgeschichtlichen Methode zu stellen. Aufgabe und Ziel ist das Eindringen in das vorliterarische Stadium des Schriftwerkes und die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Tradition und Komposition. Dadurch ist sie als solche nach Sch. mit der Formgeschichte und Begriffsgeschichte verwandt (91 f.), wenn auch nach ihm die Formgeschichte bei Joh ausfällt (81 94). Doch dürfte die Themageschichte nicht zum End- bzw. Zielpunkt sämtlicher in Joh zur Verwendung gelangter Methoden gemacht werden. Eine Generalisierung der Methode hinsichtlich der Mannigfaltigkeit johanneischer Traditionen könne es nicht geben, sondern die Themageschichte sei im vorliegenden Fall nur als Kernmethode anzusprechen (93).

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen wird zunächst die Menschensohn-Thema-Tradition durch die Analyse und Auslegung von Joh 1, 51; 3, 13—15; 5, 27—29; 6, 27 53; 6, 62; 8, 28; 12, 23; 12, 34; 13, 31 f. herausgearbeitet, dann in ganz ähnlicher Weise die Sohn-Thema-Tradition durch Analyse und Auslegung von Joh 3, 35 f.; 5, 19—23 25—26; 3, 16, ferner die Paraklet-Thema-Tradition durch Analyse und Auslegung von Joh 14, 15—17; 14, 25 f.; 15, 26; 16, 4b—11; 16, 12—15 und schließlich die Wiederkunft-Thema-Tradition durch Analyse und Auslegung von Joh 14, 1—3; 14, 18—23; 14, 27 f.; 16, 16 20—23a.

Der Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß die Themen vom Menschensohn, Sohn, Paraklet und Wiederkommenden auf Überlieferung beruhen, die ihren Mutterboden bzw. ihren Wurzelboden in der spätjüdischen Apokalyptik hat, aber bereits im vorjohanneischen Prozeß der Tradition durch hellenistisch-gnostische wie auch alttestamentliche und spätjüdische, besonders aber durch christliche Motive neu aus-

gelegt worden ist. Er meint, daß die Einzellogien bereits im vorjohanneischen Stadium der Überlieferung zu kleinen Spruchheinheiten zusammengefaßt waren, ja daß darüber hinaus die genannten Thema-Traditionen scheinbar einer Quelle als Kollektion von Sprüchen bzw. Spruchheinheiten angehört haben, die eine Entsprechung hätte in der vielfach angenommenen Quelle Q bei den Synoptikern. Den Ursprung dieser Thema-Traditionen bzw. der sie umgreifenden Sammlung glaubt er im Judenchristentum zu finden, das mit den apokalyptischen Überlieferungen, der Qumranterminologie, den spätjüdischen Anschauungen und vor allem mit der Jesusverkündigung vertraut war. Die heterodox-gnostizierenden, judenchristlichen Kreise, d. h. nach ihm die johanneischen Gemeinden, hält er für den Entstehungsbereich der sehr eigenständigen Überlieferungsgeschichten des Joh. Der Sitz im Leben sei wohl der Gottesdienst dieser Gemeinden gewesen.

Zweifellos hat die themageschichtliche Betrachtung des Joh ihre Berechtigung und kann zum Verständnis des Evangeliums beitragen. Es war ja naheliegend, daß die Judenchristen, die ihnen aus dem AT und der jüdischen Apokalyptik vertraute Vorstellung vom Menschensohn auf Jesus anwandten. Aber es bleibt doch die Frage, ob das erst durch die Judenchristen geschah oder ob nicht Jesus selbst sich als den Menschensohn usw. bezeichnet hat. Der Verf. läßt diese Frage offen, wenn er sich auch vor allem auf die Vertrautheit der Judenchristen mit der Jesusverkündigung beruft. Aber entspricht nach ihm der Inhalt dieser Jesusverkündigung der geschichtlichen Wirklichkeit? Ebenso bleibt die Person des vierten Evangelisten im Dunkel. Sch. sieht ihn wohl kaum mit der Tradition im Apostel Johannes. Das Zeugnis der Tradition über die Entstehung des Joh wird so gut wie gar nicht beachtet. Dagegen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die angeblich „bisher erreichten und der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellten Ergebnisse" der Religionsgeschichte, Literarkritik, Überlieferungsgeschichte und Theologie (37) doch zu unterschiedslos als wissenschaftlich gesichert hingenommen werden. Das hindert aber nicht, daß das Grundanliegen des Verf. durchaus berechtigt ist und daß er manche Anregungen für das Verständnis des vierten Evangeliums gibt, ganz abgesehen von der reichen, in den Anmerkungen nicht nur angeführten, sondern verarbeiteten Literatur.

B. Brinkmann S. J.

Völker, W., *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita.* 8° (XV und 263 S.) Wiesbaden 1958.

V. setzt die Reihe seiner Untersuchungen über die Mystik und das Frömmigkeitsideal des hellenischen Christentums, in der er schon Klemens von Alexandria, Origenes und Gregor von Nyssa behandelt hat (ergänzend dazu ist auch das hellenisierte Judentum Philons in einem Bande dargestellt worden), nunmehr mit einem Buche fort, das einer der zentralen Gestalten dieses ganzen Problemkreises gewidmet ist: dem Pseudoareopagiten. Es ist in der Ökonomie und der allen diesen Untersuchungen gemeinsamen Anlage begründet, daß dem Abschnitt, der Wesen und Form der Mystik, im engeren Sinne, nach der Lehre des jeweils behandelten Autors darstellt, ein einleitender erster Abschnitt vorausgeht, der die aszetische Vorbereitung, die sittliche und die Frömmigkeitshaltung zum Gegenstand hat, die zur eigentlichen Mystik die Vorstufe bilden. Aus diesem Grunde wird über das Tugendleben, die schrittweise Vervollkommnung, die „Imitatio Christi" mehr gesagt, als der Text eigentlich „hergibt". Es gelingt nicht ganz, den Vorwurf zu entkräften, daß die Menschwerdung Christi in der Mystik des Areopagiten keine wesentliche Rolle spielt (53) und V. ist selbst zu der Feststellung genötigt: „Mir ist überhaupt nur eine Stelle aufgefallen, in der der ἀγών des Christen als Imitatio des Herrn aufgefaßt wird" (57). Man meint einen gewissen „Systemzwang" zu spüren.

Um so überzeugender und gelungener sind die Abschnitte II und III, über die Kontemplation und über die Ekstase. Vor allem: der entscheidende Bruch ist erkannt (203—204), der das vom Neuplatonismus beeinflußte System der hierarchischen Stufen und Vermittlungen, in dessen Konsequenz es läge, daß man nur von Stufe zu Stufe sich der „Vergöttlichung" nähern kann, an der entscheidenden Stelle doch wieder aufhebt und in der Ekstase eine unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen annimmt, die — das ist der zweite, wesentliche Zug — nicht etwa die volle Verwirklichung des tiefsten, innersten Wesens des zu Gott emporsteigenden, end-

lichen Geistes ist, sondern vielmehr ein Aussichherausgehen, ein Sichselbstverlassen, ein Sichselbstübersteigen. Damit ist der Lebensnerv des neuplatonischen Gedankengebäudes getroffen, und alle Aussagen, wenn sie manchmal noch so neuplatonisch klingen, erhalten von da an einen wesentlich verchristlichten Sinn. Das hat V. sehr richtig herausgearbeitet. (Vielleicht hätte S. 217 anstatt der Formulierung: „Daneben tritt die Mystik des Lichts", noch stärker die Formel betont werden sollen, die der Ps.-Areopagit im fünften Brief vorbringt: daß das göttliche Licht wegen seiner übermäßigen Helligkeit *zugleich* und eben *wegen* seiner Unzugänglichkeit und Unendlichkeit, Dunkel ist.)

Aber wie stark die Verwendung neuplatonischer Formeln und insbesondere die Anlehnung an Proklos ist (in den — durch die Logik des eigenen Gedankens wieder aufgehobenen — zunächst als Ausgangspunkt verwendeten Gedankenschemen), das kommt in der Darstellung von V. nicht genügend zum Ausdruck. So sympathisch der Referent dem Gedanken gegenübersteht, daß hier wirklich eine entscheidende Verchristlichung der neuplatonischen Formeln vorliegt und daß sie in der Richtung der Gedanken der nyssenischen Mystik liegt — es muß zugegeben werden, daß diese These eben dadurch eher geschwächt wird, daß die Kontinuität des ps.-areopagitischen Denkens mit dem nyssenischen durch den Hinweis auf Gemeinsamkeiten erwiesen werden soll, die großenteils eben dem gemeinsamen, neuplatonischen Bildungserbe entstammen, während die Abhängigkeit von Proklos mit Bemerkungen wie der auf S. 148 keineswegs in ihrem ganzen Umfange erfaßt ist. Es scheint eben unvermeidlich, daß der Philologe im allgemeinen die Neigung hat, die Abhängigkeit von Proklos wegen der äußerlichen Berührungen zu überschätzen (was viele Fehlurteile über den Ps.-Areopagiten erklärt), während der Theologe den Lehrunterschied von Proklos, die Ähnlichkeit mit Gregor von Nyssa richtig fühlt und daraus eine Kontinuität der Tradition zu erschließen geneigt ist.

Die Nichtberücksichtigung der Anlehnung an Proklos bewirkt es auch, daß sich V. eines der methodisch wirksamsten Mittel beraubt, das wesentlich Neue, Verchristlichende in den Gedanken des Ps.-Areopagiten aufzuweisen. Wenn es z. B. bei Ps.-Dionysius heißt: πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τὸ ἓν ὂν ἐκεῖνο ... (PG 3, 649 B), so liegt die ganze Wirkung der Aussage darin, daß jeder Leser an die Konstruktion der Vielheit aus der Einheit denkt, die der platonische Parmenides und, ihm folgend, Proklos dadurch vollziehen, daß sie auf die erste ἑτερότης hinweisen, die im *Sein* des *Einen* liegt und die dann, als das jeweils „andere", diesen beiden Aspekten des „seienden Einen" gegenübergestellt, zu den ersten συζυγίαι und so weiter zur Entfaltung der Vielheit aus dem Einen führt. Statt dessen fährt Ps.-Dionysius fort: (πολλαπλασιάζεται) ... τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων. Drastischer kann der Schöpfungsbegriff nicht dem Emanationsbegriff gegenübergestellt werden — aber der Gedanke wirkt eben dadurch, daß er im Kontrast zur proklischen Philosophie als seinem Hintergrund gesehen wird. Derartige Erwägungen gelten auch für die Engelshierarchien und überhaupt den Gedanken hierarchischer Vermittlung, so richtig es ist, gegenüber einer allzusehr auf die neuplatonischen Grundgedanken hinweisenden Auffassung auf die christlichen Vorläufer dieser Motive hinzuweisen (138—141).

Vorzüglich ist die Gliederung der Motive der Allegorik der ecclesiastica hierarchia (111—115). Ein Punkt, in dem der Referent gleichfalls mit V. sympathisiert, dem aber gewiß widersprochen werden wird, ist die affektive Deutung des ἀνατείνεσθαι (nicht umsonst in der Passivform!) in PG 3, 997 B. Wie wenig sich dafür anführen läßt, gibt V. S. 209 Anm. 2 selbst zu. Aber wie soll man sich anders ἀγνώστως *erheben*, wenn nicht affektiv? Es ist aber zuzugeben, daß wir nur diese Überlegung haben, die uns berechtigt, eine Brücke zu De div. nom. IV zu schlagen, keine ausdrückliche Aussage des Ps.-Areopagiten. Hingegen ist der scharfe Ausfall gegen Mißdeutungen des Erosmotivs (in derselben Anmerkung) sehr berechtigt, und ebenso überzeugend ist die Ablehnung des Versuchs, die spätbyzantinische Energienlehre (als Auseinandergefaltetsein des Ureinen in die Vielheit innergöttlicher Kräfte) schon in der Lehre des Ps.-Areopagiten angelegt sehen zu wollen (153—154). Daß die einzelnen Lehrpunkte immer mit einer ausführlichen Behandlung der meisten darauf bezüglichen Stellen vorgetragen werden, macht das Buch zu einem verläßlichen Wegweiser beim Studium des Areopagiten.

Ein besonders wertvoller Abschnitt ist die das Buch abschließende Übersicht über die Geschichte des Fortlebens der ps.-areopagitischen Mystik im Mittelalter, insbesondere der verschiedenen Auslegungen, die das zentrale Kapitel: De myst. theol. 1, im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat, eine Übersicht, die von Johannes von Scythopolis und Scotus Eriugena über Thomas Gallus und Hugo de Balma bis zu Nicolaus Cusanus und Marsilius Ficinus, ja bis zu den Karmelitern des 16. und 17. Jahrhunderts reicht. Im ganzen kann das Buch als eine äußerst wertvolle Bereicherung der Ps.-Dionysius-Literatur bezeichnet werden. E. v. Ivánka

Miscellanea Lombardiana *pubblicata a chiusura delle celebrazioni centenarie organizzate in Novara per onorare Pietro Lombardo a cura del Pontificio Ateneo Salesiano di Torino.* 4° (XV und 410 S.) Novara 1957, Istituto geografico de Agostini.

Diese Festschrift enthält 33 Vorträge und Beiträge, die bei Gelegenheit der Achthundertjahrfeier der Libri sententiarum des Lombarden 1953 in Novara gehalten bzw. dafür verfaßt wurden. Vorangeschickt sind die Akten des Kongresses (V—XV). Das ganze Werk erscheint uns von großer Bedeutung für die weitere Forschung des 12. Jahrhunderts, darüber hinaus aber auch der Theologie und Philosophie überhaupt bei der Stellung des Lombarden zu sein. Gewiß sind die Artikel nicht von gleichem Dauerwert. Besonders der Unterschied zwischen einzelnen Vorträgen und den Beiträgen fällt beim Lesen in dieser Hinsicht deutlich auf. Doch sind andere Vorträge auch von bleibendem Wert.

Das gilt etwa von dem Vortrag von *G. Le Bras,* Pierre Lombard, prince du droit canon (245—252), in dem der erste Fachmann auf seinem Gebiet der Geschichte des Kanonischen Rechts die Verbindung zwischen Theologie und Recht beim Sentenzenmeister souverän auf drei Grundpunkte zurückführt. Petrus hat zunächst das bei Gratian noch unvollendet gebliebene Ordnungsprinzip stärker durchgeführt; er hat dann eine Reihe Gratianischer Lehren innerlich tiefer gelöst (so etwa in der Sakramentenlehre); er hat endlich in anderen Fragen den gegensätzlichen Standpunkt begründet und so die spätere Kontroverse ermöglicht (etwa in der Frage der Konstitution der Ehe durch bloßen Konsens mit allen Folgerungen für die Zeit schon vor dem Ehevollzug entsprechend dem römischen Recht und der Pariser Schule). Das letztere hat auch noch eingehender *O. Giacchi* in seinem Beitrag gezeigt: Volontà e unione coniugale nella dottrina matrimoniale di Pier Lombardo (231 bis 244), während *P. Vaccari* stärker den zweiten von Le Bras genannten Punkt ausführt: Rapporti della concezione teologica di Pier Lombardo col diritto canonico del XII secolo (253—263). Denn er belegt die Hilfe, die der Lombarde der Vertiefung des Rechtes durch eine vermehrte Betonung des Willenselementes bei echter Freiheit — auch gegenüber göttlicher Prädestination — und bei der Sünde, ähnlich wie auch bei der Ehe (Konsenstheorie), geboten hat.

Aus dem Gebiet der Philosophie ist der Vortrag von *S. Vanni Rovighi* durch die große Ideenziehung von bleibendem Wert: Pier Lombardo e la filosofia medioevale (25—32). Die Rednerin sieht die philosophische Bedeutung des Novaresen vor allem darin, daß der Theologe Systematiker war. Denn gerade seine tieferen systematischen Ideen kommen doch aus einer platonischen und neuplatonischen Ideenwelt (wenn wohl auch unbewußt). So hat er der gesunden Dialektik, im Gegensatz etwa zu Abaelard, einen guten Weg auf Grund der Schrift und Patristik (Augustinus) geöffnet. Dabei ist ihm das ‚fruendum' Gott, aber im ‚utendum' steht der Mensch deutlich im besonderen Interessenfeld, und zwar der konkrete Mensch als Sünder und Erlöster, in Gnade und Sakrament, bestimmt zu ewiger Glorie oder Verdammnis. Dabei bemerkt V. R. mit vollem Recht, daß auch die Sammeltätigkeit der verschiedenen Ansichten beim Lombarden der Forschung die Freiheit bewahrt hat: „Forse non è la prima volta, nè sarà l'ultima, che una tradizione diventa anche insegnamento di libertà (31). Die Konferenz von *R. Busa S. J.,* La filosofia di Pier Lombardo (33—44) hat mehr im einzelnen die philosophischen Lehren aus Logik und Dialektik, Ontologie und Kosmologie, Psychologie, Natürlicher Theologie und Ethik untersucht und dabei das vor mehr als 50 Jahren erschienene Werk von J. N. Espenberger gut fortgeführt. Das Urteil lautet wieder gut, ohne zu übertreiben: Pier Lombardo non è un deduttivo, ma un induttivo, non uno che lucubra, ma uno che constata. Più esattamente uno per cui elucubrare è ancora constatare,

perché, l'idea è pur sempre forma di realtà (40). So wird von der Einzelsicht aus die Grundmeinung von Vanni Rovighi voll bestätigt.

Konkretisiert wird das alles durch zwei wohl ganz grundlegende historische Untersuchungen zur Trinitätslehre des Lombarden. *Fr. Pelster S. J.* gibt die bisher beste, auf neuem Quellenmaterial beruhende Untersuchung über die Vorgänge in Reims bei der Verurteilung Gilberts: Petrus Lombardus und die Verhandlungen über die Streitfrage des Gilbertus Porreta in Paris (1147) und Reims (1148) (65—74), während *N. M. Häring* das Ergebnis ideengeschichtlich weiterführt: Petrus Lombardus und die Sprachlogik in der Trinitätslehre der Porretanerschule (113—128). Das wesentlich neue Ergebnis bei Pelster ist der sichere Nachweis der Gegenwart des Lombarden bei dem dramatischen Höhepunkt der Versammlung am Abend des 2. oder am 3. Tag in Reims, die Bernhard veranlaßt hatte. In ihr wollte er den Glauben der gallikanischen Kirche über die strittigen Punkte festlegen (67), damit er in einem von allen Teilnehmern unterzeichneten Schriftstück dem Papste überreicht werde. „Die mithineinspielende Absicht, einen Druck auf die Kardinäle auszuüben und eine Entscheidung zu erzwingen, wird von Gottfried (von Clairvaux in seinem Bericht) nur eben angedeutet" (68). Pelster fand nun im Cod. Vat. Reg. 278 (saec. 12) der Vatikanischen Bibliothek ein Verzeichnis der Irrtümer, das Symbolum Bernhards und die Unterschrift der Beteiligten, unter diesen auch den Namen „Petrus Lumbardus" (69). Er untersucht genau, ob dies die Teilnehmerliste am Konzil oder an jenem Abend gewesen ist. Ersteres nahm Mabillon auf Grund einer jetzt verlorenen Liste eines Ottoboni-Codex an. Pelster belegt gut, daß es sich tatsächlich um die Liste der Teilnehmer der Versammlung im Hospiz des hl. Bernhard handelt. Die Liste ist ja schon handschriftlich eng mit dem Symbolum Bernhards verbunden; auf dem Konzil waren auch noch andere Prälaten zugegen, wie die Erzbischöfe von Lyon, Sens, Toledo, die auf der Liste fehlen. Somit steht fest, daß der Lombarde an der Diskussion um Gilbert eng beteiligt war und bereits damals einen guten Namen hatte. Wir wissen von Johann von Salisbury, daß das Symbol nie in die Akten des Konzils aufgenommen wurde oder eine päpstliche Bestätigung erhielt. In der zweitägigen eigentlichen Konzilsverhandlung verteidigte sich Gilbert sehr geschickt und erklärte sich dem Papst gegenüber bereit, Änderungen an dem Kommentar De Trinitate nach dem Symbolum vorzunehmen, was der Papst aber nur für den ersten Artikel verlangte. So kam es später zur Aussöhnung der beiden Gegner. Das Wesentliche war „gewiß nicht ohne aktive Hilfe des Lombarden" erreicht, wenn eine „irrige Lehre oder Ausdrucksweise" in der so empfindlichen Lehre von der Dreifaltigkeit auch ohne feierliche Verurteilung beseitigt wurde (72).

Hier setzt nun die Untersuchung von *Häring* ein, wenn sie der inneren Bedeutung der umstrittenen Sätze nachgeht. Häring zieht dazu mit Recht die Sprachlogik heran. Gilbert war von der Schule von Laon aus gewohnt, die Regeln der artes liberales, vor allem der Logik, auf die Theologie anzuwenden, während der Lombarde durch eine andere Schule gegangen war, wo die Väterautorität stärker sein Lehrer war. Es standen sich also nicht Personen, sondern Richtungen gegenüber. Nach Priscian, dem Meister der Sprachlogik, drückt jedes nomen sowohl die Wortsubstanz wie die Wortqualität aus. In die neuplatonische Formenlehre eingebaut, sah man so in der Wortsubstanz die konkrete Wesenheit, in der Wortqualität die Formalursache, die diese Wesenheit näher bestimmt. Wenn das Wort konkret ist, etwa homo, sagt es also unmittelbar die substantielle, aus Materie und Form zusammengesetzte Wirklichkeit aus (Wortsubstanz) und mittelbar als Formalursache die Wortqualität (humanitas), die ihn zum Menschen macht. Umgekehrt drückt das abstrakte Wort humanitas direkt als Wortsubstanz die Formalursache aus, indirekt als Wortqualität das Konkrete, den Menschen, als Wirkung. Dabei ist der abstrakte Ausdruck das Primäre (nomen principale) gegenüber dem Konkreten (nomen sumptum). Es ist also durchaus nicht gleichgültig, ob ein nomen Subjekt oder Prädikat ist. Als Subjekt (suppositum) bedeutet der konkrete Terminus die Realität, von der gesprochen wird, während das Prädikat (appositum) die formalursächliche Bestimmung gibt. Der Satz „Homo est homo" besagt so, daß der Mensch durch seine Form (humanitas) Mensch ist; „Humanitas est humanitas" bedeutet entsprechend: Humanitas als Formalursache bringt die Wirkung Mensch hervor. Man kann daher nicht sagen: „Homo est humanitas", da der konkrete Mensch den Menschen nicht zum

Menschen macht, sondern nur „Homo est humanitate". Ebenso hat es keinen Sinn zu sagen „Humanitas est homo", da die abstrakte Form nicht der konkrete Mensch ist. „In dieser Auffassung lag auch der Grund, warum die Vertreter dieser Sprachlogik gar nicht der Meinung waren, daß abstrakte Termini in jedem Fall der Gotteslehre mehr gerecht würden als konkrete Ausdrücke" (116). Es kann also nicht verwundern, daß der Lombarde, der anders ausgebildet war, sich über die Formulierung „Deus non est deitas" ausschweigt. Sie hat jedenfalls sprachlogisch gesehen nichts damit zu tun, daß die deitas eine von Gott verschiedene Form sei, durch die Gott ist. Nach der gesamten Sprachlogik war ja der Satz „Deus est deitas" ebenso unmöglich wie der oben genannte „Homo est humanitas". Es konnte sinnvoll nach ihr nur heißen: „Deus est deitate." Gut sagt daher Häring: Wenn man bis heute noch in derartigen Formulierungen und Unterscheidungen eine Realdistinktion zwischen Gott und der Gottheit hineinträgt, so liegt das zum größten Teil an der Unkenntnis der sprachlogischen Hintergründe" (118). Ähnliches führt der Verfasser für die umstrittenen Formulierungen in der Trinitätslehre durch, wie er es inzwischen auch für die Christologie tat (vgl. Sprachlogische und philosophische Voraussetzungen zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers: Schol 32 [1957] 373—398). Im Kampf gegen sie zeigt sich der Lombarde als treuer Befolger seiner mehr patristisch ausgerichteten Bildung, aber mit dem Ideengang seiner Gegner sich durchaus vertraut (124). Das zeigt sich auch daran, daß er gegen den oben beschriebenen ersten Punkt von Reims nicht angeht, sondern ihn nur mit Schweigen übergeht. Er hat also wohl gesehen, daß eine Realdistinktion nicht vorlag. (Ob die Verteidigung Gilberts in Reims auf ihn Eindruck gemacht hat in diesem Punkt?) Mehr ist er gegen die neuen Formulierungen in der Trinitätslehre, da sie so ganz anders waren als die in der patristischen Theologie. Gut weist aber Häring darauf hin, daß auch hier Gilbert nicht mit Namen genannt ist; es sind ja nach unserer heutigen Forschung diese Formulierungen weit über den engen Porretanismus hinaus gebraucht worden — was übrigens die Feststellungen von Häring nur bestätigt. Es war aber inhaltlich wie methodisch sicher wichtig, daß der mehr der Tradition verschworene Lombarde den Sieg davontrug über eine doch zu stark logisch und philosophisch orientierte Glaubensformulierung. *E. Bertola* zeigt das am Beispiel des späteren Kampfes der Theologie gegen Joachim von Fiore: La dottrina trinitaria in Pietro Lombardo (129—135).

P. Glorieux aber führt in die paradoxe Lage ein, in die sich der Lombarde selber durch die Anklage Walters von St. Victor versetzt sah: L'orthodoxie de III Sentences (137—147). Der *christologische Nihilianismus*, dessen Petrus angeklagt wurde, wird zwar von ihm nicht gelehrt; aber, wie Glorieux zeigt, liegt es an dem noch unentwickelten schwierigen Problem des verschiedenartigen Seins (aliquid), daß die Lösung noch zu wenig nuanciert ist und so auch zu allgemein. Lombard war eben nicht der Mann eines Vorantreibens einer Frage, besonders nicht einer spekulativen, wo es um Essenz und Existenz geht, sondern mehr des Referierens der Meinungen. Das zeigt sich auch in dem Artikel von *D. Bertetto S.D.B.*, La problematica eucaristica in Pier Lombardo (149—164). Es ist im wesentlichen mitten in den *eucharistischen Streitfragen* des Jahrhunderts die ruhige Beurteilung im Sinn der Vergangenheit, die der Lombarde vorlegt, freilich nicht nur in einem bloßen Sic et Non, sondern auch in Stellungnahme dazu, die aber wiederum wesentlich in der Tradition gründet. Bei den beiden Lösungen, die später von den Kommentatoren mit den Worten bezeichnet werden: Hic non tenetur magister (Ungültigkeit der Konsekration durch einen Häretiker oder Exkommunizierten und Aufhören der Wesensgegenwart beim Fressen einer Hostie durch eine Maus), scheint mir aber doch auch wieder eine persönliche Eigenart des Lombarden durchzuscheinen: die Heiligkeit der Gegenwart Christi und ihre Verbindung mit der Kirche. Beides sind Elemente, die gut zur Traditionslinie des Lombarden passen und ihre Richtung bezeichnen.

In eine andere Gedankenwelt führen drei Artikel, die mehr *theologisch-ethische Fragen* behandeln. Das ist zunächst *G. G. Meersseman O.P.*, Pourquoi le Lombard n'a-t-il pas conçu la charité comme amitié? (165—174). Das tat der Aquinate. Der Verfasser weist nach, daß dies ein, wenn auch nicht ganz unvorbereiteter, neuer Schritt war gegenüber den früheren Kommentatoren des Lombarden und ihm selbst, der *caritas und amicitia* noch nicht in Beziehung setzt. Das hat auch Hugo von St. Victor nicht versucht, wie auch Bernhard nicht. Für letzteren war die Liebe, die

er für die caritas heranzieht, die ekstatische, nicht die Freundesliebe. In dieser frühen Zeit hat aber Aelred von Rievaulx die amicitia mit der caritas verbunden, wenigstens für die Liebe unter Menschen. Angeregt dazu wurde er von Ciceros Definition in De amicitia: Rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio, vielleicht auch durch Cassian, coll. 16, in der aber auch die Gottesliebe noch nicht einbezogen ist. Stärker wird das bei den Zisterziensern Guerric von Igny und Gilbert de Hoyland oder bei Richard von St. Victor. Man berief sich auf Cant. Cant. und Joh. 15, 15: Iam non dicam vos servos, sed amicos meos. Ganz klar sagt dann Petrus von Blois an der Jahrhundertwende: dei amicitia est caritas. Aber hier ist noch ausschließlich die Freundschaft von Gottes Seite ausgesagt. Man sieht also, wie sehr der Lombarde im Strom seiner Zeit mehr rezeptiv steht, wenn er den Ausdruck amicitia noch ganz bei der Behandlung der Liebe meidet. Die Vätertexte, wie Clemens von Alexandrien, die davon sprechen, waren nicht in die Florilegien übergegangen, und die Heilige Schrift verwendet den Ausdruck auch sehr selten. Ihre Ausdrücke sind caritas, dilectio, diligere, amare, nicht aber so sehr amicitia. Augustin hatte der tiefe Ausdruck: Deus est caritas (Itala: dilectio), so begeistert, daß er seinen Freund Cicero verläßt. Gott ist die Liebe, die er durch den Hl. Geist mitteilt, in dem wir dann Gott lieben. Das ist vom Lombarden in seiner bekannten Ansicht überspitzt übernommen: caritas = Spiritus Sanctus. Er konnte somit die Liebe gar nicht als amicitia zwischen Gott und Mensch auffassen. Das wäre nur möglich gewesen bei einem Einbau des ontologischen aristotelischen Begriffs an Stelle des ciceronianisch-psychologischen, wie es dann durch Albert den Großen geschah und von Thomas ausgebaut wurde. (Man vergleiche jetzt zu diesem Fragenkreis: *G. Bullet*, Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin, Fribourg 1958, Éditions Universitaires.) So erscheint uns hier plötzlich an einem ganz konkreten Beispiel die ganze Eigenart des Lombarden. Aus innerer Lehrentwicklung heraus wird erneut und vertieft das bisherige Bild sichtbar.

Ähnlich ist es in dem ausgezeichneten Aufsatz von *L. Lio O.F.M.*, Il testo di S. Agostino „iustitia (est) in subveniendo miseris" in Pier Lombardo e nei suoi glossatori fino a S. Tommaso d'Aquino (175—222), einer der längsten Untersuchungen des Bandes. Petrus bringt das augustinische Zitat aus De Trinitate in l. 3 d. 33 c. 1. Lio setzt in dem Artikel darüber eine Studie von O. Lottin fort (vgl. nun Psychologie et Morale t. III, 1 p. 299—313: La nature du devoir de l'aumône chez les prédécesseurs de sain Thomas d'Aquin). Er tut das an Hand des genannten Augustinustextes und seiner konkreten Interpretation bei den Kommentatoren. Augustinus spricht nur von der Tugend der Gerechtigkeit, nicht dem Mitleiden, beim Almosengeben. Beim Lombarden gehört ähnlich dies Helfen zur Kardinaltugend der Gerechtigkeit. Die Kommentatoren unterscheiden dann genauer, ob das Almosen gegeben wird de necessario oder de superfluo, ob es geschenkt wird in extrema necessitate; endlich fragen sie, ob die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit unterschiedene Tugenden hier sind oder ob diese Gerechtigkeit eine bestimmte Art der Barmherzigkeit darstellt. Eingehend geht Lio die Kommentatoren des Lombarden von Bandinus bis Albert, Bonaventura, Rufus genau durch. Dabei entwickelt sich infolge dieser differenzierteren Fragestellung die Lösung immer mehr im Sinn der Barmherzigkeit. So lautet etwa die Antwort, ob man de necessario helfen müsse: de misericordia. Andere unterschieden auch: Iustitia ist origo, misericordia ist informatio. So kommt endlich Albert der Große bereits durch genauere Begriffsanalyse zur Formulierung: Non videtur reddere quod suum est, qui subvenit misero, immo videtur de proprio; ergo magis est charitatis hoc quam iustitiae. Hier also zeigt sich erneut die Traditionstreue des Lombarden, auch wo die Frage selbst schon bald bei seinen Kommentatoren zu einer reiferen Lösung kommen sollte.

Freilich erhält diese Untersuchung von Lio gleich im folgenden eine für den Lombarden nach der theologisch-inhaltlichen Seite seiner Lehre nicht unwesentliche Erweiterung: *Ch. Lefebvre*, La notion d'Équité chez Pierre Lombard (223—230). Denn sie zeigt, daß doch auch bei ihm der Begriff der misericordia bereits irgendwie mitspielte, freilich wieder nur ganz augustinisch gesehen. Die Untersuchung geht aus von der Definition des Hostiensis: *Aequitas* est iustitia dulcore *misericordiae* temperata. So untersucht sie, ob beim Lombarden die misericordia im Begriff der iustitia-aequitas Platz hat. Dabei fiel der Blick des Sentenzenmeisters auf die obengenannte

Definition aus De Trinitate: Justitia in subveniendo miseris est. Sie war stärker für ihn als die des römischen Rechtes, das aequitas und iustitia einfachhin identifizierte, also ohne den „dulcor misericordiae" sein ließ. Dazu führte ihn aber auch dann eine innere theologische Auffassung: Il envisage l'équité en Dieu, en qui elle se réalise parfaitement; et, entrainé par cette considération, il estime ne pouvoir que constater l'existence d'une équité où la miséricorde occupe une place de tout premier plan (229): also wieder der Lombarde traditionsgebunden, aber doch auch echter Theologe dabei.

Zum Schluß noch einige mehr literargeschichtliche Ergebnisse: *D. Van den Eynde O.F.M.* veröffentlicht zwei unedierte Predigten des Lombarden: De adventu Domini und De ascensione (75—87). *J. Leclercq O.S.B.* bringt eine verschiedene Redaktion aus Engelberg cod. 74 des Prologs zur Erklärung des Römerbriefs. *V. Doucet O.F.M.* berichtet über neue Sentenzenkommentare. Dieser Artikel ist freilich bereits durch seine viel vollständigere Arbeit überholt. So teilt er das Schicksal anderer durch die verspätete Ausgabe der Festschrift, ergänzungsbedürftig zu sein (vgl. zur vollständigeren Ausgabe Schol 30 [1955] 476 f.). *G. Geenen O.P.* untersucht den Gebrauch der Sentenzenbücher in der Summa des Aquinaten, *L. de Simone* besonders in dem Sentenzenkommentar. Das Ergebnis der beiden Arbeiten ist nicht uninteressant (295—312). In der Summe sind die vier Sentenzenbücher nur so benutzt, daß man eigentlich nicht von einer „Quelle" mehr sprechen kann, besser wäre zu sagen „contact" als „influence". Etwas tiefer geht, wie Simone feststellt, der Einfluß im Sentenzenkommentar. Dennoch ist auch hier eine große Freiheit der Benutzung feststellbar: Sono questioni aggiunte a questioni, si moltiplicano, si intrecciano, si rinnovano in nuovi problemi, in approfondite ricerche (309). Daher war der alte Titel sehr richtig, der „Quaestiones in libros sententiarum" lautete (308). Von *E. Valentini S.D.B.* werden wir auf den ersten protestantischen Kommentar des Lambertus Danaeus, eines Franzosen, hingewiesen (327—336). Er wurde in Genf 1580 gedruckt. Natürlich ist er sehr kritisch gehalten, aber wichtig ist er doch, wenn man die damalige Beurteilung einsehen will: La ragione profonda è l'irriducibile ostilità di L. D., como del resto di tutti i riformatori, versa la Scolastica (333). Davon zeugt bereits der Satz: Unum tamen hoc, utpote expertus, affirmare et sancte iurare possum, si quis hunc authorem integrum repurgare velit, illum, velut alterum quendam coelestemque Herculem, conari plus quam ipsius Augiae stabulum exhaurire: sic nimirum et falsis allegationibus, et falsa doctrina, velut sanie et sordibus scatet hic auctor totus (329). Der Verfasser hat eine Liste der verbesserten Zitate beigegeben, die Danaeus vorlegte. Es handelt sich nur mehr um das 1. Buch des Lombarden. Aus dieser Stimmung heraus war natürlich eine echte Auseinandersetzung nicht möglich. — Den Einfluß des hl. Augustinus auf den Lombarden untersucht noch eigens *P. Stella S.D.B.* (89—101). Wir können diese gute Studie jetzt noch ergänzen durch den Hinweis auf die sehr mit Texten belegte Arbeit von A. M. Landgraf: Schol 29 (1954) 321—344.

L. Ott hat eine gute Einführung in den Band geschrieben: Pietro Lombardo: Personalità e opera (11—23). Es ist ein Überblick über die Forschung bis zum Jubiläumsjahr mit der Genauigkeit und Präzision gearbeitet, die wir bei Ott alle schätzen. Zusammen mit der Abhandlung von *D. Van den Eynde O.F.M.*: Essai chronologique sur l'oeuvre de Pierre Lombard (45—64) kann man sich bis 1943 hier sicher orientieren. In deutscher Sprache ist inzwischen die Arbeit von Ott, die ursprünglich ein Vortrag auf dem Kölner Mediävistenkongreß 1953 war, in MünchThZ 5 (1954) 99—112 erschienen.

Wenn wir nun nach dem langen Gang durch die Festschrift den Inhalt überschauen, so ist es wohl nicht notwendig, auf ihren Wert hinzuweisen. Es ist wirklich keine Festschrift im gewöhnlichen Stil von vielen Referaten über viele Themata. Hier ist zudem der wirkliche Fachcharakter im allgemeinen gewahrt und der Lombarde, wenn man von einigen Schlußpartien einzelner Vorträge absieht, nicht „in den Himmel erhoben" worden. Man hat seine Bedeutung geschätzt, aber auch seine Zeitbedingtheit.

H. Weisweiler S. J.

Aufsätze und Bücher

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

Philosophy in the Mid-Century. A Survey. Hrsg. von *R. Klibansky*. Bd. I—III. 8° (XI und 336, 218, 232 S.) Florenz 1958, La Nuova Italia Editrice. 4000.— bzw. 2500.— und 3000.— L.; geb. 5000.— bzw. 3500.— und 4000.— L. Die vorliegenden 3 (4 sind geplant) vom Institut International de Philosophie herausgebrachten Bände offenbaren den beinahe chaotischen Zustand der modernen Philosophie (sie umfassen die Jahre 1949—1955) aufs neue. K. meint in seinem Vorwort, es sei ein selten Ding, daß zwischen Denkern verschiedener Richtung die Möglichkeit fruchtbaren Gesprächs sich abzeichne, in diesem Survey geschehe das. Interessant ist der Blick in die verwirrende Vielfalt der Meinungen und Methoden auf jeden Fall. — Die Beiträge sind ausnahmslos in englischer oder französischer Sprache geschrieben. Ihre Verfasser wurden, wie es heißt, mit viel Sorgfalt ausgewählt, und die Liste der Namen gibt schon für sich allein ein Bild der Situation, wie sie sich in den Augen des Institut International de Philosophie darstellt. So umfaßt die Gruppe der *deutschen* Mitarbeiter folgende Namen: *K. Bloch, Henrich, Meyer-Abich, Pleßner, Wisser*. Man wird nicht behaupten wollen, daß diese Vertretung der deutschen Philosophie den hiesigen Vorstellungen voll entspreche. Übrigens ist es wohl von Interesse, rein statistisch auszuzählen, daß von betont christlichen oder gar thomistischen Autoren unter den „plus éminents penseurs" mitwirken: *Battaglia, Bocheński, Geiger, Nédoncelle, Renoirte*. Der faktische Beitrag zum Ganzen ist also verhältnismäßig gering. — Bd. I ist der *Logik* und Wissenschaftsphilosophie gewidmet. Den Hauptanteil nimmt die moderne Logik oder Logistik mit all ihren Arbeitsdimensionen in Anspruch, auch im Zusammenhang mit der Grundlagenproblematik der reinen Mathematik. Methodologie der Wissenschaft betrifft vornehmlich die Physik, doch auch der Schlußartikel über Biologie und Philosophie verdient alle Beachtung. Den Eindruck einer geschlossenen Phalanx macht allein die Logistik; hier ist wirklich die Rede von „team-work" und eigentlichem wissenschaftlichem Fortschritt; es zeigt sich aber wieder einmal mehr, daß Logistik eben auch als Einzelwissenschaft betrachtet werden muß, als Fachwissenschaft wie die Mathematik selbst, mit der sie so stark liiert ist. — Der 2. Bd. trägt den zunächst überraschenden, weil schon irgendwie wertenden Titel: *Die Krise der Metaphysik*. Er enthält Übersichten über den gegenwärtigen Stand der Ontologie, Metaphysik, Phänomenologie, Existenzphilosophie, Erkenntnis- und Sprachtheorie, aber auch Psychologie und Anthropologie. Wegen der hemmungslosen Divergenz der Auffassungen, die er widerspiegelt, schockiert wohl am meisten der Literaturteil zur Erkenntnistheorie, die so nicht eben viel Vertrauen zu sich erweckt. Wichtig sind die Versuche zur Sprachanalyse: hier wird thomistische Philosophie noch manches aufzuholen haben, denn Sprache ist nun einmal das Instrument unseres Denkens, und so wird Erkenntniskritik kaum mehr möglich sein ohne mitläufige philosophische Sprachanalytik. Noch ein Wort zur Abhandlung von *L.-B. Geiger O.P.*: Théorie de la philosophie et métaphysique. Er läßt kaum einen neuen Vorstoß thomistischer oder überhaupt scholastischer Metaphysik erkennen; die Intentionen *C. Ninks, A. Marcs* u. a. werden nur gestreift; *J.-B. Lotz* wird überhaupt nicht genannt. Ähnliches gilt von der Umschau über Ontologie aus der Feder von *J. Wahl*. — Bd. III behandelt Wertlehre, Geschichts- und Religionsphilosophie. Auf dem Gebiete der Ethik leben noch alle Richtungen von früher: Wert-, Pflicht-, Erfolgs- und Gesinnungsethik, Vernunft-, Gefühls-, Güter-, Wesens-, Seins-, Sollens- und Situationsethik. In der Ästhetik überrascht einigermaßen die weithin sehr intensive Anteilnahme an ihren Problemen, bei allem Bewußtsein fast heilloser Zerfahrenheit der Meinungen. Weisen wir noch auf die letzte Sparte hin, die Religionsphilosophie. Für ihren Bearbeiter (*Nédoncelle*, Straßburg) scheint die sehr positive Besprechung des Werkes von *J. Hessen* charakteristisch. — Die gebotenen Überblicke vermitteln zu-

gleich echte und ernste Einblicke in das Philosophieren der Gegenwart. Darum darf man die Bände dieses „Survey" unbedenklich als unentbehrliches Arbeitsinstrument für ein Philosophieren bezeichnen, dem es auf Kenntnis der „anderen" und auf wirklichen Kontakt und Kommunikation mit andersartigem Denken ankommt. Die allen Sparten beigegebenen, ausgiebigen und im allgemeinen doch wohl nahezu vollständigen Bibliographien erhöhen den Wert der Bände beträchtlich.

Ogiermann

Bröcker, W., Dialektik — Positivismus — Mythologie. 8° (113 S.) Frankfurt a. M. 1958, Klostermann. 6.50 DM. — Das Bändchen enthält drei Vorträge. Die „kurze Geschichte der Dialektik" (9—41), die mit Siebenmeilenstiefeln von Heraklit zu Heidegger eilt, betont sehr zurecht, daß die Dialektik keineswegs ein Gegner des Satzes vom Widerspruch ist. Die Behauptung jedoch, daß der Weg zur Wahrheit über den notwendigen Umweg des Irrtums führe, wurzelt wohl bereits in der zu engen anfänglichen Bestimmung des Gesprächs als eines Einander-Widersprechens; ein Gespräch als reine Teilgabe und Teilnahme kommt dem Verf. nicht in den Blick. Dafür daß die (allerdings einseitig von Kierkegaard her gesichtete) Dialektik des Christentums sich nicht zu begründen vermöge, findet sich auch nicht der Versuch einer Begründung. Gegenüber der neuen Hoffnung des Marxismus, der — wie Hegel — gar schnell für widerlegt gilt, erscheint die Ausschau nach Heideggerschen „Göttern" von einer beängstigenden Unwirklichkeit. — Der 2. Vortrag „Die Dialektik des Positivismus" (43—90) will zeigen, daß die 1. These des heutigen Positivismus „Die Metaphysik hat keine Wahrheit" dessen 2. These „Die wahre Welt ist das Korrelat der vollendet gedachten positiven Wissenschaft" nicht begründe, sondern, gerade weil sie wahr sei, aufhebe; daß also die Metaphysik dem Positivismus zugrunde liege und dieser mit jener falle. Denn die Lehre von der Unwahrheit der Metaphysik entziehe der Behauptung, daß die Erfahrungswissenschaft die einzig wahre Wahrheit sei, jegliche Beweismöglichkeit. Statt nun etwa die metaphysischen Implikationen jeder positivistischen Behauptung aufzuzeigen, um so einen Weg zu den Gründen alles Wissens freizulegen, will B. — „dialektisch" — dadurch den positivistischen Wissenschaftsmonismus aufbrechen, daß er die von jenem vorausgesetzte Metaphysik systematisch und geschichtlich als unmöglich und unnütz erweist. B. gründet seine systematische Kritik an der Metaphysik mit Kant darauf, daß 1. alle Erfahrung im Endlichen verbleibe und daß 2. die Einsicht in die Struktur des Existentialurteils den für den Überstieg Endliches-Unendliches zu Hilfe gerufenen ontologischen Gottesbeweis zu Fall bringe. Er übersieht, daß 1. die Analogie unserer Erkenntnis den Übergang vom Endlichen zur wirklichkeitsgemäßen Aussage über das Unendliche ermöglicht und daß 2. zwar von einer „Vorstellung von Gott" ohne Widerspruch bestritten werden kann, daß ihr in der Wirklichkeit etwas entspreche, nicht aber von dem in geistiger Selbst- und Seinserfahrung wurzelnden Denken auf das Unendliche hin. Nicht erst Hegel, der den ontologischen Gedankengang überfordert, sondern schon das in seiner eigentlichen Intention aufgenommene ‚Cogito-sum' Descartes' (vgl. Meditatio III n. 38) wird von Kants Kritik nicht getroffen. Im weiteren wird die Metaphysik nach den geschichtlichen Bedingungen ihres Entstehens — vornehmlich bei Platon — gedeutet als „Unternehmen der Ersatzbeschaffung für das durch den Schritt vom (ganzheitlichen) Mythos zur (Stückwerks-) Physik Verlorene" (64). Die Geschichte des Platonismus sei die Geschichte der Selbstzerstörung der Metaphysik und des scheinbaren Siegeszuges des Positivismus, der in Wirklichkeit mit der Zerstörung der Metaphysik sich selbst aufhebt. Die Voraussetzung für das Entstehen der Metaphysik (als Mythosersatz in der entmythologisierten Stückwerkswelt der Physik) sei die Meinung gewesen, daß die Physik logischer sei als der Mythos. Quod non: Kant habe, richtig verstanden, die Welt der Physik entlarvt als das Nicht-an-sich-Seiende, als Erscheinung 2. Grades, Erscheinung von einer Erscheinung, und damit breche der vermeintliche Vorrang der Physik zusammen. Gerade wenn aus dem Positivismus der letzte Rest Metaphysik als physikalischer Pseudointegration ausgeräumt werde, sei Platz geschaffen für neue Erfahrung nichtphysikalischer und nichtmetaphysischer Art: für die mythische Welt Heideggers und Hölderlins und deren dichtendes Sagen. — Auch die von B. konstruierte Genesis der Metaphysik kann trotz eines gewissen Tiefsinns nicht überzeugen: Metaphysik ist

aus ihrem Wesen nicht Ersatz und Verfall des Mythos, sondern mit Notwendigkeit einsetzende reflexe Vergegenwärtigung der dem Mythos selbst eignenden logischen Momente im umfassenden Elemente des Logos. — Das Schlußkapitel „Heideggers Mythologie" (91—113) gibt nähere Auskunft über Heidegger und sein neuerdings begonnenes mythisches Reden, besonders — kurz und instruktiv — über die Entwicklung des Heideggerschen denkerischen Werkes. Kern

Lorenzen, P., Formale Logik (Samml. Göschen, 1176/1176a). kl. 8° (165 S.) Berlin 1958, de Gruyter. 4.80 DM. — Das vorliegende Bändchen der Göschensammlung enthält wohl das Wichtigste von dem, was in der klassischen und mathematischen Logik bis heute geleistet wurde. Der 1. Teil ist der Syllogistik gewidmet. Der Verf. bringt eine relationslogische Interpretation der Syllogistik. Das für die Syllogistik Erforderliche aus der Relations- und Aussagenlogik wird hier auf einer unkritischen Stufe vorweggenommen. Damit gewinnt die Darstellung an Einfachheit und intuitiver Klarheit. Der 2. Teil behandelt die klassische Aussagenlogik, für die der Verf. den passenderen Namen „Junktorenlogik" wählt. Hier ist besonders wertvoll die sorgfältige Unterscheidung der verschiedenen Begriffe der Implikation. L. unterscheidet neben der Subjunktion noch die faktische und logische Implikation. Damit dürfte der lange Streit um die Implikation grundsätzlich geklärt sein. Im 3. Teil wird der Begriff des Kalküls eingeführt. Unter einem Kalkül versteht L. die Herstellungsvorschrift für die Figuren nach gewissen Regeln. Dieser Begriff spielt im Begründungsproblem eine zentrale Rolle. In diesem Teil wird noch die Konsistenz und Vollständigkeit der klassischen Junktorenlogik auf Grund des Gentzenkalküls bewiesen. Im 4. Teil, der über die effektive Logik der Junktoren handelt, geht L. auf seine operative Begründung der Logik näher ein, die er in seiner „Einführung in die operative Logik und Mathematik" (Heidelberg 1955, Springer) ausführlicher behandelt hat. Sie heißt „operativ", weil ein Kalkül, d. h. ein Operieren mit Figuren vorausgesetzt wird. Einen voraussetzungsfreieren Anfang kann man in der formalen Logik kaum wählen. Die logische Implikation wird definiert als allgemeinzulässige Regel, d. i. eine Regel, die für einen beliebigen Kalkül zusätzlich zugelassen werden kann, ohne daß die Klasse der im Kalkül ableitbaren Figuren erweitert wird. Die Zulässigkeit einer Regel wird bewiesen, indem „effektiv" die Anwendung dieser Regel „eliminiert" wird. Die logischen Junktoren der Konjunktion („$\wedge$") und Adjunktion („$\vee$") werden durch folgende Regeln eingeführt: (1) a, b $\rightarrow$ (a $\wedge$ b); (2a) a $\rightarrow$ (a $\vee$ b); (2b) b $\rightarrow$ (a $\vee$ b). Diese Regeln sind für jeden Kalkül relativ-zulässig, und zwar relativ zu der Klasse der Kalkülfiguren, die $\wedge$ und $\vee$ nicht enthalten. Die Negation wird ähnlich definiert wie im Intuitionismus von Brouwer. Diese Definition entspricht dem aus der klassischen Logik bekannten Prinzip: „ex falso quodlibet sequitur". Der so begründete Kalkül der effektiven Logik enthält nicht das Tertium non datur (TND) und ist daher mit der intuitionistischen Logik identisch. Von der klassischen Logik (d. h. der effektiven Logik, ergänzt durch das TND) kann allgemein nur negativ bewiesen werden, daß ihre Anwendung nicht zu einem Widerspruch führt. Für spezielle Kalküle, in denen es zu jeder primitiven Figur eine komplementäre Figur gibt, ist dann die Zulässigkeit der klassischen Logik auch effektiv beweisbar. Damit dürfte auch dieser Streit um das TND im wesentlichen geklärt sein. Diesem Unterschied zwischen der effektiven und klassischen Logik kommt heute, besonders in der Mathematik, in Anbetracht der Existenz unentscheidbarer Kalküle, große Bedeutung zu. Der 5. Teil behandelt die Quantorenlogik. Nach der operativen Einführung der Quantoren werden die grundlegenden Regeln der effektiven und klassischen Quantorenlogik abgeleitet. Außerdem enthält dieser Abschnitt Schüttes Beweis des Gödelschen Vollständigkeitssatzes und den Churcheschen Unentscheidbarkeitssatz. Der letzte Teil ist der Logik der Gleichheit gewidmet. Durch Abstraktion aus den Formeln und Termen werden die Relationen (resp. Mengen) und Funktionen gebildet. Die Relationslogik und der elementare Teil der Mengenlehre ergibt sich dann „als formale Logik in anderer Ausdrucksweise" (151). — Das Buch ist reich an Inhalt, komprimiert geschrieben und enthält doch keine Behauptung, die nicht bewiesen würde. Die formallogischen Grundbegriffe werden hier nicht, wie es sonst in der Logistik üblich ist, „axiomatisch", d. h. oft ohne nähere

Begründung, vorausgesetzt, sondern ursprünglich aus der Betrachtung der Kalküle gewonnen. Das Buch ist freilich keine leichte Lektüre. Aber der Leser, der sich durchringt, wird mit einem viel tieferen Einblick in die Grundlagen der formalen Logik belohnt. Keiner, der sich für dieses Gebiet interessiert, kann an L.s Werken vorbeigehen. Richter

Klaus, G., Einführung in die formale Logik. gr. 8° (XII und 391 S.) Berlin 1958, Deutscher Verlag der Wissenschaften. 22.80 DM. — Das vorliegende Lehrbuch ist in der marxistischen Literatur der erste Versuch einer Synthese zwischen der überlieferten formalen Logik, die sich erst seit kurzer Zeit hier einen gebührenden Platz errungen hat, und der mathematischen Logik, die wegen ihrer Verbundenheit mit dem Neupositivismus von den marxistischen Theoretikern bisher vielfach ganz abgelehnt wurde. Nach dem einführenden Kap. über den Gegenstand und die Aufgaben der Logik beginnt der Verf. mit der Behandlung des Urteils, seiner Struktur und der Verbindungen zwischen den Urteilen (Kap. 2 und 3). In diesen Abschnitt wird auch der elementare Teil der mathematischen Logik, die Aussagenlogik, eingebaut. Weitere Kap. (4 und 5) sind dem Begriff und der Definition gewidmet. Kap. 6 behandelt die traditionelle Lehre vom logischen Schluß und ihre Fortentwicklung (Prädikatenlogik und Relationslogik). Die Syllogistik wird in der klassenlogischen Interpretation von Hilbert-Ackermann dargestellt. Auch das Entscheidungsproblem wird in der dem Anfänger angemessenen Form behandelt und vom Standpunkt des dialektischen Materialismus richtig gedeutet. Im 7. Kap. befaßt sich K. mit den allgemeinen Fragen der deduktiven Methode (Axiomatik). Das letzte Kap. handelt über die reduktiven Methoden (Hypothese und Induktion) und wird vom Verf. bereits zur angewandten Logik und Methodologie der Wissenschaften gerechnet. — Den Unterschied zwischen der formalen und dialektischen Logik kennzeichnet K. so: „Die formale Logik ist das Gebiet der extensionalen Beziehungen, die Dialektik das Gebiet der intensionalen Beziehungen" (98). Zu dieser Auffassung dürfte dem Verf. eine einseitig extensionale Interpretation der formallogischen Grundbegriffe Anlaß gegeben haben. Unzulänglich ist wohl die Begründung der Evidenz der formallogischen Prinzipien mit Berufung auf die Praxis. Ebensowenig rechtfertigt die Praxis das negative Urteil über den Intuitionismus von Brouwer (242). Die logische Implikation wird mit der materialen Implikation verwechselt. Das Charakteristische für den Prädikatenkalkül ist nicht die Gliederung der Urteile in Subjekt und Prädikat, sondern die Anwendung der Quantoren, die überall dort statthaben kann, wo eine Variable vorliegt. Deswegen dürfte der Name „Quantorenlogik" mehr angebracht sein. Die Beispiele aus dem politischen Leben in einem Lehrbuch der formalen Logik sind dem Gegenstand dieser Wissenschaft weniger angemessen. Für eine weitere Auflage wäre ein Sachregister wünschenswert. — K.s' Bemühen um eine „Versöhnung" zwischen der klassischen und mathematischen Logik ist jedenfalls zu begrüßen. Richter

Freudenthal, H., Logique mathématique appliquée (Coll. de Logique mathématique, A 14). gr. 8° (57 S.) Paris 1958, Gauthier-Villars. ffrs 1200.— Diese Monographie befaßt sich mit der Anwendung der mathematischen Logik außerhalb der Mathematik. Ein Kapitel ist der praktischen Anwendung in der Theorie der elektrischen Netze und der Rechenmaschine gewidmet. Ein weiteres Kap. bringt einen historischen und kritischen Überblick über den Einfluß der mathematischen Logik in der Philosophie. Der Satz: „On peut juger le charactère scientifique d'un philosophe à la mesure dans laquelle il s'est soucié de l'analyse logistique de la copule" (33), verrät genügend die philosophische Einstellung des Verf. und zeigt, wie wenig man sich in Kreisen der Logistik der Grenzen ihrer einzelwissenschaftlichen Methode bewußt ist. F. kritisiert die sog. „nominalistische" Richtung innerhalb der mathematischen Logik (Goodman). Eigene Kapitel sind dem Problem der Interpretation der Implikation und dem syntaktischen Phänomen gewidmet, das F. „transfert intentionnel et modal" nennt. — Die Monographie bietet einen guten Überblick über die einschlägigen Fragen. Einige bibliographische Hinweise wären wünschenswert. Richter

Klug, U., Juristische Logik. 2. Aufl. gr. 8° (VIII und 164 S.) Berlin 1958, Springer. 26.— DM. — In der vorliegenden Schrift versucht der Verf. einen ersten Schritt zur Auswertung der modernen Logik für die Jurisprudenz zu vollziehen. Im allgemeinen Teil werden die logischen Hilfsmittel behandelt: die Grundlagen des Aussagen-, Prädikaten-, Relationenkalküls und der Definitionstheorie. Im besonderen Teil werden die Hauptformen des juristischen Schließens hinsichtlich ihrer logischen Möglichkeit und ihrer Grenzen an Hand von Beispielen aus geltendem Recht untersucht. Das abschließende Kap. diskutiert die Möglichkeit und Tragweite der Axiomatisierung und Kalkülisierung der Jurisprudenz. Hier wurde die Logistik bereits zu praktischen Aufgaben herangezogen, z. B. in den USA werden Verträge und Versicherungsbedingungen axiomatisch überprüft. Die Darstellung ist jedem Leser, auch dem in der Logistik nicht geschulten, verständlich. Richter

Brentano, Fr., Die Lehre vom richtigen Urteil. Nach den Vorlesungen über Logik mit Benützung anderer Manuskripte aus dem Gebiet der Erkenntnistheorie aus dem Nachlaß hrsg. von *Fr. Mayer-Hillebrand*. 8° (XXIV und 344 S.) Bern 1956, Francke. 22.— DM; geb. 26.50 DM. — Das vorliegende Werk geht, wie die Herausgeberin in einer Vorbemerkung zu den Anmerkungen (309) darlegt, im wesentlichen auf die Handschrift des Logikkollegs B.s aus der 2. Hälfte der achtziger Jahre zurück, die freilich manches nur in Schlagworten andeutet. Zur Ergänzung wurden auch die älteren, wenn auch weniger vollständigen Fassungen des Logikkollegs, eine stenographische Nachschrift von *Franz Hillebrand* sowie auch dessen Vorlesungen über Logik benutzt, die sich eng an B. anschließen. Die Anmerkungen geben in jedem einzelnen Fall an, woher der Text stammt. Der von der Herausgeberin gewählte Titel gibt den Inhalt des Buches gut wieder. Es handelt sich in der Tat nicht um bloße Logik, sondern, besonders im 2. Hauptteil, auch um Erkenntnistheorie. Inhaltlich ist natürlich vieles von dem, was dieser neue Band bietet, bereits aus den früher gedruckten Werken B.s und den Darstellungen seiner Lehre in den Handbüchern der Geschichte der Philosophie bekannt, so seine Auffassung der Logik als der Kunst, zu richtigen Urteilen zu gelangen, seine eigenartige Urteilslehre (97—137), seine Kritik der äußeren Wahrnehmung (144—154) und des Gedächtnisses (157—162) und seine Auffassung der apriorischen Erkenntnis (162—192). Mehr Neues bietet der 1. Teil: „Von den Gedanken und ihrem sprachlichen Ausdruck." Was hier zur Kritik der Sprache gesagt wird, ist z. T. sicher beachtenswert, z. B. die Hinweise auf die Gefahr von Äquivokationen und die verschiedenen Arten der mehrdeutigen Wörter. Anderseits geht B. mit seiner Kritik in mehr als einer Hinsicht ohne Zweifel zu weit. Vieles erscheint ihm als bloße „Fiktion der Sprache", als bloßes „ens elocutionis" (nicht einmal „ens rationis"), dessen Realgeltung bei Berücksichtigung der klassischen Unterscheidungen des gemäßigten Realismus recht wohl zu halten ist. Nach dem 2. Teil über die unmittelbaren Erkenntnisse (innere Wahrnehmung und analytische Prinzipien) bringt der 3. Teil: „Von den mittelbaren Erkenntnissen", die Anwendung der eigenartigen Urteilslehre B.s auf die Schlußlehre, die dabei natürlich manche Umformungen erfährt (199—237). Der 4. Teil hat den Titel: „Von der Wahrscheinlichkeit." Er behandelt ausführlich die Wahrscheinlichkeitsprinzipien von Laplace und führt die Induktion auf das sechste dieser Prinzipien, d. h. auf die äußerste Unwahrscheinlichkeit, durch Zufall die Regelmäßigkeit zu erklären, zurück. Die Anwendung der Induktion in den Erfahrungswissenschaften setzt außerdem das Kausalprinzip voraus, das B. im Sinn des physischen Kausalprinzips versteht und aus der zeitlichen Kontinuität der Ereignisse a priori als „unendlich wahrscheinlich" zu erweisen sucht. — B. meint, die Bestimmung der Wahrheit als „Übereinstimmung des Denkens mit dem Seienden" führe zu einem Regressus in infinitum (192), weil die Feststellung dieser Übereinstimmung voraussetze, daß das Seiende bereits wahr, d. h. als in Übereinstimmung mit dem Denken, erkannt sei. Er selbst führt den Begriff der Wahrheit auf den der Evidenz zurück: Wahrheit kommt dem Urteil dessen zu, der so urteilt, wie der mit Evidenz Urteilende urteilen würde (194). Um so wichtiger wäre es, daß der Begriff der Evidenz völlig geklärt würde; es scheint uns aber, daß diese Klärung bei B. fehlt. Mit Recht heißt es zwar, Evidenz sei nicht bloß ein unwiderstehlicher Drang zu einem Urteil (142). Positiv erfahren wir jedoch nur, Evidenz sei eine Eigentümlichkeit, die das Urteil als richtig charakterisiert (143).

Wie das geschieht, bleibt unerörtert. Damit dürfte auch der Einwand gegen den klassischen Begriff der Wahrheit zusammenhängen. de Vries

Ritz, M., Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel. 8° (XV und 123 S.) Fribourg (Suisse) 1958, Éditions Universitaires (Studia Friburgensia, Nouvelle Série, 21). 12.— DM. — Das metaphysische Problem des Seins im Denken Blondels ist noch kaum je mit so viel Nüchternheit und Schlichtheit, mit relativ so wenigen, oft sogar dürren Worten exponiert worden wie in dieser Studie. Blondel meint, unsere Seinsidee realisiere sich nicht in den Gegebenheiten der Erfahrungswelt, die in ständiger Veränderung begriffen sind; sie könne daher nicht durch Abstraktion aus ihnen gewonnen sein, sondern nur durch unmittelbare Einsicht, letztlich kraft „Erleuchtung" durch das göttliche Sein, das esse ipsum (44). Sein besage Substanzialität, absolutes Insichstehen, „en soi et par soi ... ce qui persiste, subsiste et consiste" (19); im Gegensatz zu den kontingenten Seienden, die nur „existieren", ist das „Sein" absolut, transzendent, notwendig, ein einziges und ewiges (20). Darum gibt es nur *ein* Seiendes, das dieser Seinsidee im eigentlichen Sinne entspricht, alle anderen Seienden „existieren" kraft Teilhabe an ihm. Bedingung solcher Partizipation ist die Materialität, die allem Nichtgöttlichen zukommt, auch den reinen Geistern (26 f.). Auch die endliche Person ist nicht eigentlich Substanz; sie existiert nur in Wesensrelation zu anderen (30). Alle Seienden aber streben nach Substanzialität und Subsistenz, daher nach Gott, der diese allein vermitteln kann. Für die menschliche Person ergibt sich schließlich, daß sie Sein und Substanzialität erst in der Hingabe an Gott erreicht. Da nun Gott faktisch der Gott der Offenbarung und Übernatur ist (die Philosophie dürfe über diese Tatsache reflektieren und von ihr her Licht auf rein philosophische Zusammenhänge fallen lassen), strebt der Mensch tatsächlich nach der übernatürlichen Schau Gottes (64 ff., 96 ff.). — Die thomistisch gut geschulte Verfasserin findet bei Blondel eine unhaltbare Kontamination von „causa formalis" und „efficiens" (solange Gottes Sein wirklich als „vinculum substantiale" in den Geschöpfen betrachtet wird), ebenso von „ordo naturalis" und „supranaturalis". Die Gegenüberstellung der Lehre des hl. Thomas (in Teil II) weist mit aller Deutlichkeit aus, daß Blondel sich nicht darauf berufen darf, das Lehrgut der „Schule", nur mit eigenen Worten und Formeln, erneuert und vertieft zu haben. Die Kritik schließt sich ganz und gar an de Tonquédec und Garrigou-Lagrange an; sie erfolgt aus einem vielleicht nicht immer sehr vorsichtigen Vergleich der beiderseitigen Terminologien. Ob jedoch Blondel in seinem tieferen Anliegen ausreichend zu Wort kommt? Werden nicht doch wohl leichthin „christlich-philosophische Tradition" und „Schule" (École, Scholastik) praktisch gleichgesetzt, wie ferner „Schule" und „Thomas" oder einfachhin Thomismus? Daß Blondel nicht in der Linie thomistischen Denkens liegt, hat sich jedenfalls nochmals gezeigt. Ogiermann

Gabel, H., Theistische Metaphysik im Ausgleich von Idealismus und Realismus. Das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis bei Joseph Geyser. 8° (XVI, 124 und 25 S.) (Imprimatur: 1957) (Druck: Eiermann, Mosbach [Baden]). — G. stellt das Denken Geysers von einem zentralen Gesichtspunkt aus dar, vom Problem der natürlichen Gotteserkenntnis. Letztlich geht es Geyser immer um diese und um die kritische Sicherung ihrer Grundlagen. Dementsprechend geht die Arbeit nach einem Überblick über die philosophische Persönlichkeit Geysers von den Grundlagen in der Psychologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik über zur Darlegung der Struktur und des Apriori der Gottesbeweise. Ein letztes Kapitel würdigt die natürliche Gotteserkenntnis als personalen Akt. In einem Anhang veröffentlicht G. mehrere Stücke aus dem Nachlaß Geysers. Die Bibliographie der Schriften Geysers baut auf dem bis 1930 reichenden vollständigen Verzeichnis in der von *F. J. v. Rintelen* herausgegebenen „Philosophia perennis" auf. Dankenswerterweise enthält sie auch die Artikel, die Geyser für das „Lexikon der Pädagogik" und das „Lexikon für Theologie und Kirche" geschrieben hat. — Es ist dem Verf. gelungen, Geysers Aussagen über die Möglichkeit, die Voraussetzungen und die Struktur der natürlichen Gotteserkenntnis aus den in seinen Schriften verstreuten Hinweisen zu erheben und dem Leser in einer klaren, immer das Grundsätzliche hervorhebenden, gutdokumentierten Übersicht zugänglich zu machen. Er zeigt die Lehre Geysers auch im Spiegel der

Diskussion, die sich um sie erhoben hat, und wahrt sich dabei eine erfreuliche Distanz zu den Auffassungen Geysers, deren Zeitbedingtheit ihm bei aller Anerkennung seiner Leistung nicht verborgen bleibt. Seine kritischen Anmerkungen und die zusammenfassende Würdigung künden ein fruchtbares, durch das Ungenügen mancher Antworten Geysers geweckte und an Thomas geschultes Weiterdenken der Probleme an. Es ist zu bedauern, daß eine so gründliche Arbeit, wie es scheint, keinen Verleger gefunden hat, der ihr die Verbreitung garantieren würde, die sie verdient.

Brugger

Hommes, J., Krise der Freiheit. Hegel — Marx — Heidegger. 8° (331 S.) Regensburg 1958, Pustet. 15.50 DM; geb. 18.— DM. — Was der Verf. in zwei früheren Werken, „Zwiespältiges Dasein" und „Der technische Eros", für die Fachwelt tat, das will er in diesem Buch in aufgelockerter Form, einfacher und klarer, für interessierte weitere Kreise tun: „die technizistische Weltfrömmigkeit von heute und ihre philosophische Formulierung in der dialektischen Methode" (8) darstellen. Die beiden Rahmenkapitel beschränken sich in ihrem Text auf die allgemeinverständlichen Grundgedanken; ihre Anmerkungen verweisen durchgehend auf das Mittelstück. Kap. I umkreist das „technokratische Wesen der modernen Dialektik"; Kap. III appelliert an die „objektive, naturrechtliche und theistische Metaphysik" (passim) als Sicherung gegen den Totalitarismus, der die Konsequenz der technizistischen Dialektik sei. Das mittlere Kap., das den Hauptgehalt des Buches bietet (90 bis 262), schildert den Entwicklungsgang der modernen Dialektik von Hegel über Marx zu Heidegger. Als das Gemeinsame dieser Dialektik in ihrer idealistischen, materialistischen und existentialontologischen Spielart gilt: *technizistische Ganzheitsmystik.* Die Dialektik ist *„Ganzheitsmystik":* „Sie leitet die Einzelwesen und unter ihnen auch den Menschen ganz und gar nur noch von dem den Menschen und alle Einzelwesen mystisch umfangenden Ganzen ab" (96), mag dieses Ganze die Vernunft oder das Gesamt der Produktivkräfte (bzw. die kommunistische Gesellschaft) oder „jenes Sein, dem der Mensch ... in der Existenz innezustehen habe" (97), sein. In jedem Falle sei der Mensch nur „eine vordergründige Erscheinung und ein ausführendes Glied" (263), „Organ der Selbstbewegung der Wirklichkeit" (144). Damit ist das zweite Moment der modernen Dialektik berührt: ihr *„technizistischer"* Charakter. Die tätig-technische Ausgestaltung der Welt wird dadurch „technizistisch" übersteigert, daß die vorgegebene Naturwirklichkeit in ihrer eigengesetzlichen Gegenständlichkeit zunehmend mißachtet und zum bloßen Material der Selbsterzeugung des Menschen herabgesetzt wird. Die Dialektik „fordert, jeden Anspruch eines Seienden, aus sich selbst und nicht erst durch den Menschen etwas zu sein, zurückzuweisen" (216); der Mensch wird zum „Selbst der Welt" (122); es ist „sein eigenes Innere als das alle Einzelwesen umfassende Ganze" (267), das er ausarbeitet und durchsetzt. — Es sei abgesehen von der Frage, ob nicht schon in der eben gegebenen Kennzeichnung der „Ganzheitsmystik" und ihres „technizistischen" Charakters ein Widerspruch aufbrach: Das Daseinsganze schien zuerst den Menschen mitsamt den Dingen zu überwältigen, sein Eigensein „aufzuheben" — dann aus seinem „eigenen Inneren" als dessen Vollendung aufzubrechen. Zunächst scheint es, daß bei den drei genannten Denkern tatsächlich, in verschiedenem Grade natürlich und auf sehr verschiedene Weise, die Eigenständigkeit der Einzelwesen zugunsten eines umfassenddurchwaltenden Ganzen beeinträchtigt wird. Der technokratische Grundcharakter der Lehre von Marx wird anzuerkennen sein; im Zusammenhang damit auch die Bestreitung eines wirklichen Realismus bei Marx (153—161 147: Anm. 245 87: Anm. 102 u. ö.). Daß aber gerade dieses zweite, sozusagen formale und für H.' These entscheidende „technizistische" Moment auch die Philosophie Hegels und Heideggers bestimme, konnte der Verf. jedenfalls nicht mit derselben Deutlichkeit aufweisen. Die „Selbsterzeugung des Menschen aus der Natur" ist eben doch wohl nur ein — von Marx herausgegriffener und verabsolutierter — Ausschnitt des Hegelschen Systems. Was nach Hegel „wird", ist nicht der Mensch, sondern der Geist; und dieses Werden geschieht nicht technisch noch technizistisch. Wie sehr betont Marx in den Frühschriften die Notwendigkeit, daß die Hegelsche Theorie durch den Umschlag in die Praxis aufgehoben und verwirklicht werde! Eine gewisse, bei Hegel statthabende „Aberkennung der natürlichen Gestalt der Dinge" (107) dürfte doch eine zu schmale

Basis dafür sein, Hegel nahe an Marx in eine einlinige Entwicklung technizistischer Weltanschauung einzurücken. Die Bedenken verstärken sich, wenn diese Entwicklungslinie in Heidegger Ende und Vollendung finden soll. Heidegger zielt nicht auf den Menschen, sondern auf das Sein; und dieses wird nicht technisch-schaffend hergestellt, sondern der Ruf, das Sein zu bedenken, soll zurückrufen aus dem technischen Machtwillen der Naturbeherrschung. Wie H. (z. B. 260 262) in Heideggers Denken eine Vollendung des technischen Zeitgeistes (trotz des dazwischen [261] ausgeschriebenen Heidegger-Zitats) finden kann, wird nur aus der Annahme verständlich, daß die konstruktive Leitidee des Verf. seine bei Heidegger erfreulich weit ausladende Textkenntnis übermächtigt hat. Nach diesen Ausstellungen sei gerne gesagt, daß das Buch manches Beherzigenswerte zur geistigen Analyse der Gegenwart beiträgt. Ein gewisser Verkündigungscharakter der Ausdrucksweise und die vielen Wiederholungen (bes. in den Anmerkungen des Kap. I) beeinträchtigen wohl eher die Überzeugungskraft dieses Beitrags. Kern

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Glockner, H., Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart. 16⁰ (1184 S.) Stuttgart 1958, Reclam. 16.80 DM. — Dieses umfangreiche Reclambändchen ist laut Nachwort für Liebhaber der Philosophie bestimmt. Es stellt daher nicht eigentlich fachliche Ansprüche, weder an den Leser noch an sich selbst. Gleichwohl ist sein Leitgedanke wesentlich und ansprechend: der „Traditionszusammenhang" europäischer Philosophie soll rekonstruiert werden, und zwar auf die Weise der „Erinnerung", so wie einer, der aus dem Ganzen der Philosophie denkt, ihre geschichtlichen Stadien als integrierende Teile dieses Ganzen aus dem lebendigen Gedächtnis erstehen läßt: als ginge es um „Vergegenwärtigung eines einzigen individuellen Wesens". Der Verf. bekennt sich zu Diltheys hermeneutischem „Historismus", ohne freilich dessen lebensphilosophische Haltung in allem zu teilen. Besonderes Augenmerk will er, eben wohl im Sinne Diltheys, den Problemen der Freiheit, der Individualität, des Irrationalen, des Konkreten und Dialektischen schenken. Ein Durchblick durch die lange Reihe der Kapitel bestätigt diese seine Vorliebe. Es nimmt nicht wunder, wenn Gestalten wie Augustinus, der Kusaner, Leibniz, Goethe, Schleiermacher, Nietzsche und schließlich Dilthey selbst mit großer Hingabe nachgezeichnet werden. Aber ihnen gegenüber treten etwa Plato, Kant, Hegel u. a. nur wenig zurück. Überhaupt verrät die fortlaufende Zählung der 53 Kapitel, ohne weitere Aufgliederung in Epochen oder philosophiegeschichtliche Kraftfelder, den Willen zu gleichmäßiger, keinem historischen Schema ohne weiteres sich fügender Behandlung. Immerhin fällt manche Darstellung eher dürftig aus. Mit Jaspers weiß G. anscheinend wenig anzufangen (er gibt nur ein Zitatenmosaik), Sartre gar wird kaum mehr als nur erwähnt. Aber auch über Husserl und die strenge phänomenologische Schule wird nur äußerst knapp referiert. Man darf das z. T. der Absicht zugute halten, in einer angekündigten „Metamorphose der abendländischen Philosophie" alles nachzuholen (vgl. 1146). Daß es im Falle von Maine de Biran nur zu einer Fußnote reicht, überrascht nicht allzusehr; fehlt doch sogar der Name des auch historisch wichtigen Denkers z. B. in Hirschbergers Geschichte der Philosophie völlig. Schwerer wiegt das gleiche Verfahren bei Suárez; anderseits ist auch Newman wenigstens zu gleicher Ehre gelangt (während Hirschberger ihn nicht einmal erwähnt). Von der neueren scholastischen Philosophie weiß G. herzlich wenig zu sagen, so daß selbst Männer wie Kleutgen und Maréchal, geschweige denn Gilson oder Nink, nicht auftreten. Auch sonst herrscht eine gewisse ziemlich subjektive Perspektive: Wust und Guardini finden einen Platz, Blondel dagegen nicht. In der Darstellung der Hochscholastik wird mit Bewunderung für Thomas nicht zurückgehalten, es dominiert aber Skotus. Die einzigartige Bedeutung des Aquinaten gerade auch für die Weiterbildung der aristotelischen Philosophie und des metaphysischen Denkens überhaupt kommt leider nicht in den Blick. — Auch für den Fachmann lehrreich ist eine Fülle von höchst lebendig stilisierten und geistvollen Einzelheiten, die Beiziehung geistesgeschichtlicher Parallelen, vor allem wohl jene diltheysche Grund-

haltung, die aber auch wieder optimistischer getönt scheint als bei Dilthey selbst. Man darf darauf gespannt sein, wie G. in der in Aussicht gestellten Monographie zu den „Metamorphosen" abendländischen Denkens mit den Problemen der relativierenden Geschichtlichkeit philosophischer Systeme fertig wird; das vorliegende Werk geht auf die einschlägigen methodologischen Fragen der Philosophiegeschichtsschreibung verständlicherweise nicht ein. Ogiermann

Kroner, R., Speculation in Pre-Christian Philosophy. gr. 8° (251 S.) Philadelphia (1956), Westminster Press. $ 5.75. — „Die Beziehung zwischen Spekulation und Offenbarung erschien mir in stets steigendem Maße als die Zentralfrage der Philosophiegeschichte von ihren Anfängen bis zu Hegel" (9). Der vorliegende 1. Bd. einer unter dem Gesichtspunkt dieser Beziehung stehenden Philosophiegeschichte, dem zwei weitere Bände folgen sollen, entwirft zunächst (9—41) die Perspektiven des Gesamtwerkes; vor allem werden die Grundbegriffe des spekulativen Denkens und der (christlichen) Offenbarung in protestantisch schroffer Entgegensetzung umschrieben. Die Darstellung der griechischen Philosophie führt, nach einer Kennzeichnung ihrer Eigenart, von der Kritik am polytheistischen Volksglauben auf die Höhe einer untergründig religiös bestimmten Einheitsschau des Kosmos; die unausgeglichene Vielfalt der vorsokratischen Spekulation fällt ab in die Skepsis der Sophisten. Der ethische Impuls des Sokrates geht bei Platon neubelebend ein in das urgriechische Idealbild kosmischer Ganzheit; Aristoteles bedeutet die Vollendung der griechischen Philosophie zum umfassenden System von tiefer Wirklichkeitsgemäßheit. Die Stoa ist Übergang. — Zu Anfang des Buches (9) wird von Thales gesagt, er habe vollbewußt dem überlieferten Polytheismus einen spekulativen Monotheismus entgegengestellt; am Ende (240) heißt es, Philons Logos habe in seiner Benennung als „zweiter Gott" das Dogma von der zweiten Person in der Dreieinigkeit vorweggenommen. Auch sonst findet sich da und dort vereinfachende Übertreibung; so wird z. B. S. 62 die griechische Philosophie als „Kosmotheismus" (= Pantheismus) das Instrument, das den Polytheismus umformt in den Monotheismus der Offenbarung. Aber solche Vereinfachungen sind wohl doch nur die Kehrseite des im großen ganzen geglückten und auf der Höhe heutiger Forschung stehenden Bemühens, die — ursprünglichen — Vorlesungen den Hörern, Studenten der protestantischen Theologie, schmackhaft zu machen. Auch einige Beeinflussung durch Hegel ist mehr zum Vorteil als zum Nachteil des Werkes; sie äußert sich z. B. in der besonderen Hochschätzung der aristotelischen Philosophie (184—186; vgl. aber auch 201: „Sein kann nur verstanden werden als Werden"). Erstaunlich und in gewissem Sinne bedauerlich ist, daß K., der durch sein Werk „Von Kant bis Hegel" vor Jahrzehnten ein Initiator des Hegelstudiums geworden ist, nun andeutungsweise (12) die spätere systematische Antwort auf seine Grundfrage „Spekulation und Offenbarung" in einem Rückgang von Hegel zu Kant suchen will. Kern

Friedländer, P., Platon. Band II: Die platonischen Schriften. Erste Periode. gr. 8° (335 S.) Berlin² 1957, de Gruyter. 32.— DM. — F. macht den Leser zunächst vertraut mit dem Inhalte folgender Dialoge: Protagoras, Laches, Thrasymachos, Charmides, Euthyphron, Lysis, Der Große Hippias/Hipparch, Ion, Der Kleine Hippias, Theages/Apologie, Kriton, Euthydem, Kratylos, Menexenos/Der Große Alkibiades, Gorgias, Menon. Diese Inhaltsangabe schließt sich eng an die Gedankenentwicklung der einzelnen Dialoge an. Aber F. möchte mehr als eine Inhaltsangabe bieten. Dies geht zunächst aus der Gruppierung der Dialoge hervor. So faßt er z. B. unter der Überschrift „Selbstdarstellung und Verkleidung des Philosophen" folgende Dialoge zusammen: Apologie, Kriton, Euthydem, Kratylos, Menexenos. Die interpretatorischen Absichten dieser Inhaltsangaben werden vor allem erkennbar in der Bewegung zum Ganzen hin. Denn durch die Einordnung ins Gesamtgefüge soll das einzelne erhellt werden. Einen solchen Bezug aufs Ganze vermißt man leider bei den mathematischen Kundgebungen des Menon, die doch mit denen der anderen Dialoge in engster Beziehung stehen. Endlich erhält der Gehalt wie auch der Gedankengang der einzelnen Schriften noch eine besondere Prägung sowohl durch die Gesprächspartner, deren Gestalt hervorgehoben wird, wie vor allem durch jene Formelemente, über die F. in seinem ersten Platonbande (Seinswahrheit und Lebens-

wirklichkeit, 1954: vgl. Schol 1 [1955] 99—101) so eindrucksvoll schreibt: z. B. Arrheton, Ironie, Mythos, Intuition und Konstruktion, Dialog und Existenz usw. Es bleibt allerdings Aufgabe des Lesers, sich zur metaphysischen Tiefe der Dialoge durchzudenken, die man leider in diesem Bande noch vermißt. Ennen

Gauss, H., Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos. Zweiter Teil, zweite Hälfte. Die Dialoge der literarischen Meisterschaft Phädo, Symposium, Staat und Phädrus. gr. 8° (272 S.) Bern 1958, Lang. 20.— DM. — In der allgemeinen Einleitung zum „Philosophischen Handkommentar zu den Dialogen Platos" (1952) hat G. seine Grundsätze dargelegt, zu denen in der Schol 29 (1954) 95—99 kritisch Stellung genommen wurde. Hierbei mußten viele Vorbehalte und Bedenken ausgesprochen werden. Diese werden leider durch vorliegende Einzelinterpretationen der Dialoge der literarischen Meisterschaft nicht weggenommen. Das sei kurz begründet: Nach einem Worte Humboldts (vgl. auch Weisgerber, Ortega y Gasset u. a.) schafft die Sprache die Welt in das Eigentum des Geistes um. Was also die Sprachgemeinschaft an geistigem Eigentum besitzt, wird vom einzelnen durch die Erlernung der Muttersprache erworben. Für die Erkenntnis des einzelnen sind also Wertungen, Denkformen und Denkinhalte verbindlich, wie sie die Muttersprache entwickelt hat. Was im Aufbau des sprachlichen Weltbildes beschlossen ist, übertrifft die Wirklichkeit des einzelnen. Aus dieser grundlegenden Funktion der Sprache für das Weltverständnis erwächst die Forderung, die „Wortwirklichkeit", die „innere Form" sprachlicher Zusammenhänge, die enge Verknüpfung von Denkinhalt und Denkform zu erforschen. Diese moderne Erkenntnis für die Platoninterpretation fruchtbar zu machen, vermißt man bei G. Auf diese unumgängliche Forderung haben manche modernen Platoninterpreten eindringlich hingewiesen. Friedländer z. B. (Platon, Band I, Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit, 1954) macht auf diese Forderung aufmerksam, wenn er sagt, Platons Weltbild erwachse nicht aus früheren philosophischen Systemen, sondern er benutze deren sprachliche und philosophische Elemente, um die eigene Intuition begrifflich zu binden (5 23). Fränckel (Wege und Formen frühgriechischen Denkens, 1955) weist darauf hin, daß man bei der Textinterpretation das Zusammenspiel von Inhalt, Darstellung, Stil beachten muß (vgl. auch J. Stenzel, Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, 1957, 72—84 85—106 107—126). Die Fruchtbarkeit der obenerwähnten Wortuntersuchung für die gesamte Platonexegese, von Diès „la transposition platonicienne" genannt, haben Van Camp und Canart gezeigt mit ihrer Untersuchung der Bedeutung des Adjektivs „θεῖος" im platonischen Schrifttum (Le sens du mot θεῖος chez Platon, Louvain 1956). Gewiß wird man in einem Kommentarwerk, wie es das vorliegende ist, nicht für jedes bedeutsame Wort eine solche gründliche Untersuchung erwarten dürfen. Man muß sie aber fordern für solche Begriffe, die grundlegend sind für das Verständnis der in Frage kommenden Dialoge. Im vorliegenden Falle gilt das z. B. für den Begriff der Ψυχή. Entwickelt doch Platon in diesen Schriften eine Ontologie der Ψυχή und ihrer Funktionen. Hierbei wird einmal die Eigenart platonischen Denkens sichtbar wie auch die philosophische Problematik. Während z. B. Aristoteles' Schrift Περὶ Ψυχῆς als wissenschaftliche Einzeluntersuchung für sich dasteht, stellt Platon die Psyche in einen übergreifenden Zusammenhang. So ist z. B. die menschliche Seele unzertrennbar mit dem Gemeinschaftsleben verwoben. Die äußere Erscheinung des Staates ist nur das Sichtbarwerden des „Staates in uns". Das richtige Staatsethos gründet in der gesunden Seelenstruktur des Individuums, das durch die Ewigkeit der Seele zum Bürger zweier Welten wird. Wandlung und Läuterung der Seele zur Schau des höchsten Wesens ist der prägnanteste Ausdruck Platonischer Paideia (vgl. W. Jaeger, Paideia III, 1947). Diese seelische Umkehrung mit ihrem Rückzug auf den autarken seelischen Innenraum stellt die Psyche in ein fruchtbares seins- und erkenntnismetaphysisches Spannungsfeld, das mit seiner Lehre von der Identität der Erkenntnis- und Seinsprinzipien auf eine doppelte Architektonik der Teilhabe hinweist. — Für manche andere im Kommentarwerk unerfüllte Wünsche steht das zuletzt kurz Skizzierte, was sich auf heutige Erkenntnisse stützt, welche für die Platonforschung philosophische Tiefe und geisteswissenschaftliche Weite fordern im Sinne des oben gewiesenen Weges. Beides aber muß in der Philologie gut fundiert sein. Ennen

Robin, L., Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon. Hrsg. von *P.-M. Schuhl.* 8° (156 S.) Paris 1957, Presses Universitaires. ffrs. 720.— Die aus dem Nachlaß veröffentlichten 25 Vorlesungen, die R. 1932/33 an der Sorbonne hielt, untersuchen nach einer Interpretation des Höhlengleichnisses in den beiden Hauptteilen die jeweilige Zuordnung von sinnlicher bzw. geistiger Wirklichkeit und Erkenntnis bei Platon; die Schlußvorlesungen über die „Prinzipien" handeln vom Demiurgen und von den Seelen. Alle Aufstellungen sind in gedrängter und genauer Diskussion unmittelbar aus den Quellen erhoben; der schmale Band wird dadurch unter dem Gesichtspunkt seines Themas ein Kommentar zu wichtigen Stellen der platonischen Dialoge. Kern

L'Éthique à Nicomaque, Introduction, Traduction et Commentaire par *R. A. Gauthier O.P.* et *J. Y. Jolif O.P.* Tome I.: Introduction et Traduction (Aristote. Traductions et Études). 8° (94* und 323 S.) Paris-Louvain 1958. — Neben die deutsche (1956) und die italienische (1957) Übersetzung der Nikomachischen Ethik tritt in kurzem zeitlichem Abstand nunmehr eine französische — übrigens seit langem die erste vollständige französische Übersetzung. Und eine vorzügliche, trotz gelegentlicher starker Paraphrasierung, Zerlegung längerer Sätze und bewußter Modernheit der Ausdrücke (Οἱ ἐν ταῖς ἐξουσίαις = gens en place, ἐπιστήμονι ἔσικε = à l'air d'un connaisseur, οὐ μεγαλοκίνδυνος = n'a pas le gout du risque), was der Darstellung die Lebensnähe und Realistik gibt, die sie im Griechischen wirklich besitzt. Der Text ist für den Benützer vorzüglich erschlossen durch sehr häufige Unter- und Zwischentitel und kurze, den Inhalt und die Gedankenbewegung (Einwand — Bestätigung — Beispiel usw.) charakterisierende Überschriften; eine sehr gute Dispositionstafel erleichtert die Übersicht, und überdies sind Einschübe, Nachträge, Parallelbehandlungen und Retuschen mit typographischen Mitteln gekennzeichnet (kleinere Typen, synoptischer Satz). Hier betreten wir freilich schon das Gebiet der Interpretation, und darüber hinaus dasjenige der chronologischen Einreihung verschiedener strittiger Abschnitte in die Entwicklungsgeschichte der aristotelischen Philosophie. Ein abschließendes Urteil über diese Dinge wird also erst möglich sein, wenn die Einzelinterpretation der betreffenden Stellen vorliegt, die der Kommentar im 2. Bande dieses Werkes bieten soll. Das Wesentliche zu dieser Frage ist aber schon in der Einleitung gesagt, die nicht nur eine gute Übersicht über die Entwicklung der ethischen Lehren des Aristoteles gibt, sondern auch eine sehr gründliche Darstellung der Geschichte der Erforschung der philosophischen Entwicklung des Aristoteles, soweit sie die Ethik und die mit ihr eng verbundene Psychologie betrifft. Die Verfasser folgen darin im wesentlichen der Auffassung, die F. Nuyens in seinem Buche L'évolution de la psychologie d'Aristote (Paris-Louvain 1948) vorgetragen hat, einschließlich der Datierung des letzten Buches der Nik. Eth. *vor* den hylemorphischen Gedankengängen von „De anima" (35*). Bemerkenswert ist die Lösung, die für die Frage des doppelten ἡδονή-Traktats gegeben wird (44*—45* und 57*), überaus klärend und dankenswert die eindeutige Richtigstellung der übertriebenen Konsequenzen, die W. Jaeger aus den verschiedenen Bedeutungen des φρόνησις-Begriffs ziehen zu können meinte (28*—29*). Besonders wertvoll ist aber die eingehende Darstellung des Nachlebens der Nikomachischen Ethik im byzantinischen, im arabischen und im lateinischen Mittelalter. Hier haben wir an P. Gauthier den berufenen Führer, um uns die Fäden aufzuzeigen, die von der inneren Problematik der aristotelischen Ethik über die arabische und averroistische Kommentatorentätigkeit bis zum hl. Albert und zum hl. Thomas laufen und bis in die 2a 2ae der Summa Theologica hineinreichen. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß beide, Thomas und Albert, mit ihrer verchristlichenden Auslegung der aristotelischen Ethik *historisch* nicht recht hatten (84*). Ein sehr wertvoller Abschnitt ist den modernen Kommentatoren gewidmet. Aber ist nicht das Urteil über den Kommentar von Dirlmeier (Aristoteles' Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 6, Berlin, Akademieverlag 1956) zu hart? Sein — zuweilen leidenschaftlicher — Widerspruch gegen die Auswüchse der „entwicklungsgeschichtlichen Methode", die überall „Schichten" und Gegensätze sehen will, wo eine wirklich spekulativ den Text durchdringende Interpretation Zusammenhang und Einheit der Gesichtspunkte, auch bei divergierenden Formulierungen, erkennen kann, ist mit „peu d'ésprit critique et de sens historique" (89*) doch

nicht ausreichend erklärt. „Il préfère toujours une explication logique à une explication historique", so lautet der Vorwurf. Ist das so schlimm? Daß er nicht an manchen Stellen damit doch recht hat, wird die Behandlung dieser Stellen im Kommentarband des vorliegenden Werkes erst erhärten müssen. v. Iványka

Copleston, F., A history of philosophy, 4. Bd.: Descartes to Leibniz (The Bellarmine Series, 15). 8° (XI und 370 S.) London 1958, Burns Oates. 30.— Sh. — 5. Bd.: Hobbes to Hume (The Bellarmine Series, 16). 8° (IX und 440 S.) ebd. 1959. 30.— Sh. — Der Verf., Professor der Philosophiegeschichte an der Hochschule der englischen Jesuiten in Heythrop sowie an der Gregoriana in Rom, ist in England durch Radio-Diskussionen, u.a. mit B. Russell, bekannt geworden. Er veröffentlichte 1946 den 1. Band einer Geschichte der Philosophie, der die griechisch-römische Antike, 1950 den 2. Band, der die christlich-mittelalterliche Philosophie von Augustinus bis Skotus behandelt. Hielten sich diese beiden ersten Bände dem Stoffumfang nach an das bei einem Lehrbuch Gewohnte, so ging der 1953 erschienene 3. Band „Ockham to Suarez" darüber bereits wesentlich hinaus. Der nächste Band sollte ursprünglich die moderne Philosophie von Descartes bis Kant umfassen: er hat sich jedoch zu drei stattlichen Büchern ausgewachsen. Der vorliegende 4. Band ist dem kontinentalen *Rationalismus* gewidmet; er würdigt ausführlich seine drei großen Vertreter Descartes (63—152), Spinoza (205—263) und Leibniz (264—332); kürzer Pascal (153 bis 173) und Malebranche (180—204). Der 5. Band gilt dem englischen *Empirismus*, besonders Hobbes (1—51), Locke (67—142), Berkeley (202—257) und Hume (258 bis 353); fünf einzelne Kapitel unterrichten über die Platoniker von Cambridge und Herbert von Cherbury, Boyle und Newton, Clarke und die Deisten usw. Der angekündigte 6. Band „Wolff to Kant" wird auch die französische Aufklärung einbeziehen. Die ursprüngliche Planung zeigt sich noch darin, daß das 1. Kap. des 4. Bandes (1—62) nach einer sehr ausgewogenen und trefflich belegten Darlegung über Kontinuität und Diskontinuität, die zwischen dem mittelalterlichen und dem modernen philosophischen Denken walten, eine instruktive Übersicht über den ganzen Zeitraum bietet, den die Bände 4—6 behandeln, über Rationalismus und Empirismus, die sich entfaltende Gesellschaftsphilosophie und die neu entstehende Philosophie der Geschichte, schließlich über Kant. Entsprechend soll der 6. Band mit einem kritischen Rückblick über die gesamte Philosophie von Descartes bis Kant vom Standpunkt des Verf. aus schließen. — Sosehr man von diesem kritischen Schlußkapitel wertvolle Anhaltspunkte zur Auseinandersetzung zwischen modernem und scholastischem Denken erwarten mag: gerade die in den letzten Bänden eingetretene Ausweitung des philosophiegeschichtlichen Werkes von C. verbietet einen weiteren Aufschub seiner Besprechung. Es ist damit auch für den Studenten und wohl mehr noch für den Dozenten der Philosophiegeschichte in den Ländern deutscher Zunge ein wertvolles Hilfsmittel geworden. Besonders gilt dies naturgemäß für die Darstellung des englischen Empirismus. Nicht nur daß der Verf. die Philosophie seines Heimatlandes mit zunächst verwunderlicher Breite, aber auch bewundernswerter Gründlichkeit schildert: auch die nicht selten eine halbe bis ganze Seite füllenden Quellenzitate in der Originalsprache sind sehr zu begrüßen. Das ganze Werk C.s sieht es nicht ab auf geistreiche, schon gar nicht auf allzu luftige Verbindungslinien in die Kreuz und Quer, es setzt auch selten und nur mit sachtem Bedacht Fragezeichen oder Gedankenstriche: sein Schwerpunkt liegt sehr deutlich auf der ausführlichen und zuverlässigen Berichterstattung in ständigem engem Anschluß an die Hauptquellen. Hervorzuheben ist das Bestreben des echten Historikers, jedes Denken ernst zu nehmen und es so in dem, was es sagt und meint, zu erschließen. So versucht C. z. B. Verständnis dafür zu wecken, weshalb Berkeley der Überzeugung sein konnte, seine Phänomenalisierung der materiellen Welt widerspreche nicht nur nicht der unmittelbaren Auffassung des ‚gesunden Menschenverstandes', sondern sei dessen einziggemäße philosophische Aussprache (4, 27 f.; 5, 204—208). Vielleicht geschieht manchmal in puncto Ausführlichkeit eher zuviel des Guten; z. B. bietet der 2. Abschnitt S. 72 Bd. 5, mag er auch einen Gedanken Lockes selber darlegen, weder Neues, noch verdeutlicht er wirklich das bereits Gesagte. Auch wünschte man, daß die Kapitel, die — bis 5 an Zahl — demselben Philosophen gewidmet sind, unterscheidende Überschriften, nicht bloße Ordnungszahlen, tragen; daß ferner die Untertitel, die man derzeit im

Inhaltsverzeichnis nachschlagen muß, in den Text rücken; auch andere kleine Techniken wie Kolumnentitel könnten das Studium dieser inhaltsreichen Bände leichter und noch nützlicher machen. Kern

Leibniz, G. W., Metaphysische Abhandlung. Übers. und mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. v. *H. Herring* (Philos. Bibliothek, 260). kl. 8° (X und 106 S.) Hamburg 1958, Meiner. 5.20 DM; geb. 8.40 DM. — Diese zweisprachige Ausgabe des „Discours de Métaphysique" wird sicherlich allgemeine Anerkennung finden. Der französische Text ist, wie das textgeschichtliche und -kritische Vorwort ausweist, mit aller Sorgfalt hergestellt, die deutsche Übersetzung liest sich flüssig und angenehm, obwohl sie dem uns doch sehr fremd gewordenen Stil des 17. Jahrhunderts nicht in jedem Falle ausweicht. Sparsame, aber instruktive Anmerkungen helfen zu besserem Verständnis. Beigefügt ist die Inhaltsübersicht, die Leibniz mit dieser Schrift an Arnauld sandte, eine sehr erwünschte Ergänzung des nur nach Nummern gegliederten Textes. — Vorliegende Frühschrift (1686) nimmt ja bereits so gut wie alle späteren Themen Leibnizscher Metaphysik vorweg; die Probleme der „Theodizee", des Zusammenwirkens von Gnade und freiem Willen, aber auch die der Substanz, der Ideen, der notwendigen und zufälligen Wahrheiten u. a. werden, obwohl nicht in zureichender Ausführlichkeit, berührt und diskutiert. Man darf sagen, gerade sie eigne sich ausgezeichnet für eine Einführung in das Denken und auch die Terminologie von Leibniz, etwa als Textbuch für ein philosophisches Seminar, wofür man dem Verlag wie dem Herausgeber und Übersetzer Dank wissen muß.
Ogiermann

Schelling, F. W. J., System des transzendentalen Idealismus. Mit einer Einleitung von *W. Schulz*. Hrsg. v. *R.-E. Schulz* (Philos. Bibliothek, 254). 8° (XLIV und 305 S.) Hamburg 1957, Meiner. 11.80 DM; geb. 14.50 DM. — W. Schulz, Professor in Tübingen und hervorragender Schelling-Kenner, verfolgt zuerst die philosophische Entwicklung Schellings in der ersten Periode (1794—1800), die mit dem „System des transzendentalen Idealismus" schließt. Die in einer Reihe von Schriften sich vollziehende selbständige Aneignung der Fichteschen Wissenschaftslehre wird geprägt durch Schellings spinozistische Grundtendenz zu einem umfassenden Ur-Einen; in die Hauptfrage dieser Jahre nach dem Verhältnis des Unbedingten zur bedingten Welt ordnen sich seit 1797 auch die naturphilosophischen Entwürfe Schellings ein. Schulz legt dann nach zwei späteren Zeugnissen Schellings die Bedeutung des „Systems" dar: es ist „eine Entwicklungsgeschichte des Geistes, und zwar unter der Fragestellung, wie das Ich zum Bewußtsein einer von ihm unabhängigen Außenwelt (‚Natur') komme" (XXIX); er gibt vor allem auf 15 Seiten einen Durchblick durch die Hauptstadien der gedanklichen Entwicklung des Werkes. Der Philosophiegeschichtler wird besonders festhalten, daß Schelling vor Hegels „Phänomenologie des Geistes" „alle Teile der Philosophie in Einer Kontinuität" gesehen hat „als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins" (3 vgl. XXVII f.). Wie problematisch meist Einleitungen zu großem Schrifttum sein mögen: diese Einleitung ist so sachhaltig und so gründlich, daß sie eine sehr zu schätzende Hilfe bei dem recht schwierigen Studium des Schellingschen Werkes darstellt; sie verleiht der vorliegenden Ausgabe einen besonderen Wert. Dank verdient auch das Literaturverzeichnis (304 f.). Die Herausgeberin war bemüht, durch übersichtlichere Gliederung des Textes und eine erweiterte Inhaltsübersicht den Gedankengang deutlicher hervortreten zu lassen. Eine weitere Studienhilfe würde ein Quellennachweis bedeuten. Auch größere Einheitlichkeit der Schreibweise und Zeichensetzung wäre wünschenswert. Der Druckfehler sind leider gar viele (es muß heißen: S. 25 Z. 9 v. o. „nicht"; 223, 4 v. o. „Ableitung"; 240, 2 v. o. „wird"; 246, 4 v. o. und 287, 7 v. o. „insgemein"; 257, 13 v. o. „denn"; 293 ist der Untertitel „Allgemeine Anmerkung ..." zu streichen). Der Verlag möge die Anerkennung seiner Editionsarbeit in dem Wunsche erblicken, daß er nicht nur die anderen Schriften der Schellingschen Frühzeit, sondern auch die Spätwerke in der Philosophischen Bibliothek zugänglich mache. Mit dem „System des transzendentalen Idealismus", das „inhaltlich und formal als eine der vollendetsten Schriften Schellings" (IX) gilt, muß sich jedenfalls auseinandersetzen, wer den Grundfragen transzendentaler Deduktion von Materie, Organismus, Individuum und Gemeinschaft nachgeht. Kern

Jaspers, K., Schelling. Größe und Verhängnis. 8° (346 S.) München 1955, Piper. 19.— DM; geb. 22.— DM. — Aus verschiedenen Fragestellungen sucht J. das Denken Schellings zu beleuchten. Das 1. Kap. gilt Schellings Leben und Werk; sehr ausführlich wird die Bedeutung gewürdigt, die Caroline Schlegel darin zukommt. J.' Auffassung, daß alle Entwicklungen und Perioden vordergründig sind gegenüber der großen Einheit Schellingschen Denkens, bestimmt die Darstellung der folgenden Kapitel. Zunächst geht J. dem gleichbleibenden Einen bei Schelling unter dem Gesichtspunkt nach, was Philosophie für ihn bedeute, nach ihrem Wesen, ihrer Methode, als System, in der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie (64—121). Das zentrale 3. Kap. (122—221) arbeitet „das Erdenken des Seins" in der Spannung zwischen Gott und Welt heraus; es geht in eine breit ausladende Kritik des Gottesgedankens und der Objektivierung bei Schelling über. Das 4. Kap. (222—273) stellt die Frage nach der Substanz und näherhin nach dem Grund der Brüchigkeit Schellingschen Philosophierens. Das Schlußkapitel kennzeichnet Schellings Verhältnis zu den ihm zeitgenössischen Philosophen und seine Bedeutung für die Gegenwart. — Das offensichtlich aus früheren Vorlesungstexten erstellte Werk erhält seine Note durch das Bemühen, das der Untertitel ausspricht: zu unterscheiden, „wo Betroffenheit vom Wesentlichen, wo Übertölpelung durch einen Zauber stattfindet" (46), wo „Existenzerhellung", wo bloße „Gnosis" geschieht (211). Wo Abirrung ins gnostisch erkannte Absolute eintritt, entscheidet J. von den Grundpositionen seines eigenen Philosophierens aus, das streckenweise (z. B. 184—197) ausschließlich das Feld beherrscht. Da das Denken Schellings dennoch nach der ganzen Breite und Tiefe seiner Werke in umfänglichen Zitaten zu Wort kommt, besitzt J.' Buch seinen Wert auch für den, dem es mehr um die Kenntnis Schellings als um J.' Meinung über ihn zu tun ist. Das berechtigte Bestreben, die Grundhaltung und typische Gestalten Schellingschen Philosophierens herauszustellen, verleitet zu einer zu starken Einebnung des späten Schelling. Wenn Schellings Aufschwung zur Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung immer wieder in die Hinnahme bloßer Objektivitäten abgleitet, so sind doch die objektivistischen Willkürlichkeiten des frühen Kosmosophen von der später gewollten Bindung an Mythos und Offenbarung so sehr verschieden, daß die negative Formulierung solchen Abgleitens dem Anliegen der Spätwerke Schellings nicht gerecht wird. Gegenständliche Erkenntnis von Übersinnlichem, die sich ihrer modalen Defizienz bewußt bleibt, ist nicht Sache metaphysischer „Zauberei" — man könnte mit mehr Recht einem von J. berufenen Kant-Satz (Kr. d. r. V. B 641) unspekulativen Hokuspokus des Verschwindenlassens vorwerfen (129 f.); sie ist auch nicht gnostische Alternative zum „existentiell gründenden geschichtlichen Entschluß" der je einzelnen Existenz (209), die geschichtliche Existenz findet vielmehr ihre Ruhe nur im offenen Erkennen des Absoluten (und seiner Offenbarung). Treffliches sagt J. über die größere Wirklichkeitsnähe der scheiternden Gedankenansätze Schellings im Vergleich mit Hegel (117 231 307 f.). Aber gehört Schelling schließlich „doch nur in den Kreis der deutschen Idealisten" (326)? Was J. über Schelling sagt, scheint uns auch von J.' Schelling-Buch einigermaßen zu gelten: „Man wäre stumpf, wenn man nicht dort Erregungen holen und zugleich erfahren würde, wie es nicht geht" (278). Kern

Lehmann, G., Geschichte der Philosophie X: Die Philosophie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, 1. Teil (Samml. Göschen, 845). kl. 8° (128 S.) Berlin 1957, de Gruyter. 2.40 DM. — Das Teilbändchen unterrichtet in einer nur mit Mühe vorzunehmenden Einteilung über den „Neuidealismus" (Eucken, Boutroux, Dilthey, Simmel, Rickert, Natorp: 12—64), den Neuhegelianismus (64—75) und unter „Irrationalismus und Intuitivismus" über Nietzsche, Klages, Losskij und Bergson (75 bis 126). Sein besonderer Vorzug sind die Aufdeckung geschichtlicher Ursprünge, kenntnisreiche Vergleiche und starke Einbeziehung der Literatur. Manchmal, z. B. bei Nietzsche, wird dadurch die unmittelbare Darlegung der Denkgehalte etwas verdeckt. Die knappe Behandlung Losskijs (111—114) entspricht nicht seiner „zentralen ... Stellung" in der Philosophie dieses Zeitraums (10); dasselbe ist, angesichts 20 Seiten Dilthey, zu Bergson (114—122) zu sagen. (Zu S. 85: die Vulgata-Ausgabe des „Willens zur Macht" erschien 1906, nicht 1896.) Kern

Duméry, H., Regards sur la philosophie contemporaine. 8° (259 S.) Tournai-Paris 1956, Castermann. ffr. 657.—. Es sind hier gesammelt etwa 60 Rezensionen philosophischer Neuerscheinungen in französischer Sprache, die ihr Verf. seit 1942 in einer Abendzeitung veröffentlichte. Diese Buchbesprechungen haben ihre eigene gute Art: Sie machen bekannt mit dem Werdegang und dem bisherigen Schaffen des betreffenden Autors, und hinter dem skizzierten Inhalt des einzelnen Werkes erscheint, meist recht deutlich, die geistige Physiognomie. Der deutsche Leser findet eine dankwerte erste Orientierung über ihm etwa weniger bekannte Namen wie Guitton, Gusdorf, Madinier, Moreau, Nédoncelle, Paliard. Die „Sondierungen" erstrecken sich inhaltlich zurück bis zu Platon und Augustinus, und sie reichen bis in die Fragen der heutigen Spiritualität; ihr Hauptgewicht liegt bei der christlichen Philosophie der Gegenwart und der „Philosophie des Geistes" eines Lavelle und Le Senne. Der Mensch wird gesehen als Person in Gemeinschaft; sein Verhältnis zu den Werten der Welt und zu Gott, dem Wert der Werte, äußert sich in christlichen Grundtugenden, deren Herzmitte die Liebe ist; die erkennende Reflexion weist zurück in die Tiefen des Geistes. Wo es not tut, z. B. gegenüber Brunschvicg, Renouvier, Sartre, verschweigt D. keineswegs seine kritischen Einwände, deren feiner Humor sie um so treffsicherer macht (vgl. 64: „L'un des torts de Renouvier est sans doute d'avoir trop écrit"). — Mehrere Bücher des Verf. sind am 4. Juni 1958 indiziert worden (vgl. Schol. 34 [1959] 233—239); D. selbst, katholischer Priester, wurde inzwischen auf eigenen Wunsch in den Laienstand zurückversetzt. Im vorliegenden Sammelband wollte D. nicht seine eigenen Auffassungen darlegen, sondern das zeitgenössische Denken des katholischen Frankreich in der Verschiedenheit seiner Richtungen und Anliegen zu Wort kommen lassen, andere geistige Erscheinungen aber gleichsam aus dieser „kollektiven Mentalität" beurteilen (9). Das ist D. auf eine glückliche Weise gelungen. Mag das Vorwort (11 f.) den Zug der Zeit zu einer „radikalen Freiheit des Geistes" und das Denken als „erste Pflicht" des heutigen Christen hervorheben: die folgenden Beiträge (vgl. etwa 48 103) wissen es ausnahmslos, daß das Denken nicht seine einzige und nicht seine letzte Pflicht ist. — Ein Druckfehler: 192 Z. 15 lies Haecker statt Haeckler. Kern

3. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Hunger, E., Von Demokrit bis Heisenberg. Quellen und Betrachtungen zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis. 8° (VIII und 96 und 96 und 120 S.) Braunschweig 1958, Vieweg. 19.80 DM. — Die Gliederung des Buches: I. Begriff und Methode: Die Entstehung der Naturwissenschaft. Das Experiment. Das Naturgesetz. Das Weltbild der Physik. II. Der Mensch und die Naturwissenschaft: Naturwissenschaft und Ethik. Naturwissenschaft und Technik. Naturwissenschaft und Religion. Naturwissenschaft und Existenz. III. Prinzipienfragen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis: Über die Grundbegriffe der Mechanik. Der Satz von der Erhaltung der Energie. Das Atom. Als Anhang: Zeittafel und Worterklärungen. Die Quellentexte wird man kaum ein zweites Mal in einer so weit gespannten und zugleich übersichtlich-systematischen Auswahl dargeboten finden. Jeder Abschnitt wird durch kurze historische und systematische Vorbemerkungen eingeleitet und von einer „zusammenfassenden Betrachtung" abgeschlossen, die die Grundlinien einer Interpretation im Geist neukantianischen Philosophierens skizziert. (In den Quellen selbst kommen alle philosophischen Richtungen zu Wort.) Auf die wesentlichen Einwände gegen den Idealismus wird eine knappe Antwort gegeben (I 68), die in ihrer Kürze wohl nicht den Anspruch erheben will, eine Entscheidung dieses Problems darzustellen. Besonders gelungen erscheinen die Ausführungen über das Experiment. „Ethik" und „Religion" sind im kantischen Sinn verstanden; in der „Existenz" wird das Verhältnis des Naturwissenschaftlers zu seinem denkerischen Vollzug anvisiert. Bedenklich erscheint der Zusammenhang, der zwischen dem Satz von der Erhaltung der Energie und der Kategorie der „beharrenden Substanz" hergestellt werden soll. Daß die Energieerhaltung ganz wesentlich mit der Impulserhaltung verknüpft ist, für die eine „substantielle" Deutung doch wohl nicht gut möglich ist, kommt nicht zur Sprache. Die physikalische Verwurzelung der Energieerhaltung in der Invarianz der

Naturgesetze gegenüber Zeittranslationen (entsprechend der Verwurzelung der Impulserhaltung in der Invarianz gegenüber Raumtranslationen) erscheint nicht berücksichtigt; gerade in dieser Forderung, daß der Ablauf eines Experiments von seiner Raum-Zeit-Stelle unabhängig sei, würde man aber doch am ehesten eine „kategoriale Deduktion" der Erhaltungssätze zu suchen haben. Die Unmöglichkeit eines experimentellen Beweises des Energiesatzes (III 74) besteht nur dann, wenn man in den Satz etwas hineinlegt, was er als physikalischer Satz gar nicht enthält; insofern kann der Berufung J. R. Mayers auf die Denkgesetze nur heuristischer, nicht eigentlich logisch-beweiskräftiger Wert zuerkannt werden. — Zur Worterklärung von „realistisch": Gibt es nicht auch einen „kritischen Realismus", der mit gewissen Unterschieden zwischen der Wirklichkeit der Außenwelt und den unmittelbaren Wahrnehmungsgegebenheiten rechnet? Büchel

Auer, A., Thum, B., Weltbild und Metaphysik. 8° (143 S.) München 1958, A. Pustet. 6.80 DM; geb. 8.80 DM. — Zwei Vorlesungsreihen der Salzburger Hochschulwochen 1957 werden hier in erweiterter und überarbeiteter Form vorgelegt. A. behandelt das Thema: Weltbilddenken und Weltbildtypen der neueren Philosophie (11—70). Weltbilddenken zielt wesenhaft darauf ab, die Welt sich als ein sinnvolles Ganzes zurechtzulegen; so geht es einerseits um die Sinnfrage und anderseits um die Totalität des Weltganzen, das eben doch nie völlig umspannt werden kann und daher oft willkürlich abgegrenzt, „de-finiert" wird, um ein geschlossenes Weltbild zu ermöglichen. Der Entfaltung dieser Problematik geht A. in der ideengeschichtlichen Analyse der Weltbildtypen der neueren Philosophie nach: Der moderne Realismus nimmt das Leben als Urtatsache und erklärt es als Sinn-Spitze der Welt. Der Existentialismus versteht die Welt, phänomenologisch untersuchend, als Umwelt oder Gehäuse. Der Idealismus des neuzeitlichen Weltbilddenkens bezieht sich nicht mehr auf Kant, sondern geht aus vom personalen Willen oder vom All-Willen, der sich als Drang erleben läßt: Im Neu-Hegelianismus wird die Welt als Äußerung des absoluten Geistes, als das nach Selbstvollendung strebende Leben der Menschheit verstanden. Im Gegensatz dazu setzt der Jung-Hegelianismus in der Form des dialektischen Materialismus an die Stelle des Geistes die Materie, verneint jedes ideelle Prinzip und nimmt die Welt als das Absolute (69 f.). — T. behandelt das Verhältnis von Wissenschaft und Weltbild. Klar wendet er sich gegen jeden Versuch, die moderne Naturwissenschaft zu einer lediglich phänomenal-deskriptiven Methodik ohne seinserschließenden Wert zu degradieren, mag dieser Versuch vom Positivismus ausgehen oder von gewissen Richtungen des Neuthomismus. Ebenso deutlich werden die Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens aufgewiesen; gerade bei der Stellungnahme zu den durch die modernste Physik aufgeworfenen Problemen tritt eine Sachkenntnis und eine Unvoreingenommenheit der philosophischen Stellungnahme hervor, die man manch anderer Schrift über diese Thematik wünschen möchte. Auch die Kritik, die Litt im Namen einer hegelianisch inspirierten Geistphilosophie an der modernen Naturwissenschaft übt, wird auf ihren berechtigten Kern zurückgeführt: Es ist der Charakter des Seins als eines „Sich-Behauptens", den die Naturwissenschaft nicht erfassen kann, der aber gerade in dem „naiven" Weltbild „erfühlt" und in der Reflexion objektivierender Metaphysik geklärt wird. Als besonderes Problem ist schließlich noch die jeder wissenschaftlichen Erklärung immanente Tendenz auf ein in sich selber abgeschlossenes System hin zu nennen; eine Problematik, die besonders bei der Frage nach dem Ursprung des Lebens brennend wird. — Die Beiträge der beiden Autoren ergänzen sich gegenseitig in vorteilhaftester Weise. Wenn die oft nur skizzierten Gedankengänge vor allem T.s einmal in genauer Durchführung vorlägen, würde dies einen wesentlichen Gewinn für die moderne scholastische Naturphilosophie bedeuten. Büchel

Margenau, H., Thomas and the Physics of 1958: A Confrontation (The Aquinas Lecture 1958). kl. 8° (IV und 61 S.) Milwaukee 1958, Marquette University Press. 2.50 Doll. — M., namhafter Physiker und bekannt durch seine Veröffentlichungen zur Naturphilosophie, glaubt in dieser Festvorlesung vor der Aristotelian Society of Marquette University, in der Lehre vom intellectus agens einen Berührungspunkt zwischen dem Denken des Aquinaten und der geistigen Haltung der

modernen Physik erblicken zu können. Er scheint darunter allerdings vor allem ein schöpferisch-gestaltendes Vermögen zu erblicken, den Ursprung jener Idealisationen und rationalen Konstruktionen, die in der modernen Physik eine entscheidende Rolle spielen, in den Erfahrungsgegebenheiten aber kein unmittelbares Gegenstück besitzen; man denke z. B. an die quantenphysikalische Naturbeschreibung durch die symbolische Zustandsfunktion. Der Widerspruch zwischen dem Schöpfungsgedanken und dem Massenerhaltungssatz kann nach M. in einem relativistischen Weltmodell dadurch umgangen werden, daß die positive Energie der neu entstehenden Massen durch eine gleichgroße negative Gravitationsenergie kompensiert wird. Skeptisch ist M. gegenüber der thomistischen Lehre von den „principia per se nota", soweit sie über logische Identitäten hinausgehen. Insgesamt gesehen ist es der „dynamische" Zug im Denken des hl. Thomas, d. h. der beständig erneute und überprüfte Ansatz zur wissenschaftlichen „Kristallisation" des „amorphen" Erfahrungsmaterials — im Gegensatz zu der statischen Verfestigung späterer Systematiker —, in dem M. das gleiche geistige Streben wie in der modernen Physik wirksam spürt. Büchel

v. Weizsäcker, C. F., Descartes und die neuzeitliche Naturwissenschaft (Hamburger Universitätsreden 23). 8° (30 S.) Hamburg 1958, Univers.-Verlag. 1.50 DM. — Es ist vor allem ein dreifacher Unterschied, den W. in dieser Festvorlesung zwischen dem Denken Descartes', des Mitbegründers der neuzeitlichen Naturwissenschaft, und der geistigen Haltung der modernen Naturwissenschaft selbst aufweist. Descartes versuchte in einem deduktiven, geschlossenen Aufbau das Gebäude der Naturwissenschaft zu errichten, das seitdem 300 Jahre geduldiger kooperativer Forschung der Menschheit noch nicht vollendet haben. Er glaubte, die Fundamente dazu in klaren und distinkten Begriffen zu besitzen, die er als ein für allemal gegeben betrachtete; die tatsächliche Entwicklung der Physik ist umgekehrt den Weg der stets erneuten Kritik, Infragestellung und dadurch Vertiefung der Grundbegriffe gegangen. Descartes mußte Ausdehnung und Ausgedehntes miteinander identifizieren, weil er nur so, seinem deduktiven Ideal gemäß, Physik zu Mathematik machen zu können glaubte; aus der modernen Physik, so sehr sie auch von der Mathematik geprägt ist, erhebt sich doch unabweisbar die Frage nach der mathematischen Struktur und nach dem, das diese Struktur besitzt. Wie diese alte Frage des Universalienproblems heute zu beantworten wäre, das müßte der Gegenstand weiterer Untersuchungen sein.
Büchel

Unsöld, A., Max Planck. Physik und Historie (Veröffentl. d. Schleswig-Holsteinischen Univers.-Gesellschaft, 24). 8° (32 S.) Kiel 1958, Hirt. 2.— DM. — Das Heft bringt vor allem die Reden bei der Einweihung des Max-Planck-Denkmals an dessen Geburtsstätte in Kiel. Auf den, der mit dem Leben und Werk Plancks vertraut ist, muß das Bild des Gedenksteins ergreifend wirken: Auf der Vorderseite neben Namen, Lebensdaten und Portraitbüste als Zusammenfassung seines Lebenswerks die eine Zeile: $h = 6{,}62 \cdot 10^{-27}$ erg · sec. Auf der rechten Seite als Abschluß einer kurzen Würdigung der Satz: „Sein Leben war voll hoher Ehren und schwerer Geschicke."
Büchel

Sapper, K. (Herausgeber), Kritik und Fortbildung der Relativitätstheorie. gr. 8° (VIII und 283 S.) Graz 1958, Akadem. Druck- und Verlagsanstalt. 200 Schill. — Die Anschauungen der Autoren dieses Sammelwerks gehen, wie der Herausgeber selbst anerkennt, ziemlich weit auseinander; es können daher nur kurz die Grundgedanken der wichtigsten Abhandlungen angedeutet werden. *A. Grünbaum* und *A. Wenzl* stehen durchaus positiv zur (speziellen) Relativitätstheorie (von der in diesem Band praktisch nur die Rede ist). Grünbaum geht es vor allem um eine Analyse der logischen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Begriffen, experimentellen Daten und daraus zu ziehenden Schlüssen, die im Rahmen der Relativitätstheorie auftreten (1—26). Er setzt sich außer mit anderen Kritikern der Relativitätstheorie auch mit den Gedanken von *P. Moon* und *E. Spencer* auseinander, welche das relativistische Verhalten sehr schneller Elektronen ohne Relativitätstheorie aus einer „neuen Elektrodynamik" ableiten wollen (144—159). Ob diese neue Elektrodynamik nach ihrer Quantisierung auch den Lambshift und das anormale

magnetische Moment des Elektrons ergäbe, wird nicht untersucht. Die Verlängerung der Lebensdauer schneller instabiler Teilchen kann die neue Elektrodynamik jedenfalls nicht erklären, und es erscheint etwas merkwürdig, daß gerade dieser wohl durchschlagendste experimentelle Nachweis der relativistischen Zeitdilatation bei der in diesem Buch vorgelegten Kritik an der Relativitätstheorie kaum diskutiert wird. *A. Wenzl* studiert einerseits das Verhältnis der Relativitätstheorie zu den drei philosophischen Strömungen des Realismus, Idealismus und Positivismus (160—167); anderseits bemüht er sich um eine Synthese zwischen der ontologischen Interpretation der Relativität der Gleichzeitigkeit und der von ihm vorgeschlagenen Möglichkeitsfeld-Deutung der quantenphysikalischen Wellenfunktion (124—134). *S. Mohorovičić* behandelt auf dem Hintergrund einer von ihm selbst entwickelten Theorie des Äthers und der Materie die philosophische und physikalische Problematik von Raum, Zeit und Welt (168—281). *K. Sapper*, der Sinn und Begründung des Begriffs der Relativität in der Relativitätstheorie diskutiert, erkennt die Geltung der Lorentz-Transformation an, sieht ihre Bedeutung aber lediglich in einer Relativität der Maßzahlen als Ausdruck der Relativität der räumlichen und zeitlichen Beziehungen zwischen Beobachter und Naturobjekt (45—91). *O. Golling* weist darauf hin, daß bei der Aerodynamik hoher Fluggeschwindigkeiten ähnliche Erscheinungen auftreten wie bei der Lorentz-Transformation — z. B. „erscheint" das Profil einer schnell bewegten Tragfläche in ihrem aerodynamischen Verhalten „verdickt" —, ohne daß jemand bereit wäre, daraus die Folgerungen zu ziehen, die in der Relativitätstheorie aus der Lorentz-Transformation gezogen werden (108—114). Nun scheint aber gerade aus den Ausführungen Gollings über die Behandlung aerodynamischer Probleme vermittels der Lorentz-Transformation zu folgen, daß das aerodynamische Analogon des Michelson-Versuchs ein positives Resultat ergäbe; ein aerodynamisches Analogon zum transversalen Doppler-Effekt und zur Verlängerung der Lebensdauer schneller instabiler Teilchen dürfte jedenfalls nicht existieren. — Der Kritik an der Relativitätstheorie, der in diesem Buch mehr Raum als der Fortbildung gewidmet ist, kann man in einer Hinsicht durchaus zustimmen: Die Ableitung der Relativitätstheorie aus dem Einsteinschen Relativitätsprinzip und aus dem Prinzip der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit war so lange eine physikalisch noch nicht bewiesene Hypothese, als das einschlägige experimentelle Tatsachenmaterial so knapp war wie etwa bis 1925. Wenn dieser Mangel an experimenteller Fundierung durch philosophische Argumentation im Geist des Positivismus ersetzt werden sollte, dann konnte man an diesem Vorgehen mit Recht Kritik von der Art üben, wie sie in diesem Buch geboten wird. Heute ist es aber doch so, daß die Relativitätstheorie allein die Gesamtheit jener Tatsachen erklären kann, von denen die hier vorgeschlagenen „Ersatztheorien" jeweils nur eine Auswahl zu deuten vermögen; der physikalische Gehalt der Relativitätstheorie, d. h. die Formeln der Lorenz-Transformation, muß also wohl als experimentell bewiesen anerkannt werden. Wer darin einen Triumph des Positivismus erblickte, müßte konsequenterweise die Überwindung der phänomenalistischen Physik Machs durch die Boltzmannsche Atomistik als einen Sieg des Realismus über den Positivismus deuten (vgl. 113 und 162 ff.). Büchel

Wetter, G. A., S. J., Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion (rowohlts deutsche enzyklopädie, 67). kl. 8° (195 S.) Hamburg 1958, Rowohlt. 1.90 DM. — Das Bändchen ist eine Sonderausgabe der Neufassung des Kapitels über die Naturwissenschaften aus dem bekannten Werk W.s über den dialektischen Materialismus. Das Manuskript war schon vor dem Erscheinen von Klaus, „Jesuiten, Gott, Materie" abgeschlossen, so daß auf dieses Buch nicht mehr Bezug genommen werden konnte; viele der von Klaus vorgebrachten Einwände haben aber durch die Neubearbeitung von selbst ihre Erledigung gefunden. Die Einleitung skizziert, wie Marx, Engels, Lenin und Stalin jeweils grundsätzlich das Verhältnis des Diamat zu den Naturwissenschaften aufgefaßt wissen wollten; dann folgen Abschnitte über Quantenphysik, Relativitätstheorie, Masse und Energie, Chemie, Kosmologie und Kosmogonie, über die Entstehung des Lebens, die „neue Zelltheorie" von O. B. Lepeschinskaja, die „neue Vererbungslehre" von I. W. Mitschurin und T. D. Lyssenko, über Anthropologie und Psychologie von I. P. Pawlow. Im physikalischen Teil, auf den sich Rez. zuständigkeitshalber beschränken muß, münden die Untersuchungen

jeweils in die grundsätzliche Frage: Stellen die behandelten Theorien eine „Bestätigung des Diamat" dar, wie von dessen Vertretern behauptet wird, oder lassen sie sich gleich gut mit anderen philosophischen Auffassungen vereinbaren? Im Fall der Quantenphysik wird hierzu herausgearbeitet, daß es bei der Auseinandersetzung der russischen Autoren mit Bohr, Heisenberg usw. gar nicht eigentlich um den Materialismus geht, sondern um den erkenntnistheoretischen Realismus, den der Diamat gegenüber einem wohl nicht zu leugnenden positivistisch-idealistischen Einschlag bei der „Kopenhagener Schule" vertritt (die Gleichsetzung von „Realismus" und „Materialismus" findet sich leider auch bei Heisenberg selber, vgl. 37 Anm.); soweit dieses erkenntnistheoretische Bemühen der Russen nicht zu „dialektischen" Scheinlösungen greift, kann es durchaus anerkannt werden. Bei der Relativitätstheorie lag es sehr nahe, festzustellen, daß diese Theorie heute nicht gut als „Bestätigung" des Diamat angeführt werden kann, nachdem sie noch wenige Jahre zuvor gerade im Namen des Diamat verdammt wurde. Bei der Behandlung von Masse und Energie erkennt W. eine Selbstbewegung der Materie in dem Sinn an, daß das materielle substantielle Sein in sich selber jene Kräfte trägt, die den Prozeß des physikalischen Naturgeschehens immer weiter treiben; dies wäre also eine Art „konstitutioneller Bewegung" im Sinne Mitterers. Damit ist jedoch noch nichts darüber ausgemacht, ob die Materie mit den ihr innewohnenden Kräften in sich selbst den letzten Grund ihres Daseins hat oder auf einen Schöpfungsakt zurückgeht, und das ist das Problem, um das es bei der Auseinandersetzung mit dem Diamat entscheidend geht. In der Kosmologie und Kosmogonie wird besonders deutlich, wie es um die beanspruchte „Wissenschaftlichkeit" des Diamat steht. Kosmologische Theorien und Modelle, die dem Diamat widersprechen, werden von vornherein als „unwissenschaftlich" abgetan, und dann wird behauptet, daß die Thesen des Diamat die Folgerungen aus den Erkenntnissen der Naturwissenschaft darstellten. — Es war gewiß ein guter Gedanke, dieses Kapitel mit Rücksicht auf das große Interesse an der Naturwissenschaft in einer gesonderten Ausgabe einem Leserkreis zugänglich zu machen, der vielleicht nicht so leicht zu dem großen Werk W.s über den Diamat greifen würde. Eine wertvolle Ergänzung bilden die Quellentexte aus Marx, Engels, Lenin und Stalin und die Erklärung der (vor allem physikalischen) Fachausdrücke. Büchel

Hartmann, M., Die Sexualität. Das Wesen und die Grundgesetzlichkeiten des Geschlechts und der Geschlechtsbestimmung im Tier- und Pflanzenreich. 2. Aufl. gr. 8° (XVI und 463 S., 288 Abb.) Stuttgart 1956, Fischer. 54.— DM. — Die grundsätzlichen Auffassungen über die Sexualität der Organismen sind auch in der 2. Aufl. dieses grundlegenden Werkes die gleichen geblieben wie in der ersten. Auch die Einteilung ist die gleiche. Die Moewusschen Angaben über die chemische Natur der Gamone und Termone mußten gestrichen werden. Umfassendes neues Material von Befunden über diplomodifikatorische Geschlechtsbestimmung bei Metazoen wurde neu dargestellt. Tiefgreifende Veränderungen zeigt besonders das Kapitel über die diplogenetische Geschlechtsbestimmung. — Nach Vorbemerkungen zum Kernphasen- und Generationswechsel und der Nomenklatur der Geschlechtsverteilung und Geschlechtsbestimmung wird über die „Allgemeine bipolare Zweigeschlechtlichkeit" berichtet. Es folgt der Hauptteil des Werkes über die vier Haupttypen der Geschlechtsbestimmung: 1. Haplogenotypische Geschlechtsbestimmung. 2. Haplomodifikatorische G. 3. Diplomodifikatorische G. 4. Diplogenotypische Geschlechtsbestimmung (Vorkommen, Erscheinungen und Mechanismen, entwicklungsphysiologische Grundlagen, Zusammenfassung und Allgemeines). Für den an allgemeiner Biologie und Naturphilosophie Interessierten sind vor allem die beiden letzten Kapitel des Werkes wichtig, nämlich die allgemeine Theorie der Sexualität und der Befruchtung. Hier formuliert H. die allgemeinen Gesetzlichkeiten der Sexualität, von denen ich nur die drei wichtigsten hervorheben möchte (S. 390): 1. Das Gesetz der allgemeinen bipolaren Zweigeschlechtlichkeit. 2. Das Gesetz der allgemeinen bisexuellen Potenz. 3. Das Gesetz der relativen Stärke der männlichen und weiblichen Determinierung. — Auch die neue Auflage dieses führenden Werkes imponiert nicht nur durch die geniale Bemeisterung einer ungeheueren Stoffülle, sondern vor allem auch durch die wissenschaftliche Durchdringung und Heraushebung der allgemeinen Gesetzlichkeiten, die erst das große Tatsachenmaterial für den wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt faßbar machen. Haas

Bergman, St., Paradiesische Insel. Urwaldtiere und Steinzeitmenschen in Neuguinea. 8° (229 S.) Wiesbaden 1956, Brockhaus. 14.80 DM. —. Der Verf., ein bekannter schwedischer Zoologe, legt in einer sehr lebendigen Darstellung die Ergebnisse und Erlebnisse seiner 2. Forschungsreise (1952) nach der Tropeninsel dar. Auf dieser Reise sollten besonders tropische Vogelarten studiert werden. Eine Menge zoologisch außerordentlich interessanter Tatsachen wird berichtet, von denen nur einige genannt seien: die vollendete Schutzstellung eines Rieseneulenschwalms (19), der sich durch seine Haltung so gut zu tarnen wußte, daß ihn der Verf. nicht entdeckt hätte, wenn ihn nicht ein Eingeborener mit seinen scharfen Augen zuvor gesehen hätte; dann der komplizierte Tanz des Palengo, des zwölffädigen Paradiesvogels (21 ff.); ferner die interessante Lebensweise der Flughunde, Erlebnisse mit Pythonschlangen, Krontauben und Nashornvögeln. Für den Ethnologen sind besonders aufschlußreich die Kapitel über die primitiven Kapaukos (77—135), die dem Forscher „vollkommen grotesk" (81) vorkamen sowohl nach Gestalt, wie nach Lebensweise und Bekleidungssitten. Steinwerkzeuge sind noch vielfach in Gebrauch. Da der Forscher hauptsächlich zoologische Interessen hatte, sind die letzten Kapitel wieder den Beobachtungen der seltsamen Vogelwelt gewidmet. Wichtig sind vor allem wieder die Erkenntnisse über die Paradiesvögel und ihre hochkomplizierten Tanzformen, die für die Verhaltensforschung von großem Interesse sind. Leider weiß man über die Fortpflanzungsverhältnisse dieser Vögel noch sehr wenig. — Wenn man auch die sehr urtümlichen, von jeder Kultur unberührten Verhältnisse dieser Inselwelt in einem besonderen Sinne „paradiesisch" nennen darf, so zeigt doch die dauernde Dämonenfurcht, unter der diese primitiven Menschen leben (vgl. 115), klar, daß auch für sie das eigentliche Paradies entschwunden ist. Haas

Siegmund, G., Tier und Mensch. Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen. kl. 8° (309 S.) Frankfurt 1958, Knecht. 12.80 DM. — Mit der Aufgabe jeder Generation zur Selbstbesinnung über Sein und Sollen des Menschen im Kosmos stellt sich auch die Frage nach dem Unterschied des Menschen vom Tierreich jeder Zeit irgendwie neu. Der Verf. unternimmt es in diesem Buch, in reichhaltiger Einbeziehung neuer Ergebnisse der Naturwissenschaften und der Tierpsychologie und zugleich in geschultem philosophischem Durchdenken der Tatsachen die Frage in neuer Weise zu beantworten. Nach einem geschichtlichen Rückblick über die verschiedenen Lösungsweisen des Problems, speziell im dialektischen Materialismus, unterwirft er zunächst das allzuoft ungeklärte und wie etwas „Apriorisches" behandelte Entwicklungsprinzip begrifflicher und sachlicher Klärung und Umgrenzung. „Daß alle Differenzierungen in der Welt durch einen einheitlich aufsteigenden Entwicklungsprozeß entstanden seien, hat sich mehr und mehr als blickverengendes Schema erwiesen." In vorsichtigem, stufenweisem Ansteigen zur letzten Problemlösung wird sodann die biologische Eigenart des „Menschen als Lebewesen" aufgezeigt. Sehr farbenreich-lebendige Berichte über Ergebnisse neuer Tierpsychologie erhellen die oft überraschende Leistungsfähigkeit der „Tier-Intelligenz", die sich mit allzu vereinfachenden Erklärungen durch einen zu starr gefaßten Instinktbegriff nicht deuten lassen und für deren Erklärung der Verf. auf die alte „Vis aestimativa" zurückgreift. Anderseits bleibt bestehen, daß die Tierintelligenz sich vom menschlichen Intellekt und seiner Spannungsweite und Tiefendimension wesentlich abhebt. Gut wird die menschliche Sprache als Eigengut des Menschen als eines Lebewesens gezeigt, das „Logos", d. h. Geist und Sprache, besitzt. Auch angesichts der neueren Forschungen ergibt sich die „Grenzscheide" zwischen Mensch und Tier: einseitig vereinfachender sensualistischer Monismus und ebenso ein Dualismus, für den Geist und Sinnlichkeit einander feindliche Gegensätze wären, ergeben sich als mit den Tatsachen unvereinbare Konstruktion. Es bleiben im menschlichen Sein und seinem „hierarchischen Schichtenaufbau" zwei aufeinander nicht zurückführbare und wesentlich verschiedene Wesensteile, die doch zugleich zur echten Einheit verbunden sind. Menschlichem Intellekt eignet, im Gegensatz zur Tierintelligenz, die spezifische Weise des „Sich-selbst-gegeben-Seins", womit zugleich die verantwortliche Sorge für das „In-Ordnung-Sein" dem Menschen gegeben ist. Er „ist" nicht nur, sondern er „hat" sein Sein im menschlichen Selbstbewußtsein und in Selbstverantwortung; er wird im

relativen Durchbrechen der rein biologischen Sphäre ein „Ens capax infiniti", das sich Aufträgen und Geboten Gottes öffnet. Aufgeschlossenheit für alles Tatsächliche, Beherrschung der empirischen Forschungsresultate und reifes, ruhiges philosophisches Durchdenken und Auswerten der Gegebenheiten machen, zusammen mit der überaus lebendigen und klaren Schreibweise, das Buch zu einer erfreuenden Gabe.

Willwoll

Structures et Liberté. Études Carmélitaines XXV. 8° (XXV und 283 S.) Bruges 1958, Desclée. 195.— bfr. — Eine auf den ersten Blick hin fast verwirrende Reichtumsfülle wird in diesem Jubiläumsheft der verdienten Études Carmélitaines geboten. Befassen sich doch die Referate der Tagung der „Études Carmélitaines" diesmal von so verschiedenen Gesichtspunkten, von der Physik, Biologie, Psychologie, Psychotherapie, Soziologie, Gnadentheologie und Mystik her mit der Gegensatzspannung von Strukturnötigung und Freiheit, wobei selbstverständlich die Bedeutung der Worte Strukturnötigung und Freiheit von Referatgruppe zu Gruppe hin variieren. Den Auftakt zur Tagung bietet der Begründer der „Schicksalsanalyse", *Szondi* (Zürich), mit einem sehr klaren, inhaltreichen und spannenden Referat über die in der Erbmasse bedingten Wahlverwandtschaften und Schicksalswege bei Ehe, Berufswahl usw. und über die doch im Rahmen erbbedingter Wegvorzeichnung bleibende Freiheit persönlicher Lebensgestaltung. *Massignon* (Paris) führt anschließend aus, daß nicht blindes Fatum die Schicksalswege bestimmt, sondern eine geheimnisvolle „Berufung" sich in den vorgegebenen individuellen und sozialen Strukturen bekundet. *P. Philippe de la Trinité* (Rom) fragt nach der Freiheit, mit der Menschen auf göttlichen Anruf antworten; er greift damit auf das alte theologische Problem von Gnade und Freiheit, Allwirksamkeit Gottes und Verantwortlichkeit und Verdienst des Menschen zurück. Die Problemstellung des „Gnadenstreites" und die Voraussetzung eines göttlichen Wissens um „peccata futuribilia" als verfehlt erklärend, stellt er sein Referat unter das Motto: weder Thomismus noch Molinismus, sondern zurück zur einfacheren Lehre von Thomas. — Die folgende Gruppe von Referaten behandelt zunächst den Gegensatz von Strukturbindung und sogenannter „Freiheit" im physikalischen Geschehen (*Février*, Paris) und im biologischen Bereich (*Destouches*, Paris, und *Soulaires*, Paris), um dann zum eigentlich menschlichen Freiheitsproblem anzusteigen. *Ruyer* (Nancy) präzisiert das Problem der determinierenden Strukturtotalität im Menschen und der Freiheit der Selbstgestaltung, und *Mathieu* (Paris) findet im modernen Kunstschaffen den Durchbruch der Freiheit durch die Strukturnötigungen. Beim Menschen erweisen sich die Strukturgegebenheiten zugleich als Ansatzpunkt und als Begrenzung der Willensfreiheit (*Lhermitte*, Paris), wobei aber Freiheit nicht nur als Offensein für viele Möglichkeiten, sondern als Macht zur Selbstgestaltung zu fassen ist (*Laforgue*, Paris). Im Anschluß an C. G. Jungs Schrifttum über die archetypischen Bilder behandelt *Baudouin* (Genf) das Archetypische in Märchen, in denen das intellektuell-kluge Prinzip das irrational-wilde (den Drachen z. B.) überwindet. *Ibor* (Madrid) spricht als Psychotherapeut von der Schwierigkeit begrifflicher Klärung in der Neurosenlehre und von der Freiheit in der Neurose. Die Bindung an Sozialstrukturen, an die Eltern-Art (*Dolto*, Paris), an das weitere Schicksalmilieu (*de Greeff*, Louvain) erhellt aus zum Teil tragischen Schicksalsbedingungen, wobei aber dennoch der Mensch nicht nur ein „Echo der ihn nicht Liebenden" ist (*Cuny*, Paris). — In ganz andere Problemregionen führen die drei folgenden Referate. *Journet* (Fribourg) spricht von der „Freiheit in der Kirche" und *Cerfaux* (Louvain) handelt in Erörterung des Galaterbriefes und seiner weitgehenden Geöffnetheit für hellenistisches Gedanken- und Sprachgut von der Freiheit des Christen gegenüber dem alten Gesetz. Von der Bindung des Menschen auch im mystischen Bereich von natürlichen individuellen und sozialen Voraussetzungen einerseits, und von der als Gnadengeschenk in mystischer Gottesnähe erlangten höchsten Befreiung des Menschen handeln die sehr klaren Ausführungen von *P. Lucien-Marie* (Lille). — Abschließend stellt *Lacombe* (Lille) in kurzen und präzisen Formulierungen nochmals das Problem menschlicher Willensfreiheit innerhalb der vorgegebenen Bedingtheiten und Nötigungen heraus. Ein Anhang, den wir lieber gleich am Anfang des Bandes sähen, weist auf die verschiedenen Wortsinne von „Freiheit und Struktur" in den verschiedenen im Buch behandelten

Seinsgebieten hin. Dieses vorausgesetzt, bietet der neue Band der Études Carmélitaines wieder eine reiche und anregende Fülle der Betrachtungsweisen und des Wissens. Ein langes Vorwort stellt den Band als „Jubiläumsband" der „Études" und ihrer 25 Tagungen vor und es bringt die Glückwünsche von zuständigsten Seiten an den verdienten Begründer der Études Carmélitaines, P. Bruno de Jésus-Marie, Glückwünsche, denen wir uns angesichts dieses Jubiläumsbandes in aufrichtiger Freude anschließen. Willwoll

Kircher, V., Die Freiheit des körpergebundenen Willens. Arbeiten zur Psychologie, Pädagogik und Heilpädagogik. Freiburg-Schweiz 1957. Universitätsverlag. (198 S.) 14.50 DM. — Die Arbeit hat zwei Teile, deren erster die Darlegung dreier Stellungnahmen zum Problem ist, nämlich der von Pradines, de Greeff und Ricœur. Der zweite Teil ist eine „Stellungnahme (zu den genannten Autoren) im Rahmen der thomistischen Psychologie", denn die „Untersuchungen werden ... in einem präzisen Rahmen und vor dem Hintergrund eines gesicherten Wissens stehen: Allen Gedankengängen wird das thomistische Menschenbild und die thomistische Interpretation des Willens und seiner Freiheit zugrunde liegen" (Vorwort). Die Verfasserin versucht, eine der für den Intellekt und sein Verhältnis zum Sinnlichen bereits gewonnenen Abstraktionslehre ähnliche Schau des Verhältnisses von Strebevermögen und Sinnlichkeit zu gewinnen. Nach einer die Begriffe und die Fragestellung klärenden Einleitung beginnt der darlegende Teil. Bei Pradines und de Greeff — beide Autoren gehen vom Biologischen her an die Frage — ist die Entwicklung des Geistigen eine Befreiung vom Körperlichen, sei es nur phylogenetisch im Laufe der Menschheitsgeschichte (Pradines) oder ontogenetisch im Verlauf der Individualentwicklung (de Greeff). Im Gegensatz dazu interpretiert der den Existenzialisten nahestehende Ricœur die Wirklichkeit nicht „von unten" — den Geist vom Leib her — sondern umgekehrt „von oben": den Leib vom Geist. Die Zurückweisung der kritisierten Autoren bleibt aber nicht negativ. K. hebt bleibende Erkenntnisse als Ansatzpunkte ihrer eigenen Synthese heraus. Diese bleibt im Rahmen der thomistischen Philosophie. Deren wichtigster Grundgedanke ist in diesem Zusammenhang, daß die Wahlfreiheit nicht die Vollendung des Geistes schlechthin ist, sondern der Ausdruck des spezifisch Menschlichen unserer Geistigkeit (184), womit die Wahlfreiheit der reinen Geister zwar nicht geleugnet, wohl aber von der des Menschen unterschieden wird (184—185). Damit ist auch die Sünde und ihre Möglichkeit in besonderer Weise Ausdruck der Prägung unseres Willens durch seine Bindung an den Körper. Diese ist zwar nicht total, so daß die Freiheit aufgehoben wäre (Kap. IV und V), aber „der Einfluß des Körpers und der Triebe auf die Entscheidung ... wirkt sich aus im praktischen Urteil ... und in der allgemeinen Entfaltung der Willenstätigkeit, die von bestimmten physiologischen und psychologischen Bedingungen abhängig ist. Die Willensentscheidung kann aber, formal gesehen, von diesem Einfluß nicht betroffen werden. Sie ist ein geistiger Akt, der eine Grundlage hat im Materiellen, der aber als Akt der Entscheidung nicht an die körperlichen Bedingungen gebunden ist" (133). Immerhin geht diese Bindung so weit, „daß die Sünde und die Wahl zwischen Gut und Böse in der natürlichen Ordnung auf besondere Weise Eigenschaft des körpergebundenen Willens ist. Die großen Fragen der menschlichen Freiheit: Souveränität, Indetermination und Freiheit für Gut und Böse sind also nicht nur vereinbar mit der körperlichen Wirklichkeit; sie sind sogar in durchaus positiver Weise gerade in dieser Körperlichkeit begründet, ... weil die Begrenztheit des inkarnierten Geistes nicht einfach als reine Mangelerscheinung aufgefaßt werden darf" (185), ist sie doch „zugleich die Möglichkeit zu einer schöpferischen Tätigkeit, die nur im begrenzten Wahlakt zum Ausdruck kommen kann" (186). Die körpergebundene Freiheit bleibt aber begrenzt, hängt es doch „vom Körper ab, ob und wieweit der Mensch frei" ist (187), zwar nicht in dem Sinne, als ob „der Körper die Macht (hätte), den Willen zu unterdrücken oder zu befreien" (187). — Die spekulativ sehr gute, wenn auch allzu eng an eine bestimmte Richtung angelehnte Arbeit läßt leider die Orientierung an der Empirie vermissen. Das nimmt den interessanten Aussagen ihre Wirklichkeitsbeziehung und auch einen Teil ihrer Glaubwürdigkeit. Die in unserer Zeit von den modernen Strömungen der Psychologie so brennend gewordene Frage nach der Tatsächlichkeit und dem Umfang der Freiheit

des menschlichen Willens und damit die Frage nach der Möglichkeit der Sünde bleiben so gut wie unberührt. Angesichts der moralischen, pädagogischen und psychotherapeutischen Verwirrung hätte diese Sicht des Problems nicht außer acht gelassen werden dürfen. Erlinghagen

Schlegel, W., Körper und Seele. Eine Konstitutionslehre für Ärzte, Juristen, Pädagogen und Theologen. 8° (180 S.) Stuttgart 1957, Enke. 19.50 DM. — Der Verf. dieses Buches will eine wissenschaftlich einwandfrei unterbaute Klärung des Problems: Körperbau und Charakter, bringen. Die für eine solche Lösung heranzuziehenden Konstitutionselemente (die Ganzheitsbetrachtung der Leib-Seele-Einheit Mensch hält der Verf. für unbegründet 53), Leitmerkmale und die zugeordneten Charaktereigenschaften müssen exakt und in ihren Beziehungen korrelationsstatistisch gesichert sein. Auch für das Gebiet der Psychologie kann nur eine „rein naturwissenschaftliche Arbeitsmethodik" in Frage kommen (52—66: Die Methoden zur Beurteilung der Psyche). Aus dieser Grundeinstellung heraus wird es zwar verständlich, daß Sch. die Charakterdiagnostik „nicht in die Hand des Psychologen" legen will (94). Er kann aber mit solchen Methoden keine Aussagen belegen, die sich auf das geisteswissenschaftlich und philosophisch zu fassende Wesen der Seele beziehen. So etwa, wenn er meint, daß Körper und Seele nur „zwei Seiten einer Wirklichkeit" seien (80), die man aus didaktischen Gründen in zwei Begriffe fassen könne. Auch seine ethische Beurteilung der Homosexualität (124) und seine positivistische Auffassung des Sittengesetzes (im Gegensatz zu „den von der Natur geschriebenen ewigen Gesetzen" 159) schließt metaphysische Voraussetzungen ein, die mit den Methoden naturwissenschaftlicher Erkenntnis nicht gerechtfertigt werden können, so wertvoll diese Methoden in ihrem Bereich auch sein mögen. — Trotz dieser nicht unwesentlichen Bedenken glauben wir, daß die Untersuchung des Verf. nach Intention und Methode einen Beitrag zu den Forschungen über Konstitution und Charakter darstellt, der verdient, aufgegriffen, kritisch geprüft und weitergeführt zu werden. Das Material, auf dem die Untersuchungen beruhen, ist außerordentlich umfangreich. In einer Arbeit von etwa 20 Jahren hat der Verf. an rund 10 000 männlichen Personen seine anthropologische Methode der Körpermessung und der Beurteilung durchgeführt, über die er in den Kapiteln Körpermerkmale (8—17) und Tpyen des Körperbaues (17—38) berichtet. Er unterscheidet dabei die athletisch-asthenische und die andromorph-gynäkomorphe Variationsreihe, die sich in verschiedener Weise berühren und überkreuzen können. In einem besonderen Abschnitt werden die Charakterbilder dieser Variationsreihen behandelt (78—94). In diesem Abschnitt nähert sich der Verf. einer ganzheitlichen Betrachtungsweise, die also auch für die Konstitutionsforschung, jedenfalls in ihrem seelischen Bereich, nicht so „ausgesprochen unfruchtbar und hemmend" zu sein scheint, wie der Verf. an anderer Stelle (53) meint. Juristen und Pädagogen werden die Kapitel Sexualität der Typen (109—122), Varianten der Sexualität und Pathologie des Sexualverhaltens (122—138), Konstitution und Kriminalität (159—170) besonders aufmerksam lesen. Der Verf. tritt temperamentvoll für Straffreiheit der Homosexualität ein, da sie, wie auch andere Zwischenstufen der Sexualität, „Ausdruck einer konstitutionsgebundenen, inneren Notwendigkeit" sei, ein „natürliches Sexualverhalten" dieser Persönlichkeiten darstellt und nicht als „anomal oder gar unsittlich bezeichnet" werden könne (122). Es ist bedauerlich, daß der Verf. nichts über eventuell vorhandenes Schuldbewußtsein der von ihm untersuchten 110 homosexuellen Männer im Alter von 18—65 Jahren mitteilt. Hier lägen vielleicht Ansatzpunkte, die zu einer tieferen Einsicht in den Begriff des „natürlichen Sexualverhaltens" führen könnten, das in der Humanpsychologie vom rein Biologischen her nicht adäquat gefaßt werden kann.
Gilen

Piéron, H., Coumétou, M., Durandin, G., de Montmollin, G., Le maniement humain (Traité de Psychologie appliquée, 5). gr. 8° (296 S.) Paris 1956, Presses Universitaires de France. 1200 Fr. — In diesem 5. Bd. des großen, von Piéron herausgegebenen Handbuches der angewandten Psychologie geht es um die psychologischen Probleme des menschlichen Einsatzes und der Menschenführung im Bereich der Arbeit und des wirtschaftlichen Zusammenseins. Im 1. Kapitel (Le maniement de

la perception, 959—1091) handelt *Piéron* über die Einflüsse, die Möglichkeiten und die Grenzen, die sich für die physiologische Psychologie und ihre Anwendungen aus den Einsichten und Fortschritten der modernen Technik in Raumgestaltung und Lichteinwirkung, aus dem Lärm und der Lärmbekämpfung, aus der Schnelligkeit der Bewegung im fahrenden Wagen, in Schiff oder Flugzeug ergeben. Dabei zieht der Verf., der selber eine Reihe von experimentellen Untersuchungen zu diesen Problemen durchgeführt hat, eine reiche, vorwiegend amerikanische Literatur heran (Bibliographie: 1082—1091). Auf einige Abschnitte sei besonders aufmerksam gemacht: Les problèmes psychophysiologiques de l'éclairage (1017—1036); La perceptivité visuelle (1036—1050); La perceptivité auditive (1050—1063). — Das 2. Kapitel dieses Bandes ist der Psychologie der Berufstätigkeit und ihrer Faktoren gewidmet (1093—1160). Sein Verf., *M. Coumétou*, untersucht vor allem den Einfluß, den das Arbeitsmilieu ausübt (1095—1141). Er geht dabei zunächst auf das von ihm als „physisch" bezeichnete Milieu ein: Licht-, Geräusch- und klimatische Verhältnisse; sodann wendet er sich den technischen Arbeitsmitteln zu, die die Arbeit angenehmer und ertragreicher gestalten, sowie dem psychologischen Klima, dem der Arbeiter und seine Leistung unterstehen. Ein Abschnitt über die ökonomischen, affektiven technischen und geistig-moralischen Interessen, die den Arbeiter an das Unternehmen binden, beschließt diesen Beitrag. Die Bibliographie umfaßt 6 Seiten englisch-amerikanischer und französischer Literatur. — Eine sehr klar geschriebene Abhandlung zur Psychologie der Propaganda und der öffentlichen Meinung hat *G. Durandin* beigesteuert (1161—1195). Seine Beispiele sind zum Teil den revolutionären Propagandamethoden moderner totalitärer Staaten und kriegführender Parteien entnommen. Das Literaturverzeichnis führt 95 Nummern von Büchern und Artikeln an, die teilweise in deutschen Bibliotheken kaum zu erreichen sind. — Die Versuche einer wissenschaftlichen Sicherung der Psychologie des Commandement (Leadership) werden im letzten Teil dieses Werkes von *G. de Montmollin* kritisch gemustert und skeptisch beurteilt (1197—1241). — Im ganzen haben die Verf. hier ein Buch geschaffen, dem sicher jeder, der auf dem Gebiet der Arbeits- oder Wirtschaftspsychologie tätig ist, manche Einsichten, Anregungen und Hinweise, auch auf spezialisierte Literatur, entnehmen kann. Gilen

4. Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie

Krohn, S., Die normative Ethik in ihrer Beziehung zur Erkenntnis und zur Idee der Menschheit (Annales Universitatis Turkuensis, B 69). gr. 8° (284 S.) Turku 1958, Turun Yliopiston Kustantama. 1100.— FM. — Gegenüber dem in den nordischen Ländern verbreiteten Subjektivismus und Relativismus will der Verf. die objektive Auffassung der Ethik verteidigen. Er wendet sich vor allem gegen die relativistische Werttheorie seines finnischen Landsmannes E. Westermarck, während er sich mit J. E. Salomaa und E. Ahlmann im wesentlichen einig weiß. Als die „zwei Hauptströmungen im ethischen Denken der Gegenwart" bezeichnet Kr. die heute weitverbreitete „negativistische Strömung" und die objektivistische Ethik, die „einen Teil der *philosophia perennis* ausmacht" und heute vor allem durch die „auf der Phänomenologie fußende normative Wertethik" vertreten ist (54 f.). Die phänomenologische Ethik, als deren Vorkämpfer Scheler und N. Hartmann genannt werden, sieht Kr. in dem englischen Ethiker G. E. Moore, dessen Principia Ethica schon 1903 erschienen, vorgebildet. Der wertvollste Teil des Werkes Kr.s ist die Kritik des „ethischen Negativismus" (56—141). Hierher gehört der Wertnihilismus des logischen Positivismus, der alle Werturteile ablehnt, weil sie sich nicht empirisch „verifizieren" lassen, dann die Gefühlstheorie, nach der „gut" nur das ist, was wir gefühlsmäßig billigen, weiter der Naturalismus, der die Werturteile und Normen in bloße Tatsachenaussagen verwandeln will; so versucht die evolutionistische Ethik das Gute auf das Fortschrittliche in der Entwicklung („the relatively more evolved conduct": Spencer) zurückzuführen, die soziologische Ethikauffassung auf die von der Gesellschaft gebilligten Gewohnheiten. Der Verf. zeigt mit großem Scharfsinn die zahlreichen Selbstwidersprüche, Begriffsverwechslungen und Zirkelschlüsse in diesen Theorien. Gegenüber dem ethischen Skeptizismus, der sich auf die große Ver-

schiedenheit der ethischen Auffassungen beruft, weist Kr. darauf hin, daß die Meinungsverschiedenheiten sich oft mehr auf Tatsachenfragen als auf die eigentlich ethische Beurteilung beziehen, ferner daß es sich bei den Meinungsverschiedenheiten oft um komplexe, schwer durchschaubare Anwendungen sittlicher Prinzipien, nicht aber um die Grundsätze selbst, handelt (148—160). Eine Art Zwischenstellung schreibt Kr. der „orthonomischen" Ethikauffassung Brentanos und seines Schülers Oskar Kraus zu, nach der das Gute die „als richtig charakterisierte Liebe" ist (131 f., 142). Das Wesentliche der objektivistischen Auffassung sieht er darin, daß der sittliche Wert unabhängig von der subjektiven Beurteilung oder Bewertung ist (144). Diese objektivistische Ethikauffassung ist für den Verf., wie schon bemerkt wurde, vor allem in der phänomenologischen Wertethik als der modernen Weiterführung der antiken und der christlichen Ethik gegeben. Dementsprechend ist eine Handlung sittlich gut, „wenn von zwei Selbstwerten ... der höhere Wert verwirklicht wird" (145). Freilich ist Kr. nicht blind für die Grenzen der Wertethik. So heißt es z. B. im Gegensatz zur Auffassung Schelers: „... der sittliche Wert des Gutseins, das angestrebt wird und als sittliches Wertziel erscheint, ist nicht derselbe sittliche Wert wie der sittliche Wert des Strebens nach diesem Gutsein" (226). Damit ist entgegen der Auffassung Schelers (vgl. „Formalismus", [4]1954, S. 49) und auch N. Hartmanns („Ethik", 1926, S. 348) ein *eigener* objektiver sittlicher Wert anerkannt und die Meinung abgelehnt, die intendierten Werte seien stets nur „Sachverhaltswerte" (Hartmann a. a. O.), nicht aber sittliche Werte. Unter dieser Voraussetzung verliert aber das wertethische Vorzugsprinzip, nach dem *der* Akt sittlich gut ist, der unter verschiedenen an sich nicht-sittlichen Werten den höheren erstrebt, seine Berechtigung. Kr. gibt denn auch selbst zu, daß es ein sittliches Sollen gibt, das sich durch die Wertethik nicht erklären läßt, „auf Werte nicht zurückführbar" ist (255). Am Ende seines Werkes (259) deutet er an, daß es „eine metaphysische Idee des Menschen gibt, und daß wir durch das ethische Bewußtsein zu dieser Idee in Beziehung stehen". Wenn wir diese Idee kännten, könnte die ganze Ethik als normative Wertethik erfaßt werden (ebd.). Aber eine klare Erkenntnis, meint er, sei uns hier versagt. So bleibt die Ethik zum Teil in einem bloßen „Glauben", wenn auch einem „berechtigten Glauben", begründet. Aber ist dieser Verzicht auf echte Einsicht wirklich notwendig? Vielleicht würde der Verf., wenn er ohne den etwas voreiligen Verzicht in der angedeuteten Richtung weiterdenken wollte, zu einem neuen und vertieften Verständnis der in der *philosophia perennis* grundgelegten Lösung gelangen.

de Vries

Giers, J., Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen De iustitia et iure (Freiburger Theol. Studien, 72). gr. 8° (XVII und 258 S.) Freiburg 1958, Herder. 24.— DM. — Da Suárez einen eigenen Traktat De iustitia et iure nicht geschrieben hat, kommt der Herausgabe seiner römischen Vorlesungen von 1584 über die Gerechtigkeit ein besonderer Wert zu. Sie lassen die Stellung erkennen, die er zu diesen grundsätzlichen Fragen in seiner früheren Zeit eingenommen hat; später ist er auf diesen Problemkreis nicht mehr thematisch, sondern nur noch in anderen Zusammenhängen mehr beiläufig zurückgekommen. Die römische Vorlesung, die mit Vorzug auf die eigentlich spekulativen Fragen eingeht, bietet darum zugleich eine willkommene Ergänzung zu dem großen Werke De legibus. G., der in einer früheren Arbeit schon die Gerechtigkeitslehre Cajetans behandelt hat (Gerechtigkeit und Liebe. Die Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des Kardinals Cajetan, 1941; vgl. Schol 17 [1942] 155 f.), legt hier den Text vor, der unter anderen Nachschriften römischer Vorlesungen des Suárez aufgefunden wurde, und macht ihn zum Gegenstand eingehender Untersuchung. Der Text ist nicht vollständig erhalten; er umfaßt die letzten sechs Quästionen der Disputatio secunda De dominio, also des Teiles der Vorlesung, der vom Objekt der Gerechtigkeit handelt, eine kurze Disputatio tertia De actibus iustitiae in genere und die umfangreichere Disputatio quarta De habitu iustitiae. Der Wiedergabe des Textes schickt G. eine Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Suárezforschung in moraltheologischer Hinsicht und eine Einführung in die römische Vorlesung voraus, in der er auch die geistige Welt des damaligen Collegium Romanum, an das Suárez 1580 berufen wurde, charakterisiert. Mit großer Sorgfalt legt er dann, zum Teil in einer Art Paraphrase des Textes, die Pro-

bleme dar, die Suárez behandelt, geht den Gedankengängen des Autors im einzelnen nach, setzt sie mit der Sichtweise und den Diskussionen des suarezianischen Zeitalters in Verbindung und arbeitet den Beitrag heraus, den Suárez selbständig geliefert hat. Nach einer Übersicht über die Quellen, aus denen Suárez geschöpft hat, gibt er schließlich zwei kürzere Zusammenfassungen; die eine hebt das hervor, was der Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez im Verhältnis zu den überlieferten Gedanken eigen ist, die andere vergleicht diese Lehre mit dem, was Suárez in späterer Zeit in gelegentlichen Äußerungen zu den gleichen Problemen gesagt hat. So fördert diese Ausgabe in einer sehr eingängigen Weise die Kenntnis suarezianischer Doktrin. — G. kommt schon in der Einleitung (7) auf den angeblichen „Voluntarismus" der Rechtsphilosophie des Suárez zu sprechen. Wenn diese Frage auch im wesentlichen als erledigt gelten darf, ergibt sich doch aus der nun bekanntgewordenen Lehre über die Gerechtigkeit eine wertvolle Bestätigung dafür, daß bei Suárez von einer Subjektivierung des Rechtes keine Rede sein kann: er bleibt ganz in der Tradition, die im Recht eine objektive Größe erkennt. Sehr gut macht G. deutlich, inwiefern bei Suárez aber eine besondere Betonung des Willenselementes in Recht und Gesetz vorliegt, in der er über Thomas und die an ihm ausgerichtete Rechtsphilosophie hinausgeht, ohne sich in einen Gegensatz zu ihr zu stellen. Hartmann

Chenu, M. D., Die Arbeit und der göttliche Kosmos (Übersetzt und eingeleitet von *K. Schmitt*). 8° (184 S.) Mainz 1956, Grünewald. 7.60 DM. — Das kleine Buch ist eine Programmschrift, hervorgegangen aus Artikeln, die der Verf. 1952 im „Esprit" hatte erscheinen lassen. Sie hat die Eigenschaften, die eine intelligent geschriebene Programmschrift zu haben pflegt: sie weist auf eine noch nicht hinlänglich erfüllte Aufgabe hin, bringt dazu eine Menge erleuchtender Gedanken, deckt einige dunkel gebliebene Zusammenhänge auf; bleibt im übrigen oft bei Andeutungen und großen Linien stehen und neigt dazu, bisherige Mängel stark zu betonen (was haben die „modernen Theologen" und vor allem die „Moralisten" nicht alles versäumt!) und als neu hinzustellen, was vielleicht auch vor einiger Zeit doch nicht ganz so unbekannt war. Das Buch tritt ein für die Notwendigkeit einer „Ethik der Arbeit, die bis jetzt von niemand vorgelegt worden ist" (45), einer (wie gewöhnlich gesagt wird) Theologie der Arbeit, die der neuen Wirklichkeit menschlicher Arbeit in der modernen Arbeitswelt gerecht wird. Sie hat vor allem zwei Dinge auszulegen: die gemeinschaftsbildende Kraft, die der Arbeit des industriellen Zeitalters innewohnt, und die Bedeutung, die dieser Arbeit in der Verbindung des Menschen mit dem Kosmos zukommt, ihre Stellung in dem Gesamtplan der göttlichen Schöpfung, in dem die Arbeit „ein Teilstück der Weltkonstruktion und der Herrschaft Gottes" ist (58). Vor allem der letzte Gedanke liegt dem Verf. am Herzen, und er fügt seinen eigenen Überlegungen einen von ihm interpretierten Text des hl. Maximus Confessor „über die Beziehung des Menschen und der Natur" als Anhang hinzu. — Der Wirksamkeit des Buches für den deutschen Leser steht ein gewisses Hindernis entgegen in seiner typisch französischen Art. Der Verf. geht offensichtlich bei manchem, was er sagt, von unausgesprochenen Voraussetzungen aus, die in der geistigen Welt Frankreichs gegeben sind. Erwähnt seien, als kurz anführbare Beispiele, nur die häufig wiederholten Apostrophierungen nicht genannter Theologen und Philosophen, die cartesianisch beeinflußt oder infiziert seien (vgl. 56, 76, 80 f., 124, 164 f., 182), oder der Bezug auf eine seit einer Reihe von Jahren verkündete „Arbeitsmystik" (46, 76), an deren Stelle eine Theologie der Arbeit treten soll. Die deutsche Übersetzung hat sich vom französischen Text kaum gelöst; das verschärft den Eindruck, ein französisches Buch vor sich zu haben. Viele Sätze bleiben ganz in der Ausdrucksweise fremden Stils und erschweren dem Leser das Verständnis erheblich. Manchmal ist die Wiedergabe einfachhin mißglückt (man lese z. B. diesen Satz: „Jedenfalls trägt das dem Christen gegebene Kapital eine kosmische Geistigkeit, wovon die Arbeit eine der Achsen ist" 71). Man dürfte nicht „sensible" regelmäßig mit „empfindsam" übersetzen oder immer Zivilisation sagen, auch wenn eindeutig Kultur gemeint ist, oder Sozialisierung, einen genau geprägten Begriff, gleichbedeutend mit Sozialisation gebrauchen; wir sprechen von Aufklärungsphilosophie und nicht von Erleuchtungsphilosophie (103) oder von weltlicher Gewalt bzw. von Staatsgewalt und nicht von ziviler Gewalt (96), was eher an den Gegensatz zu

militärischer Gewalt denken läßt. — Der Satz: Sileant (genauer: Silete) theologi in munere alieno, der S. 87 „den neuen Lehrern des internationalen Rechts im 18. Jahrhundert" zugeschrieben wird, stammt von Albericus Gentilis (1552—1611).
Hartmann

Valverde, C., S.J., Presupuestos metafísicos en la filosofía social y política de Juan Donoso Cortés (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Philos. Pont. Univ. Gregorianae), gr. 8° (87 S.) Comillas (Santander) 1958, Universidad Pontificia. — Jedes Handeln, erst recht jede politische Wirksamkeit muß aus Kenntnis geboren sein, aus Wissen um den Menschen, ja zutiefst um das Sein selbst. Die politische Tätigkeit des großen spanischen Diplomaten Donoso Cortés wurzelt, wie der Verf. überzeugend dartut, in einer Philosophie der Ordnung. Ordnung ist geeinte Vielfalt. Bloße Einheit läßt keinen Raum für die Freiheit, die Grundbedingung der Liebe. Wo nur Vielheit bleibt, da lauert das Nichts. Erst wo Einheit sich frei verströmen kann in Vielfalt und Vielfalt gebunden ist in höhere Einheit, da herrscht Ordnung. Für das an Augustinus geschulte Denken Donosos ist die Ordnung der Dinge eine hierarchische, sie beruht auf der Teilhabe der Geschöpfe an den Vollkommenheiten des einen Wesens Gottes, das letzter einender Grund aller geschaffenen Vielfalt ist. In der Mitte der so begründeten Ordnung steht der Mensch als Krone der Schöpfung und Abbild des Schöpfers. Die hierarchische Ordnung ist jedoch nicht starr und statisch, sie ist Synthese von Gesetz und Freiheit. Gesetz ohne Freiheit schafft nur tote und lieblose Einheit, Freiheit ohne Gesetz führt zu chaotischer Vielheit. Die menschliche Freiheit ist nicht absolut, nicht völlig gesetzlos, sie steht in den Bindungen einer gesetzten Naturordnung, der Naturgesetze, die ihn zwingen, und der Gesetze der eigenen Natur, die ihn verpflichten. Innerhalb dieser Gesetze findet die Freiheit ihren Spielraum. Auf diesem Hintergrund entfaltet sich die Ordnung als dynamische Synthese von göttlichem und menschlichem Wirken; sie erwächst aus dem je neuen Zusammenspiel von geschöpflicher Freiheit und frei waltender Vorsehung Gottes. Aber gerade weil der Mensch frei ist, kann er sich auch gegen die Ordnung als solche stellen. Das ist die Ursünde, die Revolution aus Grundsatz, die das Übel gebiert. Doch führen selbst Sünde und Übel nur zur Vereitelung einer bedingten, relativen Ordnung — an der unbedingten, absoluten Ordnung, die im Wesen Gottes selbst gründet, können sie nicht rütteln. Hierbei klingt einer der triumphierendsten Gedanken des hl. Augustinus an, daß selbst die Verdammten noch ihren Platz haben im ordo universi; spiegeln sie doch in letztem Ernst die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes wider. In dem klaren Wissen um die Tatsache der Ursünde liegt der Grund für den oft schockierenden Pessimismus, mit dem Donoso vielerorts vom Menschen und von der Menschheit spricht. Mit Recht weist der Verf. derartigen Äußerungen ihren Platz an in der Auseinandersetzung mit dem rationalistischen Optimismus eines rein natürlichen Menschenbildes, wie es sowohl dem Liberalismus wie dem Sozialismus zugrunde liegt. Demgegenüber betone Donoso mit aller Schärfe die Verkehrtheit der gefallenen Menschennatur. Gelegentliche, fast protestantisch anmutende Übertreibungen müsse man der Polemik zugutehalten. Das letzte Wort Donosos sei ein entschiedener christlicher Optimismus. Der gefallene Mensch kann von sich aus die verlorengegangene Ordnung nicht wiedergewinnen, Gott selbst aber hat sie noch wunderbarer wiederhergestellt in der Erlösung in Jesus Christus. Dieser ordo christianus — für Donoso selbstverständlich der ordo catholicus — ist aber seinem Wesen nach Zusammenwirken von Gott und Mensch, von Erlöser und Sünder, von Christus und Christen. Auf dem Hintergrund der letzten, unbedingten Ordnung führt selbst das Chaos der Sünde, durch Gottes freie Erlösungstat eingefangen in die Einheit der Liebe, zu einer noch herrlicheren Ordnung des Ganzen. — Dieses großartige Bild der Seins- und Heilsordnung schält der Verfasser aus den Schriften und Briefen des Donoso Cortés heraus, auch unter Zuhilfenahme noch unveröffentlichter Schriftstücke aus dem Familienarchiv. Man wird dem Verfasser rechtgeben müssen, wenn er auf die hohe Gegenwartsbedeutung einer solchen christlichen Ordnungsphilosophie als Grundlage einer verantwortungsbewußten Politik hinweist. Das vorliegende Exzerpt enthält vorwiegend Auszüge aus den allgemeinen Anfangskapiteln der Arbeit, und man ist begierig zu erfahren, welche Folgerungen sich aus dieser Philosophie der christlichen Ordnung ergeben für

Familie, Gesellschaft, Staat. Im Anhang findet sich die bisher vollständigste Bibliographie über Donoso Cortés. Hummel

Voegelin, E., Wissenschaft, Politik und Gnosis. 8° (93 S.) München 1959, Kösel. 4.80 DM; geb. 6.80 DM. — V. (nach einer zwanzigjährigen Lehrtätigkeit in USA seit kurzem Ordinarius für politische Wissenschaften an der Universität München) überrascht durch seine Interpretationen, die den Marx der Frühschriften und den Hegel der Phänomenologie und der Philosophie der Weltgeschichte mit Nietzsche und Heidegger in Verbindung setzen und zur Erleuchtung geheimer Zusammenhänge spätantike Gnosis und mittelalterliche Kabbala heranziehen. Hier und da reizt eine kühne Behauptung unmittelbar zum Widerspruch. Es ist doch nicht so einleuchtend, daß das System eine gnostische und nicht eine philosophische Denkform sei (54). (Sind Aristoteles und Thomas nicht auch Systematiker? Müßte man nicht wenigstens System und System unterscheiden? Und — ist Gnosis einfachhin keine Philosophie?) Oder wollte jemand so schnell unterschreiben, daß Hegels Phänomenologie in ihrer Substanz und Intention radikal antiphilosophisch und eines der großen Werke der Magie sei (81)? Man wird auch nicht dem neuen Terminus „Parusismus" bzw. „parusitisch" eine allgemeine Aufnahme versprechen, den V. im Anschluß an Heideggers Rede von der Parousie des Seins bildet und in dem er seine Analyse zusammenfaßt (Parusismus = die Geisteshaltung, in der die Erlösung vom Übel der Zeit durch die Ankunft, den Advent des immanent verstandenen Seins in seiner Fülle zu erwarten ist 60). Aber der Kerngedanke des Buches, das den gnostischen Charakter des modernen Denkens und seiner politischen Auswirkungen aufweisen will, ist mit einem gewissen Glanz herausgearbeitet. V. geht aus von der politike episteme, die Plato und Aristoteles begründet haben und die die Ordnung des Politischen auf der Erkenntnis des Seins aufbaut. Als typisch für die Meinungen, die in den modernen Gesellschaften sich durchzusetzen versucht haben, sieht er das „Verbot der Fragestellung" an, das die Antike nicht gekannt habe: „Diese Haltung der bewußten und spekulativ sorgfältig durchgearbeiteten Verschließung gegen die Ratio ist das neue Phänomen" (31). Es soll vor allem bei Marx, dann auch bei Hegel und Nietzsche und schließlich bei Heidegger, dem „genialen Gnostiker unserer Zeit" (57), aufgewiesen werden. Vieles von dem, was V. in der Auslegung einzelner Texte zeigt, ist einleuchtend, und sein Buch regt auf jeden Fall sehr zum Nachdenken an. Aber es bleibt eine grundsätzliche Frage. V. will, zuerst bei Marx, einen „intellektuellen Schwindel" nachweisen, eben den, der zu dem Verbot des Fragens führe, das die Unhaltbarkeit der eigenen Konstruktionen aufdecken könnte; er behauptet, daß eine bewußte Täuschung, im Festhalten an erkannter Unwahrheit, schließlich den Charakter „dämonischer Verlogenheit" annehme, da die Revolte gegen Gott letztes Motiv sei (45). Wird mit solchen Deutungen nicht eine Grenze überschritten, die den Erklärungen fremder Gedankenwelt gezogen ist? Auch wenn eine Analyse einen Zirkel des Denkens feststellt, ein Verschlossensein in ein System, das sich durch sich selbst zu erweisen vorgibt und jedes Infragestellen von außen ablehnt, gibt sie damit das Recht, die Anklage auf bewußte Unwahrheit, auf klar gewollte Täuschung zu erheben? Um mit dem Denker zu schließen, den auch V. an das Ende setzt: Ist die Hegelsche Spekulation des absoluten Wissens bewußter „Gottesmord" (wie V. im Anschluß an Nietzsches 125. Aphorismus in der Fröhlichen Wissenschaft deutet: „Um den Gottesmord zu begehen, wird das System geschaffen" 83)? Ist es nicht möglich, daß Hegels Selbstaussage, er sei ein guter Lutheraner, und seine energischen Proteste gegen den Vorwurf des „Pantheismus" ganz ehrlich waren, ebenso wie die Überzeugung, daß sich das System gegen alle Zweifelsfragen aus sich selbst, durch seine eigene Darstellung rechtfertige? Von hier aus wären Gedankenverbindungen, die V. entwickelt, auf ihre Tragfähigkeit zu prüfen, wenn auch die Eindringlichkeit seiner Analysen nicht bestritten werden soll. V. denkt kühn und vielleicht etwas gewaltsam; um das „Symbol" aufzugreifen, mit dem er schließt: Kann man wirklich die geringfügige und etwas prosaische Veränderung der Schillerschen Verse, die den Schluß der Phänomenologie bilden, als „Schändung eines Gedichtes" zum Symbol „gnostischer Zerstörung der Realität" erklären? Hartmann

Rüsch, E. G., Toleranz. Eine theologische Untersuchung und eine aktuelle Auseinandersetzung. 8° (152 S.) Zollikon-Zürich 1955, Evangelischer Verl. 11.35 DM.— Der Verf., reformierter Theologe, will in dieser systematisch-theologischen Studie (8) die grundsätzliche Einstellung des christlichen Denkens zur Toleranz erörtern. In der Einleitung sucht er den Begriff der Toleranz zu klären und gibt einen Überblick über die Geschichte des Problems. Die drei Hauptteile des Werkes sind überschrieben: Toleranz und Intoleranz des Evangeliums; Das Evangelium und die Kirche; Das Evangelium und der Staat. Der 1. Teil betont einerseits die Intoleranz des Evangeliums, die auf der Einzigkeit und Heiligkeit Gottes beruht und alles Widergöttliche ausschließt, anderseits die Toleranz des Evangeliums, die in der Liebe und Langmut Gottes begründet ist. Der 2. Teil behandelt die Fragen der Toleranz innerhalb der Kirche im Anschluß an die „notae ecclesiae". Im Abschnitt über die Einheit der Kirche heißt es u. a.: „Jeder Versuch, die Vielzahl der Kirchen ... theologisch zu begründen, würde ... den Boden des neutestamentlichen Kirchenverständnisses verlassen" (41). Darum wendet sich R. gegen Miéville (vgl. Schol 32 [1957] 145 f.); seine Toleranzlehre schlage in Intoleranz gegenüber dem Offenbarungsglauben um (48). Als heilige muß die Kirche den Kampf um die wahre Lehre mit allen geistlichen Mitteln führen (61). Freilich wird dies im Abschnitt über die apostolische Lehre der Kirche dahin eingeschränkt, daß das Bekenntnis nicht mit dem Wort Gottes gleichgesetzt werden darf (80). Obwohl das Bekenntnis zum Wesensbestand der Kirche gehört, soll doch auch Bekenntnisfreiheit wesentlich sein, insofern Gott uns aufrufe, „in neuer Situation neu und anders (!) zu bekennen" (80). „Es ist freilich zuzugeben, daß bei solcher Toleranz die Kirche in Gefahr ist, von einer Irrlehre überrumpelt ... zu werden" (81). Aber „die rechte Toleranz der Bekenntnisfreiheit rechnet mit der Verheißung des Heiligen Geistes, der die Kirche in alle Wahrheit leiten wird" (82). Diese Verheißung hindert jedoch nicht, daß die Irrlehre „sich ... in der Kirche ... festsetzen und ausbreiten und mit der Zeit eine solche Mehrheit erreichen" kann, „daß sie gemäß den demokratischen Ordnungen selbst das Lehramt der Kirche ... bestimmt" (96). Hier kommt der Katholik allerdings nicht mit. In um so weiterem Ausmaß können wir den Ausführungen des Verf. im 3. Teil zustimmen, insbesondere in der Ablehnung der verschiedenen „Intoleranz-Motive des Staates". Leider hat R. die Ansprache Pius' XII. vom 6. Dezember 1953 (AAS 45 [1953] 797—800) nicht gekannt. Sonst wären seine Ausführungen über „die Toleranzfrage im Verhältnis des römischen Katholizismus zum Staat" (142 bis 147) wohl anders ausgefallen. Hierzu ist auch zu vergleichen: *A. Hartmann S.J.*, Toleranz und christlicher Glaube, Frankfurt 1955, ein Werk, das R. allerdings noch nicht berücksichtigen konnte, da es erst nach Drucklegung seines Buches erschienen ist. Auch *G. Heinzel S.J.* sagt in seiner Rektoratsrede in Innsbruck 1957: „Gewaltmaßnahmen gegen andere religiöse Bekenntnisse sind sittlich unerlaubt" (vgl. Festschrift des Verlags F. Rauch zur Hundertjahrfeier der Theol. Fakultät Innsbruck, Innsbruck 1958, 51). Freilich gilt das mit der auch von R. anerkannten Einschränkung, daß das irrige Gewissen nicht „die Gemeinschaft der Menschen in Frage stellt und sie bedroht" (132). Dann, aber auch nur dann, dürfte es Aufgabe des Staates sein, gegen den Störer der öffentlichen Ordnung einzuschreiten. Daß der „Glaubensstaat" auch vom katholischen Standpunkt aus keineswegs gefordert ist, zeigt A. Hartmann a. a. O. (200—215). Erfreulich ist, daß R. trotz seiner Mißverständnisse der katholischen Toleranz-Auffassung an der Forderung der Toleranz auch gegen die Katholische Kirche festhält (145 f.). Seine Stellung zum schweizerischen Jesuitenverbot (146 f.) scheint dann freilich nicht ganz folgerichtig; gewiß ist seine Aufhebung Angelegenheit des Staates, aber der Staat erwartet hier wohl auch eine wahrhaft tolerante Stellungnahme von seiten der evangelischen Theologie.

de Vries

Staatslexikon. Recht — Wirtschaft — Gesellschaft. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. 6., völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Bd. 3 Lex. 8° (VIII und 616 S.) Freiburg 1959, Herder. 76.— DM; Hld. 85.— DM. Subskr. 68.— DM; Hld. 76.— DM. — Der 3. Band des Staatslexikons erfüllt voll und ganz die Erwartungen, die der 1. und 2. Band erweckt haben (vgl. die Würdigung in Schol 33 [1958] 113—114 und 34 [1959] 89—90). — Aus dem evangelischen

Raum brachte die 5. Aufl. nur den mehr politisch als theologisch oder kirchenkundlich informierenden Beitrag „Evangelischer Bund"; jetzt sind es 8 Beiträge mit insgesamt 56 Spalten, mehrere davon aus der Feder evangelischer Verfasser, die wirklich gut über die Verhältnisse und Auffassungen auf evangelischer Seite sowie über deren neuere Entwicklung unterrichten. Was *U. Scheuner* in seinem Beitrag „Evangel. Kirchenverträge" über das Selbstverständnis unseres heutigen Staates in seinem Verhältnis zur Kirche ausführt, läßt sich ohne weiteres auch auf das Verhältnis der BRD und ihrer Länder zur katholischen Kirche sowohl in ihrem Hoheitsgebiet als auch als Weltkirche anwenden. Auch in *H. Moslers* Beitrag über das (Bonner) „Grundgesetz" kommt der — ungeachtet der Weitergeltung der sog. Religionsartikel der Weimarer Reichsverfassung — tiefgreifende Wandel zum Ausdruck, der letzten Endes seinen Grund darin hat, daß der Staat von Weimar wertneutral sein wollte, wogegen das „Grundgesetz" sich zu vorgegebenen Werten bekennt, die jeder menschlichen, also auch staatlichen Verfügung entrückt sind. Mit großer Klarheit tritt dies auch in dem Beitrag von *W. Geiger* über die „Grundrechte" in Erscheinung. — Sehr der Beachtung wert ist der Beitrag „Freiheit", für den *M. Müller* und *J. B. Hirschmann S.J.* verantwortlich zeichnen. — Aus dem sozialen Bereich sind hervorzuheben die Beiträge „Gemeinschaft", „Gemeinwohl" und „Gesellschaft" von *G. Gundlach S.J.* sowie der umfangreiche Beitrag „Gewerkschaften", dessen grundsätzlicher Teil von *G. Briefs* und *E. Bouvier S.J.* gemeinsam gezeichnet ist, aber klar die führende Meisterhand des ersteren erkennen läßt. Den deutschen „Gewerkschaftstreit" von der Jahrhundertwende bis zum ersten Weltkrieg behandelt *E. Deuerlein* aus gründlicher Kenntnis des Quellenmaterials; die theologische wie auch die spezifisch gewerkschaftliche Problematik kommen dabei vielleicht etwas zu kurz. — Auch dieser Band enthält Beiträge einiger nichtkatholischer, uns gesinnungsmäßig nahestehender Mitarbeiter, die gewonnen zu haben die Görres-Gesellschaft sich zur Ehre anrechnen darf; etwas befremdend wirken dagegen einzelne Namen von Mitarbeitern, bei denen kaum eine innere Verbundenheit mit der weltanschaulichen Grundhaltung des Staatslexikons vermutet werden kann. Die fraglichen Beiträge sind allerdings rein technischer Art und in dieser ihrer Art ausgezeichnet. Der Benutzer des Staatslexikons erwartet aber darüber hinaus die wertende Einordnung in das große Ganze von Recht, Wirtschaft und Gesellschaft, und diese sucht er in diesen, glücklicherweise nicht zahlreichen Beiträgen vergebens. — Ungeachtet dieser und anderer kleiner Bemängelungen, die man anbringen könnte, ist der Band eine höchst achtbare Leistung.

v. Nell-Breuning

Zum Problem der nicht-absoluten Gewißheit

Von Josef de Vries S. J.

1. Das Problem

Seit *Leibniz*[1] ist es üblich, drei Stufen der Gewißheit zu unterscheiden: die metaphysische, physische und moralische Gewißheit. Die metaphysische Gewißheit gilt allein als absolute Gewißheit, die den Irrtum unbedingt ausschließt. Physische und moralische Gewißheit bezeichnet man dagegen oft als Arten der „hypothetischen", nicht-absoluten Gewißheit. Trotzdem betonen die meisten Autoren, die sich mit diesen Fragen beschäftigen, daß auch physische und moralische Gewißheit echte Gewißheit sind, allerdings in einem gegenüber der absoluten Gewißheit abgeschwächten, analogen Sinn.

Ein genaueres Durchdenken dieser Thesen führt indes unvermeidlich zu mancherlei schwierigen Fragen. Vor kurzem hat *W. Büchel S. J.* in dieser Zeitschrift[2] auf die großen Schwierigkeiten hingewiesen, die sich einer befriedigenden Erklärung der Gewißheit der Induktion entgegenstellen. Es handelt sich dabei, wie wir sehen werden, um einen Sonderfall des umfassenderen Problems der Möglichkeit einer nicht-absoluten Gewißheit. Diesem umfassenderen Problem hat zuletzt *J. Roig Gironella S. J.*[3] eine ausführliche Studie gewidmet. Wir werden auf seinen Lösungsversuch im Lauf unserer Untersuchung zurückkommen.

Zuvor seien aber die fast unüberwindlich scheinenden Schwierigkeiten, die im Begriff einer nicht-absoluten Gewißheit liegen, in ihrer ganzen Schärfe dargelegt. Jede echte Gewißheit muß sich auf eine Evidenz, d. h. auf ein Sichzeigen des Sachverhaltes, stützen. Die Evidenz kann eine unmittelbare oder eine mittelbare sein[4]. Ist sie unmittelbar, d. h., zeigt sich der Sachverhalt klar ohne jedes dazwischentretende Erkenntnismittel an sich selbst und durch sich selbst, dann ist in dem Urteil, das den Sachverhalt so, wie er sich zeigt, zum Ausdruck bringt, Falschheit absolut ausgeschlossen; d. h., die Gewißheit ist absolute Gewißheit. Denn das in diesem Sinn sich unmittelbar zeigende

[1] Nouveaux Essais, Livre IV Ch. 6 § 13: Die philosophischen Schriften, hrsg. von C. J. Gerhardt, 5. Bd. 386 f.

[2] Zur Problematik des Induktionsschlusses: Schol 34 (1959) 34—53.

[3] El problema de los tres grados de certeza: Pens 13 (1957) 203—222 297—346.

[4] Vgl. die Ausführungen des Verf. in: J. de Vries, Denken und Sein (Freiburg 1937) 165—172, bzw. Critica (Freiburg ^{2}1954) 90—95.

Seiende kann unmöglich anders erscheinen als es ist; jedes Anderserscheinen ist nur dadurch möglich, daß sich zunächst unmittelbar ein Anderes, d. h. nicht der Gegenstand selbst, über den wir urteilen, zeigt, und zwar ein Anderes, das dem Gegenstand selbst wenigstens teilweise unähnlich ist; denn wenn etwas anders erscheint, als es ist, ist das unmittelbar Erscheinende, das unmittelbar Gegebene, dem Gegenstand wenigstens teilweise unähnlich; nichts aber kann sich selbst unähnlich sein; also ist das unmittelbar Erscheinende in einem solchen Fall nicht der Gegenstand selbst, über den wir auf Grund des unmittelbar Erscheinenden urteilen. Im Bereich der unmittelbaren Evidenz ist also eine nicht-absolute Gewißheit unmöglich.

Tatsächlich sind auch alle Fälle, in denen nach der gewöhnlichen Auffassung eine nicht-absolute Gewißheit vorliegt, Fälle mittelbarer Evidenz. Nun scheint aber auch in diesem Bereich das Entweder-Oder zu gelten: absolute oder gar keine Gewißheit. Denn mittelbare Evidenz ist nur dadurch möglich, daß einerseits das Erkenntnismittel, anderseits dessen notwendiger Zusammenhang mit dem Gegenstand evident gegeben sind. Und zwar muß beides letztlich in unmittelbarer Evidenz gegeben sein, da sonst die Frage wiederkehrt. Die unmittelbare Evidenz des Erkenntnismittels bietet keine besondere Schwierigkeit, wohl aber die des notwendigen Zusammenhangs dieses Mittels mit dem Gegenstand. Da der Gegenstand selbst voraussetzungsgemäß nicht unmittelbar gegeben ist — er soll ja nur in mittelbarer Evidenz erkannt sein —, scheint der notwendige Zusammenhang des Mittels mit dem Gegenstand nur in einer im Bereich der Begriffe vollziehbaren apriorischen Einsicht erfaßt werden zu können. Wenn eine solche Einsicht überhaupt etwas erkennt, erkennt sie es als absolut notwendig. Ist der Gegenstand aber absolut notwendig mit dem unmittelbar erkannten Erkenntnismittel verbunden, so ist auch sein Bestehen absolut gewiß. So scheint also auch die mittelbare Evidenz stets absolute Gewißheit zu ergeben.

Man könnte dieser Folgerung dadurch zu entgehen versuchen, daß man den notwendigen Zusammenhang zwischen Erkenntnismittel und Gegenstand durch Induktion erkannt sein läßt. Aber die Geltung der Induktion ist gewiß nicht unmittelbar einsichtig, und so kehrt die Frage wieder: Wie kommt man ursprünglich zu einer nicht-absoluten Gewißheit?

Nur ein Weg scheint übrigzubleiben: Die physische oder moralische Notwendigkeit des Zusammenhangs zwischen Erkenntnismittel und Gegenstand ist selbst ein Gegenstand, der zuvor mittelbar erkannt wird, d. h. aus unmittelbar gegebenen Tatsachen mit Hilfe eines apriorischen Satzes erschlossen wird. Die Tatsachen, von denen der Schluß ausgeht, müßten eine gewisse Regelmäßigkeit zeigen; diese Regel-

mäßigkeit aber würde als hinreichenden Grund eine Notwendigkeit, zumindest eine hypothetische Notwendigkeit, fordern. So würde sich also der Satz ergeben: Die empirisch festgestellte Regelmäßigkeit kann nicht Zufall sein, sondern verlangt zu ihrer Erklärung eine besondere, auf diese Regelmäßigkeit ausgerichtete und sie mit wenigstens hypothetischer Notwendigkeit bewirkende Ursache. Das Bestehen einer solchen Ursache wäre damit absolut gewiß, und wenn sich nun eine solche hypothetische Notwendigkeit im Verhältnis eines (anderen) Erkenntnismittels zu einem (anderen) Gegenstand fände, dann wäre das Bestehen dieses Gegenstandes wegen dieser erkannten Notwendigkeit gewiß — und doch nicht absolut gewiß, weil die Notwendigkeit (wenigstens wahrscheinlich) nur eine hypothetische ist. So gäbe es also eine nicht-absolute Gewißheit.

Eine Begründung dieser Art setzt *W. Büchel* in der eingangs erwähnten Abhandlung offenbar voraus. Er sucht dann zu zeigen, daß auch dieser Weg ungangbar ist. Man müsse nur die Frage stellen: Was ist die „physische Notwendigkeit", auf die aus der beobachteten Regelmäßigkeit geschlossen wird? Wenn durch sie eine hypothetische Gewißheit vom Bestehen des „physisch Notwendigen" im Einzelfall gewonnen werden soll, müßte die „physische Notwendigkeit" zumindest besagen, daß etwas „so in der Natur der Dinge begründet ist, daß es *wenigstens im allgemeinen* ist bzw. geschieht"[5]. „Im allgemeinen" müsse aber zumindest heißen: „in wenigstens zwei Dritteln aller jemals vorkommenden und vorgekommenen Fälle"[6]. Tatsächlich müßte man wohl bedeutend mehr fordern, wenn von Gewißheit die Rede sein soll. Aber das ist unwesentlich. Das Wesentliche in der Beweisführung Büchels ist, daß es in Wirklichkeit nicht *absolut* unmöglich ist, durch Zufall in mehr als einem Drittel aller beobachteten Fälle die Regelmäßigkeit zu erklären. Darauf zielen die mathematischen Überlegungen über Würfelmaschinen usw.[7] Es besteht also keine *absolute* Gewißheit über das Bestehen einer physischen Notwendigkeit im definierten Sinn. Wenn aber die apriorische Begründung der physischen Notwendigkeit überhaupt etwas bewiese, dann würde sie das Bestehen der physischen Notwendigkeit im definierten Sinn mit absoluter Gewißheit beweisen, d. h., es wäre absolut unmöglich, daß die Regelmäßigkeit durch Zufall relativ häufig einträte. Da dies aber, wie gezeigt wurde, falsch ist, muß man schließen, daß die apriorische Begründung der „physischen Notwendigkeit" überhaupt ungültig ist: Qui nimium probat, nihil probat. Es bleibt also dabei, daß die Geltung der Induktion noch nicht begründet oder, allgemeiner gesprochen, daß die Möglichkeit einer nicht-absoluten Gewißheit noch nicht erklärt ist.

---

[5] A. a. O. (Anm. 2) 45. [6] Ebd. 46. [7] Ebd. 39—44.

2. Lösungsversuche

Das Problem ist nicht neu, wenn es vielleicht auch selten in solcher Schärfe herausgearbeitet worden ist. Die Lösungsversuche lassen sich auf drei Grundformen zurückführen. Die einen halten die Schwierigkeiten, die gegen die nicht-absolute Gewißheit erhoben werden, für unüberwindbar, verzichten darum auf jede nicht-absolute Gewißheit und sprechen überall da, wo keine absolute Gewißheit vorliegt, von bloßer Wahrscheinlichkeit. Andere suchen die dargelegten Einwände zu lösen und zu zeigen, daß der Zufall doch mit absoluter Gewißheit ausgeschlossen werden kann; so wäre eine absolut gewisse Grundlage für die physische Gewißheit gewonnen, wie wir soeben gezeigt haben; in diesem Sinn spricht man wohl von einer „reduktiv metaphysischen Gewißheit“[8]. Wieder andere verzichten auf den Versuch, den Ausschluß des Zufalls als absolut notwendig zu erweisen, halten aber daran fest, daß in vielen Fällen sowohl des täglichen Lebens wie der Wissenschaft, obwohl sich der Irrtum nicht mit absoluter Gewißheit ausschließen läßt, doch eine echte Gewißheit, also eine nicht-absolute Gewißheit, vorliegt. Es fragt sich dann, wie die Berechtigung dieser Gewißheit begründet wird.

Es kann hier nicht unsere Absicht sein, eine Geschichte des Problems zu geben; wir wollen nur die drei *Lösungswege* an bezeichnenden *Beispielen* erläutern.

Der erste Lösungsweg, der nur Wahrscheinlichkeit annimmt, findet sich oft bei Vertretern der Wissenschaftskritik und überhaupt bei mathematisch eingestellten Denkern. Als Beispiel sei *Franz Brentano* genannt, der in seinen erst jüngst aus dem Nachlaß veröffentlichten Logik-Vorlesungen[9] diese Auffassung vertritt. Die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses wird nach ihm durch „Wahrscheinlichkeitsüberlegungen“ begründet, die nichts mit unmittelbarer Evidenz zu tun haben[10]. An einem Beispiel wird das erläutert: „Ich lege etwas in eine Schublade; schließe; das Gedächtnis berichtet darüber; ich öffne und finde das Erwartete. Zufällige Übereinstimmung wäre überschwenglich unwahrscheinlich.“[11] Bei seiner Begründung der Induktion greift Brentano ausdrücklich auf die mathematische Wahrscheinlichkeitsrechnung zurück: „Die Rechtfertigung der Induktion liegt im Bayesschen Theorem bzw. im VI. Prinzip von Laplace. Das induktive Ver-

[8] Der Ausdruck bedeutet hier also nicht eine Gewißheit, die selbst metaphysisch ist (aber insofern „reduktiv“ metaphysisch, als nur in einem Einzelfall die sonst mögliche Ausnahme mit absoluter Gewißheit ausgeschlossen werden kann), sondern eine nicht-absolute Gewißheit, die durch eine zugrunde liegende metaphysische Gewißheit ermöglicht ist.

[9] Fr. Brentano, Die Lehre vom richtigen Urteil, Bern 1956.

[10] Ebd. 162. [11] Ebd. 161.

fahren ist nämlich nichts anderes als die Annahme derjenigen Hypothese, aus der das erwartete Ereignis mit Notwendigkeit folgt... Die Notwendigkeits-Hypothese selbst ist nicht bewiesen, sondern nur wahrscheinlich. Daß sie bloß wahrscheinlich ist, hat darin seinen Grund, daß eben noch eine zweite Hypothese möglich ist; es wäre immerhin denkbar, daß die beobachtete Abfolge eine bloß zufällige sei. So sehen wir uns, um die Induktion logisch zu würdigen, auf den Begriff der Wahrscheinlichkeit verwiesen." [12] Im folgenden gibt Brentano freilich zu, daß diese Wahrscheinlichkeit „geradezu unendlich groß" werden kann, so daß sie „der absoluten Sicherheit, wenn auch nicht eigentlich ... identisch, doch praktisch äquivalent ist" [13].

Eine ganz ähnliche Lösung des Problems findet *J. Roig Gironella*, dessen Abhandlung wir schon erwähnt haben [14], bei *A. A. Cournot* [15]. Den eigentlichen Fehler dieser Auffassung sieht Roig Gironella in der rein mathematischen Einstellung Cournots, genauer gesagt, in der Voraussetzung, „daß alles das, was mathematisch nicht auf 0 (nämlich auf die „Wahrscheinlichkeit" 0) zurückführbar ist, eine Möglichkeit ist" [16]. Der Mathematiker beachte nur das Quantitative und abstrahiere von den qualitativen Unterschieden, darum entgehe ihm der hier bestehende wesentliche Unterschied zwischen bloßer Wahrscheinlichkeit und Gewißheit [17]. Den qualitativen Unterschied sieht Roig Gironella zwischen dem Mehr oder Weniger zufälliger Schwankungen und der beobachteten Regelmäßigkeit (constancia), die all die unzähligen denkbaren anderen Möglichkeiten ausschließt. Wo eine solche Regelmäßigkeit vorliegt, da „geht der hinreichende Grund dieses *notwendigen* Zusammenhangs völlig über den mathematischen Bereich hinaus und tritt mit dem Prinzip vom zureichenden Grund in den metaphysischen Bereich ein ...; das heißt, es ist ein naturhafter (bzw. wesentlicher), nicht kontingenter (bzw. nur wahrscheinlicher) Zusammenhang gefordert; darum wird das Urteil, das auf dieser objektiven Grundlage beruht, gewiß sein, es kommt ihm Gewißheit zu, genauer gesagt eine Gewißheit, die zwar der subjektiven Erfassensweise nach nicht eine metaphysische Wesensschau ist, sondern eine Schau, die wir ‚moralisch' nennen können, die aber doch wegen der Einschaltung des metaphysischen Prinzips vom zureichenden Grund *reduktiv metaphysisch* ist." [18]

---

[12] Ebd. 293. [13] Ebd. 294.
[14] El problema de los tres grados de certeza: Pens 13 (1957) 203—222 297—346.
[15] Ebd. 300—303. [16] Ebd. 305. [17] Ebd. 339.
[18] Die Stelle lautet: ... la razón suficiente de esta conexión *necesaria* desborda completamente el orden matemático y pasa al metafísico con el principio de razón suficiente ...: es decir, requiere una conexión de naturaleza (o sea, esencial) no contingente (o sea, no de mera probabilidad): por tanto, el juicio basado sobre este elemento objetivo será cierto, tendrá certeza y una certeza que, si bien en el modo

Die Sätze sind vielleicht nicht völlig eindeutig; es fragt sich vor allem, wie der Ausdruck „reduktiv metaphysische Gewißheit" verstanden werden soll. Vielleicht ist an eine Gewißheit gedacht, die in sich selbst nicht-absolut ist, aber durch die zugrunde liegende metaphysische Gewißheit des Satzes vom zureichenden Grund ermöglicht ist (vgl. Anm. 8). Wenn aber so das „Zufallsprinzip" selbst nicht absolut gewiß ist, entsteht wieder die Frage, wie es a priori einsichtig sein könne. Näherliegend scheint die Deutung zu sein, nach der die Zufallshypothese mit absoluter Gewißheit ausgeschlossen werden soll. Dann wäre also z. B. bei der Induktion die Existenz des Gesetzes selbst absolut gewiß; nicht-absolute Gewißheit würde sich erst in der Anwendung des Gesetzes auf den Einzelfall ergeben[19].

Aber ist die Unmöglichkeit des Zufalls wirklich absolut gewiß? Man folgert das daraus, daß der Zufall durch den Satz vom zureichenden Grund ausgeschlossen wird. Aber diese Begründung ist nicht zwingend. Gewiß ist der Satz vom zureichenden Grund selbst absolut gewiß. Aber es fragt sich, ob auch die zweite Prämisse, die vorausgesetzt werden muß, absolut gewiß ist, nämlich der Satz: Der Zufall ist kein hinreichender Grund für die beobachtete Regelmäßigkeit. Selbst wenn man voraussetzt, daß das, was „immer" geschieht, notwendig geschieht, also nicht Zufall sein kann, so ist doch zu bedenken, daß die Erfahrung ein „Immer" nur in sehr relativem Sinn gibt, nämlich in bezug auf die endliche Zahl unserer Wahrnehmungen. Dann ergibt sich aber unweigerlich die Frage: Bei welcher Zahl von Wiederholungen beginnt die absolute Unmöglichkeit des Zufalls? Man wird immer wieder einwenden können: Wenn der betreffende Vorgang dreimal nacheinander durch Zufall zustande kommen kann, warum nicht auch viermal, und wenn viermal, warum nicht fünfmal, usw. ohne Ende? Wenn zugegeben wird, daß z. B. ein Würfel dreimal hintereinander auf dieselbe Zahl fallen kann, so ist in der Tat nicht einzusehen, warum die *absolute* Möglichkeit der zufälligen Wiederholung der gleichen Zahl einmal aufhören sollte. Gewiß wird die zufällige Wiederholung des Gleichen mathematisch um so unwahrscheinlicher, je häufiger sie erfolgen soll. Aber das wird ja auch von den Vertretern der bloßen Wahrscheinlichkeit zugegeben. Worauf es an-

subjetivo de aprehensión no es el modo metafísico de la intuición de esencias, sino la intuición que podemos llamar „moral", no obstante, en sí es *reductive metaphysica*, mediante la introducción del principio metafísico de razón suficiente. Ebd. 338.

[19] Diese Auffassung scheinen auch die Autoren zu teilen, nach denen sich die Induktion auf mehrere Syllogismen zurückführen läßt; vgl. z. B. P. Geny, Critica (Rom 1914) 242; C. Frick, Logica (Freiburg ^{7}1931) 283 f. Ausdrücklich findet sie sich bei S. Schiffini, Principia philosophica (Turin ^{2}1892) 177 f. — Natürlich besagt die absolute *Gewißheit* der Existenz des Gesetzes nicht dessen absolute *Notwendigkeit* in sich. Es ist durchaus denkbar, daß die Existenz des physisch notwendigen Gesetzes absolut gewiß ist.

kommt, ist, zu zeigen, inwiefern der Zufall *mit Gewißheit* ausgeschlossen werden kann.

Wenn absolute Gewißheit nicht in Frage kommt, müßte es sich also um eine nicht-absolute Gewißheit handeln. In der Tat nehmen viele Autoren eine nicht-absolute Gewißheit an, die sich nicht auf die absolute Gewißheit der Unmöglichkeit des Zufalls stützt. So stellt z. B. *A. Rosmini* der apodiktischen Gewißheit die „normale Gewißheit" gegenüber; von ihr sagt er: „Sie verlangt ebenfalls eine volle Zustimmung, so daß der Mensch erlaubterweise nach dieser Überzeugung handeln darf; aber sie schließt einen gewissen Vorbehalt ein, der sich so ausdrücken läßt: Ich gebe meine Zustimmung, bis etwa ein stärkerer Grund das Gegenteil beweist." [20] Dazu bemerkt Rosmini weiter: „Die normale Gewißheit ist jene große Wahrscheinlichkeit (!), der wenig fehlt, um absolute Gewißheit zu sein, und die der Mensch annehmen (presumere) muß, wenn er nicht die für sein Leben und seine naturgemäße Entwicklung notwendigen Handlungen aufgeben will." [21] Als Beispiel nennt er Urteile wie: „Das ist eine Speise", oder: „Diese Speise ist nicht vergiftet" [22]. Eine nähere Begründung, warum man hier mit Recht von Gewißheit sprechen kann, fehlt.

J. Balmes spricht in solchen Fällen von einem intellektuellen Instinkt (instinto intelectual), der uns zur zweifelsfreien Zustimmung nötigt [23]. Man könne diesen Instinkt auch „Gemeinsinn" (sentido común) — wir würden sagen: „gesunden Menschenverstand" — nennen. Er sichert den Verstand gegen seine eigenen Spitzfindigkeiten. Als Beispiele, bei denen sich dieser intellektuelle Instinkt betätigt, nennt Balmes die Überzeugung von der Realität der sinnlich wahrgenommenen Dinge, den Glauben auf menschliches Zeugnis hin, die Überzeugung, daß durch Zufall keine Ordnung entsteht. In einer Anmerkung weist Balmes eigens darauf hin, daß dieser intellektuelle „Instinkt" nicht mit einem irrationalen Instinkt zu verwechseln sei [24]. Eine Erklärung, warum er nicht unvernünftig ist, vermissen wir dagegen.

Dem intellektuellen Instinkt des Balmes entspricht in *Newmans* „Grammar of assent" der „Folgerungssinn" (illative sense); gelegentlich gebraucht Newman auch den Ausdruck „Instinkt" [25]. Der Folgerungssinn ist ein Vermögen, von Konkretem zu Konkretem fortzuschreiten [26]. Wenn mehr als einmal betont wird, dieser Prozeß könne

---

[20] Logica, libro I, n. 217; Opere, ed. E. Castelli, Bd. 22, 91.
[21] Ebd. n. 218. [22] Ebd. n. 219.
[23] Filosofía fundamental, libro 1, cap. 15 u. 32: Obras completas, hrsg. von P. Casanovas S.J., Bd. II (Madrid 1948) 87—95 189—197.
[24] Ebd. 95.
[25] Philosophie des Glaubens (Grammar of assent), deutsch von Th. Haecker (München 1921) 285. [26] Ebd. 259 289.

nicht völlig analysiert werden, so soll das nicht heißen, daß wir uns der Gründe, die uns bestimmen, überhaupt nicht bewußt werden, sondern nur, daß die Gewißheit hier „von Beweisen abhängt, die formlos und persönlich sind ... und nicht unter eine logische Regel gebracht werden können“ [27], daß es sich um eine Tätigkeit des Geistes handelt, „die feiner (more subtle) und reicher an Inhalt (more comprehensive) ist als die bloße Beurteilung (appreciation) eines syllogistischen Schlusses“ [28]. „Es leuchtet ein, daß formale logische Anordnung tatsächlich nicht die Methode ist, durch die wir instand gesetzt werden, des Konkreten gewiß zu werden.“ [29]

Daß es sich aber darum nicht um eine unbegründete Überzeugung handelt, geht aus der folgenden positiven Erklärung der „formlosen Folgerung“ hervor: Die Methode, die hier angewendet wird, ist „die Häufung von Wahrscheinlichkeiten, unabhängig voneinander, entspringend der Natur und den Umständen des einzelnen Falles, der gerade untersucht wird; Wahrscheinlichkeiten, zu fein, um einzeln von Nutzen zu sein, zu subtil und umständlich (circuitous), um in Syllogismen umwandelbar zu sein, zu zahlreich und verschiedenartig für eine solche Umwandlung, selbst wenn sie umwandelbar wären.“ [30] Es ist „eine Fülle von Wahrscheinlichkeiten, die sich in ihrer Wirksamkeit gegenseitig korrigieren und bestätigen“ [31], eine „Vielheit von Gründen aus verschiedenen Prinzipien“, die zusammen „auf einen Beweis hinauslaufen“, der „den Geist zufriedenstellt“ [32]. Der Folgerungssinn bestimmt hier, „was die Wissenschaft nicht bestimmen kann, nämlich den Zielpunkt (limit), auf den hin die Wahrscheinlichkeiten konvergieren, und welche Gründe für einen Beweis hinreichend sind“ [33]. Eines ist dabei freilich vorausgesetzt, daß nicht etwa ein Gegenargument vorliegt, „das einen vernünftigen Anspruch darauf erheben kann, wahrscheinlich genannt zu werden“ [34].

Anwendungsgebiete des Folgerungssinnes sind nach Newman die Klugheit (phronesis) in der Beurteilung sittlicher Fragen [35], die geschichtliche Gewißheit [36], der menschliche Glaube [37], die Induktion [38]. Er schließt „abenteuerliche Voraussetzungen und Theorien, willkürliche Hypothesen, falsche Folgerungen, grundlose Behauptungen und unglaubliche (Annahmen von) Tatsachen“ aus, die sonst „unsern Weg einfach blockieren würden“ [39]. Newman weist noch darauf hin, daß das durch den Folgerungssinn gegebene Vermögen, richtig zu urteilen, sich auf von Person zu Person verschiedene Anwendungsbereiche be-

[27] Ebd. 257.
[28] Ebd. 271 (Übersetzung teilweise nach dem Urtext verbessert).
[29] Ebd. 245. [30] Ebd. [31] Ebd. 248 f. [32] Ebd. 272.
[33] Ebd. 307 (Übersetzung gegenüber Haecker teilweise geändert).
[34] Ebd. 277. [35] Ebd. 303. [36] Ebd. 252 310. [37] Ebd. 250.
[38] Ebd. 254 276. [39] Ebd. 321.

ziehen kann[40]. „Es gibt Ärzte, die in der Diagnose von Krankheiten hervorragend sind; aber daraus folgt nicht notwendig, daß sie in einem Einzelfall ihre Entscheidung gegenüber einem Kollegen, der sie bestritte, verteidigen können." [41]

3. Der ursprüngliche Ort des Problems

Die Ausführungen Newmans scheinen uns das Beste zu sein, was bisher zum Problem der nicht-absoluten Gewißheit geschrieben worden ist. Wie kein anderer zeigt er, in wie weiten Bereichen des menschlichen Denkens und Lebens das streng syllogistische Verfahren, das an sich auf die Gewinnung absoluter Gewißheit hinzielt, versagen muß, wie aber die gesunde Vernunft in diesen Bereichen trotzdem mit Hintansetzung aller „unlösbaren" Einwände eines allzu spitzfindigen Verstandes zu wahrer Gewißheit gelangt. Wünschenswert scheint indes eine eingehendere Begründung der Berechtigung dieses Verfahrens und eine Lösung der im 1. Abschnitt dargelegten Gegengründe, die eine nicht-absolute Gewißheit von vornherein als unmöglich auszuschließen scheinen. Damit wir aber bei unserm Versuch, diese Probleme zu lösen, nicht von Voraussetzungen ausgehen, die selbst erst auf nicht-absoluter Gewißheit beruhen, ist es wichtig, zu sehen, welches der ursprüngliche Ort des Problems der nicht-absoluten Gewißheit ist. Newman selbst nennt als Anwendungsgebiete des „Folgerungssinnes" hauptsächlich geschichtliche Erkenntnisse, die sich auf eine Vielzahl von menschlichen Zeugnissen oder sachlichen Anhaltspunkten stützen, nur gelegentlich auch die naturwissenschaftlichen, auf Induktion beruhenden Erkenntnisse. Dagegen erwähnt er nicht, wie Balmes und Brentano, die einzelnen Wahrnehmungen und Erinnerungen als Bereiche, bei denen das Problem ebenfalls schon auftritt. Darum setzt er z. B. bei der Begründung der Überzeugung, daß Großbritannien eine Insel ist, die Zuverlässigkeit der Wahrnehmungen und Erinnerungen ohne weiteres voraus[42].

Wir fragen also, welches der ursprüngliche Ort des Problems ist, nicht im geschichtlichen Sinn, d. h. in welchem Bereich der menschliche Geist zeitlich zuerst auf das Problem stößt, sondern im logischen Sinn, d. h. in welchem Bereich das Problem auftritt, ohne daß es in der Problemstellung oder Lösung als in einem anderen Bereich bereits gelöst vorausgesetzt wird.

In diesem Sinn sind alle die Gewißheiten nicht der ursprüngliche Ort des Problems, die bereits die Gewißheit der Induktion voraus-

[40] Ebd. 249 289 309. [41] Ebd. 283. [42] Ebd. 250—252.

setzen, z. B. die Gewißheit einer Voraussage von zukünftigen Ereignissen auf Grund von physischen oder moralischen Gesetzen. Denn die Gewißheit der Induktion beruht wesentlich darauf, daß der Zufall als Grund der beobachteten Regelmäßigkeit ausgeschlossen wird, und darüber gibt es, wie wir sahen, keine absolute Gewißheit. Aber auch die Induktion ist nicht der ursprüngliche Ort des Problems, ebensowenig wie die aus der Übereinstimmung von Zeugnissen bzw. Anzeichen gewonnene geschichtliche Gewißheit oder das Wissen über die sittliche Rechtheit einer Einzelhandlung auf Grund mannigfacher Erfahrung. Denn in allen diesen Fällen wird die Gewißheit aus der Sinneserfahrung und aus dem Gedächtnis bereits vorausgesetzt, diese selbst aber beruht wiederum darauf, daß die Konvergenz vieler Hinweise, die sich in den Phänomenen findet, vernünftigerweise nicht anders erklärt werden kann als durch die Annahme einer echten Wahrnehmung bzw. Erinnerung. Das heißt also: schon hier tritt das Problem der nicht-absoluten Gewißheit auf. Es würde zu weit führen, diesen Punkt hier ausführlicher zu begründen; wir verweisen auf unsere früheren Ausführungen über diesen Punkt[43].

Zur Begründung der Echtheit einer Wahrnehmung (d. h. der Tatsache, daß die Wahrnehmung wirklich Wahrnehmung eines realen Dinges oder Vorgangs ist) weisen wir gegenüber dem etwa denkbaren Zweifel, ob nicht eine Sinnestäuschung vorliege, etwa auf die Gemeinsamkeit der Wahrnehmung hin, die durch die Phänomene der Sprache feststeht, oder auf die Einordnung der Wahrnehmungsgegebenheiten in den Gesamtzusammenhang unserer gegenwärtigen und vergangenen Erfahrung. Das alles setzt, wie leicht einzusehen ist, die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses voraus. In der Tat setzen wir die *Erinnerungsgewißheit* bei all unseren Versuchen, uns über die Zuverlässigkeit unserer Sinne zu vergewissern, immer wieder fast unbemerkt voraus. Neben der unmittelbaren Bewußtseinsgewißheit ist sie die innerste Erfahrungsgewißheit, die uns gegeben ist; ohne sie wäre uns nicht nur die äußere Welt, sondern wären wir uns selbst in unserem innersten Leben ein Rätsel; wir wüßten nicht einmal etwas über unsere vergangenen inneren Erlebnisse.

Und doch beruht die Erinnerungsgewißheit nicht, wie die Gewißheit der gegenwärtigen bewußten Akte, auf unmittelbarer Wahrnehmung. Das Vergangene, das nun einmal nicht mehr besteht, kann sich eben deshalb auch nicht mehr in seinem eigenen Sein in unmittelbarer Evidenz zeigen. Daß es auch keinen *absolut* notwendigen Zusammenhang zwischen den Erinnerungsbildern und der vergangenen Wirklichkeit gibt, geht schon aus der Tatsache der Erinnerungstäuschungen hervor.

[43] Vgl. Jos. de Vries, Tun und Erkennen: Schol 17 (1942) 321—341; Critica (Freiburg ^{2}1954) 98—103 109—111 116—120.

So ergibt sich also schon hier die Frage nach der Möglichkeit nicht-absoluter Gewißheit. Hier dürfte in der Tat der gesuchte ursprüngliche Ort des Problems sein, hier muß die Möglichkeit einer nicht-absoluten Gewißheit zuerst aufgezeigt werden.

Damit ist aber gegeben, daß die ursprüngliche Begründung der nicht-absoluten Gewißheit nicht mit dem Beweisgrund arbeiten darf, dies oder jenes sei in der Vergangenheit häufig oder sogar in allen beobachteten Fällen geschehen. Positiv gesagt, kommen als Erfahrungsgrundlage für die *erste* Begründung einer nicht-absoluten Gewißheit nur die unmittelbar gegebenen Bewußtseinstatsachen in Frage. Spätere, abgeleitete Begründungen mögen auch mit der Realität der durch Erinnerung oder äußere Wahrnehmung gegebenen Dinge bzw. Vorgänge rechnen können. Aber das grundlegende Problem wird dabei als bereits gelöst vorausgesetzt.

4. Zur Lösung des Problems

Durch die vorangehende Analyse, die allerdings mehr angedeutet als völlig ausgeführt ist, haben wir als den ursprünglichen Ort, an dem die Lösung des Problems ansetzen muß, die *Erinnerungsgewißheit* erkannt. An ihr vor allem soll unser Lösungsversuch erläutert werden. Wir sind uns dabei wohl bewußt, daß die Lösung, die wir versuchen werden, keine völlig neue Lösung ist. Vielleicht kann aber doch der eine oder andere Punkt ausdrücklicher herausgearbeitet werden, so daß sich auch zeigen läßt, wieso die im 1. Abschnitt dargelegten Schwierigkeiten eine nicht-absolute Gewißheit doch nicht ausschließen.

Wir gehen von der Frage aus: Worauf beruht unsere Erinnerungsgewißheit? Nehmen wir etwa ein Beispiel ähnlich dem, das Brentano bringt! Ich erinnere mich, daß ich ein Schriftstück in die Schublade meines Schreibtisches gelegt habe. Alle Einzelheiten stehen mir lebhaft vor Augen: Größe, Gestalt, Farbe, Glättegrad des Papiers, Art der Typen, mit denen es beschrieben ist, Verteilung des Textes, sein Inhalt. Wenn ich mich dem Tisch zuwende, sehe ich, wie auf Grund der Erinnerung erwartet, die Schublade, öffne sie, ebenfalls wie erwartet, und finde das Schriftstück genauso, mit all den erwarteten Einzelheiten, vor. Ohne allen Zweifel erlebe ich hier unmittelbar die Übereinstimmung der Wahrnehmung mit der Erinnerung in einer Menge von Einzelheiten.

Unwillkürlich sehe ich in der Übereinstimmung in so vielen Einzelheiten eine Bestätigung der Wahrheit der Erinnerung. Aber könnte die Übereinstimmung nicht Zufall sein? Warum sollte nicht das Spiel der Phantasie mir die Vorstellung des in der Schublade liegenden Schrift-

stückes vorgaukeln können, auch wenn ich es in Wirklichkeit nicht hineingelegt habe? Ohne Zweifel könnte in irgendeiner Einzelheit zufällig eine Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Wahrnehmung entstehen. Dann beginnt aber wieder das Gedankenspiel: Wenn in einer Einzelheit, warum nicht in zweien, wenn in zweien, warum nicht in dreien usw. ohne Ende? Und schließlich könnte man auch den alten Einwand *Descartes'* von dem bösen Geist, der mich vielleicht täuscht, erneuern oder ich weiß nicht was für andere abenteuerliche Hypothesen erdenken; und es dürfte schwer sein, ihre absolute Unmöglichkeit nachzuweisen.

Man könnte allen diesen Spitzfindigkeiten das alte Wort entgegenhalten: Quod gratis asseritur, gratis negatur. Aber eine positive Gewißheit, daß alle diese Hypothesen falsch sind, ist damit nicht gewonnen. Eine Gewißheit von der Art einer mathematischen Ableitung dürfte hier überhaupt unmöglich sein. Aber ist es ein vernunftgemäßes und sachgerechtes Denken, wenn man nur das gelten lassen will, was sich mit mathematischer Evidenz beweisen läßt? Heißt das nicht: die Methode über die Sache selbst stellen? Einer solchen Denkweise gegenüber bemerkt schon *Aristoteles* im Anfang der Nikomachischen Ethik sehr klug: „Es ist ein Kennzeichen eines gebildeten Geistes, in jedem Gebiet nur das Maß von Strenge zu fordern, das die Natur der Sache zuläßt." [44]

Von welcher *Art* ist nun die Gewißheit, die die Natur der Sache in derartigen Fragen zuläßt und wie wird sie als Gewißheit begründet? Was uns tatsächlich in Fragen, wie den erwähnten, zu einer jeden Zweifel ausschließenden festen Zustimmung veranlaßt, ist dies: daß *alles dafür und nichts dagegen spricht.* Und dieses „alles" ist in der Tat mehr, als uns im ersten Augenblick ausdrücklich zum Bewußtsein kommt. Kehren wir noch einmal zu dem erwähnten einfachen Beispiel des Öffnens der Schublade zurück! Eine erste Besinnung ließ uns auf die Übereinstimmung zwischen den in der Erinnerung und den in der Wahrnehmung gegebenen Eigenschaften des Schriftstückes aufmerksam werden. Aber tatsächlich geht die Übereinstimmung noch viel weiter. Daß ich überhaupt auf den Gedanken komme, eine „Schublade" anzunehmen, die man öffnen kann, beruht nur auf der Erinnerung. Die Schublade selbst aber sehe ich als Teil des Tisches, den mir wiederum die Erinnerung mit all seinen Einzelheiten vorstellt. Der Tisch seinerseits ist weiter sowohl in der Erinnerung wie in der sie bestätigenden Wahrnehmung in den Zusammenhang des ganzen Zimmers eingeordnet, dieses wiederum in den Zusammenhang des Hauses und seiner Umgebung, die ich durch das Fenster sehe. Letztlich ist es

[44] Eth. Nic. 1, 1; 1094 b 23—25.

der Gesamtzusammenhang meines ganzen Lebens, der den zumeist nichtbeachteten Hintergrund jeder Einzelerfahrung bildet. Daß dieser Zusammenhang irgendwie als Hintergrund gegeben ist, geht daraus hervor, daß es uns sogleich auffällt, wenn sich irgendeine Einzelheit nicht in den gewohnten Zusammenhang einfügt, etwa weil in der Zwischenzeit durch andere Menschen Änderungen an den uns von früher her bekannten Dingen vorgenommen worden sind.

Die unzähligen Einzelheiten, in denen Übereinstimmung zwischen Erinnerung und erneuter Wahrnehmung besteht, sind ebenso viele Gründe, die übereinstimmend alle auf die gleiche Folgerung hinstreben, daß all diese Dinge uns wirklich schon oft begegnet sind. Nehmen wir das an, so ist alles ohne weiteres klar. Jeder andere Versuch, einen hinreichenden Grund für die Übereinstimmung anzugeben, verlangt dagegen immer neue Hilfshypothesen, um die vorangehenden Hypothesen zu ermöglichen. Das gilt zunächst von der Zufallshypothese. Zufall als Ursache besagt ein nicht geordnetes Zusammentreffen, Zusammenfallen mehrerer Ursachen oder Ursachenreihen (daher der Name Zu-fall: eines „fällt" zum anderen dazu). Daß sich der Zufall wiederholt, ist also keineswegs selbstverständlich, sondern verlangt für jede neue Wiederholung ein neues, aus dem Vorhergehenden nicht erklärbares Zusammentreffen als neuen Erklärungsgrund. Die Zufallserklärung muß daher bei häufiger Wiederholung des gleichen bzw. bei gleichzeitiger Übereinstimmung in vielen Punkten mit einer Höchstzahl von Hilfshypothesen arbeiten. Die Annahme dagegen, daß eine einzige, auf die betreffende Wirkung hingeordnete Ursache („causa per se") vorliegt, erklärt alles aufs einfachste.

Ähnliches wie für die Zufallshypothese gilt aber auch für andere etwa erdenkbare Hypothesen, mit denen man in unserm Beispiel die sich geradezu aufdrängende Annahme der Wahrheit der Erinnerung ausschließen könnte. Alles spricht z. B. dafür, daß die unmittelbare Ursache der Erinnerungsphänomene unbewußte Dispositionen in uns selbst sind, die auf frühere Erlebnisse zurückgehen; nichts dagegen weist darauf hin, daß diese Phänomene auf eine von außen auf uns einwirkende geistige Ursache zurückzuführen wären. Ein böser Geist mag einzelne Vorstellungen in uns hervorbringen können, die sich als Fremdkörper störend und verwirrend in das Seelenleben eindrängen; für die Annahme aber, daß er uns den geordneten Gesamtzusammenhang unseres Lebens vorgaukelt, läßt sich nicht der geringste Grund angeben.

Im übrigen ist es hier nicht unsere Absicht, im einzelnen die Begründung der Erinnerungsgewißheit darzulegen. Wir wollen nur zeigen, von welcher Art diese Begründung ist. Das Gemeinsame dieser Gedankengänge ist immer wieder dies: Eine Fülle von Einzelgründen,

die alle in dieselbe Richtung weisen, läßt keinen ernsthaften Zweifel an der Wahrheit dessen aufkommen, was sich in so vielfacher Weise bezeugt. Wie unser Beispiel zeigt, muß die Begründung dagegen keineswegs davon ausgehen, daß durch Erfahrung oder durch apriorische Einsicht zunächst eine Gewißheit darüber besteht, daß die konvergierenden Gründe in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle die betreffende Wahrheit verbürgen. Gewiß *kann* ein solches Wissen, wo es möglich ist, der Grund dafür sein, daß wir vernünftigerweise auf die Wahrheit auch in diesem Einzelfall schließen. Aber *notwendig* ist dies keineswegs. Es ist ebensowohl möglich, daß die Annahme der Wahrheit im Einzelfall das erste ist — und daß die Überzeugung, daß in ähnlich gelagerten Fällen regelmäßig auf die betreffende Wahrheit geschlossen werden kann und daß eine Ausnahme nur in seltenen Fällen zu erwarten ist, erst das zweite ist.

Stets ist freilich zur Gewißheit erforderlich, daß nicht hier und jetzt ein positiver Gegengrund vorliegt, der einen Zweifel vernünftig erscheinen läßt. Darum sagten wir, es müsse nicht nur alles für, sondern auch nichts gegen die betreffende Wahrheit sprechen. Allein die absolute Denkbarkeit einer anderen Hypothese ist freilich kein positiver Gegengrund. Die widerspruchslose Denkbarkeit des Gegenteils schließt allerdings die *absolute* Gewißheit des betreffenden Satzes aus; aber um absolute Gewißheit geht es uns hier ja nicht. Bei den Gegengründen, die eine nicht-absolute Gewißheit ausschließen, muß es sich um Gründe handeln, die irgendwie beachtlich sind und einer denkbaren anderen Erklärung wenigstens eine gewisse Wahrscheinlichkeit geben; es genügt eine geringe Wahrscheinlichkeit, wenn es nur eine ernst zu nehmende Wahrscheinlichkeit im philosophischen Sinn ist, d. h. ein Grund, um dessentwillen man vernünftigerweise wenigstens vermuten kann, daß die Wahrheit in der Richtung liegt, in die der Grund weist. Eine mathematische „Wahrscheinlichkeit" von 1 : 1 000 000 ist keineswegs eine Wahrscheinlichkeit in diesem philosophischen Sinn.

Betreffs des Ausschlusses von Gegengründen ist eine genauere Bestimmung erforderlich. Man kann die Frage stellen: Genügt es, daß wir keinen Gegengrund sehen, oder muß Gewißheit darüber bestehen, daß es wirklich keinen Gegengrund gibt? Die Frage ist nicht so eindeutig, wie es auf den ersten Blick scheint. Was heißt: Es gibt wirklich keinen Gegengrund? Wenn es heißen soll: Es besteht in der Seinsordnung selbst kein Grund für etwas anderes als das, was wir als real annehmen, so wäre damit jede andere Möglichkeit absolut unmöglich; denn ohne zureichenden Grund kann nichts bestehen; wenn wir also in diesem Sinne wüßten, daß es keinen Gegengrund gibt, so wäre unsere Gewißheit eine absolute. Tatsächlich kommt dies aber wohl nur in den seltensten Fällen in Betracht. Zur nicht-absoluten Gewißheit

muß es also genügen, daß kein *Erkenntnisgrund* vorliegt, der das Gegenteil wahrscheinlich macht. Ein Erkenntnisgrund aber, der völlig unerkennbar ist, ist kein Erkenntnisgrund. Die Frage, ob es „wirklich" keinen solchen Grund gebe oder ob wir nur keinen sehen, kann vernünftigerweise keinen anderen Sinn haben als diesen: Liegt kein Grund vor, den wir mit der erforderlichen Sorgfalt entdecken könnten, oder sehen wir nur keinen Grund, weil wir vielleicht nicht die notwendige Sorgfalt anwenden? In diesem Sinn setzen wir natürlich die der Sache angemessene Sorgfalt voraus. Wenn die Gründe, die gegen unsere Annahme sprechen, nur aus Nachlässigkeit nicht bemerkt werden, ist die so gewonnene „Gewißheit" nur eine „rein subjektive". Wenn dagegen trotz Anwendung der gebotenen Sorgfalt sich keinerlei ernst zu nehmender Grund gegen unsere Annahme zeigt, dann ist der Fall gegeben, den wir mit den Worten bezeichnen: Es besteht kein positiver Grund gegen unsere Annahme[45].

Wenn in dem umschriebenen Sinn alles für und nichts gegen eine Annahme spricht, dann geben wir tatsächlich unbedenklich unsere feste Zustimmung und schließen jeden Zweifel aus. Geschieht das nur, wie die Ausdrucksweise des *Balmes* nahelegen könnte, auf Grund eines subjektiven Dranges, eines „Instinktes"? Offenbar nicht. Das ungeheure Übergewicht der Gründe für unsere Annahme berechtigt uns vielmehr zu einer allen Zweifel ausschließenden Zustimmung.

In diesem Satz ist zunächst die negative Behauptung enthalten: Es ist unvernünftig, allein wegen der absoluten Denkbarkeit des Gegenteils dessen Bestehen auch nur zu vermuten, geschweige denn anzunehmen. Auch eine Vermutung bedarf, um vernünftig, d. h. vor der Vernunft gerechtfertigt zu sein, eines positiven Grundes, wenn auch natürlich keines „zwingenden" Grundes. Wer ohne jeden vernünftigen Grund, allein wegen der absoluten Möglichkeit, vermutet und daher fürchtet, es würde z. B. im nächsten Augenblick die Decke über ihm

[45] Man kann den gleichen Sachverhalt mit *S. Schiffini* (Principia philosophica [Turin [2]1892] 176) auch durch den Ausdruck bezeichnen: Es besteht keine „Gefahr" des Irrtums. Der Sinn ist derselbe: Es besteht kein positiver Gegengrund (in dem oben genauer bezeichneten Sinn). Gegenüber dem Einwand: Obwohl wir keine Gefahr des Irrtums sehen, kann doch eine Gefahr bestehen, wäre u. E. zu fragen: Kann man überhaupt von einem „rein objektiven Bestehen" einer Gefahr sprechen? Für einen allwissenden Geist gibt es keine „Gefahr". Denn entweder sieht er, daß das Übel tatsächlich eintritt — und das ist mehr als „Gefahr"; oder er sieht mit Gewißheit, daß das Übel nicht eintritt — und auch dann hat es keinen Sinn, von „Gefahr" zu sprechen. „Gefahr" schließt also immer ein Moment der Ungewißheit ein. „Gefahr" nennen wir aber nicht jede absolute Möglichkeit eines Übels, sondern die Wahrscheinlichkeit eines Übels. „Wahrscheinlich" ist ein Übel aber dann nicht, wenn sich auch bei Anwendung der menschenmöglichen Sorgfalt kein Grund zeigt, warum es vermutet werden könnte. Nur in diesem Sinn ist jedenfalls in unserem Zusammenhang der Begriff der „Gefahr" verwendbar. — Wir wollen damit nicht von vornherein leugnen, daß in anderen Gebieten vielleicht auch ein anderer „Gefahr"-Begriff sinnvoll sein kann.

einstürzen und ihn töten, der handelt offenbar unvernünftig. Die absolute Möglichkeit ist kein Grund, das Eintreten dessen, was absolut möglich ist, anzunehmen oder zu vermuten.

Aber wir müssen einen wesentlichen Schritt weiter gehen. Es ist nicht nur unvernünftig, das anzunehmen, was gar keine Gründe für sich hat, sondern es ist auch vernünftig, das ohne allen Zweifel anzunehmen, was ohne jeden irgendwie beachtlichen Gegengrund durch das Übergewicht zahlreicher konvergierender Gründe nahegelegt wird. Zu den in direkter Erkenntnis gegebenen Gründen kommt hier eine reflexe Beurteilung des Gewichtes, das diese Gründe im Hinblick auf die Zustimmung der Vernunft haben; mit anderen Worten: Zur Erfassung der Gründe kommt ein reflexes Urteil über die Geisteshaltung, die diesen Gründen als die rechte entspricht, ein reflexes Urteil, das auf die Frage antwortet: Ist es angesichts eines solchen Übergewichtes der Gründe noch vernünftig, den Zweifel aufrechtzuerhalten, oder ist eine zweifelsfreie Zustimmung berechtigt? Die Antwort, zu der ein verständiges Abwägen der Gründe und der Bedeutung einer festen Überzeugung für das menschliche Leben führt, kann u. E. nur lauten: Es wäre unvernünftig, hier noch zu zweifeln; eine ruhige, jeden Zweifel ausschließende Zustimmung dagegen ist wohlbegründet. Es ist dies also nicht ein Urteil direkt über den Gegenstand selbst, sondern ein reflexes Urteil über die Vernünftigkeit unserer Einstellung dem Gegenstand gegenüber. In gewissem Sinn kann man es ein praktisches Urteil nennen.

Dieses Urteil ist also das a priori einsichtige Urteil, das nach der im 1. Abschnitt dargelegten Überlegung den Übergang zu einer nicht-absoluten mittelbaren Gewißheit ermöglicht. Daraus ergibt sich die Lösung des dort vorgebrachten Einwandes: Weder wird mit Hilfe eines a priori erkannten absolut notwendigen objektiven Zusammenhangs zwischen einem gegebenen Erkenntnismittel und einem Gegenstand auf das Bestehen dieses Gegenstandes geschlossen — was zu einer absoluten Gewißheit dieses Gegenstandes führen müßte —, noch wird eine *absolute* Unmöglichkeit häufiger Wiederholung des gleichen zufälligen Geschehens behauptet — was sich als falsch erweisen ließe —, sondern die apriorische Einsicht bezieht sich auf die Vernünftigkeit der zweifelsfreien Zustimmung. Damit ist nicht gesagt, daß der Irrtum hier absolut unmöglich ist — sonst hätten wir ja wieder eine absolute Gewißheit —, sondern nur, daß mit einem Irrtum hier vernünftigerweise nicht ernstlich gerechnet werden kann; und eben das ist das Kennzeichnende für die nicht-absolute Gewißheit.

Ein Einwand ist hier noch möglich, dessen Beantwortung die Eigenart der nicht-absoluten Gewißheit noch von einer anderen Seite her beleuchten kann. Ein Vertreter der „exakten" Wissenschaft könnte

entgegnen: Es mag sein, daß die zweifelsfreie Zustimmung „praktisch" gerechtfertigt ist, aber theoretisch, wissenschaftlich, bleibt es immer richtiger, zu sagen: Es liegt nur ein sehr hoher Grad von Wahrscheinlichkeit vor.

Vom Standpunkt der bloßen Einzelwissenschaft mag die in diesem Einwand sich aussprechende Geisteshaltung erträglich erscheinen, obwohl wir glauben möchten, daß es auch vielen Wissenschaftlern unbefriedigend erscheint, anzunehmen, ihre Wissenschaft könne — abgesehen vielleicht von einigen Tautologien — zu keinerlei sicheren Ergebnissen gelangen. Aber schließlich sind wir zunächst einmal Menschen und dann erst Wissenschaftler, und auch der Wissenschaftler bleibt Mensch. Als *Mensch* zweifelt auch er nicht an den Ergebnissen seiner Wissenschaft, falls sie mit solchen Gründen bewiesen sind, wie die es sind, denen wir nicht-absolute Gewißheit zugeschrieben haben. Wenn der Wissenschaftler an seinen Ergebnissen wirklich zweifelte, wie könnte er mit gutem Gewissen auf Grund dieser Ergebnisse technische Einrichtungen schaffen, von deren Betriebssicherheit das Leben vieler Menschen abhängt? In Wirklichkeit sehen wir denn auch, daß viele Wissenschaftler eher geneigt sind, die Ergebnisse ihrer Wissenschaft zu überschätzen und auch da für sie strenge Gewißheit zu beanspruchen, wo der Philosoph vielleicht noch seine Vorbehalte anmeldet.

Entscheidend ist, daß Zweifel und Gewißheit nicht bloß Sache einer unverbindlichen reinen Theorie oder gar einer logischen Spielerei, sondern grundlegend für das ganze *Leben* des Menschen sind. Ein echter Zweifel — nur um ihn geht es uns, nicht um einen nur in Worten vorgetäuschten Zweifel — lähmt das Handeln. Wer überall da, wo keine absolute Gewißheit möglich ist, also z. B. bezüglich der Brauchbarkeit der Werkzeuge, der Unschädlichkeit der Speisen, der Wirklichkeit der gesehenen Dinge und seines eigenen vergangenen Lebens, im Zweifel verharrte, würde sich selbst zum Leben untauglich machen und über kurz oder lang im Irrenhaus enden. Die rechte Vernunft verlangt also wirklich, den Zweifel auszuschließen.

Für den bloßen Mathematiker oder theoretischen Physiker mögen solche Erwägungen unerheblich sein. Aber das kommt eben daher, daß der Gesichtskreis der Einzelwissenschaft ein allzu eingeschränkter ist. Der Philosoph, dessen Blick das Ganze des menschlichen Lebens umspannen muß, kann sich mit einer solchen Beschränkung auf einen besonderen Bereich des Seienden nicht begnügen. Er kann sich auch nicht damit zufriedengeben, in der Gewißheit allein die exakt logische Begründung zu sehen — wie es für den reinen Logiker vielleicht genügt —, sondern er muß in der Gewißheit auch das Moment der festen, zweifelsfreien Zustimmung sehen und fragen, inwieweit eine solche Zustimmung vernünftig und gefordert ist.

Eines freilich ist zuzugeben und ergibt sich klar aus allem Gesagten, nämlich daß die nicht-absolute Gewißheit mit der absoluten Gewißheit nicht in einem völlig eindeutigen (univoken) Begriff zusammenkommt. Beiden gemeinsam ist, daß sie eine vernunftgemäße feste Zustimmung sind; als *feste* Zustimmung schließen sie den Zweifel aus, als *vernunftgemäße* feste Zustimmung unterscheiden sie sich von einer rein subjektiven Gewißheit. Im übrigen aber ist die „Vernunftgemäßheit" der absoluten Gewißheit verschieden von der „Vernunftgemäßheit" der nicht-absoluten Gewißheit. Bei der absoluten Gewißheit ist der Irrtum absolut ausgeschlossen; sie ist darum der Vernunft schlechthin zugeordnet (nicht bloß der menschlichen Vernunft). Die nicht-absolute Gewißheit ist dagegen der endlichen und wenigstens in den meisten Fällen der spezifisch menschlichen Vernunft zugeordnet, und wenn es auch unvernünftig wäre, sie abzulehnen, so schließt sie doch den Irrtum nicht absolut aus.

Entsprechend ist auch der Begriff der „Evidenz" in der nicht-absoluten Gewißheit nur in einem analogen Sinn verwirklicht. In der absoluten Evidenz zeigt sich der Sachverhalt entweder an sich selbst oder durch ein Erkenntnismittel, dessen absolute Unvereinbarkeit mit dem Nicht-Bestehen des Sachverhaltes evident ist. In der nicht-absoluten Evidenz schließt die Konvergenz der Gründe zwar auch jeden vernünftigen Zweifel aus, man kann aber nicht mit Recht behaupten, daß das Nicht-Bestehen des Sachverhaltes absolut unmöglich ist.

Der Unterschied von physischer und moralischer Gewißheit ist gegenüber dem von absoluter und nicht-absoluter Gewißheit untergeordnet. Von physischer Gewißheit sprechen wir, wenn wegen der Eigenart der gegebenen konvergierenden Phänomene angenommen werden muß, daß eine mit Naturnotwendigkeit wirkende Ursache zugrunde liegt; so ist es, wie wir zeigten, z. B. bei den Phänomenen des Gedächtnisses. Von moralischer Gewißheit sprechen wir dagegen, wenn die Eigenart der gegebenen Phänomene auf eine zugrunde liegende freie Ursache schließen läßt, die mit bewußter Absicht, aber doch mit einer gewissen Regelmäßigkeit (mit „moralischer Notwendigkeit") handelt; eine derartige moralische Gewißheit haben wir z. B. im Glauben auf das Zeugnis eines Menschen hin.

Noch manche Fragen könnten gestellt werden, namentlich bezüglich der verschiedenen Bereiche, in denen es die nicht-absolute Gewißheit gibt: Wahrnehmungsgewißheit, Gewißheit der Induktion, geschichtliche Gewißheit, Gewißheit im Bereich der sittlichen Urteile. Aber diese Einzelausführung würde im Rahmen eines einzigen Zeitschriftenaufsatzes zu weit führen. Es kam uns nur darauf an, grundsätzlich die *Möglichkeit* nicht-absoluter Gewißheit zu zeigen. Ihre wesentlichen Elemente sind, wie wir sahen: 1. die Konvergenz vieler Gründe

auf einen einzigen Zielpunkt hin; 2. das Fehlen jedes irgendwie beachtlichen Gegengrundes; 3. das reflexe Urteil über die Vernünftigkeit der festen Zustimmung.

5. Abgrenzung gegen andere Lösungsversuche

Der dargelegte Lösungsversuch ist noch gegen andere Lösungsversuche abzugrenzen. Die Auffassung, daß der absoluten Gewißheit nur die Wahrscheinlichkeit gegenüberstehe, beruht wohl meist darauf, daß man versucht, das Problem auf einzelwissenschaftlicher Ebene zu lösen, während es doch ein philosophisches Problem ist, das allen einzelwissenschaftlichen Untersuchungen bereits zugrunde liegt[46]. Insbesondere ist auch die Zurückführung auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung keineswegs notwendig. Es mag, besonders bei der Induktion, Fälle geben, wo sie anwendbar ist. In den meisten Fällen ist aber eine zahlenmäßige Angabe der Wahrscheinlichkeitsgrade der einzelnen denkbaren Hypothesen unmöglich, wie besonders das Beispiel der Erinnerungsgewißheit klar zeigt.

Die Theorien der „normalen Gewißheit" bei *Rosmini*, des „intellektuellen Instinkts" bei *Balmes*, des „Folgerungssinnes" bei *Newman* zielen alle auf die Annahme einer nicht-absoluten Gewißheit. Am besten ausgearbeitet ist ohne Zweifel die Theorie Newmans. Unsere Ausführungen haben versucht, die Vernunftgemäßheit dieser Lösungen eingehender zu begründen und gegen Einwände zu verteidigen.

Der Versuch, die nicht-absolute Gewißheit in den meisten Fällen dadurch auf eine absolute zurückzuführen, daß man die zufällige Regelmäßigkeit bzw. Übereinstimmung in vielen Einzelheiten für absolut unmöglich, weil dem metaphysischen Prinzip vom zureichenden Grund widersprechend, erklärt, wurde schon von uns zurückgewiesen. Gewiß ist die Berufung auf den Satz vom zureichenden Grund

[46] Der Versuch, philosophische Probleme auf einzelwissenschaftlicher Ebene zu lösen, ist besonders für den Positivismus kennzeichnend und läßt dessen Bemühungen um Klärung erkenntnistheoretischer Probleme oft scheitern. Ein anderes Beispiel dafür ist die Ablehnung der Bewußtseinsgewißheit aus dem Grund, daß sie der (einzel)wissenschaftlichen Forderung nach intersubjektiver Nachprüfbarkeit nicht entspricht. So beraubt man sich um der methodologischen Forderungen der Einzelwissenschaft willen der einzig möglichen philosophischen Grundlegung und verfällt bei folgerichtigem Weiterdenken dem Skeptizismus. Dasselbe gilt erst recht, wenn man das Problem der apriorischen Einsicht der Prinzipien auf einzelwissenschaftlicher Ebene zu lösen versucht. Alle diese Versuche übersehen, daß allen einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen und Methoden philosophische Einsichten zugrunde liegen. — Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß es andere — namentlich naturphilosophische — Probleme gibt, die nur in einer philosophischen Durchdringung der Ergebnisse der Wissenschaften gelöst werden können, bei denen also die Philosophie Ergebnisse der Wissenschaft zugrunde legen muß.

berechtigt; sie liegt auch unserem Lösungsversuch zugrunde. Aber wir mußten zugeben, daß andere Erklärungsgründe, insbesondere der Zufall, sich nicht mit *absoluter* Gewißheit ausschließen lassen. Die so verbleibende Beweislücke wurde durch die reflexe Einsicht, daß der Zweifel unvernünftig und die feste Zustimmung vernünftig ist, geschlossen. Die nicht-absolute Gewißheit wird also auf die absolute Gewißheit des Satzes vom zureichenden Grund und auf die absolute Gewißheit der Vernünftigkeit der festen Zustimmung zurückgeführt, ohne daß sie dadurch selbst zu einer absoluten Gewißheit würde (vgl. Anm. 6). Eine „reduktiv metaphysische" Gewißheit in diesem letzteren Sinn mußten wir ablehnen.

Zum Schluß sei noch auf einen Versuch hingewiesen, durch ein anderes metaphysisches Prinzip die nicht-absolute Gewißheit womöglich besser zu begründen, nämlich durch das sogenannte *Finalitätsprinzip*, nicht im Sinn des Satzes „Jedes Wirken ist zielbestimmt" (Omne agens agit propter finem), sondern im Sinn des Satzes der „Zielsicherheit": Das Naturstreben kann *nicht sinnlos* sein (Impossibile est appetitum naturalem esse in vanum). Wir finden diesen Versuch zwar nirgends in der allgemein zugänglichen philosophischen Literatur. Aber er stand nicht nur früher in der Valkenburger Schule in Ehren (auch der Verfasser dieses Aufsatzes selbst folgte im Anfang seiner Lehrtätigkeit dieser Überlieferung), sondern er ist auch jetzt wieder in unseren Kreisen eifrig erörtert worden. Der Grundgedanke ist: Unsere Erkenntnisfähigkeiten wären nicht, wie es durch das Finalitätsprinzip gefordert wird, sinnvoll auf ihr Ziel der Wahrheitserkenntnis hingeordnet, wenn die Wahrnehmung, die Erinnerung, die Induktion usw. nicht in der Regel („per se") zu richtigen Ergebnissen führten.

Wir wollen diesem Gedanken gewiß nicht jeden Wert absprechen. Aber es fragt sich doch, ob er als erste Begründung der nicht-absoluten Gewißheit in Betracht kommt. Zunächst entsteht hier unvermeidlich die Frage nach der Begründung des Satzes der Zielsicherheit. Wir haben darüber früher in dieser Zeitschrift ausführlich unsere Meinung dargelegt[47]. Das Ergebnis unserer Untersuchungen war, daß der Satz von der Zielsicherheit jedenfalls in dem weiten Sinn, wie er zumeist verstanden wird, kein unmittelbar einsichtiger Satz ist, sondern die Weisheit und Güte des Schöpfers bereits voraussetzt. Darum kann er nicht als Ausgangspunkt für die erste Lösung grundlegender erkenntnistheoretischer Fragen dienen. Die Autoren aber, die eine von der Gottesgewißheit unabhängige Evidenz des Satzes annehmen, schränken dabei seine Tragweite bedeutend ein; er besagt nach ihnen, insofern er unabhängig vom Dasein Gottes evident ist, nur die absolute Möglich-

[47] Vgl. Schol 10 (1935) 481—507, 11 (1936) 52—81.

keit des Zieles[48]. Damit ist aber für unsere Frage kaum etwas gewonnen. Aus der bloßen absoluten Möglichkeit der Wahrheit läßt sich keine Gewißheit der Wahrheit gewinnen. Außerdem läßt sich füglich bezweifeln, ob die recht schwierigen metaphysischen Überlegungen, mit denen man das „Finalitätsprinzip" in dem eingeschränkten Sinn begründet, der natürlichen Überzeugung z. B. der Zuverlässigkeit des Gedächtnisses zugrunde liegen; gerade die Finalität fordert aber, daß diese natürliche Überzeugung nicht eine blinde, sondern eine wohlbegründete Überzeugung ist; denn eine blinde Überzeugung wäre gewiß gegen das Naturstreben der Vernunft. So scheint also gerade das Finalitätsprinzip zu fordern, daß es eine vom Finalitätsprinzip unabhängige Begründung der Gewißheit geben muß.

Eine nachfolgende erkenntnismetaphysische Begründung der Zuverlässigkeit unserer Erkenntnis der räumlich-zeitlichen Welt durch den Finalitätsgedanken wird dadurch nicht ausgeschlossen. In der 2. Auflage unserer „Critica" haben wir diese Begründung ausführlich dargelegt[49]. Aber bezüglich einer weiteren Ausdehnung dieser Begründungsmethode z. B. auf das Problem der Induktion ergeben sich bedeutende Schwierigkeiten. Der eigentlichste Anwendungsbereich des Finalitätsgedankens sind die Erkenntnisakte, die durch das bloße Wirken der „Natur" ohne eigene bewußte Lenkung zustande kommen, also z. B. die Wahrnehmungen und Erinnerungen, nicht aber die Urteile, die nicht rein naturhaft entstehen, sondern die eigene Aufmerksamkeit zur Vermeidung des Irrtums fordern[50]. Ein bewußter Denkvorgang, der zu einem Urteil führt — und die Induktion ist ein solcher Denkvorgang —, scheint also nie allein und erstlich auf Grund des Finalitätsprinzips als rechtmäßig erwiesen werden zu können. Denn die Finalitätserwägung kann sinnvoll erst dann einsetzen, wenn der Akt, dessen Zielsicherheit erwiesen werden soll, bereits vollzogen ist; wenn die Finalitätsbegründung also die einzig mögliche wäre, müßte der Gedankengang zuvor blindlings, ohne Erkenntnis seiner Berechtigung, vollzogen werden[51]. Dazu kommt noch, daß der Satz der Zielsicherheit nur auf das *spezifische* Ziel bzw. das Formalobjekt einer Fähigkeit anwendbar ist. Die Naturgesetze sind aber nicht Formalobjekt des menschlichen Verstandes. Es scheint keinen Sinn zu haben, zu sagen: Es muß Naturgesetze geben, weil unser Verstand auf die Erkenntnis von Naturgesetzen ausgerichtet ist.

Schließlich noch ein letztes Bedenken: Durch das Finalitätsprinzip läßt sich auch im besten Fall nur begründen, daß eine Erkenntnisfunk-

[48] Vgl. z. B. J. Gredt O.S.B., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae (Freiburg [7]1937) II 200; W. Brugger S.J., Mélanges Joseph Maréchal (Brüssel 1950) II 116 f.

[49] Critica (Freiburg [2]1954) 189—202. [50] Ebd. 184. [51] Vgl. ebd. 189 n. 282.

tion im allgemeinen, in der Regel (per se), das Rechte trifft. Dann bleibt aber immer noch die Frage, ob nicht etwa hier und jetzt, gerade in diesem Einzelfall, die immerhin mögliche Ausnahme vorliege. Und dieser Zweifel kann wohl nicht anders überwunden werden als durch die Erwägungen, die wir als die eigentliche Lösung des Problems dargelegt haben. Dabei kann zugegeben werden, daß der Finalitätsgedanke, insoweit er mit Recht angewandt wird, einen Vorteil mit sich bringt: Wir wissen, daß „in der Regel" die betreffende Erkenntnisfunktion das Rechte trifft; das ist ein Grund zur Annahme, daß sie auch jetzt wohl das Rechte trifft. Wie wir aber schon gezeigt haben, ist dieser Grund nicht notwendig, um die feste Zustimmung als vernünftig zu erweisen; er dürfte hierzu für sich allein auch schwerlich hinreichend sein.

Man darf also das Finalitätsprinzip nicht überfordern. Seine Bedeutung für die Sicherung der menschlichen Erkenntnis besteht darin, daß es in seiner weiten Fassung, als Überzeugung von der Sinnhaftigkeit der gottgeschaffenen Natur, durch den Blick auf die Vorsehung Gottes eine letzte metaphysische Gewähr für die Zuverlässigkeit unserer Erkenntnisfähigkeiten gibt. Zum ersten Erweis der grundlegendsten Gewißheiten kommt es dagegen nicht in Betracht.

Die charismatische Begabung der Kirche nach dem heiligen Paulus

Von Karl Wennemer S. J.

Das Wort Charisma (χάρισμα), das in dieser Untersuchung im Mittelpunkt steht, bezeichnet an sich jede Gabe der Charis (χάρις), der gnädigen Geneigtheit, der frei spendenden Huld. In diesem Sinn findet sich das Wort, wenn auch selten, schon in der außerbiblischen Literatur. Philo (Leg. alleg. 3, 78) spricht davon, daß „Geschenk, Wohltat und Gnadengabe (χάρισμα) Gottes alle Dinge in der Welt und die Welt selbst sind". In den Papyrus-Urkunden kehrt die Bedeutung von gespendeten Wohltaten wieder[1]. Vor allem aber ist Charisma ein neutestamentliches Wort, und zwar speziell ein paulinisches Wort. Wir treffen es 7mal in 1 Kor, 6mal in Röm, je 1mal in 2 Kor, 1 Tim und 2 Tim; außerhalb der Paulusbriefe kommt es im N. T. nur noch 1 Petr 4, 10 vor. Alle diese neutestamentlichen Stellen bezeichnen ausschließlich ein Gnadengeschenk *Gottes.* Als Quelle der Gabe erscheint nämlich entweder *Gott* (ὁ θεός): 1 Kor 7, 7; 12, 6 28—31; Röm 6, 23; 11, 29; 12, 4—6; 2 Kor 1, 9—11; 2 Tim 1, 6; 1 Petr 4, 10—11; oder *Christus:* 1 Kor 12, 5; Eph 4, 7—16 (in bezug auf die δόματα, sachlich gleich χαρίσματα); 1 Kor 12, 4—30 und Röm 12, 3—8 (die Charismata im „Leibe Christi"); oder der *Geist:* Röm 1, 11 (χάρισμα πνευματικόν); vor allem 1 Kor 12, 4 7—11, wonach dem Geist in besonderer Weise die Charismata zugeschrieben werden. An einigen Stellen wird Gottes Charisma mehr oder weniger ausdrücklich auf Gottes Charis zurückgeführt. So 1 Kor 1, 4—7: Paulus dankt dort eingangs Gott für die Charis, die den Korinthern in Jesus Christus zuteil geworden ist; diese göttliche Huld hat sich wirklich als schenkend erwiesen. Als von Gottes Charis getroffen sind die Korinther „reich geworden an allem in ihm (Christus), an jedem Wort und jeder Erkenntnis" und „entbehren keinerlei Gnadengabe (χάρισμα)". Ähnlich wird Gottes Gnadengabe Röm 5, 15—16 als Ausfluß seiner Charis und der Charis Christi dargestellt. Noch darin kommen alle neutestamentlichen Charisma-Stellen überein, daß in ihnen Gottes Charisma immer auf die übernatürliche Heilsordnung hingerichtet erscheint und somit als in diesem Sinn übernatürliche Gnadengabe bezeichnet wird. Im übrigen aber ist innerhalb

[1] Vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, s. v.

dieses Gebietes der Gebrauch des Wortes Charisma sehr unterschiedlich. Es kann Gottes Gnadengeschenk in einem sehr umfassenden und zugleich sehr wesentlichen Sinne bezeichnen, es kann aber auch mehr spezielle Bedeutungen annehmen. Das wird ein Überblick lehren.

Röm 11, 1—36 spricht Paulus von der schließlichen Bekehrung und Aufnahme Israels als Volk in das Heil. In diesem Zusammenhang kommt es zu der paradoxen Formulierung: „Hinsichtlich des Evangeliums sind sie zwar Feinde um euretwillen, hinsichtlich der Erwählung aber Geliebte Gottes um der Väter willen" (11, 28), d. h., das jüdische Volk wird von Gottes Gericht getroffen, insofern es in seiner Masse die Heilsbotschaft ungläubig ablehnt, aber es ist deshalb nicht schlechthin verworfen, es ist noch Gegenstand der göttlichen Erbarmung, insofern es trotz allem einmal auch als Volk zum Heil gelangen soll wegen seiner Erwählung durch Gott, deren Gegenstand es in und mit den Vätern geworden ist. Daran schließt sich der Satz: „Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben (χαρίσματα) und die Berufung Gottes" (11, 29). Hier wird ganz deutlich, daß der Plural „Charismata" an dieser Stelle die Israel von Gott geschenkten übernatürlichen Vorzüge und Gaben sind, wie Paulus sie etwa Röm 9, 4 aufzählt: Aufnahme des Volkes in die Kindschaft Gottes, Gegenwart Gottes bei seinem Volk („doxa"), die „Bundesschließungen" mit den Vätern und zuletzt mit dem Volk als ganzem am Sinai, damit verbunden die Beschenkung mit dem „Gesetz", mit dem „Gottesdienst" oder Kultus, vor allem mit den „Verheißungen". In den Verheißungen wurden dem Volke von Gott Gnade und Heil zugesagt, auch das messianische Heil, und so spricht sich gerade in den Verheißungen die Auswahl und Berufung Israels zum Heil deutlich aus. Paulus will also sagen: Gott wird das Volk aus den ihm zuteil gewordenen Charismata nicht gänzlich entlassen; er wird einmal erfüllen, was in ihnen angelegt war, und wird sein Volk entsprechend seiner Berufung und Verheißung zum vollen Heile führen.

Die übrigen neutestamentlichen Stellen, an denen das Wort Charisma vorkommt, beziehen sich auf die im Neuen Bund in Christus erfüllte Gnadenordnung. Und zwar sind hier zunächst die Stellen zu nennen, wo unter der Bezeichnung Charisma die wesentliche Heilsgnade gemeint ist. So Röm 5, 15 16 und Röm 6, 23. Röm 5, 15 16 wird der „Übertretung" Adams bzw. dem durch Adams Fehltritt herbeigeführten „Gericht" das durch Christus gekommene „Charisma" gegenübergestellt. Selbst wenn man darunter, wie es möglich ist, die aus Gottes und Christi Liebe hervorgehende Gnadentat Christi versteht (seinen Heilstod), so wird doch diese als Grund der wesentlichen, übernatürlichen Begnadigung, der in den Glaubenden mitgeteilten Heilsgnade gesehen; nach vielen Autoren wird sie übrigens formal hier

mit Charisma bezeichnet. Sie ist sicher gemeint Röm 6, 23, aber in der Form der Vollendung: „Der Sold der Sünde ist der Tod, die Gnadengabe Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus, unserm Herrn." Unter diese Gruppe wird man wohl auch Röm 1, 11 einordnen. Paulus hat Verlangen, nach Rom zu kommen, damit er den römischen Christen „etwas an geistlicher Gnadengabe mitteile", und zwar zu ihrer Stärkung. Aus der weiteren Erklärung in v. 12 geht hervor, daß er dabei an eine Stärkung oder Förderung des Glaubenslebens allgemein denkt; er fährt nämlich fort: „das heißt (besser), damit ich in eurer Mitte mit (euch) Trost (Kraft) gewinne durch den beiderseitigen Glauben, den eurigen wie den meinen". Wenn Paulus das Gnadenleben als ganzes wie auch einen Gewinn desselben mit Charisma bezeichnet, so könnten natürlich auch die einzelnen übernatürlichen Kräfte oder Tugenden, wie Glaube, Hoffnung, Liebe, die übernatürlichen moralischen Tugenden, aus denen sich das Gnadenleben zusammensetzt, Charismata genannt werden. In dieser weiteren Anwendung des Wortes Charisma auf die Gratia gratum faciens sind dann selbstverständlich alle Glieder der Kirche, soweit sie überhaupt irgendwie lebendige Glieder am Leibe Christi sind, Charisma-Träger, Charismatiker; und in diesem Sinn ist die Kirche ganz gewiß wesentlich charismatisch.

Paulus kennt aber auch noch einen engeren Gebrauch des Wortes Charisma, nämlich als Bezeichnung von Gaben und Begabungen, die nicht zum wesentlichen Bestand der Heilsgnade gehören und deshalb auch nicht jedem notwendig zukommen. Es sind verschiedene Gaben, die verschieden verteilt sind im Leibe Christi, der Kirche: „Es gibt Unterschiede in den Gnadengaben (χαρισμάτων), aber (es ist) derselbe Geist; und es gibt Unterschiede in den Dienstleistungen (διακονιῶν), und (es ist doch) derselbe Herr; und es gibt Unterschiede in den Kraftwirkungen (ἐνεργημάτων), aber (es ist) derselbe Gott, der alles in allem bewirkt" (1 Kor 12, 4—6). Gerade durch die Verschiedenheit dieser Gaben kommt die Differenziertheit der Glieder des Leibes Christi, der Kirche zustande, so daß wirklich ein Leib, ein Organismus besteht, in dem nicht alle das Gleiche tun, sondern ein jeder nach der ihm eigenen Gabe und Befähigung wirkt und zum Wohle und Bestande des Ganzen beiträgt. Paulus betont diese Notwendigkeit der verschiedenen Begabung sehr durch die Allegorie vom menschlichen Leibe: „Denn auch der Leib ist nicht ein Glied, sondern viele ... Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe da das Gehör? Wenn (der Leib) ganz Gehör wäre, wo (bliebe da) der Geruch? Nun aber hat Gott die Glieder eingerichtet, ein jegliches von ihnen am Leibe, wie er wollte. Wenn aber das Ganze ein Glied wäre, wo (bliebe da) der Leib? Nun aber gibt es viele Glieder, aber (nur) einen Leib" (1 Kor 12, 14 17—20). Freilich,

die Verschiedenheit der Gaben allein genügt nicht für die Konstituierung und das Wohl des Leibes, der übernatürlichen Gemeinschaft in Christus. Die verschiedenen Gaben müssen so geartet und so verteilt sein, daß sie wirklich zum Bestand und Wohl des Ganzen beitragen. Deshalb betont Paulus so sehr die Einheit der verschiedenen Gaben in dem *einen Geber*, der sie weisheitsvoll auf das *eine Ziel*, das Wohl des Ganzen, der Kirche hinordnet und entsprechend verteilt. Der eine Geber ist Gott, Christus, vor allem der Geist: „Alles das wirkt ein und derselbe Geist und teilt jedem besonders zu, wie er will" (1 Kor 12, 11). Und dieser eine Geber hat bei der Verteilung der Gaben das Wohl des Ganzen im Auge: „Jedem wird die Offenbarung des Geistes (d. h. die jedem eigene Gabe, in der der Geist als der Geber sich offenbart) gegeben zum Nutzen (πρὸς τὸ συμφέρον)"; vgl. 1 Kor 12, 7. Wir müssen verstehen: zur Förderung des Ganzen, der Gemeinschaft. Das erhellt ja unmittelbar aus der folgenden Allegorie des menschlichen Leibes: Im Hinblick auf den Bestand und das Wohl des ganzen Leibes sind die Glieder verschieden gestaltet und eingerichtet durch Gott. Ja, so sehr betont Paulus die Hinordnung dieser Gaben auf das Wohl der Gemeinschaft, daß er ihren Wert geradezu nach ihrem Nutzen für die Gemeinschaft bemißt, z. B. in der Wertung der Prophetie und Glossolalie im vierzehnten Kapitel des 1. Korintherbriefes. Deshalb verlangt er auch, daß die Geistgaben so zur Ausübung kommen, daß sie in der Gemeinde wirklich Nutzen stiften; vgl. 14, 12 26.

In diesem speziellen, man möchte sagen technischen Sinn ist bei Paulus vom Charisma die Rede zum erstenmal 1 Kor 1, 4—7. Denn wenn Paulus dort Gott dankt für Gottes Gnade in der korinthischen Gemeinde, die sich ausgewirkt hat in einem Reichtum „an jeglichem Wort und an jeglicher Erkenntnis" (1, 5), so daß sie „an keiner Gnadengabe Mangel haben" (1, 7), so wird damit schon eingangs auf die Entfaltung des charismatischen Lebens in der korinthischen Gemeinde hingewiesen; das Thema, das dann von Paulus ausführlich in den Kapiteln 12—14 dieses Briefes behandelt wird. Derselbe Gegenstand erscheint im Römerbrief 12, 3—8 und im 1. Petrusbrief 4, 10 bis 11. Sachlich gehört dahin auch Eph 4, 7—16; denn auch dort ist die Rede von Gnadengaben (δόματα genannt) in unserm speziellen Sinn, also von Begabungen, die einzelnen im Hinblick auf das Wohl des Ganzen geschenkt werden. Es wird noch zu überlegen sein, ob nicht auch das Charisma, das nach 1 Tim 4, 14 und 2 Tim 1, 6 durch Handauflegung verliehen wird, irgendwie zum Kreis der Charismen gerechnet werden kann. 2 Kor 1, 8—11 spricht von der wunderbaren Errettung des Apostels aus schwerer Krankheit und überhaupt von der Kraft, die der Apostel trotz seines kranken Leibes immer wieder findet. Auch das ist eine Gnadengabe (v. 11), die dem Apostel zum Wohle der

Kirche verliehen wurde; man kann sie als Teilgnade seines Apostolats-Charismas betrachten; man kann dabei auch an die wunderbaren Heilungen denken, die im Schoß der Kirche geschehen, teils durch das Charisma der Heilungsgabe (vgl. 1 Kor 12, 28). Schließlich ist noch 1 Kor 7, 7 zu erwähnen, wo die beiden Stände der Jungfräulichkeit und der Ehe von Paulus als Charisma Gottes gewürdigt werden.

Um nun zu einem konkreten Bild der Charismen zu kommen, werfen wir einen Blick auf sie, wie sie von Paulus aufgezählt werden. Wir sind uns dabei bewußt, daß er nicht notwendig alle aufgezählt hat, die zu seiner Zeit in der Kirche auftraten. Noch mehr ist zu bedenken, daß in verschiedenen Zeiten je nach den verschiedenen Notwendigkeiten das Bild des charismatischen Lebens der Kirche sich ändern kann. Wir fragen uns zunächst, ob Paulus in der Aufzählung der Gnadengaben eine systematische Einteilung erkennen läßt. Man kann versucht sein, das anzunehmen, wenn man 1 Kor 12, 4—6 liest. Dort werden ja die verschiedenen Gnadengaben (χαρίσματα) dem Geist, die verschiedenen Dienstleistungen (διακονίαι) dem Herrn, die verschiedenen Kraftwirkungen (ἐνεργήματα) Gott, dem Vater, zugeschrieben. Ist mit dem dreifachen Namen (χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα) wirklich eine Klassifizierung der Gaben gegeben, so daß jeder göttlichen Person eine eigene Klasse zugeschrieben (appropriiert) wird? Das ist nicht wahrscheinlich. Jedenfalls haben wir nicht die Möglichkeit, die verschiedenen Charismen auf die genannten Klassen sauber zu verteilen. Wahrscheinlich ist vielmehr, daß jeweils alle Gaben unter einer besonderen Rücksicht benannt werden, unter der sie *alle* zusammengefaßt werden können, wenn auch in einzelnen Gaben diese Rücksicht besonders ausgeprägt ist und diese daher durch den betreffenden Namen gleichsam besonders aufgerufen werden. „Gnadengaben" (χαρίσματα) können gewiß mit Vorzug jene genannt werden, die den Menschen innerlich, im Geist, bereichern, wie z. B. die „Weisheit", die „Erkenntnis" und andere; aber auch alle anderen sind „Gnadengaben", nicht aus eigener Kraft allein erworben; alle sind sie Gaben des der Kirche einwohnenden Heiligen Geistes, dem sie daher auch alle als Gnadenwirkungen zugeschrieben werden (1 Kor 12, 11); alle werden sie unter dem Namen „Charismata" zusammengefaßt, wie Röm 12, 6 ersichtlich; vgl. auch 1 Petr 4, 10. Und weil alle diese Gaben nicht nur zur eigenen Bereicherung geschenkt werden, sondern auch und vor allem zum Nutzen der Kirche, so können alle unter der Rücksicht ihrer Verwendung zum Wohle der Kirche „Dienstleistungen" (διακονίαι) genannt und als solche in besonderer Weise Christus, dem Herrn, zugeschrieben werden, der ja als der Herr der Kirche in den Dienst der Kirche ruft und die Aufgaben verteilt; vgl. 1 Petr 4, 10: „Je nachdem ein jeder eine Gnadengabe empfangen hat, damit *dient*

einander als gute Verwalter der mannigfachen Gnade Gottes"; aber dabei ist nicht zu leugnen, daß bestimmte Gaben den Namen „Dienstleistungen" (διακονίαι) vorzüglich verdienen, wie z. B. die „Leitungen" (1 Kor 12, 28) oder die „Hilfeleistungen" (ebd.) oder die von Paulus speziell διακονία genannte Gabe (Röm 12, 7; 1 Petr 4, 11). Ähnlich sind alle Gaben Ausfluß der Macht Gottes und werden daher mit Recht „Kraftwirkungen" (ἐνεργήματα) genannt und Gott, dem Vater, der letzten Quelle alles Seins und aller Kraft besonders zugeschrieben, wobei wir anerkennen, daß bestimmten Gaben, wie z. B. den δυνάμεις (Machtwirkungen) oder den ἰάματα (Heilungen) die Bezeichnung „Kraftwirkungen" (ἐνεργήματα) besonders zukommt; aber eben doch nicht ausschließlich, wie wir deutlich aus 1 Petr 4, 11 erkennen, wo es von der Diakonie heißt: „Wenn einer dient (διακονεῖ), (so tue er es) als aus der Kraft, die Gott verleiht."

Als persönliche Träger von Geistgaben, die also dauernd durch ihre charismatische Gabe und Aufgabe gekennzeichnet und benannt sind und diese Gabe und Aufgabe eventuell auch amtlich betreiben, erscheinen bei Paulus vier Personengruppen (1 Kor 12, 28 f.; Eph 4, 11): Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer. Mit dieser Ordnung ist auch eine gewisse Rangordnung gegeben.

Apostel sind namentlich die von dem auferstandenen Herrn selbst beauftragten Verkünder und Zeugen. Ihre Aufgabe ist das erste und vornehmste Amt in der Kirche, aber zugleich auch die intensivste charismatische Begabung. Das Apostelamt schließt sozusagen ein ganzes Bündel von Charismen in sich: Offenheit für die göttliche Offenbarung (ἀποκάλυψις), tiefer, intuitiver Einblick in die Heilsordnung Gottes, irrtumsfreie, mutige Verkündigung, Offenheit für die Impulse des Heiligen Geistes in den Entscheidungen der missionarischen Aufgabe (vgl. Apg 15, 28; 16, 6—7 8—10; 20, 23; 20, 28). In der Apostelgeschichte wird denn auch die freimütige Verkündigung der Apostel als geistgewirkt empfunden (Apg 4, 8 31). Paulus selber weiß seine Verkündigung getragen durch Gottes Kraft, durch die Macht und Gnade des Heiligen Geistes: 1 Thess 1, 5: „Unsere Botschaft erging an euch nicht im Wort allein, sondern in der Kraft, im Heiligen Geiste"; 1 Kor 2, 4; Röm 15, 18; 2 Kor 10, 4: „Die Waffen unseres Kampfes sind nicht fleischlich, sondern machtvoll durch Gott"; 1Kor 15, 10: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin"; Eph 3, 7: „Diener" des Evangeliums ist Paulus geworden, „nach der Gnadengabe Gottes, die mir verliehen ward dem Wirken seiner Macht zufolge"; Röm 1, 5: Durch Christus hat er „Gnade und Apostelamt" empfangen, „zur (Herbeiführung des) Glaubensgehorsams unter allen Heiden . . ."; mit diesem Doppelwort bezeichnet Paulus kurz den charismatischen Charakter seines Apostolats. Pfingsten kam der Geist Gottes auf die Apostel

herab, vor allem, um sie zu ihrer Aufgabe zu befähigen; sie haben ihn empfangen „als Beistand" vom Vater, damit sie fähig würden zu „den größeren Dingen", von denen der Herr in der Abschiedsrede gesprochen hat; vgl. Jo 14, 12 16.

Propheten werden immer hinter den Aposteln genannt; vgl. 1 Kor 12, 28 f.; Eph 4, 11; Eph 2, 20: „Aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten"; Eph 3, 5: Das Geheimnis Christi ist „in anderen Generationen den Menschenkindern nicht bekannt gemacht worden, wie es jetzt geoffenbart ward (ἀπεκαλύφθη) seinen heiligen Aposteln und Propheten". Es ist klar, daß an allen diesen Stellen die neutestamentlichen Propheten gemeint sind. Sie müssen einen bedeutenden Platz in der Urkirche eingenommen haben. In der Apostelgeschichte erscheinen sie auch als geisterfüllte Persönlichkeiten. Sie erhalten Offenbarungen, sowohl in einzelnen Dingen, z. B. über eine bevorstehende Hungersnot (Apg 11, 27), über die bevorstehende Gefangennahme des Apostels Paulus (Apg 21, 10—11), über die Personen (Barnabas und Paulus), die vom Geist für das Missionswerk erkoren sind (Apg 13, 1—3), als auch und vor allem in den Heilsgeheimnissen, wie ersichtlich aus der eben zitierten Stelle des Epheser-Briefes (3, 5). Ihre Aufgabe besteht deshalb nicht nur darin, etwas Zukünftiges vorherzusagen, sondern vielmehr darin, aus ihrer geistgewirkten Erkenntnis und Ergriffenheit heraus die Gemeinden in verständlicher und überzeugender Weise zu tieferer Erkenntnis des Glaubens zu bringen, sie zu ermahnen, zu trösten, zu erbauen. So hören wir denn in der Apostelgeschichte, daß Judas und Silas, zwei Propheten (καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες), die Brüder in Antiochien „ermahnten und stärkten mit vielen Worten" (Apg 15, 32). Nach Paulus besteht das eigentliche Charisma der Propheten (die προφητεία) darin, daß es „für die Menschen Erbauung, Ermahnung und Tröstung redet" (1 Kor 14, 3). Den christlichen Propheten muß eine wunderbare Kraft innegewohnt haben, die Herzen zu bewegen und zu erschüttern. 1 Kor 14, 24—25 spricht Paulus von der Wirkung der Prophetie in der Gemeinde selbst auf Außenstehende und Ungläubige. Sie fühlen sich „überführt", „beurteilt", im Innern aufgedeckt; sie fallen nieder, um anzubeten, und bekennen: „Wahrhaftig, Gott ist in eurer Mitte!" So sind die Propheten charismatische Prediger, nicht Gründer wie die Apostel. Sie wirken da, wo die Apostel schon den Glauben eingepflanzt haben, in den christlichen Gemeinden, vor allem als Wanderprediger (vgl. Didache 10—13), um die Gemeinden weiter zu fördern. Wir verstehen da das Wort des Apostels im Epheserbrief: „aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten" (Eph 2, 20). Ihr Dienst ist auf die Gesamtkirche hingeordnet.

Evangelisten (Eph 4, 11) sind missionarische Verkünder des

apostolischen Evangeliums. Vgl. 2 Tim 4, 2: „Verkünde (κήρυξον) das Wort!" Sie haben das Evangelium aus der Hand der Apostel, sind gesandt durch die Kirche. Sie setzen als Missionare die Arbeit der Apostel fort, insofern das Amt der Apostel die Ausbreitung des Glaubens bedeutet. Im NT wird Philippus, einer von den sieben, Evangelist genannt (Apg 21, 8; vgl. Apg 8, 4 f. 12 35 40); ferner Timotheus (2 Tim 4, 5: „Vollbringe das Werk eines Evangelisten"); vgl. 1 Thess 3, 2; Phil 2, 22. H. Schlier äußert im Anschluß an Harnack die Meinung, die Gruppe der Evangelisten werde im Epheserbrief erwähnt, weil die asiatischen Gemeinden, an die sich der Brief wendet, nicht unmittelbar von Aposteln, sondern von Missionaren gegründet worden waren[2]. Übrigens kann der Evangelist auch Apostel im weiteren Sinn genannt werden, der, ohne von Christus selber Auftrag und Sendung empfangen zu haben, von der Kirche als Missionar ausgesandt wurde; vgl. Röm 16, 7; 2 Kor 11, 5; Apok 2, 2; Didache 11, 3—6.

Hirten und Lehrer werden in dieser Zusammenstellung nur Eph 4, 11 erwähnt. H. Schlier sagt dazu[3]: „Sie gehören, wie ihre Verbindung durch καί und das Fehlen des Artikels vor διδάσκαλοι zeigt, im Sinn des Apostels eng zusammen. Die Identität ihrer Person und ihres Amtes oder Dienstes kann freilich durch die vorliegende Formulierung nicht bewiesen werden. In der Praxis aber mag ihre Funktion oft vereinigt gewesen sein." „Hirte" (ποιμήν) ist in ursprünglicher Weise Christus; vgl. Jo 10; Hebr 13, 20; 1 Petr 2, 25; 5, 4; Apok 12, 5; 19, 15. Von Christus erhält Petrus das stellvertretende Hirtenamt in bezug auf die Gesamtkirche (Jo 21, 16: ποίμαινε τὰ πρόβατά μου). Dasselbe Verbum ποιμαίνειν bezeichnet auch die Tätigkeit der ἐπίσκοποι (Apg 20, 28) und der πρεσβύτεροι (1 Petr 5, 2 f.) in bezug auf die Ortskirchen. Die Hirten von Eph 4, 11 sind also offenbar Leiter und Führer der einzelnen Kirchen oder Gemeinden. Sie besitzen die „Leitungsgabe" (1 Kor 12, 28). Sie sind gleichbedeutend mit den προϊστάμενοι von 1 Thess 5, 12 und Röm 12, 8 (doch hier vielleicht eher gedacht an die untergeordnete Leitung im Werk der Barmherzigkeit; Lagrange: „direction des œuvres"; vgl. Röm 16, 2) und mit den καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι von 1 Tim 5, 17; gleichbedeutend daher mit den πρεσβύτεροι von Apg 11, 30; 14, 23; 15, 2 ff.; 16, 4; 20, 17; 21, 18; Jak 5, 14; 1 Tim 5, 17 19; Tit 1, 5; 1 Petr 5, 1 und den ἐπίσκοποι von Apg 20, 28; Phil 1, 1; 1 Tim 3, 2; Tit 1, 7 und den ἡγούμενοι von Hebr 13, 7 17 24. Mit dem örtlichen Hirtenamt identisch oder doch eng verbunden ist das der „Lehrer" (διδάσκαλος). Zwar kann sich der Apostel in einem umfassenden Sinn „Lehrer der Heiden in Glaube und Wahrheit" nennen (1 Tim

[2] H. Schlier, Der Brief an die Epheser (1957) 196. [3] Ebd. 196 f.

2, 7; vgl. 2 Tim 1, 11). Aber nicht nur Eph 4, 11, sondern auch 1 Kor 12, 28 und Apg 13, 1 f. und Didache 13, 1—2; 15, 1 f. werden die „Lehrer" als eigene Gruppe genannt, 1 Kor 12, 28 neben Aposteln und Propheten, Apg 13, 1 f. und Didache neben Propheten. Der „Lehrer" kann ähnlich wie der Prophet von Gemeinde zu Gemeinde wandern, er kann sich dort auch ebenso wie der Prophet niederlassen; vgl. Didache 13, 1—2. Daß der Vorsteher der Gemeinde und der Lehrer eventuell durch ein und dieselbe Person vertreten wird, zeigt Didache 15, 1. Und Eph 4, 11 weist auf jeden Fall auf die enge Verbindung von örtlichem Hirtenamt und christlichem Lehrertum hin. Die Bedeutung der Lehrer tritt 2 Tim 4, 3 und Hebr 5, 12 deutlich hervor. Ihr Dienst hat amtlichen Charakter, gründet aber im Charisma; das ihnen zugeordnete Charisma ist die διδασκαλία (Röm 12, 7); vgl. 1 Kor 14, 6 26 (διδαχή).

Neben die personalen Träger von Charismen tritt die Aufzählung einzelner charismatischer Funktionen. Zu einem Teil sind sie uns schon als Ausrüstung der persönlichen Charisma-Träger bekannt geworden. Wir ordnen zusammen: 1. die mehr intellektuellen Gaben, 2. die charismatischen Gebetsformen, 3. die wunderbaren Aktionsarten, 4. die praktischen Gaben im Dienst der Gemeinde.

1. Die intellektuellen Gaben

Paulus nennt vor allem den λόγος σοφίας und den λόγος γνώσεως, also Formen der geistlichen Rede, und zwar die höchsten (1 Kor 12, 8). Sie setzen die Gabe der σοφία und der γνῶσις in dem betreffenden Charismatiker voraus. Sophia und Gnosis lassen sich schwer unterscheiden. Aber die Sophia ist die höhere Gabe. Sie fließt aus der ἀποκάλυψις, der göttlichen Offenbarung; vgl. Eph 1, 17 πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως; Eph 1, 8—9; 3, 5. Sie ist die geistgewirkte Einsicht in das Mysterium Christi, in die Heilsordnung Gottes (vgl. Eph 1, 8—10; 1, 17—23; 3, 2—13; 1 Kor 2, 6—16). Sie wird daher von Paulus in besonderer Weise auf den Geist zurückgeführt: 1 Kor 12, 8 διὰ τοῦ πνεύματος; vgl. auch 1 Kor 2, 10—12. Sie ist eine Gabe, die vor allem den Aposteln und Propheten zugeordnet ist (vgl. Eph 3, 5 ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ προφήταις; 1 Kor 2, 10); aber doch auch ein Gut, das Paulus der Kirche insgesamt erfleht (Eph 1, 17 ff.), und daher in der Kirche immer von neuem zu ergreifen ist; vgl. Kol 3, 16. Schöne Beispiele echter Weisheitsrede bietet Paulus im 13. und 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes. Auch die Äußerung, den λόγος der Sophia, führt Paulus noch eigens auf den Geist zurück (1 Kor 2, 13). Die Gnosis scheint sich unter anderem darin von der Sophia zu unterscheiden, daß

sie nicht in dem Grade auf direkter Einwirkung des Heiligen Geistes beruht wie jene; vgl. 1 Kor 12, 8: Während die Weisheit-Rede „durch den Geist" (διὰ τοῦ πνεύματος) zustande kommt, ist die Erkenntnis-Rede „nach demselben Geiste" (κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα); sie vollzieht sich also wohl mehr durch die Eigenbewegung des menschlichen Geistes, wenngleich unter dem Licht des Heiligen Geistes und ihm konform. Allo[4] definiert sie „un discours de l'intellect surnaturellement dirigé". Damit hängt zusammen, daß die Gnosis ihr Objekt nicht so vollkommen angeht und auffaßt wie die Sophia. Außerdem war sie wohl weitgehend praktisch orientiert — in der Nachfolge jüdischer Erkenntnis und Lehre — und bestrebt, an Hand der Schrift und der Offenbarung in Christus den rechten Weg, die gottgemäße Lebensführung zu weisen[5].

Zu den christlichen Redeformen gehört auch die προφητεία (1 Kor 12, 10; Röm 12, 6; 1 Kor 13, 2 8 f.; 14, 1 ff.; 1 Thess 5, 20) und die διδασκαλία (Röm 12, 7). Eine gewisse Parallelität zu den beiden vorigen Gaben kann man insofern feststellen, als die Prophetie mehr geistgetragen erscheint als die Lehre. Weil es bei der „Lehre" mehr auf Eigentätigkeit ankam und die Abhängigkeit vom Geist nicht so groß war, konnten sich viele um das Lehren bewerben; vgl. Jak 3, 1. Wir wundern uns daher nicht, daß bei Paulus dem Propheten nicht nur die Gnosis, sondern auch die „Sophia" zugeeignet wird (wie dem Apostel): Eph 3, 5; 1 Kor 13, 2. Die erleuchtete „Gnosis" hingegen war wohl die Gabe, welche die rechte Lehre (die διδασκαλία von Röm 12, 7) und damit den rechten Lehrer (διδάσκαλος) garantierte. Im übrigen sei verwiesen auf das, was oben über die Propheten und die Lehrer gesagt worden ist. Danach ist die Prophetie wesentlich das vom Geist eingegebene, die Gemeinde erleuchtende und führende Wort, auch die geistgewirkte Predigt, die tief auf die Erkenntnis und das Leben der Gemeinde einwirkt. Sinn der Lehre (διδασκαλία) ist dagegen die einfache Unterweisung, verbunden wohl auch mit der Ermahnung oder dem Zuspruch (παράκλησις); vgl. Röm 12, 8 a.

Weil der Prophet besonders vom Geist bewegt wird, ist der Prophetie noch eine sie ergänzende Gabe beigeordnet: die „Unterscheidung der Geister" (1 Kor 12, 10 διακρισεις πνευμάτων; vgl. 1 Kor 14, 29 οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν). Es ist die Gabe, die befähigt, zu unterscheiden, wes Geistes der Prophet ist, ob er wirklich vom Geiste Gottes bewegt und inspiriert ist. Es können ja falsche Propheten aufstehen und die Gemeinde verführen. Vgl. 1 Jo 4, 1; 2 Petr 2, 1; 1 Tim 4, 1; 2 Kor 11, 13; Mt 7, 15; 24, 11 24. Diese Gabe der Unterscheidung

[4] Première Épître aux Corinthiens (Paris ²1934) 325.
[5] Vgl. J. Dupont, Gnosis (Louvain 1949) 247—377.

kommt vor allem den Vorstehern zu; denn die Mahnung des Apostels 1 Thess 5, 19—21: „Den Geist löscht nicht aus. Prophetengabe verachtet nicht. Prüfet aber alles, das Gute behaltet", gilt doch mit Vorzug den προϊστάμενοι (5, 12); vgl. 5, 14. Aber auch die Gläubigen sollen achtgeben; 1 Kor 14, 29.

2. Die Gebetsgnaden

Öfter spricht Paulus vom begnadeten Beten und Singen. Röm 8, 15: „Ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba, Vater"; 8, 26: „Der Geist kommt unserer Schwachheit zu Hilfe; denn wir wissen nicht zu beten, wie es sich gebührt; doch der Geist selbst tritt ein mit unaussprechlichen Seufzern"; Eph 6, 17—18: „Nehmt ... das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes, mit lauter Gebet und Flehen. Betet zu jeder Zeit im Geist und wacht dafür mit aller Ausdauer und mit Fürbitten für alle Heiligen und für mich ..."; 5, 18—19: „Werdet voll des Geistes. Sprechet einander in Psalmen, Hymnen und geisterfüllten Liedern zu, singet und preiset den Herrn in eurem Herzen ..."; ähnlich Kol 3, 16; 1 Kor 14, 15: „Beten will ich mit dem Geiste, beten aber auch mit dem Verstande; lobsingen will ich mit dem Geiste, lobsingen aber auch mit dem Verstande"; 1 Kor 14, 26: „Wenn ihr zusammenkommt, hat jeder einen Psalm oder eine Lehre oder eine Offenbarung oder eine Äußerung der Sprachengabe oder eine Auslegung (dazu)."

Daß in diesen Texten im allgemeinen von einem begnadeten, von Gottes Geist irgendwie unterstützten Beten die Rede ist, leuchtet unmittelbar ein. Aber darüber hinaus kündet sich darin auch eine Form des Gebetes an, das in ganz besonderer Weise vom Geist gewirkt ist, ein Gebet, welches das gewöhnliche Gebet weit übertrifft. So wenn Paulus Röm 8, 26 davon spricht, daß der Geist ein Beten bewirkt „mit unaussprechlichen Seufzern" (στεναγμοῖς ἀλαλήτοις); also eine Gebetsweise, die sich nicht in Worten ausdrücken läßt, weil sie aus einer inneren Erfahrung und Erkenntnis kommt, die im Bereich des durch Gottes Geist erhobenen menschlichen Geistes, nicht des gewöhnlichen Verstandes (νοῦς) liegt und sich daher nicht mit den Begriffen des Verstandes einfangen läßt. Damit scheint schon jene Gebetsgnade angedeutet zu sein, wenigstens ihrer inneren Voraussetzung nach, welche den technischen Namen „Zungenrede" (Glossolalie) trägt. Ganz sicher meint Paulus dieses Charisma, wenn er 1 Kor 14, 15 das Beten und Singen „mit dem Geist" dem Beten und Singen „mit dem Verstand" gegenüberstellt.

Paulus handelt von der Glossolalie ausführlich im 14. Kapitel

des 1. Korintherbriefes; vgl. auch 1 Kor 12, 10; 12, 28—30; 13, 1 8. Ihrer Natur nach ist sie kein Reden zu Menschen, sondern ein Sprechen zu Gott, ein wirkliches Gebet, in dem der Mensch Gott lobt und dankt (vgl. 1 Kor 14, 2 14 15 16 17), und zwar ein ekstatisches Gebet, dessen Träger nicht der Verstand (νοῦς), sondern der übernatürlich erhobene Geist (πνεῦμα) des Menschen ist (1 Kor 14, 14); ein Gebet, durch das der Mensch innerlich bereichert wird; er spricht ja „Geheimnisse" (1 Kor 14, 2; nach Apg 2, 11 die „Großtaten Gottes"), die er natürlich mit seinem höheren Bewußtsein auch erfaßt; nur sein gewöhnliches, begriffliches Denken reicht nicht heran (1 Kor 14, 14); ohne besondere Gabe ist es ihm daher unmöglich, seine innere Erfahrung in verständliche Sprache zu übersetzen. Daher ein Beten, das, soweit es sich äußert, notwendig den Zuhörern unverständlich bleibt (1 Kor 14, 2: „Niemand versteht es"); so unverständlich wie ein Musikinstrument, das die Töne nicht unterscheidet, oder wie ein Mensch, der eine fremde, unbekannte Sprache spricht (1 Kor 14, 7—12), so unverständlich, daß die Gemeinde das „Amen" nicht sagen kann (1 Kor 14, 16), und doch so merkwürdig und auffällig, daß die Uneingeweihten meinen, die Betreffenden, die es üben, seien von Sinnen (1 Kor 14, 23) oder seien „voll des süßen Weines" (Apg 2, 13). An sich dient diese Gabe zur Erbauung dessen, der damit begabt ist (1 Kor 14, 4 a 6 17 28); sie kann und soll aber, wenn sie öffentlich geübt wird, auch für die Gemeinde fruchtbar gemacht werden durch die diesem Charisma zugeordnete Gabe der „Deutung" (ἑρμηνεία); vgl. 1 Kor 12, 10 30; 14, 5 13 15 27—28. Übrigens muß die Glossolalie durch ihre Erscheinung selber einen tiefen Eindruck auf die gutwilligen oder gläubigen Menschen gemacht haben; sie war ein Wunder und eine Offenbarung der Geisterfülltheit. In diesem Sinn hat sie auch die herbeiströmende Menge auf dem ersten Pfingstfest[6] beeindruckt. Es dürfte nach dem Gesagten selbstverständlich sein, daß die Glossolalie kein

[6] Es wird hier die wesentliche Gleichartigkeit des pfingstlichen λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις (Apg 2, 4) mit dem λαλεῖν γλώσσαις in Korinth vorausgesetzt. Die eingehende Begründung geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Jedoch sei hingewiesen auf das gleiche Erscheinungsbild: Ein Lobpreis Gottes (Apg 2, 11), ekstatisch (Ungläubige verspotten es als ein Lallen von Trunkenen, Apg 2, 13), gerichtet als Gebet an Gott, nicht an die Gemeinde (Apg 2, 4); nicht in „fremden Sprachen", sondern „in anderen Zungen", d. h. in neuer, wunderbarer Äußerungsweise; vgl. Mk 16, 17 γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς; von den Gutwilligen verstanden, weil sie durch den Heiligen Geist in innere Sympathie mit den Betenden kamen (vgl. die paulinische Gabe der Deutung), vielleicht verbunden mit einem eigenen Hörwunder, so daß man den Eindruck hatte, die Betenden in der eigenen Sprache reden zu hören; vgl. Apg 2, 6 8 11. Dieses pfingstliche Beten hat sich nach der Apostelgeschichte später öfter wiederholt (vgl. Apg 10, 44—46; 19, 6; 8, 17) und wird ausdrücklich mit der Pfingsterscheinung gleichgesetzt (Apg 10, 47; 11, 15; 15, 8). Dies in der Apostelgeschichte öfter bezeugte Zungenreden kann aber nicht verschieden sein von dem in Korinth.

Reden in irgendeiner fremden Sprache ist; sie ist ein ekstatisches Sprechen, d. h. ein solches Sprechen und Jubilieren, das zwar nicht einen begrifflich geordneten Erkenntnisinhalt wiedergibt, wohl aber der angemessene und würdige Ausdruck einer gnadenhaften Erhebung zu Gott und eines mystischen Erlebens und Betens ist. K. Richstaetter hat in dieser Zeitschrift[7] die Zungenrede gleichgestellt mit der „ebrietas spiritualis", deren innere Seite ein passives Gebet ist.

3. Die wunderbaren Aktionsarten

Hier sind drei Gaben zu nennen, die 1 Kor 12, 9—10 nebeneinander genannt werden: Wunderglaube, Heilungsgabe, Machtwirkungen.

Die „Pistis" ist nicht der grundlegende Glaube, der notwendig ist zur Rechtfertigung, sondern ein besonders vertrauensstarker Glaube, der der Erhörung gewiß wird und so in glaubendem und vertrauendem Ergreifen der Gnade und Macht Gottes zu großen Taten und wunderbarem Wirken fähig wird. Dieser Glaube ist die Voraussetzung für die beiden folgenden Charismen und schließt sie eigentlich ein. Es ist der Glaube, der „Berge versetzt" (1 Kor 13, 2; Mt 17, 20; 21, 21; Lk 17, 6; Mk 11, 23); ein Glaube, von dem der Herr sagt: „Was das ‚wenn du etwas vermagst' angeht: alles vermag, wer glaubt" (Mk 9, 23).

Die Heilungsgabe (χαρίσματα ἰαμάτων) wird 1 Kor 12, 9 28 30 erwähnt. Wunderbare Heilungen werden in der Apostelgeschichte von den Aposteln berichtet (Apg 3, 1—10; 5, 15—16; 4, 29—30; 19, 11—12). Darin erfüllte sich eine Verheißung ihres Herrn. Diese Wunder wie auch die „Machtwirkungen" sollten der Bezeugung des Glaubens dienen. Der Charismatiker ist nicht Herr dieser Gaben; das vorgesetzte χαρίσματα betont ihren Gnadencharakter; Gott schenkt sie dem starken Glauben und Gebet (vgl. Apg 4, 29—33); aber eben dieser erhörungssichere Glaube ist eine Gabe Gottes; von sich aus ziemt dem Menschen immer ein gottergebenes Gebet (vgl. 2 Kor 12, 8).

Die Machtwirkungen (ἐνεργήματα δυνάμεων); vgl. 1 Kor 12, 10 28 29. Gemeint sind allgemein Wunder (außer den Heilungen). Gal 3, 5 fragt Paulus die Galater: „Nun, der euch den Geist darreicht und Wundertaten unter euch wirkt (ἐνεργῶν δυνάμεις), (tut er das) aus Gesetzeswerken oder aus der Predigt des Glaubens?" 2 Kor 12, 12 spricht er davon, daß die Beweise für sein Apostolat unter den Korinthern erbracht seien „in aller Ausdauer, durch Zeichen, Wunder und Machttaten (σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν)". An den beiden

[7] Schol 11 (1936) 321—345.

Stellen im Galater- und 2. Korintherbrief ist gewiß wie 1 Kor 12, 10 28 29 an das charismatische Wunderwirken gedacht. Die δυνάμεις mögen dort überhaupt die verschiedenen Äußerungen des Wunderwirkens zusammenfassen (Heilungen, Austreibungen . . .); 1 Kor 12, 10 28 29 werden vor allem die Austreibungen der bösen Geister und andere Machterweise gemeint sein, weil die Heilungsgaben eigens genannt werden. In der Apostelgeschichte kann man zur Beleuchtung der Machtwirkungen vergleichen: 5, 1—11 Strafgewalt des Petrus (vgl. 1 Kor 5, 5); 6, 8 die „großen Wunder und Zeichen", die Stephanus im Volke wirkt „πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως"; 8, 6—7 Philippus in Samaria; 12, 1—11 die Befreiung des Petrus; 13, 8—12 Bestrafung des Zauberers Elymas durch Paulus; 16, 16—18 Austreibung des Wahrsagegeistes; 16, 26 das Erdbeben und die Befreiung des Paulus und Silas; 19, 11—12 außer Heilungen auch Austreibungen durch Paulus; 19, 13—20 Ausschaltung jüdischer Austreiber und erfolgreiche Bekämpfung des Aberglaubens. Im Ganzen bezeugt die Apostelgeschichte, daß die Apostel und andere Glaubensboten durch Gottes Gnadengabe oft wunderbare Kraft entfalten konnten, die Welt dem vielfachen, verderblichen Einfluß des Bösen zu entziehen und mit Gottes Heiligem Geist zu erfüllen, letzteres auch unter wunderbaren, sichtbaren Zeichen (vgl. Apg 8, 17—18; 10, 44—47; 19, 6).

4. Die praktischen Gaben im Dienste der Gemeinde

Die folgenden Charismen sind, ohne den wunderbaren Charakter der zuletzt genannten zu tragen, doch auch echte Gnadengaben, Begabungen, die, wenngleich natürlich grundgelegt, doch durch Gottes Geist im Schoß der christlichen Gemeinschaft entfaltet und zur fruchtbaren Wirkung gebracht werden. Zunächst ist zu nennen:

Die Leitungsgabe (κυβερνήσεις); vgl. 1 Kor 12, 28. Das Substantiv κυβέρνησις bedeutet im eigentlichen Sinn die Steuermannskunst und im übertragenen Sinn das Lenken und Regieren von Staaten usw.[8] Wenn Paulus die κυβέρνησις als besonderes Charisma nennt, so kann er nur die Begabung zum Leiten und Vorstehen in der christlichen Gemeinschaft meinen. Der Plural weist auf die verschiedenen Akte dieser Gabe. Sie ist sicher in einem hohen Grade verwirklicht gewesen in den Aposteln, denen nach dem Wort des Herrn und nach dem Bericht der Apostelgeschichte ihrem Amt entsprechend nicht nur die Verkündigung, sondern auch die Leitung in einem umgreifenden Sinn zukam. Aber sie ist eine Funktion, die in mehr lokal gebundener

[8] Vgl. H. W. Beyer, Theol. Wörterbuch z. NT III, 1034 ff.

Weise auch sonst auszuüben war. Und so müssen wir auch an die Personen denken, die als örtliche Vorsteher in der Urkirche namhaft gemacht werden, an die πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι oder προϊστάμενοι oder ἡγούμενοι; vgl. oben unter dem Abschnitt „Hirten und Lehrer". Vielleicht darf man auch nicht von dieser Gabe diejenige Leitung ausschließen, welche in mehr untergeordneter Weise in vielfacher Weise im Werk der Hilfeleistung oder der christlichen Barmherzigkeit zu leisten war; der προϊστάμενος von Röm 12, 8 läßt wegen des Kontextes an solche Leitung denken. Und damit verbindet sich die Gabe der Leitung mit der folgenden:

Die Hilfeleistung (ἀντιλήμψεις); vgl. 1 Kor 12, 28. Schon in der profanen Sprache findet sich vor allem in der Papyrus-Literatur für das Verbum ἀντιλαμβάνομαι die Bedeutung „helfen" und für das entsprechende Substantiv ἀντίλημψις die Bedeutung „Hilfe"[9]. Diese Bedeutung ist für Verbum und Substantiv auch in der LXX belegt, vor allem in den Psalmen. 1 Kor 12, 28 kann ἀντίλημψις nur die charismatische Befähigung zu christlicher Liebestätigkeit meinen. Der Plural weist auf die verschiedenen Weisen und Akte solcher Betätigung hin. Röm 12, 8 nennt nebeneinander den μεταδιδούς und den προϊστάμενος und den ἐλεῶν. Der μεταδιδούς bezeichnet den, der in christlicher Liebe von seinem Hab und Gut (Nahrung, Kleidung, Vermögen) Bedürftigen mitteilt; vgl. Lk 3, 11; Eph 4, 28. Er soll es tun „in Einfalt", ohne selbstsüchtige Hintergedanken. Der ἐλεῶν könnte auch an den Almosengeber denken lassen; vgl. das Substantiv ἐλεημοσύνη (= Almosen). Aber weil das Almosengeben doch schon durch μεταδιδούς berührt worden ist, scheint ἐλεῶν die ganz persönliche Ausübung christlicher Barmherzigkeit bei Notleidenden (Kranken, Armen, Gefangenen usw.) zu meinen; wer so „Barmherzigkeit übt", soll es tun aus gutem Herzen und deshalb „mit Fröhlichkeit". Vgl. Lk 10, 37 (der barmherzige Samaritan); Mt 18, 33; Jak 2, 13. Προϊστάμενος wird man wegen des Zusammenhangs besser nicht wie 1 Thess 5, 12 auf das örtliche Vorsteheramt deuten, sondern auf eine leitende Stellung im Liebesdienst (Lagrange) oder auf einen Fürsorgedienst für Schutzlose (Waisen, Witwen usw.)[10]. Προΐσταμαι bedeutet nämlich nicht nur vorstehen, sondern auch sich kümmern um, sorgen für. Die christliche Liebestätigkeit kann auch durch das Verbum διακονεῖν und das Substantiv διακονία bezeichnet werden; vgl. Mt 25, 42—44, wo verschiedene Werke der Barmherzigkeit, durch die sich der Christ bewähren muß, mit dem Verbum διακονεῖν zusammengefaßt werden. Etwas allgemeiner wird 1 Petr 4, 11 διακονεῖν in Gegenüberstellung zum Wort-

[9] Siehe G. Delling, Theol. Wörterbuch z. NT I, 375 f.
[10] Vgl. O. Michel, Der Brief an die Römer (1955) 268.

dienst den sonstigen Dienst in der Gemeinde meinen, der „aus der Kraft, die Gott verleiht", geschehen möge; ähnlich wohl auch die διακονία von Röm 12, 7. In spezieller Weise wird das Kollektenwesen (für Jerusalem) διακονεῖν und διακονία genannt (2 Kor 8, 4 19—20; 9, 1 12 f.; Röm 15, 25 31; Apg 11, 29; 12, 25). Einen amtlichen Sinn erhält διακονεῖν und διάκονος dort, wo es den Diakon bezeichnet (Phil 1, 1; 1 Tim 3, 8 10 12 13), jenen Amtsträger, der dem Bischof beim Gottesdienst (eucharistische Mahlgemeinschaft), in der Lehre (Didache 15, 1), bei der Verwaltung und Armenpflege zur Seite stand. Im übrigen aber ist festzuhalten, daß die Wortgruppe διακονεῖν, διακονία, διάκονος auch *jede* für den Aufbau und das Wohl der Kirche bestimmte Tätigkeit, auch die höchste und wesentlichste, wie z. B. das Apostolat oder die Verkündigung, bezeichnen kann und daß daher auch *jedes* Charisma eine διακονία ist (1 Kor 12, 5), durch die man der christlichen Gemeinschaft zur Ehre Gottes „dienen" muß (1 Petr 4, 10).

Nicht ganz gleichzusetzen, aber doch verwandt mit den bisher genannten Charismen sind die beiden *Standes*-Charismen und das Charisma des hierarchischen *Amtes*.

Die Standescharismen

Daß die beiden christlichen Stände (Ehe und Jungfräulichkeit) charismatischer Natur sind, geht aus 1 Kor 7, 7 hervor. Paulus hat zu Beginn jenes Kapitels die Ehe als die gewöhnliche Form des christlichen Lebens hingestellt und die Eheleute gewarnt, sich nicht allzu lange gegenseitig zu entziehen, „wegen (der Gefahr) der Unenthaltsamkeit" (1 Kor 7, 5). Dann aber lenkt er gleich ein, um mit seinen Richtlinien nicht den Anschein zu erwecken, er wolle dem Ideal jungfräulichen Lebens und voller Enthaltsamkeit zu nahe treten. Er sagt deshalb: „Das sage ich als Zugeständnis (nämlich an die Anlage der Natur), nicht als Befehl" (1 Kor 7, 6). Sein Wunsch geht vielmehr dahin, daß viele jenes Ideal, die Jungfräulichkeit, verwirklichen könnten: „Ich möchte aber, alle Menschen wären wie ich (jungfräulich). Aber jeder hat seine besondere Gnadengabe (χάρισμα) von Gott, der eine so, der andere so" (1 Kor 7, 7). Daß hier die Jungfräulichkeit nach der Meinung des Apostels auf einer besonderen Gnadengabe Gottes beruht, um sie in aller Wahrheit und Ehrlichkeit zu verwirklichen (vgl. 1 Kor 7, 9 35) zur Heiligung des eigenen Lebens (vgl. 1 Kor 7, 34) und zur Förderung des Gottesreiches (vgl. 1 Kor 7, 32 34; Mt 19, 12), versteht sich und wird allgemein zugegeben. So sagt J. Wobbe[11]: „Die Jungfräulichkeit ist deshalb ein Charisma, weil Gott den Menschen zu diesem Stand ruft und ihm durch seine helfende Gnade die Kraft gibt,

[11] J. Wobbe, Der Charis-Gedanke bei Paulus (1952) 66.

in diesem Stande nach dem Willen Gottes zu leben." Doch auch die Ehe ist nach Paulus eine Gnadengabe Gottes. Durch die Wendung „der eine so, der andere so" will er offenbar auf ein zweifaches Charisma aufmerksam machen, das dem Christen disjunktiv zukommen kann, je nachdem er einem der beiden Stände angehört. Hat er das Charisma der Jungfräulichkeit nicht, so schenkt Gott ihm — und das ist das Gewöhnliche — das Charisma der christlichen Ehe. Die Ehe ist ja schon natürlicherweise eine Gabe Gottes, weil Gott den Menschen dazu veranlagt und zur Teilnahme an seinem Schöpfertum berufen hat. Sie ist in dieser unserer übernatürlichen Ordnung ein Abbild der Gemeinschaft Christi mit der Kirche (Eph 5, 23—27) und damit zur Nachbildung der Heiligkeit jener Gemeinschaft aufgerufen. Die christliche Ehe steht damit notwendigerweise in der übernatürlichen Gnade Gottes, ohne die sie jene Heiligkeit nicht verwirklichen kann; sie ist also ein wahrer Gnadenstand, der sogar sakramental grundgelegt ist. Man wird die beiden Standescharismen den anderen Charismen irgendwie an die Seite stellen können; denn wenn auch die Gnadengabe der Jungfräulichkeit und Ehe zunächst auf die Heiligung des eigenen Lebens zielen mag, so ist doch nicht zu verkennen, daß beide Stände tragende Pfeiler der christlichen Gemeinschaft und ihre Charismen somit notwendig auch auf den Bestand und die Förderung des Leibes Christi, der Kirche, ausgerichtet sind.

Das Charisma des hierarchischen Amtes

Paulus schreibt an Timotheus: „Vernachlässige nicht die Gnadengabe (χάρισμα) in dir, die dir infolge von Weissagungen unter Handauflegung des Presbyteriums verliehen worden ist" (1 Tim 4, 14); und im 2. Timotheusbrief: „Deswegen ermahne ich dich, Gottes Gnadengabe (χάρισμα) anzufachen, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände" (1, 6). Timotheus ist also vom Heiligen Geist durch eine Weissagung als zum geistlichen Amt geeignet bestimmt worden. Die übernatürliche Vollmacht und Gnadenkraft des Amtes ist ihm aber durch die Handauflegung des Paulus und des anwesenden Presbyteriums mitgeteilt worden. Dieselbe sakramentale Bedeutung hat die Handauflegung Apg 6, 6; und wohl auch Apg 13, 3; sie wird gewiß auch Apg 14, 23 vorausgesetzt; vgl. auch 1 Tim 5, 22. Die durch die Handauflegung vermittelte „Gnadengabe" richtet sich nicht nur auf die Heiligung des Amtsträgers, sondern vor allem auf die gute Verwaltung des übertragenen Amtes. Sie ist dauernd in ihm, soll aber wie ein glimmendes Feuer zu neuer Glut entfacht werden, damit sie ihre ganze Kraft zeige. „Gab uns ja doch Gott nicht den Geist der Verzagtheit, sondern der Kraft, der Liebe und Besonnenheit. Schäme dich also nicht des Zeugnisses für unsern Herrn . . ., sondern dulde mit mir für die

Heilsbotschaft, vermöge der Kraft Gottes" (2 Tim 1, 7—8). Man sieht, daß das durch die Handauflegung vermittelte Charisma als *Amts*-Charisma auf das Wohl der christlichen Gemeinschaft ausgerichtet ist und somit den übrigen Charismen an die Seite gestellt werden kann.

* * *

Nach diesem Überblick über die Charismen, wie sie bei Paulus zur Aufzählung kommen, bleiben noch einige mehr grundsätzliche Fragen zu beantworten.

1. Wie verhält sich das charismatische Leben zum Gnadenleben?

Wie stehen die Gratiae gratis datae zu der Gratia gratum faciens? Nach Paulus setzen die Charismen an sich das Eingegliedertsein in den Leib Christi, die Kirche, durch Glaube und Taufe voraus. Das ist ganz klar, weil er ja ausdrücklich die Charismen als Zuteilungen des Heiligen Geistes an die Glieder des in Christus und in seinem Geiste geeinten Leibes, der Kirche darstellt. Die Charismen sind also an sich ein Schmuck, eine Begabung der Kirche, wobei wir für den Augenblick die Frage noch unberührt lassen, ob sie sich etwa auch in Gliedern der Kirche finden können, die nicht durch die übernatürliche Liebe lebendige Glieder der Kirche sind. Sosehr aber auch die Zusammengehörigkeit von Kirche und Charisma zu betonen ist, soll doch nicht damit die Frage entschieden werden, ob es, absolut genommen, nicht auch Charismata des Heiligen Geistes außerhalb der Kirche geben könne. K. Rahner hat dazu kurz Stellung genommen in einem Artikel „Das Charismatische in der Kirche"[12]. Er meint, daß wie dort, wo der Mensch „wirklich (ausdrücklich oder im tatsächlichen, unreflexen Vollzug seiner Daseinstranszendenz auf das absolute Geheimnis Gottes hin) das Sittliche als absolute Verpflichtung bejaht" und damit virtuell die Haltung des heilsnotwendigen Glaubens verwirklicht, die Heilsgnade auch außerhalb der Kirche den Menschen treffen und zur Rechtfertigung und zu eigentlichen Heilsakten führen könne, so auch dieses Gnadenleben sich im spezifisch charismatischen Sinne entfalten könne.

Paulus betont nicht nur irgendwelchen Zusammenhang des charismatischen Lebens mit der Kirche, er weist auch sehr energisch auf den notwendigen Zusammenhang des Charismatischen in der Kirche mit dem Leben aus der Gnade hin, das sich im Glauben und in der Liebe und den übrigen übernatürlichen Tugenden entfaltet. So fordert er

[12] K. Rahner, Das Charismatische in der Kirche: StimmZeit 160 (1956/57) 174, oder: Quaestiones disputatae 5 (1958) 56—57.

ausdrücklich, daß der Charismatiker auf dem Fundament des Glaubens bleibt. Der Glaube ist nach ihm die Grundlage allen charismatischen Lebens. Deshalb beginnt er die drei Kapitel über die Geistgaben (1 Kor 12—14) mit der grundlegenden Bemerkung, „daß keiner, der im Geist redet", also der charismatisch redet, „sagt: ‚Verflucht sei Jesus', und daß keiner sagen kann ‚Herr (ist) Jesus' außer im Heiligen Geiste" (1 Kor 12, 3). Und im Römerbrief fordert er von dem, der prophetisch redet, daß es geschehe „in Übereinstimmung mit dem Glauben" (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως); Röm 12, 6. Noch mehr betont Paulus, daß alles charismatische Leben und Wirken unnütz, wertlos ist, wenn es nicht beseelt wird durch die Liebe, durch den alles überragenden Weg, wie er sie nennt; vgl. 1 Kor 13, 1—3: „Wenn ich mit den Zungen der Menschen und der Engel rede, die Liebe aber nicht habe, bin ich ein tönendes Erz und ein gellendes Becken. Und wenn ich die Prophetengabe habe und alle Geheimnisse weiß und alle Erkenntnis, und wenn ich allen Glauben besitze, so daß ich Berge versetzen kann, die Liebe aber nicht habe, bin ich nichts. Und wenn ich meine Habe verteile und meinen Leib hingebe, daß ich verbrannt werde, die Liebe aber nicht habe, nützt es mir nichts." Also alle die großen charismatischen Gaben: Zungenrede, Prophetie, Sophia (μυστήρια), Gnosis, Wunderglaube, heroische Dienstleistungen und Hingabeformen, alles bekommt seinen Wert, seine Kraft, seine Gottgefälligkeit erst durch die Liebe, die alles trägt und durchdringt.

Man sollte überhaupt die Gratiae gratis datae nicht zu sehr trennen von der Gratia gratum faciens. Gewiß hat es einen Sinn, zu unterscheiden. Letztere ist jedem wesentlich notwendig zum Heil, die Gaben dagegen kann der einzelne entbehren, wenngleich wohl kaum ein lebendiger Christ ohne jede Gnadengabe ist, durch die er erbauend auf seine Umgebung einwirkt. Umgekehrt ist es denkbar, daß charismatische Begabung erhalten bleibt, wenn ihr Träger aus der Gnade und Liebe herausgefallen ist. Unser Herr selber scheint das zu bestätigen, wenn er sagt: „Viele werden zu mir an jenem Tage sagen: Herr, Herr! Haben wir nicht in deinem Namen geweissagt und mit deinem Namen Dämonen ausgetrieben und mit deinem Namen viele Wunder gewirkt? Und dann werde ich zu ihnen sagen: Ich habe euch nie gekannt; weichet von mir, ihr Übeltäter" (Mt 7, 22—23). Aber trotz der Notwendigkeit einer Unterscheidung, ja trotz der Möglichkeit eines Auseinanderfallens durch die Schuld des Menschen gehören doch beide Weisen der Gnade zusammen. Begrifflich und sachlich ist der Abstand nicht so groß, wie es scheinen könnte. Denn auch die wesentliche Heilsgnade wirkt sich durch das Leben des Glaubens und der Liebe heilsam und fördernd in der christlichen Gemeinschaft aus; und die Charismen sind gegeben, damit der Empfänger, indem er

seine charismatische Funktion in der Kirche in lebendigem Glauben und in selbstloser Liebe ausübt, zugleich sich selber heilige und zum Aufbau des Leibes Christi beitrage[13].

2. Wie verhält sich das Charisma zum Amt?

Es wäre sicher eine arge Verkennung der Wirklichkeit, wollte man eine prinzipielle Trennung von Amt und Charisma annehmen, sei es, daß man eine zeitliche Koexistenz gelten läßt, sei es, daß man mit Sohm sogar eine zeitliche Trennung annimmt, indem man in der Urkirche jeden Dienst und jede Ordnung des christlichen Lebens allein durch das Charisma besorgt sein läßt, an dessen Stelle später das Amt getreten sei. Das Amt ist von Christus selber mit monarchischer Spitze (Petrus) eingesetzt worden. Und das Charismatische ist in der Kirche mit dem Tage ihrer Existenz (Pfingsten) aufgebrochen. Und zwar standen Amt und Charisma nicht beziehungslos nebeneinander, sondern gerade das Amt war charismatisch begabt und gesegnet. Den amtlichen Aposteln hatte Christus ja vor allem seinen Geist verheißen und nach seiner Vollendung und seinem Heimgang zum Vater mitgeteilt. Äußeres Zeichen ihrer Geisterfülltheit war das Charisma der Glossolalie (Apg 2, 4; 1 Kor 14, 18). In Kraft dieses Geistes konnten sie in der Welt Christus bezeugen und ihrem Zeugnis Nachdruck verleihen durch Zeichen und Wunder. Kraft dieses Geistes vermochten sie die Glaubenswilligen in Christus zu heiligen durch ihr priesterliches, lehrendes und leitendes Tun. Die „Evangelisten", „Propheten" und „Lehrer", die ihnen zur Seite standen, waren entweder von den Aposteln ordiniert und damit amtlich beauftragt (so sicher die Sieben von Jerusalem Apg 6, 6) oder übten ihr Charisma doch in Abhängigkeit vom apostolischen Amt. In den Bischöfen, Presbytern, Diakonen treten uns die Personen gegenüber, auf die das kirchliche Amt (zunächst noch ohne klare Abstufung) von den Aposteln her übergegangen ist. Aber dieser Übergang, diese kirchliche Sendung vollzog sich nicht rein juridisch, sondern durch die „Weihe", durch die sakramentale Handauflegung (vgl. 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Durch die Weihe wird mittels des eingeprägten Charakters der Amtsträger mit dem Heiligen Geist verbunden an erster Stelle zur gültigen Darbringung des heiligen Opfers und Spendung der heiligen Sakramente (Priesteramt), aber auch zur gesicherten und wirksamen Vermittlung der göttlichen Wahrheit (Lehramt) und zur heilsamen Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt (Hirtenamt)[14]. Das Amt erscheint hier also

[13] Vgl. K. Rahner, Quaestiones disputatae 5 (1958) 49.

[14] Vgl. dazu J. Fuchs, Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt: Schol 16 (1941) 496—520.

wesentlich charismatisch, weshalb Paulus ja auch den Timotheus ermahnt, das „Charisma", das durch die Handauflegung in ihm ist, anzufachen. Gewiß ist mit dieser wesentlich charismatischen Natur des kirchlichen Amtes nicht gesagt, daß das Amtscharisma im einzelnen Amtsträger sich in wunderbarer Weise oder in solcher Fülle wie bei den Aposteln offenbaren müsse. Aber kraft der Weihe kann und soll der Amtsträger doch vertrauen, daß er in den Obliegenheiten seines Amtes von der helfenden Gnade Gottes getragen wird, und er soll seinerseits sich disponieren und mitwirken, daß das Charisma des Amtes in ihm voll zur Auswirkung kommt; das ist doch wohl der Sinn der Mahnung des hl. Paulus an Timotheus. Wir wundern uns angesichts der charismatischen Natur des kirchlichen Amtes nicht über den Satz in der Didache: „Wählt euch nun Bischöfe und Diakonen, des Herrn würdig, milde Männer, frei von Geldgier, wahrhaftig und erprobt. Denn es leisten euch auch sie den Dienst von Propheten und Lehrern. Achtet sie also nicht gering. Denn sie sind euere Geehrten samt den Propheten und Lehrern."

Die Zuordnung von Charisma und Amt ist aber nicht derart, daß das Charisma nur im kirchlichen Amt auftreten könnte. In der Urkirche wird uns echte charismatische Begabung bezeugt auch außerhalb des Amtes. Die Töchter des Evangelisten Philippus besaßen die Gabe der Prophetie (Apg 21, 9); Paulus spricht von Frauen, die charismatisch beteten und die Prophetie übten (1 Kor 11, 5); Charismen, vor allem die Glossolalie, zeigten sich beim Gläubigwerden, besonders nach Empfang der Taufe und Firmung (Apg 10, 46; 19, 6). Bestimmte Charismen, wie z. B. die verschiedenen Formen der christlichen Liebestätigkeit und die Standes-Charismen weisen durch ihre Natur auf einen sehr breiten Kreis von Charisma-Trägern. Nach Paulus soll ja doch eigentlich jeder Christ sein Gnadenleben im Leibe Christi in irgendeiner besonderen Weise, durch irgendeine besondere Begabung fruchtbar machen für die anderen und so mitwirken zur Erbauung des Ganzen.

3. Kann der Kirche das Charisma je fehlen?

Man findet nicht selten die Auffassung, das Charismatische sei eine Erscheinung, die der ersten christlichen Zeit vorbehalten war. Danach hätte also alles, was Paulus an den klassischen Stellen über die Charismen sagt, für uns praktisch keine Bedeutung. Nach den obigen Ausführungen dürfte es klar sein, daß wir dieser Meinung nicht beitreten.

Paulus gibt doch 1 Kor 12 und Röm 12 nicht eine rein zeitbedingte Beschreibung der Kirche. Nach ihm gehören die Charismen wesentlich

zur Kirche, insofern die Kirche ein Organismus ist, dessen einzelne Glieder durch die Charismen differenziert werden. Ohne die Charismen wäre die Kirche nicht wirklich ein organisches Ganzes aus verschiedenen Gliedern. Mit welchem Recht kann man also seine Darlegung als nur für die Urkirche gültig ansehen? Das wäre auch gegen die Lehre Pius' XII., wie sie uns in „Mystici Corporis" gegeben wird [15].

Verständlich wird die zurückgewiesene Meinung in etwa durch die Beobachtung, daß die Kirche heute oder seit der urkirchlichen Zeit nicht mehr das Bild eines auffälligen, wunderbaren charismatischen Lebens bietet. Aber dagegen ist zunächst zu sagen, daß Paulus nicht nur die wunderbaren und auffälligen Charismen kennt. Zum Begriff des Charismas gehört keineswegs das Wunderbare oder Auffällige. Charisma kann auch eine natürliche Veranlagung sein, die aber vom Heiligen Geist gesegnet, begnadigt und deren Betätigung von ihm auf das Wohl der christlichen Gemeinschaft hingelenkt wird. Wer wollte leugnen, daß die meisten der von Paulus genannten Charismen (wie die Fähigkeit zum Leiten und Vorstehen, die verschiedenen Formen der Hilfeleistungen, die Gabe des belehrenden, unterweisenden Wortes, die Gabe des erbauenden, tröstenden oder ermahnenden Wortes, das Charisma des kirchlichen Amtes, das Charisma der christlichen Stände) in der Kirche allzeit notwendig und auch allzeit verwirklicht sind? Wir können uns hier wiederum auf die Lehre Pius' XII. berufen:

„Omnino retinendum est, qui sacra potestate in corpore (ecclesiae) fruantur, primaria eos ac principalia membra existere, cum per eosdem, ex ipso Divini Redemptoris mandato, munera Christi doctoris, regis, sacerdotis perennia fiant. Attamen jure meritoque Ecclesiae Patres, cum huius Corporis ministeria, gradus, professiones, status, ordines, officia dilaudant, non eos tantum prae oculis habent, qui sacris fuerint ordinibus initiati; sed eos quoque omnes, qui evangelica consilia amplexi, vel operosam inter homines, vel umbratilem in silentio vitam agant, vel utrumque pro peculiari instituto suo efficere contendant; eosque etiam, qui licet in saeculo vivant, actuosa tamen voluntate misericordiae operibus se dedant, sive animis, sive corporibus juvandis; ac denique eos quoque, qui casto sint connubio conjugati. Quin immo animadvertendum est, in praesentibus potissimum rerum condicionibus, patres matresque familias, ac patres matresque ex baptismate, eosque nominatim, qui ex laicorum ordine ad Divini Redemptoris regnum dilatandum adjutricem ecclesiasticae hierarchiae operam navent, honorificum, etiamsi saepenumero humilem, in christiana societate obtinere locum; ac vel eos posse, adspirante faventeque Deo, ad sanctitudinis culmen ascendere, numquam in Ecclesia ex Jesu Christi promissionibus defuturum." [16]

Heute, wo auch die Laienwelt mehr als zu anderen Zeiten zur aktiven Teilnahme am Apostolat der Kirche, zur Unterstützung ihrer karitativen, organisatorischen, unterweisenden Tätigkeit aufgerufen

[15] AAS 35 (1943) 200.
[16] AAS 35 (1943) 200—201; vgl. auch K. Rahner, Quaestiones disputatae 5 (1958) 57—59.

wird, dürfte es von einer nicht zu unterschätzenden Bedeutung sein, die Überzeugung von dem in der Kirche allzeit fortlebenden Charisma und das Bewußtsein um die sehr breite Streuung des Charismas in den Gliedern der Kirche zu vertiefen und wach zu halten. Wieviel Segen könnte über die Kirche kommen, wenn alle Glieder der Kirche ihre charismatische Möglichkeit erkennen und in echter Liebe für die Kirche und das Reich Christi aktuieren wollten.

Aber die „großen" Charismen sind doch ganz ausgestorben! Auch das entspricht nicht der Wirklichkeit der Kirche. Man kann gewiß zugeben, daß das Charismatische in der ersten Zeit auffälliger war, weil alles mehr verbunden und weil das Wunder in der ersten Zeit für die Bezeugung des Glaubens notwendiger war und deshalb auch von Gott häufiger gewährt wurde. Aber ist das Wunder der Kirche je ganz versagt geblieben? Ist die mystische Glut des Gebetes, die doch der echten Glossolalie wesentlich zugrunde liegt, je erloschen? Ist der weitausgreifende Drang des Apostels und Evangelisten nicht immer wieder in der Kirche aufgebrochen? Ist das Charisma der Prophetie in seiner gewöhnlichen Form einer von Gottes Gnade getragenen, die Herzen tief ergreifenden Predigt und in der außergewöhnlichen Form eines göttlichen Impulses, eines göttlichen „Imperativs" für das Verhalten der Kirche nicht immer in ihr lebendig geblieben[17]? Ist die Hingabefähigkeit in Martyrium und Liebesdienst nicht allezeit von vielen Gliedern der Kirche in wahrhaft heroischer Weise bewiesen worden? Ist das kirchliche Amt in seiner Gesamtheit nicht allzeit dadurch schon als charismatisch gekennzeichnet, daß es die göttlich geoffenbarte Wahrheit irrtumsfrei darbietet? Und hat es nicht immer wieder besondere Zeiten in der Kirche gegeben, in denen das Charismatische in einer Fülle aufbrach, die mit den Zeiten der ersten Kirche verglichen werden können? Wenn man das alles bedenkt, wird man gern zugeben, daß sich das äußere Bild und die äußere Form des charismatischen Lebens in der Kirche ändert, daß aber die Behauptung, die Kirche sei in ihrer ersten Zeit schlechterdings mehr charismatisch gewesen als in den späteren Zeiten ihres Bestandes, nicht zu beweisen ist[18].

[17] K. Rahner, Quaestiones disputatae 4 (1958) 24—30.
[18] K. Rahner, Quaestiones disputatae 5 (1958) 51.

Fulgentius von Ruspe, De Fide ad Petrum und die Summa Sententiarum

Eine Studie zum Werden der frühscholastischen Systematik

Von Aloys Grillmeier S. J.

In einer ausgedehnten Forschung wurde seit Jahrzehnten die bislang so wenig bekannte Periode der Früh- und Vorscholastik bearbeitet[1]. Ihre Erhellung ist deshalb so bedeutsam, weil sie das Mittelglied zwischen der Hochscholastik und dem Zeitalter der Väter darstellt. Patristik und Scholastik scheinen auf den ersten Blick durch keinen kontinuierlichen Übergang verbunden zu sein. Die „Systematik" vor allem gilt als Erkennungszeichen scholastischer Arbeit. Ihre Entstehung dachte man sich weithin als eine Art von Abstraktion und Zusammenschau des Gehalts von Schrift- und Väterwort[2]. Wohl wird neuerdings dem „Aufbau" oder dem „Plan" der frühscholastischen Sentenzenwerke und Summen größere Aufmerksamkeit geschenkt[3]. Die

[1] a) Eine Übersicht über die *Gesamtliteratur* ist gegeben bei: A. M. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948 (zitiert: Einführung); spanische Übersetzung: Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente, Barcelona 1956 (zitiert: Introducción); dazu jetzt: H. Weisweiler, Die Arbeitsweise der sogenannten Sententiae Anselmi. Ein Beitrag zum Entstehen der systematischen Werke der Theologie: Schol 34 (1959) 190—233 (zitiert: Anselmsentenzen); Ders., Wie entstanden die frühen Sententiae Berolinenses der Schule Anselms von Laon? Eine Untersuchung über die Verbindung von Patristik und Scholastik: Schol 34 (1959) 321—369 (zitiert: Sententiae Berolinenses). — b) zu den *Quellen:* M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode, Bd. II, Freiburg 1911 (zitiert: Scholastische Methode); H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken, Münster 1936, 140 f.; Fr. Stegmüller, Sententiae Berolinenses: RechThAncMéd 11 (1939) 33—35; Ders., Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Bd. I, Würzburg 1947; weitere Hinweise bei H. Weisweiler: Schol 34 (1959) 191, Anm. 13; die von O. Lottin edierten und behandelten Texte sind zusammengefaßt in Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles. T. V, Gembloux 1959. — c) Zur *Gesamtdarstellung* der Theologie des 12. Jahrhunderts: J. De Ghellinck S.J., Le mouvement théologique du XIIe siècle, Bruges-Bruxelles-Paris 1948; M.-D. Chenu O.P., La théologie au douzième siècle, Paris 1957; J. Jolivet, Godescalc d'Orbais et la Trinité, La méthode de la théologie à l'époque carolingienne, Paris 1958.

[2] Vgl. die Darstellung bei Fr. Stegmüller: RechThAncMéd 11 (1939) 36 f.; J. De Ghellinck, Mouvement 114 145 f.; A. M. Landgraf, Einführung 35—39; Ders., Introducción 57—61; nach Landgraf erwächst das „System" aus dem Chaos der unzähligen Quaestionen; P. Glorieux, Artikel: Sentences: DictThCath 14 (1939) 2350 bis 2351; M.-D. Chenu, La théologie 341—343; H. Weisweiler: Schol 43 (1939) 232.

[3] So sagt M.-D. Chenu, La théologie 343: „L'histoire des plans des sommes est l'un des plus importants chapitres de l'histoire de la théologie elle-même; la pre-

Frage nach den „Ursentenzen" hat sich wie von selbst nahegelegt[4]. Ihre Beantwortung aber erhoffte man sich doch wohl von weiteren Funden aus dem frühscholastischen Bereiche selbst. Verschiedentlich war jedoch schon ein Vorstoß über die Grenzen des patristischen Zeitalters gemacht worden, um dort nach Beispielen theologischer Systembildung zu fragen. Dabei war schon jenes Werk in den Blick gekommen, dem unsere Untersuchung gilt: Fulgentius, De Fide ad Petrum[5]. Daß aber gerade dessen systematischer Aufbau als solcher zum Vorbild scholastischer Sentenzenwerke genommen worden wäre, kam nicht ausdrücklich zum Bewußtsein. Eine Untersuchung der Entwicklung der christologischen Systematik vom Symbolum Apostolicum bis zu Thomas hin führte zur Erkenntnis, daß die patristische Zeit den Scholastikern nicht nur Einzelzitate und -sentenzen zur Verfügung gestellt hat, sondern auch Pläne und Entwürfe der gesamten Glaubenslehre. Von besonderer Bedeutung wurden besonders zwei Werke, die selber unter sich enger verbunden zu sein scheinen: Gennadius von Marseille, Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum[6] und eben Fulgentius von Ruspe, Liber de Fide ad Petrum, seu de Regula verae Fidei[7]. Dazu wäre — neben De Doctrina christiana — noch das Enchiridion de Fide,

---

mière tâche en est le discernement des articulations de traités, et de ces traités mêmes les charniers de leur construction."

[4] Vgl. J. De Ghellinck, Mouvement 114; R. Baron und O. Lottin: RechThAncMéd 25 (1958) 39 57.

[5] J. Beumer, Zwischen Patristik und Scholastik. Gedanken zum Wesen der Theologie an Hand des Liber de fide ad Petrum des hl. Fulgentius von Ruspe: Greg 23 (1942) 326—347, wo ein guter Überblick über patristische Gesamtdarstellungen der Glaubenslehre gegeben wird. Die Schlüsselstellung von De Fide ad Petrum wird schon stark betont.

[6] Dieses Werk (hier zitiert: Liber eccles. dogmat.) wird unter verschiedenen Namen, zum Teil stark verderbt, abgedruckt in PL 42, 1215—1222 (Augustinus); 58, 979—1054 (Gennadius); 83, 1227—1244 (Isidor von Sevilla); 161, 1045—1047 (in Auszügen bei Ivo von Chartres, Panormia). Wir benützen die Ausgabe von C. H. Turner, The Liber Ecclesiasticorum dogmatum attributed to Gennadius: JThStud 7 (1906) 78—99; dazu Supplenda, ebd. 8 (1907) 103—114; zur Echtheistfrage: J. Madoz, Ecos del saver antiguo en las Letras de la España visigoda: RazFe 122 (1941) (228— 240) 237—239. M. tritt mit Dom Morin: RevBén 24 (1907) 445—455 entschieden für die Zuweisung des Werkes an Gennadius ein und setzt es um 470 an. Vielfach überarbeitet und unter vielen Namen gehend, wurde es „one of the most popular handbooks of Christian doctrine in the Western Church" (C. H. Turner: JThStud 7 [1906] 78). Das Werk verrät semipelagianische Tendenzen. Um 500 wird es schon von den Statuta Ecclesiae Antiqua zitiert, wie Turner nachweist.

[7] PL 65, 671 B—706 A (nach L. Mangeant, Paris 1684; Venedig 1742); dazu: G.-G. Lapeyre, Saint Fulgence de Ruspe, Paris 1929; ebd. 216 wird in bezug auf die 40 Regulae gesagt: „C'est un merveilleux résumé de toute la foi catholique, ‚une règle d'or', comme on a souvent appelé cette lettre." De Fide ad Petrum wird in unseren Texten durchwegs unter dem Namen des hl. Augustinus zitiert. Zur Chronologie des Werkes: vgl. G.-G. Lapeyre a. a. O.: zwischen 523 und 532! mit ihm Fr. di Sciascio, Fulgenzio die Ruspe e i massimi problemi della grazia, Romae 1941, 20; B. Nisters, Die Christologie des hl. Fulgentius von Ruspe, Münster 1930, 15 f.: nach ep. 17, die zwischen 519 und 520 geschrieben ist.

Spe et Charitate liber unus des hl. Augustinus zu nennen. Weil dessen Aufbau aber im Vergleich zu dem der genannten Werke komplizierter war, hatte es wohl weniger Erfolg in einer Zeit, die besondere Vorliebe für Kürze und Handlichkeit hatte. Erst der Grübler Abaelard hat daran größeren Geschmack gefunden, obwohl es auch sonst nicht vergessen war[8].

Fulgentius, De Fide ad Petrum, wohl selber beeinflußt vom genannten Werk des Gennadius[9] und durch den Namen des hl. Augustinus in seiner Autorität gehoben[10], scheint sich nun einen besonderen Wirkbereich in der Frühscholastik gesichert zu haben. Dessen Mittelpunkt bildet die berühmte Summa Sententiarum, um deren Herkunft schon viel gerätselt worden ist[11]. Auf den ersten Blick geben sich beide Werke als so verschieden, daß eine Gemeinsamkeit des Grundplans ausgeschlossen erscheinen mag. Eine genauere Untersuchung zeigt jedoch das Gegenteil. Wohl über mehrfache Vermittlung hinweg und doch wahrscheinlich auch durch unmittelbaren Rückgriff ist von Fulgentius her ein theologischer „Grundriß" bis zur Summa Sententiarum gelangt, der vor ihr und nach ihr eine ganze Anzahl frühscholastischer Werke geprägt hat, in ihr selbst aber wohl zur schönsten Ausformung gekommen ist. Unsere Aufgabe ist es vorerst, diesen Nachweis zu führen. Wir vergleichen darum I. De Fide ad Petrum mit der Summa Sententiarum (SS) im großen Aufbau. II. greifen wir einzelne Stellen aus Fulgentius heraus, die zum Topos der Frühscholastik und damit auch der späteren Zeit geworden sind. In einer weiteren Studie fragen wir dann nach der Verbreitung des so typischen Aufbaus von De Fide ad Petrum und

[8] Augustinus, Enchiridion ad Laurentium, sive de Fide, spe et charitate, PL 40, 231—290. In c. 6 (233 s.) erwähnt Augustinus das Verlangen seines Freundes nach einem kurzen „Handbuch", „quod manu possit astringi, non quod armaria possit onerare". Auf die hohe Einschätzung der „Handbücher" für die Zeit zwischen Gennadius und Isidor von Sevilla weisen hin: G.-G. Lapeyre a. a. O. 254; J. Beumer (oben Anm. 5); Y. Lefèvre, L'Elucidarium et les Lucidaires, Paris 1954, besonders 222—230.

[9] B. Nisters, Die Christologie (siehe oben Anm. 7) 107, betont den Traditionalismus des Fulgentius, nennt aber Gennadius nicht unter dessen Autoren; ähnlich G.-G. Lapeyre a. a. O. (siehe oben Anm. 7) 265 f. Der weithin gemeinsame Aufbau von Gennadius, Liber eccles. dogmat. und Fulgentius, De fide könnte auf Abhängigkeit schließen lassen, obwohl Fulgentius als Bekämpfer des Semipelagianismus wenig für Gennadius übrig haben mochte.

[10] Vgl. G.-G. Lapeyre a. a. O. 216 278; J. Beumer a. a. O. (siehe oben Anm. 5) 330 f.

[11] Bibliographie zur SS, PL 176, 41—174, bei A. M. Landgraf, Einführung 75 bis 78; Introducción 125—131; dazu jetzt R. Baron, Note sur l'énigmatique Summa Sententiarum: RechThAncMéd 25 (1958) 26—41; O. Lottin, A propos des sources de la „Summa Sententiarum": ebd. 42—58; zu den Handschriften: R. Baron a. a. O. 33—35; 37—38; H. Weisweiler: RechThAncMéd 6 (1934) 143, A. 2; zur Chronologie: A. M. Landgraf, Introducción 126 f.; O. Lottin a. a. O. 56; D. Van den Eynde: Ant 26 (1951) 223—229; Ders.: FrancStud 13 (1953) 83—86. Letzterer setzt die SS vor Ende 1138 an und betont, daß sie von fast allen Autoren nach De Sacramentis Hugos von St. Viktor datiert wird.

der SS. Ferner vergleichen wir dieses Systemgebilde mit dem anderer Schulen. Schließlich ziehen wir einige Folgerungen, die unsere Kenntnis vom Werden der frühscholastischen Systematik bereichern können.

I. De Fide ad Petrum und der Aufbau der Summa Sententiarum

Ein Vergleich eines patristischen Werkes mit frühscholastischen Sentenzen setzt schon eine Kenntnis der Arbeitsweise dieser letzteren voraus, um voll einsichtig zu werden. Die Verfasser der Sentenzenwerke gehen frei mit ihrem vorliegenden Gut um, kürzen oder erweitern, fassen zusammen und bauen aus, nehmen Umstellungen vor, nennen die Quellen (oft unter verschiedenen Verfassernamen und Titeln) oder bringen sie anonym. So ist die Abhängigkeit der SS von Fulgentius nicht in erster Linie auf Grund von direkten Zitaten festzustellen. Sie fehlen zwar nicht, können aber auch aus Sammlungen von Väterstellen, den damals so beliebten Florilegien[12], oder aus anderen theologischen Werken genommen sein. Solche Zitate gewinnen jedoch an Wert, wenn sich eine Gemeinsamkeit auch der Abfolge der Einzelthemata und Topoi, ein Rückgriff auf besondere Schriftstellen und Übernahme von besonderen Ansichten nachweisen läßt. Bei aller Nachahmung wurde aber rastlos weitergebaut. So zeigt sich in der Spanne von Fulgentius bis zur SS, daß zwischen die Hauptthemen des ersteren neue „loci" geschoben worden sind, die von der Zeittheologie gefordert waren. Werden sie eingeklammert, so ergibt sich deutlich ein gemeinsamer Aufbau mit nur unwesentlichen Abänderungen oder Umstellungen. Er ist so typisch, daß er von der SS ab nach vorwärts gesehen in seiner Eigenart schon erkannt worden ist[13]. Daß er in der Väterzeit seinen Ursprung habe, war verborgen geblieben. Nun wollen wir keineswegs behaupten, daß die SS als erste auf die Systematik des Fulgentius zurückgegriffen habe. Es lassen sich deutliche Spuren früherer Benützung nachweisen. Jedoch glauben wir nachweisen zu können, daß keines der frühscholastischen Sentenzenwerke den Aufbau des Fulgentius so ausgeprägt übernommen hat wie die SS.

Das Werk des Fulgentius scheint auf den ersten Blick einer strafferen Ordnung zu entbehren. Es ist eine auf die Person eines Laien (nicht Diakons[14]) Petrus zugeschnittene Darlegung der christlichen Grundwahrheiten, die dieser sich für eine Reise nach Jerusalem und gegen die damit verbundenen Gefährdungen seines Glaubens erbeten hat (PL 65, 671 B). Es war die Zeit der nach-chalkedonischen Wirren, in

[12] J. De Ghellinck, Patristique et Moyen Age, T. II, Gembloux-Bruxelles-Paris 1947, 289—298; Ders.: Mouvement 113—133 und öfter.
[13] Vgl. M. Grabmann, Scholastische Methode II 297—309.
[14] Vgl. G.-G. Lapeyre a. a. O. (siehe oben Anm. 7) 216.

die Fulgentius selber hineingezogen worden war[15]. Die Kenntnis der eigentlichen theologischen Lage ist freilich gering. Nach einer längeren, nicht sehr didaktischen systematischen Entfaltung (n. 1—44) wird das Ganze in kurze und eingängige Regeln gefaßt. Diese Doppelung ist zu beachten. Legt man beide Schemata aufeinander, so wird sich der Vergleich mit der SS (oder ihren Vorgängern) stark verdeutlichen lassen. Offensichtlich haben die Regulae schon früh eine besondere Vorliebe gefunden[16]. Der systematische Aufbau bei Fulgentius läßt sich wiederum leichter von Gennadius und seinen Ecclesiastica dogmata her verstehen. Wir heben ihr Gemeinsames heraus:

Fulgentius:	*Gennadius:*
A) Prolog: über den Glauben	A) „Credimus"
B) Der Glaubensinhalt	
I. Teil:	
Der Gott des Heils	Gott und Christus
1. Gott, der eine und dreifaltige	1. Der eine und dreifaltige Gott (I)
2. Christus, der menschgewordene Sohn Gottes und sein Opfer.	2. Die Menschwerdung (mit trinitarischen Ausführungen) (II—V)
	3. Eschatologie (VI—VIIII) (Fulgentius bringt sie nach der Lehre von der Sünde)
II. Teil:	
Der Schöpfer und seine Schöpfung	
1. Die Erschaffung ex nihilo von Engel, Mensch und Welt a) Die Engel und ihr Fall b) Der Mensch und sein Fall c) Eschatologie	1. Die Erschaffung von Welt, Engel, Mensch (X—XVIIII) Des Menschen Freiheit und Fall (XX)
2. Die Heilmittel von der Erb- und Tatsünde zur Erwerbung des ewigen Lebens a) Die Buße als Umkehr b) Die Sakramente (und die Gebote) (Taufe, Buße, Eucharistie-Ehe und Enthaltsamkeit)	2. Die Heilsmittel von der Sünde Taufe—Eucharistie—Buße (XXI—XXIII) Weitere Fragen: Gnade, Übel, Seligkeit der Engel; Ehe und Enthaltsamkeit, Jungfräulichkeit; Maria die Jungfrau
	3. Moralische, kirchenrechtliche, liturgische Vorschriften

[15] Vgl. A. Grillmeier: Chalkedon 2, 799 ff.

[16] Diese 40 capitula ad regulam verae fidei pertinentia finden sich unter dem Namen Augustins in dem Decretum Ivos von Chartres, P. I, PL 161, 67 C—78 A. Einige davon sind auch in dessen Panormia, ebd. 1049 B, die zudem mit dem Liber eccles. dogmat. des Gennadius beginnt. Diese Verbindung von Gennadius und Fulgentius

Der Aufbau ist so ähnlich, daß eine Abhängigkeit angenommen werden muß. Die nachfolgende Analyse der theologischen „Topoi" wird dies noch deutlicher zeigen. Fulgentius hat aber schon so stark an seinem Vorbild geformt, daß eben seine Schrift, nicht die des Gennadius, zur unmittelbaren Vorlage frühscholastischer Sentenzenwerke werden konnte. Denn eben diesem Schema entspricht der Aufbau der SS und anderer ihr verwandter, vorausliegender oder nachfolgender Werke.

Das Eigenartige dieses Planes liegt darin, daß die Lehre von der Menschwerdung zur Lehre von „Gott" gezogen und mit dieser zusammen in besonderer Weise als Inhalt des „Glaubens" bezeichnet wird, wie die SS I 4 (47 CD) sagt: Duo sunt, in quibus maxime fides consistit: mysterium divinitatis et sacramentum incarnationis. Damit ist gegenüber den alten Symbola eine wichtige Umstellung vorgenommen worden. Das Apostolische Glaubensbekenntnis entwickelt den Glaubensinhalt in heilsökonomischer Sicht, als „Heilsgeschichte". Erst in der Auseinandersetzung mit den Irrlehren drangen in diesen geschichtlichen Rahmen betonte „Wesensaussagen" ein, etwa das homoousios von Nicaea (Denz. 54). In dieser Urform der Zusammenschau der Glaubenswahrheiten steht der Gott der Oikonomia oder des Heilswirkens im Vordergrund. Alles wird vom Vater her gesehen. Ihm ist die Schöpfung in besonderer Weise zugeeignet. Er ist es, der den Sohn sendet, geboren aus Maria der Jungfrau usw.[17]. Er ist der Spender des Heiligen Geistes, dem das Werk der Aneignung der historisch von Christus gewirkten Erlösung zu eigen ist. Dieses Christuswerk ist der Kern dieser heilsökonomischen Schau, die Christi Geburt und Wiederkunft umfaßt. Gennadius-Fulgentius nimmt den ganzen Komplex dieses „zweiten Glaubensartikels" in die Lehre von Gott, dem Dreieinen, hinein. Diese Lehre vom Dreifaltigen hatte sich schon in der frühen Vätertheologie aus der heilsökonomischen Betrachtung heraus entwickelt. Sie erhielt gegenüber der „Oikonomia" den Namen der „Theologia". Die Oikonomia begann mit der Schöpfung, hatte ihren

---

ist zu beachten (siehe oben Anm. 6). Zum Einfluß des hl. Fulgentius in einzelnen Autoren, Ländern usw. und das Vorkommen seiner Werke in den Bibliotheken vgl. G.-G. Lapeyre, a. a. O. (siehe oben Anm. 7) 203 ff.; J. Beumer a. a. O. (siehe oben Anm. 5) 330 f.

[17] Wir gehen nicht weiter auf die Geschichte des Symbols und die Unterscheidung eines trinitarischen und christologischen Bekenntnisses ein. Dazu siehe J. De Ghellinck, Patristique et Moyen Age I, 1946, 111—220. Eine merkwürdige Ähnlichkeit des Aufbaus ist festzustellen zwischen Fulgentius, De Fide und dem Symbolum Quicumque (Denz. 39), wenigstens was die drei Themen: Glaube — Trinität — Inkarnation betrifft. G.-G. Lapeyre wundert sich darum mit Recht, warum die Beziehung „Fulgentius — Quicumque" so wenig erwogen worden wäre (S. Fulgence 278 f.); er weiß aber nicht um die Arbeit von J. Stiglmayr, Das Quicumque und Fulgentius von Ruspe: ZKathTh 49 (1925) 341—357. Vgl. B. Altaner, Patrologie, Freiburg 1958, 246 f.

Höhepunkt in der Sendung des Sohnes, dessen historisches Wirken die Konstitution der gnadenhaften Erlösung in der objektiv-geschichtlichen Ordnung besagte; sie wurde vollendet durch das Zeitalter des Geistes, der Kirche und der Sakramente (als dem Ordo der inneren Aneignung des in Christo vor dem Vater konstituierten Heils).

Wenn nun Gennadius-Fulgentius und Nachfolger die Inkarnationslehre aus dem Rahmen der „Heilsökonomie" herausnehmen und zur „Theologia" ziehen, so ist erstere ihres entscheidenden Teiles beraubt und letztere um ein ihr wesensfremdes Element bereichert. Die Inkarnationslehre wird zwar auf den ersten Blick scheinbar in ihrer Bedeutung betont, verliert aber den Zusammenhang mit der Schöpfungslehre. Vor allem aber entfällt eine ausdrückliche, abgehobene Betrachtung der Erlösungslehre, deren Ort nach „Schöpfung und Fall" zu suchen wäre. Wohl versteht es Fulgentius, dem Erlösungsgedanken einigen Ausdruck zu geben, indem er vom Opfer Christi spricht und auch sonst verschiedene Hinweise gibt (vgl. n. 21—23 und Reg. 16). Bei der strafferen Systematisierung und schärferen Aufteilung der Glaubenslehre in der SS zeigt sich aber, daß diese Andeutungen nicht genügten und übergangen werden konnten. So wird bei der SS noch mehr als bei Fulgentius die Lehre von Christus zu einer „Christologie" im engeren Sinn (im Gegensatz zur „Soteriologie")[18]. Auch die Eucharistie wird nur noch als Sakrament und nicht als Opfer betrachtet (VI 2—9 [139 bis 146]).

Wir wollen nun die Fulgentius und der SS gemeinsame theologische Systematik herausheben. Fulgentius erhält für Haupttext und Regulae je eigene Spalten. Diese Gegenüberstellung darf freilich nicht den Eindruck erwecken, als ob die SS als erste Fulgentius entdeckt habe. Die Analyse der Einzeltopoi (in II) wird zeigen, wieviel theologische Arbeit schon zwischen Fulgentius und SS liegen konnte. An der Tatsache des gemeinsamen Schemas wird sich jedoch nichts ändern.

[18] Wohl wird etwa ein soteriologisches Thema eingeführt, wenn von den merita Christi die Rede ist (I 18). Aber auch hier wird nur von den merita sibi, also in bezug auf Christus gesprochen. Der Schritt zum corpus mysticum wird nicht vollzogen. Wir beobachten mehrfach die Tendenz, von der dynamischen Betrachtung zur statischen fortzuschreiten. Die SS bevorzugt, gemessen an Fulgentius, stärker die Betrachtung des „in se" als jene des „ad nos". Die Eschatologie, bei Fulgentius noch relativ stark betont (n. 33—35), ist in der SS nur noch im Zusammenhang mit der Engelsünde und der Heilsnotwendigkeit der Taufe berührt.

Fulgentius, Corpus (PL 65, 671-694; hier zitiert nach Nummern bei Migne)		Fulg., Regulae (PL 65, 694-705)		Summa Sententiarum (PL 176, 41-174. Links: röm. Ziffer = Traktat; arab. Ziffer = Kapitel. Rechts: PL)	
1–2	Prologus			I Praefatio 1 P 3, 15; 1 Tim 6, 20	41–42
	De fide *Hebr* **11,6**			1 De fide, Rom 12, 3c; Hebr 11, 1	43
	Fides ... bonorum omnium fundamentum (cf 1 Tim 6, 19)			De *fide tamquam fundamento omnium bonorum* 2 spes et charitas oriuntur *Hebr* **11, 6**	43–45
4	fides enim, quam sancti patriarchae atque prophetae ante incarnationem Filii Dei divinitus acceperunt			3 De fide antiquorum (Heilsnotwendigkeit des Glaubens: Hebr 11, 6). Fides revelata; simplices, quibus non facta est revelatio.	45 C–47 C
	[Prima Pars]			[Prima Pars]	
2–3	Regula verae fidei			4 De quibus constet fides	47–50
3	Nosti te in uno Patris et Filii et Spiritus Sancti nomine baptizatum	R 1		Duo sunt in quibus maxime fides consistit: mysterium divinitatis et sacramentum incarnationis	
3–6	*[De Deo uno et trino]*	R 1-6	*[De Deo uno et trino]*	*[De Deo uno et trino]*	47 D–50
	(Unitas in Trinitate): i. e. sanctam atque ineffabilem Trinitatem *unum* esse *naturaliter Deum*	R 1	*„unus naturaliter verus Deus"*	„Ac primum de illa parte fidei quae pertinet ad *unitatem divinae substantiae*"	
	Argumenta: *Dt* **6, 4**; 6, *13*		Dt 32, 9; **6, 4**; *6, 13*	*Dt* **6, 4**	
		R 2	1 Thes 1, 9; 1 Io 5, 20; Io 14, 6; 1 Io 5, 6; 1 Cor 6, 19 20		
		R 3	Deus aeternus Io 1, 1 2; Ps 73, 12; Rom 1, 20		
		R 4	Deus incommutabilis Ex 3, 14; Ps 101, 26–28	Iac 1, 17 (immutabilitas, invariabilitas Dei) sapiens, immensus, aeternus, bonus, iustus	47 D
		R 5	Deus creator		
27	Deus ubique	R 9	Trinitas nullis terminis circumscripta	4 Deus ubique, immensus, non localis	48 A–50 C
28	Deus omnium vita		(Alle geistigen und körperlichen Kreaturen durch Gottes Kraft und Gegenwart erhalten):	Io 1, 3: omnia in ipso vita: a) die Gegenwart Gottes in allen Dingen b) die Gegenwart aller Dinge in Gott (Frage der essentiellen Gegenwart, cf. De Sacr. I 3, 17):	
28 bis					
	Argumenta:				
27	*Ier* **23, 24**		*Ier* **23, 24**; *Sap* **8, 1**; 1, 7; *Ps* **138, 7**	*Ier* **23, 24**; *Sap* **8, 1**; *Ps* **138, 7** (gekürzt)	
				5 De Spiritu creato, utrum sit localis?	

Fulgentius, Corpus		Fulg., Regulae		Summa Sententiarum	
3–6	Distinctio personarum in Trinitate	R 6–7	Trinitas in unitate	6 Distinctio personarum (Hugo, De Sacr. I 3,19 ss.)	51 A–54 D
	Argumenta:				
	Gen 1, 26			*Gen* 1, 26 (Ps 2, 7; Io 1, 1)	51 A
5	*Pluralis!*			*Pluralis!*	
	Imago Dei			*Imago Dei*	
				7 De nominibus personas Trinitatis distinguentibus (contra Abaelard)	53 A–55 B
4–5	(Distinctio, unitas) *aequalitas* personarum			8 De *aequalitate* Patris et Filii et Spiritus Sancti (aus Augustinus)	54 D–55 B
6	Trinitas et unitas in Is 6, 3. Unitas secundum naturam, trinitas secundum personas				
				9 De Trinitate nil secundum accidens	55 C–56 D
				10 De diversa nominum acceptione	56 D–58 D
				11 De personarum appropriatis	58 D–61 C
	Praedestinatio (simul cum iudicio) sub n. 40	R 30	Deum nihil latere;	12 De praescientia et praedestinatione	61 C–64 D
		31	– praedestinatio;		
		32	beati ex praedestinatione		
				13 De voluntate Dei	64 D–68 A
				14 De omnipotentia Dei	68 A–70 B
7–23	*[De Christo homine et opere eius]*	R 10–17	*[De persona Christi et opere Filii]*	15– *[De fide incarnationis]* 19	70 B–80 B
7–11	Cur *Filius* carnem assumpsit	R 10	*unam* ex Trinitate personam, i. e. *Filium*	15 *Solet* quaeri quare non Pater nec Spiritus sanctus carnem assumpsit, sed solus *Filius*	70 BC
	[De natura Christi]		[De natura Christi]	[De natura Christi]	
12	Mediator Dei et hominum, quia Deus=Homo	R 11	Perfectus Deus, perfectus homo, cum anima et corpore		
12–14	duae naturae deitas-humanitas (magis soteriologice)	R 11–13	duae naturae deitas-humanitas	15 duae naturae deitas-humanitas (magis christologice)	
		R 11	anima-corpus	16 anima-corpus cum divinitate, (ergo 3 substantiae 74 D)	72 A–75 A
	Unitas personae in duabus naturis	R 14	Unitas personae expresse: „*Deus enim Verbum non accepit personam hominis, sed naturam*“.	15 Unitas personae: Citatur Fulgentius: „*Deus enim Verbum personam hominis non accepit, sed naturam*“ (sub nomine S. Augustini).	70 CD
15	De veritate carnis Christi, ex Maria Virgine; sed Deus natus.				

16–23 [De dotibus humanitatis Christi]

15 „Sic eum verum hominem crede . . ."
16 Conceptio Christi non ex libidine et concupiscentia
17 ex Maria Virgine

18 Matre Dei, nova Eva
18 Exinanitio Christi Phil 2, 7
19 unus idemque Deus et homo

20–21 Unitas personae in dualitate naturarum fundat
a) *plenitudinem* Christi divinam
20 *Io* 1, 16.14
21 In Christo est Dei virtus et *sapientia*, in qua omnia creata sunt (cf. Fulg. PL 65, 416 C-418 A!)
18 b) *exinanitionem*
20
21
21 Christus *creatus* secundum formam servi (cf. 19: aequalitas Christi cum Patre; 15: secundum quam Deus aeternus et iustus . . , et conceptus, et natus est et Dominus gloriae crucifixus (*1 Cor* 2, 8)

21 Christus, verus Deus,
22 verus sacerdos
23 (qua homo), in VT praenuntiatus et praefiguratus, offert verum *sacrificium* redemptionis quo SS. Trinitati reconciliamur.

R 16 Sacrificium Christi Eucharistia

16–19 [De dotibus humanitatis Christi] 72B–78D

16 „simul" univit sibi Verbum Dei carnem et animam 72BC
Impeccabilis conceptio 73A-C

„De carne illa . . . quaeritur utrum prius in Maria fuit . . . obligata peccato".

ab ipsa conceptione *plenus* gratiae et veritatis 73 C
Io 1,14
De plenitudine *et sapientia* Christi 73 C–75 A
Citatur Fulgentius ep. 14

17 Quod Christus omnia *infirma* nostra praeter peccata susceperit 75 A–76 C
18 An Christus sit *creatura* 76 C–78 D-
Solet opponi: Deus est aeternus, immensus, immortalis: ergo homo ille aeternus, immensus, immortalis. Sed homo ille ex tempore, mortalis et passibilis . . .
Citatur *1 Cor* 2, 8 (Dominus gloriae)
18 Utrum Christus habuerit fidem spem et charitatem 77 BC
de merito Christi (sibi) 77 CD
de profectu Christi 77 D
divinitas-humanitas non partes intregales Christi 77 D–78 A
de impeccabilitate Christi 78 AB
de eius libertate
tres status hominis et Christi 78 CD
Separatio divinitatis et humanitatis in morte; utrum redemptio, si mors naturalis Christi 78 D–80 B
(nur kurzer Hinweis auf Erlösung!)

Fulgentius, Corpus	Fulg., Regulae	Summa Sententiarum
	R 17 Recolitur Christologia. Caro Christi in omnibus stadiis historicis	
[Secunda Pars]		II [Secunda Pars]
(Überleitung):		(Überleitung:)
24 „*Haec pauca de fide* sanctae Trinitatis, ... Nunc *de creatura* ...“		1 „*Pertractatis partibus fidei adiiciendum videtur de prima rerum creatione*“, 79 C
[De creatione et lapsu]		*[De creatione et lapsu]*
25 „Creator *Deus summe bonus*“, sine initio omnipotens; „Et hic Deus, qui sine initio semper est, *quia summe* est, dedit rebus a se creatis ut sint ... Et quia *summe bonus* est, dedit omnibus naturis (rebus) ... ut bonae sint“.		1 „fides catholica unum principium credit esse omnium rerum, *Deum* sc. cuius bonitas omnium rerum causa fuit. Cum enim *summe bonus* et perfecte beatus aeternaliter esset, voluit aliquos esse participes suae beatitudinis“ (Cf. „Deus summe“ H. Weisweiler, Schol 34 [1959] 190–232; RechThAncMéd. 6 (1934) 144f.; Petr. Lomb.). 79 C
Creatura invisibilis et visibilis, spiritualis et corporalis de nihilo facta, ideo temporalis		Creatio ex nihilo, angelorum et hominum, animae et corporis (unio inter animam et corpus ut exemplum aeternae unionis quae est inter spiritum et Deum) 80 C
26 diversitas creaturae-sapientia Dei (1 Cor 15,41)		
27 Deus ubique (cf. supra)		
28 Deus omnium vita		
28 bis (cf. supra)		
29 *de creatione angelorum* ex nihilo, mutabilitas inde naturalis, incommutabilitas ex „inhaerentibus Deo“	R 19 Nulla creatura eadem cum Deo. angeli naturaliter mutabiles, immutabiles ex gratia	2 „primum de *angelis*“: quando creati („simul“!), ubi facti, quales facti 80 D - 82 D
[dona angelorum]: a) spiritualitas, immaterialitas et aeternitas 29		„tria videntur esse attributa“: a) essentia indivisibilis et immaterialis, et ideo indeficiens per rationem naturaliter insitam;
b) „et eis facultatem atque *intelligentiam* cogitandae, cognoscendae, diligendaeque divinitatis inseruit“		b) *intelligentia* spiritualis
c) *voluntatis* quoque eis tribuit *libertatem*		c) *liberum* quoque *arbitrium*, quo poterat sine violentia ad utrumlibet propria *voluntate* deflecti.

Fulgentius, Corpus	Fulg., Regulae	Summa Sententiarum	
30 Angeli et homines, rationales et liberi, aeternitatis ac beatitudinis donum in ipsa creatione acceperunt, sed dependenter a recto usu libertatis	R 19 (cf. supra: natura nihil non bonum. Malum ex privatione)	Utrum boni an mali, iusti an iniusti, beati an miseri creati sunt. Angeli boni in primo exordio creationis. Iustitia vel iniustitia ex libero arbitrio. Tres modi perfectionis	82
	R 21 Distinctio creaturae irrationalis a rationali. Ps 31, 19		
31 casus angelorum ex abusu libertatis ex statu beatitudinis (65, 687A!) Comparantur homines lapsi cum angelis malis		3 De statu angelorum statim post creationem eorum. Statim post creationem quidam conversi ad creatorem, quidam aversi; lux in bonis angelis, aversi excaecati gratia et conversio bonorum mora inter creationem et casum?	82 D–83 D
32 Obduratio angelorum ostendit necessitatem gratiae pro homine			
		4 De excellentia Luciferi	83 D–85 C
		5 De ordinum distinctione	85 C–87 C
		6 De missione angelorum	87 C–88 D
		III De creatione et statu humanae naturae	
		1 Hexaemeron	89 A–91
cf 30 creatio angelorum *et* hominum	cf 21	2 De creatione hominis a) Filius „imago" homo „ad imaginem" b) Angeli - imago Dei	91 A–92 B
		3 De formatione mulieris	92 B–94 B
	R 22 Adam et mulierem eius bonos, rectos et sine peccato creatos esse.	4 De statu hominis ante peccatum	94 B–96 A
31–32 seductio hominis diabolica; misericordia Dei praeparat salutem		5 Quare non horruit mulier serpentem	96 A–C
		6 De peccato primi hominis	96 C–98 D
		7 De gratia habita ante peccatum (Ott, Briefliteratur 333f.)	98 D–101 B
	R 22 libera voluntas Adae	8 De libero arbitrio (cf. Ott, ibid. 65)	101C–102A
		9 Quod liberum arbitrium ad futurum tantum sit (4 status libertatis, Ott ibid. 465)	102B–105A
31 peccatum originale (breviter)	R 23 peccatum originale Eph 2, 3; Liberatio per Christum sine peccato concepto	10 Quare peccatum primi hominis posteris imputatur	105A–106C
34 Origo vitae malae a) ex peccato orig. b) ex infidelitate		11 Quid sit peccatum originale	106C–107D

Fulgentius, Corpus	Fulg., Regulae	Summa Sententiarum
	R 23 peccatum originale ex concubitu (= cum libidine)	12 De ratione peccati originalis 107D- (citatur Fulgentius: 110A 16 *„Et quia dum sibi invicem vir mulierque miscentur ut filios generent, sine libidine non est parentum concubitus, ob hoc filiorum ex eorum carne nascentium non potest sine peccato esse conceptus, ubi peccatum in parvulos non transmittit propagatio sed libido . . .“*	*„Dum sibi invicem vir et mulier miscentur ut filios generent, sine libidine non est parentum concubitus: et ob hoc filiorum eorum ex carne nascentium non potest sine peccato esse conceptus, ubi peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido.“* 108B
		13 De peccato actuali 110A- D
		14 De peccato in generali 110D- 112C
		15 In qua natura sit peccatum 112D- 113C
		16 Qui sint modi peccandi 113D- 114C
		17 Differentia inter dona et virtutes
[Eschatologia] (poena peccati)		
33 Parousia Christi ad iudicandos angelos et homines vivos et mortuos, propter malam qualitatem vitae praesentis		
34 Poena vitae malae (cuius origo infidelitas et peccatum origin.) est infernum, et pro infantibus.	R 24 Non baptizatorum poena	
35 resurrectio bonorum et malorum.	R 25 Iudicium R 26 Resurrectio carnis	
[De mediis ad acquirendam vitam aeternam]		IV-VI (VII) *De remediis peccati originalis et actualis* 171A- -154 (174)
a) poenitentia fructuosa		
36 p. ut virtus		
37 p. ut sacramentum		
38 de obduratione		
39 de peccato in Spir. St.		
39 de creatura irrationali		
40 de consummatione finali regni Christi		
41 b) Sacramenta „Ad quod regnum . . . per sacramenta quae ad fidem incarnationis suae Christus instituit...“		IV 1 De sacramentis in generali et de praeceptis 117A- 126D De sacramentis in genere 117A- 120A

		2 De sacramentis legalibus (de lege Moysi)	120A-D
		3 De praeceptis 1–3	120D-122A
		4-De praeceptis 4–10 6	122D-125A
		7 De dilectione proximi	125A-
		8 De dilectione Dei	126D
		V De sacramento baptismi (primum sacramentum in "lege Evangelii")	127A-138B
		1 De baptismo (et circumcisione et baptismo Ioannis)	127A-128A
		2 Quae sunt consideranda in baptismo	128A-129A
41 modus collationis (incidenter)	R 24 modus collationis (incidenter)	3 De forma baptismi	
		4 Quid sit sacramentum baptismi	
	R 27 De susceptione baptismi: a) adulti (maiores) poenitentia fides sec. regulam veritatis; susceptio bapt. b) parvuli: nec poenitentia nec fides propria ex voluntate.	5 De susceptione baptismi a) parvuli (sine propria fide et poenitentia) b) adulti poenitentia fides	130B–132
41 qui in Ecclesia catholica sine baptismate pro Christo sanguinem fundunt		c) martyres	131
		d) baptismus in voto	131/2
[De necessitate baptismi]		[De necessitate baptismi]	
41 [Argumentum ex *Io* 3, 5]		5 citatur *Fulgentius* cum *Io* 3, 5	132C
„Quemadmodum et ex illo tempore quo Salvator noster dixit: Si quis renatus non fuerit ex aqua et Spiritu sancto non potest introire in regnum Dei, absque sacramento baptismatis praeter eos qui in Ecclesia catholica sine baptismate pro Christo sanguinem fundunt, nec regnum caelorum potest quisquam accipere, nec vitam aeternam."		*„Ex illo tempore quo Salvator dixit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei; absque sacramento baptismi praeter eos, qui in Ecclesia catholica sine baptismate sanguinem fundunt, nec regnum coelorum potest quisquam accipere nec vitam aeternam."*	
	R 24 (non baptizatorum poena)	6 Utrum parvuli sine bapt. salventur (cf. supra c. 5)	

Fulgentius, Corpus	Fulg., Regulae	Summa Sententiarum
		7 De iustificatione adultorum ante susceptionem baptismi (cf. supra c. 5) (contritio, fides cum dilectione, votum baptismi)
	R 28 De necessitate gratiae ad poenitentiam	
	R 29 De necessitate gratiae ad obediendum mandatis	
	R 30 Deum nil latet	
	R 31 Praedestinatio	cf. supra Tr. I. c. 12
	R 32 Beati ex praedestinatione	
		8 Qui possunt baptizare? 133D-sacerdotes, diaconi in casu 135C necess., item laici, mulieres; *haeretici* in nomine Trinitatis baptizantes. Citatur Fulgentius: *„Si in haeresi quacumque vel schismate quisquam in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti baptismi sacramentum accepit, integrum sacramentum acepit; sed salutem quae virtus est sacramenti non habebit, si extra Ecclesiam catholicam ipsum sacramentum habuit“.*
41 Baptismus *haereticorum: „Quia sive in Catholica,* sive *in haeresi quacunque* (usque)	R 33 „... tene ... sacramentum baptismatis, non solum intra Ecclesiam catholicam, sed etiam apud haereticos, qui in *nomine* P. et F. et Sp. sancti baptizant, esse posse; sed extra Ecclesiam catholicam prodesse non posse.	
habuerit“.		etiam malus minister baptizat 134C-D
41 talis baptismus non reiterandus	R 33 talis bapt. non reiterandus	talis bapt. non reiterandus 135AC
	R 34 Extra Ecclesiam salus nulla etiam cum baptismo	
	R 35 pagani, Iudaei, haeretici, schismatici damnantur	
41 Baptismus, martyrium, eleemosynae in Ecclesia catholica tantum prosunt,	R 36 Neque baptismus haereticorum et schismaticorum neque eorum martyrium neque eleemosynae salvant	
42 „si tamen in Ecclesia bene vivatur“.	R 37 Male in Ecclesia viventes pereunt	
42 Peccata cotidiana in Ecclesia	R 38 Sine peccatis nemo vivit	
		9 Formula baptismi corrupta 135C-136A
		10 Materia baptismi 136A-C
		11 De patrinis 136C-D
		12 De baptismo in utero 136D-138A
		13 De catechismo et exorcismo 138B

Fulgentius, Corpus	Fulg., Regulae	Summa Sententiarum
		VI De sacramentis Confirmationis, Eucharistiae 137C Poenitentiae, Extremae Unctionis 154C
		1 De sacramento confirmationis 137C-139A
	R 16 (cf. supra: Sacrificium Christi mediatoris)	2 De sacramento Altaris 139A- 3 Tria in sacramento Altaris 146B 4 De forma sacramenti Altaris 5 De errore quorundam 6 Quare in duabus speciebus 7 Sumptio bonorum-malor. 8 De fractione apparenti 9 De partibus
36 De paenitentia (ut virtute)		10 De paenitentia 146C-153B
		11 Quando solvatur a peccato 12 Quid sit paenitentia 13 Utrum peccata redeant
37 De paenitentia ut virtute et sacramento (claves Petri)		14 De duabus clavibus
		15 De sacramento olei seu de extrema unctione 153B-154C
43 De coniugio (in connexu cum abstinentia)	R 39 Cibus, potus, Coniugium	VII Vgl. Ott, Schol 18 (1943) 78: Ehetraktat Walter von Mortagne!
Secundae vel tertiae nuptiae licitae	R 39 Secundae nuptiae	21 De secundis nuptiis.
	R 40 Malos misceri bonis in Ecclesia Conclusio.	

II. Gennadius-Fulgentius und die theologischen Topoi der Frühscholastik

Um die Einsicht in die Beziehungen zwischen SS und Gennadius-Fulgentius zu vertiefen, stellen wir eine genauere Analyse der wesentlichen theologischen Themen oder „Topoi" oder auch Einzelsentenzen[1] an, die dort und hier gemeinsam sind. Dies wird uns erst die Möglichkeit geben, die Frage einer unmittelbaren oder mittelbaren Benützung zu klären und die Arbeitsweise der Frühscholastik zu verdeutlichen[2].

1. Der Glaube (fides qua)

Fulgentius wie die Summa heben mit einem Prolog bzw. einer Praefatio über den Glauben an, wozu noch SS I 1—3 (43A—47C) zu

[1] Zum Begriff „Sententiae" vgl. J. De Ghellinck, Mouvement 121 f. und Index; P. Glorieux, Artikel Sentences: DictThCath 14 (1939) 2350 f. Nach De Ghellinck bezeichnet „sententiae" ursprünglich eine Folge von Auszügen aus den Vätern (ohne besondere Anordnung), dann (ab 12. Jahrhundert) ein „arrangement d'extraits disposés dans un ordre systematique, selon la façon d'Isidore et de Tayon".

[2] Für das Folgende benützen wir häufig: L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises (BeitrGPhThMA 34), Münster 1937 (zitiert: Briefliteratur).

nehmen ist. Für Fulgentius konnte das „Credo" des Symbolums oder das „Credimus" des Gennadius der Ausgangspunkt gewesen sein (vgl. das „Quicumque", Denz. 39). Als Vorbild muß auch das Enchiridion des hl. Augustinus in Betracht gezogen werden, besonders für die SS[3]. Beachtenswert ist aber für die Beziehung Fulgentius-SS die gemeinsame Berufung auf die Fides als das „fundamentum omnium bonorum"[4]. Während Fulgentius nur vom Glauben redet, greift die SS entweder unmittelbar oder mittelbar (über Abaelard, siehe unten) auf das augustinische Ternar von Glaube, Hoffnung und Liebe (Enchiridion) zurück. Schon in diesem Prolog bzw. der Praefatio (mit I 1—3) mag in etwa die Eigenart hervortreten, mit der die SS oder ihre Vorfahren mit einer patristischen Vorlage umgehen. Die wenigen Worte des Fulgentius über den Glauben der Patriarchen und Propheten vor der Ankunft Christi (n. 4) sind vielleicht der Anlaß geworden zu einem eigenen Thema der Frühscholastik, von der „fides antiquorum", worin die wichtige Frage der Heilsnotwendigkeit des Glaubens nach Hebr 11, 6 zur Debatte steht (45 C—47 C)[5]. Ein Kapitel über die Fides finden wir auch in den Sententiae Berolinenses[6] und Varsavienses[7]. Als gemeinsames Stichwort erweist aber der Ausdruck „fides . . . bonorum omnium fundamentum" die enge Zusammengehörigkeit von Fulgen-

[3] Hier konnte für die SS Abaelard der Vermittler gewesen sein, worauf noch einzugehen sein wird.

[4] Hebr 11, 6 und 11, 1. Letztere Stelle auch bei Augustinus, Enchiridion c. 8, PL 40, 235 A; vgl. 1 Tim 6, 19: fundamentum bonum in futurum. Nachträglich sehe ich, daß die Formel von der Fides als dem „bonorum omnium fundamentum" sich auch bei Abaelard findet: Theologia ‚Scholarium' I 2 und II 2; PG 178, 984 B und 1040 A; Theologia de ‚Summo bono'; ed. Ostlender 4[21–22]. Woher also die SS dieses Stichwort unmittelbar hat, läßt sich nicht entscheiden.

[5] Vgl. zu diesem Topos: Raoul de Laon, bei O. Lottin, Psychologie et Morale V, 188 n. 235.

[6] Ed. Stegmüller: RechThAncMéd 11 (1939) 39. Kurz heißt es: Haec est mea fides, quoniam haec est fides catholica — dies nach Augustinus, De Trinitate I, 4 n. 7.

[7] Ed. Stegmüller: DivThom (Pi) 45 (1942) 301—342 mit Nachtrag: ebd. 46 (1943) 375—384. Die Frage nach der Fides ist hier gestellt zusammen mit den anderen nach dem Grund der Notwendigkeit der Sacra pagina, der Offenbarung und des theologischen Bemühens überhaupt (vgl. Stegmüller 304, der hier „die erste bisher bekannte theologische Erkenntnislehre in den systematischen Sentenzenwerken des Frühmittelalters" sieht). Die Sententiae Varsavienses berufen sich sowohl auf Hebr 11, 1 6 wie in Ausführlichkeit auf das Enchiridion des hl. Augustinus und nehmen „Hoffnung" und „Liebe" zum „Glauben" hinzu. — A. M. Landgraf, Die Summa Sententiarum und die Summa des Cod. lat. Vat. 1345: RechThAncMéd 11 (1939) 260—270, zeigt (269 f.), daß sich der Prolog der SS fast ganz in diesem Cod. Vat. findet, und zwar als Prolog zum 11. Buch. Landgraf nahm für diesen Cod. Vat. und die SS eine gemeinsame Quelle an und wollte dies besonders an den Texten über das „mendacium" zeigen. H. Weisweiler zeigte aber, daß der Cod. Vat. später ist als die SS und eine Ergänzung der SS aus Ivos Panormia und Decretum vorgenommen hat, wobei bestehen bleibt, daß auch die SS ihrerseits schon Ivo benutzt hat. H. Weisweiler, Rezension zum erwähnten Aufsatz von Landgraf: Schol 16 (1941) 123—125. Auch für den Prolog der SS bestätigt sich dieses Verhältnis. — Vgl. auch Ysagoge in Theologiam 1. I, ed. Landgraf 79—84.

tius und SS, falls nicht Abaelard als vermittelnde Quelle eingeschaltet werden muß.

Mit dem Schritt vom subjektiven Glaubensakt (fides qua) zur inhaltlichen Darlegung der Glaubenswahrheiten (fides quae) ist ebenfalls ein Anlaß zu einer bleibenden Formulierung gegeben. Fulgentius spricht von den Regulae verae fidei, deren Inhalt Trinität und Inkarnation sind. Die Überleitung der SS verdeutlicht: „Duo sunt, in quibus maxime fides consistit: mysterium divinitatis et sacramentum incarnationis" (47 CD). Die Sententiae Varsavienses machen daraus — offensichtlich schon von Abaelardscher Systematik beeinflußt: „Fides autem catholica bipartita est. Partim namque consistit circa divinam naturam, partim circa divina beneficia."[8] Fast gleichlautend heißt es dann:

SS: „ac primum de illa parte fidei quae pertinet ad unitatem divinae substantiae."

S. Vars: „ac primum de his, quae ad divinitatis naturam pertinent, consideremus, videlicet, quod in una substantia tres sint."

2. Die Lehre von Gott dem Einen und Dreifaltigen

a) Die *Einheit (Deus Unus):* Gemeinsam setzen Fulgentius (auch Gennadius und Quicumque) und SS ein mit dem Bekenntnis zu Gott. Während bei Gennadius-Fulgentius-Quicumque der Name des Dreifaltigen zu Anfang steht — wie überhaupt Fulgentius durchgehend das Trinitarische gerne betont und von da aus zum Bekenntnis der Einheit („unum esse naturaliter [verum] Deum" in n. 3 und Reg. 1; vgl. 2) weiterschreitet —, hebt die SS vorbildlich für alle kommende Gotteslehre deutlich ab: „ac primum de illa parte fidei quae pertinet ad unitatem divinae substantiae." Der Traktat vom „Deus unus" führt sich ein. Hier begegnen wir nun bestimmten Schriftstellen, die immer wiederkehren. Dt 6, 4 (Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus [al. Dominus] unus est) findet sich bei Fulgentius (n. 3 und Reg. 1), in der SS, in den Sententiae Varsavienses (Stegmüller 319), bei Walter von Mortagne,

[8] Die von B. Geyer herausgegebenen Sententiae divinitatis aus der Schule des Gilbertus Porretanus haben — wenn auch in ganz anderer Systematik — den Topos bewahrt: „Sciendum est, quod in duobus fides consistit: in cognitione Trinitatis et in his quae circa eam considerantur, et mysterio incarnationis et sacramentorum in ea nobis collatorum. Sed primum de illa parte fidei videamus, quae pertinet ad substantiae unitatem" (B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, Münster 1909, 155*). — Aber auch die Abaelardschule — und sie vor allem — gibt wohl mit Augustinus der fides (zusammen mit spes und caritas) eine besondere Stelle vor der inhaltlichen Darlegung des Glaubens. Bezeichnend ist aber dann die Inhaltsangabe etwa bei den Sententiae Florianenses: „Haec autem fides continetur tam in cognitione ipsius creatoris quam in beneficiis ab eo collatis. Sunt enim quaedam de ipso creatore quae necessaria ad cognitionem, scilicet quia carnem sumpsit humanam, quod mortuus est et resurrexit etc." Vgl. H. Ostlender, Sententiae Florianenses, Florilegium Patristicum, fasc. 19, Bonn 1929, 3; ferner Ysagoge in Theologiam, ed. Landgraf 83.

dessen Traktat „De Trinitate" fast ganz in die Sent. Varsavienses aufgenommen worden ist und auch in der SS steckt[9]. Gerade der Abschnitt über den „Deus unus" könnte ein Beispiel dafür sein, wie die SS über eine andere Einzelsentenz oder eine Sentenzensammlung von Fulgentius abhängig ist. Denn in der Entfaltung der Lehre von den Attributen Gottes ist Walter von Mortagne (PL 209, 575—577) Fulgentius näher als die SS. Ein kurzer Überblick soll dies zeigen:

Fulgentius (65, 694 ss.)	*Walter v. M.* (PL 209, 575 ss.)	*SS* (PL 176, 47 D ss.)
Reg. 1 unus naturaliter verus Deus	Credo unum Deum esse	unitas divinae substantiae
Dt 32, 9 6, 4	Dt 6, 4	Dt 6, 4
	incorporeus omnipotens	
Reg. 3 aeternus	aeternus	
Reg. 5 creator	omnium creator	
Reg. 4 incommutabilis	immutabilis	immutabilis
Exod 3, 14	Jac 1, 17	Jac 1, 17
Ps 101, 26—28	Ps 101, 27	—
		sapiens, immensus, aeternus, bonus, iustus (nach Walter)
Reg. 9 Trin. (!) ubique praesens (n. 27—28bis)	Deus ubique praesens	Deus ubique praesens, immensus, non localis
Jer 23, 24	Ps 138, 8	Jer 23, 24
Sap 8, 1; 1, 7	—	Sap 8, 1
Ps 138, 7 8	Jer 23, 24	Ps 138, 8

Am auffälligsten ist sicherlich die Gemeinsamkeit der Schriftstellen in der Frage der Allgegenwart Gottes. Hier scheint die SS die stärkere Nähe zu Fulgentius zu haben. Doch zeigt eine genauere Analyse des ganzen wichtigen Abschnittes, daß die SS hier in erster Linie aus jenem Brief des hl. Augustinus geschöpft hat, aus dem auch Fulgentius selber entscheidende Formulierungen und — er am genauesten — die vier Schriftstellen hat, die in der ganzen Frühscholastik überall, bald in der vollen augustinischen Zahl, bald vermindert, auftauchen[10]. Die SS hält

[9] Vgl. Fr. Stegmüller, Die Quellen der „Sententiae Varsavienses": DivThom (Pi) 46 (1943) 376; L. Ott, Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa Sententiarum: Schol 18 (1943) 78—90 219—239. Demnach wäre hier schon eine Verbindung von der SS zu Fulgentius hin gegeben. M. Choassat, La Somme des sentences œuvre de Hugues de Mortagne vers 1155, Louvain 1923, wollte ob dieser Beziehungen Walter von Mortagne zur Hauptquelle des Trinitätsstraktats der SS machen.

[10] Augustinus, ep. 187 ad Dardanum (De praesentia Dei liber), CSEL 57 (81 bis 119) 92. — Die erwähnten Stellen sind vollständig in Alkuins Traktat über die Trinität, PL 101, 27, der sie wiederum von Godescalc exzerpiert hat. Vgl. D. C.

sich so ausführlich an diesen Brief an Dardanus und andere Werke des hl. Augustinus, schaltet außerdem neben Walter von Mortagne noch Hugo v. St. Viktor, De Sacramentis ein (L. Ott: Schol 18 [1943] 81), mischt eigene Formeln dazwischen, so daß hier der unmittelbare Zusammenhang mit Fulgentius zurücktritt, wenn er überhaupt noch angenommen werden darf. Augustins ep. 187 ist eben für die Lehre von der Allgegenwart Gottes beherrschend geworden[11]. Es ist wohl richtig bemerkt worden, daß hingegen Walter von Mortagne keine Berührung mit Augustins Brief zeige[12]. So könnte also Fulgentius als Quelle Walters in Frage kommen, und damit mittelbar auch für die SS, nachdem ja Walters De Trinitate nachweislich ausgeschrieben ist. Doch ist eine unmittelbare Beziehung zwischen SS und Fulgentius auch für diesen Abschnitt nicht ausgeschlossen. Darauf weist die gegenüber Walter verschiedene Benützung der Schriftstellen hin. Beide (Fulg. und SS) zeigen auch eine auffällige Verbindung von Gottes Allgegenwart mit der Idee, daß Gott das Leben aller sei:

Fulgentius n. 27 und 28 (PL 65, 684 CD)	*SS* I 4 (48 B)
n. 27. Omnia igitur quae fecit ...	
ineffabiliter ubique totus Dominus Deus et implet et continet ...	Haec divina substantia ubique tota est, et in ipsa sunt omnia.
Nisi enim naturaliter incommutabilis ipse esset, nunquam in rebus mutabilibus ordo quidam consilii ac dispositionis eius incommutabilis permaneret.	Quod omnia in Deo sint, Ioannes testatur dicens: Omnia in ipso vita erat (Io 1, 3), id est immutabiliter, quia eorum dispositio et ordo in ipso fuit ab aeterno. Non enim in Deo coeperunt esse, quae in actu et ortum habent et mutabilitatem.
n. 28 ... Ipse autem naturaliter vita est, quia si vita non esset, non viventia corpora ipse non fecisset.	

Die der SS und Fulgentius gemeinsame Formel vom „Deus ubique totus" (SS: „substantia divina ubique tota") kehrt in Augustins ep. 187 häufig wieder. Die Idee hingegen, daß Gott das Leben aller sei, ist in diesem Zusammenhang bei Augustinus, ep. 187 nicht vorgegeben, wohl aber von der SS durch Bezugnahme auf Augustins In Ioannem tr. 1, 16 17 (PL 35, 1387) verstärkt. Die SS zitiert daraus Io 1, 3 in der Form: Omnia in ipso vita erat und bringt auch Augustins Beispiel vom

Lambot O.S.B., Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais, Louvain 1945, 128 f.

[11] Vgl. M. Frickel O.S.B., Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottesgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Großen, Freiburg 1956, 63—103. Ebd. XIII f. weitere Literatur zu Augustins Lehre von der Gottesgegenwart. Zu erwähnen wäre noch die bedeutende Studie von St. J. Grabowski, The All-Present God: A Study in St. Augustine, St. Louis 1954.

[12] L. Ott, Briefliteratur 193.

Schrank, den der Schreiner zuerst als Idee haben muß, um sie dann auszuführen[13].

Fulgentius und der SS, zusammen mit ihren frühscholastischen Quellen, ist also ein Abschnitt über den „Deus unus" gemeinsam, der bei aller Verschiedenheit der konkreten (polemischen) Fragestellung wesentlich verwandte Züge und Topoi aufweist. Die Stellung, die hier Walter von Mortagne einnimmt, weist darauf hin, daß Fulgentius schon vor der SS ausgebeutet worden ist. Wir werden alsbald noch einen sicheren Beleg für solche Benützung anführen können.

b) Die *Dreiheit* in dem *einen* Gott: Eine besondere Beziehung zwischen Fulgentius und SS besteht in einem gemeinsamen Argument für die Dreiheit der göttlichen Personen aus dem „Plural" von Gen 1, 26:

Fulgentius n. 5 (Pl 65, 674 C)	*SS* (I 6 [51 A])
Quod (= die Dreiheit) nobis maxime in ipso sanctarum Scripturarum demonstratur initio, ubi Deus dicit: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gen 1, 26). Cum enim singulari numero dicit imaginem, ostendit unam naturam esse, ad cuius imaginem homo fieret.	... et prius testimonia auctoritatis indicamus. In Genesi dicitur: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gen 1, 26).
Cum vero dicit pluraliter, nostram, ostendit eumdem Deum, ad cuius imaginem homo fiebat, non unam esse personam[14].	Per numerum pluralem, Trinitatem ostendit (vgl. III 2 [91 C]: nostram dixit, id est totius Trinitatis).

Der letzte eben zitierte Satz der SS ist typisch für deren zusammenfassende Arbeitsweise. Wenn ferner von Fulgentius die Imago-Idee zur Betonung der Einheit des Wesens in Gott entwickelt wird, so macht die SS daraus eine Darlegung über die augustinische Analogie der Trinität im verbum mentis und im amor. Sie folgt hierin Hugo von St. Viktor, De Sacramentis (I 3, 20; PL 176, 225). Übrigens greifen auch die Sententiae Varsavienses mit einem direkten Zitat auf Fulgentius zurück, um die Dreiheit der Personen zu erweisen[15].

c) *Vorherwissen Gottes und Vorherbestimmung:* Am Schluß der Trinitätslehre fügt die SS noch ein Kapitel (I 12) ein über Vorherwissen und Vorherbestimmung in Gott, dem Reg. 30—32 (und n. 40 im

[13] SS I 4 (48 C) = PL 35, 1387 (17).

[14] Ähnlich die Ysagoge in Theologiam, ed. Landgraf 69; vgl. Abaelard, Theologia ‚Scholarium' I 13; PL 178, 999 BC. Ihm gegenüber zeigt die SS eine größere Nähe zu Fulgentius.

[15] Ed. Stegmüller: DivThom (Pi) 45 (1942) 322. Die Sententiae Varsavienses folgen hier stark Walter von Mortagne; ebd. 46 (1943) 375 ff. — Eine inhaltliche Entsprechung ist auch in den Ausführungen über die Gleichheit der göttlichen Personen gegeben (Fulgentius n. 4 und 5 = SS I 8). Walter von Mortagne ist in der SS verarbeitet.

corpus) bei Fulgentius entsprechen. Dieser vertritt eine ausgesprochene Prädestinationslehre etwa im Sinne der späteren Schriften Augustins:

„... neque perire posse aliquem eorum quos Deus praedestinavit ad regnum coelorum, nec quemquam eorum quos Deus non praedestinavit ad vitam, ulla posse ratione salvari" (Reg. 32).

Obwohl sich die SS mit der augustinischen Prädestinationslehre vertraut zeigt, und verschiedene Zitate aus Früh- und Spätschriften angeführt werden, so ist doch in diesem Abschnitt kein direkter Rückgriff auf Fulgentius festzustellen[16]. Doch konnte Fulgentius immerhin den Anlaß dazu geben, dieses Thema in einem Gesamtaufriß der Glaubenslehre zu behandeln. Die SS hätte eben dann den neuen Stand der Frage berücksichtigt.

3. Die Lehre von Christi Person und Werk

a) *Warum ist der „Sohn" Mensch geworden?* Die Menschwerdung ist für Gennadius-Fulgentius wie für die SS das zweite Hauptstück der „fides quae". Diese hebt verdeutlichend ab: „Nunc de illa parte fidei est agendum, quae ad sacramentum incarnationis pertinet..." (SS I 15 [70B]). Dann folgt als erste Frage: „Solet quaeri quare non Pater nec Spiritus sanctus carnem assumpsit, sed solus Filius?" Diese „Solet" weist auf eine Tradition hin. Sie beginnt, wenn man den systematischen Ort dieser Fragestellung mitbeachtet, bei Gennadius, der unmittelbar im Anschluß an die Trinitätslehre den nächsten Abschnitt mit den Worten eröffnet:

„Non pater carnem adsumpsit, neque spiritus sanctus, sed filius tantum; ut qui erat in diuinitate dei filius ipse fieret in homine hominis filius, ne filii nomen ad alterum transiret qui non erat natiuitate filius. dei ergo filius hominis factus est filius, natus secundum ueritatem naturae ex deo dei filius et secundum ueritatem naturae ex homine hominis filius; ut ueritas geniti non adoptione, non appellatione, sed in utraque natiuitate filii nomen nascendo haberet, et esset uerus deus et uerus homo unus filius." [17]

Fulgentius widmet am selben systematischen Ort der Frage einen langen Abschnitt, in dem schon die Grundlagen des Inkarnationsdog-

[16] Zum ganzen Topos vgl. L. Ott, Briefliteratur 468 ff. Zur SS siehe ebd. 471, Anm. 41. Sie wird als Zeugin der „Verwirrung" genannt, die Augustins verschiedene Stellungnahme angerichtet habe. Zur Prädestinationslehre des Fulgentius vgl. Fr. di Sciascio, Fulgenzio die Ruspe e i massimi problemi della Grazia, Romae 1941, 61 ff., wo die Gnadenlehre des Fulgentius zusammen mit seiner Erbsünde- und Prädestinationslehre behandelt und für deren benigna interpretatio plädiert wird. Seine Deutung hat nicht überzeugt. Vgl. K. Rahner: ZKathTh 66 (1942) 57 f.: „Es wird dabei bleiben müssen: Fulgentius ist der (etwas primitivisierende, aber getreue) Schüler des späten Augustinus: im Begriff der Freiheit (die natürlich nicht geleugnet wird, aber in Gefahr ist, umgedeutet zu werden); in der Leugnung des universellen Heilswillens ..."

[17] Gennadius, Liber eccles. dogmat. n. II, ed. Turner: JThStud 7 (1906) 89; andere Textform: ebd. 8 (1907) 108.

mas zur Sprache kommen (n. 7—11 im corpus; Reg. 10 kurz). Gennadius-Fulgentius-SS sind sich darin eins, daß sie in ihrer Beweisführung für die Menschwerdung des Sohnes allein die Beziehung zwischen „Sohnesname" und „Geburt" betonen. Die SS umkleidet diesen Beweis mit zwei anderen Gründen: dem Vater ziemt es nicht, „gesandt" zu werden, da er in der Trinität keinen Hervorgang kennt. Der Sohn aber solle als „sapientia" die Welt von ihren Sünden erlösen, nachdem sie auch in ihr vom Vater geschaffen worden ist. Interessant ist, daß die Sententiae Berolinenses, die im Zusammenhang mit unserem Problem noch eigens zu besprechen sind, dieselbe Frage mit einem Gennadius-Zitat bringen:

„In hoc loco tres quaestiones animum pulsant. Quarum una est: Cur Deus factus est homo? Alia: Quare persona Filii suscepit carnem et non persona Patris vel Spiritus Sancti? Tertia: Quomodo sola persona Filii suscepit carnem, cum eiusdem substantiae et eiusdem essentiae sit cum Patre et Spiritu Sancto?" [18]

Die erste Frage, Anselms „Cur Deus homo?" in Erinnerung rufend, ist praktisch die ganze Erlösungslehre der Sententiae Berolinenses. Die zweite und dritte Frage gehören zusammen. Die zweite davon wird eben mit Berufung auf Gennadius beantwortet, jedoch mit einer leichten, dem Fortschritt der christologischen Aussage entsprechenden Abänderung:

„Item: Quare Deus Filius factus est homo et non Pater vel Spiritus Sanctus. Ideo scilicet, ‚ut ille qui erat filius in divinitate, in humanitate filius fieret, et ne nomen filii ad alium pertineret.' " [19]

Daß die SS und die Sententiae Berolinenses den ursprünglichen, von Gennadius und Fulgentius gewählten systematischen Ort der Frage nach dem „Warum" der Menschwerdung des Sohnes gewahrt haben, zeigt ein Vergleich mit Walters von Mortagne Liber de Trinitate und den von ihm abhängigen Sententiae Varsavienses. Beide reihen sie in das Problem „Dreifaltigkeit und ihr Wirken in der Zeit" und überhaupt in den Trinitätstraktat ein[20].

b) *Die Zweinaturenlehre:* Die Entfaltung der eigentlichen Christologie beginnt selbstverständlich im Sinne der altkirchlichen Überlieferung mit der theologischen Deutung der Person Christi, des Mittlers und Gottmenschen. Unsere obige Analyse kann zeigen, daß Fulgentius

[18] Sententiae Berolinenses, ed. Stegmüller: RechThAncMéd 11 (1939) 40[41—44].

[19] Ed. Stegmüller, ebd. 41[8—12], wo im Apparat zuerst auf Ivo Carnot., Panormia I 2, PL 161, 1046, und dann auf Gennadius nach dem Mignetext verwiesen wird. Ivo hat seine ersten sechs Kapitel ganz aus Gennadius entnommen.

[20] Walter von Mortagne, Lib. de Trin., c. 7; PL 209, 582 D—583 A; Sententiae Varsavienses, ed. Stegmüller: DivThom (Pi) 45 (1942) 331; dazu ebd. 46 (1943) 381. Stegmüller sieht in der Fragestellung dieser Sentenzen eine Polemik gegen die 1089 bis 1118 bezeugte Lehre des Roscelin von Compiègne. Wie das Problem auch in der Theologie Anselms von Canterbury lebte, zeigt L. Ott, Briefliteratur 611. Diese Diskussion ist wohl eine Weiterbildung einer älteren Fragestellung.

dabei eine deutlichere „soteriologische" Farbgebung hat als die SS, die im engeren Sinne „christologisch" vorangeht. Daß aber Fulgentius hier Vorbild ist, zeigt das erste wörtliche Zitat aus De fide ad Petrum (Reg. 14 in SS I 15 [70 CD]). Auch die Sententiae Berolinenses greifen im entsprechenden Abschnitt auf Augustinus, Ferrandus und Fulgentius zurück, jedoch auf des letzteren ep. 14[21].

c) *Die Gaben der Menschheit Christi:* So können wir eine Reihe von Fragen zusammenfassen, die SS I 16—19 und Fulgentius n. 16—23 bringen. Die Gemeinsamkeit betrifft besonders die seit Augustinus so beliebten Themata von der „unsündlichen Empfängnis Christi aus der Jungfrau", von der göttlichen Fülle und Weisheit Christi (nach Joh 1, 14 16) und schließlich seiner Kenosis und seiner Geschöpflichkeit als Mensch. Das in den anderen Schriften des Fulgentius und bei den Viktorinern so beliebte Problem der „Weisheit" (des Wissens) Christi steht im Mittelpunkt. Hier zeigt sich eine besondere Verwandtschaft zwischen den Sententiae Berolinenses und der SS, die beide die Frage der Sapientia Christi mit Gedanken und Schriftstellen aus Fulgentius ep. 14 q. 3 (PL 65 415 C—424 A) beantworten[22]. So ist hier nicht de Fide ad Petrum als erste Quelle für die SS zu betrachten. Doch ist auch eine gewisse Spur, die von der SS zu diesem Werke führt, nämlich die Frage: An Christus sit creatura? Die SS bringt sie unmittelbar im Anschluß an die Ausführungen über das Wissen Christi. Sie hat solche Entsprechungen bei Fulgentius, sowohl dem unmittelbaren Zusammenhang nach wie auch in einzelnen Hinweisen, daß an eine Abhängigkeit gedacht werden kann[23].

d) *Erlösungslehre:* Fulgentius schließt an seine Christologie eine kurze Soteriologie an, wenn man seine Ausführungen über das „wahre Erlösungsopfer" Christi so bezeichnen darf. So sehr heilstheologische Gedanken seinen ganzen Brief an Petrus durchziehen und gegenüber der SS auszeichnen, so ist dieser kleine Abschnitt doch nicht so abgehoben, daß er das Bewußtsein von der Notwendigkeit einer ausführ-

---

[21] Vgl. ed. Stegmüller: RechThAncMéd 11 (1939) 41[30—40].

[22] Es sei verwiesen auf SS I 16 (74) und ed. Stegmüller a. a. O. 41—42. Auffällig ist, daß dieselbe Stelle aus ep. 14 des Fulgentius von den Sententiae Berolinenses als „Augustinus-Zitat", von der SS aber unter dem echten Namen gebracht wird. Das weist einerseits auf die Priorität der Sent. Berol. gegenüber der SS hin, andererseits auf die Tatsache, daß sich der Verf. der SS die Texte genauer ansieht — eine Beobachtung, die sich auch sonst bestätigt (vgl. unten S. 562 f.). — Zur Frage des Wissens Christi in der Frühscholastik vgl. L. Ott, Briefliteratur 351—385, bes. 366 f., wo jedoch auf die Sent. Berol. noch nicht Bezug genommen werden konnte.

[23] Doch ist der ganze Abschnitt in PL 65, 678 D—682 B zusammenzunehmen. Formell taucht die Rede vom „Christus creatus" auf in 682 AB. Die Ausführungen der SS greifen aber wohl auf den ganzen eben erwähnten Abschnitt zurück. Auffallend sind z. B. die gemeinsame Berufung auf den „Dominus gloriae crucifixus" (1 Cor 2, 8) in PL 65, 679 A = PL 176, 77 A, und andere Aussagen über Christus. Die Sent. Berol. schweigen über diese Frage.

licheren Erlösungslehre verriete oder bei seinen Nachfolgern wecken konnte. Die SS behandelt die Soteriologie nicht ex professo[24]. Nur kurze Hinweise sind in I 18 und 19 zu entdecken. Anders ist es in der Schule Anselms von Canterbury, Anselms von Laon und Wilhelms von Champaux[25].

4. Die Lehre von Schöpfung und Fall

Mit diesem Abschnitt betreten wir einen Bereich der theologischen Systematik, der in der Schule Anselms von Laon besondere Beachtung fand. Die Sentenzen, die dieser Schule zugehören, lassen die Trinitätslehre gerne weg[26] und setzen mit der Lehre von der Schöpfung ein. Die SS baut — im Sinne ihrer Vorgänger — diesen Abschnitt ebenfalls mit großer Liebe aus, fängt ihn aber in die von Fulgentius inspirierte Systematik ein. Mögen auch darin schon andere Sentenzenwerke vorangegangen sein, die „Hervorhebung" dieser systematischen Klammer ist ihr eigen und von Fulgentius her vorgegeben:

Fulgentius n. 24 (PL 65, 682 D—683 A)	*SS* (II 1 [79 C])
Haec pauca de fide sanctae Trinitatis, quae solus et verus est naturaliter Deus, quantum brevitas temporis et sermonis permisit, inserui.	Pertractatis partibus fidei
Nunc de creatura quid absque dubitatione credere debeas, intimabo.	adiiciendum videtur de prima rerum creatione.

Hier betonen beide Autoren nochmals, daß sie unter der fides quae die Lehre von Gott, dem Dreifaltigen (und Menschgewordenen), verstehen. Die Lehre von der Schöpfung hebt sich davon ab.

a) *Die Lehre von der Schöpfung.* Hier ergibt sich eine neue Überraschung. Fulgentius und SS weisen ein gemeinsames Stichwort auf „Deus summe bonus", das auf eine weitverzweigte Spur weist, die H. Weisweiler als solche schon verfolgt hat. Es ergibt sich nämlich, daß das von ihm entdeckte und in 11 Hss verbreitete Sentenzenwerk „Deus summe" mit einem Auszug aus Fulgentius, De fide nr. 25 (683) beginnt. Die SS ihrerseits gibt ein noch kürzeres Exzerpt als Deus summe. Weil damit die Bedeutung des Fulgentius in ein neues Licht tritt und sich auch besondere Fragen über die Entstehung der SS ergeben, bringen wir den Vergleich der Texte:

[24] Vgl. D. E. De Clerck, Questions de Sotériologie Médiévale: RechThAncMéd 13 (1946) (150—184) 167 f., Anm. 64.

[25] Vgl. O. Lottin, Psychologie et Morale V, 211—213, n. 261.

[26] Vgl. J. De Ghellinck, Mouvement 141, wo dieses Fehlen von dem biblizistischen Ausgangspunkt (Genesis!) dieser Schule her erklärt wird.

Fulgentius (PL 65, 683 AB)	*Deus Summe* (München Clm 22307 fol. 86[r])	*SS* (II 1 [79 C])
(Alles außer Gott aus dem Nichts geschaffen ...) Ac sic universa ... opus atque creaturam esse sanctae Trinitatis, quae est unus Deus rerum omnium creator et Dominus, aeternus, omnipotens, iustus, et bonus, habens naturaliter ut semper sit, et ut mutari aliquando non possit.		
Et hic Deus, qui sine initio semper est, quia summe est, dedit rebus a se creatis ut sint: non tam sine initio, quia nulla creatura eiusdem naturae est cuius est Trinitas unus verus et bonus Deus, a quo creata sunt omnia.	Deus summe atque ineffabiliter bonus, carens initio atque fine licet immensus atque incomprehensibilis esset, noluit esse solum	Cum enim summe bonus et perfecte beatus aeternaliter esset,
Et quia summe bonus[27] est, dedit omnibus naturis (al. rebus) quas fecit ut bonae sint: non tamen tantum bonae quantum creator omnium bonorum, qui non solum summe bonus, sed etiam summum atque incommutabile bonum est, quia aeternum bonum est; nullum habens defectum quia non ex nihilo factum; nullum habens profectum, quia non habet initium. ... (redeunt termini: „sine initio" et „summe bonus").	sed cognosci et amari voluit, non ut aliquid sibi conferret vel prodesset, sed ut cognoscendo, laudando, amando, suae beatitudinis aliquis particeps fieri mereretur.	voluit aliquos esse participes suae beatitudinis. (Vgl. H. Weisweiler: RechTAncMéd 6 [1934] 144 f.; Ders. Schol 34 [1959] 190—232)[28].

Man sieht wohl auf den ersten Blick, daß Deus Summe hier näher an Fulgentius steht als die SS, da sie die zwei Hauptstichworte des Fulgentius „deus summe bonus" und „deus qui sine initio semper est" deutlich wiedergibt. Auf der anderen Seite ergibt sich wieder eine besondere Verwandtschaft zwischen Deus Summe, Sententiae Berolinenses und SS unter sich:

---

[27] Die Formel „summe bonus" treffen wir schon in Augustins Enchiridion c. 11; PL 40 236.

[28] Vgl. die Ysagoge in Theologiam, ed. Landgraf 66.

Deus Summe (Clm 22307 fol. 86[r])	*Sententiae* Berolinenses (Stegmüller, 42 [24–25])	*SS* (II 1 [79C])
Deus summe atque ineffabiliter bonus, carens initio atque fine licet immensus atque incomprehensibilis esset,	Ille qui tantus erat,	Cum enim summe bonus et perfecte beatus aeternaliter esset,
noluit esse solum (!), sed cognosci et amari voluit, non ut aliquid sibi conferret vel prodesset, sed ut cognoscendo, laudando, amando suae beatitudinis aliquis particeps fieri mereretur.	noluit esse solus. Sed voluit cognosci atque laudari et aliquos suae beatitudinis participes fieri.	voluit aliquos esse participes suae beatitudinis.

Die von H. Weisweiler betonte Abhängigkeit der Sent. Berol. von Deus summe[29] bestätigt sich auch hier, und wie wir sehen werden, auch im folgenden. Hinter allem steht der Text des Fulgentius, der bei weitem am ausführlichsten ist. Er hat — sicherlich selber von seinen Quellen angeregt[30] — einen Topos geschaffen, der bis zum Lombarden weiterbesteht[31].

De Fide ad Petrum weitet den Schöpfungsgedanken, der sehr trinitarisch gefaßt ist, noch etwas aus, indem an dieser Stelle (Nr. 27—28bis) auch die Allgegenwart und Allursächlichkeit Gottes gegenüber allem Leben betont wird. Die SS hat diese Ideen zur Lehre vom Deus unus gezogen.

b) *Die Erschaffung der Engel*[32]. Der „allergütigste Gott" hat aber „alles im Himmel und auf Erden, das Sichtbare wie das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Fürstentümer und Gewalten" gemacht (PL 65, 683 A). Fulgentius betont stark die Verschiedenheit aller Geschöpfe von Gott, da sie alle aus nichts geschaffen sind. Darum sind selbst die Engel „wandelbar" und des Falles fähig (Nr. 29). Die „Erschaffung der Engel" ist selbstverständlich nun überall ausführlich zum theologischen Thema gemacht. Die Ähnlichkeiten sind leicht festzustellen. Wenn die SS (PL 176, 81 D), Deus summe (Clm 22307 fol 86[v]), Sent. Berol. (ed Stegmüller 42 28) von „drei" Gaben sprechen, die den Engeln schon in der Schöpfung gegeben worden seien, so ist Fulgentius hier der Sache nach und auch in manchen Formeln ganz eins mit ihnen: 1. spiritualitas (essentia indivisibilis et immaterialis; indissolubilis

[29] H. Weisweiler, Sententiae Anselmi: Schol 34 (1959) 193; Ders., Sententiae Berolinenses, ebd. 323 f.

[30] Vgl. Gennadius, Liber eccles. dogmat., ed. Turner JThStud 7 (1906) 91, n. X.

[31] Vgl. H. Weisweiler: RechThAncMéd 6 (1934) 144 f.; O. Lottin, Psychologie et Morale V, 198 f., n. 240.

[32] Vgl. H. Weisweiler: Schol 34 (1959) 194—202.

essentia et indeficiens); 2. intelligentia cogitandae, cognoscendae, diligendaeque deitatis (intelligentia spiritualis; magna cognitio de se creatore et creaturis); 3. voluntatis libertas (liberum arbitrium)[33].

c) *Die Seligkeit der Engel:* Nun stellen wir etwas Merkwürdiges fest. Die frühscholastischen Sentenzenwerke machen sich unauffällig zu Kritikern ihrer Vorlagen, des Gennadius und Fulgentius (Ps.-Augustinus!), und dies in der Frage nach der „Seligkeit der Engel" vor dem Fall[34].

Fulgentius verfängt sich hier in einer großen Unklarheit über das Verhältnis von Natur und Gnade im Urstand der Engel, über das Wesen ihrer Seligkeit und die Möglichkeit des Falls:

„Angeli ergo atque homines, pro eo quod rationales facti sunt, aeternitatis ac *beatitudinis* donum in ipsa naturae spiritalis creatione divinitus acceperunt: ita scilicet, ut si dilectioni creatoris sui iugiter inhaesissent, simul aeterni beatique mansissent; si vero propria libertatis arbitrio contra summi (al. sui) Creatoris imperium suam niterentur facere voluntatem, protinus a contumacibus *beatitudo* discederet ..." (n. 30, PL 65, 686 CD)[35].

Die Vorlage hat wohl Gennadius abgegeben:

„Angeli uero qui in illa qua creati sunt *beatitudine* perseuerant non natura possident ut non mutarentur cum ceteris sed arbitrio, seruantes bona uoluntate bonum conditionis et fidem domino suo: unde et merito ab ipso Domino sancti angeli uocantur, quod tenuerint arbitrio sanctitatem nec sociorum exemplo deuiauerint a bono."[36]

Demgegenüber ist nun verständlich, daß die frühscholastischen Sentenzenwerke hier eine deutliche Polemik führen: Die Engel sind nicht schon in der Seligkeit geschaffen[37]. Ihr Gehorsam und ihre Bewährung entscheidet erst über die Zulassung zur endgültigen und ewigen Glorie. Die SS geriet hier selbst in manche Schwierigkeiten, da sie mit der gan-

---

[33] Ders.: RechThAncMéd 4 (1932) 379 ff., mit weiteren Belegen für „tria".

[34] Möglich, daß Fulgentius selbst schon Gennadius korrigiert, der sich zu einer, wenn auch wohl analogen, „Körperlichkeit" der gesamten Kreatur außer Gott bekennt (etwa im Sinne des Melito von Sardes und Tertullians). Vgl. ed. Turner, JThStud 7 (1906) 91 92 n. XI: Nihil incorporeum et inuisibile natura credendum nisi solum Deum ...; qui ideo incorporeus creditur quia ubique est et omnia implet adque constringit, ideo inuisibilis omnibus creaturis quia incorporeus est. — n. XII: Creatura omnis corporea: angeli et omnes caelestes uirtutes corpore, licet non carne subsistunt. ex eo autem corporeas esse credimus intellectuales naturas, quod localitate circumscribuntur, sicut et anima humana quae carne clauditur, et demones qui per substantiam angelicae naturae sunt. — Demgegenüber sagt Fulgentius: Superiores vero spiritus nullum cum corporeis elementis habere fecit naturale consortium (Pl 65, 686 A). Er kann aber vielleicht auch Tertullian meinen, den er gerade wegen dieser Idee der „Körperlichkeit" der Menschenseele und selbst Gottes tadelt: De veritate praedestinationis III 21 (PL 65, 668); vgl. Tertullian, Adv. Praxean 7; G.-G. Lapeyre, S. Fulgence 265.

[35] Vgl. dazu Fulgentius, De Trinitate ad Felicem 8; PL 65, 504—505; G.-G. Lapeyre, ebd. 276, A. 2

[36] Ed. Turner, JThStud 7 (1906) 95, n. XXVIII mit Korrektur ebd. 8 (1907) 113.

[37] Vgl. H. Weisweiler, Sententiae Berolinenses: Schol 34 (1959) 330 f.

zen damaligen Theologie den gnadenhaften Zustand der ersterschaffenen Engel und Menschen noch nicht mit dem einer übernatürlichen Erhebung im habitus gratiae bestimmt, sondern mit dem Begriff der „virtus" arbeitet, die die Engel sich erwerben mußten, um so in die „aeterna beatitudo" eingehen zu können.

„Et ideo dicimus eos in principio creationis non habuisse aliquam virtutem vel iustitiam, nisi acciperemus virtutem naturalem (!), ut ratio, ingenium et huiusmodi. Nec possumus dicere quod iniusti essent; quia sine vitio erant. Et cum essent sine vitio, erant non miseri; cum poena non praecedat culpam, nec tamen *beati;* quia non sunt creati *in beatitudine*, sed *ad beatitudinem*" (SS II 2 [82]).

Erst die Hochscholastik kam zur Erkenntnis, daß Engel und Menschen im Stand der Gnade erschaffen worden sind, um sich in diesem Stand zu bewähren, und so zur Glorie einzugehen. Die SS setzt die „gratia" der Engel noch mit der „gratia actualis medicinalis" eins, aus der ihre „virtus" hervorgehen sollte, welche die Vorbereitung der „beatitudo" ist. Daß die Engel nicht schon in der Seligkeit des Endstandes geschaffen sind, wird nun auch in anderen Sentenzenwerken — offensichtlich aus der eben beschriebenen Tradition und Problematik heraus — betont. „Deus summe" verdeutlicht schon, indem sie anstelle des doppeldeutigen „beatitudo", das auch in einer natürlichen Ordnung analog verwirklicht sein könnte, fragt: ob die gefallenen Engel die „himmlische Glorie (celestem gloriam) gehabt hätten.

„Queritur, utrum aliquando (diabolus) habuerit celestem gloriam, et si non habuerit, quomodo ceciderit ab illa, aut si habuerit, quomodo amiserit eam, que sine termino et aliquo defectu habetur. Solutio: Augustinus super Genesim ad litteram: Angelice vite dulcedinem diabolus non gustavit nec cecidit ex eo quod acceperat, sed ex eo quod accepturus esset, si subdi deo voluisset, quod profecto, quia noluit, et ab eo quod accepturus esset, cecidit." [38]

Hier ist also nicht von der „beatitudo" die Rede, sondern von der „gloria". Mit dem Begriff „beatitudo" arbeiten dagegen die Sententiae Berolinenses:

Modo autem quaeritur: An diabolus habuerit beatitudinem an non. Dicendum est, quod non habuit, quia beatitudo semel habita amitti non potest.

Si non habuit, quomodo amisit? Dicit enim beatus Augustinus in libro tertio [39] super Genesim: Diabolus angelicae vitae dulcedinem non gustavit; nec ab eo cecidit quod habuit, sed quod fuerat habiturus [40]. Utpote dicitur alicui clerico qui aliquod crimen commisit: Hodie amisisti sacerdotium vel episcopatus dignitatem. Non tamen ideo sibi dicitur hoc, quod ille umquam habuerit illam dignitatem, sed quia habiturus erat, nisi crimen commisisset." [41]

Die Sent. Berol. sind hier also ganz mit Deus summe eins, ausgenommen das Stichwort, das für jene (mit Fulgentius und SS) „beatitudo"

[38] Deus Summe fol. 82^{v}, nach H. Weisweiler ebd. 194.

[39] Richtiger: XI; cf. H. Weisweiler ebd. 330.

[40] Augustinus, De Genesi ad litteram I 11 c. 23, n. 30, PL 34, 441.

[41] Sententiae Berolinenses, ed. Stegmüller: RechThAncMéd 11 (1939) 43 [22–29] mit Hinweis auf Prima rerum origo.

heißt, für Deus summe aber „celestis gloria". Ihr schließen sich darin an: „Deus de cuius principio et fine tacetur" [42].

Wir schließen dieses Thema ab mit den sog. Sententiae Anselmi, die wieder den Begriff der „beatitudo" aufgreifen und sich unter dieser Rücksicht in die Linie Fulgentius—Sent. Berol.—SS einreihen:

„Si queratur, in quo statu ante casum fuerint, dicendum est eos non habuisse illum *beatum statum*, ad quem boni postea provecti sunt, nec illum, in quem postmodum mali sunt deiecti; sed quendam nature medium bonum statum, in quo omnes boni fuerunt conditi. Quomodo ergo *beatitudinem* quam nondum habuerunt, perdiderunt? Perdiderunt, quia ad ipsam, si perstitissent, provehendi fuerunt. Sicut aliquis honorem quem non habuerit sed habiturus fuit, perdidisse dicitur, si eum aliqua causa superveniente attingere non potest. Si enim in beatitudine aliquando fuissent, numquam ab ea cecidissent, cum dicit scriptura: Non timet lapsum qui intrat dei tabernaculam (sic!) ..." [43]

In dieser Frage der „beatitudo" der Engel (und der Menschen) vor dem Fall stand also Auctoritas gegen Auctoritas, ja nach dem damaligen Stand der Echtheitsfrage Augustinus (De genesi ad litteram) gegen „Augustinus" (= Fulgentius). Die Lösung mußte also auf dem Wege der Versöhnung zwischen „Sic et non" gefunden werden. Man kann wohl mit Recht hinter den folgenden Worten der SS die Scheu vermuten, an diese Frage heranzugehen:

„Si tamen aliqua auctoritas dicat eos in ipsa creatione iustos vel iniustos vel *beatos* fuisse, *beatitudinem* vel iustitiam vocat illum statum sine miseria et sine vitio." [44]

Eine Lösung war damit nicht gefunden, aber Augustinus war „mit sich" versöhnt [45].

---

[42] Vgl. H. Weisweiler, Le recueil des sentences „Deus de cuius principio et fine tacetur" et son remaniement: RechThAncMéd 5 (1933) 255: „... liberum arbitrium nisi facultas obediendi et inobediendi, ut de utroque haberent meritum; boni quidem haberent meritum, si perseverarent, dum per liberum arbitrium peccare potuissent; mali autem meritum iuste dampnationis haberent qui, si per liberum arbitrium inobedientes non extitissent, in *gloria* perseverassent. Vera autem *gloria* est deum videre et amare." — Die Lösung des Fulgentius, nach der die Engel also schon in der beatitudo geschaffen sind, die sie nur durch die Beharrlichkeit zu behalten brauchten, ist hier nicht überschritten. Nachher aber folgt die Lösung von „Deus Summe" und der Sententiae Berolinenses, indem doch der status gloriae als Lohn einer Bewährung hingestellt wird: „Querendum est ... quomodo a vera gloria quam nondum habuerint, corruerint. A vera gloria cecidisse dicuntur non secundum quod eam tunc in presenti haberent, sed quam habituri erant, si in obedientia perseverassent" (ebd. 256). Vgl. auch die Sent. Atrebatenses, ed. Lottin, Psychologie et Morale V, 406 bis 408, n. 3, die mit dem Begriff der „confirmatio" arbeiten, die den guten Engeln nach der Bewährung zuteil wurde. Über die innere Natur ihres status vor und nach der Bewährung ist nichts gesagt.

[43] „Sententiae Anselmi", ed. Bliemetzrieder 53; vgl. H. Weisweiler: Schol 34 (1959) 195.

[44] SS II 2 (82B).

[45] Weitere Hinweise zum Thema „beatitudo" bei R. Guindon O.M.I., Béatitude et theologie morale chez saint Thomas d'Aquin, Ottawa 1956, 15—145 (Le milieu historique).

d) *Die Erschaffung des Menschen und sein Fall.* Die theologische Anthropologie, seit Augustinus ein besonderes Thema der lateinischen Theologie, ist eben wegen dieser ihrer Bedeutsamkeit schwer in ihrer Entwicklung zu verfolgen. Unsere oben gegebene Analyse zeigt, wie von Fulgentius bis zur SS schon die Abfolge der Themen zugenommen hat. Hält man die verschiedenen Sentenzenwerke oder die Einzelsentenzen zu dieser Frage nebeneinander, so sind zahlreiche Ähnlichkeiten und ebensoviele Unterschiede festzustellen. Die Frage der Herkunft ist oft kaum zu lösen, so sehr sind die Gedanken Allgemeingut der damaligen Theologie geworden. Dies vor allem deshalb, weil hinter all diesen Ausführungen die ersten Kapitel der Genesis stehen, die divina pagina also maßgebend war. Doch ist für uns auch hier der Blick auf die Gesamtsystematik führend. Wir halten uns vor allem an die Einordnung dieser „Sentenz" und an die konkrete Einzelanalyse, die uns hier direkt und im Wortlaut zweimal zu Fulgentius führt.

Schon bei Gennadius ist die theologische Anthropologie der zweite Teil der Schöpfungslehre und ein geschlossenes Stück[46]. Ihm gegenüber ist Fulgentius nicht so sehr häresiologisch interessiert und weniger auf die Frage nach dem Wesen des Menschen hin orientiert. Alles tendiert schon auf die Themen von Willensfreiheit, Gnade, Erbsünde hin. In dieser Richtung verläuft auch die Entwicklung weiter bis zur SS.

aa) *Der Mensch, Bild Gottes:* Diese Idee war bei Fulgentius kurz im Zusammenhang mit der Trinitätslehre aufgetaucht (n. 5). In seiner Anthropologie kehrt sie nicht wieder. Die SS hat hier eine „Sentenz" über die Imago eingefügt, die zu den beliebtesten theologischen Themen der Zeit gehört[47]. Eine gewisse Möglichkeit zur Unterscheidung der Ideen und damit auch der Feststellung eventueller Abhängigkeit ist die Unterscheidung zwischen „Filius als imago Patris" und dem Menschen, der nicht imago, sondern nur „ad imaginem" geschaffen ist. Die SS greift hier eine augustinische Formel auf:

„Augustinus in libro de Trinitate: „Homo est imago Dei ad imaginem; quia non est aequalis Patris, sed quadam similitudine accedit. Filius imago non ‚ad imaginem'; quia aequalis est Patris." [48]

---

[46] Vgl. ed. Turner: JThStud 7 (1906) 91—93, nn. X—XX.

[47] Vgl. H. Weisweiler, Sententiae Anselmi: Schol 34 (1959) 202f., wo „Deus Summe" und die sog. Sententiae Anselmi einander gegenübergestellt werden. Ders., Sententiae Berolinenses: ebd. 339.

[48] SS III 2 (91 B); Augustinus, De Trinitate VII 6, 12. Die Stelle ist dem Inhalt nach zitiert (S. unten). Aug. hat diese Idee möglicherweise von Marius Victorinus, Adversus Arium I 20 (PL 8, 1053 C): Videamus autem et istud. Dicit Moyses dictum Dei (Gen 1, 26): *Faciamus hominem secundum imaginem nostram et secundum similitudinem.* Deus dicit ista, *faciamus:* cooperatori dicit, necessario Christo, et secundum imaginem dicit; ergo homo non imago Dei, sed secundum imaginem: solus enim Jesus imago Dei, homo autem secundum imaginem, hoc est imago imaginis ... Cf. Augustinus, De Trinitate VII 6, 12 (Bibliothèque Augustinienne 15, 550): „Quae tamen imago, cum alibi dicitur: ‚Ad imaginem', non quasi ad Filium

Die Berliner Sentenzen stehen hier der SS nahe, da sie denselben augustinischen Satz in etwas anderer Fassung zitieren[49]:

„Accedit homo ad Deum quadam similitudine, quia factus est ad imaginem Dei. Filius est imago Dei, quia est aequalis Patri. Sed non ad imaginem. Homo vero non est imago Dei, sed ad imaginem." [50]

Einen anderen Weg gehen dagegen die sog. Sententiae Anselmi, deren Ideen jedoch auch in der SS zu finden sind. Denn diese fügt nach der Entfaltung der oben belegten augustinischen Unterscheidung einmal die Frage an: Ob auch die Engel (cum nusquam legatur!) nach dem Bilde Gottes geschaffen seien[51]. Dann aber folgt ein Abschnitt, der in etwa den Gedanken von Deus Summe und der sog. Sententiae Anselmi nahesteht[52].

Wie es auch um die Abhängigkeit der einzelnen Sentenzenwerke untereinander bezüglich dieser Imago-Idee bestellt sein mag, ihre patristische Herkunft ist deutlicher gemacht, wenn auch Fulgentius dabei keine Rolle spielt.

bb) *Der Fall des Menschen:* Das Grundthema ist von der Schrift vorgegeben: die Verführung des Menschen durch die Schlange. Fulgentius beginnt davon im Zusammenhang mit dem Fall der Engel zu sprechen, die zum Verführer der Menschen geworden sind (n. 31). Demgegenüber wird die „Freiheit" der ersten Menschen hervorgehoben (Reg. 22), ein Abschnitt, der bei Gennadius in diesem Zusammenhang den Hauptakzent hat[53]. Er wird naturgemäß auch von der SS schon stark ausgebildet (III 8 und 9)[54]. Das dritte Thema ist das entscheidendste für die ganze frühscholastische Epoche. Die ganze Gruppe unserer

---

dicitur, quae imago aequalis est Patri; alioquin non diceret: ‚ad imaginem nostram'. Quomodo enim ‚nostram', cum Filius solius Patris imago sit? Sed propter imparem, ut diximus, similitudinem dictus est homo ‚ad imaginem': et ideo ‚nostram', ut imago Trinitatis esset homo; non Trinitati aequalis sicut Filius Patri, sed accedens, ut dictum est, quadam similitudine . . ." Anders Augustinus, De diversis quaestionibus LXXXIII, qu. 51 (PL 40, 32). Die Unterscheidung „imago" — „ad imaginem" ist schon der griechischen Theologie vertraut: eikôn — kat' eikona. Vgl. A. Grillmeier: Schol 29 (1954) 110 f.; Bibliothèque Augustinienne 15, p. 589—591. Hinter der griechischen Idee steht philonischer Einfluß, besonders bei Klemens v. Alexandrien.

[49] Ed. Stegmüller: RechThAncMéd 11 (1939) 45 [1—3], wo aber der Text in seiner augustinischen Herkunft nicht gekennzeichnet ist.

[50] Deus Summe, cod. Fuldensis fol. 7 bringt denselben Wortlaut wie die SS.

[51] SS III 2 (91 D); vgl. Sententiae divinae paginae, ed. Bliemetzrieder 14, 2. Abschnitt.

[52] SS III 2 (91 D—92 B); vgl. H. Weisweiler: Schol 34 (1959) 202—203 340 Anm. 19.

[53] Ed. Turner, JThStud 7 (1906) 93, n. XX.

[54] L. Ott, Briefliteratur 65 (465) weist darauf hin, daß hier Bernhards Schrift De gratia et libero arbitrio für die SS (wie auch für die Sententiae divinitatis und die Sentenzen des Lombardus) von großer Bedeutung geworden ist. Zum ganzen vgl. O. Lottin, Psychologie et Morale IV; H. Weisweiler: Schol 34 (1959) 215 ff. — Die neue Studie von R. Blomme, La Doctrine du péché dans les Écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle, Louvain 1959, konnte nicht mehr verwertet werden. Zur SS ebd. 322 ff.

Sentenzen spricht — in der Nachfolge des hl. Augustinus — über die Erbsünde[55]. Gewiß zeigt unsere oben gebrachte Analyse ein solches Anwachsen der Fragen innerhalb dieses Abschnittes über den „Fall des Menschen", daß ein unmittelbarer Rückgriff auf Fulgentius aus der bloßen Abfolge der Themen nicht mehr nachweisbar wäre. Diese ist als solche zu sehr von der Bibel her bestimmt, als daß sie einem theologischen System eigen sein könnte. Aber gerade hier finden wir bei der SS III 12 (108 C) wieder ein wörtliches Zitat aus Fulgentius (n. 16), das ihr ausschließlich zu eigen zu sein scheint. Weder Deus summe noch die Sententiae Berolinenses, noch die Sententiae Anselmi bringen diese Stelle. Daraus ergibt sich, daß die SS einen besonderen Kontakt mit Fulgentius hatte, soweit nicht andere vermittelnde Quellen ausfindig gemacht werden. Daß aber auch in diesem Abschnitt eine besondere Verwandtschaft zwischen Deus Summe, SS, Sententiae Berolinenses und Sententiae Anselmi besteht, läßt sich durch die Analyse erweisen. Da für uns besonders das Verhältnis Fulgentius-Deus Summe-SS wichtig ist[56], verweisen wir auf einige Parallelen, die zeigen, daß sich Deus Summe, SS und Sententiae Berolinenses am nächsten stehen. Die sog. Sententiae Anselmi bekunden eine stärkere Eigenart[57]. Auch diese Texte zeigen, daß Deus Summe, Sententiae Berolinenses, SS, die sog. Sententiae Anselmi eine ziemlich geschlossene Gruppe darstellen. Dabei ist noch zu beachten, daß die eine Münchener Hs von Deus Summe Clm 4631 im Gesamtaufbau der Einleitung über die Fides (mit spes und caritas) sowie der Gotteslehre der SS fast ganz gleicht.

5. Die Heilsmittel gegen die Sünde

Es ist verständlich, wenn Fulgentius an die Darstellung von der Sünde des Menschen die „Eschatologie" anschließt, wenn man diese

[55] Nach J. De Ghellinck, Mouvement 145, zog dieser Traktat in besonderer Weise die Aufmerksamkeit auf sich und wurde wohl erstmals — ähnlich wie der Ehetraktat — Gegenstand von Monographien.

[56] Es sei nochmals erinnert an die wichtige Stelle über den „Deus summe et ineffabiliter bonus", wo wir Fulgentius als unmittelbare Quelle von Deus summe annehmen dürfen und dazu die enge Beziehung zwischen Fulgentius — Deus Summe und SS beachten müssen. Sehr nahe stehen sich auch Deus Summe Clm 22302 fol. 103^{rv}, SS III 5 (96 A—C), Sententiae Berolinenses (ed. Stegmüller 49^{4-8}), die sog. Sententiae Anselmi (ed. Bliemetzrieder 60); ferner: Deus Summe ebd. 103^{v} (Schol 34 [1959] 207) und SS III 6 (98 C) und Sententiae Anselmi (ed. Bliemetzrieder 61). Die Texte können aus Raummangel nicht gebracht werden.

[57] Wie eben H. Weisweiler in deren Vergleich zu Deus Summe gezeigt hat: Sententiae Anselmi: Schol 34 (1959) 190—232; Ders., Sententiae Berolinenses: ebd. 325 ff. Die genannten Sentenzenwerke übernehmen in der Lehre von der Übertragung der Erbsünde nicht die Ansicht der frühen Schule Anselms von Laon. Vgl. SS III 10 mit den von H. Weisweiler, ebd. 357, analysierten Texten. Zur Lehre des Fulgentius von der Übertragung der Erbsünde durch die libido vgl. G.-G. Lapeyre, S. Fulgence 272.

umfassende Bezeichnung schon für seine Ausführungen über die Parusie Christi, das Gericht, die Strafe der Sünde (in Getauften und Ungetauften) und die Auferstehung gebrauchen darf. Die Eschatologie kommt dagegen bei der SS und den ihr nahestehenden Sentenzensammlungen schlecht weg. Der Grund dafür mag in der steigenden Betonung der „Wesensfragen" gegenüber der „geschichtlichen Betrachtung" zu finden sein. Das historische, besser heilsgeschichtliche Interesse tritt in den Sentenzenwerken wenigstens teilweise zurück, und dies zugunsten einer mehr statischen Betrachtung. Damit soll nicht gesagt sein, daß diese ganze Entwicklung allein auf Kosten der Frühscholastik oder der Scholastik überhaupt geht. Schon bei den Griechen ist eine ähnliche Entwicklung zu beobachten.

Fulgentius und die SS treffen sich wieder in der Frage nach den „Mitteln", um das ewige Leben zu „erwerben", bzw. von der Sünde als Erb- und persönlicher Sünde frei zu werden. Fulgentius nennt als solche Mittel die Buße (n. 36—40), wo wiederum alles auf die endzeitliche Vollendung hingeführt wird, und die Sakramente (wobei schon die Buße als Sakrament vorher behandelt ist), die SS neben den Sakramenten das mosaische Gesetz (die Gebote), die Liebe zum Nächsten und zu Gott, also das Hauptgebot. Wie wir schon hervorgehoben haben, ist die historische Verwirklichung des Heils in Christus nicht hier — an ihrem eigentlich systematischen Ort — besprochen, sondern im Zusammenhang mit der Gottes- und Menschwerdungslehre behandelt. Der ganze Abschnitt über die „Heilsmittel" beschränkt sich also darauf, die Ordnung der Aneignung des Heils darzustellen. Auch diese wird nicht in ihrer Gesamtheit und vollen Geschlossenheit sichtbar gemacht, was im Blick auf die spätere Entwicklung der Theologie gewiß auch nicht gefordert werden kann. Am meistens ist die Sakramentslehre (Taufe, Eucharistie, Buße, Ehe) ausgebildet. Die Gnadenlehre ist über Augustinus nicht hinausgeführt. Sie erfährt vom Glaubensartikel über den Heiligen Geist (Einwohnungslehre) her keine Bereicherung[58]. Die Ekklesiologie ist (meist im Zusammenhang mit Taufe oder Buße) nur kurz angedeutet. Die bei Fulgentius noch relativ deutlich betonte Eschatologie entfällt für manche Sentenzenwerke ganz[59].

a) *Die Lehre von der Taufe.* Schon Gennadius beginnt — von einem kurzen Hinweis auf das initium salutis[60] abgesehen — mit dem Be-

---

[58] Natürlich ist dazu die Tugendlehre (fides—spes—caritas) zu rechnen, die in unserem Umkreis im Prolog und im Zusammenhang mit der Taufe behandelt wird.

[59] Als Beispiel eines Traktats „De novissimis" nennt J. De Ghellinck, Mouvement 34, das Prognosticon futuri saeculi des Julian von Toledo (PL 96, 453—524).

[60] Ed. Turner, JThStud 7 (1906) 93, n. XX: „manet [ergo] ad salutem arbitrii libertas, id est rationabilis uoluntas [im gefallenen Menschen], sed admonente prius

kenntnis zur Taufe offensichtlich einen neuen Abschnitt, der eben der Aneignung des durch Christus erworbenen Heils gilt:

„Baptisma unum est, sed in ecclesia, ubi una est fides, ubi in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti datur." [61]

Als Hauptfrage wird dann die Gültigkeit der Ketzertaufe besprochen.

Fulgentius greift schon bedeutend weiter aus als Gennadius, wenn auch seine Tauflehre — gemessen an dem Tractatus V der SS — noch kurz ist. Doch ist ein kleiner Abschnitt daraus zu einem vieldiskutierten Texte der „auctoritas" (des hl. Augustinus!) für die Frühscholastiker geworden. Abgesehen von der Gesamtsystematik gibt sich die SS wohl in keinem Abschnitt den Ausführungen des Fulgentius enger verbunden als hier. Die Ideenanalyse und zwei wörtliche Zitate scheinen zu zeigen, daß Fulgentius wirklich „verarbeitet" worden ist. Besondere Nähe ist in den Themen über den „Empfang" sowie die „Notwendigkeit" der Taufe zu bemerken. Sie besprechen gemeinsam den „Empfänger der Taufe" (adulti-parvuli), die in ihnen erforderten subjektiven Voraussetzungen: Glaube, Buße, sowie die Möglichkeit der Bluttaufe. Kein anderes der frühscholastischen Sentenzenwerke — sofern sie über die Taufe sprechen [62] — kommt hier der Summa gleich. So scheint hier ein direkter Rückgriff auf Fulgentius leicht zu beweisen sein. Doch sprechen zwei Einwände gegen eine unmittelbare Verwendung der Fulgentius-Texte für die Tauflehre der SS.

aa) *Die andere Zielsetzung des Kap. 5 des Tract. V der SS:* Obwohl gerade dieses Kapitel 5 Fulgentius besonders nahesteht, so wird es als ganzes doch in eine Fragestellung hineingenommen, die über Fulgentius-Gennadius hinausführt, nämlich in der positiven Entscheidung der SS für die Möglichkeit der Begierdetaufe:

„De illis qui fidem Christi habent, sed articuli necessitatis non possunt sacramenta suscipere, quaeritur utrum salventur. Auctoritas et ratio videntur probare. In Evangelio dicit Dominus: Qui crediderit in me, etiamsi mortuus fuerit, vivet (Io 11, 25 b). Et alibi: Sic enim dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam (Io 3, 16). Si opponitur illud: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei, dicimus, quod haec posterius dicta determinant illud [63]. Nisi

---

Deo et inuitante ad salutem, ut uel elegat uel sequatur uel agat occasione[m] salutis, hoc est inspiratione Dei . . ."

[61] Ebd., n. XXI.

[62] Zur Tauflehre der Frühscholastik, die noch nicht ausführlich erforscht ist, vgl. L. Ott, Briefliteratur 499—512; 516—521. Keine Tauflehre haben: Deus Summe in ihren verschiedenen Überlieferungen (vgl. H. Weisweiler: Schol 34 [1959] 192); die davon abhängigen Sententiae Berolinenses.

[63] So ist der Text nach L. Ott, Briefliteratur 517 aus den Hss gegenüber dem Migne-Text zu ergänzen.

enim per sequentia determinaretur, illud falsum esset, quod martyres sine baptismo salvarentur" (PL 176, 131 C).

Die SS kämpft hier gegen Abaelards Sic et non, cap. 106 (PL 178, 1495 C — 1501 A), und jene Richtung, welche in ihrem Rigorismus die Möglichkeit der Begierdetaufe ablehnte[64]. „Zwei Dinge stehen für Abaelard unerschütterlich fest. Einerseits kann niemand im Stande des Glaubens und der Liebe, d. h. im Stande der Gerechtigkeit verdammt werden, andererseits kann niemand nach dem Taufbefehl Christi, Joh 3, 5, ohne Taufe oder Martyrium gerettet werden. Daraus ergibt sich die Schwierigkeit, daß jemand, der im Stande der Gerechtigkeit vor dem Empfang der Taufe stirbt, einerseits gerettet, andererseits verdammt werden müßte. Abaelard antwortet darauf: Niemand, der Gott aufrichtig um seiner selbst willen liebt und zum Leben prädestiniert ist, kann jemals vom Tode ereilt werden, bevor ihm Gott durch die Predigt oder den Heiligen Geist geoffenbart hat, was hinsichtlich der Sakramente notwendig ist, und bevor er ihm überdies die Möglichkeit gegeben hat, das Sakrament zu empfangen ... Abaelard bestreitet somit, daß jemand zugleich die Liebe besitzen und ohne Taufe sterben kann, ebenso wie er nicht zugibt, daß jemand zugleich als Ehebrecher und Prädestinierter sterben kann ..." [65]. Wenn wir nun nach den Autoritäten Abaelards für seine Sentenz fragen, so werden wir vor allem auf „Augustinus" verwiesen, unter dessen Namen freilich Gennadius und eben Fulgentius, De fide ad Petrum zitiert werden. Sie sind die Stützen des Rigorismus Abaelards. Damit werden wir zur zweiten Frage geführt:

bb) *Woher stammen die im Tauftraktat der SS zitierten Fulgentius-Zitate?* Eine Überprüfung der Taufkapitel von Abaelards Sic et non (cc. 106—114; PL 178, 1495—1513) zeigt, daß alle Fulgentiusstellen, die SS verwendet, sich wörtlich, meist im gleichen Umfang, niemals kürzer, auch bei Abaelard finden[66]. Wenn nicht andere konkrete

---

[64] Vgl. den Überblick bei L. Ott a. a. O. 507—527. Ambrosius und besonders Augustinus waren schon für die Möglichkeit eines votum baptismi als eines Weges zur Rechtfertigung eingetreten. Auf der anderen Seite stehen Schriften aus der Schule Anselms von Laon, und vor allem Abaelard, wobei L. Ott die Frage der Priorität nicht entscheidet (510). Er nennt die Enarrationes in Matthaeum (möglicherweise von Gottfried von Babion), die Sententiae divinae paginae (ed. Bliemetzrieder 46) und dann eine an den Namen Gilberts de la Porrée anknüpfende Richtung, die den Auffassungen Abaelards nahesteht (Sententiae divinitatis, ed. Geyer 114*—116*), Otto von Freising und andere. Gegen Abaelard kämpfen Bernhard, Hugo von St. Viktor mit einer großen Anzahl von Theologen konservativer Richtung, besonders auch die SS, die L. Ott „wegen ihres umfassenden Einflusses auf die zeitgenössische und nachfolgende Theologie" besonders hervorhebt (ebd. 516—520). Der SS folgt auch die Ysagoge in Theologiam l. II, ed. Landgraf 187.

[65] L. Ott, Briefliteratur 511 f.

[66] Wir stellen die Fulgentius-Zitate bei Abaelard und SS gegenüber:

Gründe dagegen sprechen, könnten wir hier mit der Möglichkeit rechnen, daß die SS diese Zitate von ihrem Gegner übernommen hat, ohne auf Fulgentius selbst zu rekurrieren. Doch hat das in der ganzen Kontroverse entscheidende Fulgentius- (Ps. Augustinus) Zitat eine Sonderstellung. Es handelt sich um die Parallele Abaelard, Sic et non c. 106 (1496 BC) und SS V 5 (132 D) und deren Beziehung zu Fulgentius, bzw. zu Gennadius. Denn Abaelard verbindet beide zu einem Zitat, während die SS sie wieder trennt, wenn sie auch beide unter dem Namen des hl. Augustinus zitiert. Wir setzen die beiden Texte nebeneinander:

Abaelard (1496 C)

Idem (= Ps. Augustinus) De fide ad Petrum: Ex illo tempore, quo Salvator dicit, si quis renatus non fuerit ex aqua et Spiritu sancto non potest introire in regnum Dei, absque sacramento baptismatis praeter eos, qui in Ecclesia Catholica sine baptismate sanguinem fundunt, nec regnum coelorum potest quisquam accipere, nec vitam aeternam[67]

SS (V 5 [132 D])

Augustinus De fide ad Petrum: Ex illo tempore quo Salvator dixit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei; absque sacramento baptismi praeter eos qui in Ecclesia catholica sine baptismate sanguinem fundunt, nec regnum coelorum potest quisquam accipere nec vitam aeternam.

[Neue „Augustinus-Stelle" = Gennadius, n. XL, ed. Turner, JThStud 7 (1906) 96 f. In PL 176, 132 D steht zu Unrecht „Anselmi". Vgl. Ott, Briefliteratur 512 517. Die Hss lesen Augustinus, ebenso wie die Ysagoge in Theologiam, ed. Landgraf 186]

Item ex dictis Augustini episcopi:

Abaelard, Sic et non: PL 178	*SS*, PL 176
c. 106 (1500 BC) = Fulg. Reg. 24	Tr. V 6 (132 D — 133 A) nur sachlich dasselbe Problem.
(1500 CD) = Fulg. Reg. 27 (vgl. c 113 [1511 B])	Tr. V 5 (130 BC): sachlich genaue Übereinstimmung.
c. 106 (1496 B) = Fulg. Corpus n. 41	Tr. V c. 5 (132 C)
c. 110 (1504 D — 1505 A) = Fulg. Corpus n. 41	Tr. V c. 8 (134 BC)

Für die Weise, wie Abaelard Fulgentius und Gennadius vermengt, ist besonders lehrreich c. 115 (ab 1514 C — 1515 A). Er folgt hier einer Textform, die starke Bearbeitungen aufweist. C. H. Turner hat diese Ergänzungen zunächst anmerkungsweise in seine Ausgabe aufgenommen (JThStud 7 [1906] 92, XVII b und XIIII Apparat); ebd. 8 (1907) 113 sind sie verworfen. Was Abaelard (1515 A) als Augustinus, De fide ad Petrum zitiert, ist wohl aus diesem ergänzten Gennadius-Text genommen. Vgl. aber Fulgentius n. 33 (PL 65, 688 A). Wir werden sofort noch einen weiteren Fall finden, daß Abaelard einen Gennadius-Text als „Augustinus, De fide ad Petrum" zitiert.

[67] Den vollen, durch das Gennadius-Zitat nicht gemilderten Rigorismus des Fulgentius übernimmt das Decretum pro Jacobitis des Konzils von Florenz, Denz. 714. Dieser Abschnitt ist aus Fulgentius, Reg. 34—36 zusammengesetzt. Vgl. dazu n. 41.

credimus excepto martyrio [= abgekürzter Genn.-Text]. [Abaelard fährt im selben Text fort, aber mit Auslassungen und Änderungen, die wir aus Turners (T) Text a. a. O. 97, einfügen:] Baptizandus [T: baptizatus] confitetur fidem suam coram sacerdote. [Abaelard omm.: et interrogatus respondet:] Hoc et martyr coram persecutore facit. [Abael. omm.: ‚qui et confitetur fidem et interrogatus respondet. Ille post confessionem uel aspargitur aqua uel intinguitur: et hic uel aspargitur sanguine uel tinguitur igne.] Ille manus impositione pontificis accipit spiritum sanctum: hic habitaculum [T: locutorium] efficitur spiritus sancti, dum non est ipse qui loquitur, sed spiritus Patris qui in spiritu loquitur [T: qui loquitur in ipso]. Ille communicavit [T: communicat] eucharistiae in commemoratione mortis Domini: hic ipsi Christo commoritur. [T: ille confitetur se mundi actibus renuntiaturum: hic ipsi renuntiat uitae. illi peccata omnia dimittuntur: in isto extinguuntur] [68].

Catechumenum quamvis in bonis operibus defunctum vitam habere non credimus, excepto duntaxat nisi sacramentum martyrio compleat"!

Abaelard vereint also Fulgentius, De Fide ad Petrum n. 41 (PL 65, 692 B) mit Gennadius, Liber eccles. dogmat. (Turner, JThSt 7 [1906] 96 s) zu einem Text, der freilich nur mit Auslassungen wiedergegeben wird. Doch zeigt seine Theologia christiana II (PL 178, 1205 A), daß er den Anfang eben unserer Gennadius-Stelle unter dem Lemma zitieren kann:

„Unde Augustinus, De orthodoxa fide: ‚Baptizatis tantum interesse salutis, nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum vitam aeternam habere credamus, excepto martyrio, ubi tota baptismi sacramenta complentur.' " [69]

Die SS teilt das Doppelzitat an der richtigen Stelle und zitiert es getrennt, wenn auch beide Male unter dem Namen des hl. Augustinus! Gennadius wird dabei kürzer, aber genauer angegeben. Offensichtlich hatte der Verfasser ein Interesse daran, sich über den „Augustinus-Text" zu vergewissern, weil er gegen ihn sprach: Die Begierdetaufe wurde durch „Augustinus" nicht angenommen. Die einzige Antwort der SS ist eine Verlegenheitslösung:

---

[68] Dieser erweiterte Gennadius-Text wird auch von der Ysagoge in Theologiam ohne Quellenangabe gebracht. Landgraf 186 hat die Herkunft nicht angemerkt.

[69] In Sic et non finden sich noch etwa 7 weitere Gennadius-Zitate unter dem Namen des hl. Augustinus, wobei jedoch für den Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum verschiedene Titel gebraucht werden (vgl. PL 178, 1362 C 1363 A 1370 C 1405 D — 1406 A 1514 C (2 Zitate) 1555 B.

„Sed haec et similia de contemnentibus dicta sunt. Si quis enim contemnit sacramentum baptismatis, caetera non sufficiunt" (PL 176, 132 D).

Für uns ergibt sich aber daraus einigermaßen deutlich, daß Fulgentius, De Fide ad Petrum in der Auseinandersetzung mit Abaelard direkt und nicht bloß über dessen Sic et non benützt wurde. Die SS hat sich des Umfangs des Hauptzitates wohl nach dem Originalwerk versichert. Sie erlaubt sich den Fulgentius-Texten gegenüber weniger Freiheiten als Abaelard, wie auch Folgendes zeigt:

SS und Abaelard treffen sich noch einmal in der Frage der Gültigkeit der Ketzertaufe, für die sie gemeinsam „Augustinus", De Fide ad Petrum (PL 65, 692 BC) zitieren, Abaelard einen längeren, durch eine nicht angemerkte Auslassung unterbrochenen Text (PL 178, 1504 D-1505 A = PL 176, 134 BC). Die SS macht mit ihrem Zitat gerade dort halt, wo Abaelard den textlichen Sprung macht. Das ist auffällig. Sie muß sich also wiederum am Urtext orientiert haben, abgesehen davon, daß sie auch mit dem Aufbau des Tauftraktates Fulgentius viel näher steht als etwa Abaelard. Dies gilt, auch wenn alle durch die Entwicklung der theologischen Fragestellung bedingten neuen Themen beachtet werden (siehe obige Analyse).

b) *Buße und Eucharistie.* Sie stellen die einzigen Sakramente dar, die Fulgentius und SS noch gemeinsam behandeln. Fulgentius hat dann einen kurzen Abschnitt zur Ehe (n. 43 und Reg 39), der in der ursprünglichen Fassung der SS nicht beachtet war[70]. Die SS fügt dagegen noch besondere Kapitel über die Firmung und die letzte Ölung hinzu. Von der Priesterweihe schweigen beide.

Zusammenfassung

Die gegebene und diskutierte Analyse von (Gennadius) Fulgentius und Summa Sententiarum macht wohl einigermaßen sichtbar, daß wir hier vor einer kontinuierlichen theologischen Entwicklung stehen, die in konsequentem Ausbau von den genannten patristischen „Handbüchern" oder Zusammenfassungen der gesamten Glaubenslehre her[71] bis zu einem schon „scholastisch" geprägten Werk geführt hat, das in der „Summa Sententiarum" gegeben ist. Wenn auch die SS nicht als

[70] Vgl. L. Ott, Der Trinitätstraktat Walters von Mortagne als Quelle der Summa Sententiarum: Schol 18 (1943) 78—90; 219—239; H. Weisweiler, Sententiae Berolinenses: Schol 34 (1959) 40—48; J. De Ghellinck, Mouvement 145.

[71] Dahinter ist natürlich wiederum die ganze patristische Entwicklung vom „Symbolum" ab zu sehen. Jedenfalls zeigt sich so, daß die Einheit der kirchlichen Theologie so stark ist, daß keine ihrer geschichtlichen Epochen aus sich selbst verstanden werden kann. Theologie kann sich darum auch nicht im „Bruch" zur Vergangenheit konstituieren, sondern nur in deren voller Auswertung.

erste auf Fulgentius zurückgegriffen hat, so weist doch kein anderes Werk der Frühscholastik so deutlich auf diese Quelle zurück. Dies zeigt sich besonders im Aufbau dieser „Summa" und in der eigenen theologischen Arbeit des Verfassers. Wohl konnten die Zwischenstationen von Fulgentius bis zur SS schon in gewissem Umfang kenntlich gemacht werden. Doch ist noch viel Arbeit nötig, um den Weg von Fulgentius bis zur SS voll zu erhellen. Immerhin sind wir der Lösung des „Rätsels" der SS, von dem man spricht, um einen Schritt näher gekommen.

Damit können wir vielleicht auch vorsichtig die Behauptung wagen, daß wir mit dem behandelten Handbuch des Fulgentius (mit Gennadius im Hintergrund) vor den „Ursentenzen" stehen, die zu einer ersten deutlich erkennbaren Systematisation der gesamten Glaubenslehre geführt haben. Dabei dürfen wir das Wort „gesamt" nicht überfordern. Wenn diese Annahme richtig ist, so müssen wir diese „Ursentenzen" in die ganze Entwicklung des 12. Jahrhunderts hineinstellen, um zu erkennen, ob mit ihnen ausschließlich der Übergang zum „System" verbunden war oder ob es andere Versuche (mit anderen Quellen) gegeben hat, die das gleiche Ziel hatten. Vielleicht hatte das 12. Jahrhundert einen Reichtum und eine Vielfalt in sich, die durch die großen kommenden Namen eher überdeckt als in ihren Möglichkeiten zu systematischer Entfaltung der Theologie ausgeschöpft worden sind.

Besprechungen

Henrici, P., *Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes" und der ersten „Action"* (Pullacher philos. Forschungen, 3). gr. 8° (XIX u. 208 S.) Pullach 1958, Berchmanskolleg. 16.40 DM.

Unter der Leitfrage der Vereinbarkeit von philosophischen Systemen mit dem Faktum der christlichen Offenbarung werden die dialektische Methode Hegels und Blondels und die durch die jeweilige Methode bedingten inhaltlichen Hauptergebnisse anhand der beiden Hauptwerke, der „Phänomenologie des Geistes" und der „Action" von 1893, verglichen.

Das weitaus umfangreichste Mittelstück der Untersuchung (33—164) führt diesen Vergleich durch. Zunächst wird *die formale Struktur* der beiden Dialektiken aufgedeckt (33—81). Ohne direkte Abhängigkeit Blondels von Hegel besteht eine Ähnlichkeit der Methoden in der phänomenologischen Auffassung des Stoffes, im Ansatz bei der sinnlichen Erkenntnis und dem von innerer Gesetzlichkeit getriebenen Fortschritt zu höheren Wirklichkeiten; der viel tiefer greifende Gegensatz bricht von allem Anfang an auf in der verschiedenen Weise der dialektischen Verknüpfung der Phänomene. *Hegels* Dialektik ist dadurch gekennzeichnet, daß sie 1. eingeschränkt ist auf eine rein formale Sichtweise, die alle ‚existentiellen' Bestimmungen außer acht läßt; daß sie 2. die Antinomien des natürlichen Bewußtseins im philosophischen Bewußtsein zum Verschwinden bringt, indem sie dessen Erkenntnisgesetzlichkeit durch Rückprojektion dem natürlichen Bewußtsein aufzwingt; daß sie 3. das philosophische Bewußtsein als den Ort der Wahrheit und Wirklichkeit schlechthin — damit aber ihr ganzes Resultat — voraussetzt. Die all das begründende Vorentscheidung scheint uns H. mit dem folgenden Satze getroffen zu haben: „Es gibt für Hegel keine Wirklichkeit, die nicht Wissen wäre, und es kann auch gar keine geben" (61). *Blondels* Betrachtungsweise dagegen ist (1.) ‚existentiell', sie ist und bleibt gebunden an das vorfindliche Tatsächliche; sie läßt (2.) die 1. Dimension der sinnlichen Gewißheit als unaufhebbar und gleichberechtigt stehen gegenüber der 2. Dimension der Intentionalität; und (3.) sie fordert wegen der aus sich selbst unauflösbaren Antinomie Gewißheit—Gegenstand, die doch in der Tatsache der gelingenden sinnlichen Erkenntnis je schon gelöst ist, eine transzendente 3. Dimension. Hegel normiert die Tatsache am Begriff als umfassendem Letztem; bei Blondel weisen Tatsache und Begriff über ihre beständige Spannung hinaus.

Der methodische Gegensatz, der an den ersten Schritten der beiden Dialektiken aufschien, tritt selber deutlicher zutage (vgl. 115—117 160—163) in seinen Auswirkungen in der *sachlichen Problematik*. Die philosophischen *Weltbilder* (83—128) werden gesichtet unter den Gesichtspunkten des ‚Selbst' und seiner Stellung zum Anderen sowie der Auffassungen vom Wesen der menschlichen Freiheit. Hegel löst das Selbst und das Andere ineinander auf, das Andere besteht nur in Funktion des Selbst, als dessen Moment; bei Blondel ist das Andere auf das Selbst zwar angewiesen, steht ihm dabei aber durch und durch eigenständig gegenüber. Für Hegel besagt Freiheit Selbstgeschlossenheit, ‚Sichselbstgleichheit im Anderssein'; für Blondel dagegen Selbstmächtigkeit der Wahl in der notwendigen Beziehung zum Anderen. Die Begegnung mit dem *Göttlich-Absoluten* (129—164) entscheidet endgültig über den Sinn der jeweiligen Dialektik: In den Formeln, in denen sich für Hegel das Absolute selbst ausspricht, erweisen sich das Absolute und das Endlich-Zufällige als absolut ineinanderfallend; aus den Hinweisen Blondels erhellt sich die unausweichliche Beziehung des Endlichen auf das Absolute, aber auch seine Nicht-Identität mit Gott und damit das ab-solute, vom Endlichen gelöste In-sich-Stehen Gottes.

Die Rahmenkapitel der vorliegenden Untersuchung erarbeiten *die existentiellen Voraussetzungen* der beiden Werke, ihre Fragestellung und ihren — bei allem wesentlichen Unterschied in der Auffassung des ‚Panlogismus' — gemeinsamen

Systemcharakter als panlogischer Philosophie des Konkreten (9—29); besondere Aufmerksamkeit verdient hier die an den Jugendschriften Hegels verfolgte Entwicklung, die zum „Ernstnehmen der Positivität" (20) führt. Vor allem erhält nach dem Vergleich der „Phänomenologie" und der „Action" die ursprüngliche Frage nach dem *Verhältnis der beiden Systeme zur christlichen Offenbarung* (1—8) ihre Antwort (165—188). Dieses Verhältnis bestimmt sich nach der Offenheit oder Verschlossenheit für Geheimnis, Zeugnis und Geschichte — drei Grunddaten aller positiven und insbesondere der christlichen Religion. „Aus der Grundthese der ganzen Hegelschen Philosophie ... von der Einheit des ‚natürlichen Bewußtseins' mit dem Absoluten Geist und somit mit jeder Realität überhaupt" (166) folgt: Hegels Dialektik kann „niemals die Existenz von *Geheimnissen* im strengen Sinn, d. h. von Gegebenheiten, die dem historischen menschlichen Erkennen als solchem grundsätzlich verschlossen sind, zugeben, ohne sich selbst zunichte zu machen" (168). Die Dialektik Blondels dagegen ist offen für das Geheimnis; für sie ist der ‚Konkretionspunkt' des Konkreten nicht dessen Mit-mir-eins-Sein, sondern sein Von-mir-frei-Sein, das menschliche Erkennen übermächtigt nicht das Tatsächliche, dieses weist in die Dimension des Mysteriums. Ähnlich kann für Hegels Metaphysik des Begriffes das *Zeugnis* als Wissensquelle nicht in Betracht kommen. Für Blondels Metaphysik des Urteils ist das zustimmende Ja auch dann, ja wie es scheint, gerade dann am echtesten möglich, „wenn der Sachverhalt selbst nur durch die Vermittlung des Zeugnisgebenden gegenwärtig ist; denn Jasagen meint gerade das Seinlassen des anderen in seiner eigenen Selbständigkeit" (174). Für das *Geschichtliche* als unableitbar Neues ist in Hegels Dialektik deduzierter Notwendigkeit kein Platz. Es ist dagegen „geradezu als die dem Blondelschen System angepaßteste Form der gegenständlichen Wahrheit aufzufassen" (179). Für die abschließende Kennzeichnung H.s bleibt Blondels Denken in seiner uneingeschränkten Offenheit für alles in der jeweiligen Situation Vorliegende eine rein philosophische Dialektik, die sich auf keinerlei theologische Vorentscheidungen stützt. Hegels ‚reines' Philosophieren dagegen, das nicht auf existentielle, nicht reflex zu machende Gegebenheiten zurückgreift, gewinnt seine innere Folgerichtigkeit nur kraft der letztlich vor-philosophischen, ‚theologischen' Grundannahme der Identität mit dem absoluten Wissen.

Fünf kritische Exkurse von größtem Interesse handeln über Struktur (bloß formale Betrachtungsweise, Voraussetzung des Endresultats u. a.), Geschichtsbezug und biblisch-theologische Grundlage der Hegelschen Dialektik sowie über das bewegende Element und die ‚Notwendigkeit' der Übernatur in der Dialektik Blondels. Sie enthalten vor allem die Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur, die auch eine ausführliche Bibliographie verzeichnet.

Die Leistung H.s wird schätzen, wer sich etwa daran erinnert, daß die spärlichst gesäten Kommentare zu den Hauptwerken Hegels einen gerade dort, wo man selber nicht zurechtkommt, pünktlich im Stich zu lassen pflegen. H. nun gibt nicht nur zu großen Partien der überaus schwierigen „Phänomenologie" und — erstmals in deutscher Sprache — der ersten Ausgabe der „Action" eine Deutung, deren gedrängter Gehalt sich nur anhand der beiden Werke ausschöpfen läßt: er arbeitet die zugrunde liegende Struktur der jeweiligen Dialektik heraus und prüft das Ergebnis an der fortlaufenden Interpretation, und er vermag kraft solcher Grundlagenforschung die philosophische Bemühung in die entscheidenden letzten Horizonte einzuordnen. Seine Untersuchung kann der Philosophiegeschichte, aber auch der philosophischen Gotteslehre und der Fundamentaltheologie bedeutsame Anregungen vermitteln.

W. Kern S. J.

Roig Gironella, J., S. J., *El problema de los tres grados de certeza. La certeza moral, su naturaleza y sus grados:* Pens 13 (1957) 203—222 297—346.

Die beiden Aufsätze entwickeln ausgezeichnet die Problematik der nicht-absoluten Gewißheit bzw. des Übergangs von der höchsten Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit. Thomas, Suárez, auch noch Descartes unterscheiden nur zwei Arten der Gewißheit: die absolute und die „moralische" Gewißheit; die Dreiteilung (metaphysische, physische, moralische Gewißheit) findet sich anscheinend zuerst in den Nouveaux Essais des Leibniz, aber auch dort noch nicht völlig bestimmt (209). Der Einteilungsgrund

bei dieser Dreiteilung kann nur „das formale oder objektive Element der Unfehlbarkeit" sein (220). Im zweiten Aufsatz legt der Verf. zunächst verschiedene geschichtliche Lösungsversuche des in dieser ganzen Frage entscheidenden Problems dar, wie der Übergang von der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit erfolge. A. A. Cournot (1801—1877) bleibt bei der Wahrscheinlichkeit stehen; wenn das Gegenteil nur eine unendlich kleine Wahrscheinlichkeit hat, drängt uns eine psychologische Neigung zur zweifelfreien Zustimmung, obwohl ein Beweis für die Unmöglichkeit des Gegenteils fehlt (302), eine Lösung, die allerdings nicht befriedigen kann. Newman erklärt den Übergang durch den „illative sense", der aus den konvergenten Wahrscheinlichkeiten die Gewißheit hervorgehen läßt (307); als Beispiel bringt er u. a. das Urteil der Klugheit über das im Einzelfall sittlich Rechte (309). Der Verf. sieht in dieser Theorie eine berechtigte Reaktion gegen den Mathematizismus (311); aber sie bedarf der Ergänzung (315). Ähnliches gilt von der Lösung des Balmes durch einen gottgegebenen „instinto intelectual", durch den der Verstand, vor sein Objekt gestellt, sprunghaft zu der Behauptung von dessen realem Sein übergeht (318). So kommt nach Balmes die Gewißheit des gesunden Menschenverstandes (sentido comun) zustande (321). Noch weniger Brauchbares bringt die Lösung Ollé-Laprunes, obwohl dieser ein eigenes Werk „De la certitude morale" geschrieben hat; er betont den Einfluß des Willens; als Vernunftgrund nennt er eine innerste praktische Erfahrung, die er durch die Notwendigkeit des Guten zu erläutern sucht (327).

Der Verf. selbst versucht zu zeigen, wie die Konvergenz der Gründe durch Subsumption unter das Prinzip vom zureichenden Grund eine reduktiv metaphysische Gewißheit ergibt. Dadurch, daß das, was immer geschieht, als notwendig erkannt wird, erfolgt der Übergang aus der mathematischen in die metaphysische Ordnung (336—338). Freilich ergibt sich so die unlösbare Frage nach der Grenze, bei der die Unmöglichkeit der Zufallserklärung beginnt. Die Beispiele, mit denen der Verf. es begreiflich zu machen sucht, daß die Unmöglichkeit einer genauen Angabe der Grenze einen qualitativen Unterschied nicht ausschließt (z. B. beim Übergang vom reifen Alter zum Greisenalter), scheinen uns nicht ganz überzeugend, eben weil es sich beim Übergang von der Wahrscheinlichkeit zu absoluter Gewißheit nicht um einen allmählichen Übergang handelt, wie in den Beispielen. Wenn gesagt wird, was immer geschehe, das geschehe notwendig, so ist zu beachten, daß die Erfahrung ein „Immer" nur in sehr relativem Sinn gilt, nämlich in bezug auf die endliche Zahl unserer Wahrnehmungen. Gewiß wird man auch aus dieser Regelmäßigkeit auf eine Notwendigkeit schließen dürfen, aber diesem Schluß absolute Gewißheit zuschreiben, dürfte doch wohl nicht angehen.

Umgekehrt scheint es uns zuwenig zu sein, wenn der Verf. den Bewußtseinsurteilen nur „physische" Gewißheit zuerkennt (217 331). Gewiß sind die in diesen Urteilen ausgesagten Tatsachen nicht in sich notwendig; aber der Einteilungsgrund der Gewißheit ist nicht die Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit des Gegenstandes an sich, sondern die Notwendigkeit der Wahrheit des Urteils unter Voraussetzung seines Erkenntnisgrundes; mit dem Grund des Bewußtseinsurteils, nämlich dem unmittelbaren Sichzeigen der eigenen Akte, ist aber deren Nichtsein und damit die Falschheit des Urteils absolut unvereinbar. — Vgl. zum Thema der nicht-absoluten Gewißheit den Aufsatz in diesem Heft. J. de Vries S. J.

Cramer, W., *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff* (Philos. Abhandl., 17). gr. 8° (90 S.) Frankfurt a. M. 1959, Klostermann. 8.50 DM.

Der Verf. kommt von der Ontologie der Subjektivität, die er in zwei früheren Werken darlegte (vgl. Schol. 34 [1959] 76—78), zu einer Ontologie der nichtsubjektiven Realität. Deren erste Frage geht auf das Verhältnis des Vielen zum Einen, und das heißt: auf das Substanzproblem. Stellt das Viele nur notwendige Momente des einen Absoluten dar, oder ist es als Kontingentes zwar durch das Absolute bedingt, ohne dieses jedoch seinerseits zu bedingen, und so wahrhaft Selbständiges? In entschiedener Wendung gegen die Alleinheitsphilosophie des ‚Spinozismus' (und Hegelianismus) begründet C. die zweite Auffassung.

Die ersten 6 Teile des Buches (9—68) setzen sich auseinander mit einschlägigen Lehrgedanken bei Spinoza und Hegel, Platon und Aristoteles, Kant und Leibniz, von dessen ‚Monadologie' C. besonders beeinflußt ist. Auf die Fülle des hierbei an Einsichten und Hinweisen zu Tage Geförderten kann nicht eingegangen werden.

Die Teile 7—9 (68—90) entwickeln systematisch die in den vorwiegend aporetischen Kapiteln angebahnte eigene Stellungnahme des Verf.s. „Philosophie als Letztbegründung ist der apodiktische Rückgang in die Bedingung der Möglichkeit von ‚Allem'" (65), in das Absolute. Dieses ist das Prinzip der Bestimmtheit, das selber nicht in einer notwendigen Korrelation zum Bestimmten, zu den ‚Principiata', steht. Das bedeutet keine unberechtigte Verabsolutierung. Im Gegenteil: Bestünde eine ursprüngliche Korrelation zwischen letztbegründendem Prinzip der Bestimmtheit und dem Bestimmten, so würde dadurch gerade ‚Alles' fälschlich verabsolutiert. Denn: „Welcher Mensch, wieviel Menschen, welcher Kohlkopf, wieviel Kohlköpfe (ja warum auch nur ein Mensch und auch nur ein Kohlkopf) sind die Korrelata der Bestimmtheit?" (71.) (Man erinnert sich: Bei allem beißenden Hohne hat Hegel die Forderung Herrn Krugs, dessen Schreibfeder zu deduzieren, nicht befriedigend beantwortet.) Wie ist das Andere des Absoluten, das von diesem Bestimmte, das, weil es seinerseits das Absolute nicht bestimmt, nicht notwendig, sondern nur möglich ist, möglich — wie ist das Mögliche möglich? Im Absoluten, im Sein als Prinzip, müsse das Moment der Möglichkeit sein, genauer: ein das Mögliche ermöglichendes Bestimmungsverhältnis zwischen zwei Momenten, zwischen dem bestimmenden ‚Sein' (als Moment) und dem von ihm bestimmten ‚Nichts'. „Das Nichts ist die Materie, die materia prima" (77, vgl. 79 84 87). Dadurch, daß das Sein als Prinzip das Sein als Moment und das Nichts einander entgegensetzt, kommt es zu sich. Dadurch aber, daß das Sein nicht nur Moment, sondern vor allem Prinzip ist, ist Hegels Dialektik, die das Sein nur als Moment kennt, ausgeschaltet (76—78). Das Sein, weil zugleich Prinzip, besitzt auch als Moment das Übergewicht, die Herrschaft über das Nichts; es vermag sich in das bestimmbare Feld des Nichts zu differenzieren. „Diese zweite Differenzierung ist *nicht* für das Absolute konstitutiv. Das Absolute ist nicht notwendig Bewegung, sondern nur notwendig *mögliche* Bewegung. Das Absolute ist die Möglichkeit, seine Spannung (zwischen Sein und Nichts) zu entspannen. Die Möglichkeit ist ein konstitutives Moment des Absoluten oder die *Freiheit* ... Das Erzeugnis der Freiheit des Absoluten ist das *Andere* des Absoluten" (79 f.). — Weil das Andere, das Kontingente „ohnehin durch das Absolute bestimmt und begrenzt ist", müsse es keineswegs durch anderes Kontingentes bestimmt sein. „Ein Einzelnes könnte alleiniges sein, es könnte, selbst wenn es eines unter anderen wäre, beziehungslos gegen diese sein ..." (85 f.).

Der Verf., der „Jahrzehnte in den Bahnen der Transzendentalphilosophie gedacht" hat (7), gelangt in seinem tiefschürfenden Denken zu wesentlichen Ergebnissen der metaphysischen Tradition. Er gelangt hierzu auf einem sehr eigenständigen und deshalb sehr beachtenswerten Wege, der allerdings von Mißverständlichkeiten nicht frei scheint; unser recht fragmentarischer Einblick in sein vorliegendes neues Werk zeigte dies. Starke Bedenken ruft hervor die aller Beziehung zwischen dem Kontingenten voraufgehende Beziehungslosigkeit (16 u. ö.), ohne die C. nicht vorbeizukommen meint an Hegelscher Alleinheitsphilosophie, sein scharfes Angehen also gegen das Korrelationsdenken. C. hat gleich anfangs (9 f.) die Definition der Substanz als des selbständig, d. h. nicht in etwas anderem, Existierenden deshalb abgelehnt, weil sie eine negativ-konstitutive Beziehung zu anderem einschließe (dies scheint dem Rez. übrigens ein aufschlußreicher Hinweis!), und sie durch die Definition ersetzt: „eine Substanz ist ein solches, das sein könnte, auch wenn anderes [Gleichartiges] nicht wäre" (14). Fragen: Ist diese Definition hinreichend zur Unterscheidung vom Akzidentellen? Vermeidet sie den vermeintlichen Mangel der ersten Definition? Und ist diese — unvermeidbare — Beziehung auf das Andere nicht eben ganz und gar seinsgemäß — eine Notwendigkeit unseres Erkennens des Substantiellen, weil unseres Substanzseins (in Materie)? Tatsächlich scheint es, daß die Bestimmung des Kontingenten — in seinem Sein — durch das Absolute die notwendige Begrenzung des Kontingenten — in seinem Sosein — durch anderes Kontingentes nicht aus-, sondern einschließt. M. a. W.: die Abhängigkeit des Kontingenten vom Absoluten besitzt ihren ‚Formaleffekt' in der Konstitution des Kontingenten ins-

gesamt. Die Materie als nach aristotelisch-scholastischer Lehre konstitutives Prinzip der einzelnen Weltdinge begründet deren ursprünglichen Seins- und Wirkzusammenhang. Die konstitutive Funktion der Materie tritt jedoch bei C. keineswegs klar hervor. Deshalb wird nicht recht verständlich, warum der Gleichheit der einzelnen der Vorrang gebührt vor der Identität des Eidos und warum auch Aristoteles für C. noch zu idealistisch, „durchaus Platoniker" ist (39 85 f.). Deshalb entsteht vor allem der Eindruck, daß das Nichts (= Materie!) als immanentes Moment des Absoluten dieses nun doch in notwendige Korrelation zu den auf dem Feld des Nichts sich differenzierenden Weltdingen setze und daß darin C. *doch* Hegel zu nahe komme. Auch die Aufstellung, „daß, wenn überhaupt Substanzen sind, die Substanzen einfach sein müssen" (47), bedarf der Differenzierung.

Die konstitutive Wechselbeziehung, nach C. „ein in der Philosophie schon steril gewordener Gedanke" (85, vgl. 48), scheint dem Rez. erst am Beginn ihrer möglichen Fruchtbarkeit für die scholastische Metaphysik zu stehen. Dennoch möge das nicht als schroffer Gegensatz zur Überzeugung des Verf.s verstanden werden. Als bescheidener Wunsch vielmehr, daß sich das von der Transzendentalphilosophie zur Tradition der philosophia perennis spannende Denken C.s nicht ohne die wünschenswerte Auseinandersetzung kreuze mit der von der Scholastik in die moderne Philosophie vorstoßenden Forschung, etwa des heutigen Thomismus in Deutschland. Solche Auseinandersetzung würde auch die Alternative im Kapitel über Kant (23—38) — Seinsdenken oder Urteilsapriori? — zu einem ergänzenden Ausgleich mildern. Vor allem aber könnte die klassische Spekulation über die letzten Fragestellungen der philosophischen Gotteslehre, über Erkenntnis und Freiheit Gottes gegenüber der Welt, wertvolle Klärung und weiterführende Anregung bieten. Jedenfalls ist auch dieser schmale Band C.s, der eine Kategorienlehre als „Theorie der Entäußerungsmodi des Absoluten" (89) grundlegen will, gehaltvoller als manches dicke Buch der philosophischen Tagesproduktion, dem einzig der Name des Verf.s Beachtung und Verbreitung sichert.

(S. 66, Z. 7 v. o., statt „Letztbegründetes": „Letztbegründendes" und kein Komma nach „Bestimmtheit" [?]; S. 78, Z. 13 v. u., statt „dem Sein": „das Sein"; statt „Akzidenz" passim besser „Akzidens".) W. Kern S. J.

Aristoteles, Magna Moralia. *Übersetzt von Franz Dirlmeier* (Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, 8). gr. 8° (480 S.) Berlin 1958, Akademie-Verlag. 38.— DM.

Vorliegender 8. Bd. des deutschen Aristoteles, ein Werk mustergültiger philologischer und interpretatorischer Gründlichkeit, enthält zunächst die Übersetzung der Magna Moralia (MM) in flüssigem und verständlichem Deutsch mit gelegentlichen verdeutlichenden Zusätzen (5—90) und die Erläuterungen, bestehend aus der Einleitung (93—147) und dem Kommentar (149—480).

Die Existenz dreier Ethiken, so führt D. in der Einleitung aus, kennzeichnet die Eigenart aristotelischen Denkens im Vergleich zu Platon (95—97). Die Begründung der Dreizahl der Ethiken, in denen im Vergleich zur Metaphysik kein tiefgehendes Neudenken sichtbar wird und die im Aufbau, Richtungssinn und Inhalt (96, 97, 184) identisch sind, hat in der Forschung viele Antworten gefunden. D. selbst meint, diese könne nur auf Grund durchgehender Einzelinterpretationen gegeben werden.

Der Titel der MM gibt keine Auskunft über ihren Ursprung (97—99). Er sieht nach Gelehrtentätigkeit aus. Dagegen gaben EN und EE Anlaß zu Vermutungen über Verfasser, Adressat und Herausgeber.

Die Untersuchung der antiken und byzantinischen Bezeugungen der MM (99—110) lehrt, daß vom 1. Jahrh. v. C. bis zu den Byzantinern die MM als echtes Werk des Aristoteles angesehen wurde, ein Verdacht der Unechtheit ist nicht nachweisbar. Auch im Hochmittelalter (110—112) galt die Große Ethik als Werk des Aristoteles. In der Neuzeit, etwa bis 1798, hat sie keine besondere Beachtung gefunden (112—113); in dieser Zeit war wohl Caelius Secundus Curio († 1569) der erste, welcher die Echtheit der MM bezweifelte (113). Über die wissenschaftliche Erforschung der MM in der Zeit von 1798—1957 berichtet D. auf S. 113—147. Eine Zeit sauberer philologischer Arbeitsmethode im Dienste der Erschließung der aristotelischen Ethik setzt mit der

Gründerzeit der Altertumswissenschaft ein. Systematisch wird die aristotelische Ethik in Einzelarbeiten durchforscht, aber MM wird nur beiläufig behandelt. Schleiermacher trat in glänzender Form für die Echtheit ein; aber in der ganzen Zeit nach Schleiermacher bis v. Arnim hat niemand MM für echt gehalten (119).

Eine neue Phase der Ethikforschung begann, als man durch den Entwicklungsgedanken ein Gesamtbild von Aristoteles erhielt. Dieser Gedanke, ein Produkt des 19. Jahr.'s, wurde von W. Jaeger groß gestaltet (130). Für W. Jaeger und seine Schule ist MM das Produkt eines Epigonen, ein Auszug aus EE und EN, ihr Verfasser ein Peripatetiker. Für diese Auffassung gilt folgende Reihe: Platon—EE—EN—MM. Die entgegengesetzte These vertritt ein anderer Gelehrter von Ruf, v. Arnim; für ihn besteht diese Reihenfolge: MM—EE—EN. Die These W. Theilers bedeutet einen Kompromiß zwischen Jaeger und Arnim: MM in der uns vorliegenden Gestalt sei nacharistotelisch, beruhe aber auf einer Vorlesung, die Aristoteles zwischen EE und EN gehalten habe; Theiler nennt sie daher ME = Mittlere Ethik, entstanden durch Weiterarbeit an EE. Vielleicht nach Theophrast sei dann MM gefertigt worden, aus einer Nachschrift von ME, also ‚lebendiges Wort' des Aristoteles fixierend, nicht papierener Weise EE und EN ineinander arbeitend (139). Klarer als bisher hebt Theiler die aristotelischen Elemente von MM hervor. Leider legte aber Theiler nicht die interpretatorische Arbeit, die zu diesem Ergebnis führte, vor; ferner vernachlässigte Theiler die Form von MM.

Aus dieser von zwei so hervorragenden Gelehrten wie Jaeger und Arnim getragenen Kontroverse ergeben sich u. a. folgende Forderungen für die Erhellung der Probleme um MM, deren Stil mit keinem Werke des Corpus Aristotelicum, auch nicht mit den unechten Schriften, vergleichbar ist (138, Anm. 1). Nur saubere Einzelinterpretation kann Klärung bringen. Der unverkennbare Zusammenhang platonischer und aristotelischer Ethik muß auf breiter Grundlage durchforscht werden (134). Eine genaue Sprachuntersuchung ist erforderlich, um festzustellen, ob das Werk aristotelisch, unaristotelisch, nacharistotelisch oder hellenistisch ist (138). Dies alles soll im Kommentar berücksichtigt werden, indem D. „Satz für Satz den Gang der Gedanken und ihre Form beobachtet" (146).

Die Berücksichtigung dieser Forderungen im Kommentar (149—480) führt u. a. zu folgenden Ergebnissen: MM ist ein selbständiger Entwurf aus einem Guß ohne Großkomposition und in der handbuchartigen Form der Topik; wenigstens inhaltlich stammt MM von Aristoteles (185). Alle drei Ethiken, welche inhaltlich übereinstimmen (249), sind je drei eigenständige Entwürfe, aus deren gegenseitigem Vergleich sich mit Sicherheit ergibt, daß ein im wesentlichen nicht veränderter Fundus von ‚Materialien' im Peripatos vorhanden war. Nirgends läßt sich ein Tasten, erstmaliges Finden konstatieren... In welcher Form diese Grundmaterialien vorhanden waren, wissen wir nicht genau" (272). Mit diesem Grundstock, der dem philosophischen Bewußtsein stets präsent war, habe Aristoteles dasselbe Thema mit zunehmender Ausführlichkeit behandelt. EE ist fast zweimal, EN dreimal so groß wie MM. MM ist also weder zu begreifen als ein mechanisch aus EE und EN gefertigtes Kompendium noch als deren Kommentar, noch als Urzelle, aus der sich organisch EE und EN entwickelt hätten (206 247 433). MM weist durchgehend enge Zusammenhänge mit der Topik und vor allem mit Platon auf (433). Der Zusammenhang mit Platon wie der Abstand ist in allen 3 Ethiken nicht wesentlich verschieden (273).

Die sprachliche Form ist rein aristotelisch, berührt sich gelegentlich mit Platon, auf jeden Fall eine gute attische Diktion (185). Nirgends wird man gezwungen ins hellenistische Zeitalter hinabzusteigen. Gewisse fremde Spracheinflüsse betreffen nur Äußerlichkeiten und könnten zur Last des peripatetischen Herausgebers gehen (147 185).

Nicht ganz leicht ist die Datierung. Das Schicksal Mentors 1197 b 21 legt es nahe, MM sei nicht vor etwa 342 geschrieben (347).

Aus der Erkenntnis, daß heutige Aristotelesforschung nicht von Platon losgelöst werden kann, wird in den Erläuterungen platonisches Gedankengut in vielen Einzelhinweisen wie in vortrefflichen zusammenhängenden Darstellungen herangezogen. Dabei scheint aber eine Eigenform platonischen Philosophierens, bedeutsam für die Charakterisierung beider Denker, zu wenig beachtet zu sein, ich meine das Mathematische, das Platons Gedankenwelt durchgehend prägt. MM 1186 b 36—38 sagt:

„einen Kreis z. B. kann jeder ziehen, aber nun auch dessen Mittelpunkt zu bestimmen, das ist schwer" (Übersetzung Dirlmeier); ähnlich EN 1109 a 24—26: „den Mittelpunkt des Kreises findet nicht unterschiedslos ein jeder, sondern nur der Wissende". Das Auffinden des Kreismittelpunktes ist also schon für den Leser bzw. Hörer des Aristoteles eine Leistung, die einen Fachmann erfordert. Nimmt man noch hinzu EE 1226 a 22—30, wo die Kreisquadratur als Gegenstand hingestellt wird, über den man nicht berät, erkennt man, daß Aristoteles sich mit Rücksicht auf seine Hörer nur auf einfache mathematische Beispiele stützen kann, eine Tatsache die auch bestätigt wird etwa durch die vielen mathematischen Kundgebungen der Physik. Anders dagegen Platon, der in mathematische Tiefenschichten eindringt und sie seiner Philosophie einbaut. Das oben erwähnte delische Problem führt zum Vergleich auf die bekannte Menonstelle 86 e — 87 b, wo Platon sich mit einer kubischen Aufgabe beschäftigt, die uns an das Problem von Zirkel und Lineal erinnert. Auch im Philebos tritt die eben erwähnte euklidische Proportionenlehre auf; es sei nur an die wichtigste Stelle 23 c — 31 a erinnert. Mit ihrer Hilfe wird zur Problembehandlung ein neues Untersuchungsmittel bereitgestellt. Diese Eigenform platonischer Problembehandlung im Philebos wird man berücksichtigen müssen, wenn man Philebos heranzieht zum Verständnis der aristotelischen Lustabhandlungen im MM II 7, EN VII 12—15, EN X 1—5, Rhet. 1 11 (395; vgl. auch Lieberg, Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles, 1958). Viele andere Begriffe in MM erinnern an den gerade bei Platon genannten mathematischen Problembereich, z. B. 211, 14, 13: συμμέτρων; 214, 16, 1: ἔχειν πρός; 216, 16, 11: μεσότης und 218, 17, 2 (Bd. 6, 304, 80, 2): ὑπερβολή-ἔλλειψις; 317, 36, 1: τὸ τῷ ἀνάλογον ἴσον, usf. (vgl. O. Toeplitz, Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato, 1929; A. D. Steele, Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik, 1936, hier weitere Literatur; Rezension: Schol 30 (1955) 421—424 und 241—244). In der Ergründung des Verhältnisses von Mathematik und Philosophie steht die Forschung noch vor einem langen Weg, aber eines steht schon jetzt fest: für das Verständnis Platons ist dies Verhältnis wesentlich. K. Ennen S. J.

Lieberg, G., *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles* (Zetemata, 19). gr. 8° (130 S.) München 1958, Beck. 15.— DM.

Aristoteles hat der Lust drei große Untersuchungen gewidmet: 1. Rhetorik 1369 b 30—1372 a 3; 2. Nik. Eth. 1152 a 36—54 b 31; 3. Nik. Eth. 1172 a 16—1176 a 29. Vorliegende Arbeit aus der Schadewaldt-Schule, die Überarbeitung einer Dissertation aus dem Jahre 1953, untersucht diese drei aristotelischen Lustabhandlungen im Geiste der Jaegerschen Aristotelesforschung und möchte die Entwicklung des aristotelischen Lustdenkens klar legen, seinen historischen Quellbereich bestimmen und den Einfluß fremden Denkens auf Aristoteles herausheben (23). Das Ergebnis der Untersuchung ist kurz dieses:

1. In der Definition Rhetorik 1369 b 33—35 (23—42) bestimmt Aristoteles die Lust *physiologisch* als „totale und wahrnehmbare Wiederherstellung in die zukommende Natur" (28). Das grundlegende Gedankengut dieser Wesensbestimmung entnahm er dem platonischen Philebos, die Eigenleistung des Aristoteles bestand darin, die platonische Beschreibung der Phänomene definitorisch zusammenzufassen (91 38). Selbst das begriffliche Gehäuse der Definition besteht aus platonischem Wortmaterial (91); nur einzelne Ausdrücke, wie z. B. ὑπάρχειν (zukommen), ein grundlegender Begriff aristotelischer Seinslogik (29), weisen hin auf eine dem Aristoteles eigentümliche Seinsbewältigung (91). Aristoteles bildet aber das platonische Gedankengut weiter, in dem er einmal *unterscheidet* zwischen Lust und Lustvollem, d. h. der die Lust bewirkenden Ursache; dann *erweitert* Aristoteles die obige physiologische Bestimmung des Philebos durch die Höchstform der Lust, wenn die „wiederhergestellte Natur tätig ist" (32), d. h. wenn die Lust in der wiederhergestellten Natur nachwirkt (32). Ihre Beschreibung weist hin auf die spätere Anschauung der Lust als „Tätigkeit" (91).

Neben die physiologische Bestimmung der Lust tritt bei Aristoteles auch die Untersuchung der *psychischen* Zustände, bei denen Lustempfindungen auftreten; dabei werden drei Arten lustverbundener psychischer Zustände sichtbar: „Wahr-

nehmung des Gegenwärtigen, Erinnerung an das Gewesene, Erwartung des Kommenden" (34 — Rhet. 1370 a 27—b 10). Ein Vergleich mit dem platonischen Philebos hinsichtlich des Zusammenhanges von Lust und Wahrnehmung (34 a, 36 a, b, 41 c, 42 d—43 a) ergibt, daß die Eigenleistung des Aristoteles „in der definitorisch-gerafften Zusammenfassung der gedanklich von Platon bewältigten Zusammenhänge liegt" (36). Ebenso geht Aristoteles nicht über Platon hinaus in dem Gedanken, daß Lust in der Erinnerung und in der Erwartung liegen kann (36). Aristoteles stellt die Gedanken nur übersichtlicher zusammen (37).

In der Rhetorik kommt es Aristoteles weniger darauf an, den sittlichen Wert der Lust herauszustellen, als vielmehr eine möglichst vollständige Tafel ihrer physischen und psychischen Erscheinungsformen darzustellen, um die Motive unrechten Handelns klarzulegen. Hierbei erkennt man, wie die Lustbestimmung sich zu einer Phänomenologie entwickelt, die später Voraussetzung sein wird für eine umfassendere Einordnung der Lust in die Lebensformen. Dabei ist ausschlaggebend der Begriff ἐνέργεια, der in der Rhetorik fehlt, aber ansatzweise vorhanden ist. Ebenso ist das Bestreben erkennbar, die Lust mehr im Sein als im Werden zu verankern (41). Bei der phänomenologischen Erfassung traten einige Lustarten ohne Zusammenhang mit dem Begehren auf, die man also kaum als Werden charakterisieren kann (91).

2. Im 7. Buche der Nik. Ethik (1152 a 36—54 b 31) philosophiert Aristoteles polemisch über die Lust aus einer umfassenden Kenntnis fremder Anschauungen heraus (42—94). Dabei beschäftigen ihn: Pythagoreisches, Antisthenes, Speusipp, Xenokrates und vor allem Platon, also Hedoniker und Antihedoniker (48—85).

Wer dieses von Aristoteles benutzte Quellenmaterial sichtet, muß auch die Arbeitsweise des Aristoteles kennen. Stilistische Prägung, Charakter und Anordnung des größtenteils anonymen Gedankenmateriales weisen darauf hin, daß die historische Vielfalt äußerst zusammengedrängt geboten wird (45), schon „durch den Filter der Methodik" (vgl. Aristoteles. Nikomachische Ethik, übersetzt von Franz Dirlmeier, 1956, 497) gegangen ist und strenge Sachgebundenheit des Aristoteles offenbart (44—48).

Inhaltlich hebt sich im Vergleich zu Platon die Eigenart und Richtung aristotelischen Denkens ab (85—94). Durch die Unterscheidung von schlechthinniger, relativer und scheinbarer Lust trennt er die einzelnen Lustformen (86 93). Mit dieser Unterscheidung will er vor allem jenen Lustformen den Lustcharakter nehmen, gegen die sich die Antihedoniker wenden (86). Ferner bestimmt Platon (Philebos 42 d) die Lust, welche er der Gattung des Unbegrenzten zuzählt, „undifferenziert" als Wiederherstellung in die Natur, d. h. in die jedem Lebewesen zukommende, individuelle Natur (30 86 87 92), dagegen spricht Aristoteles „genauer" von der Vollendung der Natur. Endlich wendet Aristoteles sich mit der aus der Wertlehre bekannten Unterscheidung von ἕξις und ἐνέργεια gegen die platonische Auffassung von der Lust als Werden. Aristoteles ersetzt also das platonische „Werden" durch die ἐνέργεια (vgl. Dirlmeier a. a. O. 501) und stellt somit die Lust in einen teleologischen Prozeß, in dem ἐνέργεια „genau so ein Telos ist wie jener Endzustand, der sich über das Tätigsein hinaus ergibt" (Dirlmeier a. a. O. 501).

Zusammenfassend kann man also von der Lustabhandlung des 7. Buches sagen, daß Aristoteles in der polemischen Auseinandersetzung mit Platon die eigene Auffassung in selbständiger Denkbemühung erwarb (94 110).

3. Eine ungehinderte Entfaltung der eigenen Lustlehre legt uns nun Aristoteles im 10. Buche der Nik. Ethik vor (94—115). Hier geht er direkt ohne Umwege auf das Phänomen los. Jede Lust erklärt er für zielhaft und ganzheitlich (74 a 13—74 b 13). Dies geschieht zunächst wiederum in Auseinandersetzung mit Platon, aber dabei die eigene Meinung in der Ablehnung entfaltend. Um zu zeigen, daß die Lust im Gegensatz zu Platon nicht zur Bewegung gehöre, geht Aristoteles von der Zeit, einem grundlegenden Wesenszug des Werdens, aus und entwickelt, daß Lust wesentlich außer der Zeit existiert. In 74 b 14—75 a 21 gibt Aristoteles die endgültige Definition: Lust ist Vollendung der Tätigkeit. Damit ist ihr Wert bzw. Unwert mit dem der betreffenden Tätigkeit verbunden. Im Gegensatz zu Buch 7 ist die Lust aus der Gleichsetzung mit der Tätigkeit herausgenommen und als ihre zusätzliche Vollendung gefaßt (vgl. auch Dirlmeier a. a. O. 565—568, 586).

Dirlmeier hat die Liebergsche Dissertation aus dem Jahre 1953 „eine erstaunlich reife Leistung" genannt (a. a. O. 494, Anm. 161, 7). Der ergänzten Fassung dürfte man auch eine ähnliche Anerkennung nachsagen. Leider konnte L. (vgl. 23, Anm. 1) die durchkommentierte Übersetzung der Nik. Ethik Dirlmeiers nicht mehr in seine Arbeit einbauen. So wird man zur weiteren Ergänzung und Vertiefung das Werk Dirlmeiers hinzuziehen müssen, das sich durch eine umfassende Kenntnis Platons wie Aristoteles' auszeichnet und deshalb das Einzelne vom Ganzen her deuten kann. Für das hier behandelte Lustproblem und die Eigenart seiner Behandlung bei Platon und Aristoteles hätten sowohl Dirlmeier wie auch Lieberg ihre Aufmerksamkeit auf Philebos 23 c—31 a richten können. Hier stellt Platon für die Behandlung seines Problemes ein neues Untersuchungsmittel bereit, indem er die aus Euklid bekannte Proportionenlehre in die Philebosuntersuchung einführt. Das gibt doch dem ganzen Denken Platons ein besonderes charakteristisches Gepräge. Wichtig ist auch das andere Werk von Fr. Dirlmeier: Aristoteles, Magna Moralia; übersetzt von Fr. Dirlmeier, 1958 (siehe die vorhergehende Besprechung).

K. Ennen S. J.

Wolff, K., *Psychologie und Sittlichkeit.* Mit einem Beitrag von *W. Furrer.* kl. 8° (274 S.) Stuttgart 1958, Klett. 15.50 DM.

Zwar ist es heutiger Psychotherapie nicht neu, daß es an der Wurzel von Neurosen nicht nur Triebverdrängen allein, sondern auch Gewissenskonflikte geben kann. Dennoch bietet das gedankenreiche und selbständig durchdachte Buch von W. (der sich keiner tiefenpsychologischen Schule einseitig unterwirft) ein neues und eindrucksvolles Bild von dem weiten Entwicklungsweg, den Tiefenpsychologie und -therapie seit ihren Anfangszeiten des Ur-Freudismus (und seiner oberflächlichen Ausdeutungen) bis heute gegangen sind, und von dem Weg aus positivistisch-mechanistischer „Psychologie ohne Seele" bis zum Erfassen der Personalität des Menschen in ihrer Bedeutung. W. geht davon aus, daß auf den ersten Blick hin keine Beziehungen zu bestehen scheinen zwischen Psychologie als Wissenschaft vom Seelischen, wie es „ist", und Ethik als der Lehre vom Seelenleben, wie es wesensgemäß sein „soll". Die Formalobjekte scheinen zu verschieden. Erst recht lassen sich, was eingehend begründet wird, ethische Grundprinzipien nicht aus Psychologie ableiten. Jedoch, eine Psychotherapie, die nicht nur Mechanik der Komplexe erforscht, sondern heilendes Gespräch zwischen der Person des Therapeuten und seines Schützlings sein will, stößt immer wieder auf tiefste Probleme der Person, Fragen der Sittlichkeit, der Schuld (nicht nur des Schuldgefühls), auf Gut und Böse, wenigstens wofern sie zum Personkern vordringt. Sehr nachdrücklich wird die Unvergleichbarkeit sittlicher absoluter Forderungen mit allen nur bedingten Forderungen und Normen z. B. der Kunst, des Kulturschaffens usw. herausgearbeitet. Diese Absolutheitsforderungen lassen sich nicht aus psychologischen Entwicklungen herleiten, sondern weisen auf ihren Ursprung in jenseits des Erlebens liegenden, „jenseitigen" Regionen. (Von den Ausführungen des Verf. darüber wäre es nur ein kleiner Schritt bis zur mehr ausdrücklichen und ausführlicheren Lehre vom göttlichen Urgrund des Sittlichen. Der Verf. deutet es wohl merklich an für den Leser, der es verstehen will.) Der Therapeut kann diesen Tiefenproblemen von Gut und Böse nicht ausweichen, auch wenn er nicht den Seelsorger spielen will. So kann der Vorgang der Therapie geradezu zum „sittlichen Prozeß" werden. Die „Macht des Sittlichen" wird der Libido als der großen „Kraft von unten" entgegengestellt. Das eine läßt sich nicht als „Sublimierung" des anderen auffassen; solche Sublimierung der Triebkraft zur geistigen Macht wäre logischer Widerspruch. Das Sittliche ist ein wesentlich zum Menschsein gehörendes und das rein Psychologische transzendierendes Prinzip, von dem aus die Wirrnis zu lösen ist, in dem eine sich selbst überlassene Libidokraft sonst mündet. Ausführliche Analysen befassen sich mit dem „Bösen": seinem „anthropologischen" und „sozialen" Aspekt (Reue, Versuchung, analytische Freilegung der Schuld, Neurose als „Nicht-sittlich-sein-Wollen", Überwindung der Komplexverflechtung vom Sollen her, Sinn der „Annahme des Schattens" usw.). Das Schlußkapitel gilt neuer Beleuchtung von Problemen des Traumes und des Vorsatzes.

Daß der Verf. mit C. G. Jung die bekannte augustinische Fassung des „Malum" als „Privatio" ablehnt, dürfte wohl auf ein Mißverstehen zurückgehen, da ja mit der

formalen Fassung der „Bosheit" die bedrängende Realität des „Böseseienden" keineswegs negiert ist. Da und dort möchte man wohl auch Ausführungen des Buches präzisierter wünschen (was mit der Schwierigkeit des Gegenstandes zusammenhängen wird). Jedenfalls aber zeigt das gedankenreiche und zu eigenem Durchdenken auch alter Lehre anregende Werk den Fortschritt der tiefenpsychologisch-therapeutischen Arbeit, das immanente Drängen empirischer Wissenschaft an ihren Grenzen zu Fragen nach der Metaphysik der Person des Menschen, und es weckt wieder einmal den Wunsch, daß Psychologie, Therapie, philosophische Anthropologie, Ethik und Theologie bei aller Wahrung der eigenen Formalobjekte, Methoden und Sichtweisen in aufgeschlossenem „Gespräch" zur je weiteren Ganzheitserfassung des Menschseins finden.

A. Willwoll S. J.

Müntzing, A., *Vererbungslehre. Methoden und Resultate.* Übersetzt von *D. v. Wettstein.* 8° (303 S.) Stuttgart 1958, Fischer. 42.— DM.

Der Übersetzer dieses schwedischen Lehrbuches rechtfertigt die Übersetzung folgendermaßen: „25 Jahre sind vergangen, seit das bedeutende Lehrbuch der Vererbung von Erwin Baur erschienen ist. Einen vollständigen Ersatz für dieses Buch gibt es im deutschen Sprachgebiet bis zum heutigen Tage nicht. Als Fritz von Wettstein im Jahre 1945 starb, blieben viele seiner Pläne und Arbeiten unvollendet, unter diesen auch eine Darstellung der Genetik. Ich bin darum gerne einer Aufforderung nachgekommen, das vorliegende Buch ins Deutsche zu übertragen" (Zum Geleit).

Der Verf. stellt in der Einleitung fest, daß es zu einer der wichtigsten Aufgaben gehört, die Ursachen der Mannigfaltigkeit des Lebendigen klarzustellen. Eine weitere bedeutende Aufgabe der Vererbungsforschung ist die Analyse der Ursachen für die Ähnlichkeit zwischen Eltern und Nachkommen. In einer kurzen historischen Übersicht werden die wichtigsten Etappen der Erforschung dieser Fragen dargestellt. Die Kap. 2—4 behandeln die allgemeinen Grundlagen: Erbsubstanz, Befruchtung und Mechanismus der Kernteilung, Reduktionsteilung und Keimzellenbildung, die Lage der Erbanlagen in den Chromosomen usw. Für ein Lehrbuch wäre es vielleicht gerade in diesen einleitenden Kap. von Nutzen gewesen, die Anwendung einiger Grundbegriffe noch näher zu illustrieren. So hätte z. B. S. 16 die verschiedene Verteilung von Haplo- und Diplophase bei verschiedenen Organismen (etwa Moosen und Farnen) durch eines der bekannten Schemen verdeutlicht werden können. Damit soll nicht geleugnet werden, daß es der Verf. sehr gut versteht, schrittweise in die kompliziertere Problematik einzuführen. Anschließend bespricht er Mendels Entdeckung der festen Erbanlagen und die Entwicklung des Mendelismus, das Verhältnis von Vererbung und Umwelt (Phänotypus und Genotypus), Chromosomenmechanismus und Mendelspaltung und die Vererbung quantitativer Eigenschaften.

Die nächsten Kap. des Buches von M. sind den Fragen der Geschlechtsbestimmung und der geschlechtsgebundenen Vererbung gewidmet. Eine der wichtigsten Erkenntnisse der Vererbungsforschung war die Einsicht in die strukturellen Veränderungen der Chromosomen und in den Mutationsvorgang. Zur Zeit herrschen in der Mutationsforschung die Arbeiten über die experimentelle Erzeugung von Mutationen vor. Besonders bedeutungsvoll wurde die Anwendung der experimentell erzeugten Mutationen in der Cytogenetik. Über alle diese Probleme berichtet der Verf. mit außerordentlichem pädagogischem Geschick. Die nächsten Kap. sind den Fragen der Inzuchtsdegeneration und dem Kreuzungseffekt, den Artbastarden, der Polyploidie und anderen Chromosomenzahländerungen gewidmet. Im folgenden werden die Forschungsergebnisse über eine Vererbung, die von Zellbestandteilen außerhalb des Kernes bestimmt wird (Plastidenvererbung, plasmatische Vererbung), kurz dargestellt. In dem Kap. „Artbildung und Evolution" mißt der Verf. besonders der Polyploidie und Apomixis Bedeutung für die Entwicklung der Arten zu. Interessant ist, was er am Ende dieses Kap. vorschlägt: „Das Wort ‚Entwicklung' im Sinne von Evolution ist vielleicht nun eher mit ‚Veränderung' zu vertauschen. Man kann sich zwar schwer von dem alten Glauben losmachen, daß die ersten Lebewesen auf der Erde einen sehr einfachen primitiven Bau gehabt haben und daß diese Wesen dann

zum Ausgangspunkt für Organismen mit einem komplizierten Aufbau wurden. Es erscheint aber kaum so, als ob die Richtung stets zu gesteigerter Kompliziertheit verläuft. In der fortschreitenden ‚Entwicklung' werden sicher wie in den vergangenen langen Perioden viele neue Arten, Familien und größere systematische Gruppen — uns heute noch unbekannt — auf der Arena hervortreten. Diese werden zweifellos gut an die zukünftigen Umweltverhältnisse angepaßt sein, aber es ist kaum glaubhaft, daß sie auf einem ‚höheren' Niveau als die jetzt lebenden Arten zu stehen kommen" (240 f.). Die Kap. über Pflanzenzüchtung, Haustierzüchtung und den Menschen gegenüber den Vererbungsgesetzen beschließen das Lehrbuch; ein sehr wertvolles Verzeichnis der verwendeten Fachausdrücke und ihrer Bedeutung ist angeschlossen. Das Lehrbuch wird sich auch im deutschen Sprachgebiet einen bleibenden Platz erobern. A. Haas S. J.

von Soden, W., *Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von Bruno Meißner (1868—1947) bearbeitet.* Lieferung 1. 4° (XVI u. 80 S.) Wiesbaden 1959, Harrassowitz. Subskr. 16.— DM.

Da die Zahl der für das AT bedeutsamen akkadischen Texte in den letzten Jahrzehnten ständig zunahm, wurde der Mangel an einem akkadischen Wörterbuch auch für den Exegeten immer mehr spürbar. Man war auf die Wörterbücher der Jahrhundertwende, das in seinem Wert begrenzte Glossar von Bezold, verschiedene Spezialwörterbücher und im übrigen auf private Sammlungen angewiesen. Das überstieg meist die Möglichkeiten eines Nichtspezialisten. Seit 1956 erscheint nun das ausgezeichnete Assyrian Dictionary des Oriental Institute der Universität von Chicago (CAD). Wegen des geplanten Umfangs (23 Bände) wird aber noch lange Zeit bis zu seiner Vollendung vergehen. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß nun S. parallel dazu ein „Akkadisches Handwörterbuch" (AHw) herausbringt. Es soll einen Band zu etwa 10 Lieferungen umfassen, bei halbjährlichem Erscheinen. Das CAD hatte mit Ḫ begonnen und geht nun rückwärts auf A zu; das AHw beginnt mit A. Die 1. Lieferung enthält: Vorwort (I/II), Einführung (III—V), Zeichenerklärung (VI), Determininativtafel (VII), Abkürzungsverzeichnis (VIII—XVI), Verzeichnis der Verbalwurzeln I Alef mit Verweis auf die entsprechenden Stichwörter des Wörterbuchs (1), Buchstabe A von a bis ašium (Meteoreisen, Eisen) (2—80). Als Ergänzung zu der rein technisch gehaltenen Einführung ist zu vergleichen: von Soden, Das akkadische Handwörterbuch. Probleme und Schwierigkeiten. Orientalia NS 28 (1959) 26—33.

Als Arbeitsgrundlage verfügt S. neben den eigenen Vorarbeiten und Sammlungen sowie den Beiträgen seiner Mitarbeiter vor allem über den lexikalischen Nachlaß von B. Meißner. Am wichtigsten ist ein Manuskript für die Buchstaben B bis Mitte L, an dem Meißner bis zu seinem Tode arbeitete, und in dem K z. B. über 1000 Seiten umfaßt. Da S. bereits ein akkadisches Syllabar (AnOr 27) und die heute maßgebende akkadische Grammatik (GAG, AnOr 33) verfaßt hat, werden wir nach Fertigstellung des AHw über ein in Methode, Terminologie, Schreibung und Verweisen genau zusammenpassendes assyrologisches Werkzeug verfügen.

Das AHw ist nach dem lateinischen Alphabet geordnet, wobei die altbabylonischen Formen der Worte maßgebend waren. Als Handwörterbuch kann es nicht Vollständigkeit anstreben (vor allem werden die Personen-, Götter- und geographischen Namen nicht berücksichtigt) — aber es ist komprimiert geschrieben und enthält daher erstaunlich viel Material. Die Struktur der Artikel ist vorbildlich. Der einzelne Artikel bietet: Stichwort, Hinweis auf die Herkunft des Wortes, Hauptbedeutung, Literaturhinweise, Angaben über die Bezeugung des Worts in den einzelnen Sprachperioden und Dialekten, Material der babylonischen lexikalischen Listen, Hauptteil des Artikels mit aufgegliederter Bedeutungsangabe und Belegen, Verweise auf abgeleitete Worte. Das CAD gibt Hinweise auf die Herkunft eines Wortes nur, wenn es sich um ein Fremd- oder Lehnwort handelt oder wenn zur Bestimmung der Wortbedeutung ein etymologisches Argument geführt werden muß — was vom Standpunkt des reinen Assyrologen aus genügt. Vom Standpunkt des Hebraisten aus ist es dagegen angenehm, daß das AHw regelmäßig die Ergebnisse der etymologischen Forschung verzeichnet, wenn S. auch erklärt, in diesem Punkt keine eigenen

Forschungen vorlegen zu können. Der Hauptteil der Artikel hat kein starres Schema. Meist ist er nach Bedeutung und Sprachgebrauch gegliedert, bisweilen nach Sprachperioden oder Dialekten. Diese werden auch sonst sorgfältig verzeichnet. Auf die Gattungen der Belegtexte scheint S. nur dann ausdrücklich zu verweisen, wenn eine Bedeutung nur einer bestimmten Gattung zugehört. Sonst muß man die Texttypen aus den Belegangaben erschließen, was der geforderten Knappheit eines Handwörterbuchs entspricht. Leider (vom Standpunkt des Alttestamentlers aus) verlangte diese auch, daß die Randliteraturen des akkadischen Sprachbereichs hinter den Hauptdialekten etwas zurücktraten. Wichtig ist die Behandlung der Verben. Das CAD benutzt noch das Schema I_1 I_2 I_3 II_1 II_2 usw., wobei unter I_2 z. B. alle Formen mit t-Infix zusammengefaßt sind, darunter auch das t-Perfekt des Grundstamms. Hier bietet das AHw einen echten Fortschritt. S., der durch seine grammatischen Vorarbeiten dazu besonders berufen ist, gliedert bei den Verben stets nach G G_{tn} G_t D D_{tn} D_t usw., wobei z. B. G das „grammatikalische" t-Perfekt einschließt und G_t nur die Formen des „lexikalischen" t-Stammes enthält. Ferner gibt er unter G neben dem Vokal des Präteritums und des Präsens auch stets, wenn belegt, den des Perfekts an.

Die Bedeutung des AHw liegt für den Exegeten vor allem darin, daß es ihm den Zugang zur akkadischen Sprache und damit zu vielen ihn interessierenden Texten erleichtert. Nebenbei kann es aber auch manche Anregung für das hebräische Lexikon geben. Die in den älteren hebräischen Wörterbüchern angegebenen akkadischen Parallelen müssen in jedem Fall nachgeprüft werden, ehe man sie verwertet. Für Köhler-Baumgartner konnten wir erfreut feststellen, daß für die 2. Auflage schon Material des AHw zur Verfügung stand (vgl. die Bemerkung im Vorwort zur 2. Auflage, Supplementum VIII) und daher die Angaben in den meisten Fällen schon aufeinander abgestimmt sind (ergänzen könnte man z. B. noch: zu *'ajil* I jetzt ak. *ālum* II Widder; zu *'ajjil* jetzt besser ak. *ajjalum;* zu *'al* wo? jetzt besser ak. *ali;* zu *'lp* I jetzt besser ak. *elēpum* [so auch CAD]; zu **'almānūt* jetzt ak. *almānūtum;* zu *'arnebet* jetzt neben ak. *annabu* ebenfalls ak. *arnabu* [auch außerhalb von Namen], was S., anders als Köhler, als ursprüngliche Form betrachtet, mit Verweis auf GAG 35 d). In vielen Fällen, in denen Baumgartner Änderungen vorgenommen hat, zeigen sich nun im AHw die Gründe (z. B. hat B. bei *'pp* den Verweis Köhlers auf ak. *apāpum* mit Fragezeichen versehen; das AHw zeigt jetzt, daß dieses Wort nur in Mari belegt ist und daß S. darin ein kanaanäisches Lehnwort vermutet). Noch wertvoller wird das AHw in Fällen wie beim Wort *'aḫ^{a}rīt:* zum Ausdruck *b^e'aḫ^{a}rīt hajjāmīm* „am Ende der Tage" hat Köhler die Anmerkung: „ak. *ina aḫrāt ūmē* eschatologischer Terminus"; dafür bietet nun das AHw die Belegstellen. Eine andere Art von Benutzung des AHw ergibt sich z. B. beim Wort heb. *'ēbūs* „Krippe, Futtertrog" (so Ges.-Buhl, B.-D.-B., König, Zorell, K.-B.), nachbiblisch aber auch „Stall" (Levy); schon Streck, ZA 18, 194 machte darauf aufmerksam, daß ak. *„abusatu"* in der Assyriologie ursprünglich von heb. *'ēbūs* her als „Krippe, Futtertrog" bestimmt worden war, daß aber dann ein Kontext dazu zwang, die Bedeutung „Stall" vorzuziehen; heute gibt das AHw als Bedeutung an: „Magazin(kammer); Pferdebox; (boxähnlicher) Lockenkringel?"; damit ergibt sich die Möglichkeit, daß auch im Hebräischen die Bedeutung „Stall" nicht erst nachbiblisch ist; das wiederum könnte zu einer besseren Deutung von Prov 14, 4 verhelfen: da heb. *bar* II sonst nie „leer" bedeutet, sondern stets „rein", könnte man, will man die an sich gut begründbare Emendation von *'ēbūs* in *'epes* nicht mitmachen, *'ēbūs* hier als „Stall, Box" verstehen, so daß *bar* dann wirklich den Sinn „rein" haben könnte, wenn auch physisch und nicht übertragen wie bei den sonstigen Belegstellen für das Wort; vgl. die parallele Diskussion zur Bedeutung von *phatnē* in Lk 2. Ob diese Überlegung richtig ist oder nicht: jedenfalls zeigt das ak. Wort *abūsu, abussu,* wie die akkadische Wortforschung zunächst ihre ersten Schritte mit Hilfe der anderen semitischen Sprachen gemacht hat, dann auf Grund nicht-etymologischer Beweisführungen selbständig wurde und jetzt fest genug in sich selbst steht, um unter Umständen mit ihren eigenen sicheren Ergebnissen auf die Lexika anderer Sprachen zurückwirken zu können.

N. Lohfink S. J.

Kraus, H.-J., *Psalmen*. Lieferung 1—6 = Ps 1—68 (Biblischer Kommentar, hrsg. v. M. Noth, XV, 1—6). gr. 8° (480 S.) Neukirchen, Kr. Moers, 1958—1959, Neukirchener Verlag. Je Lieferung 7.— DM; Subskr. 5.85 DM.

Kraus, H.-J., und Tibbe, J., *Psalmenpredigten* (Atl Predigten, 3. Folge). kl. 8° (114 S.) Neukirchen, Kr. Moers, 1958, Neukirchener Verlag. 7.20 DM.

Lamparter, H., *Das Buch der Psalmen I. Psalm 1—72* (Botschaft des AT, 14). 8° (348 S.) Stuttgart 1958, Calwer Verlag. 14.50 DM.

Neue Psamlenkommentare empfehlen sich entweder durch neuartige und bessere Erhellung der atl Situation, aus der der Psalm zu uns spricht, oder durch die eindringende Kraft der religiösen Gedanken, die an den Psalmenworten entfaltet werden. Bei Kraus steht Ersteres im Vordergrund; er bietet vor allem gründliche exegetische Forschung, die religiöse Auswertung wird auf Kernpunkte beschränkt. Bei Lamparter findet man selten eine ernste Nachfrage über das atl Milieu, dafür aber um so breitere Auswertung der Psalmen für die homiletische Verkündigung. So darf man sagen, daß diese beiden neuen Kommentare sich in etwa ergänzen, wenn sie auch nicht auf dem gleichen wissenschaftlichen Niveau stehen.

Die Einzellieferungen des Kommentars von Kraus erschienen bisher in erfreulich rascher Folge. Konkrete Hinweise auf noch ausstehende Teile lassen vermuten, daß auch diese bereits im Manuskript vorliegen, so daß der Kommentar hoffentlich bald vollständig sein wird. Das bisher Vorliegende enthält noch keine „Einleitung", die die Grundprinzipien der Auslegung systematisch entwickelte. So wird man sich vorerst damit begnügen müssen, einige wesentliche Linien zu nennen, die aus der Kommentierung selbst abzulesen sind. Eine gewisse Hilfe dafür bieten auch die „Hermeneutischen Erwägungen", die K. den 11 Psalmenpredigten voranstellt (7—15).

Da wird zunächst betont, daß das rechte Verständnis eines Psalms erst über die formale Analyse seines Aufbaus, über die Feststellung der literarischen Gattung und der konkreten Situation des Psalmisten zur zentralen Aussage vordringen darf, ohne diese Vorstufen zu vernachlässigen. „Die im Formalen entdeckten Nuancen tragen wesentlich dazu bei, daß die Individualität eines Psalms aus der Komplexität der Gebetsaussagen des Psalters heraustritt" (Psalmenpredigten, 8). Wie richtig diese Feststellung ist, zeigt der Kommentar von L., der sich durchweg ohne Erörterung der atl Situation sofort auf die religiöse Botschaft konzentriert: Bei aller Dichte und Kraft, mit der sie geboten wird, kann er doch eine gewisse ermüdende Monotonie nicht vermeiden. Man darf hinzufügen: Ohne die Beachtung dieser formalen Gegebenheiten fehlt der religiösen Auslegung ein wichtiges Kriterium, welche Auswertung noch sachgerecht ist und welche nicht mehr.

Daß K. bei seiner Auslegung jedesmal diesen ganzen Weg voll abschreitet, ist durch das Schema der Perikopenbearbeitung, das der Biblische Kommentar überall zugrundelegt, gesichert. Nach den Leitworten der Kommentierung „Text, Form, Ort, Wort, Ziel" müssen notwendig alle formalen Fragen ausdrücklich behandelt werden, ehe die eigentliche Texterklärung und Textauswertung vorgenommen wird. Tatsächlich schieben sich in der Kommentierung K.s diese formalen Aspekte sehr stark in den Vordergrund und beherrschen auch die eigentliche Texterklärung („Wort") noch so stark, daß die Entfaltung des religiösen Gehaltes der Einzelverse darüber oft genug recht mager ausfällt. Hier liegt eine fühlbare Grenze der Arbeit von K. Vielleicht zeigt sich allerdings darin auch eine Gefahr des zunächst so verlockenden übersichtlichen Arbeitsschemas, das die gültige religiöse Doktrin der Perikope (bzw. hier des Psalms) am Schluß der ganzen Bearbeitung als „Ziel" dargestellt wissen will. Dort kann natürlich nur der Grundgedanke des Ganzen und seine Transponierung in den christlichen Raum geboten werden. Aber das genügt und befriedigt bei so konzentriert religiösen Texten, wie es die Psalmen sind, nicht. Wenn man anderseits schon bei der Texterklärung den religiösen Gehalt der Einzelteile (selbstverständlich stets sachgemäß vom Ganzen her verstanden) Zug um Zug nachdrücklich behandelt, so bleibt nicht mehr viel zu sagen für das „Ziel" (wo K. allerdings auch jetzt meist nur knappe Andeutungen bietet). Jedenfalls wird unter diesen Umständen mancher Leser, der mehr religiöse Akzentuierung im einzelnen wünscht, nach der Lektüre von K.s aufschlußreichen Erläuterungen gern und mit Erfolg ergänzend nach dem Buch von L. greifen.

Freilich muß man bei all dem bedenken, daß wohl jeder Kommentator durch die Begrenztheit des verfügbaren Raumes zu einer Beschränkung gezwungen wird. Daß jeder dann vor allem die Dinge behandelt, zu denen er etwas Neues und Eigenständiges zu sagen hat, ist nur zu begrüßen. Für K. ist das zweifellos die Aufhellung des atl Ortes der Psalmen.

Eine sachlich tiefer dringende Psalmenauslegung ist heute nur mehr zu lösen von der Erforschung des israelitischen Kultes. K. hat hierzu wichtige und originelle Beiträge geliefert und bringt so gute Voraussetzungen mit für eine profilierte Erklärung der Psalmen auf dieser Ebene. In den „Hermeneutischen Erwägungen" (Psalmenpredigten, 9) betont K., daß das Lied des einzelnen Psalmisten immer eingebettet ist in die atl Gemeinde — ähnlich Lamparter: „Immer versteht er sich, auch wo dies nicht ausdrücklich betont wird, als Glied der heiligen Kultgemeinde" (20). Dort ist der wahre Ort des Psalms. Wird er dort belassen, so bleibt nach K. die rechte Mitte gewahrt zwischen einer rein psychologisierenden Exegese subjektiven Einfühlens in den atl Beter und der unpersönlichen leblosen Formelhaftigkeit sakraler Schemata, wie sie die kultische Patternforschung vorschnell einführt. K. vertritt also hinsichtlich des kultischen Aspekts der Psalmen eine durchaus maßvolle und kritische Richtung. Seine These vom königlichen Zionsfest ist bekannt, und niemand wird sich wundern, daß sie bei den Königs- und Zionspsalmen propagiert wird. Auch darüber hinaus wird diesem Gedankenkreis besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Drei von den fünf bisher vorliegenden Exkursen greifen diese Thematik auf. Zu Ps 2: die Weltherrschaft des Königs von Jerusalem; zu Ps 24: die Kulttraditionen Jerusalems; zu Ps 46: die Verherrlichung der Gottesstadt (ein sechster Exkurs ist für Ps 132 angekündigt, der zweifellos in die gleiche Richtung gehen wird). Wie in früheren Arbeiten lehnt K. auch hier ein Thronbesteigungsfest Jahwes ab (vgl. besonders Exkurs zu Ps 24 und Erklärung des Ps 47) und distanziert sich überhaupt des öfteren scharf von den Vertretern der extremen Königsideologie, besonders der nordischen Schulen.

Das wirkt sich nicht nur bei den Königspsalmen aus, sondern weitgehend auch bei den individuellen Klageliedern, die so oft von Feinden, die den Beter bekämpfen, sprechen und dabei Wendungen gebrauchen, die zunächst an einen Herrscher denken lassen. Doch spricht nach K. (in Übereinstimmung mit Gunkel) in diesen Psalmen nicht ein König, schon gar nicht in seiner hypothetischen kultischen Neujahrsfestrolle, sondern es sind durchweg private Beter, die von persönlichen Rechtsgegnern bedrängt werden. K. hat für diese eigenartigen Formulierungen eine eigene Deutung. „Es sind nicht nur Bilder und Vergleiche, in denen der einzelne seine Not sieht — er versetzt sich vielmehr in eine ‚königliche Situation'. Der klagende einzelne schlüpft ein in einen weiten Bereich von stehenden Vorstellungsmaterialien, die einst dem königlichen Lebenskreis angehörten... Der einzelne Israelit tritt im Medium königlicher Worte, die seine Existenz weit umgreifen, an Jahwe heran. Auf diese Weise deutet der Ps beständig über die betende Einzelexistenz hinaus" (25, zu Ps 3). Was exakt damit gemeint ist, ist mir bislang nicht restlos klar. Jedenfalls handelt es sich aber nach K. um Gebete von wirklich Angeklagten, die die Rechtshilfe und den Rechtsspruch Gottes im Tempel erflehen, im Heilsorakel erleben und im Kreise der Frommen dankbar besingen. Diese kultische Situation wird vielfach auch durch Analogieschluß in Psalmen vorausgesetzt, in denen sie nicht wirklich zu spüren ist. Hier beginnt natürlich die Gefahr des Systemzwangs. Gewiß gibt es klare Zeugnisse, daß ein konkretes Heilsorakel die Brücke zwischen Klage und Dank bildet (z. B. Ps 12, wo v 4—5 wohl mehr an den Priester gerichtet ist, um den Gottesspruch zu erbitten), — aber muß das immer so sein, z. B. in Ps 6 oder 11? L. zieht diese kultische Situation überhaupt nicht heran, sondern erklärt den Wandel von Klage zu Dank allein aus einem inneren Aufschwung des Glaubens heraus, den Gott geschenkt habe. Solchen für das Verständnis vieler Klage- und Vertrauenslieder wichtigen Fragen widmet K. die beiden anderen vorliegenden Exkurse, zu Ps 5: die Feinde des einzelnen; zu Ps 9/10: ʿAni und ʿAna. Die ʿAnaim sind in den Psalmen keine Partei späterer Zeit, sondern die Beter stellen sich in den Kreis der Armen und Elenden, weil diese auf Zion bei Jahwe, dem Rechtshelfer der Armen, besondere Privilegien erwarten dürfen. Es sind

also einfach die vorbehaltlos bei Jahwe Schutz Suchenden. Danach ist aus dem Wortgebrauch nichts für die Datierung der Psalmen zu entnehmen.

Wir müssen es uns versagen, noch auf weitere charakteristische Züge der beiden Kommentare und auf Einzelheiten der Auslegung einzugehen. Sobald die noch ausstehenden Teile vorliegen, wird dazu Gelegenheit sein. Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß der Kommentar von Lamparter nun in der Reihe „Botschaft des AT" an die Stelle der früheren Bearbeitung durch R. Abramowski tritt und dieser gegenüber zweifellos eine bedeutende Verbesserung darstellt.

J. Haspecker S. J.

Burrows, M., *Mehr Klarheit über die Schriftrollen. Neue Rollen und neue Deutungen nebst Übersetzung wichtiger jüngst entdeckter Texte. Aus dem Amerikanischen von Fr. Cornelius.* gr. 8° (VIII u. 375 S., 1 Karte) München 1958, Beck. 24.— DM.

Van der Ploeg, J., *Funde in der Wüste Juda. Die Schriftrollen vom Toten Meer und die Bruderschaft von Qumran. Aus dem Niederländischen von A. Schorn.* 8° (266 S., 12 Abb.) Köln 1959, Bachem. 14.80 DM.

Daniélou, J., *Qumran und der Ursprung des Christentums. Übersetzt von O. Schilling.* kl. 8° (174 S., 8 Abb.) Mainz 1958, Grünewald. 8.25 DM.

Van der Woude, A. S., *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Studia Semitica Neerlandica, 3). gr. 8° (276 S.) Assen (Holland), van Gorcum, und Neukirchen, Kr. Moers, Verlag des Erziehungsvereins, 1957. 23.40 DM.

In seinem ersten Band („Die Schriftrollen vom Toten Meer", vgl. Schol 33 [1958] 613 f.) hatte *Burrows* über die Qumranfunde und ihre Erforschung und Auswertung bis zum Jahre 1955 berichtet. Der vorliegende Band führt diesen Bericht im gleichen Stil weiter bis gegen Ende 1957. Nach einigen Seiten über die neuesten Schriftfunde und Ausgrabungen (1—30) wird sogleich die Frage nach der Beziehung des Christentums zu Qumran angegangen und ausführlich behandelt. Das entspricht zwar nicht dem logischen Ort, der diesem Problem in der sachlichen Qumranforschung zukommt, wohl aber der unsachlichen Propaganda, die damit in diesen letzten Jahren gemacht wurde, und dem vordringlichen Interesse vieler Leser. „Da viele Menschen in dieser Hinsicht beunruhigt sind, habe ich mich gezwungen gesehen, mich damit weitläufig auseinanderzusetzen" (Vorwort). B.s Darstellung ist hier denn auch weit mehr als ein kühler Forschungsbericht. Er schickt zunächst sehr klärende grundsätzliche Erwägungen voraus über die notwendige Einbettung der Gottesoffenbarung in das geistige und kulturelle Milieu der Zeit, in der sie erfolgt, geht dann die einzelnen Themen durch, die hier erörtert zu werden pflegen (der Täufer, Jesu Person und Lehre, die Urkirche, Paulus, Johannes usw.), und kommt zu dem Ergebnis, daß die nachweisbaren Ähnlichkeiten und vor allem Abhängigkeiten des Christentums von Qumran weit übertrieben worden sind (114); meist handelt es sich nur um „vage Möglichkeiten" (115).

In viel ruhigeres Gewässer führen die Abschnitte über die Bedeutung der Qumranschriften für die atl Forschung (117—164). Denn hier geht es meist um Beiträge zur Textkritik, um Datierungsfragen, Sprachentwicklung und ähnliches. Der zentrale Gegenstand der Forschung bleibt bei allem die Qumrangemeinde selbst. Darüber berichtet der Hauptteil des Buches in vier Abschnitten: der Ursprung der Sekte (165—218), ihre Identifizierung (219—238), ihr Glaube (239—306), ihre Organisation und Riten (307—332). Das Bild der Sekte ist durch neue Funde differenzierter geworden; neue Theorien mit Spätdatierung der Texte in die Jahre des jüdisch-römischen Krieges sind aufgetaucht und werden von B. mit Recht abgelehnt; unter den Glaubenslehren ist vor allem der Messianismus von Qumran viel diskutiert. Doch bleibt alles noch sehr in Fluß. Außer der Abweisung sehr extremer Theorien sind nicht viel konkrete endgültige Ergebnisse zu verzeichnen; nur die großen Umrisse werden einigermaßen deutlich. Sie sind nach B. durch die Ausgrabungen in Qumran selbst gegeben: „die Errichtung der Gemeinde von Qumran gegen Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr., die Unterbrechung der Besiedlung zur Zeit des Herodes und ihre Zerstörung zur Zeit des ersten Aufstandes von 66 bis 70 n.

Chr." (216). In diesen Rahmen muß sich jede Theorie über die Identifizierung der Sekte und die Entstehung der Schriften von Qumran einfügen.

Im ganzen ist dieser neue Band durch dieselben Vorzüge der klaren Materialbeherrschung und der kritischen Sachlichkeit des Urteils ausgezeichnet wie der frühere, der durch diesen zweiten in den meisten Punkten nicht überholt, sondern nur weitergeführt wird. So bleibt dieses Werk von Burrows nach wie vor bei weitem die umfassendste und zuverlässigste Gesamtinformation über Qumran.

Eine einfachere, aber durchaus solide Einführung bietet der Nijmegener Alttestamentler und Syrologe *J. van der Ploeg O.P.* Er war ebenso wie Burrows von Anfang an an der Erforschung der Qumrantexte beteiligt und kann so seine Darstellung mit vielen persönlichen Bemerkungen angenehm beleben. Das gilt vor allem für die Geschichte der Funde 1947. Denn damals war P. gerade in Jerusalem und als Syrologe mit dem syrischen Erzbischof, der die ersten Rollen kaufte, bekannt. Das Buch, das die üblichen Themata (Fundgeschichte; Geschichte, Lehre und Organisation der Sekte; die Handschriften; Qumran und das Christentum) behandelt, ist als erste Orientierung sehr zu empfehlen. Es bietet überall das Wesentliche, unterscheidet sauber zwischen Sicherem und Hypothetischem und ist dazu in einem besonders ansprechenden Stil geschrieben. Auch P. sieht sich veranlaßt, besonders ausführlich die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Qumran und dem Christentum (225—261) zu besprechen. Er weist dabei ebenso entschieden die tendenziösen Behauptungen von Dupon-Sommer, Wilson, Allegro und Davies zurück, wie er den positiven Wert der Qumranfunde für die ntl Forschung anerkennt. Durch sie „ist auf jeden Fall deutlicher geworden, als es bisher war, daß das Christentum nicht in einem leeren Raum entstanden ist, sondern manche Formen seiner Organisation wie auch einen Teil seines Ethos von bereits bestehenden Organisationen und einem bereits geltenden Ethos übernommen hat" (260).

In welch beachtlichem Maße das der Fall ist, sucht *J. Daniélou S. J.* in seinem Büchlein zu zeigen, das aus drei Vorträgen entstanden ist: „Die Gemeinschaft von Qumran und das neutestamentliche Milieu" (11—62), „Christus und der Lehrer der Gerechtigkeit" (63—113), „Die ersten Entwicklungen der Kirche und die Gemeinschaft von Qumran" (115—172). Geistvoll und einfallsreich werden diese Themen durchgehandelt; die ganze Tendenz geht auf den Erweis positiver Parallelen, wenn auch in entscheidenden Punkten, besonders im zweiten Teil, die klare Abgrenzung nicht vernachlässigt wird. D. rückt viele interessante Ähnlichkeiten ins Licht — aber diese erscheinen im Strahl seines Scheinwerfers oft größer und deutlicher, als sie in Wirklichkeit sind. So geschieht es z. B. nicht selten, daß zuerst etwas als frappante Parallele zwischen Qumran und dem NT herausgestellt erscheint, doch zum Schluß findet man eine kleine Bemerkung, daß die Sache doch nicht so sicher sei oder dieselbe Parallele sich auch im sonstigen zeitgenössischen Judentum finde. So ist dann für eine spezielle Beziehung des Christentums zu Qumran eigentlich nichts oder nichts Sicheres eingebracht. Auch mit den Ergebnissen der Forschung über die Qumransekte selbst geht D. manchmal allzu großzügig um; z. B. „Schon um 60 v. Chr. waren sie ins Exil nach Damaskus gezogen . . ." (118). — Man lese dazu bei Burrows „Das Land Damaskus" (191—198) und die anschließend zu würdigende Untersuchung bei van der Woude (48 ff.). Dann sieht man, daß weder die Zeitangabe noch überhaupt eine wirkliche Exilierung in Damaskus viel Wahrscheinlichkeit hat. Burrow wie van der Woude schließen sich den Gelehrten an, die „Damaskus" für einen symbolischen Namen für „Qumran" halten.

Das Buch braucht also sehr einen kritischen Leser. Aber auf alle Fälle ist es anregend und mag in seiner Thesenfreudigkeit ein handgreiflicher Beweis dafür sein, daß auch der strengste Verteidiger der wesentlichen Originalität des Christentums sich nicht vor mannigfachen Ähnlichkeiten oder auch Abhängigkeiten der neutestamentlich-urchristlichen Welt von Qumran zu fürchten braucht. Kritische Stellungnahme zu den frischgemuten Behauptungen D.s findet man oft bei Burrows.

Wie schwierig man in der Qumranforschung zu endgültigen Ergebnissen kommt, zeigt jedem Leser die überaus gründliche Studie von *van der Woude*. Hier werden im Hauptteil des Buches (Kap. 1 = 7—189) alle bisher bekannten Texte aus Höhle 1 und 4, die messianische Aussagen enthalten oder nach einigen Forschern enthalten sollen, ganz im einzelnen untersucht. Die ganze Perikope, in der die entsprechende

Wendung steht, wird übersetzt und sprachlich und inhaltlich genau erörtert und so der Ertrag für den Messianismus erhoben. Diese umfassende Aufarbeitung des ganzen bisherigen Materials, bei der Texte mit negativem Ergebnis ebenso sorgfältig diskutiert werden wie die anderen, macht mehr als die Ergebnisse im einzelnen die eigentliche Bedeutung der Arbeit aus und reiht sie ein in die ziemlich wenigen Werke über Qumran, die bleibenden Wert haben. Jede weitere Erforschung des Messianismus von Qumran wird auf W. zurückgreifen müssen.

Messianismus wird in der Studie im engeren, personalen Sinn verstanden. Es geht nicht um die ganze eschatologische Heilserwartung der Sekte, sondern um ihre Erwartung eines (oder mehrerer) Messias als „eschatologischer Erlösergestalt" (5). Zwei solcher Erlösergestalten werden in Qumran erwartet, die zusammen erscheinen werden: ein Messias aus Aaron und ein Messias aus Israel. Nur letzterer wird einmal allein genannt, sonst steht immer der Doppelausdruck „Messias Aarons und Israels" oder genauer „Messias (bzw. Messiasse) aus Aaron und aus Israel". Es kann kaum ein Zweifel sein, daß damit zwei verschiedene Gestalten gemeint sind (so auch Burrows, K. Schubert, van der Ploeg usw.): der endzeitliche Hohepriester und der endzeitliche davidische Fürst bzw. König. Dieser ist dabei eindeutig dem ersteren untergeordnet, den W. auch mit dem wiederkehrenden Elias gleichsetzen möchte (allerdings mit schwachen Gründen). Nun wird auch vom „Kommen des Lehrers der Gerechtigkeit am Ende der Tage" (CDC VI, 11) gesprochen und vom Toraforscher, der zusammen mit dem Sproß Davids erscheinen wird (4 Q Flor; vgl. CDC VII, 18). Das sind nach W. nur andere Namen für den Messias aus Aaron. W. lehnt es ab, daß dabei an eine Auferstehung und Wiederkehr des historischen Lehrers der Gerechtigkeit gedacht sei, von dessen Auftreten etwa CDC I, 11 und vor allem 1 Q pH spricht und der CDC VI, 7 auch Toraforscher genannt wird. Dieser historische Lehrer der Gerechtigkeit gilt nach W. vielmehr als messianischer Vorläufer und ist identisch mit dem „Propheten", der 1 Q S IX, 11 noch erwartet wird („bis zum Kommen eines [des?] Propheten und der Messiasse aus Aaron und Israel"). Um das alles richtig zusammenzuordnen, muß mit W. angenommen werden, daß 1 Q S vor, 1 Q pH und CDC nach dem Auftreten des historischen Lehrers der Gerechtigkeit entstanden sind: 1 Q S spricht (noch?) nicht vom Lehrer der Gerechtigkeit, 1 Q pH und CDC sprechen nicht (mehr?) von der Erwartung eines Propheten. Diese Unterscheidung von zwei Lehrern der Gerechtigkeit bzw. Toraforschern ist ein neuer origineller Lösungsversuch von W., beruht aber auf viel schmalerer Basis in den Texten als die Unterscheidung der zwei Messiasse. Die Gründe für die einzelnen Aufstellungen zu nennen und abzuwägen würde viel zu weit führen.

Im 2. Kapitel des Buches (190—216) zeigt W., daß in den Testamenten der zwölf Patriarchen bei Ausklammerung von christlichen Zusätzen dieselben messianischen Vorstellungen enthalten sind wie in den übrigen Qumrantexten. W. betrachtet den „Urtext der Test. XII als eine der Gemeinde von Chirbet Qumran entstammende Schrift" (215), die dann stellenweise christlich umgearbeitet, gekürzt und interpoliert ist (193).

Der Schlußteil des Buches (217—249) versucht eine synthetische Darstellung der geschichtlichen Ursprünge der Sekte und der religionsgeschichtlichen Wurzeln ihres Messianismus. Danach ging die Sekte aus einem rechten Flügel der Sadduzäer hervor, der zunächst mit anderen Chasidim (den späteren Pharisäern) gemeinsam ging. Doch widersetzte er sich im Gegensatz zu diesen entschieden dem Hohenpriestertum des Nicht-Zadokiden Jonathan (153 v. Chr.), der Usurpation des Königtums durch die nicht davidischen Hasmonäer und ihrer Verbindung von Königtum und Hohempriestertum in einer Person. So trennte man sich etwa 150 v. Chr. von den anderen Chasidim, mit denen man bisher gemeinsame Front gegen alle Hellenophilen gemacht hatte. Etwa 20 Jahre später (CDC I, 11) trat der Lehrer der Gerechtigkeit auf, führte u. a. das Tempelschisma durch und siedelte seine Gemeinde in Qumran = Damaskus an. Sein Gegenspieler („Frevelpriester") war Alexander Jannai. Die Erwartung von zwei Messiassen und vor allem der Primat des Messias aus Aaron wird durch all das recht gut verständlich gemacht.

J. Haspecker S. J.

Javierre, A. M., S.D.B., *La sucesión primarcial y apostólica en el Evangelio de Mateo. Datos para el problema de la sucesión apostólica,* Cuaderno 1 (Biblioteca del „Salesianum", 49). gr. 8° (68 S.) Torino 1958, S.E.I. 350.— Lire.

Ders., *La primiera „diadochê" de la patrística y los „ellógimoi" de Clemente Romano. Datos para el problema de la sucesión apostólica,* Cuaderno 2 (ebd. 40). gr. 8° (158 S.) ebd. 1958. 800.— Lire.

Die beiden Arbeiten des Verf. sind offenbar durch das Buch von O. Cullmann, Petrus, Jünger-Apostel-Martyrer, Zürich 1952 (vgl. Schol 28 [1953] 264—267), angeregt worden. Dort verlangt Cullmann von den Katholiken eine bessere Begründung ihrer Behauptung von der apostolischen Nachfolge, als sie gewöhnlich in ihren Kommentaren geboten wird.

In dem *1. Heft* veröffentlicht J. das Ergebnis einer Umfrage vom 21. 12. 56 bei den Exegeten und Fundamentaltheologen, ob und wie weit die apostolische Nachfolge sich aus Mt 16, 18 ff. und 28, 18 ff. beweisen läßt. Drei Fragen waren zu beantworten: 1. Kommen nach Ihrer Ansicht an den beiden Stellen bei Mt die primatiale und apostolische Nachfolge zum Ausdruck? — 2. Wenn ja, wie ist nach Ihrer Ansicht die Idee der Nachfolge in den beiden Stellen enthalten: einschlußweise, oder hängt sie von dem prophetischen Sinn der Worte Christi ab, oder ergibt sie sich vielmehr aus dem Zusammenhang? — 3. Was ist nach Ihrer Ansicht das Prinzip, das den biblischen Text mit dem Thema der Nachfolge verbindet? Ist eine Stetigkeit des Primates oder des Apostelamtes ohne Nachfolge möglich? Welches ist die Zuverlässigkeit dieses Prinzips der Stetigkeit, die von Katholiken bald dem Primat, bald dem Apostelamt zugeschrieben wird? — 4. Falls Sie einen anderen Weg vorziehen sollten: können Sie einige Anregungen geben, die eine bessere Fassung und Lösung des Problems gestatten?

Die 34 aus aller Welt eingegangenen Antworten, die der Verf. im Überblick wiedergibt, sind zweifellos sehr lehrreich. Die 1. Frage wird von allen bejaht. Bei der 2. Frage gehen die Ansichten auseinander. Die einen sehen in den beiden Stellen im Lichte der Dogmenentwicklung nur den Ausgangspunkt für die primatiale und apostolische Nachfolge (Levie); andere sind der Ansicht, daß die primatiale und apostolische Nachfolge implicite in diesen Stellen enthalten ist (Crevola), oder genauer formaliter implicite (Zerwick-Prümm), oder wenigstens implicite (Joret), oder vielleicht nur für uns implicite, aber explicite für die ersten Hörer (Zedda). Andere wollen sie dagegen in den beiden Stellen explicite ausgesprochen finden, wofern man sie nicht nur nach logischer, sondern auch nach ontologischer Methode liest (Demaría). Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, die einzelnen Antworten hier aufzuführen. Was die 3. Frage angeht, kommen alle darin überein, daß die Nachfolge sich aus der Stetigkeit des Primates und des apostolischen Amtes ergibt. Auf die 4. Frage sind keine wesentlich neuen Anregungen eingegangen. Eine gute Zusammenfassung der Ergebnisse der Umfrage bildet den Abschluß, ohne daß der Verf. die Ansichten gegeneinander abwägt und eine Erklärung der beiden Stellen und ihrer Tragweite für die primatiale und apostolische Nachfolge gibt.

Unter den eingegangenen Antworten finden sich auch solche, die, wie Levie, in den Mt-Stellen nur den Ausgangspunkt für das Dogma von der primatialen und apostolischen Nachfolge finden. Darum ist es wichtig, zu sehen, wie die Urkirche die Stellung des Petrus und der anderen Apostel beurteilt hat. Abgesehen von der Apg und den Briefen des Neuen Testamentes, bietet der 1. Brief des Klemens an die Korinther dafür das älteste Zeugnis. Seine Aussagen untersucht der Verf. im *2. Heft.* Es kommen hier die drei Stellen in Frage 1 Kl. 42, 1—5; 43, 1; 44, 1—4. Im 1. Kapitel gibt der Verf. einen geschichtlichen Überblick über die verschiedenen Auslegungen dieser Stellen. Er spricht von der Auseinandersetzung zwischen Rothe und Baur, von der früheren und späteren Auffassung Harnacks, der in seiner späteren Ansicht durch R. Sohm beeinflußt war, von der Ansicht Lietzmanns, der das Problem des monarchischen Episkopats von dem der apostolischen Nachfolge trennt, und von der neuesten Stellungnahme von Campenhausens. Dieser stimmt darin mit Baur überein, daß bei Klemens von einer apostolischen Nachfolge noch keine Rede ist, während Klemens nach Rothe ausdrücklich und nach Lietzmann einschlußweise davon spricht.

Das 2. Kapitel überschreibt der Verf. „Versuch einer Deutung". Er läßt hier zunächst die Stimmen zu Wort kommen, die in der Deutung des διαδέξονται im wesentlichen übereinstimmen, den Protestanten R. Rothe, den Katholiken A. Michiels und den Anglikaner G. Dix. Alle drei sehen darin eine ministeriale, auf die Anordnung der Apostel zurückgehende, wenn auch nicht apostolische Nachfolge ausgesprochen. J. untersucht dann das Verhältnis von κατάστασις und διαδοχή, die bei Klemens eng miteinander verbunden sind, und kommt zu dem Ergebnis, daß die διαδοχή ein Punkt in der κατάστασις ist und infolgedessen wie diese zunächst nicht apostolisch, sondern ministerial gemeint ist. Das hindert nach ihm aber nicht, daß es sich einschlußweise um die Nachfolge der Apostel handelt (62). Er geht dann auf die Kritik ein, die Rothe, Michiels und Dix an einer „apostolischen" (im Unterschied zu einer ministerialen) Nachfolge üben, und glaubt feststellen zu können, daß die κατάστασις (Bestellung) der örtlichen Vorsteher Klemens die Feder geführt hat und daß im Lichte dieser „Bestellung" auch die „Nachfolge" (διαδοχή) zunächst nur ministerial gemeint ist. Zum mindesten sei die These von der Apostolizität der Nachfolge bei Klemens weit davon entfernt, apodiktisch zu sein (74).

Wer sind die 1 Kl. 44, 3 genannten ἐλλόγιμοι? Davon handelt der Verf. im 3. Kapitel. Sie sind nicht einfach identisch mit den διάδοχοι, sondern es sind die δεδοκιμασμένοι + καταστα θέντες. Es bleibt zwar die Möglichkeit, in den ἐλλόγιμοι die διάδοχοι zu sehen, aber aus der Möglichkeit folgt noch nicht die Tatsächlichkeit (85). Daß sie tatsächlich die διάδοχοι (Nachfolger) sind, zeigt der Verf. im Folgenden. Die κατάστασις (Bestellung) bildet eine typische Funktion der Apostel, wenn sie auch nicht alle übertragbaren Rücksichten des Apostelamtes umfaßt. Andererseits wird sie auch von den ἐλλόγιμοι ausgeübt. Zusammenfassend stellt der Verf. fest, daß die κατάστασις, die nach 1 Kl. 42, 4; 43, 1; 44, 2—3 zu Lebzeiten der Zwölf das Monopol der Apostel war, später von den ἐλλόγιμοι kraft eigenen Rechtes und mit voller Wirksamkeit ausgeübt wird. Sie sind die Vertreter der Apostel in der Ausübung der κατάστασις. Sie sind infolgedessen ihre Depositarii oder, was dasselbe ist, ihre tatsächlichen Erben (88). Es bleibt also die Frage, ob sie nur als ihre tatsächlichen oder auch als ihre formalen Nachfolger zu gelten haben, weil nicht sicher feststeht, daß die ἐκεῖνοι (1 Kl. 44, 3) die Apostel sind. Aber davon abgesehen, kommt J. zu dem Ergebnis, daß es sich nach Klemens einschlußweise um eine formale apostolische Nachfolge handelt (92 f.); denn sie üben die „Bestellung" kraft einer von den Aposteln erhaltenen Anordnung aus. Das heiße aber doch wohl, daß sie apostolische Vollmacht besaßen, die sie von den Aposteln empfangen hatten (97).

Im letzten Kapitel spricht der Verf. von der theologischen Wertung des Klemens-Zeugnisses bei den verschiedenen protestantischen Theologen (Goguel, Loisy, Reville, v. Campenhausen. K. Barth, Brunner) und nimmt selbst im Sinne des Klemens dazu Stellung. Die einen bestreiten nicht die Tatsache der apostolischen Nachfolge, sondern nur, daß die Klemens-Stellen ein Zeugnis für die apostolische Nachfolge bilden, andere geben zu, daß Klemens von der apostolischen Nachfolge spricht, bestreiten aber die Tatsache einer solchen Nachfolge, während eine dritte Klasse beides in Abrede stellt. Der Grund dafür ist, wie K. L. Schmidt und O. Cullmann zugeben, die Einstellung der protestantischen Kirchen, die grundsätzlich keine apostolische Nachfolge kennen (127 f.). Nach den meisten protestantischen Kritikern sei im 1. Jahrhundert von einer apostolischen Nachfolge noch keine Rede. Sie sei erst im 2. Jahrhundert unter dem Einfluß des Gnostizismus aufgekommen, der sich seinerseits vom hellenistischen Schrifttum habe inspirieren lassen, und bedeute den Anfang des Katholizismus. Sie habe sich im Anfang nur mit dem Thema der Lehrüberlieferung befaßt. Ihr plötzliches Auftauchen in der Kirche sei entscheidend veranlaßt worden durch die Notwendigkeit, die Häresien, die das Christentum bedrohten, zu bekämpfen und zu diesem Zwecke die Gewalt über die Gemeinde in einer festen Hand, der des monarchischen Bischofs, zu vereinen (132). Dagegen betont J., es sei ein Irrtum, daß der Begriff der „Nachfolge" (διαδοχή) im Christentum entstanden sei, sondern das Christentum brauchte ihn nur anzupassen. Ferner beginne die Nachfolge der Apostel in der patristischen Literatur nicht mit der Lehrüberlieferung, sondern mit der Weitergabe der Gewalten. Die Vorbedingung für die „Nachfolge" in den drohenden Häresien sehen heiße, die Gelegenheit zur Ursache erklären.

J. schließt mit der Feststellung: der 1 Kl. formuliert die Nachfolge der „Ältesten" (ἀπαρχαί) und spielt einschlußweise auf die Nachfolge der Zwölf an. Für Klemens existiert der Gegensatz zwischen Christentum und Katholizismus nicht, wie die Protestanten ihn bei ihm finden wollen. Die Hierarchie und das Charisma, die Zukunft und die Gegenwart, das Individuelle und das Gemeinschaftsbildende stehen in dem Schreiben des Klemens in vollkommener Harmonie (132 f.). Die eingehende Untersuchung ist zweifellos geeignet, neues Licht auf die umstrittenen Klemens-Texte und ihre Beweiskraft für die apostolische Nachfolge zu werfen.

B. Brinkmann S. J.

Rahner, K., S. J., *Zur Theologie des Todes* (Quaestiones disputatae, 2). gr. 8° (106 S.) Freiburg 1958, Herder. 5.80 DM.

Wenn R. einem Thema die Kraft seiner Spekulation zuwendet, lassen neue Lichter auch alte Wahrheiten zum Neuheitserlebnis werden. Das ist nicht die dem christlichen Denken mit Recht verdächtige Neuheit menschlicher „Fündlein", sondern Wiederentdeckung der zum Teil verschütteten alten Wahrheit oder auch originelles Erschließen von immer schon vorhandenen, aber verborgen gebliebenen Tiefen.

R. deutet im ersten Teil den Tod als „Vorkommnis, das den ganzen Menschen betrifft". Es wird daran erinnert, daß die Allgemeinheit des Todes nicht im Biologischen, sondern in der Universalität der Sünde begründet ist. Die selbstverständliche Lehre vom Tod als Trennung von Leib und Seele wird dann aus ihrer bloß negativen Bedeutung zu einer positiven Aussage von der in dieser Trennung vom individuellen Leib gewonnenen all-kosmischen Offenheit der Seele geführt. Die Seele wird durch die Trennung von ihrem einzelnen Leib nicht schlechthin weltjenseitig oder akosmisch, sondern öffnet sich dadurch gerade zu einem allkosmischen Weltbezug. Diese These wünschte man noch weiter geklärt, vor allem auch in einer Untersuchung über Wesen und Eigenart des „Zwischenzustandes" zwischen Tod und Auferstehung des Fleisches. — Als Drittes wird in diesem ersten Abschnitt die Glaubenslehre vom Tod als Ende des Pilgerzustandes einer tieferen Deutung unterzogen. Wie die ganze Geschichte des Menschen sich im Tode auszeugt und wie umgekehrt der Tod in den personalen Taten des Menschen im Laufe seines Lebens anwesend sein muß, das läßt diese Glaubensaussage den Charakter einer rein sachlichen Feststellung verlieren. Ist der Tod als Trennung von Leib und Seele das von außen her als Widerfahrnis zustoßende Ende des leiblichen Lebens, so ist er als Ende des Pilgerzustandes personale Vollendung und Auszeugung des Menschen.

Der zweite Abschnitt behandelt den Tod als Folge der Sünde. An sich ist der Tod ein naturales Phänomen, das noch verhüllt, ob der konkrete Mensch den Tod Adams oder den Tod Christi stirbt. Da es aber in jener konkreten Ordnung, in der der Mensch tatsächlich existiert, den Tod nicht geben sollte, ist „real-ontologisch in jedem Menschen ein Existential gegeben, das dem Tod widerspricht" (35). Daher kann der konkrete Mensch den Tod nicht als etwas Selbstverständliches erfahren, das ihm „natürlich" wäre, sondern als Folge und Darstellung der Sünde. Das Fehlen der göttlichen Gnade, die Sünde, kommt auch dadurch im Tod zum sichtbaren Ausdruck, daß in ihm als einem mit Notwendigkeit über den Menschen kommenden Widerfahrnis der Tod als personale Tat des Menschen verhüllt wird. Umgekehrt ist, da der Tod in den freien Entscheidungen des menschlichen Lebens anwesend sein muß, die Sünde, in der sich der Mensch der vollen Auszeugung und Vollendung widersetzt, Todsünde.

Der dritte Abschnitt vollendet das Vorige durch die Deutung des Todes als Erscheinung des Mitsterbens mit Christus. Die Vielschichtigkeit des menschlichen Sterbens — „Tat und Leiden, Aufgabe der Leibgestalt und Offenwerden eines allkosmischen Bezuges des Geistes, Ende biologisch getragener Geschichtlichkeit und Vollendung des personalen Lebens von innen" (53) — findet sich auch im Tode Christi. R. verweist mit Recht auf die Unzulänglichkeit der im Frühmittelalter entwickelten satisfaktorischen Erlösungstheorie, die in ihrem positiven Gehalt nicht falsch, aber doch wesentlicher Ergänzung bedürftig ist. R. zieht die Tatsache, daß durch die im Tode geschehende Trennung der Seele vom individuellen Leib eine all-kosmische Offenheit des Geistes erreicht wird, zur Erklärung der allgemeinen Heilsbedeutsamkeit des Todes Christi heran. „Durch den Tod Christi ist seine

geistige Wirklichkeit, die er von Anfang besaß und die er in seinem durch den Tod sich vollendenden Leben tätigte, offen geworden für die ganze Welt, ist eingestiftet worden dem Ganzen der Welt und zur bleibenden Bestimmung real-ontologischer Art für diese Welt in ihrem Grund geworden" (58). Das Sterben des Christen wird durch Glaube, Hoffnung und Liebe zur Teilnahme an diesem Tode Christi, die im Laufe des christlichen Lebens durch die Sakramente, vor allem Taufe, Eucharistie und Krankensalbung, sichtbar gemacht und immer aufs neue vollzogen wird.

Den Darlegungen über den Tod überhaupt ist ein Exkurs über das Martyrium angefügt, der die wesentlichen Gedanken R.s über die Theologie und Metaphysik des Todes auf die qualifizierte Gestalt des christlichen Sterbens, das Blutzeugnis, anwendet. — Es ist gewiß nicht immer leicht, sich die Gedanken R.s gleich so anzueignen, daß sie im eigenen Nachvollzug die ihnen innewohnende Fruchtbarkeit auswirken. Wo es aber geschieht, erlebt das theologische Bemühen eine außerordentliche Verlebendigung.

O. Semmelroth S. J.

Neuausgaben der Reformatoren: *D. M. Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel.* 10. Bd., 1. und 2. Hälfte. 4° (XV und 590 S.; CI und 349 S.) Weimar 1956 und 1957, Böhlau. 55.— DM und 50.— DM; subskr. 44.— DM, 40.— DM — *M. Luther, Œuvres.* Publiées sous les auspices de l'Alliance nationale des Églises luthériennes de France. T. I und V. gr. 8° (308 und 265 S.) Genève 1957 und 1958. Labor et Fides — *J. Calvin, L'Institution chrétienne de la Religion chrétienne.* Édition nouvelle publiée par La Société calviniste de France. L. 3 und 4. gr. 8° (477 und 582 S.) Genève 1957 und 1958, Labor et Fides — *J. Calvin, Institution de la Religion chrétienne.* Livre premier. Édition critique avec introduction, notes et variantes publiée par *J.-D. Benoit* (Bibl. des textes philosophiques). gr. 8° (266 S.) Paris 1957. Vrin. 1860 Fr. — *H. Zwinglis Sämtliche Werke* (Corpus Reformatorum, Vol. CI). Neue Folge. Lieferung 2 und 3 (Band XIV, Bogen 11—15 und 16—20). Unter Mitwirkung des Zwingli-Vereins in Zürich. gr. 8° (S. 161—240 und 241—320) Zürich 1956 und 1957, Verlag Berichthaus, je Lief. 14.50 Fr. — *Aus Zwinglis Predigten zu den Propheten Jesaja und Jeremia.* Unbekannte Nachschriften, ausgewählt und sprachlich bearbeitet von *O. Farner* (Veröffentlichungen der Rosa Ritter-Zweifel-Stiftung. Religiöse Reihe) kl. 8° (519 S.) Zürich 1957, Verlag Berichthaus. 14.— Fr.

Wir setzen unseren Sammelbericht über die neuen Ausgaben der Reformatoren fort (vgl. zuletzt Schol 31 [1956] 512 f.). Zunächst ist es wieder ein neuer Band der *Weimarer Lutherausgabe* in 2 Teilbänden, den wir anzeigen können. Er enthält als Fortsetzung der Ausgabe der Deutschen Bibel den 3. Teil des AT: Hiob, Psalter und die Salomonischen Bücher. Im Anhang zum 2. Teilband sind die Materialien zum Psalter beigegeben: Röhrers kurzes Psalmenregister von 1541/42, Luthers Vorrede zur Neuburger Psalmenausgabe von 1545, sein bisher noch in keiner Lutherausgabe gedrucktes Psalterium translationis veteris correctum von 1539 und 1537 und seine handschriftlichen Eintragungen in seinen beiden hebräischen Handpsalterien von 1516. *H. Volz*, der Herausgeber, hat in einer sehr ausführlichen Einführung, die sich am Beginn des 2. Teilbandes eingeschoben findet, über die Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen Drucke und Luthers Beigaben zu seiner Übersetzung berichtet. Darnach ist der gesamte 3. Teil des VT „infolge geringer Nachfrage" (IX) nur zweimal in Wittenberg aufgelegt worden: 1524 und 1525. Dagegen war die Psalmenübersetzung sehr gesucht und wurde als Einzeldruck von 1524—1544 sogar zwölfmal herausgegeben, die Salomonischen Bücher mindestens fünfmal. Luther beendete die Übersetzung erst im September 1524, während schon ein Teil im Druck war. Denn nach einem Brief aus diesem Jahr an Spalatin bereitete sie ihm diesmal besondere sprachliche Schwierigkeiten. So hat er noch während des Druckes selber viel daran gefeilt — teilweise mit Melanchthon und dem Wittenberger Hebraisten Aurogallus. Schon 1524 kamen in Augsburg drei, in Nürnberg und Straßburg je ein Nachdruck heraus. Die von unbekannter Seite angefertigte Übertragung ins Niederdeutsche erschien bereits 1525 in Wittenberg in zwei Drucken. Luther hat auch die späteren Auflagen einer Revision unterzogen, so daß Volz bis 1528 allein sieben Schichten unterscheiden kann. 1531 kam es dann, wieder mit Hilfe von Melanchthon und Aurogallus, aber auch Crudigers, zur durchgreifenden Neuarbeit. Die große Bibel-

revision von 1539—1541 befaßte sich dann wieder, wenn auch knapp, mit dem Psalter. — Der hier gedruckte Text ist für das Buch Hiob und die Salomonischen Bücher, wie sonst in der Weimarer Ausgabe, aus der Erstausgabe von 1524 auf der linken Textseite und aus der letzten zu Luthers Lebzeiten von 1545 genommen. Bei den Psalmen ist in einer 3. Kolumne auch der Text der Überarbeitung von 1531 beigefügt, da er so wichtig ist. Im Apparat sind die Abweichungen der anderen Ausgaben zu finden, so daß man sich über die Entwicklung ein ausgezeichnetes Bild machen kann. Sehr schwierige alte Ausdrücke sind auch diesmal im Apparat gedeutet. So etwa II 73 „Der Fuchs nicht beissen" = nicht den Mut haben, Ernst zu machen. Also wieder eine vorzügliche Edition in gutem Satzbild, die dem Ruf der Weimarer Ausgabe entspricht.

Die *neue französische Übersetzung*, welche die Vereinigung der lutherischen Kirchen Frankreichs herausgibt, bietet in dem bisher erschienenen 1. und 5. Band auf Grund der Weimarer Ausgabe: die Erstausgabe der Bußpsalmen, die Thesen gegen die scholastische Theologie, die Ablaßthesen, den Sermon von Ablaß und Gnade, die Heidelberger Disputation, die Vaterunser-Erklärung, Von den guten Werken, also Frühschriften. Der 5. Band übersetzt: Über den unfreien Willen, und das Büchlein von 1527: Ob man vor dem Tod fliehen kann. Jedem der Bände ist ein gutes Sachregister beigefügt, so daß man sich gut ausfinden kann. Die Übersetzung soll möglichst wörtlich sein, was bei der Sprachart Luthers besonders in den deutsch geschriebenen Werken nicht leicht ist. Aus französischem Sprachkreis wurde von C. *Dumond* darauf hingewiesen, daß so einige termini technici in der vorliegenden Übersetzung doch wohl zu wörtlich wiedergegeben seien: NouvRevTh 91 (1959) 214. D. wies darauf hin, daß hier etwa neuere katholische Werke in französischer Sprache Hilfe sein könnten, da dort die früheren Formulierungen noch besser sich erhalten haben als in der protestantischen Theologie. Vielleicht könnte man hinzufügen, daß das auch die zeitgenössische französische Literatur tun könnte, etwa Calvins Institution. Wir begrüßen die Übersetzung auch von katholischer Seite in unserer Zeit der gegenseitigen Aussprache, da besonders die ältere deutsche Sprache Luthers doch vielen schwer zugänglich sein wird. Es ist aber zu empfehlen, wie es bereits nun im 5. Band geschah, am Rand die Seitenzahlen der Weimarer Ausgabe anzugeben, um so den Urtext leichter finden zu können.

Im gleichen Genfer Verlag Labor et Fides ist das ähnlich für weitere Kreise gedachte Werk der Edition von *Calvins Institution* mit der Herausgabe des 3. und 4. Buches zum Abschluß gelangt. Herausgeber und Verlag haben also ihr Wort über eine schnelle Folge der Bände gehalten. Der 4. Band enthält neben Zusätzen zu den früheren Bänden, die sich meist auf zusätzliche Verweisstellen zu den Vätern beziehen, die im Beginn der Ausgabe versprochenen Inhaltsverzeichnisse, deren Umfang für sich selber spricht: Zitierte Autoren (493—508), Bibelzitate (509—547!), Sachverweise (549—571), endlich ein Glossarium schwieriger Worte (573—578). Darunter erscheint das fast 50 Spalten in Kleindruck umfassende Sachverzeichnis von besonderer Bedeutung und wird auch den Fachgelehrten manche Dienste tun können. — Der beim Erscheinen dieser Ausgabe ausgesprochene und später von uns wiederholte Wunsch, doch auch die späteren Zusätze Calvins im Druck der Ausgabe von 1560 kenntlich zu machen, da das für die Entwicklung auch in einer für weitere Kreise gedachten Ausgabe wichtig erscheine, ist nun in der textkritischen Ausgabe von *J.-D. Benoit* wenigstens für das 1. Buch der Institution ausgezeichnet erfüllt worden. Schon allein, daß ein Calvinkenner wie Prof. Wendel ratend der Edition zur Seite stand, läßt viele Hoffnungen wachwerden. Sie sind erfüllt worden. Wir haben nun eine wissenschaftliche Ausgabe, die ähnlich wie die Weimarer in dem Apparat die Varianten der sechs verschiedenen Ausgaben von der Hand Calvins bringt und am Rand angibt, wann die betreffende Stelle beigefügt worden ist. Auch ist der ursprüngliche Wortlaut Calvins gedruckt und nicht wie in der obigen Ausgabe öfter in modernes Französisch — entsprechend der anderen Zielsetzung — geändert. Die Edition von 1560 aber ist auch hier mit Recht zugrunde gelegt, obschon Calvin nicht mehr die allerletzte Hand an das Ms legen konnte noch die Druckbogen selber durchgesehen hat. Denn diese Ausgabe enthält doch den letzten Gedanken des Reformators. Man möchte nur hoffen, daß es bald gelingt, auch die anderen Bücher

der Institution in ähnlich vollkommener Weise zu besitzen. Dadurch wäre der gesamten christlichen Wissenschaft ein echter Dienst getan.

Im letzten Überblick wurde bereits der 1. Faszikel der Neuen Folge von *Zwinglis* Sämtlichen Werken angezeigt. Inzwischen sind uns zwei weitere gesandt worden. Sie führen die *Apologia complanationis Isaiae* bis zum 38. Kapitel fort. Auch diesmal spürt man wieder den vor allem philologischen Zweck, der die vorhergehende Übersetzung des Isaias durch die Gegenüberstellung des hebräischen Urtextes mit den früheren Übersetzungen der Septuaginte, des Hieronymus und des Oecolampad u. a. rechtfertigen will. Dennoch scheint auch das Exegetische vielfach durch, dem die Übersetzung und ihre Rechtfertigung letztlich dienen will, wie es dem Zeitanliegen entsprach. In der Edition sind in den Anmerkungen viele sehr interessante Hinweise philologischer Art auf die Klassiker gegeben, die manche Andeutung Zwinglis verdeutlichen. Druck wie Textgestaltung sind wieder ausgezeichnet. — Eine gute Ergänzung gerade für die Kommentierung des Isaias durch den Reformator sind die nun zum erstenmal zugänglich gemachten *Predigten Zwinglis zu Isaias und Jeremias*. Sie finden sich in zwei Handschriften der Züricher Zentralbibliothek, die bisher unerforscht blieben. Der Zwingliforscher O. *Farner* legt sie uns in einer Auswahl, die etwa ein Viertel von ihnen umfaßt, zum erstenmal vor. Die Predigten zu Isaias sind von dem Pfarrer von St. Peter in Zürich, wo sie von Zwingli gehalten wurden, Leo Jud, aufgezeichnet worden. So sagt die handschriftliche Überschrift ausdrücklich: ex ore eius (Zwinglii) non parva diligencia excepit atque collegit. Ein Zweifaches lehren sie vom Reformator: er predigte ein Buch der Heiligen Schrift durch, und zwar Satz für Satz. Und ein zweites: das Entscheidende war ihm „die Rechtfertigung aus dem Glauben, d. h. die im Sterben des Heilandes verbürgte Gnade und die darauf hinzielende göttliche Erwählung und Vorsehung" (19). Der ganze Eifer der Propheten wird dabei aufgeboten, um das Volk aufzurufen, damit Ernst zu machen. Es ist schade, daß die Predigten nur durch ein doppeltes Prisma uns zugänglich wurden: zuerst durch das des bloßen Hörens und nun auch durch die Auswahl und die teilweise Übersetzung der lateinischen Stücke in ihnen sowie die Übertragung der deutschen „in die heutige Ausdrucksweise" durch den Herausgeber. Sie erfüllen so wohl den weiteren Zweck, für den sie herausgegeben sind, und können vielleicht den Leser besser so in die Gedankengänge der früheren Zeit einführen. Dennoch bleibt der Wunsch, daß Farner nach dieser guten Vorarbeit der theologischen Wissenschaft den Urtext zugänglich macht. H. Weisweiler S. J.

Knox, R. A., *Christliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*. 8° (542 S.) Köln und Olten 1957, Hegner. 38.— DM.

In der Einleitung dieses gewichtigen Bandes, dessen Entwurf und Ausführung den Verf. dreißig Lebensjahre hindurch beschäftigten, heißt es: „es lag mir mehr daran, hinter die Motive ihres (der christlichen Schwärmer) Denkens zu kommen, als ihnen den Irrtum ihres Denkens nachzuweisen" (11). Damit deutet K. jene Wandlung seiner Auffassung an, welche zunächst ein Werk im Sinne von Bossuets ‚Variations' und Möhlers ‚Symbolik' zu schreiben gewillt war, die dann aber schließlich, von der These zum Menschen vordringend, diesen selbst und nicht so sehr den abstrakten Gedanken in den Mittelpunkt der Darstellung rückte. Es ist keine Geschichte der kirchlichen Häresie, ihrer Widerlegung, ihrer Ursprünge. Vielmehr liegt dem Verf. daran, jenen Bezirk des an sich orthodoxen Christentums auszumessen, in dem der fromme Eifer zu Hause ist, jene Elite von Christen und Christinnen, die in Gefahr ist, ein Zuviel an frommem Eifer zu zeigen, dann glaubt, auf unmittelbare Weise die Führung des Heiligen Geistes zu erfahren, und sich abzusondern beginnt von ihren weniger vollkommenen Glaubensgenossen. Die Elite wird zum Moment der Uneinigkeit, es kommt zur Verurteilung durch die Kirche oder zur Trennung von ihr. So sieht K. das Wesen des Schwärmertums (13—20), das er selbst ja nicht so, sondern als ‚enthusiasm' bezeichnet hat.

Im Kapitel über die Enthusiasten von Korinth (21—35), einer Auslegung der Paulusbriefe an diese Gemeinde, werden vom Verf. gleichsam paradigmatisch die Grundzüge des Schwärmertums herausgearbeitet, wie sie dann im Lauf der Kirchengeschichte mit einer fast gesetzmäßig anmutenden Regelmäßigkeit in Erscheinung

treten. Einige, nicht alle dieser geschichtlichen Formen werden dann behandelt. Die Montanisten (36—58), die Donatisten und Circumcellionen (59—76), die Sekten des Mittelalters (77—115), die Wiedertäufer (116—133), George Fox und die Sekten des 17. Jahrhunderts (134—160), der Jansenismus (161—211), der Quietismus (212 bis 319) und die Nachfolge beider im 18. Jahrhundert (320—348), die Böhmischen Brüder (349—376) und schließlich John Wesley und der Methodismus (377—489). Bibliographie, Anmerkungen und ein Personen- und Sachregister beschließen das Werk.

Wie man sieht, gehört das Hauptinteresse des Verf. der Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Die frühchristlichen und mittelalterlichen Erscheinungen werden wie eine erweiterte Einleitung zu werten sein, in der vor allem die Kontinuität des Schwärmertums betont wird, das alle Jahrhunderte, bald offen, bald wie im Untergrund durchzieht. Trotzdem sind diese Kapitel, die Verf. mehrfach umgearbeitet hat, zumal in den frühchristlichen Partien ausgezeichnet, nicht so indes für den mittelalterlichen Fragenkomplex, wo offenbar die gerade im letztvergangenen Jahrzehnt durch die Schulen von H. Grundmann (mit A. Borst), R. Morghen, die Arbeiten von P. A. Dondaine, Ilarino da Milano wie mancher anderer geleistete Arbeit nicht hinreichend ausgewertet werden konnte. Als einzige moderne Autorität wird St. Runciman, The Medieval Manichee, 1947, angezogen, sonst aber werden sehr viel ältere Werke benutzt, wie etwa Beuzart, Les Hérésies pendant le moyen âge et la Réforme (1912), ganz zu schweigen von Bossuets Histoire des Variations des Églises Protestantes (1688). Dieser Mangel hat seinen Grund einmal in der deutlichen Vorliebe des Verf. für französische Autoritäten, seiner fast konsequent anmutenden Ausklammerung der deutschen Forschung (J. A. Möhlers Symbolik und ein paar Arbeiten aus der Zeit vor dem 1. Weltkrieg [!] sind die regelbestätigenden Ausnahmen), schließlich aber darin, daß er die Quellen für diesen Zeitabschnitt nicht selbst ausschöpft, wie er es für den frühchristlichen und für die Jahrhunderte des Jansenismus und Methodismus tut. Für das ganze offenbar mit großer Liebe behandelte, entscheidende Mittelstück über Jansenismus (Port Royal) und Quietismus bedient sich Verf. vor allem der klassischen Werke von Ch. A. Sainte-Beuve (Port-Royal, 1840—60) und H. Bremond (Histoire littéraire du sentiment religieux en France, 1925 ff.). Doch erlaubt es ihm eine ausgreifende Lektüre der Quellenschriften selbst, die Positionen sowohl Sainte-Beuves wie Bremonds kritisch zu nehmen und durch eigenes Urteil gelegentlich zu verschieben. Die größere Vertrautheit mit dem heimatlichen Raum schließlich wird deutlich spürbar in den Kapiteln über George Fox und vor allem über die beiden Wesleys und die pietistische Erneuerung des anglikanischen Christentums.

Diese einschränkenden Bemerkungen möchten indes dem außergewöhnlich reichen Werk nichts von seiner Bedeutung nehmen, die darin zu sehen ist, daß der Verf. mit feinnerviger Einfühlsamkeit dem Anliegen der „christlichen Schwärmer" nachspürt, ihre sonderbaren Wege verfolgt, ihre Abweichungen psychologisch verständlich macht und immer wieder die Gesetzlichkeit dieses Prozesses, der die vermeintlichen Eliten in die Abseitigkeit und unkirchliche Isolierung drängt, herauszuarbeiten imstande ist. In dem Verlangen, auch die feinsten Schattierungen seelischer Vorgänge zu erfassen, und der geistigen Kraft, diesem Verlangen oft genug voll entsprechen zu können, sehen wir den entscheidenden Beitrag des Verf. zur Erhellung einer entscheidenden Grundfrage der Kirchengeschichte. Die Subjektivität der Darstellung, welche den geschmeidigen Humanismus des Verf., seine überlegene, manchmal mit leichter Ironie spielende Beherrschung des Stoffes verrät, belebt in überraschender Weise eine an sich spröde Materie. H. Bremond hat dabei nicht nur sachlich, sondern auch formal ganz offensichtlich Pate gestanden. Die völlige Meisterung der Sprache — die übrigens dank der vorbildlich gearbeiteten Übertragung des Buches durch P. Avelaar und A. Schorn voll auch im deutschen Text zur Geltung kommt — erlaubt dem Verf. jene fast spielerisch scheinende Leichtigkeit bei der Entfaltung schwierigster Zusammenhänge, die kaum noch etwas von der sicher mehr als mühevollen Sorge um das verwickelte Detail spüren läßt. Allerdings fallen dann auch die Akzente, wie es etwa die Ausführungen über Port Royal und den Geist des Jansenismus oder über den Charakter und die Schicksale der Madame Guyon nicht selten zeigen, in manch-

mal streng wissenschaftlich wohl kaum vertretbarer Neigung. Aber offenbar liegt eine solche Wissenschaftlichkeit auch nicht in der Absicht des Verf., und so mag das literarisch ganz auf die Individualität des geistreichen Oxforder Konvertiten abgestimmte Bild der Schwärmer ein sehr einladender Zugang zum Verständnis ihrer Denkart, ihrer Frömmigkeit, ihrer Härten, ihrer Erfolge und Katastrophen sein; nicht zwar der einzige, der sicherste, aber unter den bisher erschlossenen Zugängen einer, den zu gehen auch der eigentliche Fachmann auf diesem Gebiet kirchengeschichtlicher Forschung sich nicht ersparen dürfte. Für den deutschen Raum wird die eingehende Behandlung der methodistischen Bewegung, zumal ihr Zusammenhang mit den Böhmischen Brüdern der Herrnhuter Gemeine, die willkommene Erschließung eines sonst hier nicht so gründlich beschrittenen Feldes sein. Für die Geschichte der christlichen Frömmigkeit, vor allem der echten und falschen Mystik, für die vom Verf. manchmal mit einer dem Sarkasmus nicht ausweichenden Ironie herausgestellten Teilnahme der Frau am Geschick der schwärmerischen Bewegungen, bedeutet das Buch eine bleibende Bereicherung. H. Wolter S. J.

Schaefer, E., *Meister Eckeharts Traktat ‚Von abegescheidenheit'. Untersuchung und Textneuausgabe.* gr. 8° (236 S.) Bonn 1956, Röhrscheid. 28.50 DM.

Mit dem Namen Eckharts scheint die Vorstellung von der Abgeschiedenheit unzertrennlich verbunden zu sein. Es ist allerdings auffallend, daß in den bisher edierten echten Predigten Eckharts diese Lehre nicht als kennzeichnend erscheint. In diesen gesicherten Texten ist von Abgeschiedenheit und der Tätigkeit des Ablösens, Abscheidens und Abziehens immer dann die Rede, wenn vom Intellekt und seiner abstrahierenden Fähigkeit im Prozeß der Erkenntnis gesprochen wird. Die menschliche Erkenntnis wird durch Abstraktion aus dem sinnlichen Bereich gewonnen. Verstand und Vernunft schälen ab und nehmen, wo weder hier noch jetzt ist, wenn sie auch von den Sinnen empfangen (vgl. DW I 365, 1—4). Das ‚abgezogen bilde' (DW I 88, 4) ist die ‚species abstracta'. Im Buch der göttlichen Tröstung heißt es in der Erklärung zu Jo 1, 13 ‚ex voluntate viri': ‚die hoehsten krefte der sêle, der natûre und ir werk ist unvermischet mit dem vleische, und stânt in der sêle lûterkeit, abegescheiden von zît und von stat' (DW V 11, 6); in der ‚Rechtfertigungsschrift' sagt Echhart ‚intellectus abstrahit ab hic et nunc, pertinentibus ad locum et tempus' (Daniels 5, 3). Die ‚abegescheiden geiste' (DW I 162, 3; 251, 4. 6) sind die ‚spiritus separati', der Himmel ist der Ort, wo alle Körperlichkeit abgeschieden ist (DW I 403, 2). Der Zusammenhang von Abgeschiedenheit mit Einfachheit, der Nichtzusammengesetztheit und der Freiheit von Materie wird ebenfalls berührt (DW I 250, 8 ff.).

Nun trägt ein Traktat, der von F. Pfeiffer als der neunte in seine Sammlung eingereiht wurde (Die deutschen Mystiker II 483—493), den Titel ‚Von abgescheidenheit'. Die Absicht von Sch. ist es, den Text dieses Traktates in neuer kritischer Edition vorzulegen und die Autorschaft Eckharts für ihn zu erweisen. Mit den Traktaten, die Pfeiffer in seiner Eckhartausgabe vorlegte, sind in mancher Beziehung sehr schwierige Probleme verbunden. Das ‚Buch der göttlichen Tröstung', das bereits in der kritischen Ausgabe vorliegt, ist ohne Zweifel als ein echtes Werk Meister Eckharts zu betrachten; die ‚Reden der Unterscheidung' werden demnächst in der gleichen Ausgabe erscheinen. Sch.s Verdienst ist es, einen ersten Überblick über die anderen Traktate (Pfeiffer 373—418 448—483 493—543 578—593) zu bieten und auf die Probleme aufmerksam zu machen, die sich daran anschließen (17—28). Die Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung des Traktates ‚Von abegescheidenheit' ist seit Pfeiffers erster Ausgabe, die nur zwei Handschriften und eine unbekannt gebliebene dritte benutzte, beträchtlich an Umfang gewachsen. 16 Fragmente und 14 Vollhandschriften überliefern den Traktat, die jedoch nicht alle von Sch. eingesehen und verwertet wurden. Zwei Gruppen heben sich voneinander ab; jede dieser geht wohl auf eine Handschrift zurück, die bereits den Traktat in einer bearbeiteten Form enthielt. Die Handschriften der β-Gruppe enthalten einen längeren Schluß, der aus Seuse übernommen ist; die α-Gruppe mit dem kürzeren Schluß enthält aber, nach Sch.s Meinung, auch Plusstücke. Darum konstituiert Sch. einen neuen Text unter Berücksichtigung beider Gruppen (150), wobei er die Münchener Handschrift cgm 292 als Leithandschrift betrachtet, die der β-Gruppe angehört. Ausführ-

lich werden die Filiationsverhältnisse geprüft (57—96), ohne daß dadurch die Verwandtschaftsverhältnisse eindeutig geklärt werden können. Der Text (152—190) wird begleitet durch einen Variantenapparat, der aber nicht vollständig sein will; es folgen Anmerkungen, ‚Kommentar' genannt (191—209), eine Übersetzung (210 bis 219) und eine ‚Interpretation' (220—236). Die Neuausgabe ist also nach dem Vorbild der Gesamtausgabe der Deutschen Werke angelegt. Der Text wird gegenüber den Handschriften grundsätzlich normalisiert (150), doch scheint dies Verfahren nicht immer konsequent durchgeführt zu sein. An Unrichtigkeiten fielen besonders auf: S. 152, 8: ‚zwischen im und gote'; 154, 9: ‚hân ich...'; 154, 1: ‚minne'; 158, 1: Randnummer = 485, 15; 160, 7 8: ‚hæte'; 163, 1: hinter ‚adel' fehlt ‚ist'; 163, 4: ‚zuo sînem wesen'; 168, 2/3: ‚sprichet man doch: got wil'; 169, 3: ‚wan'; 170, 7 Var.: ‚daz sich ougent Pf.'; 172, 5/6: das lateinische Plusstück wäre im Variantenapparat einzufügen; 179: Randnummern = 490, 12; 183, 2: ‚ze nihte werden'; 187, 1 und 189, 1: fehlt Komma hinter ‚merket'; 188, 5: ‚reiniget'; 190 Var. nach Z. 5: ‚gotheit' aus Ba_2 ist nicht verständlich mit dem Verweis auf 186, 2 und enthält gegenüber dem Abdruck auf S. 37 Abweichungen. — Die Anmerkung 5 zu S. 153, 9f. läßt gerade die entscheidende Wendung aus: ‚nihil sum'; in Anm. 41 wäre statt des ‚Symbolum Athanasianum' einzusetzen: ‚Mt 25, 46'; zu S. 187, 3 wäre ein Hinweis auf Gal 5, 17 und zu Z. 5 ff. ein solcher auf Gal 6, 8 und Röm 6, 21 f. einzufügen; zu Anm. 45: Das Augustinuszitat ist entnommen aus De trin. XII c. 7 n. 10, PL 42, 1004; Anm. 53 muß es heißen: Zu S. 173, 10—13; Anm. 77: Das Zitat am Schluß stammt aus Ps.-Augustinus (Alcher de Clairvaux), De spiritu et anima; zu S. 181, 8: 1 Kor 9, 24 findet sich nicht bei Ps.-Dionysius; für S. 182, 3 wäre zu vergleichen De div. nom. c. 4 § 9 und c. 13 § 3.

Der Herausgeber benutzt zur Herstellung des Textes beide Gruppen der Handschriften. Aus der β-Gruppe entfernt er den längeren Seuse-Schluß; in der α-Gruppe scheidet er einige Plusstücke aus. Zum ersten dieser Stücke bemerkt er, es sei ohne Zweifel „eine spätere Ergänzung: diese unverbundene Häufung irgendwelcher Autorenzitate entspricht nicht Meister Eckehart, ist aber in hsl. Texten des späteren Mittelalters sehr geläufig" (149). Zunächst handelt es sich nicht um irgendwelche Autorenzitate, denn es sind immerhin Texte von so weittragender Bedeutung wie Ps 101, 27, aus dem Buch der Weisheit, dem Propheten Malachias, wozu das Boethiuszitat kommt. Unverbunden kann diese Zitationsweise nicht genannt werden, denn alle Zitate sind klassische Beweisstellen für die Unveränderlichkeit Gottes. Schließlich führt Eckhart selbst diese Zitate in seinen lateinischen Werken mehrmals zum Beweis dieser Eigenschaft Gottes an; so z. B. in der Collatio in Libros Sententiarum (LW V 20, 9—21, 3), ferner LW II 138, 14—16, im Sapientia-Kommentar n. 125 und 158. Zu vergleichen sind Petrus Lombardus Sent. I d. 8 c. 2 n. 82, Thomas Sent. I d. 8 q. 3 a. 1 2 und Albertus Magnus Sent. I d. 8 a. 16 17. Und für das Verständnis des Inhalts, für die Textkonstituierung wie für die Entscheidung über die Echtheit wären diese Stellen von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Sch. möchte nun in seinen Untersuchungen auch den Beweis dafür erbringen, daß der Traktat ‚Von abegescheidenheit' echt ist, das heißt nach seiner Auffassung, daß der gesamte Traktat, so wie er vorliegt, seinem Inhalt nach und seinem sprachlichen Ausdruck nach und in seinem Aufbau bis ins einzelne von Eckhart selbst als Verfasser stammt. Der Möglichkeit einer späteren Komposition oder Verwendung echter Teilstücke möchte er ausweichen. Die Art allerdings, in der Sch. sein Urteil äußert, klingt wesentlich vorsichtiger: er sieht keine innere Nötigung, den Traktat Meister Eckhart abzusprechen (147), die Verfasserschaft Eckharts dürfte für diese Stellen außer Zweifel stehen (121), die Parallele gewinnt an Beweiskraft (130), der Traktat kann als für Meister Eckhart gesichert angesehen werden (147). Mit diesen Urteilen ist jedoch die Frage nach der Autorschaft Eckharts noch nicht gelöst. Um die Berechtigung des Zweifels zu erklären, ist es notwendig, einen kurzen Überblick über den Inhalt des Traktates und seinen Gedankengang zu geben. Nach den Worten von Sch. hat Meister Eckhart seinen Traktat straff gegliedert (221). Am Anfang steht die Frage, welches die höchste Tugend sei, womit sich der Mensch ganz nahe zu Gott fügen könne, mit der der Mensch von Gnaden das werden könne, was Gott ist von Natur, und womit der Mensch ganz gleich stehe dem Bilde, als er in Gott war, in dem zwischen ihm und Gott kein Unterschied war, bevor Gott die Kreatur

erschuf (152, 4—153, 1). Die Antwort lautet: Diese Tugend, das unum necessarium, ist die lautere Abgeschiedenheit. Die steht höher als die Liebe, die Demut und die Barmherzigkeit. Zum ‚Beweis' für den Vorrang der Abgeschiedenheit vor der Demut z. B. wird angeführt: Demut kann bestehen ohne Abgeschiedenheit, vollkommene Abgeschiedenheit kann nicht bestehen ohne vollkommene Demut; denn vollkommene Demut geht aus auf ein Vernichten seiner selbst, Abgeschiedenheit aber rührt so nahe an das Nichts, daß zwischen vollkommener Abgeschiedenheit und dem Nichts kein Ding sein kann. Daher kann vollkommene Abgeschiedenheit nicht sein ohne Demut. Nun aber sind zwei Tugenden besser als eine (156, 7—157, 4). Auch in Gott findet sich die Abgeschiedenheit, seine Einheit und Lauterkeit kommt von Abgeschiedenheit; Christus und Maria besaßen diese Tugend. Adel und Nutzen und Gegenstand der Abgeschiedenheit werden erörtert. Weniger zur Traktatform passen die Schlußwendungen: Nun merket, alle vernünftigen Menschen! Die Frage, was nun Abgeschiedenheit eigentlich sei, wird im Traktat tatsächlich gestellt. Sch. gibt in seiner Interpretation die Erklärung: „eine unzweideutige knappe Definition . . . ist uns in seinem Werk nicht überliefert worden. Wahrscheinlich konnte auch der geistigste der deutschen Mystiker diese Aufgabe nicht lösen: die Fülle des mystisch-spekulativen Gedankengutes, die Tiefe und Weite zwischen spannungsvollstem Gottstreben und vereinigendem Gottfinden, die sich in diesem Worte birgt, entzieht sich jeder begrifflichen Festlegung" (220). Macht man sich diese Auffassung zu eigen, so bedarf es keiner weiteren Fragestellung. Etwas anderes aber ist es, ob die Art, in der hier die Abgeschiedenheit beschrieben wird, frei ist von Widersprüchen. Würde man alle Aussagen über die Abgeschiedenheit zusammenstellen, ergäbe sich ein merkwürdiges Bild, das nicht frei ist von Widersprüchen. Es zeigt sich, daß der Träger dieser Tugend sowohl Gott wie der Mensch ist. „Daß Gott Gott ist, das hat er von seiner unbeweglichen Abgeschiedenheit, und von der Abgeschiedenheit hat er seine Lauterkeit und seine Einfaltigkeit und seine Unwandelbarkeit" (165, 3—5). Das wird nicht im einzelnen bewiesen, auffallen muß die Abstraktheit, mit der diese Thesen vorgetragen werden. Nur selten wird die Seele als Träger genannt, viel häufiger jedoch der Mensch, das Herz, ja sogar — und das stimmt bedenklich — der freie Geist (163, 3). Angeredet werden schließlich alle vernünftigen Leute. Ein Widerspruch ist darin zu erblicken, wenn die Abgeschiedenheit höher gewertet wird als die Demut, während der Traktat schließlich zu dem Schluß kommt: Wer zu vollkommener Abgeschiedenheit kommen will, der strebe nach vollkommener Demut (190, 3). Andererseits ist aber der Mensch in der Abgeschiedenheit bereits entzückt, entrückt in die Ewigkeit (163, 9), und nach Sch.s Meinung setzt der Traktat Sündelosigkeit voraus (222). Minimal mutet die Kennzeichnung der Abgeschiedenheit an, wenn von ihr gesagt wird, sie sei nichts anderes, als daß der Geist ebenso unbeweglich stehe allen Zufällen von Liebe und Leid, Ehre, Schande und Laster gegenüber, wie ein bleierner Berg unbeweglich ist gegenüber einem kleinen Wind (164, 5 ff.).

Die Beweise für die Echtheit, das heißt für die alleinige Autorschaft Eckharts werden genommen aus der handschriftlichen Bezeugung. Verweise dieser Art bei Fragmenten und durch die Hand Sudermanns können wir ruhig ausscheiden. Aus den Angaben einer Stuttgarter Handschrift „Meister eckehartz bredigen von der ynnerlichen geburt xpi" auf die Autorschaft Eckharts schließen zu wollen, besitzt doch wohl keine Beweiskraft; denn trotz allem handelt es sich nicht um eine Predigt, und gerade das Hauptthema Eckharts von der innerlichen Geburt Christi findet sich nicht im Traktat.

Die Berufung auf Sätze der ‚Rechtfertigungsschrift' fügt nichts für die Echtheit an Beweisen bei. Das Verhältnis von Unendlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes berührt nicht die Frage nach der Wirkungsweise des Gebetes im Zustand der Abgeschiedenheit. Die zweite Stelle über die assumptio naturae humanae, non personae kann nicht als spezifisch angesehen werden; sie wiederholt hier nur die allgemein anerkannte Lehre, wie sie auch in den Sermones vorliegt: assumpsit naturam, non personam (LW IV 56, 9 f. und Anm.; dazu Petrus Lombardus Sent. III d. 2 5 6 und seine Kommentatoren). Die dritte Stelle kann nur durch die Einsetzung eines anderen Wortes einen Bezug zum Traktat ermöglichen („Könnte nicht ebenso richtig für ‚werc der meinunge' auch ‚gebet' stehen . . .?", 120). Die Parallelen

aus den anderen deutschen und lateinischen Werken werden vom Verf. als für sich selbst nicht ausreichend angesehen (125). Aus stilistischen Eigentümlichkeiten auf die Verfasserschaft am ganzen Traktat zu schließen, kann nur negative Resultate zeitigen: der Traktat ist nicht von Seuse oder Tauler verfaßt. „Für den Schülerkreis Meister Eckeharts ... fehlen stilistische Vorarbeiten ... so viel ich sehe, (kann) niemand (aus diesem Kreise) als Verfasser in Frage kommen. Dagegen sprechen Stil wie Gehalt des Traktates dafür, daß Meister Eckehart sein Verfasser ist" (146 f.). Und gerade das wäre noch überzeugender zu beweisen.

Schließlich sei noch auf einige Fragen hingewiesen, die der Traktat aufgibt. An einer Stelle ist die Rede vom Adel des ‚abgeschiedenen' Geistes. Er wird da der freie Geist genannt, der Gott zu seinem Wesen zwingt (163, 3); Ausdruck und Inhalt würden hier eher an einen Einfluß aus der Literatur der Gottesfreunde denken lassen. Im gleichen Zusammenhang findet sich ein Zitat: Ein meister, heizet Avicenna, der sprichet (162, 9). Ein Fundort wird nicht angegeben; es ließe sich jedoch aus der scholastischen Literatur und ihren Avicennazitaten noch einiges mehr dazu sagen. (Vgl. etwa Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 23, 313 ff. und die Hinweise auf Avicenna und Albertus Magnus.) Wenn Sch. in der Anmerkung sagt, die hsl. Überlieferung bezeuge ‚ausnahmslos' Avicenna, so zeigt ein Blick in den Variantenapparat das Gegenteil, denn auch Dionysius wird für das Zitat in Anspruch genommen. Der Inhalt des Zitates besagt: der Adel des Geistes, der in Abgeschiedenheit steht, ist so groß: was er schaut, das ist wahr, wonach er begehrt, das ist ihm gewährt, was er gebietet, darin muß man ihm gehorsam sein. Wie immer man diesen Worten einen Sinn abgewinnen will, es kann sich hierbei um die Frage handeln, ob der höchste Zustand der Entrückung mit Erkenntnis verbunden oder ob er erkenntnislos sei. Betrachtet man den ersten Satz für sich, so ließe sich darin ein Niederschlag der Kontroversen der Zeit wiederfinden; einiges zu dieser Frage findet sich bei Karl Rahner, Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura: ZAszMystik 9 (1934) 1—19. Nun findet sich dieser Abschnitt auch im dritten Traktat Pfeiffers (398, 39—399, 2), und zwar als Ausspruch des Meisters Vincentius. Dieser Vincentius ist kein anderer als Vinzenz von Aggsbach (Über ihn und seine Briefe: E. Vansteenberghe, Autour de la docte ignorance. BeitrGPhThMA 14, 2—4, Münster 1915, insbesondere der Brief vom 19. Dezember 1454, 204—212; W. Völker, Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita, Wiesbaden 1958, 253 ff.; zur Kontroverse vgl. auch: Johannes Wenck de Herrenberg ‚De ignota litteratura' ed. E. Vansteenberghe. BeitrGPhThMA 8, 6, S. 31). Gerade diese Auseinandersetzungen in der Mitte des 15. Jahrh. betreffen eine ähnliche Frage der Theologie und zwar im Anschluß an die Auslegung des Dionysius.

Noch eine Stelle des Traktates bedarf der Aufmerksamkeit. Es heißt da: Daz snelleste tier, daz iuch treit zuo dirre vollekomenheit, daz ist lîden (189, 1), übrigens eines der beiden Zitate aus Eckhart, die Fr. Nietzsche in den Unzeitgemäßen Betrachtungen anführt. Eine Parallele könnte man im Liber sententiarum des Ps.-Bernardus erblicken: Equi quibus ad caelum evehimur, tres sunt: dolor ex poenitudine ... (PL 184, 1152). Nun heißt es im weiteren Zusammenhang: Ez enist niht gelligeres denne lîden und ist niht honicsamers denne geliten hân (189, 4). Sch. übersetzt: Nichts ist galliger als Leiden, und es gibt nichts Honigsüßeres als Gelittenhaben (219); die Interpretation meint: Nichts ist unangenehmer als Leiden, aber vor Gott ist auch nichts gewichtiger, als für ihn gelitten zu haben (235). Es läßt sich nun nicht leugnen, daß diese Auffassung im direkten Widerspruch zu Eckharts Lehre steht, die er an mehreren Stellen vorträgt. Eckhart sagt das Gegenteil im Buch der göttlichen Tröstung (DW V 39, 16—40, 6; 44, 11): Leiden, nicht Gelitten-Haben, nicht Leiden-Werden, das ist Tugend. Diese Begründung findet sich in den lateinischen Werken: In Gen. I LW I 321, 4—11; In Eccl. LW II 249, 6—251, 13: virtuosus et divinus, utpote deiformis et deo conformis, beatus est et ipsi sapit pati, non passum esse; In Sap. n. 212; In Ioh. LW III 65, 4—6; 288, 1—5.

Aus unserer bisherigen Kenntnis von Meister Eckhart und seiner Lehre möchte man also nicht ohne weiteres der Meinung des Verfassers, der Traktat ‚Von abegescheidenheit' sei als ein echtes Werk Eckharts zu betrachten, zustimmen; Beweisgang und Textgestaltung bedürfen einer weiteren eindringlicheren Revision.

H. Fischer S. J.

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie und Ekklesiologie

Smith, G., S. J., The Truth that Frees (The Aquinas Lecture, 1956). kl. 8° (X u. 80 S.) Milwaukee 1956, Marquette University Press. 2.— Doll. — In lebendigem, ursprünglichem Philosophieren, das bald unvermerkt mit der größten Selbstverständlichkeit in eine theologische Betrachtung, ja geradezu eine geistliche Ansprache übergeht, sucht S. die Frage zu beantworten, welches die Wahrheit sei, die uns „frei macht". Er unterscheidet zwei Schichten der Erkenntnis: die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis, der sich die allgemeinen Strukturen im Bereich der wahrnehmbaren Eigenschaften der Naturdinge erschließen, und die metaphysische Erkenntnis, die das substantielle Wesen der Dinge erfaßt und durch die Frage nach ihrem Sein zum Schöpfergott führt. Die erste Art der Erkenntnis kann uns frei machen, indem sie „Wege heraus" aus Gefährdungen des irdischen Lebens zeigt; so kann sie den Tod aufhalten, aber nicht beseitigen. Wahrere Freiheit bringt ein Wissen um den „Weg hinein", nämlich hinein in das ewige Leben. Dazu genügt nicht das bloße Wissen um Gott, nicht einmal das übernatürliche Glaubenswissen, sondern nur die Erkenntnis, die zugleich Liebe ist und Entscheidung zum rechten Gebrauch des wahren Wissens. So ergibt sich schließlich: „Der rechte Gebrauch der guten Erkenntnis, das scheint die Wahrheit zu sein, welche die Menschen frei macht" (65). de Vries

Bosc, J., L'office royal du Seigneur Jésus-Christ (Nouvelle série théologique, 3). gr. 8° (145 S.) Genève 1957, Labor et Fides. — Der Verf. betont einleitend, daß die Frage nach dem Verhältnis von Welt und Kirche in unseren Tagen im Vordergrunde steht und auch auf den Ökumenischen Tagungen in Stockholm, Oxford, Amsterdam und Evanston verhandelt worden ist. Hat die Kirche der säkularisierten und entchristlichten Welt von heute noch etwas zu sagen, und wie soll sie es sagen in den Bereichen, die heute die Existenz des Menschen und der Gesellschaft bestimmen? Setzt sie sich nicht der Gefahr aus, durch zu große Anpassung an die Welt sich von ihren Ideologien, Denkweisen und Grundsätzen anstecken zu lassen und so ihre eigene Existenz zu gefährden? Mit Recht hebt der Verf. hervor, daß die christliche Kirche allein von dem lebt, was ihr Herr Jesus Christus ihr gibt und aufträgt, und daß die Fragen, die in der heutigen Gesellschaft auftauchen und sich der Kirche aufdrängen, in ihrem wahren Licht nur erscheinen und ihre authentische Beantwortung finden, wenn sie durchdacht werden im Angesichte Christi und in ihm, denn er hat und behält die Initiative, d. h., es gibt weder eine Ekklesiologie noch eine christliche Ethik, die nicht von der Christologie her bestimmt ist. Aus dieser Perspektive heraus will der Verf. seine Ausführungen über das Königtum Christi als Hintergrund der Sendung der Kirche in die Welt von heute verstanden wissen. Die Arbeit ist ganz biblisch-theologisch unterbaut, aber dogmatisch im Geiste der reformierten Theologie ausgerichtet. Außer der Constitutio christiana Calvins und dem Heidelberger Katechismus werden aus dem neueren Schrifttum vor allem die Dogmatik von K. Barth und die Arbeiten von O. Cullmann zugrundegelegt, ohne ihnen in allen Einzelheiten beizupflichten. B. geht im Anschluß an Calvin aus von dem dreifachen Amt Christi, des Propheten, des Königs und des Priesters, und weiß sich damit im wesentlichen in Übereinstimmung nicht nur mit Eusebius von Cäsarea, Hieronymus, Augustinus und Thomas, sondern auch mit den heutigen katholischen und orthodoxen Theologen. Er betont, daß dieses dreifache Amt eine organische Einheit bildet,

aber er beschränkt sich in seinen Ausführungen auf das Königsamt. Schon in der Bezeichnung „Christus", der Gesalbte, kommt das Geheimnis seiner Person zum Ausdruck, Mittler zu sein, eine Aufgabe, die er nach den alttestamentlichen Vorbildern durch das dreifache Amt ausübt. Der Verf. gibt dann zunächst einen Überblick über das königliche Amt Christi in der Lehre und Predigt der Kirche, die er unter drei Gesichtspunkten zusammenfaßt: 1. Die Lehre vom königlichen Amt Christi erkennt an, daß Jesus Christus der „Herr" ist, und besagt damit, daß er Anspruch macht auf unsere Existenz unter jeglicher Rücksicht und auf allen ihren Gebieten und daß er seine Verheißung darauf aufbaut; — 2. Die Lehre vom königlichen Amt Christi sagt uns, daß das neue Leben, zu dem wir berufen sind, das Leben ist, das Jesus Christus in uns durch seinen Heiligen Geist lebt; — 3. Die Lehre vom königlichen Amt Christi bringt zum Ausdruck, daß Jesus Christus über die Kirche herrscht, deren Haupt er ist; — 4. Die Lehre vom königlichen Amt Christi besagt, daß Jesus Christus Herr ist über die Welt (31—38). Im Bewußtsein der Königswürde Christi nennt ihn das Neue Testament im Anschluß an die Übersetzung des alttestamentlichen Gottesnamens Jahwe „Herr". Grundgelegt ist sein Königtum schon durch seine Menschwerdung, begründet aber vor allem durch seinen Erlösungstod am Kreuz und stufenweise verwirklicht durch seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, sein Sitzen zur Rechten der Vaters und seine glorreiche Wiederkunft am Ende der Tage. Er übt es aus durch den Heiligen Geist und mittelbar durch die Kirche. Der Verf. macht hier auf die verschiedenen Auffassungen vom Reiche Christi bei den Calvinern und den Lutheranern aufmerksam, die in der unterschiedlichen Betonung der Verschiedenheit der Naturen und der Einheit der Person in Christus begründet ist. Die Calviner unterscheiden das regnum essentiale oder naturale oder universale, das Christus als wesensgleichem Sohn mit dem Vater und dem Heiligen Geiste zukommt, von dem regnum personale oder oeconomicum, das er als Gottmensch kraft seines Erlösungswerkes besitzt, und zwar das geistige Reich der Gnade, das im eigentlichen Sinne auf die Kirche, die Jesus leitet und verteidigt, beschränkt ist, und das Reich der Glorie. Die Lutheraner dagegen unterscheiden das regnum potentiae, gratiae und gloriae, die sie alle Christus als Gottmenschen zuschreiben. — Die Ausführungen des Verf. sind gründlich und sehr anregend. Sie stimmen weithin mit der katholischen Auffassung überein, obgleich katholisches Schrifttum, abgesehen von Augustinus, Anselm, Thomas, Catechismus Romanus, praktisch kaum erwähnt wird. Es zeigt sich immer wieder, daß die reformierte Theologie viel Gedankengut von Augustinus übernommen hat. So ist es nicht zu verwundern, daß der Verf. die Königsherrschaft Christi über die Welt an Hand der Lehre Augustins von den beiden Staaten darlegt. Hier kommt natürlich die Lehre der Calviner von dem doppelten Dekret der Prädestination zu Sprache, von denen das eine am Ende der Zeiten mit der Verdammnis der Bösen und das andere mit der Seligkeit der Auserwählten endet. Mit Recht betont B., daß diese Auffassung die christologische Grundlage der Schrift nicht vollständig beachtet. Wenn diese Welt auch unter der Gewalt des Bösen, der Sünde, stehe, ändere das nichts an der Tatsache, daß sie ihr Ziel (telos) und ihren Ursprung in Jesus Christus habe. Sie sei die Schöpfung Gottes in Christus, und sie werde „rekapituliert" in Christus. Die *ganze* Schöpfung sei auch die *gute* Schöpfung Gottes, von ihm geliebt und bestimmt zur Teilnahme an der endgültigen Erlösung (130—133). Es ist nicht eindeutig klar, was der Verf. damit sagen will, da er S. 92 ausdrücklich darauf hinweist, daß er nicht einer „Apokatastasis" das Wort reden wolle. So bleibt trotz allem Positiven letzlich doch eine gewisse Unausgeglichenheit, weil die Verantwortung des Menschen auf Grund seiner freien Mitwirkung mit der Gnade nicht genügend beachtet wird, zumal auch diese Freiheit selbst nach ihm uns erst in und durch Christus gegeben ist (80). Brinkmann

Lodrioor, J., Écriture et Traditions: EphThLov 35 (1959) 423—427. — Dieser knapp gehaltene Überblick über die durch J. R. Geiselmann neubelebte Problematik dürfte in einem besonderen Punkte unser Interesse beanspruchen. L. zeigt nämlich, unter Berufung auf einen früher veröffentlichten Aufsatz (La notion de Tradition dans la théologie de Jean Driedo de Louvain: EphThLov 26 [1950] 37—39), daß Driedo, einer der von Geiselmann zitierten Zeugen, nur ausnahmsweise das Verhältnis von Schrift und Tradition durch die Formel „partim — partim" bestimmt,

sondern für gewöhnlich „et", „aut — aut", „vel — vel", „quaedam — quaedam" anwendet und durchaus nicht eine Suffizienz der Heiligen Schrift behauptet, da er im Gegenteil das „Sola Scriptura" der Reformatoren ausdrücklich bekämft (der Satz „Concedamus quod doctrina Christi et apostolorum in libris canonicis expressa sufficienter nos doceat, continens omnia dogmata ad salutem humani generis necessaria", wird ergänzt durch die Aussage: „Non tamen inde consequens est, aut apocrypha, aut superflua esse sanctorum patrum scripta", und kann nur als Bestandteil der Diskussion verstanden werden). Anderseits stimmt L. Geiselmann zu, wenn dieser mit der vortridentinischen Scholastik (und der Tübinger Schule) an der organischen Verbindung von Schrift und Tradition festhalten will, und erklärt: „Pour Driedo, l'Écriture et les Traditions sont réellement deux éléments organiques, qu'on ne peut dissocier" (426). Die Kritik an der Auffassung, die Möhler und von Kuhn vorgetragen haben, ist recht kurz; wir möchten aber dem dabei gegebenen Urteil beipflichten: „Personne n'oserait affirmer que la théorie de Kuhn résout définitivement le problème" (427). Beumer

Riedlinger, H., Die Makellosigkeit der Kirche in den Lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters (BeitrGPhThMA 38, 3). gr. 8° (XXVII und 415 S.) Münster 1958, Aschendorff 35.— DM. — Im Zeitalter der Erneuerung des Corpus-Christi-Gedankens ist bisher das Mittelalter etwas stiefmütterlich behandelt worden, wenn man von den Aufsätzen von Landgraf und Beumer über die Frühscholastik absieht. Vor allem haben die späteren biblischen Kommentare, in denen er nach der obigen Untersuchung so ausführlich zur Darstellung kommt, in ihrer Gesamtheit weniger Beachtung gefunden. So konnte es zur falschen Auffassung kommen, als ob diese Idee dem späteren Mittelalter fremder geblieben sei. Daher füllt das vorliegende, umfassende und sehr gründlich gearbeitete Werk eine wirkliche Lücke aus. Es geht von dem Hoheliedkommentar des Origenes vor allem aus, dessen Gedanken neben denen des Augustinus und Bedas die mittelalterlichen Kommentare des Hohenliedes (HL) beherrschen. Bei Origenes ist es vor allem die pneumatische Idealkirche und deren Makellosigkeit, die dargestellt wird. So erscheint dem Pädagogen Origenes neben Christus die Kirche als das Idealbild, wie es nach Gottes Plan sein sollte und zu dessen Verwirklichung alle aufgerufen sind. Daher kann R. seine Darstellung des Origenes mit den Worten seines HL-Kommentars schließen, in denen die Einheit von Seele und Kirche hervorgehoben wird, wenn er zur Seele sagt: Si ecclesiastica anima es, omnibus animabus es melior; si non es melior, non es ecclesiastica (2). — Im Kampf gegen den Donatismus mußte sich Augustinus dann mehr, als es im platonischen Kirchenbild des Origenes notwendig war, mit dem Problem des Schlechten in der Kirche auseinandersetzen. Er nimmt auf der einen Seite deren Heiligkeit ganz ernst. Sonst könnte, wie er sagt, das HL nicht von ihr als der „Lilie unter den Dornen" sprechen. Daher ist ihm die äußere Zugehörigkeit noch kein „intus esse", und dennoch fordert er aller Zugehörigkeit zur empirischen Kirche, die er ebenfalls als „Leib Christi" wie die pneumatische bezeichnet. Das ist dadurch möglich, wie F. Hofmann so ausgezeichnet dargetan hat (Kirchenbegriff Augustins, München 1933), daß Augustinus drei konzentrische Kreise annimmt. Dabei gehören die Sünder zum äußersten Kreis: specie non virtute, zum zweiten gehören die Gerechten, im engsten stehen die Prädestinierten, die wenigstens am Ende zur sichtbaren Gemeinschaft gehören und dann die himmlische, einzig bleibende Kirche bilden. Die Auseinandersetzung mit Pelagius hatte zur Folge, daß sich bei Augustinus die Vorstellung der menschlichen Heiligkeit immer mehr verdunkelte und damit auch das diesseitige Kirchenbild, so daß sich die unbefleckte Kirche in ihren Sakramenten mit der himmlischen immer mehr in den Vordergrund schob. Selbst die heiligsten Menschen sieht er nun nur frei von den crimina wie Mord usw. (61). Zwischen Taufe und Endherrlichkeit liegt, wie R. gut sagt, nur das tägliche Beten um Sündenvergebung. — Beda hat von Augustinus diese deutliche Absage an des Pelagius natürliche Selbstheiligung übernommen, und das ganze erste Buch seines HL-Kommentars ist ihr gewidmet. Wie Gregor, dem er vieles verdankt, steht er stark unter dem Einfluß der Kirche als, wie er selbst sagt, „omnis *electorum* multitudo" (81). Doch gesteht er an anderer Stelle wie Augustin (und Gregor) den Sündern die unterste Stufe der Kirchengemeinschaft zu. Man wird

aber dem Gesamtbild bei R. zustimmen müssen, daß das rein Äußerliche der Gliedschaft bei Beda verschwindet vor der ungleich schöneren Verwirklichung der Kirche als „ecclesia Christi", also der Kirche in ihrem inneren Bereich (82 ff.). — R. geht dann den Gedanken näher nach, die diese großen Väter entzündeten in den kommenden Kommentaren zum HL bis hin zu Dionysius dem Karthäuser am Vorabend der Reformation. Es sind 203 noch vorhandene Kommentare, die er der Durchsicht unterzogen hat. Von ihnen ist der weitaus größte Teil nur handschriftlich überliefert. Das große Repertorium biblicum seines Lehrers Fr. Stegmüller hat ihm dabei gute Dienste getan. Er konnte es noch erweitern und verbessern. Auch die Forschungen von E. F. Ohly, Grundzüge und Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200, Wiesbaden 1958, Steiner, konnten ihm dienen, so daß der neueste Stand der literarhistorischen Forschung der dogmengeschichtlichen zugrunde liegt. Ein Teil behandelt dabei die Deutungen bis zum Ende des 12 Jahrh., ein weiterer umfaßt das 13.—15. Jahrh. Dabei sind jedesmal die ekklesiologisch-moralisierenden, die mystischen und die mariologischen Kommentare unterschieden. Denn besonders seit dem 12. Jahrh. gibt es diese drei Richtungen. Die erstere steht dabei am engsten zu dem platonischen Bild der Vergangenheit und fordert daher das persönliche Heiligkeitsstreben der Glieder der Kirche, manchmal bis in die kleinsten moralisierenden Ausdeutungen der Bilder des HL. Dazu regte im 12. Jahrh. auch die weitverbreitete Ansicht der Heiligkeit der Kirche als von *schwerer* Sünde freier Gemeinschaft an. Im 13. Jahrh. wird diese moralisierende Richtung so stark, daß sie sogar das ekklesiologische Element zurückdrängt. Vielleicht trug dazu auch bei, daß der Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit immer deutlicher empfunden wurde. Die mystische Richtung hat wohl ebenfalls dazu beigetragen, da sie das Ideal der gottliebenden Einzelseele natürlich besonders hervorhebt und durch die Bilder des HL vertieft, freilich ähnlich wie schon bei Beda mit deutlichen Hinweisen auf die vita activa. Die dritte Linie hat auch eine innere Verbindung mit den vorhergehenden, wenn sie die mariologische Deutung des HL als großes Idealbild der Kirche vor Augen stellt und an einer Person konkretisiert. Das paßte ausgezeichnet zum symbolfreudigen Mittelalter. Der hierarchische Charakter der Kirche tritt bei allen Richtungen zurück, wenn auch nicht ganz: „Obwohl die hierarchischen Aspekte zunehmend deutlicher eingezeichnet werden, erscheint doch im ganzen viel leuchtender das geistliche Wesen der Kirche" (401). Desto stärker mußte die Tatsächlichkeit der irdischen sichtbaren Kirche drückend erscheinen, und so findet sich manchmal eine sehr reale Schilderung der „schamlosen Buhlerin", wenn auch solche Ausdrücke selten sind. Das Idealbild wirkte offenbar stärker auf die Seele. Gut hat das am Ende der behandelten Zeit Dionysius der Karthäuser beschrieben: Viele sind ohne schwere Sünde, einzelne auch ohne läßliche: dum pro suis quotidianis culpis quotidie tantam poenitentiam agunt et tantum accenduntur in deo atque de minimis culpis sic erubescunt, quod non solum de eis satisfaciunt plene, immo etiam crescunt in caritate et in omni virtute (396). Er konnte als Begleiter des Kardinals Nikolaus von Kues auf den Visitationsreisen einen guten Einblick in die Realität erlangen. Er hat darüber im HL-Kommentar so geurteilt: „Veni in hortum meum (Cant 5, 1), id est tu ipsa, o Ecclesia, intra temetipsam, considerando statum, deformationem, indigentiam filiorum tuorum, sicque procedendo ad providam reformationem, instructionem, custodiam filiorum tuorum" (397). — R. hat uns also eine überaus wertvolle Untersuchung für Fundamentaltheologie, Dogmatik und auch die Kirchengeschichte geliefert. Das wirklich tiefe religiöse Bild, das die Zeit innerlich von ihrer Kirche im Herzen trug, wird über alle Befleckung hinaus sichtbar. Das Buch wird auch der Deutung der vielen HL-Predigten dienen, wie es von dort aus ebenfalls Licht erfahren wird. Weisweiler

Remberger, F. X., Die Lehre von der Kirche in der „Tewtschen Theologey" Bertholds von Chiemsee: MünchThZ 9 (1958) 97—109. — Zehn Jahre nach dem Thesenanschlag Luthers schrieb der vormalige Bischof von Chiemsee, Berthold Pürstinger, seine „Tewtsche Theologey", eine Art „Laiendogmatik", und zwar wohl die erste in deutscher Sprache, nicht polemisch, sondern positiv darlegend, obschon gerade die Unterscheidungslehren gegenüber der Reformation hervorgehoben werden. R. gibt uns nun an Hand der 1852 in München (durch Wolfgang Reithmeier) er-

schienenen Neuauflage einen gedrängten Überblick über das, was bei diesem für die katholische Lehre in der Reformationszeit vor dem Konzil von Trient so wichtigen Zeugen unmittelbar von der Kirche handelt. Danach sieht Berthold die Kirche ganz von Christus her, der ihr Gründer und ihr Haupt ist. Eigentümlich wirkt seine Auffassung von Seele und Leib der Kirche: „Der Kirche Leib ist gemein laiisch Volk mitsamt seiner weltlichen Gewalt, der Kirche Seele ist die Geistlichkeit mitsamt Heiligen Geist." Irrlehre und großer Bann heben die Gliedschaft mit ihr auf, die sonst durch die Taufe gegeben ist. Klar unterschieden wird zwischen Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt. Der Primat des hl. Petrus und der des Papstes sind deutlich herausgestellt: „Man spürt es förmlich, wie es unserem Autor darauf ankommt, die Vollgewalt des Papstes klar aufzuzeigen, aber auch ihren rein geistlichen Charakter hervorzukehren und sie so von der stark ins Weltliche übergreifenden mittelalterlichen Papsthoheit abzugrenzen" (105). Nächste Glaubensregel ist die unfehlbare Lehre der Kirche, oberste und letzte Glaubensnorm sind Schrift und Tradition: „Heilige Schrift der Bibel begreift nicht alle christliche Notdurft, noch ist darin beschlossen alles, was der Kirche oder dem Glauben zugehörig oder menschlichen Sitten not ist. Darum sind daneben durch Christus und seine Apostel, auch durch die Kirche und deren Regierer mündliche Lehre geschehen, auch Satzung, Gebot, Verbot, Ordnung und Recht aufgerichtet." Rein kirchliche und dogmatische Überlieferungen sind also nicht genug auseinandergehalten. Beumer

Klomps, H., Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer, (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 84). 8° (180 S.) Münster 1959, Aschendorff. 13.50 DM. — Die literarische Tätigkeit Schatzgeyers († 1527) fällt in die ersten Jahre der Auseinandersetzung mit Luther, und darum kommt seinen Darlegungen zum Begriff der Kirche, zu ihrer hierarchischen Struktur (Papst und Konzil), zu ihrem Lehramt (Kirche und Heilige Schrift) und zu ihrer Autorität gegenüber der christlichen Freiheit erhöhte Bedeutung zu. Allen diesen Fragen geht die gründliche und aufschlußreiche Arbeit des Verf. nach. Die Ergebnisse sind folgende: Anders als die übrigen Kontroverstheologen wendet sich Schatzgeyer erst spät der Verteidigung des katholischen Kirchenbegriffes zu und bleibt auch dann mehr Dogmatiker als Apologet; die geistgewirkte Seite der Kirche ist stark hervorgekehrt, ohne daß man ihn deswegen zu den Vertretern einer spiritualistischen Ekklesiologie zählen dürfte; die sichtbare Struktur der Kirche wird keineswegs geleugnet, sondern in ihrem Dienstcharakter gegenüber dem Göttlichen gezeichnet, auch mit ihren in Christus verankerten Einrichtungen, dem Jurisdiktions- und Lehrprimat des Papstes und der Autorität des allgemeinen Konzils: den Dienst an der Offenbarung versieht die Kirche, indem sie den Zugang zu der einen heilsnotwendigen Quelle der Wahrheit, der Heiligen Schrift, erschließt; die von Luther aufgeworfene Frage nach der Freiheit des Christenmenschen ist sehr ausführlich beantwortet, wiederum im Grunde durch den betonten Hinweis auf den Dienstcharakter der Kirche. Des öfteren legt K. den geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit den kirchlichen und theologischen Strömungen der damaligen Zeit offen, obschon man vielleicht ein genaueres Eingehen auf die etwaigen Vorbereitungen innerhalb der Franziskanerschule vermissen könnte. Die Belege sind den kontroverstheologischen Werken Schatzgeyers entnommen (besonders: Traductio Sathanae, Scrutinium usw.; mit Ausnahme der letzteren Schrift, die selbstverständlich nach der Neuausgabe im Corpus Catholicorum zitiert wird, ist alles gemäß den Opera omnia, Ingolstad 1543, gebracht) und bieten im allgemeinen eine gute Auswahl; nur fehlen die beweisenden Texte für die Behauptung Schatzgeyers, die Heilige Schrift enthalte alle zum Heile notwendigen Wahrheiten (103). K. sieht richtig darin gegen P. Polman (Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation, Münster 1931, 28 f.) keine bloß taktische Maßnahme gegenüber den Reformatoren, sondern eine enge Verbindung mit dem mittelalterlichen katholischen Schriftprinzip; allerdings hätte hier noch stärker hervorgehoben werden können, daß ein derartiges Vorangehen nicht mehr ganz den notwendigen Belangen einer Kontroverstheologie, die sich gegen das protestantische Schriftprinzip richten mußte, entsprach. Abgesehen von diesen Einzelheiten, wird aber das ganze Werk seiner aktuellen Aufgabe durchaus gerecht. Beumer

Bartz, W., Die lehrende Kirche. Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens (Trierer Theologische Studien, 9). 8° (XVIII u. 188 S.) Trier 1959, Paulinus-Verlag. 19.80 DM. — Bekanntlich hat Scheeben uns keine Ekklesiologie im eigentlichen Sinne hinterlassen, weshalb wir seine Anschauung von der Kirche aus anderen Teilen seines Schrifttums, vor allem aus dem ersten Buch seiner „Dogmatik", zusammenfügen müssen. Allerdings sollte man dieses darum nicht mit G. Söhngen „ein Stück Ekklesiologie" nenen, weil es formell und inhaltlich eine davon unterschiedene theologische Erkenntnislehre (dogmatica generalis) ist und nur indirekt wenigstens einen Gesichtspunkt der Kirche, ihre Lehrgewalt, zu erfassen hilft. B. benutzt den indirekten Weg mit großem Geschick, um im ersten Abschnitt seiner Untersuchung die Grundzüge der Ansicht Scheebens über das Lehrapostolat der Kirche (Wesen, Aufbau, Eigenschaften, geschichtliche Erscheinung) herauszuarbeiten. Wichtiger noch ist der zweite Abschnitt, der die wesentlichen Linien seiner Ekklesiologie mehr systematisch entwickelt; nach den methodischen Vorfragen folgen die Kernstücke der dogmatischen Abhandlung: Autorität, Organismus und Übernatur in der kirchlichen Lehrverkündigung; Wesensverhältnis des Lehrapostolates zu der Weihe- und Leitungshierarchie; Papst und Bischöfe als Träger; Organe und Hilfskörper; Amt und Charisma; Lehrkörper und Glaubenskörper; Lehre und Verkündigung; Lehrapostolat und Heilige Schrift; Lehrüberlieferung und Lehrverkündigung; kirchliche Offenbarungsvorlage und Glaube. Besonders in diesem zweiten Teil und auch in dem Schlußkapitel „Das Kirchenbild Scheebens auf dem Untergrund seiner Konzeption des Lehrapostolats" sind die sich anschließenden aktuellen Fragen ungezwungen miteinbezogen. Freilich werden hier im einzelnen noch abweichende Antworten möglich bleiben, aber das Wesentliche hebt sich doch in unbestreitbarer Klarheit ab. Der maßvollen Kritik an der vielfach anders konstruierten Auffassung von M. D. Koster O.P. wird man daher nur beipflichten können. Die Literaturnachweise sind reichhaltig und führen, zumal durch die beigegebenen Bemerkungen, treffsicher in die Problematik ein. U. a. erweist sich der Gebrauch der ungedruckten Dissertation von J. Fuchs S.J. „Vom Wesen der kirchlichen Lehrgewalt, Eine Kontroverse des 19. Jahrhunderts, historischer Beitrag und systematischer Versuch" (Münster 1946) als fruchtbar. Nicht so ganz will uns gefallen, daß der Verf. den ekklesiologischen Thesen Scheebens beinahe ausnahmslos einfach zustimmt und sie allzu häufig in etwas schroffen Gegensatz zu denen seiner römischen Lehrer bringen will. Ersteres ist zwar aus der ohne weiteres zu billigenden Hochachtung vor dem Werke Scheebens als Gesamtleistung verständlich, aber es sollten trotzdem oder gerade deswegen Einseitigkeiten nicht verschwiegen werden. Letzteres muß sich vor Übertreibungen hüten und auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß Scheeben hinter Franzelin zurückbleibt (z. B. in dem Urteil über den Wert eines „sensus fidelium" geht Franzelin ganz folgerichtig voran, indem er dessen Abhängigkeit vom aktiven kirchlichen Lehramt betont, während Scheeben ihm eine „relative Selbständigkeit" zubilligt und so neue Schwierigkeiten in Kauf nehmen muß). Hoffentlich bringt in dieser historischen Frage das Werk von H. Schauf (De Corpore Christi Mystico sive De Ecclesia Christi Theses, Die Ekklesiologie des Konzilstheologen C. Schrader S.J., Freiburg 1959) größere Klarheit. Beumer

Congar, Y., Wenn ihr meine Zeugen seid. Über das Apostolat und das Prophetenamt der Laien in der Kirche (Hohenheimer Reihe, 4). 8° (72 S.) Stuttgart 1958. Schwabenverlag. 2.80 DM. — Diese beiden Stuttgarter Vorträge C.'s legen ein Hauptthema seines großen Werkes „Der Laie" einem größeren Kreis vor. So selbstverständlich wie die Wahrheit, daß Gott Gott ist, sollte es auch sein, daß der Laie der Kirche Zeuge für Gott ist. Und dennoch ist es das keineswegs. Darauf spielt der Titel des Büchleins an, der einem am Schluß des zweiten Vortrags zitierten Wort des jüdischen Rabbi Simeon ben Yohai aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts entnommen ist. Der erste Vortrag belegt das, indem er nach einer Darstellung der Lebendigkeit des heutigen Laientums in Kult, Glauben und Einflußnahme auf die Welt die geschichtliche Entwicklung der Stellung des Laientums in der Kirche darstellt. Das zeigt sehr positive Aspekte, aber auch manches, was uns heute schwer verständlich sein möchte. Für unsere Zeit wird dann auf die Einsamkeit des wie ein Fallschirmspringer hinter der feindlichen Front abgeworfenen Christen hingewiesen

und seine Aufgaben anhand von Ausführungen des Kardinals Suhard dargelegt. — Der zweite Vortrag arbeitet die Teilnahme des Laientums am Prophetenamt in der Kirche besonders heraus. Das ist an sich das gleiche Thema wie das des ersten Vortrags. Denn das Apostolat war ja auch dort nicht im Sinne des amtlichen, in der kirchlichen Hierarchie weiterlebenden Apostolates gemeint. Das Thema wird hier weniger geschichtlich als theologisch behandelt. Die Notwendigkeit, die theologische und praktische Möglichkeit und die tatsächliche Gestalt einer Teilnahme des Laientums an der prophetischen Aufgabe der Kirche wird in den einzelnen Abschnitten untersucht. Die grundsätzlichen und aus einem tiefen wissenschaftlichen Fundus kommenden Darlegungen sind in einer Weise gestaltet, daß sie nicht nur Belehrung vermitteln, sondern zugleich einen eindringlichen Appell an Hörer und Leser richten.
Semmelroth

Congar, Y. M. J., O.P., Konfessionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Ökumenismus: Catholica 12 (1958) 81—104. — Der beachtenswerte Aufsatz bietet zuerst einen historischen Rückblick auf die recht verschiedenen Etappen der konfessionellen Auseinandersetzung in der Neuzeit (Die polemische Kontroverse des 16. und beginnenden 17. Jahrh., Die irenische Kontroverse von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrh., Die vergleichende Symbolik von da ab bis zum Anfang des 20. Jahrh.), um dann den neuesten Ökumenismus als Kennzeichen einer davon wesentlich abweichenden Geisteshaltung hervorzuheben. Was darunter verstanden ist, wird am besten die Formulierung des Verf. deutlich machen, nach der ökumenisches Bemühen schon „von sich aus und grundsätzlich ein votum catholicitatis, ein votum implicitum verae Ecclesiae mit sich bringt" (93). Er zitiert auch die Definition der „ökumenischen Theologie", die G. Thils gibt: „Die theologische Wissenschaft insofern sie aufgebaut wird unter Berücksichtigung der berechtigten Ziele und Absichten der ökumenischen Bewegung" (101; *G. Thils*, Histoire doctrinale du mouvement œcuménique, Louvain 1955, 228). Er fordert schließlich, daß sich das wirklich ökumenische Gespräch in einer Atmosphäre des Gebetes vollziehe, das sich die Anliegen der Spaltung und der Wiedervereinigung zu eigen mache. Eine kritische Betrachtung der gesamten Studie wird vielleicht noch Wünsche in bezug auf die Präzision der aufgeworfenen Fragen vorbringen (auch scheinen die Bedenken gegen die „polemische" Kontroverstheologie trotz allen Strebens nach Ausgleich mitunter etwas scharf ausgesprochen), aber doch dankbar die vielen Anregungen aufnehmen. Die Literaturangaben (aus dem französischen und dem deutschen Sprachraum, aus der katholischen und der protestantischen Theologie) sind umfassend und aufschlußreich.
Beumer

Solowjew, Wl., Deutsche Gesamtausgabe Bd. II. Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie, Teil I. Hrsg. von *Wl. Szylkarski* u. a. 8° (347 S.) Freiburg i. Br. 1957, Wewel. 36.— DM. — Dieser Band über Una-Sancta-Fragen erhält in unseren Tagen, da ein Allgemeines Konzil angesagt ist, erhöhte Aktualität. Haben wir doch hier die Stellungnahme eines geistig überragenden Ostchristen vor uns, der sich schrittweise vortastet von einem national-orthodoxen zum universal-katholischen Standpunkt. Dieser Weg ist nicht nur psychologisch und religionsgeschichtlich interessant, sondern unmittelbar praktisch für die heutige Unionsarbeit. — In hervorragend guter Übersetzung enthält der Band an größeren Werken S.s „Die geistlichen Grundlagen des Lebens" (1882—1884), „Der große Streit und die christliche Politik" (1883) und das Fragment „Geschichte und Zukunft der Theokratie" (1885—1887), außerdem verschiedene kleinere Arbeiten aus derselben Zeit. Der Herausgeber und Mitübersetzer Sz. gibt einen guten Überblick über den geistigen Werdegang S.s, wobei er allerdings die Bedeutung seines Helden bisweilen überschätzen dürfte. Gewiß gehört S. zu den philosophisch-theologischen Klassikern, die in jeder größeren Bibliothek vorhanden sein sollten und eine buchtechnisch so hervorragende Ausgabe wie die vorliegende rechtfertigen. Doch muß man sich vor der irrtümlichen Annahme hüten, S.s Ausführungen stellten die ungetrübte katholische Lehre dar. Was er hier z. B. über Natur und Gnade sagt, klingt eher protestantisch und manichäisch; seine Ausführungen über die Schöpfung, den Sündenfall, die Kirche als Leib Gottes sind nicht nur

sehr ungenau, sondern können ihre direkte Herleitung von Schelling nicht verbergen. Allgemein wird das Mysterium rationalisiert. Großartig sind wiederum viele Abschnitte über das Gebet und über das Opfer — der Niederschlag eines reichen und tiefen geistlichen Innenlebens. Auch ist S.s Gesamtschau, welche Gott und Schöpfung, Kirche, Staat und christliches Leben umspannt, imponierend. Falk

Wiesel, J. M., Rom. Ein Kunstführer. kl. 8° (VIII u. 286 S.) 2., verb. Aufl. Stuttgart 1958, Kohlhammer. — Unter den mannigfachen Romführern zeichnet sich dieses Buch durch die klare und übersichtliche Systematik aus, in welche die ungeheure Fülle des Wissens- und Sehenswerten zusammengefaßt ist. Den Eingang bildet eine gedrängte Einführung in die Geschichte der Stadt Rom und des Papsttums (3—18), es schließt sich ein Kapitel über die verschiedenen Epochen der Kunstgeschichte an (21—98), in welchem auch eine sehr dankenswerte Übersicht über die Orte geboten wird, wo sich die bedeutendsten Werke der verschiedenen Künstler finden (87—98). Die beiden Hauptteile des Buches bringen eine sorgsam ausgewählte Beschreibung der römischen Museen und Galerien (101—125) und der römischen Bauten, Brunnen und Plätze (129—247). Im Anhang handelt W. von der Umgebung Roms und gibt aus seiner eigenen 30jährigen Vertrautheit mit der Ewigen Stadt praktische Hinweise. Wer zum erstenmal nach Rom kommt, wird nicht zuletzt für die Vorschläge der Stadtbesichtigung in 8 Tagestouren dankbar sein (257—261). Weniger erfreulich sind mancherlei Ungenauigkeiten in den Angaben bzw. in der Schreibweise. Der Erbauer des Ignatiusaltares in der Chiesa del Gesù ist nicht der „Jesuitenpater A. del Pozzi", sondern der „Jesuitenbruder A. Pozzo" (173). Sodann hätte W. als Ortskundiger wissen sollen, daß die Jesuiten keine „Klöster", sondern „Kollegien" bzw. „Häuser" bewohnen (173 176). Wie Verf. in der legendarischen Antwort Christi an den fliehenden Petrus zu der Form „*Veneto* Romam ..." kommt, ist rätselhaft (173). Die Wiedergabe der Clemenslegende (178) ist weder lesbares Deutsch, noch entspricht sie der Wahrheit. Pius IV. regierte von 1559—1565 (nicht 1586) (181). Auf S. 183 symbolisiert nicht der Berg, sondern die vier Ströme, die von ihm (= Christus) herabfließen, die vier Evangelisten. Die Schilderung der Kirche des hl. Laurentius vor den Mauern ist kaum zu verstehen (185). In der Wiedergabe der römischen Namen hat W. eine unglückliche Hand: Auf S. 185 spricht er vom „hl. Ludwig von Gonzaga", den er einige Zeilen weiter richtig „Aloysius" nennt, anderswo spricht er vom „hl. Louis von Frankreich", und Hieronymus heißt bei ihm „hl. Girolamo". Eine genauere Durchsicht würde vermutlich noch manche weitere Ungenauigkeiten zutage bringen, die ganz unnötige Schönheitsfehler in diesem so wertvollen Romführer darstellen. Bacht

2. Geschichte der Theologie

Chadwick, N. K., Hughes, K., Brooke, Ch., Jackson, K., Studies in the Early British Church. 8° (VIII und 375 S.) Cambridge 1958, University Press. 45.— Sh. — Die Herausgeberin dieser sechs ausgezeichnet gearbeiteten Beiträge zur besseren Kenntnis vom geistigen Leben in den frühkirchlichen Jahrhunderten der britischen Kirche (vor allem in Wales), zwischen dem Abzug der römischen Besatzung (407) und dem Beginn der Eroberung Englands durch die französischen Normannen (1066), hat ihnen eine methodologisch bemerkenswerte Einführung vorausgeschickt (1—29). Sie rechtfertigt diesen neuen Versuch, aus bekanntem, übrigens sehr dürftigem schriftlichem Quellenmaterial, dank intensiver Interpretierung unter Heranziehung aller bisherigen Erkenntnisse benachbarter Disziplinen (wie etwa der Wirtschaftsgeschichte), die dunklen Jahrhunderte der kirchlichen Anfänge im wallisisch-keltischen Raum von dem Vorwurf zu befreien, sie hätten das edle römische Erbe, lateinisches Wissen nämlich und mediterrane Bildung, nebst jenem Einschlag nahöstlicher Frömmigkeit, brachliegen lassen. Frau Chadwick führt ihr Programm in zwei eigenen Beiträgen durch (Frühe Kultur und Wissenschaft in Nordwales, 29—120, und Geistiges Leben in Westwales in den letzten Tagen der

keltischen Kirche, 121—182). Die Rückblendung von spät verfaßten literarischen Werken her (das älteste findet sich erst im 8., die hagiographischen Texte stammen aus dem 12. Jahrh.) macht die vorsichtig formulierten Aussagen problematisch. Das Ergebnis zeigt darum eigentlich auch erst für das 9. Jahrh. an, daß von geistig bewegterem Leben in Wales Rede sein kann. Über den früheren Zeiten bleibt das Dunkel liegen, aus dem auch ein häufiger Verweis auf die ununterbrochene mündliche Überlieferung keine sicheren Konturen hervorzuheben vermag. Auch die Untersuchung der hagiographischen Texte zur Lebensgeschichte des hl. David (gest. um 601) führt eigentlich bereits wiederum in die Zeiten der normannischen Einflußnahme und nicht zurück in die Anfänge. *K. Hughes* untersucht dann (183—200) das Ms Cotton Vespasian A. XIV aus dem Britischen Museum mit seinen „Vitae sanctorum Wallesnium" (um 1200) mit dem Ergebnis, daß hier hagiographisches Material aus walliser Klosterschulen (Llanbadarn Fawr und vielleicht Llandaff) gesammelt vorliegt. Auch dieses Material wurde nicht früher als um 1130 zusammengestellt. *Chr. Brooke* beschäftigt sich in seinem Abschnitt (201—242) mit dem für die Wende vom 11. zum 12. Jahrh. so charakteristischen Anspruch der Bischöfe von St. David auf Metropolitanrechte über die Kirche von Wales. In einem zweiten Beitrag berichtet *K. Hughes* darüber, wo zwischen 730 und 1111 irische Schulen und Schreibstuben tätig waren (243—272). Vor allem Kildare, Clonmacnoise, Clonard, Duleek, Bangor und Armagh werden genannt, bereits bekannte monastische Zentren, deren große Zeit ins 8. Jahrh. gehört. Der irische Einfluß auf Wales wird sichtbar, zumal Wales ja auch Durchgangsland für die irischen Romfahrer war. Für das Anliegen der Herausgeberin ist es niederdrückend, daß Frau Hughes erst für das 11. Jahrh. ein selbständiges Skriptorium in Wales (Llanbadrn Fawr) nachweisen kann. *K. H. Jackson* beschließt den anregenden Band mit Untersuchungen über die Quellen der Vita des hl. Kentigern, Patrons der Kathedralkirche von Glasgow. Alle Beiträge sind gescheit und gründlich, wenn auch die bis zum Äußersten möglichen Verständnisses getriebene Interpretation und die Berufung auf den ‚detective instinct' die Ergebnisse nur im Licht eines ‚wahrscheinlich', ‚vermutlich', darzubieten vermag. Was aber auf dem Weg dahin für die Geschichte der Hagiographie, der Monasteriologie und anderes gleichsam nebenher gewonnen wird, ist in sich schon ein bedeutender Gewinn.

Wolter

Dressler, F., Petrus Damiani. Leben und Werk (Studia Anselmiana, 34). 8° (XVIII und 247 S.) Rom 1954, Herder. 22.— DM. — Diese Würzburger phil. Dissertation aus der Schule von M. Seldmayer wurde 1951 abgeschlossen, und für die Drucklegung erhielt sie Register und eine Chronologie der Schriften Damianis beigefügt. Krankheit und Tod des ursprünglich vorgesehenen Rezensenten (P. Leo Ueding) verhinderten eine frühere Anzeige. Da seit 1886—1887 keine wissenschaftlich beachtenswerte Bearbeitung des Lebens und der literarischen Arbeiten des Petrus Damiani erschienen war, hat Verf. sich die Aufgabe gestellt, die bis 1950 reichlich angewachsene Damiani-Forschung zu einer neuen Gesamtdarstellung zu verarbeiten. Diese dankenswerte Absicht hat er in dem vorliegenden Buch dank einer großen Vertrautheit mit dem Schrifttum des Heiligen und mit den Ergebnissen der Detailforschung des letzten Halbjahrhunderts durchführen können. Das Verhältnis Petrus Damianis zum Mönchtum, zur Reformkurie und — was immer schon ein lebhaft besprochenes Problem innerhalb der Damiani-Forschung gewesen ist — zur Bildung seiner Zeit, besonders zur erwachenden dialektischen Methode in der Theologie, erhält eingehende Würdigung. Für eine noch ausstehende kritische Edition der Schriften Damianis werden die Anhänge (über handschriftliche Überlieferung, Ausgaben, Echtheitsfragen und Chronologie der Werke) einen dankenswerten Beitrag leisten. Auf einer beigegebenen Karte werden die Einsiedeleien und Klöster Damianis eingezeichnet.

Wolter

Grabler, F., Die Krone der Komnenen. Die Regierungszeit der Kaiser Joannes und Manuel Komnenos (1118—1180) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates. Übersetzt, eingeleitet und erklärt (Byzantinische Geschichtsschreiber, 7). kl. 8° (314 S.) Graz-Wien-Köln 1958, Styria. 13.50 DM — Grabler, F., Abenteurer auf dem Kaiserthron. Die Regierungszeit der Kaiser Alexios II., An-

dronikos und Isaak Angelos (1180—1195) aus dem Geschichtswerk des Niketas Choniates. Übersetzt, eingeleitet und erklärt (Byzantinische Geschichtsschreiber, 8). kl. 8° (291 S.) Graz-Wien-Köln 1958, Styria. 13.50 DM. — Nachdem die von uns aufmerksam besprochene Reihe byzantinischer Geschichtsquellen mehr monographisch sich gebende Berichte zugänglich gemacht hat, bringt sie jetzt eine größere Chronik, die zum Typus der wissenschaftlich und literarisch höhere Ansprüche als etwa die volkstümlich jahrbuchartig erzählende Chronographie, stellenden, für Gebildete abgefaßten Geschichtswerke gehört. Da die *Geschichte des Niketas Choniates* das ganze 12. Jahrhundert umfaßt, wird ihre von Grabler kommentierte Übersetzung besonderes Interesse finden, weil sie die Voraussetzungen dafür schafft, auch die byzantinische Auffassung von dieser für die abendländische Kirchengeschichte so bedeutsamen Epoche kennenzulernen. Verf. spricht in der Einleitung zunächst von Leben, Persönlichkeit, literarischem Schaffen des Historiographen, wobei er als Philologe vor allem den Stil des Niketas eingehender analysiert. Mit einigen kurzen Strichen wird der zeitgeschichtliche Rahmen gezeichnet, in den die Chronik einzuordnen ist. Die Glaubwürdigkeit des Niketas wird für die großen Linien seiner Darstellung anzunehmen sein, wenn auch im Detail manche Verschiebungen und Ungenauigkeiten auf Kosten des „schönen Stils" in Ansatz zu bringen sind. Bislang war Niketas nur in der von H. Wolf (1557) stammenden lateinischen Übertragung für den Westen zugänglich, so daß wir vom Verf. die erste deutsche Übersetzung erhalten, die er nach der Ausgabe von I. Bekker im Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1835) gearbeitet hat. Während Niketas die Zeit der Komnenen Joannes und Manuel aus schriftlichen und mündlichen Quellen schöpfend beschreibt, kann er für die im Band *„Abenteurer auf dem Kaiserthron"* geschilderten fünfzehn Jahre auf eigenes Erleben zurückgreifen, was um so ertragreicher ist, als der Historiograph diese Zeit als Berater des Kaisers und Statthalters der Eparchie Philippopel erlebte. Sowohl für den zweiten wie den dritten Kreuzzug erhalten wir aus dem Werk des Niketas bemerkenswerte Mitteilungen. Erstaunlich bleibt die Distanz, welche, ähnlich wie Anna Komnena in ihrer Alexiade, auch Niketas zur Welt des Westens hält, die nach wie vor, gleich als ob jenseits des adriatischen Meeres die Kultur ein Ende habe, von den Byzantinern als barbarisch empfunden wird. Das Papsttum wird völlig ausgeklammert, man ist versucht, an eine gewisse Sprachregelung zu denken, die, von kirchlicher Seite ergangen, das Problem der Trennung mit Schweigen zu umgehen gedenkt. Die beiden Bänden beigegebenen Anmerkungen dienen teils der Erläuterung sprachlicher und stilistischer Schwierigkeiten, wie sie die Übertragung der rhetorisch überreich gestalteten griechischen Vorlage begleiten, bringen aber auch notwendige topographische, kulturkritische, zeitgeschichtliche Hinweise. Für eine schnelle Orientierung im Text wäre eine Beigabe von Jahreszahlen am Seitenrand dienlich gewesen, zumal im Grunde ja doch ein annalistisches Grundschema benutzt wird. Auch ein Namensregister fehlt leider. So wird die Benützung der gut gelungenen Übertragung eines wichtigen byzantinischen Quellenwerkes erschwert. Wolter

Gammersbach, S., Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen (Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, 5). 8° (VIII und 159 S.) Köln-Graz 1959, Böhlau. 12.— DM. — In Auswertung der neuesten Beiträge zur Gilbertforschung (A. Hayen, M. E. Williams, N. M. Haring, A. M. Schmidt), die vorzugsweise dem theologischen Gehalt der Werke eines der besonders profilierten Führer der Frühscholastik galten, hat Verf. sich um die historische Gestalt des Bischofs von Poitiers bemüht. In sorgfältiger Analyse bekannter und neuentdeckter Quellen, die Zeugnisse der Gilbertgegner (Bernhard v. Clairvaux, Gottfried v. Auxerre, Clarenbaldus v. Arras, Walter v. St. Viktor, Gerhoh v. Reichersperg) und Gilbertfreunde (Johannes v. Salisbury, Otto v. Freising, Everardus v. Ypern, Laurentius v. Poitiers) enthalten (43—66), wägt Verf. ihren Ertrag für eine Darstellung von Leben, Werk und Lehre Gilberts ab (11—29). Über Gilberts Lehre legt Verf. einen Forschungsbericht vor (29—41). Zentral bleiben natürlich die Prozesse in Paris (1147) und Reims (1148), der Hauptanlaß einer Beschäftigung der Zeitgenossen mit dem umstrittenen Theologen. Sie werden (76—108) mit großer Genauigkeit rekonstruiert. Verf. stellt zusammen, was sich für eine Vita Gilberts ergibt; nicht

allzuviel erstaunlicherweise, zumal nur wenig Briefe erhalten sind. Offenbar war der Bischof von Poitiers in einer doch sehr brieffreudigen Zeit eine Ausnahme; oder fehlte ihm, wie Verf. in anderem Zusammenhang andeutet (146), der Rückhalt einer Ordensgemeinschaft, die sich einer Sammlung der Korrespondenz angenommen hätte? Vielleicht fehlt Gilbert auch die Humanistenfreude am Brief, seiner Stilisierung und Sammlung, wie sie Johannes v. Salisbury etwa auszeichnet. Den Hauptertrag von G.s Forschungen hat er niedergelegt in seinen Ausführungen über die Persönlichkeit Gilberts. Nachdem er die Abwertung durch die Gegner (109—116) und die Überhöhung durch Freunde (117—130) herausgearbeitet hat, kann er den Versuch einer wirklichkeitsgetreuen Darstellung Gilberts wagen (131—139), die er bei den Zeitgenossen vor allem bei Johannes v. Salisbury (in dessen Gegenüberstellung Gilberts mit Bernhard v. Clairvaux) und Otto v. Freising (der Gilbert mit Petrus Abaelard vergleicht) findet. Er selbst beschließt seine wohlgelungene, ‚sine ira et studio' durchgeführte Arbeit mit einer Gesamtwürdigung Gilberts (140—146): Er war ein Mann von einer außergewöhnlichen Gelehrsamkeit, ein fortschrittlicher Theologe, dessen dunkler und schwer zugänglicher Stil ein getreues Bild seines geistigen, ganz auf Problematik ausgerichteten Wesens war. Kontemplative Gotteserfahrung blieb ihm wohl verschlossen: hier werden die Grenzen der Universalität seines Geistes sichtbar. Ein aufgeklärter Rationalist ist der Bischof von Poitiers nicht gewesen, sondern dem Grundprinzip Anselms von Canterbury (‚Credo, ut intelligam') durchaus verbunden. In der Geschichte der scholastischen Methode, so urteilt Verf. mit M. Grabmann, kommt Gilbert von Poitiers eine hervorragende Bedeutung zu. Verf. erwähnt an zwei Stellen (12 und 133) unter Berufung auf Otto v. Freising, Gesta Friderici I. Imperatoris, I, 52 74, einen Lehrer Gilberts in Poitiers, der „uns näherhin unbekannt" sei. Otto v. Freising nennt diesen Hilarius zwar in einer Reihe mit Bernhard v. Chartres, Anselm und Rudolf v. Laon, meint aber offenbar nicht einen Zeitgenossen, sondern eben den Kirchenlehrer Hilarius v. Poitiers, auf dessen Werke sich Gilbert wiederholt beruft und als dessen Schüler er sich bezeichnen darf. Wolter

Runciman, St., Geschichte der Kreuzzüge. II. Bd. Das Königreich Jerusalem und der fränkische Osten (1100—1187). 8° (XII und 574 S.) München 1958, Beck. 28,50 DM. — Die Vorzüge des von uns bereits besprochenen I. Bandes der Kreuzzugsgeschichte des englischen Gelehrten R. (vgl. Schol 33 [1958] 274—276) treten auch im vorliegenden zweiten in helles Licht. Da dieser sich mit Aufbau und Funktion der Kreuzfahrerstaaten, mit dem Schicksal des zweiten Kreuzzuges (1147—1149) und dem Wiederaufstieg des Islam beschäftigt, dies alles vor der Hintergrund der westeuropäischen Politik, der spanischen Reconquista und der Kämpfe um Sizilien, der byzantinischen Entwicklungen einerseits und der politischen Vorgänge in der Welt des Islam zu Beginn des 12. Jahrh. andererseits darstellt, gewinnt dieser Teilband des großangelegten Werkes eine besondere Bedeutung für die Kirchengeschichte des entscheidenden mittelalterlichen Jahrhunderts. Bei genauerem Zusehen möchten dem Rezensenten auf dem großen Gemälde manche Einzelzüge als weniger würdig eines modernen Forschers und Darstellers erscheinen. Wenn Verf. etwa zur Kreuzpredigt Bernhards am Oberrhein meint, der Erfolg sei zurückzuführen auf die Tatsache einer Mißernte in jenem Jahr (1146), denn „Hunger erzeugt eine Art mystischer Verklärung" (245), so erscheint uns das eine recht subjektive Art der Interpretation. Die Verhandlungen Bernhards mit König Konrad III. in Speyer sind hintergründiger, als Verf. glauben möchte (245 f.). Daß die Rückreise Eugens III. von Paris (April 1147) und Saint-Denis (Juni 1147) nach Italien bis Juni 1148 dauerte, mag man mit „gemächlich" hinreichend ausdrücken, doch wäre Eugens Aufenthalt in Trier (30. 11. 1147 bis 15. 2. 1148) und in Reims (21. 3. 1148), wo nach dem Konzil Gilbert v. Poitiers und nicht, wie Verf. meint, auf dem Konzil von Paris (Mai 1147) verurteilt wurde (147), erwähnenswert gewesen. Ferner sind auch wir der Meinung, Bischof Gottfried de la Roche, ein Vetter des hl. Bernhard, den dieser zum Bischof von Langres hatte wählen lassen (1138), sei als Begleiter des französischen Königs auf dem Kreuzzug nicht das von der Bernhard-Hagiographie so gezeichnete Musterbild eines Prälaten gewesen; ihn aber gleich mit der „unchristlichen Unduldsamkeit eines Mönches von Clairvaux" zu behaften (258), geht uns zu weit. Die

bekannte Neigung des Verf., byzantinische Politik vor jener des Westens zu entschuldigen und sie auf Kosten der Kreuzfahrer zu rechtfertigen, macht sich auch in diesem Band geltend. Indes kann das Gesamturteil über den zweiten Kreuzzug: „Er sei von seinen Führern, ihrer Halsstarrigkeit, Unwissenheit und unfähigen Torheit zuschanden gemacht worden" (277), auch aus westlichen Quellen erhoben werden. — Wertvoll sind wiederum die Wertungen der Quellen in Anhang I (449—473), die Anmerkungen und Register sowie die beigegebenen Kartenskizzen und Genealogien. Wolter

Trusen, W., Um die Reform und Einheit der Kirche. Zum Leben und Werk Georg Witzels (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, 14). 8° (84 S.) Münster/W. 1957, Aschendorff. 4.80 DM. — Aby Warburgs Wort: „Der liebe Gott steckt im Detail", möchte man dahin verstehen, daß die geschichtliche Wahrheit erst bei genauer Kenntnis aller Persönlichkeiten und Vorgänge sichtbar zu werden beginnt. Dabei werden für das Verständnis gerade solch tiefgreifender und revolutionärer Zeitabschnitte wie etwa der Reformation in Deutschland Schicksal und Wort eines Mannes, der nicht geradezu in der Mitte des Wirbels stand, sondern von den aus der Mitte empordrängenden Stürmen hin- und hergerissen wurde, von besonderem Erkenntniswert sein. Verf. untersucht Leben und Werk Georg Witzels (1501—1573), der gewiß keine Hauptfigur des Dramas der Reformation gewesen ist und dennoch vieles Unbegreifliche der damaligen Entwicklung für die Erkenntnis zugänglicher macht. Es handelt sich bei vorliegender Arbeit keineswegs um eine abschließend kritische Biographie Witzels, vielmehr um einen ersten Entwurf zu einer solchen, da bisher eine eigentliche Biographie überhaupt noch nicht in Angriff genommen wurde. Das ist an sich um so schwerer verständlich, als F. Falk (Zu Witzels Monographie, Der Katholik 71, 129) Witzel zu den interessantesten Persönlichkeiten des Reformationszeitalters zählt. Die Studien in Erfurt ließen W. dem auf Erasmus orientierten Humanistenkreis an der Universität beitreten; ein halbes Jahr (1521) war er in Wittenberg und ließ sich auf Verlangen des Vaters von Bischof Adolf von Merseburg (Verf. teilt leider weder Ort noch Zeit der Weihe mit) zum Priester weihen. Offenbar viel zu früh. Als der Abt von Fulda ihm nicht erlaubt, zu heiraten, vermählt er sich (1525) und wechselt zu den Reformatoren über, wird Pfarrer in Wenigen-Lupnitz und Niemegk. 1531 kehrt er zur katholischen Kirche zurück (nachdem auch Erasmus, Peutinger, Pirckheimer neben vielen anderen sich von der reformatorischen Bewegung distanziert hatten). Dann folgt ein Wanderleben (am Hof Georgs von Sachsen, Leipzig, am Hof Joachims II. von Brandenburg, als Rat des Abtes von Fulda, Gutachter des Kaisers, Teilnehmer der Religionsgespräche zu Worms [1557], Rat des Kaisers), in Mainz stirbt er am 16. Februar 1573 und wurde in der Pfarrkirche St. Ignatius begraben. Trotz dieses unsteten, vielfach höchst bedrohlichen und wirtschaftlich ungesicherten Lebens hat W. ein geradezu verblüffend umfangreiches Schrifttum hinterlassen, dessen Grundanliegen und Hauptprobleme Verf. im 2. Teil seiner Arbeit analysiert (40—83, und zwar nach einem Wort Witzels selbst unter dem dreifachen Gesichtspunkt: *antiquitas* (Witzel als der patristischen Tradition vornehmlich verpflichteter theologischer Denker), *reformatio* (Witzel um eine echte Reformation der Kirche positiv erneuernd, nicht einreißend, bemüht, durch eigenen Einsatz (Predigt, Bibelübersetzungen, Darlegung des eucharistischen Lehrgutes, liturgische Traktate und Vorschläge, Kirchengesang und Katechese, Gutachtertätigkeit), *concordia* (Witzels Bemühen um die Wiedervereinigung der sich trennenden Christen). Trotz der noch nicht überwundenden theologischen Unklarheiten (W. war kein eigentlicher Fachtheologe), des offenbar nicht tief genug ansetzenden und darum auch nicht weiterführenden kritischen Verständnisses der Reformatoren sowie seiner deshalb allzu optimistischen Unionsvorschläge bleibt sein Leben und sein literarisches Werk ein wichtiger Zugang zum historischen Begriff der Reformation, den mit vorliegender Arbeit erschlossen zu haben das große Verdienst des Verf. ist. Wolter

Cadier, J., Calvin, l'homme que Dieu a dompté. kl. 8° (192 S.) Genf 1958, Labor et Fides. — Gleichsam als Jubiläumsgabe zur Vierhundertjahrfeier der ersten

Synode (25.—29. Mai 1559), die von den Reformierten im Quartier de Saint-Germain-des-Près (Klein-Genf) gehalten wurde, legt der Präsident der Société calviniste de France ein Calvin-Leben vor. Es will keine neuen Forschungsergebnisse bringen, sondern unter Berufung auf J.-D. Benoît, Jean Calvin. La Vie, l'Homme, la Pensée, Paris ²1948, und F. Wendel, Calvin. Sources et Évolution de sa Pensée religieuse, Paris 1950, sowie A.-M. Schmidt, Jean Calvin et la Tradition calvinienne, Paris 1957, entwirft der Dekan der Theologischen Fakultät von Montpellier ein Charakterbild des Genfer Reformators. Deshalb wird der historische Rahmen nur mit sparsamen Strichen umrißhaft gezeichnet; die wesentlichsten Etappen des biographischen Ablaufs erwähnt Verf. gleichsam nur, um die personalen Kräfte sichtbar zu machen, welche zur Bildung des Calvinschen Charakters Wesentliches beigetragen haben, wie den „Lutheraner" Melchior Wolmar in Orléans, Nikolaus Cop in Paris, Martin Bucer zu Straßburg. Zur ‚Konversion' Calvins, die Verf. durchaus nicht als eine kühle intellektuelle Entscheidung angesehen haben möchte, bringt er zwei Texte (aus dem Psalmenkommentar Calvins 1558 und den Brief an Kardinal Sadolet aus dem Jahr 1539). In einem augustinisch stilisierten Dialog mit Gott schildert Calvin — ähnlich wie Luther — sein vom Sündenbewußtsein geängstigtes Herz, seine Angst (extrême horreur) vor dem richtenden Herrn und dem ewigen Tod, der ihm angedroht erscheint und nahe ist, und wie ihn nur eine bedingungslose Hingabe an Gott (nach langem Zögern, auch im Hinblick auf die Loslösung von der Kirche, deren Heilskraft ihm zweifelhaft geworden ist) davon befreit habe. Wenn Verf. in dieser Entdeckung des lebendigen Gottes, des Urhebers aller Gnade, als im Protest gegen kirchliche Mißstände das Wesen des reformatorischen Erlebnisses sieht, ist man geneigt, zu fragen, wieso denn der scharfsinnige Theologe Calvin (le plus grand théologien de la Réforme française), dessen überlegene Intellektualität doch sicher auch dieses Erlebnis theologisch einzuordnen versucht hat, hinter dem zeitverwobenen Gewand der Kirche nicht die gottmenschliche Wirklichkeit Jesu Christi zu sehen vermochte. Wir glauben darum nicht recht, wenn Verf. den theologischen Theozentrismus Calvins zusammengehen läßt mit einem ausgesprochenen Christozentrismus (182). Vielmehr bleibt bei Calvin der schroff alttestamentlich ausgerichtete Gottesbegriff dominant. Wie bezeichnend, daß er jeweils an das Mysterium Gottes appelliert, wenn er theologisch keine Antwort mehr zu geben hat (vgl. Ausführungen 139ff. über die Prädestination). Auf 1 Tim 2, 4 (den universalen Heilswillen Gottes) findet Calvin keine Antwort, sondern nur eine ausweichende Gegenfrage. Die Willkür des reformatorischen „Kampfs um die Wahrheit" wird in diesem Charakterbild Calvins an den entscheidenden Wenden der Entwicklung (wohl gegen die Intention des Verf.) deutlich erkennbar. Dadurch, daß in dankenswerter Weise die wichtigsten Texte mitgeteilt werden, vermag man die Konsequenz des einmal entworfenen theologischen Grundschemas in der Lehre Calvins zu beobachten, aber zugleich auch die unsagbare Härte staunend wahrzunehmen, mit der jedes Abweichen anderer von dieser doch calvinischen und nicht schlechthin christlichen Auffassung beurteilt und verurteilt wird. Die leicht apologetisch gehaltene Darstellung des ‚Drame de Servet' (149—163) wird jeder der Pietät des Verf. gern zugute halten. Wir haben bedauert, daß im abschließenden Kapitel über die Frömmigkeit Calvins (179—184) der Verf. wiederum allzu sparsam verfährt. Wolter

Schurhammer, G., S. J., Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit. I. Bd. Europa (1506—1541) gr. 8° (XXXII u. 743 S.) Freiburg 1955, Herder. 48.— DM. — Krankheit und Tod des Rezensenten (P. Leo Ueding) hat auch die Anzeige dieses Werkes verzögert. Dieser erste eines auf nicht weniger als sechs (gleich gewichtige?) Bände geplanten und darum schon monumental anmutenden Werkes stellt sich dar als das Ergebnis eines fast vierzigjährigen Forscherlebens ‚auf den Spuren' des wichtigsten Pioniers der neuzeitlichen Weltmission. Durchsucht wurden nicht nur die einschlägigen Archive Portugals, Spaniens, Italiens und des Jesuitenordens, durchwandert die Landschaften, in denen Jugend, Studienjahre, Anfänge der Gesellschaft Jesu, die letzten Zeiten der europäischen Wirksamkeit des Heiligen sich vollzogen, befragt die ausgebreitete zeitgenössische und unaufhaltsam im Lauf der Jahrhunderte sich mehrende Xaverius-Literatur, Verf. hat auch allen Gebieten seine Aufmerksamkeit zugewandt, die in einem, wenn auch noch so abgelegenen Zusammenhang mit dem

Lebensschicksal Xavers gestanden haben. Seine Absicht ist es, eine wissenschaftliche Xaverius-Biographie zu erarbeiten. Wenn Wissenschaft sich erschöpfen würde in einer gründlichen Sammlung allen einschlägigen Materials zu einem Problem, hätte er seine Absicht wohl erreicht. Wenn darüber hinaus Wissenschaft aber auch ein vertieftes Durchdringen und Verarbeiten des gesammelten Materials, ein wägendes Scheiden von Wesentlichem und Unwesentlichem, ein überzeugendes Sichtbarmachen (in unserem Fall) von seelischen Grundstrukturen, von übergreifenden kirchen- und weltpolitischen Zusammenhängen (weil es nach dem Titel des Buches auch um die Zeit Xavers geht), von deutlichen Grenzziehungen zwischen der Welt natürlicher Ursachen und göttlicher Gnadenführung handelt (denn das Leben eines Heiligen soll ja erschlossen werden), dann, so sind wir geneigt zu sagen, dürfte hinter dem Werk des Verf. doch noch die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit einer in diesem Sinn von Wissenschaftlichkeit zu erarbeitenden Xaverius-Biographie anzunehmen sein. Das wohl nach menschlichem Ermessen vollständige Material dazu liegt in Sch.s Bänden, sowie sie einmal gedruckt sein werden, vor. Weil der Verf. auch mit bibliographischen und prosopographischen Mitteilungen zu fast jeder Persönlichkeit, die in den Lebenskreis Franz Xavers getreten ist, sowie zu den Landschaften und politischen Ereignissen, die berührt werden, durchaus nicht geizt, vielmehr fast verschwenderisch umgeht, werden wir, wenn die geplanten Bände sich anlassen wie dieser erste, ein Nachschlagewerk besitzen, wie es in der Geschichte der Biographie wohl einmalig ist. Niemand wird dem Verf., schon um der Dankbarkeit willen, auf die seine großartige Arbeitsleistung Anspruch erheben kann, vorhalten wollen, daß die Darstellungskraft nicht an die gelassene Reife der großen Historiker heranreicht. Eine solche Meisterschaft verlangt nämlich zumeist auch den bewußten Verzicht auf Mitteilung von Wissen, das in sich vielleicht wertvoll, das im Zusammenhang der Biographie aber nur als überflüssiger, wenn nicht sogar störender Ballast empfunden wird. Man denke an die etwa dreißig Seiten der Reiseschilderung Rom—Lissabon (537—569), welche nur von einem Dichter hätten geschrieben werden können. Die frischgrünen, hellgrünen, gelblichgrünen, dann wieder goldgelben, plötzlich doch wieder hellgrünen Roggenfelder, die qualvoll nach Wechsel im Ausdruck suchende Schilderung der Farbe der Flüsse, Dörfer, Schluchten, Berghänge, die bis in tausend nichtigste Details gehende Unterrichtung, etwa über den „Marstall" in Loyola, wo „einst sein (des Ignatius) Schlachtroß wieherte" (557): alles das mag in sich wahr und so gewesen sein, aber es ist nicht von geschichtlichem Gewicht. Oder wäre, statt mit einer sehr willkommenen Erasmus-Bibliographie, dem Leser nicht besser gedient gewesen mit einer sachgerechten Erasmus-Würdigung (116—126)? Ein Weiteres: auf S. 455—468 skizziert Verf. ein Bild des hl. Ignatius (Gestalt, Kleidung, Nahrung und Arbeit, Rede, Gebet, Nachfolge Christi), ein Mosaik von schon öfter (Huonder, Böhmer) gesammelten Einzelzügen, die aber trotz der offenbar so intendierten Vollständigkeit eben nicht erschöpfend sind, die auch nicht kritisch abgewogen werden vor der Benützung, und deren Nebeneinander noch kein wirklich von einer lebendigen Mitte her nachgelebtes, als lebendige Gesamtgestalt nahegebrachtes Charakterbild erstellen. Eine gelegentliche Bemerkung, die Beobachtung eines Besuchers wird dann zu feierlicher Lebensregel (etwa die Sorgfalt im Briefschreiben an Personen „von Qualität": 459), die gewöhnlich niedergeschlagenen Augen (457), die aber bekanntlich alles sahen. Wenn Verf. (464) meint, „den Höhepunkt des Tages bildete für ihn (Ignatius) stets die Feier der heiligen Messe", dann ist das hagiographisch rührend gesagt, aber wissenschaftlich höchst angreifbar. Weiß der Verf., wie oft Ignatius nicht zelebriert hat? Und was war an diesen Tagen dann der Höhepunkt? Hinter dem so aus ungezählten mehr oder weniger wichtigen Einzelheiten und mehr oder weniger wichtigen biographischen Notizen zu Begleitpersönlichkeiten dicht gewebtem Zeitschleier verbirgt sich mehr, als daß sich in klaren Konturen das Lebensbild dessen abzeichne, dem doch das Werk eigentlich gilt. Typisch dafür ist etwa das 6. Kap. (IV. Buch) (490—514) „Der Sekretär der Gesellschaft (1539—1540)". „Nach Fabers Weggang übernahm Xaver dauernd das Amt eines Sekretärs der Gesellschaft, da seine geschwächte Gesundheit ihn ohnehin noch zu Hause zurückhielt" (490). Das ist eigentlich alles, was wir auf 24 Seiten von Xaver zu hören bekommen. Alles andere ist eine Wiedergabe des Briefwechsel-Inhaltes aus dieser Zeit, in sich von

höchstem Interesse für die Geschichte der Anfänge der jungen Societas Jesu, doch ohne einen einzigen Hinweis auf Franz Xaver. Unsere kritischen Bemerkungen wollen die immense Leistung des Verf. nicht geringer werten, als sie im Rahmen seiner Möglichkeiten und Voraussetzungen sich darstellt. Niemand kann über sich selbst hinaus, aber die Möglichkeit seiner selbst hat Verf. voll ausgeschöpft und in der Tat ein Monument geschaffen, das in seiner Art unübertroffen ist und bleiben wird. Wer immer von nun an sich mit Franz Xaver, seinem Leben, seinem Werk, seiner Zeit als Forscher, Lehrer oder Darsteller beschäftigen will, hat hier anzusetzen, kann sich hier schnell und sicher orientieren, wird diesen und die noch ausstehenden Bände als das unumgängliche Instrument seiner Arbeit anzusehen haben. Wolter

Bierbaum, M., Niels Stensen. Von der Anatomie zur Theologie (1638—1686). 8° (160 S. u. 9 Bildtafeln). Münster/W 1959, Aschendorff. 11.80 DM. — In sechs schweren Bänden besitzen wir seit kurzem kritisch ediert die Werke des dänischen Naturwissenschaftlers Niels Stensen, der 1686 als Apostolischer Vikar der Nordischen Mission zu Schwerin gestorben ist. Seine ‚opera philosophica' (2 Bde.) gab 1910 bereits V. Maar, die ‚opera theologica' (2 Bde.) K. Larsen und G. Scherz 1941 bis 1947, und schließlich die ‚epistolae' (2 Bde.) 1952 G. Scherz heraus. Um die Steno-Forschung hat sich vor allem der Redemptorist G. Scherz verdient gemacht, sie diente u. a. auch der Vorbereitung des inzwischen (9. 11. 1957) eröffneten Beatifikationsprozesses. Eine bemerkenswert reiche Steno-Literatur hat seit den Steno-Feiern der Jahre 1936 (250. Todestag) und 1938 (300. Geburtstag) die verschiedensten Momente der ‚vita' Niels Stensens monographisch aufgearbeitet. Man kann verstehen, daß sich Verf., der seit längerer Zeit bereits mit Einzelforschung zu diesem Thema hervorgetreten ist, sich zu einer Synthese der bis jetzt vorliegenden Ergebnisse angeregt fühlen mußte. Es handelt sich, was B. betont (11), nicht um die abschließende biographische Darstellung Stensens, auch nicht um eine Synthese der bisherigen Forschung zwecks Erfüllung unerledigter Desiderate oder Wegweisung zu neuen Forschungswegen. Indes liegen auch in der vorliegenden, so überzeugend nüchternen und zugleich, wegen des Reichtums der eingefügten Stensen-Texte, wie ein Kulturdokument wirkenden Lebensbeschreibung solche Anregungen bereit, zumal in dem Kapitel über den theologischen Schriftsteller Steno (116—130), dessen Stellung in der Geschichte der Kontroverstheologie zu untersuchen wäre, wie auch sein Beitrag zur Frömmigkeitsgeschichte des 17. Jahrhunderts etwa. Die große Zweiteilung der Biographie (Von den Geheimnissen der Natur — der Gelehrte, 19—56; Unter der Führung der Gnade — der apostolische Priester und Bischof, 57—146) wird zwar vom Lebensgang des Niels Stensen her sofort einsichtig, wirkt aber auch als suggestives Aufbauprinzip der Darstellung gut mit zur Klärung eines Grundproblems selbst, nämlich des stets so schwierig aus den Quellen zu erhebenden Vorgangs der Konversion und Berufung zum Priestertum. Diese Frage ist u. E. vom Verf. ausgezeichnet gelöst worden. Wertvoll sind dem Kirchenhistoriker auch die aus genauer Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung des Münsterschen Hochstiftes beigebrachten Erklärungen für die schwierige Lage, die der dem Fürstbischof Ferdinand von Fürstenberg (Paderborn und Münster) beigegebene Weihbischof Stensen (1680—1683) dort zu meistern hatte (88—103). Sie tragen gleichzeitig Wesentliches bei zur Lösung einer in der bisherigen Literatur noch nicht befriedigend geklärten Frage, nach der befremdenden Ängstlichkeit, ja vielleicht Skrupulosität des an sich so klar und folgerichtig denkenden, schreibenden und handelnden priesterlichen Gelehrten Steno. „In einem kirchlichen Sprengel, wo weltliche und geistliche Herrschaft in der Person des Oberhirten vereinigt war, konnten ungeeignete Kandidaten nur schwer vom Empfang der Weihen ausgeschlossen werden, weil die mächtigen Familien aus irdischen Rücksichten die Weihe ihrer jüngeren Söhne durchzusetzen suchten", schreibt Verf. (111) über den Grund Niels Stensens bei der Ablehnung des Angebotes, in Trier Weihbischof zu werden (1686). Das abschließende Kapitel über Stensens Frömmigkeit (131—143) ließe sich vielleicht noch etwas organischer gestalten, zu einem eindrucksvollen Mosaik bringt Verf. Material genug. Die Texte aus Stensens deutschem Briefwechsel mit der Stiftsdame von Nottuln, Fräulein Francellina Odilia von Galen, gehören dabei zum Besten. Wolter

Chambon, J., Was ist Kirchengeschichte? Maßstäbe und Einsichten. kl. 8° (164 S.) Göttingen 1957, Vandenhoeck & Ruprecht. 6.80 DM, geb. 9.50 DM. — Die vorliegende Schrift bringt keine strenge Reflexion über Wesen und Ort der Kirchengeschichte als theologischer Wissenschaft. Die Maßstäbe und Einsichten, von denen der Untertitel spricht, werden vom Verf. angelegt bzw. gewonnen aus seiner — wie wir gern annehmen möchten — wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Gegenstand der Kirchengeschichte, doch haben wir nicht den Eindruck, als ginge es hier um wissenschaftlich nachprüfbare Maßstäbe oder um objektiv gesicherte Einsichten. Vielmehr muten die Ergebnisse des Verf. eher an wie Meditationsfrüchte bei einer besinnlichen Wanderung durch die Jahrhunderte, welche (was man begreifen kann) durchaus geformt sind vom Standpunkt des betrachtenden reformierten Theologen. Dabei wird leider die konfessionalistische Haltung manchmal so betont sichtbar, daß sie befremdet und stört und zu Widersprüchen führt. Mit der urkirchlichen Scheu vor dem Bild (dem Gesehenen) sympathisiert Verf., denn im Bild vermutet er eine Fascinatio des Menschen von den Sinnen, vom Heidnischen, von der Welt her. Anders beim Lied (dem Gehörten), wo offenbar (nach dem Verf.) die Sinne nicht angesprochen werden. Doch gilt das nur vom religiösen Volkslied (des reformierten Gottesdienstes), denn der gregorianische Choral wird als monotoner Priestergesang abgetan, der Gemeindegesang als herrliche Säule des kirchlichen Lebens gefeiert. Einsichten des Verf. wie etwa: im Zentrum des katholischen Gottesdienstes stehe die Verzerrung des Abendmahlssakramentes in magische Wandlung und wirkendes Meßopfer und in beinahe physischem Schmerz fühle der Zuschauer eines katholischen Hochamtes seine Unfähigkeit, dieses „einheitliche Ineinander, diese (einmal chemisch ausgedrückt) vollendet gequirlte Emulsion von christlichen Elementen, naturhaft-religiösen Bestandteilen und rein weltlichen Zutaten auseinanderzuerklären" (148) und gehe dann fast ratlos, hilflos und bedrückten Herzens nach Hause, können eigentlich nur dartun, daß Verf. kaum schon die rechten Maßstäbe besitzt und zu umfassenden Einsichten gekommen ist. Wenn er sich den Arbeiten etwa von Josef Andreas Jungmann zuwenden würde, könnte er sicher bei sich und anderen dazu beitragen, daß die erwähnte Unfähigkeit behoben würde. Abgesehen von dieser vielfach die Einsichten verfälschenden Eingeengtheit des Blickpunktes aber regen die Meditationen des Verf. an, über einer Fakten sammelnden Kirchengeschichte nicht ihre Funktion als theologische Disziplin aus dem Auge zu lassen, als einer Wissenschaft, die Gott in der Geschichte wirkend und sich offenbarend als ihrem eigentlichen Gegenstand sich dienend verpflichtet weiß.

Wolter

3. Theologie der Heiligen Schrift

Höpfl, H., O.S.B. — Leloir, L., O.S.B., Introductio generalis in Sacram Scripturam. 6., überarbeitete Aufl. gr. 8° (XXIV und 583 S.) Neapoli — Romae 1958, M. d'Auria bzw. A. Arnodo. 2500.— L.; geb. 3000 L. — Diese allgemeine Einleitung in die Heilige Schrift bedarf keiner besonderen Empfehlung mehr, denn sie ist wegen der Vielseitigkeit und Sachlichkeit der Orientierung und der reichhaltigen Bibliographie hinreichend bekannt. Nachdem schon der jetzige Abt von Einsiedeln B. Gut, O.S.B. das Werk in der 4. Aufl. 1940 vollständig überarbeitet hatte, hat sein Ordensbruder Th. Schwegler 1949 in der 5. Aufl. die Kapitel über die Auswirkung der Inspiration (die „biblische Frage") und über die Vulgata-Handschriften und die Authentizität dieser Übersetzung unter Berücksichtigung der Enzyklika „Divino afflante Spiritu" und der neueren Untersuchungen auf den heutigen Stand der Wissenschaft gebracht. In der vorliegenden 6. Aufl. hat Leloir keine größeren Änderungen vorgenommen, sondern sich vor allem auf die Ergänzung der Bibliographie beschränkt. Manche Versehen in den Zitaten der ersten Auflagen sind erfreulicherweise mehr und mehr ausgemerzt worden. Nr. 16 wird das dreibändige Werk von R. Cornely noch immer mit seinem Compendium verwechselt. Nur das Compendium ist später von M. Hagen bzw. A. Merk neu herausgegeben worden. Nur dieses wurde auch ins Französische übersetzt. Bei den

biblischen Papyri vermißt man den schon 1956 veröffentlichten P^{66}. Ebenfalls wäre hier wohl der P^{5} (= Oxyrh. 208 + 1781) aus dem 3. Jahrhundert zu erwähnen gewesen, der Bruchstücke aus 3 Kapiteln des Jo (1, 16 und 20) enthält. Nr. 25, Anm. wird zur Orientierung über die formgeschichtliche Methode und die Schallanalyse u. a. R. Marlé S. J., Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament, Paris 1955, angeführt. In diesem Werk handelt der Verf. aber über die Frage der Entmythologisierung bei Bultmann (vgl. Schol 32 [1957] 579 f.). Für die Formgeschichte hätte verwiesen werden können auf E. Schick, Formgeschichte und Synoptikerexegese (Ntl. Abh. 18, 2—3), Münster 1940, und auf den guten Überblick und die ausführlichen Literaturangaben bei A. Wikenhauser, Einleitung in das Neue Testament, 2. Aufl., Freiburg 1956, 183—199. Diese kleinen Aussetzungen hindern nicht, daß das Werk nach wie vor zu den besten auf dem Gebiet der Einleitung in die Heilige Schrift zu rechnen ist. Brinkmann

Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrsg. von *J. B. Bauer*. 8° (859 S.) Graz 1959, Styria. 38.50 DM. — In den wenigen Monaten seit seinem Erscheinen hat sich das Bibeltheologische Wörterbuch bereits so viele Freunde erworben, daß ein Wort der Empfehlung überflüssig erscheint. Der Rezensent darf sich deshalb darauf beschränken, einige Desiderate für die hoffentlich bald notwendige Neuauflage vorzutragen. An erster Stelle steht ohne Zweifel der Wunsch nach größerer Vollständigkeit. In mehreren Besprechungen wurde schon bemängelt, daß eine ganze Reihe wichtiger theologischer Begriffe fehlen oder nur einseitig vom AT bzw. NT her behandelt sind: z. B. Antichrist, Arbeit, Barmherzigkeit (Erbarmen), Bekenntnis, Beschneidung, Demut, Dienst, Evangelium, Ewigkeit, Frömmigkeit, Gehorsam, Gewissen, Heidentum, Heil(sratschluß), Hirt, Kampf, Mensch, Mission, Nachfolge, Offenbarung, Opfer (ntl), Schöpfung, Vorsehung, Werk, Zweifel u. a. m. Nun sind dem Umfang eines solchen einbändigen Lexikons gewiß Grenzen gesetzt, aber es ließe sich wohl mancher Raum einsparen, wenn der Herausgeber — und dies ist ein zweiter Wunsch — die einzelnen Beiträge strenger koordinieren würde. So wertvoll gerade die langen Artikel in sich sein mögen („Kirche" 27 S. mit fast 5 S. Literatur!, „Liebe" 40 S. mit fast 4 S. Literatur!, „Mysterium" 30 S.!), sie sprengen den Rahmen des Werkes und müßten unbedingt eingeschränkt werden. Vor allem aber sollte ein Lexikon jede apologetische Rhetorik tunlichst vermeiden; sie dient weder der Sache noch dem Ansehen der katholischen Bibelwissenschaft. Selbstverständlich können nicht alle Beiträge im gleichen Stil abgefaßt sein, aber eine gewisse Einheitlichkeit der äußeren Form sollte doch gewahrt werden. — Schließlich noch zwei kleine sachliche Beanstandungen: Die Polemik gegen „vorgekaute, systematische, spekulativ überreizte Handbücher" (16) wirkt reichlich deplaciert; ebenso sind die Ausführungen über einen „Neueinbruch des alten jüdischen Zeremonialgesetzes in die kirchliche Theologie" (677) sehr mißverständlich, zumal in diesem Zusammenhang auch vom Zölibat gesprochen wird. Schierse

Levie, J., S. J., La Bible parole humaine et message de Dieu. 8° (XI und 345 S.) Paris-Louvain 1958, Desclée de Brouwer. 195.— bFr. — Der Verf. möchte den Menschen von heute den Weg zum richtigen Verständnis der Heiligen Schrift zeigen. Dabei geht er im Geiste der Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu" von der Tatsache aus, daß die Bibel menschliches Wort und zugleich Botschaft Gottes ist. Damit ist für den Exegeten eine doppelte Aufgabe gegeben. Er hat zunächst die menschlichen Verfasser der heiligen Bücher aus ihrer geschichtlichen Situation und ihrer persönlichen Eigenart so zu verstehen, wie ihre Zeitgenossen sie verstanden haben und wie sie selbst verstanden sein wollen. Aber er muß dann von diesem rein geschichtlichen Verständnis an der Hand der Kirche und vom Glauben erleuchtet vom menschlichen Wort zur Botschaft Gottes aufsteigen. Dabei bleibt das geschichtliche Verständnis eine unerläßliche Vorbedingung für das Verständnis der Bibel als Botschaft Gottes. Der Verf. bedauert, daß ein allzu enger, wenn auch wohlgemeinter Konservatismus in den Reihen der katholischen Exegeten leider lange Zeit das richtige Verständnis der Bibel in mancher Hinsicht behindert hat. Andererseits erkennt er ehrlich den technischen, historischen und philologischen Beitrag der protestantischen Exegese des 19. und 20. Jahrhunderts an und stellt fest,

daß seit 1918 auch bei vielen protestantischen Exegeten ein ernstes Bemühen um die christliche Botschaft der Bibel vorhanden ist. Allerdings erkennen sie dabei die wesentliche Rolle des kirchlichen Lehramtes von ihrem Standpunkt aus nicht an. — Im 1. Teil bekommt der Leser an Hand einer reichhaltigen Bibliographie einen guten Überblick über die *Geschichte* der Exegese bei Protestanten und Katholiken in der Zeit von 1870 bis 1914 und von 1918 bis heute. Dieser Teil enthält auch eine ausführliche Darlegung der kirchlichen *Richtlinien* aus neuester Zeit, angefangen von dem Schreiben der Bibelkommission vom 20. 4. 1941 an den italienischen Episkopat aus Anlaß der Broschüre des italienischen Priesters Danielo Ruotolo unter dem Pseudonym Dain Cohenel, in dem er die Anwendung der kritischen Methode bei der Auslegung der Heiligen Schrift verwirft. In diesem Schreiben werden schon die Gesichtspunkte der Enzyklika Pius' XII. „Devino afflante Spiritu" vom 30. 9. 1943 vorweggenommen. Es folgen ein ausführlicher Aufriß und eine eingehende Würdigung dieser Enzyklika (164—210), das Schreiben des Sekretärs der Bibelkommission, *Vosté O.P.*, vom 16. 1. 1948 an Kardinal Suhard von Paris und eine Bezugnahme auf die Enzyklika Pius' XII. „Humani generis" vom 12. 8. 1950, soweit sie sich mit dem Bibelstudium befaßt. Daran schließt sich die Stellungnahme des Sekretärs und des Subsekretärs der Bibelkommission, *A. Miller O.S.B.* und *A. Kleinhans O.F.M.*, zu der Frage der Tragweite früherer Entscheidungen der Bibelkommission in zwei sachlich ganz übereinstimmenden Artikeln in der „Benediktinischen Monatsschrift" 31 (1955) 49 ff. bzw. im „Antonianum" 30 (1955) 64 ff. aus Anlaß der Neuauflage des Enchiridion biblicum. Beide betonen, daß die Entscheidungen in den Fragen, die weder mittelbar noch unmittelbar mit Wahrheiten des Glaubens und der Sitten zusammenhängen, den Forschern volle Freiheit lassen, allerdings unter Wahrung der kirchlichen Lehrautorität. In dem angefügten Kommentar zu den beiden Artikeln (Bibl 36 [1955] 565) betont *E. Vogt S.J.*, Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts, daß die meisten Dekrete der Bibelkommission, die Fragen der Literarkritik behandeln, nur zeitbedingte Geltung haben und darum die Freiheit des Forschens nicht behindern. Ein Überblick über die heutige katholische Bibelbewegung im französischen Sprachgebiet beschließt den 1. Teil. — Im 2. Teil behandelt der Verf. die Frage *„Inspiration und katholische Exegese"*. Es ist der wichtigste Teil des Buches. Unter Berufung auf die Arbeiten von *P. Benoit O.P.* und *K. Rahner S.J.* führt er aus, daß die göttliche Botschaft, insofern sie in der Schrift ihren Ausdruck findet, nur das letzte Stadium eines viel umfassenderen und verwickelteren, eminent göttlichen Handels ist (230). Die in der Urkirche gelebte Botschaft Christi bezeugt der inspirierte Evangelist (232). Man dürfe darum den inspirierten menschlichen Verfasser nicht isoliert betrachten ohne Verbindung mit der Umwelt, in die Gott ihn hineingestellt hat. Der göttliche Einfluß werde nicht nur im letzten Augenblick der schriftlichen Aufzeichnung der göttlichen Botschaft ausgeübt (233). Wenn damit gesagt sein soll, daß alles, was der menschliche Verfasser unter dem jeweiligen Einfluß seines prophetischen bzw. apostolischen Charismas mündlich verkündet oder schriftlich niederlegt, sei es in einer vorläufigen oder einer endgültigen Fassung, inspiriertes Gotteswort ist, dürfte damit das Richtige gesehen sein. L. geht ausführlich an Hand von Beispielen auf die konkreten Schwierigkeiten ein, die von der menschlichen Seite der Schrift her oft gegen eine falschverstandene Auswirkung der Inspiration geltend gemacht werden. Hierher gehört u. a. die Frage nach den literarischen Arten, nach Pseudepigraphien in der Bibel, nach den sittlich anstößigen Berichten und Verhaltungsweisen, wie Mangel an Aufrichtigkeit, Grausamkeiten, die zum Teil auf Anordnung Gottes zurückgeführt werden, wie der Vollzug des Bannes an der gesamten Einwohnerschaft der eroberten Städte, Rachegedanken und Flüche in den Fluchpsalmen, die teilweise anstößige sexuelle Moral des Alten Testamentes usw. Der Verf. sieht die Lösung dieser Schwierigkeiten in der Herablassung Gottes auf die niedrige sittliche Stufe des auserwählten Volkes und in seiner fortschreitenden Erziehung auf Christus hin (272 274). Damit ist sicher etwas Richtiges gesehen, aber doch wohl noch nicht die letzte befriedigende Antwort gegeben, besonders wenn es sich um Rache und Verwünschung in den Fluchpsalmen handelt. Wenn man auch hier den Grundsatz im Auge behält, daß Gott in der Schrift alles in dem Sinne aussagt, in dem es von dem menschlichen Verfasser ausgesagt wird, dann sagt Gott zunächst nur aus, daß der heilige Schriftsteller seine

eigenen Bedränger und die seines Volkes verflucht und Gottes Strafgericht auf sie herabruft. Damit ist noch nicht gesagt, daß er seine Handlungsweise unter dem Einfluß der Inspiration gutheißt; denn ebenso gut, wie er sittliche Verfehlungen seines früheren Lebens unter dem Einfluß der Inspiration niederschreiben kann, kann er auch solchen Regungen, die er beim Schreiben hat, unter dem Einfluß der Inspiration Ausdruck geben, wofern er sie nicht unter Berufung auf Gott für sittlich einwandfrei oder gar für gut erklärt. Ferner darf man nicht vergessen, daß das israelitische Volk in seiner ganzen Geschichte mit Recht die führende Hand der göttlichen Vorsehung sah und deshalb auch die Siege über die Feinde und die Ausrottung der politischen Gegner Gott zuschrieb, wenn es sich auch im einzelnen nur um göttliche Zulassungen menschlicher Grausamkeiten handelte. Statt des vom Verf. aufgestellten, zweifellos im positiven Sinne richtigen Grundsatzes: „Quidquid docetur a scriptore sacro docetur a Spiritu Sancto" (310 318) würde wohl den kirchlichen Richtlinien von Leo XIII. bis Pius XII. entsprechender gesagt: „Was vom menschlichen Verfasser der heiligen Bücher behauptet, ausgesagt oder angedeutet wird, wird in demselben Sinne auch vom Heiligen Geist behauptet, ausgesagt oder angedeutet." Es kommt also im einzelnen Falle darauf an, festzustellen, was der Hagiograph hat sagen wollen und in welchem Sinne er verstanden sein will. Um das festzustellen, gibt L. eine wertvolle Anleitung, die auch den Fachleuten willkommen sein dürfte.

Brinkmann

Von Ugarit nach Qumran. Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung, Otto Eißfeldt zum 1. Sept. 1957 dargebracht. Hrsg. von *J. Hempel* und *L. Rost* (BZAW 77). gr. 8° (303 S.) Berlin 1958, Töpelmann. 40.— DM. — Der Titel dieser Festgabe zum 70. Geburtstag ist eher ein Symbol für das weite Arbeits- und Interessengebiet des Jubilars als eine Orientierung über den Hauptinhalt der 23 Beiträge des Bandes, von denen sich nur einer mit Ugarit und zwei mit Qumran befassen. Fast alle anderen behandeln Themen aus dem AT. Wir greifen hier hauptsächlich jene heraus, die unmittelbaren Bezug zur Religion Isreals haben. *J. Lindblom* (Zur Frage des kanaanäischen Ursprungs des altisraelitischen Prophetismus, 89—104) stellt in einem knappen Überblick fest, daß Ekstase und ekstatisches Prophetentum nach der heutigen Kenntnis des Materials eine allgemein menschliche Erscheinung sei. Die Frage sei daher heute nicht mehr so zu stellen wie vor Jahrzehnten. In einigen Einzelheiten verrate der israelitische Prophetismus allerdings einen (sekundären) Einfluß von außen. *H. Bardtke* (Der Erweckungsgedanke in der exilisch-nachexilischen Literatur des AT, 9—24) behandelt sowohl die Erweckung von Gottesmännern durch Jahwe wie die Erweckung des Volkes durch Prophetenwort. Sachlich bringt B. nichts Neues; lediglich die Hervorhebung des Aspekts der Erweckung ist interessant. Zwei Beiträge befassen sich mit dem Opferkult. *L. Rost* (Erwägungen zum israelitischen Brandopfer, 177—183) kommt durch die Untersuchung der Verbreitung dieser Opferart zu der Hypothese, diese Opferart habe ihren Ursprung in einer südlich des Taurus beheimateten Bevölkerungsschicht, von der die Griechen, Phönizier und Kanaanäer (und von diesen wiederum die Israeliten) sie übernommen hätten. *R. de Vaux* (Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancient Orient, 250—265) fand bei den Ausgrabungen in Tell el-Farah in einer unterirdischen Kammer Schweineknochen als Opferreste beigesetzt. Auf Grund des beigebrachten archäologischen und literarischen Materials stellt er fest, daß Schweineopfer im Alten Orient relativ selten waren, aber vornehmlich bei apotropäischen Riten vorkamen. Das Schwein galt als chthonisches Tier. *Ch. R. North* (The Essence of Idolatry, 151—160) entwickelt aus den verschiedenen Ausdrücken für Götzenbilder, daß der Grundvorwurf der Propheten gegen den Götzendienst darin bestehe, daß hier das Geschöpf anstelle des Schöpfers angebetet werde, und dazu noch ein Geschöpf, das der Mensch selbst gemacht habe. — Aus den Beiträgen über historische Fragen sei neben *Mowinckels* stark konstruierten Darlegungen über „Rahelstämme und Leastämme" (129—150) besonders *F. Maass*, Hazor und das Problem der Landnahme (105—117), genannt. Die gegenwärtige große jüdische Ausgrabung von Hazor zeigt, daß diese mächtige Stadt gegen Ende des 13. Jahrhunderts v. Chr. gründlich zerstört wurde. Dafür kann kaum ein anderer Gegner als Israel in Frage kommen. M. möchte daher hier „eine Bestätigung für den

Grundtenor aller biblischen Landnahmezeugnisse finden, wonach die Israeliten in großen Verbänden, in aggressiver Haltung und kriegerischer Stimmung in das Land eingedrungen sind" (115). Damit distanziert M. sich entschieden von der besonders von Alt und Noth propagierten Hypothese der friedlichen Einsickerung nomadischer und halbnomadischer Israelstämme in das Fruchtland. Die Argumente M.s sind zweifellos eindrucksvoll; aber das ganze Problem der Landnahme ist sehr verwickelt und bedarf zu einer wirklichen Klärung einer weiträumigeren Erörterung. Doch wird man die Überlegungen M.s sehr beachten müssen. — Wir müssen es uns versagen, auf die anderen vielseitigen Beiträge zur Philologie und zur literarischen Komposition einzelner Teile des AT einzugehen. Der ganze stattliche Band ist eine würdige Gabe an den verdienten Forscher, dem sich nicht nur die darin zu Worte kommenden „Freunde und Schüler" dankbar verpflichtet wissen.

Haspecker

Schreiner, J., Septuaginta — Massora des Buches der Richter. Eine textkritische Studie (Analecta bibl., 7), gr. 8° (XI und 137 S.) Roma 1957, Pont. Instituto Biblico. 3300.— Lire. — Diese Würzburger Dissertation eines Schülers des bekannten Septuagintaforschers Prof. J. Ziegler unternimmt die mühsame Aufgabe, „das Verhältnis der Richter-Septuaginta und ihrer einzelnen Textgruppen zum M einer Durchprüfung zu unterziehen" (3). Das geschieht weniger, um den Wert der Textüberlieferung von LXX und TM an den einzelnen Stellen abzuwägen und so den zuverlässigsten Text zu ermitteln. Es soll vielmehr primär ein Beitrag zur Frage des ursprünglichen LXX-Textes im Ri-Buch sein. Sch. legt dafür das Axiom zugrunde: „Der vom M fernste Text dürfte der älteste und ursprünglichste sein. Und je näher ein Text dem M steht, desto jünger ist er" (3). Das ist einleuchtend und anerkannt, wenn auch nicht schematisch anzuwenden. Die Untersuchung bestätigt die heute vorherrschende Auffassung, daß den beiden Hauptrezensionen der LXX des Ri-Buches ein Grundtext vorausgeht, der in A reiner erhalten ist als in B. Zugleich ergibt sich, „daß der Septuaginta und sicher auch ihren Rezensionen ein hebr. Konsonantentext vorlag" (3), also keine Transkription. Nachdem das alles in der sehr knappen Einleitung (1—4) ohne weitere Begründung vorweg festgestellt ist, ist das ganze Buch weiterhin ein Katalog der Abweichungen der LXX bzw. einzelner LXX-Rezensionen (die immer genau notiert werden) vom TM. Erläuterungen werden nur sehr sparsam gegeben. Leider fehlt auch jegliche zusammenfassende Auswertung des ganzen, mit so viel Fleiß zusammengetragenen Materials. Wenigstens aber ermöglicht ein volles „Verzeichnis der besprochenen Stellen aus Ri" (133—137) seine Benützung für Textstudien. Die Varianten der LXX gegenüber TM sind nach verschiedenen systematischen Aspekten in 11 Gruppen geordnet, die so ziemlich alle Möglichkeiten, wie Übersetzungsvarianten entstehen können, reich illustrieren. Es wäre reizvoll, die Beurteilung der einzelnen Varianten durch Sch. an Ri-Fragmenten aus Qumran zu überprüfen. Aber vorläufig sind diese noch dafür zu spärlich.

Haspecker

Balla, E., Die Botschaft der Propheten. Hrsg. von *G. Fohrer*. 8° (VII und 484 S.) Tübingen 1958, Mohr. 15.50 DM; geb. 19.80 DM. — Der Herausgeber, jahrelanger Mitarbeiter des verstorbenen Verfassers in Marburg, charakterisiert das Werk in seinem Vorwort: „Es soll eine treffende Übertragung der wichtigsten Prophetenworte und -erzählungen bieten, um sie dem heutigen Menschen verständlich zu machen ... In mehr als zwei Jahrzehnten ist das Werk von den unmittelbaren Vorarbeiten an allmählich gewachsen ... Die wissenschaftliche Forschung wird in ihm zwar nicht vorgeführt, aber sie bildet die Grundlage" (V). Also eine Einführung in die wesentlichen Gestalten und Gedanken des atl Prophetismus, die vor allem die Propheten selbst zu Worte kommen lassen will; wo das für die ältesten Zeiten nicht möglich ist, werden die biblischen Prophetenerzählungen gebracht. Die Propheten werden in chronologischer Reihenfolge behandelt, ihre Sprüche jeweils in etwa thematisch gruppiert. Der verbindende Text von B. gibt einführend eine knappe Skizze der geschichtlichen Situation, verknüpft die ausgewählten Sprüche miteinander und bietet abschließend einen kurzen, schlichten Gesamtaufriß der geistigen Gestalt und Botschaft des Propheten. Obwohl der Autor das Manuskript nicht

mehr ganz druckfertig machen konnte (das letzte Kapitel über die nachexilischen Propheten ist von G. Fohrer ganz nach Aufzeichnungen B.s zusammengestellt), spürt man überall die sorgfältige und sehr überlegte Arbeit. Besonders die Übersetzungen wirken überdurchschnittlich gefeilt (auch bei den Prosatexten). Im allgemeinen geht B. im Interesse einer modernen Ausdrucksform mit dem hebräischen Wortlaut recht frei um, ändert oder unterschlägt auch bildhafte Wendungen, die dem heutigen Leser durchaus eingehen würden (z. B. Js 11, 4: „Den Bösewicht zerschmettert er mit einem einzigen Wort" — statt des anschaulichen Grundtextes: „den Bösewicht schlägt er mit dem Stock seines Mundes", was in dem von B. richtig beibehaltenen Parallelstichos genügend gedeutet wird: „den Frevler tötet er mit einem Hauch seiner Lippen"). Andere Neuformungen sind recht ansprechend, z. B. die Wiedergabe des Wortspiels Paschchur—Magor von Jer 20, 3: „Der Herr wird dich künftig nicht ‚Paschchur', sondern ‚Panik' nennen" (219). Die allzu große Sorge um modern geläufige Wendungen bringt vor allem die Gefahr, daß der individuelle Stil der einzelnen Propheten zu sehr eingeebnet wird. Inhaltlich kommt bei der Darstellung der vorexilischen Propheten zweifellos der Heilsgedanke viel zu kurz. Bei Michäas wird mit keiner Silbe von einer Heilsverkündigung gesprochen. Bei Isaias bleibt nur ein Stück vom „Rest"-gedanken; bei Js 7, 14 wird in keiner Weise ein messianischer Sinn angedeutet; Js 9, 1—6 wird im Schlußkapitel unter den Worten unbekannter Propheten aufgeführt. Es erübrigt sich bei einem posthumen Werk, sich mit solchen textkritischen und exegetischen Einzelheiten auseinanderzusetzen. Hier, wie in manchen anderen, auch theologischen Akzentsetzungen, merkt man, daß der Autor noch ziemlich stark einer vergangenen Epoche verhaftet war. Das Buch bringt infolgedessen für die Weiterforschung keine Anregung, aber seinen Zweck einer Gesamteinführung wird es mit den genannten Einschränkungen sehr gut erfüllen.

Haspecker

Henry, M.-L., Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften auf dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 220/221). 8° (52 S.) Tübingen 1958, Mohr. 3.80 DM. — Die Verfasserin geht von der Voraussetzung aus, daß in religiöser Literatur Texte, die von Tieren handeln, für uns Quellen sein können, aus denen wir erfahren, „wie der Mensch je und dann sein eigenes Leben auf dasjenige seiner Umwelt bezog, ob er es ihm in magischem Sinne einordnete oder ob er sein Dasein in reflektierender Distanzierung von allem anderen Leben diesem nur zuordnete" (10). Sie wählt aus den „im Alten Testament so reichlich vorhandenen Tiermotiven" (10) diejenigen aus, „an denen die angedeuteten Momente" [d. h. entweder „magischer Umschluß" (13) oder reflektierende Distanzierung des Menschseins vom Tiersein] „klar in Erscheinung treten" (10). Methodisch gesehen könnte man das Büchlein also als eine Exemplifizierung einer schon vorhandenen religionsphilosophischen Theorie durch entsprechend ausgewählte alte Texte bezeichnen. Als bestes Zeugnis des Weltgefühls der „unio magica" (13) wird Gen 2—3 angeführt: „Ursprung, Lebensprinzip und Wesen verbinden Mensch und Tier zu unauflöslicher Gemeinschaft, und ihnen gegenüber steht der Gott als der ganz andere" (18). Dem Einwand, daß in Gen 2 gesagt werde, die Tiere seien nicht fähig gewesen, dem Menschen zu einer „entsprechenden Hilfe" zu werden, begegnet H. schließlich mit der Frage, ob die „Entscheidung des Menschen" (!) etwa gar „ein Irrtum war, ein Frevel gegen den Gott, der ihm das Tier zur Gemeinschaft zuführte" (19). Die Erzählung könne hier „abgründiger sein, als gemeinhin angenommen wird" (20). In Gen 3 „sind die ersten Anzeichen eines neuen und anderen Weltgefühls verborgen, die Ahnung, daß der Mensch sich aus dem Schöpfungsumschluß absondern und den Lebenszusammenhang mit ihm verlieren *wird* (hervorgehoben vom Rezensenten)" (22). In Gen 1, „nachweislich mehrere Jahrhunderte jünger" (22), hat dann das menschliche Selbstbewußtsein „zum Höhenflug angesetzt"; „das alle Kreaturen umfassende Einheitsbewußtsein hat sich aufgelöst" (24). Nur die ältere der beiden „Anschauungen" vermochte, „lebenskräftige religiöse Antriebe zu entbinden" (25). Deshalb untersucht H. im Rest des Büchleins Texte, die deren „reiche Nachwirkung" (25) bezeugen. Hier bietet sie, neben einigem Problematischen, manche schöne und interessante Deutung. Aber das kann leider die grundsätzliche Fragwürdigkeit der Vor-

aussetzungen und Methode nicht mehr aufwiegen. Das Thema „Mensch und Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen" wäre eine gründliche Untersuchung wert. Aber man müßte so vage und den komplexen Sachverhalten der altorientalischen Religionen keineswegs gerecht werdende Kategorien wie die des „magisch-religiösen Weltgefühls" vermeiden; man müßte vor allem mit den Texten beginnen, nicht mit einer Theorie, und auf keinen Fall mit einer Theorie, die ihre Kategorien auch noch in das historische Nacheinander eines Entwicklungsschemas preßt. Andernfalls sind Fehlinterpretationen wie hier die von Gen 2 unvermeidbar: 2, 20 b, das für den Bericht von der Erschaffung und Benennung der Tiere den Sinn im Gesamtzusammenhang der Erzählung klar angibt (eben die wesentliche Unfähigkeit des Tieres, für den Menschen eine „entsprechende Hilfe" zu sein), wird nicht nur vernachlässigt, sondern sogar, wenn auch nur vermutungsweise, aus einem Nichtfinden in ein Nichtwollen umgebogen. Und in Gen 3 liegt nicht eine erste Ahnung eines zukünftigen Auseinanderstrebens von Mensch und Tier vor, sondern es ist klar ausgesagt, daß dies schon in Urzeiten stattfand. Es soll nicht geleugnet werden, daß der Begriff des „magischen Einheitsbewußtseins" vielleicht zur Deutung mancher Stellen beitragen kann, es sei etwa an die Gesetzesbestimmungen zur Tötung von Tieren, die einen Menschen getötet haben, erinnert (Ex 21); aber sein Anwendungsbereich im AT ist sehr begrenzt, und er hilft kaum dazu, das in den Blick zu bekommen, was nun eigentlich das religiöse Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen von dem anderer Völker, auch des alten Orients selbst, abhebt.
Lohfink

Lietzmann, H., Kleine Schriften II. Studien zum Neuen Testament. Hrsg. von *K. Aland* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 68). 8° (X und 303 S.). Berlin 1958, Akademie-Verlag. 26.— DM (O). — Der 1942 in Locarno verstorbene Gelehrte hat, den Spuren seines Vorgängers auf dem Berliner Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte, A. v. Harnack, folgend, eine überaus reiche schriftstellerische Tätigkeit auf den verschiedensten Gebieten der Theologie entfaltet. Zwanzig seiner kleineren neutestamentlichen Arbeiten, die z. T. vergriffen oder in schwer zugänglichen Zeitschriften veröffentlicht waren, sind nun dankenswerterweise in einem Band der „Texte und Untersuchungen" zusammengestellt worden. Der Herausgeber hat eine mehr systematische Anordnung bevorzugt, so daß man Gesuchtes leicht findet. Erscheinungsjahr und Ort sind jeweils in einer Fußnote angegeben, die Zeitspanne reicht von 1907 bis 1935. Am Anfang stehen zwei kurze Beiträge, in denen sich L. zum hermeneutischen Problem des NT geäußert hat: „Der Theologe und das NT" (aus: *R. Knopf*, Einführung in das NT, Gießen ^{4}1934, 1—5), und „Eine Bemerkung zur Exegese des NT (Vorwort zum Handbuch zum NT, 22: Die Alten Perikopen, von *L. Fendt*, Tübingen 1931). Diese programmatischen Erklärungen des Exegeten L. sind repräsentativ für seine ganze Epoche des theologischen Historismus, der die Zweigleisigkeit von philologisch-historischer Kritik und gläubig „pneumatischer" Exegese trotz ehrlichen Wollens nicht überwinden konnte. Die meisten Aufsätze beschäftigen sich mit Textgeschichte und Textkritik. Besonders zu begrüßen ist der Abdruck jener fünf Vorträge, die der 32jährige L. — damals schon Professor in Jena — auf einem religionswissenschaftlichen Ferienkurs für Lehrer über das Thema „Wie wurden die Bücher des NT heilige Schrift?" gehalten hat. Obwohl inzwischen über ein halbes Jahrhundert vergangen ist, liest man diese Vorträge immer noch mit dem größten Nutzen. L.'s große didaktische Begabung zeigt sich auch in der „Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe", die hier aus seinem Römerbriefkommentar übernommen wurde. Unter den Arbeiten, die sich mit historischen Fragen des neutestamentlichen Zeitalters befassen, sind die bedeutendsten: „Der Prozeß Jesu" (1931); „Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus" (1911), gemeint ist die Gallio-Inschrift; und „Der Sinn des Aposteldekrets und seine Textwandlung" (1933). Schierse

Hastings, A., Prophet and Witness in Jerusalem. A Study of the Teaching of Saint Luke. kl. 8° (IX und 200 S.) Baltimore Maryland 1958, Helicon Press Inc. 4.— Doll. — Das Büchlein hat keine streng wissenschaftlichen Ambitionen. Der Verf., ein englischer Weltpriester, der in Rom am Propaganda-Kolleg studierte,

möchte seine Gedanken zur lukanischen Theologie einem größeren Leserkreis zugänglich machen. Während H. sich mit der englischen und französischen Literatur einigermaßen vertraut zeigt, sind ihm die wichtigsten deutschsprachigen Untersuchungen zu diesem sehr aktuellen Thema (Dibelius, Vielhauer, Conzelmann, Haenchen) völlig unbekannt. Wo deutsche Autoren zitiert werden, handelt es sich um einen lateinisch geschriebenen Aufsatz von P. J. Staudinger aus Verbum Domini (20), die englische Übersetzung von Harnacks „Luke the Physician" (130 Anm. 1) und eine Nachricht aus zweiter Hand über den Artikel „Elias" von J. Jeremias im Theologischen Wörterbuch (75 Anm. 1). Der Name Harnack begegnet außerdem noch bei der Frage nach den Quellen der Kindheitsgeschichte (22) und als Kronzeuge für die Datierung der Apostelgeschichte vor dem Tode Pauli (116). Nun hätte der Verf. wohl mit der deutschsprachigen Lukasforschung, zu der auch katholische Autoren (J. Schmid, A. Wikenhauser, H. Schürmann) einen hervorragenden Beitrag geleistet haben, nicht viel anfangen können, da seine exegetische Methode doch zu verschieden ist. Dies zeigt sich besonders in dem u. E. aussichtslosen Bemühen, die Gewährsleute der Lukasschriften namhaft zu machen. Neben Markus und Matthäus, den Lukas wahrscheinlich in einer ersten, von der heutigen etwas verschiedenen Ausgabe gelesen habe (18), werden genannt: die Jerusalemer Urgemeinde (Jakobus), der Apostel Johannes (30 f.), Paulus, Philippus, Simon von Cyrene, der mit Simon Niger identifiziert wird (34), Cleophas, Johanna, das Weib des Chuza (Lk 8, 3), der ein eigenes Kapitel gewidmet ist (38—49). Liest man diese z. T. recht phantasievollen Seiten mit einiger Verwunderung, so enthalten die folgenden Kapitel bemerkenswert gute Ausführungen zu den Hauptthemen der lukanischen Theologie: Jesus als messianischer Prophet und neuer Elias (50—75); Gebet und Heiliger Geist (76—97); Jerusalem und die Juden (98—124); Heidenmission (125—142); die Verherrlichung Jesu (143—155); Buße und Vergebung der Sünden (156—175). Ein Anhang beschäftigt sich noch einmal mit der Bedeutung Jerusalems als heiliger Stadt (176—186). Schierse

Hudson, J. T., The Pauline Epistles, their Meaning and Message. 8° (326 S.) London 1958, Clarke. 21.— Sh. — Das Buch ist als praktisches Hilfsmittel für Studenten, Lehrer und Prediger gedacht. Es enthält eine gute Einleitung zu den einzelnen Briefen, gefolgt von einem kurzen Überblick zur paulinischen Theologie. In der Hauptsache aber bringt es die englische Übersetzung der Briefe, und zwar auf eine originelle, didaktisch recht glückliche Weise: der übersichtlich gedruckte Text wird durch ausführliche Randnoten analysiert und paraphrasiert. Der Verf., Tutor im Caenwood College, Kingston, Jamaica, weicht von dem im angelsächsischen Raum sonst gepflegten Konservatismus erheblich ab. Er hält den Epheserbrief für deuteropaulinisch und meint, der Sammler der Paulusbriefe habe ihn zwischen 87—92 als eine Art Einleitung geschrieben, um das Gedankengut des Apostels zusammenzufassen. Die Pastoralbriefe versetzt H. sogar in die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Interessant ist auch seine Hypothese von der Priorität des zweiten Thessalonicherbriefes, den er als ältesten Paulusbrief gelten läßt (geschrieben im Spätjahr 49). — Prof. *G. H. C. Macgregor* von der Universität Glasgow hat dem Buch ein empfehlendes Vorwort mit auf den Weg gegeben. Schierse

Vögtle, A., Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung (Freiburger Universitätsreden, N. F. 27). 8° (20 S.) Freiburg 1958, Schulz. 1.80 DM. — Der Freiburger Neutestamentler zeigt in dieser Rektoratsrede an einigen Beispielen die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis Jesu im Neuen Testament. Er geht aus von dem altprophetischen Gedanken, Jahve lasse einen Rest des Volkes Israel übrig, der als wahres Bundesvolk das verheißene Heil erben werde. Dieser Gedanke führte seit der Makkabäerzeit zur Bildung mehrerer, sich verschieden stark aus- und absondernder Gruppen des jüdischen Volkes als Antwort auf die Unterdrückung der jüdischen Religion durch die syrischen Seleuziden. Die Seele des Widerstandes waren die sogenannten „Frommen", die „Chassidim", zu denen u. a. die Sondergruppen der Pharisäer und der Essener einschließlich der mit ihnen identischen oder doch nahe verwandten Qumranleute gehörten. Sie alle betrachteten sich im Hinblick auf Dan 7 als das wahre Gottesvolk

der Endzeit. Wenn Jesus die Essener oder die Qumranleute auch nirgends eigens erwähnt, wie die Pharisäer und Sadduzäer, folgt daraus nach V. nicht, daß er sie nicht gekannt hat. Es gibt vielmehr in den Evangelien Stellen, an denen er offenbar auf die Lehre der Qumranleute Bezug genommen hat. Wenn Jesus z. B. Mt 5, 43 sagt: „Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen", so stehen die Worte „und deinen Feind hassen" nirgends im Alten Testament. Dagegen vertreten die Schriften der Qumransekte den Haß der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis. Wenn Jesus ferner trotz der Aus- und Absonderungsbemühungen der Pharisäer, Essener und Qumranleute u. a. das jüdische Volk als eine hirtenlose Herde bemitleidet, erklärt er damit den Bankrott der Bemühungen aller jener, die sich einredeten, die Herde Jahves sammeln und die reine Gottesgemeinde herstellen zu können. Um jeden Eindruck einer ähnlichen Sektenbildung und Absonderung der „Frommen" zu vermeiden, tritt er öffentlich auf, setzt sich mit Zöllnern und Sündern, den meist Verfemten und Ausgestoßenen, zu Tisch, bringt durch die Wahl der Zwölf — auch in Qumran gab es eine Art geschäftsführendes Kollegium aus 12 Laien — gleichnishaft seinen gemeinde- oder kirchenstiftenden Anspruch zum Ausdruck, d. h. das zur Vollzahl der 12 Stämme geeinte Gottesvolk der Heilszeit schaffen zu wollen, und zwar als neues Gottesvolk. Die Lk 10, 1—16 berichtete Aussendung „anderer" 70 Jünger hält V. für eine sekundäre Dublette zum Bericht über die Aussendung der Zwölf (15). Statt von der „Kirche" (qehal Jahve) redet Jesus von der Gottesherrschaft oder dem Himmelreich, das nicht nur den Rest Israels umfassen soll. Die Bezeichnung „ekklesia — Kirche" findet sich nach V. aus Jesu Mund in allen vier Evangelien nur Mt 16, 18, während Mt 18, 17 nach ihm wohl auf eine urchristliche Bildung zurückgeht. Aber wenn auch Mt 16, 18 als echtes Jesuswort zu gelten habe, stehe es nicht mehr in seinem ursprünglichen Zusammenhang, sondern gehöre aus inneren Kriterien wahrscheinlich in die österliche, durch das faktische Erleben des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi gekennzeichnete Situation. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob eine solche chronologische Einordnung sich rechtfertigen läßt. Jedenfalls zeigt der Verf. an der Behandlung einer Teilfrage die Bedeutung der Qumrantexte für die Erweiterung unserer Kenntnis von der religiösen Umwelt Jesu und damit von der geschichtlichen Bedingtheit, aber auch von der geschichtlichen Originalität Jesu und des Christentums. Brinkmann

Eltester, Fr. W., Eikon im Neuen Testament (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 23). gr. 8° (XVI und 166 S.) Berlin 1958, Töpelmann. 28.— DM. — Zu dem theologisch so wichtigen Eikon-Begriff hatten wir bisher außer dem Artikel im Theologischen Wörterbuch (II 378—396) nur die Untersuchung von *H. Willms* (Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, 1. Teil, Münster 1935), der das griechische Material von Plato bis Philo dargeboten hat. Die ausgezeichnete Arbeit von *W. Dürig* (Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der Römischen Liturgie, München 1952) befaßte sich bereits mit dem späteren patristischen Verständnis des Wortes, wie es sich in der lateinischen Kirchensprache niedergeschlagen hat. So füllt die vorliegende Monographie von Fr. W. Eltester, einem Neffen von Prof. Walther Eltester, die dem neutestamentlichen Eikon-Begriff gewidmet ist, eine wirkliche Lücke aus. Der Verf., ein Bultmannschüler, bemüht sich um die Erhellung des Wortes von der Umwelt des NT her. Deshalb gibt er zunächst einen gedrängten Überblick zum Sprachgebrauch in der klassischen und hellenistischen Gräzität, im hellenistischen Judentum (LXX und Philo) und im NT (1—25). Der zweite und längste Teil behandelt die kosmologische und anthropologische Bedeutung von Eikon außerhalb des NT bei Plato, Philo, Plutarch, den Hermetica und Plotin. Den Einzelanalysen (26—100) folgt die mehr systematische Darstellung und Zusammenfassung (101—129). Nach dieser so ausführlichen philologischen und geistesgeschichtlichen Vorbereitung kann sich der Verf. endlich im dritten Teil der christologischen und anthropologischen Bedeutung von Eikon im NT zuwenden (130—166). Es nimmt nicht wunder, daß die Arbeit zu den gleichen Ergebnissen kommt, wie wir sie bereits aus der religionsgeschichtlichen Interpretation der Bultmann-Schule kennen: Die Übertragung des Eikon-Prädikats auf Christus (2 Kor 4, 4) ist wahrscheinlich bereits vor Paulus im helle-

nistischen Christentum erfolgt, das sich hierin der Sophiaspekulation des hellenistischen Judentums anschließt. In 2 Kor 4, 4 tritt aber die kosmologische Rolle der Eikon Gottes zurück gegenüber der Vorstellung, daß Christus die Offenbarung und Repräsentation Gottes ist (133). Anders in dem — nach Meinung des Verf.s deuteropaulinischen — Text Kol 1, 15. Die erste Strophe des Christushymnus stellt die kosmologische Bedeutung der Eikon Gottes zentral heraus. Der Hymnus überträgt die hellenistisch-jüdische Konzeption eines Mittelwesens, in dem die Gestalt der Sophia und die Gestalt des Anthropos zusammenfließen, auf Christus, „wobei die stoische τὰ πάντα-Formel verwendet wird, und wobei außerdem gnostische Motive ihren Einfluß zeigen" (147). Der Ableitung aus Gen 1, 27 wird nur eine relative Berechtigung zuerkannt, da sie nicht den Ursprung, sondern nur die Vermittlung und die biblische Sanktionierung des Eikonprädikates erkläre (148). — Bezüglich der Gottesebenbildlichkeit des Menschen vertrete das NT keine einheitliche Lehre. In 1 Kor 11, 7 gelte die Ebenbildlichkeit als natürliche Eigenschaft des Menschen, was auf alttestamentlich-jüdischer Tradition beruht. Die zweite, spezifisch neutestamentliche Auffassung sieht E. in Kol 3, 10 ausgesprochen: Dort bezeichnet die Ebenbildlichkeit die neue erlöste Existenz des Christen. Dahinter steht „die gnostische Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit als eschatologischer Möglichkeit des Menschen" (164). Etwas sehr kurz kommen am Schluß die drei paulinischen Stellen (Röm 8, 29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18) weg, die von der Eikon Christi sprechen, in welche der Christ verwandelt werden wird. Doch kann der Verf. auf seine Ausführungen zum Sprachgebrauch im NT verweisen (22—25), wo bereits festgestellt wurde, daß in diesen (und anderen) Texten die Eikon das Wesen selbst bezeichnet. — Auch wer aus der noch weitverbreiteten gefühlsmäßigen Abneigung gegen „gnostische" Interpretationen des NT dem Verf. nicht überall folgen zu können meint, wird in dieser reichdokumentierten Untersuchung eine Fülle zuverlässiger religionsgeschichtlicher Belehrung finden. Schierse

Mehlmann, J., O.S.B., Natura Filii Irae. Historia interpretationis Eph 2, 3 eiusque cum doctrina de Peccato Originali nexus (Analecta Biblica, 6). gr. 8° (XIX und 706 S.) Romae 1957, E Pontificio Instituto Biblico. 5700.— Lire; 9.50 Doll. — Wie aus dem Untertitel hervorgeht, handelt es sich bei dieser umfangreichen, mit staunenswertem Sammlerfleiß angefertigten römischen Doktorarbeit eines brasilianischen Benediktiners um die kompendiöse Darstellung der Auslegungsgeschichte von Eph 2, 3. Allerdings bewegt den Verf. weniger ein historisch-exegetisches als ein dogmatisches Interesse. Er möchte einen „consensus moraliter unanimis" nachweisen, der den katholischen Exegeten verpflichtet, sich der lange Zeit unangefochtenen augustinischen Interpretation von Eph 2, 3 im Hinblick auf die Erbsündenlehre anzuschließen. Deshalb wird die historische Untersuchung nur bis in die Zeit des Trienter Konzils geführt. Es folgen dann nur einige neuere kirchliche Dokumente, die sich im Zusammenhang mit dem Erbsündedogma mehr oder minder beiläufig auf Eph 2, 3 berufen. Immerhin erfährt der Leser aus den Prolegomena (4 f.) und gegen Schluß (652—669), daß fast die gesamte nachtridentinische katholische Exegese der Stelle keinen dogmatischen Beweiswert mehr beimißt. Angesichts dieser Sachlage — wozu noch die abweichende Auslegung zahlreicher griechischer Väter hinzukommt — ist leicht einzusehen, warum der Verf. mit solchem Aufwand einen theologischen Konsens herstellen möchte: Da rein exegetische Gründe zu schwach sind, um die augustinische Deutung zu tragen, könnte allein das dogmatische Argument einer verpflichtenden kirchlichen Tradition den Text für die Erbsündenlehre retten. Der Verf. scheint jedoch selbst zu spüren, daß sein Versuch, Eph 2, 3 zu einem vom kirchlichen Lehramt authentisch interpretierten Text zu stempeln, gerade den von ihm so oft beschworenen „prudens lector" nicht überzeugen wird. Er legt deshalb eine eigene Auslegung der Stelle vor, die das augustinische Verständnis in Richtung auf ein „peccatum originale in actu" (672 ff.) modifiziert — eine Auffassung, über die sich diskutieren läßt, weil sie zumindest für Röm 5, 12 das Richtige treffen wird. Es wäre zu bedauern, wenn die Arbeit wegen ihrer unglücklichen Tendenz und ihrer methodischen Mängel nur auf negative Kritik stoßen sollte. Als nicht zu überbietende Materialsammlung zur Erbsündelehre wird sie fortan dem Dogmengeschichtler gute Dienste leisten. Schierse

4. Dogmatik

Schell, H., Verherrlichung und Gemeinschaft. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Hrsg. von *P.-W. Scheele.* 8° (439 S.) Paderborn 1957, Schöningh. 19.50 DM. — Eine Anthologie ist immer eine fragwürdige Sache. Sie muß die Einzeltexte, die sie systematisch gruppiert, immer aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang lösen, in dem allein ihr genuiner, vom Verfasser gemeinter Sinn garantiert ist. Gerade bei einem Autor, dessen Stil und Denkweise so persönlich und lebensvoll ist wie bei Schell, ist diese Gefahr erheblich. Nimmt man sie dann aber in Kauf, so ist die vorliegende systematische Auswahl aus dem Gesamtwerk Schells — dessen Arbeiten ja auch in ihrem wertvollen und richtigen Teil durch die Gesamtindizierung seiner größten Werke weithin versunken waren — mit großem Nutzen und Genuß zu lesen. In einer Zeit, die sich um die Rehabilitierung Schells bemüht, mag sie noch besondere Bedeutung haben. — Der Auswahl der Texte selbst schickt Scheele einen biographisch-charakterisierenden Abschnitt voraus, der die „Sendung" sichtbar macht, unter die Schell mit seinem Werk sich gestellt wußte. Wie sehr Schells Gesamtwerk unter dem von ihm selbst angegebenen Thema „Verherrlichung und Gemeinschaft (des dreifaltigen Gottes)" steht, zeigt der Herausgeber auch dadurch, daß er die Themen der verschiedenen Abschnitte als Aussage über Gott formuliert. So geht es in den verschiedenen Kapiteln um Gott, Gottes Schöpfung, Gottmensch, Gottesleben im Menschen, Gottes Reich, Gottes Sakramente, Gottseligkeit. — Dieses Werk wird nicht nur dem Theologen als Dienst an seinem Studium, sondern auch dem religiösen Leben durch theologische Vertiefung sehr förderlich sein. Semmelroth

Diekamp, F., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. 2. Bd., Die Lehre von der Schöpfung. Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus. Die Lehre von der Gnade. 11./12 Aufl., hrsg. von *Kl. Jüssen.* 8° (IX u. 614 S.) Münster 1959, Aschendorff. 27.— DM, geb. 29.— DM. — Die Dogmatik von D. hat auch in dieser neuesten, von Jüssen besorgten Ausgabe ihre immer wieder anerkannten Vorzüge und Eigenarten (zu denen selbstverständlich auch ihre thomistische Ausrichtung gehört, wie sich gerade in diesem Band und seiner Gnadenlehre wieder zeigt) behalten. Ihre Straffheit und präzis-knappe Aussage ist ein Vorteil, den man nicht verkleinert, wenn man auf die gleichzeitigen Nachteile hinweist. Immer nämlich, wenn ein Lehrbuch der Theologie knapp und klar ist, setzt es sich der Gefahr einer Mißverständlichkeit für solche aus, die nicht durch die gehörten Vorlesungen und ausführlicheres Studium die Ergänzung gewonnen haben. Daß gerade bei der Dogmatik von D. diese auch für viele andere Darstellungen geltende Schwierigkeit genannt wird, hat einen bestimmten Grund. Immer wieder findet man, daß sich nichtkatholische Theologen im Kontroversgespräch mit Vorliebe gerade an dieser Dogmatik orientieren. Immer wieder muß man dabei aber auch feststellen, wie oft mißverstanden wird, was in ihr sehr korrekt, aber knapp und ohne ausführliche Einführung und Darstellung gesagt ist. — Ganz neu gearbeitet wurde in dieser Aufl. der Abschnitt über die Erschaffung der ersten Menschen (92ff.). Der Diskussionsfreiheit, die durch Pius XII. über die Herkunft des Menschenleibes aus dem Tierreich gegeben wurde, ist Rechnung getragen worden. Es wäre gut gewesen, eingehender darüber zu sprechen, daß auch im Falle einer Entwicklung des tierischen Organismus bis zur Aufnahme der menschlichen Seele eben doch durch die unmittelbare Schaffung der Seele als Formprinzip des Menschen der ganze leib-seelische Mensch von Gott geschaffen ist. Denn auch der Leib bleibt nicht der gleiche, wenn Gott durch Einschaffung einer menschlichen Seele ihn zum menschlichen Leibe macht. Die Möglichkeit, den Bericht von der Schaffung der ersten Frau aus der Rippe Adams im Sinne einer ideellen Maßgeblichkeit des ersten Menschen für den zweiten und der Einheit beider (K. Rahner) zu deuten, lehnt J. vielleicht zu kategorisch ab. Könnte es nicht doch sein, daß 1 Kor 11, 8 durch den Vers 9 gerade in diesem Sinne interpretiert wäre? — Neu ist dann auch ein allerdings sehr kurzer Anhang über das Königtum Mariens (418). Nicht eingegangen wird dabei auf die Frage, warum die theologisch nicht so schwierige Teilnahme

Mariens an der Herrscherlichkeit Christi gerade durch den Titel der „Königin" zu neuer gläubiger Verehrung vorgestellt worden ist. — Die Literaturangaben sind ausgezeichnet auf den neuesten Stand gebracht und sorgsam ausgewählt.
Semmelroth

Brinktrine, J., Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. gr. 8° (280 S.) Paderborn 1959, Schöningh. 15.50 DM, geb. 18.50 DM. — In einigermaßen rascher Folge erscheinen die Bände der neuen Dogmatik von B. Im Unterschied zu den anderen Lehrbüchern geht die Lehre von der Gnade der Christologie voraus. Wenn man Sinn und Ziel eines Werkes vor diesem selbst behandeln zu müssen meint, hat diese Reihenfolge ihren guten Sinn. Ist doch die Gnade Frucht und Heilsziel des Werkes Christi. Anderseits kann der wesentlich christologische Charakter der Gnade, die Teilnahme des erlösten Menschen am Christusereignis bedeutet, doch sehr wohl die traditionelle Abfolge begründen. Wie fast immer, kann man auch hier für beides seine Gründe haben. — Schon die vorigen Bände haben gezeigt, was dieser christologische Band bestätigt: Zuverlässig, präzis und einprägsam werden die Thesen der Glaubenslehre über Menschwerdung und Kreuzestod Christi dargelegt. Das im Programm dieser Dogmatik hervorgehobene Anliegen, der Heiligen Schrift eine besondere Sorgfalt zuzuwenden, spürt man sehr wohl. Es ist dabei zu begrüßen, daß nicht mit Gewalt bei einer Reihe von theologischen Konklusionen Schrifttexte herangezogen wurden. — Die Literatur ist sorgfältig und recht reichhaltig ausgewählt. — Mit vielen anderen neuzeitlichen Dogmatiken hat dieser Band eine bedauerliche Eigentümlichkeit gemeinsam, ja hier tritt sie besonders auffällig hervor, weil sie den Titel des Buches selbst bestimmt: Warum und mit welchem Recht wird die Lehre von der Menschwerdung der Lehre von der Erlösung so gegenübergestellt, daß nur das Kreuzesopfer des Herrn erlösendes Ereignis zu sein scheint, die Menschwerdung dagegen nur Vorbereitung? Es wäre eine wichtige und dankbare Aufgabe, auch die Menschwerdung wieder als erlösendes Ereignis zusammen mit dem Kreuzestod zu deuten, nämlich als das versöhnende Wort Gottes, in dem der Heilsdialog beginnt, in dem der Kreuzestod die Antwort ist.
Semmelroth

Lennerz, H., S. J., De Beata Virgine Tractatus dogmaticus. 8° (293 S.) Rom 1957, Universitas Gregoriana. 1800.— Lire. — Die Stärke dieser nunmehr neuaufgelegten Mariologie des bekannten Verf. liegt ohne Zweifel in der Klarheit der Begriffe und in der Exaktheit der positiven Beweisführung. Hinzugekommen ist der recht ausgedehnte Abschnitt „De parte B. Virginis in œconomia salutis". (157 bis 289). Die Lehre der Heiligen Schrift und die Erklärung der Väter (Eva — Maria — Ecclesia) kommen zu Wort, es folgen die Themen „Maria mediatrix, Mater fidelium" und „De nova quadam opinione". Das letzte Thema meint die Frage nach einer Mitwirkung der Mittlerin an dem objektiven Erlösungswerk; gerne möchte man etwas über die Vertreter der zurückgewiesenen Meinung erfahren, da doch die Ansichten im einzelnen ziemlich weit auseinandergehen, aber die Namen werden sonderbarerweise verschwiegen (nur am Schluß: J. B. Carol O.F.M., De corredemptione B. Virginis Mariae, Disquisitio positiva, Civitas Vaticana 1950). L. kommt zu dem Ergebnis: „Mariam esse mediatricem, quatenus ipsa mediante accepimus Redemptorem, est de fide ... Quod est mediatrix intercessione pro hominibus, eandem saltem habet certitudinem, quam habet doctrina de intercessione sanctorum. De sententia, eam esse mediatricem omnium gratiarum (per intercessionem) ... hodie a multis theologis tenetur" (225). Er bestreitet aber eine instrumental-physische Wirksamkeit und vor allem einen direkten Anteil an der objektiven Erlösung, da eine solche Theorie nicht einmal keimhaft in der Tradition enthalten sei und sogar dem patristischen Parallelismus Eva — Maria widerspreche (242). Wir stimmen dem Verf. zu, wenn er ein neues Gebet „S. Maria, quae tollis peccata mundi, ora pro nobis" ablehnt (ist etwas Derartiges jemals wirklich aufgestellt worden?), jedoch dürfte der Raum für eine spekulative Entfaltung allzu eng genommen sein. — Gottfried von Admont und Richard von Saint-Laurent sind mit einigen bezeichnenden Texten vertreten, aber es ließen sich aus ihren Schriften noch bessere anführen.
Beumer

Laurentin, R., Kurzer Traktat der Marianischen Theologie. Übersetzt von *G. Englhardt*. gr. 8° (214 S.) Regensburg 1959, Pustet. 9.50 DM, geb. 10.— DM. — Zwei Eigentümlichkeiten seien herausgestellt, die dieses ausgezeichnete Buch kennzeichnen. Das eine ist die Verbindung nüchterner und aufrichtiger theologischer Untersuchung mit einer echten religiösen Fülle. Das äußert sich etwa in der sachlichen Deutung der biblischen Texte. Die Zurückhaltung läßt sich anderseits nicht durch einen falschen Minimalismus von einer religiös tiefen und doch theologisch korrekten Erhebung der ganzen marianischen Fülle der einschlägigen Texte abhalten. Im einen oder anderen mögen kritische Stimmen der heutigen, auch katholischen, Exegese nicht ganz hinreichend berücksichtigt sein. Daß z. B. die Marienfrage „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?" Ausdruck des Vorsatzes stetiger Jungfräulichkeit und damit des Verständnisses der Ehe mit Joseph im Sinne der „Josephsehe" sei, findet auch bei den katholischen Exegeten ernste Kritik. Im ganzen aber sind die Bibeltexte zuverlässig gedeutet und dringen so in ihre Tiefe und Perspektive, daß doch ein erstaunlicher Reichtum an marianischer Aussage erhoben wird. Die Nüchternheit zeigt sich auch gegenüber den spekulativen Versuchen der Theologen, deren Probleme manchmal eben doch „einem unglücklichen Sprachgebrauch und einer falschen Fragestellung entspringen", wie z. B. in der Diskussion um das „Debitum peccati originalis" bei Maria (132). Die Verbindung von nüchterner Sachlichkeit und religiöser Fülle wirkt sich vor allem auch in der Art aus, wie die Menge des Materials ohne Oberflächlichkeit auf ihre wesentlichen Linien zurückgeführt wird. Das gilt sowohl für den historischen ersten wie den theologischen zweiten Teil. Diese Darstellung der wesentlichen Züge, die, ohne sich in überflüssige Einzelheiten zu verlieren, doch gewissenhaft und durchsichtig das Wesentliche erkennen läßt, ist in diesem Buche meisterhaft gelungen. — Das zweite Kennzeichen ist die beherrschende Stellung des Geschichtlichen. Das Buch gliedert sich in zwei Teile. Der erste stellt die historische Entwicklung der Marienlehre dar. Sie wird in sechs Perioden gegliedert, denen die einleitende Etappe der schweigenden Gegenwart vorangeschickt wird. Die erste Periode ist die Marienlehre in der Offenbarung der Heiligen Schrift selbst. Dann folgt als zweite Periode die Zeit vom Johannesevangelium bis zum Ephesinum. Da wird das Hin und Her vom stillen Reifen über die Zeit der Schwankungen zu den fortschreitenden Lösungen deutlich dargestellt. Die dritte Periode bis zur Gregorianischen Reform, also dem Ende des ersten Jahrtausends, zeigt vor allem die Entfaltung der Glaubenserkenntnis von der leiblichen Aufnahme in den Himmel und der Unbefleckten Empfängnis sowohl in der Kirche des Orients wie des Abendlandes. Interessant der Hinweis auf den Wechsel der Perspektiven, der als allgemein kulturgeschichtliches Phänomen auch in der Mariologie der vierten Periode (bis zum Trienter Konzil) wiedergefunden wird. Es ist der doppelte Wechsel: „Das mystische Leben wird von jetzt ab weniger als ein Eingehen in das unvergängliche Mysterium angesehen denn als ein tägliches Herabsteigen des Mysteriums in die bewegte Dauer dieser Welt", und „man sucht den Kontakt mit Christus weniger auf dem Weg vergegenwärtigenden Gedächtnisses als durch eine Erhebung des Blickes nach oben zu erlangen". Wie „die persönliche Gegenwart Christi, die sich bisher aus dem eucharistischen Mysterium nicht hervorhob, nun in den Vordergrund tritt, so löst sich auch die Person Mariens, die gewissermaßen im objektiven Mysterium der Kirche mitenthalten war, von dieser Ganzheit los" (95). Die fünfte Periode wird bis zum Ende des 18. Jahrh. angesetzt, und die sechste umfaßt das 19. und 20. Jahrh. — Das Geschichtliche bestimmt aber nicht nur diesen historischen ersten Teil, auch der theologische zweite Teil stellt die Mariengeheimnisse in ihrer geschichtlichen Abfolge dar. Das hat den Vorteil, Maria als Glied der Heils-*Geschichte* erkennbar zu machen. L. begründet seine Methode ausdrücklich als Versuch, die Gefahren einer deduktiven Methode zu vermeiden. Man kann aber nicht übersehen, daß der Vorteil der geschichtlichen Methode nicht ganz ohne Nachteil erkauft ist. Daß Maria Faktor der *Heils*-Geschichte ist, wird so jedenfalls nicht so klar. Das Heil ist nämlich Heils-Plan und Heils-Ordnung. So könnte man sehr wohl dafür plädieren, daß die Marienlehre eben doch in einer diese Heilsordnung nachbildenden systematischen Darstellung vorgetragen werde. Gewiß darf eine solche Systematik nicht um ihrer selbst willen oder gar nach menschlicher Willkür gebaut werden. Man müßte vielmehr ver-

suchen, aus der geschichtlichen Abfolge des Mariengeheimnisses die Planordnung der göttlichen Heilsveranstaltung a posteriori darzustellen. Man kann eine solche Methode nicht, wie L. es tut, als „deduktiv" diskreditieren. Deduktiv wäre nur der Versuch, ein Geheimnis aus dem anderen oder alle aus einem in rein logischer Arbeit abzuleiten. Davon aber kann hier nicht die Rede sein. Wird doch die positive Feststellung der einzelnen Mariengeheimnisse aus dem von Gott gegebenen Glaubensgut vorausgesetzt. Es kann sich nur darum handeln, in allen Einzelgegebenheiten eine das Ganze durchwaltende Grundstruktur aufzufinden. Wir wollen allerdings nicht leugnen, daß die von L. angewendete geschichtliche Darstellung ihrerseits Vorteile hat. — Die dem Buch angefügte Bibliographie ist nicht allzu umfangreich und berücksichtigt doch wohl zu wenig die deutsche Literatur.

Semmelroth

Roschini, G. M., O.S.M., Lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria ss. (Scripta professorum facultatis theologicae „Marianum" de Urbe ordinis Servorum Mariae 11). 8° (72 S.) Roma 1958, Edizioni Marianum. — Bekanntlich ist die Frage nach dem Tode Mariens auch durch die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme in den Himmel noch nicht entschieden, obwohl die Mehrzahl der Theologen der positiven Antwort zuneigt. R. greift nun das Traditionsargument auf und weist nach, daß sich die alten und neueren Zeugen durchweg auf Ps.-Dionysius berufen (Text: De divinis nominibus 3, 2; PG 3, 681). Er gibt die Belege im einzelnen, von Ps.-Euthymius angefangen über die Scholastik bis zu den Theologen des 19. Jahrh. (nebenbei bemerkt: Modestus von Jerusalem hätte als Ps.-Modestus zitiert werden sollen). Die verschiedenen Deutungen des dunklen Dionysiustextes sind besprochen, zugleich ist aber auch gezeigt, daß die ziemlich allgemein verbreitete Interpretation darin ein entscheidendes Zeugnis für den Tod Mariens erblickt hat. Dieses Zeugnis sei älter als das der Apokryphen und der Legende von einem Mariengrab in Jerusalem und habe großen Einfluß auf die Liturgie des Festes der dormitio und auf die Darstellungen in der christlichen Kunst ausgeübt. Man kann der daraus gezogenen Schlußfolgerung, daß dem Traditionsbeweis, insofern er eben historisch ist, die feste Grundlage entzogen werde, kaum entgehen. Höchstens wäre es möglich, eine noch genauere Untersuchung darüber anzustrengen, ob der Dionysiustext wirklich immer die Schlüsselposition besitzt, so daß ohne ihn die geschichtliche Bezeugung hinfällig wird. Bei einigen Autoren, z. B. bei Germanus von Konstantinopel, könnte das zweifelhaft erscheinen, während für andere, z. B. für Gerhoh von Reichersberg, Dionysius der direkte Augenzeuge ist. Der Wert eines allenfalls durchführbaren Traditionsbeweises dogmatischer Art bleibt selbstverständlich durch die Feststellungen des Verf. unberührt. Beumer

Cascante, J. M., Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo (Colectanea San Paciano, Serie teológica, 5). 8° (355 S.) Barcelona 1958, Seminario Conciliar y Editorial Casulleras. 130.— Pes. — Obwohl das Quellenmaterial nicht sehr umfangreich ist (es kommen hauptsächlich in Betracht der Liber de Virginitate perpetua Sanctae Mariae contra tres infideles, zitiert nach der Ausgabe von B. García, und der allein authentische Sermo 13, Edition von F. Rivera), hat uns hier C. eine ausgedehnte Untersuchung zur Mariologie des hl. Ildefons von Toledo geschenkt. Folgende Themen werden nacheinander gründlich behandelt: Jungfräulichkeit, Göttliche Mutterschaft, Gnadenvermittlung und Miterlösung, Heiligkeit und Erhabenheit, Verehrung, Königtum Mariens und marianische Sklavenschaft. Zwei Exkurse am Schluß sind der literarischen Abhängigkeit (in erster Linie haben Isidor von Sevilla und Gregor der Große eingewirkt) und dem Leben des Heiligen gewidmet. Das Ergebnis läßt sich dahin zusammenfassen, daß seine Mariologie noch in engster Verbindung mit der patristischen Gedankenwelt steht und daß in ihr die jungfräuliche Gottesmutterschaft offensichtlich die Grundlage für die anderen Vorzüge Mariens bildet. Einige Einzelheiten könnten überraschen, so z. B. wenn wir die Menschwerdung noch deutlich in ihrer Erlösungsfunktion erblicken und dementsprechend sogar die Ausdrücke „opus incarnationis" und „opus redemptionis" auf Maria angewendet finden (vgl. besonders das Kapitel „La encarnación considerada como unos místicos desposorios entre Cristo y la Iglesia"). Die Aus-

sagen des hl. Ildefons über die leibliche Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel wertet der Verf. mit Recht nur als Andeutungen, die aber zugleich zeigen, wie die Lehre von der Unversehrtheit der Jungfrau vorbereitend und vermittelnd am Werke ist. Hie und da könnte man eine stärkere Zurückhaltung gegenüber modernen Fragestellungen und deren terminologischer Einkleidung wünschen, so vor allem in dem letzten Kapitel „Königtum Mariens und marianische Sklavenschaft". Auch wäre es sicherlich nicht unangebracht gewesen, noch klarer einen etwaigen Einfluß des hl. Ildefons auf die Mariologie des Westens hervorzuheben. Trotzdem hat diese erste Studie ihr Ziel erreicht, und es dürfte jetzt nicht mehr vorkommen, daß selbst in weit ausholenden Werken der Marienkunde der große Spanier mit Stillschweigen übergangen wird. Beumer

Thoner, N., O.S.A., The Doctrine of Original Sin and Justification according to Augustine of Rome (Favaroni) † 1443. gr. 8° (143 S.) Herverlé-Louvain 1958, Augustinian hist. Inst. 100.— Fr. — Die gute Arbeit ist in Augustiniana 7—8 (1957 bis 1958) bereits veröffentlicht und hier in Buchform erschienen. Ihr Zweck war eine Nachprüfung der Behauptung von A. V. Müller, Agostino Favaroni e la teologia di Lutero, Roma 1914. Dort war gesagt, daß Favaroni in der Rechtfertigungslehre zu den Vorläufern Luthers gehöre. Darüber hinaus sollte überhaupt die Rechtgläubigkeit Favaronis untersucht werden. In zwei großen Abschnitten (Erbsünde, Rechtfertigung) geschieht das. Die Arbeit ist reich an Belegen aus den ungedruckten Werken Favaronis und bietet auch dadurch einen guten Einblick in dessen Denken. Es wird zunächst deutlich, daß Favaroni in der Erbsünde zwischen Schuld (Reat) und Begierlichkeit unterscheidet. Die eigentliche Erbschuld ist die fortgepflanzte Sünde der Stammeltern, in denen alle Menschen „seminaliter" waren und sündigten: Peccatum hoc originale intelligi debet peccatum illius commissionis et non solum carentia originalis iusticiae. Diese Privatio sei ähnlich wie die Konkupiszenz „pocius effectus", so schreibt Favaroni selbst (vgl. 45). Schon dadurch ist also der wesentliche Unterschied zu Luther gegeben. In der Rechtfertigung spricht Favaroni aber von einer zweifachen Rechtfertigung: duplex est. Prima quidem iusticia satisfactoria, quam Christus implevit per mortem suam ... Est autem alia iusticia fidei, quae est caritatis diffusio in cordibus nostris per Spiritum Sanctum (in ep. ad Gal.; vgl. 113). Jedoch sind, wie der Verf. gut zeigt, hier nur zwei Aspekte der gleichen einen Rechtfertigung beschrieben. Sagt doch Favaroni ausdrücklich vom ersten Aspekt: in hac remissione (satisfactoria) peccatorum consistit aliqua iusticia n o s t r a (117). Die Satisfaktionstat Christi und ihre Folge für uns sind also stark verbunden. Unsere eigene Rechtfertigung scheint sogar dabei zu stark als Folge des Erlösungstodes Christi mit der Einwohnung des Heiligen Geistes verbunden zu sein, so daß sich bei Favaroni ganz ähnliche Aussagen finden wie beim Lombarden. T. sucht zwar zu zeigen, daß in gewisser Inkonsequenz dazu auch von geschaffener Liebe usw. in den Antworten auf Einwürfe bei Favaroni gesprochen wird. Dennoch bleibt sicher der Grundgedanke der ungeschaffenen Einwohnung bei der Rechtfertigung der führende. Man müßte einmal aus den zeitgenössischen Quellen her diesem Problem nachgehen. Aber einen guten Beitrag dazu bietet bereits diese Arbeit. — In der Gesamtlinie werden wir also Favaroni nicht zu den Vorlutheranern rechnen dürfen, sondern nur zu den Anhängern des Augustinismus mit bestimmter Hinneigung zum Skotismus (etwa in der Trennung von schwerer Sünde und ewiger Strafe oder der Rückweisung der Gnade als habitus entitativus). Er geht auch in der obigen Lehre von der ungeschaffenen Gnade stärker auf die augustinische Richtung des 12. Jahrh. zurück. Seine Lehre von der bloßen Strafnachlassung in der Schlüsselgewalt dürfte hier gründen. Es ist sehr interessant, daß wir hier im 15. Jahrhundert ein Aufleben von Theorien des 12., augustinischen, erleben. Weisweiler

Bocxe, W., O.E.S.A., Introduction to the Teaching of the Italian Augustinians of the 18th Century on the Nature of Actual Grace. gr. 8° (100 S.) Herverlé-Louvain 1958, Augustinian hist. Inst. 100.— Fr. — Die vorliegende Untersuchung ist der zweite, wesentliche Teil einer Dissertation am römischen Angelicum. Ihr erster Druck in Augustiniana 8 (1958) ist nun um eine Textsammlung von frühen unveröffentlichten Arbeiten zur Frage aus der Bibl. angelica bereichert (55—99).

In der Dissertation ging ein Kapitel über die Augustinerschule voraus, das also für die eigentliche Arbeit nur vorbereitend war. Diese selbst bietet vor allem eine Untersuchung der Ansichten von Berti, Bellelli und Kardinal Noris; aber sie bringt auch eine kurze Einführung der Ansichten aus der ersten Zeit der Kontroverse bei den Augustinern, wie sie sich vor allem in den handschriftlichen Zeugnissen der Bibl. angelica noch unveröffentlicht finden. Es kommen zur Sprache die Meinungen von M. Solon, J. B. Perusinus, J. B. de Plumbino, Gr. Nunnius, Ph. Visconti, Chr. Lupus, C. Moreau und der belgischen Schule (14—25). Das wesentliche Ergebnis ist der von den drei Hauptvertretern stark hervorgehobene Unterschied des menschlichen Willens vor und nach der Sünde Adams. Da der Wille nach ihr so geschwächt ist, mußte die gratia Christi als sanans bedeutend stärker sein und war auch dringender notwendig. Vorher war eine gratia proxime sufficiens genügend, um den Willen zu bestimmen; nun wird eine praemotio verlangt, und zwar deutlich eine physica, nicht bloß eine moralis, wie sie mit vielen Autoren auch von Portalié in seinem Artikel Augustinisme in DictThCath angegeben wird. Der Begriff der Gnade ist neben der illustratio intellectus und der inspiratio voluntatis stark nach der Liebe orientiert: Propterquam sexcenties Augustinus repetit caritatem radicem esse omnium bonorum, schreibt Bellelli (33). Durch diese Liebe wird die Begierlichkeit überwunden. Doch kann sie in den vorbewußten Akten (actus indeliberati) noch schwach und so nur remote sufficiens sein: Est autem auxilium sufficiens idem ac gratia excitans, nempe nobis mentis illustrationem et voluntatis affectum inspirans, at non illam certam scientiam et victricem delectationem (so Berti, 46). Die „victrix delectatio" will nach allen drei Autoren die Freiheit nicht aufheben. Alle drei nehmen eine indifferentia potentiae in ihr im Gegensatz zum Jansenismus, der nur eine Freiheit von Zwang (a coactione) kenne, an. Die Freiheit soll etwa nach Berti dadurch erhalten bleiben, daß in actu primo die Wahlfreiheit deshalb vorhanden ist, weil die beiderseitige Delectatio (zum Guten wie zum Bösen) bleibt, somit auch die Indifferenz des Willens, besonders da die göttliche Hilfe nichts anderes ist als eben Gnade, die der Schwäche des gefallenen Menschen zu Hilfe kommt, also die Natur nur vervollkommnet. Natürlich bleibt die spekulative Frage nach der Freiheit so offen, wenn die Gnade wirklich eine „delectatio *victrix*" sein soll. Aber es ist doch gut, daß wir durch diese Veröffentlichung auf Grund bisher unbekannter Texte besser sehen, wie die führenden Männer der Schule dachten. Portalié hat offenbar zu viel Gewicht auf die Gegenschriften gelegt. Weisweiler

Bullet, G., Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin (Studia Friburgensia, NS 23). gr. 8° (XIII und 180 S.) Freiburg/Schw. 1958. Éd. Universitaires. 14.50 Fr.; 14.— DM. — Die Arbeit des jetzigen Freiburger Professors für Pastoraltheologie bringt im ersten Teil einen guten Überblick über die Problematik der Tugendlehre bis Thomas: die rein natürliche Auffassung bei Aristoteles, die christlich-übernatürliche bei Augustinus, die mehr augustinische Linie des 12. Jahrh. (Hugo von St. Viktor) neben der stärker aristotelischen (Abaelard, die Porretanerschule) und endlich die Ausarbeitung der Lehre von den eingegossenen Tugenden im Lauf der Frühscholastik. Dann folgt in einem zweiten Teil die Darstellung der Auffassung des Aquinaten, der beide Linien zu vereinen sucht und zugleich die Lehre von den eingegossenen Tugenden einarbeitet. Teilweise gegen de Lubac wird die deutliche Subordination der Hauptthesen des Aristoteles unter die augustinischen hervorgehoben. Zunächst wird zwar immer von der Tugend „in abstracto" („in communi") von Thomas gehandelt, dann aber von ihr „in concreto", d. h. in der jetzigen christlichen übernatürlichen Ordnung, gesprochen. So folgert B.: Il n'y a pas chez saint Thomas, à notre sens, une morale purement naturelle, constituée comme telle, bien que l'on puisse en trouver tous les principes essentiels (58). Für die virtus infusa folgert B. entsprechend dem thomistischen Prinzip ein übernatürliches Formalobjekt: actus specificantur ab obiecto. Hier setzt das wichtigste Stück im dritten Teil der Untersuchung ein, wenn in persönlicher Arbeit genauer nun das Verhältnis der beiden Tugendarten untersucht wird. Dabei kommt B. zu einer verschiedenen Unterordnung der beiden Ziele, des natürlichen und übernatürlichen. Sie kann in der subjektiven Ordnung liegen, aber auch in der objektiven. Wenn z. B. ein Staatenlenker das Gemeinwohl vor Augen hat, ist für

ihn als Christ auch das letzte übernatürliche Ziel konkret gegeben: subjektiv und objektiv. Dabei ist es nach B. durchaus möglich, daß die eingegossene Tugend der erworbenen einen Akt befiehlt, der auch irgendwie von der erworbenen gesetzt werden könnte, wenn er auch nicht genauso zustande gekommen wäre: Sa détermination se fera sous la direction de la vertu infuse impérante, c'est à dire: compte tenu des exigences de la fin surnaturelle de la vertu infuse. Dans cette perspective, la fin surnaturelle de la vertu infuse apparaît, par rapport à la vertu acquise imperée, comme une circonstance (172): Nous aurions donc, dans ce cas, un acte de la vertu morale infuse impérant un acte de la vertu morale acquise, sans que le juste milieu de celle-ci soit intrinsèquement modifié (ebd. Anm. 2). So sucht B. einen Mittelweg zwischen den beiden Ansichten, daß in einem solchen Fall der objektiven Subordination der Ziele entweder das natürliche instrumental-ursächlich untergeordnet sein müsse oder daß der Akt von dem Habitus der erworbenen Tugend gesetzt werden könne und von der eingegossenen Tugend nur „ad modum" erhöht werde (vgl. Maritain, Science et sagesse 350ff.). Natürlich hebt B. hervor, daß es sich hier nicht um thomasische Gedanken selber handelt, sondern um Schlußfolgerungen. Man wird die Grundtendenz begrüßen, dem Habitus der erworbenen Tugend einen aktiveren Einfluß zu gewähren und so der Erfahrung näher zu bleiben, ohne dabei den Einfluß des Glaubens und des eingegossenen Habitus auf die Substanz des Aktes zu schmälern. Man fragt dann nur: Ist das nicht auch das Grundanliegen und die Grundlösung der Theorie, die kein objectum formale supernaturale formal für jeden Akt fordert, sondern nur allgemein? Ist dieses aber bei der erworbenen Tugend wesensnotwendig „übernatürlich" bei solcher bloßer Unterordnung, falls man sich nicht dem „Existential" von K. Rahner anschließt? So scheint sich eine Verständigung der beiden Ansichten langsam anzubahnen, da das imperium, das B. nur noch von der eingegossenen Tugend aus fordert, das eigentliche objectum formale der erworbenen Tugend nicht ändert. Man wird den Grundsatz von B. gerne unterschreiben: Autre est de subordiner toutes choses à la charité, autre de confondre toutes choses dans la charité (180). So empfehlen wir diese auch für die dogmatische Gnadenlehre anregende theologische Untersuchung. Weisweiler

Lottin, O., O.S.B., La doctrine d'Anselme de Laon sur les dons du Saint-Esprit et son influence: RechThAncMéd 24 (1957) 267—295. — L. hatte bereits, beginnend mit Hugo von St. Viktor, eine Untersuchung über die Gaben des Heiligen Geistes veröffentlicht (siehe jetzt Psychologie et Morale III 329—426; IV 667 bis 736). Nun wird der früheren Lehre in der Schule Anselms von Laon und ihren Auswirkungen noch nachträglich nachgegangen. Wir können an dieser Stelle nicht auf die wichtigen sich dabei ergebenden literarhistorischen Ergebnisse über die Glossa ordinaria und die frühen Matthäuskommentare der Schule bzw. Anselms selbst eingehen. Die neuen Erkenntnisse sind auch darüber hinaus wegweisend. Die Glossa ordinaria kennt zum Vaterunser zwei längere Glossen. Die erste, die sicher von Anselm stammt, verbindet die sieben Bitten mit den sieben ersten Seligpreisungen der Bergpredigt und der Aufzählung der sieben Gaben des Heiligen Geistes. Im Anschluß an Augustinus, De sermone Domini in monte wird dabei die Ordnung des Isaias umgekehrt, da dort die Aufzählung der Gaben mit der Weisheit, also der höchsten, beginnt. Bei Anselm entspricht daher dem Sanctificetur nomen tuum, also der ersten Vaterunser-Bitte, die Gabe der Furcht des Herrn und die Seligpreisung der Beati pauperes. Die siebte Bitte: Sed libera nos a malo, ist in Bezug gesetzt zur Gabe der Weisheit und zur Seligpreisung: Beati pacifici. Am wesentlichsten aber ist dabei die von Anselm selbst auch aufgezeigte innere Verbindung der drei Teile: In precibus ut impetremus dona, in donis ut operemur mandata, de operatione beatitudines sequuntur. Die Verbindung mit den sieben Bitten des Vaterunsers hat also dahin geführt, daß diese sieben Bittstufen zu sieben Tatstufen der Erfüllung der Gebote kraft der erbetenen Geistgaben werden, die dann zur Seligkeitsstufe führen. Die Gaben sind ihm also noch nicht Vollkommenheiten und Habitus, die in der Taufe eingegossen werden: „Ce sont des secours passagers — nous dirions aujourd'hui des ‚grâces actuelles' — que nous obtenons par la prière" (293). Der Einfluß der Glossa ordinaria war aber hier nicht so stark wie sonst. Die Loslösung der Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes vom Vaterunser schon bei

Hugo von St. Viktor (De septem septenis!) und beim Lombarden z. B. ließ den Gebetscharakter zurücktreten und machte die Gaben immer stärker zur tugendhaften Handlung und Tugend selbst: Haec dona virtutes sunt, sagt schon der Lombarde in l. 3 d. 34 c. 2. So lautet die Deutung bald sogar umgekehrt: Die Gaben sind Gebrauch (usus) der Tugenden. Die Gaben sind mit den Tugenden in der Taufe jetzt eingegossen. Unter dem Einfluß Philipps des Kanzlers werden sie dann sogar über die Tugenden gestellt und von ihnen spezifisch geschieden. Vom Satz Anselms: Dona ut operemur ist also nichts geblieben: „On est aux antipodes de la doctrine prônée par la Glose ordinaire d'Anselme de Laon" (295). Aber es war der Charakter der Gaben bei Anselm wohl noch zu wenig als bleibende Gabe gesehen und so mußte bei der Entwicklung der Erkenntnis der eingegossenen Gnade die Lehre Anselms auch in sich verbesserungsbedürftig erscheinen. Für uns jedoch dürfte die Überzeugung Anselms vom Charakter der Gabe als echter „Gabe" zur tätigen Hilfe bei guter Tat und damit zur Seligkeit, die *erbetet* werden muß, nicht ein nur akzidentelles Traditionszeugnis sein. Man könnte zwar die Frage stellen, ob Anselm so eindeutig, wie L. meint, die Gabe zur gratia actualis machte. Die Grundtendenz bei ihm geht aber sicher in diese Richtung. Weisweiler

Neumann, B., S.A.C., Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines, gr. 8° (XIV und 168 S.) Limburg 1958, Lahn-Verlag. — Ein sehr aktuelles Thema ist hier nach der dogmengeschichtlichen Seite hin behandelt. Denn das genauere Verhältnis von Natur und Übernatur muß sich in der Auffassung von der Seligkeit zeigen. N. hat dazu durch J. Alfaros Arbeiten über die Transzendenz und Immanenz des Übernatürlichen (vgl. Schol 28 [1953] 400 und Greg 1957) Anregung erhalten, wo bereits Gottfried herangezogen ist. Durch N. ist diese Untersuchung mit großer Genauigkeit und Klarheit der Darstellung weitergeführt worden. Es werden im ersten Teil die Erfordernisse zur Seligkeit nach Gottfrieds Lehre behandelt, um im zweiten Teil die Seligkeit selbst behandeln zu können (Erkennen, Objekt, Subjekt in den habitus gloriosi und die Akte der Seligkeit). Aus beiden Teilen folgt deutlich ihre Transzendenz. Denn der Weg zur Seligkeit wie auch das Leben in ihr ist nur mit übernatürlicher Gnade und Erhebung möglich. Auf der anderen Seite aber trägt der Begriff der Immanenz, also die innere Verbindung mit der Natur, eine eigene Note bei Gottfried in die Transzendenz hinein. Sie wird vielleicht am deutlichsten in dem von ihm gebrauchten Begriff eines „appetitus naturalis imperfectus" (39 ff.). Das Streben des Menschen — auch in der natura pura — ist wesenhaft offen für das Ganze und seine Vollendung. Es gibt zwar eine gewisse natürliche Seligkeit in der Hinordnung auf die Gemeinschaft, aber das wäre nicht ein vollkommenes Glück, und ohne Gottes Hilfe bliebe der Mensch in ihr auch nicht notwendig sündelos. „Appetitus" auf die ganze Vollendung hin sagt natürlich mehr als bloßes Geeignetsein oder bloße Möglichkeit. Er schließt auch ein gewisses „Bedürfnis" (40) ein. Doch kann die übernatürliche Seligkeit als solche nach Gottfried rein natürlich nicht einmal erkannt werden. Es bleibt also als einzige Interpretationsmöglichkeit des Ausdruckes des „Appetitus naturalis imperfectus" nur die Annahme einer natürlichen *Richtung*, die von der Gnade auf übernatürlicher Ebene weitergeführt und vollendet wird (ebd.). Daher ist auch wohl der Zusatz „imperfectus" zu Appetitus gewählt. Immerhin bleibt das echte Streben, Immanenz und Transzendenz zu verbinden, für Gottfried typisch. Dazu hilft ihm für die Immanenz die deutliche spekulative Durchforschung der „natura pura" und der Rechtfertigung in ihr zugleich mit dem Heranziehen der potentia oboedientialis zur Deutung. So wird der scharfsinnige Intellektualist, der im intellektuellen Element auch die Grundlage der menschlichen Tätigkeit in der Gottesschau sieht, auf Tendenzen der menschlichen Natur aufmerksam, die weiter zur Transzendenz hinziehen, ohne diese zu zerstören. Aus diesem verbindenden Versuch ist wohl auch die Ansicht zu deuten, die Seligkeit werde nach der Auferstehung des Leibes größer. Dann erst hat der Mensch sein volles Natursein, auf dessen Vollendung er hingeordnet ist. Vor allem dürfte der Gedanke Gottfrieds für unsere heutige Forschung von Bedeutung sein, daß das Sein als „Bild Gottes", also als Geschöpf mit Verstand und Willen, und damit der Gedanke der Teilnahme Grundlage für eine solche verbindende Spekulation ist. Dadurch wird die Seligkeit

bei aller Erhebung in die Transzendenz doch ihres persönlichen Charakters nicht beraubt, sondern als echte Vertiefung, ja erst als ganze Vollendung des Menschenlebens sichtbar. Die spätere Zeit hat hier zweifellos zu sehr getrennt, um die Transzendenz herauszustellen. Das Beispiel Gottfrieds zeigt, daß das nicht notwendig war. Darin liegt der aktuelle Wert der vorliegenden dogmengeschichtlichen Arbeit.
Weisweiler

Die deutsche Thomasausgabe. Band 23: Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Kommentator: *H. U. v. Balthasar.* 8° (XV und 516 S.) Heidelberg-Salzburg 1954. Kerle-A. Pustet. 21.40 DM, Subskr. 17.80 DM. — Band 35: Auferstehung des Fleisches. Kommentator: *A. Hoffmann, O.P.* 8° (XVI und 659 S.) ebd. 1958. 27.60 DM, Subskr. 22.80 DM. — Den beiden hier angezeigten Bänden der deutschen Thomasausgabe ist gemeinsam, daß sie Themen behandeln, die der heutige Mensch nicht ganz leicht als Wirklichkeit ernst nehmen will. Die Lehre von den Charismen und unter ihnen vor allem der Prophetie läßt man für die neutestamentliche Kirche zwar ganz gern gelten. Als der Kirche wesentliche und daher in allen Zeiten vorhandene Wirklichkeit sieht man sie nicht gern. Die Lehre von den Letzten Dingen findet zwar einerseits nicht wenig Interesse, begegnet zugleich aber doch einer Scheu, sie als offenbarte Realität und Glaubensanspruch erhebende Wirklichkeit zu bezeugen. — Beide Bände verdienen die Anerkennung einer gründlichen und sorgsamen Bearbeitung sowohl des lateinischen Thomastextes — der ja im zweitgenannten Band zum Supplement der Summa gehört und daher sich erheblich von der Sprechweise der Summa selbst unterscheidet — wie der deutschen Übersetzung und erst recht der Kommentare. Diese sind zwar in beiden Bänden von sehr verschiedenem Charakter, aber beide leisten auf ihre Art ihren ausgezeichneten Dienst an der Lehre des hl. Thomas. v. Balthasar kommentiert die Lehre des hl. Thomas über die Charismen in sehr umfangreichen Ausführungen, die von außerordentlicher Belesenheit und erschöpfendem Wissen zeugen. Besonderes Anliegen ist ihm dabei der Aufweis der geschichtlichen Provenienz der thomasischen Lehren. Das geschieht in einer Ausführlichkeit und Reichhaltigkeit, die verbietet, hier auf Einzelheiten einzugehen. Das Studium des Kommentars bietet nicht nur der historischen Erhellung, sondern auch für die systematische Lehre außerordentlichen Gewinn. Nach der Vorbemerkung (252) soll zwar die systematisch-theologische Erörterung ausgeschlossen sein. Aber die ausführliche historische Erhellung des Thomastextes gibt doch, wie es kaum anders sein kann, erhebliches Material zugunsten einer systematischen Theologie. — Diese letztere steht in Hoffmanns Kommentar zum Band über die Auferstehung des Fleisches mehr im bewußten Vordergrund, obwohl auch hier das Geschichtliche nicht fehlt. Die für das heutige Denken ja doch häufig einigermaßen fremden Ausführungen des hl. Thomas über die Letzten Dinge werden behutsam dargelegt und auf ihren von Thomas eigentlich gemeinten Sinn befragt. Gewiß zeigt auch dieser Kommentar, daß gerade in der Eschatologie noch vieles der theologischen Durchdringung harrt. Zu ihr bietet der Kommentar aber wertvolle Ansätze und Wegweisungen.
Semmelroth

Rahner, K., S.J., Visionen und Prophezeiungen (Quaestiones disputatae, 4). gr. 8° (107 S.) Freiburg 1958, Herder. 6.80 DM. — In reifer, die Extreme nach beiden Seiten in gleicher Weise vermeidender Darstellung wird hier ein Thema behandelt, das im Frömmigkeitsleben unserer Tage sehr aktuell ist. Im ersten Teil geht R. der theologischen Bedeutung von Privatoffenbarungen überhaupt und Visionen im besonderen nach. Es wird mit Recht bedauert, daß der Unterschied zwischen der vorchristlichen und in Christus geschehenen Offenbarung einerseits und der nachchristlichen Privatoffenbarung anderseits nicht immer genügend beachtet oder jedenfalls begründet wird. R. sieht die Bedeutung der nachchristlichen Privatoffenbarung darin, daß „ihr Wesen nicht in der Offenbarung einer gegenständlichen Inhaltlichkeit (in ihrem assertorischen Charakter) liegt", sondern daß „Privatoffenbarungen in ihrem Wesen ein Imperativ sind, wie in einer bestimmten geschichtlichen Situation von der Christenheit gehandelt werden soll; sie sind wesentlich keine neue Behauptung, sondern ein neuer Befehl" (27). — Der zweite Abschnitt über die „psychologische Problematik der Visionen" sieht in der „einbildlichen Vision" den Normalfall,

in dem nicht eine körperlich dem Seher gegenüberstehende Wirklichkeit, sondern ein unmittelbares Einwirken Gottes die „species sensibilis" in den sinnenhaften Aufnahmeorganen des Menschen hervorruft. Das körperlich Gesehene ist dann eine Objektivation des sinnlich bewußt gewordenen Gegenstandes. Besonders bedeutsam ist, daß R. als die „Ansatzstelle" der göttlichen Einwirkung nicht die Erregung der sinnlichen Fähigkeiten als solcher, sondern die viel zentralere Mitte der menschlichen Seele sieht. Die Vision selbst ist dann eine Folge und Ausstrahlung der zentraler treffenden göttlichen Einwirkung (56). Daraus ergeben sich Folgerungen, die nicht ernst genug genommen werden können. So die relativ geringe Wichtigkeit von Visionen und Auditionen auch bei echten mystischen Erlebnissen; die Verbindung allgemein psychologischer Gesetzmäßigkeit mit eigentlich göttlichem Eingreifen; die durch sehr viele Tatsachen erhärtete Möglichkeit der Irrtümer in der nachträglichen Interpretation des mystischen Erlebnisses durch die Visionäre selbst. „Man kann gar nicht ohne weiteres ein Erlebnis, das sich als Vision gibt, vor das strenge Dilemma stellen, entweder in allen Punkten richtig zu sein oder als Ganzes für menschliche oder teuflische Illusion oder Betrug zu gelten" (73). — Der dritte Teil spricht von Kriterien, an denen der Visionär selbst wie auch die Außenstehenden, an die sich die „prophetische" Vision (solche vor allem berücksichtigt die Arbeit) richten, die Echtheit oder Unechtheit einigermaßen beurteilen können. Ein vierter Teil wendet das vorher Dargelegte auf die Prophezeiungen an. Von fünf Typen von Prophezeiungen wird nur eine als eigentlich gottgewirkte Aussage über die Zukunft als heilsmäßig und religiös relevant vier anderen Gruppen (abergläubische Wahrsagerei, parapsychologische Phänomene, geschichtsphilosophische ahnende Vorwegnahme der Zukunft und erdichtete Prophezeiungen) gegenübergestellt. Wo es sich wirklich um gottgewirkte Prophetie handelt, soll sie „den lebendigen Gott als den Herrn der Geschichte, auch der dunklen, erweisen" (106). — Unter den Theologen von Fach mögen die Gedanken des Buches nicht eigentlich „Quaestio disputata" sein. Wer aber einmal versucht hat, in ähnlicher Nüchternheit über diese Dinge vor anderen zu sprechen, hat wohl auch erfahren, wie schnell er in einen Disput gerät, in dem die Verteidiger des Visionären und Außergewöhnlichen nicht immer sehr bereit sind, sachlich das Für und Wider abzuwägen. Um so wichtiger ist eine klare und theologisch sachliche Schrift wie die vorliegende. Semmelroth

Liturgisch Woordenboek. Samengesteld onder redactie van *L. Brinkhoff, G. C. Laudy, A. Verheul, Th. Vismans.* Aflevering 1 (A capella-Brevier) gr. 8^0 (VII u. 320 Sp.) Roermond 1958, Romen. 8.50 fl. — Im Verlag Romen sind schon zwei Wörterbücher erschienen: ein theologisches und ein biblisches, das durch die Bearbeitung von H. Haag auch im deutschen Sprachgebiet bekannt geworden ist. Hier liegt nun die erste Lieferung (auf acht ist das Gesamtwerk berechnet) des entsprechenden liturgischen Wörterbuchs vor. Laut Vorwort will es besonders den Seelsorgsklerus und die gebildeten Laien ansprechen (und der Fachmann wird dankbar sein für ein Buch, das bis 1958 auf dem laufenden ist). Verläßliche Information und — in der knappen, aber guten Bibliographie — Handreichung zum Weiterstudium stehen natürlich im Vordergrund. Für die Herausgabe zeichnet die niederländisch-flämische Genootschap voor Liturgiestudie, und die lange Liste der Mitarbeiter aus aller Welt bürgt dafür, daß man von ersten Fachleuten bedient wird. Da der Ton die Musik macht: die Anliegen der liturgischen Erneuerung sind sehr ausdrücklich bejaht, und in den längeren Artikeln kann man das auch gleich praktisch sehen: des Geistes in der Geschichte habhaft zu werden und ihn für eine liturgische Frömmigkeit nutzbar zu machen, ist Hauptbemühen, liturgisches Recht und Rubrizistik runden ab. Auf einzelne Artikel hinzuweisen ist schwer; sie sind alle sauber gearbeitet. Besonders zu begrüßen sind natürlich diejenigen, die durch ihre Zusammenschau ein Bild zeichnen, das man sich ansonsten nur durch mühsames Suchen in Monographien und Zeitschriftenartikeln verschaffen könnte. — Da die Herausgabe noch geraume Zeit in Anspruch nehmen wird, hat es Sinn, Wünsche zu äußern. Der eine Wunsch: ob nicht straffer darauf geachtet werden könnte, daß die „kleinen" Artikel ihre Proportionen nicht auf Kosten der wichtigeren ausdehnen; als Beispiel etwa Sp. 303 f.: der Artikel „Bollandisten" ist nicht größer als der über „Bolsena" und ist sogar um etliche Zeilen kürzer als der über „Bohatta"!

Und der andere: für die Bildtafeln wird man sicher dankbar sein; vielleicht könnte man an der Reproduktion noch etwas tun? Es weht einen die etwas düstere Seriösität und Pracht altmodischer Kunstbände an ... Überflüssig zu betonen: das soll nicht als Tadel gesagt sein, sondern als einschlußweise Anerkennung der Qualität der Veröffentlichung. Stenzel

Sakramentartypen. Versuch einer Gruppierung der Handschriften und Fragmente bis zur Jahrtausendwende. Herausgegeben von *K. Gamber* in beratender Verbindung mit *A. Dold* und *B. Bischoff* (Texte und Arbeiten, 1. Abt., Heft 49/50). 8° (XXIV u. 180 S.) Beuron 1958, Kunstverlag. 20.20 DM. — „Wagnis" ist ein Wort, das A. Dold in seiner Einführung betont gebraucht, und „Versuch" sagt der Herausgeber, und doch hat man das Vertrauen, über die Delisle, Ebner, Bishop, Mohlberg, Bourque u. a. hinaus die Frage der Abhängigkeit und Typenzugehörigkeit vorangetrieben zu wissen. Wagnis und Versuch: niemand wird das leugnen, und darum wird es doch niemand tragisch nehmen, der die komplizierte Materie in den Blick bekommen hat. Denn die vorliegende Arbeit erfüllt sicher ein Desiderat. Rund 250 Handschriften bzw. -fragmente sind besprochen, und damit ist wohl eine praktisch erschöpfende Inventarisierung geboten und dazu ein gut durchdachter Sigelvorschlag. Was die vorgeschlagene Gruppierung angeht: der Nichtspezialist kann sie sich eigentlich nur gesagt sein lassen und hoffen, aus der weiteren Diskussion Profit zu ziehen. Zu umgehen ist diese Arbeit nicht. Sie bietet von jeder einzelnen der in Gruppen eingeordneten Handschriften eine Beschreibung des Manuskripts, ein Verzeichnis der Editionen und die heute noch wichtigen Arbeiten dazu. Dann wird Zeit und Ort der Abfassung eingegrenzt und nach Kräften ein Verfasser „vermutet" (der Hinweis hätte wenig Sinn, daß hier das eine oder andere Mal wohl allzu bereitwillig aus literarischen Anklängen Folgerungen gezogen scheinen. Gamber weiß das selbstverständlich auch, und er will wohl durch die Nennung eines geschichtlichen Namens nur eine Konkretion mehr beifügen.) Schließlich wird noch eine gedrängte Analyse des Inhalts geboten. Also: nicht Lesebuch, sondern Arbeitsinstrument. — Eines ist zu bedauern: 1958 ist das Erscheinungsjahr sowohl dieser Arbeit wie des oben besprochenen Standardwerkes von A. Chavasse über das Gelasianum. Eine Berücksichtigung war also nicht möglich, eine Auseinandersetzung über die variierenden Grundansichten ist aber notwendig. Daß sie versprechlich ist, dafür nur gerade einen Hinweis: auch Chavasse stimmt einer Teilthese von Gambers „Wege zum Urgregorianum" zu, daß nämlich das Paduense nicht als älteste Form des Gregorianum betrachtet werden kann. Auf jeden Fall ist dringlich zu wünschen, daß das grundlegende Werk von Chavasse dem vorliegenden, sehr anspruchslos einhergehenden Buch nicht die Beachtung streitig mache. Stenzel

Mohrmann, Chr., Liturgical Latin. Its Origins and Character. 8° (95 S.) Washington 1957, The Cath. Univ. of America Press. 2.50 Doll. — Chr. Mohrmann braucht nicht vorgestellt zu werden, und mithin erübrigt sich auch der Hinweis darauf, daß sie sich zur Sache „liturgisches Latein" schon oft geäußert hat, ausführlicher, spezialisierter. Das nimmt aber der vorliegenden Buchfassung von drei Vorlesungen, die 1957 an der Cath. University of America gehalten wurden, nichts von ihrer Berechtigung. Denn wenn eine weitläufige Materie auf 90 Textseiten behandelt werden muß, zwingt das zu einer so beiwerkarmen Gedrängtheit, die nicht nur für eine erste Einführung angenehm ist, sondern dem Werkchen schon beinahe lehrbuchhaften Charakter gibt; die meisterliche Hand ist auch in der Strichzeichnung nicht zu verkennen. Die erste Konferenz „Heilige und hieratische Sprachen" betont vor allem, daß Sprache nicht nur die Funktion der Mitteilung hat, sondern nicht minder unabdingbar die des Ausdrucks. In der zweiten Konferenz „Frühchristliches Latein und die Anfänge des liturgischen Lateins" ist schon die Zweiteilung in der Überschrift thematisch: liturgisches Latein ist etwas durchaus anderes als die Sondersprache der zu gesellschaftlichem Eigensein und Selbstbewußtsein gekommenen Christen. Und die Zeitansetzung bestätigt: die Anfänge christlichen Lateins meint die Verf. für Rom und Afrika ziemlich gleichzeitig schon in das 2. Jahrh. verlegen zu können. Hier schlägt sich nieder der Einfluß des LXX-Griechisch, mit Lehnworten vornehmlich für die dem Christentum eigentümlichen

Institutionen (apostolatus, baptismus); wer LXX-Griechisch sagt, hat sachlich damit auch schon einen mittelbaren Einfluß des Hebräischen festgestellt: einmal weil das Hebräische die griechische Übersetzung mitgeformt hat — zum andern, weil erst mit den Apologeten die judenchristliche Tradition aus der ersten Reihe zurücktritt. Hierher gehört die Schaffung von Neologismen (z. B. sanctificare, regenerare), und die christliche Einfärbung bereits vorhandener Wörter (paganus, gentilis) vervollständigt die Ausbildung des christlichen Lateins als Sondersprache. Von da bis zur sakralen Sprache ist aber noch ein Stück Weg. Bewußte Arbeit an einem liturgischen Latein ist nicht vor dem 4. Jahrh. nachweisbar: jetzt erst gewinnen stiltheoretische Überlegungen Gestalt, die die soziologisch kaum vermeidbare Sondersprache entprofanisieren sollen. Die Charakterisierung des liturgischen Lateins ist Gegenstand der dritten Konferenz. Sie kann natürlich nicht von „dem" liturgischen Latein handeln, sondern muß die einzelnen Genera untersuchen. Der Kanon erweist sich als das am stärksten auf hieratisch stilisierte Gebilde. In den Präfationen und noch mehr in den Orationen sind rhetorische Kunstformen am Werk, und zwar vielfältiger Art: denn mag beispielsweise in den Orationen Altroms Erbe stark durchschlagen, so ist doch eine Gemeinsamkeit mit jüdisch euchologischem Stil nicht zu verkennen. — Es liegt irgendwie in der Atmosphäre der Arbeit, daß in der Zusammenfassung sanft für die grundsätzliche Beibehaltung des Lateins als liturgischer Sprache plädiert wird. Man wird hinhören, selbst auf das alte Argument vom vinculum unitatis, dem in der Zeit des zusammenwachsenden Europas, der eins werdenden Welt, neue Kraft zuzuwachsen scheint —, zumal da es ohne Starrsinn vorgetragen wird und der Volkssprache grundsätzlich auch eine Tür offenhält. Aber dann ist auch dies zu sagen: die beigebrachten Überlegungen sprechen nicht direkt *für* das Latein, sondern nur *gegen* überhastetes, ungeduldiges Rufen nach der Volkssprache! So als wäre damit auch schon die Hauptschwierigkeit für die liturgische Erneuerung beseitigt ... Dem ist nicht so; denn dies hat die vorliegende Arbeit sicher gezeigt: vor einer neuen sakralen Sprache steht eine immense Arbeit, und manche u. U. heute nur gespürte Schwierigkeit träte dann erstaunlich groß aus dem gütigen Halbdunkel in die Schärfe des vollen Lichts. Diese Hinweise nehmen dem Rufen nach der Volkssprache nichts von seinem Recht, und sie sollen auch nicht entmutigen — wohl aber zu großer Behutsamkeit und Verantwortlichkeit mahnen.

Stenzel

Liturgica 2, (Scripta et Documenta, 10). gr. 8° (XII u. 481 S.) Montserrat 1958, Abadia. 385 Pes. — Als Gedächtnisgabe für Kardinal Schuster war bereits 1956 ein erster Band „Liturgica" erschienen. In diesem Band wird wieder eine Reihe gewichtiger Studien vorgelegt, deren umfänglichste allerdings wiederum in katalanischer Sprache geschrieben sind (und also einer Vielzahl von Interessierten nur eine konjekturale Kenntnisnahme ermöglichen ...). *J. M. Pinell,* der im 1. Bd. dem Lucernarium im Abendland nachgegangen war, bleibt in etwa beim Stoff und behandelt diesmal an Hand der ältesten Texte die Weihe der Osterkerze. Dabei ist selbstverständlich nicht zu vermeiden, daß die vielverhandelte Frage nach dem Autor des Exultet einmal öfter zur Sprache kommt. Gegen sehr bestimmte neueste Bestreitung (B. Fischer, M. Huglo u. a.) wird sie wieder einmal zugunsten des hl. Ambrosius beantwortet. Allerdings brauchen die Gegner dieser These sich durch die beigebrachten Überlegungen nicht mundtot gemacht zu betrachten — und sie werden es auch nicht tun. *E. M. Llopart* untersucht die Firmungsformeln des römischen Pontifikale. Vorangeht ein geschichtlicher Überblick von den Anfängen her, in dem besonders die wechselnden Bezeichnungen und der unterschiedliche Einbau der Firmordines geprüft und nach Kräften erklärt werden. Auf sorgfältigen Tafeln wird eine chronologische Synopse der Firmformeln gebracht und schließlich der heutige Text auf seine Quellen zurückgeführt. Der Überblick über das Rituale von Tarragona, den *A. M. Franquesa* bietet, gewinnt sein Interesse vor allem davon, daß im Rituale (anders als in der Meßliturgie) das örtliche Eigengut dieses Mittelpunkts der Christianisierung Spaniens nicht völlig verdrängt wurde. Innerhalb dieses Rahmens, der der restlosen Uniformierung widerstand, meint der Verf. auch manchen anderweitig nicht mehr zu findenden Brauch römischen Ursprungs bewahrt zu sehen. Zu den umfänglicheren Arbeiten gehören noch die von *G. van Oost* „De hora celebrationis

sacrificii missae", die im wesentlichen sich mit Geschichte, Recht und Pastoral der Abendmessen beschäftigt, und die von *C. M. Figueras* über den Ritus der mittelalterlichen Mönchsprofeß „ad succurrendum", d. h. auf dem Krankenbett, in Todesgefahr. Das ist von hohem geistes- und kulturgeschichtlichem Interesse, denn es ist ja die Spiritualität von Laien — die auf dem Sterbebett gern noch Mönche werden wollen —, in die hier Einblick vermittelt wird. Dasselbe gilt von *J. Leclercqs* Beitrag über Lebensweise und Frömmigkeitspraxis der Ritter vom hl. Jakobus, nach der ursprünglichen, aus dem 12. Jahrh. stammenden Regel. — Es seien noch die übrigen Arbeiten erwähnt. Bemerkungen zum ältesten römischen Ordo des Gründonnerstag *(A. Mundó)* — Über den Brechungsritus in der spanischen Liturgie *(V. M. Janeras)* — Über den Abt von St. Paul vor den Mauern Wilhelm von Miers und sein liturgisches Werk *(A Olivar* und *E. Compte)* — Über die Vollmacht der Äbte, von Irregularitäten zu dispensieren *(G. Oesterle).* Stenzel

Philipon, M.-M., Die Sakramente im Leben des Christen. 8° (X u. 322 S.) Freiburg 1957, Herder. 16.20 DM. — Der Verf. hat sich mit Studien über neuere Mystiker (Therese von Lisieux, Abt Marmion, Schw. Elisabeth von der hl. Dreifaltigkeit) einen Namen gemacht. Das vorliegende Buch ist erstmalig 1946 erschienen. Wenn die Sakramente als Werkzeuge der Christusgleichgestaltung gesehen werden, wenn sie nachdrücklich auf den mystischen Leib Christi hin gesichtet werden, dann ist das glücklicherweise auch dem angesprochenen breiteren Publikum mittlerweile nicht mehr neu. Aber desungeachtet darf diese relativ späte Übersetzung einer guten Aufnahme sicher sein. Weit ausholend und sicher werden die theologischen Strukturen gezeichnet — mit betonter Anlehnung an Thomas, versteht sich; gelegentlich allerdings mit etwas deplaziertem Temperament zugunsten bloßer Schulmeinungen (vgl. etwa 113), und offen bleibt leider auch ein anderer Wunsch: der nach reicherer Benutzung der liturgischen und patristischen Quellen! Die Fruchtbarmachung für das Leben des einzelnen wie auch das der Gemeinschaft zeigt einen erfahrenen Geistesmann (etwa in den Auslassungen über die Gaben des Heiligen Geistes), der mit erfreulichem Zupacken das konkrete Leben einzufangen weiß. Als beispielhafter Beleg: Die christliche Liebe — Die Kindererziehung — Christus im Heim, das sind die Kapitelüberschriften, unter denen die Ehe behandelt wird. Ein Buch also, das nicht zuletzt auch dem Prediger und Katecheten hilfreich sein wird. — Einer allenfalls notwendig werdenden Neuauflage sollte man allerdings noch ein Durchfeilen der Übersetzung angedeihen lassen. Sie ist im allgemeinen gut. Aber öfter als gut führt die nicht restlose Vertrautheit mit der theologischen Sprechweise teils zu irreführenden Formulierungen (etwa: Christi göttliche „Persönlichkeit", 32 59), teils zu Übersetzungen, die das Verständnis über Gebühr erschweren: „Unklarheiten" des Glaubens (statt Dunkel; 40) — eucharistisches „Rätsel" (statt Mysterium; 114) — „Inbrunst" als Übersetzung von devotio, 132 176, und dergl. mehr.
Stenzel

Wegenaer, P., Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die virtus divina in den Sakramenten unter besonderer Berücksichtigung von Eucharistie und Taufe. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 33) gr. 8° (XV u. 128 S.) Münster 1958, Aschendorff. 9.80 DM. — Die Herausgeber der Sammlung sagen zur Einführung u. a. (V): „(Des Verf.) Arbeit scheint uns brauchbare Bausteine für einen Weiterbau — und teilweisen Umbau — des Werkes von Odo Casel bereitzustellen." Man tut sich nicht schwer, diese saubere, sorgfältige Arbeit anzuerkennen — aber gäbe es an diesem Buch sonst nichts zu loben als nur dieses: daß ein Benediktiner von Maria Laach zu einem zentralen Thema der theologischen Arbeit Casels so Stellung nimmt, daß ein „teilweiser Umbau" in den Sichtkreis rücken kann, dann ist das allein schon allen Willkomms und Dankes wert! Denn daß die Abtei das Vermächtnis eines ihrer großen Söhne mit vorbildlicher Treue pflegt, ist offenbar; wenn nun von ihr aus ein Nachdenken in positiver Kritik geschieht, dann steht zu hoffen, daß aus der Auseinandersetzung aller animose Unterton verschwindet, den gelegentlich zu vernehmen man vielleicht gar nicht einmal die feinsten Ohren brauchte. — So ist das Thema des Buches aufgefaßt: In Anlehnung an die Sakramententheologie des Aquinaten spekulativ Möglichkeit, Raum und Weise

einer Heilsgegenwart zu zeigen, für die Sakramente im allgemeinen (9—53) und für Eucharistie und Taufe im besonderen (54—86); nicht aber sollen die von Casel zugunsten seiner Mysteriengegenwart bereits gesammelten Zeugnisse aus Schrift, Liturgie und Vätern noch einmal aufgeführt und (im Sinne einer positiven Theologie) auf ihre Tragweite geprüft werden. Dafür bildet den Abschluß der Arbeit (87—119) eine Konfrontierung der in den beiden ersten Teilen gewonnenen Ergebnisse mit den Anschauungen Casels unter spekulativer Rücksicht. Die Gedankenführung der beiden ersten Teile ist ausgezeichnet durch Tiefgang wie auch durch Zielstrebigkeit und Klarheit. Die Menschheit Christi als instrumentum coniunctum divinitatis — durch sie wirkt die virtus divina das Heil der Menschen — und begründet damit eine Raum und Zeit transzendierende virtus „sempiterna" des Heilswerks Christi und seiner Heilsakte im einzelnen. Gegenwärtig im Sakrament wird also nicht nur der Christus passus, sondern die passio Christi. Eucharistie und Taufe sind zweifellos die Sakramente, an denen sich diese Thesen ausweisen müssen und an denen sie in ihrer Fülle am leichtesten belegbar sind. Der dritte Teil sichtet, wie bereits gesagt, diese Thesen auf die Positionen Casels hin. Man wird sagen müssen: eine einhellige und auf diesen Titel hin sich auferlegende Interpretation der hier entscheidend in Frage stehenden Thomastexte gibt es nicht. Es ist des Verf. gutes Recht, von dem damit gegebenen Spielraum Gebrauch zu machen und Thomas so auszulegen, daß eine optimale Vereinbarkeit mit der These von der Mysteriengegenwart herauskommt. Stellenweise ist man allerdings weniger von diesem stillschweigenden (aber doch gar nicht verhohlenen) Apriori angetan — dort nämlich, wo es um die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Autoren geht, die kritisch zu Casel stehen oder standen; hier will doch in mancher Zurückweisung einer gegnerischen Argumentation ein — sagen wir: apologetischer — Ton durchschlagen, von dem das Buch ansonsten erfreulicherweise frei ist. Wer weiß, was für lange verfestigte Fronten aufzulockern diese Studie sich erfolgreich bemüht, wird aber auch das nur eben feststellen und nicht als Tadel meinen. — Druckfehler sind, wie es sich gehört, selten. Auf einen, den man beim Lesen vielleicht nicht gleich stillschweigend verbessert, sei hingewiesen: S. 34 Z. 3 v. o. muß es heißen: „denn dies (nicht diese) gehört zum Wesen eines Sakraments". Stenzel

Wallace, R. S., Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament. 8° (XII u. 253 S.) Edinburgh 1953. Oliver and Boyd. 18.— Sh. — Durch ein bedauerliches Versehen ist es erst jetzt möglich, dieses schon vor sechs Jahren erschienene Werk anzuzeigen. Sorgsam und ausführlich geht W. dem Verständnis von Wort und Sakrament und ihrem Verhältnis zueinander und zur Offenbarung Gottes nach. Ein erster Teil (Kap. 1—5) behandelt das Wesen der Offenbarung im Verständnis Kalvins. Die Offenbarung des Alten und des Neuen Testamentes werden je für sich und dann in ihrer substantiellen und formellen Einheit dargestellt. Höhepunkt und einzige Mitte der Offenbarung ist Christus. Der zweite Teil (Kap. 6—18) behandelt dann Wort und sakramentales Zeichen als die Gestaltmittel, in denen Gottes Offenbarung an die Menschen der Kirche gelangt. Eine Fülle von wertvollen Einzeluntersuchungen bemüht sich, die Bedeutungstiefe des gepredigten und geschriebenen Gotteswortes, aber auch der Sakramente von Taufe und Eucharistie zu erheben. Ein bedeutsames Schlußkapitel stellt die Kirche als die Sphäre der sakramentalen Handlung dar. — So reichhaltig W. auch die Werke Kalvins selbst als Belege für seine Aussagen heranzieht, findet man erstaunlicherweise fast keine Sekundärliteratur benutzt, jedenfalls nicht zitiert. Semmelroth

1959 K 5336

9. 11. 65
8. MRZ. 1966
1. AUG. 1966
30. NOV. 1966
11. 6. 68
1. SEP. 1969
22. OKT. 1969
13. Okt. 1971
25. Jan. 1972
19. 1. 73
22. MAI 1975
16. März 1976
13. APR. 1977
15. AUG. 1978
8. MAI 1980

534
546